

liberal düşünce

Yıl 26 Sayı 104 Güz 2021



LiBeRtE

liberal düşünce

Üç Aylık, Yerel-Sürelî Dergi
Yıl 26, Sayı 104, Güz 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 Garelo, Aix-Marsilya Üniversitesi, Fransa
Prof. Dr. Deirdre McCloskey, Illinois Üniversitesi, ABD
Prof. Dr. Jason Brennan, Georgetown Üniversitesi, ABD

Yönetim Yeri

Liberte Yayın Grubu®

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

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

Abonelik ve İrtibat:

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

Baskı

Bizim Büro Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. Sedef Cad. No: 6/A, İskitler, Altındağ, Ankara
Tel: (312) 229 99 28 | Sertifika No: 42488

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: 3 Aralık 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

Leviathan'ın Egemenliğinde Yaşamak ve/veya Leviathan'a Karşı Özgürlükleri Güvenceye Almak

Living in the Sovereignty of Leviathan, and/or Securing Freedoms Against Leviathan
Devrim Özkan..... 7

'Kurucu Eylem' Üzerine: Amerikan ve Fransız Devrimi Aracılığıyla Alexis de Tocqueville ile Hannah Arendt'te Modern Başlangıç Sorunu

On the 'Act of Constitute': The Problem of Modern Beginning in Alexis de Tocqueville and Hannah Arendt Through the American and French Revolution
Belgin Tarhan..... 27

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İntikal Eden Aydın Mirasına Bir İtiraz Denemesi: Şevket Süreyya Aydemir Örneği

An Objection Attempt to the Intellectual Legacy of the Ottoman Transferred to the Republic: Şevket Süreyya Aydemir Case
Fikret Çelik & Yunus Şahbaz..... 51

Şerif Mardin'in Metinleri Bağlamında Yeni Osmanlılar ile Jön Türklerin Fikrî Derinliklerine Dair Bir İzah Denemesi

An Explanation of the Intellectual Depths of Young Ottomans and Young Turks in the Context of Şerif Mardin's Texts
Ebuzer Karaaslan..... 73

İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Nev-i Şahsına Münhasır İki Münevver: Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura

The Two Sui Generis Intellectuals from The Empire to The Republic: Ahmet Ağaoğlu and Yusuf Akçura
Barış Aydın..... 101

The Effectiveness of the Public Auditorship Institution (Ombudsman) in Turkey and a Comparison with the National Ombudsmen of England and France

Türkiye'deki Kamu Denetim Kurumu'nun (Ombudsman) Etkinliği ve İngiltere ve Fransa Ulusal Ombudsmanı ile Karşılaştırılması
Didem Geylani & Ahmet Nohutçu..... 127

SİHA'ların Kullanımında Etik Boyut

Ethical Dimension in the Use of Armed Unmanned Aircrafts
Ayşegül Özerdem..... 145

Lapseki Çınaraltı Meydanı: Antik Yunan'dan Modern Türkiye'ye Kadına Kapalı Erkeksi Kamusal Alan

Lapseki Çınaraltı Square: A Male Public Sphere Closed Off to Women From Ancient Greece to Modern Turkey
Fatma İlkur Akgül..... 163

ÇEVİRİ / TRANSLATION

Özünde Tartışmalı Kavramlar

Essentially Contested Concepts

Walter Bryce Gallie..... 187

İlliberal Liberteryenler: Neden Liberteryenizm Liberal Bir Görüş Değildir ve Bu İyi Bir Şeydir; Samuel Freeman'e Cevap

Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View, and a Good Thing Too;

Reply to Samuel Freeman

Walter Block..... 209

YORUM / COMMENTARY

İnsan Hakları Sözleşmeleri ve Türkiye Cumhuriyeti Mevzuatı Kapsamında Engelli Bireyin Eğitim Hakkı

*Right to Education of the Individual with Disabilities within the Conventions on Human Rights and
the Legal Codes of Turkish Republic*

Hasan Kaya 251

Küresel düzeyde başlayan ve Türkiye'yi de etkisi altına alan sosyal hadiseler ekonomik sorunların yarattığı tartışmaların içeriğini oluşturmaya başlamıştır. Toplumsal alışkanlıklar, siyasal süreçler ve sosyal belirsizliklerin etkisinde devam eden hayatlar, bir yandan umudu korumayı gerekli kılmakta, diğer yandan sorunları olabildiğince nesnel olarak tespit etmenin önemini ortaya koymaktadır.

Sorunların doğru tespiti, makul çözüm önerilerinin geliştirilmesi ve uygulanması imkânı sunmak bakımından önemlidir. Günlük negatif siyasal dilin ve sorunların baskısına maruz kalmadan yapılacak değerlendirmeler, karşılaştığımız sorunların farklı boyutlarıyla anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Zira rasyonel değerlendirmeler bütünüyle duygusal ve diğer psikolojik süreçlerin gölgesinde kalmaktadır. Duygusal tutumlar birçok açıdan gerekli insanî varoluşu ifade etmekle beraber, aklın rehberliğini tamamen dışlamak muhtemel uzlaşmanın önünü kapatacaktır.

Toplumsal uyum bireylerin özgür kararlarına ihtiyaç duyar. Ancak bu her zaman mümkün değildir ve davranışlarımızı yöneten mantıksal süreçlerin dışında duygusal motivasyonlar daha güçlüdür. Bu nedenle yapılan müzakerelerin, konuşmaların ve genel olarak iletişimin devamını sağlamak, sorunların radikal çözümünden ziyade yönetilmesini kolaylaştıracaktır.

Hakikatin ya da gerçeğin ne olduğuna dair tespitlerimizin belli bir perspektiften doğduğu aşikârdır. İnsan mutlak manada gerçeği olduğu gibi tespit etme yeteneğine sahip olmadığına göre, farklı görüşleri dinlemekle sorumludur. Barış içinde yaşamının ön koşulu da başka görüş ve yaklaşımların kendi içinde doğru olabileceği veyahut farklı bir bakış açısını ifade ettiği olgusunu fark etmekle ortaya çıkmaktadır. Bu durumda etkileşen fikirlerin olumlu sonuçlar doğurması ve sosyal konsensüs oluşturması muhtemeldir.

Türkiye'yi etkisi altına almaya başlayan global iktisadî sorunların çözümü tek taraflı irade beyanıyla mümkün olamayacağı için, farklı bireysel, kolektif, politik ve sosyal inisiyatiflerin işler olması kaçınılmazdır. Nitekim sosyal ilişkiler bağlamında oluşan hükümet etme süreçlerinin sağlıklı işlemesi, yönetme yetkisi haiz hükümetin öncelikli sorumluluğu olmakla birlikte, derinleşen sosyo-iktisadi meselelerin çözümü siyasal muhalefetin çabalarına da ihtiyaç duyar. Ayrıca sivil toplumun inisiyatif alması ve sağlıklı bireysel tercihler, bu tür hususlarda belirleyici olmaktadır.

Özellikle demokratik kültürün var olduğu, derin tarihsel süreçlerin girdabından çıkarak oluşan Türkiye gibi ülkelerin sorun çözme becerisi oldukça yüksektir. Toplumsal çeşitliliğin fazla olduğu, sosyolojik yapının demografik özellikleriyle beraber dinamik olan toplumlarda sorunların ortaya çıkması kolay olduğu gibi, çözümlerin üretilmesi de özgündür. Bu bağlamda yaşadığımız ve gelecekte yaşayacağımız muhtemel sorunların bizden kaynaklandığı ve çözümün de yine biz tarafından oluşturulacağı fikrinden hareketle; yeni yayınlanan ve içerik bakımından farklı sorunları akademik incelemeyle işleyen yazıların yer aldığı dergimizden yararlanmanızı umuyorum.

Alim Yılmaz

Editör

Leviathan'ın Egemenliğinde Yaşamak ve/veya Leviathan'a Karşı Özgürlükleri Güvenceye Almak

Devrim Özkan*

Öz

Özgürlük kavramı, sosyal bilimlerin önemli problemlerinden biri olmaya devam etmektedir. Zira, son yıllarda yapılan araştırmalarda, özgürlüklerin, sadece yurttaşların haklarıyla ilgili olmadığı, fakat aynı zamanda ulusların kalkınmasını sağlayan bir faktör olduğu tespit edilmiştir. Leviathan'ın gücünü kullanan yönetici elitler, kendi güçlerini arttırmak için kapsayıcı kurumların yerine sömürücü kurumları ikame etmeye eğilimlidirler. Bu durum yurttaşların özgürlüklerini zayıflatırken, ulusun kalkınma ve refah düzeyini azaltır. Buna rağmen, kendi ayrıcalıklarını korumaya meyilli yönetici elitler, ülkenin çöküşüne neden olabilecek kurumsal çürümelere yol açacak uygulamalarını sürdürürler. Modern liberal demokrasilerde, devlet yurttaşlarının estetik değerlerini veya dinsel ya da felsefi doktrinlerini belirlemekle ilgilenmez. Modern liberal demokrasilerde, toplumu bir arada tutacak değerlerin, yurttaşların kamusal alanda sürekli sürdürecekleri özgür diyaloglar yoluyla meydana gelmesi arzulanır. Bunun için devletin yurttaşlarının özgürlüklerini sürdürebilmelerini sağlayacak bir altyapı tesis etmesi zorunludur. Bu sayede yurttaşlar, özgürce refahın artışına katkıda bulunabilirler. Bu çerçevede, bu makale, yurttaşların özgürlüklerini zayıflatarak gücünü arttırmaya eğilimli Leviathan'ın sınırlandırılmasının refahın, istikrarın ve güvenliğin sağlanabilmesi için ne derece önemli olduğunu inceler.

Anahtar Kelimeler: Leviathan, Özgürlük, Sömürücü Kurum, Kapsayıcı Kurum, Sınırlı Devlet.

Living in the Sovereignty of Leviathan, and/or Securing Freedoms Against Leviathan

Abstract

The liberty concept continues to be one of the most important problems of social sciences. Because, it has been reported in recent studies that freedoms are not only related to the rights of citizens, but is also a factor ensuring the "development" of nations. Ruling elites, who use the power of Leviathan, tend to substitute extractive institutions instead of inclusive institutions to increase their own power. This weakens the freedoms of citizens, and reduces the level of development and welfare of the nation. Despite this, ruling elites, who tend to protect their own privileges, continue their practices which causes institutional corruption that can lead to the collapse of the country. The state is not concerned with determining the aesthetic values or religious or philosophical doctrines of its citizens in modern liberal democracies. It is desired in modern liberal democracies that the values that will glue the society together emerge via free dialogues that citizens will constantly maintain in the public sphere. To do this, the state must establish an infrastructure, which will enable its citizens to maintain their freedom. In this way, citizens can contribute to the increase of welfare freely. In this context, the present article examines how important the limitation of Leviathan, which tends to increase its power by weakening the freedoms of citizens, is in ensuring welfare, stability, and security.

Keywords: Leviathan, Liberty, Extractive Institution, Inclusive Institution, Limited State.

Giriş

Yirmi birinci yüzyılın ilk iki on yılı, modern liberal demokrasilerin, dünya genelinde yaygınlaşan oligarşilere ve kleptokrasilere karşı çeşitli zayıflıklar gösterdiği bir dönem olmuştur. Yine bu dönemde ABD’de 8 Kasım 2016 tarihinde Trump’ın başkan seçilmesiyle ‘kapsayıcı kurumlar’ın (inclusive institutions) dünya genelinde zayıflaması hız kazanmıştır. Özellikle Çin’in ekonomik ve askeri olarak artan gücü, kalkınma için demokrasinin zaruret arz etmediğine yönelik inanışları güçlendirmiştir. Bu durum özellikle kapsayıcı kurumların yeni gelişmeye başladığı ülkelerdeki rejimlerin oligarşilere ve seçimli diktatörlüklere dönüşmelerine neden olmuştur. Dolayısıyla modern liberal demokrasilerin gerileme eğilimi gösterdiğine dair kanaatler güç kazanmaya başlamıştır. Modern liberal demokrasilerin 1970’li yıllardan itibaren artan yükselişinin bir durgunluk dönemine girdiği yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Gerçekten de modern liberal demokrasilerin ve dünya genelindeki kapsayıcı kurumların zorlu zamanlar geçirdiği aşikardır. Zira, Rusya’nın yeraltı kaynaklarını, Çin’in ise insan kaynağını tesis ettikleri ‘sömürücü kurumlar’ (extractive institutions) vasıtasıyla sınırsız bir biçimde kullanmaları, gelişmekte olan modern liberal demokrasilerde, kapsayıcı kurumların sağladığı avantajları yok saymaya yönelik yaklaşımları kuvvetlendirmiştir. Çoğulcu değil fakat çoğunlukçu politik eğilimlerin güç kazanmasıyla, popülist sol ve sağ yaklaşımların yaygınlaştığı gözlenmektedir. Özellikle artan uluslararası göçle perçinlenen bu durum, bir yandan yurttaşların haklarını güvenceye alan kapsayıcı kurumları dünya genelinde zayıflatırken, diğer yandan özgürlüğün olanaklarını sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla çoğulculuğun yaygınlaşabilmesi ve ideal iletişim ortamlarının tesis edilebilmesi için özellikle iletişim bilimleri, politika felsefesi ve politika bilimi sahalarında özgürlüğe dair tartışmaların yeniden canlandırılması zaruret arz etmektedir.

Skinner (1998: 68-69), modernleşme süreçlerinden önce de düşünürlerin, “*politik gücün despotik hükümdarın eline geçmesi durumunda ve despotun gücünü yurttaşın yaşamına, özgürlüğüne ve mülküne müdahale etmek ve tehdit etmek için kullandığında, yurttaş iradesinin zayıflatılacağını*” kapsamlı bir biçimde tartıştıklarını belirtir. Bu tartışmalar sayesinde modern liberal demokrasilerde başlıca değer ‘özgürlük’ haline gelmiştir.¹ Modern liberal demokratik kavrayışların düşünsel ve kurumsal yansımaları, özgürlükçü yaklaşımlardan güç alırlar. Liberal demokrasiler, özgürlüğü ortak yaşamın başlıca hayati unsuru

¹ Locke’un politika felsefesinin bu tartışmalardaki rolü son derece önemlidir. “*Locke’un sosyal sözleşme ve insan haklarına dayanan ayırt edici bir politika teorisini temsil ettiği yaygın kabul görmüştür*” (Maloy, 2009: 236).

haline getirmek suretiyle, diğer yönetim modellerinden ayrılırlar.² Rawls ([1971] 1999) ile birlikte özgürlükçülüğün yerine adaleti ikame etmeye yönelik atılımlar gerçekleşmiş olsa da, özgürlükçülük modern liberal demokratik kavrayışlardaki önceliğini korumuştur. Modern liberal demokrasiyi, 'faydacı'(utilitarian) ve Marxist yaklaşımlardan ayırt eden başlıca unsur özgürlükçü karakteridir. Asli değer olarak özgürlükçülüğü benimsemesi, modern liberal demokrat kavrayışları aynı çağı paylaştığı diğer ideolojilerden ayırır. Böylece toplumda ve sivil kuruluşlarda özgürce nasıl yaşanacağı modern politika felsefesinin başlıca problemlerinden biri haline gelir. Bu probleme dair tartışmalar, modern liberal demokratik kavrayışları ve kapsayıcı kurumları biçimlendiren başlıca faktördür. Zira modern liberal yaklaşımların ve uygulamalarının tarihi, özgürlüğe ve hukuki dayanaklarına dair kompleks tartışmaların çerçevesinde biçimlenir. Bu sayede, modernleşme süreçlerinde özgürlüğün nasıl kurgulandığı toplumun, ekonominin ve yönetimin biçimlenişinde hayati derecede önem arz etmeye başlar. Bunun için özgürlüğe dair nasıl düşünmemiz gerektiğine dair 'kapsayıcı' (inclusive) ve 'kurgusal' (speculative) bir yol izlememiz gerekir. Zira tutuculuğun ve geleneğin tortulaşmış birikimleri, yenilikçi atılımlar gerçekleştirilmeyi engeller.

Modern liberal demokratik kavrayışların özgürlüğün niteliğine dair başlıca atılımı, failin tamamlayıcı bir unsuru olarak 'güç'ün (power) mevcudiyetini gerekli görmek olmuştur. Bu kavrayışa göre, failin belirli eylemleri gerçekleştirmeye ya da gerçekleştirilmemeye yönelik tercihte bulunabilmesini sağlayacak bir güce sahip olması zorunludur. Özgürlük failin karşısında bulunan opsiyonlardan birini tercih edip gerçekleştirebilmesidir. Ayrıca özgürlük, sadece, failin gücünü uygulamaya geçirip belirli eylemleri gerçekleştirmeyi tercih etmesi sürecinde harici bir öznenin müdahalede bulunmasını engelleyen şartlar oluştuğunda elde edilebilir. Özgür fail tarafından 'güç' uygulamaya geçirildiğinde, müdahalede bulunabilen harici bir 'varlık' (entity) mevcut değilse, özgürlük gerçekleştirilebilir. Özgürlüğün elde edilebilmesi için bir müdahilin mevcut olmaması gerektiği düşüncesi, müdahalenin ne olduğu meselesini gündeme getirir. Modern liberal demokratik kavrayış, bir failin gücünü uygulamaya geçirmesine fiziki bir engel oluşturmanın mevcut olduğu koşulların etkilerini müdahale olarak telakki eder. Buna göre fail fiziki olarak belirli bir eylemi yapmaya mecbur bırakıldığında müdahale gerçekleşmiş olur. Aynı şekilde failin gerçekleştirmeyi arzu ettiği bir eylemin engellenmesi de bir müdahale olarak düşünülür. Zira, her iki durumda da failin gerçekleştirmeyi

2 Locke'un politika felsefesine göre, her birey tüm diğer kişilerle sözleşme yapmak suretiyle topluluk olmadan tehlike altında kalacak varlık, özgürlük ve yaşam gibi mülklerini korumaya çalışır. Her bireyin diğerleriyle sözleşme yapması sayesinde oluşan topluluk, mülkiyetin korunmasını sağlar (Dunning, 1905: 232).

arzu ettiği eylemin meydana gelmesi imkansız hale getirilmiş olur. Bu sayede insani ‘irade’nin (will) baskı altına alındığı ve yönlendirildiği koşullar, özgürlüğün elde edilebilirliğini olanaksız hale getiren unsurlar olarak ele alınır. Zira, bu koşullar altında, failin gücünü uygulamaya geçirip içinde bulunduğu koşulları etkileyebilmesi olanaksız hale gelmiş olur. Bir kişi kendi iradesine göre değil, fakat başka birinin iradesine göre eylemler gerçekleştirmeye başladığında özgür olabilme olanağını kaybeder. Burada mühim olan mesele, kişinin seçme hakkına sahip olup olmadığıdır. Eğer ki kişi karşısındaki opsiyonlardan birini iradesiyle seçebiliyorsa özgürdür. Aksi halde tercihte bulunabilme iradesine sahip olmayacağından özgür değildir. Zira iradenin baskı altına alınması özgürlüğün yitirilmesine yol açar. Bu sayede modern liberal demokrasilerde özgürlük, kişini gücünü uygulamaya geçirme yollarına müdahale edilmediği bir ‘koşul’ (condition) olarak kavranır.³

Özgür Olabilmenin Olanaklarına Dair

Hobbes’un özgürlük kavrayışı Aydınlanma başta olmak üzere, ‘faydacı’(utilitarian) yaklaşımların da şekillenmesinde etili olmuştur. Zira “*Hobbes, Aristoteles’le belirli bir dereceye kadar aynı fikirdedir. Küçük cumhuriyetlerde veya büyük monarşilerde politik bütünleşme, gerçekten de, klanlar ve kabileler arasındaki savaştan belirli bir oranda kurtulmayı sağlayan bir sürecin oluşumunu sağlar*” (Kraynak, 1983: 93). Buna karşın özgürlüğün müdahalenin mevcut olmadığı koşullarda olanaklı olduğunu düşünmenin çeşitli yetersizlikler barındırdığı düşünülebilir. Özgürlüğün negatif bir kavram olduğunu düşünmenin çeşitli sınırlılıklar içerdiği de ileri sürülebilir. Zira kişinin müdahalede bulunmadığı koşullarda da eylemsiz kalması söz konusu olabilir. Bu nedenle kişinin, sadece, müdahalenin mevcut olmadığı koşullarında eylemde bulunduğu takdirde özgür olabileceği düşünülebilir. Kişinin iradesine müdahalede bulunmadığı koşullarda ne yapmayı tercih edeceğinin önemli olduğu farz edilebilir. Buna karşın, modern liberal demokratik yaklaşımlar kişinin belirli bir eylemde bulunmasının gerekçelerini sorgulamadan bırakır. Gelgelelim, kişinin kendisini var edip diğerlerinden farklılaştıran ‘ayırt edici’ (distinctive) gayelerle eylemlerini gerçekleştirdiğinde özgür olabileceği de düşünülebilir. Zira insan doğasının normatif niteliğinden dolayı, özgürlük ‘ayırt edici’ gayeler için kullanıldığında anlam kazanır.⁴ Özgürlüğün, harici müdahalenin mevcut olmadığı koşullarda gerçekleştirilebileceği düşüncesi, kavramın negatif içeriklerinin

3 Berlin (1958) özgürlüğü sadece pozitif değil, fakat aynı zamanda negatif bir kavram olarak da ele alır.

4 Fukuyama (2018: 23) da, hukukun üstünlüğüne ve demokratik ilkelere dair normatif mükellefiyetler olmadan istikrarlı bir demokrasinin tesisi edilemeyeceğine dikkat çekerek, politik liberalizm için normatif ilkelere ne derece önem arz ettiğinin, bir kez daha, altını çizer.

ön plana çıkarılmasına neden olur. Özgürlüğün bu şekilde kavramsallaştırılması, Aristoteles'ten modern zamanlara kadar gelen klasik politika felsefesinin karşıtı bir kavrayışı temsil eder. Aristotelesçi insan kavrayışına göre, insan harici müdahalenin mevcut olmamasını kendi gayeleri için kullanmadığında özgür olamaz. Aristoteles'e (*Nic. II60a*) göre politik topluluk esas olarak faydalı olanın yararına bir araya geldiği için, kanun yapıcıların herke için faydalı olanı gaye edinmeleri gerekir. Dolayısıyla Aristotelesçilik, insanı, ortak iyi için diğer kişilerle birlikte sürdürdüğü eşgüdümlü politik faaliyetlerinde bilmeye ve anlamaya çalışır. Bu nedenle Aristotelesçilik için insanın müdahalenin mevcut olmadığı koşullarda neyi amaçlaması gerektiği meselesi önceliklidir. Başka bir ifadeyle müdahalenin mevcut olmaması özgürlüğü elde etmek için bir olanaktır, fakat özgürlüğün bizatihi kendisi değildir.

Gerek Hegel, gerekse Tocqueville burjuva bireyciliğini, kişinin kamusal hayattan yabancılaşmasına neden olabilecek potansiyellerinden dolayı tehlikeli addederler (Villa, 2005: 682). Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılda etkili ve belirleyici olan Hegel'in politika felsefesi, Aristoteles'in politika kavrayışının sadık bir takipçisi olarak, insanın diğer insanlar ile eşgüdümlü eylemlerde bulunduğu erdemli olabileceği düşüncesini sürdürür (R. §258). Modern liberal demokratlar için insanın özgür olmayı talep etmesinin herhangi bir gerekçesinin olmasına gerek yoktur. İnsan özgür olmayı herhangi bir gerekçe olmadan da talep edebilir. Başka bir ifadeyle modern liberalizmde, insanın yapmayı arzuladığı herhangi bir şeyi yapabilmesine müdahalede bulunulmaması özgürlüğün elde edilebilmesi için yeterlidir. Gelgelelim, Aristotelesçilikte, insanın ayırt edici doğal niteliklerini en mükemmel bir biçimde gerçekleştirmede koşullarda özgürlüğün elde edilebilmesinin mümkün olmayacağı düşünülür. Buna göre insan sadece kendisini yeryüzündeki diğer tüm şeylerden farklı kılan ayırt edici niteliklerini en mükemmel bir biçimde işlediğinde özgür olabilir. İnsan doğasının normatif niteliklerini vurgulayan böylesi bir kavrayış insanın belirli amaçlar doğrultusunda eylemler gerçekleştirmesi gerektiği düşüncesinden güç alır. Özgürlük, sadece, insan ayırt edici niteliklerini takip ettiğinde elde edilebilir. Halbuki, modern liberal demokratlar için insan iradesinin sadece belirli amaçları gerçekleştirmekle sınırlandırılması özgürlüğün olanaklarını ortadan kaldırır. Modern liberal demokratlara göre özgürlük alternatiflerin mevcut olduğu koşullarda elde edilebilir. Dolayısıyla insanın hangi eylemlerde bulunacağını çeşitli alternatifler arasından seçebilmesi gerekir. İnsanın özgür olabilmek için belirli amaçları takip etmesi gerektiği düşüncesi ise alternatiflerin çoğulluğunu ortadan kaldırır. Buna karşın Hegel'in insan kavrayışı, insanın doğasına uygun davranışlar gerçekleştirdiğinde özgür

olacağına inancına dayanır. Gelgelelim bu kavrayışıyla Hegel, insanı bir zorunluluklar dinamiğinin sıradan bir parçasına indirgemiş olur.

“Hegel’in teorisi, kurumları, kamusal canlılığa ve etkililiğe katkı sağlayacak bir biçimde konumlandırmak ve pekiştirmek isteyen çağdaş düşünürlere katkı sağlayabilir” (Church, 2010: 137). Buna rağmen insanın sadece politik faaliyetler gerçekleştirdiği koşullarda özgür olabileceği düşüncesi insanı devasa bir bütünün çok sayıdaki parçasıyla eşgüdümlü hareket etmek zorunda olan bir ‘varlık’ (entity) olarak kavrar. Bu kavrayışa göre evrendeki her şey gibi insan da tek bir ‘telos’a ulaşmak için çabalamalı ve yaşamını diğer tüm şeylerle eşgüdümlü hale getirmelidir. İnsanı kamusal alandaki eşgüdümlü eylemlerin bir parçası olarak kavramak, erdemli bir biçimde yaşamının insanın asli niteliğine bağlı kalmaktan geçtiği inancından güç alır. Modern liberal demokratlar insan doğasının belirli bir biçimde tanımlanmasıyla zorunluluklara tabi kılınmasını, özgürlüğü tehlikeye atan bir kavrayış olarak değerlendirirler. Onlar için harici müdahalelerin kesin bir biçimde ortadan kaldırılması gerekir. Buna karşın, müdahalenin sadece dışsal değil, fakat aynı zamanda içsel de olabileceği düşünülebilir. Zira, kişinin kendi özgürlüğünü zayıflatacak bir biçimde eylemlerde bulunabileceğini düşünmek de mümkündür. Bu durumda harici bir failin mevcut olmadığını ve müdahalede bulunmadığı koşullarda da özgürlüğün elde edilemeyeceği dikkate alınmış olur. Böylece insanın kendi özgürlüğünü sınırlandıran bir fail olarak düşünülebileceği ileri sürülmüş olur. Platonik özgürlük kavrayışı insanın arzu ve hazlarının peşinden sürüklendiğinde özgürlüğünü yitireceği, fakat akli rehber olarak kabul ettiğinde özgür olabileceği düşüncesine dayanır. Dolayısıyla, arzuların yönlendiriciliğine tabi hale gelmiş eylemlerin insan tarafından özgürce seçilmiş olduklarını düşünmenin mümkün olamayacağı düşünülebilir. Bu anlamda Freud’un ([1923-1925] 1961) atılımı insanı farkında olmadığı bilinçaltının karmaşık yapısına dair farkındalık elde etmesini sağlamaya yöneliktir. Zira on dokuzuncu yüzyılın sonunda insanın kendisi özgürleşebilmesinin önündeki en önemli engellerden biri olarak görülmeye başlar. Dolayısıyla özneyi kendisinden özgürleştirmek için ‘bilinçdışı’na (unconscious) göndermede bulunan yaklaşımların hızla yaygınlaştığı görülür.

Özgürlüğün Kurumsal Dayanakları

Tüm bu tartışmalar özgürlüğün eylemle ilgili olduğu düşüncesine dayanır. Gelgelelim modern cumhuriyetçi kavrayışlar özgürlüğü eylemle değil, fakat statüyle ilgili bir kavram olarak değerlendirirler. Burada kişinin eylemlerini nasıl tercih ettiğine değil fakat statüsünün ne olduğuna odaklanılır. Bunun

için özgür olmama durumu olan kölelik statüsü analiz edilerek özgürlüğün gerçekte ne olduğu kavranmaya çalışılır. Gerçekten de kölenin köle olmasını belirleyen başlıca niteliğin ne olduğunu ortaya çıkarmak, özgürlüğün daha kapsamlı bir biçimde anlaşılmasını sağlayabilir. Bir kişinin başka birinin 'keyfi' (arbitrary) iradesinde bağımlı bir statüde bulunması köleliktir. Keyfi irade sahibi öznenin eylemlerinin nesnesine dönüşmek köleliğe yol açar. Keyfi irade gösteren bir öznenin eylemlerinden doğrudan doğruya etkilenmek bir kölelik durumudur. Herhangi bir öznenin keyfi iradesinin etkilerine açık olmak, iradenin sahibi gücünü kullanmasa dahi, kölelik statüsünün sürekli pekişmesine neden olur. İnsan, eylemlerinin başka biri tarafından belirlendiği bir statüde yer alıyorsa kölelik kaçınılmazdır. Bu sayede özgürlük, hangi eylemin nasıl tercih edileceği problemi olmaktan çıkarak, bir statü problemine dönüşür. Gelgelelim burada dikkat edilmesi gereken nokta statünün toplumsallıkla ve politik hiyerarşiyle bağlantılı olmasıdır. Dolayısıyla özgür olabilmek için kamusal işleyişte bir konumda yer almak gerekir. Kamusal işleyişin dışında yer alındığında statü kaybedileceğinden dolayısıdır ki özgür olmak olanaksızdır. Halbuki özgürlüğü negatif bir kavram olarak değerlendiren klasik liberal gelenek için toplumsal hiyerarşide bir statüde yer almak özgürlüğün yitirilmesine yol açar. Buna kaşın kamusal işleyiş dinamiklerinde bir rol oynamanın özgür olmayı teminat altına alacağı ileri sürülebilir. Buna göre, kişi kamusal aktivitelerle dahil olduğu oranda özgürlük statüsü elde ederken, 'haklar'la (rights) da donanır.⁵ Bunun için Hegel'in felsefesi, tüm bireylerin, en üst düzeyde gerçekleştirecekleri harmonin toplumlarındaki kurumlar ve gelenekler vasıtasıyla sağlanabileceğini ispatlayarak bir mutabakata varmaya girişir (Barker, 2009: 63). Hegel'in bu kavrayışına göre kişi kamusal işleyişten çekildiği oranda özgürlük statüsünü kaybedeceği gibi, işlevsizleşerek köleleşir. Dolayısıyla kişinin özgürleşebilmek için yönetim işleriyle meşgul olarak, kamusal alandaki etkileşim ve eşgüdümüne dahil olmasının zorunlu olduğu düşünülebilir.

Özgürlüğün statü ile ilgili bir problem olarak ele alınması, statünün hukuki güvencelerini gündeme getirir.⁶ Bağımlılığın egemen olduğu koşullarda kişinin özgür olması mümkün değildir. Dolayısıyla kişinin özgür olabilmesi, bağımsız bir statüye sahip olmasına bağlıdır. Bu statünün sürdürülebilmesi ise bir kanun yapıcı gücün ortaya çıkmasını gerektirir. Pekala, kanun yapıcının, statüleri teminat altına alıp özgürlüğü sürdürülebilir hale getirmesini sağlayacak meşruluğunun dayanağı nedir? Şüphesiz ki bir oligarşinin egemenliğine

5 Fukuyama (2004: 42) Amerikan Bağımsızlık Bildirisi'nin (1776) esasında herkes için 'hakların eşitliği'ne duyulan inancı vurgulandığına dikkat çekerek, politik liberalizmin özünde tüm insanogullarının her türlü farklılıklarına rağmen aynı insani özü paylaştıklarına dair inanca değer verilmesinin yattığını vurgular.

6 Jaede (2016: 89), Hobbesçu politika felsefesinde yurttaşlık yasalarının egemene bağlılık sözü vermiş bireylere yönelik komutlar biçiminde ele alındığına dikkat çeker.

bağlı olmak özgürlüğün yitirilmesidir. Zira oligarşilerde, yasalar mevcut olsalar dahi, keyfi bir biçimde sürekli değiştirilebilirler. Dolayısıyla kişinin özgürlüğünün dayandığı statüsü süreklilik arz eden bir belirsizlik içinde güvencesiz hale gelir. Uygulamaya koyulan keyfi güç, kişilerin özgürlüklerini sürekli olarak zayıflatır. Dolayısıyla özgür olmak keyfi güçten bağımsız olmayı gerektirir. Egemen güç her ne kadar iyi niyetli olsa da, gücünü istediği zaman keyfi bir biçimde kullanabilmesi ihtimali olduğundan, kişinin özgürlüğü belirsizliklerin içinde yitirme tehlikesi altındadır. Gerçek anlamda özgür olabilmek hukuki güvencelere kavuşmuş bir statüyü ve kesinliği gerektirir. Bunun için devletin, 'monarşik' (monarchical) egemenliğin yerine 'hukukun üstünlüğü ilkesi'ni (rule of law principle) ikame ederek, kendisini yeniden yapılandırılması gerekir. Zira modern liberal demokrasilerde bir kişinin özgür olabilmesi, sadece, kendi 'yasama organı'na (legislature) sahip olmasıyla olanaklı hale gelir. Bundan dolayı Locke (T. II. 192, 185) hiçbir hükümetin özgürce rıza göstermeyen yurttaşların bağlılığını talep edemeyeceğini ısrarla vurgular.⁷

Gücün keyfi kullanımını sürekli olarak yasaların geçerliliğini zayıflattığından, 'yasama organı'nın kararlarının üzerinde bir başka mutlak güç bulunmalıdır. Sadece 'hukuk' (law) egemen olduğunda yurttaşların özgür olabilmesi mümkündür.⁸ Hukukun dışında bir başka egemenin bulunduğu koşullar, yurttaşların özgür olabilmesi için gereken 'altyapı'yı (infrastructure) zayıflatır. Bir egemenlik sahasında birkaç 'yürütme gücü'nün (executive power) bulunması da 'hukukun üstünlüğü'nü (rule of law) zayıflatacağından, yurttaşların iradesini yansıtan 'yasama organı'nın aldığı kararları uygulayan tek bir 'yürütme gücü' bulunmalıdır. Buna karşın her türlü 'yasa' ve 'kural'ın kişiyi zorunluluklar altında bırakan özelliklere sahip olduğu düşünülebilir. Bu nedenle de 'yasama organı'nın olabildiği kadar az sayıda 'yasa' yaparak, 'yürütme gücü'nün yurttaşların özgürlüklerini sınırlayıcı bir biçimde işletilmesini engellemesi gerektiği ileri sürülebilir. Gerçekten de modern liberal demokrat rejimlerde dahi yasa, kural ve regülasyonların sayısı arttıkça, 'yürütme gücü'nün zor kullanma olanakları arttığından, yurttaşların özgürlükleri zayıflar.

May (2016: 17), "*Hobbes gibi sosyal sözleşme teorisyenlerinin, insanlar, yasamlarını daha istikrarlı hale getirmek istediklerinde doğa durumundan kurtulmaya karar verdiklerini varsaydıklarını*" belirtir. Bu anlamda, Hobbes (*Lev.*, 26,

7 Lutz'a göre ([1992] 2021: 123-124) Locke, liberalizmin gelişimine toplum sözleşmesi, rıza, bireycilik ve politik eşitlik kavramlarını en mükemmel bir biçimde sentezleyerek önemli katkılar sağlamıştır. Bu etki özellikle Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nın ve Anayasası'nın şekillenmesinde gözle görülür bir hal alır.

8 Farina (2021: 416), "*yurttaşlık kimliğinin kurgusal değil fakat hakiki olduğunu*" belirttiikten sonra, yurttaşlığın, yurttaşları yurttaş olmayanlardan ayırt eden belirli pozitif haklarla tanımlanabileceğini vurgular. Bu haklar yurttaşın belirli görevleri yerine getirmesiyle elde edilirler.

139) bir yasa koyucu olarak hükümdarın otoritesinin yasaları yapmaktan değil, fakat kendisine kadar gelen yasaları devam ettirmesinden kaynakladığını belirtir. Bu sayede yurttaşların yaşamları, özgürlükleri ve mülkleri istikrarlı bir biçimde güvenceye alınabilir. Gelgelelim 'egemen'in (sovereign) kullanacağı her türlü 'yasa', bir baskılama aracına dönüşebilme potansiyeli taşıdığından, özgürlük olanaklarının güçlenebilmesi için minimum sayıda olmaları gerekir. Yasa, kural ve düzenlemelerin çok fazla sayıda olmaları sömürücü kurumların etki sahasını genişletirken, özgürlük için gerekli olan serbest piyasanın işleyiş dinamiklerini zayıflatır. Gerçekten de, özellikle regülasyonların çok fazla sayıda olmaları, kişilerin etkinlik sahalarını sınırlandırarak sömürücü kurumların güçlenmelerine yol açarlar. Buna karşı, kişilerin daha serbest hareket edebilmeleri ve 'yaratıcı yıkım'lar (creative destruction) gerçekleştirebilmeleri için kapsayıcı kurumların güçlenmeleri gerekir. Bunun için yasaların, egemenliğin keyfi kullanımını sınırlandıracak bir gaye ile yapılandırılması zaruridir. Özgürlük, yurttaşların çok sayıda yasa ve regülasyonun sürekli yapım süreçlerinde yer almalarıyla tesis edilemez. Zira yasa ve regülasyonlar 'yürütme gücü'nün etkileme ve belirleme olanaklarını arttırarak özgürlükleri zayıflatır. Bundan dolayı yasa ve regülasyonların 'yürütme gücü'nün keyfi ve sınırsız kullanımını olanaksız hale getirecek bir biçimde oluşturulmaları gerekir. Elbette ki devletin kuruluşu, yasaların ve kurucu ilkelerin varlığı sayesinde meydana gelir. Dolayısıyla yurttaşın güven içinde yaşayabilmesi yasaların varlığına bağlıdır. Devletin özgürlüğün düşmanı değil, fakat teminatı olacak bir biçimde kurulması, yasaların yurttaşları değil, fakat devleti sınırlandıracak bir yaklaşımla oluşturulmalarına bağlıdır.⁹

Kapsayıcı Kurumlarla İşleyen Sınırlı Devlet

Modern liberal demokratların öncelikli problemi devletin hangi formda olacağı değil, fakat özgürlüklerin alanının nasıl genişletileceğidir. Gelgelelim, özgürlüğün tesis edilebilmesi için egemen bir gücün mevcut olması gerektiğine dair Hobbesçu argüman geçerliliğini sürdürmektedir. Hobbesçu kavrayışa göre "doğal durumunda insan, eğer onun sosyal ve barışsever olmasını sağlayacak doğal nedenler ve doğal içgüdüler olmasaydı, asosyal ve savaşçı olmaya devam ederdi" (Merriam, 1906: 154). Bu çerçevede Dyzenhaus (2001: 462) "Hobbes için yasal düzenin, sivil toplumda düzenin sürdürülebilmesi için elzem olduğu"na dikkat çeker. Gerçekten de devletlerin şiddet tekeline kaybederek zayıfladığı

9 Sok (2014: 175) devletin kaynaklarını kullanma ve toplumu idare edebilme becerisinin iç içe geçmiş çok sayıda faktörden etkilendiğini vurgular. Gelgelelim yurttaşların hak, mülk ve özgürlüklerinin en mükemmel bir biçimde teminat altına alınması devletin düzenleme ve yönetme kapasitesini arttıran en önemli faktördür.

koşullarda, sivil toplumda gerek refahın gerekse özgürlük ve güvenliğin sağlanamadığı görülmektedir. Kişi belirli eylemlerde bulunmayı arzu etse de, bu eylemleri gerçekleştirebilecek güçten yoksunsa özgür olabilmesi mümkün değildir. Yasalarla sınırlandırılmış bir devletin egemen olmadığı koşullarda, kişinin arzuladığı eylemleri gerçekleştirmeye yönelik 'atılımlar'ı (enterprises) diğer kişi ve guruplar tarafından sürekli engellenebilir. Bu nedendir ki devletin 'yargı gücü'nün (judicial power) kararlarını geçerli kılacak bir şiddet kullanma tekeline sahip olması yurttaşların güvenliği için zaruret arz eder. Kişinin arzularını eyleme geçirmeye yönelik atılımlarının harici failler tarafından engellenmemesi şiddet tekelinin devlette olmasına bağlıdır.¹⁰

Gelgelelim devleti meydana getiren güçler arasındaki denetleme ve denge mekanizmalarının bozulması, modern liberal demokrasiler için vazgeçilmez olan kapsayıcı kurumları zayıflatarak, popülist politikacılar eliyle sömürücü kurumlara dönüştürülmelerine neden oldukça, yurttaşların ve sivil toplumun iradesi zayıflar.¹¹ Popülist politikacıların lehine olan bu durum, yurttaşların ve sivil toplumun yaratıcı yıkımlar ve yenilikler gerçekleştirebilme potansiyellerini sınırlar.¹² Ancak Çin'in yirminci yüzyılın son çeyreğinde gerçekleştirdiği kalkınma hamleleri, kapsayıcı kurumları yeterli gelişmişliğe ulaşmamış ülkelerdeki otoriter eğilimlere ilham vermiştir. Modernleşmeyi sadece teknik gelişmeye indirgeyerek liberal demokrasilerin çoğulcu niteliklerini göz ardı etmeye dayanan bu eğilimler, Venezuela'da Chávez örneğinde görüldüğü üzere sol yönelimler taşıyabildiği gibi, Macaristan başbakanı Orban'da olduğu gibi ırkçılığa varan sağ trentler biçiminde de karşımıza çıkabilmektedirler. Ayrıca uluslararası göçteki artış gelişmiş modern demokrasilerde ırkçı ve yabancı düşmanı eğilimleri popülerleştirerek, kapsayıcı kurumların çoğulcu niteliklerini zaafa uğrattığı gözlenmektedir. Ülkelerin ekonomik ve politik gelişmişlik düzeyleri arasındaki uçurum, uluslararası göçü teşvik eden en önemli faktördür. Gelgelelim, "ABD ve çoğu gelişmekte olan ülkeler arasındaki işgücü maliyetlerinin düzey farkının çok fazla olması, düşük vasıflı

10 Lockeçu politika felsefesine göre de "hükümet bariz bir biçimde uzlaşımaldır. Hükümetin kurulumu özgür ve eşit bireylere, birlikte bilinçli ve rasyonel davranarak, amaçlarına ulaşmak için müzakere etme imkanı sağlar" (Waldron, 1989: 6).

11 31 Mart 2009 ila 13 Haziran 2021 tarihleri arasında İsrail politikalarının belirleyici figürü olan Binyamin Netanyahu rejimi, popülist politikaların yolunu açtığı yolsuzlukların ve kurumsal çürümelerin ekonomik ve toplumsal tahribatlara yol açacağına tipik bir örneğini sergiler. Aynı zamanda uluslararası sahada da ülkeler arasında riskli krizlerin ortaya çıkmasına neden olan Binyamin Netanyahu rejiminin, geniş yelpazeye yayılmış bir koalisyonla devrilmesi, popülist rejimlerin devlet gücünü sınırsız bir biçimde kullansalar da, ne denli ince bir buz üzerinde seyretmekte olduklarını gözler önüne serer.

12 Acemoğlu, Egorov ve Sonin(2013: 801) politikacıların tekrar seçilebilmeyi başlıca gaye edinmelerinin popülisti besleyen başlıca etkenlerden biri olduğunu belirtir. Politikacıların tekrar seçilebilmek amacıyla uyguladıkları çoğu politika, uzun dönemde toplumun ve kapsayıcı kurumların zarar görmesine neden olacak sonuçlar doğurur.

işleri koruyabilecek politikaların neler olabileceğini tasarılmayı güçleştirmektedir" (Fukuyama, 2016: 65). Ancak bu politikaların tasarlanması önem ve aciliyet arz etmektedir. Zira, ulusal çıkarlar ile 'uluslarüstü' (supranational) politikalar arasında çatışmalar yaşanmasına neden olan işgücü maliyeti farkları, ırkçı ve yabancı düşmanı popülist eğilimlerin en önemli güç ve meşruluk kaynaklarından biridir. 2016'da yapılan İngiltere'nin Avrupa Birliği üyeliği referandumundan %51.9 ile ayrılmaya yönelik oyların birinci çıkması bu ırkçı ve yabancı düşmanı eğilimlerin ne derece etkili ve sarsıcı sonuçlar doğurabileceğinin önemli bir göstergesidir.

"Modern politikanın vazifesi, devlet gücünü ehlileştirirken, aktivitelerini halk tarafından sağlanan meşrulukla amaçlanan sonuçlara yönlendirmek ve hukukun üstünlüğünün hükmü altında gücün kullanımını düzenlemektir" (Fukuyama, 2004: 2). Bu çerçevede, modern liberal demokrasiler, birbirinden ayrı üç bileşenin birbirini denetleyip dengelediği bir yapı teşkil ederler. Bu yapıdaki hayati unsur denetleme ve denge mekanizmalarının en mükemmel bir biçimde işleridir. Aksi halde devlet gücünü kullanan elitlerin hukukun çizdiği sınırları ihlal etme eğilimleri kurumların kapsayıcı niteliğini zaafa uğratarak, belirli dinsel, etnik ve kültürel grupların dışlanmasına yol açabilecek sonuçlar doğurur.¹³ Devlet, esas olarak, belirli bir coğrafyada, güç ve zor uygulama meşruluğunu edinmiş bir kurumdur. Bu anlamıyla devlet, özsel olarak, güç ile bağlantılı bir kavramdır. Devlet işleyişi sürecinde gücü kullanırken, aynı zamanda sürekli olarak yeni güçler üretir. Devletin gücü kullanma ve yeniden üretme süreçleri egemenliğinde bulunan yurttaşları korumaya yöneliktir. Gerçekten de *"Locke'un üzerinde ısrarla durduğu muhtemelen en açık konu, devletin başlıca fonksiyonunun yurttaşlarının yaşamlarını, özgürlüklerini ve mülklerini korumasıdır"* (Marini, 1969: 10). Devlet yurttaşlarını harici tehlikelere ve birbirlerine karşı korumakla yükümlüdür.¹⁴ Devlet bu yükümlülüğünü yerine getiremediğinde, zaafılar göstererek, çöker. Zira devletin meşruluğunun en önemli dayanağı yurttaşlarını tehditlere karşı koruyarak onları güvenceye almaktır. Ayrıca devlet hukukun uygulamaya geçirilmesinden de sorumludur. Özellikle ulus-devlet eğitimden sağlığa kadar geniş bir yelpazeye yayılan kapsayıcı kurumlarını yurttaşlarının refahını sürdürebilmelerini sağlamak amacıyla sürekli aktif tutar. Devletin asli bir unsuru güç kullanmaksa, diğer bir unsuru gücün kullanımını hukukun üstünlüğüne tabi hale getirmesidir.

¹³ Acemoğlu, Vindigni ve Ticchi (2011: 178) etkili ve verimli bir biçimde işlemeyen devletlerin ortaya çıkışlarının ve devamlılıklarının, politik gücü ele geçiren elitlerin kamusal kaynakları ve dağıtımlarını ele geçirmelerine bağlı olduğuna ilişkin bir politik ekonomi modeli kurgulamışlardır.

¹⁴ *"Hobbes'un etkileyici liderliğin mevcut olmadığı koşullarda toplumun istikrarsız hale gelerek çatışma ve tehdidin kaçınılmaz olacağına dair felsefi argümanı kadar, savaşın uluslararası arenada kaçınılmaz olduğuna yönelik iddiası da gerek akademik çevrelerde, gerekse popüler kültürde etkili olmaya devam etmektedir"* (Jespersen, 2020: 34).

Aksi halde devlet zorbaca yönetmeye başlar. Şüphesiz ki “dünyada kanunların gölgesinde, adalet kisvesi altında işleyen ve, tabir caizse talihsiz insanları canlarını kurtarmak için tutundukları yegane tahta parçası üzerinde boğan bir istibdattan daha zorbası yoktur” (Montesquieu, [1734] 2019: 99-100). Zira devletin kullandığı gücün kapsamı son derece geniş olduğundan, adalet ve hukuk tarafından sınırlandırılmadığında yapabileceği zorbalıklar sınırsızdır. Hukukun üstünlüğü, kuralcılığın egemenliğinden son derece farklıdır. Kuralcılığın egemenliğinde yönetici kendisini yurttaşlardan uymalarını beklediği kurallardan azade kılar. Hukukun üstünlüğünde ise, ister kral, isterse seçilmiş başbakan olsun, herkes hukukun kararlarına tabidir ve gücü sınırsız kullanmaları ceza-ya uğramalarına sebep olur. Bu sayede devletin kullanıp sürekli bir biçimde ürettiği güç, hukukun üstünlüğü tarafından sınırlandırılabilir. Modern liberal demokrasilerde gücün keyfi kullanımını olanaksız hale getiren, hukukun üstünlüğünün en mükemmel bir biçimde sınırlandırıcı işlevini yerine getirmesidir. Gücün sınırlandırılmadığı koşullar altında modern liberal toplumun ve değerlerin geçerlilik kazanabilmesi olanaklı değildir.

Hukukun üstünlüğünün mükemmelen işlediği koşullarda yöneticinin halka hesap verebilmesinin koşulları da tesis edilmiş olur. Bunun için modern liberal demokratik toplumlardaki çoğulluğu temsil eden partilerin yarışabilmesini sağlayan demokratik hesap verme mekanizmalarının tesisi zaruret arz eder. Çok sayıda partinin teşekkül edip politikalarını yürürlüğe koymak için özgür ve adil bir biçimde yarışamadıkları koşullarda, devlet gücünün sınırsız kullanımı engellenemez. İktidar gücünü elinde bulunduran elitler, güvenlikçi söylemler geliştirerek meşruluk elde etmeye çalışabilirler. Buna karşı, Hobbesçu kavrayışa göre politika ve bilimde aklın kuralını koruyabilmek için, şiirsel unsurların zihnin muhakemesinden ve bilimsel dilden atılması gerekir (Albritton, 1976: 466). Bu sayede demokratik seçimler yoluyla görevlerinden azledilemeyen elitler yönetiminin toplum üzerindeki tahakkümünü sınırsızca kurup sürdürmesi engellenebilir. Seçimlerin özgür ve adil bir biçimde gerçekleştirilmesi, devletin belirli bir elitin değil, fakat toplumun geniş kesimlerinin ilgi ve çıkarlarına hizmet edecek bir biçimde işlemesini sağlar. Bu sayede modern liberal demokrasilerde bir yandan devlet tarafından güç sürekli kullanılarak üretilirken, aynı zamanda bu gücün toplumun zararına bir biçimde kullanılmasını engelleyen mekanizmalar tesis edilmiş olur. Kapsayıcı kurumlar vasıtasıyla gerçekleştirilen bu mekanizmalar refahın, güvenliğin ve istikrarın teminatı olacak bir biçimde işler.¹⁵

15 Perlikowski (2019: 121) “modern politika biliminin, tam manasıyla olgunlaşmış bir disiplin olarak istikrar bilimi olarak tanımlanabileceğini” vurgular. Gerçekten de düzeni sağlayan geleneksel değerlerin yerlerine bilimsel doğruluğun ikame edilmesi gerek liberalizmin, gerekse modern politika biliminin başlıca gayesidir.

Devlet gücünün kullanımını sınırlandıracak ve Leviathan'ı dizginleyecek mekanizmaların mevcut olmadığı koşullarda yurttaşlar ve sivil toplum yönetici elitin lehine olacak bir yolla zayıflatılır. Buna karşın, hukukun üstünlüğü ve demokratik hesap verebilirlik tarafından sınırlandırılacak bir devlet gücünün tesis edilemediği koşullarda, yurttaşlar harici ve dahili güç merkezlerinin saldırılarına açık hale gelirler. Bu durum, devletin asli görevlerinden biri olan güvenlik sağlama işlevini yerine getirememesinden kaynaklanır ki kaosun egemen hale gelerek herkesin birbirini yağmalamasına yol açacak koşulların hüküm sürmesine öncülük eder. Bu çerçevede Hobbesçu kavrayışa göre “şiddetli ölüm korkusu, ‘devlet’in (*commonwealth*) korunması için çok önemlidir” (Bertman, 1976: 541). Bu korku sayesinde yurttaşların harmoniyle eşgüdümlü eylemlerde bulunmaları sağlanır.¹⁶

Leviathan'ın gücünü sınır tanımaksızın kullandığı koşullar, egemenin kanun koyucu olarak tüm kaynakları belirli bir elitin kullanımına tahsis etmesini beraberinde getirir. Bu sayede politika, Leviathan'ın egemen olduğu coğrafyadaki kaynakların yağmalanması yarışına indirgenir. Her türlü beşeri ve doğal sermayenin yağmalanmasına yönelik böylesi bir yarış, toplumu bir arada tutan tüm değerlerin çürümesine neden olur. Modern liberal demokrasilerdeki devlet işleyişi gayri şahsi nitelikler arz ederken, Leviathan'ın sınır tanımaksızın güç kullandığı patrimonyal devletler, tüm kaynakları sınırlı sayıdaki elitlerin kullanımına ayırır. Patrimonyal devlet toplumun belirli bir zümresini ayrıcalıklarla donatarak, şiddet tekeline ülkedeki beşeri ve doğal sermayeyi yağmalamak için seferber eder. Gelgelelim, devletin kamusal kaynakları kullanarak sağlamaştırdığı gücünü, belirli bir elitin yararına olacak bir biçimde kullanması meşruluğunu zayıflatır. Devlet kişisel değil, fakat kamusal ilgi ve çıkarlar için gücünü kullanmakla yükümlüdür.¹⁷ Bu anlamda “*Hegelci idealizmin, çıkarlarımızın evrimsel olarak önceden belirlenmemiş olduğu, fakat tarihsel olarak yaşamın formlarından üretilmiş bir biçimde ortaya çıktıkları*” (Levine, 2015: 635) düşüncesi önem arz eder. Popülist politikacılar kendi bireysel çıkarlarını toplumun yararınaymış gibi sunarak medyayı ideolojik bir aparat olarak kullanmakta usta olsalar da, kamusal kaynakların yetersizliğinden dolayı yaşanması kaçınılmaz olacak yoksullaşma süreçleriyle başa çıkmaları güçtür. Bu nedenle Leviathan'ın hukukun üstünlüğünün boyunduruğu altına alınması,

16 Reznick (2019: 140) tıpkı Hobbes gibi Montesquieu'nün de politik toplumların teşekkül etmesinde korkunun önemli bir rol oynadığını düşündüğünü belirtir. Montesquieu için insanların korkularından dolayı teşekkül etmiş devletin güç kullanımının sınırlandırılması zorunludur. Montesquieu'ye göre “*en uçsuz bucaksız iktidar dahi, her zaman bir ucundan sınırlandırılmıştır*” ([1734] 2019: 175). Bu kavrayışla Montesquieu ([1748] 2017) istibdat ve zorbalığa karşı kuvvetler ayrılığının ne derece önemli olduğunu en mükemmel bir biçimde gözler önüne serer.

17 Locke'un liberalizmi kamu yararını özel çıkarların birleşimi olarak tanımlamak suretiyle kapsamlı bir kavrayış geliştirir (Forde, 2001: 402).

sürdürülebilir bir refahın temini için zaruridir.¹⁸ Kapsayıcı kurumların oluşturduğu bir altyapı üzerinde yükselmesi gereken modern liberal demokrat bir sistem, gücün kullanımını mutlak bir biçimde kontrol almak zorundadır.

Sonuç

Ulusların çökmesinin en önemli nedeni Leviathan'ın tesis ettiği sömürücü kurumların alabildiğine gelişmesi ve tüm 'yaşam dünyası'nı (life-world/lebenswelt) kapsayacak bir biçimde genişlemesidir.¹⁹ Zira özellikle "*Kağıttan Leviathanlar, hareketlenme etkisi ve devlet kapasitesi inşa edebilmek için toplumun tepkisi hakkında fazlasıyla kaygılıdır ve süreç içerisinde toplumun gücünün kurumsallaşma olanaklarını ortadan kaldırır*" (Acemoğlu ve Robinson, 2020: 512).²⁰ Bunun önündeki en önemli iki engel hukukun üstlüğü ve halka demokratik hesap verme sorumluluğudur. Leviathan'ın sınır tanımamaya meyilli gücünün önündeki bu iki engel, yurttaşların özgürlüklerinin teminatıdır. Bu sayede kapsayıcı kurumların sömürücü kurumlara dönüşmeleri engellenabilir. Yoksulluğun kaynağı, ne doğal kaynakların yetersizden, ne de insan kaynağının niteliksizliğinden kaynaklanır. Yoksulluk, esas itibarıyla, Leviathan'ın kurumlarının sömürücü nitelikler taşımasından güç alır.²¹ Kurumların sömürücü nitelikler arz etmeleri çürümelerine yol açan en önemli etkidir. Bu nedenle yoksullukla mücadele etmenin en etkili yolu Leviathan'a karşı özgürlükleri güvenceye almaktır. Buna karşın, Leviathan'ın gücünü kontrol eden elitler, yurttaşları ve sivil toplumu zayıflatarak özgürlükler aleyhine

18 Acemoğlu (2008: 4) tüm diğer alternatifleri karşısında demokrasilerin uzun dönemli ekonomik gelişme için çok daha fazla başarı sağlama potansiyeline sahip olduğunu ısrarla vurgular.

19 Leviathan'ın tüm 'yaşam dünyaları'na sızma eğilimi Apollonik karakterini açığa vurur. Leviathan'ın Apollonik dinamiği, standartları belirlemek suretiyle her şeyi yekpare bir düzenin birer parçasına dönüştürmeye çalışır. Yine bu dinamik, belirlediği standartların dışında kalan ve eşsiz olma eğilimi taşıyan her türlü unsura karşı kötücül ve sadistçe yaklaşımlar sergiler. Zira Apollonizm yekpareliğin dışında kalanları, düzen bozucu olarak addeder. Apollonik illüzyonun başlıca niteliği, doğayı kendi düşüncelerinin hedeflediği sona göre sürekli değiştirmek istemesidir (Nietzsche, [1872] 2007: 25). Bu nedenle her şeyi aslından uzaklaştırarak, bireyselleşmelerine engel olur. Bu sayede her şeyi genelliğin bütünselliğini tamamlayan bir 'aparata' (apparatus) dönüştürmeye çalışır. Leviathan'ın Apollonik dinamiği bunu kesin ve değişmez yasaları belirleyerek herkesi zorunluluğun belirleyiciliğine tabi hale getirmek suretiyle gerçekleştirir. Bunun için yabanıl gördüğü her şeyi belirli bir düzende genel için faydalı hale getirmek amacıyla biçimlendirmeye çalışır. Leviathan'ın Apollonik dinamiği modern liberal toplumun ve yeni metropollerin çoğulcu karakteriyle çelişki halindedir. Çoğulculuk karşısında mutlak hiyerarşiler inşa ederek kendi düzenini tesisi etmeye çalışan Apollonizm, disipline olmayı topluma dayatır. Bunun için disipline etme, düzenleme ve şekillendirme mekanizmalarını sürekli iştir. Bu anlamda Leviathan'ın Apollonik dinamiği, sürekli bir biçimde, yeni ve farklı olana şüphe ile yaklaşan konservatizmi besleyerek, değişim, yenilik ve yaratıcı yıkım dinamiklerini zayıflatmaya çabalar.

20 Özellikle Hindistan, Afganistan ve Ortadoğu Ülkeleri örneklerinde gözlemlenebileceği gibi, ayrımcılığa dayanan politik eğilimlerin, Kağıttan Leviathanlar yaratma potansiyellerinin yüksel olduğu söylenebilir.

21 "*Çoğu kötücül ekonomik kurumlar ve politikalar kaynakları girişimci ve çalışandan politik gücü elinde bulunduranlara dolaylı olarak naklederek giriş engelleri yaratırlar veya faktör fiyatlarını yönlendirirler*" (Acemoğlu, 2010: 119). Bu durum ekonomik faaliyetlerin verimliliğini azaltarak yoksullaşmaya neden olur.

güçlerini arttırmaya eğilimlidirler. Elitlerin bu eğilimi, devletin ve toplumun 'yıkılış'ı (decadence) ile sonuçlanacak olsa dahi, Leviathan hukukun üstlüğü ve halka demokratik hesap verme sorumluluğu tarafından sınırlandırılmadıkça sürdürülür.²² Bu sınırlandırmanın derecesi kurumların ne oranda çürüdüklerini belirleyen başlıca etkidir. Zira ülkeler incelendiğinde her birinde kurumların farklı oranlarda çürüdüğü görülür. Kurumların ne oranda sömürücü veya kapsayıcı nitelikler arz ettikleri ülkelerdeki çürüme derecesini belirler.

Acemoğlu (2010: 17), kalkınma iktisadının, yoksulluk ve düşük gelirin sonuçlarını analiz ederek bireylerin, bölgelerin ve ülkelerin kalkınabilmelerini sağlayacak politikalar geliştirmeyi gaye edindiğini vurguladıktan sonra, dışsal gerçekliğe dair daha nitelikli bir kavrayışın elde edilebilmesine de yardımcı olmayı amaçladığını belirtir. Bu anlamda, istikrarlı ve uzun dönemli bir kalkınma için devletin yurttaşların özgürlüklerini teminat altına alacak bir biçimde yapılandırılması ve hukukun üstünlüğü, modern liberal demokrasilerin geleceği açısından, önem arz eder. Gerçekten de *“Avrupa'da hukukun gelişimi modern devletlerin ortaya çıkmalarına öncülük etmiştir. İngiltere ve Fransa'da ulus devletlerin birbiriyle uyumlu bir biçimde ortaya çıkmaları da demokrasiye ve endüstri devrimine öncülük etmiştir. Tüm bu olaylar yüzyıllara yayılmıştır”* (Fukuyama, 2011: 308). Bu anlamda gelişmekte olan demokrasiler açısından kurumsal çürümenin engellemesi, hukukun üstünlüğünün sağlanması ve kurumların kapsayıcı niteliklerinin artırılmasıyla mümkün olabilir.²³ Yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde modern liberal demokrasilerin arzu edildiği ölçüde işlev gösteremediği görülmektedir. Bu durum ulusal ve uluslararası ölçekte yaşanan çeşitli çatışma ve ihtilafların bir neticesidir.²⁴ Gelişmiş liberal demokrasilerde uluslararası göçün lokal etkisi dinsel, etnik ve kültürel kutuplaşmaları arttırmak olmuştur. Ayrıca partiler arasındaki farklılıklar eşgüdümlü eylemlerin gerçekleştirilmesini olanaksız kılacak boyutlara ulaşmıştır. Bunun yanı sıra, politik partiler giderek yeknesak nitelikler arz ederek, kendi içindeki farklılıkların silikleşmesine yol açmışlardır. Aynı zamanda partizan kutuplaşmayla birlikte politikada lobi ve çıkar gruplarının belirleyici hale gelmeleri, politik zayıflıklara ve bozulmalara neden olmuştur (Fukuyama, 2016: 58). Bu durum politik ve ekonomik faaliyetlerde kurumlar

22 Acemoğlu ve Robinson (2012: 90) elitlerin, Mısır örneğinde olduğu gibi, ekonominin kontrolünü ele geçirdikleri durumunda genellikle gücü tekeller oluşturmak için kullanarak piyasaya yeni firmaların ve insanların dahil olmalarını engellediklerini belirttikten sonra devletin çöküşüne zemin hazırladığının altını çizerek belirtirler.

23 Acemoğlu, Gallego ve Robinson (2014: 908) uzun dönemli kalkınma için kurumlar ve beşeri sermaye birikimi arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirerek, kurumların kalkınmada belirleyici bir rol oynadıklarını tespit ederler.

24 Acemoğlu ve Yared (2010: 83) ulusal sınırlar arasında teknoloji, düşünce, üretim vasıtaları ve ürünlerin gittikçe artan oranda yer değiştirebilir nitelikler arz etmeye başlamalarının eş benzeri görülmemiş bir çağda yaşamamıza neden olduğunu vurgular.

arasındaki eşgüdüm eksikliğini arttırmıştır. Tüm bunlar, modern liberal demokratik rejimlerdeki çürüme ve yozlaşmanın artışına sebep olan etkenlerdir. Bu çürüme ve yozlaşmalar kapsayıcı kurumların sömürücü kurumlara dönüşmelerine neden olurlar.

Liberal düşünce geleneği, gelişim süreci boyunca, gücün merkezileşmesinden duyduğu derin endişeyle olay ve olgulara yaklaşımını biçimlendirmiştir. Gerçekten de merkezileşmiş bir yürütme gücünün yurttaşların özgürlüklerini zayıflatması kaçınılmazdır. Bu nedenle, özgürlükçü bir rejimde denetleme ve denge mekanizmalarının en mükemmel bir biçimde işlemesi zaruridir. Bunun için yürütme gücünün politik elitlerce kötüye kullanımını önleyecek engellerin anayasal güvenceye kavuşturulması gerekir. Bu engellerden en önemlisi, denetleme ve denge mekanizmalarını işletecek bir yargı gücünün varlığıdır. Bu sayede gücün sınırsız ve keyfi kullanımı engellenebilir. Zira devletin işleyişinde yürütme gücünün aldığı kararları veto edebilecek 'karşı-ağırlıklar'ın (counterweights) mevcut olmadığı koşullarda, özgürlükler daima tehlike altındadır. Modern demokratik toplumların çoğulcu niteliği küçük grupların ilgi ve çıkarlarını da koruyabilecek mekanizmalarının tesis edilmesini zorunlu kılar.²⁵ Aksi halde çoğunluğun mutlak egemenliği altında toplumun çoğulcu nitelikleri silikleşir. Yekpareliğin egemen hale gelmesi farklılık ve çeşitlilikler sayesinde sağlanabilecek yenilik, gelişim ve yaratıcı yıkımların engellenmesine neden olur. Kamusal yarar ile bireysel çıkarlar arasında bir denge ve harmoninin tesis edilebilmesi, çoğulculuğun anayasal teminat altına alınmasını sağlayacak bir denetleme ve denge mekanizması sayesinde mümkündür.²⁶ Bunun için Leviathan'ın gücünün sınırsız ve keyfi kullanımını engelleyecek sınırlamaların mevcudiyeti zorunludur. Elbette ki tüm toplumsal sorunların politik karar alma mekanizmalarıyla çözüme kavuşturulması mümkün değildir. Gelgelelim kurumların ideal bir biçimde

25 Her ne kadar Aydınlanma'nın asli karakteri Apollonik olsa da, modernleşme süreçlerinin ve metropollerin çoğulculuğu teşvik eden nitelikleri Dionysosçu dinamiklere güç verir. Dionysosçu dinamikler yaratıcı yıkımları ve sürekli değişimi teşvik eder. Apollonizmin yekpare ve mutlak güzellik ideallerinin yanı sıra değişmez bir düzen kurma eğilimine karşı, modern metropollerin çoğulcu niteliğinden güç alan Dionysosçu dinamikler, sürekli bir biçimde, statiklikleri bozuma uğratarak değişime zorlar. Bu anlamda modern liberal demokrasilerin etkileri ikili bir karakter taşır. Modern liberal demokratik sistem, bir yandan Apollonik dinamikleriyle düzenleme ve denetleme mekanizmalarının tesis edilmesine ön ayak olurken, küredeki her türlü farklılığı birbirleriyle etkileşime sevk ederek statikliklerin sürdürülebilmesini de olanaksız hale getirir. Zira, Nietzsche'ye ([1872] 2007: 40) göre Dionysosçu durumun neden olduğu coşkular, kişiyi geleneksel bariyerlerin ve varoluş sınırlarının ötesine geçmesini sağlayarak her türlü statikliği yıkıma uğratar.

26 Fukuyama (1995: 26) insani varoluşun bireysel faydayı maksimuma ulaştırmayı mı hedeflediğinin, yoksa geniş sosyal gurupların birer parçası olarak mı davrandığının tartışmalı bir problem olmaya devam ettiğini belirtir. Ayrıca, bu konuda devam eden tüm tartışmalara rağmen, azami ekonomik işlevsellik için rasyonel ve öznel ilgilerine odaklanmış bireylerin başarılarına ihtiyaç duyulsa da, kişilerin çok önceden beri var olan ahlaki topluluğun bir parçası olarak birlikte etkili bir biçimde çalışabilmelerinin de zaruri olduğunu vurgular.

tesis edilmesi çok sayıdaki ulusal ve uluslararası problemin makul ölçüde çözüme kavuşturulmasını sağlar. Bunun için yürütme gücünü kendi kişisel ve grup çıkarları için kullanmaya meyilli elitlerin keyfi uygulamalarını engellerken, toplumların çoğulcu ve çok kültürlü yapılarını sürdürebilmelerini sağlayacak kapsayıcı kurumların etkin hale getirilmeleri zaruridir.

Kaynakça

- Acemoğlu, D. (2008). Oligarchic Versus Democratic Societies. *Journal of the European Economic Association*, 6 (1), 1-44.
- Acemoğlu, D. (2010). Institutions, Factor Prices, and Taxation: Virtues of Strong States? *The American Economic Review*, 100 (2), 115-119.
- Acemoğlu, D. (2010). Theory, General Equilibrium, and Political Economy in Development Economics. *The Journal of Economic Perspectives*, 24 (3), 17-32.
- Acemoğlu, D. ve Robinson, J. A. (2012). Why States Fail. *Foreign Policy*, 194 (July/August), 89-91.
- Acemoğlu, D. ve Robinson, J. A. (2020). *Dar Koridor: Devletler, Toplumlar ve Özgürlüğün Geleceği*. (çev. Yüksel Taşkın). İstanbul: Doğan Kitap.
- Acemoğlu, D. ve Yared, P. (2010). Political Limits to Globalization. *The American Economic Review*, 100 (2), 83-88.
- Acemoğlu, D., Egorov G. ve Sonin, K. (2013). A Political Theory of Populism. *The Quarterly Journal of Economics*, 128 (2), 771-805.
- Acemoğlu, D., Gallego, F. A. ve Robinson, J. A. (2014). Institutions, Human Capital, and Development. *Annual Review of Economics*, 6, 875-912.
- Acemoğlu, D., Vindigni, A. ve Ticchi, D. (2011). Emergence and Persistence of Inefficient States. *Journal of the European Economic Association*, 9 (2), 177-208.
- Albritton, R. R. (1976). Hobbes on Political Science and Political Order. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 9 (3), 464-472.
- Aristoteles (2004). *Nicomachean Ethics*. (çev. & ed. Roger Crisp). Cambridge: Cambridge University Press.
- Barker, D. W. M. (2009). *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*. New York: State University of New York Press.
- Berlin, I. (1958). *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Clarendon Press.
- Bertman, M. A. (1976). Equality in Hobbes, with Reference to Aristotle. *The Review of Politics*, 38 (4), 534-544.
- Church, J. (2010). The Freedom of Desire: Hegel's Response to Rousseau on the Problem of Civil Society. *American Journal of Political Science*, 54 (1), 125-139.
- Dunning, W. A. (1905). The Political Philosophy of John Locke. *Political Science Quarterly*, 20 (2), 223-245.
- Dyzenhaus, D. (2001). Hobbes and the Legitimacy of Law. *Law and Philosophy*, 20 (5), 461-498.
- Farina, J. (2021). Nationalism, Globalism, and Religion. *Revista Portuguesa de Filosofia, O Bem na Filosofia Antiga: Leituras Contemporâneas / The Good in Ancient Philosophy: Contemporary Retrievals*, 77 (1), 411-426.

- Forde, S. (2001). Natural Law, Theology, and Morality in Locke. *American Journal of Political Science*, 45 (2), 396-409.
- Freud, S. ([1923-1925] 1961). *The Standard Edition of The Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume XIX (The Ego and the Id and Other Works)*. (çev. James Strachey). London: Hogarth Press.
- Fukuyama, F. (1995). Virtue and Prosperity. *The National Interest*, 40 (Summer), 21-27.
- Fukuyama, F. (2004). *State-Building: Governance and World Order in The 21st Century*. New York: Cornell University Press.
- Fukuyama, F. (2004). Transhumanism. *Foreign Policy*, 144 (Sep.-Oct.), 42-43.
- Fukuyama, F. (2011). Is There a Proper Sequence in Democratic Transitions? *Current History*, 110 (739), 308-310.
- Fukuyama, F. (2016). American Political Decay or Renewal? The Meaning of the 2016 Election. *Foreign Affairs*, 95 (4), 58-68.
- Fukuyama, F. (2018). The Last English Civil War. *Daedalus*, 147 (1), 15-24.
- Hegel, G.W.F. ([1820] 2021). *Philosophy of Right*. (çev. S.W Dyde). Kitchener: Batoche Books.
- Hobbes, T. ([1651] 1998). *Leviathan*. (Ed. J. C. A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press.
- Jaede, M. (2016) Hobbes on the making and unmaking of citizens. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 19 (1), 86-102.
- Jespersen, M. (2020). Challenging Hobbes: Is War Inevitable? *Global Society*, 34 (1), 21-35.
- Kraynak, R. P. (1983). Hobbes on Barbarism and Civilization. *The Journal of Politics*, 45 (1), 86-109.
- Levine, S. (2015). Hegel, Dewey, and Habits. *British Journal for the History of Philosophy*, 23 (4), 632-656.
- Locke, J. ([1689] 2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. (Ed. I. Shapiro). New Haven ve London: Yale University Press.
- Lutz, D. S. ([1992] 2021). *A Preface to American Political Theory*. Kansas: University Press of Kansas.
- Maloy, J. S. (2009). The Aristotelianism of Locke's Politics. *Journal of the History of Ideas*, 70 (2), 235-257.
- Marini, F. (1969). John Locke and the Revision of Classical Democratic Theory. *The Western Political Quarterly*, 22 (1), 5-18.
- May, L. (2016). Hobbes, Law, and Public Conscience. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 19 (1), 12-28.
- Merriam, C. E. (1906). Hobbes's Doctrine of the State of Nature. *Proceedings of the American Political Science Association*, 3 (1), 151-157.
- Montesquieu, B. ([1734] 2019). *Romalıların Yücelik ve Çöküşünün Nedenleri Üzerine Düşünceler*. (çev. Berna Günen). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Montesquieu, B. ([1748] 2017). *Kanunların Ruhu Üzerine*. (Çev. B. Günen). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Nietzsche, F. ([1872] 2007). *The Birth of Tragedy and Other Writings*. (çev. Ronald Speirs). Cambridge: Cambridge University Press.

- Perlikowski, L. (2019). How Does One Understand the Stability of Political Regimes from a Theoretical Point of View? *Politeja*, 63, 111-123.
- Rawls, J. ([1971] 1999). *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge & Massachusetts: Harvard University Press.
- Reznick, S. M. (2019). Government and Manners. *Early American Literature*, 54 (1), 135-162.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sok, S. (2014). Limited State and Strong Social Forces: Fishing Lot Management in Cambodia. *Journal of Southeast Asian Studies*, 45 (2), 174-193.
- Villa, D. (2005). Hegel, Tocqueville, and "Individualism". *The Review of Politics*, 67 (4), 659-686.
- Waldron, J. (1989). John Locke: Social Contract versus Political Anthropology. *The Review of Politics*, 51(1), 3-28.

'Kurucu Eylem' Üzerine: Amerikan ve Fransız Devrimi Aracılığıyla Alexis de Tocqueville ile Hannah Arendt'te Modern Başlangıç Sorunu

Belgin Tarhan*

Öz

18. yüzyılın sonlarında meydana gelen Amerikan ve Fransız Devrimleri, halk ege-menliği rejimiyle birlikte anayasal temsili demokrasilere doğru bir ivmeyi harekete geçirir. Amerika ile Fransa üzerine yazdığı metinlerde Alexis de Tocqueville (1805-1856), yeni bir hukuki/siyasal düzenin yolunu açan Devrimler'e öncülük eden toplumsal değişime yer verir. Hannah Arendt (1904-1975) ise, Tocqueville'den 100 yılı aşkın bir zaman sonra, devrim fenomeninin özgürlük ve etkin katılımı sağlayan bir siyasetin başlangıcı saydığı kurucu eyleme dönüşme potansiyelini tartışmaya açar. Tocqueville gibi Arendt de Amerika ile Fransa'daki devrim deneyiminden yola çıkar.

Bu çalışmada iki devrime özgü koşulları da göz önünde tutan Tocqueville ile Arendt'in çözümlenmeleri eşliğinde özgürlükçü bir hukuki ve siyasal düzen kurma imkanı ele alınmaktadır. Amerikan ve Fransız Devrimi sonrası süreçte yeni anayasal ve siyasal düzeni kurarken izlenen yolun özgürlükçü ve otoriter yönelimleri konu edil-mektedir. Bu bağlamıyla çalışma, demokratik, özgürlükçü ve katılımcı bir (siyasal) başlangıcın yolları üzerine yeniden düşünmeye katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi, Kurucu Eylem, Alexis de Tocqueville, Hannah Arendt.

On the 'Act of Constitute': The Problem of Modern Beginning in Alexis de Tocqueville and Hannah Arendt Through the American and French Revolution

Abstract

In the late of 18th century, The American and French Revolutions drove an impetus towards constitutional representative democracies together with the regime of popular sovereignty. With his texts on America and France, Alexis de Tocqueville (1805-1856), includes social change, which lead the Revolutions and paved the way for a new legal/political order. More than 100 years after Tocqueville, Hannah Arendt (1904-1975), opens the potential of the phenomenon of a revolution to turn into an act of constitute, which she regards as the beginning of politics that ensure freedom and active participation, for discussion.

This study discusses the possibility of establishing a libertarian legal and political order, with the analysis of Tocqueville and Arendt, who consider the conditions specific to both revolutions. The libertarian and authoritarian tendencies of the path followed in establishing the new in the period after the American and French Revolutions are discussed. In this context, this study aimed at contributing to thinking about ways of a democratic, libertarian, and participatory (political) start.

Keywords: American Revolution, French Revolution, Act of Constitute, Alexis de Tocqueville, Hannah Arendt.

*Dr., Öğr. Üyesi | Adnan Menderes Üni., Söke İşletme Fakültesi | belgin.buyukbuga@adu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0950-3363 | DOI: 10.36484/liberal.947872
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss.27-50.
Gönderim Tarihi: 4 Haziran 2021 | Kabul Tarihi: 30 Temmuz 2021

Giriş Yerine “Yepyeni Bir Dünya İçin Yeni Bir Siyaset Bilimi Gereklidir”

Alexis de Tocqueville’in *Amerika’da Demokrasi* adlı eserinin önsözü, “içimizde büyük bir devrim yaşıyor” (2015) diye başlamaktadır. Tocqueville’in kast ettiği devrim, doğrudan siyasal kökenli değildir. Tocqueville devrim ile toplumsal düzen ve ilişkilerde meydana gelen radikal değişiklikleri ima eder. Fransa’dan farklı olarak Yeni Kıta’da, ekonomik koşul/durum ve statüleri ne olursa olsun yurttaşların hukuk ve siyaset makamları önünde eşitlik talep eden demokratik bir toplum belirmeye başlamıştır. Tocqueville’e göre yeni ve geçici olmayan bu toplumsal yönelim, Kıta Avrupası’nı da etkisi altına almıştır (2015: 31). Bu yüzden aynı metinde “yepyeni bir dünya için yeni bir siyaset bilimi gereklidir” (2015: 41) derken, eserini bu gerekliliğin doğurduğu bir klavuz olarak okurlara sunar. Özellikle Fransa’daki Devrim ve sonrasındaki (terör) döneminin etkilerine maruz kalan Tocqueville, ‘yeni dünyanın insanları’na demokratik diktatörlük (çoğunluğun diktatörlüğü) hususunda uyarıda bulunur. Hannah Arendt ise monarşilerin yıkılarak yerini halk egemenliği rejimlerine bıraktığı 20. yüzyılda mutlak iktidar kuran otoriter ve totaliter yönetimlere tanıklık eder. Tocqueville’in demokratik diktatörlük olarak adlandırdığı sorunu Arendt, yaşadığı çağın dehşet verici boyutlara varan pratiğinden yola çıkarak totaliterliğe varan koşul ve sebepleri ortaya koyar. Otoriterlik ve totaliterlik, modern toplumların yakalandığı siyasal sorunun son aşamasıdır. Daha başlangıç safhasındaki hukuki ve siyasal kurma eylemi ya da kurucu eylem¹, halk egemenliği rejiminin otoriter ya da demokratik olacağına dair ipuçları barındırmaktadır. Bu bağlamda Tocqueville’in toplumsal, kültürel ve yönetsel, Arendt’in ise hukuki ve siyasal analizi eşliğinde modern başlangıcın niteliği sorgulamaya açılabilir.

Tocqueville’in *Amerika’da Demokrasi* ile *Eski Rejim ve Devrim* adlı eserleri birarada düşünüldüğünde zihnindeki sorun şöyle ifade edilebilir: Kaçınılmaz bir şekilde toplumların eşitlikçi ve demokratik usullere doğru yöneldiği bir çağda, Amerika yumuşak/ılımlı bir demokratik cumhuriyet kurarken, aynı toplumsal yönelim Fransa’da nasıl mutlakiyetçi iktidar ile teröre teslim olarak otoriter bir cumhuriyete varmıştır? Benzer şekilde *Devrim Üzerine* adlı eserinde Arendt, özgürlükçü bir anayasal düzenle sınırlandırılmış bir yönetim kuran Amerika’nın aksine Fransa’nın egemenliğine son verdiği monarkı (16. Louis) indirdikten sonra yine tekin (Napolyon Bonapart) mutlak iktidarına teslim oluşunun nedenlerini soruşturur. İki düşünürün ufkunda

¹ Bu çalışmada, kurma (founding) ve kurucu eylem (act of constitute) kavramları Arendt’in kullandığı biçimiyle ifade edilmektedir. Bknz. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, Çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Amerika'daki toplumsal ve siyasal dönüşüm olsa da, düşünce dünyalarını Avrupa'daki halkların sorunları meşgul eder. Tocqueville'in yaşadığı dönemde Fransa, Arendt'in ise kaçarak göç etmek zorunda kaldığı Almanya, hızlı otoriterleşmektedir. Bu nedenle eşitlik ve özgürlüğü ılımlı bir yönetimle uyumlu hale getirme hususunda nispeten başarılı olan Amerikan Devrimi incelemeye değerdir. Bağımsızlık Savaşı sonrasında söz, ikna, müzakere ve karşılıklı söz vermelerle şekillenen Amerikan Anayasası halkına etkin katılım, özerklik ve sınırlandırılmış bir iktidarın yolunu açmış görünmektedir.

Amerikan ve Fransız Devrimi'nin inşa ettiği yeni siyasal düzene ilişkin tablo siyahla beyazın keskin ayrımındaki gibi değildir; içinde gri, bulanık alanlar barındırır. Fransa'daki Devrim ve yeni rejimin özgürlük ve demokrasiyle ilintili sorunları üzerinde uzlaşma olmakla birlikte Amerikan Devrimi üzerine görüşler muhtelifdir. Bağımsızlık Savaşı ve sonrasındaki süreçte Amerika'da bir devrimin olmadığını dile getirenler dahi mevcuttur (Arendt, 2017: 29). Bu çalışmada ise Amerika'daki Bağımsızlık Savaşı ve devamındaki süreç, komünlerden kolonilere doğru etkin katılımı hukuki ve siyasal bir mutabakat metni olarak anayasa yapım sürecini başlatması sebebiyle kurucu eylem sayılmaktadır. Öte yandan Arendt'in sunduğu gibi katılımcı ve çoğulluk arz eden bir özgürlük kurma sürecinin yaşanmadığını dile getiren eleştiriler mevcuttur. Arendt'in 'seçmece' bir usulde çekip aldığı Amerika'nın tarihsel koşullarının gerçeği yansıtmadığı, sözgelimi feodal unsurların diri olduğu, Devrim'in Amerikan yerlileri ile zencilerin yurttaşlık hukukuna dahil etmediği gibi gerekçelerle toplumun tüm kesimlerini kapsamaktan uzak olduğunu dile getiren itirazları sürülmektedir (Disch, 2011; Nispert, 1997: 67; Scheuerman, 1997). Liberal siyasal görüş ile negatif özgürlüklere mesafesine rağmen Amerikan Devrimi ve sonrasındaki kurucu eylemi olumlayan yaklaşımıyla Arendt'in temel toplum ve siyaset felsefesiyle uyumluluğu tartışma konusu edilmektedir. Çalışmanın son kısmında söz konusu eleştirilere yer verilerek, Arendt'in siyaset teorisinde ikircikli bir yaklaşıma yol açıp açmadığı yorumlanmaya çalışılacaktır.

(Siyasal) Başlangıç Sorunu

Bir tür teşkilatlanma meselesi gibi görülen başlangıç konusu, siyasal ve hukuki bir kategori olarak değerlendirildiğinden, anayasa disiplini içinde ele alınır. Arendt ise modern toplumların 'başlangıç meselesini' siyaset felsefesine taşır. Yeni bir hukuk ve siyasal düzen kurma potansiyeline sahip devrimci hareketler, bu eylemin aktörleridir (Arendt, 2017: 22-3). Başlangıç meselesiyle Arendt, geleneksel egemenliklerin yerini almaya aday yeni bir siyasetin imkanını yoklar.

18. yüzyılın sonunda halkın eylem ve isyanlarıyla ortaya çıkan devrimler, yepyeni bir devlet/yönetim biçiminin temellerinin atılmasına katkıda bulunmuştur (Arendt, 2009: 107). İngiliz Devrimi gibi Amerikan, Fransız ve Rus (Ekim) Devrimleri de değişen toplumsal yapıyla uyumlu yeni bir hukuki ve siyasal düzen inşasının başlangıcıdır. Yine de devrimlerin eski düzenden daha özgürlükçü bir politik sistem kuracağı yönündeki hüküm, peşinen doğru değildir. Hatta Arendt daha da ileri giderek bir iddia ortaya koyar: “Amerikan Devrimi olmaksızın Büyük Avrupa Devrimlerini düşündüğümüzde, mutlak monarşilerle onların yerini alan despotik diktatörlükler arasındaki bağa/devamlılığa inanma yanılığımıza kapılabıldık” (2017: 210). Amerikan Devrimi’ni farklı kılan husus, ataları sayılan İngilizlerin kazanımları olan ‘sınırlı monarşiye’ karşı yapılmasıdır (Arendt, 2017: 206-7). Bu bakımdan diğer devrimler, mutlak iktidar sahibi geleneksel monarşilere karşı yapıldığı için egemenliğin el değiştirmesinden ibaret kalmışlardır. Bu ayrımla Arendt, devrimle kurulan yeni siyasal düzenin devirdiği eski rejim tarafından şekillendirildiğini kast eder. Amerikan Devrimi haricinde düzeni değiştirmeye dönük girişimler, cebir ve şiddete meydan vererek halka/halkın çoğunluğuna dayanan bir mutlak iktidara varmaktadır.

Çoğunlukçu bir otoriter iktidardan kaçınabilmek için önce Arendt’in itiraz ettiği mutlak monarşilerin özüne eğilmek gerekmektedir. Arendt’in mutlak iktidara itirazları iki başlık altına yerleştirilebilir. İlki iktidarın kuruluşu ve sürdürülmesinde şiddet ve cebirin kullanımı, ikincisi ise yasaların aşkın bir kaynağa dayandırılması, ilahi bir iradenin buyruğu sayılmasıdır.

İlkinden başlamak gerekirse, egemen siyasal paradigma geçmişten günümüze bir toplumu/siyasal düzeni şiddet ve cebir olmaksızın tasavvur edememektedir. Bütün toplumların başlangıcında şiddet olduğu siyasal birliklerin temellerinin kan dökülmeksizin atılamayacağına dair söylem, nesilden nesile aktararak, normalleşmektedir. Sözgelimi Habil’le Kabil’den gelen Romulus’la Remus’a kadar uzanan cürümlerle, kuruluş inşa edilmektedir (Arendt, 2017: 48). Yahudiliğin katı yasalarından Kilise’yle güçlenen Hristiyanlık inancına, devamındaki sekülerleşme iddiasındaki monarşilerin siyasal yönetim geleneğine dek şiddet ve zor kullanımı elzem sayılagelmiştir. Söylencelerden pratiğe taşınan anlayış, siyasal teoriyle de desteklenmiştir. Modern dönemde dahi Karl Marx’tan Max Weber’e ve Wright Mills’e kadar uzanan çizgide pek çok siyaset ve toplumbilimci, siyasal alanı cebir ve şiddetten arındırmaksızın düşünmenin yolunu açmamışlardır (Arendt, 2018a:45-6; İnce, 2013: 290).

Mutlakiyetçi egemenliğin diğer bir unsuru ise yasaların buyruk/emir sayılması olarak ifade edilebilir. Yunan şehir devletleri ile Roma Cumhuriyeti

gibi birkaç istisnai dönem dışında Katolik Kilisesi'nin başındaki Papa ya da dünyevi iktidar sahibi monarklara kadar dini ve siyasi erk sahipleri, buyruklarını Tanrı istencine dayandırır. Kilise vesayetinden kurtulmak üzere sekülerleşme yönünde adım atsalar dahi Avrupa'daki monarklar, iktidarlarının kaynağını Tanrı'yla meşrulaştırmaya devam ederler. Buyruğa karşı gelmek aynı zamanda Tanrı'ya itaatsizlik gibi büyük bir günahı da içermektedir. Yunan şehir devletleri ile Roma Cumhuriyeti deneyimlerinde olduğu gibi ortak olandan/ortak yarardan çıkan insan ürünü yasalar yerine "Tanrı'nın sesine uyumlu olarak anlamlandırılmış ve insanlara 'yapmayacaksın' diyen emirler" (Arendt, 2017: 255) esastır. Erk sahibi dışındaki herkes, itaat eden konumdadır. Althusser 16. ve 17. yüzyıl öncesinde yasanın keyfi/insani isteklerle yüklü anlamına dikkat çeker. Aziz Augustine'den Aziz Thomas'a dek bütün Ortaçağ'da yasa, emirden başka bir anlam taşımaz; emreden bir irade ile itaat eden irade talep eder (Althusser, 1987:18). Arendt ise kutsallık atfedilen emir/buyruk anlamındaki yasa düzeninin 17. ve 18. yüzyılda bu kez doğal hukuk kutsallığına bürünerek özünü koruduğu kanısındadır (2017: 255-6). Kralın politik bedeninde cisimleşen Tanrısal istenç, hem iktidarın hem de yasaların meşruiyet kaynağıdır (Arendt, 2017: 208).

Şiddet yoluyla kurulan, cebirle korunan Tanrı istencine dayanan egemenlik anlayışı, siyaseti dar bir grubun hatta tek bir kişinin sınırlandırılmaz iradesine bırakır. Batı siyasal düşünce geleneğinde mitler, meseller, felsefi söylemler de desteklenen kadir-i mutlak devlet anlayışı gücünü korumuştur. Thomas Hobbes'tan, Jean Bodin'e ve Niccolo Machiavelli'ye kadar modern dönemin teorisyenleri, klasik egemenlik söyleminin meşruiyet zeminini inşa ederler. Arendt ise mutlak iktidar ve egemenliği, tiranlıkla eş tutar. Zira Antik dönemden beri süregelen anlamıyla tiranlığın özünde, iktidarın şiddet yoluyla ele geçirilmesi ve sorgusuz sualsiz tek kişiye teslimiyeti söz konusudur (Arendt, 2012:144; 2017: 169). Arendt'in tiranlığa yaklaştırdığı Avrupa'nın güçlü monarşileri yine de Yeni Kıta'daki eşitlikçi toplumsal devrimin siyasal sonuçlarından etkilenir. Eski Kıta'da yerleşik/köklü siyasal üst yapı hüküm sürse de, onu taşıyan toplumsal ve ekonomik düzen çalkalanmaktadır.

Tocqueville'in çözümlenmeleri eşliğinde Amerika ve Fransa'daki toplumsal değişimin yönüne projeksiyon tutulabilir. Tocqueville tarihsel bir zorunluluk gibi gelip çatan toplumsal eşitlik yönündeki talebin siyasal karşılığı olan temsili demokrasi mekanizmalarını inceler. Tocqueville, Amerikan toplum ve siyasetindeki dönüşümünün merkezine Devrim ve Anayasa yapım sürecini yerleştirmiş. Arendt ise egemenlik karşıtı teorisiyle, cebirden arındırılmış politika ve özgürlük için denkler arası bir girişimin başlangıcı olarak gördüğü devrim fenomenine yönelir. Denkler arası bir politik moment yaratan

devrimler, etkin katılım ve çoğulluk arz eden bir girişimle yeni bir hukuki ve politik başlangıcın ilk adımı sayılabilir. Bu bağlam içinde Arendt, yeni siyasal düzeni kuran Kurucu Babaların zihniyetini, felsefesini ve kurucu metinlerin inşa ettiği düzenle Amerikan Devrimi'ni Fransız Devrimi'yle karşılaştırmaktadır. Tocqueville'in metinleriyle iki toplumdaki değişimin toplumsal ve yönetsel yönü, Arendt'in yaklaşımıyla da devrim fenomeninin özgürlükçü ve katılımcı bir kurucu eyleme dönüşme kapasitesi ortaya konabilir.

Amerikan Devrimi Deneyimi ya da Egemenlik Karşıtı Bir Siyaset

Tocqueville'in yeni ve beklenmedik bir olgu olarak nitelendirdiği eşitlikçi toplumsal ilişkiler, Amerika'da yeni duruma uygun bir hukuki siyasal sistem inşa etmiştir. Fırsat eşitliği devlet karşısında bireyleri eşit haklara sahip kılmak, kamusal alana katılımı artırmaktadır (Tocqueville, 206: 128-9). Bundan ötürü Amerika, yüzyıllardır İngiltere ve Fransa gibi Kıta Avrupası'nda hüküm süren monarşi yerine halk egemenliği rejimi olan cumhuriyeti yurttaşlarına özgürlük veren değer ve kurumlarıyla birlikte kurmayı başarmış görünmektedir. Nitekim sosyolojik olarak Amerikan toplumu Eski Kıta'dan, siyasal olarak da Cumhuriyet idaresi, zihinlerde ve geçmişte kalmış Antik cumhuriyetlerden farklıdır.

Öncelikle Yeni Kıta ile Eski Kıta arasındaki sosyolojik/toplumsal farklılıklara değinmek yerinde olabilir. Tepede monarkın olduğu hiyerarşik tabakalar düzeni, Kıta Avrupası'nda toplumsal/kültürel, ekonomik ve siyasal olarak etkinliğini yüzyıllardır korumaktadır. Kır ya da kent fark etmeksizin uyruklar, öncelikle ait oldukları feodal aristokratik düzenin buyruk ve işleyişine tabiidir. Benzer bir düzen, Yeni Kıta olarak nitelendirilen Amerika'da da uygulanmaya çalışılmıştır. Amerika'yı sömürgesi olarak gören İngiliz Kralı ve Parlamentosu, İngiltere'deki düzenin bir benzerini orada da kurmayı dener. Tocqueville'in de belirttiği gibi Hudson Nehri'nin doğusunda eşitlik durumunun yaygın olmasına rağmen güney batısında yer alan kolonilerin çoğuna İngiliz toprak sahipleri Eski Kıta'ya özgü aristokratik değerlerle birlikte göçmüştür (2015:94 vd.). İngiliz Kralı'nın desteklediği bir takım baron ve kontlara bağışladığı topraklara rağmen yine de tanınan imtiyazlar Kıta Avrupası'ndaki kadar köklü değildir. İspanyolların öncülüğünde Meksika ve Peru gibi Kıta'nın güneyinde uygulamaya konulan sömürgeci planı tekrar etmeye girişen İngilizler, Kuzey Amerika'da aynı neticeyi alamaz (Acemoğlu, 2013: 28). Diğer pek çok ülke insanının yanında Yeni Kıta'nın ilk yerleşimcileri arasında bir takım sözleşmelerle kurulmuş şirket ve komünler/topluluklar da yer alır. 16. ve 17. yüzyıla gelindiğinde Amerika'nın kuzeyinde herhangi bir koloninin

ekonomik bakımdan varlığını şiddet ve cebirle sürdürmesi olanaksız hale gelir. Şirketlerin yatırımlarının karşılıklarını alabilmeleri için yerliler ile Kıta'ya gelen yerleşimcileri zor kullanma araçlarının dışındaki yollarla çalıştırmaya ikna etmeleri gerekmektedir. Başlangıçta şirketler çalışanlarını/işçilerini oldukça kötü şartlarda çalıştırsalar da zamanla her bir erkek yerleşimciye 50 akre (200 dönümlük) toprak vermek şartıyla çalıştırabilirler (Acemoğlu, 2013: 31). Sonrasında bu teşvikleri, aile üyelerini kapsayacak şekilde artmıştır.

Amerika'da iki üçbin kişinin yaşadığı yerlerde dahi oluşan kasaba yönetimleri/meclislerinde (*township*) yerleşimciler, kısa görev süreleri için belirledikleri seçilmiş adamlar (*select-men*) aracılığıyla kendi kendilerini yönetme pratiği oluşturur (Tocqueville, 2015: 113-14). Yerelde katılımın etkin olduğu bu en küçük yapı, yerleşimciler arasında yöneten yönetilen ayrımının belirginleşmediği, karşılıklı söz vermelerle uzlaşımın kurulduğu bir toplumsal ve siyasal düzen inşa eder. Tocqueville Kıta Avrupası'ndan farklı olarak Yeni Kıta'da sınıf ve mevki ayrımının izlerinin dahi kalmadığı, aristokrasinin en küçük tohumunun bile yer edinmediğini dile getirir (2015: 94, 122). Etkin katılımı esas kılan federal ilke, Birlik kurulmadan önce var olan güçlü bir temele sahiptir. Her birinin bir valisi, erkek arazi sahiplerinin üyesi olduğu bir meclisi vardır. 1720 yılına gelindiğinde 13 koloninin tümü benzer idari yapıya sahiptir (Acemoğlu, 2013: 33).

Amerika'daki yeni toplumsal düzen ve örgütlenme, kendisine uygun bir siyasal-hukuki düzeni getirmektedir. Tocqueville'in ifadesiyle eşitlik, siyasal dünyaya da nüfuz etmektedir (2015:102). Bağımsızlık Savaşı ve devamındaki Birlik sürecinde eşgüdüm içinde olan koloniler, federal bağlarla birbirilerine bağlanarak geçmişte ait arkaik bir idare sayılan Cumhuriyet rejimini tedavüle sokar. Amerika'da kurulan Cumhuriyet, hem toplumsal/sosyolojik hem de siyasal bakımdan Antikite'ye özgü cumhuriyet yönetimine sahip şehir devletleriyle Avrupa'daki aristokratik niteliği yüksek şehir cumhuriyetlerinden ayrılır. Toplumsal/sosyolojik açıdan bakıldığında Amerika'da cumhuriyet yönetimini kuran toplum homojen ve nüfus bakımından az değildir. Şehir devletlerindeki gibi ekonomik faaliyetlerinde geçimlik düzeyde tutulması mümkün değildir. Yeni Kıta'da homojenlik yerine çoğulluğun, geçimlik ekonomi yerine gelişkin (tarımsal) üretim ve ticaret kapasitesiyle zenginliğin önemli olduğu toplumsal ekonomik bir düzen kurulmuştur. Yine de Yeni Kıta'da bireysel menfaatler kamusal ruhu boğmamakta aksine kamusal alanda etkin bir katılım sağlanmaktadır. Amerika'daki demokratik toplum modelinde belirleyici olan erdem değil bireysel menfaatlerdir (Yetiş, 2013: 233). Tocqueville, bir yurttaşın kendi çıkarına olduğu kadar yaşadığı ülkenin çıkarlarına da bağlı olduğunu söyler (2015: 159). Arendt'e göre ise kendi mutluluğu için

çaba gösteren özbenlikle, kamunun esenliği için çalışan irade arasında var olduğu iddia edilen çatışma Yeni Kıta'da bir uzlaşma kültürüyle içselleşir, çünkü yasaların egemenliği altında kendi iradelerine itaat ederler (2014: 106).

Başta yerelde olmak üzere ülke siyasetinin tüm katmanlarında katılım teşvik edilmektedir. Tocqueville Yeni Kıta'da bireylerin adeta kendisi ve ailesine duyduğu bencil hisse benzer şekilde devletle ilgilenmelerinin nedenini yerelden merkeze doğru inşa edilen siyasetle açıklar (2015:159). Komün üyelerinin yüksek memurları tayin etmeleri, vergi miktarına karar vermeleri vb. katılım pratikleri Fransa gibi bambaşka bir yönetsel pratikten gelen Tocqueville tarafından şaşkınlıkla karşılanır. İki toplumu yönetsel siyasal tutum açısından karşılaştıran Tocqueville, Avrupa'da bir hükümet denetçisi ya da belediye başkanı bir güç/iktidar olarak algılanırken Amerika'da bir kamu görevlisininin sadece bir takım haklardan ibaret bir görevli olarak görüldüğüne dikkat çeker. Tocqueville'e göre aradaki farklılığın nedeni Amerikalıların başka bir iradeye değil yalnızca yasa ve adalete itaat etmeleridir (2015: 159). Cumhuriyetçiliğin iki temel unsuru olan 'yasaların egemenliği' ile 'yurttaşların yönetimi' (Tunçel, 2008: 18) Yeni Kıta'da yerleşik haldedir. Tocqueville'e göre Amerika modeli, büyük bir devlet çatısı altında federal bağlarla birbirine bağlanmış cumhuriyet idaresinin iyi bir örneğidir (2015: 108, 252).

Tocqueville sıklıkla eşitlikçi yeni toplumsal düzenin Amerika'ya ve Amerikan toplumuna özgü bir şey olmadığını yineler (2015: 31). Uçsuz bucaksız toprakların olması, Yeni Kıta'daki yerleşimcilerin dini, kültürel ve demografik niteliği, toplumsal düzen içinde işleyen gelenekler ve yasalar gibi pek çok faktör, Amerika'yı öncü yapmaya yetmiştir. Arendt ise Tocqueville'in de sunduğu sosyolojik birikime katkı yapar biçimde, Amerika'daki başlangıç sorununa yani kurucu eylemi oluşturan Bağımsızlık Savaşı sonrası birleşmeye ve anayasa sürecine odaklanan bir çözümleme sunar.

Tocqueville gibi Arendt de Amerika'daki kurucu eylem ekseninde yereldeki/komündeki etkin katılıma dikkat çeker. Komün deneyimi dışında bir siyasal pratik olmadığına göre başlangıçta toplum üyelerinin ortak yaşama iradesinin temellerine inmek gerekmektedir. Arendt'in gözünden Amerikan toplumu, kömünlerde çoğulluk halini yerleştirebilmiştir. Çoğullukla Arendt'in ifade ettiği şey, en doğal birlik olan komünler başta olmak üzere toplulukların her bir üyesinin içinde bulunduğu konumdan hareketle sahip olduğu kanaatleri dile getirebildiği, ikna ve karşılıklı söz vermelerle anlaşabildiği bir kamusal haldir (Berktaş, 2016: 56-7). Çoğulluğu ve dolayısıyla özgürlüğü, karşılıklı sözlerle yapılan sözleşmelerin koruduğu bir kamusal alan yaşatabilir (Sezer, 2012: 22). Öte yandan Arendt Amerika'da Birlik'ten önce kolonilerde

siyasal ve hukuki düzeni kuran 'eylem'e dikkat çeker. İnsani etkinliğin üç hâlinde biri olan eylem, emek ve işten farklı olarak siyasete dolayısıyla özgürlüğe içkindir. Emek ve iş kategorileri, biyolojik gereksinimlere bağlı olarak bireylerin hayatta kalma mücadelelerinde yerine getirmek zorunda kaldıkları alana aittir (Arendt, 2018b: 35-6). Eylem, doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olarak kamusal alandaki çoğulluğu inşa etme imkanı sunar. Arendt'e göre siyaset ve siyasal yapılar, herkesi ve herşeyi kuşatacak hakikat (*episteme*) yerine bireylerin kanaatlerinin (*doxa*) sonucu olan söz ve eylemle kurulur. Arendt'in egemenlik karşıtı siyaset kavrayışı, özgürlük kuran eylemi devrimle inşa eder (Demirkent, 2017: 63-4; Türk, 2018: 185). Amerikan Devrimi deneyimi Arendt için şiddet ve cebirle meşrulaştırılan egemenliğin karşısında söz, eylem ve çoğulluk içinde kurulabilecek bir başlangıcın var olduğunu gösteren iyi bir örnek/model teşkil eder. En azından başlangıçta Amerikan Devrimi ve anayasa yapma sürecindeki komün duyarlılığı ve federal ilke vasıtasıyla mutlakiyetçi bir iktidar yerine meclisler yoluyla katılımın daima açık ve şeffaf kanallarla gerçekleştiği, sözlerle uzlaşıya varılan bir hukuki başlangıç gerçekleşebilmiştir (Wellmer, 1999: 208).

Birlik kurulmadan önce Yeni Kıta'daki her bir kolonideki yerleşimcilerin elde ettikleri kazanımlar bir bölgeden diğerine transfer edilmektedir. Sözcüleri Kuzey kolonilerinin birinde elde edilen bir siyasal hak, diğerlerine de rehber olmaktadır. Arendt bu durumu Roma Uygarlığı'nın da temeli olan Roma şehrinin birden çok defa farklı yerlerde kurularak çoğaltılmasına benzetir. Roma İmparatorluğu'nda Roma şehri toplumsal ve kültürel olarak önde olduğu kadar hukuki ve siyasal kurumlarıyla da kökleşmiş bir düzene sahiptir. Romalılar hukuki, yönetsel ve siyasal usulleriyle Roma şehrini, İmparatorluğun sınırları içinde birden çok kez kurmuşlardır. Halihazırda Latince'deki '*auctoritas*', otorite kavramıyla birlikte çoğaltmak/artırmak anlamındaki '*eugene*' fiilini de içermektedir. Arendt'e göre otorite ya da otorite sahiplerinin çoğalttığı şey, bu kuruluştur (2012: 167). Dolayısıyla her seferinde en baştan bir hukuki ve siyasal düzen inşası yerine, temelleri daha önceki kuşaklarca atılmış olan kuruluş, çoğaltılarak/artırılarak gerçekleşmektedir.

Amerika'daki kurucu eyleme öncülük eden devrimci kurucu atalar, Romalı yönetim ve siyasi adetleri Amerika'ya özgü hale getirerek, Cumhuriyet'e işlerlik kazandırmışlardır. Avrupa monarşilerindeki gibi kadir-i mutlak bir iktidardan ziyade yereldeki/komündeki yönetsel siyasal pratikleri Birliğin merkezine taşımayı tercih etmişlerdir. Nasıl Roma şehri Roma İmparatorluğu'nun leitmotifiyse (leitmotive), komün yönetimi de tekrar edilerek çoğaltılarak Amerikan Birlik ve Cumhuriyeti'nin temelini oluşturmuştur. Komün yönetimine ait pratik ve usuller, demokrasiden sapma olasılığının

doğduğu olağanüstü koşullarda Amerikan Cumhuriyeti için geri dönerek bakılabilecek, çoğulcu ve katılımcı esasları gösteren bir tür siyasal kök hücre görevi ifa etmektedir.

Şüphesiz Amerika'daki kurucu eylem ve değerler eksiksiz ve pürüzsüz değildir. Özünde barındırdığı tüm çelişki ve çatışmalara rağmen Arendt'in nazırında Amerikan kurucu eylemi Antik özgürlükler olarak adlandırdığı etkin katılım ve çoğulluk unsurlarıyla, söz ve eylemle kurulan bir yönetim kurmayı başaran tek örnektir. Bağımsızlık Savaşı ile iç savaş yılları gibi olağanüstü koşullarda bile kolonilerin gücü azalmamıştır. Benzer şekilde zor olsa da kurucu eylemin en önemli adımı olan anayasa yapım sürecinde de söz, eylem ve çoğulluk hali korunmuştur. Arendt bu sürecin, tıpkı Fransa'daki gibi, Amerika'da da mutlakiyetçiği tetikleyebilme gücünü dile getirir (2017: 245). Bu nedenle Amerika'daki kurucu eylemin niteliği daha yakından ele alınmalıdır.

