

liberal düşünce

Yıl 29 Sayı 116 Güz 2024



LiBeRtE

liberal düşünce

Yıl/Year 29, Sayı/N. 116, Güz/Autumn 2024

Yayın Kurulu

Dr. Adnan Küçük, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
Prof. Dr. Ahmet Uzun, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas
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
Prof. Dr. Buğra Kalkan, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İzmir
Prof. Dr. Cemal Fedayi, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
Prof. 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. Hamit Emrah Beriş, Çukurova Üniversitesi, Adana
Prof. Dr. Hamza Al, Sakarya Üniversitesi, Sakarya
Prof. Dr. Hasan Yücel Başdemir, Ankara Üniversitesi, Ankara
Prof. Dr. Hayrettin Özler, Dumlupınar Üniversitesi, Kütahya
Prof. Dr. Hüseyin Bal, Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin
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
Doç. Dr. Oğuzhan Yanarışık, Polis Akademisi
Prof. Dr. Ömer Çaha, İstanbul Ticaret Üniversitesi, İstanbul
Prof. Dr. Selahattin Togay, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Salih Zeki Haklı, Polis Akademisi, Ankara
Prof. Dr. Tanel Demirel, Çankaya Üniversitesi, Ankara
Doç. Dr. Yasemin Abayhan, Hacettepe Üniversitesi, Ankara

Uluslararası Danışma Kurulu

Prof. Dr. Angelo Maria Petroni, Roma Sapienza Üniversitesi, İtalya
Prof. Dr. Chandran Kukathas, Singapore Yönetim Üniversitesi
Prof. Dr. Hardy Bouillon, Trier Üniversitesi, Almanya
Dr. Imad-Ad-Dean Ahmad, Hürriyet Minaresi Enstitüsü, ABD
Prof. Dr. Pascal Salin, Fransa
Prof. Dr. Richard Epstein, Chicago Üniversitesi, ABD
Prof. Dr. Suri Ratnapala, Avustralya
Prof. Dr. Victoria Curzon-Price, İsviçre
Dr. Stephen Davies, Ekonomik İşler Enstitüsü, İngiltere
Prof. Dr. Pierre Garello, Aix-Marsilya Üniversitesi, Fransa
Prof. Dr. Deirdre McCloskey, Illinois Üniversitesi, ABD
Prof. Dr. Jason Brennan, Georgetown Üniversitesi, ABD

Yönetim Yeri

Liberte Yayın Grubu®

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

İnternet Sitesi: www.liberaldusunce.com.tr

Yazı İşleri: yaziisleri@liberal.org.tr

Abonelik ve İrtibat:

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

Baskı

Sayfa Basım

Tevfik İleri Mah. Polat Sk. No:2 Pursaklar / Ankara | Sertifika No: 77079

Sahibi/Owner

Liberte Yayıncılık A.Ş. adına,
Hatice Özlem Yılmaz

Editör/Editor

Prof. Dr. Alim Yılmaz

Yardımcı Editör/Assistant Editor

Dr. Abdulkadir Pekel

Yazı İşleri Müdürü/Publishing Manager

Dr. Büşra Sönmez

ISSN 1300-8781

e-ISSN 2667-6486

Basım Tarihi/Date of Printing: 6 Aralık 2024

İç Tasarım/Page Layout: Serpil Koçtürk

Kapak Tasarımı/Cover Design: M. Merve Şahin

Liberal Düşünce

üç aylık, uluslararası, hakemli, açık erişimli bir dergidir; Mart, Haziran, Eylül ve Aralık ayı içinde yayınlanır.

Liberal Duscunce is a quarterly, international, peer reviewed, open access journal, published in March, June, September and December.

Liberal Düşünce

dergisi

TÜBİTAK-ULAKBİM tarafından

dizinlenmektedir.

Dergide yayınlanmak üzere makalelerin

dergipark.gov.tr/liberal adresinden

gönderilmesi gerekmektedir.

Liberal Düşünce

dergisi, ayrıca

Asian Science Citation

Index (ASCI), ASOS İndeks, Crossref,

İdeal Online, SOBIAD

Atıf Dizini tarafından taranmaktadır.

MAKALELER/ARTICLES

Gerçeklik Bir Sosyal İnşa mıdır? Bir Sosyal Bilim Yöntemi Olarak Berger ve Bhaskar Temelinde Gerçeklik, Toplum ve İnsan İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Is Reality a Social Construction? An Evaluation of Reality, Society and Human Relations Based on Berger and Bhaskar as a Social Science Method

Olkan Senemoğlu..... 1

Simon Critchley'in Politik Teolojisi

Simon Critchley's Political Theology

Sema Cevirici Atilla..... 31

Hukuk Devleti ve Kamu Düzeni İlişkisinde Güvenlik Politikalarının Oluşumu

The Formation of Public Security Policies in the Relationship Between the Rule of Law and Public Order

Alp Cenk Arslan 51

Klasik Liberal Düşünce Açısından Good Samaritan ve Kadir Şeker Davası

Good Samaritan and Kadir Şeker Case from the Perspective of Classical Liberal Thought

Gurur Gülce Beşe..... 75

Sağ Siyasetin Ontolojik Grameri

Ontological Grammar of Right Wing Politics

Mehmet Ulukütük 101

Looking at the Policies of National Identity Construction in the Democratic Party Era

Demokrat Parti Dönemi Ulusal Kimlik İnşası Politikalarına Bakmak

Melek Kaymaz Mert & Nergiz Başeğmez Bolaman 117

The Interest-Based Relations of the Ruling Elites as the Determining Main Variable in U.S.-Egypt Relations and the Hegemony

ABD-Mısır İlişkilerinde Belirleyici Ana Değişken Olarak İktidar Seçkinleri Arasındaki İlişkiler ve Hegemonya

Hasan Fidan 135

Türkiye'de Kamu Sosyal Harcamalarının Gelir Dağılımına Bölgesel Etkileri: 2006-2021 Dönemi GİR Modeli Analizi

The Regional Effects of Public Social Expenditures on Income Distribution in Turkey: An Analysis Using the SUR Model for the 2006-2021 Period

Abdulkadir Keskin..... 159

İnsanın yalnızlığına eşlik eden metafizik düzeyde yaşanan çelişkiler, gündelik hayatın sıradan gerçekleri olarak karşımızda durmaktadır. Dahası çelişkilerin sürüklediği hayat pratikleri kaçınılmaz olarak iktisadi, siyasi ve etik düzeylerde de somut görünüm kazanmaktadır.

Akademik literatürde tartışılan olgular ulusal ve uluslararası arenada farklı biçimlerde ortaya çıkmaktadır. Örneğin son dönemde yaşanan ve daha çok “özgür” ve “adil” Batıda yaşanan hak ihlalleri Filistin meselesinin tartışılmasını İsrail lehine yasaklamaya çalışırken, öte yandan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi İsrail’in Filistin halkına yönelik sürdürdüğü soykırımın aktörlerinin tutuklanmasını ve böylece yargılanmasını talep edebilmektedir.

Benzer durumlar dünya ölçeğinde de kendisini hissettirmektedir. Zira hükümetlerin farklı gerekçelerle sürdürdükleri dışlayıcı politikalara rağmen, sivil inisiyatif sahibi birey ve gruplar daha insancıl tutumlar sergilemektedirler. Gelecek adına umut verici olan bu tür paradoksların büyümesi ve büyütülmesi hayatın pozitif yönde akmasına hizmet eden mühim hadiselerdir.

Zaman ilerlerken buna bağlı olarak ortaya çıkan değişim bu yönde gelişen insani çıkmazların yarattığı kaygıları artırmaya devam etmektedir. Zira tek başına küçük veya bölgesel gibi görünen hadiseler genel insanlık durumunu temsil ve tercüme etme gücü taşımaktadır. Küresel ölçekte yaşanan demografik hareketler, bünyelerinde büyük dramlar taşıdıkları gibi, paradoksal olarak umudu besleyen hadiseleri de yükseltmektedir.

Dünyada ve Türkiye’de gelişen hadiseler bölgesel küçük değişim dinamiklerinin ne derece etkili olabileceğini sarıh olarak ortaya koymaktadır. Bölgesel sorunların sadece bölgesel olmadığını, insanî ihlallerin, hukukun yok sayılmasının, baskı ve zulümlerin aksini yarattığı da açık gerçektir. Nitekim, örneğin, Suriye’de yaşanan iç savaş, bölgenin maruz kaldığı global müdahale bağlamında küresel sorun ve çatışmalar yarattığı ortadadır.

Büyük güçlerin üzerine çullandığı sorunların çözümünü ABD'de gerçekleşen ve dışlayıcı siyasetin mümessilliğini yürüten Trump gibi bir figürden beklemek safiyane yaklaşımın ötesine geçemez. Zira sıkışan dünya düzeninin sorun giderici cin olarak tedavüle sürdüğü ikinci Trump dönemi, kendi içinde ve buna bağlı olarak dünyanın geri kalanında yaratacağı bozucu etki kaçınılmaz olarak yeni yapıların ortaya çıkmasına yol açabilir.

Türkiye siyasetinin bu hadiseleri çok boyutlu olarak değerlendirmesi zorunludur. Sadece devlet aygıtının sorumluluğu olarak algılamak ciddi eksikliklere işaret eder. Zira global çatışmanın yarattığı hezeyanı doğru yorumlamak, anlamak ve özümsemek için toplumun bir bütün olarak farklı perspektiflerle hadiselere soyut ve somut olarak müdahil olması gerekir.

Diğer bir husus ise yerel sorunların global görünümünü Akdeniz havzasında ortaya koymasıdır. Bu mesele oldukça önemlidir ve detaylı olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bu nedenle Akdeniz'de yerleşik hale gelen büyük güçlerle Türkiye'nin münasebetlerini ayrıca değerlendirmek gerekmektedir.

Bu düşünceler ışığında dergimizin yeni sayısında yayınlanan yazıları okumanız ve istifade etmeniz dileğimle!

Prof. Dr. Alim Yılmaz

Editör

Gerçeklik Bir Sosyal İnşa mıdır? Bir Sosyal Bilim Yöntemi Olarak Berger ve Bhaskar Temelinde Gerçeklik, Toplum ve İnsan İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme

Olkan Senemoğlu*

Öz

Bu makale, gerçekliğin sosyal bir inşa olup olmadığını Peter Berger'in sosyal inşa teorisi ile Roy Bhaskar'ın eleştirel realizmi temelinde tartışmayı amaçlamaktadır. Berger, toplumsal gerçekliğin bireylerin sosyal etkileşimleri sonucu inşa edildiğini, bu sürecin kurumsallaşarak nesnel gerçeklikler haline geldiğini savunur. Bhaskar ise, toplumsal yapıları bireylerden bağımsız olarak var olan ve daha derin yapılarla açıklanması gereken nesnel mekanizmalar olarak görür. Bu çalışmada, her iki teorisyenin toplumsal yapı ve birey arasındaki ilişkiye dair yaklaşımları karşılaştırılmakta ve toplumsal gerçekliğin bireyler tarafından nasıl yeniden üretildiği ya da dönüştürüldüğü tartışılmaktadır. Ayrıca bu çalışma iki anlayış birlikte kullanıldığında sosyal olayların daha iyi anlaşılabilirliğini ortaya koymaktadır. Çalışmanın yöntemi literatür taraması olup, Berger ve Bhaskar'ın temel eserleri analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal İnşa, Eleştirel Realizm, Toplumsal Yapı, Peter Berger, Roy Bhaskar.

Is Reality a Social Construction? An Evaluation of Reality, Society and Human Relations Based on Berger and Bhaskar as a Social Science Method

Abstract

This article aims to discuss whether reality is a social construct based on Peter Berger's theory of social construction and Roy Bhaskar's critical realism. Berger argues that social reality is constructed through individuals' social interactions, which over time become institutionalized as objective realities. In contrast, Bhaskar views social structures as objective mechanisms that exist independently of individuals and must be explained through deeper structures. This study compares approaches of both theorists to the relationship between social structures and individuals, exploring how social reality is reproduced or transformed by individuals. Additionally, it demonstrates that when these two approaches are used together, social phenomena can be better understood. The method is a literature review, analyzing the key works of Berger and Bhaskar.

Keywords: Social Construction, Critical Realism, Social Structure, Peter Berger, Roy Bhaskar.

*Dr. Öğr. Üyesi | Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
olkansenemoglu@gmail.com | ORCID: 0000-0001-6290-6631
DOI: 10.36484/liberal.1567693
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 29, Sayı:116, Güz 2024, ss. 1-30.
Gönderim Tarihi: 15 Ekim 2024 | Kabul Tarihi: 25 Kasım 2024

Giriş

İnsan, diğer canlılardan farklı, daha tamamlanmamış ve tamamlanması (çocukluk evresi) uzun bir süre alan bir beden ve yaşarken oluşan bir bilinç ve özbilince sahip bir varlıktır. Bu durum insana, dünyayı tanırken, kendisini de tanımaya olanak verir. J. J. Rousseau'nun üzerinde durduğu gibi bir kedi tahıllarla dolu bir ambarın başında, bir kuş etlerle dolu bir leğenin yanında açlıktan ölüp giderken doğanın ona vermiş olduğu içgüdüyü aşamaz. Oysa insan kendi iç güdüsünü bilinçli bir içgüdü haline getirmiş hem dünyanın farkına varmış hem de kendisini kendisine dışsallaştırarak aynı zamanda kendi üzerine de düşünebilir hale gelmiş, doğanın ona verdiklerini aşabilme kabiliyetine ulaşmıştır. Bundan dolaydır ki insan estetik, ahlak ve yasa koyabilmiştir. İnsanın dünyayla kurmuş olduğu ilişki, diğer varlıkların dünyayla kurmuş olduğu ilişkinin dışına çıkabilmiştir. İnsanın kendi dışındaki dünyayı tanımlayıp anlamlandırması diğer varlıklardan farklı sonuçlar doğurmuştur. İşte bu çalışmanın temele aldığı tartışma bu noktada başlamaktadır. İnsanın dünyayı anlamlandırması hemen kesin sonuçlar doğuran bir niteliğe sahip değildir Bu anlamda insan dünyayı anlamlandırırken çeşitli gerçeklikler, doğrular ve kanılar üretebilmektedir. Bu çalışmanın konusu da bu gerçekliğin ne olduğu üzerinedir.

Günlük yaşamda sıklıkla karşılaşılan 'gerçeklik' kavramı, aslında görüldüğünden çok daha karmaşık bir yapıdadır. Gerçeklik toplumsal bir inşa sürecinin ürünü olarak karşımıza çıktığı gibi, insanlar arasındaki etkileşimler, dil ve kültürel normlar, bireylerin dünyayı algılama ve anlamlandırma biçimlerini doğrudan şekillendirmektedir. Bu çalışmada, gerçekliğin toplumsal boyutlarına dair mevcut teorik yaklaşımlar incelenerek, toplumsal inşa süreçlerinin bireylerin deneyimlerini nasıl biçimlendirdiği tartışılacaktır.

Gerçeklik kavramı, felsefe tarihinde birçok düşünür tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. "Gerçek" ve "gerçeklik" arasındaki fark, bilinç ve bilgi arasındaki ilişki, zamanla farklı yaklaşımlarla yorumlanmış, fenomenoloji, bilinç ve bilgi anlayışı perspektiflerinden ele alınmıştır. Platon'un (2022) düşüncesinde gerçeklik, duyuyla algılanan dünya ile idealar dünyası arasında ikiye ayrılır. Ona göre, duyuyla dünya yanıltıcıdır ve yalnızca geçici formları içerir; gerçek olan ise idealar dünyasında var olan evrensel ve değişmez formlardır. Aristoteles, hocasının idealar dünyasını reddederek, gerçekliğin maddi dünyada olduğunu savunur. Aristoteles'in "Metafizik" adlı eserinde gerçeklik, doğa ve varlık bağlamında incelenir (2018). Aristoteles, varlığın (ousia) madde ve formun birliği olduğunu söyler ve tüm varlıkların bu iki temel ilkeye dayandığını vurgular. Aristoteles için gerçeklik, potansiyel olanın eyleme dönüşmesiyle anlaşılır.

Kant'a göre, insan bilgisi fenomenal (görünüş) dünya ile sınırlıdır; buna karşılık numenal (kendinde-şey) dünya, insan deneyiminin ötesindedir. Yani insanlar, gerçekliğin sadece fenomenal tarafını bilebilir, numenal tarafına asla tam anlamıyla ulaşamazlar. Kant, "Saf Aklın Eleştirisi" adlı eserinde bu ayrımı ayrıntılı bir şekilde işler. Kant'a göre, "gerçek" olan şeyler, ancak insan zihninin kategorileri aracılığıyla bilinebilir ve bu kategoriler, dış dünyadaki şeylerin kendisiyle değil, bizim onları nasıl deneyimlediğimizle ilgilidir (Kant, 2022). Hegel'in düşüncesinde ise gerçeklik, mutlak olanın diyalektik bir süreçte açığa çıkmasıyla anlaşılır. Hegel, gerçekliğin yalnızca değişim ve karşıtlıklarla değil, aynı zamanda bu karşıtlıkların çözümüyle de var olduğunu savunur. "Tin'in Fenomenolojisi" adlı eserinde, bireysel bilinçten mutlak bilgiye doğru bir gelişim süreci tanımlar. Hegel için gerçeklik, bu gelişim sürecinde kendini açığa çıkaran "mutlak"tır (Hegel, 2011). Marx'a göre ise, insanın toplumsal varlığı, bilincini koşullandırır; yani bilinç, maddi koşullar tarafından şekillendirilir. "Alman İdeolojisi"nde Marx, insan bilincinin maddi gerçeklik tarafından şekillendiğini ve toplumsal ilişkilerin bu bilincin inşasında merkezi bir rol oynadığını savunur (Marx ve Engels, 2013). Husserl'e göre, gerçeklik bilincin yönelimselliği aracılığıyla kurulur. Bilincin her zaman bir şeye yönelik olduğu fikri, fenomenolojik yöntemin merkezindedir. Husserl'e göre (2010) gerçeklik, bireyin dünyayı nasıl algıladığına ve deneyimlediğine dayanır. Uygur, "Felsefenin Çağrısı" adlı eserinde Husserl'in fenomenolojisiyle Kant'ın epistemolojisini bir arada değerlendirerek (Uygur, 2022), gerçekliğin sadece dış dünyaya yönelik bir algı değil, aynı zamanda bireyin bu dünyayı anlamlandırma sürecinin bir ürünü olduğunu dile getirir.

Görüldüğü üzere gerçeklik ve bilginin doğası, sosyal bilimlerin ve felsefenin en temel tartışma konularından biri olup hem bireylerin hem de toplumların dünyayı nasıl algıladığına ve anlamlandırdığına dair önemli sorular ortaya koyar. Sosyal bilimlerde uzun zamandır süregelen bir tartışma, gerçekliğin bireyler tarafından inşa edilen bir süreç mi yoksa bireylerden bağımsız olarak var olan nesnel bir olgu mu olduğuna odaklanmaktadır. Bu bağlamda, Peter Berger'in sosyal inşa teorisi ve Roy Bhaskar'ın eleştirel realizmi, gerçeklik kavramını farklı açılardan ele alan iki önemli teorik yaklaşımdır.

Çalışmanın temel sorusu, gerçekliğin sosyal bir inşa olup olmadığıdır. Bu soru etrafında şekillenen çalışmada, Berger'in sosyal gerçeklik anlayışı ile Bhaskar'ın eleştirel realizmi arasındaki temel ayrım ele alınacaktır. Berger'e göre, toplumsal gerçeklik bireylerin etkileşimleri sonucunda ortaya çıkar ve bu süreç içinde nesnelleşir. Bireyler, toplum içinde sosyalizasyon süreçleriyle öğrendikleri değerler ve normlar çerçevesinde, sürekli olarak toplumsal gerçekliği yeniden üretirler. Bhaskar ise, toplumsal yapıları bireylerin inşa

ettiği süreçler olarak görmez; aksine bu yapıların, bireylerin eylemlerinden bağımsız olarak var olduğunu ve toplumsal süreçlerin altında yatan derin yapılarla açıklanabileceğini savunur.

Bu çalışmanın amacı, Peter Berger ve Roy Bhaskar'ın toplumsal gerçeklik anlayışlarını karşılaştırmalı olarak ele alarak, gerçeklik, toplumsal yapı ve birey ilişkisini derinlemesine incelemektir. Berger ve Bhaskar'ın teorileri arasındaki temel farkları ele almayı ve bu farkların toplumsal yapılarla birey arasındaki ilişkiyi nasıl açıkladığını incelemeyi de amaçlamaktadır. Çalışma, her iki düşünürün gerçeklik kavramına dair sundukları temel teorik yaklaşımları inceleyecek ve bu yaklaşımlar arasındaki farkları ortaya koyacaktır. Daha sonra, bu iki yaklaşımın toplumsal yapıların birey üzerindeki etkisini ve bireylerin toplumsal yapıları nasıl yeniden ürettiği ya da dönüştürdüğü üzerine odaklanacaktır. Bütün bu tartışmalar Bekir Balkız ve Vefa Saygın Oğtle'nin yazmış oldukları metinde (2012) belirttikleri tartışmalar ele alınarak gerçekleştirilecek, böylece hem Berger'in hem Bhaskar'ın teorisi daha görünür kılınacaktır.

Çalışmanın yöntemi, ikincil kaynaklardan elde edilen literatür taramasına dayanmaktadır. Berger'in *Gerçekliğin Sosyal İnşası* (2008) adlı eseri ve Bhaskar'ın çalışmaları (2015, 2017), analiz sürecinde başlıca kaynaklar olarak kullanılacaktır. Aynı zamanda, bu iki teorisyenin yaklaşımını toplumsal yapı-birey ilişkisi ekseninde tartışan metinler ve eleştirel çalışmalar da değerlendirmeye alınacaktır. Literatür taraması yoluyla elde edilen bu bulgular, çalışmanın gerçeklik kavramı üzerine sunduğu değerlendirmelerin temelini oluşturmaktadır.

Gerçeklik kavramının toplumsal bir inşa olup olmadığı sorusu, sadece teorik düzlemde değil, toplumsal analiz ve sosyal bilimlerin pratik uygulamalarında da büyük önem taşır. Berger'in sosyal inşa teorisi, toplumsal yapılarla bireyler arasındaki etkileşimleri anlamada önemli bir araç sunar. Bu teori, bireylerin toplumsal gerçekliği sürekli olarak nasıl yeniden ürettiklerini ve bu süreçte toplumsal yapıların nasıl nesnelleştiğini açıklar. Bu yaklaşım, özellikle mikro düzeyde toplumsal etkileşimlerin nasıl işlediğine dair önemli çıkarımlar sunar.

Öte yandan, Bhaskar'ın eleştirel realizmi, toplumsal yapıların daha derin mekanizmalarını ve bireylerin bu yapılar üzerindeki etkilerini analiz etmeyi mümkün kılar. Bu yaklaşım, toplumsal yapıları daha geniş bir çerçevede ele alarak, toplumsal değişim süreçlerinin nasıl işlediğini ve toplumsal yapılar ile bireyler arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğini anlamada daha kapsamlı bir araç sunar. Bu nedenle, eleştirel realizm, toplumsal yapıların nesnel doğasını anlamak isteyen sosyal bilimciler için önemli bir perspektif sağlar. Bu

çalışma bu iki bakış açısının birlikte kullanılmasının sosyal analiz için önemli bir fırsat olduğunu ileri sürmektedir.

Ontolojik Bağlamda Nesnel ve Sosyal Gerçeklikler

Ontolojik bağlamda nesnel ve sosyal gerçeklikler üzerine bir tartışma yürütmek, gerçekliğin doğasıyla ilgili çeşitli teorik yaklaşımları incelemeyi gerektirir. Nesnel gerçeklik, maddi ve fiziksel dünyaya atıfta bulunurken, sosyal gerçeklik daha çok insan etkileşimleri, toplumsal normlar ve kültürel yapılar etrafında şekillenen gerçeklik olarak ele alınır.

Nesnel Gerçeklik

Nesnel gerçeklik, insan bilincinden bağımsız olarak var olan ve fiziksel, maddi bir dünya olarak tanımlanabilir. Bu kavram, genel olarak doğa bilimlerinde olduğu gibi pozitif bilimlerin temelini oluşturur. Nesnel gerçeklik, bireylerin algılarından, yorumlarından veya inançlarından bağımsız bir şekilde varlığını sürdürür.

Nesnel gerçeklik fikri, Aristoteles'in doğa felsefesi ve varlık anlayışına kadar uzanır. Aristoteles, nesnel gerçekliği maddi dünyaya atıf yaparak tanımlamış ve duyularımızla algıladığımız fiziksel dünyanın bağımsız bir varoluşa sahip olduğunu savunmuştur. Aristoteles'in "ilk nedenler" ve "öz»e yönelik analizleri, onun nesnel gerçekliği anlamada önemli katkıları arasında yer alır (Aristoteles, 2018). Descartes'ın düalizmi de nesnel gerçeklik tartışmalarına önemli bir katkı sunar. Descartes, zihni ve bedeni iki ayrı varlık alanı olarak kabul etmiş ve maddi dünyanın (nesnel gerçeklik) zihinden (öznel gerçeklik) bağımsız olduğunu öne sürmüştür. Descartes (2011), dış dünyanın gerçekliğinin yalnızca düşünme süreciyle değil, aynı zamanda Tanrı'nın varlığına dair argümanlarla temellendirilmesi gerektiğini savunur.

Bhaskar, nesnel gerçekliği insan deneyimlerinin ötesinde var olan bir alan olarak ele alır. Bhaskar'ın eleştirel realizm anlayışına göre, nesnel gerçekliğin var olduğunu ve bunun bilimsel yöntemlerle anlaşılabilirliğini savunur. Bhaskar'a göre, gözlemlenen fenomenlerin ötesinde, bilimsel olarak keşfedilmesi gereken daha derin yapılar ve süreçler vardır (Bhaskar, 1975: 48). Yani Bhaskar, gözlemlenebilir fenomenlerin ötesinde nesnel, derin yapısal süreçler olduğunu savunur (1975: 56).

Peki, eğer insanın ve insansal ilişkilerin dışında bir gerçeklik evreninden de bahsedebiliyorsak bunu nasıl kategorize edebiliriz, yani çeşitli gerçeklikler arasında ayrımı nasıl gerçekleştirmemiz gerekir. Bu tartışmayı sosyal gerçekliği tartıştıktan sonra tekrar ele alacağız.

Sosyal Gerçeklik

Nesnel ve sosyal gerçeklikler arasındaki ayrım, ontolojik olarak farklılık gösterir. Nesnel gerçeklik, insan bilincinden bağımsızdır ve fiziksel dünyanın nesnel özelliklerine dayanır. Bu anlamda, nesnel gerçeklik, bilimsel yöntemlerle keşfedilebilir ve doğrulanabilir özellikler taşır. Kısacası, nesnel ve sosyal gerçeklikler arasındaki temel fark, nesnel gerçekliğin insan bilincinden bağımsız olarak var olması, sosyal gerçekliğin ise toplumsal ilişkiler ve sembolik anlamlar aracılığıyla inşa edilmesidir.

Öte yandan, sosyal gerçeklik, insan bilincine, toplumsal ilişkilere ve sembolik etkileşimlere bağlıdır. Sosyal gerçekliklerin varlığı, insanlar arasındaki mutabakat ve sembolik dünyaya dayalı olduğu için daha değişken ve kültürel bağlamlara göre çeşitlilik gösterir. Max Weber gibi düşünürler, toplumsal yapıların bu değişken ve öznel boyutlarına dikkat çekerken, sosyal gerçekliğin bireylerin anlam dünyaları çerçevesinde inşa edildiğini vurgulamışlardır (Weber, 1922: 87). Weber'e göre, insanlar toplumsal dünyayı anlamak için rasyonel anlamlar yaratır ve bu anlamlar, toplumsal kurumların ve normların bir parçası haline gelir. Ancak bu anlamlar, toplumsal bağlamdan bağımsız bir gerçekliğe sahip değildir (Weber, 1922: 87).

Durkheim, toplumsal olguların bireylerden bağımsız olarak var olduğunu ve bu olguların bireyler üzerindeki zorlayıcı etkisini vurgular. Durkheim, toplumsal olguların "nesnel gerçeklik" statüsünde ele alınması gerektiğini savunur. Durkheim'a göre, toplumsal normlar, inançlar ve değerler, bireylerin üzerinde zorlayıcı bir güç uygulayan ve bağımsız bir gerçekliğe sahip olan toplumsal yapıların bir parçasıdır (Durkheim, 2012).

Sosyal gerçeklik, insanlar arasındaki etkileşimler ve toplumsal yapılar tarafından inşa edilen ve sürdürülen gerçeklik biçimidir. Bu bağlamda, sosyal gerçeklik, bireylerin kolektif olarak paylaştığı anlamlar, normlar, kurallar ve sembollerle inşa edilir.

Construction of Social Reality (1995) adlı eserinde Searle, sosyal gerçekliğin varlık ve bilgi teorileri çerçevesinde nasıl ortaya çıktığını tartışır. Searle, sosyal gerçeklik, kurucu kurallar aracılığıyla inşa edilir ve bu kurallar, bireylerin sosyal dünyada nasıl anlamlar yarattığını belirler. Örneğin, "para" gibi kavramlar, sadece üzerinde mutabık kalınan sosyal anlaşmalarla var olur (Searle, 1995: 23). Daha da açacak olursak Searle, sosyal gerçekliklerin "X nesnesi Y anlamına gelir" şeklinde kurallar aracılığıyla var olduğunu savunur. Örneğin, bir kağıt parçasının "para" olarak kabul edilmesi, tamamen toplumsal bir anlaşma ve kuraldır. Bu kurucu kurallar, sosyal dünyayı anlamamızı sağlar ve sembolik anlamlar üzerinden sosyal gerçeklik inşa edilir (Searle, 1995: 23).

Berger¹ ve Luckmann'a göre, toplumsal dünya, bireylerin eylemleri ve karşılıklı etkileşimleri sonucu oluşur. Bu süreç, dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme aşamalarıyla açıklanır. Nesnelleştirme aşamasında, insanlar tarafından inşa edilen anlamlar, normlar ve kurumlar, sanki dışsal ve bireylerden bağımsızmış gibi algılanır (Berger ve Luckmann, 2008).

Berger'in sosyal inşa yaklaşımına göre, sosyal gerçeklik, bireyler arasındaki etkileşimlerle ortaya çıkan, ancak zamanla kurumsallaşarak bireylerden bağımsız ve objektif bir varlığa bürünmüş gibi görünen toplumsal olguları içerir. Toplumsal kurumlar, bireylerin doğrudan katılımı olmaksızın varlıklarını sürdürebilir ve bireyler bu kurumsallaşmış gerçeklikleri doğal ve nesnel kabul ederler (Berger ve Luckmann, 2008). Bu noktada şu vurgularına da dikkat etmek gerekmektedir: Kurumların nesnel gerçekliği, birey onların amacını ya da işleyiş tarzını anlamadı diye azalmaz. Ayrıca Berger, bireyin, sosyal dünyanın geniş kısımlarını anlaşılabilir, muhtemelen bulanıklığından dolayı baskıcı ama yine de gerçek olarak tecrübe edeceğini ileri sürer. Kurumlar dış gerçeklik olarak var oldukları için, birey onları içebakışla anlayamaz. Dışarı çıkmalı ve onları öğrenmelidir; tıpkı doğayı öğrenmesi gerektiği gibi. İnsani olarak üretilmiş bir gerçeklik olan sosyal dünya, doğal dünya örneğinde mümkün olmayan bir biçimde potansiyel olarak anlaşılabilir olsa da bu yine de geçerli olarak kalır (Berger ve Luckmann, 2008: 91).

Bhaskar'a göre, sosyal gerçeklikler toplumsal yapılar tarafından şekillenirse de bu yapılar, nesnel gerçeklikler gibi, toplumsal düzlemde işleyen nesnel mekanizmalarla anlaşılmalıdır. Bu mekanizmalar, bireylerin sosyal gerçekliği nasıl inşa ettiklerini açıklamakta kritik öneme sahiptir (Bhaskar, 2017). Bu noktada bu anlayışın Berger ve Luckmann'ın anlayışıyla benzerliğine dikkat etmek gerekir. Kurumsal dünyanın nesnellığının, bireye ne kadar heybetli görünürse görünsün, insanî olarak üretilmiş, yani inşa edilmiş bir nesnellik olduğunu akılda tutmak önemlidir. İnsani faaliyetin dışsallaşmış ürünlerinin nesnellik karakteri kazandığı süreç, nesnelleşmedir. Kurumsal dünya, nesnelleşmiş insan faaliyetidir ve her bir kurum için bu geçerlidir. Başka bir deyişle, nesnellik, insanî tecrübedeki sosyal dünyaya işaret ediyor olsa da onu üreten insan faaliyetinden bağımsız ontolojik bir statü asla kazanmaz (Berger ve Luckmann, 2008: 91).