Arendt'in yurttaşların katılımını sınırlayan, mutlakiyetçi egemenlik eleştirisine açtığı gediği 'otorite' kavramıyla genişletmek mümkündür. Arendt *Devrim Üzerine*'nin tamamlayıcısı niteliğindeki makalelerinden derlenen *Şiddet Üzerine* adlı kitabında kimi zaman birbirinin yerine kullanılarak iç içe geçen şiddet (*violence*), kuvvet (*strength*), güç (*force*), iktidar (*power*) ile otorite (*authority*) kavramlarını yeniden tarif etmeye girişir. Arendt'e göre içlerinde en muğlak ve bu nedenle de karıştırılmaya en müsait olanı otoritedir. Otorite, baskı ya da iknaya gerek olmaksızın itaat gerektirmesi bakımından diğerlerinden ayrılır (2018a: 55). Siyaset gibi toplumun tüm üyelerini ilgilendiren geniş bir sahadaki otorite, ya kişinin kendisinin de dahil olduğu karar mekanizmalarına katılımıyla gerçekleşir ve/veya zamanın filtresinden geçerek istikrar kazanmış hakkaniyetli yasalarla sağlanabilir.

Arendt otoriteyi kuvvet, güç ve iktidar kavramından uzaklaştırarak yasalara yakınlaştırır. Otorite, savaşçının ya da muzaffer olanın dayatmasına değil, toplumun üyelerinin kanaatleriyle biçimlendirdikleri temel bir yasa yapma sürecine hizmet etmelidir. Bu bağlamda Amerika'daki kurucu eylem, üyelerinin karşılıklı söz verme yoluyla kendilerini bağladıkları yasaların egemenliğidir. Arendt'e göre Amerika'daki kurucu eylemin özgün yanı iktidarı halka, yasaların kaynağını ise başlangıçtaki söz ve eylemden türeyen yasalara yani hukuka vermesinden ileri gelir (2017:209). Yasaların kaynağı doğrudan halk ya da halkı temsilen ortaya çıkan genel irade değil, yine yurttaşların dahil olduğu bir uzlaşmanın/anlaşmanın sonucu olan anayasadır (Sezer, 2012: 20). Öte yandan modern çağın gereği olarak iktidarın kaynağı doğrudan halktır. İktidarın tek kişide olduğu monarşiler gibi erk birleşiminin halk egemenliği rejimlerinde de olabilme tehlikesine karşı Amerikan deneyimi, sorunu erken

teşhis ederek önlemini baştan almış gözükmektedir. Yasaların monarkın istencine dayanması nasıl keyfi ve sınırsız bir yönetime yol açıyorsa, aynı tehdit cumhuriyet yönetimi için de söz konusudur.

Diğer devrimci girişimlerde olduğu gibi Amerika için de mutlakiyetçi bir iktidar tehdidi kalıcı biçimde savuşturulamamıştır. Arendt'e göre bu söz vermeler yeterli değildir. Amerika'daki Cumhuriyet'in sürekliliği için mevcut yasaların da kaynağı olan anayasaya ihtiyaç vardır (2017: 254, 209). Arendt anayasacılığı dar bir çevrecede yalnızca iktidarın sınırlandırılması girişimi olarak değerlendirmeyiz. Erkların sınırlandırılması gibi bir işleyle kapsamı dar tutulan bir anayasa anlayışı bireyleri yönetime karşı koruyabilir ancak yönetime katılmanın önünü açmadığı için eksiktir (Arendt, 2017: 188, 195). Mevcut yasaların meşruiyet kaynağı olan anayasa, toplum üyelerinin karşılıklı mutabakatını temellendiren bir özgürlük anlayışına sahip olmalıdır (Christadoulas & Schaap, 2012:109; Wilkonson, 2012: 43). Mülkiyet haklarını güvence altına almakla yetinmeyen Amerikan anayasa geleneği, Arendt'e göre etkin katılım, çoğulculuk ve öz yönetim gibi Antik değerlerin de koruyucusudur. Arendt Amerikan Anayasası ile Fransız İnsan ve Yurtaş Hakları Bildirgesi'nin Antikiteye ait özgürlükleri geri çağırılmalarının önemine dikkat çeker. Zira mutlak monarşinin geriletilmesi girişimi olan devrimci hareketler, İngiltere'de de gerçekleşmişti. Arendt'in nazarında onlar, İngiltere'de bütünüyle özgürlük kurma eyleminden ziyade mülkiyet haklarıyla sınırlandırılmış bir özgürlük mücadelesi olarak yalnızca mülk sahibi İngilizleri kapsamaktaydı. Monarkın gücünü sınırlandırmasına rağmen Arendt İngiltere'deki anayasal gelişmeleri yeterli görmez. İngiltere'ye karşı Amerikan ve Fransız Devrimleri ve bu ülkelerdeki anayasal gelişmeler, "Antik özgürlükleri" geri kazanma girişimidir (Arendt, 2017:242). Oysa Amerikan ve Fransız Devrimi'nde mülkiyetle özdeşleştirilmeyen özgürlükler, (servet sahibi) bir kesimi değil, toplumun tüm üyelerinin de etkin katılımını sağlamaya davet etmektedir.

Amerikan Anayasası, bir yönetimin/grubun dayatmasıyla değil, Hak Bildirgeleri'nin de dahil olduğu uzun bir müzakere süreci sonunda son halini almıştır. Bu bağlamda anayasa, bir tür özgürlük kurma eylemi olarak halkın öz yönetim deneyiminin ürünüdür. Mevcut sözleşmelere ve anlaşmalara dayanılarak hazırlanan Amerikan Anayasası en baştan yeni bir şey kurmak yerine halihazırda var olan siyasi teşekkülü tesciller ve yasalaştırır (Arendt, 2012: 192). Amerika'daki kurucu eylemi diğer ülkelerde var olan devrim sonrasındaki anayasal gelişmelere göre özgürlükçü bir deneyim olarak değerlendiren Arendt'e itirazlar da gelir. Söz konusu itiraz ve eleştirilerin bir kısmı tarihci olmayan Arendt'in Amerika'daki Devrim ve kurucu eyleme ilişkin bilgisinin sınırlı ve/veya sınırlı bir seçicilik içerdiği yönündedir. Söz gelimi Disch,

Amerikan Devrim sürecinde karşılıklı söz vermelerin süreklilik arz etmediğini, söz vermelerden doğan siyasal otoritenin kısa ömürlü olduğunu vurgulayarak 'konsensüs masalı'nın geçerli olmadığını belirtir (2011: 354-5). Arendt Amerika'ya giden ilk yerleşimcilere referansla dile getirilen Mayflower Antlaşması'nı² "Tanrı'nın huzurunda ve birbirilerine karşı" verilen sözlerin gücüyle ayakta kalan bir girişim olarak Amerika'da uzlaşmaya dayalı konsensus yönetiminin özüne ait bir model olarak anmaktadır (2017: 223). Disch ise eski dünyadan kopuşu simgeleyen bir kurgu/anlatı olduğunu vurguladığı Mayflower Antlaşması'nı Amerika'da lider olmaya aday kişilerin kendilerine ait bir kilise kurma ve cemaati bir arada tutma girişimi olarak yorumlamaktadır (2011: 354). Arendt için Amerikan Anayasası'na ve Cumhuriyet'in özüne ilişkin etkin bir katılımı simgeleyen uzlaşma metni, her ne kadar Disch için farklı siyasal emellerin aracı olsa da, kuruluş ruhunu simgelemektedir.

Amerikan Anayasası ile kurulan demokratik düzen, Arendt'e göre, ardından gelen diğer pek çok anayasal süreç ve hareketlere bakılarak test edilebilir. I. Dünya Savaşı sonrası dönemde Avrupa'da sayıları hızla artan anayasa metinleri büyük ölçüde Amerikan ve Fransız anayasalarından esinlenmiştir. Yine de Avrupa'daki monarşilerin çöküşünden 15 yıl sonrasında dahi Avrupa'daki devletlerin yarısından fazlası diktatörlük altında yaşamaktadırlar (Arendt, 2017: 192). Söylem olarak Amerikan Anayasası'na benzemekle birlikte söz konusu anayasalar, ne özgürlük kurabilmiş ne de uzun ömürlü olabilmıştır. Kusurun/sorunun anayasa metinlerinden ziyade onlara hayat veren toplumların zihniyeti, toplumda hakim ilişki biçimi ve pratikleriyle ilişkili olduğu ileri sürülebilir.

Fransa'da Devrim ya da Özgürlükçü Bir Kurucu Eylemin Önündeki Engeller

Demokratik toplumsal devrimin öncüsü Amerika ise, takipçileri de Kıta Avrupası ve Fransa'dır. Monarşi ve hiyerarşik toplumsal tabakalar düzenine ait gelenekten gelen Fransa'da (ve Kıta Avrupası'nda) Yeni Kıta'dakine benzer

2 *Devrim Üzerine* adlı eserde Arendt'in sıklıkla referans verdiği Mayflower Antlaşması, İngiltere'den (1620) yola çıkan Kalvenist toplulukların İngiliz Kralı'na verdiği taahhüte uygun olarak Virginia Kolonisi'ne ait Virginia Şirketi'nin yetkisindeki kıyıya çıkmak yerine Kıta'nın kuzeyindeki Massachusetts'e varmalarıyla sonuçlanan girişimle anılan metindir. Antlaşma, Mayflower gemisindeki göçmenlerin Massachusetts'te karaya ayak basmadan önce kendi iradeleriyle aldıkları kararları uyacaklarını ifade ettikleri, karşılıklı söz vermelerle gerçekleşen mutabakattır. Arendt'in siyasal fikirlerine iz bırakan bu antlaşma henüz hiçbir meşruiyet zemini yokken, hiçkimse tarafından tasdik ve onay görmemişken, henüz hiçbir cebir kuvvetiyle desteklenmemişken, üyelerinin eylemleriyle ve karşılıklı sözlerle de iktidarın kurulabileceğini gösterdiği için önemlidir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 222 vd.

demokratik eşitlikçi talepler, siyasal alanda doğrudan aynı etkileri doğurmaz. Tocqueville *Eski Rejim ve Devrim*'de ise Devrim öncesiyle sonrası arasında bir mukayese yapabilmek için 1789 öncesi sınıf meclisleri ile taşra meclislerine ait tutanaklardaki kayıtların bilgilerini kullacak kadar ayrıntılı ve titiz bir çalışma izler (2004: 35). Tocqueville, Devrim'den önce hiyerarşik tabakalar düzeninde bir çözümlenin başladığı tespitiinde bulunur.

Amerika'daki kadar yumuşak bir geçişle olmasa da Fransa'da da feodal aristokratik toplumun imtiyazlı, hiyerarşik düzeni sona ermektedir. İlk etapta iktisadi çıkarlarını doğrudan olumsuz etkileyecek bir durum teşkil etmemekle birlikte aristokrasinin yüzyıllardır bir sonraki nesile aktararak korudukları sınıfsal imtiyazları erimekte, monarşi yönetimindeki yönetsel-siyasal nüfuzları gerilemektedir. Aristokrasi, hiyerarşik yapı içinde monarkın elindeki iktidara etki ederek, onu yönlendiren hatta sınırlandıran bir güce sahipken, 18. yüzyılın sonuna doğru monarşi içindeki nüfuzunu kaybetmeye başlamıştır. Sözgelimi 16. yüzyılda soyluluk paha biçilmez bir değere sahipken, 18. yüzyılda soyluluk parayla satın alınır hale gelir (Tocqueville, 2015:37). Bu noktada Montesqueiu'nun monarkın elindeki erki sınırlandıran ara tabakaların rolüne çektiği dikkati, onlar olmaksızın monarşinin despotizme döneceği yönündeki uyarıları hatırlanmalıdır (2019:21). Öte yandan Devrim öncesi Fransa'nında imtiyazlı tabakalar erirken, siyasal yönetim içinde öne çıkan Amerika'daki gibi yerellik/halk ve yerelin/halkın talepleri değildir. İktidarını güçlendiren, monark ve onun idaresindeki merkezi yönetimdir. Fransa'da yükselen siyasal eğilim, Tocqueville'in tespitiyle idari merkezizettir. Tocqueville, ikiye ayırdığı merkezizettik kavrayışında dış ilişkiler ile genel yasalar gibi herkesi ilgilendiren konuların idaresini siyasi merkezizettik, buna karşın yereli/komünü ilgilendiren vergi toplama, yerel yönetim, bayındırlık gibi sahalarda yine tek yetkinin merkezi hükümete verilmesini idari merkezizettik olarak adlandırır (2015: 147). 14. Louis döneminde Fransa, tasavvur edilebilecek en büyük merkezizetmeyi yaratmaktadır (Tocqueville, 2015: 149). Monark, yerel düzeydeki kamusal işlerin yürütülmesini (bilhassa akçeli işler olan vergi toplanması gibi) doğrudan kendisine bağlayarak gücünü arttırmaktadır.

Krallığın merkezine yerleşmiş tek bir gövde; hemen hemen bütün işlerini yöneten aynı bakan, her taşra vilayetinde bütün ayrıntılarına kadar yöneten tek memur, kamu idaresini ilgilendiren olaylarda yargı yetkisini kullanan ve bütün memurları koruyan olağanüstü mahkemeler. Bu bildiğimiz merkezizette değilse nedir? (Tocqueville, 2004: 121)

Tocqueville, yukarıdaki ifadesindeki gibi, idari merkezizettikğin taşlarını döşeyen bu kurumların nasıl olur da feodal toplumun yıkıntıları arasından

çıkabildiğini sorar. Zira Devrim'den önce yereli ilgilendiren meselelerde yetki, Kral ve ona bağlı Konseyi'ne aittir. Fransa'nın tamamı Paris'ten, Kral idaresindeki Krallık Konseyi tarafından yönetilmektedir. Tocqueville'in yerinde ifadesiyle, Devrim eskiyi/eski rejimi kovmamış ama yerine başkalarını koymak suretiyle onu uzaklaştırmıştı (2004: 122).

1789 öncesi Fransa'da (idari) merkeziyetçilik, hem aristokratik sınıfın erimesi hem de yereldeki geleneksel kurumların ortadan kalkması pahasına güçlenerek genişlemişti. Bu uğurda ortak yaşama ait kamusal meselelerde Kral'a görüş bildiren Genel Meclisi (Etats Généraux) toplantıya çağrılmıyor, Kral adına şehirlerde yargı yetkisi kullanan taşra meclisleri işlevsiz hale getiriliyordu. Hobsbawm'un da belirttiği gibi mutlakiyetçi monarşi, aritokrasiyi siyasal bağımsızlık ve sorumluluktan yoksun bıraktığı gibi geleneksel meclisler gibi köklü temsili kurumları da büyük ölçüde budamaktaydı (2016:66). Merkezdeki iktidar gücünün artmasına bağlı olarak yerel düzeydeki kurumlar, sahip oldukları yetkileri siyasal merkeze aktarmak zorunda kalmışlardı (Yetiş, 2006: 289). Fransa'daki idari merkeziyetçilik, siyasal erki tek başına elinde tutmaya devam etmek isteyen Kral'a bu yolun kapılarını aralamaktaydı. Bu siyasal düzene meşruiyet kazandırarak onu sürekli kılacak unsurlardan biri de Krallık bünyesinden çıkan genel yasalardı. Tocqueville'e göre 200 yıl öncesinde böylesi bir yasallık düşüncesinin izleri bulunmazken, 18. yüzyılda ülkenin her köşesinde aynı şekilde uygulanan krallık fetvaları ve bildirileri ile konsey kararları çoğalmıştır (2006: 146).

Fransa'da yönetim, despotik rejimlerde olduğu gibi toplumsal tabakaları törpüleyerek, geleneksel parlamento ve yerel temsil kurumlarını fiilen ortadan kaldırarak monark karşısında halkın tümünü hiçlikte ve esarete eşitleyen bir görünüm sunuyordu (Montesqueiu, 2019: 33 vd.). Merkezileşmiş mutlak iktidar karşısında halkı sessiz yığınlara dönüştüren mekanizma, iki yönlü işlemekteydi. İlk, aristokratik düzenin kurumları sayılan şehirde lonca düzeni, kırsalda feodal yapı ortadan kalkmıştı. Tocqueville Devrim öncesi bilhassa Fransa'nın batısında feodal düzenin terk edildiğini, toprak ve malların parçalanmaması için uygulanan en büyük oğul hakkına büyük ölçüde son verildiğini, geçmişe kıyasla verimli toprakların paylaşımında eşitliğin daha çok gözetildiğini belirtir (2004: 79-80). Söz konusu değişiklikler görünürde feodal bağlardan kurtararak kendi topraklarını ekip biçme yönünde bir olumlu sonuç doğursa da köylüler ağır vergilere maruz kaldıklarından ekonomik sorunları devam ediyordu (Tocqueville, 2004: 202). Fransa siyasal olarak olmasa da fiilen tabakalar toplumu olmaktan çıkmaktaydı. Merkezileşmiş mutlak iktidar karşısında halkı sessiz yığınlara dönüştüren mekanizmanın ikinci yönü, merkezden gelen hükümlerle toplumsal düzen ve yaşantının

yukarıdan/merkezden belirlenmesidir. Yukarıdan müdahaleler, halkın yerel ancak ortak meselelerdeki girişim kapasitesini sönmümlendiren, kamusal duyarsızlığı artıran bir etkide bulunur (Yetiş, 2006: 284). Fransa'da halkın doğrudan kendisini ilgilendiren meselelerdeki kayıtsızlığını Tocqueville çarpıcı bir örnekle ifade eder: "Kendisine yönelik bu ilgisizlik öyle bir noktaya varır ki kendisi veya çocuklarının güvenliği tehlikeye girdiğinde bu tehlikeyi uzaklaştırmak yerine kollarını kavuşturur ve bütün ülkenin gelip kendisine yardım etmesini bekler" (2015: 157).

Tocqueville'in iddiasına göre Fransa'da devrim, devirmezden önce hükümeti yetkinleştiriyordu (2006:123). İki ülkedeki siyasal düzeni karşılaştıran Tocqueville'e göre Amerika'da Birlik ile eyaletler arasında paylaşılan egemenlik, Fransa'da tek ve bölünmezdir. Diğer yandan Amerika'da yürütme erki, temsil ettiği egemenlik gibi sınırlıyken, Fransa'da yürütme erki her yere nüfuz etmektedir (2015: 199). Amerika'da yasaları yapanlarla o yasaları uygulayan kişi yani başkan arasında net bir ayırım varken Fransa'da kral hem yasaları onaylayan hem de uygulayan kişidir (Tocqueville, 2015:199). Amerika'daki sistemden farklı olarak Kral hem yasama hem de yürütme erkinin tek sahibidir. Devrim öncesinde Kral'ın elinde toplanan erk artarken, toplumsal düzende değişim ivmelenmektedir. Tocqueville'in ifade ettiği gibi Amerika'da seçimler ve yasalar aracılığıyla kendini gösteren kamuoyuna karşı, Fransız halkının elindeki tek araç devrimlerdir (2015:201). Eski rejim toplumsal talep ve siyasal katılıma açık olmadığından toplumdaki basınç, sert ve şiddetli bir halk hareketi ve isyanıyla başlayan bir devrime meydan vermiştir. Toplumsal düzen ve işleyişteki radikal değişime paralel olarak 1789 Devrimi, mutlakiyetçi iktidarın bir bütün olarak halka ve halkın temsilcilerine geçmesiyle sonuçlanacak bir siyasal sürecin başlangıcıdır. Hiyerarşik aristokratik tabakalar düzeniyle birlikte mutlak monarşinin de sonunu getiren toplumsal ve siyasal talepler Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ve anayasalarla hukuken tescillenmiştir.

Tocqueville'in Fransa'da devrim öncesi ve sonrasına ilişkin tespitleri Arendt'in devrim fenomeni ekseninde biçim verdiği özgürlük ve siyaset kavrayışıyla derinleştirilebilir. Arendt 1789'da başlayan Kral ile parlamento arasındaki çatışmanın bir yandan toplumsal tabakalar düzeninin ayrıcalıklarla kurulmuş bağlarını çözdüğünü, diğer yandan siyasal düzeni dağıttığını belirtir (2017: 243). Eski rejimin tüm kurumları süpürülmüştür. Eleştirel yaklaştığı doğal hukuk ile sözleşme kuramına ait kavramlar aracılığıyla Arendt, Fransa'da devrimin var olan her şeyi sıfırladığını ve Fransız ulusunu doğa durumuna soktuğunu iddia eder (2017:242). Sözleşmeciler filozofların aksine Arendt, Fransa'daki gibi bir doğa durumunu tek başına etkin bir katılımı sağlanacak mutabakatın başlangıcı olarak görmez. Zira Fransa'daki durum,

herşeyin yazılıp bozulduğu hiçbir ilkenin ömrünün olmadığı bir şiddet ve terör sarmalına gebe dir. Fiili olarak devam eden şiddet, Devrim önderlerince fikren de desteklenmiştir. Devrim teorisyenlerinden Siyes kurucu iktidar-kurulu iktidar ayrımıyla, devrim gibi bir başlangıçtaki hukuki ve siyasal boşluğun şiddetle doldurulmasına onay verir (Arendt, 2017: 247, Demirkent, 2017: 59-60). Arendt de savaş, darbe gibi devrimlerin de özünde taşıdığı şiddeti inkar ve red etmez (2017: 20). Ancak yine de kurucu eyleme eşlik eden şiddeti, özgürlükçü ve katılımcı bir başlangıç için tehdit sayar. İktidarın halktan gelmesine inanan Devrim önderleri, siyasal alanı kalabalığın doğal gücüne açarak, eski kral ve iktidarı gibi, onun altında ezilip yok olmuşlardır (Arendt, 2017: 244). Tocqueville Devrim'in başlangıcını geçmişteki herşeyin yıkılmasını istedikleri birinci evre olarak tarif eder (2016: 37). Devrim arkasındaki halk kitlelerinin gücüyle monarşinin büyük kurumlarını tahrip etmiştir.

Siyes'in kaleme aldığı *Tiers Etat Nedir?* adlı bildiriye göre halk "bir şey" (1951: 149) olmak istemektedir daha doğrusu artık "bir şey" olmalıdır. Amerika'dan esen rüzgarla desteklenen özgürlük havası bu ihtiyacı daha da körüklemektedir. Öte yandan Eski Rejim'in sembol ve kurumlarını yakıp yıkarken sahnenin önünde yer alan halkın gerçek manada kurucu eylemde yeri yoktur. Halk, büyük bir imge olarak kalmıştır. Kurucu eyleme dahil olabilecek toplumsal, siyasal ve kurumsal araçlara da sahip değildir. Sözgelimi yeni hukuki ve siyasal düzeni kalıcı hale getirecek anayasa yapımında halk yoktur. Sivil birliklere izin verilmediği, yerel temsilciliklerin kapatıldığı Devrim sürecinde 1791 Anayasası ne Kral tarafından kabul edilmiş ne de halk tarafından tayin ve tasdik edilmiştir (Arendt, 2017: 163). Amerika'daki yerel meclis sistemi gibi Fransa'da da Devrim'de seksiyon ve topluluklar tartışma, izah etme, bilgilenme ve fikir alışverişi bakımından her yurttaşa katılım olanağı sağlayan devrimci cumhuriyetçi müesseseler (Sezer, 2012: 31) olmakla birlikte, Meclis'te hakimiyet kuran Jakoben hükümet, bu sivil oluşumlarda halka kendi programını dinleterek, onu kendi programına biat etmeye zorlamış ve siyaseti tekelleştirmiştir (Arendt, 2017: 328, 330). Devrim sonrasında Fransa'nın her yanına yayılmış olan halk toplulukları yani komün seksiyonları, merkezileşmiş iktidarın karşısında kısa ömürlü olmuştur.

Fransa'da siyasal yapı, halk topluluklarından gelen Arendt'in öz yönetim deneyimi olarak adlandırdığı konsey sisteminin çoğulluk içindeki etkin katılımın serpilmesine müsaade etmemektedir. Komünün gücünü merkeze taşıyacak konsey sistemi sönük bir girişim olarak kalmaktadır. Fransa'da tüm yurttaşları tek bir kişide bütünleştiren Rousseaucu halk egemenliği pratiğinden parti hegemonyası ve çoğunlukçu parlamenter sistem güçlenerek çıkmıştır. Antikite'den gelen bağlamını değiştirmeksizin demokrasiyi, yurttaşların

çoğunluğunun azınlığı ezbildiği siyasal düzen olarak konumlandırılan Burke ise Fransa'da yönetimin Devrim'le "kaba, şeytani ve onursuz bir oligarşi kata-rına" kapıldığı fikrindedir (2016: 176). Ayrıcalıklı toplumsal tabakalar düzeni yerine soyut temel haklar üzerine inşa edilen yeni Cumhuriyet, Burke'e göre eşitlikçi bir topluma değil oligarşiye savrulmuştur. Üretim ve ticaretin asıl kaynağı olan kırsaldaki köylü ile şehirdeki zanaatkarlar yerine müsadere ve kağıt para basımıyla hareketlendirilmeye çalışılarak, oligarşinin hizmetine girmiş bir grup para simsarı, bono yöneticileri, spekülör ve avukattan teşekkül yeni bir kesim kazanç elde etmiştir (Burke, 2016: 268).

Arendt Fransa'da Devrim'in mutlak monarşiye karşı yapıldığının altını çizer. Amerikan Devrimi ile aralarındaki en açık fark, budur. 1789 öncesi gibi sonrasında da iktidarın ve yasaların kaynağı monarktan halka geçmekle birlikte ikisi de aynı ellerde toplanmıştır. Arendt'in de belirttiği gibi Devrim Siyes gibi aktörlerin öncülüğünde kral yerine bu kez halkı yasaların üstüne çıkarmaktan başka bir yenilik göstermemiştir (2017: 207). Kral bedeni ve şahsiyetiyle bütün iktidarın kaynağı, istenciyle bütün yasaların kaynağıysa, aynı şekilde ulus da iktidarın ve yasaların tek kaynağı haline getirilmiştir. Modern bir kurucu eylemde Arendt, iktidarın kaynağının halka ait olmasını destekler. Ancak ister tekil ister çoğunluk olsun, irade değişken bir doğaya sahip olduğu için öznel, mevcut yasaların kaynağı olamaz. Çağlara ve coğrafyaya göre çeşitlilik gösterecek de toplumlarda hüküm süren hukuk düzeni zamanın ve tecrübelerin filtresinden geçerek kazandığı istikrarla ayakta durur. Fransa'da mutlakiyetçi bir siyasal gelenekten gelen alışkanlıkla yeni halk egemenliği rejimi, anayasayı ve hukuk kurallarını şiddet ve cebir tekeli elinde tutarak yürürlükte tutabilmiştir. Mutlakiyetçi egemenlikten farklı olarak iktidarla yasa bu kez 'halk adına' yeryüzünde cisimleşmekte, aşkın/yüce bir egemenlik kurulmaktadır. 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin VI. Maddesinde "yasa, genel istencin ifadesidir" gibi bir ifadenin oybirliğiyle kabul edildiği hatırlanmalıdır.

Tocqueville, Devrim'in ilk evresinde geçmişteki herşeyin yakılıp yıkılmak istendiğini söylemiştir. İkinci evrede ise bu kez geçmişte bırakılan şeylerin bir bölümünün getirildiği bir süreç başlar (Tocqueville, 2006: 37). Eski rejimden kopuşu temsil eden Devrim'in mutlakiyetçi bir iktidara saplanmasının başka bir ifadeyle çoğulcu özgür bir kurucu eylemi gerçekleştirilememesinin sonuçlarına da yer verilmelidir.

Arendt'in de dikkat çektiği gibi Fransız halkı adına yapılan 1789 Devrimi, ilk aşamanın ardından halkın geri çekildiği buna karşın "üstün varlık kültü"-nün (supreme being) öne çıktığı bir sürece girmiştir (Arendt, 2017: 245). Halk

egemenliği adına bir iktidar devri söz konusu olsa da, Devrim üstün varlık kültü yaratma peşindedir ve zamanla ona teslim olmaktadır. Yeninin inşasında henüz kurucuların dahi meşruiyetinin olmadığı bir durumda katılım, çoğulluk, söz ve uzlaş olmaksızın anayasa gibi bir mutabakat metni yerine üstün bir varlık dolayımına başvurulur (Arendt, 2017: 248). Egemenliğinin gücünü Tanrı'dan alan monarkın yerini Devrim sonrası dönemde kaynağını 'halk'tan alan bir Robespierre alır. Amerika deneyimindeki üst norm konumundaki anayasa, Fransa'da lider kültüyle ikame edilmeye çalışılır.

Arendt'e göre Fransa'da yeni iktidar ve siyasal düzen şiddetle kurulmuş, terörle devam ettirilmiştir. Yine de Arendt 1789'da kadınların Versay Sarayı'na yürüşüyle başlayan 1791'de Eylül Katliamı'yla sonlanan halk ayaklanmasını Eski Rejim'in halkı sürüklediği sefalete duyulan tepkiye bağlarken, Cumhuriyetin özellikle 1793 ile 1795 arasında gerçekleşen çeşitli gruplar önderliğindeki korku ve terör dönemiyle karıştırılmaması taraftarıdır (2017: 128). Arendt, eski düzenin yıkılışı sürecindeki şiddeti mazur görürken, yeni rejimin kuruluşuna ve sonrasına eşlik eden terörü hedef alır. Zira Robespierre Jakoben Kulübü'nün parti birimleri aracılığıyla Fransız ulusunun bütününe kuşatma peşindedir (2017: 332). Fransa'da Cumhuriyet, yurttaşlarını yasaların egemenliği altında yaşamaktan mahrum kılarken, bir avuç kişinin keyfi yönetimine dönüşmüştür.

Eski rejim ekonomik olarak Fransız ulusunu sefalete iterken sınırlı bir kesimi zenginleştirmişti. Halkın başkaldırısının gerekçelerinden biri de ekonomiydi. Ekonomik hoşnutsuzluğun Devrim'in itici gücünü oluşturması, Arendt'e göre devrim sonrasındaki kurucu eylemi baltalayan bir unsurdur. Yoksulluğu ortadan kaldırmak gibi bir sorumluluğu yüklenen Devrim'in başarısızlıkla sonuçlandığı kanısındadır (2017: 76). Bu yaklaşımın ardında siyaset felsefesinin özünü teşkil eden emek ile işin eylemden ayrılması düşüncesi yer alır. Arendt insanın biyolojik zorunlulukları ile nesneyle kurduğu ilişkinin sahaları olan emek ile işi ayrı bir yere koyar (2018b: 137 vd). Her iki sahadaki etkinlikler, eylem gibi siyasete ve özgürlüğe ait bir etkinlikle karıştırılmamalıdır. Daha açık bir ifadeyle, zorunluluk alanına ait etkinlikler, siyasal alanı doğrudan belirlememelidir. Arendt, zorunluluklardan arınmış özgür bir siyaset alanı kurma peşindedir. Devrim gibi toplumsal ve siyasal hareketler, yoksulluğun kökünü kazıyacak sihirli bir el değildir, aksine yoksulluk içindeki halkın şiddetini körükleyebilir ve terör ateşini alevlendirebilir. Özgürlüğu kuran anayasa süreci söz ve uzlaşının platformu olması gerekirken, devrimin yoksulluk gibi toplumsal, ekonomik bir sorunun nihai çözüm yeri olarak görülmesi siyasal başlangıca zarar vermiştir (Arendt, 2017: 76 vd.).

Fransa'da Devrim, halkına yasaların egemenliği altında özgür bir yönetim vermemesine rağmen dünyanın geri kalanı için neredeyse evrensel bir model gibi görülmüştür. Arendt bu durumu şakınlıkla karşılar: "Bir faciayla sonlanmış olan Fransız Devrimi dünya tarihini yazarken, muzaffer bir başarıya imza atan Amerikan Devrimi yerel ölçekteki etkisini çok az aşan bir olay vasfında kalmıştır" (2017: 71). Monarşilerin zulmüne karşı verdikleri mücadelede Fransız Devrimi'ni örnek alan 20. yüzyıldaki devrimler, halkın sefalet ve yoksulluğundan gelen tepkisinden istifade ederek yeni tiranlıklar kurmuşlardır (Arendt, 2017: 144-5). Fransa'da devrim, onu takip eden devrimlere içeride terörü, dışarıda ise diğer devletlerle savaşa meyilli otoriter bir halk egemenliği modelini sunmuştur. Hobsbawn Fransa'da genç Cumhuriyet'in askere daha çok adam aldığı, halkın ihtiyaçlarını karneye bağlayarak savaş ekonomisi yürüttüğünü, fiilen asker-sivil ayrımının ortadan kalktığını belirtir (2016: 77). Keza Rusya'da gerçekleşen Ekim Devrimi bir süre sonra içeride parti diktatörlüğünü tesis eden bir araca dönüşürken, dışarıda halihazırda süregelen savaşı körükleyen politikalar izlemiştir.

Çalışmanın son kısmında, Amerikan ve Fransız Devrimi dolayısıyla özgürlükçü bir kurucu eylemin imkanını tartışan Arendt'e sunulan eleştirilere yer vermek gerekmektedir. Devrim olgusu eksenindeki eleştirileri iki kategoride gruplandırmak mümkündür. İlki, başta *İnsanlık Durumu* başta olmak üzere eserlerinin pek çoğundaki düşüncelerle, *Devrim Üzerine*'deki özellikle de Amerikan Devrimi üzerine görüşleri arasındaki uyumsuzluğu öne süren eleştirilerdir. Bu bağlamda öne çıkan husus, klasik cumhuriyetçi siyasal düşüncenin önde gelen sözcülerinden olan Arendt'in Amerikan Devrimi'ni iyi bir başlangıç modeli olarak işaret etmesidir. Diğer bir eleştiri kanadı ise filozofun Fransız Devrimi ile ilgili tespitlerine katılmakla birlikte Amerikan toplumu ile anayasal sürece ilişkin tespitlerin tarihsel gerçeklerle uyuşmayan bir seçiciliğin üzerine kurulmuş fikirleri sorgulamaktadır. Sözelimi Robert Nisbet, Arendt'in Devrim öncesi Amerika'daki toplumsal ve ekonomik düzenin Kıta Avrupası'ndan farklı bir biçimde geliştiği tespitine katılmaz. Nisbet'e göre, Arendt'in aktardığının tersine, Amerika'da Avrupa'dakinden daha geniş topraklara sahip imtiyazlı baron ve kontlar vardır. Nisbet'e göre feodal düzeni yaşatan en önemli direklerden biri olan en büyük oğul hakkı, Amerika'da yalnızca iki kolonide kaldırılmıştır (1977: 67). Nisbet, bu anlamda Arendt'in Amerika'da Devrim öncesindeki toplumsal yapının gerçekliği yansıtmadığını belirtmekle birlikte Fransız Devrimi sürecine ilişkin görüşlerine katılır (1977: 68). Scheuerman da Fransız Devrimi'ndeki yoksulluğun dehşetine takıntılı bir şekilde yer veren Arendt'in, Amerika'daki köleliği ise geçici bir uyarı şeklinde hafife almasını sorunlu bulur. Yüksek Mahkeme'nin

1850'lerde köleliğin kaldırılmasına engel olan ve siyahilerin siyasal haklarını yok sayan mahkeme kararlarını hatırlatarak, bunun geçici değil Arendt'in *Devrim Üzerine*'yi yazdığı döneme kadar uzayan çetrefilli bir mücadele süreci olduğunu dile getirir (Scheuerman, 1997: 156).

Farklı perspektiflerden de olsa yöneltilen eleştirilerin toplandığı havuz, Arendt'in Amerikan Devrimi ve sonrasındaki kuruluş sürecine ilişkin olumlu düşünceleridir. Arendt'in seçici bir tarih anlayışından hareketle düşüncelerini temellendirdiği yönündeki görüşlerin haklılık payı vardır. Scheuerman'ın öne çıkardığı gibi toplumun bir kesiminin hak mücadelesine geniş kapsamlı yer vermemesi, bugünden bakıldığında önermelerinin gücünü azaltmaktadır. Arendt *Devrim Üzerine*'de olduğu gibi *Totaliteriyenizmin Kaynakları* adlı çalışmasında da fikrilerini tarihsel olguları yorumlayarak inşa etmektedir. Fakat yalnızca olgular yoktur, derin ve zengin bir siyaset felsefesinden yola çıkmaktadır. Arendt ne Amerikan Devrimi'ne ne de Amerika Birleşik Devletleri'ne ilişkin mutlak bir üstünlük atfetmemektedir. Benzer tarihsel seçicilik içinde değerlendirme eleştirisi Tocqueville için de sunulabilir. Hatta Nispet'in Amerika'daki feodal kurumların varlığını sürdürdüğüne yönelik eleştiri Arendt'ten ziyade 19. yüzyıl düşünürü Tocqueville için daha keskin bir itiraz sayılabilir. Öte yandan Amerikan Devrimi üzerine düşüncelerinin düşünürün siyaset felsefesine zıt olduğu yönündeki eleştiriler, özellikle sol fikriyattan gelen yorumcu ve takipçilerince sıklıkla dile getirilmektedir. Oysa Arendt, hukuki siyasal kuruluş bağlamıyla sınırlandırdığı yaklaşımının uzun Avrupa tarihi içinde mutlak iktidar yanlısı egemenlikçi ana akım düşünceden ayrılan patikasının izlerini sürmektedir. Amerika'daki deneyimin daha önce gerçekleşenlerden farklılığına dikkat çekmektedir. Çalışmalarına bütünüyle bakıldığında gelişmiş diğer Batılı ülkeler gibi Amerika'nın da daha sonra kapitalist üretim ve siyasal rejim içinde yereldeki etkin katılımı zayıflatan parti sistemi ile bireyselleşmeye teslim olduğuna dair eleştirileri canlı bir şekilde durmaktadır.

Amerikan Devrimi ve Birliğin kuruluşu ekseninde dönen eleştirilerin Türkçe literatüre yansıyan kısmında iki yaklaşım benimsenmiş gibi görünmektedir. İlki bütünlüklü bir bakıştan Arendt'in siyasal kavrayışı ekseninde devrim fenomenini modern bir başlangıç ivmesi olarak kabul ederek ele alan ve tartışan çalışmalardır. Demirkent'in önce doktora tezi ardından kitap olarak basılan çalışması ile Duygu Türk'ün "Arendt, Devrim, Egemenlik: Önce Söz vardı" başlıklı makalesi bu pespektifi yansıtan çalışmalar arasında sayılabilir. Diğer bir yaklaşım ise tıpkı Fransız Devrimi gibi Amerikan Devrimi'nin de Arendt tarafından başarısızlık atfedildiğini öne sürerek, ikisini aynı kefeye koyan çalışmalarda yer bulmaktadır. Arendt'in "Politika ve Devrim" söyleşisini de Türkçeye kazandıran ve bu sahada çalışmaları bulunan Devrim Sezer

son tahlilde Fransız Devrimi gibi Amerikan Devrimi'nin de kamusal özgürlükleri diri/canlı tutacak toplumsal ve siyasal düzen kuramadığı, aşağıdan yukarıya doğru uzanan kon(federatif) örgütlenme modelini tamamen unutarak başarısızlıkla sonuçlandığı görüşünü öne çıkarır (2012: 29). Sezer, Arendt'in temsili demokrasilere yönelik oligarşik parti sistemi ile tüketim toplumu itirazlarını da hatırlatır (2012: 29). Arendtçi Cumhuriyet kuramı üzerine yazan İnce de Arendt'in nazarında Fransa'daki gibi Amerikan deneyiminin de başarısızlıkla sonuçlandığı değerlendirmesini yapar. İnce'ye göre Fransız Devrimi özgürlüğü apolitikleştirdiği, devleti genel refahın aracı haline getirdiği, Amerikan Devrimi ise negatif özgürlüklerden ibaret kaldığı için Arendt tarafından yenilgiye uğramış hareketler olarak görüldüğünü belirtir (2013: 301).

Sonuç

Tocqueville ile Arendt'in fikirleri, çoğunlukla liberalizm ile cumhuriyetçilik tartışmaları ekseninde yan yana getirilmektedir. Sözgelimi Llyod, Tocqueville gibi Arendt'i de özgrülükçü/liberal kanada yakınlaştırmaktadır. İkisini de bireyci materyalizmden uzak, ilerlemeci görüşü reddeden, çoğunlukçu demokrasinin karşısında, bireyi ve biricikliği yadsımayan, ifade ve örgütlenme özgürlüğünü öne çıkaran, hukukun üstünlüğü doğrultusunda inşa edilmiş adem-i merkezietçi bir politik düzen yanlısı yeni bir tür liberal olarak anar (Llyod, 1995:36-37). Liberalizm ve Cumhuriyetçi siyasal felsefe doğrudan bu çalışmanın kapsamında yer almamakla birlikte devrimci hareketler ile kurulan halk egemenliği rejimleri ekseninde Tocqueville ile Arendt çizgisi, iki önerme ile belirginleştirilebilir. İlki, Tocqueville'in federatif ilke, Arendt'in ise etkin katılım ve çoğulluk kavramıyla birlikte andığı öz yönetim deneyimidir. İkincisi ise yasaların egemenliği altında yaşama vurgusudur. Hiçbir kişi ya da grubun yasaların üzerinde olmaması, siyasal erk sahiplerinin yasalarla sınırlandırılmasıdır. İki önermenin bileşimi Tocqueville'de demokratik cumhuriyete, Arendt'te ise Antikiteyle sınırlı kalmayan modern cumhuriyet düşüncesine çıkar.

İlkinden başlamak gerekirse, Tocqueville'in nazarında yerelde kamusal menfaatle çelişmeyen katılımcı ruh yani federatif ilke, Amerika'yı ılımlı bir cumhuriyete doğru harekete geçiren temel etmendir. Monarşi idaresindeki Fransa'da da kasaba meclisleri, tabakalar meclisi gibi geneleksel yönetim pratikleri ve mekanizmaları da mevcuttur. Ancak Devrim'den önce bu yapılar işlevsizleştirilerek fiilen lağvedilir. Devrim'in başlarında halk birlikleri şeklinde örgütlenen seksiyonlar ise yerelin söz ve taleplerini merkeze taşımak gibi demokratik bir katılımı sağlayacak potansiyele sahiptir. Fakat Devrim sonrası yeni düzende kendisini halkın tek sesi sayan Jakoben Kulüplerce bu yapılar

da ortadan kaldırılır. Gerek öncesinde gerekse Devrim'in ardından hız kesmeksizin devam eden eğilim, yerelin/halkın yerine merkezin/Krallığın/Partinin güçlendirilmesidir. Amerika'da gelişen, Fransa'da ise köreltilen federatif ilke, Arendtçi siyasette, konsey sistemiyle somutluk kazanır. Amerika'daki yerel meclisler, Fransa'da Devrim sürecindeki seksiyonlar, konseylerin karşılığıdır. Arendt'e göre çoğulluk ve etkin katılım Amerika'daki ve Fransa'daki kurucu eylem, antik özgürlükleri yeniden kazandırma potansiyelini taşıyordu. Oysa Fransa, başlarda öncü saydığı halkı daha sonra imgeye dönüştürerek, çoğunlukçu siyasal sistem ve hegomonik parti düzeni aracılığıyla halkı siyasetin dışına itmiştir.

İkinci bileşke ise yasaların egemenliğidir. Tocqueville Amerika'da yurttaşların yapımında kendi katkılarının olduğunu varsaydıkları yasalara uyma eğiliminin yüksekliğinden söz eder. Kıta Avrupası'ndaki olumsuz tecrübenin verdiği öğretici dersle Amerika'daki ilk yerleşimciler, aşkın bir gücün ve onun istencini elinde tutan bir monarkın yerine, kendi yasalarının egemenliği altında yaşamının yolunu seçmişlerdir. Sembolik bir anlamı olsa da Mayflower Antlaşması, karşılıklı olarak verilen sözlerden meşruiyetini alan katılımcı bir komün/topluluk inşasını temsil etmektedir. Yasa, başkasının öznel iradesine göre değişen buyruklar değil, geçmişle gelecek arasındaki bağı kuran, zamanın süzgecinden geçerek benimsenen kurallar bütünüdür. Arendt Amerika'daki kurucu eylemin bu niteliğini öne çıkarır. Amerika'da yasa yapma ile iktidarın kaynağı birbirinden ayrıldığı için siyasal olarak üstün gelenin ve/veya çoğunluğun değil karşılıklı söz verme yoluyla inşa edilen yasaların istikrarı önemlidir. Bu ayrım Fransa'da gözetilmediğinden güçlü/nüfuzlu olanın yasaları zaman içinde koşullara göre değişmiştir. İktidarla birlikte yasa yapma gücü çoğunluğa geçtiği için halk adına siyasal erki eline geçirenler, sınırsız ve keyfi bir yetkeyle donatılmıştır. Bu nedenle Fransa'da Cumhuriyet, otoriterleşerek, devlet eliyle şiddet ve töröre yol açmıştır. Fransa'da 1789'dan 1801'e kadar defalarca değişen hükümetlerle birlikte, siyasal rejim de değişmiş, her iktidar kendi kanunlarını dayatmıştır.

Tocqueville ile Arendt'in Amerikan ve Fransız Devrimleri eksenindeki toplumsal ve siyasal çözümlenmeleri, kurucu eylemin niteliği üzerine ufuk açıcı bir katkı sunmaktadır. Her iki düşünürün Amerikan ve Fransız toplumu ile siyasal düzenine ilişkin tespitleri Amerika'yı yüceltmek ya da Fransa'yı mahkum etmek gibi dar bir anlama sıkıştırılmamalıdır. Demokratik toplumların kurucu eylemine ilişkin fikirleri, modern toplumlara öğretici nitelikte bir bilinç yaratmaya vesile sayılabilir.

Kaynakça

- Acemoğlu, D. ve Robinson. J. (2013). *Ulusların Düşüşü Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri* (çev. Faruk Rasim Velioğlu). İstanbul: Doğan Kitap.
- Arendt, H. (2018a). *Şiddet Üzerine* (çev. Bülent Peker). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2018b). *İnsanlık Durumu* (çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2017). *Devrim Üzerine* (çev. Onur Eylül Kara). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014). "Sivil İtaatsizlik". *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. (çev. Yakup Coşar). İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 79-121.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında* (çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2009). "Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler" (Söyleşi) *Baykuş Felsefe Dergisi* (çev. Devrim Sezer & Ünsal Doğan Başkır), S. 4, s. 87-109.
- Althusser L. (1987). *Politika ve Tarih* (çev. Alâeddin Şenel ve Ömür Sezgin). Ankara: V Yayınları.
- Berktaş, F. (2016). *Politikanın Çağrısı*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Burke, E. (2016). *Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler* (çev. Okan Arslan). Ankara: Kadim Yayınları.
- Christodoulidis E. ve Schaap A. (2012). "Arendt's Constitutual Question" *Hannah Arendt and Law*. (Ed. Goldani and Mc Corkindale). Hart Publishing, s.101-117.
- Demirkent, D. (2017). *Bir Devlet İki Cumhuriyet*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Disch, L. (2011). "How Could Hannah Arendt Glorify the American Revolution and Revile the French? Placing *on Revolution* in Historiography of American and French Revolutions" *European Journal of Political Theory*, 10(3), s. 350-371.
- Hobsbawm, E. (2016). *Devrim Çağı 1789-1848* (çev. Bahadır Sina Şener). Ankara: Dost Kitapevi.
- İnce, H. O. (2013). "Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir Cumhuriyetçilik Kuramına Doğru". *Res Publica*. (Der. Armağan Öztürk) Ankara: Doğu-Batı Yayınları, s. 286-311.
- Llyod, M. (1995). "In Tocqueville's Shadow: Hannah Arendt's Liberal Republicanism" *The Review of Politics*, 57(1), s. 31-58.
- Montesquieu C. L. (2019). *Kanunların Ruhu Üzerine* (çev. Berna Günen). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Nisbet, R. (1977). "Hannah Arendt and American Revolution" *Social Research*, 44(1), s. 63-79.
- Sezer, D. (2012). "Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik" *Toplum ve Bilim*, S. 124, s.7-36.
- Scheuerman W. E. (1997). "Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt" *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 10(1), s. 141-161.
- Sieyès E. J. (1951). "Üçüncü Sınıf Nedir?". (çev. Süheyp Derbil). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8(1), s.126-27.
- Tocqueville, A. (2015). *Amerika'da Demokrasi I* (çev. Özcan Doğan). Doğu Batı Yayınları.
- Tocqueville, A. (2016). *Amerika'da Demokrasi II* (çev. Özcan Doğan). Doğu Batı Yayınları.
- Tocqueville, A. (2004). *Eski Rejim ve Devrim*. (çev. Turhan Ilgaz). Ankara: İmge Kitapevi.
- Türk, D. (2018). "Arendt, Devrim, Egemenlik: 'Başlangıçta Söz Vardı'" *Mülkiye Dergisi*, 42(2), s. 183-207.

- Yetiş, M. (2013). "Tocqueville ve çoğunluğun Tiranlığı". *Respublica*, (Ed. Armağan ztrk). Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 227-265.
- Yetiş, M. (2006). "Tocqueville ve Merkeziyetçilik Sorunu", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 61(3), s. 279-208.
- Wellmer, A. (1999). "Hannah Arendt on Revolution" *Revue Internationale de Philosophie*, 53: 208(2), s. 202-207.
- Wilkinson M. A. (2012). "Between Freesom and Law: Hannah arendt on the promise of Modern Revolution and the Burden of 'Tradition' *Hannah Arendt and Law*. (Ed. Goldani and Mc Corkindale). Hart Publishing, s. 35-63.

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İntikal Eden Aydın Mirasına Bir İtiraz Denemesi: Şevket Süreyya Aydemir Örneği

Fikret Çelik* & Yunus Şahbaz**

Öz

Bir aktör ve fenomen olarak Türk aydını Osmanlı'nın Batılılaşma sürecinde ortaya çıkmıştır. Osmanlı'daki Batılılaşma çabalarının en önemli amacı da hiç şüphesiz devleti kurtarmaktır. Devleti kurtarmak misyonu Batılılaşma sürecinin bir ürünü olan Türk aydınının en önemli fikrî ve siyasî gündemi olmuştur. Kendine biçtiği bu misyon yüzünden Türk aydını idealist ve fakat fikrî yönden zayıf bir profil çizmiştir. Türk aydını devletin modernleşme ve batılılaşma sürecindeki temel sorunlarına etraflı programlar üretmek yerine daha çok günlük ve kısa vadeli çözüm arayışında olmuştur. Bu misyon ve idealin şekillendirdiği fikrî ve siyasî ortamda politik bilinçlenmesini yaşayan Şevket Süreyya Aydemir de fikrî ve siyasî çizgisiyle bu trendin müşahhas bir örneğidir. Ancak Aydemir Cumhuriyet'in ilanından sonra, Türk aydınının fikrî ve programatik yönden zayıflığının farkına varan ve buna itiraz edilmesi gerektiğini söyleyen bir aydındır. Bu yazıda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden bu aydın mirası içerisinde Şevket Süreyya Aydemir'in konumu ve bu mirasa ilişkin itirazları ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk Aydını, Batılılaşma, Şevket Süreyya Aydemir, Kadro Dergisi.

An Objection Attempt to the Intellectual Legacy of the Ottoman Transferred to the Republic: Şevket Süreyya Aydemir Case

Abstract

As an actor and phenomenon, the Turkish intellectual emerged in the Westernization process of the Ottoman Empire. The most important aim of the Westernization efforts in the Ottoman Empire is undoubtedly to save the state. The mission of saving the state has been the most important intellectual and political agenda of the Turkish intellectual, who is a product of the Westernization process. Because of this mission that he has set for himself, the Turkish intellectual has drawn an idealistic but intellectually weak profile. Instead of producing comprehensive programs for the basic problems of the state in the process of modernization and westernization, Turkish intellectuals sought more daily and short-term solutions. Şevket Süreyya Aydemir, who has become politically conscious in an intellectual and political environment shaped by this mission and ideal, is a concrete example of this trend with his intellectual and political line. However, Aydemir is an intellectual who became aware of the intellectual and programmatic weakness of the Turkish intellectual after the proclamation of the Republic and said that it should be objected to. In this article, the position of Şevket Süreyya Aydemir in this intellectual legacy that was transferred from the Ottoman Empire to the Republic and his objections to this legacy will be discussed.

Keywords: Turkish intellectual, Westernization, Şevket Süreyya Aydemir, Journal of Kadro.

*Doç. Dr. | Anadolu Üniversitesi | fikretcelik@anadolu.edu.tr | ORCID: 0000-0002-4510-6912
**Arş. Gör. | Kırıkkale Üniversitesi | yunussahbazz@gmail.com | ORCID: 0000-0003-0911-7654
DOI: 10.36484/liberal.987208

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss. 51-72.
Gönderim Tarihi: 25 Ağustos 2021 | Kabul Tarihi: 10 Eylül 2021

Giriş

İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet'e miras kalan ideolojik ve siyasal anlayışın/anlayışların temel güdüsü ya da amacı anlaşılırsa, Türk-Osmanlı aydınının modern dönemde ne istediği veya neye doğru bir yöneliminin olduğu daha net anlaşılabilir. Bu bağlamda Osmanlı-Türk aydınının bir entelijansiya teşkil edebilme noktasında elindeki argümanlar ve imkânlar, ona ne yönde? ve ne kadar? entelektüel boyutta düşünme/fikir üretme olanağı vermiştir soruları hala cevap beklemektedir. Osmanlı son döneminde yaşayan ve Cumhuriyet'in fikrî ve siyasî bağlamda kurucu babaları olan Osmanlı-Türk aydınının, yaşadığı somut gerçekler karşısında neyi düşünmek ve neyi yapmak "zorunda olduğu", bir başka deyişle, karşı karşıya olduğu sorunlar noktasındaki entelektüel "durumu ve konumu" tartışılması gereken bir konudur. Bu bağlamda Türk modernleşmesine tüm yönleriyle bakabilmiş oryantalist, ancak uzman bir dış gözün bu konudaki şu tespitleri, konunun anlaşılması için bir başlangıç noktası olması açısından dikkat çekicidir:

"Osmanlı siyaset adamları, XIX. yüzyılın başından beri, gittikçe daha iyi kavradıkları Avrupa devletlerinin artan üstünlüğüne Batılılaşma siyasetiyle karşı koymaya çalıştılar.

Bu siyasete Osmanlılar'ın eski gücünü yeniden kazanması amacına yönelik iki motiv yol açmıştır: Batılı yöntem ve kurumları alarak Osmanlı İmparatorluğu'nun idaresini verimli hale getirme isteği ve Avrupa çizgisinde ıslahatlar gerçekleştirerek Avrupa devletlerini memnun etme ve böylece onların İmparatorluk üzerindeki sürekli baskılarını azaltma isteği.

Bu ikinci motiv nedeniyle ve belli başlı ıslahatların zamanlamasının büyük ölçüde diplomatik kaygılarla yapılmış olması yüzünden, o zamanki gözlemciler, ıslahatları yalnızca, diplomatik destek vermek için ıslahat yapılmasını şart koşan Batılı devlet temsilcilerini memnun etmek için yapılmış oportünist hareketler olarak görüp küçümsemişlerdir" (Zürcher, 1995: 25).

Yukarıdaki tespitin yapıldığı bir ülkede yaşayan bir aydın profili üzerinden konuya bakmak, Osmanlı-Türk aydınının ideolojik ve siyasal boyutlu düşüncelerinin oluşma koşullarının anlaşılması adına bize bir perspektif sunabilir. Osmanlı'nın son döneminde doğmuş, siyasî bilincini bu dönemin şartları içerisinde edinmiş bir aydın olan Şevket Süreyya Aydemir'in fikrî serüveni ve temel ülküleri itibarıyla bu aydın geleneğinin tipik bir temsilcisi olduğu söylenebilir. Aydemir, son dönem Osmanlı-Türk aydınının avantajları ve dezavantajlarını bizatihi tecrübe etmiş; fikirlerini bu konjonktürel ortamda şekillendirmiş bir isimdir. Şevket Süreyya Aydemir'in dönemindeki birçok aydından farklılaşan yönü, onun idealistliğini, Osmanlı son döneminde edindiği ülkülerini Cumhuriyet Türkiye'sine de dönemsel bağlamlara uyarlayarak taşımış olmasıdır. Bir başka deyişle, Aydemir Osmanlı son döneminden

Cumhuriyet'e intikal eden vasatta idealist aydın özelliğini korumuş ve "in-kılabin emri"ne girerek imparatorluktan aldığı mirası kendi fikrî serüveninde devam ettirmeye çalışmıştır. Aydemir'i farklılaştıran bir başka nokta ise, kendisi gibi birçok aydınının tüm idealistliğine karşın fikren programatik bir çerçeveye sahip olmadıklarını erken sayılabilecek bir dönemde tespit ve teşhis etmiş olmasıdır. *Kadro* dergisiyle bir anlamda bu tespitini dile getirmiş ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden aydın mirasının önemli bir vechesi olan aydınların proje ve program yönünden rehberlik edecek mahiyetten uzak olması geleneğine itiraz etmeye çalışmıştır. Bu itirazın başarısı/başarısızlığı ise aslında Aydemir'in kendisinin bu miras içinde şekillenmiş olmasına bağlı olarak tayin edilmiş olacaktır.

Osmanlı Modernleşmesi ve "İttihatçılık" Çerçevesinde, Osmanlı-Türk Aydınlarının Kökenleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı karşısındaki geri çekilme ve zayıflamasını durdurmak, "devletin varlığının korunması ve sürdürülmesini" sağlamak amacıyla bir dizi siyasî, sosyal, teknolojik ve ekonomik gelişmeler olarak tanımlamak mümkündür Batılılaşma sürecini. Özellikle bürokratik ve askerî alanda bir süre sonra kurumlaşmaya başlayan sistematik dönüşüm, Osmanlı'nın düşünsel yöndeki gidişatının gideceği süreci de belli bir boyutta belirlemiştir (Kaliber, 2002). Bu noktada Tanzimat (1839) ve Islahat (1856) Fermanlarının etkisiyle devletin temel dinamikleri olan idarî, malî ve askerî anlamdaki ılımlı ve kısmî görünen gelişmelerin, XIX. yüzyılın son çeyreğine ulaşıldığında, düşünsel ve pratik olarak bir ülkenin tüm çehresini baştan aşağı değiştirebilecek boyuta gelmesinin "travmatik" sonuçları olacağı muhakkaktır.

Bu travmatik durum şu şekilde açıklanabilir. Osmanlı'daki topyekun dönüşüm kendi iç dinamiklerinden zaman zaman tamamen kopuşa götüren modernleşme olgularıyla birlikte ele alınmıştır. Öyle ki bu teşebbüslerle Osmanlı'yı kurtarma nosyonunun, zaman zaman devlet ve toplumun "kültürel" değişimini içeren bir hale dönüşmesi, bu girişimleri önce bir "ideolojiye", daha sonra da tutucu bir dogmatik "Batılılaşma" ve "gelenekten kopuş" sürecine doğru da dönüştürebilmiştir (Kahraman, 2002: 126). Özellikle Tanzimat'tan sonra siyasal anlamda padişahın otoritesine ortak olan bürokrasi, Osmanlı'da bir süre sonra askeri ve sivil bürokrasi üzerinden modernleşmenin yürütüldüğü bir oluşumu doğurmuştur (Ortaylı, 2006). Bu süreç kaçınılmaz olarak, topluma yol gösterecek "aydın" kesimin belli bir kısmının tamamen "Batılılaşma" mensubiyeti olan kişiler arasından olmasını doğurmuştur.

Bu gelişmeler, öncelikle yeniçeri ocağının dağıtılması ve daha sonra da ulemanın geleneksel güç odaklarından faydalandığı devletin klasik askeri ve sivil olan kurumsal yapısının ortadan kalkmasıyla sonuçlanmıştır. Batılılaşma kapsamında yurtdışında eğitim görmüş “yeni” ve modern eğitilmiş idari kadroların Osmanlı devlet yapısında birden baskın hale gelmesi, çok kısa bir zaman diliminde ulemanın devlet yönetimindeki geleneksel düşünsel anlayışlarına bağlı etkinliğinin bir kenara itilmesi gibi bir durumu ortaya çıkarmıştır (Çavdar, 2013: 26). Ulemanın devlet sisteminin dışına oldukça hızlı bir şekilde itilmesine rağmen, çağdaş Batılı üniversitenin benzeri olan temel ulusal üniversite “Osmanlı Darülfünunu” ancak 1864’te açılabilmiştir.¹ Osmanlı Darülfünununun alt yapısını oluşturacak “idadi” gibi Batılı eğitim tarzındaki kurumların ülkede kurulması, bir standardının sağlanması ve yaygınlaşması için de 1884 yılından sonrayı beklemek gerekmiştir (Aktar, 1990: 13). Bu yüzden de bu üniversite yapılanmasının ilk öğrencileri medrese kökenlilerden oluşmuştur. Bu bağlamda Osmanlı’da eğitim alan/alabilen kesimin ne durumda olduğunun görülebilmesi için önemli oryantalist ve yakın tarih Türkiye uzmanlarından William Hale’in görüşleri dikkate değerdir. Yukarıda vermeye çalıştığımız Osmanlı eğitim sisteminin Batı’ya entegrasyon sürecine ek olarak Türk aydınının düşünsel dünyasının oluşma serüvenini bize vermesi adına Hale’in analizleri şu şekildedir;

“Tanzimat döneminde ortaya çıkan eğitim sisteminin, kültürel olduğu kadar siyasi olarak da son derece önemli kimi sonuçları oldu. Eğitim, sırayla Müslüman olmayan topluluklara, muhafazakâr Müslüman geleneğe ve modern ve bir ölçüde laik bir kültüre dayalı üç ayrı çizgide oldukça parçalı bir yapıya sahipti. Dahası üçüncüsü de sivil ve asker olmak üzere iki ayrı kesime ayrılmıştı. Askeri kesim imparatorluğun uzak bölgelerinde özellikle önemliydi. Taşra ordularının, sorumlu oldukları bölgede en azından bir rüşdiye ve idadi okulu açmaları gerekiyordu. Bu şekilde, modern sivil okullar açılmadan önce yöre sakinleri çoğunlukla askeri eğitim alıyorlardı ve ordu okulları, mütevazı geçmişi olan taşra çocuklarının ilerlemesi için önemli bir yol oldu. Bir ölçüde hem askeri hem sivil devlet okullarını bitirenler, birbirlerini aynı babanın çocukları, gelenekçiliğe karşı mücadelede aydınlanmanın öncülere olarak değerlendirmiş görünüyorlar” (Hale, 1996: 33).

Hale’in tasvir ettiği durum şunu göstermesi açısından önemlidir; temelde standart Avrupa eğitim kurumlarından yetişme şansına oldukça geç sayılabilecek bir dönemde sahip olan ve karşısındaki Batı düşüncesine toplumsal, siyasal ve kültürel yönden nispeten uzak bir neslin varlığı söz konusudur.

¹ Osmanlı’da Fatih Sultan Mehmet döneminde İstanbul’un fethinden sonra Saray’a bağlı olarak açılan “Sahn-ı Seman Medreseleri”, Batılı tarza yakın ve standartta eğitim veren alt yapıya sahip üniversite benzeri yapılanmalar olarak kabul edilmiştir. Ancak oldukça sistematik olarak kurulan ve oluşturulan bu eğitim kurumlarına rağmen, bir süre sonra herkesin bu kurumlardan faydalanmasının mümkün olmaması, yozlaşma, müspet bilimlerin yerine aktarma bilimlerin sadece verilmesi/verilebilmesi vs. nedenlerle, Osmanlı’da eğitim sistemi XVII. yüzyıla birlikte zayıflamaya başlamıştır (Bu konuda ayrıntılı bilgi için; Aktar, 1990: 13-15).

Mevzubahis nesil Osmanlı'yı Cumhuriyet'e taşıyacak felsefi, siyasal, sosyal fikri altyapıyla gerekli ve yeterli irtibatı ve iltisakı olmayan "Türk aydını"nın oluşma sürecinin önemli bir parçası olmuştur. 1876 yılına gelindiğinde ise artık bürokrasi ve onları oluşturan kadrolarda, nispeten Batılı normlar çerçevesinde dönüşümünü tamamlamış elit bir kesimin belli çevrelerde oluşmaya başladığı görülmüştür. Böylece, yönetim sistemi üzerindeki İslamî veya geleneksel olarak tanımlanan düşünce ve kurumların yerine, tamamen Batı'nın kültürel yönlerini belli boyutlarda özümsemiş bir insan modelinin ortaya çıkmış olduğu kabul edilmektedir (Karpaz, 2014: 82).

Böyle bir anlayışa sahip insan modeli, Batılı normlar üzerinden düşünen, fakat Osmanlı adına farklı dinamikler üzerinde kurtuluş reçetelerine adapte olabilen ve geleneksel sistemin tamamen değiştirilmesine bağlı olan bir modeldir. Ancak bu insanların, sadece kurtuluşu Batı'da görmeyecek kadar belli bir birikime sahip oldukları da görülmektedir. Özellikle Düyun-u Umumiye İdaresi'nin ortaya çıkmasından sonra kendi içinde homojen bir anlayışa sahip olmayan ve büyük oranda da Osmanlı'ya her türlü dış müdahalenin ülkenin hayrına olmadığını artık eleştirebilen bir aydın modelinin oluştuğu da bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır.

Bu noktada "Yeni Osmanlılar" olarak nitelendirilen grubun, özellikle İslahat Fermanı'ndan sonraki gelişmelere yaptıkları itirazlar, önemli olarak ele alınabilecek boyuttadır. Tanzimat'tan sonra devletin merkezileşmesiyle birlikte oluşan yeni bürokratik yapılanmaların sistemin tüm kontrol mekanizmalarını ele geçirmesinin, özellikle ülkenin dış müdahalelere açık hale getirilmesinden dolayı, ülkenin yıkılma sürecini hızlandırdığını düşünen Yeni Osmanlılar, yaşadıkları dönem adına önemli bir siyasi muhalif hareket olarak ortaya çıkmıştır (Mardin, 1990). Bu grubun aralarındaki yegâne görüş birliği, ülkenin mevcut durumdan bir an önce kurtarılmasıydı. Bu bağlamda Yeni Osmanlılar düşünce ve faaliyetleriyle, belki de ilk Osmanlı-Türk aydın grubu olarak anılabilir. Mustafa Fazıl Paşa, Reşat Bey, Şinasi, Ebuziyya Tevfik, Ziya Paşa, Namık Kemal gibi birçok farklı görüşlere sahip yazar, şair ve devlet adamı bu grup içinde sayılmaktadır. Ancak bu grubun mensupları büyük oranda ilk Osmanlı modern bürokrasisinin içinde bulunmuş insanlardı, çoğu birer kalemiye efendisiydi ve büyük oranda geleneksel eğitim almış birer Osmanlı bireyiydiler.

Yeni Osmanlılar, politika ve icraatlarının büyük bölümüne karşı oldukları, hatta ülkeyi uçuruma ötürdüğüne inandıkları devletin yeni bürokratik yapılanmasına, devletin siyasetini etkileyebilme güçleri olabileceği inancıyla katılmak istemekteydiler. Bu istek, bazı Yeni Osmanlılar için zaman zaman gerçekleşmiş bir durumdur. Özellikle devletin istikrarsız konumu ve bürokratik

sistemdeki üst düzey yöneticilerin sık sık değişmesiyle, Yeni Osmanlılar'ın bürokraside etkin konumlarda bulunma istekleri 1870'li yıllarda gerçeğe dönüşmüştür. Ancak artan mali sorunlar ve uluslararası baskılar, ülkenin kontrolünün belli bir süre sonra yabancıların kontrolüne geçmesine sebep olmuş, bu da ülkenin bizzat kendi bürokrasisinin yönetim üzerinde etkisizleşmesi gibi bir sonuç doğurmuştur (Zürcher, 1995: 32-33). Durum öyle bir boyuta gelmiştir ki, İstanbul'daki diplomatik misyonlar, bürokrasinin icraata yönelik faaliyetlerini planlama ve belirleme noktasında muktedir hale gelmişlerdir. Kısa bir sürede, Osmanlı'nın herhangi bir konuda yapacağı/yapmak istediği reformlara ilişkin yönlendirme faaliyetleri artık büyük Batılı devletlerin misyonlarınca yapılmaya başlanmıştır. Bu durum, yabancı yazarların ifadelerinde bile "dikte" olarak nitelendirilmiş ve işlerin bu duruma gelmesinde mevcut Osmanlı bürokratik elitinin büyük sorumluluğu olduğu ifade edilmiştir (Eryılmaz, 2006: 171).

Bu noktada, Sultan Abdülhamit (1876-1909) döneminin Osmanlı-Türk aydınının oluşma sürecindeki etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Sultan Abdülhamit döneminin koşullarında bürokrasi, Tanzimat döneminin görece özerk memur anlayışından, Saray memurluğu noktasında bir dönüşüme uğramıştır. Bu bağlamda ilk farklılık, Batılılaşma yanlısı bürokrasinin birinci kuşağının devlet yönetimindeki etkisinin zayıflamasıdır. Bu dönemde, Sultan Abdülhamit ve yeniden güçlenen Saray memurları, devlet yönetiminde "denge politikası" anlayışını benimsemişlerdir. Sultan Abdülhamit dönemi boyunca, yukarıda daha önce ifade edilen sebeplerden dolayı, devlet kademelerinde Batı'ya ve Batılı değerlere karşı şüpheyle bakılması oldukça güçlenmiştir. Özellikle Sultan Abdülhamit'in tahta geçtiği sıralarda İngiltere'nin artık Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü desteklememe siyaseti bunda önemli bir etkidir. Ayrıca 1880'lerden sonra İmparatorluğun çeşitli bölgeleri emperyalist rekabetin açık hedefi haline gelmiştir. Bu gelişmelerden dolayı Saray, Batıya karşı daha "muhafazakâr" bir tutum göstermeye başlamıştır. Bu taktik de neredeyse Osmanlı'da artık önemli bir devlet politikası haline gelen, "geleneksel düzenin toplumsal boyutlarından bazılarını yeniden kurarken İmparatorluğun bütünlüğünü korumaya yönelik" çabaların bir ürünüdür. Ancak bu politika ülkenin toprak bütünlüğünün korunmasına yetmezken, ülkenin bütünlüğünü korumaya yönelik muhafazakâr tutum, bürokrasi içinde bir süre sonra Batıcı düşüncelere rakip olduğu düşünülebilecek olan ideolojik ve siyasal düşünsel dönüşümün Osmanlı-Türk aydınının üzerindeki etkileri adına önemlidir. Bu bağlamda Çağlar Keyder'in görüşleri, Osmanlı-Türk aydınının bu süreçte siyasal ve ideolojik olarak geçirmiş olduğu dönüşümü analiz edebilmemiz adına bize önemli bilgiler sunmaktadır;

“... (bu dönemde) açıkça restorasyoncu bir program arayışı içinde olan ve geleneksel düzeni yüceltmek için İslamiyet'i toparlayıcı bir güç olarak gören yeni bir fraksiyon ortaya çıktı. Batılılaşmaya daha az eleştirel gözle bakanlar bu restorasyon projesinin dışında tutuldu. Gözden düşen bu kesimin bir dönüşüme uğramasıyla daha radikal bir grup olan Jön Türkler ortaya çıktı. İttihat ve Terakki'nin gelecekteki kadrosunu oluşturacak bu kesimin modernleşme karşısındaki tavırları çok daha nüanslı bir gelişme gösterdi (1989: 47)”.

Yukarıda Keyder tarafından da ifade edildiği şekliyle, ülkenin yoğun hariçiyeye sorunları ve siyasal, ideolojik, hatta yönetsel olarak devletin konjonktürel gelgitler yaşadığı bir ortamda yetişen, fikirleri pişen ve pratikleriyle kendilerinden sonrakileri de etkileyen Yeni Osmanlılar'ın ortaya koyduğu vizyonun (içerdiği bazı çeşitlilikler, değişimler ve dönüşümleriyle birlikte), daha sonra “Jön Türk” hareketinin doğmasıyla sonuçlanacak olan ve sadece Osmanlı değil, Cumhuriyetin kurucularının da zihin dünyasının düşünsel ve siyasal yönelimlerinin ortaya konmasında kritik bir yere sahip olduğu söylenebilir.

Jön Türkler Yeni Osmanlıların “yazılı” anayasacı görüşünü, daha Batılı bağlamda “tabiatın iç dinamiğine dayanan kainat görüşünü de ilave ederek” daha “evrenselci” bağlamda farklı bir boyuta taşımışlardır. Çünkü Jön Türkler, çağdaşı olan diğer tüm Batılılar gibi “Avrupalı bilinci” ile hareket eden bir grup haline gelmişlerdir (Mardin, 2002: 47; Mardin, 1990).

Yeni Osmanlıların devlet bürokrasisinin yapısını gözlem ve pratikler üzerinden değerlendirme girişimlerine karşılık, Jön Türkler'in Batılı bir eğitim almalarından kaynaklı olarak, olay ve olgulara daha teorik ve akademik yorumlar getirme arayışında oldukları görülmektedir. Yeni Osmanlılar, yazılı bir anayasa talebi üzerinden, öncelikle devletin varlığını sürdürmek gibi açık ve somut bir amaç üzerinden düşüncelerini oluşturmuşken, Jön Türkler'in ise Batılı tarzda etkilendikleri veya aldıkları eğitimin temel düşünsel parametreleri üzerinden, nispeten daha sofistike ve felsefi bir şekilde devletin değişim ve dönüşümünü değerlendirme konusu ettikleri görülmüştür (Mardin, 2002: 47-53).

Jön Türkler'in fikirlerinin büyük oranda etkilerinin hissedildiği ve Osmanlı-Türk aydınınının kurumsal bir şekilde karşımıza çıktığı etkili yapılardan biri “İttihat ve Terakki Cemiyeti”dir. İttihat ve Terakki Cemiyeti üyelerinin lider takımını meşrutiyet yanlısı kişiler iken, bu somut hedef haricinde Cemiyet, dönemin Osmanlı düşünsel akımlarının hemen hepsini kapsayan, ayrıca da ideolojik ve siyasal olarak geniş bir yelpazeden oluşan bir insan grubu olarak ortaya çıkmıştır (Karal, 2011: 511). Jön Türkler özelinde, İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne doğru giden süreçte Avrupa'da o dönemlerde düşünsel noktada güçlü bir şekilde işlenen rasyonel, maddeci ve hatta pozitivist düşüncelerin, Türk aydını

üzerinde bir ideolojik alt yapı oluşturması beklenirken, bu durumun biraz hayal kırıcı mahiyette olduğu görülmüştür. Şöyle ki, İttihat ve Terakki Cemiyeti kurulurken, cemiyetin açık ve tutarlı bir düşünsel ve siyasal duruşunun olması noktasında önemli tartışmalar yaşandığı görülmüştür. Bu tartışmalar sonucunda Mardin'e göre, İttihat ve Terakki'nin içinde genelde atomize olmuş ve tutarlı, tek bir ideolojik anlayışın gelişmediği/gelişemediğini söylemek gerekir. Öyle ki Jön Türkler üzerinden İttihat ve Terakki'ye taşınan düşünceler, Avrupa'daki güncel ve konjonktürel tartışmalardan oldukça etkilenilmiş olan düşüncelerdir. Bu nedenle de önemli düşünürlerin görüşlerinin toplumsal bazda ele alındığı ikinci derece olarak değerlendirilen düşünürlerin fikirlerinin Osmanlı'ya taşınması gibi bir durum oluşmuştur. Bu noktada özellikle Avrupa'daki etkin ve güçlü fikir akımlarına uzak olarak değerlendirilebilecek anlayışlar üzerinden tartışma konusu edilen Avrupa kökenli siyasal ve sosyal eğilimler, İttihat ve Terakki Cemiyeti içinde önemli ideolojik yaklaşımlar olarak yer almıştır. Bu durum da cemiyet içinde tutarlı, genel kabul görmüş ve güçlü bir düşünsel altyapının oluşmasını engellemiştir (Mardin, 2012).

Özellikle Harbiye gibi İttihat ve Terakki mensuplarının içinde oldukça etkin olduğu bir ortamda, okul içinde liberal fikirlerin yayılması noktasında belli faaliyetler olduğu bir vakiydir. Bu faaliyetlerde kullanılan yöntemler ve argümanlar ise düşünsel ve siyasal bir inşa süreci adına biraz kafa karıştırıcıdır. Mesela, Kur'an'ı Kerim'deki birçok ayete ve emre yapılan atıflar üzerinden, "demokratik yönetimin dini yönünün" vurgulanmasına çalışıldığı görülmüştür. Bu gibi durumlar, İttihat ve Terakki'nin fikirlerinin geliştiği bir ortamda, pragmatizmin en belirleyici anlayış olduğu ve Batılı tarzda düşünmeyi kolaylaştırma adına her türlü argümanın kullanımından kaçınılmadığına yönelik önemli ip uçları veren yaklaşımlardır. Ayrıca İttihat ve Terakkililerin kullandıkları yöntemler ve argümanların yönetimde bulunanlarca kullanılmaması, ya da yöneticilerin İttihat ve Terakkililerin yaklaşımlarına uygun davranmamaları, onların makamlarından indirilmelerinin meşrulaştırılması yönünde kullanılan önemli göstergeler olmuştur (Lewis, 1993). Bernard Lewis'in de doğru bir şekilde işaret ettiği gibi oldukça "pragmatik" olarak kabul edilebilecek olan bu yaklaşımlar ve girişimler, genel resme bakıldığı zaman İttihat ve Terakki kadrolarının düşünsel bağlamdaki görünümleri adına bize fikir yürütebilme noktasında pek yardımcı olamamaktadır. Dolayısıyla da Jön Türk düşüncesinin farklı ana damarlara sahip olduğunu fakat İttihat ve Terakki'nin paramiliter yönden güçlü ve fakat düşünsel anlamda zayıf bir örgüt olduğunun altının çizilmesi gerekir.

Yukarıdaki puslu tabloya rağmen, 1902 ve daha sonraki kongrelerde İttihat ve Terakki'nin parti programına ait ortaya konan fikirlerin hareketin ve

Türk düşüncesinin gelişimi veya yönü hakkında bize önemli bilgiler verebildiği söylenebilir. Özellikle Mısır'da cemiyet adına çıkan Şuray-ı Ümmet gazetesinde yayınlanan parti programı bu noktada önemlidir. Bu programa göre parti, ülke bütünlüğünü, bağımsızlığını ve faydasını temel olarak görmek, dünyadaki yenilik ve ilerlemeleri Osmanlı bütününde uygulamak, kimlik olarak Osmanlı aidiyetini sürdürmek ve muhafaza etmekle birlikte, 1876 Kanun-i Esasi'nin tekrar uygulanmasını kendisine rehber edindiğini deklare etmiştir (Karal, 2011).

Bu parti programı üzerinden değerlendirildiğinde, İttihat ve Terakki'nin amaçları noktasında başarılı olup olmadığının ele alınmasına ilişkin bazı önemli hususların göz ardı edilmemesi gereği ortaya çıkmaktadır. Özellikle 1905-1908 arasında Osmanlıcı bağlamını kaybetmeyen, ancak "devrimci-milliyetçi" bağlamda değerlendirme konusu edilen İttihat ve Terakki liderliğinin, devlet bürokrasisinin genelde askeri kanadı üzerinde düşünsel ve siyasal anlamda belli heyecanlar oluşturduğu bir vakıadır. Buna rağmen, hareket içindeki Rum, Bulgar, Ermeni ve Makedon unsurların "sosyalizm" üzerinden kendi "ulusçuluk" anlayışlarına sürekli göndermeler yapmaları, hareketin içinde homojen bir şekilde "mutlak monarşi" karşıtlığının ortak bir amaç olduğunu zayıflatan bir faktör olmuştur. Bu noktada var olan iktidar karşıtlığını güçlendirecek net bir ideolojik ve siyasal anlayışın İttihat ve Terakki'nin tamamında mevcut olduğunu söyleyebilmek pek mümkün görülmemektedir. Bu durum Kerem Ünüvar'a göre göstermektedir ki, "reel politik'in her an yeniden üretilmek zorunda olduğu imparatorluk şartlarında, ideolojinin tek bir veçhesi yoktur ki, İttihat ve Terakki'nin 1913'te darbeyle iktidarını mutlaklaştırdığı döneme kadar sabit kalmış olsun". Osmanlıcılığın belli bir düzeyde savunulmasının ana nedeni olan İmparatorluktaki büyük Müslüman kitlenin bir arada tutulması ve bu kitleyi "mobilize etmek için halifeliğin gücünü kullanma" amaçlı İslamcılık düşüncesi, İttihat ve Terakki'nin kesin iktidarının olduğu dönemle birlikte ve konjonktürün de etkisiyle birlikte siyasi, iktisadi ve kültürel olarak "millilik" zemininde bir harekete doğru dönüşmüştür. Bu dönüşüm, İmparatorluğun kesin çöküşü olarak kabul edilen 1918'ten sonra ise kaçınılmaz olarak "Türkçülük" siyasetinin zeminini oluşturmuştur (Ünüvar, 2006: 130).

Bu tip siyasal, ideolojik ve düşünsel görüşler üzerinden, İttihat ve Terakki'nin toplantıları ve gazetelerindeki cemiyete ilişkin yapısal bilgilere ulaşılabilme fırsatı olurken, cemiyet güçlendikçe askeri üyelerin özellikle II. Abdülhamid'i indirmek amaçlı fiili mücadele yanlısı kararlar almaya başladıkları görülmüştür. Bu noktada Enver ve Halil Paşa'ların cemiyete katılmaları önemli görülmektedir. Özellikle Rumeli'de çetelerle yapılan mücadelelerde fiili olarak yer alan Enver Paşa'nın, hükümetin güçsüzlüğünü ve

bu durumu düzeltmek için İstanbul'da idareyi almak gerektiğini ifade eden görüşleri, bizzat kendi aldığı notlarıyla sabittir. Enver Paşa'ya göre, vatani büsbütün kurtarmak veya ölmekten başka çare yoktur. Enver Paşa'nın da o dönem için siyasal olarak nitelendirilebilecek olan tek düşüncesinin, meşrutî yönetimin geri getirilmesi ve 1876 Anayasası'nın acil olarak uygulanmaya konması olduğu görülmüştür (Cengiz, 2017).

Dolayısıyla siyasal olarak meşrutîyet yanlılığı üzerinden bir demokrasi düşüncesi ile ideolojik olarak anayasaya bağlılık üzerinden de "liberal" değerlerle bezenmiş hukuk ve özgürlük düşüncesi İttihat ve Terakki fikriyatının temelinde vardır. Ancak bu fikir yapısı özellikle 1908'in az öncesinde ve sonrasında tamamen askerlerin belirlediği ve "vatani kurtarmak" nosyonu üzerinden "baskıcı" bir rejimin ortaya konması yönündeki pratiklerle birlikte silikleşmiştir. Mesela, Ali Fuat Cebesoy'un aktardığına göre, kendisi Mustafa Kemal (Atatürk) ile cemiyetin ileri gelenlerine Meşrutîyet ilanı sonrasında cemiyetin ne yapıp, yap(a)mayacağı noktasında endişelerini dile getirmişler ve bundan sonra da yapıdan uzaklaştırılmışlardır (Aydemir, 1979: 109-111, 116-117, 140). Meşrutîyetten sonra cemiyetin nasıl hareket edeceğine dair sorgulayıcı yönde hareket eden bazı şahsiyetlerin de aynı muameleyle karşı karşıya kalmış oldukları bazı hatıratlarda dile getirilmiştir. Bu noktada Aydemir'e göre en büyük sorgulama konuları, imparatorluk büyük toprak ve güç kaybı yaşarken, ülkenin meşrutîyetle nasıl yönetilebileceğine dair kuşklar, yönetimin kimin elinde olacağı ve Sultan II. Abdülhamid'in uluslararası bağlamda kurduğu düşünülen denge politikasının nasıl yürütülebileceğine ilişkindir. Cemiyet şüpheli yoktur ki güçlü ve merkezi bir teşkilat yapısı oluşturabilmiştir, fakat siyasal ve idari olarak önünü görme ya da ülkeyi nasıl yöneteceği konusunda ise bir program üretememiştir (Aydemir, 1979). Bu öngörü noksanlığı, önce Osmanlı son döneminin ve daha sonra da Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrolarının büyük bir kısmının içinde çıktığına şüpheli duyulmayan İttihat ve Terakki'nin iç dinamikleri ve kurumsal olarak yapısı hakkında önemli araştırmalar yapan araştırmacıları şaşırtmaktadır. Ancak özellikle cemiyete katılım ve içinde söz sahibi olabilme noktasındaki süreci incelemeye çalışan Eric Jan Zürcher'in analizleri², ideolojik ve siyasal anlamda günümüze miras kalan Türk aydın tipolojisinin nasıl ortaya çıktığına ve birbirleriyle olan ilişkilerini anlayabilmek adına önemli ip uçları içerir niteliktedir;

2 Bu konuda karşı düşünceler de olabileceği şerhini koyarak, ancak Zürcher'in neredeyse kaynaklarının büyük bölümünün Türk kaynakları olduğu bir gerçeklik olarak görülmektedir. Ayrıca Zürcher'in bir oryantalist olması ve Türkiye ile Türk tarihi üzerine yaptığı çalışmaların 1980-1990'lı yıllarda olduğunu kabul etmek, bundan sonraki dönemde eleştirdiği ve "bunlar üstüne hiçbir çalışma yapılmamıştır" ifadelerine karşılık, ele aldığı konulara yönelik yakın tarihte bazı çalışmalar yapılmış olduğunu/olabileceğini belirtmek yerinde olacaktır.

"Bu yapının altında gayri resmi bağlantılar vardır. Bunlar üstüne hiçbir çalışma yapılmamıştır. Modern Türk tarihini inceleyen herkesin Türk toplumunda kişisel ilişkilerin öneminin bilincinde olması gerektiğini düşününce bu daha da şaşırtıcı gözükmektedir. Benim izlenimim, ancak akrabalık, dostluk, eğitim ve himaye üzerine kurulan bu gayri resmi ilişkileri kavradığımız zaman Jön Türk dönemi siyasal hayatını tam olarak anlayabileceğimiz yolundadır ... (Yaptığı çalışmaları kastederek) eski İttihatçılar'ın anılarını okurken bu yönde hiçbir özel araştırma yapmaksızın pek çok gayri resmi ilişkiyle karşılaştım (1995: 84)".

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yapısal olarak insan kaynağı bağlamında nasıl bir yapıya sahip olduğu yönündeki bu analiz önemlidir. II. Meşrutiyet'in ilanından hemen sonra yaşanan gelişmeler, yukarıdaki iddiaları kısmen destekler mahiyettedir. Özellikle ciddi ve planlı bir şekilde devletin geleceğine yönelik vizyon eksikliğinin en büyük göstergelerinden birinin, II. Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra Bulgaristan'ın bir bölümü, Bosna-Hersek ve Girit adasının kaybedilmesi olduğu belirtilebilir. II. Meşrutiyet'le birlikte devletin fiilen ve neredeyse tamamen İttihat ve Terakki'nin eline geçişinden sonra ülkede yaşanan siyasal ve sosyal gelişmelerin, Osmanlı-Türk aydınını (birçoğunun bizzat bu cemiyete bağlı veya üyesi oldukları da düşünüldüğü zaman) zihinsel ve düşünsel anlamda olumlu, olumsuz yönde etkilemediğini ve cumhuriyet dönemi Türk düşünsel iklimini de birçok yönden belirlemediğini söylemek mümkün değildir.

Yurtdışında dahi düşünsel ve fiili etkileri büyük olan İttihat ve Terakki'nin, Osmanlı-Türk aydını üzerindeki etkisinin ne boyutta olabileceğinin tartışılması oldukça önemlidir. Mesela, Murat Belge'ye göre İttihat ve Terakki'nin Türk-Osmanlı aydını üzerindeki etkisi o kadar büyüktür ki XX. yüzyılın daha ilk yıllarına gelindiğinde onlar adına Yeni Osmanlıların etkisinden ya da yol göstericiliğinden bahsetmek artık mevzu bahis olmaktan çıkmıştır. Retorik olarak gücü ortada olan "Batılılaşma" düşüncesi, İttihat ve Terakki üyelerinin başını çektiği yeni yüzyıla birlikte Osmanlı-Türk aydını için temel rota haline gelmiştir. Bu süreçte Osmanlı'yı kurtarma rotasının artık geçerliliğinin yitirilmesinin etkisi büyük olduğu gibi, İttihat ve Terakki'nin lider olarak görülen, ancak farklı Batılı düşüncelerin sözcülüğünü yapan önemli şahsiyetlerinin tartışmalarının artık "günün tartışması" haline gelmiş olması da önemlidir. Bu noktada Mustafa Kemal (Atatürk)'da dâhil olmak üzere Osmanlı-Türk aydını için iki şey önemli yol göstericiler haline gelmiştir; "...(örgütsel olarak) İttihat ve Terakki ... (ideolojik olarak da) Ziya Gökalp (Belge, 2002: 30)".

Yeni Osmanlılardan İttihat ve Terakki'ye Türk-Osmanlı aydınınının en bariz vasfı, "devleti kurtarmak" ülküsünden hareket etmiş olmasıdır. Devleti kurtarmaya çalışmak demek, değişen siyasî konjonktüre göre politika geliştirmek demektir. Böylelikle de istikrarlı ve uzun erimli fikrî faaliyetler yerine

daha kısa dönemli, pratik ve pragmatist çözüm arayışlarının ön planda olduğu bir fikir serencamı söz konusu olmuştur. Devleti kurtarmak gayesiyle hareket eden Osmanlı son dönem aydın hareketlerinde hangi fraksiyon öne çıkarsa çıksın veyahut da Batılı hangi fikir adamı ya da siyasî hareketten etkilenilmiş olursa olsun esas amaç Batı menşeli bu fikirleri İmparatorluğun kurtuluşu için tahvil etmektir. Prens Sabahattin'den Ahmet Rıza ve Abdullah Cevdet'e kadar fikren farklı cenahtaki birçok isimde bu gayreti görmek mümkündür. Ancak Jön Türkler'in Yeni Osmanlılar kadar bile teorik meselelerle ilgilen(e)mediği de bir vakiadır. 1908 Devriminden sonra bu durum bariz bir biçimde görülmüştür. Bernard Lewis Jön Türklerin teoriyle görece daha az ilgilenmesini şöyle tasvir eder;

"1908 devriminden sonra, tabiatıyla bol olan siyasî tartışma, genel ilkelerden çok, günlük sorunlarla ilgilenmeye başladı. Siyasal yorum ve eleştiriler, Avrupa basınından alınan çok kez eksik anlaşılmış siyasal deyimlerle ve cümlelerle sarılı olmakla beraber, esas olarak bir tek sorunla ilgiliydi -İttihat ve Terakki'nin ya lehinde ya da aleyhinde. Fırka bu eleştirilere karşı gittikçe hoşgörüsüz olunca, günlük konuların tartışması da sathî ve baştan savma hale geldi" (1993: 231).

Lewis'in tespitlerini II. Meşrutiyet'in genel atmosferi için değil de İttihat ve Terakki özelinde anlamak daha isabetli olacaktır. Zira II. Meşrutiyet dönemi Türk düşüncesi açısından en mümbit dönemlerden birini ifade eder. Ancak bu dönemin fikrî yönden mümbitliğine karşın İttihat ve Terakki'nin fikrî konularda gayet sathî kaldığı ve bir iki isim dışında dönemin fikrî tartışmalarının çok uzağında kaldığını söylemek gerekir. İttihat ve Terakki'nin bir dönem Merkez-i Umumîliğine kadar yükselmiş isimlerden Hüseyin Kazım Kadri de İttihatçılığın fikrî değil komitacılık yönünün baskın olduğuna dikkat çeker. Hüseyin Kazım anılarında İttihat ve Terakki'ye dair şu değerlendirmeleri yapar; "İttihat ve Terakki unvanının, asırlardan beri mahsus olan ihtiyaçları ifade etmesine rağmen bu teşkilatın içtimaî ve fikrî bir inkılap ile hiçbir alakası yoktu; olsa olsa Makedonya'daki siyasî gailelerden doğan ve 90 Meşrutiyeti'nin iadesine çalışan bir 'cemiyet-i hafiyeye' idi ve onda 'komitacılık' ruhu hüküm sürüyordu" (1991: 64). Yahya Kemal Beyatlı'nın da bu bağlamda Hüseyin Kazım Kadri'ye benzer değerlendirmeleri vardır. Yahya Kemal'e göre de, "İttihat ve Terakki kadar bin türlü zihniyet, bin türlü yaratılışı, bin türlü emeli bir araya toplamış ve dağılmamış; bilâkis zaman geçtikçe daha ziyade toplanmış ve kuvvetlenmiş bir siyasî bir cemiyeti Avrupa'nın ve Asya'nın tarihinde göstermek imkânsızdır" (2020: 199).

Dolayısıyla hem dönemin aynı zamanda birer tanığı olan Yahya Kemal ve Hüseyin Kazım gibi isimlerin hem de Bernard Lewis gibi alanın ekol isimlerinden birinin değerlendirmeleri bir gerçeğe işaret etmektedir. O da şudur; İttihat ve Terakki cemiyeti ve onun içinden çıktığı Jön Türk hareketi fikrî

yönden zayıf, salt siyasî iktidar endeksli bir hareket tarzını ifade eder. Devleti kurtarmanın en kutsal ülkü olduğu siyasî ve toplumsal bir vasatta bu durum kısmen anlaşılabilir. Ancak bu durumu daha da vahimleştiren husus iktidara geldikten sonra ne yapacaklarına dair de herhangi bir siyasî program ve ajandalarının olmamasıdır. İlk etapta Kanun-ı Esasî'yi yeniden ilan ettirmek gibi somut bir hedefleri vardır; ancak daha geniş planda siyasî, toplumsal, haricî ve iktisadî sahalarda nasıl bir siyaset izleneceğine dair bir programları yoktur.

İttihat ve Terakki'den Cumhuriyet'e İdeolog Arayışı

Bu durumun bir genel bir de İttihat ve Terakki özelinde iki sebebinden söz edilebilir. Genel sebep, Türk-Osmanlı düşüncesinin teorisi zayıf, pratiği kuvvetli, pratiğe ziyadesiyle bağlı/bağımlı bir mahiyet arz etmesidir. Hilmi Ziya Ülken'in "içtimaî eyleme bağlılık" olarak nitelendirdiği bu durum Yeni Osmanlılardan Cumhuriyet döneminde farklı kulvarlardaki aydın hareketlerine kadar birçok fraksiyon için geçerlidir (Ülken, 2019: XXII). İttihat ve Terakki özelindeki sebep ise, bu örgütün birkaç istisna dışında fikrî önderliğini yapacak isimlerden mahrum oluşudur. Önde gelen lider kadrosunun hemen hepsi asker; geri kalanı da Talat Paşa gibi sivil memurdur. İttihat ve Terakki'nin fikrî yönden güçlü figürlerinin başında Ziya Gökalp ve Said Halim Paşa gibi isimler gelmektedir. Said Halim Paşa cemiyetin örgütsel anlamda da ileri gelenlerinden biridir; I. Dünya Savaşı'na girildiği yıllarda, İttihat ve Terakki iktidarının en hayati kararlarının alındığı bir zamanda sadrazamlık da yapmıştır. Ziya Gökalp ise, hiç şüphesiz İttihat ve Terakki'nin en önemli ideologudur; o nerdeyse hiçbir siyasî görev kabul etmemiştir ama kültür ve eğitim gibi konularda İttihat ve Terakki'nin en saygın ideologu olmuştur (Parla, 2020: 40). Onun fikir adamı ve ideolog vasfı İttihat ve Terakki hatta bütün bir Jön Türk hareketinin sınırlarını aşmıştır. Gökalp hem siyasî ve toplumsal plandaki değişikliklerde hem de Türk düşüncesi ve akademik gelişiminde çok önemli tesirler bırakmıştır. Fakat en nihayetinde Gökalp düşüncesi de içtimaî eyleme aşırı bağlılığın getirdiği handikaplarla maluldür. En çetin meseleleri ele aldığı yazılarını bile günlük ya da haftalık yayın organlarında kaleme almıştır. Gazete ve dergi yoluyla düşüncelerini izhar etmenin en büyük dezavantajı ilgili konularda gerektiği kadar derinleşmemek riskidir. Nitekim Berkes'in aktardığına göre, Ziya Gökalp'in kendisi de sosyolojik ve felsefî görüşlerini ayrıntılandırarak zamanı bulamadığını itiraf etmektedir (Berkes, 1959: 15). Bu durumu teyit eden bir diğer gösterge de Ziya Gökalp'in temel görüşlerini açıkladığı *Türkçülüğün Esasları ile Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* gibi eserlerinin müstakil birer kitap çalışması olmaktan ziyade farklı mecralarda yayımlanan yazılarından meydana gelmesidir.

Yazıları döneminin siyasî ve toplumsal gelişmelerini, tartışmalarını, arayışlarını ziyadesiyle aksettiren ve büyük oranda bu tartışmalara da yön veren Ziya Gökalp, İttihat ve Terakki'nin olduğu kadar yeni kurulan Cumhuriyet'in de en önde gelen ideoloğudur. Harf inkılabı ve Hilafet gibi meselelerde Cumhuriyet elitleriyle farklı düşünse de onun ani ölümüyle bu farklılıkların pratiğe yansımalarının sonuçlarını görmek mümkün olmamıştır. Cumhuriyet elitleri fikirleri ve önerilerinden ziyadesiyle istifade ettikleri, birçoğunu fiiliyata geçirdikleri bu önemli ideoloğunu 1924 yılında kaybetmiştir. Onun ölümünden kısa bir süre sonra, 1925 tarihli Takrir-i Sükun Kanunu ve 1926 İzmir Suikastı Davasından sonra Cumhuriyet Türkiye'sinde tek parti idaresi başlamıştır. Tek parti idaresi Türkiye'de yeni devletin, yeni bir toplumun, adeta yeni bir neslin yaratılması idealidir. Aydınlar da bu süreçte ya bu idealin yanında veyahut da karşısında konumlanmak durumunda kalmıştır. İzmir Suikastı davasıyla eski İttihat ve Terakki "artıkları" temizlenmiş, İslâmî kanattan gelecek itiraz sert bir şekilde bastırılmış ve yapılacak inkılaplara herhangi bir karşı çıkış ihtimalinin önüne geçilmiştir.

Yeni bir toplum ve devlet idealinin yanında konumlanan aydınların ise yeni devlete fikrî, programatik ve ideolojik zaviyede ne kadar katkı sundukları tartışmalıdır. Her şeyden önce Cumhuriyet'le beraber II. Meşrutiyet'in verimli fikrî atmosferinin kaybolduğunu teslim etmek gerekir. Bu dönemin Yakup Kadri, Falih Rıfkı gibi önde gelen aydınları fikrî bir önderliği ve kuruculuğu üstlenmek yerine mevcut rejimi ve özellikle de Mustafa Kemal Paşa'yı müdafaa eden "kalemşor" hüviyetinde figürlerdir. Cumhuriyet sonrasında yaşanan fikrî çoraklaşmayı Şerif Mardin yeni rejimin gözde kurumlarından Halkevleri'nin yayın organı olan *Ülkü* dergisi üzerine yaptığı bir incelemede şöyle tasvir eder;

"1933'le 1948 arasında 'eşitlik-müsavat' kavramının bir kere bile gözükmemesini nasıl yorumlamak gerekir? Tümü 64 makale olan örneğimizden yalnızca iki makalede 'Sosyalizm'in gözükmesiye CHP'li seçkinlerin Avrupa'da enikonu tartışılan konulara oldukça yabancı olduklarını göstermektedir. Diğer taraftan 'işçi' kelimesinin 15 yılda -örneğimizde- ancak üç kere geçmesini yorumlamak da kolay değildir. Aynı görüşler 'demokrasi', 'devletçilik', 'Kemalizm', 'Faşizm' ve 'Marksizm' için de geçerlidir. *Ülkü*'nün stili sanki bir değirmenin taşları arasında öğütülmüş, sivrilikleri çıkarılmış, yeknesak ideolojik bir lapaya benziyor" (2016: 14).

Kadro Dergisi ve Şevket Süreyya (Aydemir)

Mardin'in yukardaki tespiti yaptığı yıllar ağırlıklı olarak 1930'lu yıllardır. Zira aynı yıllarda yeni dönemin elitleri Mustafa Kemal Paşa etrafında bir

kişi kültü inşa etmek uğraşısı içindedir.⁵ Dolayısıyla Yeni Osmanlılardan beri süregelen Osmanlı-Türk aydınının siyasî ve toplumsal yenileşmeye dair bir programının olmaması sorunu, Cumhuriyet'in ilanından sonra da bariz bir biçimde görülmüştür. Ziya Gökalp gibi yeni dönemde ideolog olabilecek bir isim erken ölmüş; Cumhuriyet inkılaplarının birçoğunu çıkardığı *İctihad* dergisinde yıllardır savunagelen Abdullah Cevdet, fikirleri uygulamada bir karşılık bulsa da, rejimle hemen hiçbir irtibat ve iltisak kuramamıştır. Bu sebeple yeni rejimin bir ideolojisinin olmadığını, inkılabın bir ideolojisinin yapılamadığını iddia eden ve bunu yapmaya soyunan *Kadro* Dergisi'nin 1932 yılında yayın hayatına başlaması sürpriz sayılmamalıdır. *Kadro* Dergisi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden aydınların siyasî ve toplumsal değişime yörünge çizememesi, ideolojik ve programatik bir çerçeve içinde hareket edememesi gerçeğinden ve kendisinin bu açığı doldurabileceği iddiasından yola çıkmıştır. *Kadro*'nun bu misyonunu kendine en fazla vazife edinen kişi ise, adeta derginin fikrî yükünü taşıyan Şevket Süreyya (Aydemir) olmuştur. Aydemir ve onun öncülüğünde çıkan *Kadro* yeni rejimin ideolojik bir temele oturtulması için girilen teşebbüslerin ilkinin temsil eder.

Kaldı ki Şevket Süreyya'nın kendisi de devleti kurtarma mitosuyla yetişen idealist bir aydındır. 1897 yılında Edirne'nin bir muhacir kasabasında doğan Şevket Süreyya Balkanlardan gelen göçmen kabileleriyle birlikte çocukluğundan itibaren imparatorluğun yaşadığı drama tanık olmuştur. O, devleti kurtarmak ülküsüyle başlayan yolculuğunu dönemin şartlarının da gayet sarıh bir tasviriyle *Suyu Arayan Adam* (Aydemir, 2019) kitabında anlatır. Buna göre önce İstanbul'a gelip öğretmen okuluna kaydolmuş; sonrasında da Anadolu üzerinden, Anadolu'nun bitap ve köylünün perişan vaziyetini gözleme fırsatı yakalayarak meşakkatli bir yolculuktan sonra Kafkas Cephesi'ne gitmiştir. Kafkas Cephesi'nde yaralansa da savaş sonrasında tekrar İstanbul'a dönüp öğretmen eğitimini tamamlar ancak devleti kurtarmak ülküsü artık "Turan'a gitmek" ülküsüne dönüşmüştür. Azerbaycan hükümetinin Türkiye'den öğretmen talep etmesi üzerine tekrar o bölgeye gider ve o bölgede bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra Nazım Hikmet gibi isimlerle Rusya'ya gidip eğitim alır. İstanbul'a dönüşünde sosyalist *Aydınlık* dergisi ekibine dahil olur ve nitekim sosyalistlik suçlamasıyla bir süre hapis yatar. En nihayetinde hapisten çıktıktan sonra Ankara'ya gelir ve kendi ifadesiyle "inkılabın emrine" girer. Dolayısıyla Şevket Süreyya "suyu arayan adamlar kuşağı"nın en dikkat çekici

3 Bu dönemin süreli yayınları üzerine yaptığı çalışmada da Onur Atalay iki savaş arası dönemde yeni rejimin ileri gelen aydınlarının seküler bir din inşa etme gayreti içerisinde olduklarını iddia eder; Bkz, Atalay, 2019.

müessillerinden biridir ve onun fikriyatının ana motivasyonu da devleti kurtarma mükellefiyetidir (Önder, 2017: 37).

Şevket Süreyya'nın Osmanlı son dönem aydın telakkisinin tüm unsurlarını şahsî serüveninde barındırdığı söylenebilir. Dolayısıyla Şevket Süreyya'nın şahsî tecrübesi Osmanlı son dönemi ve Cumhuriyet dönemi aydın figürüyle paralellik arz etmektedir. "Cumhuriyet aydınlarının, siyasî iktidar ile olan ilişkileri, bir türlü bağımsız düşünmeye yönelemeyişleri, eklektizm ve pragmatizimleri ve son kertede yaşadıkları derin hayal kırıklığını bir benzerini" Şevket Süreyya'da da görmek mümkündür (Yıldız, 2017: 13). Birtakım idealler ve arayışlardan sonra yeni rejime ittiba etmesi onun farklılaştıran bir husustur. Ancak fikrî planda Şevket Süreyya'yı esas farklı kılan husus, yeni rejimin yaşadığı ideoloji buhranını çok erken dönemde tespit ve teşhis etmesidir. Ona göre Türkiye bir inkılap yaşamış, bu inkılap askerî ve sivil idareciler eliyle yapılmıştır. Bu inkılabın derinleştirilmesi, geliştirilmesi ve uhdesinde barındırdığı prensiplerinin geliştirilmesi ve programatik bir çerçeveye oturtulması gerekmektedir. Bu vazife de aydınlara düşmektedir. Şevket Süreyya'ya göre inkılabın getirdiği prensipler ve ilkeleri "tarihî mantık açısından, hem İnkılâbın nedenlerine, hem İnkılâbın yönüne ışık tutan objektif bir fikir bütünlüğü içinde sistemleştirmeye çalışmak, bilhassa aydının işi"dir (1990: 12). Aydın, inkılâbın gerçek bilincine varan ve bu bilinci halk kitlelerine aktarması gereken, bir kitle değil bir azınlık olan ve bir inkılâbın gerçek irade ve menfaatini temsil eden bir zümreyi temsil eder. Bu azınlık zümre kendini toplumsal bölünmüşlük ve menfaat çatışmalarından azade edebildiği gibi halkın en ileri menfaatlerinin de savunucusudur.

Şevket Süreyya'nın en ileri değerleri temsil eden, halktan farklı ve halkın içine düştüğü çatışmalardan münezze bir aydın telakkisi bazı noktalarda Karl Mannheim'ın "yüzgerzer entelijansiyasını" çağrıştırır. Nitekim Mannheim da toplumdaki sınıf çatışmalarından kendini azade etmiş, bu çatışmalar arasında terkipler yapabilen, hiçbir sınıfsal angajmanı olmadığı için de belli bir kesimin değil tüm toplumun menfaatini savunması mümkün olan bir zümre olarak yüzgerzer entelijansiya'yı tanımlar. Mannheim'a göre, "Bu entelijansiyanın ana belirtisi, sürekli değişen toplumsal tabakalardan ve yaşam koşullarından daha çok beslenmesi, ayrıca düşünce biçiminin artık kast şeklinde örgütlenmiş bir düzeneğe bağlı olmamasıdır" (2016: 40). Her ne kadar Şevket Süreyya'nın aydın kadrosu "inkılabın emrinde" ise de, ona göre bu inkılâp tüm toplumu kapsayıcı ve tüm toplumun iyiliğini temsil eden bir inkılâp olduğu için, o da kendi aydın kadrosunu sınıf ve parti ilişkilerinden bağımsız olarak tasvir eder.

1932 yılında çıkmaya başlayan *Kadro* dergisi de Şevket Süreyya'nın tasvir ettiği aydın sorumluluğu çerçevesinde kendine bir misyon biçmiştir.⁴ *Kadro*'nun çıkışıyla nerdeyse eş zamanlı yayımlanan Şevket Süreyya'nın *İnkılâp ve Kadro* kitabı da onun aydınının misyonu hakkındaki görüşlerini yansıtır. Kadro'nun temel hedeflerinden biri, daha doğru bir deyişle, en temel hedefi "Ankara rejimi için özgün bir ideoloji üretmektir" (Ahmad, 2014: 210). Türkiye'nin bir inkılâp içerisinde olduğu ve bu inkılâbın durmadığını vurgulayan dergi, çıkış yazısında Türk aydınına düşen görev tanımını yapar. Buna göre Türk aydınının en önemli misyonu, "İnkılabın zatında mündemiç ileri fikir ve prensip unsurlarını, inkılabın seyri içinde ve onun icaplarına uygun bir şekilde izah işini Türk münevverlerine düşen en acil ve en şerefli vazifedir" (Kadro, 1932: 3). Dolayısıyla Türkiye'nin bir devrim içerisinde olduğu, ancak henüz bir devrim ideolojisi üretilmediği vurgulanmakta ve *Kadro* kendine bu misyonu biçmektedir.