Bir kez daha altını çizmek gerekmektedir ki her iki gerçeklik biçimi, farklı ontolojik kategorilere girse de birbirleriyle etkileşim halindedir ve toplumsal yaşamın tüm yönlerini açıklamada birbirini tamamlayan iki önemli kavramdır.

1 Çalışma boyunca Berger ismi gerek duyulmadıkça tek başına kullanılmaktadır.

Bu durumda “dışarıdaki dünya ile toplumsal olarak kurulan dünya ve bunların gerçekliğine dair ne tür ayrımlar yapılabilir” sorusunu tartışmak gerekmektedir. Gerçekten de hem toplumu hem de insanı aşabilecek nitelikte gerçekliklerden bahsedebiliriz. Örneğin uzay boşluğundaki bir gezegenin varlığı, bize bağlı değil. Hiçbir şekilde hem toplumun hem de insanın önemli bir etkide bulunamayacağı gerçekliklerdir bunlar. Fakat nesnel gerçekliklerle, toplum veya insan arasındaki ilişkiyi ele alırken göz önünde bulundurmanız gereken nokta tam olarak ne olmalıdır? Uzay boşluğunda bulunan Ay'ın gerçekte nasıl bir yapıya sahip olduğu mu ya da o ayın toplumsallık için ne ifade ettiği veya daha geniş anlamda soracak olursak, Ay'ın toplumsallık için nasıl bir gerçeklik haline dönüştüğü mü?

Ay'ın yapısının sert ve toz halinde olmasını bilmemiz toplumsal gerçeklik açısından bir bilgi olarak yerini korusa da Ay'ın kendinde yapısına dair bu bilginin, Ay'ın toplumsal gerçekliğine dair bir etkisi olmayabilir. Aslında bu durum sadece nesnel gerçeklikler için geçerli olmayabilir. Örneğin İslam dininin öğretisine göre, İslam dini son dindir. Bu yönüyle İslam dini ona inananlar için kabul edilebilir niteliktedir. Fakat İslam dininin böyle bir iddiası olmasına rağmen, bu tür bir iddianın bir Hıristiyan için hiçbir önemi olmayabilir. Bu noktada nesnel gerçeklikten, toplumsal bir inşa olarak gerçekliğe kadar şu ayrımları yapmamız gerekmektedir;

- i. Dış dünyanın kendinde ne olduğu,
- ii. Dış dünyanın insana kendini açma veya gösterme biçimi ki bu, aynı zamanda insanın dış dünyayı anlama veya tanıma durumudur ve buna bağlıdır,
- iii. Dış dünyanın gerçeklik olarak kurulması ki bu, gerçekliğin toplumsal inşa boyutudur.

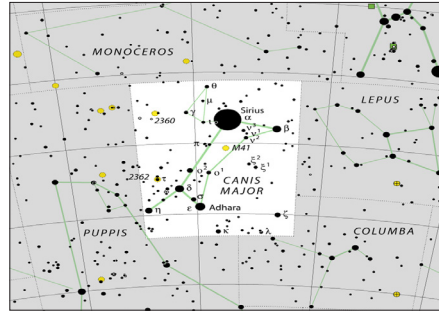
Bu sonuncu madde de kendi içinde 2'ye ayrılmalıdır;

- i. Anlamlandırma;
- ii. Yanlış bilinçle ilişkisi ki bedeni, toplumsal gerçeklikler aracılığıyla disipline etme biçimleri de buraya girer.

Şimdi sırasıyla bu maddeleri tartışmaya açalım; i. Dış dünyanın kendinde ne olduğu; bu en basit haliyle bir maddenin, dış dünyanın kendi varlığının ne olduğuyula ilgili bir gerçeklik alanıdır. Örneğin günlük yaşamımda kullandığım suyun kendinde H₂O olduğu, bir molekül yapısının olduğu durumunu ifade eder. Buna dair bilgim maddeden maddeye değişse de bir varlığın kendinde ne olduğu sosyal çevreden bağımsız bir niteliğe sahiptir. Bu yönüyle doğa bilimlerinin ortaya çıkarabileceği bir gerçeklikten bahsediyoruz. İkinci olarak, dış dünyanın bana kendini açma veya gösterme biçimi ki bu, aynı zamanda benim

dış dünyayı anlama veya tanıma durumumdur ve buna bağlıdır; buradaki kasıt dış dünyanın bir fenomen olarak kendini bana açma ve benim onu bir fenomen olarak tanımamı nitelendirmektedir. Bu yönüyle bir insan olarak onu tanıma biçimime dair o nesnenin gerçekliği de ortaya çıkmış olur. Fakat hala bu gerçeklik boyutunda insan tanımladığı nesnenin hakikatine dair bir “gerçeklik” ileri sürmektedir. Yine suyu ele alacak olursak, bu gerçeklik boyutunda su karışma, insanın ihtiyacını karşılayan, berrak, sıvı, varlıkların büyümesinde rolü olan v.b özelliklerle çıkar. Bu durumdaki bir gerçeklik nesneyle kurmuş olduğum ilişkide, onu tanıma ve onun bu dünyada oluşunun çeşitli boyutlarıyla ilgilidir. Üçüncü olarak, dış dünyanın gerçeklik olarak kurulması ki bu, gerçekliğin toplumsal inşa boyutudur; insanın dışındaki dünyanın kendinde ne olduğu ile o dünyanın insan tarafından tanımlanma biçimine bir de o dünyayı anlamlandırma süreciyle karşıma çıkan bir tür gerçeklik boyutu eklenir. Bu üçüncü boyut gerçekliğin sosyal inşası ile ilgilidir. Elbette insan, insan grupları veya toplumlar dünyayı incelemiş ve ona dair “hakiki gerçeklikler” elde etmiştir. Fakat bir de gerçekten, ne olduğuna dair basit fenomenlerden başka elimde herhangi bir bilgi olmayan bir dış dünya da vardır. Bu durumda da onun hakikatini kavrayamadığı için insan, ona dair anlamlandırma sürecine girmek zorunda kalır. Şimdi bu tür bir gerçekliği tartışmaya açalım. i. Anlamlandırma: Kendinde ne olduğu ile görüntüde ne olduğuna dair bir bilgim olmayan durumlarla karşılaşıncı onu anlamlandırma sürecine girerim. Bu açıklamayı yine yukarıdaki gibi bir su örneğiyle açıklayacak olursak, bu tür bir gerçekliğe en iyi örnek Zembem suyudur. Zira zembem suyu kutsallığına dair kesin ve net bir şey olmamasına hatta Kur’an’da herhangi bir ayet olmamasına rağmen birçok kişi ona kutsallık atfetmiştir. Hiç uzatmadan bir örnekle konuyu daha kapsamlı ele alacak olursak; Sirius yıldızıyla başlayabiliriz (bkz. Şekil 1).

Şekil 1: Sirius Yıldızının Gökteki Konumu



Kaynak: Uluslararası Astronomi Birliği, <https://www.iau.org/public/themes/constellations/>

Sirius yıldızı şekilde de görüldüğü gibi on yıldızdan oluşur ve bu yıldızların birleştirilmesi sonucu bir köpek/kurt şekli ortaya çıkmaktadır. Bu yıldız ekvatora yakın bölgelerde rahatlıkla gözlemlenebilir konumdadır. Bundan dolayı bu takım yıldızı, bu bölgede yaşayan toplulukların ilgi alanına girmiştir. Bu takım yıldızını gözlemlediklerinde gökyüzünde bir köpek silüeti belirmesi olağan karşılanmıyor ve birçok uygarlık bu yıldızın görüntüsüne dair anlamlandırma çabasına girişiyor. Bu noktada şaşırtıcı düzeyde Sirius yıldızına dair hemen hemen her toplumda bir anlatının olduğunu bilmekte fayda var. İslam dininde Necm suresinde şira yıldızı olarak bahsedilen Sirius yıldızı, Mısırlılardan, Polinezyyalılara, antik Yunandan Türklere kadar her toplumun hikayesine konu olmuştur. Bütün bunlar toplumun karşılaştığı dış dünyayı anlamlandırma sürecine ilişkindir. Bugün artık Sirius yıldızının ne olduğu, bir yıldızın “gerçekte” ne olduğu bilindiği için onu anlamlandırma çabaları mitsel olmanın dışına çıkmıştır. Bilimsel boyutuyla da tartışılabilir, anlamlandırılabilir olmuştur. Aslında konumuzun biraz dışında ama yeri gelmişken açmakta fayda var, Strauss (2018) temelde Durkheim’ci anlayıştan bu noktada ayrılmaktadır. Durkheim, nispeten ilkel toplumun zihnini, dünyayı algılama çabasını kelimenin en hafif anlamıyla “yetersiz” bulur. Bunun karşısında Strauss ise örneğin bir şimşegin çakmasını yalın insanın tanrının kızgınlığı olarak açıklamasıyla, modern bilimin yıldırımın doğasının ne olduğunu, nereden kaynaklandığını açıklamaları arasında bir fark görmez, çünkü her ikisi de insanın dünyayı anlamlandırma çabasıdır. Burada şunu da vurgulamak gerekir, toplumsal anlamlandırma süreci, anlamlandırdığı şeyin bilgisine ulaşmayla birlikte değişim de geçirir. Bir şeyin gerçekte ne olduğunu bilen birisinin, toplumsal olarak kurulmuş gerçekliğine inanmasını beklememek yerinde olabilir.

İnsanın veya içinde bulunduğu toplumun, dünyayı anlamlandırma çabası, dünyayı gerçeklik olarak kurmanın bir yönüydü, diğer taraftan toplumun dünyayı anlamlandırma çabasının bir de “yanlış bilinçle ilişkisi ki bedeni disipline etme biçimleri de buraya girer”, olarak nitelendirdiğimiz boyutu bulunmaktadır. Bu sosyal gerçeklik içinde ortaya çıkar. Gerçeklik olarak oluşturulur fakat, gerçek olarak yansıtılan şeyin altında başka bir amaç vardır. Marx’ın Alman İdeolojisi metninde altını çizdiği, “her dönemde egemen düşünceler egemen güçlerin düşünceleridir” sözü buraya oturtulabilir. Yani gerçeklik bir tür gerçeklik üretimi sonucunda üretilmiştir ya da gerçeklik birilerinin çıkarı için üretilmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, gerçeklik olarak üretilen şeyin, gerçekten de öyle olabileceği, fakat bu tür bir gerçekliği üretmiş olmanın amacının farklı olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Örneğin “İyi Uykular Çocuklar” projesini ele alalım. RTÜK bu uygulama için şöyle bir açıklama yapmıştır:

“İyi Uykular Çocuklar Radyo ve Televizyon Üst Kurulu ile Televizyon Yayıncıları Derneğinin iş birliği sonucunda hazırlanan “İyi Uykular Çocuklar Projesi”, okul öncesi ve ilköğretim çağı çocuklarına akşamları erken yatma alışkanlığının kazandırılmasını, anne ve babaların çocukların erken yatırılması konusunda duyarlılıklarının ve etkinliklerinin artırılmasını ve çocukların geç saatlerdeki televizyon yayınlarının olası zararlı etkilerinden korunmasını amaçlamaktadır.

Proje, akşamları saat 21:30’dan itibaren çocukların uyku saatinin geldiğini hatırlatan canlandırmaların (çizgi animasyon), tüm ulusal televizyon kanallarında yayınlanmasını kapsamaktadır” (<https://www.rtuk.gov.tr/iyi-uykular-cocuklar/227>).

Bu uygulamadaki amaç “geç saatlerdeki televizyon yayınlarının olası zararlı etkilerinden korunması” olarak açıklanmıştır. Halbuki RTÜK zaten olası böyle bir yayında televizyonları denetlemekte ve gerekli önlemleri almaktadır. Peki bu amaç olarak kurulan gerçekliğin altında ne yatıyor olabilir? Burada, çocuğun daha erken yaştan itibaren, büyüdüğünde daha disipline bir beden ve hayat sürmesi için hayata geçirilen bir uygulamanın olduğu söylenebilir. Zira sabahın erken saatinde kalkıp “işe” gitmesi gerekenler bugünün çocuklarıdır. Dolayısıyla şimdiden erken yatma erken kalkma pratiğine sahip olmaları gerekmektedir. Buradaki kasıt ve Bhaskar’ın, toplumsal gerçekliğin altında yatan, onu üreten mekanizmaları ya da yapıyı tespit etmemiz gerekiyor dediği nokta işte burasıdır.

Bu ikinci başlığı biraz daha derinlemesine tartışmak için şöyle bir örnek ele alalım, bir ülkenin yöneticisinin dindarmış gibi görüldüğünü fakat dini kurallara uygun yaşamamasına rağmen, halkını dindar gibi yaşamaya zorladığını düşünelim. Hatta bu örneğimizi bir metinden hareketle yeniden formüle edelim; Pavlus, dinini yaymak ve Hıristiyanları kontrol etmek için çeşitli geziler düzenlemektedir ve İncil’de anlatıldığı kadarıyla bir gün Antakya’ya gelir. İncil şöyle yazar, Pavlus Antakya’ya geldiğinde Kefas’ı azarlar ve: “Kefas’a şöyle dedim: “Yahudi olduğun halde Yahudi gibi değil, öteki uluslardan biri gibi yaşıyorsun, nasıl olur da ulusları Yahudi gibi yaşamaya zorlarsın (İncil, 2:11-14)?” Pavlus’un sözlerini ve Kefas’ın tutumunu birazdan tartışmaya açacağız fakat öncesinde şu soruları sormak yerinde olacaktır; gerçekliğin bir egemen tarafından yaratılıp yaratılmadığı tartışmasını yapmak ile sadece gerçekliğin ne olduğu sorusunu sorup bunu yanıtlamamız arasında nasıl bir fark vardır? Neden gerçekliğin egemenle olan ilişkisini de göz önünde bulundurmalıyız? Bu son kertede sadece bir ahlaki tutum değil midir? Bu noktada örneğimizi ele alacak olursak, Pavlus’un Kefas’ı eleştirisinin gerçekliğin sosyal inşası açısından önemli bir nokta olduğunu belirtmek gerekir. Pavlus’un eleştirisi, sosyal normların bireyler (bu örnekte Kefas) tarafından nasıl çelişkili şekillerde inşa edilebileceğini göstermektedir. Ayrıca Kefas’ın Yahudi olduğu halde Yahudi gibi davranmamasına rağmen, halkları Yahudi gibi davranmaya zorlaması

toplumsal yapıların bireyler üzerindeki etkisini göstermektedir. Gerçekliğin iktidar veya güç ile olan ilişkisi hemen aşağıda tekrar tartışmaya açılmaktadır.

Toplumsal Düzen, Hafıza ve Gerçeklik

Günümüzden binlerce yıl öncesinden Platon (2022), en önemli alegorilerden biri olan “mağara benzetmesi”ni ele almıştır. Duvara yaslanan ve sadece karşıdaki duvara yansıyan gölgeleri görebilecek şekilde oturan insanlar vardır. Arkalarındaki ışığın aydınlatmasıyla önlerine yansıyan gölgeleri gören, fakat bu gölgelerin nereden kaynaklandığını yani nesnelerin kendilerini görmeden yaşayan insanlardan birisi mağaradan dışarı çıkma fırsatı bulduğunda, yansımaların nereden kaynaklandığını görür ve yoluna devam ettiğinde mağaranın dışına çıkar. O an gözleri kamaşır -ki aslında bu aynı zamanda hakikatin insanın gözlerini yani zihnini kamaştırması anlamına da gelir-. Dışarı çıkınca hakikatle gözleri kamaşan kişi, dünyayı görür, nesneleri görür, asıl aydınlatma kaynağını görür ve en sonunda içeri girip arkadaşlarına hakikatin ne olduğunu anlatmak ister. Aslında onların gördüklerinin birer yansıma, gerçeğinse bambaşka bir şey olduğunu dile getirmek ister. Bu amaç doğrultusunda içeri girer ve mağarada gölgeleri hakikat olarak gören insanlara gerçeği anlatır. Fakat mağaradakiler toplanıp bu hakikat anlatıcısını (ki belki de bu kişi Atina'nın dinini ve tanrılarını aşağıladığı iddia edilen Sokrates'tir ve onun kaderini paylaşmıştır) toplanıp öldürürler. Bu alegori, konumuz açısından birkaç noktada önem arz etmektedir. İlk sorulması gereken sorulardan birisi, eğer hakikati gören kişi, gördüğü şeyi diğerlerine de gösterme şansı olsaydı, buna rağmen öldürülür müydü? Diğer bir soru, “gerçeğin bir insan topluluğu için ne zaman problem olacağını belirleyen şey nedir”, sorusudur ya da “gerçeğin çatışmaya yol açmasının nedeni nedir” diye de sorabiliriz.