Kadrocular o dönemde aktif olan *Ülkü* dergisi çevresinden ve Cumhuriyet elitlerinin içinden çıktığı II. Meşrutiyet tipi aydın tiplerinden kendilerini ayırıştırmak gayesindedir. *Kadro*'yu oluşturan isimler *Ülkü* çevresi gibi diğer kliklere karşı kendilerinin inkılabın iradesi ve ideolojisini oluşturabileceklerini, inkılabı asıl gayesine uygun bir yörüngeye sokabileceklerini iddia etmektedir. Dolayısıyla da Kadrocular yeni rejimin esas siyasal elitleri olmayı arzu etmekteydi ve bunu da temellendirmek için kendilerini diğer aydınlardan farklılaştırmak, kendilerinin de nispeten mensubu olduğu bu toplumsal kesimi yadsımak durumundaydılar (Tekeli ve İlkin, 1984: 36). Bu bağlamda *Kadro*'nun siyasi ve fikrî meselelerde en velut kalemi olan Şevket Süreyya da, Darülfünun kürsülerinin Türk inkılabının ilk gününden beri, inkılabın kuruluş ve yaratılış davalarını işleyen, gerçekçi, orijinal tek bir eser, broşür hatta tek bir sayfa bile neşretmediğini iddia etmektedir (Aydemir, 1933: 8). "Darülfünundan hiçbir aksi sada olmazsa millet ye yapsın, şef ne yapsın" diyen Şevket Süreyya Darülfünunun ilmî otoritesinin artık silinmeye başlayacağını söyler ve akabinde şu soruyu sorar; "İçinde yaşadığı ve mahsulü olduğu cemiyetin seyrini, yeni davâlarını ve inkişaf istikametini işliyemeyen, terkip edemiyen, izah edemiyen bir Darülfünunun memleketin münevver nesli üzerinde otoritesini tesis etmesine imkân var mıdır" (1933: 9).

Şevket Süreyya *Kadro* ile özdeşleşen aydınları diğer İstanbul münevverlerinden ayırıştırmak için yarı münevver tanımlamasını kullanır. İstanbul

4 Derginin birinci sayısında, "Kadro müessisleri" olarak şu isimler geçmektedir; Yakup Kadri, Şevket Süreyya, Dr. Vedat Nedim, Burhan Asaf, İsmail Hüsrev. Öte yandan İmtiyaz sahibi Yakup Kadri'dir ve Yakup Kadri Kadrocuların Devlet yönetimiyle de bağlantısını kuran kişi konumundadır.

çevresinde, inkılâbın mahiyetini kavrayamayan “hafifmeşrep ve laubali” bir tiptir yarı münevver (Aydemir, 1932: 41). Yarı münevver sınıfındaki bir aydın Şevket Süreyya’nın tasnifine göre “cihanı telakki tarzından”, yani bir dünya görüşünden mahrumdur. Kendisini hiçbir ulvî ve kutsî davanın neferi olarak görmeyen, malumatfuruşluk yaparak kalemiyle geçim derdinde olan bir tiptedir. Şevket Süreyya’nın bu sert ve kaba tasvirleri aslında gerçek, hakikî münevverin kim ve nasıl biri olduğunu göstermek içindir. Gerçek münevver ise, açıkça *Kadro* münevveridir. Kadrocuların aslî misyonu ya da daha doğru bir ifadeyle fonksiyonu, “Türk inkılâbının ideolojisi ve muhatabı, inkılâp münevverliğidir” (Aydemir, 1932: 42). Türk inkılâbının uhdesinde barındırdığı, yani mahiyetinde mündemiç bulunan esas ve prensipler vardır. Şevket Süreyya inkılâbın prensipleri ve inkılâp münevverliği arasında şöyle bir korelasyon kurar;

“Türk inkılâbının da, mahiyetinde tabiatle mündemiç olan, yani onun temsil ettiği bir sıra fikrî ve nazarî unsurlar vardır ki, bunların izah ve tedvin edilişi bu suretle de inkılâbımızın, bir takım fikrî unsurları ihtiva eder bir inkılâp halinden çıkarılarak, bir takım muayyen ve müdevven nazarî prensiplere istinat eder bir inkılâp haline getirilişi, bugünün nesli için mühim ve âcil bir inkılâp vazifesidir. İşte inkılâp münevveri, bu vazifeyi idrak eden, bu vazifeyi benimseyen, yani kendini inkılâbın davalarına veren adam demektir.” (Aydemir, 1932: 42).

Dolayısıyla Şevket Süreyya nazarında hakikî münevver olmak demek inkılâbın davasına kendini vermek demektir. Öte yandan inkılâbın kendinde mündemiç olduğu iddia edilen prensiplerinin ne olduğu ise aşikâr değildir. Bundan kasıt Cumhuriyet inkılâpları ise, ki ilk etapta o anlaşılmaktadır, Kadrocuların inkılâpları fikrî bir çerçeveye oturtmak gibi bir misyonu kendilerine biçtikleri söylenebilir. Bu durumda da toplum ve devlet hayatına yeni bir program önermekten ziyade, siyasî elitlerin yapıp ettiklerini sivil ve entelektüel platformda meşrulaştırmak gibi bir gaye ortaya çıkmaktadır.

Bir anlamda Şevket Süreyya’nın fikrî önderliğinde Kadrocular yeni kurulan Cumhuriyet Türkiye’sinin ideoloğu olma arayışına girmişlerdir. Kemalizm’e Şevket Süreyya dışında da ideolojik çerçeve kazandırmak isteyen isimler olmuştur. Ancak “Kemalist ideologlar için ana hedef, her daim toplumun otoriter bir model etrafında ve Batı medeniyeti çerçevesinde dönüştürülmesidir. (Baykal, 2019: 29). Dolayısıyla Aydınların fikrî plan ve programlarının olmadığı tespitinden yola çıkarak Kemalizm’e fikrî bir çerçeve kazandırma teşebbüslerinin “aydın despotizme” kayma riski de vardır ve Şevket Süreyya gibi isimlerin kurguladıkları aydın misyonu bu riski uhdesinde fazlasıyla barındırmaktadır. Aydınların aktüel siyasî ve içtimaî eylemler dışında bir fikrî gündeminin olması gerektiğinden yola çıkan fikrin bu anlamda jakoben bir aydın tiplemesine dönüşme durumu da olabilmektedir. Özellikle 1930’larda

Kemalizm'e ideologluk yapma derdindeki birçok isimde bu istidadın numunelerini görmek mümkündür.

Kadro hareketini teşkil eden isimlerin fikrî ve ideolojik yapısına dair muhtelif değerlendirmeler söz konusudur. Örneğin, Kurtuluş Kayalı, Kadrocuların temel fikrî saikinın “Kemalizmle uyumlu bir milli kurtuluş hareketleri teorisi, daha doğrusu ideolojisi üretmek” olduğunu iddia eder (2019: 16). Öte yandan, Kemal Karpat da Kadrocuların temel felsefesini “Marksizm'in, milliyetçilik ve korporatizmin yüzeysel derlenmiş bir karması” olarak niteler (2017: 156). Fikrî temellerin değerlendirilmesine ilişkin farklı kanaatler olsa da *Kadronun Cumhuriyet dönemi Türk düşüncesinde özgül bir aydın hareketi olduğu* izahatın varestedir. Bu özgün aydın hareketinin merkezinde olan ve fikrî anlamda bu hareketi şekillendiren isim de hiç şüphesiz Şevket Süreyya'dır. Hatta Şevket Süreyya *Kadro*'nun kapanmasından uzun yıllar sonra *İnkılâp ve Kadro*'nun yeni baskısına, 1968 yılında yazdığı önsözde de gerek Kadro'daki yazılarına gerekse de *İnkılâp ve Kadro*'ya yine imzasını atabileceğini söyler (Aydemir, 1990: 16).

Şevket Süreyya ve diğer Kadrocuların en önemli tespitleri Türkiye'nin siyasî ve toplumsal dönüşümlerde kendisine öncülük edecek aydınlarından mahrum olmasıdır. Daha doğru bir deyişle, programsız ve fikrî bir çerçevesi olmayan yenilik teşebbüslerinin başarılı olamayacağı Kadrocular tarafından erken bir dönemde bariz bir biçimde deklare edilmiştir. Bu programı belirleyecek, çerçeveyi çizecek yegâne zümre ise aydınlardır. Elbette Cumhuriyet'in hâkiki aydını olma iddiası ve istidadındaki Kadrocuların kendi önerdikleri bir programı var mıydı sorusu da sorulabilir. Ayrıca Kadrocular gelmekte olan bir inkılâp ya da yeniliğe teorik ve programatik bir çerçeve önermemişler; süregiden bir inkılâp sürecini ideolojik bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bir anlamda Kadrocular daha işin başında birtakım sınırlamalarla çevrilidir; Cumhuriyet'in ilanından sonraki tüm yapıp etmeler ve siyasî-toplumsal değişimler onaylanmak durumundadır. Bu sebeple de “yeni ideoloji hem varolan öğelere rasyonel bir çerçeve oluşturacak, hem de onu belli bir yönde aşarak geliştirmeye çalışacaktır” (Tekeli ve İlkin, 1984: 52). Nihayetinde Kadrocular da Kemalizm, ulusal kurtuluş hareketleri ve Marksizm esinli bir ideolojik çerçeve geliştirmeye çalışmışlardır. Bu çerçevenin o yıllar için de sonraki yıllar için de Türk toplumuyla nasıl bir irtibatının olabileceği son derece tartışmalıdır. Özellikle 1950 sonrası toplumun ve siyasî gidişatın seyri, modernleşme ve Batılılaşma anlayışlarındaki kırılmalar Kadrocuların öneri ve öngörülerıyla de çok da uyuşmamıştır. Ancak bu yöndeki bir aydın sorumluluğuna dikkat çekmiş olmaları, özellikle Osmanlı'nın son döneminden itibaren aydınların en önemli eksikliğini Cumhuriyet inkılâbı özelinde sorunsallaştırmaları önemli bir eşiktir. Nitekim Şevket Süreyya yıllar sonra,

“şuurlu ve feragatlı bir kadroya” sahip olmayan inkılâpların birtakım umulmadık neticelerle karşılaşabileceğini ve 27 Mayıs 1960’ta da böyle bir manzara görüldüğünü söyler (Aydemir, 1990: 226).

Şevket Süreyya’yı doğrularcasına 27 Mayıs’ın programatik bir çerçeveden mahrum oluşu ve 27 Mayıs’a destek veren akademisyen ve aydınların aslında herhangi bir programa ve fikrî çerçeveye sahip olmadıkları da darbeden sonra anlaşılmıştır. Zira darbeden sonra özellikle İstanbul Üniversitesi hocalarından oluşan bir profesörler heyeti darbeciler tarafından ağırlanmış ve yeme-içme faslı bittikten sonra profesörlere kendilerinden bir anayasa hazırlanması istenmiştir. Bunun üzerine de profesörler heyeti şu can alıcı soruyu sormuştur; “Nasıl bir anayasa istersiniz?” (Aksun, 2010: 49-50). Nitekim darbeye binbaşı olarak katılan ve Millî Birlik Komitesi üyesi olan Dündar Taşer profesör heyetinin bu sorusu karşısında çok şaşırıldığını ve olayın vahametinin ancak o zaman farkına vardığını aktarır. Taşer’in bu aktarımı Osmanlı son döneminden 27 Mayıs’a uzun bir süre geçse, zaman ve zemin olarak birçok şey değişse de Türk elitlerinin temel hususiyetlerinin varlığını devam ettirdiğini göstermektedir.

Sonuç

Aydın bir aktör ve özne olarak modern bir varlık olduğu gibi Osmanlı’da da ancak modernleşme çabalarıyla vücut bulmuş bir fenomeni temsil eder. Osmanlı son dönem aydın tipinin temel özelliği “devleti kurtarmak” galesi etrafında devlet merkezli bir düşünüşünün olmasıdır. Beka sorununun en acil gündem olduğu bir vasatta böyle bir düşünüş tarzı kısmen anlaşılabilir; ancak bu düşünüş tarzı arızî ve geçici bir tavır olmamıştır. Yeni Osmanlılardan İttihat ve Terakki’ye devlet merkezli düşünüş tarzı, devleti kurtarma misyonu Türk aydınını etraflı, programatik ve uzun erimli sonuçları olacak fikrî üretimden de mahrum bırakmıştır. Gerek Osmanlı son dönemi gerekse de Cumhuriyet’in ilk döneminin öne çıkan hemen her aydının da bu mahrumiyetin izlerini görmek mümkündür.

Bu durumu daha vahim kılan husus, Türk aydınının ve onun fikrî mesaisinin bu yönüne dikkat çekilmeyişi, bir başka deyişle Türk aydınının kendi kendini özeleştiriyeye tabi tutmayışıdır. Günlük ve hatta gündelik siyasî ve pratik gailelere göre şekillenen fikrî mesainin sonuçları Cumhuriyet’in ilanından sonra bariz bir biçimde görülmeye başlanmıştır. Cumhuriyet her şeyden önce yeni bir hayat ve toplum şekli inşa etmek isterken bunu eskiyi tecdid ederek değil; toplumu ve onu oluşturan değerleri, onu düzenleyen kuralları, siyasî ve hukukî normları sıfırdan ve sil baştan yeniden yaratmak suretiyle yapmak

istemiştir. Bu yeniden inşa gayretinde ihtiyaç duyduğu yaratıcı ve ön açıcı aydın tipinden ise mahrum kalmıştır.

Cumhuriyet Türkiye'si boyunca da hem kendini ileri atıp topluma önderlik etmek isteyen, onu yeniden kurmak, kalkındırmak, devrim yoluyla sömürülme kurtarmak veyahut da daha büyük, âlî ve ulvî davalara mobilize etmek isteyen Türk aydınının yetki ve sorumluluk makamına geldikleri zaman ajandalarının çok da retorikleriyle uyumlu bir şekilde dolu olmadığı görülmüştür. Bu durum Osmanlı'dan Cumhuriyet'e intikal eden aydın tipinin en önemli özelliğidir ve birkaç istisna dışında farklı fraksiyonlardaki birçok aydın kimse ve aydın hareketleri için geçerli bir durumdur. Şahsî hayatıyla Osmanlı'dan miras kalan aydın timsalinin müşahhas bir örneği olan Şevket Süreyya ise bu geleneğe itiraz edilmesi gerektiğini söyleyen ve fakat bu itirazını muhatap olduğu toplumun tarihî ve toplumsal şartlarına göre kurgulayamadığı için de başarısız olan bir aydın idrakini temsil etmektedir.

Kaynakça

- Ahmad, F. (2014). *İttihatçılıktan Kemalizme*. (Çev. Fatmagül Berktaş (Baltalı)) İstanbul: Kaynak Yayınları
- Aksun, Z., N. (2010). *Dündar Taşer'in Büyük Türkiyesi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yücel, A. (1990). *İkinci Meşrutiyet Dönemi Öğrenci Olayları (1908-1918)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atalay, O. (2019). *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydemir, Ş., S. (1932). "Yarı Münnevverler Kulübü", *Kadro Dergisi*, Sayı 8, ss. 40-43.
- Aydemir, Ş., S. (1933). "Darülfünun- İnkılap Hassasiyeti ve Cavit Bey İktisatçılığı", *Kadro Dergisi*, Sayı 14, ss. 5-11.
- Aydemir, Ş., S. (1979). *Tek Adam Mustafa Kemal, 1. Cilt*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydemir, Ş., S. (1990). *İnkılâp ve Kadro*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydemir, Ş., S. (2019). *Suyu Arayan Adam*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Baykal, Ö. (2019). Resmi Bir İdeoloji Olarak Kemalizm. Ömer Baykal (Ed.) *Cumhuriyet Döneminde Siyasî Düşünce* içinde (s. 3-76): Ankara: A Kitap.
- Belge, M. (2002). Batılılaşma: Türkiye ve Rusya. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3* içinde (s. 43-55). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Belge, Murat (2002), Mustafa Kemal ve Kemalizm. *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Kemalizm Cilt 2* içinde (s. 29-43). (Ed.) Tanıl Bora-Murat Gültekinil, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (1959). *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. Translated and Edited with an Introduction by Niyazi Berkes, New York: Columbia University Press.
- Beyatlı, Y., K. (2020). *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları.

- Cengiz, H., E. (Yay. Haz.) (2017). *Enver Paşa'nın Anıları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Eryılmaz, B. (2006). *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Findley, C. (2011). *Modern Türkiye Tarihi*. (Çev. Güneş Ayas). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Hale, W. (1996). *Türkiye'de Ordu ve Siyaset*. (Çev. Ahmet Fethi). İstanbul: Hil Yayınları.
- Kadri, H., K. (1991), *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım*. Haz. İsmail Kara, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kadro. (1932). "Kadro", S. 1, Ankara, 3-5.
- Kahraman, H., B. (2002), Bir Zihniyet, Kurum Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma. Uygur Kocabaşoğlu (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3* içinde (s.125-140). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaliber, Alper (2002). Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine. Uygur Kocabaşoğlu (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3* içinde (s.107-124). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karal, E., Z. (2011). *Osmanlı Tarihi, Cilt: VIII*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karpat, K. (2014). *Osmanlı Modernleşmesi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2017). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kayalı, K. (2019). *Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Keyder, Ç. (1989), *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. (Çev. Sabri Tekay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (Çev. Metin Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mannheim, K. (2016). *İdeoloji ve Ütopya*. (Çev. Mehmet Okyayuz). Ankara: Nika Yayınevi.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002). Yeni Osmanlı Düşüncesi. Tanıl Bora-Murat Gültekingil (Ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık Cilt 1* içinde (s. 42-54), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2012). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2016). *Siyasal ve Sosyal Bilimler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2006). *Osmanlı'yı Yeniden Keşfetmek*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Önder, T. (2017). Şevket Süreyya Aydemir Üzerinden Düşünce-Devlet İlişikisine Dair Bir Değerlendirme. *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 131, Yaz, 29-37.
- Ülken, H. Z. (2019). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Parla, T. (2020). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tekeli, İ. ve İlkin, S. (1984) Türkiye'de Bir Aydın Hareketi: Kadro. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 24, Kış, 35-67.
- Ünüvar, K. (2006). İttihatçılıktan Kemalizme İhya'dan İnşa'ya. Tanıl Bora-Murat Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi Cilt 1* içinde (s.129-142). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, A. (2017), Şevket Süreyya Aydemir: Bir Cumhuriyet Aydınının Portresi. Öner Buçukcu (Ed.) *Cumhuriyet Dönemi Türk Düşüncesi* içinde (s. 1-14). Ankara: Bibliyotek Yayınları.
- Zürcher, E. J. (1995). *Millî Mücadelede İttihatçılık*. (Çev. Nüzhet Salihoğlu). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Şerif Mardin'in Metinleri Bağlamında Yeni Osmanlılar ile Jön Türklerin Fikrî Derinliklerine Dair Bir İzah Denemesi

Ebuzer Karaaslan*

Öz

Osmanlı siyasî düşüncesinin modern dönemini konu alan metinler arasında Şerif Mardin imzası taşıyan çalışmaların ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Mardin'in bahse konu alana ilişkin metinlerinde en dikkat çekici iddialarından biri Jön Türklerin siyasî fikirlerinin, kendilerinden önceki kuşak olan Yeni Osmanlılara oranla çok daha az spekülâtif-teorik içerik barındırdığı tezidir. Bu çalışma, Mardin'in Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler arasında yaptığı ve bugüne değin üzerinde hiç çalışılmamış karşılaştırmayı yeni bir akademik sorgulama için uygun bir çıkış noktası olarak değerlendirmekte ve bu bağlamda siyasî düşünce tarih yazıcılığına hâkim bir perspektif olan Avrupa-merkezci bakışa yönelik bir eleştiride bulunmaktadır. Çalışmada Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler arasındaki fikrî karşılaştırma üzerinden Batı düşüncesi hakkında daha fazla malumat ve bu düşüncenin sahip olduğu perspektife daha güçlü vukufiyetin sanılanın aksine daha derin fikir üretmek anlamına gelmeyebileceği, düşünsel derinliğin, yapılan fikrî tekliflerin terkihi ile aiti olunan topluma söz söyleme kapasitesinde aranması gerektiği ifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şerif Mardin, Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Osmanlı siyasî düşüncesi, Avrupa-merkezcilik.

An Explanation of the Intellectual Depths of Young Ottomans and Young Turks in the Context of Şerif Mardin's Texts

Abstract

Among the texts dealing with the modern period of Ottoman political thought, works bearing the signature of Şerif Mardin have a privileged place. One of the most striking claims of Mardin in his texts on the mentioned area is the thesis that the political ideas of the Young Turks contains much less speculative-theoretical content than the Young Ottomans', who were the previous generation. This study evaluates Mardin's comparison between the Young Ottomans and Young Turks, which has never been studied before, as a suitable starting point for a new academic inquiry, and in this context, it criticizes the Eurocentric perspective, which is a dominant perspective in the historiography of political thought. By means of the comparison between Young Ottomans and Young Turks, it has been argued that as opposed to popular belief, more knowledge and more substantial comprehension on Western thought might not come up with deeper thoughts. Instead one should search for the intellectual depth in the composition of the different intellectual proposals and in the capacity of speaking to the society one belongs to.

Keywords: Şerif Mardin, Young Ottomans, Young Turks, Ottoman political thought, Eurocentrism.

*Dr. | Siyaset Bilimci | ebuzerkaraaslan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5623-4530 | DOI: 10.36484/liberal.976978
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss. 73-99.
Gönderim Tarihi: 31 Temmuz 2021 | Kabul Tarihi: 20 Eylül 2021

Giriş

Osmanlı siyasî düşüncesinin modern dönemini konu alan metinler arasında Şerif Mardin imzası taşıyan çalışmaların ayrıcalıklı bir yeri bulunmaktadır. Zira Mardin, Cumhuriyet Türkiye'sinde konu üzerine derinlikli araştırmalar yapma ihtiyacı hissedilen ilk entelektüel kuşağın içinde yer almasının yanı sıra çalışmalarında kullandığı yöntem, teorik arka plan ve üslup ile ele aldığı meselelerde gerçekleştirdiği analiz ve tespitler bakımından kendi kuşağının diğer entelektüellerinden belirgin bir biçimde farklılaşmaktadır (Kayalı, 2008: 100-102). Osmanlı-Türk düşünce tarihçiliğinin övgü-yergi kıskacından kurtulamadığını ve çözümleyici-açıklayıcı yöntemler geliştiremediğini akademisyenlik yıllarının başında fark eden Mardin (2017a: 21), kendi döneminin siyasî fikir tarihi araştırmacılarının genel eğiliminden farklı bir seyir izleyerek ele aldığı hareketlerin siyasî fikirlerini aktararak onları belirli kategorilere yerleştirmeye çalışmak gibi bir vasatla yetinmek yerine söz konusu fikirler ile bu fikirlerin ortaya çıktığı entelektüel zemin arasındaki ilişkileri tahlil ederek Osmanlı-Türk düşünce tarihine ilişkin özgün izah denemelerinde bulunmaktadır.

Mardin'in modern Osmanlı düşüncesine ilişkin siyasî fikir hareketleri odaklı araştırmaları ve bu araştırmaları izleyen yayınları (kitapları) dönemsel bir sıralamayı dikkate almaktadır. Bu çerçevede öncelikle 1958 yılında Stanford Üniversitesi'nde savunduğu "The Young Ottoman Movement: A Study In The Evolution of Turkish Political Thought In The Nineteenth Century" başlıklı doktora tezini genişleterek 1962 yılında *The Genesis of The Young Ottoman Thought* başlığıyla yayınlamış, fakat ilgili çalışma 1996 gibi geç bir tarihte (*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* başlığıyla) Türkçeye kazandırılmıştır. Mardin'in 1962'den itibaren üzerinde çalıştığı ve Türkçe kaleme aldığı *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* adlı eserini de 1964'te yayınladığı görülmektedir (Arlı, 2006: 95-96; Mardin, 2004: 362-363).

Bahse konu eserlerde yaptığı tahliller neticesinde Mardin, söz konusu grupların siyasî fikirlerini yetkinlikleri açısından bir karşılaştırmaya tabi tutmakta, fakat siyasî düşünce tarihçileri tarafından bugüne değin ilgili karşılaştırma üzerine kayda değer bir çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bahse konu karşılaştırma temelinde Mardin'in konuya ilişkin yaptığı en kritik tespit, Yeni Osmanlılar ile Jön Türklerin, devlet bekası ideolojisine sahip olmaları bakımından ortak bir amaca ve arka plana sahip olmalarına karşın Jön Türklerin siyasî fikirlerinin, kendilerinden önceki kuşak olan Yeni Osmanlılara oranla çok daha az spekülatif-teorik içerik barındırdığı tezidir. Diğer bir deyişle Mardin'e göre Jön Türk fikriyatının önde gelen simalarının entelektüel derinliği, selefleri olan Yeni Osmanlılardan daha sığdır (2015b: 26):

Yeni Osmanlıların fikirleri, hiç olmazsa “tabii hukuk” gibi, Batı’dan aldıkları fakat Şeriat’le uygunluk halinde ortaya koydukları, temel bir çerçeveye oturtulmuştu. Dini kültür kalıntıları düşüncelerine bir derinlik veriyordu. Jön Türklerin programı, kendilerinden önceki kuşağa oranla çok daha az teorik-spekülatif içerikliydi (2017a: 13).

Oysa olağan beklenti bunun tersi bir sonucu öngörmektedir. Nitekim Mardin de bu durumu bir “paradoks” olarak nitelendirmekte ve bu sonucun ardında yatan olası nedenleri irdelemesine karşın net olarak bulamadığını ifade etmektedir (2015b: 214). Bu bağlamda Mardin’in, ilgili grupların siyasî fikirlerine ilişkin araştırma sonuçlarını söz konusu iki kitapla sınırlamadığı, dolayısıyla izleyen dönemde yaptığı yeni okumalar ve tahliller üzerinden bahse konu paradoksun nedenini sonradan bulmuş olabileceği pekâlâ düşünülebilir. Fakat ilgili karşılaştırmadan ilk kez söz ettiği *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* adlı eserini yayınladıktan tam 40 yıl sonra bir dergiye verdiği söyleşide söz konusu karşılaştırmayı yeniden gündeme getirmekte ve aradan geçen onca yıla karşın bu paradoksun nedenini hala bulamadığını ifade etmektedir:

Jön Türklerle ilgili olarak bir şey biliyorum: Onların düşünceleri bir hayli sathî idi. Ama bu tespiti yapınca da, başka bir hususun daha izah edilmesi gerekiyordu: Niçin onların kafasındaki sathîlik Yeni Osmanlılarda yoktu? Ben bu sorunun cevabını şimdiye kadar bulamadım. Çünkü bu Jön Türkler gerçekten akıllı ve vicdanlı insanlar ama Fransızca tabiri ile kûltive insanlar değillerdi. ... Birisinin bu konu üzerinde çalışması lazım (2004: 336).

Mardin’in, ilgili paradoksun nedenini bulamadığı yönündeki itirafı, bu konuda çeşitli gerekçeler üretmediği anlamına gelmemektedir. Nitekim çeşitli metinlerinde karşılaştırmının Jön Türk cephesini ilgilendiren bazı yol gösterici tahlillerin yapıldığı ancak Yeni Osmanlılar cephesine ilişkin bazı hususların görece karanlıkta kaldığı tespit edilmiştir. Bu çalışma söz konusu tespiti Mardin’in metinleri üzerinden yeni bir akademik sorgulama için uygun bir çıkış noktası olarak değerlendirmekte ve araştırma sorusunu ilgili paradoksun olası nedenleri üzerine odaklamaktadır. Bu yönüyle çalışma, Mardin’in Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler arasında yaptığı karşılaştırmayı yeniden gündeme getirerek söz konusu karşılaştırma bağlamında ortaya konan hususlar üzerine birtakım sorgulamaları içermekte ve bahse konu bağlamda siyasî düşünce tarih yazıcılığına hâkim bir perspektif olan Avrupa-merkezci bakışa yönelik bir eleştiride bulunmaktadır. Diğer bir deyişle çalışmanın temel perspektifinin, Türk düşünce tarihine yönelik Avrupa-merkezci bakışın karşısında konumlandığını ve Mardin’in konuya ilişkin fikirlerinin eleştirel bir arka plan okumasını içerdiğini ifade etmek gerekmektedir.

Metnin akış kurgusunda ilk olarak Jön Türklerin siyasî fikirlerinin yetkinlik sorunu ele alınacak, ardından Mardin’in bu konuda ortaya koyduğu gerekçeler üzerine birtakım sorgulamalarda bulunulacaktır. Sonrasında Mardin’in,

Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerine yönelik bakışı bir sorgulamaya tabi tutacak ve Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin derinliğine yönelik bir izah denemesiyle çalışma sonlandırılacaktır.

Jön Türklerin Siyasî Fikirlerinin Yetkinlik Sorunu

Mardin, bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere söz konusu karşılaştırma temelinde yaptığı tespitin gerekçesini bulamadığını ifade etmesine karşın Jön Türklerin siyasî fikirlerinin sığ niteliğinin gerekçeleri konusunda yol gösterici kimi önemli analizlerde bulunmayı ihmal etmemektedir. Bu bağlamda ve daha geniş bir anlatımla yinelemek gerekirse, ona göre Jön Türklerin önde gelen düşünürlerinden hiçbiri zihinleri sürekli biçimde meşgul eden bir ideoloji, özgün bir siyasî formül ya da derinlikli bir teori ortaya koyamamıştır. Sahip oldukları fikrî boşluklarını ise iki farklı şekilde kapatmaya çalışmışlardır. Bunlardan ilki, kendi dönemlerinde Avrupa'da tartışılan fikirlerin popülerize edilmiş biçimlerinin tesiri altında kalarak halk ile büyük fikir insanları arasında aracı rolü üstlenen ikincil önemdeki yazarların fikirlerini kendi düşüncelerine aktarma yoluyla gerçekleşmiştir. İkinci olarak, uzunca bir zaman süregiden fikirsizlik döneminin ardından Abdülhamid döneminde ihtilal yanlısı çevrelerin dışında geliştirilen Türkçülük gibi kimi sosyal ve siyasî dünya görüşlerini kabul etmek durumunda kalmışlardır. Bu çerçevede Jön Türk fikriyatının önde gelen simalarının hiçbirinin siyasî teorinin devlerinden olmadığını ifade etmek gerekirken ve bu siyasî hareketin fikrî zaaflarının sosyolojik ve siyasî boyutları üzerinde ayrıca durmak gerekmektedir (2017a: 24-25).

Konuya geçmeden hemen önce Mardin'in Jön Türkler ifadesini kullanırken kastettiği ana şahsiyetleri ifade etmekte yarar bulunmaktadır. *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* eserinde fikirlerini zikrettiği Jön Türk hareketinin başlıca düşünürleri sırasıyla Mizancı Murad, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet ve Prens Sabahattin'dir (2017a). Mardin'e göre bu isimleri içine alan Jön Türk fikriyatı, devrimci ve radikal değil, bütünüyle muhafazakâr bir içeriğe sahiptir. Zira bu düşünürlerden hiçbiri toplumun çerçevesini kırmaya yönelik fikrî yapılar oluşturmamışlar, örneğin Abdullah Cevdet dışında hemen tümü istenen amaçlara köklü değişim ve dönüşümler yerine çok daha basit ve fakat etkisiz bir yöntem olan padişah değiştirmekle ulaşacağı inancını paylaşmışlardır (2017a: 307-308). Öte yandan Mardin'e göre Jön Türklerin fikrî yetersizliklerinin arka planında bulunan felsefesizliklerine tarihsizliklerinin de eklenmesi gerekmektedir. Bahse konu iki yetersizliğin birbirini beslediği ve pekiştirdiğini ifade eden Mardin, tarihin kendini açığa çıkarma fikrinden mahrum olanın felsefesiz kalacağını, felsefesizliğin de son derece güdük bir

tarih görüşünü vücuda getireceğini dile getirmekte (2017a: 21) ve Jön Türklerin siyasî fikirlerindeki sığılığın olası nedenleri olarak ilgili metinlerinde birbirinden farklı pek çok hususun varlığına işaret etmektedir:

1) Olası nedenlerden biri, Jön Türklerin siyasî fikirleri ile toplumsal gerçeklik arasında herhangi bir temasın bulunmamasıdır. Zira Jön Türklerin siyasî metinlerinin önemli bir bölümü romantik, yuvarlak ifadelerle dolu, içi boş, gerçeklerle son derece zayıf bağlarla bağlı, oldukça sıkıcı bir feryattan ibaretti. Bunun temel nedeni ise, saraya yönelik siyasî protestolarının toplumsal bir içerikten yoksun olmasıydı. Örnek vermek gerekirse, Jön Türklerin öne sürdükleri siyasî fikirlerden biri olan hürriyet, hiçbir zaman romantik bağlamının ötesine geçememişti. Diğer bir deyişle hürriyet, Jön Türklerin etkin olduğu 1880'lerde fikir olarak mevcut olmakla birlikte toplumsal gerçeklikle bir temas kuramamıştı. Onların siyasî yayınlarda dile getirdikleri şikâyetlerin toplumun sorunlarıyla herhangi bir ilgisi bulunmuyordu. Bir siyasî fikir olarak hürriyet, maddi gerçekliğe dayandırılmamış, belirsiz bir arzu olarak ortada bırakılmıştı. Dolayısıyla Yeni Osmanlıların 1860'larda savunduğu hürriyet fikri, 1880'lerin Jön Türkleri tarafından ancak şekli unsuru korunarak savunulabilmişti (Mardin, 2017b: 177).

Yukarıdaki aktarımlar temelinde Mardin'e göre Jön Türklerin en büyük hayallerinin hürriyet olduğu yönündeki görüş esasen gerçeği yansıtmamaktadır. Zira bahse konu siyasî hareketin en önemli hayali hürriyet değil, Osmanlı'nın parçalanmasını durdurabilmektir. Hürriyet fikri ve savunusu ancak bu amaç dolayısıyla bir önem taşıyordu. Bu nedenle kendilerinin yüzeysel bir hürriyetçilikten öteye gidemedikleri söylenebilir (2017a: 305). Dolayısıyla Jön Türkler, siyasî fikirlerini hürriyetçilik değil, milletin uyandırılması amacıyla koşullamışlardır:

Prens Sabahaddin'in bir dereceye kadar "hürriyetçi" sayılabilecek düşünceleri dışında, Jön Türkler'in fikirleri "milletin "uyandırılması"yla ilgilidir. Burada, Avrupa'da o sıralarda rağbet bulan kitleleri "mobilize" etme zarureti ileri süren fikirlerin yankılarını görmek gerekir (Mardin, 1991b: 102).

2) Mardin'e göre Jön Türklerin entelektüel sığılıklarının nedenlerinden bir diğeri, Tıbbiye ve Harbiye gibi entelektüel değil teknik yönleri ağır basan bir bilim ve eğitim müfredatından geçmeleri olabilir (2015b: 214). Bu eğitim müfredatı, onları Batı'nın siyasî hâkimiyetinin kaynağında modern Batı biliminin tekniği ve askeri gücü olduğunu savunan bir çizgiye itmişti. Onlara göre Batılılık güçlülük demektir. Bu durum Jön Türkler arasında "güçlü olmaya" yönelik vurguyu ve duyarlılığı artıran bir faktördür. Diğer bir deyişle Jön Türkler arasında zamanla etkili olmaya başlayan Batıcılık akımı, motivasyonunu entelektüel değil, "bilimsel" ve "teknik" güç temelinden alıyordu. Dolayısıyla bu

eğitim müfredatı, meselenin felsefi ve entelektüel boyutunu önemli ölçüde ihmal ediyordu (Mardin, 1991b: 17-18).

3) Mardin'e göre bir diğer olası neden, Jön Türklerin İslami temaları tümüyle propaganda maksadıyla kullanmalarında aranabilir. Bu nedenle padişaha karşı geliştirdikleri muhalefetin Batılı yazarları okumakla değil, Osmanlı siyasi sisteminde kendilerine yer bulmakla bir ilgisi vardı:

Jön Türklerin entelektüelliği sınırlıydı. Selefleri Genç Osmanlılarınkinden daha sınırlı olduğuna şüphe yoktu: Jön Türkler, fikirleri ve ideolojileri sadece bölük pörçük ve gevşek biçimde kullanıyorlardı. Tamamen propaganda amacıyla yararlandıkları İslamî temalar da, onları Genç Osmanlıların düşüncesine damgasını vuran ve liberalizmlerini besleyen İslamî entelektüellik türünden ayırıyordu. Kısacası, Jön Türklerin padişaha karşı tavır alışlarının Montesquieu, Rousseau ya da Ahmet Rıza hariç- Auguste Comte okumakla ilgisi yoktu. Tavırlarının köklerini, sadece kısmen modern olan bir sistemde kendilerine yer bulmakta çektikleri güçlüklerle açıklamak daha uygundur; bu da, onların entelektüel dünyasından ziyade çalışma dünyalarıyla bağlantılıdır (2015b: 26-27).

Nitekim onlar, idealist amaçlarla ortaya çıkmakla birlikte kısa zamanda inanılması zor bir yoğunlukta dedikodu, karşılıklı itham ve entrika bataklığına saplanmıştı. Jön Türkler arasında kişisel gündem takibi o denli yoğundu ki Mardin'e göre fikirlerinin gerçek içeriğini birbirlerini eksiltme stratejisi yönlendiriyor, sahip oldukları birbirinden farklı teorik yaklaşımlar bahse konu art niyetin bir paravanı olarak ortaya çıkıyordu. Mardin'e göre bahse konu tespitin tek istisnası Ahmet Rıza Bey idi. Ne var ki o da büyük bir siyaset düşünürü değildi. Öte yandan Abdullah Cevdet'te iyi kötü bir fikrî takip yeteneği bulunuyordu. Fakat onun da dedikodu, itham ve entrika gibi alanlarda acemi olduğunu ifade etmek olanaksızdı (2017a: 15).

4) Jön Türklerin fikrî derinliğindeki problemin altında yatan olası bir diğer neden Batı'da fikrî anlamda yaşanan değişim ve dönüşümlerin etkisinde aranabilir. Zira Yeni Osmanlıların, Osmanlı siyaseti ve düşüncesinde etkin oldukları XIX. yüzyılın ortalarında Batı'da siyasî alanda Rousseau, J. S. Mill ve Montesquieu gibi önemli düşünürlerle ve onların fikirlerine yönelik güçlü bir entelektüel ilgi bulunurken, Jön Türkler devrinde bahse konu liberal siyasî fikirlere yönelik entelektüel ilgide güçlü bir gerileme meydana gelmişti. Diğer bir deyişle, XIX. yüzyıl sonlarına doğru Avrupa'da liberal fikirler gözden düşerek elitist fikirlere alan açılmıştı. Avrupa'da bulunan Ahmet Rıza ve Abdullah Cevdet gibi isimler, 1880'lerden itibaren Fransa'da yaşanan siyasî skandallar ile demokrasiye yönelik yaşanan hayal kırıklığından, ilginin zamanla Sorel, Pareto, Renan ve Taine gibi seçkinciliği savunan yazarların fikirlerine kaymasından oldukça etkilenmişlerdi. Böylece sahip oldukları siyasî fikirleri

geliştirirken Batı siyasî düşüncesinde meydana gelen bu değişimden entelektüel anlamda olumsuz etkilenmişlerdi (Mardin, 2015b: 215-216; 1991b: 18).

5) Mardin'e göre bir diğer olası neden Yeni Osmanlıların elit-aristokrat ailelerden gelmelerine karşın sınıfsal olarak taşra kökenli Jön Türklerin böylesi bir köklerinin bulunmamasında aranabilir. Bahse konu husus Jön Türklerin eylem üzerine inşa ettikleri siyasî programlarını da açıklar mahiyettedir. Zira onların içinde buldukları entelektüel birikim eksikliği ile aksiyona girme cesaretleri arasında önemli bir zıtlık ilişkisi bulunmaktaydı Bu doğrultuda Jön Türklerin felsefi sığılıklarını aldıkları eğitimin kalitesinde aramak gerekmektedir (2004: 366). Nitekim Jön Türklerin iktidara gelmesini sağlayan isyanın arkasındaki isimlerden biri olan Resneli Niyazi, aldıkları eğitimin, harikulade bir şeyin eksik bırakılmış bir taslağına benzediğini (Mardin, 2015b: 35) ifade ederken aldıkları eğitimin kalitesine ilişkin önemli bir tespitte bulunuyordu.

Mardin'e göre Jön Türkler, sahip oldukları görece sığ siyasî fikirleri radikal bir tarzda savunabiliyor ve bu fikirler üzerinden kolayca aksiyona girebiliyordu. Bu yönüyle Yeni Osmanlı aydınlarına göre daha dayanıklı kimselelerdi. Bu nedenle siyasî fikirleri ile değil, daha ziyade siyasî eylemleriyle ön plandaydılar. Onlara bu ihtilalci kimliği bahşeden gelişme, 1905'ten itibaren Makedonya'da başlattıkları komitacılık deneyimiydi. Osmanlı idaresine karşı Bulgar destekli çetelerin komitacılık faaliyetleriyle mücadele karşı komitacılık şeklinde örgütlenmiş, daha sonra 1908 ihtilali bu kültürden gelen veya bu kültüre aşına kimseler tarafından gerçekleştirilmişti. Böylece imparatorlukta fikirleriyle ön plana çıkan aydın profiline karşı komitacı aydın adını verebileceğimiz ikinci bir aydın tipi gelişmişti (1991a: 287-288).

Mardin'in konuyla ilgili ifade ettiği gerekçelerin dışında da karşılaştırmanın Jön Türkler cephesini ilgilendiren başka olası gerekçeler de üretilebilir. Örneğin Jön Türk fikriyatının gelişiminin, imparatorluğun beka kaygısının soyut bir endişenin sınırlarını aşarak somut ve acil önlemler gerektiren bir tehlide dönüştüğü döneme rast gelmesi üzerinde bilhassa durmak gerekmektedir. Nitekim çağdaş Türk düşünce tarihinde I. Meşrutiyet sonrasında karşılık gelen ilgili dönem "Beka Kaygısı, Alarmizm, Telaş, Şiddet ve Celal" gibi aciliyet bildiren başlıklar üzerinden aktarılmaktadır. Namık Kemal'in yazılarında imparatorluğun iki yüzyıl gibi oldukça geniş sayılabilecek bir zaman içinde en ileri memleketlerden biri olacağı öngörüsü bulunuyorken, Jön Türk devrinde böylesi genişlikte bir zaman dilimine razı olabilecek bir isim bulmak oldukça güçtür (Bora, 2017:32-52). Dolayısıyla bu dönemin düşünürlerinin birçoğunda siyasî düşünce, aciliyet gerektiren amaç ve eylemleri yaşama geçirmek için pratik ve pragmatik bir araç olarak telakki edilmektedir. Böyle

olunca düşüncenin kendi başına taşıdığı değer, siyasî ve toplumsal karşılıkları, hakikati ve içerdiği derinlik gibi hususların arka plana atılmasının bir mazereti oluşmaktadır.

Jön Türk Tahlillerine Yönelik Sorgulamalar

Araştırmanın ana problemini teşkil eden paradoksun Jön Türkler kanadını ilgilendiren ve bir önceki bölümde ifade edilen gerekçeler bir bütün halinde değerlendirildiğinde, bir istisna ile bu gerekçelerin her birinin Jön Türk fikriyatının siyasî fikirlerinin derinliğine ilişkin problemi açıklama kapasitesinin bulunduğunu kabul etmek gerekir. Dahası ilgili gerekçelerin geçerlilikleri konusunda aykırı tezler ileri sürmenin akademik açıdan oldukça zor olacağını öngörmek de zor değildir. Zira söz konusu istisna dışındaki her bir gerekçenin güçlü argümanları bulunmakta ve meselenin farklı bir boyutuna dikkatleri çekmektedir.

Bu noktada bahse konu istisnayı ifade etmek ve üzerinde birtakım sorgulamalarda bulunmak yerinde olacaktır. Söz konusu istisna yukarıda ifade edilen, Mardin'in son (5.) tespitinin içeriğine karşılık gelmektedir. Buna göre Jön Türkler, eylem üzerine kurulu bir siyasî programa sahip, aksiyona girme cesareti bulunan, Yeni Osmanlı aydınlarına göre daha dayanıklı, ihtilalci bir kimliği bulunan, komitacılık deneyimine sahip, 1908 ihtilalini gerçekleştiren geniş grubun adıdır. Oysa bahse konu nitelikler Jön Türklere değil, esasen İttihatçılara özgü niteliklerdir. Dolayısıyla burada Mizancı Murad, Ahmet Rıza, Abdullah Cevdet ve Prens Sabahattin gibi isimlerden oluşan ve Mardin'in, Jön Türk fikriyatının önde gelen düşünürleri olarak fikirleri üzerine durduğu şahsiyetler ile İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) mensupları aynı kefedeki (Jön Türkler) değerlendirilmek suretiyle İttihatçılara ait bazı özellikler Jön Türk fikriyatının önde gelen şahsiyetlerinin ortak nitelikleri olarak sunulmaktadır.

Söz konusu eğilim yalnızca Mardin'de değil, ilgili alanda metin kaleme alan pek çok yazarda bulunan bir eğilimdir. Bu bağlamda Jön Türkler ile İttihatçıların aynı kategori içinde ele alınmasının temel nedeni, bilhassa Batılı literatürde her iki grubun birbiri içine geçen ya da birbirinin devamı yapılar olarak görülmesi ve Jön Türk (Young Turks veya Jeunne Turc) başlığı altında değerlendirilmeleridir (Küçükılınç, 2016: 19). Bu alışkanlık zamanla yerli yazarlara sirayet ederek her iki grubun adının birbiri yerine kullanılmasına neden olmuştur. Örneğin Feroz Ahmad, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1908-1914 dönemini incelediği çalışmasını, *Young Turks* başlığıyla yayınlamakta, çalışma Türkçeye "İttihat ve Terakki, 1908-1914 (Jön Türkler)" başlığıyla tercüme edilmekte ve çalışmanın içeriğinde de tahmin edileceği üzere

İttihatçıları ifade etmek üzere “Jön Türkler” adlandırması tercih edilmektedir (Ahmad, 1971). Bu konuda bir diğer örnek Eric Jan Zürcher'dir. Türk modernleşmesinin siyasî boyutunu ele aldığı *Turkey, A Modern History* adlı çalışmasının üç ana bölümünün ikincisini “The Young Turk Era in Turkish History (1908-1950)” başlığıyla veren Zürcher, yalnızca İttihat ve Terakki dönemini değil, 1908'den DP'li yılların başlarına dek geçen dönemi Jön Türk Devri olarak tanımlamakta ve Feroz Ahmad gibi, İttihatçıları ifade etmek üzere sıklıkla “Jön Türkler” adlandırmasına müracaat etmektedir (Zürcher, 2016: 93-220). Örneklerin sayısı çoğaltılabilir. Bernard Lewis de *The Emergence of Modern Turkey* adlı klasikleşen eserinde benzer adlandırma tercihlerinde bulunmakta, İttihatçıların iktidarı ve başarılarını içeren ilgili bölümlerde “The Young Turks in Power” ile “The Achievements of the Young Turks” gibi başlık tercihlerinde bulunmakta ve İttihatçılardan sıklıkla “Jön Türkler” olarak söz etmektedir (Lewis, 1968: 210-238).

Oysa Jön Türkler ile İttihatçılar arasında birtakım organik ilişkiler bulunmakla birlikte her iki grup farklı çıkış noktaları olan ve aralarındaki sınırlı etkileşimin “esasa müessir olmadığı” gruplardır. Bu çerçevede Jön Türklük, İstanbul'da yükseköğretim öğrencileri ile bürokratlar arasında doğan ve bunların bir bölümünün yurtdışına kaçmasıyla genişleyen, Abdülhamid aleyhtarlığının beslediği, Cenevre ve Paris gibi Avrupa başkentleri ile Mısır coğrafyasında basın aracılığıyla faaliyetlerde bulunan bir fikir hareketi iken, İTC Selanik'te Talat Bey ve arkadaşlarının öncülüğünde kurulan ve yönetiminde ağırlıklı olarak Balkan topraklarında komitacılık deneyimine sahip subayların söz sahibi olduğu, 1908 hareketinin mimarı olan yapılanmadır. Fikrî açıdan bir ayırımı gitmek gerekirse, istisnalar mevcut olmakla birlikte Jön Türkler arasında Batıcı, pozitivist, seküler anlayış ve eğilimler daha baskınken, İttihatçılar arasında yerlici ve muhafazakâr yönelişler daha güçlüdür (Küçükkinç, 2016: 19-27; Hanioglu, 2001: 476-484; Aydın, 2009: 117-128; Aydın ve Türkoğlu, 2009: 260-285). Hal böyle olunca Mardin'in yaygın bir alışkanlıkla Jön Türkleri, İttihatçılara özgü nitelikler üzerinden tanımlaması ve bu tanım üzerinden belirli yargılara varması doğru görülmemektedir.

Öte yandan Batılı literatürde Yeni Osmanlıların da sıklıkla “Jön Türkler” kategorisi içinde değerlendirilmesi eğiliminin mevcut olduğunu ifade etmek gerekmektedir. Bu eğilimin de temel gerekçesi, Batılı literatürün bu adlandırmayı tercih etmesidir. Oysa söz konusu siyasî hareket Osmanlı kamuoyuna kendini “Jön Türkler” olarak değil, “Yeni Osmanlılar” olarak tanıtmaktadır (Tevfik, 1973: 78, 149, 154, 181, 228 vd.). Zira onlar için ne “Jönlük” ne de “Türklük” bir anlam ifade etmektedir. Buna karşın her iki siyasî hareket de (Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler) “Jön Türkler” üst başlığı altında, I. ve II. Jön

Türk Hareketi olarak adlandırılmak suretiyle aralarındaki türlü fikrî farklılıklar ve bu farklılıkların önemi görmezden gelinerek ortak yönlerine vurgu yapma ihtiyacı hissedilmektedir (Berkes, 2012: 282-283, 390). Diğer bir deyişle, modern Osmanlı düşüncesi kapsamındaki fikir hareketleri ile şahsiyetlerin, bir şemsiye adlandırma olan “Jön Türkler” başlığı altında değerlendirilmesinin Osmanlı modernleşmesine/modern Osmanlı düşüncesine Batılı bir bakışın ürünü olduğu söylenebilir. Söz konusu bakış, Osmanlı düşüncesi kapsamındaki fikirleri sahip oldukları özgün siyasî ve toplumsal bağlamlar üzerinden değerlendirmek yerine hemen hepsini yüzeysel bir değerlendirmeyle ve aynı kategoride ele almak suretiyle modern Osmanlı düşüncesi adlı çok çeşitli ve hareketli bir bütünün sabit bir vasata indirgenmesine neden olmaktadır. Bu noktada Batılı yazarların, Osmanlıların sahip olduğu yapının detaylarına inmek yerine yüzeysel değerlendirmelerle üzerinden geçtiğini fark eden Mardin’in (2017b: 23-24), Yeni Osmanlılar ile Jön Türkleri aynı kategoride değerlendiren eğilimden sıyrılan nadir yazarlar arasında olduğu söylenebilir. Dahası, söz konusu sıyrılmaya yalnızca adlandırma düzeyinde değil, fikriyat düzeyinde de kendisini görünür kılmaktadır. Zira Mardin’in her iki grubu orijinal adlarıyla ifade etmenin ötesinde, fikir düzeyinde aralarındaki önemli farklılığa işaret etmekle bu konuda Batı merkezli genel eğilimden farklı bir yol izlemeye çalıştığı görülmektedir.

Sonuçta ilgili istisna bir kenarda tutulacak olursa, bahse konu gerekçelerin, paradoksun Jön Türkler cephesini ilgilendiren boyutu açıklama kapasitesinin oldukça yüksek olduğu söylenebilir. Fakat bu noktada problem tam anlamıyla çözülememektedir. Zira bahse konu gerekçelerin, paradoksun öteki cephesini oluşturan Yeni Osmanlıların entelektüel derinliklerinin haleflerine göre yüksek oluşunun nedenlerini açıklama kapasitesi oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla nasıl ki, modern dönemde Osmanlı İmparatorluğu’nun birçok alanda Batı’nın gerisinde kalmasını gerekçelendirmek üzere yalnızca karşılaştırmanın Osmanlı cephesini ilgilendiren argümanlar getirmenin meseleyi açıklama kapasitesinin sınırlı olacağını öngörmek zor değilse, makalenin konusunu teşkil eden karşılaştırmada Yeni Osmanlılar cephesinin eksik bırakılmasının benzer bir sınırlılığı beraberinde getirmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu çerçevede yine Mardin’in metinleri üzerinden karşılaştırmanın Yeni Osmanlılar cephesine ilişkin birtakım sorgulamalarda bulunmak gerekmektedir.

Karşılaştırmanın Öteki Cephesi: Yeni Osmanlılar

Yeni Osmanlıların fikrî alandaki görece yetkinliklerinin nedenleri konusunda Mardin’in metinlerine göz gezdirildiğinde, ilk bakışta tatminkâr açıklamalar

bulunmayabilir. Dahası bu metinlerin bir bölümü Yeni Osmanlıların fikrî “yetkinsizlikleri” üzerine önemli iddialar içermektedir. Zira Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı eserinde bu siyasî hareketi oluşturan kişilerin hiçbirini filozof ya da bilim insanı sıfatını hak eden isimler olmadığını ifade etmektedir:

... Bunların hiçbirisi Yeni Osmanlı hareketini meydana getiren şahısları, önde gelen filozoflar ve ilim adamları olarak göstermez. ... Şinâsî, Ali Suâvî ve Ziyâ Paşa gibi kişiler siyasî teorinin devleri değil, bilakis, Fransızca'da elinden her iş gelen entelektüel kişiler için kullanılan bir “euphemism” demek olan- hommes de lettres (erbâb-ı kalem) kategorisine mensup kişilerdir (2015a: 16).

Dahası Mardin'e göre Yeni Osmanlıların geliştirdiği siyaset felsefesi, bir Aydınlanma felsefesi değil, gerçekte Aydınlanma öncesi dönemin bir felsefesidir. Bu açıdan bahse konu felsefenin XIX., XVIII. veya XVII. yüzyıl Avrupa felsefesi ile değil, olsa olsa XVI. yüzyıl Avrupa felsefesi ile benzerlikleri bulunmaktadır. Zira Yeni Osmanlıların geliştirdikleri siyasî fikirler, Batı'da XVI. ve XVII. yüzyılın “ilerici” egemenlik teorisini savunanlara karşı Orta Çağ devletini savunanların fikirlerini anımsatmaktadır. Örneğin XVI. yüzyıl İngiliz âlimlerinden Sir T. Smith tarafından kaleme alınan *De Republica Anglicorum* adlı eserde anayasanın esas itibarıyla mahkemelerden ibaret olduğu tezi Ziyâ Paşa tarafından ortaya atılan ve hâkimlerin siyasî iktidarın ilk alıcıları olarak sayıldığı hükümet teorisi ile yakın benzerlikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Mardin'e göre Yeni Osmanlılar fikirlerinde tam anlamıyla birer muhafazakârdı. Bu nedenle modern Avrupa tarihinde örneğin Locke tarafından savunulan, siyasî kurumlar ile onların ardında bulunan bireyci kavramlar arasında organik bir ilişki olduğu şeklindeki tespit ve tahlilleri kavrayamadılar (2015a: 446-447).

Mardin'e göre Yeni Osmanlıların siyasî düşünceleri oldukça yüzeyseldi ve iç tutarsızlıklarla doluydu. Zira onlar Montesquieu, Rousseau gibi modern siyaset teorisyenlerinin klasik metinlerinin bir bölümünü ancak ikincil kaynaklardan okumuşlardı (2017a: 13). Dahası bu fikriyatın önde gelen şahsiyetleri arasında Namık Kemâl gibi en iyileri dahi bir iç tutarlılık kaygısı taşıymıyordu (Mardin, 2015a: 442). Bu çerçeveden hareketle Mardin'in, Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin kayda değer bir yapı ve içeriğe sahip olmadığı kanaatinde olduğu düşünülebilir. Fakat söz konusu kanaat, makalenin konusunu oluşturan karşılaştırmanın sonucunu açıklamak bir yana, bu karşılaştırmanın sonucu ile bir aykırılık içinde gibi görünerek meseleyi içinden çıkılmaz bir hale sokmaktadır. Dolayısıyla burada Mardin'in birbirine zıt gibi görünen ifadeleri kullanmasının bazı olası gerekçeleri üzerine düşünmek gerekmektedir:

1) Mardin'in XIX. yüzyıl Osmanlı düşüncesine yönelik tespit ve görüşlerini odağa alarak meseleye daha geniş ve bütüncül bir perspektifte bakıldığında, söz konusu değerlendirmeler arasında esaslı bir aykırılığın bulunmadığı

düşünülebilir. Zira Mardin'e göre XIX. yüzyıl Türk düşünce tarihinden söz etmek mümkün değildir. Bu alanda üretilen metinler, bir fikir tarihi oluşturacak yetkinliğe ulaşabilmiş değildir. Dolayısıyla XIX. yüzyıl Türk düşünce tarihinden değil, olsa olsa düşünce sosyolojisinden söz edilebilir (2017a: 18). Bu bağlamda Mardin'in Yeni Osmanlıların siyasî fikirleri üzerine gerçekleştirdiği menfi değerlendirmelerin arka planında, modern Osmanlı düşüncesine ilişkin oldukça ağır ve katı sayılabilecek genel kanaatlerinin bulunduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, Mardin'in Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin niteliğine yönelik eleştirileri, onun modern Osmanlı düşüncesine yönelik temel bakış açısının bir ürünü ve uzantısı olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede Mardin'in penceresinden Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler arasındaki karşılaştırmanın, düşünce tarihi kapsamına giremeyecek kadar zayıf içeriklere sahip iki fikir hareketinin entelektüel açıdan birbirleriyle kıyaslanması sonucu oluşan ikincil önemdeki bir sıralamayı ifade ettiği düşünülebilir. Bu durumda Yeni Osmanlıların entelektüel derinlik açısından Jön Türkleri geride bırakmaları, onların kayda değer bir entelektüel derinliğe sahip oldukları anlamına gelmeyebilir.

2) Mardin'in Yeni Osmanlı düşüncesine yönelik menfi eleştirileri değerlendirilirken, Giriş bölümünde de ifade edildiği üzere kendisinin kronolojik açıdan önce Yeni Osmanlılar, ardından Jön Türklerin siyasî fikirleri üzerine araştırmalar gerçekleştirdiği ayrımını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira Mardin ilk kitabında Yeni Osmanlıların fikirlerine dair değerlendirmelerini ortaya koyduğunda, bu fikirleri kendisi ile kıyaslayabileceği bir başka fikir hareketini henüz bütünlüklü olarak çalışmamıştı. Dolayısıyla *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* adlı eserde bu hareketin ürettiği fikirlere yönelik değerlendirmelerinde, bir başka Osmanlı siyasî hareketinin fikirlerini değil, her defasında modern Avrupa siyasî düşüncesini ölçü almak durumunda kalıyordu. Dikkat edilirse ilgili eserde, Yeni Osmanlılara yönelik eleştirileri içeren bölümlerin tümünde modern Batı siyasî düşüncesi temel referans olarak yer almaktadır. Ana ölçü modern Batı düşüncesi olunca Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin eleştiri dozu yüksek değerlendirmelere konu olması kaçınılmazdı. Nitekim öyle de oldu. Oysa bu yöntem Yeni Osmanlı fikriyatı ve bu fikriyatın değeri konusunda ne yararlı ne de hakkaniyetli bir tercihtir. Öte yandan Mardin'in Jön Türklerin siyasî fikirleri üzerine kaleme aldığı ikinci kitabında bu tercihe yönelik bağlılığında belirli bir gevşeme olacak, zira söz konusu eserinde ele aldığı isimlerin fikirlerini, modern Batı düşüncesinden ziyade bir önceki çalışma konusu olan Yeni Osmanlıların fikirleri ile kıyaslayacaktır. Nitekim bu kıyaslamalar neticesinde Mardin'in Yeni Osmanlı hareketinin fikirlerine yönelik bakışında belirli bir değişim meydana geldiği

ve söz konusu hareketin fikriyatına ilişkin kimi müspet değerlendirmelerde bulunduğu görülmektedir (Bkz. 2017a: 12-13, 62, 121-122 vd).

3) Üçüncü olası gerekçe, ilk iki gerekçe ile ilişkili olmakla birlikte onlardan daha derin bir arka plana sahiptir. Söz konusu gerekçe aynı zamanda Mardin'i, yaptığı karşılaştırmanın sonucu karşısında şaşkınlığa uğratan ve bahse konu sonucun bir "paradoks" olduğuna ikna eden husustur. Bu husus, Batı dışı toplumların düşünce tarihinde fikrî derinliğin modern Batı'ya intibakla geliştiği yönündeki yaygın ve sabit Avrupa-merkezci kanaattir. Söz konusu kanaat, yalnızca siyasî düşünceler tarihi araştırmalarının değil, Avrupa-merkezci bir perspektife sahip bütün bir sosyal bilim araştırmalarının temel varsayımlarından birini oluşturmaktadır. Bu kapsamda Wallerstein'a referansla modern sosyal bilimlerin en az beş farklı biçimde Avrupa-merkezci bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Söz konusu biçimler sırasıyla tarih yazımında, evrenselci dar görüşlülükte, Batı medeniyetinin kendi hakkındaki varsayımlarında, oryantalizminde ve ilerleme fikrini dayatma girişimlerinde kendini göstermektedir. Bu küme içinde bulunan tarih yazıcılığı, Batı'nın küresel egemenliğinin, geriye dönük olarak Batı'ya özgü "tarihsel başarılarla" açıklanma işlemidir (2000: 185). Avrupa-merkezci tarih yazıcılığı; Batı medeniyetinin kendi hakkında sahip olduğu varsayımları ve Wallerstein'ın ifade ettiği ilerleme fikri ile oryantalizm gibi unsurlarla birleşince Batı'nın yalnızca bugün değil, tarih boyunca dünyanın geri kalanından hemen her açıdan üstün olduğu görüşü sosyal bilimlerin alanında ağırlık kazanmaktadır.

Yukarıda ifade edilen husus temelinde siyasî düşünceler tarih yazımının en problemlili tarafı, Batı dışı siyasî düşünce geleneklerini kendi kurgusuna dâhil etmemesidir. Zira Avrupa-merkezci tarih tasavvuru insanlık tarihini bir bütün olarak okumayı reddederek Batı medeniyetini bu gelişim çizgisini ötekilerden keskin bir biçimde ayırmaktadır (Karaaslan, 2021: 45-46). Nitekim siyasî düşünce tarihçilerinin önemli bir bölümü, Batı dışında ortaya çıkan siyasî düşünce geleneklerini yok sayma eğilimindedir. Siyasî düşünceler tarihi kapsamında kaleme alınan eserlere göz gezdirildiğinde, bu eserlerin önemli bir bölümünün Antik Çağ siyaset filozofları¹ ile başlayıp, Avrupa ve Amerika'da yapılan güncel siyaset felsefesi tartışmaları ile sonlandığı görülmektedir. Bu bağlamda, Batı dışı metinler kapsama dâhil edilmedikleri gibi kapsam dışında tutulmalarının nedenlerine dahi değinilmemekte ve siyasî düşüncenin Batı dışı toplumlarda ortaya çıkan bağlamı göz ardı edilmektedir (Uslu, 2017: 113-114). Dolayısıyla ilgili literatürde siyasî düşünce tarihinden

¹ Bu arada ideolojik ihtiyaçlara binaen Antik Yunan düşünce geleneğinin, modern Batı düşüncesinin geçmişi olarak sunulması tarihsel bir çarpıtmaya müracaat edildiğini de ifade etmek gerekmektedir (Bkz. Bernal, 1998).

söz edildiğinde, yaygın olarak Batı siyasî düşünce tarihi kastedilmektedir. Bazı eserlerde Antik Yunan filozofları öncesinde Çin, Mısır, Hindistan gibi dünyanın değişik bölgelerinde siyasî düşünce benzeri yapıların varlığı kabul edilse bile, Antik Yunan siyasî düşüncesinin, analitik, sistematik ve eleştirel nitelikleriyle diğerlerinden kesin olarak üstün olduğu kanaati ön plandadır (Wood, 2013: 13-15).

Siyasî düşünce tarihi yazıcılığının Batı övgüsü ve yüceltmesi ile sonuçlanan bu tavrına karşın Batı dışı toplumlarda siyasetin ve siyasî düşünce geleneklerinin bulunduğu tespitini yapmak oldukça önemlidir. J. G. A. Pocock, J. Dunn, R. L. Euben, H. Dabashi gibi yazarların ortak görüşüyle siyaset ve siyasî düşünceler Batı'ya özgü olmayan insani etkinliklerdir. Bu çerçevede, tarihsel süreçte siyaset teorisi bağlamında tartışılan hususlar kesinlikle Batı'ya özgü sorunlar değildir. İkinci olarak, Batı dışı toplumların her birinin bir siyasî düşünce geleneğine sahip olduğu kabul edildiğinde dahi, bu düşüncelerin incelenmeye değer bir içeriğinin olup olmadığı meselesi bir diğer sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu soruya da tahmin edileceği üzere olumsuz yanıt veren ana akım siyasî düşünce tarih yazıcılığı, Batı düşüncesinin bütün özgünlüğüyle diğer düşünce geleneklerinden üstün olduğunu, diğer düşünce geleneklerinin ise ancak onun taklidi veya tekrarı olabileceklerini varsaymaktadır. Oysa siyasî düşüncelerin gücü, önemi ve değeri özgünlüklerine göre değil, esasen ne tür bir toplumsal işlevi yerine getirdiklerine, toplumsal ilişkiler ile yasal ve siyasî kurumlar üzerinde ne tür bir etki oluşturduklarına göre belirlenmektedir (Uslu, 2017: 115-116). Bu çerçevede Batı dışı toplumların dünyasına ışık tutulurken, onların sahip oldukları siyasî düşünce geleneklerinin ayrıca incelenmesi gereklidir.

Makalenin ana odağını teşkil eden karşılaştırmanın sonucunun beklenmedik ve anlaşılması güç bir sonuç olması dolayısıyla bir paradoks olarak görülmesinin arka planında yukarıda ifade edilmeye çalışılan Avrupa-merkezci siyasî düşünce tarih yazıcılığının baskın etkisi bulunmaktadır. Zira eğer Batı dışı toplumların düşünce tarihinde fikrî derinlik modern Batı'ya intibakla geliyorsa, Jön Türklerin siyasî fikirlerinin Yeni Osmanlıların fikirlerine üstün gelmesi gerekmektedir. Nitekim Yeni Osmanlıların modern Batı düşüncesine temas ettikleri dönemde, Osmanlı entelektüel birikiminin modern Batı düşüncesine dair sahip olduğu malumat henüz yeni olmanın yanı sıra oldukça dar bir alanla sınırlı olduğu söylenebilir. Dahası klasik Osmanlı entelektüel birikiminin, kendisine farklı bir bilgi sisteminden (paradigma) seslenen modern Batı düşüncesine ait fikirleri anlama, açıklama ve tartışma kapasitesi de o dönem için oldukça sınırlıydı. Öyle ki, Osmanlı entelektüel tarihinde modern Batı siyasî düşüncesi üzerine malumat biriktiren, düşünen, kanaat oluşturan

ve tartışma başlatan ilk fikir hareketi Yeni Osmanlılardı. Buna karşın Jön Türkler, tarihsel olarak Osmanlı modernleşme sürecinin daha ileri bir evresinde tarih sahnesine çıkmışlardı. Bu sayede kendileri, önceki kuşağın “mahrum olduğu” pek çok “avantaja” sahip olmanın yanı sıra selefleri olan Yeni Osmanlılardan modern Batı düşüncesi ile temas kurmuş, gelişime müsait düşünsel bir birikim de devralmışlardı. Ayrıca Jön Türklerin siyasî fikirlerinde geleneksel Osmanlı düşüncesinin etkisi de görece zayıflamış, Batı düşünce geleneğinin etkisi artmıştı. Fakat burada ifade edilen ve edilmeyen pek çok imkânın varlığına karşın Jön Türklerin siyasî fikirlerinin derinliği bir şekilde seleflerine göre sığ kalmıştı. Mardin, Avrupa-merkezci tarih yazıcılığının baskın etkisine rağmen bu durumu tespit etme başarısı göstermiş, fakat elde ettiği sonuç Avrupa-merkezci varsayımlarla çeliştiğinden bu durumu bir paradoks olarak adlandırmış ve gerekçelerini izah etmekte güçlük çektiğini ifade etmişti.

Buraya kadar aktarılanlardan Mardin'in kendi toplumuna yabancı, Avrupa-merkezci tarih tasavvuruna bağlı, tarihsel ve düşünsel temelde alternatif anlatıları dışlayan akademik bir tarza sahip olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Zira Mardin'in metinlerinin arka planında sınırlı Avrupa-merkezci eğilimler bulunması, Mardin için “Avrupa-merkezci/oryantalist bakış açısına sahip bir akademisyen” gibi ağır ve katı bir değerlendirmede bulunmayı haklılaştırmaz. Aksine Mardin, Türk düşünce tarihçiliğinde bu eğilimi fark eden isimlerden biri olmanın yanı sıra bu eğilimin yol açtığı sorunlara dikkat çeken ve bu eğilimin dışında farklı konuların da olabileceğine işaret eden ilk isimlerden biridir. Bu bağlamda Mardin'in akademik alanda Osmanlı'ya yönelik Avrupa-merkezci tasavvuru ve bu tasavvurun ön kabullerine yönelik çeşitli metinlerde eleştirilerde bulunduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Örneğin kendisi, Osmanlılar üzerine çalışan Batılı araştırmacıların yaptıkları en büyük hatanın, Osmanlı yapısının detaylarına inememeleri olduğunu (2017b: 23-24), Osmanlı modernleşmesi hakkında eldeki noksan verilerle M. Weber gibi sosyologların klişelerine uygun basmakalıp değerlendirmelerden öteye gidilemeyeceğini (1990: 117), Osmanlı tarihini Avrupa tarihinin bir eklen-tisi olarak ele alan kavramsal engellerin sağlıklı tahliller yapılmasına ket vurduğunu (1998: 267-268), Batılı yazarların Osmanlı ile ilgili değerlendirmelerinde okuyucuya dejavu hissini veren basmakalıp yargılar kullandıklarını, bu yargılarda bilimsel gerçekliği ortaya koymak yerine kendi toplumlarının Osmanlı'ya yönelik müesses bakışını esas aldıklarını ifade etmektedir (1990: 109-110). Dahası Mardin, Batılı araştırmacıların kaleme aldıkları ve Osmanlıları konu olan eserlerden oluşan külliyatı “bir korku ve endişe literatürü” olarak tanımlamakta, bu alandaki metinlerin “düşmanı tanımlama” amacı doğrultusunda kaleme alındıkları tespitinde bulunmakta, dolayısıyla

ilgili içeriğin tahlilden ziyade tasvir ağırlıklı olarak kurgulandığına dikkatleri çekmekte, Osmanlıların toplumsal yapısı ve müesseselerine ilişkin tahlil içerikli hemen hemen hiçbir çalışmanın bulunmadığını, bunun temel sebebini oryantalizmin etkisinde aramak gerektiğini ifade etmektedir (2000: 384).

Yukarıda yer alan gerekçelerin bir bütün halinde Mardin'in, Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler arasında yaptığı karşılaştırmanın sonucunu bir paradoks olarak görmesinin nedenlerini ortaya koyan açıklayıcılık gücü yüksek gerekçeler oldukları düşünülmektedir. Bununla birlikte ilgili sonucun ortaya çıkmasını sağlayan ve karşılaştırmanın Yeni Osmanlılar cephesini ilgilendiren hususlar üzerine Mardin'in metinleri üzerinden sorgulamalara devam ederek bir izah denemesinde bulunmak gerekmektedir.

Bir İzah Denemesi

Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin derinliği üzerine bir izahatta bulunulurken ortaya konması gereken belki de ilk husus, aldıkları eğitimin, kendilerine küçümsenmeyecek bir zihni arka plan bahşettiği gerçeği idi (Mardin, 2015a: 16). Ancak bu noktada bir tuhaflık hemen göze çarpmaktadır. Zira Yeni Osmanlılar, kimi Batılı fikirlerden etkilenmelerine karşın Jön Türklerin sahip olduklarına benzer modern Batılı bir eğitim sürecinden geçmemişti. Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'den oluşan ve Yeni Osmanlıların fikriyatını temsil eden şahsiyetlerin hiçbirinin eğitiminde modern Batı düşüncesine dair bir içerik bulunmuyordu. Batı düşüncesine dair sahip oldukları sınırlı birikim ise şahsi gayretleri ile elde ettiklerinin toplamından ibaretti (Arlı, 2018: 146). Fakat kaleme aldıkları metinlerde ileri sürdükleri siyasî fikirler selefleri olan Jön Türklerin ortaya koyduklarından daha derindi. Örneğin Namık Kemâl'in siyaset üzerine kaleme aldığı yazılar açıklık ve yoğunluk bakımından kendisinden sonra yazılan pek çok metinden üstündü (Mardin, 2015a: 16). Bu noktada, Batı düşüncesi hakkında daha fazla malumat ve bu düşüncenin sahip olduğu perspektife daha güçlü vukufiyetin sanılanın aksine daha derin fikir üretmek anlamına gelmeyebileceği olasılığı ön plana çıkmaktadır. Bahse konu bakış açısından Yeni Osmanlıların sahip olduğu fikri derinliği Batı düşüncesine nüfuz etme kapasitesinde değil başka bir yerde, onların ileri sürdükleri siyasî fikirlerin arka planında aramak gerekmektedir.

Mardin'in fikir tarihi üzerine kaleme aldığı metinlerin en dikkat çekici yanlarından biri, siyasî fikirlerin arka planında yer alan unsurlara ulaşmayı amaçlayan bir yapıda kurgulanmalarıdır. Söz konusu arka plan unsurları, siyasî fikirlerin ardında yatan temelleri deşifre etmenin en önemli araçları konumundadır. Bu çerçevede Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin arka planına

ışık tutmak gerekirse, bu fikirlerin temelde Tanzimat rejimine yönelik muhalefetin birer ürünü olduklarını ifade etmek gerekmektedir. Söz konusu tespit oldukça önemlidir. Zira Yeni Osmanlılar muhalefeti, Mardin'in "kritik söylem kültürü bulunmadığı" yönünde eleştiriler yönelttiği (1991a: 269, 283) Osmanlı entelektüel dünyasının içinden çıkmıştı. Dahası bu muhalefet hareketi, fikre dayalı bir siyasî eleştiriyi esas alıyordu (Karal, 2003: 314). Dolayısıyla Yeni Osmanlıların, Mardin'in oldukça ağır sayılabilecek bir eleştiri ile düşünce tarihi kapsamında değerlendirilemeyeceğini ileri sürdüğü XIX. Osmanlı'sında Tanzimat rejimine yönelik fikre dayalı bir siyasî muhalefet hareketi olarak ortaya çıkması oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada Kara'nın tespitiyle (2010: 60), Mardin'in Osmanlı düşünce tarihine yönelik bu ve benzeri ithamlarının "akademik hesabı verilmemiş ifadeler" olduğunu hatırlatmak gerekmektedir.

Yeni Osmanlıların Tanzimat rejimi eleştirisine daha yakından bakıldığında, bu eleştirinin birbirinden farklı siyasî fikirlere ve perspektiflere sahip olmaları dolayısıyla aralarında oldukça gevşek bir düşünsel bağ bulunan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi gibi fikir adamlarını bir araya getiren oldukça önemli bir ortak nokta olduğunu ifade etmek gerekmektedir (Davison, 1963: 200, 211). Bu bağlamda Yeni Osmanlıların siyasî eleştirilerinin ortak gerekçesi, Tanzimat idaresinin yol açtığı olumsuzluklarla birlikte kendisini giderek daha açık bir biçimde hissettiren, imparatorluğun içine düştüğü güç durum ve çözülmeyi bekleyen acil sorunlardır (Berkes, 2012: 288, 296).

Mardin'e göre Yeni Osmanlılar Tanzimatçıların siyasî programını en az üç farklı noktadan eleştiriye tabi tutuyordu. Bu eleştirilerden ilki hürriyet talebine ilişkindi. Reşit Paşa'nın yetiştirmeleri olan ve Tanzimat rejiminin değişmez aktörleri sayılan Âli ve Fuad Paşalar, imparatorluktaki ıslahatları haleflerinin çerçevesini ortaya koyduğu kameralizme uygun olarak yürütüyorlardı. Kameralizm, Avrupa'da "aydın despotizmi" olarak adlandırılan siyasî görüşün teorisine karşılık geliyordu. Aydın despotizmi ise Avusurya ve Prusya gibi merkezî imparatorlukların o dönemlerde uygulamaya koydukları gelişme politikasının genel adıydı. Tanzimat devlet adamları, Osmanlı'da Müslüman ve gayrimüslimlerin birlikte destekleyeceği yönetimin "iyi yönetim" olduğunu, iyi yönetimin de aydın despotizmine karşılık geldiği inancındaydılar. Bu anlayışta temel amaç devleti kurtarmak olduğundan tebaaya fazladan hürriyet bahşetmek gibi bir düşünce veya uygulama söz konusu değildi. Buna karşılık Yeni Osmanlılar bu formülü oldukça tutucu buluyor, sahip oldukları anayasalcı liberal fikirler doğrultusunda iyi yönetimin devlet yönetimine katılım süreçlerinin önünü açan, katılımın niteliği ve niceliğini artıran bir yönetim olduğunu ileri sürüyorlardı. Dinî azınlıklar nezdinde devlete sadakat fikri ve bir Osmanlı vatanseverliği yalnız bu yolla sağlanabilirdi. Dolayısıyla

onlar aydın despotizmine karşı hürriyet talep ediyor ve bunun anayasal bir parlamento ile temin edilebileceğini düşünüyorlardı (Mardin, 1991b: 84, 88; Mardin, 2015c: 187; Tanpınar, 1988: 430-431).

Bu çerçevede Yeni Osmanlıların amacı, imparatorlukta bir meşveret meclisi kurarak siyasî iktidarın paylaşılması usulünü kurumsal bir zemine taşımak ve bu yolla bir kuvvetler ayrılığı düzeni oluşturmaktır. Bahse konu kuvvet dengesi yürütme organının meclise karşı sorumluluğunun öngörülmesiyle sağlanacaktı. Bu kurguda yürütme erkinin padişah değil, Bâb-ı Âli bürokrasisi olduğunu ifade etmek gerekir (Mardin, 2017a: 33-34).

İkinci eleştiri, Islahat Fermanı sonrası oluşan yeni siyasî ve iktisadi düzene yönelikti. Tanzimat paşaları, Kırım Savaşı'ndan hemen sonra, 1856 yılında gayrimüslim tebaanın azınlık hak ve imtiyazlarını, eşit Osmanlı vatandaşlığı statüsü karşılığında ellerinden almıştı. Batılı devletlerin isteği sonucu ilan edilen ve Müslüman ile gayrimüslim kesim arasında kanun önünde eşitlik ilkesini öngören bu ferman, Müslüman halkta büyük bir tepki ile karşılanmış ve toplumsal muhalefeti tetiklemişti (Sander, 2008: 309-311). Dolayısıyla fermana yönelik en büyük itirazın, Osmanlı millet sisteminde Millet-i Hâkime statüsünde iken, yeni düzenleme ile gayrimüslimlerle eşit vatandaşlık statüsü gerileyen Müslümanlardan geldiği söylenebilir. Tanzimatçıları, Müslümanlarının sahip oldukları hak ve ayrıcalıkları Avrupa'ya peşkeş çeken kimseleler olarak gören Yeni Osmanlılar da bu fermanı eleştiriyordu:

Yeni Osmanlılar'ın görüşü, Islahat Fermanı'nın iktisadi emperyalizmi pekiştiren bir belge olduğu merkezindeydi. Onlara göre, Ali ve Fuad Paşalar, Osmanlı Müslümanlarını Avrupa'nın büyük devletlerine siyasi bakımdan peşkeş çekmekle kalmamış, mali politikaları dolayısıyla Avrupa'nın esiri olmuşlardı (Mardin, 1991b: 88-89).

Üçüncü eleştiri ise değerler üzerinden yapılıyordu. Yeni Osmanlılar Âli ve Fuad Paşaları kültürel anlamda Batı taklitçiliğiyle suçluyorlar, Tanzimat'ın bir kültürel taklit hamlesi olduğundan kültür alanında kısır kaldığını ve bu yönüyle İslam toplumunun değerlerini temelinden sarstığını iddia ediyorlardı. Örneğin Namık Kemal, Tanzimatçıların Batı kanunlarını transfer ederek kanun çıkarmalarını eleştiriyordu. Zira ona göre böylesi bir gayrete gerek bulunmuyordu. Yeni kanunların ihdası için en temel kaynak İslam fıkhı olmalıydı. Fikirlerinin bu İslami niteliği, Yeni Osmanlıların imparatorluktaki muhafazakâr-gelenekçi çevrelerle aralarındaki ilişkinin varlık zeminini oluşturuyor, koşulsuz ve sığ bir Batıcılığa kayan Tanzimatçılara karşı Yeni Osmanlıların desteklemesinin temel gerekçesini oluşturuyordu. Bu çerçevede Yeni Osmanlılar hayalini kurdukları demokratik düzeni şeriat ilkeleri üzerine inşa etme düşüncesine sahiptiler. Zira onlar Tanzimat'ın ardında, yaslanabileceği herhangi bir ahlaki değer ve felsefi anlayışın bulunmadığını

varsayıyorlar, söz konusu boşluğun İslam şeriatı ile felsefesinden yararlanarak doldurulabileceğine inanıyorlardı. Onlara göre demokrasinin siyasî temellerini İslam'da bulabilmek mümkündü (Mardin, 1991b: 88-89; Davison, 1963: 236; Berkes, 2018: 190).

Özetlemek gerekirse Yeni Osmanlılar, despotluk, taklitçilik ve teslimiyetçilikle suçladıkları Tanzimat rejimine karşı hürriyetten, bağımsızlıktan, dini (hukuki, idari, ahlaki vb.) ve kültürel değerlerin korunmasından yana bir fikrî tavır geliştirmekteydiler. Dolayısıyla onların, Tanzimat rejiminin yönetim anlayışı ile olan çatışmaları, kimi siyasî düşünce tarihçilerinin sıklıkla kullandığı (Berkes, 2012; Berkes, 2018) “Batıcılar-Gelenekçiler” ya da “İlericiler-Gericiler” kutupları gibi kolaycı, gerçeklik ve incelikten uzak, kaba kategori çiftleri üzerinden açıklanması mümkün değildir. Zira onlar bir taraftan modern birtakım Batılı kurum, kavram ve anlayışların savunuculuğunu üstleniyor gibi görünürken, diğer taraftan Tanzimat rejiminin “koşulsuz ve taklitçi Batılılaşma” programının karşısında konumlanıyorlardı. Bu bağlamda İslam ve Batı düşüncesi arasında iki yönlü bir siyasî program öngören Yeni Osmanlıların sahip oldukları entelektüel derinliği hangi düşünce geleneğine borçlu oldukları, fikirlerinin hangi dünya görüşünün bir uzantısı olduğu sorusu önem kazanmaktadır.

Mardin'e göre Yeni Osmanlıların tutarlı olmasa dahi sistematik bir yapısı olan siyaset teorilerinin hazırlanmasında bir değil, birden fazla kaynak bulunmaktaydı. Dolayısıyla onların entelektüel derinliklerinin gerekçesini yeni karşılaştıkları Batılı fikirler ile sahip oldukları İslami temel arasında ilişki kurmaya çalışan entelektüel bir kaygıya sahip olmalarında aramak gerekir. Zira onlar okur-yazar Osmanlı toplumunun entelektüel donanımının sahip olduğu “Aydınlanmacı” fikirleri hazırlayan insanlar olmalarının yanı sıra bahse konu fikirler ile İslam düşüncesi arasında bir sentez yaparak İslam dünyasında ilk siyasî ideolojiyi oluşturan kimselerdi (Mardin, 2015a: 10; Berkes, 2012: 170; Gencer, 2014: 299). Bu husus, Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin derinliği üzerine yapılan tespitin olası gerekçelerinden birine ilişkin elimize önemli ipuçları vermektedir.

Yeni Osmanlılar, ilk olarak Osmanlı aydınları arasına başta hürriyet, vatan ve millet olmak üzere bazı önemli Batılı kavramların girmesini sağlayarak liberal değerlerin İslami terminoloji ve kanıtlarla savunulabilmesini sağladılar (Zürcher, 2004: 68). Fakat Mardin'e göre hürriyet kavramı, sırtını rasyonelliğe yaslayan İngiliz siyasî düşüncesinden değil, romantizmin etkisi altındaki Fransız edebiyatından alınmıştı. Bu nedenle hürriyeti arı bir rasyonellikle değil, “Ne efsunkâr imişsin âh ey didar-ı hürriyet” dizesindeki heyecana benzer

bir duyguyla karşılaşmışlardı (2017b: 174). Bununla birlikte toplumsal konularda Avrupa romantizminin etkisi olan edebiyatçı Namık Kemal ile siyasî alanda Aydınlanmacı fikirlerden esinlenen Namık Kemal arasında da belirgin farklılıklar bulunmaktadır (Ülken, 2015: 122-124). Dolayısıyla Yeni Osmanlılar için hürriyet, siyasî bağlamdan kopuk, romantik ve edebi içerikten ibaret bir kavram değildi:

Yeni Osmanlıların ortaya çıkardıkları “hürriyet” mefhumunun tamamen havada kalmamasını temin eden bir unsur mevcuttu. Yeni Osmanlılar “hürriyet”ten bahsettikleri zaman aynı zamanda bunun arkasına bir sosyal muhteva yerleştiriyorlardı. ... Bunu kısaca şöyle tarif edebiliriz: Yeni Osmanlılar Gülhane Hatt-ı Humayununun ilanından beri Reşit Paşa'nın önderliğini yaptığı, Tanzimat devlet adamlarından teşekkül eden seçkinler zümresine karşı koymağa çalışıyorlardı. Yeni Osmanlılar bu bürokratik seçkinler idaresinin bir nevi istibdat meydana getirdiğini anlatmağa çalışıyorlardı. Onlara göre Bâb-ı Âli'de idareyi ele alan bu sahte Avrupalı “üst tabaka” memlekete yalnız zarar getirmişti, memleketin bu şekilde bir idareciler aristokrasisi tarafından idare edilmesi ancak kötü neticeler verebilirdi. ... Hakikaten, Tanzimat, devlet idaresini elinde tutan yeni bir memur zümresinin devletin imkânlarından faydalanarak bir nevi “üst tabaka” meydana getirdikleri bir zamandı. Bu durumda, Yeni Osmanlıların istediği bu gibi bir azınlığın idaresinin yerine çoğunluğun idaresini getirmek, usulü meşvereti memlekette sağlam temellere oturtmak, parlamenter sistemin yerleşmesini temin etmekte (Mardin, 2017b: 174-176).

İkinci olarak, Yeni Osmanlıların sahip oldukları siyasî fikirlerde Batı siyasî sistemi ve düşüncesinin etkisi olmakla birlikte bu fikirlerde İslam, İslam siyasî düşüncesi ve İslam şeriatı gibi vurguların daha baskın bir konumda olduğu gerçeğini ifade etmek gerekmektedir (Davison, 1963: 236). Örneğin onların siyasî fikirlerine dayanak oluşturan adâlet, bi'at, icmâ-i ümmet ve meşveret gibi siyasî kavramlar etimolojik açıdan İslam siyaset teorisinin sözlüğünden alınmadır (Mardin, 2015a: 95). Dolayısıyla onlar siyasî fikirlerini geliştirirken kullanmaları gereken Batılı kavram veya terimlerin Arapça karşılıklarını üretiyorlardı (Berkes, 2012: 266-267). Bu çerçevede demokrasi yerine İslam'da danışma kaidesi olan *meşveret*, parlamento yerine meşveret meclisi için kullanılan *şûra*, parlamenter yasama yerine İslam hukukçularının temel kaynakları baz alarak getirdikleri yorumları ifade eden *icthâat*, demokratik rıza yerine İslam hukukçularının belirli meselelerdeki mutabakatını ifade eden *icmâ*, demokratik temsil ve yetki devri yerine İslam'da yöneticinin halka dayalı meşruiyetini ifade eden ve bir bağlılık yemini olarak kullanılagelen *biat*, toplum sözleşmesi yerine ise insanlığın Allah'ın varlığı ve birliğini tanımaya karşılık gelen *ahd u misak* sözcüklerini kullanıyorlardı (Bora, 2017: 25).

Yeni Osmanlıların derinden hissettikleri varoluşsal kaygının tezahürleri yalnızca kavramsal düzeyde karşılıklar bulma ile sınırlı değildi. Zira aynı kaygı bahse konu kavramlar aracılığıyla kurguladıkları siyasî düşüncenin yapısında da kendisini gösteriyordu. Bu çerçevede Namık Kemal, temsili

hükümet fikrini içeren siyasî teorisinin meşruiyetini Batılı bir felsefeden değil, bizzat İslami kaynaklarda aramaktaydı. Kemal'e göre akıl ve felsefenin yanı sıra şeriat de umumun eşitliği prensiplerini kabul etmekteydi. Dahası İslamiyet, Osmanlı toplumsal kimliğinin asli kaynağıydı ve yeni bir siyasî teori bu gerçeği göz ardı ederek kurgulanamazdı. Bu çerçevede İslam'daki şeriat, sosyal adalet düşüncesi ve etik ilkeleri kabul etmeyen bir siyasî teorinin geçerliliğinden söz edilemezdi (Ülken, 2015: 135-139; Mardin, 2015c: 197). Bu doğrultuda onlar siyasî fikirlerini oluştururken İslam düşüncesine ait birden fazla siyaset teorisinden ilham almışlardı. Böylece bir taraftan İslam filozoflarının siyaset felsefeleri ve siyasetname literatürünün pratik öğütlerini, diğer yanda Kur'an müfessirlerinin siyaset teolojileri ile kadim Türk-Fars geleneğinin devlet ve kanun nazariyelerini kullandılar (Mardin, 2015a: 95). Dolayısıyla Yeni Osmanlıların Jön Türklere nazaran daha derin olan entelektüel kavrayışları ve bu kavrayışın ürünü olan fikirlerinin temelinde İslam unsurunun baskın olduğu bir Batı-İslam sentezi arayışının bulunduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle Yeni Osmanlılar kimi Batılı fikirleri Osmanlı düşüncesine kazandırırken, İslam düşüncesini esas alarak bu fikirleri Osmanlı Devleti ve toplumunun ihtiyaçlarına göre yeniden yorumluyorlardı. Söz konusu arayış, Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin arka planındaki temel motivasyonlardan birini oluşturmaktaydı.

Daha önce de ifade edildiği üzere Mardin'e göre Yeni Osmanlılar İslam ve Batı düşünceleri arasında sentez içeren siyasî fikirlerini oluştururken iç tutarlılığa önem vermemişlerdi. Bunun nedenini, Avrupa'daki siyasî kurumların en iyilerinin transfer edilerek İslami bir temel üzerine inşa edilmelerinin olanaksız oluşuna bağlayan Mardin (2015a: 442), bu gerekçe ile söz konusu sentez çabasının başarısızlığa uğradığına işaret etmektedir. Buna karşın İslamcılık, milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi ideolojiler bağlamında Türk siyasî düşünce tarihinin önemli bir bölümü, söz konusu amaç doğrultusunda gerçekleştirilen sayısız girişimi içermektedir. Mardin'in ifade ettiği gibi, bahse konu gayret eğer imkânsız bir çabayı ifade ediyorsa, bu başarısızlığın sorumluluğunu Yeni Osmanlıların fikrî derinliklerine dayandırmak en hafif tabirle haksızlık olmaktadır.

Türk düşünce tarihi üzerine yapılan analizlerde, Batı düşüncesinden alınan fikirler ile İslam düşüncesi arasında sentez yapma girişimleri genellikle "eklektisizm" etiketi üzerinden itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı düşünürlerinin Batılı fikirlere yönelik seçmeci bir tavır takındıkları, dahası bu fikirler ile İslam düşüncesi arasında bir sentez oluşturmaya çalışırken pratik amaçlar doğrultusunda Batılı fikirleri bağlamından kopardıkları şeklinde eleştirilerle karşılaşılmaktadır (Bora, 2017: 27-31). Bu

noktada söz konusu tespitlerin belirli ölçülerde gerçekliği bulunmakla birlikte bu durum bahse konu düşünürleri mahkûm etmeyi gerektirmemektedir. Zira İslam ve Batı düşüncesi arasında bir sentez yapmak Yeni Osmanlıların ulaşmak istedikleri ana amaç değil, yalnızca imparatorluğu içine düştüğü güç durumdan kurtarma amacı uğruna öne sürdükleri bir araçtı. Diğer bir deyişle Yeni Osmanlıların mükemmel iç uyuma sahip bir sentez geliştirmek gibi bir amaçları bulunmuyordu. Dahası, sentez oluşturma gayreti içinde oldukları yönünde bir iddiada da bulunmuyorlardı. Bu noktada Batı düşüncesine yönelik geliştirdikleri seçmecilik, pratiklik ve bağlamdan koparma gibi kimi tercihlerini değerlendirirken bu bağlamı göz önünde bulundurmamak gerekir.

Öte yandan Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerine yönelik özgünlük eleştirilerinde bulunulabilir. Söz konusu eleştirilere yönelik, ilk olarak bir önceki bölümde de ifade edildiği üzere siyasî düşüncelerin gücü, önemi ve değerinin özgünlüklerine göre değil, ne tür bir toplumsal işlevi yerine getirdiklerine, toplumsal ilişkiler ile yasal ve siyasî kurumlar üzerinde ne tür bir etki oluşturdıklarına göre değerlendirmek gerektiğini hatırlatmak gerekir. Bu çerçevede Yeni Osmanlılar, Osmanlı siyasî ve entelektüel hayatında önemli pek çok girişimin öncüsü olarak hem kendi dönemlerini hem de geç dönem Osmanlı entelektüellerinden Cumhuriyet aydınlarına kadar pek çok kuşağı çeşitli açılardan etkilediler (Berkes, 2012: 287-288; Ülken, 2015: 69). Bu noktada Mardin'in söz konusu tespiti aykırı bir iddia ileri sürmediği, Yeni Osmanlıların içinde yaşadıkları toplumun siyasî fikirleri ve bu fikirlerden destek alan eylemlerini güçlü bir biçimde etkilemeyi başardıklarını, bu bağlamda 1908 ihtilalini gerçekleştiren kuşağın da Cumhuriyet Türkiye'sinin kurucu kadrolarının da Yeni Osmanlıların siyasî fikirlerinin etkisi altında yetiştiklerini ifade ettiği görülmektedir (2015a: 448-450).

Olası özgünlük eleştirilerine karşılık ikinci olarak Yeni Osmanlıların, kendilerine yabancı paradigmatik bir zeminden seslenen modern Batı düşüncesine yönelik daha önce benzeri görülmemiş bir tepki geliştirdiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Dahası bu tepki, katılma veya reddetme şeklinde kolaycı bir tercihi içermek yerine Batı düşüncesine ait kavram, fikir ve anlayışların bir bölümünü özgün bir terminoloji ile İslam düşüncesine kazandırma gayretini içermektedir. Bu çerçevede söz konusu gayret, yapılması en güç olan bir tercihi içermenin yanı sıra kendi dönemi için oldukça özgün bir tavır alışa karşılık gelmektedir. Zira Tanzimat ricalinin "koşulsuz ve taklitçi Batılılaşma" siyasetine karşılık Yeni Osmanlıların İslam ve Batı düşünceleri arasında özel bir denge gözetilen siyasî ve fikrî refleksi tam da varoluşsal kaygının ürünü olarak ortaya çıkan özgün bir içeriğe sahiptir.

Bir düşüncenin özgünlüğü üzerine analizde bulunulurken, yaygın olmakla birlikte fahiş bir hata ile o düşüncenin özgünlüğü unsurlarda aranmaktadır. Bu çerçevede sözgelimi Yeni Osmanlıların siyasî fikirleri analiz edildiğinde, bu fikirlerin muhteviyatında Batı düşüncesinden alınma birtakım unsurlar bulunması, söz konusu fikriyatın özgün olmadığı yönündeki yargıya gerekçe olarak gösterilmektedir. Ancak temel yöntem bu olursa, Batı düşüncesi de dâhil olmak üzere hiçbir düşünce geleneğinin özgünlük değeri taşımadığı yönünde genel bir yargıya varmak gerekir. Oysa böylesi bir yargı, hatalı ön kabul ve sonuç içermektedir. Bu bağlamda bir düşüncede özgünlük esas itibariyle unsurlarda değil, terkip ve üslupta aranmalıdır. Terkip ve üslup orijinal ise, düşüncenin unsurlarında farklı geleneklerden fikirlerin bulunması, özgünlüğe aykırılık teşkil etmez (Cündioğlu, 2012: 22-23, 27-28). Dolayısıyla Yeni Osmanlıların fikirlerinin özgünlüğünü unsurlarda değil, terkip ve üslupta aramak gerekmektedir. Söz konusu ölçü esas alındığında ise Yeni Osmanlıların o güne değin denenmemiş orijinal bir terkip ve üslup üzerinden özgün siyasî fikirler ürettikleri söylenebilir. Bu bağlamda Türkiye’de bugün dahi tartışılan pek çok sorunun, yaklaşık olarak aynı mantık ve problematik etrafında Yeni Osmanlıların temsil gücü en yüksek entelektüel şahsiyeti olan Namık Kemal’in makalelerinde tartışıldığını gözden kaçırmamak gerekmektedir (Kara, 2019: 7).

Sonuç

Jön Türkler ile Yeni Osmanlıların siyasî fikirleri ve entelektüel derinliklerinin karşılaştırılmasına dair birtakım sorgulamaları içeren bu çalışma, bugüne değin üzerinde durulmayan bir “paradoks” üzerinden düşünce tarihinde fikrî derinliğin modern Batı’ya intibakla geliştiği yönündeki yaygın ve sabit Avrupa-merkezci bakışa bir eleştiride bulunmuştur. Şerif Mardin’in ilgili metinleri ve Türk düşüncesine yönelik geliştirdiği perspektif ise söz konusu eleştirinin çıkış noktası ve üzerine tutunduğu varlık zeminini oluşturmuştur. Zira Mardin gibi akademik alanda kültleşmiş bir isim bahse konu “paradokstan” söz etmese ne Yeni Osmanlıların entelektüel derinliği hakkında arka planı güçlü müspet değerlendirmelerde bulunulabilir ne de böylesi bir husus üzerinden Avrupa-merkezci düşünce tarihçiliğine yönelik güçlü bir eleştiride bulunma imkânı elde edilebilirdi. Dolayısıyla Mardin’in sahip olduğu entelektüel kavrayış ve akademik cesareti sayesinde ortaya koyduğu tespit, makalenin Avrupa-merkezci düşünce tarihçiliğine yönelttiği eleştirinin hem bir argümanı hem de gerekçesini oluşturmuştur. Çalışma bağlamında ilgili tespit, Avrupa-merkezci düşünce tarihçiliğinin sabit varsayımları nedeniyle görmezden geldiği bir “detay” Türk düşünce tarihinin gündemine taşıma gayretini ifade ederken bir argüman hüviyetindedir. Bununla birlikte

Mardin'in kaleminden bir "paradoks" olarak adlandırılarak izahatında güçlük çekildiğinin ifade edilmesi, onu Avrupa-merkezci düşünce tarihçiliğine yönelik eleştirinin bir gerekçesine dönüştürmektedir.

Yukarıdaki analiz temelinde, Avrupa-merkezci düşünce tarihçiliği bağlamında Mardin'in metinlerinin farklı bir konumda bulunduğu söylenebilir. Zira makalenin odaklandığı konunun sınırlarını zorlama pahasına Mardin'in metinlerinin hacimce küçük bir bölümünün yaygın Avrupa-merkezci tarih yazımının ön kabullerini olumlayan bir içeriğe sahipken, diğer bir bölümünün bahse konu tarih yazıcılığına yönelik cesur, nitelikli ve sıra dışı eleştirileri içerdiği söylenebilir. Bu tespit, makalenin konusunu oluşturan ilgili karşılaştırma özelindeki farklı yönleri ise makale boyunca yapılan sorgulamalarda ifade edilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte söz konusu tespit, Mardin'in metinlerinin akademik niteliğinin tartışmaya açılması gibi yersiz bir amacının bulunmadığını, bunun yerine Türk düşünce tarihi alanı üzerinde Avrupa-merkezci düşünce tarihi yazımının yaygın ve derinlikli etkisini ortaya çıkarma amacı bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Zira Mardin gibi Avrupa-merkezci düşünce tarihi yazıcılığının yaygın etkisinin farkında olup metinlerinde bu probleme dikkat çeken, özgün bir tarza sahip entelektüelin dahi Avrupa-merkezci düşünce tarihçiliğinin problem teşkil eden belirli ön kabullerinden sıyrılmamış olmasını kişisel gerekçelerle değil, daha geniş bir çerçevede sosyal bilimlere hâkim olan bilimsel paradigmanın varlığı ve etkinliği ile açıklanabilir. Esasen makalenin dikkatleri çekmeye çalıştığı husus da budur.

Çalışmada Mardin'in metinlerinin, Avrupa-merkezci bakış açısından kaynaklanan bir istisna dışında Jön Türk fikriyatının siyasî fikirlerinin derinliğine ilişkin problemi açıklama kapasitesinin bulunduğu tespit edilmiştir. Diğer bir deyişle Mardin'in ilgili problem bağlamında ortaya koyduğu ve çalışmada yer verilen beş tespitinden dördünün Jön Türklerin fikirlerindeki sığılı açıklama kabiliyetine sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda Jön Türklerin Tıbbiye ve Harbiye gibi entelektüel değil teknik yönleri ağır basan bilim ve eğitim müfredatından geçmeleri, sahip oldukları siyasî fikirler ile toplumsal gerçeklik arasında herhangi bir temasın bulunmaması, ideolojiler ile fikirleri gevşek ve bölük pörçük bir şekilde ele alarak İslami temaları tümüyle propaganda maksadıyla kullanmaları ve ilgili dönemde Batı dünyasında fikrî anlamda yaşanan değişim ve dönüşümlerin söz konusu fikrî sığılığın ortaya çıkışında etkili faktörler oldukları söylenebilir. Buna karşın Jön Türklerin, eylem üzerine kurulu bir siyasî programa sahip, aksiyona girme cesareti bulunan, Yeni Osmanlı aydınlarına göre daha dayanıklı, ihtilalci bir kimliği bulunan, komitacılık deneyimine sahip, 1908 ihtilalini gerçekleştiren geniş grup olarak takdim edildiği son (5.) tespitte birtakım problemler

bulunduğu gerekçeleri ile ortaya konmuştur. Jön Türkleri İttihatçılara özgü nitelikler üzerinden tanımlayan bu hatalı Avrupa-merkezci ifadenin, Batılı literatürün etkisiyle Mardin'in de dâhil olduğu yerli yazarlar arasında yaygın olarak tercih edildiği tespit edilmiş, söz konusu tercihin modern Osmanlı tarihi ve düşüncesine yönelik Avrupa-merkezci bakışın etkisine bir örnek teşkil ettiği ifade edilmiştir.

Öte yandan Yeni Osmanlılar cephesi bağlamında Avrupa-merkezci bakış açısının etkisinin daha da yoğunlaştığı ve Mardin'in fikirlerinin bir bölümünün tartışmaya açık hususlar içerdiği anlaşılmıştır. Bu çerçevede makale boyunca yapılan sorgulamalar neticesinde Yeni Osmanlıların sahip olduğu fikrî derinliğin arka planında, sahip oldukları Batılı fikirler değil, imparatorluğun kurtuluşu uğruna yeni karşılaştıkları Batılı fikirler ile sahip oldukları İslami temel arasında ilişki kurmaya çalışan entelektüel bir kaygıya sahip olmalarının bulunduğu sonucuna varılmıştır. Onların Tanzimat rejimine yönelik muhalefetlerinde tecessüm eden bu varoluşsal kaygı, söz konusu sentezde İslam unsurunun baskın olmasının temel gerekçesini oluşturmaktadır. Zira Yeni Osmanlılar kimi Batılı fikirleri Osmanlı düşüncesine kazandırırken, İslam düşüncesini esas alarak bu fikirleri Osmanlı Devleti ve toplumunun ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlamışlardı. Söz konusu kaygı ayrıca kendi dönemi için özgün sayılabilecek bir fikriyatın gelişimini sağlamış ve Yeni Osmanlıların düşünsel mirası Cumhuriyeti kuran kadrolar dâhil olmak üzere pek çok kuşakta önemli etkiler uyandırmıştı. Dolayısıyla Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler arasındaki fikrî karşılaştırma üzerinden Batı düşüncesi hakkında daha fazla malumat ve bu düşüncenin sahip olduğu perspektife daha güçlü vukufiyetin sanılanın aksine daha derin fikir üretmek anlamına gelmeyebileceği, düşünsel derinliğin, yapılan fikrî tekliflerin terkihi ile aiti olunan topluma söz söyleme kapasitesinde aranması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır.

Kaynakça

- Ahmad, F. (1971). *İttihat ve Terakki 1908-1914 (Jön Türkler)*. (çev. N. Ülken). İstanbul: Sander Yayınları.
- Arlı, A. (2006). "Şerif Mardin bibliyografyası (1950-2007)", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, 21, 89-114.
- Arlı, A. (2018). *Oryantalizm, oksidentalizm ve Şerif Mardin*. (4. Baskı). İstanbul: Küre Yayınları.
- Aydın, S. (2009). İki İttihat-Terakki: İki ayrı zihniyet, iki ayrı siyaset. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (Ed.) *Modern Türkiye'de siyasi düşünce cilt: I* içinde. (s. 117-128). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın S. ve Türkoğlu, Ö. (2009). İttihat ve Terakki Cemiyeti programının, Ö. ve eyleminin radikal dönüşümü: 1908 öncesi ve sonrası. Ferdan Ergut (Der.) *II. Meşrutiyet'i yeniden düşünmek* içinde. (s. 260-285). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

- Berkes, N. (2012). *Türkiye’de çağdaşlaşma*. (Yay. Haz. A. Kuyaş). (18. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Berkes, N. (2018). *Türk düşüncesinde Batı sorunu*. (3. Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar, Türkiye’de siyasi ideolojiler*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bernal, M. (1998). *Kara atena: Eski Yunanistan uydurmacası nasıl icad edildi?* (çev. Ö. Buze). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2012). *Keşf-i kadîm, imam Gazâlî’ye dair*. (4. Baskı). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Davison, Roderic H. (1997). *Osmanlı İmparatorluğu’nda reform, 1956-1976 1. cilt*. (çev. O. Akınhay). İstanbul: Papirüs Yayınevi.
- Elfbein, M. (2017). *No empire for old men: The Young Ottomans and the world, 1856-1878*. (Doktora tezi). The University Of Chicago Department Of Near Eastern Languages And Civilizations, Illinois.
- Gencer, B. (2014). *İslam’da modernleşme (1839-1939)*. (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş. (2001). İttihat ve Terakkî Cemiyeti. *TDV İslam ansiklopedisi 23. Cilt*. (s. 117-128). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi.
- Kayalı, K. (2008). Şerif Mardin okumaları konusunda bazı sorular ya da bazı sorunlar. Taşkın Takış (Ed.) *Şerif Mardin okumaları* içinde. (s. 91-102). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Karaaslan, E. (2021). *Oryantalizmin zihin dünyası: Doğu, İslam ve Osmanlı*. (Doktora tezi). Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kara, İ. (2010). “Unuttuklarını hatırla!”, şerh ve haşiye meselesine dair birkaç not”, *Divan*, 28, 1-67.
- Kara, İ. (2019). Sunuş. Namık Kemal (Yazar) *Osmanlı modernleşmesinin meseleleri* içinde. (Yay. Haz. N. Y. Aydoğdu ve İ. Kara). (2. Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karal, E. Z. (2003). *Osmanlı tarihi vii. cilt, ıslahat fermanı devri (1861-1876)*. (6. Baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lewis, B. (1968). *The emergence of modern Turkey*. (2. Edit.). London: Oxford University Press.
- Mardin, Ş. (1990). *Siyasal ve sosyal bilimler makaleler 2*. (Der. T. Önder vd.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991a). *Türkiye’de din ve siyaset, makaleler 3*. (Der. T. Önder vd.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991b). *Türk modernleşmesi, makaleler 4*. (Der. T. Önder vd.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1998). “Osmanlı devlet gücünün söylemi olarak Türkçe üzerine: giriş niteliğinde geçici notlar (1. bölüm)”, (çev. Y. Salman ve D. Hakyemez), *Cogito*, 13, 267-274.
- Mardin, Ş. (2000). “Tarihimizle bir hasbihâl”, *Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı III*, 33, 384-387.
- Mardin, Ş. (2004). “Şerif Mardin ile ‘Türk siyaset düşüncesi’ üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, (2)1, 357-381.
- Mardin, Ş. (2015a). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. (12. Baskı). (çev. F. Unan vd.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015b). *Türkiye, İslam ve sekülerizm, makaleler 5*. (4. Baskı). (çev. E. Gen vd.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Mardin, Ş. (2015c). *Modern Türkiye'de din ve toplumsal değişim, bediüzzaman Said Nursi olayı*. (18. Baskı). (çev. M. Çulhaoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017a). *Jön Türklerin siyasi fikirleri, 1895-1908*. (15. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017b). *Türkiye'de toplum ve siyaset, makaleler 1*. (Der. T. Önder vd.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1989). Bir aydın grubu: Yeni Osmanlılar. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye ansiklopedisi c. 6*. (s. 1702-1703). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sander, O. (2008). *Siyasi tarih, ilk çağlardan 1918'e*. (17. Baskı). Ankara: İmge Kitabevi.
- Tanpınar, A. H. (1988). *19'uncu asır Türk edebiyatı tarihi*. (7. Baskı). İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tevfik, E. (1973). *Yeni Osmanlılar tarihi*. (Yay. Haz. Ş. Kutlu). Hürriyet Yayınları: İstanbul.
- Uslu, A. (2017). *Siyasal düşünceler tarihine giriş, tarih yazımı, temel yaklaşımlar ve araştırma yöntemleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2015). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. (3. Baskı). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Wallerstein, I. (2000). *Bildiğimiz dünyanın sonu: yirmi birinci yüzyıl için sosyal bilim*. (çev. T. Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wood, E. M. (2013). *Yurttaşlardan lordlara eskiçağdan ortaçağa batı siyasi düşüncesinin toplumsal tarihi*. (çev. O. Köymen). (2. Baskı). İstanbul: Yordam Kitap.
- Zürcher, E. J. (2004). *Turkey, a modern history*. (3. Edit.). London: I. B. Tauris.

İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Nev-i Şahsına Münhasır İki Münevver: Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura

Barış Aydın*

Öz

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş evresinde muhacir Türklerin rolü dikkat çekicidir. Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura genç Cumhuriyetin Batı tipi bir muasır medeniyet seviyesinde teşekkülü için oldukça rasyonel bir anlayışla Türklük temelli bir burjuva ulus devlet projesi peşinde olmuşlardır. Ağaoğlu, ulusu tarihsel anlamda evrimci ve ilerlemeci bir bağlamda tahayyül ederek modern bir milli inkişaf tasavvuruna gönül vermiştir. Ayrıca Ağaoğlu ülkede batı tipi bir liberal demokrasinin inşası için çaba sarf etmiş ve bu yönüyle muhalif diye damgalanarak yeni rejimin yaptırımlarına da maruz kalmıştır. Akçura da inanmış bir burjuva rasyonalisti olarak ulusu tek bir etnisiteye dayalı *ilerici bir toplumsal ve kültürel program* biçiminde düşünmüş ve bunu hayli rasyonel ve pragmatik bir projeye tahvil etmiştir. Buna mukabil Akçura, Ağaoğlu gibi cepheden bir muhalefet yürütmemiş; gelişmeleri onaylamasa bile sessiz kalmayı tercih etmiştir. Bu çalışmaya göre Ağaoğlu ve Akçura, genç Cumhuriyetin selametini hamasi bir milli devlet söyleviden ziyade sosyo-ekonomik pratikler eliyle tahkim edilmesi gereken esasen modernist bir burjuva ulus-devlet projesinde görmeleri nedeniyle çağdaşlarından ayrıksı bir konumdadır.

Anahtar Kelimeler: Ulus-devlet inşası, Pan-Türkizm, Milli Kimlik, Türkçülük, Milliyetçilik, Muhacir Türkler.

The Two Sui Generis Intellectuals from The Empire to The Republic: Ahmet Ağaoğlu and Yusuf Akçura

Abstract

The role of Turkic immigrants is noteworthy during the establishment stage of the Republic of Turkey. Ahmet Ağaoğlu and Yusuf Akçura pursued a bourgeois nation-state project based on Turkishness with a quite rational mentality for the formation of the young Republic at the level of a Western type of contemporary civilization. Ağaoğlu dedicated himself to the idea of modern national development by imagining the nation in a historical and evolutionary and progressive context. In addition, Ağaoğlu made efforts for the construction of a western-type liberal democracy in the country and was imposed by the new regime by being stamped as an opponent in this respect. Akçura, as a convinced bourgeois rationalist, believed in the nation as a progressive social and cultural program based on a single ethnicity and turned it into a highly rational and pragmatic project. In contrast, Akçura did not pursue an opposition from the front, like Ağaoğlu; He preferred to remain silent even if he did not approve the developments. According to this study, Ağaoğlu and Akçura are distinguished from their contemporaries in that they consider the salvation of the young Republic as an essentially modernist bourgeois nation-state project which should be fortified by socio-economic practices rather than by a heroic nation-state discourse.

Keywords: Nation-State Building, Pan-Turkism, National Identity, Turkism, Nationalism, Turkic Immigrants.

“Onların hareket noktası önceden var olan bir milletin kendi bilincine varması çabası değil, belirli tarihî koşullarda, varlığını korumak için yapılan mücadelede etkili olabilecek ortak bir amaç duygusu ve bir cemaat dayanışması yaratmaktır. Bu şekilde ele alırsak, ‘millî kimlik’ yaratmanın bir ‘proje’ değil, bir ürün olduğunu görebiliriz.” (Shissler, 2005: 13).

Giriş

Türkiye tarihinde Osmanlı İmparatorluğu’nun son demleri, genç Cumhuriyet’in ve ortaya çıkan ulus-devletin ve onun inşa evresinin etraflıca anlaşılması yönünden hayli mühim bir tarihsel evreye tekabül etmektedir. Bu evre, İmparatorluk’un bütünlüğünü muhafaza etme amaçlı bir dizi siyasal yönelimin kendini göstermesi ve Fransız Devrimi esinli milliyetçilik akımının devlete mensubiyet anlamında vatandaşlık temelli ulus fikrinin yerine tek bir etnik grubun dominasyonuna dayalı ulus-devlet düşüncesinin galebe çalmasıyla Türkiye Cumhuriyeti’nin teşekkülüne giden istikamet en dikkate şayan kesitini oluşturmaktadır. Bu süreçte Osmanlı’daki Türkçülerden ziyade özellikle Rusya’daki Türkçüler belirgin bir rol oynamış ve hatta dönemin ileri gelen Osmanlıcı Jön-Türk’ü Süleyman Nazif bu durumu “Türemiş sıfatların hiçbiri, ihtiva ettiği adın niteliğine malik değildir. Çiçekçi çiçek, kömürücü kömür olamayacağı gibi, Türkçü de Türk olamaz.” şeklindeki tepkisel bir espriyle ifade etmiştir (Aktaran Birsell, 1975: 288).

Bu çalışma da söz konusu ulus-devletin Türklük üzerinden inşasını ilk kez mütekamil bir biçimde ortaya atan ve Pan-Türkizmi esas itibarıyla *ilerici bir toplumsal ve kültürel program* (Georgeon, 1996: 3) olarak oldukça akılcı ve yararlı bir siyasal ufka dönüştüren Yusuf Akçura ve “milleti, herşeyi[n] üzerinde bir kemer meydana getiren tarihin altında, kesinlikle evrimci ve ilerlemeci bir bağlamda gören, modernist bir ulusal yeniden doğuş projesine angaje olmuş” (Shissler, 2005: 59) Ahmet Ağaoğlu’nun mukayeseli bir biçimde yorumlanması çabasıdır. İlk Ahmet Ağaoğlu, akabinde Yusuf Akçura’nın yaşamı, yapıtları ve siyasal teorik ve pratik çalışmaları üzerinde durulacak, sonuç bölümünde ise Osmanlı’dan Türkiye’ye geçiş sürecinde kurucu roller almış bu iki ilginç münevvere ilişkin karşılaştırmalı bir analiz denemesine girişilecektir.

Muazzam Değişim Döneminin Her Daim Müntesibi: Ahmet Ağaoğlu

Çokuluslu bir imparatorluktan ulus devlete geçerken, yine büyük bir değişime gebe Rusya’daki Türk unsurlar bu sürecin tayin ve terfiinde kilit konumda yer aldığından işte bu kilit konumdaki entelektüellerden biri olan Ahmet

Ağaoğlu, Rusya'nın kontrolünde olan, buna karşın İran'ın sosyal ve kültürel etkilerinin derin bir şekilde hissedildiği Rus Azerbaycan'ının Karabağ şehrinde, Şii kültürünün hâkim olduğu bir ailenin mensubu olarak 1869'da dünyaya gelmiştir (Akçura, 1981: 167). 1890'larda kendisini Müslüman dünya, İran toplumu ve Şii kültürüne aidiyet (Georgeon, 2006: 106) temelinde tanımlayan ve şehrin önde gelen ve entelektüel ailelerinden birine mensup olan Ağaoğlu, ilköğretimini Sibyan mektebi benzeri bir Müslüman okulunda tamamlayarak Farsça ve Türkçe aldığı temel eğitimin yanı sıra özel bir hocayla Arapçayı da öğrenmiş ve sonrasında devam ettiği şehir ortaokulunda ise klasik eğitiminin tamamlayıcısı olacak modern bir eğitim almıştır (Akçura, 1978: 191).

1884'te bitirdiği orta eğitiminin sonrasında 1887'ye kadar "klasik tedriattan ziyâde reel ulûma, riyâziyât ve tabiîyyâta ehemmiyet veren" Bakü'deki tek Rus Lisesi'ne devam eden ve orayı da başarıyla tamamlayan Ağaoğlu, 1888'de kabul edildiği Petersburg'taki *Institut Politechniquei* sağlık sorunları nedeniyle bırakmasının ardından eğitiminin tamamlamak üzere Paris'in yolunu tutmuştur (Akçura, 1981: 171-172). O vakte kadar tahsil amacıyla Rusya dışına çıkan ilk Azeri olan Ahmet Ağaoğlu, 1888-1894 yılları arasında bulunduğu Paris'te İran uzmanı ünlü bir Fransız oryantalisti olan James Darmesteter, Cumhuriyetçi bir sosyete entelektüeli ve Paris kültür-sanat camiasının ileri gelenlerinden Juliette Adam ve dönemin en ünlü âlim ve ediplerinden dersler almıştır. Henüz yeni yeni filizlenen ulus-devlet ve milliyetçilik hadiseleri üzerine günümüzde de klasik niteliği taşıyan özgün eserler vermiş olan Ernest Renan gibi isimlerle yakın ilişkiler kurup onların da derslerine devam eden Ağaoğlu, yine aynı dönemde Batı kültürüne karşı İslami bir Rönesans anlayışını savunan Şeyh Cemaleddin Afgani ve yeni yeni siyasal bir hareket hüviyetine bürünen Jön Türk hareketinden Ahmet Rıza gibi kişilerle de bağlantı kurmuştur (Georgeon, 2006: 118).

1894'te Rusya'ya geri dönen Ağaoğlu, burada Rusya'daki Müslüman unsurların birliği ve Çarın devrilmesi hedefli birtakım çalışmalarda bulunmuş, buna karşın artan siyasal baskılar sonucunda İkinci Meşrutiyet'in ilanıyla beraber İstanbul'a gelmiştir. Orada kendisi gibi Rusya'daki diğer Türk ve Müslüman entelektüeller olan Yusuf Akçura ve Hüseyinzade Ali gibi isimlerle beraber Türk Yurdu Cemiyeti'ni kuran ve onun etrafında örgütlenmiş Türk Yurdu dergisinde de yazılar yazan Ağaoğlu, burasının Türk Ocağı'na evrilmesiyle beraber İttihat ve Terakki hareketi içinde de mebusluktan genel merkez üyeliğine varan önemli pozisyonlarda bulunmuştur. İstanbul'un işgali sonrası İngilizler tarafından Malta'ya sürgün edilen Ağaoğlu, Millî Mücadele'nin başlamasıyla beraber 1921'de yurda dönmüş ve Millî Mücadele'ye destek vererek bu süreçte mebusluk dahil birçok kilit vazifeyi ifa etmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşu

sonrasında, özellikle rejimin sosyo-kültürel tahkimatı açısından önem arz eden bir kurucu figür olarak Ağaoğlu, devlet adamlığından öğretim üyeliğine kadar bir dizi mühim görev almıştır. Ayrıca 1930'da *güdümlü demokrasi* deneyimi olarak nitelendirilen Serbest Cumhuriyet Fırkasının da içinde yer alan ve bu fırkanın kapatılması sonrasında da Cumhuriyet Halk Fırkasına geri dönmeyerek, rejime yönelik ihtiyatlı muhalefetini 1939'daki ölümüne kadar sürdüren Ağaoğlu, liberal olarak nitelendirilen görüşlerinin büyük bölümünü de bu muhalif dönemde serdetmiştir (Kadıoğlu, 1999: 86).

Şiilikten liberalliğe Ahmet Ağaoğlu

Oldukça çaplı siyasal-toplumsal değişimlerin yaşandığı olağanüstü çalkantılı bir geçiş döneminde yaşamış Ahmet Ağaoğlu'nun hayatını üç temel başlık altında incelemek mümkündür: Rusya'dan çok İran etkisindeki Rus Azerbaycan'ında yaşadığı ilk mektep yıllarından Paris'ten dönüşü sonrasında yer aldığı Çar karşıtı ve Rusya Müslümanlarının birliğine odaklanmış, Şiilik eksenli bir İslam Rönesans'ı ve Batı kültürüyle harmanlanmış *dinsel-ulusal* uyanış peşinde olduğu 1869-1908 arasını kapsayan birinci dönem; İstanbul'a gelişyle beraber Türkçü (yer yer Pan-Türkçü) çizgide bir İttihat Terakki mensupluğundan genç Cumhuriyet'in siyasal-toplumsal ihyasının önemli aktörlerinden biri olmaya uzanan Batı tipi bir ulus devlet inşası amacının ön planda olduğu 1908-1930 arasındaki ikinci dönem; ve Serbest Cumhuriyet Fırkasının kapatılışı sonrasında, özellikle klasik liberal düşünceden farklı bir cemaatçi, dayanışmacı, fertçilik merkezli bir liberallik anlayışından hareket eden, yüksek perdeden olmayan, rejime yönelik mutedil bir muhalefeti ifade eden 1930-1939 arasındaki üçüncü dönem.

Rusya'daki diğer Türk ve Müslüman unsurlar gibi Azerilerde de özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan burjuvalaşma süreciyle beraber, geleneksel sosyo-kültürel nitelikler bakımından ciddi bir dönüşüm, hatta kopuşun gerçekleştiği söylenebilir. Gaspıralı İsmail Bey'in muazzam katkılarıyla dil, eğitim-öğretim ve dinle ilgili alanlarda bir yenileşme hareketi olan Usul-u Cedid'in özellikle Müslüman okullarında, geleneksel İslami ilimlerin yanı sıra hem Türkçe'nin hem de asrî ilimlerin öğretilmesini amaçlayan bir tür eğitim reformu projesi olarak Azeri aydınlar nezdinde de itibar görmesi sonucu (Shissler, 2005: 79) Azeri okullarının da benzer bir yenileşmeye gitmesi, Ahmet Ağaoğlu'nun da içinde bulunduğu kuşak açısından çok önemli kırılma noktası olmuştur. Ceditçi yaklaşımın, klasik İslam dilleri dışında Rusçanın da Müslüman okullarında okutulması yönündeki tavrı sonucunda, dönemin Rusya'sındaki ciddi sosyo-ekonomik değişimlerin sonucu olarak Batı

tipi nitelikleri haiz birer eğitim kurumuna dönüşen Rus okullarına Müslüman Türk unsurların intibakında ciddi ilerlemeler kaydedilmiştir (Landau, 1999: 20-21). Özellikle 19. yüzyılın sonlarına doğru Müslüman Türk unsurların orta sınıflarının toplumsal statülerindeki aşınmanın hızlanması ve Rus zenginleri ve bürokrasisinin Türk unsurların yoğun yaşadığı bölgelerdeki etkinliklerini artırması, Rus tipi bir eğitim sürecinden geçmeyi toplumsal entegrasyon açısından neredeyse zorunlu hale getirmiştir (Shissler, 2005: 93).

Bu eğilimin tipik bir yansıması olarak 1884'te Suşa'daki Rus ortaokuluna devam ettikten sonra 1987'de Tiflis'de Rus jimnazyumunda liseyi tamamladığı sırada devrimci fikirlerle de tanışma fırsatı bulan Ağaoğlu, ilk gurbet deneyimi olan bu eğitim döneminde kendi toplumu ile diğer toplumlar arasındaki nitel farklılıkları da gözlemlene şansı bulmuş ve Rus düşüncesinin etkisinde Narodnikler gibi rejim karşıtı fikir hareketlerinden fazlasıyla etkilenmiştir (Özcan, 2002: 19-20). St. Petersburg macerasının ardından eğitimini tamamlamak için Paris'e giderken Ağaoğlu, Rusya'da giderek yoğunlaşan sosyo-ekonomik, kültürel ve idari dönüşümler yüzünden marjinalize olan Müslüman toprak beylerinin giriştiği Türkçü ve İslamcı reform hareketlerinin, Rusya'daki devrimci ideolojilerin ve İran tandanslı Şii kültürünün etkilerini de beraberinde götürmüştür. Bir diğer deyişle Ahmet Ağaoğlu'nun gençlik yılları, Rus Müslümanlığından Şiiliğe, Tatarlıktan Türklüğe, Farslıktan Çarın Müslüman Kulluğuna, Beylikten Sosyalist devrimliğe varıncaya kadar oldukça karmaşık bir sosyokültürel ortamda şekillenmiştir. Bu çok kimlikli sosyo-kültürel ortam, cevaplarını İslam'ın içinde mi, tarihsel maddecilikte mi, liberalizmde mi yahut Hegelci idealizmde mi araması gerektiği konusunda hayli müteReddit bir müçtehid, mühendis, öğretmen ya da bürokrat mı (Shissler, 2005: 95) yoksa bütün bunların tümü mü olması gerektiği hususunda Ağaoğlu'nun kafasını fazlasıyla karıştırmıştır. Bütün bu sorular ekseninde cisimleşen kimlik buhranlarıyla beraber gittiği Paris'ten ise "buhranlardan arınmış" olarak değil, eklenen yeni birtakım soru(n)larla beraber dönmüştür. Ayrıca, Fransız devriminin 100. yılının idrak edildiği ve bizzat Fransa'nın kendisinin de ciddi bir toplumsal ve düşünsel değişim döneminden geçtiği 1888-1894 yılları arasını kapsayan Paris yılları, Ahmet Ağaoğlu'nun lise yıllarında filizlenen Batıperverliğinin daha da pekiştiği ve eşyanın tabiatı gereği yeni birtakım problematiklerle de boğuşur hale geldiği bir tarihsel kesit olmuştur.

Dönemin ünlü bilim adamlarından Şark kültürü ve tarihi uzmanı James Darmesteter ve laiklik taraftarı olmasının yanı sıra dinin önemini de göz ardı etmeyen bir milliyetçilik düşüncesini savunan, 19. yüzyılın ikinci yarısında Fransız entelektüel hayatının en ilginç düşünür ve hatiplerinden Ernest Renan'dan dersler alan Ağaoğlu'nun düşüncesinde, bu iki ünlü düşünürün

ciddi etkileri olmuştur (Özcan, 2002: 22). Darmesteter'in katkılarıyla tanıştığı Juliette Adam'ın salonu ve çevresine dahil olan Ağaoğlu'nun, Madam Adam'ın 1891-93 arasında çıkardığı *La Nouvelle Revue* adlı dergide, yine Renan ve Darmesteter'in önyak olmasıyla İran toplumu ve kültürü üzerine *La Société Persane* başlıklı dergide yedi makalesi yayımlanmıştır (Shissler, 2005: 127). Bu yazılarda, kendini İran kültürü içinde tanımlayan militan bir Şii izlenimi veren Ağaoğlu, Osmanlı tarafından temsil edilen Türklerin, bağnaz ve şarkın menfi etkilerini bünyesinde barındıran, İslam anlayışının karşısında Şiiliğin İslami Rönesans'ının timsali olarak yeniden ihyasını hedefleyen bir yaklaşımı savunmuştur (Georgeon, 2006: 106-108). Ayrıca, Rusya'dan çok İran etkisindeki bir kültürel *aura* ve coğrafyada yaşayan Ağaoğlu, o dönemde, Ernest Renan'ın İran'a dair "Sünniliğin sultan-halifesiyle gerçekleştirme çalıştığı o bir tür Katolikliğin asimile ettiği ülkelere göre ilkel dehasının özelliklerini çok daha iyi koru[duğu]" ve bu nitelikleri dolayısıyla "İslam'ın bir tür Hint-Avrupa versiyonu ol[duğu]" şeklindeki yorumlarının da etkisiyle Şiiliğin, "ulusal bir inanç ve 'İran milliyetinin ifadesi' olarak" ve Türklerin etkisiyle ikinci plana itilen kadının toplumsal hayattaki rolünün yeniden tesisi açısından değerlendirilebileceğini ifade etmiştir (Georgeon, 2006: 108-110). Renan ve Darmesteter'in Ari unsurlara verdiği önem ve İran'ı da Samilere karşı bu Ari kökeni nedeniyle daha muteber bulması, zaten İran etkili bir sosyo-kültürel ortamdan gelen Ağaoğlu'nun bu kültüre olan ilgi ve bilgisinin daha da pekişmesini sağlamıştır (Shissler, 2005: 128-129).

Bir diğer yandan Paris yılları boyunca dersler aldığı ve "arkadaşlık kurduğu bu üç ünlü Fransız ona kozmopolit ve radikal olmayan milliyetçi bir liberalizmi tanı[tığı]" gibi bu düşünce de esas itibarıyla, devlet müdahalesine karşı, serbest pazar yanlısı, din ve devlet işlerinin kesin olarak ayrılması taraftarı, buna karşın dinin toplumsal birlik ve ortak bir kimlik duygusu açısından kıymetli bir içtimai mefhum olduğunu teslim eden bir yaklaşıma denk düşmektedir. Ayrıca bu fikriyat, Aydınlanmacı düşüncenin fazla şüpheli, maddeci ve maneviyattan yoksunluğuna yüz vermeyen, liyakat, akılcılık, ilerleme, modernleşme gibi değerlerin yanı sıra inanç ve düşünce özgürlüğünden taviz vermeyen zihniyet temelinde gelenekle de bağını koparmayan, klasik liberalizmin fütursuz bireyciliğine karşı dayanışmayı ön plana koyan cemaatçi bir bireyciliği salık veren, bir tür milliyetçi muhafazakar liberalizmi ifade etmektedir (Shissler, 2005: 123-124). Bu minvalde düşünsel gıdalarını Petersburg, İstanbul ve Paris gibi merkezlerden alarak Rusya'daki oryantalist akımdan yeni yeni filizlenen İslamcılığa, yine Batı gıdalı Jön Türk hareketinden Rus anarşist köylü hareketi Narodniklere, Slav yayılcı milliyetçiliğinden sosyalizme varıncaya kadar müthiş geniş bir skalada seyreden

fikirlerin tümünün tek bünyede mecz edilmiş hali olarak Rusyalı Müslüman münevverlerde, doğal olarak hayli eklektik ve yalpalı bir fikri donanım ortaya çıkmıştır. Mezkur eklektizm de bu seçkinlerin düşünsel serüveninde doğal olarak kimi zaman milliyetçiliği ön plana alan kimi zaman kendinden menkul bir kozmopolit Batıcılığa meyleden fazlasıyla telifçi ve vesileci bir tarzın hakim olmasını beraberinde getirmiştir (Özcan, 2002: 41-42).

Bir başka açıdan, Ağaoğlu'nun düşünsel yöneliminin, milliyetçi, muhafazakar vb. gibi nitelendirme sıfatlarıyla mecz edilen bir liberalizmden ziyade buradan taşan fazlanın liberalizmden daha çok -anayasa dersleri verdiği dönemde toplumsal yaşamın dört başı mamur, çaplı bir *mükellefiyetçi dayanışmacılık* esasında örgütlenmesini salık veren Fransız hukuk felsefecisi Leon Duguit'nin üzerindeki etkisi de dikkate alındığında- bir tür cumhuriyetçiliği işaret ettiğini ve Ağaoğlu düşüncesinin esas itibarıyla bu ekseninde okunması gerektiğini söylemek de mümkündür (Erozan, 2011: 215-218). Bu anlamda Ağaoğlu'nun, *Hukuk-ı Esasiye Ders Notları*'na bakıldığında dayanışmacı bir toplum ve devlet modeli, cumhuriyetçi bir özgürlük anlayışı, kuvvetler ayrılığı ve karşılıklı denetimin hakim olduğu bir siyasal sistem yanlısı olduğunu müşahade etmek zor değildir (Erozan, 2012: 76). Misal, hukukun esasen hürriyet ve müsavat mefhumları üzerine temellendiğini ve bunun da insanın toplum öncesi iptidai halini ifade eden mukatele ve kavga halinden sınırsız özgürlüklerin tahdidi fikriyle çıkılmasıyla cari hale geleceğini belirten Ağaoğlu (2012: 81-82), bu noktada Rousseau'nun toplum sözleşmesine referans vererek yaptığı bu izahatın, fiziken mevcut olmasa bile bir zihni tasavvurun ürünü olan toplumsal sözleşme fikrinin zımni bir özeti olduğunu ifade etmiştir.

Ağaoğlu'nun İran ve Şiiilik üzerine muteber görüşlerine karşın genel olarak Şark zihniyetine dair hiç de hayırhah bir yaklaşımı yoktur ve Şark'ı genel olarak tembellik, despotizm, gericilik gibi sıfatlarla nitelendirmiştir. Buna karşın kaynağındaki bireycilik kültürü üzerinden idealizm, özgürlük, eşitlik ve rekabetçilikle inkişaf etmiş Batıyı öve öve bitiremeyen Ağaoğlu, yaşamı boyunca milliyetçilik, gelenekçilik, reformcu İslamcılık ve liberalizm gibi birçok farklı düşünceyi bir arada savunurken ya da birinden diğerine savrulurken bir tek bu Batıperver çizgisinden taviz vermemiştir. Ağaoğlu'nun yaşamı boyunca savunduğu görüşlerin alt metnini teşkil eden bu Batıperverliğini Cemil Meriç (1998: 158-159) kendine has sarkastik üslubuyla *nakarât* olarak nitelendirmiş ve Ağaoğlu'nun Batı düşüncesi ve medeniyetine ateşli biçimde yaptığı çok sayıda göndermeyi herhangi bir bağlantılandırma ve temellendirme zahmetine girmeksizin zikrettiğini "Hukuk-u esasiye müderrisi, Şirazlı şairle, Montesquieu veya Rousseau arasında nasıl bir münasebet bulunacağını katiyen söylemez" sözleriyle eleştirmiştir.

Temel olarak kendini ve toplumunu güçlendirme kaygısındaki Ağaoğlu için milliyetçilik, İslami reformculuk ve liberalizm gibi ideolojiler daha çok bu türden bir güçlendirmenin ve Batılılaşmanın payandaları olmalarıyla ancak bir anlam ifade edebilmiştir. Bu bakımdan gurbet yılları sonrası Azerbaycan'a geri döndüğünde Batılı değerlere olan inancı pekişen Ağaoğlu'nda, konjonktürel değişimlerle beraber tavsayan İranlılık ve Şiilik vurgusu yerini stratejik bir Türkçülüğe bırakmıştır. "Azerbaycan'a geri döndükten sonra Türk milliyetçiliğine 'ihtida edecek' ve İran'ı artık bu açıdan inceleyecek" (Georgon, 2006: 133) olan ve 1901'de İslam'da reformun temel meseleleri olarak kadın ve alfabe meselesini gündeme getirdiği *İslamiyet'te Kadın* başlıklı Rusça bir risale yayımlayan Ağaoğlu, burada, İran kültür ve medeniyetini eleştiren ve İslam'ın klasik döneminin özellikle kadın terakkisi açısından bir altın çağ niteliği taşıdığını düşüncesini savunmuştur (Akçura, 1981: 171-172).

Fransızca öğretmenliği ve çeşitli gazete ve dergilerde başyazarlık ya da bizzat o gazete ve dergilerin yayıncılığını da yapan Ağaoğlu, özellikle 1905 Rus Devrimi sonrasında, Hüseyinzade Ali, Resulzade Mehmet Emin ve Topçubaşı Ali Merdan Bey gibi ileri gelen Azeri aydınlarıyla beraber, Kafkasya'daki Türklerin birliği için ciddi bir teşkilatlanma faaliyetinin bizzat içinde yer almıştır (Shissler, 2005: 186-187). Rus hükümetinin artan baskıları sonucu Ağaoğlu, zaten Fransa yıllarında temasa geçip dostluk kurduğu Jön Türk ve İttihat ve Terakki hareketinin, 1908'de II. Meşrutiyetin ilanı ile beraber II. Abdülhamid rejimine son verip iktidara gelmesinin de etkisiyle ailesiyle beraber İstanbul'a göç etmiştir. Özellikle 1905 sonrasında artık bir hayli belirginleşen Türkçülüğü Osmanlı İmparatorluğu'na göç sonrasında temelli rayına oturacak olan Ağaoğlu'nun Türkçülük davasına İstanbul'da devam etme kararında "1908 İnkılabı'nın hemen öncesinde İstanbul'da Türk milliyetçiliğinin örgütlü ve politik bir hareket haline gelmesini sağlayacak çok ciddi bir birikimin hazır ol[uşu]"nın da payı olmuş olabilir (Öğün, 2000: 120) zira İstanbul'a gelişle beraber "Ahmet Bey, İran yanlısı tavrından Pan-Türkizme varan, siyasal evrim çizgisini tamamlamak üzere[dir]." (Swietochowski, 1988: 105)

Ahmet Ağaoğlu'nun Türkiye Yılları

İttihat ve Terakki kadrolarıyla yakın ilişkisi nedeniyle İstanbul'a gelir gelmez devlet kadrolarında yer almaya başlayan Ağaoğlu, Süleymaniye Kütüphanesi Müdürlüğü, Darülfünun'da Rus Dili ve Türk-Moğol Tarihi Müderrisliği yapmış ve "1912'de *Tercüman-ı Hakikat*'in sahibi ve yayın yönetmeni romanacı Ahmet Midhat'ın ölümü üzerine İstanbul'da çıkan bu günlük gazetenin

başyazarı ol[muştur]" (Shissler, 2005: 250)¹. Öte yandan Ağaoğlu, 1911'de, Akçuraoğlu Yusuf (Akçura), Hüseyinzâde Ali (Turan), Mehmet Emin (Yurdakul), Ahmet Hikmet (Müftüoğlu) ve Dr. Âkil Muhtar (Özden) gibi Türkçülük hareketinin önde gelen isimlerinin içinde bulunduğu ve Türkçülüğün teşkilatlanmasında en önemli örgütlenmelerden biri olan *Türk Yurdu Cemiyeti* ve Türkçülük akımını derinden etkileyen *Türk Yurdu* adlı derginin kurucularından biri olmuştur (Üstel, 1997: 42-43).

Türk Yurdu'nda yazdığı yazılardan en öne çıkanları Türkçülük-İslamcılık tartışmasını yaptığı yazılarda İslamcılık ve Osmanlılık akımını savunan Osmanlı Aydınlarının İslam'ın kavmiyetçiliğe izin vermediği yönündeki görüşlerine karşı İslam'ın kavmiyetçilikle herhangi bir karşıtlığı olmadığını savunan Ağaoğlu, İslam'ın farklı cemaatlerde farklı yorumlanması ve alımlanışının bunun kanıtlarından biri olduğunu ileri sürmüştür. Türk-İslâm sentezinin manifestolarından biri olarak nitelendirilebilecek bu yazılarında, buradan doğru İslam'ın farklı topluluklara tesir ve sirayet etmesinin muazzam esneklik kabiliyetinden kaynaklandığını ifade eden Ağaoğlu, "Akvam-ı İslâmiye ne kadar kavi ve metin olursa İslamiyet'in heyet-i umumiyesi de aynı nisbette kuvvet ve metanet kesbeder" diyerek din ile milliyet arasında bir rekabetten ziyade rabıta tesis etmiştir (Öğün, 1995: 196, 199).

Türk Yurdu Cemiyeti'nin 1912'de Türk Ocağı'na dönüşmesi sürecinde aktif ve kurucu bir rol alan Ağaoğlu, yine aynı tarihte Darülfünun müderrisliğinden istifa ederek İttihat ve Terakki'nin Meclis-i Umumi azalığına getirilmiş (Özkan, 2005: 84) ve sonrasında Meclis-i Mebusan'da 1914-18 yılları arasında Afyon Karahisar mebusluğu yapmıştır. I. Dünya Savaşı sırasında Türk-Tatar Heyeti'nin kuruluşu ve çalışmalarında yer alarak Osmanlı Devleti'nin Azerbaycan'ın kurtuluşuna yönelik operasyonlarında da siyasi danışman sıfatıyla bizzat bulunan Ağaoğlu, burada kurulan Azeri parlamentosunda görev alarak aynı zamanda Meclis-i Mebusan'da da vekillik yaptığı için iki Türk Devleti'nde birden mebusluk yapan ilk kişi olmuştur (Sakal, 1999: 26-27).

Savaş sonrasında Mütareke dönemi İngiliz işgaliyle beraber Alman yanlısı ve Ermeni kırımında rolü olduğu suçlamalarıyla (Şimşir, 1985: 70) 1919-21 yılları arasında Malta'da sürgünde geçiren Ağaoğlu için bu süreç, yıllarca siyasal eğitim ve sosyalleşmesini bünyesinde kazandığı Batıya olan müthiş hayranlığının, Batının I. Dünya Savaşı'ndan yenik çıkan Osmanlı İmparatorluğu'na karşı takındığı iki yüzlü ve müstahkır tavrından hayli müteessir olarak, yerini ciddi sorgulamalara bıraktığı bir dönem olmuştur (Eğribel, Özcan,

1 Ayrıca bir başka kaynakta da Ağaoğlu'nun İstanbul'a gelişiyle beraber İstanbul Eğitim Müfettişliğine atandığı belirtilmektedir (Swietochowski, 1988: 105).

2010: 14-15). Burada tuttuğu günlüğünde, harp galiplerinin mağluplara reva gördüğü muamelenin Batının karanlık yönünü açığa çıkardığını ve mütegalibelerin kalemlerinden “ateş, şiddet, gasp, iğtinam ateşi ak[tığını]” ifade eden Ağaoğlu (2010: 96), galibiyetin verdiği küstahlığın Cemiyet-i Akvamdan Wilson Prensiplerine kadar Batının mazlum milletlerin lehine o güne kadar ortaya koyduğu beşeri kurum ve hasletlerin tümünü yerle yeksan ettiğine dikkat çekmiştir. Buradan hareketle o güne kadar şakirdi olduğu Batı medeniyeti ve kendini mensubu gördüğü ve türlü geriliklerle malul olduğunu düşündüğü Şark medeniyeti için çıkar yolun Rusya’da *hükümferma ideallerde* saklı olduğu (Süleymanlı, 2010: 40-41) kanaatine varan Ağaoğlu, savaş sonrası cari durumun çözümünü “meğerki sosyalizm bir tufan-ı müthiş gibi bütün bu kahır ve temdir erbabını süpürüp götürsün ve beşeriyete yeni bir necat yolu açsın!” (Ağaoğlu, 2010: 96) sözleriyle ortaya koymuştur.

Türkiye’ye dönüşü sonrası yeni düzenin tahkimatı sürecinde kendini rejimin inşasına memur eden Ağaoğlu, 1925’e kadar, Matbuat ve İstihbarat Umum Müdürlüğü, rejimin resmi yayın organı *Hâkimiyet-i Milliye*’nin yayın yönetmenliği, Kars Mebusluğu ve 1924 Anayasası’nın hazırlanması gibi kilit birtakım görevlerde bulunmuştur (Shissler, 2005: 294-299). Cumhuriyet’in kuruluşu sonrasındaki radikal birtakım siyasal toplumsal değişikliklere ilkesel olarak taraftar görünse de Ağaoğlu, İstiklâl Mahkemeleri ve giderek kökleşen *tek parti rejimine* karşı mütereddit bazı muhalefet şerhleri getirmekten de geri durmamıştır. Bu yöndeki en önemli girişimlerinden biri olarak da 1926’da CHF’deki prestij kaybının sebeplerini tartıştığı ve söz konusu prestij kaybının nedenlerini “a. Feragat-i nefis kifayetsizliği b. Fırkanın ataleti c. Müteakabil murakabenin mefkudiyeti” şeklinde ifade ettiği bir raporu Mustafa Kemal’e sunmuştur (Aktaran, Yılmaz, 2002: 308). Bu muhalif tavrının bir nişanesi olarak değerlendirilebilecek bir başka girişimin de içine bulunan Ağaoğlu, genellikle *güdümlü bir demokrasi deneyimi* olarak nitelendirilen, buna karşın çok ciddi bir toplumsal tabana hitap eden Serbest Cumhuriyet Fırkasının (SCF) kurucularından olmuş ve parti tüzüğünü de yazmasından dolayı Fırkanın ideoloğu olarak görülmüştür. Ayrıca Ağaoğlu bu tüzükte, o döneme kadar mütereddit bir biçimde dillendirdiği ekonomide devlet müdahalesi ve sivil toplumun gelişmesinin önündeki engellerin kaldırılması gibi fikirlerini açıkça sergileme fırsatı bulmuştur (Emrence, 2006: 83-84).

Türk Tipi Liberal Ütopya Olarak Serbest İnsanlar Ülkesinde

SCF’nin kapatılması sonrası, özellikle tek parti rejiminin giderek kökleşmesiyle devlet-toplum ilişkisindeki asimetrinin artmasını, yöneticilerin iktidarın

hevasına kapılıp Cumhuriyet'in başta kendine şiar edindiği değerlerden kopmasına bağlayan Ağaoğlu'nun rejime dönük eleştirileri ve "bireyi kavramsal-laştırışı, yirminci yüzyıl Kıta Avrupası'nda '...liberal bireyciliğin subjektifliğine' karşı entelektüel bir tepkiyi dile getiren şahsiyetçiliğe denk düşer." (Coşar, 1997: 167) Bu tavrının en ilginç örneklerinden biri olarak kaleme aldığı *Serbest İnsanlar Ülkesinde* başlıklı çalışmasında Ağaoğlu, muhayyel bir ülkede hürriyeti, sonsuzca ve Batı tipi anlayışın bir tezahürü olarak deneyimleyen insanların hikayesini anlatmaya girişmiş, bir nevi Ezop diliyle rejime eleştirilerini ütopya formatında dillendirmiştir.

İstibdat rejiminin tahakkümü altında ezilen *Türk* ferdinin, serbest ülkeye gelişi ile başlayan inkişaf sürecini ve burada kendini buluşunu konu eden *Serbest İnsanlar Ülkesinde* başlıklı eserinde Ağaoğlu hedef ve gayesini, "Cumhuriyetin manevi cepheden ideolojisini kendine göre kurmak" (1930: 2) olarak tanımlamış ve esaretten kurtulmuş bu ferdin Türk olduğunu söylediği mukaddeme dışında doğrudan etnisiteye vurgu yapmamıştır. Elbette istibdat rejimi ile kastedilenin Osmanlı Devleti olduğunu, ya da köle ellerin kanı ile karışmamış *saf kanın* eski Türk devletlerine ya da kuruluş dönemi Osmanlı'sına gönderme yaptığını, daha da önemlisi ütopyik serbest diyarın Ağaoğlu'nun hayalini kurduğu geleceğin Türkiye'si olduğunu tahmin etmek güç değildir ve bununla birlikte kullandığı genel geçer ifadelerin kolaylıkla başka durum ve toplumlar için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Eserin bir başka yerinde asıl olanın, kendisini oluşturan parçalardan ziyade, "bir diğerine bitişik halkalar gibi bağlı" olan bu parçalardan müteşekkil, organik bir bütün olarak *cemiyetin* kendisi olduğunu ifade eden Ağaoğlu (1930: 27-29), tahmin edileceği üzere bu organik bütünde birliği esas almaktadır ve bu birliğin önemini vurgulamak amacıyla "tesanüt borçtur" ifadesine müracaat etmektedir. Ağaoğlu'nun tahayyül ettiği cemiyet homojen bir kütle gibidir ve bu kaynaşmış kütle içindeki her bir unsur, kütlenin mahiyetini belirleyen unsurlar olmak bir yana, anlamını ve varlık nedenini, bu homojen bütün içinde diğer unsurla olan ilişkileri bağlamında bulmaktadır. Bir diğer deyişle Ağaoğlu'nun, bireyi cemiyetin karşısında bir kategori olarak düşünmemesi, onu diğer bireylerle ve cemiyetin kendisi ile kurduğu ilişkiler bağlamında ele alması ilk bakışta oldukça makul bir yaklaşım gibi görünmesine rağmen, gerek söz konusu bireyin içine doğduğu sosyo-ekonomik koşulları, gerekse o koşulların barındırdığı çelişkileri ve koşulların tarihselliğini hesaba katmaması nedeniyle havada asılı kalan bir birey ve toplum tasarımı ortaya koyduğuna işaret etmektedir.

Sonuç olarak Ağaoğlu'nun "Doğu tarzı hikâyeyle Aydınlanma Çağı tarzı ütopyanın bir karışımı olan... [ve] zincirlerini kırıp kölelikten kurtulan bir Türk'ün 'serbest insanlar ülkesi'ne girişini anlatan" (Georgeon, 2006: 117) bu kitabının, her ne kadar bireysellik yoluyla kişinin ve toplumun *yaratıcı tekamülü* peşinde gibi görünse de birey ve devlet ilişkisi üzerinden tanımladığı negatif özgürlük anlayışıyla bu amaca getirdiği kayıtlar üzerinden bilinen anlamda liberal bir ütopyadan ziyade, denetimli bir hürriyet anlayışını hedefleyen, tekil iradelerin genel içerisinde eridiği tipik bir muhafazakar özgürlük anlayışını yeniden ürettiğini iddia etmek mümkündür.

Ahmet Ağaoğlu'nun Müderrisliği ve Son Günleri

SCF'nin kapatılması sonrası CHF'ye geri dönmeyen ve dışarıdan yazdığı yazılar ve çıkardığı *Akın* gazetesi ile rejime yönelik mutedil muhalefetini devam ettiren Ağaoğlu'nun "1930'ların otoriter ortamında çoksesliliği ifade eden birkaç küçük 'adacık'tan biri olan bu gazete"si uzun ömürlü olamayarak Mayıs-Eylül 1933 arasında sadece 119 sayı çıkabilmiş ve Mustafa Kemal'in bizzat müdahalesiyle kapatılmıştır (Uyar, 1997: 43). Ahmet Ağaoğlu'nun oğlu Samet Ağaoğlu, SCF deneyimi sonrası mutedil muhalefete bile tahammülü olmayıp dozuna bakmaksızın muhalefetin tümüne karşı daha da müteyakkız olan Mustafa Kemal'in, babasını Dolmabahçe'de bizzat ağırlayarak gazetedeki eleştirel makalelerini tek tek okutup sorguya çektiğini dile getirmiştir. Samet Ağaoğlu ayrıca hem Darülfünunda hocalık hem de iktidara eleştirinin sonuçlarının iyi olmayacağını ve kendisinin bu memlekette bir *sığıntı* olduğunu unutmaması gerektiğini söylediğini belirtmiş ve bu olay sonrası babasının müthiş bir hayal kırıklığı yaşadığını, takip eden birkaç hafta sonra gazetesinin de kapandığını ve Darülfünün reformu vesilesiyle de kürsüsünün elinden alındığını ifade etmiştir (Ağaoğlu, 1998: 236-238). Yine aynı dönemde Ağaoğlu, Türk Tarih Tezi çalışmalarında yer alıp 1933'teki üniversite tasfiyesi sürecinde emekli edilene kadar da İstanbul'da Hukuk Fakültesi'nde hocalık görevini yürütmüş (Özkan, 2005: 88-89) ve bu sürecin sonuna kadar çeşitli gazete ve dergilerde yazı hayatına devam ederek 1939'da İstanbul'da vefat etmiştir (Sakal, 1999: 62-63).

Ahmet Ağaoğlu, devletin çekip çevirdiği ve donanımını sağladığı bütüncül bireylerin oluşturduğu muhafazakar bir liberal toplum ütopyası (Shissler, 2005: 333) ve Şarkın bireyi ezen ve istibdadı kolaylayan zihniyetine karşı, bireyin gelişimine izin veren toplumsal ve düşünsel bir mirasa sahip *müterakki*, *mücehhez* ve *mümeyyiz* Batı medeniyetine herhangi bir idare-i maslahata başvurmaksızın koşulsuzca intibak savunusu (Meriç, 1998: 158-159) ile

çağdaşlarından ayrıksı bir konumda yer almıştır. “Demek ki milli şahsiyet denilen mefhum, lisanla beraber bir milletin mevcudiyet-i maddiyesinden başka bir şey değildir” (Ağaoğlu, 1972: 15) sözleriyle özcülük karşıtı ve ırkçı milliyetçiliğe yüz vermeyen yurttaşlık temelli ve maddeci milliyetçilik anlayışıyla da benzerlerinden farklı bir görüntü sergilemiştir. Ayrıca Ağaoğlu, aydın ve entelektüelleri, toplumsal formasyonu oluşturma, rejimin tahkimatını sağlamak amacıyla “toplumsal *ethos* ile Türk Devrimi'nin kurumsal boyutu arasındaki boşluğu doldurmakta bir iletim kayışı görevini” (Coşar, 1997: 160) yapmakla vazifelendiren tavrıyla da Türk siyasal ve toplumsal yaşamında önemli rol oynamış ilginç isimlerden biri olmuştur. Bir başka deyişle Ağaoğlu, mensubu olduğu Doğulu toplumun Batılı manada terakkisi için oldukça aktif bir eylem adamı olarak basından eğitime siyasetten memurluğa kadar toplumsal yaşamın her alanında bulunup etkili olmaya çalışmıştır (Soysal, 2001: 204-205). Osmanlı'nın son yılları ve Cumhuriyet'in ilk on beş yılında rejimin tahkimatında ve ideolojik donanımını oluşturmasında Ahmet Ağaoğlu gibi çalışmanın ikinci bölümünde üzerinde durulacak olan Yusuf Akçura'nın payı da dikkate değerdir.

Kuşbakışı Akçura'nın Yaşamı

1876'da burjuva bir Tatar ailesinin mensubu olarak dünyaya gelen Yusuf Akçura, Rusya Türklerinin oldukça hareketli sosyo-kültürel ortamının etkisiyle Türkçülükle tanışmış, göç ettikleri İstanbul'da gittiği askeri okullarda Necip Asım, Veled Çelebi gibi ilk Türkçülerin eserleriyle de beslenip 1903 yılında Paris'te verdiği bitirme teziyle müstakil bir Türkçü görüşün temsilcisi haline gelmiştir. *Osmanlı Sultanlığının Kurumları Üzerine Bir Deneme* başlıklı tezinde Akçura, Osmanlı'da cari kurumsal yapının Türk ve İslam geleneklerinin müşterek mirasından neşet ettiği iddiasından hareketle Türklerin tarihinde İslam'ı, başkaca etkili olan muhtelif geleneklerden biri gibi konumlandırarak laik bir Türk Tarihi anlatısı kurmuştur. Osmanlı tarih yazımında geçerli dinsel içerikli izah çerçevesinin dışında Türk-İslam devlet teşekkülü için elzem kabul edilen, aristokrasi, ataerkillik, hanlık, yasa ve töre gibi kamu hukukunun örfi kaynaklarını bizzat eski Türk toplumunun siyasi iktisadi bünyesinde bulan, oradan türeten yaklaşımıyla da Akçura, dönemin sosyal bilim literatüründe revaçta olan dış etkilerin esas dönüşümü sağladığı yollu mekanik belirlemciliğine göre hayli ileri bir tarih görüşü ortaya koymuştur (Berktaş, 1983b: 2460).

Osmanlı-Türk tarihine ilişkin oldukça ayrıksı yaklaşımı Akçura'yı İmparatorluk'un selameti için politik bir tercih önerisinde de farklılaştırmış ve 1904'te yazdığı *Üç Tarz-ı Siyaset* makalesinde o vakte kadar fazla dikkate

değer bulunmayan bir yönelimi hayli tafsilatlı bir politik yol haritası olarak ortaya koymasına sebebiyet vermiştir. Akçura'nın mezkûr makalesi kimilerince Türkçülük hareketi için, *Komünist Manifesto*'nun komünistler açısından kurucu rolüne atıfla o denli önemli bir öncü metin olarak değerlendirilmiştir (Sarınay, 2004: 66). Akçura'nın burada ifade ettiği görüşler, ulusçuluk düşüncesinin genellikle etnik açıdan karma yerlerde ve daha da önemlisi saldırgan bir ulusçuluğun tehdidi altındaki cemaatlerde cereyan ettiği göz önünde bulundurulduğunda normal görülebilse de (Poulton, 1999: 89), zamanında ciddi tartışmalara yol açmış ve "Irka müstenit siyasi bir millet fikri[nin] henüz pek turfanda" (Akçura, 1998: 24) olduğu bir dönemde, özellikle Osmanlıcı Jön Türklerin ciddi tepkisini çekmiştir.

Söz konusu makalede, yersiz bir büyüklenme edebiyatının ötesinde hadiseyi bir bilim adama titizliği ve itidaliyle değerlendiren Akçura, Osmanlı'nın önünde duran üç politik tercihin (Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük) fayda ve zararlarını eş zamanlı olarak mukayeseli bir biçimde elden geçirerek bunlardan en tercihe şayanının Türkçülük olduğu kanaatine varmıştır. Muazzam bir faydacılıkla farklı bir yol olmadığını belirten Akçura, Osmanlı Devleti'nin mevcut durumdaki etnik kompozisyonunun da bu yolu "siyasal ve tarihsel bir zorunluluk" olarak şart koştuğunu dile getirmiştir. Bu minvalde Akçura'nın ortaya koyduğu yol haritası, sosyal Darwinizm'den esinlenerek Türk milliyetçiliğini tekrar tarif etme gayesiyle kültür eksenli kakofoniye bir kenara bırakmış, *bilimselliği* konusunda herkesin mutabık olduğu birtakım hezeyan ve şevklerden müteşekkil bir gelecek tasavvurunu cilaladığı ve güzellediği kadarıyla tercihe şayan olmuş (Bozarslan, 2015: 207) ve ilerideki siyasal gelişmelere de ciddi etkide bulunmuştur.

Böylelikle daha önceleri kültürel bir birlik olarak önerilen Türkçülük, özellikle Balkanlardaki ciddi toprak kaybının ardından onların telafisini sağlayacak siyasal bir ideale dönüşmüş (Özdoğan, 2001: 26, 43) ve bu makaleyle Yusuf Akçura "Doğu Avrupa'da ve Asya'daki bütün Türki halkları birleştiren güçlü bir Osmanlı devletinin yeniden kurulmasını savunması ve ortak siyasal kimlik için 'laik' bir temel önermesi" ile oldukça özgün bir katkı ortaya koymuştur (Özdoğan, 2001: 70). Buna mukabil Akçura, Türkçülüğü işaret ederken bu yeni terkinin sahip olmadığı çapta "kuvvetli teşkilat ve heyecana" sahip olmasıyla övdüğü İslam'la da köprüleri atmamıştır. Dinin modern dönemde asri manada milliyetçi bir gelişmenin şeriki olarak varlığını anlamlı kılabileceğini iddia eden Akçura, onu bu cereyana payanda olması bakımından bir nevi stratejik ortak olarak telakki etmiş ve dini ve ırki bağlarını tesis etmiş bir Türk Birliği'nin Japonya'nın "sarılar alemindeki" ilerici misyonuna denk bir işlevi göreceğini iddia etmiştir (Bora, 2017: 203-204).

Türk Ocakları'nın teşekkülü aşamasında da ciddi payı olan Akçura, bu örgütün kurumsallaşmasına ve Cumhuriyet'in kuruluşunu müteakip de bir düşünce üretme merkezi biçiminde faaliyet göstermesine kayda değer bir katkı vermiştir. Bunun yanı sıra Millî Mücadele döneminde muvazzaf subay olarak bulunmasının akabinde Cumhuriyet'in ilanı ile beraber kendini genç devletin teşekkülüne memur etmiştir. Akçura, asri bir medeniyet aşamasına ulaşmanın bir ülkenin bünyesindeki tüm arkaik ve feodal kalınlardan kurtulmasıyla ancak mümkün olacağına kani akılcı bir burjuva olarak, yirmili yıllarda CHF'nin solcu tarafında toprak reformu ve çağın ilerisinde çalışma kanunlarına destek veren bir duruş sergilemiştir (Berktaş, 1991: 25). 1932 yılında, Genç Cumhuriyet'in ülkeye, *kendine yarasır* yeni bir tarih yazmak amacıyla ihdas ettiği Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti'nin başkanı olan Akçura, burada *Türk Tarihinin Ana Hatları* başlıklı eserin yazımına önemli katkılar vermiş ve 1935 yılında İstanbul'da hakkın rahmetine kavuşmuştur.

Yusuf Akçura: Türkçülük Uğrunda Bir Ömür

Yusuf Akçura'nın yaşamını, ileri gelen bir Tatar ailesinin ferdi sıfatıyla Paris, Kazan ve İstanbul ekseninde geçirilen bir öğrenim sürecini takiben Türkçülüğe intisap ettiği kesite tekabül eden 1876-1904 yıllarına denk gelen dönem; memleketinden sürülmesinden sonra geldiği İstanbul'da, bilhassa 1908 Devrimi akabinde Rusya'da startını verdiği Pan-Türkist girişimlerini hızlandırdığı 1905-1914 yıllarını kapsayan dönem ve Pan-Türkizm icrasından Cumhuriyet'in ilk yıllarında genç devletin kurumsallaşmasına gönülden destek verdiği ve vefatına değin de sürdürdüğü aralığa tekabül eden 1914-1935 yılları arasındaki dönem olmak üzere üç evrede incelemek mümkündür.

Yaşamı ve yapıtlarına dair tafsilatlı bir çalışma kaleme alan François Georgeon (1996: 2) Akçura'yı, Osmanlı'nın son demleriyle Cumhuriyet'in ilk yıllarında zuhur eden düşünceler, taslaklar ve selamet-kıyamet senaryoları karmaşasında nevi şahsına münhasır bir yaklaşımı ifade eden "bazı gelişmeleri önceden kestiren bir aziz" biçiminde değerlendirmektedir. Ziya Gökalp'in Osmanlıcılık ve çok milletlilikle iştigal ettiği bir süreçte, *zeitgeist*î düzgün içselleştirmiş akılcı bir burjuva olarak tek ulusa dayanan bir milli devletin kurulmasını yegane deva olarak teşhis eden Akçura, kendi zamanının oldukça ötesinde bir fikri ifade etmesi sebebiyle hakikaten bu sıfatın mütecessim hali gibidir. Niyazi Berkes de sürekli surette komünistlik ithamına maruz kalmasına yol açan tarihsel maddecilik fikrinden ilham alması ve Pan-Türkizmin öncüsü olarak bu düşünceyi de zamanla kullanışsız bir siyasal argüman haline geldiği iddiasıyla terk etmesinin, Akçura'yı Gökalp'e nazarla "unutulan

adam” derekesine indirdiği ve onun Türkiye sathında fazla itibar edilen biri olmasına engel teşkil ettiği kanısındadır (1956: 194-203). Yine Berkes’e göre Akçura’nın bir başka kıymeti de “reform sorununun, yalnız üretim biçimini değiştirmek değil, bütün toplumu kapsayacak bir devrim sorunu olduğunu tek gören kişi olmasıdır” (1978: 394) ve onun Gökalp’in *Türkçülüğün Esasları* eserinin eşleniği olabilecek fikirlerini belli bir düzen içinde ortaya koyduğu bir *magnum opusa* imza atamamış olması da söz konusu unutuşun en ciddi nedenlerinden biri olarak göze çarpmaktadır (Georgeon, 1996: 3).

Öte yandan Gökalp’e göre fikri çiçeklenmenin ürünü olan Türkçülük cereyanı, Akçura nazarında sosyo-ekonomik temellere sahip sınıfsal bir meseledir ve tam da bu nedenle o hem siyasi hem de iktisadi anlamda oldukça radikal dönüşümlerin peşinde olmuştur. Genç Cumhuriyet’in laiklik ve milli birliğe dayalı ulus-devlet ideolojisi Akçura’dan mülhem olsa da solidarist ve korporatist bir yönelime sahip iktisat politikası ise Ziya Gökalp’ten izler taşımaktadır ve Akçura’nın oldukça radikal ve sınıfsal analiz eksenli ekonomi-politiği, imparatorluk bakiyesi, küçük bir Batılılaşmış dar kadroya dayanan Cumhuriyet elitinin özlemlerine Gökalp kadar tercüman olamamıştır (Aydın, 1993: 224). Yine de Akçura’nın Osmanlı’nın selametini, sanayi ve ticaret sermayesine egemen Yahudi, Rum, Ermeni ya da *kökeni belirsiz* Levantenlerin egemen olması yerine maddi üretime doğrudan katılan ve ticaret, finans ve sanayi gibi katma değerli bir ekonomik etkinliğin içinde olan yerli ve milli bir Osmanlı-Türk burjuvası tesisinden geçtiğine yönelik sarıh bir liberal kapitalist gelişme teorisine dayanan ve dönemin *Milli İktisat* akımının da içinde değerlendirilebilecek görüşlerdir (Toprak, 1995: 19-20). Bu iktisadi görüşer, genç Cumhuriyetin kuruluş evresindeki uygulamalarına ilham teşkil ettiği gibi Ermeni Kıyımı, Varlık Vergisi ve 6-7 Eylül gibi resmi ya da gayri-resmi anlamda dolaylı etnik gelir transferine hizmet eden kısıyıcı uygulamalara da can suyu vermiştir.

Akçura’nın mensubu olduğu Kazan bölgesi Tatarlarının, Rusya’daki *Türkik* gruplar içerisinde sosyo-ekonomik açıdan en gelişmiş oluşu, orada -özellikle II. Katerina sonrasında gelen özerklikle beraber- Rusya’nın dinsel engeller nedeniyle bir türlü nüfuz edemediği zengin Orta Asya pazarlarıyla Batı arasında bir köprü vazifesi görmesiyle ortaya çıkan zengin bir tüccar sınıfının varlığından ileri gelmektedir (Georgeon, 1996: 8). Kırım Savaşı sonrası Osmanlı’nın burayı da yitirmesinin yanı sıra Rusya’nın bölgenin Ruslaştırılması yönündeki agresif tavrı nedeniyle bu zengin burjuvazi, Rus siyasi ve ekonomik hayatı açısından etkisini yitirse de tepkisel bir Türklük bilincinin yeşerdiği mecra olacaktır ve Akçura gibi Rusya kökenli aydınların Türkçülük bahsinde bu denli önde yer almalarını bu türden bir tepkinin doğal bir sonucu olan kök arayışı çabasına da bağlamak mümkündür (Soysal, 2001: 197). O sıralarda

Osmanlı'da II. Abdülhamid'in despotik yönetimine karşı özellikle sürgündekilerce organize edilen ciddi bir Jön Türk muhalefet hareketi varlığıyla beraber düşünüldüğünde "Tatar milliyetçiliği ve Jön Türk hürriyetçiliği: Yusuf Akçura'nın gençliğine damgasını vuracak olanlar bunlardı[r]." (Georgeon, 1996: 13-15) değerlendirmesi daha da anlam kazanmaktadır.

Akçura'nın Rusya yıllarında en ciddi etkilendiği isim olan Gaspıralı İsmail Bey, bölgedeki Türk unsurların milli inkişafı için "dilde, fikirde, işte birlik" sloganıyla çaplı bir eğitim ve din reformunun yanı sıra Kırım'da çıkardığı *Tercüman* gazetesiyile de ciddi bir propaganda faaliyeti yürütmüştür. *Cedidizm* diye adlandırılan reformcu hareketin yaratıcısı ve en önemli temsilcisi olan Gaspıralı İsmail Bey'in okuma yazmayı kolaylaştıran yepyeni bir müfredat sistemini içeren medrese reformu Rusya'daki Türk unsurlar açısından ciddi katkılar sağlamıştır. Akçura'nın düşüncesinde Gaspıralı İsmail Bey'in yanı sıra Tatar milliyetçiliği ve reformculuğunun önemli isimleri Şehabettin Mercani, Kayyum El-Nâsırî ve Alimcan Barudi'nin de ciddi etkileri olmuştur (Georgeon, 2002: 505). Söz konusu iki siyasal-kültürel çevrenin tesirindeki Akçura, akabinde Osmanlı'nın, temel yoksunluğuyla tenkit ettiği ve mezkûr devirde yakın zamanlarda modern bir forma büründürülmüş, Batı yandaşı öğrenim kuruluşlarının tezgahından geçtiği esnada orada karşı karşıya geldiği, ona benzer biçimde Osmanlı'ya ilişkin Garp temelli eleştirel ve analitik yaklaşımın dümen suyundaki Jön Türklerle beraber müşterek bir pozisyon alması nedeniyle hapsedilmiştir. Sonrasında Jön Türklerle de irtibatını koparan Akçura, Tatar yenilikçi fikriyatı, Fransa'da edindiği milliyetçi eğitim ve Osmanlı fikir dünyasının çok da orijinal olmayan ama aktüel anlamda işe yarar bir bileşimini yapmaya girişmiştir.

Trablusgarp'taki sürgün sonrası geldiği Paris'te ilkin kendisi gibi sürgündeki Jön Türklerle temasa geçen Akçura özellikle Şerafettin Mağmumi'nin Osmanlıcıyı yerden yere vuran ve Türk milliyetçiliğinin yegâne seçenek olduğu yolundaki telkinlerinden ciddi biçimde etkilenmiştir (Akçura, 1981: 140²). Bu etki nedeniyle ilkin, Ahmet Rıza'nın Şûra-yı Ümmet ve Meşveret gazeteslerinde yazılar yazsa da Jön Türklerin idealizminden rahatsızlık duymuş ve zamanla Jön Türklerden kopan Akçura'ya asıl formasyonunu kazandıran Paris'te gittiği Siyasal Bilgiler Okulu olmuştur. Burada ders aldığı "Albert Sorel'den ulusal unsurun değerini, Theophile Funck-Brentano'dan ekonomik olguların önemini, Emile Boutmy'dense kitle psikolojisini öğren[miş]" ve Anatole Leroy-Beaulieu, Emile Durkheim, Lucien Lévy-Bruhl ve Gabriel Tardé gibi zamanın ileri gelen düşünür ve bilim adamlarının derslerini takip etmiştir.

2 Bu kitaptaki Yusuf Akçura bölümünün kimin tarafından yazıldığına ilişkin kitapta herhangi bir bilgi verilmemiştir.

Tahsil ettiği bu çaplı eğitim, Akçura'nın zihnindekilere daha bir açıklık ve yetkinlik kazandırmış (Georgeon, 1996: 30), kendi sözleriyle "hâsılı Giyom sokağının bu âlâyışsız, fakat pek ciddi mektebi, Doğuya ancak bazı kritikleri gelebilen siyâsî ve sosyal fikirlerin menbâlarından biri (...) [olarak] ilme susamış gençler[in], bu menbâdan kana kana içebil[diği]" (Akçura, 1981: 140) bir deneyimi mümkün kılmıştır.

Akçura, Paris yılları sonrası geldiği Rusya'da, 1905 Devrimi sonrası hasıl olan görece rahat siyasal ortamdan da faydalanarak, Türklerin yeniden özerk ve bağımsız bir statü kazanmaları için örgütlenme ve teşkilatlanma çalışmaları yapmıştır. Fakat birkaç sene zarfında buradaki çalışmaların iktidar değişikliğiyle çıkmaza girmesi sebebiyle İstanbul'a dönmüş ve 1908 Jön Türk Devriminin yol açtığı özgür siyasal-kültürel atmosferle çalışmalarına burada devam etmiştir. Türkçülüğün artık hâkim bir siyasal seçenek olarak kendini sağlamlaştırdığı bu dönemde Akçura, *Türk Derneği*, *Türk Ocağı* gibi örgütlerin yanı sıra *Halka Doğru*, *Türk Yurdu* gibi dergilerin de kurucu kadrosunda yer almış ve İttihat ve Terakki'ye resmen intisap etmese de onların siyasal angajmanlarına ciddi katkı sağlamıştır (Georgeon, 1996: 71). Bilhassa, genel sekreteri ve kurucularından olduğu *Türk Derneği*'nde hem kaleme aldığı dernek tüzüğü hem de dernekle ilgili yazılarında Türk dili eksenli bir milli bilinç çağrısını yinelemiş ve Batı emperyalizmiyle karşı karşıya bulunan geniş Türklük aleminin tehdit hezeyanını okşayan bir kriz bilincini haiz teyakkuz halini diri tutmak maksadında olmuştur (Arai, 2001: 182.)

Bilhassa I. Dünya Savaşı'ndan önce Akçura, ülkenin kurtuluşu noktasında "Dünyayı dolduran top sesleri, ihtimal ki Türklüğün yeniden doğuşunu müjdeliyordu" (Aktaran, Sarıay, 2004: 212) ifadeleriyle Almanya yanlısı bir dış politikayı savunmuştur. "Doğu'nun toplumsal adalete duyduğu derin özlemin son tezahürü" olarak değerlendirdiği Ekim Devrimi'yle beraber Akçura, kendi iktisadi ve toplumsal ilerleme esinli yaklaşımı bakımından Lenin ve arkadaşlarının daha kıymetli bir misali ifade ettiği düşüncesiyle Rusya tarafı bir dış politikadan yana stratejik olmaktan çok felsefi ve siyasal öncüller temelinde olan bir tavır değişikliğine gitmiştir (Georgeon, 1996: 125).

Yusuf Akçura ve Genç Cumhuriyet

İlk gençlik yıllarında Pan-Türkist fikirlerle yoğrulan tarih yaklaşımında Türk-Moğol ortaklığıyla Türkleri bir araya getirmiş kutlu kişi Cengiz Han mitosunu parlatan Akçura, Kemalist fikriyatın Anadolu esinli Türk toplumu düşüncesine meşruiyet kazandırmaya çabalayan *Türk Tarih Tezini* ortaya çıkarırken ise bu mitostan yüz geri etmiştir. Sümer ve Hitit benzeri Anadolu'nun

eski medeniyet mirasının Türklüğe asimile edilmesi suretiyle Türklerin bu coğrafyada çok uzun yıllardır yerleşik bulunduğu iddiası, önceki Türk-Moğol eksenli tezin çok az değiniyle savsaklanmasına sebebiyet vermiştir. Bu vasıtayla Akçura, özgül durumlarda ona uygun tavır geliştirmekte pek mahir, akılcı bir burjuva taktisyeni olması ve İttihat ve Terakki'ye hep soğuk ve mesafeli durması sebebiyle erken Cumhuriyet döneminde de kendi fitratına uyan bir sahaya yerleşebilmiştir (Georgeon, 1996: 128). Yine bu evrede sömürgeci hülyalara gark olmuş Pan-Türkizmle, Türk ulusal kimlik ve kültürünü tahkim etmekten öte farklı bir gaye gütmeyen demokratik Türkçülük arasında belli bir farklılık hattı çeken Akçura, kendi fikriyatının her daim ikincisine angaje olduğunu iddia etmiştir. Buradan hareketle Akçura, Enver Paşa ve İttihat Terakki'de mütecessim olan aksiyoner Pan-Türkizm düşüncesiyle şahsi yaklaşımı arasında ciddi bir yarıklık olduğunu savunmuş (Georgeon, 1996: 129) ve böylelikle yeni rejimin ulusalcı duyarlılıklarıyla tam anlamıyla mütakabil, hayli pragmatist bir pozisyonda durmuştur.

Mustafa Kemal'in de itimat ettiği Akçura'nın genç Cumhuriyet evresindeki çalışmalarını Kemalist kadronun tüm politik faaliyetlerinde öncü pozisyonlarda görev aldığı ve ülke siyasetine yön verici bir noktada bulunduğu 1925 yılına kadar olan dönem ile 1925 sonrasında vefatına kadar, daha ziyade müderrislik, tarih yazıcılığı ve Türk Ocağı etkinlikleri etrafında cereyan eden kültürel-toplumsal faaliyetler dönemi şeklinde iki başlık altında değerlendirmek mümkündür. Bilhassa son evrede Akçura, yeni rejimin esas müşkülâtının o sıralarda vermesi gereken ekonomik kalkınma muharebesi olduğunu belirtmiş ve ekonomik muhtariyeti sağlayacak ulusal bir burjuva sınıfının vücuda getirilmesi için lazım gelen kültürel-toplumsal temelin hazır edilmesine gayret göstermiştir (Georgeon, 1996: 127-130). Bir diğer taraftan yeni rejimin neşet ettiğini düşündüğü ulusa, köklü bir temele dayanan dört başı mamur bir ulusal benlik/kimlik inşası için ihtiyaç duyulan malzemeyi ortaya çıkarmak yoksa da o malzemeyi imal etmek gibi işlerde de Akçura, imal edilen yaklaşımların direk savunucusu durumunda bulunmasa bile bütün bu organizasyonun kotarılmasında, bizzat Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti (TTTC) reisi sıfatıyla hayli mühim bir konum almıştır.

Akçura'nın etkin biçimde iş yürüttüğü ve başkanlığını yaptığı TTTC, ülkenin asri medeniyete denk bir mazi eksikliğini gidermek amacıyla *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı bir tarih kitabı üretimine başlamıştır. Aydınlanmacı tarih görüşünün Ortaçağı, İlkçağ ve Yeniçağ arasındaki kayıp ve karanlık kesit olarak kodlayan bakışına çok benzer biçimde, yeni rejim de kendi yeni tarihini imal ederken Osmanlı'yı, Türklerin Orta Asya ve Türkiye Cumhuriyeti'nde ortaya koyduğu hayat hamlesi ve gelişme çizgisinin arasında bir tür

sapma olarak işaretlemiştir (Berktaş, 1991: 28). Bu dönemde Nazilerin propaganda bakanı Joseph Goebbels'i andıran bir bağlılık ve belagat ustalığıyla kendilerini genç Cumhuriyet'in neferleri addeden Sadri Maksudi Arsal, Afet İnan ve Dr. Reşit Galip gibi rejim seçkinleri Yusuf Akçura'ya nazarla daha fazla vitrine çıkan isimler olmuştur.

Millici Bir Stratejist Olarak Yusuf Akçura

Yusuf Akçura, kimi zaman hayli indirgeyici bir maddeciliğe meyleden, iktisadi en temel belirleyici sayan yaklaşımıyla Jön Türkler'in tarihsel değişimlerde düşünce ve ahlakın rolünü kutsayan idealizmine ciddi manada mesafelidir. Bu minvalde Tarih-i Osmanî Encümeni'nin 1913 tarihli metnini, tarihi, büyük isimler, destansı kişilikler, hamasi zaferlere indirgedikleri yönünde eleştirerek bu gibi bir tarih yazma işinin "sosyo-ekonomik süreçlerle temellendirilmediği için 'bağlantılardan ve anlamdan yoksun' kalan bir 'olgular koleksiyonu' yapmak"tan (Berktaş, 1983b: 2460) öte bir anlam ifade etmediğini dile getirmiştir. Ayrıca iktisadi ve toplumsal ilişkilerin tarihsel çözümleme için kati bir gereklilik olduğunu belirtmiş ve *Türkiye'de Şark Meselesini* iktisadi zaviyeden ele alan ilk isim olarak sonraki yazılarında da "bizatihi Türk milliyetçiliğini kapitalizmin gelişmesine bağlayarak tahlil" etmiştir (Berktaş, 1991: 25). Osmanlı aydınlarının sınıfsal bir bakıştan yoksunluğunu da şiddetle eleştiren Akçura, siyaseten, Marksist sınıf mücadelesi anlayışından yerli bir zengin ve girişimci sınıfın devlet eliyle yetiştirilmesi ve ülkenin milli ve demokratik inkişafının Marx'taki gibi proletarya vasıtasıyla değil de bu türedi müteşebbislerin üzerinden, onların girişimleriyle ortaya çıkacak bir toplumsal devrim programı ortaya çıkarma çabasında olmuştur (Berktaş, 1983a: 42).

Öte yandan *Batı'nın sadece tekniğini alalım* indirgeyciliğine karşı da Akçura, tekniğin doğası itibarıyla bir anlam ve düşünce evreninden ortaya çıktığı bilgisini haiz olması hasebiyle bu iki şeyin mütemmim cüz olduğunu müteaddit defalar ifade etmiştir. Batıdan sadece tren, uçak alalım yahut onları yapmayı öğrenelim fakat Batılı gibi düşünme biçiminden mümkün merteye uzak durulması gerektiğini salık veren anlayışı zinhar aklının almadığını belirten Akçura, bu makineleri almak ya da onların mucitlerinin çırağı olmanın Kant ve Comte'un da öğrencisi olmayı zorunlu kıldığını ifade ederek bu safdil yaklaşıma esaslı bir eleştiri getirmiştir (Georgeon, 1996: 104). Ayrıca sürekli surette etrafta arzı endam eden Osmanlı aydınlarının şucu bucu şeklinde dönemin moda Batılı düşünürlerinin yerli mümessili gibi dolaşmalarını da şerh eden Akçura, bunlardan hiçbirinin memleketin düşünsel deryasında kök salamayışının nedenini de "doktrine, fikre, teze karşı ürkeklik"e bağlamıştır (Bora, 2017: 28).

Bir başka açıdan Hilmi Ziya Ülken de Osmanlı tarihine dair eleştirileriyle Osmanlıcıları, *Cengiz* gibi yazılarıyla İslam düşmanını övdüğü gerekçesiyle İslamcılarını kızdıran ve alaycı ve tenkitçi karakterinin birleştirici olmaktan uzak olduğunu belirttiği Akçura'nın, bir fikrin sonuçlarına sadakat maksadıyla uzlaşmaya yanaşmamasının siyasi hayatının yanı sıra fikri hayatında da eklektik olmaktan mümkün merteye kaçınmasına imkan verdiğini iddia etmektedir (Ülken, 1994: 389). Buna karşın Akçura'da ırk temelli sekter bir milliyetçilikten popülist milliyetçiliğe, sosyal Darwincilikten demokratik çoğulculuğa kadar bir dizi fikrin fazlasıyla serbest vezin ve seçmeci bir bileşimini müşahade etmek mümkün olduğu gibi siyasal ve sosyal kuram ve onun sorunlarıyla kamilen meşgul olmadığı için fikri anlamda özgün düşüncelere imza atmadığını da söylemek gerekmektedir. Yine de Akçura'nın dönemin acilci haleti ruhiyesine uygun biçimde yakın dönemdeki fikri birikimi hızla tarayıp ihtiyacı olan kadarını telif eden bir program oluşturması hasebiyle "Türk milliyetçiliğinin teorisyeni olmaktan çok onun stratejisini çizen kişi" (Georgeon, 1996: 137) olduğunu da vurgulamak icap etmektedir. Sonuç olarak Pan-Türkist fikriyatın en tekamül etmiş siması olan Yusuf Akçura, tahkimatında bizzat görev aldığı Cumhuriyetin ilk yıllarında -zamanın ruhu fazlasıyla uygun şartlar sağlamış olsa bile- ırkçı bir milliyetçiliğin ideolojik ve politik olarak semirmesine yüz vermemiş, "‘ciddi’ bir burjuva rasyonalisti olarak, iktisadi ve toplumsal modernleşme projelerine mesai harcamıştır." (Bora, 1998: 36)

Tipik Birer Geçiş Toplumu Figürü Olarak Ağaoğlu ve Akçura

Cumhuriyet'in kuruluşu sonrası yeni rejimin kurumsal ve sosyo-kültürel inşasında da önemli roller alan Ağaoğlu ve Akçura'nın ilk ciddi ortak çalışması Türk Ocağı döneminde olmuştur. Bu dönemde Akçura, rejimin iktisaden inkişafının peşinden gelecek bir kalkınmacılık düşüncesi ve Türk tarihinin daha çok İslam öncesi dönemlerine odaklanmış bir Tarih anlatısı gibi yeni rejimin ideolojik-politik meşruiyetini sağlamak amaçlı kurumsal, sosyo-kültürel ve eğitsel faaliyetlerin bizzat yürütücüsü ve öncüsü olmuştur. Buna mukabil Ağaoğlu ise Akçura'ya nazaran daha çok siyasal düzenin inşasına dönük çalışmalarda bulunmuş, muhalefette kalmak pahasına burjuva demokratik bir liberal toplum ütopyasından taviz vermemiştir. Akçura, hiçbir zaman, yeni rejime karşı Ağaoğlu kadar muhalif bir çizgiye kaymasa da rasyonel bir burjuva milliyetçiliği üzerinden toplumsal modernleşme projesi ekseninde mütereddit bir muhalefet bile yürütmüştür. Fakat Ağaoğlu'nun özellikle SCF sonrası yoğunlaşan muhalefeti de hiçbir zaman doğrudan Mustafa Kemal'e yönelmemiş, siyasal karşıtlığı da esasen daha çok rejimin kuruluşundan beri yıldızının barışmadığı İsmet İnönü üzerinden olmuştur (Shissler, 2005: 298).

İmparatorluktan Cumhuriyete devreden milliyetçi nebula içerisinde Rusya menşeli Tatar ve Azeri Türk entelektüellerinin başını çektiği Pan-Türkizm, millet tasavvuru belli bir ırka müstenit, milletleşme tasavvuru ise köklü bir modernleşme ve kapitalistleşme ufkuna ayarlı, parçalı ve kendine özgü bir modernleşme yol ve arayışına tevessül etmeyen halkçı ve burjuva temelli bir milliyetçilik anlayışına tekabül etmiştir. Bu biçimiyle Pan-Türkizm, Rusya menşeli Türk aydınlar nezdinde Pan-Slavizmin Slav halklarının uluslaşma evresindeki rolüne benzer bir rol oynadığı gibi İttihat ve Terakki içinde de etkili olmuş ve 1930'lardan sonra da Türkçü-Turancı hareketle beraber emperyal bir yeniden diriliş ümidinin yerine geçen “eskatolojik bir ütopya”ya dönüşmüştür (Bora, 1998: 19). Bu çizginin en önde gelen iki ismi Ahmet Ağaoğlu ve Yusuf Akçura açısından da kilit mesele, burada tarif edilen burjuva milliyetçiliğinde düğümlemiş ve imparatorluk bakiyesi yeni devlette ulus odaklı bir milli devletin teşekkülü, burjuva tipi bir modernleşme projesinin temel bileşeni olarak düşünüldüğü için anlam kazanmıştır.

Her ikisinin de Rusya Türklerinin benzer sosyo-kültürel çevresinden geldiği ve yüksek öğrenimlerini Fransa’da yaptığı düşünüldüğünde, Türk-Tatar düşüncesinin İslam reformu üzerinden milliyetçi bir sosyo-ekonomik gelişme hedefi ve Fransız Devrimi esinli Aydınlanmacı değerlerin dini ve milli değerlerle restorasyonunu ifade eden dönemin Avrupası’nın önde gelen felsefelerinin Ağaoğlu ve Akçura’nın düşüncesindeki etkileri daha açık görmek mümkündür. Öte yandan İslâm’ı milliyetçilik ve kavmiyetçilik açısından engelleyici değil tersine destekleyici bir tür ön-milliyetçilik gibi gören ve “Türklerin mukadderatının İslâm’ınki ile merbut” olduğunu ifade eden Ağaoğlu ve İslam’ın “siyasi ve içtimaî ehemmiyetini muhafaza edebilmesi”nin koşulu olarak Türklükle birleşmesini hatta ırka yardımcı olmasını savunan Akçura (Bora, 1998: 115-116), bu yaklaşımlarıyla sanki Cumhuriyet sonrasındaki maneviyat bunalımını öngörmüş gibidir.

Sonuç olarak Akçura, 1924’te Gökalp’in cenazesinde onu, ironik bir tevaazuyla “Onun kuvvetli zekası çok terkibi [sentetik] ve akidevi idi, benim çatlak kafam tahlil ve intikada [eleştirelilik] meyyaldır.” sözleriyle överken farkında olmadan sanki Osmanlı-Türk ve Batı eğitilmiş Rusyalı-Türk aydın kategorilerinde vücut bulan iki aydın tipolojisinin genel karakterini tespit etmiştir. Bir diğer deyişle Akçura, Rusyalı-Türk aydınların daha analitik, Osmanlı-Türk aydınların ise “daha sentetik -plastik çağrışımıyla beraber- ve doktriner bir zihniyete sahip” olduğu şeklinde kavramsallaştırmış (Bora, 2017: 202) ve Ağaoğlu ile kendisinin memleket sathında neden bir nevi *gurbetçi yerli* türünde trajik varoluşa gark olduğunun adeta itirafını yapmıştır.

Sonuç

Memleket nasıl kurtulur reçetelerinin gemi aزیya aldığı ve bu reçetelere müstenit siyasal tavır alışların adeta bir nebülöz oluşturduğu müthiş çalkantılı bir tarihsel süreçte yaşamlarını süren Akçura ve Ağaoğlu, pek tabii ki bu netameli dönemin kıymetlerini de kusurlarını da bir arada barındırmaktadır. Tipik birer geçiş dönemi aydını olarak çaplı bir toplumsal dönüşüm hülyasına yarayacak her türden siyasal, iktisadi ve kültürel malzemeyi hızlı derleyip devşirme çabasında çoğu zaman indirgeyici olsalar da bütün bu malzemenin derlenmesindeki hayli idealist ve çalışkan tavırlarıyla sivrilmeyi başarmışlardır. Rusya kökenli Türk aydınların birçoğu gibi tafsilatlı ve nitelikli bir eğitimden geçen bu iki nevi şahsına münhasır düşünce ve devlet adamı, yeni rejimin Batı menşeli radikal bir siyasal-toplumsal dönüşüm taraftarı olmasıyla da sadece Osmanlı'nın son döneminde değil genç Cumhuriyetin inşa yıllarında da etkin görevlerde bulunmuşlardır.

Sonuç olarak Yusuf Akçura, muhtemel bir ulus-devletin Türklük vasıtasıyla kurulması ve inşasını öncü bir biçimde yetkinlikle izah etmiş ve Pan-Türkizmi emperyal bir hülya olmanın ötesinde toplumsal inkişafı mümkün kılacak çağdaş bir sosyo-kültürel yol haritası olarak hayli rasyonel ve pragmatik bir politik hedefe dönüştürmüştür. Buna mukabil Ahmet Ağaoğlu da dünya tarihsel sürecin bütününde ulusu temel bir kerteriz noktası sayarak modern anlamda evrimci ve ilerlemeci bir tarih anlayışından hareketle modernleşmeci ve burjuva-liberal bir yeniden milli diriliş programına ömrünün sonuna değin gönülden bağlı kalmıştır.

Kaynakça

- Ağaoğlu, A. (1972). *Üç Medeniyet*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.
- Ağaoğlu, A. (1930). *Serbest İnsanlar Ülkesinde*. İstanbul: Sanayii Nefise Matbaası.
- Ağaoğlu, A. (2012). *Hukuk-ı Esasiye Ders Notları*. Haz. B. Erozan. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Ağaoğlu, A. (2010). *Mütareke ve Sürgün Anıları*. Haz. E. Eğribel ve U. Özcan. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Ağaoğlu, S. (1998). *Babamın Arkadaşları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akçura, Y. (1998). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akçura, Y. (1981). *Yeni Türk Devletinin Öncüleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Akçura, Y. (1978). *Türkçülük: Türkçülüğün Tarihi Gelişimi*. İstanbul: Türk Kültür Yayını.
- Arai, M. (2001). Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği. Çev. T. Güney. Ed. M. Ö. Alkan. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. İstanbul: İletişim Yayınları. 180-195.

- Aydın, S. (1993). *Modernleşme ve Milliyetçilik*. Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Berkes, N. (1978). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.
- Berkes, N. (1956). Unutulan Adam. *Sosyoloji Konferansları (XIV)*: 194-203.
- Berktaş, H. (1991). Dört Tarihçinin Portresi. *Toplum ve Bilim (54/55)*: 19-47.
- Berktaş, H. (1983a). *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Berktaş, H. (1983b). Tarih Çalışmaları. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (Cilt 9)*. İstanbul: İletişim Yayınları. 2456-2473.
- Birsel, S. (1975). *Kahveler Kitabı*. İstanbul: Koza Yayınları.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (1998). *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bozarslan, H. (2015). *Türkiye Tarihi*. Çev. I. Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Coşar, S. (1997). Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazları. *Toplum ve Bilim (74)*: 155-175.
- Eğribel, E. ve Özcan, U. (2010). Mütareke, Sürgün ve İmparatorluğun Tasfiyesine Dair. Ahmet Ağaoğlu. *Mütareke ve Sürgün Hatıraları*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 7-17.
- Emrence, C. (2006). *99 Günlük Muhalefet: Serbest Cumhuriyet Fırkası*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erozan, B. (2012). Hukuk-ı Esasiye Ders Notları Üzerine: Ahmet Ağaoğlu, Siyasal ve Entelektüel Bağlam. Haz. B. Erozan. *Ahmet Ağaoğlu ve Hukuk-ı Esasiye Ders Notları*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. 19-76.
- Erozan, B. (2011). Ahmet Ağaoğlu ve ‘Nizamlı Hürriyet’: Bir Cumhuriyetçi Yorum Denemesi. *Doğu Batı (57)*. 197-223.
- Georgeon, F. (2006). *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*. Çev. A. Berktaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Georgeon, F. (1996). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*. Çev. A. Er. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Georgeon, F. (2002). Yusuf Akçura. Ed. T. Bora. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik (Cilt 4)*. İstanbul: İletişim Yayınları. 505-514.
- Kadioğlu, A. (1999). *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Landau, J. M. (1999). *Pantürkizm*. Çev. M. Akın. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Meriç, C. (1998). *Bu Ülke*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öğün, S. S. (2000). *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Öğün, S. S. (1995). *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Özcan, U. (2002). *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği: Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın*. İstanbul: Donkişot Yayınları.
- Özdoğan, G. G. (2001). “Turan”dan “Bozkurt”a. Çev. İ. Kaplan. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özkan, A. (2005). *Yusuf Akçura ve Ahmet Ağaoğlu’nun Türkiye’nin Kültür ve Düşünce Hayatına Etkileri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi SBE.
- Poulton, H. (1999). *Silindir Şapka, Bozkurt ve Hilal*. Çev. Y. Alogan. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Sakal, F. (1999). *Ağaoğlu Ahmed Bey*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Sarınay, Y. (2004). *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Shissler, A. H. (2005). *İki İmparatorluk Arasında: Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*. Çev. T. Ulaş-Belge. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Soysal, A. G. (2001). Ahmet Ağaoğlu. Ed. M. Ö. Alkan. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi (Cilt 1)*. İstanbul: İletişim Yayınları. 202-207.
- Soysal, A. G. (2001). Tatarlar Arasında Türkcülük. Ed. M. Ö. Alkan. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi (Cilt 1)*. İstanbul: İletişim Yayınları. 196-213.
- Süleymanlı, M. (2010). Ahmet Ağaoğlu'nun Zihniyetine Tesirleri Bakımından Sürgün Yılları. Ahmet Ağaoğlu. *Mütareke ve Sürgün Hatıraları*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 33-46.
- Swietochowski, T. (1988). *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920*. Çev. N. Mert. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Şimşir, B. N. (1985). *Malta Sürgünleri*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Toprak, Z. (1995). *Milli İktisat-Milli Burjuvazi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Uyar, H. (1997). Ağaoğlu Ahmet'in Akın Gazetesi. *Toplumsal Tarih* (41). 43-50.
- Ülken, H. Z. (1994). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Üstel, F. (1997). *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yılmaz, M. (2002). Ahmet Ağaoğlu. Ed. U. Kocabaşoğlu. *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Modernleşme ve Batıcılık (Cilt 3)*. İstanbul: İletişim Yayınları. 304-313.

The Effectiveness of the Public Auditorship Institution (Ombudsman) in Turkey and a Comparison with the National Ombudsmen of England and France

Didem Geylani* & Ahmet Nohutçu**

Abstract

The present concept of an ombudsman was first adopted in Sweden in 1809. The ombudsman was successfully implemented in Sweden after WWII due to the inadequacies of traditional control mechanisms in regulating the administration. First and foremost, fundamental information on the ombudsman institution is provided in this paper. The article aims to compare the effectiveness of the ombudsman institution (Public Auditorship Institution) in Turkey to that of the national ombudsmen in England and France. The annual reports of the Public Auditorship Institution and the national ombudsmen in England and France were examined in this perspective. The effectiveness of the Public Auditorship Institution has grown in comparison to prior years, according to the tests; nonetheless, this increase was not at a suitable level when compared to the national ombudsmen in England and France.

Keywords: Ombudsman, Public Auditorship Institution, National Ombudsman of England, National Ombudsman of France.

Türkiye'deki Kamu Denetim Kurumu'nun (Ombudsman) Etkinliği ve İngiltere ve Fransa Ulusal Ombudsmanı ile Karşılaştırılması

Öz

Ombudsman, modern anlamda ilk kez 1809 yılında İsveç'te uygulanmaya başlanmıştır. İsveç'te başarılı bir şekilde uygulanması ve geleneksel denetim mekanizmalarının idareyi denetlemede yetersiz kalması ombudsmanın özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada hızla yayılmasında etkili olmuştur. Mevcut çalışmada öncelikle ombudsman kurumu hakkında temel bilgiler verilmiştir. Çalışmanın amacı İngiltere ve Fransa ombudsmanları ile karşılaştırma yaparak Türkiye'de Kamu Denetçiliği Kurumu'nun etkinliğini analiz etmektir. Bu bağlamda Kamu Denetçiliği Kurumu ile İngiltere ve Fransa ombudsmanlarının yıllık raporları incelenerek analizler yapılmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda Kamu Denetçiliği Kurumu'nun önceki yıllara oranla etkinliğinin arttığı; ancak bu artışın seçili ülke ombudsmanlarına göre yeterli düzeyde olmadığı sonucu ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kamu Denetçiliği Kurumu, Ombudsman, İngiltere Ulusal Ombudsmanı, Fransa Ulusal Ombudsmanı.

*Arş. Gör. | Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü | didemgeylani@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4865-1975 | DOI: 10.36484/liberal.989343

**Prof. Dr. | İstanbul Medeniyet Üni., Siyasal Bilgiler Fakültesi | ahmet.nohutcu@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0002-1813-1223 | DOI:10.36484/liberal.989343
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss.127-144.
Gönderim Tarihi: 31 Ağustos 2021 | Kabul Tarihi: 20 Kasım 2021

Introduction: The Main Question

In a period when human rights are extremely crucial, many constitutional and legal arrangements are made in order to secure the rights of the citizens who have been wronged due to the actions of the administration as a requirement of being a state of law. In this context, Article 125 of the Turkish Constitution states that the judicial remedy is open against all kinds of actions of the administration. As a matter of fact, the right of a person to apply to the judiciary is under constitutional guarantee. However, especially after the World War II, the workload of the judiciary increased significantly due to the disruptions and uncertainties that emerged with the increase in the activities of the state. The high workload causes the judiciary to work slowly and the injustices that arise, cannot be resolved in a short time and effectively. The fact that the process of applying to the judiciary includes complex procedures costly creates an obstacle for people to apply to the judiciary to seek their rights. Due to the increasing workload of the judiciary and some of its features, it has not been possible to effectively supervise the existing administrations. In addition, the radical changes in the understanding of administration in the 1980s led to a transformation in the field of auditing. Due to the inadequacy and incompleteness of the classical control mechanisms in overseeing the administration, direct, flexible, fast and inexpensive mechanisms have been started to be established for the protection of the rights and freedoms of individuals, which will eliminate the deficiencies of the existing control mechanisms and complement them. The ombudsman is one of the new control mechanisms established for the effective and rapid protection of the rights and freedoms of the citizens.

In the study, the concept of ombudsman, the emergence and historical development of the ombudsman institution, the characteristics of the ombudsman, its powers, duties and jurisdiction are discussed in order to provide basic information about the institution. The aim of the study is to analyze the effectiveness of the Public Auditorship Institution (Kamu Denetçiliği Kurumu-KDK) in Turkey by making comparisons with the national ombudsmen of England and France. In this context, the annual reports of the KDK and the English and French national ombudsmen were analyzed. KDK was compared with the ombudsman of selected countries in terms of effectiveness. The effectiveness of the KDK has increased compared to previous years; however, it was seen that this increase was not at a sufficient level according to the national ombudsmen of England and France. Finally, in the study, various suggestions are given to increase the effectiveness of the KDK. In the article, literature review and document analysis were made as a research method.

Ombudsman Institution and Its Historical Development

The old Swedish term ombudsman is a combination of ‘agent’, ‘ombuds’ meaning ‘representative’ and ‘man’ meaning ‘person’. In Swedish language, ombudsman delegate means the person authorized to act on behalf of the King and the people, such as a representative, ambassador, lawyer and another person (McClellan, 1969: 463; Fendoğlu, 2011: 26). The Turkish use of the word ombudsman means public arbitrator, mediator, parliamentary commissioner, civil rights defender (Eren, 2000: 81-82), ombudsman, people’s lawyer, citizen spokesperson (Sezen, 2001: 72).

Although the word ombudsman has a widespread use in the international arena, different names are used in countries that have an ombudsman institution. In France, “Défenseur des Droits”, in Turkey “Public Auditorship Institution-Kamu Denetçiliği Kurumu” (Şengül, 2013: 76), in England «Parliamentary Commissioner for the Administration» (Herzog, 2015: 186) are used. The main reason for the differences in the words used according to the countries instead of the ombudsman is that the institution is named according to the purpose and function of its establishment in the country (Usta and Akıncı, 2016: 2738).

The ombudsman has one or more of the functions of improving the relations between the citizen and the administration, protecting the rights and freedoms of the citizens, improving the maladministration, and protecting the citizens against maladministration, according to the areas in which he concentrates his activities in accordance with the purpose of its establishment in the countries (Herzog, 2015: 190; Temizel, 1997: 38). It is not possible to make a single definition of the ombudsman institution, as its function varies according to the constitutional and administrative structures of the countries and the purpose of its establishment. Despite these differences, an institution must have certain characteristics in order to be accepted as an ombudsman. According to these basic features, the ombudsman is an independent state body that supervises the actions of the administration, but cannot take binding decisions (Erhürman, 1998: 88-89).

Until the end of World War II, the ombudsman institution existed in Sweden and Finland and, the ombudsman institution did not attract the attention of other countries (Ferris et al., 1980). However, with the increase in the activities undertaken by the state after the war, citizen complaints about the actions and transactions of the administration, the interest in the protection of human rights increased the education of the people and their participation in the administration (Diaw, 2008: 7; Karcı, 2016: 43). In this period, as

a result of the mentality changes in democratic countries, impartial, independent, expert institutions were needed (Fendoğlu, 2011: 34). In addition, as a result of the revival in international relations and the intensification of interaction between scientists and administrators, the information about the existence and effective functioning of the ombudsman institution has led other countries to establish the ombudsman institution (Efe and Demirci, 2013: 53). Thus, the ombudsman institution has spread rapidly as a tool for strengthening the rule of law and democratization in developing countries as well as in developed countries. These countries, while choosing the ombudsman system, adopt the practices in Sweden as an example and adapt it to their own legal systems (Cheng, 1968: 30).

Today, the ombudsman institution is established in countries with different populations, political-administrative structures, areas and spreads around the world. The ombudsman stands out as the control mechanism of the 21st century (Esgün, 1996: 267).

Features, Duties and Authorities of The Ombudsman Agency

Some features, duties and powers of the ombudsman institution may change according to the administrative structure of the country in which it was established and the reasons for its establishment. Despite differences, the characteristics, duties, authorities and jurisdiction that an institution must have in order to be called an ombudsman are discussed under this title.

Features of the Ombudsman Institution

The most basic and most important feature of the ombudsman institution is that it can act independently and impartially. The ombudsman institution should not be under the influence of any authority or person while carrying out its activities (Akinci, 1999: 295). In determining the independence and impartiality of the ombudsman; from the constitutional or legal texts in which the institution was created, the ways of being elected and appointed, the immunity and the inability to deal with any other job together with the ombudsman, the way of being appointed and the renewal or non-renewal of the duty at the end of the term, the absence of external control over its activities, the financial opportunities it has (Temizel, 1997: 56), factors such as the authority that appointed him, his term of office and dismissal are effective (Ünal, 2013: 81).

The fact that the ombudsman institution not only audits for compliance with the law, but also audits for fairness (Erdoğan, 2015: 44), being simple, inexpensive, flexible, fast, easy and directly accessible, distinguishes it from other administrative and judicial review mechanisms and makes it superior. In addition, the ombudsman accepts the complaints of the citizens about the transactions and actions of the administration without any complicated formality or form (Ünal, 2013: 83).

The effort to develop a friendly dialogue with the administration is another distinguishing feature of the ombudsman. Ombudsman makes suggestions to the administration by detecting the mistakes and deficiencies of the administration. Thus, the ombudsman guides the administration and contributes to the improvement of the administration. From this point of view, it can be said that there is not a distance but a closeness between the ombudsman and the administration (Şengül, 2007: 128). While solving citizen complaints, the ombudsman also contributes to the improvement of the administration by guiding the administration.

Duties of the Ombudsman Institution

The duty of the ombudsman is to deal with the problems that arise between public officials and citizens. Issues related to the private sector are outside the scope of the ombudsman (Özden, 2007: 401). The duties of the ombudsman are generally to protect, research, examine, supervise, contribute to the development and improvement of the administration (Özden, 2010: 43) and advise the administration (Herzog, 2015: 190).

The ombudsman accepts and examines the complaints of the citizens that arise in the face of all kinds of direct or indirect actions, attitudes and behaviors of the administration against the law, human rights, justice and good administration principles, and responds to the complaints within the framework acceptable to both the administration and the individual. By trying to bring a solution in accordance with fairness, the mediation task is realized (Demir, 2002: 132; Avşar, 2012: 112; Fendoğlu, 2011: 66).

While protecting the citizen against the administration, the ombudsman performs a two-way function by contributing to the development of the administration in terms of ensuring transparency and honesty (Özden, 2010: 43; Aktaş, 2011: 370). Thus, the ombudsman aims to develop relations between the administration and citizens, to ensure that citizens trust the administration,

and to ensure that public services are carried out in an effective, fast, transparent and citizen-oriented manner (Köseoğlu, 2010: 36).

Although the scope of duty of ombudsman varies from country to country, the main duties of ombudsman in general are as follows (Fendoğlu, 2011: 28; Köksal, 2005: 58);

1. In some countries it is only to protect and promote human rights.
2. In some countries, it is to raise awareness of the individual against mal-administration and to protect them with laws.
3. In some countries, it is the auditing of administration in accordance with fairness.
4. In some, it is to act as a mediator in solving the problems between the administration and the individual and to ensure the improvement of the state-individual relations.

The ombudsman generally has four different duties listed above. In many countries, ombudsman perform only one or two of these functions, or all together.

Powers of the Ombudsman Institution

The ombudsman, who is an authority to that individuals who are victims of the use of public power can apply, is equipped with the necessary powers for the resolution of disputes between the administration and individuals (Şengül, 2007: 128). The powers of the ombudsman should be clearly stated in the constitution and laws (Temizel, 1997: 52). The issue of in which areas the ombudsman will be authorized and in which areas will be disqualified has been regulated in different ways in countries (Eryılmaz, 2016: 389).

In some countries, the ombudsman works at the national level, while in some others there are separate ombudsman for the regional or local level. When an ombudsman is appointed only for a specific regional or local administration or international organization, its jurisdiction remains limited to this region or local administration (Sezen, 2001: 76; Şahin, 2010: 136). Apart from the regional, local and national ombudsman, there are specialized ombudsman (military ombudsman, consumer ombudsman, prison ombudsman, etc.). Countries apply one or more of the ombudsman types in accordance with their administrative structure and needs (Karcı, 2016: 49; Avşar, 2012: 149). Although it differs from country to country, another authority of the ombudsman institution is that it can act *ex officio*. The ombudsman can take

action spontaneously regarding the action taken by the administration without filing a complaint (Temizel, 1997: 55).

The coercive authority of the ombudsman for the implementation of the recommendations by the administration is the authority of public criticism and persuasion through reports to the legislature and the press (McClellan, 1969: 463-464). In addition, the ombudsman has the authority to investigate, propose corrective measures and make the findings public. The most important power in the hands of the ombudsman is the moral sanction it will create on the administration. It does this by means of persuasion, criticism and public disclosure. It prepares annual or periodic reports that include the advisory decisions of the ombudsman and the attitude of the relevant administration towards the ombudsman's decisions. The ombudsman presents this report to the parliament and the public (Sezen, 2001: 76). The ombudsman is important in terms of the effectiveness of the institution, that it creates public opinion against the relevant administration by announcing the injustices and rights violations committed by the administration against the citizens with the reports it prepares (Işııkay, n.d.).

Within the scope of the ombudsman's supervisory authority, he has wide powers such as accessing all kinds of information and documents of the institution about which the complaint is filed, calling the administrator and inspecting the units when necessary, in order to resolve the complaints on the basis of law and fairness (Işııkay, n.d.). In the event that all kinds of information and documents related to administrative action are not given to the ombudsman, an investigation may be launched against the relevant administration and personnel of the ombudsman and their violations may be punished.

The powers of the ombudsman, according to the result of the investigation and audit that is the subject of the complaint, are as follows: Initiating disciplinary investigations, applying to the judiciary, applying for unconstitutionality, making reform proposals regarding laws or other regulations (Temizel, 1997: 55; Küçüközyiğit, 2006: 98).

Although the ombudsman's powers in general are as stated above, there are some cases where the ombudsman is not authorized. The ombudsman does not have the authority to make binding decisions regarding the administration and personnel, to cancel administrative proceedings, to sentence the administration to pay compensation, and to give orders to public institutions (Erhürman, 1998: 95). In addition, the ombudsman is not authorized to change administrative or judicial decisions, since he is not a senior administrator or judge (Tortop, 1974: 40).

Public Auditorship Institution (KDK) in Turkey

Many concrete proposals and studies have been made for the establishment of the KDK. The “Reasoned Constitutional Proposal” prepared by Ankara University Faculty Members, development plans, research reports, draft laws and laws include the establishment of an ombudsman Institution. These concrete suggestions and studies have been effective and decisive in the establishment of the ombudsman institution (Ünal, 2013: 153). As a result of the studies carried out, the title of the ombudsman institution was changed as “Right to petition, right to obtain information and apply to the ombudsman” with the amendment made in the Constitutional amendment made in 2010 in Article 74 titled Right to Petition. Thus, the ombudsman institution became a constitutional institution and started to receive complaints regarding the functioning of the administration as of March 29, 2013.

KDK, upon a complaint about the functioning of the administration, all kinds of actions and transactions, attitudes and behaviors of the administration; It is in charge of examining, researching and making suggestions to the administration in terms of compliance with law and fairness within the understanding of justice based on human rights. The duty of the institution is regulated in accordance with the purpose of the law (art. 5/1). KDK takes action upon a complaint application as specified in the law. This indicates that KDK does not have the authority to examine *ex officio*.

Looking at the structural and institutional aspects of the KDK, it is seen that the institution has an independent and impartial status, the chief ombudsman is elected and dismissed by the parliament, and the institution has a system that provides fast, inexpensive and easy applications. In addition to the chief auditor, the secretary general, experts, assistant experts and other personnel also work in the institution.

Natural and legal persons can apply to the institution. The application is kept confidential at the request of the applicant. Article 7 of the Regulation on the Procedures and Principles Regarding the Implementation of the KDK Law states that real and legal persons whose interests have been violated have the right to complain, however, if the complaint is about human rights, fundamental rights and freedoms, women’s rights, children’s rights and general issues of public interest, a violation of interest will not be sought. In order to apply to KDK, administrative remedies must be exhausted. Applications made without exhausting administrative remedies are sent to the relevant institution. However, the institution may accept applications even if the

administrative remedies are not exhausted, in cases where there is a possibility of irreparable or impossible damages (art. 17/4).

The information and documents requested by KDK regarding the subject of examination and research must be submitted to the Institution within thirty days from the date of notification of this request. Upon the application of the chief auditor, the relevant authority opens an investigation against those who fail to submit the requested information and documents without a justified reason within this period (art. 18). KDK concludes its examination and research within six months at the latest from the date of application made to KDK (art. 20).

It is seen that the basic features that the ombudsman should have, are in KDK. The ombudsman also has features such as the independent and impartial status that the ombudsman should have, being mostly elected by the parliament and dismissed by the parliament, being attached to the parliament, being established by the constitution, not having a binding nature, presenting its reports to the parliament and making it public. Apart from this, the purpose of establishment, term of office, mode of action, powers to strengthen moral sanction and the organizational structure it has, which differ from country to country, are formed according to the special conditions of the country, such as the ombudsman of other countries, and its administrative and political structure.

Effectiveness of Public Auditorship Institution (KDK) and a Comparison with the National Ombudsmen of England and France

In this part of the study, first of all, the effectiveness of the KDK is discussed through annual reports. Afterwards, the effectiveness of the KDK with the national ombudsmen of England and France are compared.

Effectiveness of the Public Auditorship Institution (KDK)

Effectiveness in public administration is a performance dimension that determines the degree of reaching these goals and targets as a result of the activities carried out by public organizations in order to achieve their goals and strategic goals (Arslan, 2002: 4-5). The effectiveness of the institution is determined by KDK, which determines the unfair action and activity and attitude and behavior of the administration in line with the complaints of the citizens, by implementing the decision of the institution in the nature of advice and eliminating the injustice within the specified period (6 months).

In order to measure the effectiveness of the institution, the complaints applications, the types of decisions taken and the consideration of the advisory decisions by the administrations were examined. The implementation of the decisions taken by KDK by the relevant administrations is one of the main factors that determine the effectiveness of KDK. However, since KDK does not have the authority to make binding decisions, its decisions are not sanctioned. At this point, public support, which constitutes the moral sanction power of KDK, is important (Şengül, 2007: 143).

Statistical Information on Complaint Applications Made to Public Auditorship Institution

KDK started to receive applications as of April 29, 2013. The number of complaints received by the institution shows how well-known the institution is by the citizens. As can be seen in Table 1, there is an increase in the number of complaints made to the institution. The applications made to the institution about basic support loan requests during the epidemic period were effective in the 330.22% increase in complaint applications in 2020 compared to the previous year. 72,418 of the 90,209 complaint applications made in 2020 are related to the basic support loans given within the scope of the epidemic (Kamu Denetçiliği Kurumu [KDK], 2021). The increase in complaints made to KDK generally indicates that the institution is effective on the basis of its activities, public opinion and administrations.

Table 1. Complaint Data Table by Years

Year	Complaint Number	Increase Rate of Complaints Compared to the Previous Year	Number of Files Transferred from the Previous Year	Total	Concluding File Number
2018	17.585	%2,65	4.062	21.647	17.615
2019	20.968	%19,24	4.032	25.000	21.170
2020	90.209	%330,22	3.830	94.039	91.100

Source: (KDK, 2019; KDK, 2020a; KDK, 2021)

What is much more important than the number of complaints received by KDK is what kind of decision is made about the complaints. After examining

the complaint of the citizen, KDK renders decisions regarding invalidation of the application, non-examination, remittance, consolidation, friendly solution, decision on non-decision, refusal, recommendation, partial recommendation and partial refusal. Friendly solution, recommendation, partial rejection and partial recommendation decisions are important in terms of demonstrating the effectiveness of KDK. For this reason, only the number and percentage distribution of friendly resolution, recommendation, partial refusal and partial recommendation types in the annual reports of KDK are discussed in Table 2.