Muhtemeldir ki hakikat anca bir diğer hakikatin, kendisi hakkında bir şeyler söylediği zaman, savunucularını kendini korumaya davet eder. Acaba gölgeleri hakikat olarak bilen insanlara, o gölgelerin hangi nesnelere ve ne tür bir yapıdan kaynaklandığı gösterilseydi yine de “hakikat anlatıcısı”nı öldürürler miydi? Bu noktada sorulması gereken birkaç soru daha ortaya çıkmaktadır; aslolan şey hakikat nedir sorusunu sormak mıdır, yoksa bir şeyi hakikat olarak nitelendirmek midir? ve hakikat olarak ortaya çıkan şeyin toplumsal hafızayla bağlantısı var mıdır?

Fransız filozof ve din bilgini Paschase Radbert, töz değişimi, yani ekmeğin ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanına dönüştüğü teorisini ileri süren ilk kişidir, sonrasında Corbie Manastırında keşişlik yapan Ratmanne de Corbie, Radbert'in fikrine karşı çıkmış ve ekmeğin ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanına gerçekten

dönüşmediğini, bunun bir metafor olduğunu savunmuştur. Berenger de Tours, İsa'nın kanına dönüşen ekmek ve şarap teorisini yadsıdığı için kafirlikle suçlanmıştır. Tours, bu fikri ilk ileri süren Radbert'ten önce -yani yaklaşık 200 yıl öncesinde- dile getirmiş olsaydı muhtemelen kafirlikle suçlanmayacaktı: Tıpkı İsa'da tek bir ilahi irade olduğu fikri yaygınken, İsa'nın tek bir ilahi irade olduğunu savunan Papa I. Honorius'un ölümünden yaklaşık 42 yıl sonra VI. Ekümenik Konsili tarafından kınanması gibi. Bu olaylar, dini ve teolojik doktrinlerin tarihsel süreç içinde nasıl değişken ve politik olarak şekillenebileceğini göstermektedir. Belirli bir dönemde ortodoksi olarak kabul edilen bir görüş, başka bir dönemde sapkınlık olarak ilan edilebilir. Bu bağlamda, teolojik doktrinler tarihsel olarak mutlak doğrular değil, dönemin güç dengeleri, otoriteleri ve kültürel ihtiyaçları doğrultusunda şekillenen esnek kavramlar olarak ele alınabilir. Örneğin, Berenger de Tours'un töz değişimi doktrinini reddettiği için kafir ilan edilmesi, kilisenin güç ve kontrol mekanizmasını nasıl işlediğine dair önemli bir ipucudur. Radbert döneminde bu doktrin tartışmaya açıktı; ancak sonrasında kilisenin bu doktrini daha resmi hale getirmesi ve buna karşı çıkanları cezalandırmaya başlaması, dini dogmanın nasıl politikleştiğini gösterir. Tours, farklı bir zaman diliminde bu görüşlerini dile getirmiş olsaydı, kilise tarafından kınanmayabilirdi. Bu da zamanın ruhunun (zeitgeist) doktrinlerin kabul görmesinde ne denli önemli olduğunu ortaya koyar.

Aynı şekilde Papa I. Honorius'un, monotelitizmi savunduğu dönemde bu görüşün kabul görmesi, ancak ölümünden sonra bu fikrin sapkınlık olarak ilan edilmesi de dini düşüncenin tarihsel bağlamda ne kadar kırılğan ve değişken olduğunu gözler önüne serer. Kilisenin bu tür doktrinsel değişiklikleri, sadece teolojik değil, aynı zamanda siyasi ve kültürel dinamiklere dayalıdır. Zamanın siyasi ya da ideolojik şartları, dini dogmaların kabul edilmesini veya reddedilmesini büyük ölçüde etkileyebilir. Acaba töz değişimi bir gerçekliği mi barındırmaktadır, yoksa bir safsata mıdır? İsa tek bir ilahi irade midir yoksa çoğul bir iradeler kümesi midir? Karşımıza çıkan ikili durumlarda neyin gerçek olduğunu belirlemek mümkün müdür? Ya da daha geniş anlamda bakacak olursak gerçekliği nasıl tanımlayacağız?

Yukarıda vermiş olduğumuz örnekten hareket edecek olursak gerçeklik dediğimiz şeyin toplumsal hafızayla ilişkisini rahatlıkla görebiliriz. Eğer Paschase Radbert'in ekmeğin ve şarabın İsa'nın bedeni ve kanına dönüştüğü teorisini ileri sürülmemiş olsaydı veya bu ileri sürüldüğünde toplumsal kabul görmese ve toplumsal hafızada devam ettirilmemiş olsaydı muhtemelen, Berenger de Tours kafirlikle suçlanmayacaktı ya da Berenger de Tours böyle bir fikri ileri sürdüğünde, Paschase Radbert'in böyle bir tezi olmasaydı yine kafirlikle suçlanmayacaktı. Bu aslında Kafka'nın ve yer yer Foucault'nun da

tartıştığı yasanın tanımlandığı an karşısındaki suçluyu da tanımladığı anlayışıyla benzerlik göstermektedir. Eđer yasa řu an yazı yazmayı bir suç olarak tanımlarsa bu yazıyı yazdığımız için suçlu durumuna dűřecektik.

Bu teolojik tartıřmaların sadece dini deđil, aynı zamanda sosyo-ekonomik iliřkilerin bir yansıması olduđu sűylenebilir. Feodal toplumlarda kilise, hem ideolojik hem de ekonomik bir gűç merkeziydi. Bu nedenle, tűz deđiřimi gibi teolojik doktrinlerin kabul gűrmesi ya da sapkınlık olarak ilan edilmesi, aslında kilisenin feodal sınıf űzerindeki ideolojik kontrolűnű sađlamlařtırma çabasının bir parçası olarak deđerlendirilebilir. Tűz deđiřimi gibi doktrinler, kilisenin mistik ve manevi otoritesini pekiřtiren bir unsur olarak kullanılabilir. Bu tűr teolojik tartıřmalar, halkın dini kontrol altında tutulmasını ve feodal dűzenin sűrdűrűlmesini destekler. Benzer řekilde, Papa I. Honorius'un monotelitizm gibi bir fikri savunmuř olması, o dűnemin gűç dengeleri açısından uygun gűrűlműş olabilir; ancak daha sonraki siyasi ve dini ihtiyaçlar dođrultusunda bu fikir sapkın ilan edilmiřtir.

Bu durumda hakikat nedir sorusundan ziyade, belirli bir dűnemde belirli bir toplumda ortaya çıkan hakikat nedir ve bu hakikati dođuran řartlar ve yapılar nelerdir ve bu hakikat nasıl anlaşılabilir, gibi bir soru sorarsak hem Berger'i hem de Bhaskar'ı memnun etmiř olacađız. Bu noktada elbette Bhaskar ve Berger'in aynı řeyleri sűylediđini iddia etmiyoruz, fakat bu ikisinin arasında uzlařmaz bir ayırım varmıř gibi de yaklařmanın hata olduđunu dile getirmekte fayda var. řimdi bundan ne kastedildiđini Bhaskar ve Berger'i ele alan bir metin űzerinden deđerlendirmeye alalım.

Berger, Bhaskar ve Sosyal Analiz űzerine

űzellikle Tűrkiye'de Berger ve Luckmann űzerine eđilen ilk metinlerden biri olması nedeniyle ve yukarıdaki tartıřmayı daha derinlikli gerekleřtirebilmemize olanak sađlayacađı için Bekir Balkız ve Vefa Saygın Őđűtle'nin çalıřmasını (2012) ele almakta fayda var. Yazarlar, Berger ve Luckmann'ın teorisinin sistematik olmaktan ziyade eklektik olduđuna vurgu yapmaktadır, "sosyal teoriden ziyade sosyal felsefe alanına dâhil olduđuna ve toplumsalın oluřumunda gűç/iktidar mekanizmalarının rolűnű gűrmezden gelmesi sebebiyle ciddi bir muhafazakâr toplum tahayyűlűne dayandıđına dair aktaracađımız eleřtirileri ciddiye almak gerekir," demektedirler (2012: 34-35). Őncelikle gűç ve iktidar mekanizmalarını gűrmezden geldikleri ve muhafazakar toplum tahayyűlű iddiasına bakalım.

Bu tartışmada iki noktaya dikkat çekmek gerekmektedir; birincisi, Berger’de toplumsalın oluşumunda yukarıda da değindiğimiz gibi, iktidar ve güç ilişkilerinin olup olmamasından bağımsız gerçekliğin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bir tartışma söz konusudur. Zira önemli olan bir toplumda ortaya çıkan bir gerçekliği nasıl analiz edeceğimizdir ve Berger de bunu yapmaktadır. Bunu yaparken bilinçli olarak iktidar ve güç ilişkilerini dışarda bıraktıklarına dair kesin bir şey söylenemez. Hatta birazdan tartışacağımız gibi bir toplumda gerçeklik olarak ortaya çıkan “şey”in doğrudan güçle ilişkisine de vurgu yapmaktadırlar. Bu noktada Berger’in, hangi gerçekliğin ele alınıp alınmayacağıyla ilgili değil, aksine herhangi bir gerçekliğin nasıl analiz edilebileceğiyle derdi olduğunu dile getirmekte fayda var. Berger gerçekliğin kendi başına bir hakikat olduğunu ileri sürmez bundan dolayı gerçekliği analiz ederken iktidar ve güç ilişkilerini görmezden geldiği ileri sürülemez. Aksine bilgi sosyolojisinin görevi olarak şöyle yazmaktadır: “Bilgi Sosyolojisi’nin sadece insan toplumlarındaki ‘bilgi’nin empirik çeşitliliğiyle değil, aynı zamanda her bir ‘bilgi’ gövdesinin ‘gerçeklik’ şeklinde sosyal olarak inşa edildiği süreçlerle de uğraşması gerekecektir (Berger ve Luckmann, 2008: 6).” Ayrıca gerçekliğin sosyal bir inşa olduğunu söyleyen birisi nasıl güç ve iktidar ilişkilerini görmezden gelebilir. Gerçekliğe bir doğallık atfedip, güç ve iktidar ilişkilerini önemsememek değil, aksine var olan bütün gerçekliklerin nasıl analiz edileceğine dair bir teori ileri sunmaya çalışmaktadırlar ve hatta şunu da dile getirmek gerekiyor, güç ve iktidar ilişkilerini görmezden gelecek olsalardı, bilginin ya da genel anlamda anılacak olursa ideolojinin *nasılda yanlış bilinç olduğuna dair Marx’ın görüşünü* dile getirirler miydi?

Yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci eleştiri ise muhafazakâr bir eğilim olduğu üzerineydi. Bu ilkiyle çelişmektedir, hiçbir muhafazakâr düşünce, toplumsalın oluşumunda iktidar ve güç ilişkilerini görmezden gelemmez. Zira iktidar ve güç ilişkisinin doğallığı ve kendiliğindenliğine vurgu yapmadan muhafazakâr bir düşünce veya teori ortaya koymak neredeyse imkansızdır. Ayrıca Berger’in toplumdaki bir gerçekliğin, herhangi bir yer ve zaman için genel bir gerçeklik olduğunu ileri sürdüğü veya şartlar ne olursa olsun herhangi bir toplumda “bir tür” gerçekliğin devam edeceğini dile getirdiği söylenemez. Hatta benliği tartışırken, benliğin gerekli genetik önvarsayımlarının doğumda verildiğini söylemesine rağmen, sosyal bir ürün olarak benliğin yapısının, “bireyin kendini kendi olarak (örneğin, bu kimliği söz konusu kültürde tanımlandığı ve biçimlendiği belirli bir tarz içinde ‘bir erkek’ olarak) teşhis ettiği tikel bir işlemle sınırlı olmakla kalmaz; benlik, bu tikel işleme bir eklenti (örneğin, ‘erkekçe’ duygular, davranışlar ve hatta bedensel tepkiler) olarak katkıda bulunan kapsamlı bir psikolojik donanımla da sınırlıdır” diyecektir (Berger ve

Luckmann, 2008: 76) Yani benlik bile, içinde biçimlendikleri sosyal bağlamdan ayrı olarak layıkıyla anlaşılabilir. Belki şuna da dikkat çekmek gerekiyor, hiçbir muhafazakar düşünce, “toplum, fikirlerin doğasını değil, buradalığını belirler” (Berger ve Luckmann, 2008: 13) diye yazmazdı.

Şu ana kadar hemen yukarıda tartışmış olduğumuz gerçeklik ile güç ve iktidar arasındaki ilişkiye dair ilginç bir bakış açısı getiriyor Berger. Balkız ve Öğütle'nin ileri sürdüğünün aksine, Berger, birçok noktada gerçekliğin iktidarla, daha geniş anlamda güç ile olan ilişkisine değinmektedir. Bu konuyu ayrıntılı tartışmak gerekmektedir.

Berger, yukarıda da söylediğimiz gibi, toplumsal gerçekliğin iktidarla ilişkisini vurgulamaktadır. Ayrıca, toplumlarda anlam sistemlerinin (sembolik evrenlerin) korunması ile güç arasındaki ilişkiyi güçlü bir şekilde ortaya koymaktadır. Toplamların sosyal düzenlerini ve dünya görüşlerini haklı çıkarmak için kullandıkları “kavramsal makineler” -meşrulaştırma sistemleri- tarafsız veya nesnel değildir. Aksine, toplumsal faaliyetlerin ürünleridir ve ilgili toplumun güç yapılarıyla yakından ilişkilidir. Bu sistemlerin belirli bir sembolik evreni koruma konusundaki başarısı, yalnızca entelektüel veya teorik geçerliliklerine bağlı değildir; bu sistemleri savunanların sahip olduğu güce bağlıdır, (Berger ve Luckmann, 2008: 157-158) derken toplumdaki güç ve iktidar ile gerçeklik üretimi arasındaki ilişkiye vurgu yapmaktadır. Hatta bununla da yetinmeyip bu düşüncelerini dile getirdikleri yerde Marx'ın “Alman İdeolojisi” kitabında iktidar ile düşünce arasındaki ilişkiye yönelik görüşüne de atıf da bulunurlar (Berger ve Luckmann, 2008: 158), söz konusu kısımda Marx, “Egemen sınıfın düşünceleri, her çağda egemen düşüncelerdir: Yani, toplumun *maddi* egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *fikri* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerini de genel olarak kendine tabi kılar” (Marx ve Engels, 2013: 52) demektedir. Berger ileri sürmüş olduğu bu fikrin devamında birbirine zıt sembolik evrenlere sahip toplumlar karşı karşıya geldiğinde hangi dünya görüşünün galip geleceğinin, argümanların entelektüel üstünlüğünden çok, bu görüşleri savunanların sahip olduğu göreceli güce (çoğu zaman askeri güce) bağlı olduğunu dile getirir:

“Olimposçu din alimleriyle Kitionik din âlimlerinin kendi evrenlerinin erdemlerini tartışmak için ekümenik müzakerelerinde buluştuklarını hayâl edebiliriz; ama büyük ihtimâlle bu mesele, pek de ince olmayan askerî güç düzleminde çözülmüştür. Her bir tanrılar çarpışmasının tarihsel sonucu, daha iyi argümanlara sahip olanlar tarafından değil, daha iyi silâhları kullananlar tarafından belirlenmiştir. Kuşkusuz aynı şey, bu türden toplum içi çatışmalar için de söylenebilir. Sopası daha büyük olanın, kendi gerçeklik tanımlarını dayatma şansı da daha büyüktür. Bu, her türlü geniş kolektivite için

geçerli bir varsayımdır; politik çıkardan bağımsız teorisyenlerin kaba ikna araçlarına başvurmadan birbirlerini ikna etme ihtimâli daima söz konusu olsa da (2018: 158).”