There has been a significant increase in the number of cases resolved through the friendly solution put into practice since 2017. In the increase in the number of cases resolved in this way, KDK's determined attitude towards a friendly solution, the increase in the recognition of the institution by the administrations and the relations of the institution with the Parliament were effective (KDK, 2017: 145).

Table 2. Distribution of Decision Types by Years

Decision Types	2018	2019	2020
Friendly Solution	1.916	1.607	1.808
Recommendation Decision	677	860	68.128
Partial Recommendation Partial Rejection Decision	269	410	704

Source: (KDK, 2019; KDK, 2020a; KDK, 2021)

KDK in Turkey handled a total of 21,647 complaint applications in 2018, including those transferred from the previous year. Of the 21,647 applications, 4,106 (23%) were accepted. The number of applications for which a friendly solution decision, recommendation, partial recommendation and partial rejection decision were given is 2,862. This number reveals the effectiveness level of KDK. This rate corresponds to 83.88%. At this point, it can be said that the success of the institution in solving problems is 83.88%. When the responses of 657 administrations to 946 decisions to give advice to administrations are evaluated; 459 administrations stated that they would comply with the decision and 198 administrations gave reasons. The ratio of administrations to comply with the recommendations given was 70% in 2018 (KDK, 2019).

KDK in Turkey handled a total of 25,000 complaints in 2019, including those transferred from the previous year. Of the 25,000 applications, 21,170 (84.68%) were concluded by the institution, and 3,830 complaint applications continue to be examined. Of the 21,170 applications, 4,870 (23%) were accepted. The number of applications for which a friendly solution decision, recommendation, partial recommendation and partial rejection decision were given is 2,877. This number reveals the effectiveness level of KDK. This rate corresponds to 81.66%. At this point, it can be said that the success of KDK in solving problems is 81.66%. When the responses of 1027 administrations to the 1,270 decisions to give advice to the administrations are evaluated; 722 administrations stated that they would comply with the decision and 255 administrations gave reasons. The ratio of administrations to comply with the recommendations given was 75.17% in 2019 (KDK, 2020a).

In Turkey, KDK handled a total of 94,039 complaints in 2020, including those transferred from the previous year. 91,100 complaint applications have been concluded and 2,939 applications have been transferred to 2021. 72,640 (79.74%) of these applications were accepted. The number of applications for which a friendly solution decision, recommendation, partial recommendation and partial rejection decision were made about the accepted applications is 72,403. This number reveals the effectiveness level of KDK. This rate corresponds to 98.70%. At this point, it can be said that the success of KDK in solving the problems is 98.70%. When the responses of 1,325 administrations to 941 decisions regarding giving advice to administrations are evaluated; 1,012 administrations stated that they would comply with the decision and 313 administrations gave reasons. The ratio of administrations to comply with the recommendations given was 76.38% in 2020 (KDK, 2021). KDK handles complaints with 273 personnel (KDK, 2020b: 19).

Comparison of Public Auditorship Institution (KDK) with Selected Country Ombudsman in terms of Effectiveness

When comparing the KDK and the national ombudsmen of England and France, information on the number of complaints, the resolution of complaints, the number of personnel in the 2018, 2019 and 2020 annual reports of the ombudsman, and the approach of the administrations to the ombudsman's decisions were included and a comparison was made over these.

In the annual report of the national ombudsman of England (Parliamentary and Health Service Ombudsman-PHSO), it is stated that a total of 114,278 applications were made to the ombudsman in 2018. While 72% of

the applications are directed to other institutions; the remaining 28% were accepted for the first stage as a complaint application. The first stage, the first evaluation, has been completed for 32,389 applications with complaints transferred from the previous year. About 25,000 of the applications are about the national health service (NHS). 23,960 of these applications were informed about how to file complaints with the national health service (NHS) and other public institutions in the country and were referred to another organization that could help. In the second phase, 8,291 applications were investigated further. At this stage, 6,739 applications were evaluated. Of these, 2,429 were handled in the third phase, the research phase. The remaining 4,164 applications were closed for reasons such as the complainant's request. Of the total investigated complaints, 179 (6.5%) were approved, 95 (3.5%) were resolved before the conclusion of the investigation, 825 (31%) applications were partially approved, 1,344 (50%) complaints were rejected at this stage and 233 (9%) was closed at the request of the complainant. Compared to the last two years, fewer complaints were evaluated in 2018 and the evaluation period took longer. It has been stated that this decrease in the performance of the institution is due to the changes made in the organizational structures. It is foreseen that there will be a significant improvement in the evaluation periods of the institution. Approximately 85% of people who filed complaints with the Ombudsman reported that they were satisfied with the service of the institution (Parliamentary and Health Service Ombudsman [PHSO], 2019).

In the annual report of the national ombudsman of England, it is stated that a total of 112,262 applications were made to the ombudsman in 2019. While 82,998 of the applications were directed to other institutions; The remaining 29,841 applications were accepted for the first stage as complaints application. The majority of applications are about NHS. A total of 29,264 applications were examined in more detail, with applications transferred from the previous year. While taking a decision on 5,658 of the accepted complaint applications; 24,183 of them were not accepted because the complaints were not ready or the PHSO was not the right institution to investigate the complaints. Of the 5,658 applications that were decided against, 746 were fully or partially approved, 871 were rejected, 3,597 were evaluated, and 444 were resolved without the need for any further investigation. Among the applicants who investigated their complaints and were subsequently accepted, the level of satisfaction increased from 85% in the previous year to 86% in 2019 (PHSO, 2020).

In the annual report of the national ombudsman in England, it is stated that a total of 103,965 applications were made to the ombudsman in 2020. While 73,070 of the applications were directed to other institutions; the remaining

30,895 applications were accepted for the first stage as complaints application. The majority of the applications made were about NHS, as in previous years. While taking a decision on 5,236 of the accepted complaint applications; 25,659 were not accepted because the complaints were not ready or the PHSO was not the right institution to investigate the complaints. Of the 5,236 applications that were decided against, 650 were fully or partially approved, 472 were rejected, 3,742 were evaluated, and 372 were resolved without the need for any further investigation. With the organizational changes and personnel trainings, the time for reviewing the application has been shortened. Application review 155 in 2019; It lasted 140 days in 2020. Resolved applications and the mediation approach generated a high level of satisfaction with both complainants and organizations (PHSO, 2021).

In England, the relevant administrations are contacted about the errors identified during the examination of the complaint applications and suggestions are made to them to correct this error. Administrations are given time to implement these recommendations and they are followed up until they are implemented. Results are processed into compliance data published on the website every three months. Administrations have agreed to comply with 99% of the recommendations given by the ombudsman regarding the complaints applications. In rare cases, it is observed that administrations do not comply with the recommendations. In this case, a report is sent to the Public Administration and Constitutional Affairs Committee, which will hold them accountable. The agency handles complaints with approximately 400 full-time staff. (PHSO, 2019; PHSO, 2021).

Table 3. Number of Complaint Applications Made to the Ombudsman by Country

Country	2018	2019	2020
England	32.389	29.841	30.895
France	95.836	103.066	96.894
Turkey	17.585	20.968	90.209

The annual report of the French national ombudsman (Defenseur des droits) states that over 140,000 applications were made to the ombudsman in 2018. 95,836 of the applications made in 2018 constitute complaints. The remaining applications consist of information applications and telephone interviews. 95,836 complaint files related to the complaints filed in 2018 were handled. 94% of the complaints are related to public services. The authority

has resolved approximately 80% of the complaints through reconciliation. He made 400 recommendations to administrations (Défenseur des droits, 2019).

It is stated that more than 151,000 applications were made to the national ombudsman of France in 2019. 103,066 of the applications made in 2019 constitute complaints. The remaining applications consist of information applications and telephone interviews. Complaints filed in 2019 increased by 7.5% compared to the previous year, 2018. This year, 99,095 files were examined and 80% of them were resolved through consensus. 78% of the complaints were related to public services. It has made 694 recommendations to administrations (Défenseur des droits, 2020).

It is stated that over 165,000 applications were made to the French national ombudsman in 2020. 96,894 of the applications made in 2020 constitute complaints. The remaining applications consist of information applications and telephone interviews. Complaints filed in 2020 decreased by 6% compared to the previous year, 2019. 75.6% of the complaints were related to public services. Approximately 80% of the complaints were resolved through consensus. The institution made 257 recommendations to the administrations (Défenseur des droits, 2021). The ombudsman of France handles complaints with approximately 250 staff (www.defenseurdesdroits.fr, 2021). The satisfaction level of citizens towards the defender of rights in France is generally around 85%. Administrations comply with the recommendations of the rights defender at a rate of approximately 80% (Défenseur des droits, 2020).

In Turkey, the compliance rate of the administration with the recommendation of KDK was 70% in 2018 and 75% in 2019 with an increase of 5 points. Looking at the year 2020, this rate was 76.38%. The result-oriented activities of KDK in the institutional, public and inter-agency areas have been effective in the increase in the compliance of the administrations with the recommendations of the institution (KDK, 2021). Considering the ratio of the decisions made about the acceptable applications of the total of the friendly solutions, recommendations and partially recommendations for the last three years, it is 83.88% in 2018; to 81.66% in 2019; It corresponds to 98.70% in 2020. These rates show the extent to which the institution finds a solution to the applications made to it or puts its will to solve it. As a matter of fact, this ratio reveals the ability of the institution to solve problems.

In Turkey, which has a population of 84.3 million according to the World Bank data for 2020 (<https://data.worldbank.org/>, 2021), applications to the KDK have increased compared to previous years. KDK handles complaints with 273 personnel. The implementation of the decisions made by KDK about

the applications made by the administrations is important in terms of understanding the effectiveness of KDK. Although the rate of administrations in Turkey to comply with the recommendations of the KDK has increased compared to previous years, this rate lags behind England and France. In England, this rate is 99%, while in France it is about 80%. In terms of resolving complaints through friendly resolution, Turkey has outperformed England and France, especially in 2020.

Concluding Remarks

In order to increase the compliance rate of the administrations with the recommendations of the KDK to the levels of England and France, the institution should be more recognized and taken into account by the administrations. A stronger public pressure can be created on the administrations so that the recognition and greater consideration by the administrations of the KDK, which is relatively new compared to the ombudsmen in England and France, can be created and the KDK can be given the authority to open administrative investigations against the personnel of the relevant administrations who violate the law. In order to create stronger public pressure on the administrations, the public should have more information about the institution and its reports. Apart from these, the number of personnel of the institution can be increased in order to increase the effectiveness of the KDK, and a local ombudsman affiliated to the parliament can be established besides the national ombudsman as in England. These two are important for more effective handling of the institution's increasing applications. Considering the complaint rates regarding local governments, the establishment of a local ombudsman other than the national ombudsman in Turkey is a necessity for the effectiveness of the institution. Considering the populations of England and France, the above-mentioned needs to be achieved in order to increase the effectiveness of the national ombudsman in Turkey, which has a population of approximately 20 million more. In addition, these complaints should be investigated effectively within 6 months, which is the time for the ombudsman to handle complaints. In England and France, various arrangements are made in the institution to reduce this period to a much shorter period than 6 months. In order to achieve this in Turkey, first of all, the number of personnel working in KDK should be increased and a local ombudsman should be established, taking into account the number of complaints that will increase in the coming years.

References

- Akinci, M. (1999). *Bağımsız idari otoriteler ve ombudsman*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Aktaş, K. (2011). Kamu denetçiliği kurumunun anayasal sistemindeki yeri ve etkinliği sorunu. *Türkiye Barolar Birliği Derneği*, 94, 359-374.
- Arslan, A. (2002). Kamu harcamalarında verimlilik, etkinlik ve denetim. *Maliye Dergisi*, 140, 1-14.
- Avşar, B. Z. (2012). *Ombudsman iyi yönetilen Türkiye için kamu hakemi*. İstanbul: Hayat Yayınları.
- Cheng H.Y. (1968). The emergence and spread of the ombudsman institution. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 377(1), 20-30.
- Demir, G. (2002). *Ombudsman araniyor*. İstanbul: Ahi Kültürünü Araştırma Yayınları-Sade Ofset Matbaası.
- Diaw, M. C. (2008). Ombudsmen, people's defenders and mediators: independence and administrative justice in state transformation. *Verifor Comparative Case Study 7*, January.
- Efe, H. ve Demirci M. (2013). Ombudsmanlık kavramı ve Türkiye'de Kamu Denetçiliği Kurumundan beklentiler. *Sayıştay Dergisi*, 90, 49-72.
- Erdoğan, T. (2015). *Ombudsman ve Türkiye'de Kamu Denetçiliği*. İstanbul: Legal Yayıncılık.
- Eren, H. (2000). Ombudsman kurumu. *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, IV(1), 79-96.
- Erhürman, T. (1998). Ombudsman. *Amme İdare Dergisi*, 31(3), 87-102.
- Eryılmaz, B. (2016). *Kamu yönetimi: düşünceler, yapılar, fonksiyonlar, politikalar* 9.Baskı. Koçaeli: Umuttepe Yayınları.
- Esgün, İ.U. (1996). Ombudsman kurumunun Türkiye için gerekliliği üzerine bir değerlendirme. *A.Ü.H.F. Dergisi*, 45, 251-278.
- Fendoğlu, H. T. (2011). *Kamu denetçiliği (ombudsmanlık)*. Ankara: Yetkin Yayınları.
- Ferris, C., Goodman, B. and Mayer, G.(1980). *Brief on the office of the ombudsman. international ombudsman institute*. Occasional Paper 6, September.
- Herzog, E. M. (2015). *The book of the ombudsman*. Madrid: Defensor del pueblo.
- Işıkay, M. (t.y.). Ombudsmanlık kurumunun Avrupa Birliği ve Türkiye'deki konumu. Erişim Adresi: www.jura.uni-saarland.de/turkish/MIsikay.html.
- Kamu Denetçiliği Kurumu Kanununun Uygulanmasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik. Resmi Gazete Tarihi: 28.03.2013. Sayısı: 28601.
- Karacı, Ş. M. (2016). *Ombudsman: İskandinav modelleri ve Türkiye uygulaması*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Köksal, M. (2005). *Ombudsman "kamu hakemi"*. Ankara: Melis Matbaacılık.
- Köseoğlu, Ö. (2010). Avrupa Ombudsmanı'nın hukuki statüsü, işleyişi ve kurumsal etkinliği. *Sayıştay Dergisi*, 79, 31-62.
- Küçüközyiğit, H.G. (2006). Ombudsmanlık kurumu - hukuksal ve siyasal bir inceleme. *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 2(5), 90-111.
- McClellan G. B. (1969) *The role of the ombudsman*. 23 U. MIA L. Rev. 463.
- Özden, K. (2010). *Ombudsman ve Türkiye'deki tartışmalar*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Özden, K. (2007). Yerel demokrasi bağlamında Türkiye'de ombudsman denetimi. . Bilal Eryılmaz, Musa Eken ve Mustafa Lütfi Şen (Ed.). *Kamu yönetimi yazıları içinde*(s.384-410). Ankara: Nobel Yayınları.

- Sezen, S. (2001). Ombudsman: Türkiye için nasıl bir çözüm. *Amme İdaresi Dergisi*, 34 (4), 71-96.
- Şahin, R. (2010). Ombudsman kurumu ve Türkiye'de kurulmasının Türkiye'nin demokratikleşmesi ve Avrupa Birliği üzerine etkileri. *Türk idare Dergisi*, 468, 131-157.
- Şengül, R.(2013). Kamu yönetimi ile birey ilişkilerinin dönüşümüne ombudsman kurumunun etkisi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 18(3), 71-88.
- Şengül, R.(2007). Türkiye'de kamu yönetiminin etkin denetlenmesinde yeni bir kurum: kamu denetçiliği kurumu. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(2), 126-145.
- Temizel, Z.(1997). *Yurttaşın Yönetime karşı korunmasında bağımsız bir denetim organı ombudsman*. İstanbul: IULA-EMME Yayınları.
- The Constitution of the Republic of Turkey 1982. Access Address: <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>
- Tortop, N. (1974). Yönetimin denetlenmesi ve denetleme biçimleri. *Amme İdaresi Dergisi*, 7(1).
- Usta, S. ve Akıncı, A. (2016). Kamu yönetiminde hesap verebilirlik mekanizması olarak ombudsmanlık kurumu: Almanya Örneği. *Journal of Human Sciences*, 13(2).
- Ünal, F. (2013). *Türkiye'de yerel yönetimlerin denetimi ve yerel yönetim ombudsmanı*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- 6328 sayılı Kamu Denetçiliği Kurumu Kanunu. Resmi Gazete Tarihi: 29.6.2012. Sayısı: 28338.

Reports

- Defenseur des droits. (2019). *Rapport annuel d'activite 2018*. Access Address: <https://www.defenseurdesdroits.fr/>.
- Defenseur des droits. (2020). *Rapport annuel d'activite 2019*. Access Address: <https://www.defenseurdesdroits.fr/>.
- Defenseur des droits. (2021). *Rapport annuel d'activite 2020*. Access Address: <https://www.defenseurdesdroits.fr/>.
- Kamu Denetçiliği Kurumu (KDK). (2017). *2017 yıllık raporu*, <https://www.ombudsman.gov.tr/yillik-rapor.html> - .
- Kamu Denetçiliği Kurumu (KDK). (2019). *2018 yıllık raporu*, <https://www.ombudsman.gov.tr/yillik-rapor.html> - .
- Kamu Denetçiliği Kurumu (KDK). (2020a). *2019 yıllık raporu*, <https://www.ombudsman.gov.tr/yillik-rapor.html> - .
- Kamu Denetçiliği Kurumu (KDK). (2020b). *2019 yılı faaliyet raporu*. Erişim Adresi: <https://www.ombudsman.gov.tr/Publishing/IdareFaaliyetRaporlari.html>.
- Kamu Denetçiliği Kurumu (KDK). (2021). *2020 yıllık raporu*. Erişim Adresi: <https://www.ombudsman.gov.tr/yillik-rapor.html> - .
- Parliamentary and Health Service Ombudsman (PHSO). (2019). *Ombudsman's Annual Report and Accounts 2018-19*. Access Address: <https://www.ombudsman.org.uk/publications>.
- Parliamentary and Health Service Ombudsman (PHSO). (2020). *Ombudsman's Annual Report and Accounts 2019-2020*. Access Address: <https://www.ombudsman.org.uk/publications>.
- Parliamentary and Health Service Ombudsman (PHSO). (2021). *Ombudsman's Annual Report and Accounts 2020-2021*. Access Address: <https://www.ombudsman.org.uk/publications>

The Internet Websites

- Defenseur des droits. www.defenseurdesdroits.fr.
- World Bank. <https://data.worldbank.org/>

SiHA'ların Kullanımında Etik Boyut

Ayşegül Özerdem*

Öz

Giderek dijitalleşen ve klasik savaş tekniklerinin yanı sıra kurallarından uzaklaşan günümüz dünyasında, teknolojinin askerî bağlamda kullanımına yönelik etik analizler ve sorgulamalar teknolojinin kullanım hızının oldukça gerisinde kalmaktadır. Silahlı insansız hava araçlarının kullanımı son yıllarda katlanarak artmıştır ve bu eğilimin öngörülebilir gelecekte de devam etmesi muhtemeldir. Ancak bu artan kullanım ile birlikte özellikle yapay zekâlı hava araçlarının kullanımının etik boyutlarına yönelik tartışmalar da hız kazanmıştır ve yapay zekâ destekli SiHA'ların etik kullanımları tartışmaya muhtaç konulardan biridir. Çalışmada yapay zekâ destekli insansız hava araçlarının askerî alanda kullanılmasından kaynaklanan etik sorunsallar incelenmiştir. Adil savaş teorisi bağlamında ve normatif etik çizgisinde irdelenen konunun uzun vadeli olası sonuçları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Silahlı İnsansız Hava Aracı, Dronlar, Yapay Zekâ, Etik, Adil Savaş.

Ethical Dimension in the Use of Armed Unmanned Aircrafts

Abstract

In today's world, which is increasingly digital and moving away from the rules as well as classical war techniques, ethical analyzes and questions regarding the use of technology is behind the speed of use. The use of Armed Unmanned Aircraft has increased exponentially in the recent years, and this trend is likely to continue for the foreseeable future. But with this increased use has brought increased controversy, in particular closer scrutiny of ethical dimensions of the use of armed aircraft with artificial intelligence. The ethical use of artificial intelligence in Armed Unmanned Aircraft is one of the issues that needs discussion. In the study, ethical problems arising from the use of armed unmanned aerial vehicles with artificial intelligence in the military field were examined. The long-term possible consequences of the subject examined in the context of the just war theory and normative ethics are evaluated.

Keywords: Armed Unmanned Aircraft, Drones, Artificial Intelligence, Ethics, Just War.

*Dr. | aysegulozerdem@gmail.com | ORCID: 0000-0001-7447-096X
DOI: 10.36484/liberal.1018568
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss.145-162.
Gönderim Tarihi: 3 Kasım 2021 | Kabul Tarihi: 25 Kasım 2021

Giriş

Tarih boyunca yeni silah teknolojilerinin birçoğu ilk kez kullanılmaya başlandıkları zamanlarda savaşın etik değerlerine uymadığı ve düşmana saygı ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Barutun kullanımından ateşli silahların kullanımına, denizaltı kullanımından insansız hava araçlarına değişim gösteren yeni askerî teknolojiler kabul görmeden önce onursuz addedilmişlerdir. Günümüzün yeni silah teknolojilerinden yapay zekâ (artificial intelligence) destekli silahlı insansız hava araçlarıyla savaşlarda adeta bir metamorfoz yaşanırken, savaş yönetimi yapay zekânın devrimci etkisiyle önemli ölçüde değişmeye başlamış, beraberinde ciddi eleştirilere de meydan vermiştir. İnsansız hava araçlarının etik kullanımına dair ortaya çıkan soru işaretleri ve bu husustaki muhalefete rağmen, yapay zekâ ve derin öğrenmeyle desteklenmeleri akabinde hızlı bir şekilde geliştirilen insansız hava araçları çok amaçlı kullanılmaya başlanmış ve silah teknolojisinde yeni bir boyut kazandırarak geleneksel savaş paradigmasına meydan okumuştur.

İnsansız hava araçları ilk olarak askerî amaçlar için üretilmiş, daha sonra sivil alanlarda da kullanılmaya başlanmıştır¹. Silahlı insansız hava araçlarının belgelenmiş ilk örneği, 1849 yılında Avusturya ordusunun Venedik'e yaklaşık iki yüz balon bombası fırlatmasıdır (Pepper, 2012:37). Bilim ve mühendislikteki en yeni alanlardan biri olan yapay zekâ çalışmaları ise II. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre sonra başlamış ve bu terim 1956'da ortaya atılmıştır (Russel & Norvig, 2010:1). Vietnam Savaşı esnasında keşif maksatlı kullanılan insansız hava araçları, 11 Eylül saldırılarının ardından terörle mücadele ile askerî müdahalenin temel silahlarından biri olmuştur² (Dalziel, 2014, s. 2).

Günümüzün çok katmanlı hibrit savaşlarında taktiksel ve stratejik tehditleri veya fırsatları değerlendirmek için bilgilerin işlenmesi ve kullanılmasında yapay zekâ hayati öneme sahiptir. Hibrit savaşlarının önemli araçlarından olan yapay zekâlı SİHA'ların büyük bir veri toplama ve güçlü bir veri analizi kapasitesi vardır. Yapay zekâlı insansız askerî hava araçları, kara operasyonlarına alternatif getirmenin yanı sıra keşif, gözetleme, istihbarat, bilgi analizi, optimizasyon ve tahmin yürütme gibi farklı işlevlerde kullanılmaktadır.

1 İHA'lar sivil hayatta çevresel amaçlı (atmosfer araştırması, okyanus gözlemleri, kasırga oluşumu ve araştırması, hava durumu tahmini vb.), acil durum amaçlı (yağ sızıntısı gözleme, sel, kasırga, volkan, deprem izleme, arama kurtarma, nükleer radyasyon gözleme, yangınla mücadele vb.), izleme amaçlı (deniz devriyesi, balıkçılık izleme, kıyı şeridi izleme, uyuşturucu trafiği izleme, yol trafiği izleme vb.) kullanılabilirlerdir.

2 İnsansız hava araçları (İHA), kullanım alanları, uçuş menzili, havada kalış süresi ve irtifalarına göre farklı isimlerle anılmaktadır. Drone, unmanned aerial vehicles (UAV), remotely piloted aircraft systems (RPAS), unmanned aircraft systems (UAS), high altitude long endurance (HALE), medium altitude long endurance (MALE) gibi farklı tanımlamalarla adlandırılrsa da bu çalışmanın konusu olan silahlı insansız hava araçları için Türkçe'de SİHA (silahlı insansız hava aracı) kısaltması kullanılmıştır.

SİHA'larda bulunan yapay zekânın devasa verileri işleme ve yönetme yeteneği askerî anlamda avantaja dönüşmüş, kullanıcıya iki temel yarar sağlamıştır: hız ve menzil avantajı. Yapay zekâ karşı taraftan daha hızlı hareket edebilme yeteneğini geliştirirken, vurulma oranını azaltmıştır. Bu anlamda, düşman menzilden uzaklaştıran ve hız kazandıran bir teknoloji olarak yapay zekâ askerî envanterlerde bir oyun değiştirici olarak yer almaktadır.

Yapay zekâ ve çoklu sensör füzyonları sayesinde hızlı ve otomatik bir biçimde nesne algılama ve sınıflandırma yaparak karanlıkta dahi kavrama hatı izleme yapabilen SİHA'lar yüz, kimlik, plaka belirleyebilmekte (Feng, Rui, Yiming, Jin, & Ruizhi, 2018: 897-901), hedef tespiti ve takibi, saldırı-savunma-kurtarma görevleri, keşif, irtibat sağlama (Michael, et al., 2018:19) görevlerini başarıyla gerçekleştirebilmektedirler. Yapay zekâ ile birleştirilen lidar sensörleri sayesinde dijital haritalar hazırlayarak buralardaki anormallikleri ve güvenli iniş alanlarını tespit edebilen SİHA'ların inişlerdeki kesinlik derecesi neredeyse kusursuzdur (Nurkin & Rodriguez, 2019: 24). Müdahale ve fırsat analizi gerçekleştirebilen yapay zekâ teknolojisi (Zachary, 2019: 119) değişen koşullara anında uyum sağlama yetenekleriyle zorlu arazilerde dahi karmaşık savaş taktiklerini mümkün kılar. Optik/kızılötesi kameralar, hiperspektral sensörler sayesinde görüntü ve örüntü tanıyarak beden hareketlerinde şiddet içeren davranışları tespit edebilen (Amarjot & Nick, 2017 :1-6) SİHA'lar ses tanıma algoritmalarıyla sesleri analiz edebilirler (Michael, et al., 2018:12).

Yapay zekâ teknolojisine sahip SİHA'ların en büyük avantajlarından biri de pilotların uydu ağları yoluyla askerî operasyonları uzaktan yürütebilmesine olanak sağlamasıdır. Askerî personele yönelik tehditleri ortadan kaldıran bu teknoloji sayesinde operasyonlar dünyanın bir diğer ucundan dahi yönetilebilmektedirler. SİHA'lar yerel altyapıya yönelik ikincil hasar riskini azaltırken (Tania, 2019) kilometrelerce uzaktaki pozitif bir savaş tanımlamasını tespit edebilecek yeteneğe sahiptirler. İnsanın aksine uzun süre operasyon yürütebilen yarı otonom bu silahlar, çağdaş savaş tarihinin bir parçasıdır ve geliştirilmeye devam etmektedirler. Zira yapay zekânın geliştirilmesi ve yeni nesil tam otonom SİHA'larda uygulanmasına yönelik çalışmalar askerî hedefler için yüksek bir önceliktir (Zachary, 2019:118). Devam eden bu çalışmaların sa eleştirileri ve etik soruları da beraberinde getirmektedir.

Antik Yunan döneminden beri insan davranışının ahlaki temellerini oluşturan evrensel normlar organizasyonu olarak etik, toplumun ahlaki doğru ve yanlış tanımlarının yanı sıra sosyal açıdan kabul edilebilir davranışların bir birleşimidir (Dalziel, 2014:2) ve silahların etik kullanılması giderek daha ciddi bir gereklilik haline gelmektedir. El Kaide, DEAŞ, Boko Haram gibi terör

örgütlerine karşı kullanımlarının dışında Pakistan, Yemen, Suriye, Irak, Somali gibi pek çok bölgedeki operasyonların baş aktörü olan (Dalziel, 2014:3) yapay zekâlı SİHA'lar için evrensel boyutta belirlenmiş etik kullanım ilkeleri ise henüz mevcut değildir. Zorunlu bir insani mesele olarak etiğin, daimi bir gelişim ve değişim gösteren yapay zekâlı otonom makinelerle karşı tam anlamıyla formüle edilmesi zorlukları da beraberinde getirmektedir. Zira etik değerlerin yapay zekâlı otonom makinelerin değişken ve öngörülemez gelişimi karşısında uygulanması fazlasıyla karmaşık hale gelmiştir (Vincent, Claire, & Catherine, 2018: 9). Çeşitli şekil ve boyutlarda farklı kullanım amaçlarındaki SİHA'lar için farklı, çok boyutlu ve karmaşık etik hususlar ortaya çıkmıştır. Yapay zekâ destekli SİHA'ların kullanımına dair etik konuları adil savaş ilkesi çerçevesinde ele almak mümkündür.

Adil Savaş İlkesi'nin (*Jus in bello*) İhlali

Savaşa uygulanabilir çok sayıda etik kod geliştirilmiştir. Genel itibarıyla kabul edilen kod ise Adil Savaş Teorisidir. *Just War Theory* adıyla da bilinen bu teori, etik olarak kabul edilebilir bir savaşa başvurmayı (*jus ad bellum*) ve savaş içinde davranışı (*jus in bello*) kapsayan iki temel kavramdan oluşur. Teoriye göre, bir savaşın adil ve etik olabilmesi için savaşmanın haklı bir nedeni olmalı, savaş bir devlete verilen zararlar doğru orantılı olmalıdır. Savaş, makul bir başarı şansı taşınmalı, meşru bir otorite tarafından onaylanmalı, savaş ilan eden devlet tarafından doğru niyetle yapılmalıdır. Bunu yaparken savaş son çare olarak ele alınmalı, şayet kaçınılmaz ise alenen ilan edilmelidir. Özetle *jus ad bellum*, savaşta güç kullanımının adilâne, orantılı ve savaşa başvurmanın son çare olmasını ifade eder. *Jus in bello*, bir başka söylemiyle savaşın adil yönetimi ise savaşçılar ve savaştan olmayanlar arasında ayırım yapmayı ifade eder ve savaş dışı zararları, yalnızca dolaylı ve kasıtsız olduğunda haklı kabul eder. Realpolitik bakış açısı savaşta adil savaş ilkelerine uygun davranmanın devlet çıkarları söz konusu olduğunda tehlikeli olabileceği görüşünü (Morgenthau, 1948) benimsese de genel kabul savaşta eylemlerin adil savaş kurallarına uyması gerektiği yönündedir. 1949 Cenevre Sözleşmeleri'nde³ (*jus in bello*) ve 1945 Birleşmiş Milletler Şartı'nın bazı hükümlerinde

3 İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, savaş mağdurlarının ve sivilin korunması ve savaş kurallarının belirlenmesi amacı ile hazırlanan 1949 tarihli Cenevre Antlaşması, 4 sözleşmeden oluşur. Evrensel ahlaki ve etik değerleri ön plana çıkaran anlaşma, insancıl hukukun temelini oluşturur. Savaş ve çatışma halinde silahlı güçler ve insani yardım örgütleri tarafından uyulması gereken kuralları belirleyen anlaşma, sivil halkın korunması gerektiğini açıkça ifade eder. Sivil kayıplarında orantılılık ilkesine dikkat edilen sözleşmenin Ek Protokol'ünün I. Maddesine göre: "elde edilmesi beklenen somut ve doğrudan askeri avantaja kıyasla aşırı olarak kabul edilecek miktarda sivil halkta insan hayatının kaybına, yaralanmalara ve sivil nitelikteki mallara zarar verilmesine ya da bu kayıp ve zararların hepsinin birlikte oluşmasına arızı şekilde sebep olması beklenebilecek saldırılar" yasaklanmıştır. Dolayısıyla, *Jus in bello* ve Cenevre Sözleşmeleri kapsamında silahlı insansız hava araçlarının sivilere zarar vermesi uluslararası hukukun ihlalidir.

(*jus ad bellum*) görülen bu kurallar (Christian Enemark, 2015:4) uluslararası hukuk tarafından da benimsenmiş, *jus ad bellum*, devletlere vatandaşlarını korumakta başarısız olan bir diğerine karşı savaş açma hakkı veren insani müdahale eylemlerini de içerecek şekilde genişletilmiştir.

SİHA'larla yapılan operasyonların etiği konusunun merkezinde özellikle teröre karşı gerçekleştirilen operasyonların haklı bir gerekçesinin olup olmadığı ve orantısız güç kullanılarak sivillere zarar verilip verilmediği sorusunun cevabı vardır. Zira adil savaş teorisine göre savaş için haklı bir neden genellikle bir devletin egemenliğini ihlal eden (veya ihlal etmekle tehdit eden) askerî bir eylemin varlığıdır. SİHA'lar yoğun olarak terörle mücadele amaçlı kullanılır ve terör eylemlerinin egemenlik ihlali taşıyıp taşımadığı hususu ve yasallığı tartışmalı bir konudur. Terörün uluslararası ortak bir tanımı mevcut değildir ve terör ile mücadele kapsamında SİHA kullanımını uluslararası hukuk kapsamında karşılığı muallaktır. Bu nedenle, insansız hava araçlarının etik kullanımının tespitinde teröre karşı verilen mücadeledeki ilgili *jus ad bellum* tartışmaları (Nazir, 2013:76-77) önemli bir sorunsaldır. Keza operasyon yapılan ülkelere karşı savaş ilanı mevcut değildir ve “yakın” bir tehdidin yokluğunda başka seçenekler de olasıdır. Bir devletin veya Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin rızası olmadan başka bir devletin topraklarında ilan edilmiş bir savaş dışında SİHA operasyonları yürütmesi, uluslararası hukukun ve o ülkenin toprak bütünlüğünün ve egemenliğinin ihlali olarak yorumlanabilmektedir (Sarah & Micah, 2014). Özellikle savaş ilan edilmemiş ülkelerin halkının gözünde SİHA'lar, egemen yönetimlerini zayıflatıp sivil ölümlere sebep olan etik dışı eylem gerçekleştirmektedir (Boyle, 2013). Örneğin 2014-2020 yılları arasında ABD liderliğindeki Koalisyon üyeleri de dâhil olmak üzere Suriye'de açık savaş ilanı olmaksızın çatışan 17 yabancı hava gücünün bombardımanları sonucunda en az 15.000 sivilin öldürüldüğü binlercesinin de yaralandığını ifade edilmektedir (Airwars Report, 2020). Hava saldırıları ile vurulan hedeflerin yüzde 2'sinden daha azı “yüksek değerli” olarak tanımlanırken kalan yüzde 98'inin “düşük değerli” hedefler, siviller veya kimliği belirsiz kişilerden oluşması ise yapılan saldırıların adil savaş ilkesinin ihlali ve etik dışı olarak yorumlanmasına sebep olmaktadır.

Yapay zekâ kullanılan SİHA'ların adil savaş ilkesinin temel kurallarından birini yerine getiremeyerek sivil-asker veya suçlu ayırımı yapmakta zorlandığı, operasyonlarının sivil-asker arasındaki ayrımı aşındırmakla kalmayıp savaş alanı ile sivil yaşam alanlarının ayırımını bulanıklaştırdığı yönünde eleştiriler mevcuttur (Clinic, 2012:116). SİHA teknolojisine sahip silahlı kuvvetlerin bu teknolojiyi askerlerini korumanın bir yolu olarak kullanmaktan ziyade, sivillerin etkileneceği operasyonlarda kullanması etik dışı kabul

edilir. Bu noktada önemli bir ikilem ortaya çıkmaktadır. Zira yapay zekânın desteği ile gerçekleştirilen hava operasyonlarında geleneksel anlamda bir savaş yaşanmaz, böylelikle askerî personel korunur. Fakat askerî kayıplardan ziyade sivillerin etkilenme olasılığı artar. Dolayısıyla yapay zekâlı SİHA'lar geleneksel bir savaşa girme konusunda etik bir uyum sağlarken savaşın temel etik değerlerinden biri olan *jus in bello* (adil savaş) kuralı ile uyumsuzluk gösterir. Nihayetinde, SİHA ile yapılan bir operasyonun yürütülme şekli (*jus in bello*), stratejik başarı olasılığını (*jus ad bellum*) etkilediği kadar etik şiddet algılarını da etkileyebilmekte ve operasyon etik ikilemi doğurmaktadır.

Bununla beraber, adil savaş ilkesi haksız bir savaş söz konusu olsa dahi, bir devletin savaşta eylemlerinin adil olabileceğini ifade eder. En nihayetinde, *jus in bello* koşulları karşılandığı takdirde terörle mücadele adı altında SİHA kullanımının meşru ve adil olup olmadığına bakılmaksızın SİHA operasyonlarının etik olduğunu ifade etmek de mümkündür.⁴ Fakat SİHA operasyonlarını haklı çıkarmak adına adil savaş kurallarını ve meşru müdafaa anlayışını bulanıklaştırarak etik normların yok sayılıp sivillere zarar verilmesi uzun vadede sorun potansiyeli taşır. Örneğin, SİHA'ların etik dışı ve hukuk dışı kullanımına maruz kaldıklarının düşünen coğrafyaların ilerleyen süreçte silahlı insansız hava aracı teknolojisi elde etmesi halinde etik ve rasyonel hareket etmelerini beklemek mümkün olamayabilir. Bahsi geçen yönetimlerin, adil savaş kurallarının tüm devletler için eşit uygulanmadığı ve bir manipülasyon (Matthew, 2014: 10), hatta eylem pratiği yarattığını düşünmeleri, güç kazanımlarının sonrasındaki eylemlerini şekillendiren bir yargıya dönüşebilir. Bu nedenle yapay zekâlı SİHA kullanımının adil ve etik olması stratejik açıdan uzun vadeli bir yatırım olarak algılanmalıdır. Yapay zekâlı SİHA'ların etik değerler çerçevesinde ele alınabilmeleri için bu araçların adil savaş değerlerine uygun hareket ettirilmesi, saldırı değil savunma amaçlı ve kuvveti yok etmek değil kuvveti korumak amaçlı kullanılması geleceğe dönük bir yatırımdır. Askerî personele yönelik tehlikeye mahal vermeksizin, sivillere zarar vermemek adına öldürücü güç kullanımının yasaklanması, gücün ve sivillerin aynı oranda korunmasını sağlayacak ve böylelikle adil savaş teorisyenlerinin önemli bir ikileminden⁵ kaçınmak da mümkün olabilecektir. SİHA kullanılan alandaki seçilmiş yönetimin bilgisi ve rızası dâhilinde yapılacak operasyonlarda sivil ayırımına azami dikkat edilmek suretiyle, orantılılık

4 Nitekim SİHA karşıtı muhalif görüşün aksine, ikincil hasarı diğer savaş yöntemlerine göre azalttıkları gerekçesiyle yapay zekâlı insansız hava araçlarının daha etik savaştığını ileri süren görüşler de mevcuttur. Bahsi geçen bakış açısına göre klasik hava saldırıları ve kara birliklerinin hareketleri daha fazla sivil zayıyata neden olmakta ve etik değerlere daha az riayet edebilmektedir.

5 Adil savaş teorisinde gücün korunmasına mı yoksa sivil korumaya mı öncelik verilmesi gerektiği sorusunun cevabı önemli bir ikilemdir. Bkz. Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books, 1977, s. 155-157.

ilkeleri gözetilerek hareket edilmesi uzun vadede fayda sağlayacak ve olası sorunları büyük ölçüde ortadan kaldıracaktır.

Orantısız Kullanım

Eylemlerin haklılığının belirteci olan araçların orantılılığı ilkesine uyulmaması SİHA'lara yönelik bir başka eleştiri konusudur. Yapay zekâ gibi ileri bir teknolojiyle desteklenen SİHA'ların kullanıldığı coğrafyaların aynı teknolojik gelişmeye sahip olmaması adil savaş ilkesinin ihlali olarak değerlendirilebilecek orantısız güç kullanımına bir başka örnek olarak yorumlanabilmektedir. Bu bakış açısına göre, gerçek etik sorun orantılılık değil karşılıklıdır, zira diğerlerinde olmayan bu teknolojilere sahip olmak adaletsizdir ve SİHA'lara sahip bir ülkenin vatandaşları aynı tehdit altında yaşamak zorunda değilken diğerlerinin SİHA çekincesi altında yaşamalarını istemek etik dışıdır (Grannoff, 2000). SİHA'ların askerî kullanım olasılığının yarattığı baskı dahi etik olarak doğru kabul edilmez. Zira kullanılmasa dahi, yapay zekâlı bir hava aracı teknolojisi buna sahip olmayan devletler için bir baskı aracına dönüşme potansiyeli taşır ve bu teknolojiye sahip olan ülkenin çıkarına hareket etmeye yönelik etik dışı bir baskı aracı olarak kullanılabilir. Gelişmiş ülkelerin otonom hava araçlarının gelişmemiş veya gelişmekte olan ülkelerin coğrafyalarında kullanılması ve test edilmesi bu görüşün temel dayanak noktalarından biridir. Dolayısıyla, geleneksel savaş algısına göre yapay zekâlı SİHA'lar şiddeti biçimlendiren ahlaki bir meydan okuma şeklindedir. Bununla beraber, savaşın doğası gereği bir yarış olduğu hipotezi temel alındığında insansız hava araçlarının asimetrik bir savaş aracı olmadığını iddia etmek mümkündür. Silah üstünlüğü doğaldır ve askerî gerekliliklerin bir parçasıdır.

Orantılılık ilkelerinin gözetilmesi ise genellikle vaka bazında bir değerlendirmeyi gerektirir. Böyle bir analizin temel kıstasları yasal mülahazalar, etik ve mantık çerçevesinde çizilir. Bir başka ifadeyle, orantılılığın ve niyetin belirteci insani değerler ve normlardır. Aksi halde insana önem atfetmeden orantısız yapay zekâlı SİHA kullanımı geleneksel çatışmaları tetikleme ve böylece düşmanlık olasılığını azaltmadan genişletme ihtimali yaratırken sivillere zarar verme potansiyelini artırmaya meyilli olur.

Bu noktada gözden kaçırılmaması gereken husus, elektronik savaş segmentinde yavaş da olsa gelişme göstererek yapay zekâlı SİHA teknolojisine erişen aktörlerin durumudur. Yapay zekâ teknolojisine ve SİHA'lara sahip olmaya başlayan ülkeler, bu teknolojide öncü ve ileri olan diğer ülkeler için bir kör nokta oluşturur. SİHA kullanılan veya satılan ülkelerin operasyonel tercihlerinde tasarruf hakkı etik bağlamda sorunlu bir alan yaratır ve

kör noktada bulunan ülkeler için avantaja dönüşür. Böylelikle kör noktadaki ülkeler rahat bir alanda düşmanca tavırlar sergileyerek sivillere zarar verebilir. Fakat SİHA'ların yerel anlamda hareket özgürlüğüne sahip olup, gelişmiş ülkelerin politik ajandasına aykırı eylemler için kullanılmadığı müddetçe zararsız olarak algılanması ve etik dışı operasyonlarının göz ardı edilmesi, hipotetik olarak uzun vadede ciddi sorunlara sebep olma potansiyeli taşır. Meselenin yapay zekâ ve SİHA kullanımının etik olup olmamasından ziyade politik ajandaların uygunluğuyla ilgili olması endişe vericidir. Zira lokal ve jeopolitik politikalara uygun olduğu sürece etik olmayan kullanımları görmezden gelen bir anlayışın, uzun vadede barışçıl ortamın dışında bir konjoktüre sahip olması ihtimal dahilindedir.

Diğer taraftan, yapay zekâ ve insansız hava araçları hususunda gelişmekte olan bazı ülkeler için etik kullanım şartı ve konfigürasyon-harekât sınırlılığı getirilip uluslararası hukuk da dâhil olmak üzere tüm baskı araçları kullanılırken, bazı ülkelerin bu şartlardan muaf kalarak etik dışı uygulamalara yönelmesi hipokrasinin çarpıcı bir örneğidir ve bu durum ahlaki olarak kabul edilemezdir. Netice itibarıyla, Pandora'nın kutusunun ne zaman açılıp açılmayacağına karar verme yetkisinin sadece kendisinde olduğunu düşünen ülkeler için etik davranış ne kadar zor ise, siyasal ilişkilerin dayatmalarından ve kısıtlamalardan kurtularak yapay zekâ destekli insansız hava aracına sahip olan ülkeler için de etik davranarak erdemli olmak ve neredeyse hiçbir yaptırıma maruz kalmadan bir yere saldırmanın cazibesine direnmek bir o kadar zordur⁶. Bahsi geçen yeni nesil askerî teknolojiyi aktif olarak edinmeye veya iyileştirmeye çalışan birçok ülke için bu teknolojiye sahip olmak ve kullanmak daha kolay hale geldiğinde, hâlihazırda bu teknolojiye sahip olanlar için savaş etiğini anlamak ve uygulamak çok daha gerekli ve zor olacaktır.

6 Örneğin, sivil ölümlerine sebep olan SİHA operasyonlarına maruz kalan Suriye'de, karşıt güçler, SİHA teknolojisi elde etmek sureti ile yapılan operasyonlara yanıt vermeye başlamıştır. Yoğun ve orantısız SİHA operasyonlarına karşı cevaplar SİHA teknolojisi üzerinden gelmiştir. Yönetim karşıtı güçlerce gerçekleştirilen SİHA saldırılarında Rus üsleri hedef alınmıştır. Yönetim ve Rusya karşıtı muhalefetin üssü haline gelen İdlib'de saldırıların sıklığı giderek artarken kullanılan SİHA teknolojisi de giderek iyileşmekte ve yaygınlaşmaktadır. Keza, Suriye Dışişleri Bakanı Faysal Mikdad'ın, 10 Ekim 2021 tarihinde Suriye'deki ABD varlığına ilişkin yaptığı açıklamada, "Amerikalıları ülkemizi terk etmeye ikna edecek birçok yolumuz var" ifadesini kullanmış ve ABD'ye Suriye'deki güçlerini "kayıpsız bir şekilde çekme" çağrısının hemen ardından Amerika'nın El-Tenef (Al-Tanf) üssüne SİHA saldırısı düzenlenmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Dmitry Kozlov ve Sergei Grits, "Russia Says Drone Attacks on its Syria Base have Increased", 16.08.2021, AP, <https://apnews.com/article/2b07cc798d614d84a32ff83f6abe2e7e> (Erişim 21.10.2021); "Mikdad: Türk ve Amerikan Askerlerini Suriye'den Çıkaracağız", 28.09.2021, *Deutsche Welle Türkçe* <https://www.dw.com/tr/mikdad-t%C3%BCrk-ve-amerikan-askerlerini-suriyeden-%C3%A7%C4%B1karaca%C4%9F%C4%B1z/a-59334018> (Erişim 21.10.2021)

Sorumluluk ve Şeffaflık

SİHA'ların adil savaş kurallarına uygun olarak hareket etmesinde bir diğer önemli husus verilerdir. Yapay zekâ kullanılan SİHA'lar için veriler, kritik bir başarı veya başarısızlık sebebi olduğu kadar etik davranışın da şekillendiricisidir. Zira bir SİHA pilotu genellikle operasyonu yürütmek için uyduya, aracın sensörlerine ve aviyoniklerine bağımlıdır. Bazı durumlarda SİHA'nın kontrolünden sorumlu olanın etik anlayışı verilerin dolayısıyla teknolojinin ve yapay zekânın izin verdiği ölçüdedir. Dolayısıyla, yapay zekâ kullanılan hava araçlarının kusurları arasında yüksek veri bağımlılığından kaynaklı yanılma payı vardır. Pilotlar, OODA (gözlem-yönelim-karar-eylem) döngüsü olarak adlandırılan döngüye bilgisayarlar ve elektronik sensörlerden gelen veriler yoluyla hâkim olmaya çalışırlar (Adams T. K., 2001). Yapay zekâ sistemleri -kasıtlı veya kasıtsız- hatalı veri girişlerine karşı savunmasızdır (Zachary, 2019: 121) ve bu durum istenmeyen sonuçlar ortaya çıkarabilmektedir. Sadece sistem bileşenlerinden kaynaklı hatalı veriler değil, veri alma veya göndermeyi engelleyen veri sıkışması, elektromanyetik sorunlar ve siber saldırılar da SİHA'ların etik hareketini etkileyen bileşenlerdir (Alkire, Kallimani, Wilson , & Moore, 2010: 29-31). Etik hareket etme noktasında veriler SİHA'ların aşıl topuğudur. Örneğin bir SİHA pilotu için alınan teknolojik veriler ışığında terör kampı olarak tespit edilen fakat gerçekte sivil bir kamp yerini vurmak etik dışı bir davranış değildir. Dolayısıyla SİHA, ahlaki bir şekilde kullanılmak istense dahi, özerk teknolojiye güvenmenin yarattığı durum nedeniyle bazen bu yapılamaz ve bu aşamada etik davranışın belirteci niyet olur. Bu nedenle, bir eylemin ahlaki sorumluluğunu anlayıp suçluluk hissederek neticelerinin sorumluluğunun alınması ölçüsünde etik bir SİHA kullanımını mümkün kılınır. Bununla beraber bir SİHA'nın kontrolü sadece pilotta değil, istihbarat analistleri, yasal danışmanlar, askerî ve sivil ekipten oluşan bir ekibe de aittir ve etik dışı davranışın sorumluluğunun paylaşılması gerektiği unutulmamalıdır. Etik kullanımdan bahsedebilmek açısından sorumluluğun paylaşımında şeffaf ve açık olunması önemlidir.

Yapay zekâlı SİHA teknolojisinin şeffaf, açık ve sorumluluk dâhilinde kullanılması beklenir. Yeni bir askerî teknoloji olarak SİHA'ların adil savaş kuralları çerçevesinde hesap verebilirliğinin ve hukuka uygunluğunun bulunması konusunda geniş bir fikir birliği vardır (European Comission Directorate General for Research and Innovation, 2018: 18). Yapay zekâ verileriyle yönlendirilen SİHA'larla gerçekleştirilen askerî operasyonlardaki eylemlere dair sorumluluk alınması ve şeffaf davranılması uluslararası norm ve kurallara olan inancı artırırken genel etik savaş kurallarına uyum açısından da önemlidir.

Bununla beraber, otonom bir silah olarak SİHA'ların insancıl hukukun temel hükümlerini karşılama olasılığının düşük olduğu ve bunların kullanımından yasal olarak kimin sorumlu tutulacağı hususunda belirsiz kaldığı ve bir hesap verebilirlik boşluğu yarattığı (Human Rights Watch, 2013) yönünde eleştiriler mevcuttur.

SİHA'lar devletlere, geleneksel savaflara ve büyük tehlikeli müdahalelere gerek kalmadan etkili küçük müdahaleler, gizli operasyonlar ve hatta gizli ölümcül görevler için operasyonel olanak sağlarken, şeffaflıktan uzaklaşma tuzağı yaratır. Savaş olasılığını ve asker kaybını engelleyen SİHA kullanımı geleneksel olarak savaşa girmek için yüksek bir eşik belirleyen etik ilkelerle endişe verici biçimde uyum sağlarken (Walsh & Schulzke, 2015: 13-14) şeffaflık ve hesap verebilirlikten uzaklaşma riski ortaya çıkarır. SİHA'ların bu şekilde etik dışı kullanımı, uluslararası hukuku zayıflatılırken, yasal olmayan teamüllerde devlet pratiğini genişletir ve *opinio juris*⁷ geliştirerek meşruiyet kazanmasının yolunu açar. Etik dışı şeffaf olmayan bir kullanımın yapılaşması ortak bir yargı gücünü ve yaptırım gücünü aşındırır. Yapay zekâ destekli otonom hava araçlarının etik dışı kullanımlarında fiili dokunulmazlık elde edilebileceği düşüncesini besler. Bu nedenle SİHA kullanımında özellikle şeffaf olmayan ve sorumluluk alınmayan operasyonların rutin hale gelmesinden endişe edilerek SİHA operasyonlarına dair çekinceler oluşur (Adams & Barrie, 2013: 245-247). Buna ek olarak, yapay zekâ destekli SİHA'ların etik dışı şeffaf olmayan ve sorumluluktan uzak kullanımı kendi kendini yenilgiye uğratan bir savaş biçimine dönüşme ihtimalini de beraberinde getirir. Zira etik dışı ve hatalı SİHA operasyonlarına misilleme olarak uzun vadede daha fazla sivil ölümü potansiyeli yaratan “geri tepme etkisi”⁸ ortaya çıkarması ihtimal dâhilindedir. Yapay zekâ, sıcak çatışmayı önlemek/kontrol etmek için kullanılabilmesi gibi sıcak savaşa sebebiyet verip “geri tepme etkisi” de yaratabilir, daha da ileri giderek “kazara gerilla sendromu”⁹ oluşturabilir.

7 *Opinio juris*, belli bir olay karşısında belli bir tarzda davranmanın hukuk bakımından zorunlu olduğuna dair geliştirilen inançtır.

8 Geri tepme etkisi (blow back effect) terimi, bir devletin politikasından kaynaklı öngörülemez olumsuz sonuçları ifade eder. Devlet için kısa vadeli kazanç getirecek bir hareket uzun vadede zararlı bir etki yaratır.

9 “Kazara Gerilla Sendromu” antropolog David Kilcullen’in *The Accidental Guerrilla: Fighting Small Wars in the Midst of a Big One* adlı kitabı ile literatüre girmiştir. Yerel halkın marjinalleşmesi olarak tanımlanabilecek “tesadüfi gerilla sendromu” dört aşamada gerçekleşen döngüsel bir süreçtir: Enfeksiyon, bulaşma, müdahale ve reddedilme. Yerel aktörler başlangıçta aşırılık yanlısı varlığa karşı çıkmış olsalar da, aşırılık yanlılarına karşı yapılan dış müdahaleler, yerel halkı çıkarlarını savunmak adına birleşmeye teşvik eder ve aşırılık yanlılarının yanında savaşan “tesadüfen gerillalara” dönüştürür. Detaylı bilgi için bkz. David Kilcullen, *The Accidental Guerrilla: Fighting Small Wars in the Midst of a Big One*, New York: Oxford University Press, 2009.

İnsansız hava araçlarının, özellikle de İHA sürülerinin¹⁰ yapay zekâ algoritmaları, arıların hareketlerinden esinlenerek yazılmıştır. Deyim yerindeyse dijital çağda gökyüzünün arıları insansız hava araçlarıdır. Fakat gökyüzünün bu yeni nesil suni arılarının yeryüzünde kızgın arı kovanlarına benzer alanlar yaratma ihtimali dikkatle değerlendirilmesi gereken bir husustur. Trigona adı verilen iğnesiz bal arıları tahrik edici saldırılar karşısında ölümcül yaralanmalarla karşılaşsa dahi, kovanlarını korumak adına saldırmaktan asla vazgeçmeyen canlılardır.¹¹ Gökyüzünün etik yoksunu yapay zekâlı arıları yeryüzünde bir nevi Trigona sendromu yaratma potansiyeline sahiptir. Zira SİHA operasyonlarına maruz kalanların yaşam alanını korumak adına ölümcül de olsa saldırmayı seçmesi olasılık dâhilindedir. Her an bir SİHA saldırısına maruz kalacağını düşünen siviller daimi olarak kaygı duyarlar. Travma sonrası stres bozukluğu dâhil olmak üzere kaygıya bağlı ruhsal sorunlar yaşayan bu masum siviller radikalleşme eğilimi gösterirler (Ray, 2021: 12-14). Radikalleşmeyi ortadan kaldırma amaçlı yapılan SİHA operasyonlarına bağlı sivil ölümleri, toplum üzerinde radikalleştirici etki yaratma potansiyeli taşır ve misilleme yönünde istek uyandırıp daha fazla radikalleşmeye ve tesadüfi teröristlerin yaratılmasına yol açabilir (Mayer, 2015: 768).

Etik dışı operasyonların sivillere zarar vermesi SİHA sahibi devletlerin iç ve dış dinamiklerini de etkiler. Zira SİHA'ların etik dışı olarak sivillere zarar vermesi, hatta onları radikalleştirmesi iç politikada askerî harekâtlara verilen halk desteğini azaltırken, siyasi baskıların yoğunlaşmasına sebebiyet verir. Dış politika dâhilinde diplomatik baskılara ve eleştirilere neden olur. Sonuç itibarıyla operasyonlardaki etik dışı davranışların şeffaf olarak paylaşımı iç ve dış politika açısından istenmeyen sonuçlar doğuracağından SİHA'lara dair bilgi paylaşımından kaçınılır. Bu durumda devletler, SİHA kullanımında dış politikada daha fazla özgür kalır. Askerî kayıplar vermediklerini düşünen ve bilgilendirilmedikleri için somut sonuçları algılayamayan vatandaşları sınır ötesi SİHA operasyonlarına ikna etmek kolaylaşır (Walsh & Schulzke, 2015: 9). En nihayetinde, bu durum eylem öncesi başvurulması gereken bürokratik ve politik çarelere ket vurur. Yapay zekâ destekli insansız hava araçlarının varlığı diplomasinin ön plana çıkabileceği alanları kısıtlamaya başlar. Zamanla çözülebilecek diplomatik meseleler askerî krize dönüşebilir (United Nations Institute for Disarmament Research, 2018: 2), diplomasinin avantajlarından

10 Sürü halinde otonom intikal ederek karar verebilen sürü (swarming) İHA sisteminde, sürü hareketlerinin ve taktiklerinin ölçülmesi için yapay zekâdan faydalanılır.

11 Bal arılarının en saldırgan türü Trigona Hyalinata'da görülür; 100 arının 83'ü vazgeçmektense ölüncüye kadar saldırmayı ve canını feda etmeyi tercih eder. Bkz. Kyle Shackleton, Hasan Al Toufailia, Nicholas J. Balfour, Fabio S. Nascimento, Denise A. Alves ve Francis L. W. Ratnieks, "Appetite for Self-destruction: Suicidal Biting as a Nest Defense Strategy in Trigona Stingless Bees", *Behavioral Ecology and Sociobiology*, S. 69, 2015, s. 273-281.

yoksun kalınabilir ve siyasi sorunları çözmek için güç kullanma konusunda daha az endişe duyulabilir.

Geleneksel hava araçlarına kıyasla üretim, kullanım ve bakım maliyetleri daha düşük olan (Nazir, 2013: 76) SİHA'ların giderek daha ucuz ve ulaşılabilir olması savaşın temel etik kurallarından biri olan "silah kullanımı son çaredir" ilkesine uymayı zorlaştıran ve güç kullanmaya meyilli hale getiren bir başka faktördür. Bunun yanı sıra SİHA'lara terör örgütleri¹² de dâhil olmak üzere devlet dışı aktörlerin, otokrat veya teknokratların da erişim potansiyeli vardır. Toplumları boyunduruk altına almak, istikrarsızlık ve kargaşa yaratmak, terör eylemleri gerçekleştirmek, etnik temizlik yapmak, seçilmiş yönetimleri iktidardan uzaklaştırmak gibi eylemler için SİHA'lara erişim her geçen gün daha da kolaylaşmakta ve maliyeti azalmaktadır. Bu nedenle, politik anlamda erozyonun olduğu, otoriter, teokratik yönetimler ve terör sarmalı ile mücadele etmek idealindeki konjonktürlerde SİHA ediniminin dikkatle takip edilmesi gereklidir.

Nitekim silahlı insansız hava araçlarının yaygınlaşması ve etik dışı kullanımlarına yönelik uluslararası kuruluşlar, bilim adamları ve sivil toplum örgütlerinin raporları ve incelemeleri gün geçtikçe artmaktadır. Ancak bu çabalardaki itirazların çoğu, öncelikle sistemi kullanan politika kararlarına odaklanmakta ve etik maliyetlere yönelik sorgulamalar ve kurallar dizisi seviyesine ulaşmamaktadır. SİHA'ların etik analizinin sağlıklı bir amprik veri kaydı olmadığı aşikârdır (Singer, 2009: 317). Ancak, spekülasyon dahi olsa değerlendirmelerde bulunma çabası mevcuttur. Örneğin, Birleşmiş Milletler'in hedefli öldürme uygulamalarını eleştiren birkaç raporu sonrasında insansız sistemlerin daha da geliştirilmesini sınırlamak için uluslararası bir hareket oluşmuştur. Birleşmiş Milletler bünyesinde silahsızlanma ve güvenlik konusunda araştırmalar yapan özerk yapıdaki Silahsızlanma Araştırmaları Enstitüsü (UNIDIR) tarafından yürütülen çalışmalar ve yayınlanan raporlarda, silahlı insansız hava araçlarının askeri bağlamda yaygınlaşması ve kullanılmasıyla ilgili temel endişeler dile getirilmiştir. UNIDIR küresel boyutta şeffaflık, gözetim ve hesap verebilirlik anlayışının önemine vurgu yaparak, bu anlayışı güçlendirmenin yollarının nasıl olabileceği fikrine katkı sağlamış ve iddia edilen etik dışı kullanımların soruşturulmasına ve hesap verme mekanizmalarının hayata geçirilmesinin gerekliliğine dikkat çekmiştir.

İlk olarak Avrupa'da SİHA'lara dair tüm bilgilerin erişilebilir, şeffaf hale getirilmesi gerektiğine dair bir inisiyatif gelişmiştir (Mitrea, 2020: 85). Ardından

12 DEAŞ gibi radikal terör örgütlerin yanı sıra PKK ve uzantıları gibi terör örgütleri de insansız hava araçlarını eylemlerinde kullanmaya başlamıştır.

Bilim ve Yeni Teknolojilerde Avrupa Etik Grubu (EGE) küresel standartlarda bir dizi etik kılavuzun oluşturulmasına yönelik bir adım atmıştır (European Commission Directorate General for Research and Innovation, 2018: 14). 2019 yılının Nisan ayında yapay zekânın etik kullanımı için bir yönerge yayınlanmış (European Commission, 2019), etik değerlere saygının, şeffaflığın önemine dikkat çekilmiştir. Yönergede tam kontrollü, hukuka uygun, ayrımcılık yapmayan, sosyal ve çevresel refaha uygun kullanım vurgusu yapılmıştır. Bu ve benzeri oluşumlar yapay zekâ destekli SİHA'larda insan kontrolünün olması gerektiğine dair artan inancı ifade etmektedir. Bununla beraber yapay zekâ destekli SİHA'ların tamamen yasaklanması veya kontrolüne yönelik çabalara karşı hâlihazırda bu teknolojiye sahip ve bunları geliştirme hedefinde olan devletlerden itirazlar vardır. Özellikle ABD ve Rusya bu tür silah sistemlerini düzenlemeye yönelik her türlü çabaya karşı çıkmaktadır. Avustralya, İsrail ve Güney Kore ise etik kullanım adına sınırlandırmalara karşı çıkarken tamamen otonom kullanımını desteklemektedirler (Nurkin & Rodriguez, 2019:30).

Bir yapay zekâlı SİHA, savaş uçağı pilotunun aksine, kaç saat görev almış veya hangi görevi icra etmiş olursa olsun uçuş esnasında strese girmez, duygusal baskı, merhamet veya pişmanlık hissetmez, nefsi müdafaa yapmaz, intikam veya korku gibi insani duygular sergilemez. Zira algoritmalar, bilgiyi anlamlandırmalarına izin verecek empati, akıl yürütme, vicdan, sağduyu ve ahlaktan yoksundurlar (Heyns, 2013). Otonom SİHA destekçileri onları askerlerden daha iyi yapan şeyin tam olarak da bu olduğunu düşünürler. Bu özelliklerin yokluğunun savaşta daha etkin olmalarını sağladığını ve insandan daha tutarlı etik davranışları öğrenip sergileyebileceklerini savunurlar (Singer P. , 2010). Bu görüş bağlamında yapay zekâlı SİHA'ların etik kullanımını etkileyen yazılımlarının ve yer ekibinin etik anlayışı önem kazanır. Temel sorunsal, yazılan algoritmaların ve kullanılan programların ahlaki ve etik değerlere ne derece uygun olduğudur. Yapay zekânın algısı, tasarımının ve kullanıcısının parametreleri ile sınırlıdır ve esneklik, muhakeme yeteneği, sağduyu yeteneği ve etik değerleri sorunludur (Purves, Jenkins, & Strawse, 2015: 851). Yarı otonom bu sistemlere etik bir akıl kodlansa dahi bu algoritmalar onları yazan mantığın etik bilgisi ve algısı kadardır. En nihayetinde sisteme etik bir "vicdan" yerleştirilse dahi bu sadece üzerinde çalıştığı bilgi kadar iyidir. Bilgiyi anlamlandırmalarına izin verecek akıl yürütmesi, ahlak, empati, vicdan ve sağduyu yetenekleri teknolojinin ve yazılımının bilgisi ve sınırları dahilindedir. İnsani değerlere sahip ahlaki veya erdemli otonom silahların bir oksimoron olduğuna inanan görüşe göre, insanların algoritmalara etik öğretmesi mümkün değildir, zira insanlar daimi şekilde etik olmayı öğrenir ve deneyimler (Lang C., 2002). Dolayısıyla normatif anlamda etik yargılar,

büyük oranda bağlama ve duruma bağlıdır ve bu öğretilmeyecek derecede karmaşıktır. Dolayısıyla, yapay zekâ ve etik birbiriyle çelişen iki kavramdır ve bilinçli bir ahlaki anlayış gelişimi için deneyim şansı olmayan makinelerin etik davranış sergilemesini beklemek ütöpiktir.

SİHA'lar doğası gereği ahlaksız değildir, onların etik değerlerden uzak kullanımı yazılımcısının ve kullanıcısının eseridir. En nihayetinde ahlaki değerlendirmeye tabi olanlar SİHA'yı kontrol edip yönlendiren kişi veya kişilerdir. Bu çerçevede, SİHA kararlarının onu yönlendiren ekibin karakterini ve değerlerini yansıttığı ifade edilebilir. Örneğin, SİHA pilotları kendileri için risksiz bir uzaklıkta ölümcül bir gücü yönetir, uzaklığın fazla olmasının ve bilgi eksikliğinin karşı tarafa daha az saygılı davranma eğilimini artırıp artırmadığı, daha da önemlisi eylemin etik sorumluluğunu almasını zorlaştırıp zorlaştırmadığı tartışmaya açıktır. Ancak fiziksel mesafe ile örtüşen bu normatif boşluğun operatörlerin eğitimi ve karakteriyle birleştiği takdirde etik hareket etmeyi etkileyen önemli bir faktöre dönüştüğü açıktır. Bu nedenle, bu teknolojiyi tasarlayan mühendisler ve yazılım uzmanları da dâhil olmak üzere yönlendiren tüm ekibin güçlü etik donanıma sahip olması hayatidir. Sistemi kullanan pilotların ve askerî ekibin etik muhakeme yeteneklerini geliştirebilmesi için eğitilmesi ve bilinçlendirilmesi gereklidir. Ayrıca, mühendislik fakültelerinde müfredata etik derslerinin eklenmesi, derslerin etik değerler kapsamında revize edilmesi ve lisans düzeyinde, insansız sistemlerle ilgili etik tartışma ve çalışmalar yapılmasına ihtiyaç vardır. Özellikle yazılım mühendislerinin insansız teknolojilerden kaynaklanabilecek etik sorunları/iki-lemeleri ele alan tasarım projeleri geliştirmeleri farkındalıklarını artıracaktır.

Sonuç

Yapay zekâyâ etik davranışı öğretmenin karmaşıklığı ve bu zekâyâ sahip bir SİHA'yı etik şekilde kullanmanın zorluğunu kabul etmek gereklidir. Şu an için etik davranışı öğretmek mümkün olamamakla beraber gelecekte etik değerleri olan tam otonom yapay zekâların var olması muhtemeldir. Ancak bu gerçekleşene kadar yapay zekâlı silahların durum değerlendirmesi yapabilmesi ve etik eylemlerde bulunabilmesi için, onları kullanan ekibin etik farkındalığının artırılıp, savaş yasaları, angajman kuralları gibi kısıtlamalara ve yönlendirmelere ihtiyacı vardır. Etik SİHA kullanımı için ortak bir küresel çaba gereklilik haline gelmiştir. Yapay zekâlı SİHA'ların kullanımı ve gelişimine dair kararlar, uluslararası, demokratik ve katılımcı tartışmaların sonucunda olmalıdır. Düşmanı sivilden ayırabilen, hedefi etik olarak angaje edip, insani değerlere asgari saygı duyarak onları özümseyen yapay zekâlı SİHA

kullanımı mümkün olabilir. Ancak otonom veya yarı otonom silahlar olsun her iki durumda da etik dışı uygulamalarla insancıl hukukun ihlali ve savaş kurallarının çiğnenmesi olasıdır. Neredeyse her teknoloji etik dışı ve kötü amaçlar için kullanılabilir ve yapay zekâ destekli SİHA da bu kapsamın dışında değildir. Özünde iyi ya da kötü olan “teknoloji” değil, onun kullanılma biçimleridir. Ölümcül bir gücün nasıl uygulanacağına karar vermek makineler bir yana insanlar için dahi zordur. İnsan kontrolündeki bir silahın etik olma riski her daim mevcuttur fakat bu olasılığın neticelerinin sorumluluğunun kimde olacağı konusu daha net bir husustur. Bu nedenle yapay zekâlı SİHA'lar üzerinde anlamlı ve etik normlara uyumlu insan kontrolünün olması önemlidir. İhtiyatlı insani etik yargının güç kullanımına uygulanması, insan hayatına saygı gösterilmesini kolaylaştırır ve sorumluluğun belirginleşmesini sağlar. Bununla beraber, teknolojiye insan sorumluluğunun ahlaki etkisini korurken güç kullanımındaki etik sorunların ve eksikliklerin üstesinden nasıl gelineceğinin cevabı bulunmalıdır.

Algoritmaların olasılık hesaplamaları ile ahlaki kesinlik sağlamak mümkün değildir. Zira etiğin ne olduğu hususu kesin değildir. Etik ile ilgili değerlendirmelerin normatif algılanması ihtimal dahilindedir. Zaman zaman doğru ve yanlış kavramları etik için endemik ve göreceli değerlendirilebilmektedir. Bu nedenle, yapay zekâlı SİHA'larda net ve kesin bir etik kullanım beklemekten ziyade, azami etik davranış kıstaslarının ve kontrol parametrelerinin küresel boyutta uyarlanmasına imkân sağlayacak tekniklerin ve uygulamaların oluşturulması, tutarlı evrensel bir nosyonun geliştirilmesi daha gerçekçidir. Doğru etiğin ne olduğuna ve etiğin sınırlarına dair ihtilaflara¹³ ve normatif etik ile uygulamalı etik arasındaki farklara rağmen uluslararası hukuk kuralları, sözleşmeler, normlar ve temel insani değerlerin etik çerçeve çizilmesinde ana kaynaklar olmalıdır. Uluslararası sözleşmeleri ve ulusal yasaları kabul ederek bu silahların etik kullanımı için kurallar oluşturabilmekte kuşku ve ciddi zorluklar olmasına rağmen, gerçekleştirilmesi olasılığını temelden reddetmek yerine asgari düzeyde dahi olsa gerçekleştirilmesi yönünde çalışılmalıdır. SİHA kullanımının adilane, orantılı, sorumluluk sahibi, şeffaf, dürüst ve kontrol edilebilir şekilde olmasına dikkat edilmeli ve bu temel etik değerlerin teknolojiden bağımsız, kalıcı şekilde kabul görmesi doğrultusunda çaba sarf edilmelidir.

Yapay zekânın insansız hava araçlarındaki kullanımı için sınırlar oluşturmak özellikle demokratik toplumlar için hayati derecede önemlidir. Zira olası bir kamuoyu tepkisine karşı sınırlılıklara ve kurallara ihtiyaç vardır. Hesap

13 Faydacı, Kantçı, Erdem Etiği, Kültürel Görelilik, vb.

verebilirlik ve uluslararası topluma karşı saygının işareti olarak SİHA operasyonlarında şeffaflık benimsenmelidir. Bildirim protokollerine ilişkin normlar oluşturularak veri girişleri yapılmalıdır. Yapay zekânın toplum üzerinde distopik bir imaj ile eşleşmemesi ve olumsuz algılanmaması için sahip olduğu gücü dengeleyecek ve kontrol altına alacak çözüm ve önerilere ihtiyaç vardır. Savaş etiğine ilişkin temel bilgilerin etik olmayan ölümcül davranışların üretilmemesini sağlayacak şekilde nasıl operasyonel hale getirileceği keşfedilmelidir. Etik davranışların temel sınırlarının çizilebilmesinde savaş kanunları ve angajman kuralları gibi makul değerlerin varlığı kusurlu da olsa kabul edilebilir çözümler yaratacaktır. Cezaî sorumluluk sağlayacak özel hukuk kuralları ve hükümler geliştirilmesi elzemdir. Böylelikle azami derecede etik değerlere uyan etik bir SİHA kullanımını deneyimlemek mümkün olabilecektir.

Politika yapıcılarının ve silahlı insansız hava aracı geliştirenlerin insanları bu silahların önemine ikna etmeye çalışırken, kullanımlarına yönelik etik kaygıların ne olduğunu ve karşıtların temel argümanlarını, endişelerini anlaması ve çözüm bulması gerekmektedir. Bu hem mevcut gelişmeleri takip edebilmek açısından hem de insani değerleri korumak açısından elzemdir. Politika yapıcılara düşen bir başka önemli görev de yapay zekânın yarattığı değişimi iyi yönetebilmektir. Zira yapay zekâlı SİHA teknolojisine erişimin kolaylaşmasıyla birlikte, yakında durdurulması zor bir küresel silahlanma yarışı deneyimlemek mümkündür. SİHA'lar günümüzün modern kalesnikofları olabilirler. Böyle bir durumda SİHA kullanımını taktik bir zorunluluk haline gelecektir ve önemli sayıda özerk SİHA'nın konuşlandırılması askerî eylemleri daha hızlı, daha ucuz ve daha güvenli hale getirirken savaşın ahlaki zorunluluğu azalacaktır.

Dördüncü sanayi devriminin (4IR) yaratacağı dijitalleşme ve silah yarışı iyi yönetilebilirse insan ve makine arasındaki etkileşimlerini sağlayacak beşinci sanayi devrimine hazırlıklı girmiş oluruz. Normatif bakış açısıyla etğin kaynağı insandır. Etik olmak insanın görevidir ve insanlık evrensel etik değerlere uygun davrandığı sürece özgür kalabilir. İnsansız silahlı araçlara dönüşümün iyi yönetimi, etik dışı kullanımı önlemek için bir zorunluluk, insanlık görevidir. Bu ödev yerine getirilemez ve eylemlerin ahlaki yönü göz ardı edilirse insanlık sadece gelişme yeteneğini değil, özgürlüğünü de yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalabilecektir. Silahlı bir teknolojinin ne anlama geldiğine ve nasıl kullanılacağına en nihayetinde insanlar karar verir. Bu perspektiften bakıldığında, insansız silahlar çağımızın Gyges yüzükleridir; gücünün sarhoşluğuna kapılmaksızın etik davranıp, ahlaki yükü omuzlarımızıza aldığımız ölçüde mutluluğumuz ve özgürlüğümüz şekillenecektir.

Kaynakça

- Adams , R. ve Barrie, C. (2013). The Bureaucratization of War: Moral Challenges Exemplified by the Covert Lethal Drone. *Ethics and Global Politics*, 6(4), 245-260.
- Adams, T. K. (2001). Future Warfare and the Decline of Human Decisionmaking. *Parameters*, 41(57), 5-19.
- Airwars Report. (30.09.2020). "Syria's Civilians Pay High Price for Years of Foreign Military Interventions". Halep: Airways Investigations. Airways Report. adresinden alınmıştır
- Alkire, B., Kallimani, J. G., Wilson , P. A. ve Moore, L. R. (2010). *Applications for Navy Unmanned Aircraft Systems*. Santa Monica:CA: RAND.
- Amarjot, S. ve Nick, K. (2017). Scatternet Hybrid Deep Learning Network for Object Classification. *Scatternet Hybrid Deep Learning Network for Object Classification*. Cambridge: MLSP.
- Boyle, M. J. (2013, 1). The Costs and Consequences of Drone Warfare. *International Affairs*, 89(1), 1-29.
- Christian, E. (2015). *Armed unmanned aircraft and military ethics*. Australia: Australia Senate Foreign Affairs.
- Clinic, S. I. (2012). *Living Under Drones: Death, Injury, And Trauma to Civilians From US Drone Attacks in Pakistan*. California: Stanford School of Law.
- Dalziel, N. (2014). "Drone Strikes: Ethics and Strategy". *New Zealand International Review*, 2-6.
- European Comission Directorate General for Research and Innovation. (2018). "Statement on Artificial Intelligence, Robotics and 'Autonomous' Systems". Brussels: European Group on Ethics in Science and New Technologies.
- European Commission. (2019, 4-8). *Artificial Intelligence: Commission Takes Forward Its Work on Ethics Guidelines*. 10 21, 2021 tarihinde Europa: http://europa.eu/rapid/press-release_IP-19-1893_en.htm adresinden alındı
- European Commission Directorate General for Research and Innovation. (2018). *Statement on Artificial Intelligence, Robotics and 'Autonomous' Systems*. Brussels: European Group on Ethics in Science and New Technologies.
- Feng, Z., Rui, M., Yiming, P., Jin, L. ve Ruizhi, H. ((2018)). "Improved Method of Video Synthetic Aperture Radar Imaging Algorithm". *IEEE Geoscience and Remote Sensing Letters*, 6(16), 897-901.
- Granoff, J. (2000). Nuclear Weapons, Ethics, Morals and Law. *BYU Law Review*, 4(3), 11-1.
- Heyns, C. (2013). *The UN Special Rapporteur on Extrajudicial, Summary or Arbitrary Executions A/HRC/23/47*. Brussels: United Nations.
- Human Rights Watch. (2013, 4 23). *Arms: New Campaign to Stop Killer Robots Swift Action Needed to Prevent Fully Autonomous Weapons*. 9 21, 2021 tarihinde HRW: <https://www.hrw.org/news/2013/04/23/arms-new-campaign-stop-killer-robots> adresinden alındı
- Lang C., S. C. (2002). "Promise or Peril?" Reflecting on Computer Technology: Educational, Psychological, and Ethical Implications". *Ethics for Artificial Intelligences*. Wisconsin: Wisconsin State Wide Technology Symposium.
- Matthew, C. (2014, Special Issue Winter). Pandora's Presumption: Drones and the Problematic Ethics of Techno-War. *Journal of Strategic Security*, 7(4), 1-24.
- Mayer, M. (2015, 7). The New Killer Drones: Understanding the Strategic Implications of Next Generation Unmanned Combat Aerial Vehicles. *International Affairs*, 4(91), 765-780.

- Michael, H., Gregory, A., Edoardo, S., Anthony, C., Kara, F. ve Paul, S. (2018). *Artificial Intelligence and International Security*. Washington D.C. : CNAS.
- Mitrea, G. (2020). Drones: Ethical and Legal Issues in Civil and Military Research as a Future Opportunity. *Journal for Ethics in Social Studies*, 4(1), 83-98.
- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: Alfred A. Knopf.
- Nazir, W. A. (2013, Autumn & Winter). The use of drones: legal grey area? *Strategic Studies*, 33(3/4), 64-84.
- Nurkin, T. ve Rodriguez, S. (2019). *A Framework For Understanding Applied AI*, Atlantic Council. Washington DC.
- Pepper, T. (2012). "Drones: Ethical Considerations and Medical Implications". *Journal of Royal Naval Medical Service*, 37-40.
- Purves, D., Jenkins, R. ve Strawse, B. J. (2015, 8). Autonomous Machines, Moral Judgment and Acting for the Right Reasons. *Ethical Theory and Moral Practice*, 18(4), 851-872.
- Ray, R. S. (2021, 1 29). Shadows in Pakistan: Critiquing the Drone. *Harvard International Review*, 36(3), 12-14.
- Russel, S. ve Norvig, P. (2010). *Artificial Intelligence A Modern Approach*. Berkeley: Pearson.
- Sarah, K. ve Micah, Z. (2014, 2 10). *The Drone Invasion Has Been Greatly Exaggerated*. 9 14, 2021 tarihinde Foreignpolicy: <https://foreignpolicy.com/2014/03/10/the-drone-invasion-has-been-greatly-exaggerated/> adresinden alındı
- Singer, P. (2010). The Ethics of Killer Applications: Why is it so Hard to Talk About Morality When it Comes to New Military Technology? *Journal of Military Ethics*, 9(4), 299-312.
- Singer, P. W. (2009). *Wired for War: The Robotics Revolution and Conflict in the 21st Century*. New York: Penguin.
- Tania, L. (2019). *Civil and Military Drones: Navigating a Disruptive and Dynamic Technological Ecosystem*. 11 10, 2021 tarihinde European Parliament Briefing: [https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document.html?reference=EPRS_BRI\(2019\)642230](https://www.europarl.europa.eu/thinktank/en/document.html?reference=EPRS_BRI(2019)642230) adresinden alındı.
- United Nations Institute for Disarmament Research. (2018). *Armed UAVs in Conflict Escalation and Inter-state Crisis*. Geneva: UNIDIR.
- Vincent, B., Claire, S. ve Catherine, T. (2018, January). Embedded Ethics: Some Technical and Ethical Challenges. *Ethics and Information Technology*, 20(4), 1-34.
- Walsh, J. I. ve Schulzke, M. (2015). *The Ethics of Drone Strikes: Does Reducing the Cost of Conflict Encourage War?* Pennsylvania: Strategic Studies Institute and U.S. Army War College Press.
- Zachary, D. (2019). Artificial Intelligence on the Battlefield Implications for Deterrence and Surprise. *PRISM* , 8(2), 114-131.

Lapseki Çınaraltı Meydanı: Antik Yunan'dan Modern Türkiye'ye Kadına Kapalı Erkeksi Kamusal Alan

Fatma İlknur Akgül*

Öz

Bu çalışmanın temel amacı, Çanakkale'ye bağlı Lapseki ilçesinin şehir merkezinde yer alan Çınaraltı Meydanı örneği üzerinden, Antik Yunan'dan modern Türkiye'ye kadına kapalı bir mekanın toplumsal bellekteki sosyolojik arka planını ortaya çıkarmaktır. Bunun için on beş kadın ve on beş erkek katılımcı ile yüz yüze derinlemesine mülakat yöntemi kullanılarak nitel bir araştırma yapılmıştır. İlçede yaşayan kadınlar Çınaraltı diye adlandırılan bu kamusal mekandan geçmemekte, geçmek zorunda kalanlar da buradan geçerken rahatsız ve tedirgin olmaktadır. Erkekler de kadınların bu meydandan geçmesinden rahatsız olmakta ve rahatsızlıklarını tavır ve davranışlarıyla hissettirmektedirler. Araştırmada erkek ve kadınların bu kamusal mekanla ilgili zihinsel okuması ayrı ayrı yapılmış ve mekana ilişkin toplumsal hafızanın nesilden nesile aktarıldığı tespit edilmiştir. Mekana yönelik olarak inşa edilmiş toplumsal hafıza, eğitim, iktisadi hayatta yer alma ve yaş gibi değişkenlerden etkilenmeksizin varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Çınaraltı Meydanı örneği, "erkeksi" kamusal alanın kadının ve erkeğin zihinsel kalıplarında kendisini her defasında yeniden üreterek nasıl sürdürdüğünün çarpıcı bir örneğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Özel Alan, Kamusal Alan, Katılım, Çınaraltı Meydanı, Agora.

Lapseki Çınaraltı Square: A Male Public Sphere Closed Off to Women From Ancient Greece to Modern Turkey

Abstract

The primary goal of this research is to uncover the sociological background of a space that has been closed off to women from Ancient Greece to modern Turkey, using the example of Çınaraltı Square, which is located in the heart of the Lapseki district of Çanakkale. In order to achieve this goal, a qualitative study was conducted with fifteen female and fifteen male participants using the face-to-face in-depth interview method in person. Women who live in the district do not pass through this public space known as Çınaraltı, and those who do have to pass through this place feel uncomfortable and uneasy about their situation. Men are not pleased to see women passing through this square, and their attitudes and actions reflect their displeasure with the sight of women passing through. Women's and men's under-consciousness about this public space was examined separately in the study, which discovered that social memory of the space has been passed down from generation to generation. The social memory that is created for a place has survived and has not been affected by variables such as education, participation in economic life, or age. A striking example of how the "masculine" public sphere survives by reproducing its meaning in the mental patterns of both men and women can be found at Çınaraltı Square in Çanakkale.

Keywords: Gender, Private Sphere, Public Sphere, Participation, Çınaraltı Square, Agora.

*Dr. Siyaset Bilimci | fatakgul@hotmail.com | ORCID: 0000-0002-2280-3897

DOI: 10.36484/liberal.1013965

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss.163-185.

Gönderim Tarihi: 23 Ekim 2021 | Kabul Tarihi: 20 Kasım 2021

Giriş

Antik Yunan dönemi şehirlerinde, şehir ile ilgili tüm politik, ticari, dini ve sanatsal faaliyetlerin her türlüünün gerçekleştirildiği açık alanlara “Agora” denilmektedir. Agoralar, kamu binalarının etrafında dizilmiş olduğu, şehrin merkezi konumunda bulunan açık alanlardır. Yunan şehir devletlerinde kamusal alan olarak Agora’dan ilk olarak bahseden Odysseia adlı eserinde Homeros olmuştur. Homeros için Agora yalnızca insanların toplanabildiği bir meydan değildir, aynı zamanda uygar olmanın ve bir birey olarak o şehre ait olmanın da ölçütü sayılmaktadır (Homeros, 2014: 112). Günümüzde de kent meydanları, yöre halkının aynası olarak, yöre kültürünü yansıtan, yöre halkının sosyal ve ekonomik durumlarıyla ilgili fikir veren kamusal mekanlardır (Oktay, 2007).

Araştırmanın yapıldığı Çanakkale Lapseki İlçesi’nin, Antik Çağdaki adıyla Lampsakos’un, M.Ö. 7. yüzyıl başlarında Miletos’lular tarafından kurulmuş olduğu düşünülmektedir (Strabon, 2012). Tarihte ilçenin adı ilk kez Pityussa olarak geçse de zamanla Lampsakos adını almıştır ve günümüzde de Lapseki olarak bilinmektedir (Takaoğlu, 2007; Tuna, ty.: 23). Antik Çağın refah içindeki şehirlerinden biri olan Lampsakos, zengin maden ocaklarına sahip olma özelliğinden ziyade, orada yaşamış olan ünlü filozofları ile de bilinmektedir. Anak-sagoras, Anaksimenes, Epiküros, Straton, Polyaenus, Kolates, Yaşlı Metrodorus, Genç Metrodorus ve Ksenophon bunlardan bazılarıdır (Tuna, ty.: 66-76). Ayrıca Lampsakos, Troa bölgesinde kendi adına altın ve gümüş sikke basan önemli bir şehirdir (Göktürk, 2002; Tuna, ty.: 95-104). Bugün antik yerleşim yerinin sınırlarının günümüzdeki Lapseki ilçe merkezinin yerleşiminin tam altında bulunduğu bilinmektedir (Aksoy, 2020: 1881; Buruldağ, 2017: 76). Dolayısıyla ilçe Antik Çağ’dan itibaren aynı yerde varlığını sürdürmüştür. Arkeolojik kalıntıların ruhunun miras alınarak yeni nesillere aktardığının anlatıldığı şu sözler, “Arkeolojik miras, yerin ruhunun önemli bir bileşeni olarak, bulunduğu kentin birikimlerini aktararak kentliye geçmişini, köklerini anlama ve tarihiyle yaşama ayrıcalığını sunar, saygınlık ve tanınırlık kazandırır” Çınaraltı Meydanı’na atıf yapmaktadır (Aksoy, 2020: 1884). Lapseki ilçesi birbirinden farklı çeşitli kültürlere ve toplumlara yüzyıllardır ev sahipliği yapmış olmanın sağladığı tarihsel ve kültürel mirasının zenginliğini meydanları, çeşmeleri, bağ ve bahçeleriyle, Çınaraltı Meydanı da yaşayan hafızasıyla günümüze taşımıştır.

İlçenin tam merkezinde yer alan tarihi yüzyıllarla ölçülen Çınar ağacı, bulunduğu meydana adını vermektedir. Çınaraltı Meydanı olarak bilinen ve ünlenen bu tarihsel meydan, birçok yolun kesiştiği, kasap, fırın, kahvehane gibi çeşitli esnafların işyerlerinin ve cami gibi ibadethanenin de etrafında

sıralandığı, siyasi partilerin ilçe merkezlerinin de yakın çevrede olduğu, gece ve gündüz sürekli olarak canlı ve hareketli olmasıyla ilçenin merkezi olma özelliğini yüzyıllardır taşımaktadır. Çeşitli ticari faaliyetlerin ve ilçenin temel ekonomik faaliyetlerinden biri olan meyvecilik piyasasının günlük gelişmelerinin de yürütüldüğü, görüşüldüğü, piyasanın takip edildiği bu meydan antik dönemdeki bir Agora özelliğini taşımaktadır. İlçenin bilinen tarihinden beri ister Agora ister Çınaraltı Meydanı diye adlandırılınsın, meydan bu özelliğini sürdürmüştür. İlçenin zaman içerisinde gelişmesiyle kamusal mekânlar ilçenin etrafına yayılmaya başlamış olsa da meydan önemini ve özelliğini bugün hâlâ korumaktadır.

Ataerkil toplum yapısı kadınları hane dışı üretim faaliyetlerinden kopartarak, hane ve onun çevresindeki yaşam alanlarının işleri ile sınırlandırmaktadır. Kadının ekonomik faaliyetlerin yürütüldüğü alanlardan kopuşu ile hane içindeki alana ait kılınışı beraberinde farklı durumların oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Toplumsal yaşamın ekonomik, sosyal, siyasal ve mekânsal yapı taşlarının kurulması ve yürütülmesi süreçleri kadına göre oluşturulmamıştır. Bu oluşum kadının özel alan dışında kamusal alanla kurduğu ilişkilerde her zaman sorunlara yol açmaktadır. Kadının kamusal alandaki varlığı ataerkil toplumsal değerlerde bu sebeple uygun görülmemektedir. Modernite ile kadınlar için özel alan ve kamusal alan arasındaki ayırım daha önemli hale gelmiştir. Toplumsal cinsiyetin ve mekânların, kadınların gündelik hayatında nasıl rol oynadığı Çınaraltı Meydanı örneğinde görülmektedir. İlçenin gerek tarihsel, gerekse de günümüzün sosyal ve ekonomik yaşamında önemli bir yere sahip olan Çınaraltı Meydanı'nın kamusal bir alan olarak ilçe halkının gözünde kadınlar açısından uygun görülmemesi, kadınların bu meydana kendine yer bulamaması ya da rahat hissetmemesi araştırmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır. Özel alan ve kamusal alan ayırımının ilk ortaya çıktığı Antik Yunan döneminden günümüze ilçede yaşayan toplumlar, inançlar ve kültürler değişmiş olsa da Çınaraltı Meydanı mekânının kültürel kodları değişmemiş, toplumsal cinsiyeti nedeniyle kadın bu alanın dışında tutulmuştur. Bu meydan kamusal bir alan olarak adı konulmamış bir biçimde kadına kapalı bir mekandır.

Çalışmada öncelikle klasik ve güncel tartışmalar üzerinden özel alan-kamusal alan kavramlarını inceleyeceğiz. İkinci olarak, kadınların kamusal alana giriş mücadelesi ile Türkiye'de kamusal alanda kadını ve kamusal bir alan olarak Lapseki Çınaraltı Meydanı örneği üzerinden kadınları, katılımcıların görüşlerini dikkate alarak özel alan ve kamusal alan bağlamında inceleyeceğiz. Üçüncü olarak, kamusal mekanların değişmeyen cinsiyeti ve ataerkinin

toplumsal cinsiyet üzerinden kendini nasıl yenilediğini, araştırmanın bulguları üzerinden tartışacağız.

Klasik Özel ve Kamusal Alan Tartışmaları

Özel alan ve kamusal alan kavramlarını her düşünürün kendi yaşadığı dönemin tarihsel ve siyasal koşulları içerisinde ele alarak değerlendirmek, kavramların günümüze kadar nasıl bir anlam genişlemesi gösterdiğini görmek açısından önem taşımaktadır. Aynı zamanda bu kavramların pek çok anlam ve değerlendirmeye açık olması çalışma kapsamında sınırlarının önceden belirlenmesi gereğini doğurmuştur. Özel alan aile ve onun yakın çevresinden oluşurken, kamusal alan da siyasal ve toplumsal alan olarak literatürde kavramsallaştırılmaktadır. Konu tarihsel süreç içerisinde ele alındığında, toplumsal cinsiyetleri nedeniyle kadınlar açısından negatif yönleri bulunan bir ikilem olarak, Antik Yunan'da başlayarak günümüze kadar uzandığı görülmektedir.

Günümüzün modern siyaset anlayışının arka planında Antik Yunan'daki düşüncelerin olduğu kabul edilmektedir. Özel alan ve kamusal alan arasında yapılan ayırım da kendini ilk defa ve en açık bir biçimde Antik Yunan'da göstermiştir. Kamu alanı siyasal alanla, özel alan ise hane alanı ile sınırlı kalacak biçimde bir temsil yapılmıştır (Ebestein, 1996: 16). Kişilerin yaşam alanlarının adlandırıldığı, bu alanlardaki faaliyetlerin özel alan ve kamusal alan kavramları ile ilk defa tanımlandığı Antik Yunan'da "koine" (polis), "idea" (oikos) olarak literatüre girmiştir. Antik Yunan'daki yaşamın kurucu öğeleri olan "oikos" özel olan alanı nitelerken, "polis" özgür vatandaşlara ait olan alanı nitелеmektedir (Habermas, 2010: 60). Kadınların özel alana, haneye ve erkeklerin de kamusal alana, siyasal olana ait olarak kabul edilmesi bu dönemde görülmektedir.

17. yüzyılda polis ve oikos ayırımı daha farklı bir düzleme taşınmıştır. Kamusal alan hukuki düzenlemeler için uygun bir alan olarak, özel alan da hukuki düzenlemelerin dışında tutulan bir alan olarak sürdürülmüştür (Günindi, 2015: 85). Bu dönemde de özel alan ve kamusal alan toplumsal cinsiyete göre belirlenerek kadın ve erkeğe farklı tanımlanmıştır. İnsanın doğası gereği bencil bir varlık olduğunu düşünen ve bir toplum sözleşmesiyle doğa durumundan uygar topluma dönüşeceği fikrini ortaya atan Thomas Hobbes da, toplumsal cinsiyet ayırımı üzerinden özel ve kamusal alan ayırımında bulunmuştur. Yalnızca doğa durumunda eşit olan kadın ve erkek, yapacakları toplumsal sözleşme ile bu durumlarından uzaklaşacaktır. *"Erkekler kamusal alanda birbirleriyle toplumsal sözleşme yaparak sivil topluma geçerken, kadınlar özel alanda evlilik yoluyla kocalarıyla sözleşme yaparak onların uyruğuna*

girmişlerdir" (Hobbes, 1841: 109). Böylece, "Erkeklik kamusallaşırken, kadınlık da özel alan olan ev içine erkeğin egemenliğine hapsedilerek özelleştirilmiştir" (Akgül, 2021: 20).

Klasik liberal düşüncesinin öncüsü olan John Locke da, kadının alanının aile içi ile sınırlandırılmasını, özel alana tabi kılınmak suretiyle toplumsal sözleşmenin bir tarafı olmaması gerektiği düşünmektedir. Ona göre özel alan ve kamusal alan birbirinden ayrılmadıkça politik alan da olmayacaktır. Locke, karı koca arasındaki ayrım ile anne baba arasındaki ayrımı da politik özellikte kabul etmediği için özel alanda değerlendirir (Karadağ, 2006: 17). Kadınları kamusal alanın ve sivil toplumun dışında tutan bu düşünceye kadın hakları savunucusu Mary Astell, "eğer mutlak hükümlerlik devlet için gerekli değilse, nasıl oluyor da aile içinde gerekli sayılıyor?... Eğer bütün insanlar doğuştan özgürse, nasıl oluyor da kadınlar köle doğuyor?" diye sorarak itiraz etmektedir (Berktaş, 2004: 5).

Kamusal Alanla İlgili Güncel Tartışmalar

Jürgen Habermas, özel alan ve kamusal alan ayrımının çok öncelerden, Antik Yunan şehirlerinden beri söz edildiğine dikkatleri çekmektedir. Aristo "zoon politikon" tanımlaması ile insanın politik bir hayvan olduğunu ifade ederek, onun doğası gereği kamusal bir varlık olduğuna vurgu yapmaktadır (Torun, 2020: 221). Habermas'ın felsefi fikirlerinin başlangıç noktası "insanın doğası gereği toplumsal bir varlık olduğu" yönündeki sözleriyle Aristo ile aynı doğrultudadır. Özel alan ve kamusal alan kavramlarının Antik Yunan'dan günümüze kadar geldiği kabul edilse de sosyal bilimler literatürüne sistematik biçimde sokan ve popüler hale getiren Habermas'tır. En önemli eseri olarak kabul edilen *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (1962) ile kamusal alanın tarihsel ve düşünsel temellerini ortaya koymaktadır. 17-18. yüzyıldaki İngiltere ve Fransa'nın yapısından yola çıkarak yeni oluşan burjuva liberal kamusal alanı değerlendirmeye çalışmıştır. Ortaçağda ortadan kalktığını düşündüğü özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrımın, modern devlet ve burjuva toplumunun oluşmasıyla tekrar ortaya çıktığını savunmaktadır. Habermas'a göre, kamu ve kamusal alan kavramlarına tarihsel ve sosyolojik analizler ile değişik tanımlar atfedilebilmektedir. Bu terimin Almanca'daki "kamusal" sıfatından, 18. yüzyılda "publicitê" ve "publicity" ile benzerlik kurularak türetilmiş bir kavram olduğunu belirtmektedir. Ona göre burjuva kamusal alanı, mal mübadelesi ve toplumsal emeğin ortak bir alanda ortaya çıkarak kurumsallaşmasıyla oluşmaktadır (Habermas, 2010: 59).

Richard Sennett, “Kent[kent] mekânı ve kamusal alanı büyük ölçüde özdeş gördüğü yaklaşımı” ile özel ve kamusal alan ayırımına, Habermas ve Arendt’ten farklı bir bakış açısıyla yeni bir boyut kazandırmıştır. Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü* (1996) adlı eseriyle özel alan ve kamusal alan kavramlarının zaman içerisindeki dönüşümüne vurgu yapmaktadır. Modern dönem öncesinde insanlar, sokaklar ve yollarda karşılaşarak kimlikleri üzerinden kamusal ilişkiler kurabiliyorken, modern dönemde sokakların ve yolların tasarımı insanların birbiriyle iletişim kurarak kamusallaşmasına uygun değildir. Bu da kamusal insanın çökmesine sebep olmaktadır (Ongun, 2017: 53-4). Ona göre, 17. yüzyılın sonlarıyla birlikte kavramlar günümüzde kullanılan anlamını bulmuştur. Sennett, herkesin denetimine açık olanı “kamusal” olarak kabul ederken, aile ve arkadaş çevresi ile sınırlanan alanı da “özel” kabul etmektedir (Avcil, 2021: 88). Sennett bu düşüncesini, “*Kamusal alan insan yaratıyordu; özel alan ise insanlık durumuydu*” sözleriyle özetlemektedir (2010: 138). Sennett, özel alanda tanımladığı aileye oldukça önem atfetmiş ve kamusal alan için ne kadar çok gerekli olduğu üzerinde durmuştur. Önemle üzerinde durduğu bu hususu şu sözlerle dile getirmiştir:

Çekirdek aile, toplumun ekonomik ve demografik değişimlerine katılım sağlamak için değil, karşı koyabilmek için kullanılan bir araçtı... ‘uyum sağlama’ ve ‘bütünleşme’ aracı değildi. Çekirdek aile kadın ve çocukların aynı anda hem bastırılarak hem de korunarak toplumun bütününden koparıldıkları mekandı (Sennett, 2010: 234).

Sennet, çekirdek aile üzerinde önemle durmasının gerekçesini ortaya koyduğu yukarıdaki sözleri ile karmaşıklık yaratan durumların azalacağını iddia etmektedir. Bu şekilde birey daha az sorunla uğraşacak, kişisel gelişimini arttıracak ortama sahip olarak kamuya faydalı olacaktır (Sennet, 234). Kadınları aile içerisinde tutmak suretiyle kamusal alanın dışında bırakma çabaları, kadınların kamusal alanda var olma mücadelesi vermelerinin önünde bir engel olamamıştır.

Kadınların Kamusal Alana Giriş Mücadelesi

Antik Yunan döneminden günümüze dünyanın çeşitli coğrafyalarından kadınlar özel alan ve kamusal alan arasındaki ikilemde, insan olarak erkeklerle eşit haklar elde etmek, toplumsal cinsiyette adaleti sağlamak ve kamusal alanda var olmak için bitmeyen bir mücadele vermektedirler. Buna karşılık her toplum da kendi kültür ve değerlerine göre kamusal alanda kadına yer açmıştır.

İngiltere’de 16. yüzyılda başlayan ve 17. yüzyıla kadar uzanan devrimler çağında, kadınlar özel alanlarından çıkarak erkeklerle birlikte en ön safta mücadele vermişlerdir (Hill, 2016). 1688 yılında gerçekleşen Görkemli Devrim sonucunda, İnsan Hakları Bildirgesi (1689) imzalanmış, fakat bildirmede kadın adeta yok sayılmıştır. Kadın bir kazanım elde etmemiştir. Merve Öke’nin aşağıdaki ifadesiyle;

Kadının sosyal hiyerarşideki konumu köleler ile aynı tutulmuştur. Kendisine uygun bulunan işler ise; ev işleri, çocuk doğurmak ve bakımları ile ilgilenmek, tarlada çalışmak, evin idaresini sağlamak, iffetli olmak, devrimsel süreç sonrasında ise geçimlik-mevsimlik işçi, ucuz işçi olarak kamusal alana eklenmiştir (Öke, 2020).

Amerika Birleşik Devletleri tarihinde de kadının özel alan ve kamusal alan arasındaki ikilemi dünyanın geri kalanından farklı değildir. 1777 yılında ülkenin ikinci başkanı John Adams’ın eşi, kadınların hakları konusunda şu sözleri dile getirmiştir: *“Kadınlar onlara hiç bir hak tanımamış olan yasalara uymaya zorlanamazlar”* (Shingleton, 2000’den aktaran Örnek, 2015: 108). Fakat 1789 Fransız Devrimi ile başlayan süreçten sonra dünyada toplumsal ve siyasal anlamda pek çok değişiklik yaşanmıştır. Başlayan yeni dalga ile günümüzün modern değerleri olarak kabul edilen demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü gibi pek çok kavram doğmuş ve kurumsallaşmıştır. En büyük etki kadın hakları konusunda kendini göstermiştir. Özel alanla yaşamı sınırlandırılmış olan kadın, devrimde erkekle beraber başrol almış, kamusal alanda bir aktör olmuştur. Bu dönemde kadınlar fikirleri ile kitleleri etkilemişler ve karar alma süreçlerinde de etkili olmuşlardır. Kadın devrimden sonra resmi olarak kamusal alanda yer bulamamış ve eril iktidarlar tarafından özel alana geri dönmek zorunda bırakılmış olsa da, o dönemin fikirleri tüm dünyada kadınların hakları için başlatılan mücadeleyi tetiklemiş ve ilham kaynağı olmuştur.

Türkiye’de Kamusal Alan ve Kadın

Fransız Devrimi’nin ardından herhangi bir kazanım elde edemeyen ve hayal kırıklığına uğrayan kadınların, “Biz de İnsan Değil miyiz?” şeklinde seslerini yükselterek sordukları sorudan Osmanlı’da kadınlar da etkilenmiştir (Berktaş, 2013: 265). Kadınların daha önceleri de kamusal alana katılım çabaları olmuştur. Fransız Devrimi’nin yarattığı ortam tüm dünyayı ve iktidarları derinden etkilemiş, kadınların kamusal alanda görünür kılınmaları farklı bir boyuta taşınmıştır. Türkiye’de de geçmişten günümüzde farklı boyutlarıyla devam eden kadınların kamusal alana katılım deneyimlerinin özelliklerinin farklı olması, hareketin ayrı periyotlarda ele alınmasını gerektirmektedir. Serpil Sancar (2011: 68) Türkiye’de kadınların kamusal alanda var olma mücadelelerini yedi farklı döneme ayırarak açıklamaktadır. Bu dönemler aşağıda verilmiştir:

1. Geç modernleşme ve uluslaşma dönemi feminizmi (1860-1930),
2. Modernleşmeci kadın hakları bakışının kentli orta sınıflara taşınması (1930-65),
3. Sınıf siyaseti ve sosyal refah anlayışı dönemi (1968-85),
4. Bağımsız radikal feminizm (1986-1995),
5. Küresel feminizmin ve Pekin Dünya Kadın Kongresi sonrası kadının insan hakları anlayışının etkisi (1995-2000),
6. Devlet içinde kurumsallaşma, kadın örgütleri arasında ittifaklar (2000-2005),
7. Proje feminizmi dönemi (apolitik politikleşme) ve liberal demokrasinin kadın hakları konsolidasyonu (2005---).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, Birinci Meşrutiyet'in ilan edildiği döneme kadar geçen sürede kadınlar toplumsal faaliyetleri vasıtasıyla kamusal alanda görünmeye başlamışlardır. Bu dönemde daha çok toplumdaki üst sınıflarda yer alan kadınların sosyal hayata cami, külliye gibi eserler kazandırarak adlarından bahsettirdikleri ve bu yolla kamusal hayata katılım sağladıkları görülmektedir. Ömer Çaha (2001) bu dönemi "*Kadınların toplumsal hayata katılma evresi*" olarak adlandırmaktadır. Batılı toplumlarda gelişen kapitalizm, Osmanlı toplumunda kadının giyim kuşam alışkanlıklarına yansımıştır. Bu durum öncelikli olarak varlıklı gayri-Müslim kadınların toplumda ihtişamlı kıyafetleriyle boy göstermelerine neden olsa da zamanla Osmanlı toplumdaki kadınlar da bundan etkilenmekten geri duramamıştır. Kadının kamusal alanda kıyafeti üzerinden kendini kabul ettirme çabası, kamusal dengeyi tehlikeye sokan bir faktör olarak görülmüş ve padişah fermanlarıyla yasaklanmaya çalışılmıştır (Çaha, 2006: 178). Kadınlar kamusal alanda nasıl davranması gerektiğinden kıyafetlerinde giyebileceği renklere kadar detaylarıyla açıklanmış, etek uzunluklarının boyutunu bile belirleyen fermanlar ile kamusal alana eril baskının altında katılmaya çalışmıştır.