Aynı mantık bir toplum içindeki çatışmalar için de geçerlidir. Farklı gerçeklik tanımlarının karşı karşıya geldiği durumlarda, genellikle güç mücadeleleri sonucunda daha güçlü olan taraf kendi dünya görüşünü diğerlerine dayatır (hegemonya). Entelektüel ikna yoluyla çözüme varılan durumlar olabilir, ancak bunlar istisnai olarak görülmektedir. Berger’den alınan bu pasajlar, gücün kabul edilen “gerçekliği” şekillendirmedeki kritik rolüne değinir. Diğer taraftan böylesi bir tartışmanın olası diğer anlamı: Toplumsal düzenlerin meşrulaştırılmasının sadece entelektüel bir süreç değil, derinlemesine politik bir süreç olduğuna dair önemli bir hatırlatma yapmasıdır. Bu tartışmanın, bilgi, güç ve toplumsal yapılar arasındaki etkileşimin, gerçekliğin inşasında ve korunmasındaki rolü üzerine olan daha geniş temalarla uyumlu olduğunu gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Gerçekliğin güç ve iktidarla olan ilişkisinin yanında, bir toplumda gerçekliğin nasıl inşa edildiğini tespit etmek gerekmektedir. Bu niçin önemlidir? Çünkü toplumda öyle gerçeklikler üretilir ki *bu gerçekliği doğuran yapı ve mekanizmalar*, bu gerçeklikleri anlamadan anlaşılabilir hale gelebilir. Bundan dolayı gücü, iktidarı ve gerçekliği doğuran yapıları anlamlandırmak için o toplulukta gerçekliğin nasıl inşa edildiğini de tespit etmek gerekmektedir. Diğer taraftan toplumu koşullandıran yapıdan bağımsız ortaya çıkan bir toplumsal gerçekliğin yapıya doğru ilerlediği bir süreç de yaşanabilir. Yani önce toplumsal gerçeklik yaratılır, bu o toplumu ortaya çıkaran yapı ve mekanizmaları yaygınlaştırma ve yeniden üretme noktasında katkı da sunabilir. Örneğin dini bir cemaatin varlığı kapitalizme içkin bir şey değildir. Fakat bir cemaat liderinin yaratılan gerçeklik kapsamında ücretsiz emeğe çevireceği müritleri ekonomik alt yapıyla uyumlu hale gelebilir. Bu durumda ne kadar kapitalizmi incelersek inceleyelim, şeyh ve mürit ilişkisinin nasıl olup da ücretsiz bir emeğe döneceğini bulamayız.

Balkız ve Öğüt (2012), Berger ve Luckmann’ın, Weber ve Durkheim’in düşüncelerini ele alıp birbiriyle çelişiyormuş gibi görünen düşüncelerin sentezlenmesini yaptıklarına dikkat çekmişlerdir. Burada eleştirilen şey, Berger’in: “Toplum, insanî bir üründür. Toplum, nesnel bir gerçekliktir. İnsan, sosyal bir üründür” (Berger ve Luckmann, 2008: 92) yönündeki fikridir. Aslında burada birbirine zıtmış gibi duran düşüncelerin zorla bir araya getirilişi değil bir tür diyalektik bulunmaktadır. Ayrıca yazarların sentezlendiği için sorun olarak algıladıkları noktayı, Berger de bir paradoksmuş gibi algılanacağına dikkat çeker: İnsanın bir dünya üretmeye muktedir olup, sonradan onu insani bir üründen başka bir şey olarak

tecrübe etmesi paradoksu... (Berger ve Luckmann, 2008: 91)” Bundan dolayı bu paradoks gibi duran durumun bir diyalektik olduğuna dikkat çeker, Berger’e göre, insan, yani üretici ile sosyal dünya, yani onun ürünü ile arasındaki ilişkinin diyalektik bir ilişki olduğunu ve öyle de kalacağını vurgulamak gerekir (Berger ve Luckmann, 2008: 92). Berger’in demin andığımız bu üç cümlesini ayrıntılı ele alacak olursak “Toplum insani bir üründür”; evet çünkü bir toplum var olabilmek için onu yaşatan, sürdüren ve oluşturan insanlara ihtiyaç duyar. Bunun içindir ki “Aztekler, su tanrısına kurban ettikleri soylu çocuklarının gözyaşlarına karşılık, tanrıdan istedikleri yağmuru alabiliyorlarken (Akal, 1998: 145), karmaşık toplumlarda yağmurun, nasıl da doğal bir süreç olduğu birçokları tarafından bilinmektedir. Burada sadece toplum değil, bütün sosyal düzenlerin insani bir ürün olduğuna dikkat çektiklerini de eklemekte fayda var. Sosyal düzen insani bir üründür ya da daha doğrusu, süregiden bir insani üretimdir. “Sosyal düzen, yalnızca insan faaliyetinin bir ürünü olarak vardır. ...O hem kaynağı (sosyal düzen, geçmiş insan faaliyetinin sonucudur) hem de herhangi bir andaki varoluşu (sosyal düzen, yalnızca, insan faaliyeti onu üretmeye devam ettiği ölçüde var olur) bakımından insani bir üründür (Berger ve Luckmann, 2008: 79).” Bu bağlamda Berger’e dair bu maddedeki anlayışının şu fikriyle paralellik gösterdiğini bilmekte fayda var: “İnsanın bir doğaya sahip olduğunu söylemek mümkünse de, insanın kendi doğasını inşa ettiğini ya da daha basit bir biçimde insanın kendini ürettiğini söylemek çok daha anlamlıdır (Berger ve Luckmann, 2008: 74-75).”

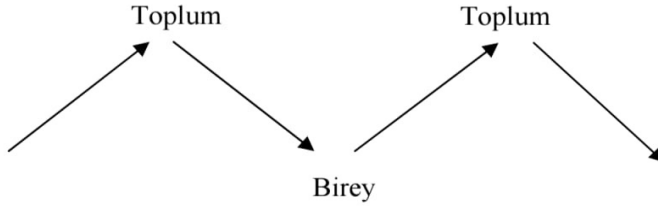
Toplum nesnel bir gerçekliktir; evet toplum, içindeki bütün öğelerden bağımsız düşünüldüğünde bile bir gerçeklik barındırmaktadır. Böyle olduğu için de bir toplumun nasıl bir toplum olduğunu analiz edebiliyoruz. Venderlar’da bir çocuğun önce alt çene dişleri çıkarsa, o çocuk, bir insan olmadığı için terkedilir ya da öldürülürdü (Akal, 1998: 144). Burada da gördüğümüz gibi toplumun hakikati kimin insan olduğuna bile karar verebilmektedir. Bir toplum onu barındıran insan öğelerinin hakikatleri gereği kendini devam ettirebilmektedir. Böylece “şu yalın toplumun özelliği şudur”, “Kanada kültüründe böyledir” diyebiliyoruz. İnsan, sosyal bir üründür; evet, çünkü insan en basitinden içinde bulunduğu toplum hangi toplumsa onun diline, kültürüne ve kodlarına daha alışık hale gelmektedir. Böylece aslında içinde yetiştiği toplumun öğelerini de kendinde barındıran bir varlık haline gelmektedir. Böylece, bir yalın toplumda kadının adet gördüğünde kendini kirli hissettiği için yerleşim yerini terk etmesine tanıklık edebiliyoruz.

Fakat bu tartışma bu şekilde bitirilemez, daha başka eleştirileri de ekleyip tartışarak daha derinlikli bir analiz ortaya koymak ve aslında Berger ile

Bhaskar'ın birlikte hareket noktası seçildiğinde önemli bir sosyal analiz aracına döneceğine dair fikrimize zemin hazırlamak yerinde olacaktır.

Yukarıda Berger'in söylediği sözü hatırlayacak olursak, Berger, toplumun, beşerî bir ürün olduğunu, toplumun, aynı zamanda nesnel bir hakikat olduğunu, insanın da sosyal bir ürün olduğunu dile getirmişti. Buradan hareketle Bhaskar, Weber ve Durkheim'den sonra III. Model olarak nitelendirdiği Berger'in fikirlerini ele alır. Bhaskar'a göre, Berger modeli şemalaştırılacak olursa şöyledir:

Tablo 1: Bhaskar'ın "Diyalektik" Anlayış "Uygunsuz Özdeşleştirme" Diyerek Berger'e Dair Çıkardığı Model III



Kaynak: (Bhaskar, 2017: 61)

Bhaskar'a göre Model III'ün temel bir biçimde düzeltilmesi gerekir. Ona göre, "Şeyleştirmenin yanlış bir şey olduğunu, toplumun insan etkinliği olmaksızın var olamayacağını söylemek tabii ki doğrudur. Ve bu türden bir etkinliğin, yapıp ettikleri şeylere dair bir kavrayışa sahip olan fâiller tarafından girişilmediği müddetçe vuku bulamayacağını söylemek de pekâlâ doğrudur (ve şüphesiz ki bu, hermenötik geleneğin temel içgörüsüdür) (Bhaskar, 2017: 63)." Ancak Bhaskar, fâillerin bunu yarattığını söylemenin artık doğru olmadığını dile getirir. Ona göre daha ziyade şöyle denmelidir:

"Fâiller onu yeniden-üretirler ya da dönüştürürler. Bu demektir ki eğer toplum daima önceden hazır hâldeyse, bu durumda her tür somut insan praksi, ya da isterseniz nesnelleştirme edimi diyelim, onu sadece değiştirebilir; bu tür edimlerin toplamında toplum muhafaza edilir ya da değiştirilir. Toplum, insan etkinliğinin ürünü değildir (ve bu, tartışacağım üzere, toplumun insan eylemini tamamen belirlediğini söylemekten daha başka bir şeydir). Şu halde toplum, bireylerin karşısına asla oluşturamayacakları bir şey olarak dikilir ama aynı zamanda da ancak bireylerin etkinliği sayesinde var olur. Eğer toplum bireyden önce var olmuşsa, bu durumda nesnelleştirme de oldukça farklı bir anlam kazanır. Zira o, yani bilinçli insan etkinliği, verili nesnelere üzerinde çalışmaktan ibarettir ve bunların yokluğunda vuku bulmuş bir şey olarak kavranamaz. Bir anlık düşünme bile, bunun neden böyle olması gerektiğini gösterir. Zira tüm etkinlikler, sosyal formların önceden mevcudiyetini önvarsayar. Nitekim söylemeyi, yapmayı ve etmeyi, insan failliğinin karakteristik kiplikleri olarak düşünün (Bhaskar, 2017: 63)."²

2 Vurgular bize ait.

Yukarıda tablo 1’de gösterildiği şekilde ele alacak olursak, Bhaskar’ın diyalektikten anladığı şey bu durumda tez, anti tez ve sentez değil; tez, antitez, tezdır. Bireyler toplumu var ederken, toplum da bireyleri var eder demek, birey ile toplum arasında karşılıklı bir ilişkinin var olduğuna dikkat çekmiş olur. Yoksa bireyler toplumu aynı olduğu şekilde üretir demek değildir. Diğer taraftan Israrla “Toplum insan etkinliğinin bir ürünü değildir” deme çabasını anlamak imkansızdır. Zira, ben bir toplumda eylemde bulunuyorken örneğin okula hangi kıyafetle gideceğimi ve ne tür bir müfredata tabi tutulacağımı belirleyemem, onu içinde bulunmuş olduğum toplumsal yapı belirler. Fakat aynı zamanda böyle bir müfredatın herkes için geçerli bir müfredat olması için o müfredatı gerçekleştirecek rolleri üstlenen insanlar şarttır. Örneğin öğrenci olmayı kabul eden bir insan, onu anlatacak bir öğretmen ve bunların bir araya geldiği bir yapı olan okul. Bunun yanı sıra sistem her ne kadar müfredat dayatması veya tek tip giyim dayatabiliyor olsa da bu benim diğer şeyleri okumamı veya giyme biçimimi şekillendiremez. Tüm bu rol ve yapılar olmadan toplumun kendince ilerlediğini veya oluştuğunu varsaymak idealistçe bir tutum olacaktır. Eğer insan etkinliğinin bir ürünü değilse toplum, o zaman bir toplumun öznelere olarak neyi var sayacağız? Toplum sadece onu doğuran şartlar üzerinde kendi başına duran ya da kendi dışında bir iradenin onu var ettiği bir yapıdır mı diyeceğiz? Böyle bir eleştiriye karşı da Bhaskar aslında toplum ancak “insan etkinlikleri sonucu vardır” demektedir. Fakat gözden kaçan nokta aynı şeyi Berger’in de söylediğidir. Bhaskar burada diyalektik olarak insan ve toplum arasında kurmuş olduğu ilişki üzerinde ilerlemektedir. Bu kesinlikle Berger’in ileri sürdüğü fikirle örtüşmez. Çünkü Berger, şimdiye kadar sıkça atıf yapmış olduğumuz- toplumun, beşerî bir ürün olduğunu, toplumun, aynı zamanda nesnel bir hakikat olduğunu, insanın da sosyal bir ürün olduğu- sözünü düşündüğümüzde bu üç durumun bir diyalektik süreç olduğunu söylemektedir. Ayrıca zaten yukarıda alıntılıdığımız Bhaskar’ın metninde altını çizerek vurguladığımız cümlelerle, Berger’in söylediği cümleler arasındaki benzerliği gözden kaçırmamak gerekmektedir. Aslında çeşitli yerlerde Bhaskar da Berger’in bu diyalektik ilişki olarak sunduğu durumu aynı bu şekilde dile getirmektedir.

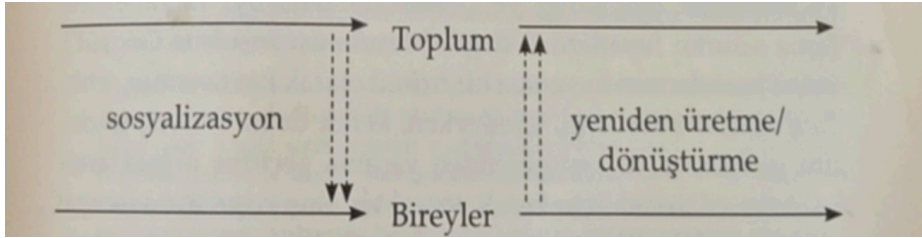
Peki, bu modellere karşı Bhaskar ne ileri sürmektedir. Şimdi Bhaskar’ın modelini ele alıp bir önceki cümlede ne demek istediğimizi doğru bir şekilde ortaya koyalım. Bhaskar’a göre, onun önerdiği kişi ve topluma dair model şöyle özetlenebilir. Bhaskar, kişilerin toplumu yaratmadığını söyler. Çünkü ona göre, toplum her zaman kişiden önce vardır, toplum kişilerin etkinliklerinin zorunlu bir koşuludur da. Bhaskar’a göre toplum, bireylerin yeniden-ürettiği veya dönüştürdüğü ve bireyler böyle yapmadıkça var olamayacak olan

bir yapılar, pratikler ve uyuşumlar toplamı olarak görülmelidir. Toplumun insanın etkinliğinden bağımsız olarak var olamayacağını (şeyleştirme hatası) dile getirir. Diğer taraftan toplum, insan etkinliğinin bir ürünü de değildir (iradeciliğin hatası). Bhaskar'a göre:

“O hâlde belirli sosyal bağlamlara has becerilerden, uzmanlıklardan ve alışkanlıklardan oluşan stokun edinilip muhafaza edilmesini sağlayan ve toplumun yeniden üretilmesi ya da dönüştürülmesi için zorunlu olan süreçlere, genel anlamıyla sosyalizasyon olarak atıfta bulunulabilir. Vurgulamak gerekir ki; toplumun yeniden-üretilmesi ve/veya dönüştürülmesi, her ne kadar çoğu zaman bilinçsizce ulaşılmışsa da, yine de öncel koşulların mekanik bir neticesi değil, aktif öznelerin bir başarısı, yani ustalıklı bir marifetidir(Bhaskar, 2017: 67).”

Buradan hareketle Bhaskar şöyle bir model önermektedir (bkz. Tablo 2).

Tablo 2: Bhaskar'ın Önerdiği Model



Kaynak: (Bhaskar, 2017: 69).