19. yüzyılın ikinci yarısından başlayan, Birinci Meşrutiyet'in ilanından Cumhuriyet'in ilanına kadar devam eden dönemde kadınlar kamusal alanda artık bir aktör olmaya başlamışlardır. Bu dönemde kadının eğitime verilen önem üzerine, kadın önemli bir toplumsal öge durumuna gelmiştir. Fatma Aliye, Emine Semiye, Halide Edip, Nezihe Muhittin, Nigar Hanım, Gülizar Hanım, Gülnar Hanım gibi birçok eğitim almış kadın özel alan dışında kamusal alanda artık kadın kimlikleriyle var olmuşlar ve eserleriyle isimlerinden söz ettirmeye başlamışlardır. Böylece, "*Kadın meselesi bundan sonra yalnızca kadınların özel alan kamusal alan arasındaki yaşamlarıyla alakalı olarak*

tanımlanmamakta, bir 'kültür meselesi', 'medeniyet meselesi' olarak algılanmaya başlamıştır" (Göle, 2016: 46). II. Abdülhamid'den sonra İttihat Terakki yönetimi de kadınların kamusal alana girmesi ve orada yer edinmesi hususunda önemli atılımlarda bulunmuştur. İttihat Terakki yönetiminin öncülüğünde kadınlar, çalışma yaşamının yanı sıra devlet içinde erkek alanı olarak kabul edilen ordu bünyesinde yer almıştır. Bu dönemde eğitim hakkı, miras hakkı gibi pek çok hukuksal alanlarda elde ettikleri kazanımlar, kadınları kamusal alanda daha çok görünür kılmıştır. Şimdi sıra kamunun siyasal alanında var olmaya gelmiştir. Bunun için de girişimde bulunan kadınlar, "Kadınlar Halk Fırkası" ismi altında kurdukları siyasi parti ile siyasal haklar mücadelelerini kamusal alana taşımışlardır (Zihnioğlu, 2003: 117). Fakat Türkiye'nin erkek egemen kamu anlayışı, kadınların bu girişimlerine izin vermemiştir. Bunun üzerine kamusal alanda siyasi hak mücadelesinden vazgeçmeyen kadınlar "Türk Kadınlar Birliği" isimli bir dernek kurarak Nezihe Muhiddin öncülüğünde mücadelelerini sürdürmüşlerdir (Zihnioğlu, 150-196).

Cumhuriyetin ilanından sonra ulus devletleşme sürecinde, kadınlar, belirli sınırlar dâhilinde kamusal alanda görünür olmuşlardır. Deniz Kandiyoti bu dönemde kadınların, "kurtulmuş ancak özgürleşememiş" olduğunu söylemektedir (2013: 75). Dini kurallara göre belirlenen kadının kamusal alanı, bu sefer de devletin kurallarına göre belirlenmiştir. Berktaş yeni düzeni, ataerki sistemin değişen koşullara göre yeniden üretilmesi olarak açıklamaktadır (2007: 275). Kadınlar kamusal alanda erkeklerle birlikte eğitim alma hakkını elde etmişlerdir. Medeni kanununun kabulü ile seçme ve seçilme hakkının kadınlara tanınması ile kadınlar kamusal alanda var olma mücadelesinde başarı kazanmışlardır. Fakat kadın bu tür haklar kazanmasına rağmen, kendi kimliğinden ödün vermek zorunda kalmıştır. Zira kamusal alanda görünür olmak onları kadınlıktan uzaklaştırarak, erkeksi kılmıştır. Bu dönemde Göle'nin ifadesiyle kadınlara "dişiliklerinden soyutlanmış" erkeksi davranmaları öğretilmiştir. Çaha'ya (2001) göre de kadınlar, "1970'li yıllara kadar "kadınlıklarını" bir kenara bırakarak, kısa saç, dar pantolon, alçak ökçeli iskarpinleri ve makyajsız simalarıyla 'erkeksi' bir görüntü kazanmışlardı". Özetle kadın, yüzyıllardır erkeğe ait kabul edilen kamusal alanda yine erkeksi davranarak var olabilecektir.

1980 sonrası dönem Türkiye'de kadının kamusal alana katılımının en önemli dönemdir. Şirin Tekeli bu dönemde kadınların, "çok daha gür bir sesle toplumdaki konumlarını, ezilmişliklerini, kimliklerini sorgulamaya giriştiklerini..." söylemektedir (2015: 18). Çaha (2001) bu dönemi "Kadının kimliğini arama evresi" olarak tanımlamaktadır. Bu dönemin kadınları ilk defa mevcut sistem üzerinden hesaplar yapmadan, kendi çıkarları üzerinde durarak, bu durum üzerine geliştirdikleri söylem ile ülkedeki siyasal kültürel yapıyı

sarsmışlardır. Kadınlar sağ ve sol düşünceleri ile dini inançlarından bağımsız olarak kadının geleneksel rollerini feminist bir bakış açısıyla sorgulamaya başlamışlardır. Nilüfer Göle 1980 sonrası dönemi şöyle tanımlamaktadır:

Türkiye’de politik kültür değişmiştir. Bu değişim, politik yaşama getirilen kısıtlama ve yasakların etkileriyle açıklanamaz. Dahası 80’lerdeki bu değişimin boyutları, siyasi sistem ve partilerin sınırlarında kalınarak değil, ancak toplum açısından bakıldığında anlaşılacaktır; çünkü politik kültürün yenilenmesinde partilerin olduğu kadar, toplumsal aktör ve hareketlerin de etkisi vardır... Çok kimsenin ileri sürdüğü gibi 80 sonrası, “apolitik” anlayışın geliştiği bir dönemdir... Bunda da, toplumsal hareketler belirleyici rol oynamıştır (1992: 49-54).

Kadın konusu 1980 sonrası dönemde entelektüel çevrelerce, görsel ve basılı medyanın da ilgisini kazanarak, çok popüler bir konuya dönüşmüştür. Kadının kamusal alana katılımında söz konusu olan kadının erkeksileşmesinin aksine, bu dönemde özellikle muhafazakar kadınlar başörtüleri ile kamusal alanda var olmak istemişlerdir. Kadınlar bu dönemde hem hakları için hem de kamusal alana hakim olan tek tip kadın algısını kırmak için mücadele etmişlerdir. Kamusal alana katılımında modern kadın ve muhafazakar kadın sınıflandırmasının, muhafazakar kadınlar aleyhine seyretmesine karşı bir mücadele başlamıştır. Bu dönemde kamusal alanda özellikle üniversitelerde eşit eğitim hakkı, kamu kurumlarında çalışma hakkı gibi kazanımlar kadın için kazanılmış olsa da başörtülü kadın, bu hakkı için uzun süre mücadele vermek zorunda kalmıştır. İslamcı hareket içindeki kadın, ev içi ve dışında kadının rollerini sorgulayarak, kamusal ve özel alanda yeni bir söylem oluşturmuştur (Çayır, 2017: 41). Başörtüsü yasağı karşısında başörtülü kadınlar, “*kendi değerlerinden vazgeçme*” ile “*eve geri dönme*” seçenekleriyle karşı karşıya kalmışlardır (Çaha, 2001). Kamusal alanda var olma çabasına girişen kadınlar, 28 Şubat sürecinde peruk takarak mücadelelerine devam etmişlerdir.

2000’li yıllara gelindiğinde artık yeni bir aşamaya geçilmiş, kamusal alandan dışlanan başörtülü kadınlar arasından ilk defa bir kadın, milletvekili olarak seçilmiştir. Fakat kurulan fiili baskıdan dolayı Meclis’te yemin etmesi engellenmiştir. 2013 yılına gelindiğinde aşamalı olarak belli meslekler haricinde kadınlar başörtüsü düzenlemesiyle kamusal alanda var olmuştur. Kamusal alanda kadının başörtüsü ile var olmasının önündeki yasak 2020 tarihinde tamamen kaldırılmıştır (Sosyal Toplum, 2020). Ataerkil sistemin devlet politikaları üzerinden şekillendiği cinsiyet rejimi, Osmanlı’dan günümüze çeşitli aşamalarla devam etmektedir (Çakır, 2019: 109-164). Fakat

buna rağmen kadının, kamusal alanda var olma mücadelesinde 17. yüzyıldan 21. yüzyıla gelinceye kadar büyük kazanımlar elde ettiğini söyleyebiliriz.

Araştırmanın Yöntemi

Antik Yunan'daki ismi Lampsakos olan ve günümüzde Lapseki olarak bilinen Çanakkale Boğazı kenarında, köklü bir tarihsel ve kültürel geçmişe sahip olan ilçe araştırmanın sahasını oluşturmaktadır. İlçede tarihi Çınaraltı Meydanı olarak bilinen, ilçenin ekonomik ve sosyal hayatında büyük öneme sahip bu kamusal alanın, geçmişten bugüne ilçede yaşayan kadınlar için kapalı bir alan olması, bu konuya ilgi duyulmasına sebep olmuş ve araştırma sahası olarak seçilmiştir. Araştırma, ilçede doğduğundan beri yaşayan, evlenip geldiğinden beri yaşayan, ilçeden olup başka şehirde yaşamasına rağmen belli dönemlerde ilçede yaşayan ve ilçeye başka şehirden taşınmış toplamda otuz katılımcı ile yüz yüze derinlemesine mülakat yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Yarı yapılandırılmış sorular üzerinden gerçekleştirilen nitel araştırmaya, on beş kadın ve on beş erkek katılımcı dahil edilmiştir. Araştırma örneklemine dahil edilen katılımcılar ilkokul, lise ve üniversite eğitimi almış kişilerden seçilmiştir. Katılımcılar araştırma örneklemine yaş, eğitim, cinsiyet ve ikamet yeri kriterleri göz önünde bulundurularak dahil edilmiştir.

Araştırmada kamusal alan özel alan ikileminde Çınaraltı Meydanı'nın neden kadınlar için uygun görülmediği, kadınların neden o meydana geçmediği, neden orada çalışmadığı, erkeklerin ve kadınların bu konudaki algısını tespit etmek üzere cevaplar aranmıştır. Araştırmanın detayları hakkında katılımcılara bilgi verilmiş, kendilerinden alınan bilgilerin bilimsel bir çalışma için kullanılacağı anlatılmıştır. Katılımcılar kimlik bilgilerinin gizli kalacağı güvencesi verilerek, onayları alındıktan sonra çalışmaya dahil edilmişlerdir. Kendilerinden alınan bilgilerin etik kural ve değerlere göre işleneceği ve çalışmada kullanılacağı bilgisi katılımcılara verilmiştir. Araştırmada elde edilen veriler "tematik söylem analizi" yöntemi kullanılarak analiz edilmiştir.

Kamusal Bir Alan Olarak Lâpseki Çınaraltı Meydanı ve Kadınlar

Lapseki'deki Çınaraltı Meydanı, kamusal alan ve özel alan kavramları hakkındaki düşüncelerini Antik Yunan'a dayandıran Habermas'ın (2010) eserinde bahsettiği Agora'nın modern Türkiye'deki örneklerinden birini oluşturur. Agora'yı en yalın ifadeyle kent meydanı olarak sınırlandırdığımızda da Çınaraltı Meydanı'nın çok uzun yıllardan beri, ilçe meydanı olduğunu söyleyebiliriz. İlçe bu meydan etrafında gelişerek ve önemini koruyarak bugünkü durumuna ulaşmıştır. Antik Çağ'da da günümüzde de kent meydanları

toplumsal hayatın işleyişinde maddi ve manevi önemi olan alanlardır. Çınaraltı Meydanı da yıllardır ev sahipliği yaptığı toplumlarla birlikte adeta yaşayan bir mekân olarak geçmişin izlerini bugüne taşımaktadır. Ortasında bulunan, tarihi yüzyıllarla ölçülen çınar ağacından adını alan Meydan, bölgede Çınaraltı Meydanı olarak bilinmektedir. Aşağıdaki resimlerde meydanın eski ve günümüzdeki resimleri görülmektedir.

Resim: Lapseki ilçesi Çınaraltı Meydanı eski ve yeni resimleri.



Kaynak: Orhan Aktuğ, Lapseki Haber, 2021.

Toplumsal Bellekte Kadına Kapalı Kamusal Alan

Antik Yunan toplumunda başlayan, kadının özel alana ait olduğu düşüncesi kadınların kamusal alanı erkeklerle eşit paylaşımlı olarak kullanamamalarına neden olmuştur. Antik Çağ'daki önemli düşünce insanı Euripides, *Troialı Kadınlar* adlı eserinde Hektor'un eşi Andromakhe için "kadının adının karıştığı tek önemli skandal evde kalmadığı zaman olur", dediği sözleriyle döneminin kadın ve erkek arasındaki mekânsal eşitsizliğini göstermektedir (Ergin, 2015: 98). Kadın özel alanı dışına çıktığı zaman konu toplumsal bir probleme dönüşmektedir.

Araştırmanın en önemli tespiti, Modern Türkiye'nin Lapseki ilçesinde bulunan Çınaraltı Meydanı'nın kamusal bir alan olarak yıllardır kadına kapalı olmasıdır. Bu alan geçmişten günümüze kamusal bir alan olarak resmiyette olmasa da zihinlerde kadına kapalıdır. Tıpkı Antik Yunan'da Agoraların kadına kapalı olması gibidir. Mekânın hafızası bu algıyı miras olarak günümüze taşımıştır. İlçe halkı olan kadınlar da erkekler de bu durumu böyle kabul etmiş ve ona göre yaşamlarını düzenlemişlerdir. Araştırmanın katılımcılarından Meydana sıkça gittiğini ve orada zaman geçirdiğini anlatan bir erkek, Meydandaki erkeklerin ve kendisinin bu konudaki düşüncelerini aktardığı aşağıdaki sözlerle burada ulaşılan tespiti desteklemektedir:

Ben de sıklıkla Çınaraltı Meydanı'na giderim. Hemen hemen her gün orada bulunan kahvelere gidiyorum. Kadınların oradan geçmesi erkekler tarafından hoş karşılanmıyor. Bir kadın oradan geçerse hepimiz bakıyoruz. Farklı düşünüyor oradan geçen kadın hakkında, erkekler konuşuyor hemen. Orası erkek bölgesi gibi bir yer olmuş, öyle kabul ediliyor. Genellikle burada halk tarımıyla uğraştığı için, erkekler orada toplanıyorlar ve piyasa hakkında vs. konuşuyorlar (İ.T., 2021).

Türkan Y. Sancar'ın, kadının kamusal alanda neden özgür olmadığını ifade ettiği aşağıdaki sözler, Çınaraltı Meydanı'nın kadına kapalı kamusal bir alan olarak algılanmasının altında yatan yapıyı göstermesi bakımından değerlidir:

Kadının mücadelesinin 'ait olmakla var olmak' arasında geçen bir mücadele olduğunu görüyoruz. Kadın aileye, topluma, erkeğe, erkek kardeşe mi aittir yoksa bir birey midir? Kadın, uzun süre kolektifin parçası olarak görüldü, her zaman birilerine ait oldu. Hukuk da, bu aidiyetlere göre oluşturuldu ve uygulandı. Kamusal alan özel alan ayırımında, özel alana ilişkin görüldü (Sancar, 2014:121).

Bir başka erkek katılımcı da Çınaraltı Meydanı'na kadınların gitmediğini ve oradan geçmediğini söylemektedir. Katılımcının annesi de, on yıldır evli olduğu eşi de şimdiye kadar bu Meydandan hiç geçmemişlerdir. Katılımcı, Meydandan bir kadın geçtiğinde orada bulunan erkekler tarafından nasıl bir tutum sergilediklerini şöyle anlatmaktadır:

Kadınlar gitmez oraya, çarşıya, pazara giderler mesela, ama Çınaraltı'ndan geçmezler. Bak şimdi bana, oradan bir kadın geçtiğinde bütün kafalar aynen bu şekilde döner, kadın gidene kadar arkasından ona bakarlar. Ama asla laf atma falan olmaz. Dedikodu yapılır tabi (A.S., 2021).

Araştırmanın bir kadın katılımcısı da otuz yıl önce evlenerek köyden ilçeye gelin olarak gelmiştir. Bir erkek evladı, gelini ve torunu olan bu kadın Çınaraltı Meydanı'ndan otuz yıllık evliliği süresince hiç yürüyerek tek başına

geçmemiştir. Katılımcı otuz yıl sonra ilk defa geçtiğimiz günlerde eşiyile birlikte Meydandan gece geçtiğini aşağıdaki şu sözlerle anlatmaktadır:

Otuz yıllık evliyim daha Çınaraltı'ndan tek başıma yürüyerek hiç geçmedim. İlk defa geçenlerde eşimle beraber geçtim, o zaman da her yer kapalıydı zaten. Ne bileyim oradan kadınlar geçmiyor. Mesela pazara falan gidiyorum bir alt sokakta, orada da kahveler var ama Çınaraltı'ndan geçilmiyor. Hiç kimse de demedi özellikle bana oradan geçme diye. Orası erkek alanı gibi bir yer, kadınlar olarak geçemiyoruz, öyle kabul edilmiş (G.A., 2021).

Çınaraltı Meydanı'nın kamusal bir alan olmasına rağmen erkek alanı olarak kabul edilmesini sağlayan toplumsal algının oluşmasında kişilerin eğitim düzeylerinin de belirleyici bir faktör olmadığı görülmektedir. İlkokul mezunu bir katılımcı da üniversite mezunu bir katılımcı da bu sosyal düzene uymaktadır. Gerek araştırmaya katılan kadın ve erkek katılımcılar, gerekse araştırma örneklemine dahil edilmeyen bu konu hakkında görüştüğüm başka kişiler ağızbirliği etmişcesine bu durumu normal kabul etmekte ve toplumsal belleklerinde yer eden bu sosyal düzene uymaktadırlar.

Kamusal Alanda Kadını Ötekileştiren Söylemler

İlçenin ekonomik, sosyal, tarihi ve politik hayatında önemli bir alan olan Çınaraltı Meydanı etrafında bulunan işyerleri ve kahvehaneler gece ve gündüz her zaman canlı ve erkeklerle doludur. Erkekler buralarda bir araya gelerek günlük iş piyasalarını takip etmekte ve her gün olup bitenleri kendi aralarında konuşmaktadır. Meydan aynı zamanda ilçenin “dedikodu” merkezidir. Kim kiminle nereye gittiği, kimin araba aldığı, kimin yeni ev aldığı, kimin kızı kimin oğluyula evlenmiş gibi konularda, burada erkekler arasında dedikodu yapılmaktadır. Hüseyin T. Candur, Antik Çağda Agora isimli çalışmasında, “...kişiler için agora gereksiz kalabalık, başıbozuk, aylak aylak dolaşan ve dedikodu yapan insanların yuvasıdır” (2019: 24), ifadeleriyle Agoraların bu yönüne vurgu yaparak adeta Çınaraltı Meydanı'nın bir özelliğini tarif etmektedir. Andre Bonnard, Antik Yunan Uygarlığı isimli eserinde Sokrates'i anlatırken, Agoradaki normal bir günlük hayatın tanımını şöyle yapmaktadır: “Sıradan bir günde pazar Meydanı insanlarla doludur. Domuz sucuklarını satan kasap, ürünlerini över... Berber dükkânının önünde, sarrafların masalarının etrafında tüm Atina çene çalmaktadır ve Sokrates oradan geçer. Herkes tanır onu” (2014: 276).

Kadınlar, erkeklerin kendileri hakkında dedikodu yapabilecekleri endişesinden dolayı Çınaraltı Meydanı'ndan geçmek istememektedir. İlçe büyük bir nüfusa sahip olmadığı için insanlar genellikle birbirini tanımakta ya da

hatırlamaktadır. İlçede yaşayan erkeklerin büyük bir çoğunluğu çeşitli sebeplerle farklı zamanlarda bu Meydana gitmiş ve zaman geçirmiştir. Kamusal alanda özgürce istediği mekânda bulunabilen erkek, özel alanı eve gittiğinde de evdeki kadınlara dışarıda olup bitenleri anlatmakta, bazen de eril üstünlüğünü kullanarak telkinlerde bulunmaktadır. Araştırmanın genç ve çalışan bir kadın katılımcısı Çınaraltı Meydanı'ndan neden geçmekte zorlandığını ve geçmek istemediğini aşağıdaki sözleriyle dile getirmektedir:

Bazen eve gitmek için oradan geçmek zorunda kalıyorum. Gerçekten insan kendini çok kötü hissediyor oradan geçerken. Sağa sola bakmadan, hemen hızlı hızlı yürüyerek Meydandan geçmeye çalışıyorum. Lâpseki'nin yerlisi olan kadınlar pek Çınaraltı'ndan geçmek istemezler. Ailemizde evde söylüyor zaten, oradan geçmeyin diye. Çok fazla kahve var ve erkeklerin bakışları çok fazla rahatsız ediyor oradan geçerken. Çok kötü bakıyorlar ve dedikodu yapıyorlar sonra arkanızdan (B.D., 2021).

Evine Meydandan geçildiğinde daha kısa ve kolay bir şekilde gidiliyor olmasına rağmen kadın katılımcı sabah işe giderken ya da akşam işten dönüşte eve gitmek için o meydandan geçmeyerek, üst taraftaki yoldan dolaşarak gitmektedir. Üniversite mezunu bir kadın olarak iktisadi hayatın içinde, kamusal alanda var olabilen katılımcı, mekânın eril tahakkümü karşısında geri durmakta ve bu alanın kadına çizdiği sınırları zorlamamaktadır. Bu da aynı zamanda kadının toplumsal cinsiyeti dolayısıyla sosyal yaşamda karşılaştığı zorluklara hem mekânsal bir örnek hem de bu durumu içselleştirmiş olmasına bir örnektir. Araştırmanın bir başka kadın katılımcısı da Çınaraltı Meydanı'ndan geçerken duyduğu içsel huzursuzluğu şöyle ifade etmektedir: “*Genellikle oradan pek geçmem, geçmek de istemiyorum. Aşağı taraftan dolaşır giderim bir işim varsa. Ama illa oradan geçmem gerekirse de hiç sağa sola bakmadan hızlı bir şekilde dümdüz yürür giderim*” (Ç.T., 2021). Katılımcıların ve Bonnard (2014)'ın sözlerindeki gibi Çınaraltı Meydanı'nda herkes birbirini tanır ve oradan geçenlerin kim olduğunu bilir. Bu da kadın üzerinde baskı yaratan bir durum oluşturmaktadır. Kadın sanki suç işlemiş hissine kapılarak bu Meydanda görünmek istememektedir. Ataerkil kültür, kadın üzerindeki tahakkümünü mekânlar üzerinden kadına içselleştirtmekte ve kendini böylece yeniden üretmektedir.

Erkekleştirilmiş Bir Mekan Olarak Çınaraltı

Çınaraltı Meydanı, cinsiyetlendirilmiş bir kamusal mekanı oluşturmaktadır. Sosyolog Henri Lefebvre'nin ortaya koyduğu “(Sosyal) mekân (sosyal) bir üretilidir” (1991: 26), düşüncesi toplumsal cinsiyet kavramının mekân üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir. Araştırmanın erkek

katılımcılarından biri Çınaraltı Meydanı'nın cinsiyetlendirilmiş bir kamusal alan olduğunu şu sözlerle dile getirmektedir:

Bizim Çınaraltı erkek alanı gibi bir yer, aynı sanayi gibi. Lâpseki'nin yerlisi kadınlar oradan geçmezler. Bir gün anahtar yaptırmaya oraya gittim. Kırmızı elbise giymiş bir kadın oradan normal bir şekilde geçiyordu, ama kadın yabancı buralı değil. Meydanda ve kahvelerde ne kadar erkek varsa hepsi hiç insan görmemiş gibi kafasını çevirip kadına baktılar, tepeden tırnağa incelediler. Ben kendimden utandım, neden bakıyorsunuz ayıp değil mi dedim, “o da buradan geçmesin dediler”. Ben bir yerden geçerken böyle herkes dönüp bana baksa rahatsız olurum, üstümde başımda tuhaf bir şey mi var diye bakarım, tedirgin olurum. Bildiğim kadarıyla Meydanda kadın esnaf da yok, kadın çalışan da yok (O.A., 2021).

Çınaraltı Meydanı'nın cinsiyetlendirilmiş bir kamusal alan olarak kabul edildiğini hem katılımcıların ifadelerinden hem de bu Meydanda çalışan kadın olmamasından çıkarım yapabiliriz. Bu Meydanda çalışan kadın esnaf yoktur. Erkek esnafların yanında istihdam edilen herhangi bir kadın çalışan olduğu da bilinmemektedir. Erkek bir ticari taksi sürücüsünün kadın müşterilerle meydandan geçmek istemediğini anlatan kadın katılımcının aşağıdaki sözleri mekânın eril cinsiyetini gözler önüne sermektedir:

Birkaç ay önce kızımınla birlikte bir yere gitmek üzere duraktan ticari taksi çağırdık. Lâpseki'nin de yerlisi olan ticari bir taksi sürücüsü geldi. Yola çıktık, fakat çarşı içi trafik çok yoğundu ve araç oradan geçemiyordu. Meşhur Çınaraltı Meydanı da caddeye paralel devam ediyor ve birkaç dakika da gideceğimiz yola çıkıyordu. Trafığın kapalı olduğunu görünce taksi sürücüsüne “Çınaraltı'ndan gidiver bekleme boşuna” dedim. Taksicinin bana verdiği cevap şöyleydi: “Yenge arabada siz varsınız, şimdi oradan geçmek olmaz.” Neredeyse on dakika kadar bekledi yine de arabada kadın var diye Çınaraltı Meydanı'ndan geçmedi (S.A., 2021).

Nancy Duncan, *Destabilising Geographies of Gender and Sexuality* (1996) eserinde özel alan ve kamusal alan ayrımının kullanarak mekan üzerinden cinsiyet ve cinsiyetler arası farklılıkların nasıl yönetildiğini anlatmaktadır. Duncan'ın aşağıdaki sözleri kadının toplumsal cinsiyeti dolayısıyla ataerkil iktidar ilişkileri tarafından kamusal alanın dışında tutulmak istendiğinin bir örneğini oluşturmaktadır:

Kamu ve özel arasındaki ayırım, siyaset felsefesi, hukuk, popüler söylem ve tekrarlanan mekânsal yapılanma uygulamalarına dayanmaktadır. Bu uygulamalar, ağırlıklı olarak kamusal alanda yer aldığı iddia edilen, dağınık siyasi alandan özel, yerli, somutlaşmış bir faaliyet alanını ayırır ve izole eder. Kamu/özel ikilemi (hem siyasi hem

de mekânsal boyutta), geleneksel ataerkil güç yapılarını koruyan cinsiyet ve cinsel farklılığı inşa etmek, kontrol etmek, disiplin etmek, sınırlamak, dışlamak ve bastırmak için sıklıkla kullanılır (1996: 128).

Cinsiyetlendirilmiş mekânları özel ve kamusal alan ikilemi üzerinden değerlendirildiğimizde, kadına yüklediği toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden ataerkinin kendini yeniden inşa ettiğiyle karşılaşmaktadır.

Mekanın Yaşayan Hafızasında Kadına Miras Kalan Sessizleşme

Erkeksi bir kamusal alan olarak Çınaraltı Meydanı'nın oluşturduğu toplumsal hafıza, kültürel miras yoluyla yeni nesillere aktarılmaktadır. Katılımcılardan üniversite mezunu bir kadının, ilçenin toplumsal hafızasına Çınaraltı Meydanı'nın kendini nasıl erkek alanı olarak kazıdığını anlattığı sözleri bu iddiayı desteklemektedir:

Küçüklüğümden beridir hep evde anneler tembih ederlerdi, “kızım Çınaraltı'ndan geçmeyin” diye. Bu yüzden oradan geçmek çok kötü bir şeymiş gibi geldi hep bana. 50 yaşıma geldim, bugün bile Çınaraltı'nda bir işim olsa ya da oradan geçmek zorunda kalsam kendimi kötü hissediyorum. Sanki suç işlemişim de herkes bana bakıyormuş gibi geliyor ve üstümü başımı düzeltiyorum (G.C., 2021).

İlçeye İstanbul gibi büyük bir şehirden gelerek yerleşmiş olan katılımcı bir kadın Çınaraltı Meydanı'nın erkeksi algısının kadınlar üzerinde yarattığı baskıyı fark ettiğini, bu konu üzerine ilçe halkı kadınlar ile arasında geçen diyalogu şöyle anlatmaktadır:

Parti binamız var bizim orada. Ben de ilçe yöneticisiyim. Kadınlarla çalışmalar yapıyoruz ve onları da parti binasına çağırıyoruz. Fakat gelmiyorlar. Çınaraltı'nda çok kahve olduğu ve erkeklerin de sürekli kahvelerde oturduğunu kendilerinin de erkeklerin arasından geçerek oraya gelemeyeceklerini söylüyorlar. Aslında gelmek istediklerini fakat binanın yerinden dolayı gelemediklerini söylüyorlar sürekli olarak, çok ilginç. Kadınlar burada Çınaraltı'ndan geçmiyorlar (B.C., 2021).

Maurice Halbwachs'ın (2017) ifade ettiği gibi, toplumsal hafıza “seçici, sosyal olarak inşa edilen, mekânı kapsayandır... bir toplumun belleği geçmişin yenisinden inşasıdır”. Çınaraltı Meydanı da bireysel ve toplumsal hafızada kadına kapalı kamusal bir alan olarak kökleşmiştir. Araştırmanın diğer bir üniversite mezunu kadın katılımcı, başka şehirde yaşıyor olmasının Çınaraltı Meydanı hakkında zihninde oturmuş olan yargıda bir değişiklik yaratmadığını söylemektedir. Çocukluğundan bugüne bu Meydan erkek alanı olarak katılımcının

anılarında yer edinmiştir. Katılımcı kadın, ilçeye her geldiğinde bu algı ortaya çıkmakta ve geçmiş anılar kendini tekrarlamaktadır. Çınaraltı Meydanı'nın erkeksi kamusal bir alan olarak kendini zihinlerde yenilediğini katılımcının aşağıdaki sözleri ortaya koymaktadır:

Ben sürekli olarak Lapseki'de yaşamıyorum. Üniversite için ilçeden ayrıldım sonra da çalışma yaşamına dahil oldum. Ailem burada yaşıyor. Sadece yaz tatillerinde ve özel günlerde geliyorum. Şimdi bizim burada kadınlar Çınaraltı Meydanı'ndan asla geçmezler. Yabancı olanlar belki geçer ama yerli halktan kadınlar, gelinler, kızlar asla geçmezler. Öyle gelmiş bir gelenek bu, ayıp karşılanır kadınların geçmesi. Oradan geçen kadın hakkında hemen dedikodu yapılır. Zaten rahat bir şekilde de geçemezsin, tüm bakışlar seni izler yol boyunca rahatsız olursun. Buna maruz kalmamak için oradan mecbur kalmadıkça ben de geçmem açıkçası (İ.A., 2021).

Araştırmanın bir diğer kadın katılımcısının aşağıdaki sözleri de uzun yıllardır ilçede yaşayan birçok kadının Çınaraltı Meydanı'ndan şimdiye kadar hiç geçmediğinin bir örneğini oluşturmaktadır:

Lapseki'nin yerlisi olan bir kadın arkadaşım ile yolda yürürken karşılaştım. Panayır kurulmuştu çarşı Meydanı'nda oraya gidiyordum. Panayırın üst sokağı olan Çınaraltı'ndaki bir dükkândan da bir şey almam lazımdı. Arkadaşımınla kol kola girdik sohbet ede ede yürüyorduk, Çınaraltı sokağının başına gelince “Hadi gel şuradan hemen ... alayım oradan panayıra inelim,” dedim. Kolumdan çıktı hemen. “Yok kesinlikle olmaz, sen beni el aleme güldürecek misin?” dedi bana. Israr ettim kolundan çektim hadi ne olacak gel dedim. “Kırk beş yıldır evliyim hiç geçmedim oradan. Muhacir H. karısı şaşırmış kendini mi? dedirtireceğim el aleme. Kendime böyle bir şey söyletmek için asla gelmem’ dedi (L.A., 2021).

1970’lerde Antropolog Edwin Ardener ve Shirley Ardener tarafından ortaya koyulan “*Sessiz Grup Teorisi’ne*” (*Muted Group Theory*) göre, toplumdaki baskın grup olan erkekler genellikle üreten ve denetleyen olarak toplumdaki baskın bakış açısını yaratmaktadır. Erkek egemen olarak işleyen bu sistem kadınları hem sessiz hem de sözsüz bırakmaktadır. Kadınlar, tutum, alan kullanımı, göz teması vs. yöntemlerle “sessizleştirme” sürecine maruz bırakılmaktadır (Ardener, 2006: 47-65). Örneklerden de görüldüğü üzere, erkekler Çınaraltı Meydanı'ndan rahatça elini kolunu sallayarak geçerek, özgürce zaman harcama hakkına sahipken; kadın tedirgin bir biçimde ve her an bir şey olacakmış gibi, üstünde başında sanki bir tuhafılık varmış gibi zaman harcamadan, sağa sola çok bakınmadan hemen geçmek zorunda kalmaktadır. Kadında oluşan tedirginlik duygusu ve erkekte oluşan bu rahatlık duygusu kadını özel

alan kamusal alan ikileminde zor durumda bırakılmaktadır. Kadın özel alanla sınırlandırılırken, Çınaraltı Meydanı gibi cinsiyetlendirilmiş kamusal alanda sesiz ve sözsüz bırakılarak bu alandan dışlanmaktadır. Bu sessizleştirme süreci öyle içselleştirilmiştir ki, bu kamusal alanının kadına kapalı olduğu algısı toplumsal hafızalara kazınmış ve nesilden nesille aktarılmıştır.

Sonuç ve Değerlendirme

Toplumsal cinsiyet, iktidar ve ataerkil toplumsal ilişkilerin, belli mekânlar üzerinden kendilerini sürekli olarak yeniden gerçekleştirdiği görünen bir gerçektir. Özel alan ve kamusal alan arasındaki ikileme dair oluşan literatüre göre, söz konusu iki alan arasındaki ilişkiyi görünür kılmak ve erkeklerin bu alanlardaki baskın yapısıyla ilgili resmi ortaya koymak oldukça önemlidir. Fakat bu alanlardan birini dikkate alan, diğerini ikinci planda ya da önemsiz kabul eden bir özgürleşme hiçbir zaman tek başına yeterli ve başarılı olamaz. Kadının özel alana ait kabul edilmesi ve kamusal alanda yeterince var olamaması kadını mutlu ve özgür kılmaz. Arendt'in bu konuyla ilgili şu sözleri, "Hiç kimse, kamusal mutluluktan pay almadan mutlu addedilemez; hiç kimsenin kamusal özgürlük deneyimi yaşamadan özgür olduğu söylenemez ve hiç kimse, kamusal iktidara katılmaksızın ve orada bir pay sahibi olmaksızın mutlu ya da özgür olamaz" (2012: 22) bir gerçeği ortaya koymaktadır. Her iki cins için de özel alan ve kamusal alan birbiriyle uyumlu olmadıkça mutlu ve özgür bir toplumsal yaşam ortamı oluşmayacaktır.

Çınaraltı Meydanı örneğinde görüldüğü gibi, kadın kamusal alana ait görülmemekte, özel alana ait görülmektedir. Yıllardır kadın hakları için verilen mücadeleler sonucunda kadınlar birçok alanda kazanımlar elde etmişlerdir. Eşit eğitim hakkı, siyasal haklar, iktisadi yaşamda elde ettikleri haklar ile pek çok kadın kamusal alanlarda özgürce varlığını göstermektedir. Fakat bugüne kadar kadın hakları adına elde edilen kazanımların bile, Çınaraltı Meydanı örneğinde olduğu haliyle toplumsal hafızalardaki kadının yerini değiştirmekte yetersiz kaldığını göstermektedir. Kadın kanunlar önünde kamusal alanda erkekle eşit kabul ediliyor olsa da, toplumsal hafızalarda ve toplumsal yaşamın merkezindeki bazı mekânlarda eşit değildir. Çakır'a göre, "Bedden kadınlar için hem bir kimlik hem de hapishane olabilir" (Çakır, 2019: 77). Toplumsal cinsiyeti nedeniyle belli kamusal alanlar hâlâ kadına kapalıdır. Çınaraltı örneğinde olduğu gibi, bu türden erkeksi kabul edilen alanlarda kadın sessizleştirildiği için, kadının eğitim ve sosyal durumu da bir belirleyici olmamaktadır. Çınaraltı Meydanı gibi cinsiyetlendirilmiş kamusal alanlar üzerinden kadın sosyal yaşamında eğitim ve ekonomik durumu dikkate alınmaksızın ataerkinin baskısına maruz kalmaktadır. Bu tür alanlar kadın

üzerinden sürekli olarak kendini yenileyen toplumsal hafıza ile kadını özel alana hapsetmeye çalışmaktan asla vazgeçmemektedir. Yüzyıllardır ataerkil sistemde sessizleştirilmiş kadınlar, sosyo-kültürel yargıları yıkararak, bir birey olarak kamusal alanda var olma mücadelesi vermektedirler.

Sonuç olarak, kadın kamusal alanda cinsiyetinden dolayı var olmakta özgür ve erkekle eşit değildir. Kadının kamusal alan kullanımını sınırlıdır. Beklenen ve arzu edilen şey, kanunların yanında toplumsal algının oluşturduğu hafızada da kadının yerinin değişmesidir.

Kaynakça

- A. İ. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 3 Ekim.
- A. G. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 2 Ekim.
- Aksoy, E. (2020). Üçüncü derece arkeolojik sit alanlarını koruma: Lampsakos kuzey nekropol alanı. *İdealkent Kent Araştırmaları Dergisi*, 31(11), 1882-1908.
- Aksoy, R. (2017). *Kadınların sokak sohbetlerinden kamusal alana* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Aktuğ, O. (2021). Lapseki Haberleri. Erişim adresi: <https://twitter.com/lapseki>
- A. L. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 02 Mayıs.
- A. O. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 30 Eylül.
- Ardener, E. (2006). Belief and the problem of women and the 'problem' revisited. Ellen Lewin (Ed.). *Feminist Anthropology A Reader* (s. 47-65) içinde. Malden, Oxford: Blackwell Publishing.
- Arendt, H. (2011). *İnsanlık durumu*. (çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012). *Devrim üzerine*. (çev. Onur Eylül Kara). İstanbul: İletişim Yayınları.
- A. S. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 27 Haziran.
- Avcil, C. (2020). Kamusal alanı dijitalleşme çerçevesinde yeniden okumak. *Liberal Düşünce Dergisi*, 26(103), 81-110.
- Berktaş, F. (2004). Kadınların insan haklarının gelişimi ve Türkiye. *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferansı Yazıları*, 7. Erişim adresi: https://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/berk_tay_s_t_d_7_Pdf
- Berktaş, F. (2013). Kadınlar, siyaset ve demokrasi. Aydın Cıngı (Ed.). *Sosyal demokrasi notları* (s.263-279) içinde. İstanbul: Kaldekon Yayınları.
- Berktaş, F. (2004). Modern Türkiye'de siyasi düşünce cilt 3: modernleşme ve batıcılık. Tanıl Bora ve Mehmet Gültekinil (Ed.). *Doğu ile batının birleştiği yer: kadın imgesinin kurgulanışı* (s.275-285) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Biçer, O. 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>
- Bonnard, A. (2004). *Antik yunan uygarlığı - 1 İlyada'dan Parthenon'a*. (çev. Kerem Kurtgözü). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

- Buruldağ, E. (2017). Lampsakos'ta kurulan bir Roma kolonisi: c.g.ı.l., *Anadolu Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Arkeoloji Bölümü Dergisi*, 43.
- C. B. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 10 Mayıs.
- C. G. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 01 Mayıs.
- Candur, H. T. (2019). *Antik Çağ'da agora* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Çaha, Ö. (2001, Mart). Türkiye'de kadın hareketi tarihi: değişen bir şey var mı? *Kadın Bienali Ekinlikleri Çerçevesinde Türkiye'de Kadın ve Sivil Toplum*, İstanbul-Türkiye. Erişim adresi: <https://kadem.org.tr/turkiyede-kadin-hareketinin-tarihi-degis-en-bir-sey-varmi/>
- Çaha, Ö. (2006). İdeolojik kamusalın sivil kamusala dönüşümü. (Ed.). Ahmet. Karadağ *Kamusal alan ve Türkiye* (s. 159-191) içinde. Ankara: Asil Yayın Dağıtım.
- Çakır, S. (2019). *Erkek kulübünde siyaset*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Çayır, K. (2017). İslamcı bir sivil toplum örgütü: gökkuşağı İstanbul kadın platformu. Nilüfer Göle (Ed.). *İslam'ın yeni kamusal yüzleri* (s. 41-67) içinde. İstanbul: Metis Yayınları.
- D. B. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 09 Mayıs.
- Ebestein, W. (1996). *Siyasi felsefenin büyük düşünürleri*. (çev. İsmet Özel). İstanbul: Şule Yayınları.
- Ergin, Y. G. (2015). *Antik Yunan sosyal tarihi*. Erişim adresi: http://auzefkitap.i.stanbul.edu.tr/kitap/tarih_a_o/aystarihi.pdf
- Göktürk, M. T. (2002). Anadolu'da her sikke bir şehir-Anadolu'da sikke basan şehirler üzerine alfabetik bir inceleme. *Anadolu Medeniyetleri Müzesi 2001 Yıllığı XVI, Anadolu Medeniyetleri Müzesini Koruma ve Yaşatma Derneği*, Yay. No: II-16, Ankara: 109-182.
- Göle, N. (1992). 80 sonrası politik kültür. *Türkiye günlüğü*, 21, 49-54.
- Göle, N. (2019). *Modern mahrem, medeniyet ve örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Günindi, E. A. (2015). Özel alan / kamusal alan dikotomisi: kadınlığın "doğası" ve kamusal alandan dışlanmışlığı. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 18(1), 80-102. Erişim adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/117726>
- Habermas, J. (2017). *Kamusal alanın yapısal dönüşümü*. (çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Halbwachs, M. (2017). *Kollektif hafıza*. Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Hill, C. (2016). *İngiltere'de devrim çağı 1603-1714*. (çev. Uygur Kocabaşoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Homeros. (2014). *Odyseia*. (çev. Azra Erhat ve A. Kadir). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler bacılar yurttaşlar kimlikler ve toplumsal dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karadağ, A. (2006). Kamusal alan modelleri: çoğulcu perspektiften bir değerlendirme. Ahmet Karadağ (Ed.). *Kamusal alan ve Türkiye* (s. 5-39) içinde. Ankara: Asil Yayın Dağıtım.
- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Oxford, OX, UK: Blackwell.
- Oktay, D. (2007). Kentsel kimlik ve canlılık bağlamında meydanlar: Kuzey Kıbrıs'ta bir meydana bakış. *Mimarlık Dergisi*, Mart, Nisan, 334. Erişim adresi: <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=52&RecID=1288>
- Öke, M. (2020). Demokrasi mücadelesi veren devrimci kadınlar, *Gaia Dergi*. Erişim adresi: <https://gaiadergi.com/demokrasi-mucadelesi-veren-devrimci-kadınlar/>

- S. A. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 05 Ekim.
- Sancar, S. (2011). Türkiye’de kadın hareketinin politiği: tarihsel bağlam, politik gündem ve özgünlükler. Serpil Sancar ve Pelin Özer (Ed.). *Birkaç arpa boyu: 21. yüzyıla girerken Türkiye’de feminist çalışmalar, Prof. Dr. Nermin Abadan Unat’a armağan* (s. 61-117) içinde. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Sancar, T.Y. (2014). Şiddet kültürü ve ceza hukuku açısından kadına yönelik şiddet. Funda Kaya, Nadire Özdemir ve Gülriz Uygur (Ed.). *Kadına yönelik şiddet ve ev-içi şiddet* (s.102) içinde. Ankara: Savaş Yayınları.
- Sennett, R. (2010). *Kamusal insanın çöküşü*.(çev. Serpil Durak ve Abdullah Yılmaz) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sosyal Toplum. (2020). Türkiye’de başörtüsü yasağı ne zaman kalktı? Erişim adresi: <https://sosyaltoplum.com/turkiyede-basortusu-yasagi-ne-zaman-kalkti/>
- Strabon. (2012). *Antik Anadolu coğrafyası. kitap: XII-XIII-XIV.* (çev. Adnan Pekman). İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları.
- Takaoğlu, T. (2007, Haziran). Antik Lampsakos’lu bilgin ve düşünürler. *Lapseki değerleri sempozyumu* (s.204-212) içinde. anakkale: anakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Matbaası.
- Tekeli, Ş. (2015). *1980’ler Türkiye’sinde kadın bakış açısından kadınlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- T. . (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 01. Ekim.
- T. İ. (2021). Mülakat: Fatma İlknur Akgül, Lapseki / Çanakkale, 10 Mayıs.
- Torun, T. (2020). Jürgen Habermas’ın kamusal alan kavrayışı: rasyonel politik irade oluşumu. *Kaygı*, 19(1), 220-238.
- Tuna, C. (ty). *Lapseki*. Yayıncı: Bilinmiyor.
- Zihnioğlu, Y. (2003). *Kadınsız inkılap Nezihe Muhiddin, kadınlar halk fırkası, kadın birliği*. İstanbul: Metis Yayınları.

Özünde Tartışmalı Kavramlar*

Essentially Contested Concepts

Walter Bryce Gallie

Çeviren: Hüseyin Bal**

Giriş

Genel ya da doğa bilimlerine ait bir kavramın herhangi bir kullanımına, daha güçlü ya da daha zayıf nedenlerle itiraz edilebilir. Ancak nedenlerinin gücü ne olursa olsun, söz konusu kavramın kullanım türüne göre genellikle o kavramı kullananlar ile onun özel kullanımına itiraz edenler arasında bir muvafakat olduğu varsayılır. Bu varsayım mevcut olmadığında, felsefi araştırma için geniş çapta kabul görmüş bir zemine sahibiz demektir. Bu nedenle, “bu resim yağlı boya ile boyanmıştır” ifadesine, tartışmacıların ilgili terimlerin doğru kullanımını konusunda hemfikir oldukları doğal varsayımı altında, onun suluboya ile boyandığı gerekçesiyle itiraz edilebilir. Ancak “bu resim bir sanat eseridir” şeklindeki bir ifade, “sanat eseri” teriminin uygun genel kullanımını –ve felsefi açıklama ihtiyacı- konusundaki açık bir anlaşmazlık nedeniyle, tartışmalı ifadedir.

Peki, gerekli açıklama hangi biçimleri alabilir? Felsefe tarihi üç tane biçim öneriyor. İlk bir filozof, tartışılmakta olan kavramın, herkesin kabul edebileceği bir anlamını bir şekilde keşfedebilir veya keşfettiği hususunda diğerlerini ikna edebilir. Alternatif olarak, yine filozof, tartışmacıların tartışmalı kavram için, ihtilaflarında ısrar etmek yerine, bundan böyle mutabık olmaya karar verebilecekleri bir anlam önerebilir. Üçüncüsü, filozof söz konusu kavramın tartışmalı karakterinin gerekliliğini (belirli açıklayıcı koşullara göre) kanıtladığını veya açıkladığını iddia edebilir; mesela Kant’ın Antinomlar’da yapmaya çalıştığı gibi. Ancak son zamanlarda, etkili felsefi açıklamaların yukarıdakilerin herhangi birinden çok daha karmaşık ve anlaşılması zor bir karaktere sahip olduğu ve bugün, ortaya çıktıkları her yerde kavramsal kafa karışıklıklarını ortadan kaldırmak için kullanılabilecek bir tür düşünce «motoru» olarak, felsefe fikrinin yaygın bir reddinin olduğu bize öğretilmiş. Şimdi, bu ikinci görüşün herhangi bir aşırı biçimine geri dönüşü savunmak istemeksizin, önemli bir kavram grubu söz konusu olduğunda, tek bir yaklaşım yönteminin -oldukça katı bir şemalaştırma gerektiren tek bir açıklayıcı hipotezin- kabulünün bize çok ihtiyaç duyulan türde bir aydınlanma sağlayabileceğini göstermeyi umuyorum.

*Aristoteles Derneği Toplantısı, 21, Bedford Meydanı, Londra, W.C.A, \ 12 Mart 1956, 19:30
**Doç. Dr. | Karadeniz Teknik Üniversitesi İİBF | huseyinbal@ktu.edu.tr
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss.187-208.

İncelemeyi önerdiğim kavramlar, bir dizi organize veya yarı-organize insan etkinliği ile ilgilidir: Bu kavramlar, akademik açıdan estetiğe, siyaset felsefesine, tarih felsefesine ve din felsefesine aittirler. Onlarla ilgili ana düşüncem şudur: Mesela Hristiyan geleneği, sanat, demokrasi gibi kavramların doğru kullanımı konusunda hemfikir olmayan insan grupları vardır. Bu terimlerin farklı kullanımlarını ve şekil aldıkları karakteristik argümanları incelediğimizde, kısa süre sonra, bunların herhangi birinin doğru veya standart kullanım olarak ele alınabilecek, açıkça tanımlanabilen tek bir genel kullanımlarının olmadığını görürüz. “Sanat eseri”, “demokrasi” veya “Hristiyan Doktrini” gibi terimlerin farklı kullanımlarının, farklı sanat ve eleştiri ekolleri, farklı siyasi gruplar ve partiler, farklı dini topluluklar ve mezhepler için tamamen ilgisiz olmasa da, farklı işlevleri vardır. Şimdi, bu çeşitlilikteki işlevler açıklandığında, yukarıda bahsedilen kavramların işaret ettiği anlaşmazlıkların bir anda sona ermesi beklenebilir. Fakat aslında bu olmuyor. Aksine, her bir taraf “sanat eseri”, “demokrasi” veya “Hristiyan doktrini” kavramlarının, *kendine göre* yorumlanmasıyla yerine getirdiği özel işlevlerin, söz konusu kavramın açıkça yerine getirdiği söylenebilecek en doğru, en uygun ve en önemli işlevler olduğunu ileri sürmeye devam eder. Dahası, her bir taraf ikna edici argümanlar, kanıtlar ve diğer gerekçelendirme biçimleriyle, iddiasını savunmaya devam eder.

Pratik yaşamda böyle bir durum söz konusu olduğunda, bunu muhtemelen hiçbir tartışmanın ortadan kaldıramayacağı, doğrudan bir çıkarlar, zevkler veya tavırlar çatışması olarak görmek akıllıca olur. Sonuç olarak, rakip tarafların sözde rasyonel savunmalarını, en iyi ihtimalle bilinçsiz akla uydurmalar (rasyonalizasyon) ve en kötü ihtimalle de karmaşık özel savunmalar sayarak, reddetme eğilimindeyiz. Öte yandan, felsefede bu tür bir durum devam ettiğinde (yani bazı tartışmacılar, herkese karşı “töz” veya “benlik” veya “fikir” terimlerinin bir ve yalnızca bir doğru anlamı olduğunu iddia etmeye devam ettiğinde) bunu köklü ve son derece ilginç bir entelektüel temâyüle atfetmek eğilimindeyiz. Bu temâyül “metafiziktir”; yani felsefî meşrebimize göre marifetle bilinecek veya hayranlıkla temâşâ edilecek olan bir şey. Şimdi bitmeyen tartışmaların bir yandan psikolojik nedenlerden, diğer yandan da metafizik kaygılardan kaynaklanabileceğini inkâr etmek istemiyorum. Ancak, bu açıklamaların hiçbirinin doğru açıklama olması gerekmeyen ama görünüşe göre sonu gelmez tartışmalar olduğunu göstermek istiyorum. Dahası, az önce bahsettiğim kavramlara odaklanan ve herhangi bir argümanla çözülemese de, son derece saygın argümanlar ve kanıtlarla sürdürülen tamamen gerçek tartışmalar olduğunu da göstermeye çalışacağım. “Özünde tartışmalı kavramlar” derken kastettiğim şey tam da budur: kullanıcıları tarafından, doğru kullanımları hakkında kaçınılmaz olarak namütenâhi ihtilâflar içeren kavramlar.

Öncelikle, kavramın herhangi bir doğru kullanımının, mahiyeti/doğası itibarıyla ne denli tartışmalı olduğunu göstermek amacıyla, özünde tartışmalı bir kavramın son derece yapay bir örneğini ayrıntılı olarak açıklayacağım. Bunu yaptığımda, kavramın doğası gereği tartışmaya açık olan başka bir kullanımında itirazla karşılaşacağım. Böylece, kavramın sınırsız sayıda benzeri kullanım biçimi söz konusudur. İşte kavramın bu karşılıklı çekişmeli ve tartışmalı kullanımları, onun standart genel kullanımını oluşturmaktadır. Daha sonra, bu tür bir kavramın mantıksal olarak “yerleştirilmesi” amacıyla, bu türden herhangi bir kavramın uyması gereken bir dizi yarı-biçimsel koşulu listeleyeceğim. Akabinde, yine yapay örneğimden yararlanarak, bu koşulların bu tür bir kavramla farklı ilişkilerini göstereceğim. Daha sonra da yapay örneğime çok yakın olan bazı canlı örnekleri tartışacağım. Böylece çeşitli özelliklerine rağmen, kullanımlarını onunla karşılaştırarak açıkladığımı veya meşrulaştırdığımı mantıklı bir şekilde söyleyebileceğimi düşünüyorum. Nihayet, genel felsefeye yönelik yeni kavramlar grubumun bana en önemli yansımaları olarak görünen şeyleri tartışacağım ve buna doğal olarak yöneltilebilecek bazı itirazları yanıtlamaya çalışarak, makaleyi bitireceğim.

Yapay Örnek

Hepimiz çeşitli oyunlarda ve sporlarda “şampiyonluk” veya “şampiyonlar” kavramına âşinayızdır. Genellikle bir takım, diğer rakip takımlara karşı performansının belirli özellikleri nedeniyle düzenli aralıklarla, örneğin yıllık olarak “şampiyon” olarak değerlendirilir veya kabul edilir. Daha sonra belirli bir süre, örneğin bir yıl, bu takım aylar geçtikçe, başarılarını tekrar etmeyeceği muhtemel veya kesin hale gelse de, tanımı gereği “şampiyon”dur. Ama şimdi aşağıdaki türden bir şampiyonayı hayâl edelim: (1) Bu şampiyonada her takım kendine özgü bir yöntem, strateji ve oyun tarzı konusunda uzmanlaşır ve tüm üyeleri ellerinden gelenin en iyisini yaparlar. (2) “Şampiyonluk”, en yüksek sayıda kayda değer başarı (örneğin «puanlar») açısından değerlendirilmez ve ödüllendirilmez; ancak stil veya kalibre seviyesi nedeniyle verilir. (Hiç şüphe yok ki, bunun ortaya çıkması için belli bir asgarî başarı miktarı gereklidir.) Daha basit bir ifadeyle, “şampiyon” sayılmak, “oyunu en iyi oynamış” kabul edilmek anlamına gelir. (3) “Şampiyonluk”, belirli bir zamanda ve belirli bir süre için kazanılan ve kabul edilen bir ayrımlı değildir. Oyunlar devam ediyor ve bugün şampiyon olarak kabul edilen taraf, yarın gayet tabii ekarte edilebileceğini veya geçilebileceğini biliyor. (4) Şampiyonların kim olduğuna karar verecek bir “işaretleme” veya “puanlama” sistemi olmadığı gibi, resmî hakemler veya katı değerlendirme kuralları da yoktur. Bunun yerine, olan şey şudur: Her bir tarafın kendi sadık çekirdek taraftar grubu vardır ve buna ek olarak, herhangi bir zamanda, oyunun

kalitesi nedeniyle, onu desteklemek için kazanılan bir dizi “yüzer” (değişken-çev.) destekçiler vardır. Buna çekirdek destekçilerinin alkışlarının şamatasını ve yorumlarının ikna ediciliğini de ekleyebiliriz. Dahası, bir taraf, herhangi bir zamanda kendisini etkin bir şekilde “şampiyon” olarak selâmlayacak olan en büyük (ve en gürültülü) taraftar grubuna sahip olacaktır. Ancak (5) her bir takımın taraftarları, kendi takımlarını «şampiyon» olarak görür ve ondan «gerçek şampiyon», «ebedi şampiyon» ya da «gönüllerin şampiyonu» diye bahseder. Bu noktanın önemini ortaya çıkarmak için, tüm taraftar gruplarının belirli bir anda bir T1 takımının “gerçek şampiyon” olduğunu kabul edeceğini varsayabiliriz. Yine de gerçek şampiyon olarak kabul edilme özelliği, T1’in oyun tarzı ve kalibresindeki olağanüstü mükemmelliğin evrensel bir kabulünü uhdesinde taşımaz. Aksine, T2, T3 vb. takımlarının taraftarları, kendi takımlarını «şampiyon» olarak görmeye ve takdir etmeye devam ederler ve çoğunluk grubu olmak gibi kaba bir istekle değil ama kendi takımlarının en iyi oyunu oynadığına inandıkları için başkalarını kendi görüşlerine döndürme çabalarını sürdürürler. Bu nedenle, rakip takımlar arasında yalnızca şampiyon olarak kabul edilmek için değil, aynı zamanda (her iki tarafın ve taraftarlarının kabul ettiği) doğru şampiyonluk kriterlerinin de kabulü için sürekli bir rekabet vardır.

Tartışmalı Olmanın Temel Şartları

Bir kavramın özünde tartışmalı sayılması için, az önce gösterilen anlamda, aşağıdaki dört özelliği taşıması gerekir: (1) Bir tür değerli başarıyı ifade veya akredite etmesi açısından değerlendirici olmalıdır. (2) Bu başarı, bir bütün olarak değerinin kendisine atfedildiği her şey için, içsel olarak karmaşık bir karakterde olmalıdır. (3) Bu nedenle, değerine ilişkin herhangi bir açıklama, çeşitli kısımlarının veya özelliklerinin ilgili katkılarına atıfta bulunmalıdır. Yine de, deneyimden önce, toplam değerle ilgili bir dizi olası rakip açıklamaların hiçbirinde saçma veya çelişkili bir şey yoktur. Bir açıklama, bileşen parçalarını veya özelliklerini bir önem sırasına, ikincisi ise ikinci bir sıraya yerleştirir ve böyle sürer gider. Sonuç olarak, akredite edilmiş başarı başlangıçta çeşitli şekillerde tanımlanabilir ve böyle bir değişiklik önceden tâyin veya tahmin edilemez. Kolaylık sağlamak için, bu tür herhangi bir başarı kavramını karakter açısından “açık” şeklinde adlandıracağım.¹

¹ Yukarıdaki (3) ve (4) koşullarını aşağıdaki gibi yeniden yazabiliriz: (3a) özünde tartışmalı herhangi bir kavram, başlangıçta belirsiz olma eğilimindedir. Çünkü belirli bir Ş1 şahsı, kavramın akredite ettiği başarının A1 açıklamasını kullanabilir ve onun bu kullanma biçimi, akredite olmuş A2, A3 vb. farklı açıklamaları olan diğer kişiler tarafından kabul edilebilir (veya reddedilebilir). Fakat bu ilk belirsizlik, aşağıdaki koşul (5) ile bağlantılı olarak düşünülmelidir. (4a) Özünde tartışılan herhangi bir kavram olarak halâ belirsizdir. Çünkü bu kavramın D1 durumunda Ş1 şahsı tarafından doğru bir şekilde kullanılması, Ş1’in bir sonraki durumunda veya belki de eşit derecede doğru bir şekilde gelecekteki D2 durumunda kullanılması konusunda başkalarına kesin bir bilgi sunmaz.

Bunlar bana, özünde tartışmalı olan herhangi bir kavramın uyması gereken en önemli dört koşul gibi görünüyor. Ancak bu koşullar, bu türden bir kavram olmanın ne olduğunu tanımlamıyorlar. Bu amaçla, yalnızca farklı kişilerin veya tarafların, bazı kavramların doğru kullanımına ilişkin farklı görüşlere sahip olduklarını söylemekle kalamayız. Fakat aynı zamanda (5) her bir tarafın kendi kullanımının, diğer taraflarınkilerce itiraza maruz kaldığı gerçeğini kabul ettiğini ve her birinin diğer tarafların söz konusu kavramı kullanımı ışığında, farklı kriterleri en azından kısmen takdir edebileceklerini de ifade etmeliyiz. Daha basit bir ifadeyle, özünde tartışmalı bir kavramı kullanmak, onu diğer kullanımlara karşı kullanmak ve kişinin kendi kullanımının bu diğer kullanımlara karşı savunulması gerektiğini kabul etmek anlamına gelir. Daha da basitçe, özünde tartışmalı bir kavramı kullanmak, onu hem saldırgan hem de savunmacı bir şekilde kullanmak demektir.

Ben şimdi bu beş koşulu yapay örneğim açısından tartışacağım. Hiç şüphe ki, benim “şampiyon” kavramım değer biçici (appraisive) değildir; asında onun hem saldırgan hem de savunma amaçlı kullanıma uygun olduğunu da düşünmüyorum. Bu, (1) ve (5) koşullarını ortadan kaldırır. Şampiyonluk başarısının (en iyi oyunla) içsel olarak karmaşık bir karakterde olması şartı (2) nedir? Tüm değerli başarılar esasen dâhilî olarak karmaşık mıdır? Bana öyle geliyor ki, değerler ve değer biçme hakkındaki herhangi bir ifade, olabileceği kadar kesin oluyor. Bunun neden böyle olduğu konusunda söylenecek ve sorulacak çok şey olduğunu kabul etmeme rağmen, burada böyle bir tartışmaya başlamanın gerekli olduğunu düşünmüyorum. Koşul (3)'ü –yani “şampiyon” teriminin onayladığı başarının çeşitli şekillerde tanımlanabilir karakterini karşılamak için, şampiyonluğumuzun kuklalar gibi bir oyun oynayarak kazanılacağını düşünebiliriz. Herhangi bir rakip takımın tüm oyuncularından talep ettiği tek eylem, bir tür bowling oynamaktır. Ancak bu bowling yöntem, strateji ve stil açısından birkaç farklı şekilde değerlendirilebilir: Hıza, yöne, yüksekliğe, savrulmaya ya da dönüşe özel önem atfedilebilir. Ancak hiç kimse sadece hızla, iyi bir yönle, yükseklik, savrulma ya da dönüş ile bowling oynayamaz. Pratikte bu faktörlerin her birine az da olsa önem verilmelidir. Çünkü bir takımın taraftarları (diğer faktörleri göz ardı ederek) onun “tam sürat saldırısından” bahsedecekken, diğer takımların taraftarları, kendi takımının iyi olduğu diğer faktörlerden dem vururlar.

Koşul (4)'ü –yani kavramımızın akredite ettiği başarının halâ belirsiz olduğu durumu- karşılamak için, şampiyonluk umutlarını yeniden “tam sürat saldırıya” bağlayan ve çabalarını yoğunlaştıran takımın özel durumunu ele alalım. Üstlendikleri görev şudur: Bu yöntem ve bowling tarzında olağanüstü bir performans sergileyebilirler mi? Yani diğer tüm yöntem ve stillerin “bowling olmadığını” gösterecek bir performans? Bunu başarmak için takımımızdaki

bowling oyuncularının koşullara çok dikkat etmesi ve bu koşulların önerdiği veya dikte ettiği şekilde oyun yöntemlerini değiştirmeleri gerekir. (Bazı zeminlerin -veya dar sokakların- ve belirli ışıkların diğerlerinden çok daha açık bir şekilde “tam sürat saldırı” için elverişli olduğunu düşünebiliriz.) Ancak koşullar ne olursa olsun, takımımız karakteristik (“tam sürat”) yöntemi ve bowling tarzı nedeniyle “şampiyon” olarak takdir edilmeye çalışmaktadır. Normal şartlarda böyle bir takdir, şöyle bir değerlendirme ile tâclandırılabilir: “Onlar şampiyondurlar; çünkü hızlı bowlingin gerçekte nasıl bir şey olduğunu bize gösterdiler”. Anormal şartlarda ise şöyle denebilir: “Şampiyon onlardır; çünkü her şey ters görüldüğünde bile hızın neler yapabileceğini bize gösterdiler”. Genel olarak, hiç kimse, herhangi bir zamanda, kendi özel tarzının hangi seviye veya hangi özel uyarlamasında -başarı hedeflerinin ne kadar cesurca yükseltilmesi veya alçak gönüllü bir şekilde düşürülmesi- herhangi bir takımın şampiyonluk iddiasını güçlendirebileceğini tahmin edemez.

Bir kavramın esasen tartışmalı karakterde olmasının en önemli dört ön koşulu² ve bu türden bir kavram olmanın ne olduğunu tanımlayan ek koşul (5) için fazlasıyla geçerlidir. Ancak bu noktada şu itirazlar yapılabilir: “Tanımınızın yaptığı tek şey, insanların ‘özünde tartışmalı’ dediğiniz türden bir kavramı kullandıklarını iddia edebilecekleri türden bir durumu önermektir. Ancak tarif ettiğiniz durum, insanların bazı lakapların veya sloganların doğru uygulanmasına ilişkin olarak görünüşte sonu gelmeyen yarışmalara girdiği durumlardan ayırt edilemez ki, bu aslında basitçe, doğru uygulamasının kimsenin ihtiyaç duymadığı iki farklı kavramı karıştırmaya hizmet eder. Önemli soru, bu çok tanıdık vakaların sunduğunuz yapay örnekten nasıl ayırt edilebileceğidir. Görünüşe göre, ‘şampiyon’ kavramınız, yalnızca farklı taraflar (tarafhtarlar) tarafından kullanıldığı için sürekli olarak farklı bireyleri (takımları) belirtmekle kalmaz; aynı zamanda, farklı taraftar grupları tarafından kullanıldığı için (farklı takımlar tarafından tercih edilen farklı yöntemler, stratejiler ve stiller yoluyla) farklı

2 Dört koşul da gerekli midir? Bunun kanıtının aşağıdaki satırlarda bulunabileceğini ileri sürüyorum. (2) ve (3) koşullar söz konusu olduğunda, belirli gerçeklerin çok boyutlu tanımlanmasının veya sınıflandırılmasının mümkün olduğu türden bir duruma sahibiz demektir. Ancak bu tür herhangi bir durumda, belirli kanıta dayalı veya metodolojik nedenler dışında, bir tür olası tanım veya sınıflandırmayı diğerlerine tercih etmek saçma olacaktır. Ancak başarılı gerçeklerin yerine koyulursa, yani değerlendirici bir kavram veya tamamen doğal bir sınıflandırmanın yerine koyulursa, saçmalık ortadan kalkar. Çünkü ahlaki ya da estetik ikna amacıyla, mantıksal olarak onunla eş değerde olan bir betimleme ya da sınıflandırma tarzı kesinlikle tercih edilebilir. İşte koşul (1)'in gerekli olduğunu düşünmek için güçlü bir neden. Ancak (1), (2) ve (3) şartlarına uyan bir durumda bile deneyimin, yine ahlaki veya estetik ikna amacıyla evrensel olarak diğerlerinden daha kabul edilebilir olan bir tarif tarzı oluşturması düşünülebilir. Bununla birlikte, koşul (4) eklenirse, yani kavramımızın veya sınıflandırmamızın akredite ettiği başarı türü benim açımdan “açık” bir başarı ise, bu sonuç pek beklenemez. Çünkü benim yapay örneğim açısından, bu koşulun sağladığı şey, yarının koşullarının, herhangi bir yarışmacı takımının oyununda şimdiki kadar gizli erdemleri ortaya çıkarabileceğidir. Koşul (4)'ü ilave etmenin, koşul (1)'i gereksiz kılma ihtimali vardır. Bu, ancak ve ancak, (2), (3) ve (4) koşullarıma uyan ve henüz karakter olarak tamamen değerlendirici olmayan bir kavramın örnekleri üretilebilirse sürdürülebilir. Bununla birlikte, benim kuşku, hiçbir saf natüralist kavramın benim (2), (3) ve (4) koşullarıma uygun bulunmayacağıdır.

başarıları da ifade eder. Öyleyse, tartışılabilir tek bir anlamı olduğunu iddia etmenin sağlam bir zemini var mı?” Bu itirazın kolay cevabı, takımının aynı oyunda diğerlerinden daha iyi oynadığına inanmadığı sürece, hiç kimsenin bir takımdan “şampiyon” olarak bahsetmeyeceğidir. “Şampiyon”un herhangi bir tipik kullanım bağlamı, şu ana kadar farklı (rakip) kullanıcıları arasında tartışmasız bir anlama sahip olduğunu göstermektedir. “Ancak, aynı durum, insanların nihayetinde tamamen kafa karıştırıcı bir kavram olduğunu kanıtlayan şeyin doğru kullanımı konusunda tartıştıkları her yerde ortaya çıkıyor. Esasen tartışmalı bir kavram olmanın ne olduğuna dair tanımınız, bir anlamda yapay örneğinizin göstermesi gereken gerçekleri kapsayabilir; ancak aralarında halâ bir yanılısama da olabilir: farklı takımların hepsinin aynı oyunu oynadığı yanılısaması”.

Bu nedenle bu itirazın, özünde tartışmalı kavram tanımımızın daha da rafine edilmesi için değil, yukarıda tanımlandığı gibi, böyle bir kavramın cârî kullanımının savunulabileceği koşulların bir göstergesi açısından, bir talep olduğu ortaya çıkıyor. Ve bu tamamen âdil bir taleptir çünkü her ne kadar aynı başarıyı iddia ediyor olsalar da, böyle bir kavramın doğru kullanımına itiraz eden tarafları, ciddi bir muhasebeye teşvik etmek her zaman mantıklıdır. Meselâ, yapay örneğimizde, T1’in (öncelikle) hızlı, T2’nin de (öncelikle) düz bowling için birinci sınıf bir performans sergilemeye çalıştığı düşünüldüğünde, farklı takımlarımızın bu oldukça doğru ama farklı amaçlarının özünde değil, sadece tesadüfen ve sürekli kafa karışıklığının bir sonucu olarak, karşılıklı rekabet ve mücadele içinde oldukları söylenemez mi?

Yapay örneğim açısından gerekli savunmanın ana hatlarını hemen çizeceğim. Ancak bunun, aşağıdaki canlı örneklerde yorumlanıncaya kadar, biraz yanıltıcı görünebileceğini eklemeliyim. Öyleyse, örneğimde “şampiyonluk” ve “şampiyonlar” kavramlarının sürekli kullanılmasını savunmak için şunu öneriyorum: Her durumda, kendine özgü yöntemi ve oyun tarzı, tek bir prototip şeklinde olabilecek bir örnekten taklit ve uyarılama süreciyle türetilmiş olsaydı, takımlarımızdan her birinin aynı şampiyonluk için yarıştığı söylenebilirdi. Bunlar, bir prototip oyuncu takımı veya bir takımlar dizisi (veya geleneği) şeklinde olabilir. Bu örnek oyun tarzı, tüm rakip takımlar (ve taraftarları) tarafından “oyunun yöntemi” olarak kabul edilmelidir. Yine de, örnek oyunun içsel olarak karmaşık ve çeşitli şekillerde tanımlanabilir olan karakteri nedeniyle, oyundaki farklı özelliklerin farklı değerlendiriciler tarafından, farklı şekillerde değerlendirilmesi doğaldır. Bu nedenle, farklı takımlarımızın oyunun nasıl oynanması gerektiğine dair çok farklı anlayışlarına sahip olmaları gerekirdi. Buna, örneklerin başarısının tanınması veya kabul edilmesinin, özünde tartışmalı her kavrama atfettiğimiz “açık” karaktere sahip olması gerektiğini eklemeliyiz. Dikkate değer bir başarı sergilenir ve tüm takımlarımız oyunlarında

onu yeniden canlandırmaya ya da üretmeye çalışırlar. Ancak bu, o oyunun mekanik bir tekrarı veya üretimi olamaz. Bir örneği takip etmek, o örneğin bir şeyleri yapma şeklini canlandırmaya çabalamaktır. Yani bunu sadece kişinin yeteneğinin elverdiğince değil, aynı zamanda olumlu ya da olumsuz koşulların izin vereceği en üst düzeyde yapmaktır.

Şimdi bu durumu T1 takımı (“tam sürat” atağı) ve taraftarları açısından gösterelim. Bu takımın tüm oyuncuları ve taraftarları, örneğin (modelin - timsalin) otoritesini kabul etmede, tüm diğer takımların oyuncuları ve taraftarlarıyla mutabaktır. Ancak, T1’in oyuncuları ve taraftarları, modelin başarılarını değerlendiren dikkatlerini, öncelikli ve ağırlıklı olarak sadece hız faktörü üzerinde yoğunlaştırmaktadırlar. Onlar, modelin oyun tarzını bilinçli bir şekilde sürdürmekte, hatta belki de kendi değerlendirmeleri açısından şartların izin verdiği ölçüde geliştirmektedirler. Bu nedenle, T1’in oyuncuları ve taraftarları, T1’in oyunu olması gerektiği gibi oynadığından emindirler. Ancak aynıysa, diğer tüm rakip takımlar ve taraftarları için de geçerlidir. Bu noktada, yapay örneğimizde şampiyonluğun herhangi bir nicel sistemde ödüllendirilmediğini hatırlamakta fayda var. Ortaya koyduğumuz diğer koşullar göz önüne alındığında, böyle bir sistemin işleminin imkânsız olmasa bile çok zor olacağını şimdiden anlayabiliriz. Örneğin, T1’in örnek oyun tarzını sürdürmesi ve geliştirmesinin, üyeleri tamamen farklı zorluklarla mücadele eden ve farklı yön faktörlerine odaklanmalarında tamamen farklı avantajlardan yararlanan T2’den daha iyi (“daha doğru” veya “daha ortodoks”) bir başarı olup olmadığını kim söyleyebilir? Genel olarak, bu iki takımdan hangisinin gerçekten “en iyisi” olduğuna karar vermek için genel bir ilke belirlemek oldukça imkânsız görünmektedir. Burada kastedilen, modellerin oyununda ortaya çıkan karakteristik mükemmelliği sürdürmek veya geliştirmek için kendine özgü bir şekilde “en iyisi” olmaktır.

Böylelikle, özünde tartışmalı kavramımız olan “şampiyon”un sürekli kullanımını savunmak için iki adım attık: (I) Takımlarımızdan her birinin, oyun tarzının örnek/model oyunun “gerçek mîrasını” veya “doğru gelişim yöntemini” somutlaştırdığını iddia ettiğini -ve iddiasını destekliyor gibi görünen olguları gözler önüne sürebildiğini- gördük. (II) Farklı takımların iddiaları arasında karar vermek için genel bir yöntem veya ilkenin olamayacağını da gördük. Şüphesiz, bu adımlar herhangi bir takımın oyun tarzının, en iyisi olduğu iddiasının gerekçelendirilmesi anlamına gelmez. Zaten öyle olsaydı, “şampiyon” kavramı özünde tartışmalı bir kavram olmaktan çıkardı. Bununla birlikte, örneğin (modelin) başarısının içsel olarak karmaşık ve çeşitli şekillerde tanımlanabilir ve özel olarak da “açık” karakterde olduğunu hatırlayarak, aşağıdaki olasılığı kabul etmeliyiz: Bu başarının, yapay örneğimin açıklamak için tasarlandığı kabul edilmiş şampiyonluk (ve belirli bir “şampiyonluk” kriterinin kabulü) için

sürekli rekabet dışında, gerçek koşulların izin verdiği optimum düzeyde yeniden canlandırılıp sürdürülemeyeceği veya geliştirilemeyeceği olasılığını. Bu nedenle T1 takımı, taraftarları T2 takımından kendi tarafına çekmeyi istememiş olsaydı, tam sürat atağını, mevcut mükemmelliğine zor ulaştırırdı. Bu da, tüm yarışmacı takımlar için geçerli olan bir şeydir. Sürekli rekabetin bu sonucu, takımlarımızdan herhangi birinin iddialarını haklı çıkarmaz. Mama-fih, diğer şeyler eşit olduğunda, tüm yarışmacı takımların, özünde tartışmalı “şampiyonlar” kavramını birlikte kullanmalarını haklı gösterdiği söylenebilir.

Bu savunma hattıyla ilgili iki yorum eklenebilir. (a) Onun, rakip bilimsel hipotezler arasında artık iyi bilinen bir teoriye, doğa bilimlerinin görünüşte içsel gelişimini açıklamak için kesinlikle çok şey yapan “rekabet” teorisine açık bir yakınlığının olduğu. Fakat bu teoriden farklılıkları da en az benzerlikleri kadar önemlidir. Bilimsel hipotezler arasındaki rekabet büyük ölçüde başarılı bir şekilde işlemektedir. Çünkü rakip hipotezler arasında karar vermek için kabul edilmiş genel yöntemler veya ilkeler vardır ve tüm bu yöntem veya ilkeler hiçbir zaman nihai otorite olarak kabul edilemez. Ancak özünde tartışmalı kavramlar söz konusu olduğunda, durum böyle değildir. Bunların hiçbiri, durumun doğası gereği -çoğu bilimsel teorinin sonuçta yaptığı gibi- kesin veya hukuki bir mağlubiyet karşısında asla boyun eğmez. b) Özünde tartışmalı bir kavramın cari kullanımına ilişkin yukarıdaki savunma, aşırı derecede koşulludur. Bu, bazı durumlarda gerçeklerin hemen ortadan kaldırılabileceği bir olasılık olarak ortaya çıkar. Örneğin, özünde tartışmalı bir kavramın iki veya daha fazla rakip versiyonunun sürekli olarak kullanılması, faaliyet ve başarıyı hayal kırıklığına uğratma etkisi yaratabilir. Oysa onun işi, (tüm rakip versiyonlar aracılığıyla) olumlu değerlendirme yoluyla sürdürülmesine yardımcı olmaktır. Daha elverişli durumlarda bile, rakip müddeiler arasındaki rekabetin, orijinal örneğin başarısını optimumda sürdürüp sürdürmediği veya geliştirip geliştirmediği sorusu genellikle karar verilmesi çok zor bir soru olacaktır. Bu, bu bağlamdaki “diğer şeyler eşittir” ifadesinin ilk anlamıdır. Ancak yine, soru, söz konusu başarı türüne göre olumlu yanıtlanabilse bile, daha genel etkilerinin ışığında, onu rekabetçi bir şekilde sürdürmenin ve geliştirmenin maliyeti çok yüksek olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, spor alanındaki yapay örneğimiz alışılmadık derecede olumlu bir örnektir. Bu örnek, temel ve en azından zararsız bir sonuç -rekabetle bağlantılı bir dizi atletik becerinin sürdürülmesi ve geliştirilmesi- önermekteydi. Ancak, örneğimizdeki şampiyonluk arayışının tüm oyuncuların ve taraftarların (işlerini ihmal etmeleri nedeniyle) güç kaybetmesine veya farklı takımlar ve taraftarları arasında siyasi bölünmelere yol açacağını varsayalım. Buna tepkimiz çok farklı olurdu. Genel olarak, özünde tartışmalı herhangi bir kavramın câri kullanımına ilişkin yukarıdaki savunma, açıkça çok katı koşullara bağlanmıştır.

Tartışmamızın bu bölümünü özetleyelim: Yukarıda belirtildiği gibi, (1) ila (5) arasındaki koşullar, bize temel ihtilâfın resmî olarak tanımlayıcı koşullarını verirler. Ancak, özünde tartışmalı bir kavramı, analiz veya tecrübe sonucunda radikal bir şekilde kafa karıştırıcı olarak gösterilebilecek bir kavramdan ayırt edemezler. Özünde tartışmalı bir kavramın cârî kullanımını haklı çıkarma adına gerekli olan bu ayrımı yapmak için, iki koşul daha eklemek gerekir. Bunlar, (6) böyle bir kavramın, otoritesi tüm rakip kullanıcılar tarafından kabul edilen orijinal bir örnekten türetilmesi ve (7) kavramın rakip kullanıcıları arasındaki rekabetin, bu terimlerin doğru anlamında, orijinal örneğin başarısının optimum şekilde sürdürülmesini ve / veya geliştirilmesini sağladığına dair iddianın olasılığı veya akla yatkınlığıdır.

Bazı Canlı Örnekler

Seçtiğim örnekler Sanat, Demokrasi, Sosyal Adalet ve belirli bir dine intisap veya katılma kavramlarıdır. Bu kavramların hiçbiri yukarıda belirlediğim yedi koşula tam olarak uymuyor. Ancak, özünde tartışmalı karakterleri estetik, politik ve dini argümanlarda işleyiş şekillerini açıkladığını –veya açıklama konusunda epey yol aldıklarını- kabul etmemize yetecek kadar benim koşullarıma uyuyorlar mı? Bu, benim onlar hakkındaki açıklamamın tatmin edeceğine inandığım test sorusudur. Az önce bahsettiğim kavramlardan dördüncüsü, bana birkaç koşulumu neredeyse mükemmel şekilde karşılıyor gibi görünüyor. Bunun bir örneği olarak, “Hıristiyan hayatı” ifadesini düşünün. Açık bir şekilde, bu bir değerlendirme terimidir. Düşünüldüğünde, onun içsel olarak karmaşık, çeşitli şekillerde tanımlanabilir ve bu terimlere verdiğim duyularda “açık” olan bir başarıyı eşit açıklıkta ifade ettiği görülebilir. O, her zaman olmasa da, çok sık olarak hem “saldırgan” hem de “savunmacı” olarak kullanılır. Herhangi bir doğru kullanımının yukarıdaki iki gerekçelendirici koşulundan birincisine (6) uygun olduğu açıktır. Benim (7.) koşulumu uygun olduğu halde (şüphesiz birçok farklı nitelendirme koşuluyla) sadece liberal Hıristiyanlar tarafından değil, diğer dini inançların liberal ruhları tarafından da kabul edilebilir.

En tartışmalı durum, (5) koşuluna uygunluğudur. “Hıristiyan yaşamı” ifadesi zorunlu olarak hem saldırgan hem de savunmacı bir şekilde kullanılır mı? Hıristiyanlık tarihinin tanıdık modeli, kesinlikle, herhangi bir bölgede veya herhangi bir çağda ve genellikle bir dizi muhalif veya protestocu mezhepte egemen olan bir kilise modelidir. İyi de bu modelde doğası gereği zorunlu olan herhangi bir şey var mı? Hıristiyan krallığı, burada da esasen birçok şatodan biri midir? (1)’den (5)’e kadar olan koşullarıma ve (6.) koşulumu uygunluğun, bu veya herhangi bir durumda böyle bir sonuca *yol açtığı* söylemez. Ancak, böyle bir sonucun geçerli olması son derece muhtemeldir ve

bugüne kadarki tarihsel gelişimi göz önüne alındığında, tartışmalı karakteri ya da temel doktrin ve ilkelerinin çoğunun saldırgan ve savunmacı kullanımı (ki bu diğer büyük dinler gibi Hıristiyanlığın da asla bırakamayacağı bir şeydir) şimdi doğal olarak ona aitmiş gibi görünecektir.

Bunu söyledikten sonra; kısmen ilgili savunmacı literatür hakkındaki bilgisizliğim ama esas olarak da ortaya çıkardığı en önemli soruyu ileride daha genel bir biçimde ele almaya çalışacağımdan ötürü, bu örnek üzerinde daha fazla durmak istemiyorum. Bu, bir inancın taraftarlarının diğer inançların taraftarlarını (kendi dinlerine) döndürmek için kullandıkları argümanların, gerçek anlamda argümanlar olup olmadığına dair, herhangi bir dinin olumlu düşünen herhangi bir eleştirmeni tarafından sorulabilecek olan bir sorudur.

Şimdi Sanat kavramını ele alalım. Önceki örneğimizde olduğu gibi burada da açıklık (serâhat), bu kavramı tarihinin olduğu kadar, mantıkçının gözüyle de görmemizi gerektirir. Belki de onunla ilgili en ilginç gerçek, teorik bir kavram olarak nispeten yakın bir tarihte “gelmiş” olmasıdır. Bununla birlikte, bu tarih boyunca, anlaşılması zor olmayan nedenlerden ötürü, mütemadiyen tartışılmayı başarmıştır. Beş temel ihtilaf koşulumuzu tekrar gözden geçirecek, şunlar üzerinde kolayca hemfikir olabiliriz: (1) Bugün kullandığımız şekliyle sanat, yalnızca değilse de, temelde bir değerlendirme (kıymet takdir etme) terimidir. (2) Akredite ettiği başarı türü her zaman karmaşık mahiyettedir. (3) Bu başarının, tek başına olmasa da büyük ölçüde çeşitli şekillerde tanımlanabildiği kanıtlanmıştır. Çünkü farklı zamanlarda ve farklı çevrelerde Sanat olgusunu, izleyicinin veya dinleyicinin tepkisine, sanatçının amaç ve ilhamına, sanatçının içinde çalıştığı geleneğe, sanatçılar arasındaki genel iletişim gerçeğine ya da sanat ürünü ve izleyici üzerinden Sanat eserinin kendisine vurgu yaparak tanımlamak, hem doğal hem de doğru görünmektedir. (4) Sanatsal başarı veya sanatsal etkinliğin sürekliliği, tarihinin herhangi bir aşamasında, hiç kimsenin mevcut sanat formlarının gelişiminin, sanatsal değer olarak kabul edilebileceğini tahmin veya tasvir edemeyeceği anlamında her zaman “açık” bir karakterdir. (5) Zeki sanatçılar ve eleştirmenler, Sanat teriminin ve türevlerinin, çoğunlukla hem saldırgan hem de savunmacı bir şekilde kullanıldığı konusunda derhal hemfikir olacaklardır.

İlk gerekçelendirme koşulunun, genel olarak kabul edilen tek bir örnekten (bu durumda tek bir sanat geleneği) türetilmesinin, basitçe veya doğrudan uygulanamayacağını itiraf etmeliyim. Açıkça görülüyor ki, farklı ve çoğu zaman oldukça bağımsız sanatsal gelenekler vardır. Yine de, sanat eserleri veya sanatsal değerlendirme ile ilgili bir tartışmada, hangi sanatsal geleneğin veya geleneklerin “örnek kavram” olarak kabul edildiğini anlamamanın, oldukça kolay olduğunu düşünüyorum. Son olarak, en azından, farklı estetik

bakış açıları arasındaki rekabetin uyarıcı etkilerinin ya da estetik değerlerin farklı tarif tarzlarının, Sanatın özünde tartışmalı bir kavram olarak kullanımının yeterli bir gerekçelendirmesini sağladığı iddia edilebilir.

Sanat terimini işe yaramaz bir genel terim olarak nitelendirenlerin itirazlarını yanıtlamak için, bir dizi görece spesifik estetik terimin eleştiride fiili kullanımını hakkında destekleyici bir açıklama yapılabileceğini de eklemek lazımdır. Sadece bir örnekten bahsedeceğim: renklendirme kavramı. Farklı estetik bakış açılarından, bir değerlendirme terimi olarak kabul edilen renklendirme, ağırlıklı olarak ya bir yüzey üzerindeki pigmentlerin düzenlenmesine ya da belirli *diğer* uzamsal etkileri (örneğin büyüklük, uzaklık gibi) iletmek ya da doğada bulunan belirli biçimleri temsil veya teklif etmek ya da sanatçının genel bakış açısından kendine özgü (bireysel, orjinal, önemli) bir şeyi ifade etme amacıyla, pigmentlerin kullanımına atıfta bulunmak için kullanılabilir. Durum böyleyken, eleştirmenlerin ve estetikçilerin çoğunluğu tarafından bu gerçek kabul edilmese bile, renklendirme kavramının gerçekte özünde tartışmalı bir şekilde kullanıldığını görmek zor değildir.

Demokrasi kavramına gelince; öncelikle onun siyasi tartışmada hangi kullanımlarının burada tartışılmayacağını açıklığa kavuşturmak istiyorum. Bazen politik bir tartışmada gerçek politik koşullara veya eylemlere atıfta bulunulur ve ardından şu soru sorulur: “*Buna* demokratik diyebilir misin?” veya “*Bu* sizin demokrasinizin bir örneği mi?” Ancak, “demokrasi” teriminin belirli kullanımlarını doğrulayan veya yalanlayan fiili uygulama sorunları, burada bizim ilgilendiğimiz konu değildir. Tekrar belirtelim ki, siyasi sözcüler, bazı siyasi düzenlemeleri överken veya diğerlerini eleştirirken, bazen (siyaset bilimi ya da siyaset felsefesinden alınan) teorik mülahazalardan yararlanırlar. Bu, söz konusu düzenlemelerden demokratik sonuçların takip edilebileceğini veya takibin düşük ihtimal olduğunu veya hatta makul bir şekilde takip edilemeyeceğini gösteriyor gibi görünmektedir. Ancak demokrasi kavramının bu tür teoriden mülhem atıf veya kullanımları, bizi burada ilgilendirmiyor. Yukarıdaki kullanımların her ikisi de, sayısız köle, köylü, ulusal ve orta sınıf isyanları ve devrimlerinde somutlaşan belirli siyasi özelemleri ifade etmenin yanı sıra, ulusal anayasaların ve partilerin kayıt ve programlarında ifade edilebileceği daha temel bir kullanım önermektedir. Bu özelemler, açıkça artan bir eşitlik talebinde yoğunlaşmıştır. Veya tersinden ifade etmek gerekirse bunlar, amacı büyük eşitsizlik biçimlerini sürdürmek olan hükümetlere ve sosyal düzenlere karşı ileri sürülmektedir. Kuşkusuz, bu şekilde düşünüldüğünde, demokrasi kavramını son derece belirsizdir; ancak bence, örneğin “hak nedeni” kavramı gibi, umutsuzca değildir. Onun belirsizliği, büyümenin hâlihazır olgunlaşmamış durumunu yansıtmaktadır ve eğer durumunu anlamak ve pratik ve mantıksal

belirsizliklerini kontrol etmek istiyorsak, ilk adımın, onun özünde tartışmalı karakterde olduğunu kabul etmek olduğuna inanıyorum. Bu nedenle, koşulları tanımlama ve gerekçelendirme listemi bir kez daha gözden geçirelim.

(1) Tartışmakta olduğumuz demokrasi kavramı, değerlendircidir (değer biçicidir); gerçekten de birçokları, demokrasinin son yüz elli yıl boyunca, kendisini sürekli olarak değerlendirci siyasal kavram olarak *mükemmel* bir şekilde oluşturduğunu iddia edecektir. Verimlilik ve güvenlik soruları bir yana, herhangi bir önemli politika kararının temel sorusu şudur: “o demokratik midir?” Aksine, özgürlük kavramı veya daha doğrusu, demokratik yaygınlık veya mazhariyetlerine bakılmaksızın, korumayı hak eden belirli özgürlükler, sürekli olarak zemin kaybetmiş gibi görünmektedir.

(2) ve (3) Tartıştığımız demokrasi kavramı, herhangi bir demokratik başarının (veya programın), farklı yönlerinin farklı düzenlerde derecelendirildiği çeşitli tanımlamaları kabul edeceği şekilde içsel olarak karmaşıktır. Ben şimdi bu farklı yönlerin örneklerinden bazılarını listeliyorum: (a) Demokrasi, öncelikle vatandaşların çoğunluğunun hükümeti seçme (ve uzaklaştırma) yetkisi anlamına gelir. Bu yetki, daha büyük toplumlarda, siyasal liderlik için rekabet eden partiler sistemi gibi bir yapıyı da kapsamaktadır. (b) Demokrasi öncelikle, siyasi liderlik ve sorumluluk pozisyonlarına ulaşmada, tüm vatandaşların ırkına, cinsiyetine, vb. bakılmaksızın eşitliği anlamına gelir. (c) Demokrasi, öncelikle vatandaşların siyasal yaşama her düzeyde sürekli aktif katılımı anlamına gelir. Yani demokrasi, gerçekten özyönetim olduğunda ve olduğu ölçüde gerçekten vardır.

Bu tanımlardan (b) ve (c), demokrasinin, az ya da çok açıkça var olabilen ve bu nedenle de nisbî önem açısından farklı bir şekilde yerleştirilmeye meyyâl olan özelliklerini vurgulamaktadır. Fakat (a), demokratik bir toplumun mutlak bir gerekliliğini ve dolayısıyla çok önemli bir gerekli -hatta yeterli- şartını betimlemiyor mu? Batı geleneğine mensup olan bizler genellikle bunu iddia ediyoruz. Ama şimdiye kadarki demokratik uygulamamızın daha kötüsü olmaması açısından, bu iddiamızın kafa karıştırıcı olduğuna inanıyorum.³

3 Kafam karıştı diyorum, çünkü bana göre (a) tanımının mutlak, üstün (ve belki de mantıksal olarak yeterli) nitelikte olduğu iddiası, genellikle iki liberal ilke veya inanca dayanmaktadır. (1) vatandaşlarımızın tümü (veya neredeyse tümü) tarafından yararlanılan bu siyasi özgürlüklerin öncelikle korumayı hak ettiğini çünkü geleneksel olarak kabul edilen tüm özgürlüklerin (bunlardan yararlanma ne kadar kısıtlanmış olursa olsun) ilk bakışta korumayı hak eden şeyler olması ve (2) (Farklı vatandaşlarımızın yararlandığı) Çok çeşitli özgürlüklerin varlığının, tarihte ve günümüzde özellikle demokratik değer ve başarımızın gerekli bir koşulu olması. Bu iddiaların her ikisinin de, son derece önemli olan belirli bir tarihsel gerçeğe yani demokrasinin batıda nasıl kök saldığı ve geliştiği konusuna dair kavrayışımızı yansıttığını söyleyebilirim. Ancak, eğer bunlar gerçekten demokratik bir özlemin veya kazanımın gerekli koşullarını ifade eden evrensel siyasi gerçekler olarak ileri sürülürlerse, kesinlikle sorgulanmaya açık olurlar. Demokratik özlemler veya başarılar, o zaman kesinlikle sorgulamaya açıktır. Onlar, bugün dünyadaki pek çok insana, gerçekte, gerçek durumlarıyla alakasız olduğu kadar tamamen -ve bir anlamda aşağılayıcı olarak- pek de sorgulanabilir görünmemeleri gerekir. Burke'a özgü siyasi özgürlükler felsefesinin Asyalıların ve Afrikalıların büyük çoğunluğu için bugün önemi nedir?

(b) ve (c) Tanımlarının gerektirdiği koşullara yüksek derecede cevap veren bir toplum varsayalım. Böyle bir toplumda, normal olarak hükümetin popüler fikir hareketlerine hatırı sayılır derecede duyarlılık göstermesi beklenir. Bununla birlikte, bu sonuç, hükümetlerin işbaşından uzaklaştırılması için anayasal olarak tanınan araçları (örneğin, evrensel ve gizli oy ve rekabetçi partilerin varlığı) zorunlu olarak gerektirmez. Uygun demokratik talepleri karşıladığını iddia eden bazı kiliselerin uygulamaları, burada, demokratik karakterlerinde ısrar ederken, vatandaşlarının Batı modelinde “özgür seçim” hakkını reddeden hükümetlerle ilginç bir benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle, burada ayrıntıya girmemi engelleyen diğerleri için olduğu kadar, popüler demokrasi anlayışının da özünde tartışmalı olmak için öngördüğüm (2) ve (3) koşullarına uygun olduğu sonucuna varıyorum.

(4) Tartışmakta olduğumuz demokrasi kavramı, “açık” karakterdedir. Siyaset mümkün olanın sanatı olması nedeniyle, koşullar değiştikçe demokratik hedefler yükseltilecek veya alçaltılacaktır ve demokratik başarılar da her zaman bu tür değişikliklerin ışığında değerlendirilecektir. (5) Tartıştığımız demokrasi kavramı hem saldırgan hem de savunmacı bir şekilde kullanılmaktadır. Bu, -“demokrasi” teriminin tek bir genel kullanımı olduğu yönündeki öneriyi reddedenler hariç- neredeyse tartışmayı gerektirmeyecek bir gerçektir. Benim buna cevabım, bu tür insanların, esasen, karşılıklı olarak birbiriyle yarışan ve tartışmalı kullanımlarından oluşan tek bir genel kullanım olasılığını yok saymalarıdır. (6) Bu kullanımlar, bir modelin otoritesini iddia ederler; yani haksızlık karşıtlığı esasında bir araya gelmiş uzun bir talepler, özelemler, isyanlar ve reformlar geleneğinin otoritesini. Bu geleneğin belirsizliğinin, bir örnek olarak etkisini hiçbir şekilde etkilemediğini görmek için, sadece onca sayı ve çeşitlilikteki siyasi hareketin, ilhamlarını Fransız Devrimi’nden aldıklarını iddia ettiklerini hatırlamamız gerekiyor. (7) Son olarak, popüler demokrasi kavramının rakip kullanımları arasında cereyan eden kabul görme rekabetinin, demokratik geleneğin belirsiz amaçlarının ve kafa karıştırıcı başarılarının, onun *optimum* gelişimine yol açmasının muhtemel göründüğünü ekleyebilir miyiz? Bunun daha ziyade, uygun kullanımına itiraz eden insan grupları ve milletler arasındaki başka nedenlerle zaten yeterince beslenmiş olan çatışmanın alevlerini körüklemeye yardım etmesi daha muhtemel değil midir? Gerçi böyle bir konu hakkında tahmin veya tavsiyelerde bulunmak, mevcut analizin veya genel olarak siyaset felsefesinin işi değildir. Ancak mevcut analizimiz, diğer canlı örneklerimle hangi paralelliklerin sağlanabileceği ve aşağıda genelleştirilmiş biçimde yanıtlamaya çalışacağım soruyu akla getiriyor. Özünde tartışmalı karakteri tüm ilgililer tarafından kabul edilirse, demokrasi kavramı üzerindeki mevcut it dalaşlarının, nasıl etkilenmesini beklemeliyiz?

Din, sanat ve demokrasi kavramları benim 3. koşulum açısından mümkün sınırsız sayıda açıklamayı kabul ediyor görünürken, günümüzde popüler olarak kullanılan sosyal adalet kavramı, yalnızca ikisini kabul ediyor gibi görünüyor.⁴ Bunlardan ilki, liyakat ve komütasyon fikirlerine dayanır: Adalet, liyakatli bireyin komütasyon hakkını aldığı bu sosyal düzenlemelerin kurum ve uygulamasından oluşur. İkincisi, önceden varsayım anlamında, liyakatli bir insan yaşamının gerekliliklerini sağlamak için işbirliği fikirlerine (veya ideallerine) ve işbirliği yapan herkese böyle bir yaşamı temin etmek için ürünlerin dağıtımına dayanır. Bu iki tanımlamayı, sırasıyla liberal ve sosyalist olarak etiketlenebilecek çağdaş ahlâkın iki yönünün özelliği olarak kabul etmek doğaldır. Fakat aslında bu iki yön, isme lâyük herhangi bir ahlâk veya ahlâki öğretilerde görünebilir: tanıklık. Meselâ, yetenekler açısından veya daha mütevazı bir düzlemde, çocukların ailede veya toplumda kendi değerlerini göstermeleri için cesaretlendirilmeleri gibi.

Özellikle ilgi çekici olan, bu karşıt kullanımların katıksız ikiliğidir. Çünkü bu, çeşitli şekillerde tanımlanabilen ve özünde tartışmalı olan kavramlar ile günlük kullanımları benzersiz bir şekilde tanımlanabilen ve evrensel olarak kabul edilmiş görünen kavramlar arasında bir köprü önermektedir. Bunlar etiğin temel kavramlarıdır; benim önerdiğim yeni kavramlar grubunun bunlara dayanması ise aşağıda ayrı bir tartışma için sakladığım üçüncü sorudur.

Muallakta Kalan Sorular

Şimdi canlı örneklerimin her birinin 2. ve 3. koşullarıma yeterince yakın olduğunu varsayacağım. Çünkü önerdiğim yeni kavram gruplarının onları açıklamaya uygun olduğu konusunda hemfikir olunması gerekiyor. Fakat bundan başka ne gibi sonuçlar bekleyebiliriz? Buna cevap vermek için, daha genelleştirilmiş bir yaklaşımı hak ettikleri gerekçesiyle, önceki bölümde muallakta bıraktığım üç soruya dönüyorum.

(1) Özünde tartışmalı herhangi bir kavramın kullanılması, *gerçek anlaşmazlıklara*, yani kanıt, inandırıcılık ve rasyonel ikna kavramlarının onlara düzgün bir şekilde uygulanabileceği sonsuz anlaşmazlıklara yol açar mı? Bu, aslında, dini ya da estetik ya da politik ve ahlaki alanlarda *dönüşümün* “mantığı” gibi bir şey olup olmadığı sorusudur. Bu alanlardan herhangi birinde, mantıksal olarak gerekçelendirilebilir veya savunulabilir olarak tanımlanabilecek türden *bazı* dönüşümler var mı? Ya da tam tersine, bu alanlardaki dönüşümler her zaman uygun yöntemlerle gerçekleştirilebilen veya tasarlanabilen ve ilgili ger-

4 Bana ait “Liberal Morality and Social Morality” adlı makale. *Philosophy*, Vol.XXIV, No. 91, 1950, pp. 318-334.

çekleri ve genellemeleri ekleyerek nedensel olarak açıklanabilen, ancak yalnızca mantıksal «gerekçelendirme» fikrinin onlar için uygun olmadığı değişmeler midir? Bir önceki tartışmamız, çok önemli bir noktayı yeterince vurguladı ki o da şudur: Mantıksal gerekçelendirme mefhumu, yalnızca uzun vadede evrensel mutabakatta kazanılabileceği varsayılabilir bu tür tez ve argümanlara uygulanabildiğine göre, özünde tartışmalı olan herhangi bir kavramın kullanımlarının yol açtığı ihtilâflar, hiçbir şekilde gerçek veya rasyonel ihtilâflar değildir. Öyleyse ilk sorumuz, bu koşula uygunluğun - evrensel mutabakata varma ihtimalinin - her türden iddia veya ihtilâfın gerçekliği için gerekli bir kriter sağlayıp sağlamadığına karar vermektir. Şimdi, bu soruya olumlu bir cevap verilmesi için kesinlikle özel bir savunma gerekiyor. Çünkü muhtemel nihâi evrensel mutabakat kavramı hayli karmaşıktır ve rasyonel gerekçelendirmenin âşina kriterleri arasında yer almamaktadır. Dahası, bizi burada olumlu bir cevabı kabul etmeye çağırınların, özünde tartışmalı kavramların varlığını tamamen ihmal ettiklerini ve kullanımlarının ortaya çıkardığı argümanların özel yapılarını ayrıntısıyla incelemekte başarısız olduklarını iddia ediyorum. Bu nedenle, böyle bir incelemeye kadar, itirazın bu ilk olası şeklinin bizi büyük bir endişeye sevk etmesi gerekmediği sonucuna vardım.

Ancak şimdi itiraz daha genel gerekçelere dayandırılabilir; yani açıkça itiraf ettiğimiz gibi, özünde tartışmalı bir kavramın, iki rakipten hangisinin gerçekten “onu en iyi şekilde kullandığına” karar vermek için *genel bir ilke* bulmak imkânsızdır. Böyle bir ilke bulunamaz veya tespit edilemezse, rakiplerin bu ihtilâftaki argümanları mantıksal değerlendirmeye nasıl tâbi tutulabilir? Benim cevabım, belirli bir kavramın bir dizi rakip kullanımından hangisinin “en iyi kullanımı” olduğuna karar vermek için genel bir ilke tespit edilemediği durumda bile, *belirli bir bireyin* söz konusu kavramı kullanmaya (ya da daha dramatik bir dönüşüm durumunda, *kullanım değişikliğine*) devam etmesinin rasyonalitesini açıklama veya göstermenin mümkün olabileceği şeklindedir.

Bunun nasıl mümkün olduğunu göstermek için bir kez daha yapay örneğime dönmeme ve rakip T1, T2 ve T3 takımlarının taraftarlarını ele almama izin verin. Ve basitleştirmek için, T2 oyun stiline, T1 ve T3 stillerinin ortasında durduğunun söylenebileceğini varsayalım. Ayrıca, taraftar gruplarının her birinde, şu anda destekledikleri ve destekledikleri dışındaki takımların cazibesinin -karakteristik mükemmelliklerinin- genellikle farkında olan değişken veya marjinal bireyler olacağını da hatırlayalım. Şu anda T2'nin marjinal bir destekçisi olan bireysel bir B2'ye odaklanalım. T1 Takımının belirli bir performansı ya da TB'nin taraftarlarından birinin kurnazca yorumları, TB'nin örnek takımın oyun tarzını “mümkün olan en iyi şekilde” sürdürme ve iletme iddiasının adaletini aniden tam olarak fark etmesine neden oluyor. Bu onun için ölçüyü değiştirir ve onu T1'in taraftarı yapar. Ancak şimdi, aynı

özel performansın (veya kurnaz yorumunun), T2'nin diğer sadık destekçileri üzerinde -o kadar dramatik bir şekilde etkili olmasa da- karşılaştırılabilir bir etkiye sahip olduğunu varsayabiliriz. Bunun onları biraz sarstığını söyleyebiliriz. En azından, benzer koşullar altında, T2'nin sarsılmaz desteğini korumak için oyun tarzının nispeten etkili bir şekilde uyarlanması gerektiğini fark ettiler. Ayrıca, T3 taraftarlarının belirli bir performansla daha az sarsılmış olmalarına rağmen, en azından "oturup dikkat etmelerinin" sağlandığını varsayabiliriz; ve benzer şekilde, oyun stilleri halâ T1'inkinden daha farklı olan diğer takımların taraftarlarının desteklerinin azalmasını da.

Daha az yapay bir şekilde ifade etmek gerekirse, iddia ettiğim şey, görünüşte sonsuz bir anlaşmazlıkta bir tarafça öne sürülen belirli bir kanıt veya argümanın, tamamen kazanamadığı veya söz konusu tarafa dönüşemediği kişiler tarafından bile, belirli bir mantıksal güce sahip olduğunun kabul edilebileceğidir. Durum bu olduğunda, söz konusu tarafın şimdiye kadar tereddüt eden bir rakibinin dönüşümünün, tereddüt eden kişinin önceki bilgi durumu ve daha önce bir tarafı desteklediği ve diğerine karşı çıktığı gerekçeler göz önüne alındığında haklı görülebilir. Bu nedenle, entelektüel olarak saygın dönüşümleri, daha saf duygusal olanlardan veya tamamen uğursuz türden olanlardan ayırt edebiliriz. Özünde tartışmalı bir kavramın herhangi bir kullanımına karşı çıkan kararsız muhalifimiz, o kavramın *herhangi bir muhtemel kullanımından* desteğini çekebilseydi, belirtilen koşullarda bağlılığından cayması haklı olmayacaktı. Fakat yapay örneğimizde olduğu gibi, hayatta da bu olasılık genellikle engellenir. Hayatın tecrübeleri, genellikle "bizden yana olmayanın bize karşı olduğunu" veya taraflardan birine destek vermek ya da katkıda bulunmak için tereddüt eden kişinin günü ve oyunu kaybettiğini (tarafsız olanın bertaraf olduğunu-çev.) söylüyor. Bu açıdan bakıldığında, özünde tartışmalı bir kavramın tartışmalı bir kullanımından diğerine "dönüşüm mantığı", her benzersiz karar mantığıyla dört ayaklıdır: ve ikinci daha genel durumda olduğu gibi, burada bizi ilgilendiren şeyde çok az soru olabilir. Ancak daha büyük veya daha az rasyonellik dereceleri, bir sürekli kullanıma veya bir kullanım değişikliğine, diğerlerinden daha doğru ve doğal olarak atfedilebilir.

Bu açıklamayı güçlendirmek için iki nokta eklenebilir. Genellikle "ahlâki tavırcılar" şu iddiadadırlar: Herhangi bir ahlâki anlaşmazlığın yegâne önemli içeriği, söz konusu konunun gerçekleriyle yani deneysel olarak test edilebilir gerçeklerle ilgili olmalıdır. Bu iddiayı, bireysel B2'nin dönüşümüne ilişkin açıklamamızla karşılaştırmak önemlidir. Benim açıklamamda B2'nin kabul ettiği şey, bir olgudur; sadece ampirik bir gözlem değil. Daha ziyade, belirli bir (T1) başarısının, hâlihazırda değerli bir performans tarzını, yani orijinal örnek verinin zaten bilinen bazı özelliklerini canlandırması ve gerçekleştirmesidir. Bu özel performans nedeniyle, B2 örneğin (modelin) performans

tarzını neden kabul ettiğini ve izlediğini daha açık ve tam olarak görür veya gördüğünü iddia eder. Onun için önerilen ölçüler, psikolojik olarak açıklanabilir durumdaki bazı sapkınlıklar veya tüm gözlemcilerin tam olarak gerçekleştiğini kabul etmeleri gerekenler değildir veya en azından bunlardan ibaret değildir. Fakat, kendi marjinal değerlendirme durumu göz önüne alındığında, onun için kesin olan, ancak sadece etkileyici veya şaşırtıcı veya başkaları için fark edilmesi gereken bir değeri kabul etmesiyledir.

Herhangi bir dönüşümün gerekçesinde bu kadar nesnellik olabileceği konusunda ısrar ederken, yine de “ahlâki tavrıcılar” ile mantıklı bir gerekçenin sunulamayacağı bir tür tutumun temel farklılıklarının da az önce tartıştığımız durumun arkasında olması gerektiği konusunda hemfikir olabiliriz. Neden (yapay örneğimizde olduğu gibi) bir oyun stili bir taraftar grubuna ve başkası da başka gruba hitap etsin? Neden bir kişi, grup veya cemaate demokrasinin veya Hıristiyan Mesajının bir yönü bu kadar güçlü bir şekilde hitap ediyor da başkasına baka bir yönü? Özünde tartışmalı olan herhangi bir kavramın kullanım tarihinin herhangi bir aşamasında, şüphesiz bir kişinin veya grubun psikolojik veya sosyolojik geçmişine veya bilinen tarihsel gerçeklerine başvurmak gerekli olacaktır. Onların hâlihazır tercihlerini ve bağlılıklarını ancak bu sayede açıklayabiliriz. Ancak bunu kabul etmek, birinin bir tartışmalı kavramı kullanmasında veya kullanım değişikliğinde mantıksal olarak değerlendirilebilir faktörlerin varlığını (veya en azından ihtimalini) reddetmek değildir.