Bhaskar burada, bireylerin toplumla olan ilişkisine dair bir model öneriyor. Toplumun ne tamamen bireylerin ürünü olduğunu ne de onlardan tamamen bağımsız var olduğunu savunuyor. Toplumu, bireylerin sürekli olarak yeniden ürettiği ya da dönüştürdüğü bir pratikler, yapı ve uyuşumlar toplamı olarak ele alıyor. Bu yaklaşım, klasik iradecilik (toplumun tamamen bireyler tarafından şekillendirildiğini savunan görüş) ve şeyleştirme (toplumun bireylerden bağımsız olarak, adeta bir “şey” gibi var olduğunu öne süren görüş) yaklaşımlarının ikisine de karşı çıkıyor. Bunun yerine, toplumun bireylerin etkinliklerine dayandığını ancak bu etkinliklerin mekanik bir süreç olmadığını, bireylerin bilinçli ya da bilinçsiz ustalıklarıyla ortaya çıkan bir başarı olduğunu vurguluyor. Fakat şuraya dikkat edilmelidir, Bhaskar'ın önermiş olduğu yukarıdaki model'i Berger için oluşturduğumuzu varsaydığımızda, Bhaskar burada Berger'den farklı ne söylemektedir? Bu durumda herhangi bir değişiklik yapmaya gerek bile kalmayacaktır. Çünkü Berger de belirli bir sosyalizasyon, asli ve tali sosyalizasyon aracılığıyla toplumda gerçekliğin içselleştirmesinin gerçekleştiğini dile getirir (Berger ve Luckmann, 2008: 187-213). Diğer taraftan toplum ile bireyler arasında bir diyalektik ilişki olduğunu zaten her defasında dile getirmektedir (Berger ve Luckmann, 2008: 92). Toplumun bu ilişkinin

aracılığıyla sürekli bir dönüşme ve değişme sürecinde olduğunu ve insanların eylemleriyle değiştirildiğini de dile getirirler (Berger ve Luckmann, 2008: 89, 250). “Toplum içinde olmak toplumun diyalektiğine iştirak etmek demektir (Berger ve Luckmann, 2008: 189).” Başka bir yerde de aslında toplumda olmanın anlamına dair çıkarımları bu yöndedir: “Birey kendisini, toplumun hem içindeki hem de dışındaki bir varlık olarak kavrar. Bu demektir ki, nesnel ve öznel gerçeklikler arasındaki simetri, asla durağan, bir kere olup bitmiş bir şey değildir. Bunun, in actu (pratikte -ç.n) daima üretilmesi ve yeniden-üretilmesi gerekir. Bir başka deyişle, birey ile nesnel sosyal dünya arasındaki ilişki, süregiden bir dengeleme eylemine benzer (Berger ve Luckmann, 196).” Bhaskar’ın “toplumun yeniden-üretilmesi ve/veya dönüştürülmesi, her ne kadar çoğu zaman bilinçsizce ulaşılmışsa da yine de öncel koşulların mekanik bir neticesi değil, aktif öznelerin bir başarısı, yani ustalıklı bir başarısıdır (Bhaskar, 2017: 67)” Dediğini de hatırlayalım. Bhaskar’ın toplumun insandan önce var olduğu düşüncesinin Berger’de de tekrar ettiğini görebiliriz: “Birey, toplumun bir üyesi olarak doğmaz. O, sosyalliğe doğru bir yatkınlıkla doğar ve toplumun bir üyesi haline gelir (Berger ve Luckmann, 2008: 190).

Peki bu birleştirme çabası niye yapılmaktadır, yani Bhaskar’ın söyledikleriyle ya da kısaca değinecek olursak “Eleştirel Realizm” dediği yöntem ile “Gerçekliğin Sosyal İnşası” analizi neden bir arada işletilmelidir?

Yeni realizm, gözlemlenebilir fenomenlerin ve olayların altında yatan ve bunları üreten kalıcı yapılar ve doğurgan mekanizmalar olduğunu fark edemeyen bir realizm formudur. Diğer bir deyişle gerçekliği son derece yüzeyeldir (Bhaskar 2015: 23). Bhaskar’ın da vurguladığı gibi, dönüşümsel sosyal etkinlik anlayışına göre, toplumsal yapının varlığı her tür insan faaliyeti için gerekli koşuldur. Toplum yaptığımız her şeyin aracını, ortamını, kurallarını ve kaynaklarını sağlar (2015: 24).” Buradan hareketle sosyal fenomenlerin analizine dair kendi bakış açısını ortaya koyar. Ona göre, “sosyal fenomenler bir yapılar çokluğunun ürünüdür. Ama bu yapılar açıklayıcı önemleri açısından, hiyerarşik olarak dizilmiş olabilir. Bu nedenle militarizmin artışı anlamak için hem uluslararası ekonomik düzenin dinamikleri hem de ulus devletler (ve onların blokları) arasındaki siyasi ihtilaflar ve etkileşimleri dikkate alınmalıdır (2015: 23).” Peki eleştirel realizm nasıl yaklaşır. Bhaskar’a göre, eleştirel realizm, dünyayı, yapılaşmış, farklılaşmış ve değişmekte olarak kavramaktadır. Bu hem ampirizm, hem pragmatizm, hem de idealizme karşıttır. Eleştirel realistler olayların ve söylemlerin gerçekliğini reddetmezler; tam tersine bunlarda ısrar ederler. Fakat, ancak bu olayları ve söylemleri üreten iş başındaki yapıları tespit edersek sosyal dünyayı anlayabileceğimizi -ve böylece değiştirebileceğimizi- savunurlar. Bu yapılar gözlemlenebilir

olay örüntülerinde kendiliğinden görünür değildir (2015: 23). Peki Berger bilgi sosyolojisinin rolü olarak neyi ileri sürer: “Bilgi sosyolojisi, sadece insan toplumlarındaki ‘bilgi’nin empirik çeşitliliğiyle değil, aynı zamanda her bir bilgi gövdesinin gerçeklik şeklinde sosyal olarak inşa edildiği süreçlerle de uğraşması gerekecektir (Berger ve Luckmann, 2008: 6).”

Bu durumda nesnel gerçekliklerin ortaya çıktığı belirli bağlamlar olduğu, toplumların ve gerçeklikleri oluşturan yapılar olduğu, hatta çeşitli yapılar arasında farklı farklı ilişkilenebilir olabileceği söylenebilir.

Peki, diyelim ki toplumu var eden bir yapı var, yine de toplumsal gerçeklik inşa edilirken, bu inşa sürecinin nasıl gerçekleştiği tespit edilirse ve o toplumu -insanların inşa süreçlerinden bağımsız veya bağımlı- yaratan/koşullandıran “yapı”yı da göz önünde bulundurduğumuzda bütüncül ve süreci anlamak açısından daha iyi bir yöntem kullanmış olmaz mıyız? Çünkü toplumu var eden yapının, o toplumdaki insanların ne tür bir gerçeklik üreteceklerini tespit etmemize imkân tanımadığı durumlar söz konusu olabilir. Örneğin feodal bir üretim biçiminin ortaya çıktığı tarihsel bir kesitte, feodal sisteme uygun bir hukuki ve dini kurumlaşma söz konusu olabilir. Fakat bu türden bir kurumsallaşmanın ne tür bir gerçeklik(ler) ürettiğini (örneğin kilise ile bir kilise mensubu arasında kurulan ilişkiyi), feodal toplumu inceleyerek ulaşamayabiliriz. Fakat hem feodal yapıyı doğuran koşulları hem feodal sisteme uygun toplumu hem de feodal toplumun kendine uygun ne tür gerçeklikler ürettiğini inceleyerek, feodal sisteme dair kapsamlı bir analiz gerçekleştirebiliriz. Bir tarafta feodal toplumu koşullandıran üretim araçları, örneğin el değirmenli üretim biçiminin koşullandırdığı bir feodal toplum yapısı, diğer taraftan böyle bir toplumda insanların ilişkilerinde şekillenen güç/iktidar yapısını ve buna ek olarak insanlar arasındaki gerçeklik üretimini dikkate alarak daha “doğru” bir analiz gerçekleştirebiliriz.

Peki eğer toplum bireylerin etkinliği sonucu var olur dersek bu durumda insan etkinliklerini incelediğimizde toplumu anlamış mı olacağız? Eğer toplum bireylerden önce var olan zorlayıcı bir yapıysa ve bireyler sadece bu yapıyı yeniden üretiyorsa bu durum, toplumsal değişimin nasıl gerçekleştiği sorusunu yanıtızsız bırakır. Ayrıca bunu doğru kabul edersek bu durumda toplumu doğuran yapıyı incelediğimizde o toplumdaki insanların ilişkilerinde yaratmış oldukları gerçeklikleri de anlamış mı olacağız? Toplumun her zaman bireylerden önce var olduğunu ve bireylerin toplum üzerinde çalıştığını kabul etsek bile, bireylerin eylemlerinin toplumsal yapıyı değiştirme kapasitesini göz ardı edemeyiz. Yukarıda da belirtildiği gibi, fâillerin eylemleri toplumu sadece yeniden üretmez, aynı zamanda onu dönüştürür.

Eğer toplumsal yapı bireylerin üzerinde sabit bir güçse, bu durumda devrimci ya da radikal değişimler nasıl açıklanabilir? Tarih boyunca meydana gelen sosyal, politik ve ekonomik devrimler, bireylerin yapıyı köklü bir şekilde dönüştürebilme kapasitesini gösterir. Örneğin, Fransız Devrimi gibi olaylar, toplumun sadece yeniden üretilmediği, aynı zamanda köklü bir şekilde dönüştürüldüğü örneklerdir.

Batı Afrika'dan getirilen kölelerin zorla çalıştırıldığı Haiti'yi ele alarak tartışmayı farklı bir boyutta ve derinlemesine ele alalım. Haiti, 17. ve 18. yüzyıllarda Fransız sömürgeciliği altında, dünyanın en büyük şeker üreticisi olma yolunda yoğun köle ticaretine sahne olmuştur. Buradaki köleler, Batı Afrika'nın geleneksel inançları ve ritüellerini de yanlarında getirmişlerdir. Haiti'deki köleleştirilmiş insanlar arasında "Vodou" dini yaygındı ve bu dinin merkezinde ruhani güçler ve ölümlle ilgili ritüeller bulunuyordu. Haiti'deki köle toplulukları için ölüm, ruhun huzura erdiği, özgürleştiiği ve atalarına kavuştuğu bir süreç olarak görülüyordu. Yalnız, zombi figürü, bu doğal döngüyü bozan bir varlık olarak ortaya çıkar. Ancak sömürgecilerin baskısı altında yaşam koşulları o kadar zorluydu ki, ölüm bile bir kaçış olarak düşünülemez hale geldi. Zombi miti köleler arasında yaygınlaştırıldı. Zombilik, bu ruhun "yakalanması" ve ölü bedeninin tekrar dünya üzerinde bilinçsiz bir varlık olarak yaşamaya zorlanması anlamına gelir. Yani, zombi miti, ölen bir kişinin ruhunun atalarına kavuşmasına izin vermeyen, onun bedensel varlığını dünya üzerinde bilinçsiz bir şekilde sürdürmeye zorlayan bir durumu temsil eder.

Peki, zombi miti niçin ortaya çıktı ve bir gerçeklik halini aldı? Haiti'de köleleştirilen halklar o kadar zorlu şartlarda yaşıyorlardı ve sömürge haline getirilmişlerdi ki bu zorlu şartlarda yaşamak yerine kendilerini ölüme terk etmeyi tercih etmeye başlamışlardı. Çünkü ölüm aynı zamanda bir yok oluş değil, ruh aracılığıyla ataya ulaşma ve özgür olma anlamlarını da taşıdığı için bu dünyanın eziyetine katlanmak yerine ölmek tercih edilebilir bir seçenek haline gelmiştir. Kölelerin ölümü de istemeleri, sömürgeciler için tercih edilebilir bir durum değildi. Buna çare olarak sömürgeciler zombi mitini yaymaya başladılar. Böylece intihar eden, kendini ölüme zorlayan insanların ataya ulaşmak yerine yaşamla ölüm arasında kalacağı ve asla huzura kavuşmayacağı bir durumda kalacağı miti yaygınlaştırılmış oldu. Bu "gerçeklik üretiminin" sonunda da bedeni köleleştirilen insanın ruhu da köleleştirilmiş oldu. Uzun yıllar süren ve çeşitli stratejiler içeren mücadeleler sonucunda Haiti Devrimi gerçekleşir ve Haiti Cumhuriyeti ilan edilir.

Şimdi böyle bir örneği gözeterik Berger ve Bhaskar'ın teorisi üzerine analizler gerçekleştirelim. İlk önce şunu dile getirmek yerinde olacaktır: Haiti'ye

köle olarak getirilmeden önce Afrika kıtasında yaşayan insanlar kendi “yapıları” üzerinde ortaya çıkan çeşitli gerçeklikleri üretmişlerdi ki Vodou inancı da bunlardan biridir. Fakat aynı halk köleleştirilip, kabile ilişkilerinden koparılıp, sömürgeci bir yapıya dahil edildiğinde aynı geleneklerini sürdürmeye devam etmişlerdir. Yani toplumsal gerçeklik farklı yapılar içerisinde yine devam ettirilmiş, yeniden üretilmiştir. Bu durumda insanların eylemleri farklı yapıya sahip bir sistem içinde “kendi toplumlarını” sürdürmelerine neden olduğunu söyleyebiliriz. Fakat bu toplumu yaratan şeyin sadece bu inanca dair ritüellerin tekrarlanması olduğunu söylemek de hata olur. Şimdi eğer biz sömürge altında köleleştirilmiş “Haiti Toplumunu”nu anlamak istiyorsak sadece köleliği var eden koşullara mı bakacağız? Bu durumda köleliğin hangi boyutu, ne kadar incelenirse incelensin, Zombi mitinin veya Vodou geleneğinin neden ortaya çıktığına veya nasıl bir hakikat haline geldiğine dair bir şey bulamayabiliriz. Diğer taraftan sadece Vodou geleneğini sürdüren ve yaşatan insanları ele alarak veya Zombi mitinin ne olduğunu anlayarak Haiti’deki köleliği anlamamız da mümkün olmayacaktır. Bu durumda toplumda hakikat olarak ortaya çıkan şeyin nasıl işlediği ve neden bu şekilde yaygınlaştırıldığını da hesaba katarak analiz etme yerinde olacaktır. Buna ek olarak Haiti’deki toplumun nasıl bu şekilde “kurulduğunu” anlamak için de onu koşullandıran yapıların analiz edilmesi gerekmektedir. Böylece topluma dair kapsamlı ve herhangi bir şeyi ıskalamadan analiz etme yeteneğimiz daha da gelişecektir.

Berger’e yönelik bir diğer eleştiri ise Peter Hamilton (1977) üzerinden, kurumsallaşma ve mutataştırma tartışmalarıyla bağlantılı olarak yine muhafazakâr bir düşünce ortaya koyduğu yönündedir. Berger’e göre “Ne zaman ki mutataştırılmış eylemlerin fail tipleri tarafından karşılıklı bir biçimde tipleştirilmesi söz konusu olur, o zaman kurumlaşma vuku bulur. Farklı bir biçimde söylersek, böylesi her tipleştirme bir kurumdur (Berger ve Luckmann, 2008: 82).” Berger’e yönelik temel eleştiri buradan hareketle şöyle yapılmaktadır:

Berger ve Luckmann’ın buradaki temel motivlerinin, eylemlerin failer tarafından karşılıklı öngörülebilirliği olduğuna dikkat çekmek gerekir. Başka bir deyişle onlar, dengeye ve istikrara dönük neredeyse doğal bir itkinin var olduğunu düşünmekte ve mutataştırma ve rutinleşme pratiklerinin hem özne-içi hem de özneler arası anlamda psikolojik gerilimi azaltıcı işlevini sosyal kurum ve rollerin oluşumunun kaynağı hâline getirmektedirler. Nitekim kurumların kaostan kaçınma ve istikrar arayışının/ihtiyacının bir sonucu olduğuna hükmeden bu denge-merkezli kurum kavrayışı, muhafazakâr bir karaktere sahip olduğu gerekçesiyle eleştirilmektedir (Balkız ve Öğüt, 2012: 37).

Aslında Berger burada tarihi bir olgudan bahsetmektedir, tarihi bir zorunluluktan değil. Gerçekten de hangi toplumun bireylerinin denge ve istikrarı olmadan devam edeceğini varsayabiliriz ki. Bu tür bir tartışmada eleştirmenlerin dikkat etmedikleri durum, Berger’in bunu tartışırken kendiliğinden bir

denge ve istikrarın ortaya çıktığını söylemediğidir. Berger tam aksine nasıl da kurumsallaşma için güç ilişkilerinin devreye girdiğinden bahseder:

“Kurumların tarihselleşmesi ve nesnelleşmesiyle birlikte, spesifik sosyal kontrol mekanizmalarının gelişimi de zorunlu hâle gelir. Kurumlar, içinde geliştikleri somut sosyal süreçlerdeki orijinal bağlarından kopmuş gerçeklikler hâline bir kez gelmeye görsün, kurumsal olarak ‘programlanmış’ eylem yollarından sapma muhtemel hâle gelir. Bunu daha basit bir biçimde söylersek, bireyin başkaları tarafından oluşturulmuş programlardan sapması, oluşumuna bizzat katıldığı programlara göre çok daha muhtemeldir. Yeni kuşak, bir riâyet problemiyle karşı karşıyadır ve bu kuşağın kurumsal düzen içinde geçirdiği sosyalizasyon, müeyyidelerin tesis edilmesini gerektirir. Kurumlar, birey üzerinde, onun belirli bir duruma iliştiirdiği öznel anlamlardan bağımsız olarak, bir otorite iddiasında bulunmalıdır ve bulunurlar da. Durumlara ilişkin kurumsal tanımlamaların önceliği, yeniden tanımlanmaları yönündeki bireysel meydan okumalara karşı tutarlı bir biçimde korunmalıdır (Berger ve Luckmann, 2008: 93).”

Bu metinde Berger, kurumların toplumsal yaşamda nasıl tarihselleştini, nesnelleştini ve bireyler üzerinde otorite kurduğunu açıklar. Berger, kurumların zamanla orijinal sosyal bağlarından koparak, bireyler için “nesnel gerçeklikler” haline geldiğini öne sürer. Kurumlar, bireylerin özgün anlamlandırmalarından bağımsız bir otorite kazanır ve bu otorite, bireyin davranışlarını denetler. Kurumlar, bireylerin içselleştirdiği toplumsal düzeni sürdürebilmek için çeşitli sosyal kontrol mekanizmaları geliştirirler. Berger, yeni kuşakların sosyalizasyon sürecine dikkat çekerek, bu süreçte bir “riayet problemi” ortaya çıkabileceğini vurgular. Kurumlar, bireylerin uyum sağlamasını garanti altına almak için müeyyideler tesis eder. Bu, toplumsal düzenin sürekliliğini sağlamak için gereklidir. Kurumlar, bireylere sadece otorite iddiasında bulunmakla kalmaz, aynı zamanda bireylerin bu otoriteye meydan okumalarını önlemek için sürekli olarak kendilerini yeniden üretirler. Elbette Berger’in kurumları tarihselleşmiş ve nesnelleşmiş gerçeklikler olarak ele alması yerinde olsa da, bu süreçlerin arkasındaki dinamikler üzerinde yeterince durulmadığı yönde eleştirilebilir. Kurumlar (özellikle devlet, hukuk ve ekonomi gibi büyük yapılar), sadece bireyler üzerinde otorite kurmakla kalmaz, aynı zamanda ege-men sınıfın çıkarlarını koruyan yapılar olarak işlev görür. Kurumlar, kapitalist üretim ilişkilerini ve sınıf tahakkümünü devam ettiren mekanizmaların bir parçası olma rolünü de üstlenmiş olabilir. Berger’in analizi, kurumların bireyler üzerinde otorite kurma sürecine odaklanırken, bu kurumların kimin çıkarına işlediğini sorgulamakta eksik kalır. Örneğin, eğitim, hukuk ve ekonomi kurumları, kapitalist sistemde bireylerin kapitalist üretim ilişkilerine uygun şekilde sosyalize edilmesini sağlar. Bireylerin kurumsal düzenin dışına çıkma olasılığını azaltmak için sosyal kontrol mekanizmaları (yasa, ceza, eğitim yoluyla disiplin) devreye girer. Ancak bu mekanizmaların işleyişinde sınıfsal çıkarlar belirleyici rol oynar. Kapitalist toplumda, bu tür sosyal kont-

rol mekanizmaları, sermaye birikiminin devamını sağlamaya ve işçi sınıfının bu düzene riayet etmesini garantilemeye yöneliktir. Bireyler, Berger'in tarif ettiği gibi, belirli programlardan sapabilirler. Ancak bu sapma, egemen sınıf tarafından sürekli olarak baskı altına alınır, çünkü sistemin sürekliliği sermayenin çıkarlarına bağlıdır. Ama yine de Berger'in birey ve kurumlar arasındaki ilişkiye dair analizleri sosyal gerçekliğin inşa sürecine önemli katkılar sunar.

Yine yukarıda Berger'e dair getirilen eleştirilerde gözden kaçırılan bazı noktalar bulunmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken asıl şey, gerçekten de Berger'in vurguladığı gibi bir mutataşma ve rutinleşme var mıdır yok mudur? Berger, i. Ne olursa olsun belirli bir şekilde mutataşma zorunludur; ii. Belirli bir tarzda rutinleşmenin dışına çıkılamaz, diye söylemez. Berger'in kastı insanın tam da birçok pratik nedenden dolayı davranışını rutin hale getirmesidir. Yoksa "ne olursa olsun tarihin herhangi bir anındaki, herhangi bir birey illaki mutataştırmayı şu veya bu şekilde gerçekleştirmek zorundadır", dememektedirler. Bu noktada Berger'i eleştiriye tutan yazarların "mutataşmayı ve rutinleştirmeyi çeşitli şekillerde ortaya çıkan bir durum olarak görmek" ile "ne olursa olsun her yerde mutataşma ve rutinleşme aynı şekilde ortaya çıkar" demek arasındaki farkı göz ardı etmiş olduklarını söylemek yerinde olacaktır. Zira ikincisi birincisine göre muhafazakâr bir pozisyonu gerektirir. İnsanın ne olursa olsun kısıtlı doğası gereği belirli bir yönde hareket edeceğini varsaymak muhafazakâr bir tutumken, insanın kendi koşulları tarafından motive edilerek belirli davranışlar sergilemesi, bunun tam aksi bir tutumu dile getirmektedir. Diğer taraftan ileri sürmüş oldukları kurumsallaşmanın muhafazakâr bir karaktere sahip olmadığı kurumsallaşmanın tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığına dair vurgularında da görülebilir, zira şöyle diyeceklerdir; "...asla bir anda yaratılamazlar. Kurumlar, daima bir tarihe sahiptirler ve o tarihin ürünleridirler. Bir kurumu, içinde üretildiği tarihsel süreci anlamaksızın layıkıyla anlamak imkansızdır (Berger ve Luckmann, 2008: 83)."

Bu konuyu yukarıda örnek olarak vermiş olduğumuz "iyi uykular çocuklar" kampanyası üzerinden düşünelim, kapitalist sistem insanların sağlıklı bir bedende olmalarını ve işe her zaman o sağlıklı ve dinç bedenle gelmelerini arzular. Bundan dolayı kapitalist üretim ilişkilerinin olduğu bir yerde iktidarlar bu doğrultuda adımlar atar. Nitekim bu kampanyanın da bu amaçla atılmış bir adım olduğunu dile getirmiştik. Her ne kadar, çocukların erken uyumasının altında yatan "yapı"nın kapitalist üretim mantığı olduğu söylene de aynı yapının dokuz buçukta uyuması gereken çocuğun, diğer aile bireyleriyle ilişkisinin veya diğer aile bireyleriyle ne tür "toplumsal gerçeklikler" ürettiğinin de koşulsuz kaynağı olduğunu söylemek, öznenin hiçbir şekilde yapının dışında hareket edemeyeceği anlamını taşıyacağını unutmama-

mak gerekir. Elbette Berger'in bir toplumda ortaya çıkan gerçekliklerin hangi yapıdan kaynaklandığını bulmak için başlı başına bir teori geliştirdiğini iddia etmek anlamlı olmayacaktır, fakat yapının koşullandırdığı bir toplumsal ilişkide o ilişkinin nasıl anlaşılacağına dair ileri sürmüş oldukları anlayışın işlevselliği de göz ardı edilmemelidir. Bu anlayış bir toplumsal ilişkide iktidarın nereden kaynaklandığını ortaya koymakta bazı zayıflıklar barındırsa da iktidarın nasıl işlediğini anlamakta önemli bir kılavuz olduğunu göz önünde bulundurmakta fayda var.

Sonuç

Berger, gerçekliği bireylerin toplumsal süreçler aracılığıyla inşa ettiği bir olgu olarak ele alır. Bu teoriye göre, bireyler sürekli olarak sosyal bir dünyada yaşarlar ve bu dünya, toplumsal etkileşimler sonucu yeniden üretilir. Berger'e göre gerçeklik, bireylerin karşılıklı etkileşimleri sonucunda inşa edilir, bu süreç nesnelleşir ve bireyler bu sosyal gerçekliği "doğal" kabul eder hale gelirler. Yani insanlar dünyayı aktif olarak anlamlandırır ve bu süreç, toplumun dayattığı normlar ve değerlerle şekillenir.

Berger'in yaklaşımının temelinde sosyalizasyon süreçleri yer alır. Bireyler, içinde doğdukları toplumda, o toplumun dilini, normlarını ve değerlerini öğrenirler. Bu öğrenme süreci bireylerin düşünce ve davranış biçimlerini şekillendirir ve toplumsal gerçekliği nesnelleştirir. Bireyler, bu kurumsallaşmış gerçekliği sorgulamaz hale gelirler, çünkü bu gerçeklik zamanla bireyin kontrolü dışında gelişen bir yapıya bürünür. Dolayısıyla sosyal inşa süreci, bireylerin bilinçli eylemleri sonucu ortaya çıkan bir gerçeklik üretim sürecidir.

Ancak Roy Bhaskar'ın eleştirel realizmi, bu perspektifi genişleterek sosyal inşa süreçlerinin ardında yatan derin yapıları ve mekanizmaları keşfetmeyi amaçlar. Bhaskar, sosyal yapıların, bireylerin eylemlerinin ötesinde var olan ve toplumun işleyişini belirleyen nesnel gerçeklikler olduğunu savunur. Bu, eleştirel realizmin temelini oluşturur: Gerçeklik, sadece bireylerin sosyal etkileşimleriyle değil, daha derin yapılar ve süreçlerle anlaşılmalıdır.

Bhaskar'a göre, toplumsal yapılar bireyler tarafından sürekli olarak yeniden üretilir ve dönüştürülür, ancak bu yapılar bireylerin iradesinden bağımsız olarak var olan nesnel mekanizmalardır. Örneğin, ekonomik yapılar, sosyal sınıflar veya devletin işleyişi gibi unsurlar, bireylerin bilinçli olarak inşa ettiği yapılar değildir; aksine bu yapılar, bireylerin eylemlerini şekillendiren ve onlara sınırlar koyan nesnel gerçekliklerdir.

Bu bağlamda Bhaskar, Berger'in sosyal inşa teorisini eleştirirken, bireylerin toplumu sadece yeniden ürettiklerini, fakat bu toplumsal yapıların bireyler tarafından yaratılmadığını vurgular. Bhaskar, sosyal yapının bireyler tarafından yaratılmadığını, ama bireylerin bu yapılar içerisinde hareket ettiklerini ve toplumun ancak bireylerin eylemleri aracılığıyla var olmaya devam ettiğini ileri sürer.

Berger ve Bhaskar'ın yaklaşımları arasındaki temel fark, toplumsal yapılarla bireylerin ilişkisini nasıl ele aldıklarıyla ilgilidir. Berger, toplumsal yapıları bireylerin sosyal inşa süreçleriyle ilişkilendirirken, Bhaskar bu yapıları daha derin, bireylerin eylemlerinden bağımsız işleyen mekanizmalar olarak görür. Ancak her iki düşünür de toplumsal değişim konusuna dikkat çeker.

Berger'in sosyal inşa teorisi, bireylerin sosyal gerçekliği sürekli olarak yeniden ürettikleri ve dönüştürdükleri bir süreç olarak açıklanabilir. Ancak bu süreç, çoğunlukla farkında olunmadan gerçekleşir. Sosyal normlar, değerler ve kurumlar bireyler üzerinde baskı kurar ve bireylerin bu yapıları sorgulaması zordur. Bhaskar ise, bu sosyal yapılar arasında değişimin mümkün olduğunu, ancak bu değişimin yalnızca sosyal yapıların altında yatan derin mekanizmaların anlaşılmasıyla gerçekleşebileceğini savunur.

Bu bağlamda, Bhaskar'ın eleştirel realizmi toplumsal değişim süreçlerini anlamak için daha kapsamlı bir çerçeve sunar. Gerçek toplumsal değişim, bireylerin sosyal yapılarla olan ilişkilerini değiştirmeleriyle değil, bu yapılar arasındaki derin mekanizmaların çözümlenmesiyle mümkündür. Bhaskar'ın teorisi, bireylerin sadece sosyal gerçekliği yeniden üretmediklerini, aynı zamanda bu yapılar üzerinde çalışarak onları dönüştürebileceklerini de savunur.

Berger ve Bhaskar'ın teorileri, sosyal bilimlerde gerçeklik, toplum ve birey ilişkisini anlamada iki farklı ancak birbiriyle ilişkili perspektif sunar. Berger'in sosyal inşa teorisi, bireylerin toplumu anlamlandırma ve inşa etme süreçlerine odaklanırken, Bhaskar'ın eleştirel realizmi, bu süreçlerin altında yatan nesnel yapıları ve mekanizmaları çözümlenmeyi amaçlar. Her iki yaklaşım da toplumsal yapılarla bireylerin ilişkisini anlamada önemli katkılar sağlar. Berger'in sosyal inşa perspektifi, bireylerin nasıl sosyal gerçekliği deneyimlediğini ve bu deneyimlerin toplumsal yapıların sürekliliğine nasıl katkıda bulunduğunu anlamamıza yardımcı olurken, Bhaskar'ın eleştirel realizmi, bu yapıların nasıl daha derin ve nesnel süreçlerle şekillendiğini ortaya koyar.

Kaynakça

- Akal, C. B. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles. (2018). *Metafizik*. (çev. Y. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Balkız, B. ve Öğütte, V. S. (2012) Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın Gerçekliğin Sosyal İnşası Teorisi ve Eleştirisi, *Sosyoloji Dergisi*, 27, 33-49.
- Bekir Balkız-Vefa Saygın Öğütte, Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın Gerçekliğin Sosyal İnşası Teorisi ve Eleştirisi, *Sosyoloji Dergisi*, S:27, Yıl: 2012, 37.
- Berger, P ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, (çev. Vefa Saygın Öğütte). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bhaskar, R. (1975). *A Realist Theory of Science*. Leeds Books.
- Bhaskar, R. (2015). *Gerçekliği Geri Kazanmak*, çev. Beyza Sümer Aydaş, Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Bhaskar, R. (2017). *İnsan Bilimlerinin Felsefi Eleştirisi*. (çev. Vefa Saygın Öğütte). Ankara: Nika Yayınevi.
- Descartes, R. (2011). *Meditasyonlar*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Durkheim, E. (2012). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*. (çev. Cemal Bali Akal). Ankara: Dost Kitabevi.
- Hamilton, P., (1977). *Knowledge and Social Structure*, London: Routledge & Kegan Paul
- Hegel, G. W. F. (2011). *Tinin Görüngübilimi*. (çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Husserl, E. (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (çev. Harun Tepe). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- İncil
- Kant, İ. (2022). *Saf Aklın Eleştirisi*. (çev. Naci Pektaş). Ankara: Gece Kitablığı.
- Marx, K. ve Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*. (çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Platon. (2022). *Devlet*. (çev. Furkan Akderin), İstanbul: Say Yayınları.
- Searle, J. R. (1995). *The Construction of Social Reality*. Penguin Books.
- Strauss, L. (2018). *Mit ve Anlam* (çev. Gökhan Yavuz Demir). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uygur, N. (2022). *Felsefenin Çağırısı*. İstanbul Yapı Kredi Yayınları.
- Weber, M. (1922). *Economy and Society*. University of California Press.