Muallaktaki ikinci sorumuz şu şekilde ifade edilebilir: Bir kavramın özünde tartışmalı karakterinin kabulünün, rakip taraflarca gelecekteki kullanımlarını hangi yollarla etkilemesini beklemeliyiz?

İki başlangıç noktası belirtilmelidir: (1) Bu tür bir kabulü, belirli bir kavramı hem saldırgan hem de savunmacı olarak kullanan günlük “alt düzey” kabulden biraz karmaşık bir “üst düzey” entelektüel başarıdan- kesin bir şekilde ayırmak önemlidir. Aradaki fark, birinin rakiplerinin olduğunu ve muhtemelen olmaya devam edeceğini kabul etmek ile bunun peşinde olduğu faaliyetin temel bir özelliği olduğunu kabul etmektir. “Üst düzey” kabulün bariz avantajı, (mevcut analizimin kabul edilebilir olduğunu varsayarak) ilgili tarafların önemli bir gerçeğin farkına varmasını sağlamasıdır. Ancak bu, önemi en iyi günlük önemli uygulamaları açısından anlaşılabilir yüksek düzenin bir gerçeği olacaktır. Aradığımız cevap, aşağıdaki soruları yanıtlamamızı sağlamalıdır: X mezhebinden bir Hıristiyan, X'e olan entelektüel bağlılığı (ve sonuç olarak Y ve Z'yi reddetmesi) açısından burada tartıştığımız kabul edişten nasıl etkilenecektir? Benzer şekilde, sanat araştırmacısı, farklı eleştirmen gruplarının yalnızca aynı fikirde olmadıklarını değil, aynı zamanda doğada veya vakada temel bakış açılarında aynı

fikirde olmamalarının beklenmesi gerektiğini kabul ederek nasıl etkilenecek? Ve diğer durumlar için böyle devam eder. (2) Burada ilgilendiğimiz sonuçların tahmin edilebilir veya nedensel olarak açıklanabilir karakterde olmaması gerektiğini vurgulamak da önemlidir. Bir kavramın özünde tartışmalı olarak kabul edilmesini mümkün kılan pratik ve teorik işlemler, mantıklı bir varlıktan beklediğimiz gibi mantıksal olarak değerlendirilebilir ve meşrulaştırılabilir işlemlerdir. Özel psikolojik veya sosyal nedenlerden dolayı, bir kişi onları aklında tutmada başarısız olabilir. Bu nedenle, bu sonuçların incelenmesinin analizimizin önemli bir parçası olduğunda ısrar etmek ne gereksiz ne de ilgisizdir.

Sorumuzun cevabının bir kısmı bu gibi görünüyor. Belirli bir kavramın özünde tartışmalı olarak kabul edilmesi, onun rakip kullanımlarının yalnızca mantıksal ve insani olarak “mümkün” değil, aynı zamanda kişinin kendi kullanımı veya söz konusu kavramı yorumlaması için kalıcı potansiyel kritik değer olarak tanınması anlamına gelir. Oysa herhangi bir rakibi aforoz, sapık, hayvan ya da deli olarak tanımlamak, çoğu durumda, kişinin rakiplerinin pozisyonlarının değerini hafife alma tehlikesine kendini teslim etmesi anlamına gelir. Bu nedenle, herhangi bir temel ihtilaf durumunda, gerekli tanınmanın çok arzu edilen bir sonucunun, rakip tarafların ihtilaflarındaki argümanların kalite seviyesinde belirgin bir artış olması beklenebilir. Bu da *ilk bakışta*, rakip taraflar arasında destek ve kabul için devam eden rekabetin gerekçelendirilmesi anlamına gelecektir.

Ancak bu iyimser görüşe karşı, aşağıdaki daha karanlık düşünceler ileri sürülebilir. Özünde tartışmalı herhangi bir kavramın rakip kullanıcıları, kendi kullanımlarının dürüst ve bilinçli onay alabilecek tek kullanım olduğuna inandıkları sürece (bu inanç yanıltıcı olsa bile), muhtemelen tüm rakiplerini mantıksal yollarla ikna edip dönüştüreceklerini ummaya devam edeceklerdir. Ama gerçeği –yani söz konusu kavramın tartışmalı karakterini- ortaya çıkardıktan sonra, bu zararsız umut, gıcırtyı kesmek, sapkınları lanetlemek ve istenmeyen şeyleri yok etmek için acımasız bir kararla yer değiştirebilir.

Bu düşünce, Aklın sözcülerinin dinleyenlerine her zaman tehlike ve ışık getirdiklerini hatırlayana kadar bizi duraklatabilir. Mevcut gerekliliğin sonuçları -normal durumlarda özünde tartışmalı karakterin kabul edilmesi- bu açıdan olağanüstü değildir. Her halükarda, yukarıdaki itiraz, sadece nihai nakavt zaferi umudu göz önüne alındığında, akıl kullanacakların “makullüğüne” güven besler. Konuyla ilgili gerçek, daha ziyade, kötü adamların her zaman hızlı zaferler istemesidir. Muhaliflerin bugün tasfiye edilmesini, kendilerinin yarın din değiştirmelerine -veya yeterli telkinlerine- tercih ederler. Dahası, mevcut itirazın bize getirdiği şey, basitçe olası bir *nedensel* sonuçtur. Yani,

verili bir kavramın özünde tartışmalı olarak kabul edilmesi, hiçbir şekilde mantıksal olarak gerekçelendirilemez ve bu nedenle mevcut analizimizle mantıksal bir ilgisi yoktur.

Muallakta kalan son sorum şu şekilde ifade edilebilir: Etiğin merkezi normatif ve değerlendirici kavramları üzerine önerdiğim yeni kavramlar grubunun dayanakları nelerdir? Ya da daha spesifik olarak: eğer bazı çok önemli değerlendirici kavramlar (örneğin, demokrasi ve sosyal adalet) özünde tartışmalı bir karaktere sahipse, bu, etiğin evrensel rıza gibi merkezi kavramlarının benzersiz bir şekilde tanımlanabileceği şeklindeki ortak varsayımı nasıl etkilemelidir?

Açıkçası, burada bu sorulara ikna edici bir cevap vermeye teşebbüs edemiyorum. Yine de bunlar, muhtemelen bu makalenin gündeme getirdiği en önemli sorulardır. Bu nedenle, “ahlâki iyilik” ve “görev” terimleri ile olan ilişkilerini göstermek için, onları kısaca yeniden ifade etmeye çalışacağım. Sonra okuyucularımı kendi sonuçlarını çıkarmaya ve (şayet ilgilenirlerse) benim sonuçlarımı tahmin etmeye davet edeceğim.

(a) Ahlakçılar genellikle, “iyi” kelimesinin üst üste binen birçok anlamı arasında, onun bir kullanımını yani ahlâki tartışmadaki temel kullanımını tespit edebileceğimizi ileri sürerler. Burada genellikle bazı aziz şahsiyetler veya kendini feda etme gibi fevkalâde asil davranışlar örnek olarak gösterilir. Ancak bunlar, diğer yüce aydınlatma kaynakları gibi, sorgulanamaz güçleriyle, sadece kendilerini saran zifiri karanlığı yoğunlaştırmaya yarar. Ahlaki değerlendirmelerimizden bazıları evrensel rızayı emreder, ancak hepsi asla böyle yapmaz. “İyi” kelimesini (veya onun türev ve muadillerini) kesinlikle ahlâki, ancak aynı derecede şüpheli bir zorlama ile kullandığımızı belirtmek önemlidir: “İyi bir Hıristiyan”, “iyi bir vatansever”, “iyi bir demokrat”, “iyi bir ressam”, “iyi bir koca” ve benzeri ifadelerde olduğu gibi. Tüm bu kullanımlarda, insanın iyiliğinin içinde ve aracılığıyla tezahür ettiği söylenen faaliyet kavramımız, özünde tartışmalı bir karaktere sahiptir. X “o iyi bir Hıristiyan’dı” diyor; Y buna sertçe “sanırım iyi bir Kilise Adamı olduğunı kastediyorsunuz” diye yanıt veriyor. X, “o iyi bir kocaydı” diyor; Y buna katılarak, “evet sadık, makul, çalışkan ve asla elini kaldırmayan ve sesini yükseltmeyen biri AMA ...” diyor. Şimdi, bu örneklerin gösterdiği güçlüğü ciddiye alan felsefî bir ahlâkçıyı henüz okumadım.

(b) Herhalde hepimiz şunda hemfikiriz: Belirli bir durumda birinin görevini yapması, başka herhangi bir rasyonel varlığın “benzer bir durumda” ne yapacağına dair bazı ipuçları verir. Ancak görevlerimizin çoğu, sosyal adalet gibi özünde tartışmalı bir kavramın belirli bir kullanımına bağlılığımızdan kaynaklanmaktadır. Şimdi şu soru ortaya çıkıyor: Böyle bir bağlılığa

gönderme yapmak, herhangi bir “benzer durumun” gerekli bir parçası olarak kabul edilecek mi? Eğer öyleyse, o zaman görevin evrensellik kriteri önemsiz hale gelir; eğer değilse, o zaman pek çok önemli meselede uygulanamaz hale gelir. Ancak bu sonuçlardan herhangi biri, herhangi bir anlayışlı ve ciddi ah-lâkçiyı tatmin edebilir mi?

Son Sözler

Sonuç olarak şu iki eleştiri çizgisini öngörmek isterim: (1) “Mâkuliyet”, “dönüşüm mantığı” vb. ifadelere yapılan tüm atıflara rağmen, bu makalenin -Bay Hampshire’ın çok yerinde kullandığı “yeni gericilik” kavramını hatırlatır şekilde-, sadece aklın gizli bir hinliği olduğundan şikâyet edilebilir. Mâkuliyeti kaçınılmaz çatışmaların peşinde aramak, onu kalbin ve kanın önderliğinde ya da tarihin aktüel ilerleyişinde aramak kadar paradoksal ve tehlikeli değildir. Pek çok büyük felsefi anlatıma göre akıl, esasen evrensel rızayı talep ve hak eden bir şeydir. Yani insanlar arasında birliği sağlayan her şeyin tezahürü ve / veya teorik olarak tüm insanlar tarafından tatmin edici olarak kabul edilebilecek bu tür inançlar için sürekli bir arayış. Akıl ile ilgili bu anlatım, ana endişemiz bilimde aklın kullanımı veya tezahürü olduğu sürece yeterli olabilir. Ancak dini, politik ve sanatsal sorunların tartışılmasını mümkün kılan akıl unsurlarının bir açıklaması olarak tamamen başarısız olur. Aydınlanmadan bu yana, bazı parlak düşünürler, bu son alanlarda düşüncemizdeki irrasyonel unsurları vurgulamaktan hayli memnun olmuş gibi görünmektedirler. Bu makaledeki amacım, bu tehlikeli eğilimle mücadele etmek ve onu bir ölçüde düzeltmektir.

(2) Önerdiğim yeni kavram grubunun, bir dizi kavramı kullanmamızla ilgili bazı gerçekleri -fikir tarihçileri ve sosyologlar için önemli olabilecek, ancak bu kullanımların ne olduğunu bize hiçbir şekilde açıklamayan gerçekler- sahte mantıksal kılıktı sunduğu şeklinde bir itiraz gelebilir. (Farazi itirazcıya göre) genel olarak, bir kavramı, teoriyi veya başka bir düşünce aracını anladığımız söylenebilecek iki farklı anlam vardır. Birincisi, “mantıksal” anlamdır ki, onu anlamak demek, (a) riayet etmek ve (b) doğru kullanımı yöneten kurallara uymak, demektir. İkincisi ise, onu anlamanın yol açtığı tüm koşulları bilmek anlamına gelen ve şimdiki kullanma şeklimizi belirleyen “tarihsel” anlamdır. Şimdi bu iki anlamı karıştırmak, hayli sofistike bir biçimde “tarihselci safsatayı” uzatmaktır. Tabii ki, bu iki anlamı karıştırmaktan kaçınmamız gerektiğine katılıyorum. Ama bana göre, farklı türden durumlarda, aralarındaki bağlantıyı doğru bir şekilde görmemiz de aynı derecede önemlidir.

Bu bağlantı, bir kavramın uygun kullanımının basitçe, tümdengelimli amaçlar için kullanılması anlamına geldiği zaman en zayıf olanıdır: örneğin,

fizik bilimlerinin herhangi bir temel kavramının anlamının öngörü gücü ile eşitlendiği zaman. Böyle bir durumda, bir kavramın netleştirilmesi veya daha iyi anlaşılması, doğal olarak kişinin onu kullanma becerisinde ve güveninde gelişme anlamına gelecektir. Örneğin, kullanımını düzenleyen kuralların tam ve net bir açıklaması sayesinde. Ancak oldukça açık bir şekilde bu açıklama, tüm kavramlara ve özellikle de değerlendirici kavramlara hizmet etmeyecektir. Kuşkusuz, bazı değerlendirici kavramların kullanımı öngörücü görünebilir. Fakat bu görünüm, bence, her zaman aldatıcıdır ve değerlendirme konusunun (bir adam, bir karakter, bir uygulama, bir tür eylem), ona yapılan herhangi bir referansın her zaman gizli bir şekilde öngörülebilir olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, bir insanı bilge olarak adlandırmak, bir anlamda onun davranışını tahmin etmektir; ancak onu “bilge” olarak nitelendirmemiz, ne kendisi hakkında öngörülebilir olan şeylere bağlı olmasından ne de onun henüz bilinen davranışının geleceğe ya da bilinmeyen geçmişe yansıtılabilecek olmasındandır. Benzer şekilde, X'e iyi bir şair diyoruz çünkü birkaç güzel şiir yazmıştır. Ama bu onun daha fazla şiir yazacağına veya erken dönem başyapıtlarına dönüş yapacağına dair hiçbir öngörü içermez. Basitçe, bir şeyi olumlu olarak değerlendirmek, onun genel olarak kabul edilmiş belirli standartları karşıladığını iddia etmektir. Bu nedenle, herhangi bir bilim kavramının açıklığa kavuşturulmasından çok farklı bir yolla elde edilecek olan bir değerlendirme kavramının netleştirilmesini veya daha iyi anlaşılmasını beklemeliyiz.

Peki nasıl elde edilebilir? Bu tür bir açıklığa kavuşturmanın, belirli bir değerlendirme kavramının *bugün kullandığımız gibi* farklı kullanımlarını değil, aynı zamanda büyümesini ve gelişimini göstermek gibi örneklerin dikkate alınmasını da içermesi gerektiğini savunacağım. Çünkü belirli bir değerlendirme kavramını uyguladığımızda tam olarak ne yaptığımızı görmek istiyorsak, bunu öğrenmenin bir yolu, söz konusu kavramın şu anda kabul edilen versiyonunun hangi belirsiz veya daha karışık veya daha sınırlı versiyondan (veya kökenden) türetildiğini sormaktır. Genel olarak, belirli bir bilimsel kavramın sonuç çıkarma gücünü, yakından ilişkili diğer kavramlarınkilerle karşılaştırarak, ne anlama geldiğini daha kesin bir şekilde anlamaya başlarız. Bir değerlendirme kavramı söz konusu olduğunda, onun ne anlama geldiğini en iyi, şimdi bizim kullanımlarımızı onun veya atalarının önceki kullanımlarıyla karşılaştırarak ve karşılaştırarak, yani nasıl ortaya çıktığını düşünerek anlayabiliriz. Eğer bu tarihselcilik ise, yanıltıcı olduğunu söyleyemem ve eğer değerlendirme kavramları ile bağlantılı olarak kabul edilebilir ise, o zaman kabul edilebilirlik sınırının nerede çizilmesi gerektiğini sormaya değer.

İlliberal Liberteryenler: Neden Liberteryenizm Liberal Bir Görüş Değildir ve Bu İyi Bir Şeydir; Samuel Freeman'e Cevap*

Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is not a Liberal View, and a Good Thing Too; Reply to Samuel Freeman

Walter Block**

Çeviren: Atilla Yayla***

Çevirmenin Takdimi

Samuel Freeman'in liberal düşünce dünyasında epeyce ilgi çeken yazısını daha önce çevirmiş ve Liberal Düşünce Dergisi'nde (2011'de) yayınlamıştım: "İlliberal Liberteryenler: Liberteryenizm Niçin Liberal Bir görüş Değildir?" (Liberal Düşünce, Yıl 2011, Cilt , Sayı 64, ss. 5-39 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/liberal/issue/48185/609813>). Dergi'nin yazının yayınlandığı sayısında benim bu yazıya yönelik bir eleştirim de yer almıştı: "Amerikan Liberalizmi Ne Kadar Liberal?" (Liberal Düşünce, Yıl 2011, Cilt , Sayı 64, ss. 41-68 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/liberal/issue/48185/609816>) . Daha sonra bu yazılar başka birkaç yazıyla birlikte bir kitapta derlendi: Hangi Liberalizm (Liberte Yayınları, 2013, (<https://www.liberte.com.tr/hangi-liberalizm>)). Aslında Freeman'e sadece benim gibi klasik liberaller değil anarko-kapitalistler de cevap vermişti. O günlerde vakit kıtlığından veya şimdi hatırlayamadığım başka sebeplerden bunlarla ilgilenememiştim. Bu elbette söz konusu kitap için bir zaftı. Aradan birkaç sene geçtikten sonra şimdi anarko-kapitalist çizginin önde

"Illiberal libertarians: Why libertarianism is not a liberal view, and a good thing too; Reply to Samuel Freeman, *Journal of Libertarian Studies*, V. 22 (2011): 537-580.

**İktisat Profesörü | New Orleans Loyola Üniversitesi İşletme Fakültesi
***Prof. Dr. | İstanbul Medipol Üniversitesi | atillayayla@yahoo.com
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss. 209-250.

gelen isimlerinden Walter Block'un cevabî yazısını çevirdim. Siyasî gündemin çok yoğun olduğu ve hızla değiştiği ülkemizde fikir alanındaki tartışmaların işin esası olduğu gerçeğinin gözden kaçırılması ihtimâlî maalesef çok kuvvetli. Nitekim sosyal medyada biraz gezindiğimizde bunun önemli ölçüde gerçekleştiğini ve insanların bir olay, bir mesaj, bir yorum üzerinden liberalizmin zengin fikir dünyasını, hem de tüketici ve tekelci biçimde yansıttığını zannettiğini görmekteyiz. Bu yüzden, kalıcı eserlerin Türkçeye çevrilmesi ve işin erbabı arasında tartışılması büyük önem ve değer taşımakta. *Hangi Liberalizm* kitabının yeni baskısına da dâhil etmek istediğim bu makaleyi konuyla ilgilenenlerin dikkatine sunmaktan memnuniyet duymaktayım.

Liberteryenizm zor kullanımıyla ilgili bir siyasî felsefedir. Liberteryen hukuka saldırmazlık aksiyomu tarafından rehberlik edilir ki bu aksiyom yetişkinler için başka birinin şahsına veya mülkiyetine karşı saldırganlık yapmadığı takdirde diledikleri şeyi yapmanın legal olması gerektiğini şart koşar (Mercer, 2004).

Liberteryenizm per se ahlâk hakkında değildir. Liberteryenizm zor kullanımının haklılaştırılmasıyla alâkadar olan bir siyasî felsefedir. Liberteryen hukuka yetişkinler için başka birinin şahsına veya mülkiyetine saldırmadıkları takdirde diledikleri şeyi yapmanın legal olması gerektiğini şart koşan saldırmazlık aksiyomu tarafından rehberlik edilir.

Bu yüzden liberteryen hukukta bir davranışın legal oluşu veya illegal oluşu onun ahlâka dâhil veya ahlâk dışı oluşuna değil, bir saldırganlık davranışının gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine bağlıdır. Gerçekte, hiçbir liberteryen insanın dünya üzerindeki egemenliğini akıllıca ve iyi icra etme ahlâkî görevine karşı çıkmayacaktır, yalnızca bir ahlâkî görevin, en azından hukukta, zorla tatbik edilebilir bir legal emirle karşılaştırılmamasını savunacaktır (Mercer, 2004).

Waco. Ruby Bayırı. Murrah binası. 9/11 - Dünya Ticaret Merkezi. Haiti. Ruanda. Irak. Afganistan. İsrail-Filistin Savaşları. I. Dünya Savaşı. II. Dünya Savaşı. Nazi ölüm kampları. Sovyet Gulagları. Cinayet. Tecavüz. Hırsızlık. Adam kaçıрма. Kölelik.

I. Giriş

Niçin iki alıntının birleştirilmesi ve sonra insanın insana gayri insanî davranışlarının uzun listesi? Liberteryen felsefenin insanın insana gayri insanilikleriyle bağdaşmaz olduğunu anlatmak için. Eğer insanlar "bir başkasının şahsına

ve mülkiyetine karşı saldırmaktan” basitçe geri dursalar, dünya mükemmel bir yer olamayabilse de¹, en azından listelenmiş dehşetlerden kurtulacaktık. Çünkü bu davranışların hepsinin ortak bir tarafı var: Şahıslar ve onların mülkiyeti saldırıya veya başlatıcı şiddete veya kendilerindeki veya fiziksel nesnelere mülkiyetlerine karşı davet edilmemiş sınır aşmalara tabidirler (konudurlar). Bunların birini, istisnasız tamamen engelleyin, diğeri hemen ortadan kaybolur. “Hepsi değil fakat” ortadan kaybolur. Toptan ve tamamen sona erer.

Şimdi kesin olarak, iyi niyetli tüm insanlar başlangıç şiddeti ve zor gibi gayri insanî aktivitelerin tam ve mutlak sonunu istemez mi? Eğer böyle düşünürseniz, liberteryenleri “liberal” olmamakla itham eden ve liberteryenizmi tüm şeyler arasında feodalizme benzeten Freeman’ı (2002) hesaba katmıyorsunuz.

Liberteryenizm yaygın biçimde yanlış anlaşılmıştır ve burada incelenen makale istisna değildir. Liberteryenizm bir siyasî felsefedir, bir hayat felsefesi değildir. Liberteryenizm tek bir soru sorar ve bu soruya tek bir cevap verir. Soru şudur: Hangi şartlarda zorun veya şiddetin kullanımı legal olarak haklıdır? Ve cevap şudur: Yalnızca bir şahsa veya onun meşru olarak sahiplenilmiş mülkiyetine karşı daha önceki zor veya şiddet kullanımına (savunmak, mukabele etmek, cezalandırmak için) cevaben. Bu yazımın amacı liberteryen felsefeyi Freeman’ın saldırılarına karşı savunmak ve onun liberteryen felsefe hakkındaki yanlış kavrayışlarını düzeltmektir. Freeman’ın taslağını takip etmekteyiz: Seksiyon II Bir Liberal Anayasa’nın Kurumsal Veçheleri 1. Temel Özgürlüklere Eşit Haklar; 2. Fırsat Eşitliği; 3. Pazarlar, Tahsisçi Etkinlik ve Sosyal Minimum; 4. Kamu Malları; 5. Hukukun ve Politik Otoritenin Kamusal Mahiyeti; III. Liberteryenizmin Oluşturucu İlkeleri; IV. Liberteryenizm Niçin Liberal Bir Görüş Değildir; 1. Temel Hakların Tam Feda Edilebilirliği; 2. Mutlak Mülkiyet ve Tiksindirici Ayrımcılık; 3. Pazarlar ve Monopoller; 4. Kamu Mallarının ve Sosyal Minimumun Liberteryen Reddi; 5. Bir Özel Güç Olarak Siyasal Güç; V. Sonuç

II. Bir Liberal Anayasanın Kurumsal Özellikleri

Bu girişle artık Freeman’ın (2002) tüm külliyatını değerlendirmeye ve reddetmeye hazırız. Bu satırların yazarı kendisinin liberteryenizm reddini aşağıdaki sözlerle başlatır.

¹ Kurbansız suçlar hâlâ var olmaktadır. Uyuşturucu müptelalığı, fahişelik, pronografi, kumar, aşırı alkol tüketimi, rıza gösteren yetişkinler arasında cinsel ilişki vs. kuşkusuz saldırmayanlara karşı fiziksel saldırganlığın durmasıyla devam edecektir.

Bir felsefi doktrin olarak liberalizm bir sosyal ve politik kurumlar sistemi olarak liberalizmden ayırt edilebilir. Liberalizm kabul eder ki, ilk olarak, esasi (intrinsic) malların bir çoğulluğu vardır ve hiçbir hayat tarzı onların tümünü kuşatamaz (ihtiva edemez). O zaman kendi hatırları ismi tasdik etmeye değer farklı hayat biçimleri vardır (2002, 105).

Bunu bir bakış açısından okuyarak insan kolayca Freeman ile hemfikir olabilir.² Gerçekten iki dünya görüşü arasında dünya kadar fark vardır³ ve bu da iyi bir şeydir. Bunun sebebi bunların ikisinin, münasip biçimde çok farklı meselelerle meşgul olmalarıdır ve eğer bu noktada özdeş olsalardı her ikisi de işlerini yapıyor olamazlardı. Bu şekilde balık ve bisikletler arasında dünya kadar fark vardır ve bu da iyi bir şeydir; bunların her biri çok farklı özleri ifa edecek işlere vb. sahiptir. Burada liberalizm, bir hayat felsefesi, “herkese sahip olduğunu” (“each to his own”) veya “farklı milletler için farklı hareketleri” vurgularken, liberteryenizm, esas itibariyle ceza kanununun ne olması gerektiğiyle ilgili bir teori, sadece, bu tür meselelerde hiçbir yetki alanına sahip olmaz.

Ancak başka bakış açıları var. Alternatif bir açıdan bakarak öyle ince (kurnaz) olmayan birinin liberalizm lehine liberteryenizmi bir yana bıraktığını görürüz. Sonraki (liberalizm) hayat biçimine müsaade eder, ilki (liberteryenizm) görünüşte müsaade etmez. Mamafih, şüphesiz liberteryenizm cinayete, hırsızlığa vs. müsaade etmez. Bu bakımdan ikisi arasında bir fark varsa, liberalizm öylesine “açık” tır ki, müsaade eder. Freeman bu özgül sonucu beğenmeyebilir (sevmebilir) fakat izleyen analizde bunun doğru olduğunu göstereceğiz.⁴ Ancak, icat edilmemiş sınır aşmalar eksik olarak, liberteryen legal kodda, tüm işgal edici olmayan davranışlara, başka biri için ne kadar tiksindirici olursa olsun, hukuk tarafından müsaade edilecektir. Liberalizm bu “liberalite” seviyesine ulaşabilir mi? Umulmaz.

Fakat bu liberalizmi liberteryenizmden yeterince ayırmaz. Çünkü onlar başka bir anlamda çatışmazlar (ihtilâfa düşmezler); önceki sonrakinin sınırlı bir veçhesidir. Burada liberteryenizm liberalizmden mantıksal olarak daha tutarlı ve kuşatıcı bir teoridir. Onların seks üzerine iki görüşünü ele alın. Liberalizm “Rıza gösteren yetişkinler arasındaki her cinsel davranış legal

2 Fish'e özürlerle (1994).

3 Güya feministlere özür yok. Onları “güya” diye karakterize etmekteyim çünkü ana çizgi sol feminizmin kadınların haklarını savunduğunu hiç düşünmüyorum (bkz. Walker vd, 2004; Block; 1991; Block ve Walker, 1985). Tersine, Association for Libertarian Feminists gibi liberteryen (<http://www.alf.org/>) ve Wendy McElroy (<http://en.wikipedia.org/wiki/Wendy-Mcelroy>) ve Candice E. Jackson (http://en.wikipedia.org/wiki/Candice_E._Jackson) gibi liberteryen veya bireyci feministlere (burada “güya” değil) büyük saygı duyuyorum.

4 Kendimizi görmek için, Freeman doğru şekilde liberallerin archistler yani devletçiler olduğunu iddia etmektedir. Fakat göstereceğimize üzere, devlet belli bir coğrafi alanda başlangıç zoru tekeline sahiptir ve böyle olarak mecburen “vatandaşları” olarak adlandırmaktan memnuniyet duyduğu kimselerden çalma ve direndikleri takdirde onları öldürme işindedir.

olmalıdır” der. Bunun tersine liberteryene göre, rıza gösteren yetişkinler arasındaki her davranış, cinsel, sosyal ve hatta ticari, legal olmalıdır. Böylece bu durumda liberteryenizm liberalizmin temel kaziyesini kabul eder fakat onu çok daha genişçe, tam olarak ve tutarlı biçimde uygular.

Freeman (2002, 106) “Siyasî konseptler haritasına, her biri ‘liberalizm’ olarak adlandırılan üç çağdaş görüşü yerleştirmek ister: (1) Klasik Liberalizm, (2) ‘Yüksek’ Liberalizm adını vereceğim şey ve (3) Liberteryenizm.” Freeman “‘klasik liberalizm’ terimini Laissez-faire doktrinini onaylayan ve etkin pazar dağıtımlarının adaletini kabul eden fakat pazar toplumunun kurumlarını idame ettirmek için yeniden dağıtıma müsaade eden liberalizme işaret etmek için Kıtasal anlamda” kullanmaktadır.

Burada duralım çünkü daha şimdiden problemler var. *Columbia Encyclopedia*’ya⁵ göre “Laissez-faire” şu anlama gelir, “iktisatta ve siyasette kendi başına bırak, ekonomik sistemin hiç devlet müdahalesi olmadığı zaman en iyi şekilde işlediği doktrini. Bu doktrin, doğal ekonomik düzenin regülasyon tarafından engellenmediği (bozulmadığı) zaman bireyler için ve dolayısıyla bir bütün olarak toplum için maksimum refahı temin edeceği inancına istinat eder.” Freeman bir taraftan klasik liberalizmin bir Laissez-faire felsefesi olduğunu iddia ediyor, iyi güzel, öyledir. Fakat diğer taraftan onun gelirin “yeniden dağıtımına müsaade ettiğini” iddia etmekte, elbette devletin “pazarlara hiç müdahalesi” olmamasıyla mantıksal olarak bağdaşmaz bir politika.

Ve “pazar toplumunun kurumlarını korumaya” gelince bunun bu kurumları bozarak, yani bu varsayılan hedeflere devlet müdahalesini kullanarak nasıl elde edilebileceğini anlamak zordur. Pazar toplumunu muhafaza etmek için paranın zorla yeniden dağıtımı yoluyla devleti kullanmak “müşterilerine” güvenlik sunan (öneren) bir koruma roketi gibidir. Bu mantıksal olarak, *yapılamaz* çünkü onun “müşterileri” gerçekten kurbandırlar. Ne de yazarımızın senaryosu vuku bulabilir, çünkü devlet güya pazarları “korumak” için mütecaviz elleriyle pazara girer girmez, bu suretle ve mecburen öyle olarak, pazarları *bozar*.

Eğer, gece vakti birbirinin yanından geçip giden gemiler gibi olmak yerine iletişime muktedir olacaksak, daha iyi bir plan kullanılmalıdır. Aşağıdakini teklif ediyorum. Yel pazenin bir ucunda anarko-kapitalizm. Burada hiç devlet yok, “politik araçlar” yok⁶, her şey özel, her şey gönüllü. Böyle bir

5 <http://www.bartleby.com/65/la/Laissezf.html>; erişim tarihi 4/9/04.

6 Oppenheimer de (1975, s. 12) ifade edildi:

“Beka peşindeki insanı ihtiyaçlarını tatmin etmek için gerekli araçları elde etmeye sevk etmenin taban tabana zıt iki yolu vardır. Bunlar çalışma ve soygundur, kişinin kendi emeği ve diğerlerinin emeğinin zorla ele geçirilmesi. Diğerlerinin emeğinin mükâfatı verilmemiş şekilde (kendine) mal edilmesi “politik araçlar” adlandırılabilirken, kişinin kendi emeğinin başkalarının emeğiyle eşit mübadelesine ihtiyaçlarını tatmini için “ekonomik araçlar” adını vermeyi teklif ediyorum” (Rothbard tarafından zikredildiği üzere, 1998, s. 49-50, dipnot 4).

sistemde hiç vergi yoktur. Bu görüşün en keskin sözcüleri Murray Rothbard (1982), Hans Hoppe (2001) ve Lysander Spooner'dir (1870). Sırada bir sonraki liberteryen minarkizmdir, bu perspektiften devlet bu felsefenin saldırmazlık aksiyomunu korumayla sınırlıdır. Bu amaca yönelik olarak, üç araç kullanır: Yabancı müdahalecilere karşı savunmak için ordular, iç saldırganlara karşı korumak için polis ve suçluluğu veya masumiyeti belirlemek için mahkemeler. Vergileme ya tamamen namevcut olacak ve devlet fonksiyonları gönüllü olarak finanse edilecektir ya da sıkı bir şekilde bu fonksiyonları ifa etmek için gerekli miktarla sınırlanacaktır. Genel olarak GSYİH'nin vergilerle alınacak oranı %5-10 civarında olacaktır. Bu pozisyonla birleştirilen en göze çarpan isimler Robert Nozick (1974) ve Ayn Rand'dır (1957). Bu ikisi birlikte, liberteryenizmi kapsar ve bitirir. Bundan sonra artan devletçilik istikametinde klasik liberaller yer alır. Bu görüşte, şimdiye kadar bahsedilen üç kuruma ilaveten, paranın devlet tarafından yaratılması, devletin eğitime müdahalesi, gelirlerin altına düşmesine müsaade edilmeyecek nispeten düşük gelir güvenliği tesis etmesi, kamu yolları ve oto yolları, limanlar, sivrisineklerin azaltılması dâhil, antitröst ve kamulaştırma vs. dâhil saldırmazlık aksiyomuyla bağdaşmayan birçok diğer fonksiyon dâhil, fakat hiçbir şekilde onlarla sınırlı olmayacak şekilde çok sayıda müdahale haklılaştırılacaktır. Bu pozisyonun mevcut savunucuları Milton Friedman (1962), James Buchanan ve Gordon Tullock (1962) ve Friedrich Hayek'i (1944)⁷ kapsar. Bu görüşten kaynaklanan spesifik vergi oranları olmamasına rağmen insan okumalarından %20-30 arasının kabul edilebilir olduğu düşüncesini edinir. Daha sonra Freeman'ın yüksek liberalizm olarak adlandırdığı, daha doğru şekilde sol liberalizm veya sosyalist liberalizm yahut liberal sosyalizm olarak karakterize edilen şeye varırız.⁸ Bu görüş, pozitif kayırmacılık, örgütlenme özgürlüğüne karşı kanunlar, zora dayalı sendikacılığa azgın destek vs. gibi (liberteryen perspektiften) birçok diğer hak ihlallerini ekler. Bu satırlar yazıldığı sırada GSYİH'nin kamu sektörü yoluyla kullanılan miktarı %35 civarındadır. Sol liberaller, özellikle daha fazla refah ve kamusal işler ve daha geniş bir sivil servis için bir artış istediğinden onların hedefini belki %45-65 olarak karakterize edebiliriz. Bunlar onaylamadıkları bir devlet programıyla hiç karşılaşmayan liberallerdir.⁹

Belki bu tabloda bazı hatalar olabilir, yukarda anlatılan pozisyonlarda şüphesiz örtüşmeler vardır. Fakat bu Freeman tarafından sunulandan daha doğru bir politik tiplemedir.

7 Bunun bir eleştirisi için bkz. Block, 1996.

8 Freeman bu görüşü niçin "yüksek" diye karakterize etmeyi istediği gerçekten tuhaf. Belki de şaşırtmak için. Dış politika haricinde neo-konservatifler bu kategoriye girer.

9 Şüphesiz, askere, polise ve belki CIA ve FBI gibi gruplara dair olanlar hariç.

Freeman (2002, 106) ile başka bir güçlük onun yeniden dağıtımın pazar toplumunun kurumlarını koruduğu iddiası bakımından doğar. Bir “pazar toplumu”, eğer bir manası varsa, gelirlerin, serbest teşebbüs sistemindeki katılımcıların diğerlerinin (alıcıların) onları gördüğü biçimiyle katkılarını yansıttığı bir sosyal sistemdir. Diğer taraftan, “yeniden dağıtım” sadece hırsızlığın karartıcı eş anlamlısıdır. Yeniden dağıtım gelirleri ekonomik üretkenliği değil fakat siyasal gücü yani pür çıplak saldırganlığı yansıtacakları şekilde değiştirir.

Bu ikisi mantıksal olarak bağdaşmaz. O zaman Freeman birinin diğerini “koruyabileceği” iddiasıyla neyi kastetmektedir? Netice itibariyle kareler daireleri veya daireler kareleri koruyamaz.¹⁰ Ancak, bu iddianın erdemi ne olursa olsun, en azından savaş devam ederken, savaşın barışı koruyamayacağı kabul edilmelidir. O zaman en azından Freeman yeniden dağıtım vuku bulmaya devam ettiği sürece pazarın “korunamayacağını” kabul etmelidir. En fazlasından belki o (pazarın korunması) daha sonra elde edilebilir.

Benzer şekilde, bu yazar Franklin Delano Roosevelt’in New Deal ile “kapitalizmi kurtarmış” olmakla ün kazanmış olması tarzında yeniden dağıtımın pazarları muhafaza ettiğini söylemektedir. Şüphesiz bu başkan böyle bir şey yapmadı çünkü onun sosyalist müdahaleleri, W.P.A, Sosyal Güvenlik, Tennessee Valley Authority, Smoot Hawley, Civilian Conservation Act vd. tam da serbest teşebbüsün aforoz edilmesiydi (Rothbard, 1963). Fakat bunlar demokratik sosyalizm veya karma ekonomi yaratmadı mı ve böylece kapitalizmden daha da büyük bir sapma olan açık sosyalizmin veya komünizmin önüne geçemedi mi? Zerresi bile değil. Bunlar daha ziyade bunu (sosyalizmi veya komünizmi) çok daha muhtemel hâle getirdiler.

Benzer tarzda, ABD bazılarında diğer bazılarında fonların zorla naklinin zuhurundan önce çok daha kapitalist bir ülkeydi. Zenginden fakire demeye direnmekteyim, çünkü bu hiçbir şekilde açık (clear) değil. Evet, bir miktar refah yoksulluğun vurduklarına gider. Fakat onun büyük bir miktarı şirket (corporate) refahı serserilerine (bums) finansal yardımdan, tam da ters istikamette transferlerden oluşur. Fakir insanlara rüşvet vermenin özel mülkiyet haklarına karşı devrimleri önlemenin en iyi veya tek yolu olduğunu ileri sürmek bir ampirik ve gayet aceleci iddiadır.¹¹ Her halükârda, hemen hemen tüm devrimler çok fakirlerin dışındaki gruplar tarafından kışkırtılır ve daha fazla laissez-faire müdahalecilikten daha fazla eşitlik yaratır (Gwartney ve Lawson, 2000, 17).

10 Barış savaşa varamaz fakat bazıları (adil) savaşın (gerçek) barış için gerekli olduğunu ileri sürebilir.

11 Şimdi varsayıyoruz ki, yalnızca tartışmak için, refah ödemelerinin yönü en üstte bulunanlardan en alta bulunanlara gelir dağıtımında net dengededir.

Freeman (2002, 107) diyor ki: “Doğru anlaşıldığında, liberteryenizm liberalizmin tarihsel olarak kendisini ona karşı savunduğu bir görüşe benzetmektedir, feodalizmin altında yatan özel siyasal güç doktrini.” Aşağıda bu görüşe muhalefet etme fırsatına sahip olacağız. “Özel politik güç”, kare daire gibi gerçek bir kavramsal çelişkidir.¹² Eğer herhangi bir siyasal güç varsa, bu mecburen devletten kaynaklanmalıdır. Bütün biçimleriyle devletçilikten kaçan özel bireyler yalnızca pazarlara katılımcılar olarak anılabilir.

1. Temel Özgürlüklere Eşit Haklar

Freeman'e göre (2002, 108) göre, “Bir liberal toplumun en karakteristik özelliği onun inançlara ve farklı hayat yollarına (biçimlerine) toleransıdır. Muhalliflik, uymama ve garanti edilmiş bir bağımsızlık alanı sosyal hayatta normal kabul edilir.” Bu ifadenin klasik liberalizm (bu kelimenin 19. yüzyıldaki anlamıyla) veya liberteryenizm söz konusu olduğunda, belli bir tınlamaya (resonance) sahip olduğu inkâr edilemez. Fakat Freeman'ın sol (kelimenin 20. yüzyıldaki anlamıyla) liberalizmi söz konusu olduğu ölçüde, bu yalnızca sivil veya şahsi özgürlükler ve ekonomik haklar değil, kurbansız suçları kapsayan sapkın (deviant) pratikler etrafında toplanan sosyal haklar için geçerlidir. Meselâ pornografi ve fahişelik¹³, garip saç ve giyinme biçimleri, homoseksüellik, ırkların karışması, kumar oynama, özgür konuşma vs. Burada iki yarışan felsefe, liberteryenizm ve liberalizm¹⁴ ciddî bir anlaşma içindedir. Kesinlikle bu tür davranışları savunmak için çeşitli sivil özgürlükler birliklerinin doğacağına inanılabilir.

Ancak Nozick'in (1974, 163) “rıza gösteren yetişkinler arasındaki kapitalist davranışlar” olarak karakterize ettiği şeyler bakımından -kâr maksimizasyonu, faiz uygulama, bir aktörün rakiplerini işin dışına sürececek şekilde rekabet etmeye teşebbüsü¹⁵- durum tam da tersidir. Burada sol (“yüksek”) liberaller uyumsuz (non-conforming) davranışa karşı şiddetle *müşamahasızdır*. “Garanti edilmiş bir bağımsızlık alanı” bir boş gayedir. Freeman'ın kendisi kendisinin liberal tolerans iddiasını “öngörölmüş sınırlar ile” şartıyla (2002, 108) sınırlandırmaktadır ve bundan daha doğru sözler (kelimeler) asla söylenmedi.

Freeman (2002, 108) liberalizmin “dini inançların özgürlüğünün” çoğunu savunmakta fakat bu “öngörölmüş sınırlar” hakkındaki her şeyi unutmakta. Dini inançların özgürlüğü, liberal sözlükte, eşcinsellerin, kadınların,

12 Burada bireysel hırsızlardan, haydutlardan ve küçük gangster gruplarından ayırmaktayız.

13 Modern liberalizmin yerinin feminizm tarafından alınması ölçüsünde bu ilk ikisi artık geçerli değildir.

14 Bundan sonra bu kelimeyi modern veya sol liberalizmi, yani sosyalizmi tasvir etmek için kullanacağım.

15 Aracı, şartların kötü olduğu işyeri işleticisi, ev sahibi, iç şehir tüccarı, spekülâtör olma hakkında hiçbir şey dememek için. Bu konuda bkz. Block (1976).

siyahların vb. çalıştırılmasını emreden siyasal bakımdan doğru eski fikirlerle çatıştıkları zaman, kesin bir durum olmaz. Hatta Freeman'ın çok övülen "konuşma, basın ve kanaat, tüm konuları araştırma özgürlüğü" (2002, 109) bile holokost inkârı veya ırksal farklılıklar hayaletiyle çatıştığı zaman saman alevi gibi ortadan kaybolur. Güya sol liberal tolerans üzerindeki ayıp. "Örgütlenme özgürlüğü" zora dayalı sendikacılık, pozitif eylem ve ayrımcılık yapmama konuları karşısında Sahradaki çöl gibi erir (Epstein, 1992; Lewin, 1997; Block, 1998; Williams, 1982; Whitehead ve Block, 2001).

Freeman (2002, 109, dn. 11) şöyle diyor:

"Bir kişinin ifade özgürlüğü eğer o olması yakın şiddete veya korkuya (yani tehditlere, komplolara veya isyana teşvike) veya mülkiyet haklarıyla ilgili hilelere (suiniyetli veya sahte reklam yapmaya) veya şahsi bütünlüğe/itibara haklılaştırılmaz zarara (özel iftiraya veya mahremiyetin ihlaline) sebep olursa sınırlanabilir."

Burada öyle çok yanlış var ki nereden başlanacağını bilmek zor. Yazımızın portakalları, elmaları ve kavunları karıştırmasıyla başlayabiliriz. Freeman'ın meyve salatası yaklaşımı sözde pozitif haklar (yani başkalarının paahasına beslenme, ev edindirilme ve giyindirilme "hakkı") ile gerçek negatif haklar (mesela öldürülmeme, tecavüz edilmeme, soyulmama hakkı) arasında ayırım yapmamakta. Onun yerine bunları birbiriyle karıştırmakta. Sonra liberteryenlerin de kanunla tehditlere, hileye, yanıltıcı reklam yapmaya ve diğer gerçek haklar ihlallerine karşı çıkacağı gerçeğini tanımamakta.

Üçüncü bir hata Freeman'ın "ifade özgürlüğü" şampiyonluğu (Freeman 2002, 108-109) ile şiddete tahrik ve iftira gibi şeyleri illegal kılma -ifade özgürlüğünün iki paradigma vakası- arasındaki çelişkisini cilalamasıdır. İlkinin alalım. Kışkırtmaya karşı yasaklar bir özgür irade yokluğunu ima eder. Çünkü eğer sizi "kışkırtabilirsem" o zaman sizi kontrol edebilirim ve siz bağımsız yargıdan ve sorumluluktan yoksunsunuzdur.

Rothbard'a (1982, 80) göre; "İsyana kışkırtmak" illegal olmalı mıdır? Varsayın ki Green bir kalabalığa şiddet kullanmayı tavsiye eder: "Gidin! Yakın! Yağmalayın! Öldürün!" ve kalabalık bunu yapmak için ilerler, Green'in bu kriminal faaliyetlerle bir alâkası olmaz. Her insan dilediği bir davranış biçimini benimsemekte veya benimsememekte özgür olduğundan, Green'in bir bakıma kitlenim üyelerini kriminal faaliyetlerine belirlediğini söyleyemeyiz; onu, tavsiyesi yüzünden, onların suçlarından hiçbir şekilde sorumlu kılamayız. Bu yüzden "isyana tahrik", tümüyle bir insanın ondan dolayı suça bulaşmadan konuşma hakkını kullanmasıdır.

Kesinlikle. Tahriğin kanun dışı kılınması özgür iradenin inkârı üzerine dayanır. O işitenin (ve müteakip isyancının) bir makine, tamamıyla telkin

edilebilir biri olduğunu iddia eder. Öyleyse niçin tüm reklamları kanun dışı kılmamak, yalnızca hileli reklamları kanun dışı kılmak? Daha kötüsü, tüm yaptığı bizi birbirimize köle yapması yüzünden niçin *tüm* konuşmayı kanun dışı kılmamak? Fakat bu politik felsefenin tümüne karşı. Eğer insan kendisi için kararlar oluşturamazsa, ona bir yetişkin, toplumun bir üyesi olarak muamele etmek nasıl haklılaştırılabilir?

Şimdi iftiranın yasaklanmasını düşünün. Bu tür kanunların problemi onların insanların munasip biçimde kendi şöhretlerine sahip olmalarını gerektirmesidir. Fakat bu çok problemlidir (Block,1991, 59-62). Çünkü eğer ben kendi şöhretime sahipsem, sizin benim çabalarımla ilgili eleştirel filminiz veya kitap değerlendirmeniz benim kendi şahsımdaki mülkiyet haklarımın altını oyma durumu teşkil edecektir. Paradoksal olarak bizim şöhretlerimiz diğer insanların düşüncelerinden oluşur ve insan diğerlerinin düşüncelerinin sahibi olamaz. A'nın şöhreti A'nın kendisi hakkında ne düşündüğüne dayanmaz. Daha ziyade, tamamıyla diğerleri, B,C, ...Z'nin onun hakkında ne düşündüğüne dayanır. Fakat A, diğerlerinin, B,C, ...Z'nin düşüncelerine sahip olmadığından, kendi şöhretine sahip olamaz. Evet, onu iyi dilek biçiminde satabilir (sunabilir) ve onu iyi bir şöhret yapmak için sıkı çalışabilir, fakat bu inkâr edilemez gerçeklere rağmen, mantıksal olarak kendi şöhretine sahip olamaz.

Bir diğer paradoks: Bir tam ifade özgürlüğü liberteryen rejiminde¹⁶, şöhretler şimdi olduklarından daha *güvende* olacaktır. Çünkü hâlihazırda birisi iftira atmaya giriştiği zaman, ona karşı çareler, en azını söylersek, gayri mükemmeldir, özellikle iftiracı *The New York Times* gibi zengin ve güçlü bir korporasyonsa.¹⁷ Liberteryen kurallara göre, tersine, iftiralar öyle çok ve hızlı gelecektir ki artık ortalama işiten “ateş olmayan yerden duman çıkmaz” diye akıl yürütmeyecektir. Satılık evler, kayıp ev hayvanları vs. için istenen yardım ilanlarını kapsayan gazete sütunlarına ilaveten iftira sütunları olacaktır. Bu sütunlar “John naylon pantolon ile banyo yaptı”, “Pete bir kadın peşinde koşucudur”, “Joe bir tecavüzcüdür” vs. iddialarıyla, ithamlarıyla doldurulacaktır. Muhtemelen böyle ortaya atılan binlerce, milyonlarca suçlama olacaktır. Fakat bu suçlamaların gerçek habisliği onların mevcut gücünü iptal edecektir. Artık sırf bir iddia bir şöhrete zarar vermeye yetmeyecektir. Böyle bir hukuk düzeninde bu ithamları yapanlar onları doğru delille desteklemek zorunda kalacaktır. Yani iftira yalnızca nispeten kudretsiz kılınacak ve şöhretler daha güvende olacaktır.

16 Bu başka birini tehdit etme özgürlüğünü kapsamaz, çünkü bu başlatıcı şiddet teşkil eder ve bunun yalnızca yasaklanması liberteryen felsefenin esasıdır.

17 Biri böyle bir firmaya karşı iftira atsa, meseleler tersine dönecektir. Burada insanlar ihtiyatlı şekilde “basmaya uygun” tüm haberleri yayan kurum etrafında durmalıdır, en azından kendilerini böyle bir davada davalı olarak bulmamak için.

Freeman (2002, 109) yazısında bu noktada bir vazgeçilemezlik tartışması başlatır. Kendisi gibi liberallerin hakların “hem temel hem vazgeçilemez” olduğunu “bunun onların diğer politik değerler üzerinde mutlak üstünlüğe sahip olduklarını; temel olmayan haklar için feda edilemeyeceklerine veya onlarla karşılaştırılmayacaklarını” kabul ettiğine ısrar eder.

Bu meseleyi ortaya atmak yanlış olduğu kadar gereksiz de. Niçin önceki? Bu yazar güya bir tarafta liberteryenizm diğer tarafta (sol) liberalizm arasına bir takoz koymaya (sınır çizmeye) teşebbüs ediyor.¹⁸ Bunu yapmanın münasip yolu, şüphesiz, iki perspektifin uzlaşmadığı alanlarda yoğunlaşmaktır. Bu bakımdan vazgeçilmezliğin problemi, tüm sol liberaller onu tercih edebilirken, bunun liberteryenlerin büyük çoğunluğu için de geçerli olmasıdır. Gerçekte, konu üzerindeki araştırmamın tamamında, kendim yanında (Block, 2003) bu tartışmanın vazgeçilebilirlik tarafını tercih eden bir tek liberteryen bulabildim: Nozick (1974).¹⁹ Tersine, temel hakların vazgeçilebilirliğine muhalefette liberallere katılan liberteryenler Murray Rothbard, Randy Barnett, David Gordon, George Smith, Stephan Kinsella ve Richard Epstein’i kapsamaktadır (Block, 2003). O zaman, neden, neredeyse tümü Freeman’ın pozisyonuyla hemfikirken liberteryenleri vazgeçilmezlik üzerine kafadan vurmak? Belki de Freeman argümanın hatırı için argümanla eğlenmekte veya neredeyse tüm liberteryenlerin bu hususta onunla hemfikir olduğundan habersiz.²⁰

Mamafih, Freeman bu meseleyi ortaya attığı ve onu liberteryenleri vurmak için bir sopa olarak kullandığı ve ben karşı görüşü benimsediğim için onun tezlerini eleştirel olarak tetkik etmek bana bütünüyle yanlış gelmeyebilir.

Temel hakların²¹ vazgeçilebilirliği lehine durum aşağıdakiler gibidir. Eğer bir şeye sahipseniz, onu satma veya bağışlama, tek kelimeyle, onu kendinizden ayırma (kendinize yabancılaştırma) hakkına sahipsiniz. Eğer bunların hiçbirini yapamazsanız, sizin söz konusu hakka sahipliğiniz o derecede zayıf veya hatta gayri mevcut kılınır.

18 Hakikatte, liberteryenizm politik ekonomik bölünmenin bir yanında yer alırken klasik ve sol liberalizmin öbür yanında yer aldığını göstermeye çalışıyor. Bence, doğru tavsif şudur: Hepsi ayırım kriterinin spesifik felsefe tarafından müsaade edilen zor miktarı olduğu bir devamlı/aralıksız bütüne aittir. Bu bakımdan liberteryenizm bir uç noktada (tüm şiddet başlatmalara karşı) pozisyon alır, sol liberalizm diğer uç noktaya (devlet gücünün maksimum kullanımı) yerleşiktir ve klasik liberalizm ortada fakat sınırlı devlet liberteryen idealine çok daha yakın bir noktadadır.

19 Feingberg de (1988) benzer bir pozisyonu benimser, fakat o münasip biçimde bir liberteryen olarak karakterize edilemez.

20 Vazgeçilebilirlikte benimle aynı fikirde olmayan yoldaşım liberteryenlere not: Freeman (2002) sizinle hemfikir. Yalnızca bu size bu konu üzerinde daha fazla düşünmek için mola vermelidir.

21 Her ne iseler. Bu tartışmada benim bu meseledeki liberteryen muhaliflerim, şüphesiz, yalnızca bir hak, özgürlük üzerinde yoğunlaşırken, Freeman’ın kafasında hem pozitif hem negatif her türlü hakkın bulunması gerçeğinden uzak durmaktayız.

Tartışılan bir vakayı ele alın. Çocuğum ölümcül hasta. Bereket versin hastalığının bir tedavisi var. Ne yazık ki tedavi 5 milyon dolara maloluyor ve ben fakir bir adamım. Benim ve benim oğlumun şansına siz uzun zamandır benim sizin köleniz olmamı istemektesiniz. Dolayısıyla, bir anlaşma yaparız.²² Siz bana ihtiyacım olan 5 milyon verirsiniz, bende bu parayı oğlumun doktorlarına aktarırım. Sonra sizin tarlanıza, sizin emirlerinizi yapmak için gelirim. Kendimi sizin her arzunuya (veya en azından sözleşmeyle belirlenmiş arzularınıza) tâbi kılarım. Sizi herhangi bir şekilde memnuniyetsiz bırakırsam benim üzerimde (önceden üzerinde anlaşılmış miktarda) şiddet kullanabilirsiniz. Ben, oğlumun hayatını kendi özgürlüğümden daha değerli görmem derecesinde kazançlı çıkarım. Siz, benim (sizin için daha yararlı) hizmetlerim ve (tahminizce daha az) 5 milyon dolar kaybınız arasındaki değer farkı derecesinde kazançlı çıkarsınız.²³

İyi niyetli paternalist²⁴ liberallerden veya bu konu haricindeki konularda liberteryen olan insanlardan gelecek, bu ticareti, illegal veya zorla tatbik ettirilemez ilan ederek durdurmaya yönelik her teşebbüs, sizin bana sahip olma arzunuzun engellenmesi ve belki liberal hassasiyetler için daha ağırlıklısı, fakir adamın çocuğunun ölmesi anlamına gelecektir.²⁵ Daha fazlası, liberallerin yaşamaya veya yaşanmaya müsaade etmeye, farklı hayat tarzlarına “tolerans” a farzedilen bağlılığını (Freeman, 2002, 108) ona karşı kullanabiliriz. Niçin bu sözleşmelere öyle yapmak isteyen azınlık vazgeçilebilirlik komünitesi için müsaade etmemek ve onları uygulamamak? Niçin tüm insanları çoğunluk (beyaz erkek okuyun) benimsemeye zorlamak?

Freeman’ın temel hakların vazgeçilebilirliğini legalize etmeye karşı argümânlarının neler olduğu aşağıda. Freeman, ilk olarak, bunun “haysiyet” e bir saldırı ve “kişinin kendi insanîyetini saymaması” olacağını iddia eden Kant’a (1965) müracaat etmektedir (Freeman, 2002, 111). Fakat sizin sevgili çocuğunuz ölürken bu “haysiyet” nerede duruyor? Neden insanın kendi davranışları yoluyla çocuğunun hayatını kurtarmasına müsaade etmek fakir adamın insanîyetine hürmetsizlik etmek?

22 Şimdi tartışmakta olduğumuz köleliğin ABD’de 1861’den önce var olan “tuhaf kurum”la bir alakasının bulunmadığı açık olmalıdır. Fakat öylesine siyasal olarak doğrucu zamanlarda yaşamaktayız ki belki de bunu söylemek gerekli.

23 Liberallerden farklı olarak liberteryenler gayet iyi bilmektedir ki tüm pazar yeri işlemleri, istisnasız, umutların ex ante anlamında karşılıklı olarak yararlıdır. Serbest teşebbüs, birinin diğerini istismar ettiği (sömürdüğü), bir kimsenin kazancının bir diğeri maliyetine ortaya çıktığı bir sıfır toplamı oyun değildir. Daha doğrusu, her iki taraf faydalanır.

24 Cehenneme yol tam da bu saiklerle döşenir.

25 Çocuk bir cenin olmadığı sürece liberaller bu şartlar altında timsah gözyaşları döküyor sayılabilir. Kürtaj haklarıyla ilgili liberteryen bir analiz için bkz. Block ve Whitehead (2005).

Kant'a göre (1965, 98; VI;330): "Hiç kimse kendisini sözleşmeyle bir kişi olmasını örtecek (sona erdirecek) türden bir bağımlılığa sokamaz."

Fakat bu yanlış. Bu mümtaz filozof (yani Kant, Freeman değil) küçük senaryomuzda gerçekte iki ayrı zaman periyodunun oyunda olduğu gerçeğini hesaba katmıyor. Birincisi, bir "kişi" olduğu için Kant'ın kendi müsaadesiyle sözleşmeler yapmaya muktedir bir "kişi" var. İkincisi tamamiyle farklı bir zaman periyodunda, artık bir (legal) kişi olmayan bu köle var. O efendisi tarafından emredildiği gibi yapmalıdır. Kuşkusuz, bu ikinci kişi artık sözleşme yapamaz çünkü o artık (legal) bir kişi değil. Eee, ne olmuş! Burada hiçbir mantıksal çelişki yok. T_1 zamanında, Mr. Jones, mesela onun için yeterli ve iyi sebeplerle kendisini köle olarak satar. O kendisini köle olarak satmak dâhil, tüm haklara sahip bir legal kişidir. Evet T_2 zamanında artık böyle bir (legal) kişi değildir; artık (efendisinin emriyle olanlar haricinde, varsayabiliriz) sözleşmeler imzalayamaz.

Freeman'ın ikinci argümanı "birleşme özgürlüğü" ne²⁶ dayanmaktadır. Ona göre, efendi-köle ilişkisi, bütünüyle bir özel ilişkiler meselesi olarak kalırsa hoş ve iyidir. Fakat öyle kalamaz, çünkü böyle bir sözleşme "sadece nakledenin değil fakat aynı zamanda toplumun ve toplumun üyelerinin üzerine böyle işlemlere saygı göstermek ve tasdik etmek (korumak) görevlerini bindirir. Burada diğerlerinin eşitler olarak ahlaki kaderini ve politik statüsünü ihmal etmeye ve onların sivik ve ahlâkî itibarsızlaştırılmasına katılmaya çağırılırız" (Freeman, 2002, 112).

Fakat Freeman zor (force) ile zorlama (coercion) arasında münasip biçimde ayırım yapıyor. Zor haklılaştırılabilir veya haklılaştırılmayabilir, sonraki, tabiatı icabı, asla haklılaştırılmaz, çünkü o haklılaştırılmamış (haklı olmayan-unjustified) zor olarak tanımlanabilir. İnsanları gönüllü olarak girilen sözleşmelerine uymaya zorlamak zorlayıcı (coercive) değildir. A ve B, A'nın yüzüğünü 100 dolara B'ye vereceğinde anlaşır. İlk olarak A yüzüğü verir. B tarafından 100 dolar verileceğini düşünerek elini uzatır. Onun yerine B yüzükle birlikte uzaklaşır. Evet, zor gerçekten B'yi sözleşmede belirlendiği gibi 100 dolar vermeye (veya en azından, bu mücevheri iade etmeye) zorlamak için kullanılabilir. Ancak, eğer böyleyse, o uygun biçimde zorlama olarak adlandırılmaz. Çünkü bu tamamiyle haklı olacaktır. Bu senaryoda B bir hırsızdır ve A onu durdurmak için zor kullanmada tamamiyle haklıdır. Eğer burada

26 Bu, tüm felsefesi bu hakların altını oymakla itham edilen bir modern gün liberalinden belli bir kötü lütufla gelir; bizi birbirimizle, öyle yapmayı istesek de istemesek de, ırk, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, millî orijin vs. temelinde birleşmeye zorlayan mecburi devlet fermanları yoluyla.

zorlamayı kullanan biri varsa, kesinlikle vardır, o B'dir, hırsızdır, kesinlikle A, kurban değildir.

Benzer şekilde eğer ben kendimi sözleşmeyle sizin köleniz olma mükellefiyeti altına sokarsam (zaten senin 5 milyon dolarını almış ve onu çocuğumun doktorlarına vermişim) ve sonra kaçmaya çalışır veya size itaat etmeyerek vazgeçersem, sizin paranızı çalmış olurum. Beni size itaat etmeye zorlayarak veya size iade ederek, zor kullanıyor olabilirsiniz fakat asla zorlama kullanıyor olmazsınız.

Şu an için “kamusal veya politik alan”ı unutun. Ada toplumumuzda yalnızca üç kişinin olduğunu farz edin. Köle efendisi olacak zengin, fakir adam ve fakir adamın oğlu (doktorun zengin adam olacağını varsayabiliriz). Fakir adamın zengin adamla, zengin adamın oğlunun hayatını kurtarması karşılığında bir kölelik sözleşmesi imzalaması ve sonra operasyonun tamamlanmasının ardından anlaşmadan vazgeçmesi doğru mudur? Şüphesiz, değildir. B'nin onun için ödeme yapmaksızın A'nın yüzüğüyle kaçmasından daha fazla doğru değil. Adil hukuka sahip olacaksak, bu hukuk hırsızları haksız yere elde edilen kazançlarını geri vermeye veya sözleşmelerine uymaya zorlamalıdır.

Hukuk ya âdildir ya âdil değildir. Eğer adilse kamusal olarak muhafaza edilmeyi hak eder. Eğer bu “diğerlerinin moral kaderini ve eşitler olarak politik statüsünü ihmâl etmeye ve onların ahlâkî ve sivik itibarsızlaştırılmasına katılmaya çağrılmamız anlamına geliyorsa, o zaman öyle olsun. Evet, köle fakat aynı zamanda haklı olarak hapse atılmış mahkûm kadar ringde yumruk yiyen boksörde bir anlamda “itibarsızlaştırılmıştır.” Eğer bunu sevmezseniz boks maçlarına gitmeyin ve bir mutlak pasifistler cemiyetine katılın. Ancak daha da iyisi, onu aşın. Bu kanunlara *sahip olmanın* mantıksal kapsamı budur. Fakat saldırgan boksöre münasip biçimde hapsedilmişlere bakan mahkûma ve sahiplik statüsünü köleyle gönüllü sözleşme yoluyla elde eden meşru köle sahibine karşı zorlama (coercion) kullanmayın. Bu insanların hiçbiri uygulamada olmayı hak eden herhangi bir kanunu ihlal etmekten suçlu değildir. Aynısı “sıkıntı içindeki diğerlerinin karşılıklı yardımı” için de geçerlidir (Freeman, 2002, 112). Yumruklanmış boksör, haklı olarak hapsedilmiş mahkûm ve gönüllü köle, şimdi hepsi “sıkıntıda”dır. Çok kötü. Onlar mevcut “sıkıntılı” ilişkiler durumunu kendilerinin geçmiş tercihlerine borçludurlar. Kendi yataklarını yaptılar; şimdi bu yataklara uzanır kılınmaları yalnızca uygun, münasip ve etikdir. Daha sonra Freeman'ın (2002, 112, dn 18)

bizim en derin kalbi hislerimizi kendisinin tecavüz kavramını yanlış anlayışı ile çekme teşebbüsünü mütalaa edin. Köle sözleşmelerinin legal ve moral olarak bağlayıcı olduğunun kabul edildiğini varsayın. Gençlik coşkuluğu, münasebetsizliği veya umutsuzluğu yüzünden sözleşmeyle bağlanmış olan bir istismar edilmiş kaçağa

kucak açmayı (sığınak sağlamayı) kabul ettim. Onu teslim etmek için legal ve moral bir yükümlülük altında mıyım? Yapmadığım takdirde birden çok suçtan suçlu olmayacak mıyım: Sadece suça ortak olarak değil, çalınan eşyaları alma ve değiştirme gibi mülkiyet suçları?... Kölenin sahibinin bir pezevenk olduğunu varsayın. Bu, köleyi gönülsüz cinsel ilişkiye girmeye zorlamanın, onun sahibi rıza gösterdiği sürece tecavüz değildir demek midir? Veya bu hala tecavüzse, buna rağmen "Johnlar" ("erkekler") sahibin izniyle tecavüz hakkına sahip midir?

Hepsinden önce, "istismar" edilmiş kaçakları yerine koymayalım. Eğer onlar gerçekten istismar ediliyorsa, bu onlar kendilerinin köle sözleşmelerinin müsaade ettiğinden daha kötü muameleye tabi tutuldukları anlamına gelir. Eğer öyleyse, o zaman ben de köle sahiplerine muhalefet etmede Freeman'e katılırım. Onlar (köle sahipleri) sözleşme ihlalcileridir. Varsayalım ki köle kırbaçlandı veya yalnızca köle sözleşmesinde belirlenmiş parametreler içinde öbür yollarla "istismar edildi" veya böyle tayin edilmiş hiçbir sınırlar yok, bu durumda efendi için köleyi "istismar etmek" mantıksal olarak imkânsız olacaktır.

O zaman evet, bu varsayımlar altında Freeman gerçekten bu köleyi geri vermek için legal ve ahlaki bir görev altındadır.²⁷ Değilse, o gerçekte çalınmış mülkiyeti barındırıyor veya saklıyor veya alıyordur. Dahası, sahibi bir kadın satıcı olan kadın köle için "gönülsüz cinsel ilişki" diye bir şey olamaz. O kendisinin köle sözleşmesinde zaten vücudundan böyle seks hizmetleri için vazgeçtiğini kabul etmiştir. Evet, gerçekten bu ve yalnızca, onun *sahibi* onun cinsel ilişkisine rıza göstermezse, tecavüzdür. Ve söz konusu kadın itiraz ederse, ki bunu yapmaya hakkı yoktur, ona gerçekten en başta sözleşmeyi yapmamış olmayı ve onun yerine çocuğunun ölmesine müsaade etmiş olmayı ister miydi, sorun.²⁸ Eğer o hâlâ pozisyonunu muhafaza ederse, o zaman sözleşme ortaya çıkar ki, ona, ex post anlamda yararlı değildi, o bencil değersiz ebeveyni. Fakat mecburen bu sözleşme, onun refahını o zaman gördüğü gibi ex ante anlamda geliştirmede, öbür türlü onu kabul etmiş olmayacaktı.

Fakat bu ticari anlaşmaların tam da tabiatındadır. Onlar daima ex ante refah artırıcıdır ve genellikle, fakat her zaman değil, ex post olarak da

27 Veya en azından onu saklamama ve onu geri vermeyi reddetmeme. Doğrusunu söylemek gerekirse, liberteryenizm altında hiçbir pozitif yükümlülük yoktur, dolayısıyla Freeman gidip kölenin haklı olarak sahibi kişiyi aramak zorunda olmayacaktır.

28 Freeman "gençlik taşkınlığı, münasebetsizliği veya umutsuzluğu" terimlerinde sözleşmenin öncüllerinden bahsetmektedir. Çok gayrimuhtemel. İlk olarak, "gençler", bunun kadar önemlisi bir yana, hiçbir bağlayıcı sözleşme imzalayamaz. İkinci olarak, "patavatsızlık" kişinin hayatını savunması veya en azından onu başka bir kimsenin kontrolü altına koymasını için gerçekte bir gayri muhtemel saik olarak görünmektedir. Çok muhtemel değil. Üçüncüsü, evet, "umutsuzluk" faturayı tamamen doldurur. Bir anne çocuğunu kurtarmak için özgürlüğünden hatta hayatından vazgeçmek için çaresiz olmak zorunda olacaktır. Fakat bu hayranlık uyandırıcı görünür, tersi değil

öyledir. İnsanların bazen geçmişte yaptıkları anlaşmalar (işler) için pişman olmaları hukukun onları olaydan sonra korumaması için hiç sebep değildir.

Freeman'a (2002, 113) göre:

Liberalizm, rıza gösteren (muafık) yetişkinlerin önceki özel anlaşmalarının sonucu olarak diğerleri üzerine böyle sıra dışı görevler bindirme haklarına ve güçlerine sahip olmadıklarını kabul eder. Temel hakları yabancılaştıran kölelik anlaşmalarının ve diğer anlaşmaların yararlanıcıları devletin onları kabul etmesini ve uygulamasını isteyemezler. Bir zamanda temel haklarını yabancılaştırmak bir aktörün çıkarlarına olabilir; buna rağmen, bu anlaşmayı bağlayıcı bir sözleşmeci ilişki olarak kamusal olarak tanıma özel talebi (diğerlerinin onları anladığı gibi) moral görevleri ve menfaatleriyle çelişir (çatışır).

Eğer (sol) liberaller görevleri ve çıkarları gerçekten bu şekilde görürlerse²⁹ o zaman bizim örneğimizin hasta çocuğu için ölüm çanını çalıyorlar. Bu hasta çocuğu asla unutmayalım, halının altına da süpürmeyelim. Hasta çocuk! Hasta çocuk! Hasta çocuk! Liberaller (ve hatalı liberteryenler) nasıl gerçekte anneye özgürlüğünü sevdiği çocuğunun hayatı, tam da hayatı için değiş tokuş etmesine müsaade etmeyen bir legal rejimi tercih edecek kadar kalpsiz olabilir? Bu zalim ve kötü. Bunun için onun hakkında hiç hata yapmayın. Eğer Freeman'ın kötülediği bu "özel sözleşme" hukuk güçleri tarafından korunmayacaksa, örneğimizin 5 milyon doları kesinlikle hazır (geliyor) olmayacaktır. Dahası, "aktörün çıkarlarına... haklarını yabancılaştırmasına" muhalefet etmede Freeman tipi liberaller kendilerini annenin kendisini gerçekleştirmesine (self actualization) müsaade etmeye karşı olarak kayda koymaktadır. Bazı liberaller!

İşte Freeman'ın batıl akıl yürütmesinin başka bir örneği (2002, 113, dn. 19):

Herkesin sivik eşitler ve özgür olarak kamusal kabulü burada hayatidir. Bu demektir ki vazgeçilmezlik için liberal durum (case) sadece, eğer kölelik sözleşmeleri "okey o zaman kölelik sözleşmelerini uygulamak için devletin zorlayıcı güçlerini kullanmayın. Tüm istediğimiz faydalanıcıların kendileri uygulamak peşinde koştukları zaman ceza kanunlarından muaf olmalarıdır. Hiç kimse ellerini kirletmek zorunda değil" diyorsa, liberal devletin ve onun vatandaşlarının kölelik sözleşmelerinin uygulanmasında suç ortağı olmamaları fikrine dayanmaz. Liberal pozisyon kölelik sözleşmelerinin, hiçbir legal tanınma hak etmeyerek mutlak anlamda geçersiz olduğudur. Bir gönülsüz (metinde böyle)³⁰ kölelik sözleşmesinin yararlanıcısının sözleşmeyi kendisinin zorla uygulamaya çalışması gerçeği devletin müdahale etmesi için yeterli sebeptir. (Nihayetinde, o bir şahsa şiddetli saldırıdır).

Fakat bir boksörün bir başka boksörün burnuna vurmaması da "bir kişiye şiddetli saldırıdır." Bir suçlu mahkûmun bir gardiyan tarafından hapsedilmesi

29 Adil olmak için, yukarda gördüğümüz üzere, bütün liberteryenler bunda Freeman ile hemfikirdir (Block, 2003). Yalnızca bu zeminlerde, Freeman'ın liberteryenlerin itibarını sarsmaya çalışması, kederli şekilde, çökmektedir.

30 Şüphesiz, Freeman burada "gönüllü" demek istedi, "gönülsüz" değil.

de “bir kişiye şiddetli saldırı” teşkil eder. Freeman boks yapmayı yasaklayacak mı? Hapsetmeyi? Muvafakata dayanan yetişkin sadomazoşizmini? Pek muhtemel değil³¹ Eğer öyleyse o zaman Freeman hukuk ve düzen güçlerine rızaya dayalı kölelik sözleşmelerini korutmayı reddederek kendisiyle çelişmektedir. Meselenin mantığı kusursuz: Boks yapma anlaşmaları (çok kural şartlı) kısa dönem karşılıklı gönüllü köle sözleşmelerinden daha fazla ve daha az değildir. Onların her birinin bir diğerini yumruklaması başka nasıl âdil olabilir? Başka her kontekste bu saldırı ve dövme teşkil edecektir.

Şimdi aşağıdakini düşünün (Freeman, 2002, 113): “...liberaller her verili özel anlaşmanın sonucuna bir geçerli uygulanabilir anlaşma olarak saygı göstermez.” Fakat bu liberteryenizm için de geçerlidir. Meselâ, kısmî rezerv bankacılığı sözleşmelerini bunun hırsızlık teşkil ettiği temelinde reddeden bir liberteryen literatür demeti vardır: Var olan mülkiyetten daha çok mülkiyet hakkı yaratmak (Block ve Garschina, 1995; Hoppe vd. 1998; Hoppe, 1994; Hülsman, 2002; Rothbard, 1962; de Soto, 1995, 2001). Ve kesinlikle, kiralama sözleşmeleri için cinayetin geçerli olduğunu düşünen hiçbir liberteryen yoktur. Karı E kocası G’yi öldürmek için tetikçi F’yi kiralar. Bu bir yasak sözleşme olacaktır. Kesinlikle, bu sözleşme uygulanmayacaktır, çünkü o asli olarak zorlayıcıdır.³² Hem E hem F kanun tarafından en ağır şekilde cezalandırılmalıdır, çünkü şüphesiz G’nin hiçbir rızası yoktur. Fakat bu karşılıklı rızaya dayanan gönüllü köle sözleşmeleriyle keskin bir tezat içindedir.

Freeman’e (2002, 114) göre: “...bağlayıcı sözleşmelere girme hakkı... Liberaller için esastır.” Bu yazarın gönüllü köle sözleşmelerine muhalefet etmek için bu kadar mürekkep harcaması gerçeğinin ışığında bunu tuhaf bir meraktan daha fazla bir şey olarak görüyorum. Keza Freeman (2002, 114) “eğer kanunun iyiliği için gerekliyse (adil tazmin yapıldığı sürece) kamulaştırma prosedürlerini” tercih etmektedir. Bu bakımdan yüksek liberalizmi bir klasik liberal zümreye benzemektedir³³, fakat liberteryenlere değil.³⁴ Fakat zora dayalı tazmin nasıl “âdil” olabilir? Kesinlikle, olamaz. Varsayalım ki felsefî olarak yönlendirilmiş soyguncu bana yaklaşır, silah elinde, benim cüzdanımı ister. Cüzdanımı ona veririm fakat bunun hırsızlık olduğunu söyleyerek itiraz ederim.³⁵ Soyguncu benim dediğimi doğru bulur ve cüretkâr davranışı için

31 Burada hiçbir kelime oyununa niyet edilmedi.

32 Bir kare daireyi alma veya satma sözleşmesi zati olarak zorlayıcıdır, fakat anlamsızdır.

33 Mesela, bkz. Epstein (1985). Epstein ve benim aramda bu konuda bir tartışma için bkz. http://maroon.uchicago.edu/news/articles/2004/05/04/block_epstein_will_d.php;5/4/04; <http://www.mises.org/blog/archives/002009.asp>

34 Sonunda, bu örnekte bir yelpaze çizmede başarılı olmakta ki bu yelpazenin bir tarafında sol ve klasik liberaller diğer tarafında liberteryenler yer alıyor.

35 Böyle hazır cevaplığın fiilen felsefî yönelimli soyguncuların hoşuna gittiğini görürüz.

özür diler. Bana, cüzdanıma karşılık, bir ataş, bir yapıştırıcı bant veya bir şişe kapağı verir buna âdil tazminat der. “Âdilliği” kim belirleyecek? Pazarlarda, köle pazarları dahil, bu karşılıklı rıza tarafından yapılır. Mevcut senaryoda, bu (ihtimal) dışlanır. Ancak Freeman karşılıklı olarak anlaşılın kölelik sözleşmelerine karşı çıkar ve patentli biçimde öyle olmayan kamulaştırmayı destekler. Liberallerin rızayı takibi için bu kadar çok.

Başka bir vakayı ele alın. Arkasında bir mezarlığın bulunduğu benim için çok değerli küçük bir evim var. Onu hiçbir fiyata, Çin'deki tüm çaylar için bile satmam. Geçenlerde mülk için 10 milyon dolarlık bir teklif aldım ve onu reddettim. Şimdi devlet onu benim elimden kapmak ister ve âdil tazminatın yalnızca 10 bin dolar olduğuna karar verir. Hayır. Burada, benim için cüzdanım ve ataş arasındaki farktan daha büyük ölçüde soyulmaktayım. Eğer silahlı adam vakasında soygun vuku bulduysa, bunda da kesinlikle öyle oldu.

Kamulaştırma gayri âdil olduğu gibi gayri pragmatik de.³⁶ Birkaç paralel rota boyunca satın alma opsiyonlarıyla ve bu güçlkle karşılaşan rotaları iptal etmek suretiyle “ayak diremelere” rağmen, toprak yollar ve otoyollar için toplanabilir. Bu problem direnen mülkiyetin üstüne köprü yaparak veya altına tünel kazarak halledilebilir (Block ve Block, 1996).

Freeman (2002, 115) diyor ki: “Mülkiyet hakları... temel değildir: Hakları ve özgürlükleri koruma ve muhafaza etmekten başka sebepler için regüle edilebilir ve revize edilebilirler.”

Fakat bu, bu yazarın mülkiyet hırsızlığını desteklemeye hazır olduğunu söylemenin safi şifresidir. Bu, “mülkiyet haklarından önce kişilik hakları” vecizesinde ifade edilir. Ancak bu yanlıştır. Çünkü yalnızca kişiler mülkiyet haklarına sahip olabilirler. Onları ihlâl etmek insanın kendi bedeni ve tabiatın barışçıl ve meşru araçlarla elde etmeyi becerdiği parçaları üzerindeki kontrolünün ilgasıdır.

36 Eğer devlet meşru bir kurum olsaydı, eğer biz hepimiz onu aynı fikir temelinde kabul etmiş olsaydık, o zaman kamulaştırmanın gayri adil olması söz konusu olmayacaktı. Daha ziyade bir mantıksal imkânsızlık olacaktı. Eğer hepimizin imzalamış olduğu konfederasyon maddeleri (Konfederasyon Anayasası) hükümetlerimize, yalnızca hükümetlerimize, tek taraflı olarak vatandaşlara ait toprağı makul fiyatlarda almaya müsaade eden bir hüküm kapsadıysa o zaman zaten bu prosedür tarafından bağlanmayı kabul etmiş olacaktım. Bu istimlak tarafından, hiçbir beyaz çite müsaade edilmemesini şart koşan bir ortak mal sahipliği (condominium) anlaşması imzalarsam ve sonra bu şart bana zorlamayla empoze edilince taciz olduğundan daha fazla taciz edilmem. Hayır, mülk ortaklığının benim beyaz çit yerleştirmeme anlaşmama uymamı garanti etmek için şiddet kullanması zorlama değil. Daha ziyade, eğer anlaşmayı bu doğrultuda ihlal etmede ısrar edersem benim zorum. Fakat aynı köle sözleşmesi için söylenebilir. Devletin meşru bir kurum olmadığı tezi için bkz. Spooner (1870), Hoppe (2001), Rothbard (1982).

2. Fırsat Eşitliği

Freeman (2002, 116) bu kavramı şöyle tanımlamaktadır: “Pozisyon tahsis etmede iş performansı ile alakasız olan ırk, toplumsal cinsiyet ve diğer tabii ve sosyal özelliklere dayalı ayrımcılıklar... legal olarak yasaklanabilir.”

Bu pozisyonla ilgili bir zorluk, onun örgütlenme özgürlüğüne varsayılan bağlılığını (2002, 109, 117) bozmaktadır. Eğer insanlara devlet tarafından kimlerle (azınlık üyeleri) birleşileceği ve kimlerden (tahminen beyaz erkeklerden) kaçacağı emrediliyorsa insanların insanlarla birleşmesi (associate) tam bir imkânsızlıktır.

Dahası, bu niye “iş” performansı ile sınırlansın? Negatif ayrımcılığa uğratılmamak bir temel haksa (Freeman, 2002, 117), bu hak tüm sosyal düzenimize nüfuz etmelidir. Kuşkusuz istihdama uygulanmalıdır, fakat aynı zamanda arkadaşlığa, sosyal kulüpler vs. uygulanmalıdır. İnsan bir Freemanci devlet evlilik bürosunun etnisite veya ırkın evlilikle ilgisiz olduğu ve doğuluların birbiriyle yaptığı çok evliliğin bulunduğu temelinde bir doğulu çiftin izdivaç yapmasını yasaklamasını tasavvur edebilir. O zaman homoseksüellik gibi heteroseksüellik de saldırıya uğrayabilir, çünkü bunların her ikisi de ayrımcı davranış sergiler. Heteroseksüel çizginin takipçileri tüm aynı cins mensuplarını romantik ilişkiler düşünmekten dışlar; homoseksüel çizginin takipçileri bu bakımdan tüm zıt cinsleri dışlar. Hayır, bu “liberal” felsefenin bir mantıksal genişlemesi altında yalnızca biseksüeller masumdur ki bu felsefe böylece kanun tarafından empoze edilecek bir mecburi biseksüellik ima eder.

Aynı şekilde, gayri ayrımcılık kanunlarına çok sayıda başka itirazlar vardır (Epstein, 1992): Bu kanunlar kotalara, ekonomik etkinsizliğe, keyfiliğe, kanunlara saygısızlığa vb. yol açar.³⁷

3. Pazarlar, Tahsis Edici (Allocative) Etkinlik ve Sosyal Minimum

Makalenin bu bölümünde Freeman malların pazar mütalaalarına dayalı tahsisini kabul etmekte fakat bu kurumları bir dağıtım aracı olarak kullanmayı reddetmekte. Başka bir deyişle, üretim faktörlerinin çeşitli bireyler tarafından sahiplenildiği gerçeğini çiğneyip geçerek, pazar etkinliğinden yararlanmayı planlamakta. Bu insanlar onun elinde (for them, the back of his hand). Liberalizm uygun gördüğü zaman ve münasip bulunduğu şekilde onların mülkiyetini istimlâk edecektir. Böyle bir sistematik hırsızlık prensibi bir etik

³⁷ Çoğu kanunun, saldırmazlık aksiyomunu benimsememeye sınırlanmaması yüzünden gayri meşru olması veri alındığında, bu son kusur aslında bir karma lütuftur. Çoğu kanun gayri meşru (illicit) olduğu zaman, onların hepsine bir genel saygısızlığa muhalefet etmek zordur.

bakış açısından ciddi bir yoruma değer mi? Aslında bu saf çıplak hırsızlığa varmaktadır. Freeman (2002, 117) kendisinin böyle bir soygun savunusunu şunun üzerinde temellendirmektedir: “Yüksek liberalizmin³⁸ bir temel ilkesi, bütün vatandaşların, bir hak ve adâlet meselesi olarak, münasip biçimde bağımsız olacakları şekilde, maddî araçların uygun bir hissesine sahip olmasıdır.” Fakat niçin fiziksel mülkiyeti istimlakta durulsun? Bu “hak ve adâlet” prensibi niçin mantıksal sonucuna kadar taşınmasın? Yani: IQ puanlarını bir insandan bir başka insana nakledebilecek bir makine olduğunu farz edelim.³⁹ Meselâ, biri 60 diğeri 160 IQ’lu iki kişiyi o makineye koyabiliriz, düğmeye basabiliriz ve ikinciden birinciye 50 puan aktarabiliriz; (bu durumda) her ikisi de makineden 110 IQ ile çıkacaklardır. Bundan daha âdil ne olabilir? Şüphesiz, eğer “tüm vatandaşlar, bir hak ve adalet meselesi olarak, münasip biçimde bağımsız olacakları şekilde maddi araçların uygun bir hissesine sahip olacaklarsa”, o zaman aynı hedef için toplumların IQ puanlarından uygun bir paya sahip olmalıydılar. 60 IQ puanına sahip olan birine bazı “maddî araçlar” verilmesinin ne faydası olacaktır? O kişi o maddi araçlarla ne yapacağını güç bela bilecektir. Bu şekilde, o asla “münasip biçimde bağımsız” olmayacaktır. Kaç liberal bu makineye girecek ve 50 IQ puanlarından vazgeçecektir? Bu noktada Freeman’e riyakârlık ve kendi kendisiyle çelişkinin acısı ile makineye gireceğini iddia etmek için meydan okuyorum. Her neyse, mülkiyet bir sosyal inşadır (construct). Mantıkta zekâyâ aynı şekilde bakmak mantıkta bir sıçrama değildir. A’nın 60 IQ’ya sahip olması âdil midir? Kesinlikle değildir. Bu adâletsizliği giderilmesi için Tanrı çağrı yapmaktadır.

Freeman (2002, 118) aynı zamanda Milton Friedman’ın “kamusal hayır” olarak benimsediği hırsızlık versiyonunu yanlış karakterize etmektedir. Friedmancı (1962) negatif gelir kendisinin yeniden dağıtım planından hiçbir esas meselede farklı değildir. Bu bakımdan Friedman, Freeman gibi “yüksek” liberaldir. Fakat bu tür “kamu hayrı” bir kavramsal çelişkidir, bir evli bekar gibi. Çünkü bu ifadenin “hayır” kısmı bağışlayandan bağışlayana gönüllü katkıları göstermektedir. Fakat ifadenin “kamu” kısmı, servetin bazılarının izinsiz alındığı ve diğerlerine verildiği bir zora dayalı devlet vergi sübvansiyon planına delalet etmektedir.

4. Kamu Malları

Freeman kamu mallarının devletin, ya onları bizzat sağlamak veya serbest teşebbüs sisteminin öyle yapmasını garanti etmek için davranışını haklılaştırdığı görüşünü benimsemektedir. Serbest teşebbüsün, savunma,

³⁸ Bu alçak liberalizmin gayet zararlı bir versiyonu gibi görünmektedir.

³⁹ Bu makine icadında yine Nozick’ten (1974) ilham aldım.

deniz fenerleri, sağlık teşkilatı (sanitation), itfaiye, sokaklar ve kanallar temin edilecekse, devlet cihazları tarafından üstesinden gelinmesi gereken piyasa başarısızlıklarından muzdarip olduğunu iddia eder.

Bu iddia, istisnasız bu malların ve hizmetlerin her biri ve hepsinin *laissez-faire* kapitalizmi altında⁴⁰ yani doğrudan veya dolaylı devlet tedariki olmaksızın sağlanmış olması gerçeği (olgusu) tarafından yalanlanmaktadır.

Dahası, argüman en azından onun savunucularının gözlerinde, devletin kendisinin varlığına karşı işlemektedir, dolayısıyla onu bu organizasyonu desteklemek için kullanmak mantıksal olarak caiz değildir. Çünkü kamu malları argümanına dayanarak, bir devleti başlatmayacağım, çünkü onun sırtındaki bedavacı olacaksın ve onlar için bana tam ödemede bulunmaksızın onların yararlarını toplayacaksın. Diğer taraftan, sen de devleti başlatmayacaksın, çünkü ben senin insiyatifin üstünde bedavacı olacağım ve devlet tarafından sağlanan tüm faydaları, sana onlar için tam ödeme yapmadan, toplayacağım. Fakat bu demektir ki, güya devletin desteğine olan kamu malları argümanına dayanarak, bu kurum en başta varlık alanına giremez. Pazarın, kamu malları argümanı yüzünden, yolları, deniz fenerlerini, savunmayı vs. yaratamayacağı doğru değildir, fakat bu *devletin kendisinin* bu şekilde doğamayacağını göstermede gayet işe yaracaktır.⁴¹

Freeman'ın bu noktadaki analiziyle ilgili bir diğer zorluk onun "Laissez-faire teriminin" anlamını tamamen bozması ve onu orijinal anlamına zıt bir tarza çevirmesidir. O diyor ki, "Laissez-faire... onu savunmuş olan İskoç veya İngiliz Okulu klasik iktisatçılara göre... devletin yeniden dağıtımcı güçlerinin reddi ve gece bekçisi devletin kabulü anlamına gelmedi. Fakat bu kesinlikle o zaman *laissez-faire* teriminin geldiği anlamdı ve bugün de gelmekte olduğu anlamdır.⁴² Freeman kendisini nasıl onun hakiki anlamının tamamıyla zıddı olarak yorumlama durumuna getirdi? O, Adam Smith gibi, yaygın biçimde bu

40 Bkz. Barnett ve Block, yayınlanmamış, Block, 1983; Hoppe, 1993, 2003; Hummel, 1990; Sechrest, 2004.

41 Çok zeki bir hakem bu argümanın devletin asla doğamayacağını göstermediğini (bir sopa sallayabileceğinden daha fazla devletin kuşku duyulmayan varlığı veri alındığında bu gerçekten çok tuhaf olacaktır) fakat devletin kamu malları argümanına dayalı olarak doğamayacağını gösterdiğini idrak eder. Bu hususta bkz. Rothbard (1961). Bu hakem aynı zamanda kabul etmektedir ki: "Ve yine de şu olabilir, artık onun (devlet) burada olması, onun haklılaştırılması, onun orijinininden farklı olarak şudur: O kamu mallarının, ki bu mallarının hepsi devletle devletsiz olduğundan daha iyidir, tedarikçisi olma durumuna geldi. Burada, tekrar, hakemle hemfikirim: Referans alınan paragraflarda ifade edilmiş hiçbir şey böyle bir ihtimâli dışlamaz. Ancak, sözüm ona kamu mallarının devletçi tedariki ile "daha iyi durumda" olduğumuz iddiası için bkz. ibid.

42 Columbia Encyclopedia'ya göre, 2001, 6. ed. (<http://www.bartleby.com/65/la/laissezf.htm>), "(Is fâr)" (ANAHTAR) [Fr.= yalnız bırak] iktisatta ve siyasette bir ekonomik sistemin en iyi devlet müdahalesi olmadığında işlediği doktrini. O, doğal ekonomik düzenin, suni teşvikler veya regülasyon tarafından rahatsız edilmediği zaman, birey için ve dolayısıyla bir bütün olarak toplum için maksimum refahı garanti etmeye meylettiği doktrini.

kapitalizm biçimini savunmakla itibarlandırılan iktisatçıların böyle bir ümrânı hak etmediğini gösterme maksadındaydı. Yeterince doğru (Rothbard; 1995a, 1995b). Fakat bu bunun gibi bir temel kavramın anlamını saptırmak için bir sebep değildir.

5. Hukukun Kamusal Tabiatı ve Politik Otorite

Freeman “siyasal güç”ün “tarafsız olarak herkese uygulanan ortak kamusal kurallar koymak ve uygulamak” için kullanılması gerektiğini kabul etmekte. Uygun kanunun genelleştirilebilir ve herkese eşit olarak uygulanabilir olması gerektiğine inanan liberteryenlerden hiçbir itiraz yok.

Freeman (2002, 120-121) “bu kuralları uygulamak için zorlayıcı müeyyidelerin gerekip gerekmediğinden” emin değil, çünkü bu şarta, “sonra tekrar olmayabilirler”i eklemekte. Burada liberteryen Freemancı liberalden ayrılır, çünkü “zorlama” haklı olmayan zordur ve bu yüzden uygar toplumlarda yasaklanmalıdır.

İki görüş arasındaki bir diğer fark Freeman’ın (2002, 121) siyasal gücün “devamlı olduğunu” iddia etmesidir. Fakat bu, onu tam manasıyla yorumlarsak, ve bir yazarı başka nasıl yorumlayabiliriz, politik gücün asla sona ermeyeceği anlamına gelir. Fakat liberteryen görüşte, “Devletler bu amaçları tahrip edici olduğu zaman” ayrılık ve isyan bir haktır. O zaman “onları değiştirebilir veya ilga edebiliriz” (Bağımsızlık Beyannamesi, <http://www.ushistory.org/declaration/document/index.htm>).

Bir başka zorluk sosyal sözleşme denen şey bakımından doğar. Freeman’e göre (2002, 121) “meşru politik güç”, eşitler arasında, herkesin herkesle, bir (hipotetik) anlaşması olarak idrak edilen “sosyal sözleşme”nin bir sonucu olarak doğar. Fakat niçin “hipotetik?” Bu geçerkenki meraktan daha fazladır. O ya herkes tarafından herkesi kapsayan bir anlaşmaydı ya da değildi. Freeman’ın “hipotetik”i eklemesi gerçeği onun olayın asla vuku bulmadığı itirafını göstermektedir. Fakat bir anlaşma, asla vuku bulmadıysa, yalnızca “hipotetik” idiyse, hukukun temeli olarak hizmet göremez.

Bununla keskin zıtlık içinde, hukuk için çok büyük ölçüde tercih edilebilir ve felsefi olarak doğru bir temel, önemli bir liberteryen tarafından önerilmektedir, “argümandan argümanın” da Hoppe (1993, 204-207). Bu yazar göstermektedir ki, özel mülkiyet hakları için temel olarak homesteading ile birleşmiş olarak, gayri saldırganlara karşı saldırmazlık liberteryen kanununu inkâr eden kimse bir işleyiş (performative) çelişkiye düşmektedir.⁴³ Vücudunu ve

43 Keza bkz. Kinsella’nın (1992, 1996) Hoppe ferasetini çok tamamlayıcı olan engelleyici (estoppel) yaklaşımı.

vücudunun işgal ettiği mülkiyeti vücutlardaki ve mülkiyette ki sahiplik hakkını inkâr etmek için kullanmaktadır.

Bu namevcut “sosyal sözleşme”yi tasdik ederek, Freeman (2002, 121-122) “yöneten ve yönetilen arasında karşılıklı olarak faydalı bir sözleşmeyi”, “bu devlet sözleşmeleri için kullanılan ekonomik model olan, (eşitsiz) taraflar arasında karşılıklı yarar için özel bir sözleşmeden çok farklıdır” temelinde bilhassa reddeder.

Burada çeşitli problemler var. İlk olarak, o gerçekten pazar yoluyla savunma hizmetleri, yangından koruma, yollar, kamu sağlığı vs. sağlamak için karşılıklı yararlı gönüllü bir sözleşmeyle, o zaman ticari karşılıklı aktörlerden biri olarak *devleti* kapsayamaz. Çünkü “D” kelimesi ilk tarafın (devlet) ikinci tarafı (vatandaş) ikinci tarafından kabul edilmemiş bir anlaşmaya *zorladığı* durumlar için rezerve edilir. Eğer karışıklıktan kaçacaksak, savunma, deniz fenerleri, polisiye hizmet, kanalizasyon, eğitim vs. sunan kurumu bir savunma şirketi veya polis şirketi veya özel okul vs. olarak karakterize etmeliyiz. İkinci olarak, bu tür mallar ve hizmetler pazarında, “yöneten ve yönetilen” yoktur. Bütün pazar karşılıklı etkileşimlerinde, özellikle bunu kapsayarak, firmalar ve müşteriler veya satıcılar ve alıcılar veya şirketler ve alışveriş yapanlar veya işletmeler ve müşteriler vardır. Üçüncü olarak, bu yüzden, Freeman’ın tersine, pazarda her biri diğeriyle aynı haklara sahip, herhangi bir faaliyetin vuku bulmasından önce her ikisi de anlaşması (hemfikir) olması gereken eşit taraflar vardır. Yalnızca devlet cihazı bakımından bu tür eşitsizlik vardır. Ve o zaman, “karşılıklı yarar” değil fakat daha ziyade yağma ve istismar vardır.⁴⁴

O zaman, Freeman de (2002, 122) her şey arasında kendisinin savunucusu olduğunu sergiler: *Demokrasi veya siyasal katılıma eşit haklarla üniversal oy verme hakkı (hukukun hâkimiyeti, temsili meclisler, kuvvetler ayrılığı) fikrinin doğal bir uzantısıdır; çünkü o hepimizi etkileyen hepimizi ilgilendirir ve yetişkinlerin kendi çıkarlarını anlamak için en iyi konumlanmış olduklarını varsayarak, o zaman her kişinin siyasal otoritede bir pay sahibi olması gerektiğini düşünmek doğaldır.*

Ancak, eğer biz Hoppe’den (2011) herhangi bir şey öğrendiysek, o da bu sistemin bir tuzak ve bir yanılgı olduğudur. Bir başkanlığa ait despota pratik olarak sınırsız güç vermek pratik olarak soyguna bir davetiyedir. Çok daha iyisi, eğer sahip olmamız gereken diktatörlük, ona daimî olarak, en azından uzun zaman dönemleri için, zorbalığın böyle bağlamlarda doğal olarak doğacağı gibi vermekse, bu en azından bir ölçüde daha düşük zaman tercih oranı

44 Schumpeter (1942, 198) bu bakımdan şöyle demektedir: “Vergiler kulüp aidatları veya mesela bir doktorun hizmetlerinin satın alınması kıyaslaması üzerinde yorumlayan teori yalnızca sosyal bilimin bu parçasının aklın bilimsel alışkanlıklarından ne kadar uzak olduğunu ispatlar.”

tarafından ılımlaştırılmış olacaktır. Yani “lider”, eğer ülkeye uzun vadede sahip olduğunu ve onu öldüğü zaman vârislerine (soyundan gelenlere) aktarabileceğini bilirse, en azından çökertici savaflara girmemek ve kendisini zenginleştirebilecek ekonomik özgürlüğe müdahale etmemek için bazı müşevviklere sahip olacaktır. Tam tersi bir senaryoyu hayal edin; varsayın ki *her hafta* yalnızca bu yedi gün boyunca süren bir iktidarda kalma hakkıyla başkan için bir seçim var. Başkanın kendi çıkarının “fırsattan istifade etmek”te yattığı veri alındığında, onun oburluğuna pratik olarak hiçbir sınır olmayacaktır.

Şu problem de var: Eğer “yetişkinler normal olarak kendi çıkarlarını anlamak için en iyi konumda bulunuyorsa”, demokrasiyi bu pozisyondan çıkan paternalist yasama fazlalığıyla nasıl telif edebiliriz? Nasıl olabilir de oy verilmeye yetecek kadar akıllı insanların yine de kanun tarafından emniyet kemeri takmaya, motosiklet başlıkları kullanmaya, sosyal güvenlik ödemesi yapmaya, yalnızca onaylanmış sertifikalara sahip merdiven kullanmaya *zorlanması* ve hukuk tarafından reçetesiz veya FDA onayı olmayan ve tiryaki eden maddeler kullanmaktan *engellenmesi* gerekir. Mantık şunu talep eder: “Yetişkinler”, eğer seçimlerde oy kullanmayı hak ederlerse, bu tercihleri kendileri için yapmaya muktedirler. Ve eğer böyle yapma kapasitesine sahip değillerse, onların seçmen odasına girmesine müsaade etmeyiz. Hangi rasyonel kişi böyle bir gücü bir çığına veya aptala tevdi edecektir?

III. Liberteryenizmin Teşkil Edici Prensipleri

Freeman (2002, 123) liberteryenlerin bazı iyi şeyler yaptığını kabul eder. Liberteryenler “bireysel hakları, bireysel özgürlüğü ve insanların, başkalarının haklarını ihlâl etmedikçe, kendi davranışlarını ve hayatlarını uygun gördükleri gibi belirlemede özgür⁴⁵ olman gerektiği liberal fikrini tasdik ederler.” Her şey yolunda.

Fakat sonra bu yazar zorlamanın esasını bütünüyle yanlış anlamakta ve böylece liberteryenizmi yanlış yorumlamakta. Freeman (2002, 124) diyor ki: “Fakat liberteryenler tüm zorlamayı veya saldırganlığı mahkûm etmez (kınamaz) veya hiç kimsenin seçmediği şekillerde davranmaya zorlanamayacağını kabul etmez. Liberteryenler kişisel hakların ve mülkiyet haklarının ve sözleşmeli anlaşmaların zorla tatbik edilmesini onaylar.”

İlk olarak insan vücudu sahipliğini ele alın. Liberteryenler kabul eder ki, her birimizin ikamet ettiğimiz veya işgal ettiğimiz organizmanın⁴⁶ ve yalnızca o organizmanın doğal ve münasip sahibiyiz. Bununla birlikte, belli bir

45 Niçin bütün bu örneklerde “kadınlar”? Evet, eğer Freeman kalbimize dokunabilirse, ben de dokunabilirim.

46 Burada hiçbir zıddına gönüllü köle sözleşmesi olmadığını varsayıyoruz.

kadının vücuduna, onun rızası hilafına, erişim talep eden bir tecavüzcü gelir. Hedef alınan kurban, kibarca teslim olmak yerine, kötü potansiyel faile ona fiziksel saldırı davranışı içindeyken ateş açar. Liberteriyenler onun bu davranışını “açıkça onay”layacaktır. Kahrolası, çılgınca sevineceklerdir. Bu münasip biçimde “şahsi mülkiyetin zora dayalı tatbiki” olarak karakterize edilebilir mi? Yalnızca bir çılgın bu tarzda tartışacaktır. Evet, bu masum kadın tecavüzcüye karşı zor kullanıyor. Fakat o zoru *başlatmıyor*. Daha doğrusu, *tecavüzcü* husumeti ve hakların ihlalini başlatmakta; kurban yalnızca nefsi müdafaa yapmaktadır. Bu *zorlama*, şiddetin haksız kullanımı değildir. Daha ziyade, bir zorun *haklı* kullanımı örneğidir.

Şimdi, mülkiyet haklarını alın. Bir kadın masum şekilde cadde boyunca yürüyor. Bir soyguncu koşar ve kadının cüzdanını kapmaya çalışır. Kadın onun hayalarını tekmeler ve soyguncu kaçar. Bu kadında “mülkiyet haklarını... tatbik” etti. Liberteriyenler ve gerçekten tüm iyi niyetli insanlar kadının bu kahramanca davranışını candan destekleyecektir. Freeman ve onun temsil ettiği “liberaller”, kadını onun “zorlaması” yüzünden, tahminen lekeleyecektir.

Şimdi “sözleşmeli anlaşmaları” düşünün. A isimli adam bisikletini 100 dolar karşılığında B isimli kadına satar. B anlaştıkları miktarda parayı A'ya verir. Bunun üzerine kadın A'nın bisikleti vermesini ister. A bunu yapmayı reddeder. Bu durumda B, A'ya karşı kuvvet kullanır ve bisikleti (veya 100 doları, mevcut amacımız açısından fark etmez) ondan alır. B, şimdi Freeman'ı dehşete düşürecek şekilde, “sözleşmeye dayanan anlaşmaların zorla tatbik edilmesine” girişmiştir. Fakat adalet kavramından haberdar (anlayan) herkes için, B bütünüyle hakları çerçevesi içindedir. A bir hırsız, kötü bir sözleşme ihlalcisi, hemen hemen ilk örneğimizdeki tecavüzcüyle, ikinci örneğimizdeki soyguncuyla eşit kıymettedir.

İtiraf etmeliyim ki, Freeman (2002, 124) bu tarz bir cevabın farkındadır. Ancak, Freeman (2002, 125) bunu şu temelde bırakır: “Her siyasal kavram diğerlerine karşı haksız güç kullanımını yasaklar ve bu saldırganlığa veya zora karşı liberteriyen sınırlamanın ulaştığı şeydir.” Ve bu gerçekten doğrudur: Komünistler ve Naziler dahi haksız şiddet olarak mütalaa ettikleri şeyi asla kullanmadı. Fakat liberteriyenler niçin tüm politik görüşlere uygulanan bir şeyden (dolayı) kınanmalı?

Daha sonra, Freeman (2002, 125) şikâyet etmektedir ki “Rıza, gönüllülük ve sözleşme üzerindeki vurgulamalarına rağmen”, liberteriyenler “diğerlerinin hayatlarına ve fiziksel bütünlüğüne, davranış özgürlüklerine ve yaygın (extensive) mülkiyet iddialarına (taleplerine), sözleşmelerimize uyma ve hileden “kaçınma mükellefiyetlerimize saygı” gibi “kendilerinin tercih edilmiş

haklar ve görevler listesini haklılaştırmak için rızaya veya sosyal anlaşmaya müracaatlara karşıdır”. Evet, bu doğru. Bunu itiraf ediyorum. Liberteryenler iddia ederler ki, biz hepimiz ellerimizi onların müsaadesi olmaksızın diğerlerinin şahıslarından ve mülkiyetinden uzak tutma yükümlülüklerine sahibiz –soyguncular, tecavüzcüler ve katillerin onların “özgürlükleri” üzerindeki bu tür hiçbir sınırlamayı asla kabul etmiş olmamalarına rağmen-. Bu şahsiyetler ve mülkiyet üzerindeki sahipliğin anlamından çıkar. Bu anlam diğerlerinin saygı gösterme görevine sahip olduğunu ima eder. Eğer bu “yüksek” liberaler için tiksindiriciyse, o zaman onlar için daha kötü.

Freeman (2002, 126-127) liberteryenleri “bireysel bağımsızlık ve otonomi –insanların kendi kendine yeterli olma ve opsiyonlarını ve kendi hayatlarının önemli veçhelerini kontrol edebilme derecesi- olarak özgürlüğe liberalizmin atfettiğinden daha az önem” atfetmek yüzünden kınamaktadır. Fakat tekrar, bu göstermektedir ki bu yazar negatif ve “pozitif” haklar arasında, bir tarafta zenginlik ve güç, diğer tarafta özgürlük arasında kafası karışık durumdadır. Basitçe, liberteryenizmin bu şeylere “liberalizmin yaptığından daha az önem” atfettiği doğru değildir. Daha ziyade, liberteryenler *onlara hiçbir önem* vermez. Hatırlamak için, liberteryenizm sadece âdil hukuk hakkında bir teoridir. Liberteryenizm, uygun mülkiyet hakları veri alındığında *zorlamama, saldırı* aksiyomundan *daha fazlasından* oluşmaz. Doğru, bu felsefede, bu sınırlamalara uyulursa, o zaman, servet, veya “bireysel bağımsızlık ve otonomi”nin⁴⁷ maksimize edileceği iması mevcuttur. Başka türlü, “cehennem olsa da adâlet” (“justice, though heavens fall”) liberteryen sözünün popülaritesi nasıl izah edilir. Bu, liberteryenizm, münhasıran, pozitif adı verilenler değil, negatif haklar, servet değil özgürlük üzerinde odaklanmamış olsaydı sadece yalan değil fakat anlamsız olurdu.

Freeman (2002, 127) liberteryenizmin “sınırsız biriktirme ve kişinin tüm mülkiyet haklarını dilediği kişiye aktarma sınırsız özgürlüğüne” desteğinden çok mutsuz. “Bu özgürlükler setinin, temel olmak bir yana, niçin önemli olması gerektiğini” sormakta.

Bunun cevabını bulmak için, neden mülkiyet haklarına ihtiyacımız olduğuna ve niçin sınırsız mülkiyet hakkının yegâne rasyonel alternatif olduğuna bakalım. İlk olarak onlara ihtiyacımız vardır, çünkü eğer toplum içinde yaşayacak isek, önceden, hangi davranışların meşru hangi davranışların gayri meşru olduğunu bilmemiz gerekir. Örneğin, bu bisikleti kullanmaya hakkım

47 Liberteryenler, tersine, kendi kendine-yeterlik ile hiçbir probleme sahip değil. Eğer insanlar uzmanlaşmanın ve iş bölümünün faydalarından yararlanmak, ticaret yapmak isterlerse, bu gayet tabii onların hakları çerçevesindedir.

var mı yok mu? Veya sizin? Yahut, belki de, bir üçüncü kişinin? Kıtılık olduğu sürece bu tür potansiyel ihtilafları kolayca çözmenin bir yoluna sahip olmalıyız, yoksa medeniyet imkânsızdır.⁴⁸

Özel mülkiyete (Block, 1990; Hoppe, 1993; Locke, 1948; Rothbard, 1973, 32) ve satın alma, hediye, ticaret gibi meşru hak nakline Nozick, 1974) alternatifler nelerdir?

Bir ihtimâl Jones ve onun ailesinin (veya Aryanların, veya proleteryanın, veya ubermenchen'i/üstün insanın) bütün mülkiyeti sahiplenmesi ve geri kalanlarımızın yalnızca onların müsamahasına dayanarak yaşamasıdır. Bu, eğer bu insanlara ilişkin eşsiz ve onlarla alâkalı bir şey olsaydı yerinde ve iyi olurdu, fakat öyle bir şey yok. Dahası, bu tür insanlar arasındaki tiksindirici (invidious) farklar tüm etik sistemlerin genelleştirilebilme şartını ihlâl etmektedir. Tüm etik sistemleri, bir ilgili fark gösterilmediği sürece, tüm insanlara aynı şekilde muamele etmelidir. Dolayısıyla bu peşinen reddedilir.

İkinci alternatif her birimizin tüm mülkiyetin 1/n'ine sahip olmasıdır. Yani, eğer dünyada altı milyar insan varsa, o zaman her birimiz her şeyin altı milyarda birine sahip oluruz; kişiler, fiziksel mülkiyet, toprak, her ne ise. Buradaki güçlük tümüyle pragmatiktir. Bu bütün insanlar için ölüm çanı anlamına gelecektir; ve bir insan etiği için gerekli şart bizim en azından yaşamamızsa, bu kabul olunamaz.

Bu pür eşitlikçi planın böylesine eleştirel bir kınanması niçin? Eğer, gerçekten, hiç kimse hiçbir şeye doğrudan sahip değilse, fakat, onun yerine, her birimiz, her şeyin 1/n'ine sahipsek, o zaman, sıradan günlük aktiviteler imkânsız hâle getirileceklerdir. Bir bisikleti kullanabilmemden önce, onun bütün sahiplerinin n/24+1'inden izin almak zorunda kalacağımıdır. Üretim, ticaret, hepsi bir durma noktasına gelecektir. Vücutların sahipliği bakımından meseleler daha zordur. Eğer vücudumun yalnızca 1/n'ine sahipsem, herhangi bir şey için oy bile kullanamazdım, çünkü öyle yapmak diğer insanların mülkiyetini gerektirecekti; yani benim taşıdığım vücuda iliştilmiş bir kol veya bu vücutta ses telleri.

Ve bu böyledir. Tüm diğer opsiyonlar bunlardır ve bu üçünün varyasyonlarıdır.⁴⁹ Öyleyse Mr. Liberal hangisi olacaktır? Ubermenchen'in her şeyi

48 Bunun, değersiz, belki bahsedilmeye bile değmez sırf faydacı bir argüman olduğuna dikkat edin. Bu soruya daha ilkel bir cevap için Hoppe'nin argümandan argümanına (1993, 204-207) ve Kinsella'nın estoppel yaklaşımına (1992, 1996) bakınız.

49 İddiayla sahiplenme, geliştirerek (homesteading) veya devlet tarafından sahiplenmeye zıt olarak, opsiyon 2'nin bir versiyonudur. Devletin, lordların madenlerini herkesten ayırmanın hiçbir keyfi olmayan yolu yoktur.

sahip olmasına, insan ırkını büyük komite toplantıları yoluyla ölüme göndermesine izin vermek veya liberteryen ideali izlemek?

Bu mütalaalara dayanarak artık Freeman'in (2002, 128) "liberteryenizmin pek mülkiyet olarak özgürlük hakkında olmadığı" şüphesini reddetme yolunu görebiliriz. Bu ikisi, kuşkusuz, tam olarak aynı paranın zıt yüzleridir. Eğer insan cinsi yaşayacaksa bu anlamda özel mülkiyet *olmalıdır*, çünkü insan, yaşamak için, bu şeyleri kullanmak mecburiyetindedir. *Tüm politik felsefeler, liberalizm kesinlikle dâhil, mecburen, mülkiyet haklarını tanımalıdır; yani insanların kendi vücutlarını ve etraflarındaki fiziksel dünyayı kullanabileceğini kabul etmelidir. Dolayısıyla mülkiyet haklarını suçlamakta veya onların varlığının gerekliliği hakkında inlemekte hiçbir anlam yoktur. Tek problem bu tür kullanıma kimin hak sahibi olacağıdır: ev halkı, tüccarlar veya bu şeyleri onların ilk kullanıcılarından ayırmak (almak) için şiddet başlatanlar.*⁵⁰

Freeman (2002, 129) mülkiyetin basitlikçi liberteryenizmin onu yapılabileceğinden çok daha karmaşık olduğunu ileri sürüyor. "Mülkiyet sistemleri (karmaşık) kuralların nasıl tanımlandığına göre farklılaşır. Bir mülkiyet sisteminde müsaade edilen davranışlar (kişinin mülkünü satma veya miras bırakma tüm hakları) diğer mülkiyet sistemlerinde yasaklanabilir."⁵¹

Hayır. Meseleler gayet basit. Yalnızca yukardaki durumdaki tam haklar bir özel mülkiyet hakları sistemi teşkil eder. Uygulamada bazı sınırlar varsa bunlar bir kaynaktan veya diğerinden kaynaklanmalıdır. Bu kuralların kaynağı ne olursa olsun, onlar, artık sınırlanmış sahibin mülkiyet haklarının açık bir ihlâlidir. Bu tek bir yönetici tarafından yapılırsa, o zaman bir keyfî monarşik yönetim durumuyla karşı karşıyayızdır; demokrasideyse, bu sadece çoğunluğun tiranlığıdır. Her hâlükârda, bu, orijinal sahibin mülkiyet haklarının bazı parçalarının haksız yere gasp edilmesidir.⁵²

Freeman (2002, 130) liberteryenleri "mülkiyetin şeyleri kullanma ve tasarruf etmekte sınırsız haklara sahip olduğunu aşikâr saymakla" suçluyor. Bu açık bir ahmaklık. Kesinlikle bu felsefenin benim çöpümü senin bahçene atmanı destekleyecek hiçbir müdafii yoktur; bu açık bir tecavüz veya mülkiyet hakları *ihlâli* vakasıdır (Anderson, 1989). Liberteryen hukukta silahımı ateşleyebileceğim yön bakımından kesinlikle "sınırlanmışımdır". Eğer onu sana yöneltirsem, bu yalnızca bir hak ihlâli teşkil eder. Liberteryenlerin

50 Kendi insan vücudumuz üzerindeki kendi sahipliğimiz bile bu şekilde izah edilebilir. Bebek, başlangıçta, kendi şahsı üzerinde sahiplik kurmaz; çok gençtir. Fakat, nihayetinde,, belki de yaklaşık 2 yaş civarında, onu öpmek isteyen ebeveynlerine "Hayır" diyerek bu hakları belirtmeye başlar.

51 Bu yazar tarafından ilk parantezlerde sunulan materyal.

52 Tartışmanın hatırı için orijinal hakların 3adil haklar olduğunu ve sonraki kuralların nefsi müdafaa mütalaaları temelinde sunulamayacağını var sayıyoruz.

birinin bir diğerini vurmasını legal olarak yasaklamayacağını düşünmek bu sistemin tam olarak anlaşılmasından çok daha azını ifade etmektedir.

IV. Liberteryenizm Niçin Liberal Bir Görüş Değildir

1. Temel Hakların Tüm Yabancılaşmazlığı

Freeman (2002, 132) kendisinin daha önceki yabancılaştırılmazlık tartışmasına birkaç yanlış kavram eklemekte.⁵³ Liberteryen teoriye göre, gönüllü kölelik sözleşmelerinin “bir zamanlar köleliğe razı olmuş fakat şimdi, gayet anlaşılabilir biçimde, fikrini değiştirmiş talihsiz kişiye” zorla uygulanması gerektiğini iddia etmekte. Fakat Pazar işlemleri “sonuna kadar”dır. Eğer insanlar daima sözleşmelerden cayma opsiyonuna sahipse, sözleşme gibi bir şey var olamaz. Belki Freeman’in senaryosundaki gönüllü köle bir hırısızdır. Zengin köşe sahibinden 5 milyon doları çocuğunu kurtarmak için alır. Çocuğa operasyon başarılı olduğundan artık kaçmak, yani velinimetinin önemli bir varlığını çalmak ister. Kesinlikle, buna hiçbir âdil toplumda izin verilemez.

Freeman (2002, 133) liberteryenleri ubermenchen (üstün insan) teori ile suçlamaktadır: “dünya ve dünyadaki her şey birinin (veya daha muktedir bir sınıfın) olabilir, bir tek (kişi veya grup) hariç herkesin özgürlükten yoksun olmasıyla...” Fakat bu koltuk değneklerindeki saçmalaktır. Gördüğümüz üzere, meseleler tam da tersinedir. Bir mülkiyet kuralları sistemi kurmada genelleştirilebilirlik, tüm insanlara aynı şekilde muamele etme üzerinde ısrar eden *liberteryendir*. İlk kullanıcı herhangi bir gruptan herhangi biri olabilir. Tersine, ubermencheni (üstün insanı)⁵⁴ yaratan ve onun mülkiyetlerini dürüst bir şekilde elde etmiş kişilerin haklarını yemesini destekleyen *liberaldir*.⁵⁵

2. Mutlak Mülkiyet ve Tiksindirici Ayrım

Freeman’e göre (2002, 135) Jim Crow (Siyahlara j-kaşı ayrımcı yaslara-çın) neredeyse tam laissez-faire’in eseriydi. Bu sistemden mustarip olmuş siyahların kötü durumlarının serbest teşebbüsün, özel mülkiyet haklarının, liberteryen hukuk kodunun ve “görünmez el” in kapısında yattığı âdil bir şekilde söylenebilir.

53 Freeman (2002, 109-113) elden çıkarılmayış konusu ile zaten ilgilendi. Ben de daha evvelce ona bu husuta cevap verdim (Bkz. dn 18). Şimdi bu meseleyi tekrar gündeme getiriyor. (belki bu liberal deneme tanziminin parçasıdır.) Bu makale onun makalesine detaylı bir reddiye yapmaya niyetli olduğundan, tekrar cevap vermekten başka şıkkım yok.

54 Freeman çizgisindeki demokratik sosyalistler için bu değişmez biçimde bir seçimdeki çoğunluktur. Onun ve diğerlerinin Hitler’in bu tür bir vaka sonucu iktidara geldiği gerçeğine ne diyeceklerini insan merak ediyor.

55 Freeman bu bölümde yabancılaşma hakkında çok daha fazla şey söylüyor, fakat bunun neredeyse tamamı tekrar olduğu için, kendimi bu az sayıda mülahaza ile sınırlıyorum.

Freeman çok yanılıyor. Söz konusu dönemin legal rejimi liberteryenler tarafından savunulmuş olandan onun için mümkün olabileceği kadar farklıydı. (http://www.jimcrowhistory.org/resources/lesson-plans/hs_es_jim_crow_laws.htm; <http://www.britannica.com/blackhistory/micro/303/18.html>; <http://www.spartacus.schoolnet.co.uk/USAjimcrow.htm>). İşte ilkokulun ilk yılları için bir öğretmen rehberinden bir ifade: “Jim Crow yılları boyunca, devlet kanunları okullarda, parklarda, restoranlarda, otellerde, kamusal ulaşımda, tiyatrolarda, tuvaletlerde, benzeri yerlerde ırksal ayrımı emretti” (<http://www.yale.edu/ynhti/curriculumunits/1996/1/96.01.01.x.html>). Bu kesinlikle doğru. Gerçekten, tamamı serbest teşebbüs sistemiyle bağdaşmaz, beyazlarla siyahlar arasında ticarî karşılıklı etkileşimi, siyahlar açısından yasaklayan, yüzlerce kanun vardı. Onlar olmaksızın, pazara katılanlar açısından amansız kâr arayışı çok farklı bir sonuca yol açmış olacaktı.

Siyahların otobüslerin ön kısmında seyahat etmesini yasaklayan kanunları bir örnek olarak alın. Niçin bazı müteşebbisler⁵⁶ siyahların istediği yere oturmasına izin verecek veya tüm ırklara hizmet edecek alternatif rakip otobüs şirketleri kurmadı? Bu illegal olmuş olacaktı, çünkü böyle bir operasyon için devletten bir berat veya müsaade gerekiyordu ve bu gelmiyordu. Eğer gelmiş olsaydı pazarın görünmez eli bu güçlüğü kısa sürede çözmüş olurdu.⁵⁷

Freeman (2002, 136) haklı olarak liberteryenizmin “ırkî, etnik, toplumsal cinsiyetçi veya dinî ayrımcılığı” kınamayı reddetmesi hakkında kızgın şeyler söylüyor. Bu felsefenin hiç kimseyi bu tür faaliyetlere girişmekten menetmeyecek olması yüzünden bunun böyle olduğunu,⁵⁸ liberteryenlere göre bunu onlara ilişkin “gayri âdil hiçbir şey olmadığını izlediğini” düşünmektedir. Fakat böyle bir mütalaa geçersiz olacaktır. Bu tür ayrımcılığı tasvip etmemek mükemmelen saygıdeğer bir liberteryen pozisyon olacaktır, fakat onu kanunla yasaklamak değil.

Her hâlükârda liberal masum insanlara karşı kendileri şiddet başlatmayan yalnızca arkadaşlarını, evlilik partnerlerini ve evet önyargılı bir temelde ticarî temaslarını seçen insanlarla kavgaya hazırlanmadan önce onların da camdan evlerde yaşadıklarının farkına varmalarına müsaade edin. Yoksa, iki cinsiyetliliği benimsemeye hazırlar mı?⁵⁹

56 Siyah veya beyaz, önemi yok, tüm önemli olan şey bu kişinin yeşil renkle ilgili olmasıdır.

57 Gayet muhtemeldir ki, eğer bu dönem boyunca böyle bir iş girişimi yapılmış olsaydı, beyazların çeteleri onu fiziksel şiddetle durdurmuş olurdu ve otoriteler onu korumak için hiçbir şey yapmamış olurdu. Fakat bu liberteryen hür teşebbüs ideali değildir.

58 Bu onların başlatıcı şiddet teşkil etmemesi yüzündendir.

59 Dipnot 36'ya bakın.

3. Pazarlar ve Tekeller

Bu bölüm Freeman'in en temel ekonomik kavrayıştan dahi mahrum olduğunu göstermektedir. Freeman (2002, 136) "Pazar faaliyetleri regüle edilmezse, özgürce bir araya gelen bireyler diğerlerinin opsiyonlarını sınırlandırmak için dizayn edilmiş anlaşmalara da girebilirler1 gerçeğinden şikâyet etmektedir. Fakat her piyasa işlemi bir başka kimsenin alternatiflerini engeller, en azından sınırlandırır. Bir ekmeğin satın alırım. Şimdi siz o ekmeğin aynısını almaya muktedir değilsinizdir. Joe Nerd Microsoft için çalışmaktadır, o aynı zamanda IBM tarafından istihdam edilemez. Bunun için regülasyona mı ihtiyacımız var?

Ürkek bir adam, Freeman (2002, 137) regüle edilmemiş serbest teşebbüs tarafından "ekonomik köleliğin" empoze edilmesinden korkmaktadır, çünkü "birisi... bazı kıt kaynaklar üzerinde... tam bir kontrol tesis edebilir... ve diğerlerine istediği fiyatı uygulayabilir." Fakat bir pazarda, *herkes* istediği fiyatı uygulayabilir; onun bir alıcıyı cezbedip cezbedemeyeceği tümüyle farklı bir meseledir. Elimdeki lastik silgi için sizden 1 milyon dolar isteyebilirim, arzu edersem. Fakat aynı şey petrol yahut su yahut kereste "monopolist"i Çin de söylenebilir; o da mülkiyeti için astronomik bir rakam isteyebilir. Herhangi birinin bu rakamı ödeyip ödemeyeceği ayrı bir konudur.⁶⁰

Bu tür şeylerin özgür piyasalarda vuku bulmamasının sebebinin devlet regülasyonlarıyla bir alâkası yoktur. "Pazarı sınırlamaya" yönelik her teşebbüs, söz konusu maldan daha ve daha fazla satın alınacağından, yüksek ve daha yüksek fiyatlarla karşılanacaktır. En sonunda, satıcılar öylesine yüksek rakamlar talep edeceklerdir ki, denemeye dahi demeyecektir.

Hayır, tek gerçek monopol Freeman'in gözdesi kurum tarafından tesis edilen monopoldür: Devlet. Eski güzel günlerde, kral, mal savaşı yapmış olan dük, belli bir alanda belli mallar üzerinde, örneğin Londra'da mumlar veya Paris'te tuz üzerinde bir monopol bahşederdi. Modern dönemde, monopolist unsurlar ekonomiye postane, motorlu taşıt bürosu, ithalat kotaları, şirket kurtarmaları ve iş kanunları vs. gibi şeyler aracılığıyla katkıda bulundu. Eğer Freeman monopolün kaynağı için serbest teşebbüs sistemine bakıyorsa, yanlış kapıya bakıyor.

60 Pazar yoğunlaşmasının daha yüksek fiyatlara ve/veya tüketici refahında azalmaya yol açacağı görüşünün reddi için bkz. Anderson, et. al. (2001), Armentano (1972, 1982, 1991), Armstrong (1982), Block (1994), Block and Barnett (unpublished), Boudreaux and DiLorenzo (1992), DiLorenzo (1997), DiLorenzo and High (1988), High (1984-1985), McChesney (1991), Rothbard (1970), Shugart (1987), Smith (1983).

Freeman (2002, 137) Locke'ye Proviso'ya (1948) zikrederek liberteryen hane mülkleri (homesteading) özel mülkiyeti meselesine de temas ediyor: "Diğerleri ilk sahipleniş tarafında daha kötü duruma düşürülmemeli." Bir yorum göre, bu bütün mülkiyetin tamamı için ölüm olabilir. Eğer harfi harfine "daha kötü"yü anlarsak, o zaman *herhangi biri* emeğini *herhangi bir yerde* toprak ile karıştırdığında, *herkesi* özgül kaynağın artık onlar için potansiyel olarak elde edilebilir olmaması anlamında daha kötü duruma düşürüyordur. Bunun problemi, onun, bir liberteryen, veya, gerçekten, hiçbir makul toplumda dava edilebilir olmamasıdır. Çünkü bu tür davranışlar legal olarak yasaklanmak mecburiyetinde olacak ve türümüz sona erecektir. Mesela benim bir somun ekmeği satın almamı alın. Bu, ilgili malın fiyatını, elbette az miktarda yukarı çeker, fakat, yine de, tüm öbür tüketicileri *daha kötü duruma* getirir.

Yelpazenin diğer ucunda, söyleyebiliriz ki *hiç kimse* asla mülk edinen herhangi biri tarafından daha kötü duruma getirilmez, söz konusu materyal tüm gezegendeki en son sahipsiz mal olsa bile. Bunun sebebi eğer A en son küçük parçayı kapsa bile, o zaman B, C,...Z bu meselede gayet aktivitesiz olmakla diğer şeyleri yapmakla ilgili olduklarını göstermişlerdir (Rothbard, 1956). Ancak bu anlayışlardır ki insan yaşamaya devam edebilir.

4. Kamu Mallarının ve Sosyal Minimumun Liberteryen Reddi

Çalışmasının bu bölümünde Freeman (202, 138) liberteryenizmi yanlış yorumlamaktadır. O, liberteryenizmi, tümüyle, sınırlı devlet savunucuları veya minarkistlerden oluşuyor görmektedir: "Liberteryen devletin rolü münhasıran hakları ve hak edişleri ihlâllere karşı korumak ve muhafaza etmek, sözleşmeli anlaşmaları uygulamak (enforced) ve ihtilâfları çözmektir." Ancak, anarko-kapitalistler veya serbest piyasa anarşistleri de liberteryen hareketin parçasıdır. Onlara göre, devletin hiçbir münasip fonksiyonu yoktur ve bütün bu görevlerin hepsi serbest teşebbüs sistemine atfedilecektir. İnsan liberteryenizminin bir eleştirmeninin bu felsefenin en azından doğru bir tasvirini sunmasını bir yükümlülük olarak düşünecektir.

5. Bir Özel Güç Olarak Siyasal İktidar

Freeman'in (2002, 138-149) mevcut kamu hukuku altında liberteryenizm eleştirisinin bir problemi onun neredeyse yalnızca Nozick (1997) üzerinde odaklanmasıdır. Nozick'in diğer liberteryenlerce ciddi eleştirilere uğratıldığından habersiz görünmektedir (Barnett, 1977; Sanders, 1977; Evers, 1977; Rothbard, 1977).

Bir diğeri, şimdi ele alacağımız spesifik eleştirilerdir.

Freeman'e göre (2002, 139), liberteryenizm yürütme ve hükmetme güçlerine bir ihtiyaç görürü fakat yasama gücüne bir ihtiyaç görmez. Yani kamu mahkemeleri ve polis olmalıdır fakat yeni kanun yapmak gereksizdir. "Sıkı liberteryenizmin bir tuhaf veçhesi bir yasama otoritesinin, kuralları koyma ve tadil etme ve sosyal sözleşmeleri gözden geçirme otoritesiyle donanmış bir kamu kurumunun eksikliğidir." Bu, liberteryen anarşistler bir tarafa, sınırlı devlet liberteryenleri için dahi doğru değildir. Sonrakinde, gerçekten, demokratik olarak seçilmiş, yalnızca üç meşru devlet kurumunu, mahkemeleri, orduları ve polisi idare etmeyle sınırlanmış bir yasama meclisi vardır. İlkinde, hakikate yalnızca iki (gerçekte felsefenin özünün farklı veçheleri olduğu dikkate alındığında, bir) kural vardır: İlk kural mülkiyetin nasıl meşru olarak varlık alanına girdiğini (edinildiğini) tayin eder ve ikincisi herkesin sahiplerinin mülklerini barışçıl şekilde kullanımına müdahale etmesini yasaklar. Anarko-kapitalistler soracaktır, bu yeni kanunlar fetişinin sebebi nedir? İnsan bu soruya hoş bir cevap verecektir. Zaman zaman yeni kanun için feryat eden yeni teknolojiler belirecektir. Meselâ, radyo dalgalarının keşfi ve radyo televizyonun icadı.

Fakat yeni kanunlar ihtiyacı tetikle hemen ortadan kalkar. Bu yeni alanda, tüm gerekli olan şey, gökyüzünde mülkiyet sahipliği iddiasında bulunanlar arasında sınırlar tesis etmektir ve bu "ilk gelen ilk hizmet görür" ilkesine dayalı mahkemeler tarafından yapılabilir. *İlke* olarak mahkemelerin asırlardır meşgul olduğu toprakta sınırlar çizme problemi ile havada sınırlar çizme arasında bir fark yoktur (Coase, 1962, 19965, 1966, 1988).

Bir başka zorluk Freeman'in (2002, 139) liberteryenler için "siyasal güç hususî olarak uygulanır" ifadesinden doğmaktadır. Yukarda gördüğümüz üzere, bu felsefede, bu bir iç çelişkidir. Bu mevzuda Oppenheimer'inkinden (1926, 24-27) daha iyi bir perspektif yoktur:

Geçimini temin çabası içindeki insanın arzularını tatmin etmek için sevk edildiği birbirine temelden zıt iki araç vardır. Bunlar çalışmak ve soygundur, kişinin kendi emeği ve diğerlerinin emeklerinin zorla ele geçirilmesi... Ben... diğerlerinin emeğinin hak edilmemiş şekilde ele geçirilmesini "siyasal yol" olarak kişinin kendi emeğini diğerlerinin emeğiyle mübadele etmesini, ihtiyacın tatmini için "ekonomik yol" olarak adlandırmaktayım. Devlet siyasal yolun bir organizasyonudur.

Bu yüzden ihtiyaçların tatmini için savaş benzeri soygun tarafından alınacak veya gasp edilecek belli sayıda mal (nesne) ekonomik yol tarafından yaratılana kadar hiçbir devlet varlık alanına giremez.

Freeman'in (2002, 140) kafasından fırlayan bir şey, tamamıyla özgür toplumda koruma için ödeme yapmayanların "saldırgan" insanlardan "korunmayacaklarıdır". Hakikatte bu doğru olmayacaktır. Çünkü, hatırlayın, liberteryen

vizyonda *tüm* mülkiyet özel olacaktır. Bu yolları, caddeleri, otoyolları, parkları, kütüphaneleri vs. kapsar.⁶¹ Bir fakir zayıf kişinin durumunu ele alalım. O, söz gelimi, on kötülük edenlerden koruması için bir koruma ajansına ödemede bulunmaz. Fakat o (az) ödeme yapılan bir işe sahiptir, otobüs kullanır, caddedeki markete yürür vs. Bu imkânların her birine ve tümüne sahip zengin müteşebbisler olacaktır. Müşterilerinin bunları güven içinde kullanması için güçlü bir müşevviğe sahip olacaklardır. Onların devam eden ekonomik refahı bu bakımdan yaptıkları işe derinden bağlıdır. Delil? Nerenin daha emniyetli olduğunu düşünüyorsunuz: Kaliforniya'nın Disney Land'i mi yoksa New York'un Central Park'ı mı? Cevabı sorunun içinde. İlki elbette. Çünkü bu mekânlarda bir soygun veya tecavüz vuku bulursa, milyonlarca dolar kaybedilecektir. Fakat sonrakinde, eğer mekânın bir kullanıcısı gaddarca bir muameleye uğrarsa, otorite pozisyonundaki hiç kimse kişisel servetinin bir dolarını dahi kaybetmeyecektir.

Fakat fakirlerin zenginlerin cömertliği sayesinde emniyet açısından bedava yararlandığı bir durumun var olmadığını varsayın. Fakirlerin kendilerinin korunması için ödeme yapmak zorunda kaldığını düşünün. Bundan ne çıkar? Saldırıya uğramama liberteryen felsefede gerçekten bir haktır. Fakat koruma tamamen farklı bir meseledir; pozitif "hakların" veya servetin bir unsurudur. Eğer fakirler ekmek isterlerse onun için ödeme yapmalıdır. Güvenlik isterlerse, aynı şey geçerlidir. Ancak, herkesin istediği şey için ödeme yapmak mecburiyetinde olduğu kapitalist toplumlarda, fakirlerin, devletin ekonomide daha büyük bir rol oynadığı yerlerdekinden daha fazla güven içinde ve daha fazla zengin olmaya meylettirmektedir (Gwartney vd., 1996).

Evet, "liberteryenizm feodalizme benzemektedir" (Freeman, 2002, 141, dn73), aynen ayartmanın tecavüze benzemesi gibi. Sonraki ikisi cinsel ilişki içermektedir. İlk ikisi politik sistemlerdir. Fakat burada benzerlik birdenbire sona ermektedir. Çünkü her bir durumda, tecavüz ve feodalizm *zora dayanırken*, bu çiftlerin ilki, liberteryenizm ve ayartma *gönüllü* eylemlerdir. Şu eski şakayı işittiniz mi: "Bir oturma odası ile bir banyo arasındaki farkı biliyor musunuz? Hayır. İyi, o zaman benim evime gelmeyin." Benzer şekilde şunu söyleyebiliriz: "Ayartma ve tecavüz, ticaret ve hırsızlık, zorla yaptırılan eylem ve gönüllülüğe dayanan eylem arasındaki farkı biliyor musunuz? Hayır. O zaman politik ekonomi felsefesi veya hukuk (üzerine) tartışmayın."

Freeman, maalesef, tartışılan alandaki en temel ve basit şey olan bu ayrımı yapamamaktadır. Serf bu tarza 'ait' olmayı ve efendinin dediğini yapmayı *kabul etmedi*. Ondan ziyade, bu tür davranışa *zorlandı*. Benzer bir ilişki tüm

61 Eğer o bu letafetlerden yararlanmayacak kadar fakirse, özel hayra dayanmaktan başka tercih yoktur.

feodal hiyerarşide geçerlidir.⁶² Keskin bir zıtlık içinde, çalışan kişi işveren ile kendisinin sözleşmesini kabul eder ve tersi de olur. Ev kadını yaptığı alışverişe *rıza gösterir* ve tersi de olur ve bütün özgür ekonomide böyle olur. Uygar düzen tarafından sınırlanmayı kabul etmeyen yegâne kimse soyguncular, tecavüzcüler ve saldırganlardır. Dolayısıyla, evet, liberteryen *onlara* karşı şiddet kullanılmasını savunur. Bu yüzden, itiraf edilmelidir ki, liberteryenizm ve feodalizm, her ikisinin de zor kullanmasında benzerdirler. Fakat önceki şiddet kullanımını sıkı şekilde savunmayla sınırlarken aynıysa hiçbir surette sonraki için söylenemez.

Freeman (2002, 142) “mülkiyet, sözleşme, tahviller, pazarlığa tabi aletler, patentler, copy rightlar⁶³ vb. gibi modern kurumları ortaya çıkaran sayısız karmaşık kurala sadece Görünmez El tarafından nasıl fiilen evrim geçirttirildiğini görmeyi zor” bulmaktadır. Bu zorluğun izahı belki de en başta bu yazarın bu konseptin faydasına inanmamasıdır. Fakat özel hukuk⁶⁴ (ticaret hukuku, Amerikalı Hakem Birliği, özel Ortodoks Yahudi Mahkemeleri Bet Din) temel kuralları yeni şartlara uygulama söz konusu olduğunda geride kalma durumuna düşmedi.⁶⁵ Gerçekten, onların kamusal karışıklıklarına verilmemiş bir avantajları vardı: Müşterileri cezbetme ihtiyacı. Kamu mahkemelerinde görev yapan hâkimler, eğer herhangi bir şey için biliniyorlarsa, başarısız politikacılar olmaları yüzünden biliniyorken, bu (özel) mahkemelerdeki hâkimlerin Ariflikleriyle bilinmesi tesadüf değildir.

Meselelere bu açıdan bakın. Hâlihazırda bir dünya devleti yok.⁶⁶ Her bir ülke, bu yüzden, egemen Bu uluslararası hukuk, uluslararası ticaret için ölüm çanının çalması mıdır? Hiç de değil. Onları gerçekten tehdit etmemesine rağmen diğer ülkeleri işgal eden birkaç külhani devlet hariç, barış hüküm sürmektedir. Uluslararası mahkemeler ticarî ihtilafları çoğu defa çözmektedir. İzlanda ile Japonya, Avusturalya ile Norveç arasındaki ilişkiler haklı olarak bu şekilde tarif edilebilir. Elbette, liberteryen vizyonda, milletler değil, bireyler egemen olacaktır. Bu, uygarlığın sonunu getirmeyecektir. Evet, aynen

62 Bu feodalizmde bazı gönüllü anlaşma unsurları yoktur demek değildir. Kuşkusuz Nazizmde, Komünizmde ve benzerlerinde bazı gönüllü anlaşma unsurları vardı. Tahminen Freeman benim liberteryenizmin bu sistemlere benzediği itirafımdan büyük memnuniyet duyacaktır. Feodalizm hakkında daha fazla bilgi için bkz: <http://www.infoplease.com/ce6/history/A0818585.html>; http://www.britainexpress.com/History/Feudalism_and_Medieval_life.htm; <http://en.wikipedia.org/wiki/Feudalism>.

63 Liberteryen hukukta hiçbir patent olmayacaktı ve sözleşmeli olmayan telif hakkı olmayacaktı. Buhususta bkz. Kinsella (2001).

64 Bkz. Benson 1989a, 1989b, 1990, 1993; Stringham 1998-1999; 2002, 2003; Stringham ve Boettke, 2004.

65 Yukarda radyo ve televizyon hakkındaki tartışmaya bakın.

66 Birleşmiş Milletler, kurucu unsurlarından, çeşitli üye ülkelerden bağımsız olarak hiçbir güce sahip olmayan bir müzakere kulübüdür.

külhani devletlerin olması gibi külhani bireyler vardır. Fakat uygar konuşma yine de Freeman'in öyle olduğunu söylediği gibi, tutarsız bir nosyon değildir.

Freeman (2002, 144) liberteryenleri gücün “onun kendilerine karşı kullanılmasına rıza göstermemiş kimselere karşı” kullanılmasını savunmakla itham etmekte. Bu, onun gibi liberal hassasiyetlere sahip bir kimseye haksız olmak gibi görünmektedir. Bu iddia yeterince doğrudur. Serbest teşebbüs koruma ajansları gerçekten böyle bir şeye rıza göstermiş olmayan kişilerin (bazılarına) karşı zor kullanacaktır. Fakat bu adam kaçırıcılar, katiller, tecavüzcüler ve hırsızlarla, yani diğerlerine karşı ilk olarak şiddeti başlatanlarla sınırlı kalacaktır. Problem nerede?

Kendi liberal sisteminin (Freeman, 2002,144) “tasdik edilmiş bir kanunlar heyetine dayanan yargısal hükümlerin geçerliliği kadar taraflar ve belli şikâyetler ve ihtilâflar üzerinde yetkiyi” meşrulaştırdığını iddia etmektedir. Fakat kim tarafından verilen yetki, kim tarafından tasdik? Şu anda yaşayan hiç kimse böyle bir belge tarafından sınırlanmayı (bound) kabul etmediği için anayasa hiçbir legal otoriteye sahip değildir ne de onun uygulaması, liberteryen hukukta olduğu gibi, suçlularla sınırlıdır. Tersine, politikacılar ve bürokratlar asla hiçbir suçtan mahkûm olmamış *masum* insanları yönetir, vergilendirir ve regüle eder. Adaleti daha büyük ölçüde bozmak tahayyül edilebilir mi?

Yazarımız (2002, 145) liberteryen hukuku itimada dayanan bir karakterden mahrum olmakla eleştirmektedir:

Sözleşmeli ekonomik ilişkiler özel normal olarak ekonomik çıkarlar tarafından sürüklenmektedir; taraflar bir diğerinin iyiliği konusunda kayıtsızdır ve müzakereler mesafeli olarak yapılmaktadır. Sözleşmeli ekonomik ilişkiler itimada dayalı ilişkiler değildir, ki bu tür ilişkiler tabiatları gereği kişinin kendi çıkarı pahasına bile olsa diğer tarafların çıkarlarına davranmayı gerektirir.

Fakat hükümet en son ne zaman bu tarzda davrandı? Politikacıların ve bürokratların kendi çıkarlarına davrandıkları politik ekonominin Kamu tercihi Okulu'nun ana bulgusudur (Buchanan ve Tullock, 1962). Öbür türlü şu şaka nasıl geçerlik kazandı: “devlettenim, size yardım etmek için buradayım.”

Sonra tarafsızlık kriteri var. Freeman'in (2002, 146) görüşüne göre: “İnsanlar yalnızca ödeme yapmaya muvaffak oldukları koruma, hakemlik ve prosedürel hakları alırlar. Bu yüzden siyasal güç *tarafsız şekilde* idare edilemez.” Evet, bu koruma ve hakemlik hizmetleri için doğrudur. Bu serbest teşebbüs sisteminin kesin etiğidir. Pazarda, yalnızca ödeme yaptığın şeyi elde edersin⁶⁷ ve bu da iyi bir şeydir. Bunu inkâr etmek dayatılmış eşitlikçiliği benimsemektir. Bu “mantığı” herhangi bir başka mal veya hizmet ile deneyin: “İnsanlar

67 Müşteri olduğumuz zaman, yolların, parkların, apartman binalarının vs. zengin mülkiyet sahiplerinin üzerinde bedavacın olmaktan başka.

yalnızca kendileri için ödeme yaptıkları şeyleri (havuçlar, bisikletler ve kurşun kalemler) alırlar. (Ekonomik) güç bu yüzden *tarafsız şekilde* idare edilmez.” Burada, açıktır ki, bu, soğukkanlı değerlendirmeyi hak etmeyen, bir silah gölgesinde zorlanmış bir eşitlikçilik için açık bir iddiadır.

Prosedürel haklardan ne haber? Bunlar farklıdır. İşi uzun süre devam ettirmek isteyen her serbest piyasa mahkemesi hakkaniyet, dürüstlük ve adâlet için bir şöhret kazanmalı ve muhafaza etmelidir. Bu mahkemeler eğer farklı kimseler için farklı kurallar kullanırlarsa, bu bir anda erir. Örneğin, bir mahkemenin fakir insanları “cadılar” için kullanılmış bir prosedürel kurala tabi kıldığını varsayın; onları 30 dakika suyun altında tutun eğer yaşarlarsa bu onların cadı olduğunu ispatlar. Eğer ölürlerse, bu onlar için çok kötüdür. Böyle bir yapının kim müşterisi olmak ister? Hatırlayın, pazarda, mahkemeler müşterileri tatmin etmeye dayanacaktır ve hiç kimse ama hiç kimse böylesine keyfî bir yapının müşterisi olmak istemeyecektir.

Freeman (2002, 148) liberteryen hukuk kodu altında “bütün bireylere tarafsız şekilde uygulanacak hiçbir üniform kamu hukuku olmamasından” şikâyetçi olmaktadır. Fakat, onun daha önceki bir sistemin yeni şartlara uymak için hiçbir yolu olmayacağı şikâyeti veri alındığında biraz sert. Daha evvelce o (2002, 139) “yasama otoritesi, kuralları koyacak ve değiştirecek ve sosyal sözleşmeleri düzeltecek bir kamu kurumu” için çağrı yapmıştı.

Fakat bu esasen tam üniformluk ile bağdaşmaz. Eğer hukukta revizyonlar, tadiller ve değişiklikler sıradan olaylar olacak ve değişik devlet mahkeme sistemleri ve farklı bölgesel yetki alanları olacaksa, o zaman hukukun tam üniformluğu *imkânsızdır*.

Her hâlükârda, bu, onun kendi sisteminin de karşılamakta başarısız olduğu bir şarttır. Hâlihazırda, devletçi hukuk sisteminde, çok sayıda farklı sistemler vardır. Uluslararası alanda İngiliz hukuk sistemi, Fransız hukuk sistemi, Roma hukuk sistemi ve Şeriat hukuk sistemi vardır. ABD’de bile, Louisiana ve diğer kırk dokuz devlet bir yana, Yüksek Mahkeme’nin konuşmasından önce, daha alt birkaç bölgede işlemekte olan farklı hukuklar vardır.

V. Sonuç

İdeal politik sistemde hiç kimse başka birine karşı şiddeti ilk olarak kullanmayacaktır. Adâlet daha azını gerektirmez. Devlet bu kuralı mecburen ihlâl eden bir organizasyondur. Bu yüzden, devlet mecburen gayri âdildir. Bu anarko-liberteryenizmin pozisyonudur ve Freeman (2002) tarafından söylenen hiçbir şey bu doğal özgürlük sistemini zayıflatmamaktadır.

Kaynakça

- Anderson, Martin. 1989. *The Christian Science Monitor*, 4 January, p. 19, reprinted in Block, Walter, ed. *Economics and the Environment: A Reconciliation*, Vancouver: The Fraser Institute.
- Anderson, William, Walter Block, Thomas J. DiLorenzo, Ilana Mercer, Leon Snyman, and Christopher Westley. 2001. "The Microsoft Corporation in Collision with Antitrust Law," *The Journal of Social, Political and Economic Studies*, Vol. 26, No. 1, Winter, s. 287–302.
- Armentano, Dominick T. 1972. *The Myths of Antitrust*, New Rochelle, N.Y.: Arlington House.
- . 1982. *Antitrust and Monopoly: Anatomy of a Policy Failure*, New York, Wiley.
- . 1991. *Antitrust Policy: The Case for Repeal*, Washington, D.C.: The Cato Institute.
- Armstrong, Donald. 1982. *Competition versus Monopoly: Combines Policy in Perspective*, Vancouver: The Fraser Institute.
- Barnett, Randy, 1977, "Whither anarchy? Has Robert Nozick justified the state?," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1, No. 1, Winter, s. 15–22.
- Barnett, William and Walter Block. Unpublished. "Coase and Van Zandt on Lighthouses"
- Benson, Bruce L. 1989a. "Enforcement of Private Property Rights in Primitive Societies: Law Without Government," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. IX, No. 1, Winter, s. 1–26.
- . 1989b. "The Spontaneous Evolution of Commercial Law," *Southern Economic Journal*, 55: 644–661.
- . 1990. *The Enterprise of Law: Justice Without the State*, San Francisco: Pacific Research Institute for Public Policy.
- . 1993. "The Impetus for Recognizing Private Property and Adopting Ethical Behavior in a Market Economy: Natural Law, Government Law, or Evolving Self-Interest," 6 *Rev. Austrian Econ.* 43.
- Block, Walter. 1969. "Voluntary Slavery." *The Libertarian Connection*, Vol. I, No. 3, April 13, s. 9–11.
- . 1983. "Public Goods and Externalities: The Case of Roads," *The Journal of Libertarian Studies: An Interdisciplinary Review*, Vol. VII, No. 1, Spring, s. 1–34; http://www.mises.org/journals/jls/7_1/7_1_1.pdf
- . 1990. "Earning Happiness Through Homesteading Unowned Land: a comment on 'Buying Misery with Federal Land' by Richard Stroup," *Journal of Social Political and Economic Studies*, Vol. 15, No. 2, Summer, s. 237–253.
- . 1991. "Book review of Michael Levin, *Feminism and Freedom*," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. X, No. 1, s. 97–106; http://www.mises.org/journals/jls/10_1/10_1_6.pdf
- . 1991 [1976]. *Defending the Undefendable*, New York: Fox and Wilkes.
- . 1994. "Total Repeal of Anti-trust Legislation: A Critique of Bork, Brozen and Posner," *Review of Austrian Economics*, Vol. 8, No. 1, s. 35–70.
- . 1996. "Hayek's Road to Serfdom," *Journal of Libertarian Studies: An Interdisciplinary Review*, Vol. 12, No. 2, Fall, s. 327–350, http://www.mises.org/journals/jls/12_2/12_2_6.pdf
- . 1998. "Compromising the Uncompromisable: Discrimination," *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 57, No. 2, April, s. 223–237. <http://www.babson.edu/ajes/issues/past.htm>

- . 1999. "Market Inalienability Once Again: Reply to Radin," *Thomas Jefferson Law Journal*, Vol. 22, No. 1, Fall, s. 37–88.
- . "Alienability, Inalienability, Paternalism and the Law: Reply to Kronman," *American Journal of Criminal Law*, Vol. 28, No. 3, Summer, s. 351–371.
- . "Toward a Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard, Barnett, Gordon, Smith, Kinsella and Epstein," -, Vol. 17, No. 2, Spring, s. 39–85; http://www.mises.org/journals/jls/17_2/17_2_3.pdf
- Block, Walter and Michael A. Walker. 1985. *Focus on Employment Equity: A Critique of the Abella Royal Commission on Equality in Employment*, Vancouver: The Fraser Institute.
- Block, Walter and Garschina, Kenneth M. 1995. "Hayek, Business Cycles and Fractional Reserve Banking: Continuing the De-Homogenization Process," *Review of Austrian Economics*, Vol. 9, No. 1, 1995, s. 77–94; http://www.mises.org/journals/rae/pdf/rae9_1_3.pdf
- Block, Walter and Matthew Block. 1996. "Roads, Bridges, Sunlight and Private Property Rights," *Journal Des Economistes Et Des Etudes Humaines*, Vol. VII, No. 2/3, June-September, s. 351–362; http://141.164.133.3/faculty/Block/Blockarticles/roads1_vol7.htm
- Block, Walter and Roy Whitehead. 2005. "Compromising the Uncompromisable: A Private Property Rights Approach to Resolving the Abortion Controversy," *Appalachian Law Review*, 4 (2) 1–45.
- Boudreaux, Donald J., and DiLorenzo, Thomas J. 1992. "The Protectionist Roots of Antitrust," *Review of Austrian Economics*, Vol. 6, No. 2, s. 81–96.
- Buchanan, James M., and Gordon Tullock. 1962. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor: University of Michigan.
- Childs, Roy A., Jr., 1977, "The invisible hand strikes back," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1, No. 1, Winter, s. 23–34.
- Coase, Ronald. 1962. "The Interdepartment Radio Advisory Committee," *5 Journal of Law and Economics* 17–47.
- . 1965. "Evaluation of Public Policy Relating to Radio and Television Broadcasting: Social and Economic Issues," *41 Land Economics* 161–167.
- . 1966. "The Economics of Broadcasting and Government Policy," *56 American Economic Review, Papers and Proceedings* 440. Also in *The Crisis of the Regulatory Commissions*, P. W. McAvoy ed., Norton, New York, 1970.
- . 1998. Comment on Thomas W. Hazlett, Assigning Property Rights to Radio Spectrum Users: Why Did FCC License Auctions Take 67 Years? *41 Journal of Law and Economics* 577–580.
- DiLorenzo, Thomas J. 1997. "The Myth of Natural Monopoly," *Review of Austrian Economics*, Vol. 9, No. 2, s. 43–58.
- DiLorenzo, Tom and Jack High. 1988. "Antitrust and Competition, Historically Considered," *Economic Inquiry*, July.
- Epstein, Richard A. 1992. *Forbidden Grounds: The Case Against Employment Discrimination Laws*, Cambridge: Harvard University Press.
- . 1985. *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.
- Evers, Williamson M., 1977, "Toward a reformulation of the law of contracts," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1, No. 1, Winter, s. 3–14.

- Feinberg, Joel. 1988. *Harmless Wrongdoing: The Moral Limits of the Criminal Law*, New York: Oxford University Press.
- Fish, Stanley. 1994. *There's No Such Thing As Free Speech: And It's a Good Thing, Too*. New York City: Oxford University Press.
- Freeman, Samuel. 2002. "Illiberal Libertarians: Why Libertarianism is Not a Liberal View.," 30, 2, s. 105–151.
- Friedman, Milton. 1962. *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gwartney, James, Robert Lawson and Walter Block. 1996. *Economic Freedom of the World, 1975–1995*. Vancouver, B.C. Canada: the Fraser Institute.
- Gwartney, James, Robert Lawson with Dexter Samida. 2000. *2000 Annual Report: Economic Freedom of the World*, Vancouver, B.C.: The Fraser Institute.
- Hayek, Friedrich A. 1944. *The Road To Serfdom*, The University of Chicago Press, Chicago.
- High, Jack. 1984–1985. "Bork's Paradox: Static vs. Dynamic Efficiency in Antitrust Analysis," *Contemporary Policy Issues*, Vol. 3, s. 21–34.
- Hoppe, Hans-Hermann. 1993. *The Economics and Ethics of Private Property. Studies in Political Economy and Philosophy*. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- , ed. 2003. *The Myth of National Defense: Essays on the Theory and History of Security Production*, Auburn: Mises Institute. <http://www.mises.org/etexts/defensemyth.pdf>
- . 1994. "How is Fiat Money Possible? or, The Devolution of Money and Credit," *Review of Austrian Economics*, 7(2), s. 49–74.
- . 2001. *Democracy – The God That Failed: The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Rutgers University, N.J.: Transaction Publishers.
- . 2002. "Free Banking and the Free Bankers." Vol. 9, No. 1. s. 3–53; http://www.mises.org/journals/rae/pdf/rae9_1_1.pdf
- Hoppe, Hans-Hermann, with Guido Hülsmann and Walter Block. 1998. "Against Fiduciary Media," *Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 1, No. 1, s. 19–50, http://www.mises.org/journals/qjae/pdf/qjae1_1_2.pdf
- Hummel, Jeffrey. 1990. "National Goods vs. Public Goods: Defense, Disarmament and Free Riders," *The Review of Austrian Economics*, Vol. IV, s. 88–122.
- Kant, Immanuel. 1965. *The Metaphysical Elements of Justice*. John Ladd, translator. New York: Library of Liberal Arts.
- Kinsella, Stephan N. 1992. "Estoppel: A New Justification for Individual Rights," *Reason Papers*, No. 17, Fall.
- . 1996. "Punishment and Proportionality: the Estoppel Approach," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 12, No. 1, Spring, s. 51–74.
- . 2001. "Against Intellectual Property," *Journal of Libertarian Studies*, Vol. 15, No. 2, Winter, s. 1–53.
- Levin, Michael. 1997. *Why Race Matters: Race Differences and What They Mean*, New York: Praeger.
- Locke, John. 1948. *An Essay Concerning the True Origin, Extent and End of Civil Government*, in E. Barker, ed., *Social Contract*, New York: Oxford University Press.
- McChesney, Fred. 1991. "Antitrust and Regulation: Chicago's Contradictory Views," *Cato Journal*, Vol. 10.

- Mercer, Ilana. 2004. "How much is that doggie in the window?" April 2; http://www.wnd.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=37857
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- Olasky, Marvin. 1992. *The Tragedy of American Compassion*, Chicago: Regnery Gateway.
- Oppenheimer, Franz. 1926. *The State*. New York: Vanguard Press.
- Rand, Ayn. 1957. *Atlas Shrugged*, New York, Random House.
- Rothbard, Murray N. 1956. "Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics." Mary Sennholz (ed.), *On Freedom and Free Enterprise: Essays in Honor of Ludwig von Mises*. Princeton, NJ: D. Van Nostrand Co., s. 224–262.
- . 1961. "A Fable for Our Times By One of the Unreconstructed"; <http://www.lewrockwell.com/rothbard/rothbard22.html>
- . 1962. "The Case for a 100 Percent Gold Dollar," *In Search of a Monetary Constitution*, Leland B. Yeager, ed., Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 94–136, and Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute, 1991.
- . 1963. *America's Great Depression*. Kansas City: Sheed Andrews.
- . 1970. *Man, Economy and State*, Los Angeles, Nash.
- . 1973. *For a New Liberty*, Macmillan, New York.
- . 1977, "Robert Nozick and the immaculate conception of the state," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1, No. 1, Winter, s. 45–58.
- . 1982. *The Ethics of Liberty*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- . 1995a. *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought (Vol. I)*. Brookfield, VT: Edward Elgar Publishing Company.
- . 1995b. Brookfield, VT: Edward Elgar Publishing Company.
- Sanders, John T., "The free market model versus Government: a reply to Nozick," *The Journal of Libertarian Studies*, Vol. 1, No. 1, Winter, s. 35–44.
- Schumpeter, Joseph A. 1942. *Capitalism, Socialism and Democracy*, New York: Harper.
- Sechrest, Larry. 2004. "Private Provision of Public Goods: Theoretical Issues and Some Examples from Maritime History", *ICFAI Journal of Public Finance*, August, Vol. II, No. 3, 45–73.
- Shugart II, William F. 1987. "Don't Revise the Clayton Act, Scrap It!," 6 *Cato Journal*, 925.
- Smith, Jr., Fred L. 1983. "Why not Abolish Antitrust?," *Regulation*, Jan–Feb, 23.
- de Soto, Jesus Huerta. 2001. "A Critical Note on Fractional Reserve Free Banking," *The Quarterly Journal of Austrian Economics*, Vol. 1, No. 4, Fall, s. 34, 35.
- . 1995. "A Critical Analysis of Central Banks and Fractional-Reserve Free Banking from the Austrian Perspective," *Review of Austrian Economics*, 8(2), s. 25–38.
- Spooner, Lysander. [1870] 1966. *No Treason*, Larkspur, Colorado: Ralph Myles.
- Stringham, Edward. 1998–1999. "Market Chosen Law," Vol. 14, No.1, Winter, 53–77.
- . 2002. "The Emergence of the London Stock Exchange as a Self-Policing Club," *Journal of Private Enterprise*, Vol. 17, No. 2, 1–19.
- . 2003. "The Extralegal Development of Securities Trading in Seventeenth Century Amsterdam," *Quarterly Review of Economics and Finance*, Vol. 43, No. 2, Summer, 321–344.

- Stringham, Edward and Peter Boettke. 2004. "Brokers, Bureaucrats, and the Emergence of Financial Markets," *Managerial Finance*, Vol. 30, No. 5, 57–71.
- Walker, Deborah, Jerry W. Dauterive, Elyssa Schultz and Walter Block. 2004. "The Feminist Competition/Cooperation Dichotomy: A Critique," *Journal of Business Ethics*, Vol. 55, No. 3, December, s. 241–252.
- Whitehead, Roy and Walter Block. 2001. "Should the Government be Allowed to Engage in Racial, Sexual or Other Acts of Discrimination?" , Vol. 22, No. 1, Fall, s. 53–84.
- Williams, Walter. 1982. "On Discrimination, Prejudice, Racial Income Differentials, and Affirmative Action," *Discrimination, Affirmative Action and Equal Opportunity*, Walter Block and Michael walker, eds., Vancouver: The Fraser Institute.

İnsan Hakları Sözleşmeleri ve Türkiye Cumhuriyeti Mevzuatı Kapsamında Engelli Bireyin Eğitim Hakkı

Hasan Kaya*

BM Engelli Hakları Sözleşmesi'nde Eğitim Hakkı

Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin 26. Maddesi 'Herkes eğitim hakkına sahiptir' diyerek, engelli bireylerin de eğitim hakkına vurgu yapmaktadır. Yine, BMEİHB'nin 26. maddesinin son paragrafı, 'Yüksek öğretim, yeteneklerine göre herkese tam bir eşitlikle açık olmalıdır' diyerek evrensel temelli kapsayıcı bir vurgu yapmıştır.

2007'de ülke olarak altına imza koyduğumuz, 'BM Engelli İnsanın Hakları Sözleşmesi', eğitim hakkı konusunda bağlayıcı ve yaptırıma dayalı hükümler içermektedir. BM Engelli Hakları sözleşmesi Madde 2 Tanımlar başlığı altında "iletişim", erişilebilir bilgi ve iletişim teknolojisi dahil; dilleri, metin gösterimini, Braille alfabesi kullanarak ve dokunarak iletişim"den bahsederek, "makul uyumlaştırma", engellilerin tüm insan haklarını ve temel özgürlüklerini diğerleriyle eşit şekilde kullanmasını veya bunlardan yararlanmasını sağlamak üzere somut durumda ihtiyaç duyulan, ölçüsüz veya aşırı bir yük getirmeyen, gerekli ve uygun değişiklik ve uyarlamaları ifade eder" demektedir.

BM EHS Madde 4- "Genel Yükümlülükler" bölümünün (i) paragrafı "Engellilerle çalışan profesyonellerin ve personelin bu sözleşme'de tanınan haklara ilişkin eğitiminin güçlendirilmesi ve böylelikle bu haklarla güvence altına alınan desteğin ve hizmetlerin daha iyi sağlanması"nı, Madde 8- "Bilinç Yükseltme" bölümünün de; "Aile dahil, toplumun her kesiminde engellilere ilişkin bilinç yükseltmek ve haklarına ve onurlarına saygı duyulmasını, engellilerin haklarının kabul edilebilirliği konusunda toplumun eğitilmesi ve engellilere ve haklarına ilişkin bilinçlendirici eğitim programlarının teşvik edilmesi"ni vurgulamaktadır. Bu maddeleri çoğaltmak ve alt alta sıralamak

*EGED - Eğitimde Görme Engelliler Derneği Üyesi, Türkiye Kent Konseyleri Birliği - Engelsiz Şehir ve Engelli Hakları Danışmanı | hkaya_58@hotmail.com
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 26, Sayı:104, Güz 2021, ss. 251-267.

mümkündür. Buradan da anlaşılacağı gibi, engelli olmayanların engelliler ile birlikte nasıl yaşayacakları konusunda ivedi olarak bilgilendirilmeye ihtiyaçları bulunmaktadır.

BM EHS Madde 24 Eğitim

1. Taraf Devletler engellilerin eğitim hakkını tanıır. Taraf Devletler, bu hakkın fırsat eşitliği temelinde ve ayrımcılık yapılmaksızın sağlanması için eğitim sisteminin bütünleştirici bir şekilde her seviyede engellileri içine almasını ve ömür boyu öğrenim imkânı sağlar. Bunun için aşağıdaki hedefler gözetilmelidir:
 - a) İnsan potansiyelinin, onur ve değer duygusunun tam gelişimi ve insan haklarına, temel özgürlüklere ve insan çeşitliliğine saygı duyulmasının güçlendirilmesi;
 - b) Engellilerin; kişiliklerinin, yeteneklerinin, yaratıcılıklarının, zihinsel ve fiziksel becerilerinin potansiyellerinin en üst derecesinde gelişiminin sağlanması;
 - c) Engellilerin özgür bir topluma etkin bir şekilde katılımlarının sağlanması.
2. Taraf Devletler bu hakkın yaşama geçirilmesi için aşağıda belirtilenleri sağlar:
 - (a) Engelliler engelleri nedeniyle genel eğitim sisteminden dışlanmamalı ve engelli çocuklar engelleri nedeniyle parasız ve zorunlu ilk ve ortaöğretim olanaklarının dışında tutulmamalıdır;
 - b) Engelliler yaşadıkları çevrede bütünleştirici, kaliteli ve parasız ilk ve orta öğretime diğer bireylerle eşit olarak erişebilmelidir;
 - c) Bireylerin ihtiyaçlarına göre makul düzenlemeler yapılmalıdır
 - d) Engellilerin genel eğitimden etkin bir şekilde yararlanabilmeleri için genel eğitim sistemi içinde ihtiyaç duydukları desteği almalıdır;
 - e) Engellilere yönelik bireyselleştirilmiş etkin destekleyici tedbirler, engellilerin tam katılımı hedefine uygun olarak, akademik ve sosyal gelişimi artırıcı ortamlarda sağlanmalıdır.
3. Taraf Devletler engellilerin toplumun eşit üyeleri olarak eğitime tam ve eşit katılımlarını kolaylaştırmak için yaşamı ve sosyal gelişim becerilerini öğrenmelerini sağlar.

Taraf Devletler bu amaçla aşağıda belirtilen tedbirleri alır:

- a) Braille ve diğer biçimlerdeki yazıların okunmasının öğrenilmesi, beden dilinin ve alternatif iletişim araçları ve biçimleri ile yeni çevreye alışma ve bu çevrede hareket etme becerilerinin öğrenilmesi, akran desteği ve rehberlik hizmetlerinin kolaylaştırılması;
- b) İşaret dilinin öğrenilmesine, işitme ve konuşma engellilerin dilsel kimliğinin gelişimine yardımcı olunması;

- c) Görme, işitme veya hem görme hem işitme-konuşma engellilerin özellikle çocukların eğitiminin en uygun dille, iletişim araç ve biçimleriyle, onların akademik ve sosyal gelişimini artırıcı ortamlarda sunulmasının sağlanması.
4. Taraf Devletler bu hakkın yaşama geçmesini sağlamak için, engelli olanlar dahil olmak üzere, işaret dilini ve Braille alfabesini bilen öğretmenlerin işe alınması ve eğitimin her düzeyinde çalışan uzmanların ve personelin eğitimi için uygun tedbirleri alır. Sözkonusu eğitim engelliliğe ilişkin bilincin artırılmasını, alternatif iletişim araç ve biçimleri ile destekleyici eğitim tekniklerinin ve materyallerinin kullanılmasını içermelidir.
5. Taraf Devletler engellilerin genel yüksek okul eğitimine, mesleki eğitime, erişkin eğitime ve ömürboyu süren eğitime ayrımcılığa uğramaksızın diğer bireylerle eşit koşullar altında erişimini sağlar.

Taraf Devletler bu amaçla engellilerin ihtiyaçlarına uygun makul düzenlemelerin yapılmasını temin eder.

Yukarıdaki maddeler atılacak adımları bir iyi niyet göstergesi olarak değil yerine getirilmesi gereken bir yükümlülük olarak görmektedir.

Türk Mevzuat Sisteminde Engelli Bireyin Eğitim Hakkı

Bütün haklar gibi 'eğitim hakkı' da uluslararası insan hakları hukuku kapsamında olup ülkemizde de Anayasa ile düzenlenmekte ve korunmaktadır.

T.C. Anayasası

II. Eğitim ve öğrenim hakkı ve ödevi

Madde 42 – Kimse, eğitim ve öğrenim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, madde imkanlardan yoksun başarılı öğrencilerin, öğrenimlerini sürdürebilmeleri amacı ile burslar ve başka yollarla gerekli yardımları yapar. Devlet, durumları sebebiyle özel eğitime ihtiyacı olanları topluma yararlı kılacak tedbirleri alır diyerek,

X. Kanun Önünde Eşitlik

Madde 10 – Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir.

(Ek fıkra: 7/5/2010-5982/1 md.) “Çocuklar, yaşlılar, engelliler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malûl ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz” maddesini ekleyerek yapılacak makul ve pozitif düzenlemelerin ayrımcılık sayılmayacağını belirtmiştir.

2005 yılında çıkarılan, “5378 sayılı Engelliler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun”un 15. Maddesi’nde “Hiçbir gerekçeyle engellilerin eğitim alması engellenemez. Engelli çocuklara, gençlere ve yetişkinlere, özel durumları ve farklılıkları dikkate alınarak, bütünleştirilmiş ortamlarda ve engelli olmayanlarla eşit eğitim imkânı sağlanır” denilerek, engelli bireylerin de herkes gibi eğitim hakkına vurgu yapılmıştır.

Ayrıca “Özürlü üniversite öğrencilerinin öğrenim hayatlarını kolaylaştırabilmek için Yükseköğretim Kurulu bünyesinde araç-gereç temini, özel ders materyallerinin hazırlanması, özürlülere uygun eğitim, araştırma ve barındırma ortamlarının hazırlanmasının temini gibi konularda çalışma yapmak üzere Özürlüler Danışma ve Koordinasyon Merkezi kurulur”¹ diyerek denetim ve uygulama için bir adım atmıştır.

Koruma Mekanizmaları ve Uygulamalar

Engelli Öğrenci Birimi

2005 yılında çıkarılan, “5378 sayılı Engelliler* ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun”un 15. Maddesi’ne dayanılarak üniversite eğitimi alan engelli öğrencilerin eğitim hayatlarını sürdürmeleri önündeki engelleri kaldırmak üzere YÖK bünyesinde Engelli Öğrenciler Komisyonu oluşturulmuştur. Bu komisyonun çıkarmış olduğu yönetmelik çerçevesinde üniversitelerde “engelli öğrenci birim”leri kurulması öngörülmüş ve birçok üniversitede hayata geçirilmiştir. Bu birimlerin katılımıyla “Engelli Öğrencilerle Engelsiz Üniversitelere Doğru” projesi başlatılmış ve bu proje kapsamında “Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı” düzenlenmiştir.

5387 Sayılı Yasa gereği 20 Haziran 2006 tarihinde hazırlanan ve daha sonra 14.08 2010 tarih ve 27672 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanarak yürürlüğe giren ve revize edilen yönetmelik çeşitli sorunları da beraberinde getirmektedir. “Yükseköğretim Kurumları Özürlüler Danışma ve Koordinasyon Yönetmeliği” çerçevesinde, üniversitelerde kurulan “Engelli Öğrenci Birimleri”nin yetki/ kapsam bakımından belirsizlik bulunmakta ayrıca yönetimsel/malî bakımından da özerk bir yapıya sahip olmamaları, medikososyal birimlerine bağlı olarak kurulmaları işleyiş ve anlayış bakımından sıkıntıları da içerisinde

1 “Kanun ve Kanun hükmünde Kararnamelerde Yer Alan Engelli Bireylere Yönelik İbarelerin Değiştirilmesi Amacıyla Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun” ile mevzuatta bulunan özürlü, sakat, çürük ibareleri “engelli” olarak değiştirilmiştir. *Resmi Gazete*; 28636 Sayı. 6462 Sayılı Kanun 3 Mayıs 2013.

taşıymaktaydı.² Engelsiz Üniversiteler Çalıştaylarında ve Engelliler üzerine çalışan STK'lar tarafından yapılan eleştiriler sonucunda 'Yükseköğretim Kurumları Özürlüler Danışma ve Koordinasyon Yönetmeliği'nin 11. maddesinin birinci fıkrası, Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı tarafından şu şekilde değiştirilmiştir: (3 Ocak 2013 tarih ve 28517 Sayılı Resmi Gazete) '(1) Yükseköğretim kurumları tarafından eğitim öğretim işlerinden sorumlu bir rektör yardımcısı başkanlığında ve sorumluluğunda da, engelliler alanında uzmanlaşmış veya özel eğitim alanına yakın alanda uzmanlaşmış koordinatör öğretim elemanları veya yardımcıları ile ilgili daire başkanlıkları, fakülte, yüksekokullar ve enstitülerin görevlendireceği yönetici veya akademik kişilerden seçilmiş temsilcilerden oluşan, özürlü öğrencilerin idari, fiziksel, barınma ihtiyaçları ile sosyal ve akademik alanlarla ilgili ihtiyaçlarını tespit etmek ve bu ihtiyaçların karşılanması için yapılması gerekenleri belirleyip, yapılacak çalışmalarını planlamak, uygulamak, geliştirmek ve yapılan çalışmaların sonuçlarını değerlendirmek üzere, doğrudan rektörlüğe bağlı özürlü öğrenci birimleri oluşturulur. Yükseköğretim kurumları bu birimlerin amaçlarını gerçekleştirebilmeleri için gerekli olan kaynağı bütçelerinden tahsis ederler. Birimlerin çalışma usul ve esasları yükseköğretim kurumlarınca belirlenir.'

Yapılan Yönetmelik değişimi ile Rektör Yardımcılığı başkanlığına bağlı olarak oluşturulması anlayışı bu birimin en üst seviyede üniversite yönetimine kabul görmesi önemlidir.

Engelsiz Üniversite Yolunda Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı

İlk Çalıştay 19 Mayıs 2007³ tarihinde ODTÜ'de, Engelsiz ODTÜ Topluluğu öğrencileri ve Engelsiz ODTÜ Koordinatörü Claire Özel başkanlığında "Engelli Üniversite Öğrencileri Destek Sistemleri İngiltere-Türkiye Sonuç ve Sonrası" konulu sempozyumu düzenlenmiş ve Türkiye'deki yirmidört üniversitenin engelli öğrenci koordinatörleri katılmışlardır.

Sempozyumda Leonardo da Vinci programının tanıtımı yanında üniversitedeki engelli öğrenci koordinatörlüklerinin oluşturulması için görüş birliğine varılmıştır.

Gönüllü hak savunucuları ve engelli öğrenci birimlerinin ve yine gönüllü üniversite yönetimlerinin öncülüğünde ikinci Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı 26-27 Haziran 2008 tarihinde ODTÜ'nün evsahipliğinde gerçekleştirilmiştir.

² Hasan Kaya, *Engelli İnsanın Hakları*, Liberte Yayınları, 2015, Ankara

³ Türkiye'deki 24 üniversiteden engelli öğrenci koordinatörleri katılmışlardır. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

- Akademik erişilebilirlik (uygun ders, sınav ortamı ve malzemesi sağlama, bilgi kaynağına erişilebilirlik)
- Çevre ve mimari erişilebilirlik.
- Yaşama aktif katılım ve ilişkiler (İnsanlar arası iletişim, özgüven geliştirici sanat, spor, hobi faaliyetleri, öğrenci kulüp ve toplulukları gibi)
- Üniversitelerde sorumluluk paylaşımı (İlgili birimler arasında etkin işbirliği) başlıklarını kapsayan tartışma grupları oluşturulmuş ve sonuç bildirgesi yayımlanmıştır.

3. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı⁴ 5-6 Mart 2009 tarihlerinde İstanbul Üniversitesi evsahipliğinde gerçekleştirilmiştir. Bu çalıştayda

- Engelsizlerin Eğitimi
- Ders ve Sınav Uygulamaları
- Engelsiz Birimlerin Yasal Çerçevesi ve Üniversite İçindeki Organizasyonu

başlıklarını kapsayan tartışma gurpları oluşturulmuş ve sonuç bildirgesi yayımlanmıştır.

4. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı⁵ 11-12 Mart 2010 tarihinde Ege Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir. Çalıştay boyunca ağırlıklı olarak engelsiz üniversite birimlerinin oluşumu ve işleyişi üzerine tartışmalar yapılmış ve sonucunda bir bildirme hazırlanmıştır.

5. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı⁶ 10-11 Mart 2011 tarihlerinde Ankara Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir. V. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı'nın ana teması "Programlara Erişilebilirlik" olarak belirlenmiş ve çalıştay programı bu çerçevede ilerlemiş ve erişim konusunda önemli çıktılar ile sonuçlanmıştır.

4 İki tam gün süren Çalıştaya, Yüksek Öğrenim Kurumundan (YÖK) iki, Öğrenci Seçme ve Yerleştirme Merkezinden (ÖSYM) bir, Özürlüler İdaresi Başkanlığından (ÖZİDA) iki, İstanbul Barosundan ikişer temsilci ile 65 üniversiteden temsilciler katıldı. Ayrıca Engelsiz Kariyer Haber Portalı, Türkiye Ekonomi Bankası, Türkiye Omurilik Felçliler Derneği, Sivil Toplum Kalkındırma Derneği gibi kuruluşlar da gözlemci olarak katılmışlardır. Toplam katılımcı sayısı 156'dır. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştay Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

5 89 üniversiteden, Yükseköğretim Kurulu, Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı'ndan ve sivil toplum kuruluşlarından olmak üzere toplam 284 kişi katılmıştır. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştay Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

6 Çalıştaya katılım için 330 başvuru yapılmıştır. Ancak olağanüstü kar yağışı sebebiyle bazı üniversitelerimiz katılamayacaklarını bildirmişlerdir. Üniversiteler dışında V. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı'na Millî Eğitim Bakanlığı, ÖSYM, YÖK, Özürlüler İdaresi Başkanlığı, Sosyal Güvenlik Kurumu ve çeşitli sivil kuruluşlarının temsilcileri de katılmışlardır. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştay Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

6. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı⁷ 22-23 Mart 2012 tarihlerinde Yeditepe Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir. Çalıştayda toplam dört panel yapılmıştır. Panel Konuları:

- Düünden Bugüne Çalıştaylar ve Kazanımlar
- En az iki yıldır faaliyet gösteren engeli olan Öğrenci Birimleri ve Güncel Sorunları; İdari-Ekonomik-İşlevsel
- Engeli olan Öğrenci Birimleri ve Etik
- Engeli olan Öğrenciler ve Sorunları'dır.

7. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı⁸ 04-05 Nisan 2013 tarihlerinde Süleyman Demirel Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir. Çalıştaya YÖK Engelli Öğrenciler Komisyon Üyesi Sayın Doç. Dr. Hakan Sarı'nın katılımı YÖK nezdinde çalıştayların görünürlüğü bakımından önemli bir kırılma noktasıdır. Toplantıda

- Eğitim-Öğretim
- Bilişim Teknolojileri
- Grup: Ulaşılabilirlik
- Teşkilatlanma
- Engelli Farkındalığı
- Sosyal Destek

başlıklarını kapsayan tartışma gurpları oluşturulmuş ve sonuç bildirgesi yayımlanmıştır.

8. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı⁹ 15-17 Mayıs 2014 tarihleri arasında Atatürk Üniversitesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir.

- Engelli Farkındalığı
- Akademik Yaşam ve Kaynaştırma
- Erişilebilirlik-Ulaşılabilirlik

7 Yükseköğretim Kurulu Başkanlığından, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü'nden, çeşitli sivil toplum kuruluşlarından, ülkemizin farklı bölgelerinden 88 Üniversiteden toplam 360 akademisyen, idari personel ve öğrenci katılmıştır.

8 Çalıştaya 90 üniversite, Yükseköğretim Kurulu, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Milli Eğitim Müdürlüğü ve sivil toplum kuruluşlarından olmak üzere toplam 194 kişi katılmıştır. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştay Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

9 Çalıştaya; ikisi yurtdışı olmak üzere toplam 80 üniversite, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı, Yükseköğretim Kurulu, Milli Eğitim Müdürlüğü ve sivil toplum kuruluşlarından toplam 416 akademisyen, sağlık çalışanı, öğretmen, idari personel ve öğrenci katılmıştır. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştay Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

- Engelli Öğrenci Birimleri
- Engelli Danışmanlığı
- Engelli Bireylere Yönelik Düzenlemeler
- Bölgesel Toplantılar

başlıklarını kapsayan tartışma grupları oluşturulmuş ve sonuç bildirgesi yayımlanmıştır.

9. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı¹⁰ 30.04.2015-02.05.2015 tarihleri arasında Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi ev sahipliğinde Bodrum'da gerçekleştirilmiştir. Ayrıca bu çalıştay Üniversite kampüsünde değil bir tatil beldesinde yapılma özelliği ile de diğer çalıştaylardan ayrılmaktadır. Çalıştay yerinin seçimi katılımcıların bir kısmı tarafından bu tür etkinliklerin aynı zamanda ilgili üniversiteyi ziyaret etmek ve yapılan-yapılmayanları yerinde görme fırsatını sağladığı için deneyim paylaşımı yönünden eleştirilmiştir.

Çalıştayın konusu, "Mental Bozukluğu Olan Öğrencilerin Üniversite Eğitiminde Karşılaştığı Bariyerler" olarak belirlenmiştir.

- Engelli Öğrencilerin Üniversite ve Okudukları Bölümleri Tercih Nedenleri
- Üniversiteye Merhaba
- Eğitim-Öğretim
- Erişilebilirlik
- Ulaşılabilirlik
- Teşkilatlanma ve Farkındalık
- Şehir Üniversite ve Sosyal Yaşam

başlıklarını kapsayan tartışma grupları oluşturulmuş ve sonuç bildirgesi yayımlanmıştır

10. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı¹¹ 12-14 Mayıs 2016 tarihinde Anadolu Üniversitesi ev sahipliğinde Eskişehir'de gerçekleştirilmiştir. Statüleri, yetkileri ve hatta isimleri hâlâ tartışılan ancak olmayan bütçelerine, yaygın bir şekilde görevlendirilen personeline rağmen yükseköğrenime kayıt

10 Çalıştaya toplam 78 üniversiteden yaklaşık 400 katılım olmuştur. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştay Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.aspx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

11 Anadolu Üniversitesi'nin ev sahipliğinde Eskişehir'de gerçekleştirilen ve 82 üniversiteden temsilcilerin yanı sıra, kamu kurumları, sivil toplum örgütleri ve özel kuruluşlardan da temsilcilerin yer aldığı 10. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı 440 katılımcı ile oldukça verimli bir şekilde tamamlanmıştır. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştay Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.aspx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

yaptıran öğrencilerin bütün özel gereksinimlerinin karşılanacağı yer olarak öngörülen birimlerin belirsiz gelecekleri nedeniyle çalıştayın ana teması Kimlik olarak belirlenmiştir.

Alt başlık olarak

- Engelli Öğrenci Birimleri ile YÖK Engelli Öğrenci Komisyonu Arasındaki İlişkiler
- Engelli Öğrenci Birimleri ve Eğitim-Öğretim Süreci
- Engelli Öğrenci Birimleri ve Etik

başlıklarını kapsayan tartışma grupları oluşturulmuş ve sonuç bildirgesi yayımlanmıştır.

11. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı¹² 08-09 Mayıs 2017 tarihleri arasında Bülent Ecevit Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilmiştir. Ana teması “Erişilebilirlik İçin Akıllı Tasarım” olarak belirlenmiştir.

- Erişimde Akıllı Tasarımlar
- Sağlık, Sosyal ve Spor İmkânlarına Erişim
- Eğitime Erişim ve Yeni Teknolojiler

başlıklarını kapsayan tartışma grupları oluşturulmuş ve sonuç bildirgesi yayımlanmıştır.

12. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı¹³ 10-11 Mayıs 2018’de Hacettepe Üniversitesi evsahipliğinde gerçekleştirilmiştir. Ana temasının ‘İstihdam Edilebilirliği Arttırmak ve Katılım’ olduğu çalıştayda 3 tematik oturum düzenlenmiştir:

- İstihdama Geçiş
- Toplumsal Katılım/Ayrımcılık
- Ders Materyalleri ve Akıllı Sınıflar

başlıklarını kapsayan tartışma grupları oluşturulmuş ve sonuç bildirgesi yayımlanmıştır.

13. Engelsiz Üniversiteler Çalıştayı¹⁴ “Farklılıklarımızla Gelişiyoruz, Değişiyoruz” ana temasıyla 10-11 Nisan 2019’da Yeditepe Üniversitesi ev

12 Çalıştay 76 üniversiteden 200 katılımcı kayıt yaptırmıştır. *Ulusal Engelsiz Üniversiteler Çalıştay Raporları* <http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=ulusal-engelsiz-universiteler-calistayi-raporlari.pdf> Erişim Tarihi 13.10.2020

13 56 katılımcı Üniversiteden 256 akademik, idari personel ve üniversite öğrencisinin katılımı ile gerçekleşti.

14 Çalıştaya 60 konuşmacı yaklaşık 1000 kişilik bir katılım sağlanmıştır. <http://engelsizcalistay.yeditepe.edu.tr/> Erişim Tarihi 17.10.2020

sahipliğinde gerçekleşmiştir. Tematik oturumlar aşağıdaki başlıklar altında 5 grup çalışması yapılmıştır.

- Akademik Yaşamda Erişilebilirlik
- Mimari Erişilebilirlik
- İletişim
- İstihdam
- EÖDK Birimlerinin İşleyişi

Çalıştayların yapılması aslında ilgili kurumların yapması gereken görevleri hatırlatması, ışık tutması bakımından önemli bir işlev görmektedir. Çalıştayların bir başka önemi çalıştayların YÖK öncülüğünde değil gönüllü insanların inisiyatifinde başlamasıdır.

2010 yılından itibaren özellikle engelli öğrencilerin sürece dahil olması ve yaşanan sorunların tarafları olarak inisiyatif almaları çalıştayların daha verimli ve sorunların özüne dokunması bakımından da yeni bir bakış getirmiştir. Engelli üniversite öğrencileri 2010 ve 2011 yılında çalıştayın işleyişine ve sorunların önceliğine yönelik iki adet bildiri yayınlamış ve bu görüşleri çalıştayın gündemine taşıyarak engelli öğrencilerin yaşadıkları sorunları ilk ağızdan duyma ve gösterme fırsatı yaratmışlardır. Bu sürece paralel olarak özellikle görme engelli öğrencilerin liderliğini yaptığı öğrenciler kendi sorunları karşısında daha duyarlı ve çevik bir durum sergilemişlerdir. Örgütlü bir şekilde hareket eden öğrencilerin bu çalışmalarından “Eğitimde Görme Engelliler Derneği (EGED)” kurulmuş olup sürece çok önemli katkı sunmuşlardır. Engelli bireyler kendi sorunları ile ilgili inisiyatif alarak karar süreçlerine katılım için güçlü bir irade göstermişlerdir.

Yapılan çalıştayların hemen hemen hepsinde tartışma konularından biri de Engelli Öğrenci birimlerinin oluşumu, yönetimi ve işleyişi üzerinedir. 2013’te yapılan yönetmelik değişimi ile her ne kadar kurumsal bakımdan Rektör Yardımcılığı başkanlığına bağlı olması söylenmiş olsa da hâlâ oluşum ve işleyiş bakımından sıkıntılar devam etmektedir. Çalıştaylar engelli öğrenci birimleri temsilcilerinin ve engelli öğrencilerin ve engellilik konusunda çalışma yapan bireylerin, Kurumların ve STK temsilcilerinin katılımı ile yapılmaktadır. Katılım oranı incelendiğinde ne yazık ki bazı üniversitelerin engelli birimlerini oluşturmadıkları ya da sadece kâğıt üzerinde kaldığı görülmektedir. YÖK’ün bu konuda inisiyatif alması ve yapılacak çalıştaylara öncülük ve daha aktif katılım göstermesi gerekmektedir. Böylece çalıştay sonucunda çıkacak görüşlerin ve sonuçların hayata geçmesi ve üniversitelerce sahiplenilmesini güçlü hale getirecektir.

Engelli öğrencilerin yüksek öğretim-egitim hakkının korunması ve hayata geçmesi bakımından engelli öğrenci birimleri önemli işlev görmekte ve görmeye de devam etmelidir. 2005 yılında çıkarılan, “5378 sayılı Engelliler ve Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnamelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun”un 15. Maddesine istinaden YÖK bu oluşumu daha da güçlendirmeli ve tavsiye niteliği olan bir yapıdan çıkararak karar alan, uygulayan ve denetleme görevi olan yasada belirtildiği gibi “Engelliler Danışma ve Koordinasyon Merkezi” kurallara uygun olarak bir merkeze dönüştürmenin alt yapısını ve hukuki gerekçelerini temellendirmelidir¹⁵.

Yeni YÖK ve Engelsiz Üniversite Bayrak Ödülleri

YÖK son zamanlarda engelli bireylerin yüksek öğretim hakkını savunmaya ve hakkın kullanımı önündeki engellerin kaldırılmasına yönelik çeşitli etkinlik ve aktiviteler yapmaktadır. Bunlardan biri de Yükseköğretim kurumlarındaki engelli bireylerin mekânlara, eğitsel imkânlarla ve sosyo-kültürel faaliyetlere erişimleri konusunda farkındalık yaratmak ve iyi uygulamaları yaygınlaştırmak amacıyla düzenlenen “Engelsiz Üniversite Ödülleri”¹⁶ yarışmasıdır. Ödüller “Engelsiz Üniversite Bayrakları” ve “Engelsiz Program Nişanı” başlığı altında “Mekanda Erişilebilirlik Bayrağı” (Turuncu Bayrak), “Eğitimde Erişilebilirlik Bayrağı” (Yeşil Bayrak), “Sosyo-Kültürel Faaliyetlerde Erişilebilirlik Bayrağı” (Mavi Bayrak), Engelsiz Program Nişanı” alt başlıklarında verilmektedir. 2019 yılında *Engelsiz Üniversite Ödülleri* kapsamında engelli bireylere yönelik katkılarından dolayı *Engelli Dostu* Ödülleri kategorisinde Bireysel ödüller de eklenmiştir.

2018 yılı Üniversite Bayrak Ödülü YÖK’de yapılan törenle sahiplerine verilmiştir. Bayraksız Üniversite Ödülleri 44 üniversiteden farklı kategorilerden 399 başvuru yapılmıştır.

Bu kapsamda “Mekanda Erişim Bayrak Ödülü Turuncu Bayrak Ödülü”nü alan 16 üniversitenin 12’si devlet dört tanesi Vakıf Üniversitesi, Eğitimde Erişilebilirlik Ödülü (Yeşil Bayrak)’ nün sahipleri 7 üniversitenin altı devlet biri Vakıf Üniversitesi, “Sosyal Kültürel Alanlarda Erişilebilirlik Ödülü (Mavi Bayrak)”nü alan üç Üniversitenin üçü de devlet, “*Engelsiz Program Nişanı*” verilen üç üniversitenin ikisi devlet bir adeti vakıftır.¹⁷

15 Hasan Kaya, Engelli Öğrenci Birimleri ve Yüksek Öğretim Kurumu, *Yeni Şafak Gazetesi*, 25.07.2013. <https://www.yenisafak.com/yerel/yuksekogretimde-engellilere-yer-var-mi-434055> Erişim tarihi 14.10.2020

16 YÖK Engelsiz Üniversite Ödülleri <https://engelsiz.yok.gov.tr/ana-sayfa> Erişim tarihi 15.10.2020

17 Bu kapsamda “Mekanda Erişim Bayrak Ödülü”nü (Turuncu Bayrak) Aksaray, Altınbaş, Anadolu, Bilecik Şeyh Edebali, Boğaziçi, Bülent Ecevit, Erciyes, Hitit, İstinye, İzmir Bakırçay, Kahramanmaraş Sütçü İmam, Kırıkkale, Marmara, Mehmet Akif Ersoy, Recep Tayyip Erdoğan ve Yaşar Üniversitelerindeki

2019 yılı Üniversite Bayrak Ödülü kazananları 15 Mayıs 2019 tarihinde YÖK'te yapılan tören ile sahiplerini buldu. Törende konuşma yapan YÖK Başkanı Sayın Prof. Dr. M. A Yekta Saraç "Sayıları bugün 206'yı bulan yükseköğretim kurumlarımızla birlikte ülkemizin sürdürülebilir kalkınma süreçlerine çok ciddi katkılar sağlayan çalışmalar yürütüyoruz"¹⁸ diyerek ve Küresel Sürdürülebilirlik politikasına vurgu yaparak aynı zamanda engelli öğrencilerin ve bireylerin kalkınma politikaları bakımından kapsayıcı olması gerektiğini de hatırlatmaktadır. Yükseköğretim sistemimizde bugün itibariyle yaklaşık 7 milyon 7 yüz 30 bin öğrencimiz var. Saraç'ın ifade ettiği kadarıyla YÖKSİS verilerine göre bu öğrencilerimizin 39.243'ünü engelli öğrencilerimiz oluşturmaktadır. Bu sayı yükseköğretim sistemimizdeki öğrencilerin yaklaşık % 0,5'ini teşkil etmektedir. Dünya genelinde toplumun %10-15'i engelli bireylerden oluşmaktadır. Dolayısıyla eğitimdeki bu oran tam da gerçeği yansıtmıyor olabilir¹⁹ vurgusu aynı zamanda engelli bireylerin Yüksek Eğitim sisteminin dışında kaldığına dikkat çekmektedir.

Bayraksız Üniversite Ödüllerine 81 yükseköğretim kurumu tarafından yapılan başvuru sayısı 653'e ulaşmıştır. Başvurularda geçen yıla göre önemli bir artış yaşanmıştır ama bu sayının 206 yükseköğretim kurumu olduğu düşünüldüğünde istenen düzeyde olmadığı görülmektedir. Saraç paylaştığı bilgi çerçevesinde Covid 19 nedeniyle olağan bir sürecin yaşandığını ve bu sürece uyum konusunda YÖK'ün uzaktan eğitimde engelli öğrenciler için alınan tedbirleri hızlı bir şekilde hayata geçirdiklerine vurgu yaparak mevcut öğrenci sayısı konusunda "Yükseköğretim sistemimizde bugün itibari ile öğrenci sayımız 7 milyon 852 bin 51'dir. YÖKSİS verilerine göre farklı engel düzeylerindeki bu öğrencilerimizin sayısı ise 50 bin civarındadır. Bu sayı yükseköğretim sistemimizdeki öğrencilerin yaklaşık yüzde 0,66'sını teşkil etmektedir" şeklinde konuşmuştur. Her yıl yüksek öğretimde engelli öğrencilerin sayısı artmaktadır. Bu vesileyle ilgili kurumların daha çok çaba sarf etmeleri gerekmektedir.

bazı fakülte ve yerleşkeler almaya hak kazandı. "Eğitimde Erişilebilirlik Bayrak Ödülü"nü (Yeşil Bayrak) Anadolu, Boğaziçi, Dicle, Hitit, Karamanoğlu Mehmet Bey, Marmara ve Yaşar Üniversitelerindeki bazı fakülte ve yerleşkeler almaya hak kazanırken "Sosyo-Kültürel Faaliyetlerde Erişilebilirlik Bayrak Ödülü"nü (Mavi Bayrak) ise Anadolu, Boğaziçi ve Dicle Üniversitelerindeki bazı fakülte ve yerleşkeler almaya hak kazandılar. Farklı engelli gruplarına erişilebilir kılan üniversitelerin ilgili programlarına da "Engelsiz Program Nişanı" verilirken, Anadolu, Hasan Kalyoncu ve Hitit Üniversitelerinin ilgili programları bu nişanı almaya hak kazandılar.

18 <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/engelsiz-egitim-calistayi.aspx> Erişim Tarihi 15.10.2020
Yükseköğretim sistemimizde 129'u devlet, 72'si vakıf üniversitesi ve 5'i vakıf meslek yüksekokulu olmak üzere toplam 206 yükseköğretim kurumu vardır. Yükseköğretimde Engelsiz Ufuklar Çalıştayı ve Engelsiz Üniversiteler Ödül Töreni https://engelsiz.yok.gov.tr/Documents/Calistay_Raporlari/engelsiz_ufuklar_%C3%A7al%C4%B1%C5%9Ftayi_ve_2019_engelsiz_universiteler%20odul_toreni_raporu.pdf Erişim Tarihi 15.10.2020

19 Yükseköğretimde Engelsiz Ufuklar Çalıştayı ve Engelsiz Üniversiteler Ödül Töreni https://engelsiz.yok.gov.tr/Documents/Calistay_Raporlari/engelsiz_ufuklar_%C3%A7al%C4%B1%C5%9Ftayi_ve_2019_engelsiz_universiteler%20odul_toreni_raporu.pdf Erişim Tarihi 15.10.2020

Bu kapsamda “Mekanda Erişim Bayrak Ödülü”nü (Turuncu Bayrak)²⁰ alan 26 üniversitenin 23 devlet 3 adet vakıf, Eğitimde Erişilebilirlik Ödülü (Yeşil Bayrak)²¹ nün sahiplerinden 6 üniversitenin 6’sı da devlet, “Sosyal Kültürel Alanlarda Erişilebilirlik Ödülü”nü (Mavi Bayrak)²² alan 7 Üniversitenin de aynı şekilde 7’si devlet, “Engelsiz Program Nişanı”²³ verilen 2 üniversite de devlet üniversitesidir. 2019 yılında verilen Engelli Dostu Ödülü’nü 5 kişi almaya hak kazanmıştır. Engelli Dostu Ödülü alan bazı isimler aynı zamanda Engelsiz Üniversite Çalıştayları’nın oluşumuna öncülük eden kişiler olması bakımından da dikkat çekicidir.²⁴

2020 yılı Üniversite Bayrak Ödülü kazananları 15 Mayıs 2019 tarihinde YÖK’te yapılan tören ile sahiplerini buldu. YÖK Başkanı Saraç, “Engelsiz Üniversite Ödülleri için geçen yıl 80 üniversiteden farklı kategorilerden 668 başvuru yapılmış iken, bu yıl 116 yükseköğretim kurumu tarafından yapılan başvuru sayısı 841’e ulaşmıştır” bilgisini de paylaşarak katılımın her yıl olumlu yönde arttığına vurgu yapmıştır.

Bu kapsamda “Mekanda Erişilebilirlik Bayrağı”na (Turuncu Bayrak)²⁵; 431 başvuru yapılmış, 41 üniversite toplamda 118 Turuncu Bayrak verilmiştir. Ödül

20 Mekanda Erişim Bayrak Ödülü (Turuncu Bayrak) Adıyaman Üniversitesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi, Altınbaş Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Atılım Üniversitesi, Bartın Üniversitesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi, Gebze Teknik Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, Hitit Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Koç Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Ordu Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Siirt Üniversitesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, https://engelsiz.yok.gov.tr/Documents/Calistay_Raporlari/engelsiz_ufuklar_%C3%A7a%C4%B1%C5%9Ftayi_ve_2019_engelsiz_universiteler%20odul_toreni_raporu.pdf Erişim Tarihi 16.10.2020

21 Eğitimde Erişilebilirlik Ödülü (Yeşil Bayrak) Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Uşak Üniversitesi https://engelsiz.yok.gov.tr/Documents/Calistay_Raporlari/engelsiz_ufuklar_%C3%A7a%C4%B1%C5%9Ftayi_ve_2019_engelsiz_universiteler%20odul_toreni_raporu.pdf Erişim Tarihi 15.10.2020

22 Sosyal Kültürel Alanlarda Erişilebilirlik Ödülü (Mavi Bayrak) Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi https://engelsiz.yok.gov.tr/Documents/Calistay_Raporlari/engelsiz_ufuklar_%C3%A7a%C4%B1%C5%9Ftayi_ve_2019_engelsiz_universiteler%20odul_toreni_raporu.pdf Erişim Tarihi 15.10.2020

23 Engelsiz Program Nişanı Düzce Üniversitesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi

24 Engelli Dostu Ödülü Sarper ARIKAN (İdari Personel) Antalya Üniversitesi, Doç.Dr. Hıdır KARADUMAN (Anadolu Üniversitesi), Prof.Dr. Resa AYDIN (İstanbul Üniversitesi, Öğr. Gör. Claire ÖZEL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi), Prof. Dr. Recep TOPARLI (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi) https://engelsiz.yok.gov.tr/Documents/Calistay_Raporlari/engelsiz_ufuklar_%C3%A7a%C4%B1%C5%9Ftayi_ve_2019_engelsiz_universiteler%20odul_toreni_raporu.pdf Erişim Tarihi 15.10.2020

25 Mekanda Erişilebilirlik Bayrağı” (Turuncu Bayrak) Adıyaman Üniversitesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi, Aksaray Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Atatürk Üniversitesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Bayburt Üniversitesi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Çağ Üniversitesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Dicle Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, Erciyes Üniversitesi, Eskişehir Teknik Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Gaziantep Üniversitesi, Gebze Teknik Üniversitesi, İnönü Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Yeni Yüzyıl Üniversitesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi,

alan üniversitelerin 37 si devlet 4 tanesi vakıf, Eğitimde Erişilebilirlik Bayrağı (Yeşil Bayrak)²⁶; 141 başvuru alınırken, bu başvurular neticesinde 8 üniversite toplamda 9 yeşil bayrak verilmiştir. Ödül alan üniversitelerin tamamı, Sosyo-Kültürel Faaliyetlerde Erişilebilirlik Bayrağı” (Mavi Bayrak)²⁷; yapılan 141 başvuru sonucunda 12 üniversite toplamda 17 mavi bayrak verilmiştir. Ödül alan üniversitelerin de aynı şekilde tamamı devlet üniversitesidir. Programlarını farklı engelli gruplarına erişilebilir kılan üniversitelerin ilgili programlarına verilen “Engelsiz Program Nişanı”²⁸ için yapılan 114 başvuru arasından toplamda 4 üniversiteden 66 programa Engelsiz Program Nişanı verilmiştir. Ödül alan üniversitelerin tamamı devlet üniversitesi olması vakıf üniversitelerinin varlık göstermemesi üzerinde düşünülmesi ve YÖK tarafından incelenmesi gereken bir durumdur. Özellikle Anadolu üniversitelerinin bayrak ödülü konusundaki performansları da olumlu yönde dikkat çekmektedir.

Engelsiz Bayrak Ödülü, üniversiteleri engellilik konusunda duyarlı hale getirmek ve teşvik etmek için uygulanan olumlu ve geliştirilerek sürdürülmesi gereken bir yöntemdir.

Burada dikkat çeken en önemli konu özellikle vakıf üniversitelerinin göstermiş oldukları olumsuz performanstır. Vakıf Üniversitelerinin çoğunun 2000 yılından sonra kurulduğu düşünüldüğünde ve özellikle 5378 sayılı Kanun’un²⁹ erişilebilirlik hükmüne rağmen yeni yapılan kampüslerin dahi

Kırklareli Üniversitesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Konya Teknik Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nişantaşı Üniversitesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Şırnak Üniversitesi, Van Yüzüncüyıl Üniversitesi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Yozgat Bozok Üniversitesi, Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi. <https://engelsiz.yok.gov.tr/HaberBelgeleri/2020/2020-engelsiz-universite-odulleri-odul-alan-universiteler.pdf> Erişim Tarihi 16.10.2020

26 Eğitimde Erişilebilirlik Bayrağı (Yeşil Bayrak) Aksaray Üniversitesi, Ankara Üniversitesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi. <https://engelsiz.yok.gov.tr/HaberBelgeleri/2020/2020-engelsiz-universite-odulleri-odul-alan-universiteler.pdf> Erişim Tarihi 16.10.2020

27 Sosyo-Kültürel Faaliyetlerde Erişilebilirlik Bayrağı” (Mavi Bayrak) Akdeniz Üniversitesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Dicle Üniversitesi, Gaziantep Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, Mersin Üniversitesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nişantaşı Üniversitesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Uşak Üniversitesi. <https://engelsiz.yok.gov.tr/HaberBelgeleri/2020/2020-engelsiz-universite-odulleri-odul-alan-universiteler.pdf> Erişim Tarihi 16.10.2020

28 Engelsiz Program Nişanı Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi ile Afyon Kocatepe Üniversitesi 13 bayrak ödülü ile en çok bayrak ödülü alan üniversiteler olurken, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi 8 bayrak ödülü ile ikinci, Ondokuz Mayıs Üniversitesi ise 6 bayrak ödülü ile üçüncü sırada yer aldı. <https://engelsiz.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/2020-engelsiz-universiteler-odul-toreni-gerceklestirildi.aspx> Erişim Tarihi 16.10.2020

29 5378 sayılı *Engelliler Hakkında Kanun* Erişilebilirlik Madde 7- (Değişik:6/2/2014-6518/69 md.) Yapılı çevrede engellilerin erişilebilirliğinin sağlanması için planlama, tasarım, inşaat, imalat, ruhsatlandırma ve denetleme süreçlerinde erişilebilirlik standartlarına uygunluk sağlanır. Özel ve kamu toplu taşıma sistemleri ile sürücü koltuğu hariç dokuz veya daha fazla koltuğu bulunan özel ve kamu toplu taşıma

Mekanda Erişilebilirlik Bayrağı alamamaları düşündürücüdür. 2020 yılının Cumhurbaşkanlığı tarafından “Erişilebilirlik Yılı” olarak ilan edildiği düşünüldüğünde Mekanların erişimi konusunda denetim yapan kurumların bu konuda görevlerini tam yapmadıkları kanısına varmak sanırım abartı olmaz. Erişim sadece mekana değil aynı zamanda bilgiye erişimi de kapsamaktadır.

EGED tarafından ilki 2014 yılında yapılan “Üniversitelerde Engellilere Yönelik Erişilebilirlik Hususunda Mevcut Durum Analizi 2015-2016”³⁰ araştırması özellikle engelli öğrencilerin tespitleriyle oluşması ve öğrenci gözünden veriler sunması bakımından da önemli ve ilk kaynaktır. Yapılan bu çalışmada akademik ve mekansal bakımdan yaşadıkları sorunların engelli bireylerin eğitim hakkından tam ve eşit yararlanamadığına vurgu yapılmaktadır³¹. Üniversite müfredatlarında erişim ile ilgili yeterince bilgi bulunmaması ve açılan derslerin zorunlu olmaktan çok seçmeli olması da çalışma sonucunda ortaya çıkan önemli bir neticedir. Üniversitelerde İdari ve Eğitim Hizmetlerinin Sunulduğu Bina Sayısı ve Erişilebilirlik başlığı altında yapılan araştırmada “Girişte rampa bulunan bina” sorusuna 103 üniversite 1411 yapı girişinde rampa olduğu cevabıyla en çok cevap verilen soru olmuştur. 103 üniversiteden onbirinde indiksiyon ve iyi duyma sistemi kurulu bina olduğu cevabı gelmiştir. Hissedilebilir Zemin bulunan soruya 93 üniversiteden cevap gelmiş 105 binanın hissedilebilir yüzeye sahip olduğu tespit edilmiştir. Yine ilginç verilerden biri 1917 çok katlı binanın 1086 sında asansör olduğu ve yalnızca 302 asansörde sesli uyarı sistemi olduğu gözlemlenmiştir. Çıktıları daha da çoğaltmak mümkündür. Bu çalışma aslında akademik dünyanın engelli konusuna genellikle rampa üzerinden yaklaştığı görülmektedir. Engellileri sadece tekerlekli sandalye kullanıcısı olarak görmek ne yazık ki akademik dünyanın da içine düştüğü bir yanılgıdır. Engellilik çeşitliliğini önceleyen daha kapsayıcı bir bilim bakışına gereksinim vardır. Bu konuda da ilgili kurumların daha fazla gayret sarf etmeleri engelli bireyin çeşitliliğini fark ederek daha eşit bireyler olma konusunda önemli bir gösterge olacaktır.

Çalışma kapsamında çözüm ve öneri kısmında Engelli Öğrenci Birimi'nin; engelli öğrencilerin Eğitim-öğretim, sosyal hayat, barınma gibi ihtiyaçlarına öncelik veren bir anlayışa sahip olması ve engellilik konusunda katkı sunacak engelli personelin birimlerde görevlendirilerek karar süreçlerinde söz sahibi

araçlarının engellilerin erişilebilirliğine uygun olması zorunludur. Bilgilendirme hizmetleri ile bilgi ve iletişim teknolojisinin engelliler için erişilebilir olması sağlanır. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5378.pdf> Erişim Tarihi 16.10.2020

30 “Üniversitelerde Engellilere Yönelik Erişilebilirlik Hususunda Mevcut Durum Analizi: 2015-2016” <https://www.eged.org/node/279> Erişim 29.10.2020

31 Üniversitelerde Engellilere Yönelik Erişilebilirlik Hususunda Mevcut Durum Analizi: 2015-2016» <https://www.eged.org/node/279> Erişim 29.10.2020

olmaları, akademik kaynaklar ve mekansal erişim konusunda evrensel tasarıma vurgu yapılmıştır.³²

Burada vakıf yükseköğretim kurumlarına ayrı bir yer açmak yerinde olacak kanısındayım. Vakıf Yükseköğretim Kurumu Yönetmeliği'nin³³ tanım kısmında "Vakıf Yükseköğretim Kurumu: Kazanç amacına yönelik olmamak şartı ile" denmektedir. Ayrıca Madde 5 "vakıf üniversitesi gelirlerini sadece kendi üniversitelerini ve mülkiyeti üniversitelere ait kurum ve kuruluşları geliştirmek amacıyla harcamak kaydıyla, vakıflar tarafından kanunla kurulmuş bulunan kamu tüzel kişiliğine sahip" olarak tanımlanmaktadır. Yönetmelik bakımından dikkat çeken kazanç amacına yönelik olmamak ve gelirlerini kendi üniversitelerini geliştirici şekilde kullanmak ilkesi Bayrak Ödülleri kapsamında düşünüldüğünde vakıf üniversitelerinin daha fazla sorumluluk almaları gerektiğini düşündürmektedir. Özellikle farklı kurumlar tarafından yapılan ulusal ve uluslararası sıralama listelerinde (*Times Higher Education (THE)*³⁴, Türkiye Üniversite Memnuniyet Araştırması'nda (TÜMA)³⁵) yer alan öncü vakıf üniversitelerinin (Koç Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi, Özyeğin Üniversitesi, Bilkent Üniversitesi, TOBB Üniversitesi gibi) engelli bireyin eğitim hakkının korunması, güçlendirilmesi ve geliştirilmesi bakımından pek de iyi bir sınav verdikleri söylenemez. Yapılan 13 Çalıştayın onbiri Devlet üniversiteleri, 2 adet çalıştay da Vakıf Üniversitesi (7 ve 13 çalıştay Yeditepe Üniversitesin'de) ev sahipliğinde yapılmıştır. Çalıştay düzenlenme gönüllüğü ve bayrak ödülü alma insiyatifi düşünüldüğünde, engelli bireyin kesintisiz eğitim alma hakkı bakımından engelli bireylerin vakıf üniversitelerinin önceliği olmadığı görülmektedir. Vakıf üniversiteleri herkesin eğitim hakkının savunulması, korunması ve güçlendirilmesi için daha çok çaba sarf etmelidir ve atacağı adımlarda kâr-fayda maliyeti hesabı yapmamalıdır.

Sonuç

Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı'na; engellilerin eğitim hakkını önceleyen, engellinin insan onurunu güçlendiren, fırsat eşitliğini savunan yeni yükseköğretim anlayışını hayata geçirecek büyük bir görev ve tarihi sorumluluk düşmektedir.

32 Üniversitelerde Engellilere Yönelik Erişilebilirlik Hususunda Mevcut Durum Analizi: 2015-2016» <https://www.eged.org/node/279> Erişim 29.10.2020

33 Vakıf Yükseköğretim Kurumları Yönetmeliği Resmî Gazete Tarihi: 31.12.2005 Resmî Gazete Sayısı: 26040 <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=9768&MevzuatTur=7&MevzuatTertip=5#:~:text=Vak%C4%B1f%3A%204721%20say%C4%B1%20Medeni%20Kanun,ba%C5%9Fvuran%20t%C3%BCzel%20ki%C5%9Fili%C4%9Fe%20sahip%20mal> Erişim Tarihi 16.10.2020

34 *Times Higher Education (THE) World University Rankings 2021* <https://www.timeshighereducation.com/>

35 Türkiye Üniversite Memnuniyet Araştırması'nın (TÜMA) <https://www.uniar.net/tuma> Erişim Tarihi 16.10.2020

YÖK denge ve denetleme görevini yerine getirerek Engelsiz Üniversite Merkezlerin oluşumunu Üniversite yönetimlerinin insiyatifine bırakmamalıdır. YÖK üniversitelerde yaptıkları denetim kriterlerinin içerisine engelli ve dezavantajlı bireyler ile ilgili kriterleri de eklemelidir.

Oluşturulacak merkez yalnızca akademik bir kurul olma kapsamında olmamalıdır. Hayatın gerçekleriyle örtüşen çözüm üreten, hak sahiplerinin kendi kaderini belirleme noktasında insiyatif alacağı bir merkez niteliği taşınmalıdır.

YÖK ayrıca, engelli öğrenci merkezinde, engelli bireylerin görev almasını desteklemeli (yönetici, çalışan, danışman gibi) ve gerekli düzenlemeleri yapmalıdır. Engelli bireyin kendi bedeni ve kaderi üzerinde söz sahibi olması, engellilere yönelik oluşturulacak politikalara ve karar süreçlerine etkin katılımı, toplumun diğer kesimleri ile eşit ilişki kurmasını ve eşit yurttaş olmalarını sağlayacaktır. Engellilerin onuruna saygının güçlendirilmesi için engelliler adına engelliler için değil, engelliler ile birlikte engelsiz bir dünya için adımlar atılmalıdır. Engelli bireyler böylece karar alma süreçlerine katılarak kendi kaderini belirleme noktasında söz sahibi olabilir. YÖK, engelli bireylerin karar süreçlerine katılımı ve merkez yönetiminde görev almalarına imkan sağlayacak, destekleyecek ve denetleyecek mekanizmayı hayata geçirmelidir.

YÖK engelli bireyin Eğitim hakkına kesintisiz eşit ve adil erişim için bünyesinde bulunan “Engelli Öğrenci Komisyonu”nu “Engelsiz Eğitim Merkez”i olarak yeniden kurmalı ve kanun ile güçlendirmelidir. Yükseköğretim kurumları bünyesinde bulunan engelsiz eğitim merkezlerini; yöneticisi, mekanı, çalışanı, bütçesi olan sadece rapor yazan değil aynı zamanda araştırma yapan engellilik çalışmalarında söz ve karar sahibi olacak bir mekanizmaya kavuşturmalıdır. Güçlendirilmiş Engelsiz Üniversite Merkezleri engelli bireyin yüksek öğretim-egitim hakkının korunması, savunulması ve geliştirilmesi için güçlü katkı sunacaktır. Yükseköğretim Kurumları engelli bireye yönelik ayrımcılığı önlemek için yalnızca insan hakları dersleri ve programları açmanın yanı sıra mekan ve bilgiye erişim konusunda da ciddi ve “samimi” uygulamaları hayata geçirmek durumundadır. Kısacası başta YÖK olmak üzere, engelli bireye, STK, aile, devletin ilgili kurumları gibi, tüm paydaşlara görev düşmektedir. Şimdi, eğitimde dönüştürücü gelişim ve dezavantajlı bireylerin eğitimde fırsat eşitliği için YÖK’ün daha fazla sorumluluk alma zamanıdır.

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 bildiriler, 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/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 gereğiyle 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.

* 102. Sayıdan itibaren geçerlidir.

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 inceleme 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. Bir konuya ilişkin açıklama yapılması istendiğinde sayfa altına dipnot verilebilir. Ancak kaynakça gösterimi sayfa altında dipnot ya da son not şeklinde yapılamaz.

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 Hanioğlu, 2012: 40). (Metin içinde bahsedilmezse) (İnalıcık'tan aktaran Hanioğlu, 2006: 40).

Kaynakça

Kaynak künyesinde yazar(lar)ın önce soyadı sonra adının baş harfi yer alır. İki yazarlı bir kaynakta 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.

Kaynakça Örnekleri

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 kaldıracağı 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). <i>Bilgi, 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. (t.y). <i>Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük</i> içinde. Erişim adresi: https://sozluk.gov.tr/
Ansiklopedi	Birinci, A. (1998). Hürriyet 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 Yayımlanan 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.

Özgürlüğün Kitaplığı İnternette...

www.liberte.com.tr