Simon Critchley'in Politik Teolojisi

Sema Cevirici Atilla*

Öz

Bu makalede İngiliz düşünür Simon Critchley'in politik teolojisi ele alınmaktadır. Critchley iman kavramını klasik anlamından uzak bir biçimde benliğin kendisini sonsuz talebe bağlaması çerçevesinde ele alarak, böylesi bir anlayışın siyaset açısından nasıl bir motivasyon gücü vereceğini tartışır. O, din ile siyaset arasındaki ilişkiyi klasik bir biçimde sekülerleşme zemininde ele almayı, bir kutsallaştırma uğrağı olarak dinin siyaset ile ilişkisini ele almakta ve insanlara motivasyon gücü verebilecek ve bir direniş politikasının vücuda gelmesine zemin hazırlayacak bir atmosferin nasılılığı üzerine odaklanmaktadır. Onun etik deneyim teorisi de bu noktada önemlidir. Critchley'e göre siyaset bir iktidar pratiği olarak düşünülmeden ziyade adaletsizlik karşısında duyulan tepkinin yönlendirdiği etik bir pratik olarak düşünülmelidir. Bu çalışmada Critchley'in hem iman tanımından hem de etik deneyim teorisinden hareketle böylesi bir perspektifin siyaset açısından nasıl bir imkana ve işlevselliğe sahip olduğu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Etik, İman, Sonsuz Talep, Siyaset, Politik-teoloji, Simon Critchley.

Simon Critchley's Political Theology

Abstract

This article examines the political theology of the British thinker Simon Critchley. Critchley, by approaching the concept of faith in a way that is far from its classical meaning, within the framework of the self's attachment to an infinite demand, discusses how such an understanding can provide motivational power in terms of politics. He does not approach the relationship between religion and politics in a classical way on the grounds of secularization, but focuses on the relationship between religion and politics as a moment of sanctification, and on the creation of an atmosphere that can provide motivational power to people and prepare the ground for the emergence of a policy of resistance. His theory of ethical experience is also important at this point. According to Critchley, politics should not be considered as a practice of power, but rather as an ethical practice guided by a reaction to injustice. In this study, the possibility and functionality of such a perspective in terms of politics will be discussed, based on both Critchley's definition of faith and his theory of ethical experience.

Keywords: Ethics, Faith, Infinite Demand, Politics, Political-theology, Simon Critchley.

*Dr. | Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
cevircisema@gmail.com | ORCID: 0000-0002-9442-3375
DOI: 10.36484/liberal.1569725

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 29, Sayı:116, Güz 2024, ss. 31-49.
Gönderim Tarihi: 18 Ekim 2024 | Kabul Tarihi: 29 Kasım 2024

Giriş

Simon Critchley son dönem siyaset felsefesi alanında dikkat çeken düşünürlerden birisidir. O, sonsuz talebe sadakat olarak tanımladığı iman kavrayışı, etik deneyim teorisi ve bu zeminde ele aldığı direniş siyaseti gibi konuları ele alış tarzıyla yeni bir siyaset yapma biçimi açısından öne çıkan bir isim olmayı başarmıştır. Bu anlamda politik-teolojiye dair meselelerde dikkate alınmayı gerektiren tesbitleri haizdir. Onun bu anlamda iman-Tanrı gibi klasik metafizik kavramları geleneksel anlamıyla ele almayı farklı bir düzlemde tartışması ve bu kavramların metafiziki anlamlarından ziyade işlevsel yönlerini nazari itibara alarak, bunların insanları bir arada tutan, edime geçmek için motivasyon gücü veren ve bu yönüyle dinsiz bir siyaset yapılamayacağını ifade etmesi açısından önemlidir.

Critchley din ile siyaset arasındaki ilişkiyi modern sekülerleşme çerçevesi içerisinde düşünmez. Onun ilgilendiği şey kutsallaştırma biçimlerinin siyasete olan etkisidir. Ona göre siyaseti dine başvurmadan tasavvur etmek gerçekten de mümkün değildir. Hatta o, sekülerist bir siyasetin sınırlılığını vurgulayarak, solun dinsel temeli çok kolayca sağın ellerine bıraktığını dile getirir (Critchley, 2013: 33-34). Onun yapmaya çalıştığı şey, bu temeli yeniden inşa ederek siyaset açısından bir etki ve motivasyon kuvveti yaratmaktır. Nitekim imanı sonsuz talebe sadakat olarak tanımlamak suretiyle ilgili kavramını imansızları da içine alacak biçimde genişletmesi, etik öznellik teorisi ve özne olma durumunu bir iyi anlayışına bağlamak suretiyle siyaset açısından imkanları tartışmaya açması bu noktada önem arzeder.

Critchley özellikle Immanuel Kant sonrası modern felsefenin varolana duyulan bir hayret hissiyle değil bir başarısızlık ve eksiklik deneyimiyle başladığını dile getirir (Critchley, 2010: 49). Ona göre hayalkırıklığı ise insanın sonlu ve sınırlı oluşuyla yakından ilgilidir ve insan bu sonlu ve sınırlı oluşunu kabul etmekte güçlük çeker. Zira şeylerin mahiyetine dair mutlak bilgi ve hakikati elde etme iddiası aslında bir yanılgıdan ibarettir ki bizim gibi yanılgıya her an açık sonlu mahlukların mutlak hakikate ulaşma serüveni başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkumdur. Pek çok hayalkırıklığı vardır ama Critchley en çok iki hayalkırıklığı ile ilgilenir; dinsel ve siyasi hayalkırıklığı. Dinsel olan anlam sorununa yol açar ki bu da nihilizmle ilgilidir. Siyasi olan ise adalet sorununa yol açar. Critchley daha çok siyasi hayal kırıklığı ve adalet sorunu ile ilgilenir. Zira ona göre siyasal hayalkırıklığı deneyimi bizi adalet sorununa geri götürür. Adaletsiz bir dünyada adalet ne olabilir sorusu ile yüzleşiriz. Critchley'in amacı ise, bir etik ihtiyacını gündeme getirmek ve bu etik ihtiyaca sonuzca talepkar bir bağlanma etiğinin ve direniş siyasetinin yolunu açacak bir

etik deneyim ve öznellik teorisi sunarak cevap vermeye çalışmaktır (Critchley, 2010: 11-13). İşte böylesi bir siyasal hayalkırıklığında mevcut durumla yüzleşip mücadele edecek bir motivasyon kuvvetine, güç verici bir etik anlayışına ve buradan hareketle direnişe geçebileceğimiz bir duruma ihtiyacımız vardır. Ona göre ahlakın temel meselesi, özneleri siyasal eyleme geçme gücü kazandırabilecek bir etik inşa etme konusundaki soru ve sorunlara yanıt bulmakla ilgilidir (Critchley, 2010: 18). Critchley'in etik deneyim teorisi ve siyaseti, adletsizlikler karşısında duyarlı bir etik pratik olarak konumlandırması önemlidir. Siyaset dediğimiz şey eğer başkasının talebi karşısında duyarlı bir kulak kesilme ise o halde siyaset etik bir talep olarak görülmelidir ki bu noktada din-etik bağlantısını kurduğu da dikkate alındığında din yani bir kutsallaştırma uğrağı olmaksızın bir siyasetin imkânı da olmayacaktır.

Bu kapsamda olmak üzere çalışmanın ilk bölümünde iman deneyimini, imanın bir iyi anlayışına sonsuz bir talebe sadakat olarak tanımlandığını ve bu nedenle imanı imansızları da içine alacak şekilde genişlettiğine dikkat çekilecek ve akabinde etik deneyim teorisi ile ilişkisi bağlamında tartışma yürütülecektir. İkinci bölümde ise hem böylesi bir iman ve etik deneyim teorisinin siyasi alanda sunacağı imkanlar ele alınacak, siyaseti etik bir talep olarak düşünmenin ve bunun direniş siyasetine nasıl imkân sunacağı anlatılacaktır. Buradaki amacımız, her geçen gün siyasi ve de toplumsal kuşatmanın radikallaşarak sürdürüldüğü bir atmosferde siyasetin ötekine yönelik, ötekinin haklarına yönelik etik bir talebi dikkate almayı gerektirecek bir profile sahip olmasını gündeme taşımaktır. Bu çalışma hem Critchley perspektifinden siyaset ve etik ilişkinin alımlanmasının nasıllığına değinecek hem de siyaset anlayışının etik bir karakter arz etmesi durumunda siyasete dair ufkumuza nasıl bir imkân sunduğuna yönelmek suretiyle aslında güncel bir problemi ve durumu merkezine almaktadır. Özellikle çağdaş düşüncede öne çıkan farklılıklara yönelik sorumluluk ve etik kaygının siyaset alanında nasıl bir makes bulacağı böylesi bir etik pratiğin siyaseti nasıl etkileyeceği veya siyasetin bizzat etik bir pratik olarak nasıl anlaşılması gerektiğine değineceğiz.

Sonsuz Talebe Sadakat Olarak İman ve Etik Deneyim Teorisi

İman etimolojik olarak güvenmek ve bağlanmak anlamına gelen bir kavramdır. Terimin geniş anlamıyla belli bir Tanrı anlayışına, dine ve onun koyduğu ilkelere bağlanmak ve sadakat göstermek olarak tanımlanır. Peki iman sadece metafiziki bir varlığa (Tanrı'ya) inananlar için geçerli olan bir kavram mıdır? Daha açık bir ifadeyle imanın tanımı ve kapsamı genişletilebilir mi? Bir Tanrı'ya veya dine inanmayanlar için de bir iman deneyimi söz konusu olabilir

mi? İşte İngiliz düşünür Simon Critchley'in iman kavramına yüklediği anlam ve önem de bu noktada dikkatlerimizi çeken farklı bir yaklaşım sunmaktadır. Ona göre iman dediğimiz şey sadece metafiziksel bir varlıkla ilişkili bir biçimde düşünülme, sonsuz talebe-bir iyi anlayışına sadakat gösterme ile yakından ilişkilidir. Nitekim hal böyle olunca iman deneyimi terimin klasik anlamının dışına taşarak imansızları bile içine alacak kadar geniş bir kapsama kavuşacaktır. İman kavramına yüklenen bu durum yani klasik anlamıyla Tanrı inancını değil bilakis bundan ayrı olarak sonsuz talebe sadakat olarak iman fikri, imansız olanlarca da tecrübe edilebilir bir şeydir ve bu yönüyle iman sadece teist bir olgu olarak anlaşılmalıdır (Critchley, 2013: 27).

Critchley'in temel meselesi metafizik bir Tanrı inancı ile ilişkili olmayıp, sonsuz bir talebe karşı öznel bir bağlılık olarak iman fikridir. Ona göre iman bizim gücümüzün sınırlarını aşan ancak yine de bizim gücümüze ihtiyacı olan sonsuz bir talep karşısında benliğin kendisini ortaya koyması durumudur. Critchley Oscar Wilde'nin *hakiki olacak her şey bir dine dönüşmek zorundadır* cümlesini kendi iddiası için önemli bir zemin olarak konumlandırır. Zira burada "hakiki" ifadesi ona göre önermelerin mantıksal hakikatine veya doğa bilimlerinin ampirik hakikatine atıfta bulunmayıp, bir şeye sadık olma (being true to) anlamına yakın kullanılır. O halde der Critchley, hakiki olan bir iman deneyimidir (yani sadık olma anlamında), böylesi bir şey ise, hakikat fikrinden vazgeçmeyen ama onun manasını yeniden şekillendiren bir imandır (Critchley, 2013: 26 ve 11).

Critchley'in vurguladığı nokta şudur; bir yandan hakiki olması için her şeyin bir dine dönüşmek zorunda olduğunu kabul etmek zorundayızdır ki aksi takdirde bu şey inanırlıktan ve otoriteden yoksun kalma riskine sahip olur, diğer yandan da bu otoritenin yaratıcıları bizler olmak zorundayızdır yani bu iman deneyimi kolektif bir öz yaratım çalışması olmalıdır (Critchley, 2013: 12). Critchley'in burada varmak istediği nokta, bu iman deneyiminin bize nasıl bir motivasyon gücü vereceği ve bunun siyaset açısından önemidir. O Dietrich Bonhoeffer'un "dinsiz Hristiyanlık" fikrini çağırıştırır bir biçimde kendi iddiasını yeniden ele alır. Örneğin Bonhoeffer'ın merak ettiği mesele din olmadan Tanrı'dan nasıl bahsedeceğimiz iken, Critchley soruyu farklı bir formda sorar; ona göre din olmadan Tanrı'dan nasıl bahsedeceğimiz değil bilakis önemli olan Tanrı olmadan dinden yani insanları bir araya getirip onları kenetleyen ve motivasyon gücü veren şeyden nasıl bahsedeceğimizdir (Critchley, 2013: 28-29). Eş deyişle önemli olan böylesi bir imansızlar imanının nasıl olup da bir kardeşliği veya ortaklaşmayı meydana getirebileceğidir (Critchley, 2013: 12). Burada sözkonusu olan iman deneyimi, beyana dayanan bir edim olarak siyasi bir müdahale durumundaki kriz anında kendini ortaya

koyan bir performatif olarak görülür (Critchley, 2013: 21). Bu anlamda iman hem dünyaya fırlatılmış olduğum gerçeğine hem de sorumluluk olarak düşünülen bir özgürlüğe istinaden kendi gücümü aşan bir talep karşısında benliğin kendini ortaya koyması ile ilişkili bir biçimde düşünülmektedir.

Critchley doğrunun, hakikatin kendisi anlamına gelmediğini bilakis doğrunun, sadık olmaya çalışmamız ve model almamız gereken bir hayat ile ilişkili olduğunu ifade eder. Doğru kelimesinin sadık kalma biçimindeki kök anlamına yakın bir biçimde düşünülmesi önemlidir. Burada o, Alain Badiou'dan hareketle hakikat-doğru kavramını bir olaya sadık kalmanın gerçek süreci olarak okur. Badiou'nun olaya sadakat şeklindeki hakikat kavramsallaştırmāsından ilham alır ancak bu ilhamı hem Danimarkalı teolog Knud Ejler Logstrup hem de Emmanuel Levinas'ın sonsuz sorumluluğu ile birleştirmek suretiyle daha farklı bir zemine taşır ve tartışır. Onun yaklaşımındaki temel felsefi görev, bir etik öznelik teorisi geliştirmektir. Critchley özne derken bir benliğin kendini bir iyi anlayışına bağlama ve kendi özneliğini bu iyi ile bağlantılı olarak şekillendirmesini kasteder. Burada Critchley Badiou'nun etik deneyim olarak olaya sadakat fikrini, Logstrup'un karşılanamaz etik talep fikrini ve son olarak Levinas'ın etik talebin gerçekleştirilemezliğinin özneliğinin içsel parçası olduğu fikrinden hareket eder (Critchley, 2010: 54 ve 21).

Critchley'in etik deneyim teorisi bu noktada açıklanması gereken bir öneme sahiptir. Zira iman sonsuz talebe sadakat ise etik de benliğin kendisini bir iyi anlayışına bağlaması ile ilgilidir. Bu açıdan din etikdir derken de aklında imanın ve dinin etikle olan yakın ilişkisi vardır ancak bu iman ve din olguları metafiziksel bir varlığa atıfta bulunmayan daha ziyade kendimizin oldurduğu bir yapıya sahiptir. Şimdi hem sonsuz talebe sadakat olarak iman hem de etik deneyim teorisi kavramları bağlamında meseleyi açıklamak istiyorum.

Etik deneyimin iki bileşeni vardır: onay ve talep. Etik deneyim onay verdiğimiz bir talebin deneyimlenmesi ile başlar. Yani "komşunu kendin gibi seveceksin" gibi etik bir ifade "şu anda bir sandalyede oturuyorum" gibi epistemik bir iddiadan farklı olmak durumundadır. Çünkü etik ifadede komşumu sevme ediminin bir onayı da vardır. Oysa diğer ifadede konu edinilen şey ise, yani üzerinde oturulan sandalye karşısında bir onay gerektirecek durumun mevzu bahis olmadığıdır (Critchley, 2010: 25-26). Critchley bu onay ve talep kavramlarını felsefe ve din tarihinden şu örneklerle açıklar; Kitab Mukaddes'teki Musa Şeriatı, Platon'da Varlığın ötesindeki İyi ideası, Augustinus'da yeniden dirilen İsa, Kant'taki ahlak yasası, Nietzsche'de bengidönüş, Heidegger'de vicdanın çağrısı, M. Buber'de sen ile kurulan ilişki. Burada ifade edilen durumların her birinde benin onay verdiği bir talebin ifadesi vardır.

Etik deneyimin başlıca özelliği öznenin bu talebi teyit etmesi, onu “iyi” bulmaya rıza göstermesi, kendini o iyiye bağlaması ve kendi özneliğini o iyi ile bağlantılı olarak şekillendirmesinde açığa çıkar (Critchley, 2010: 27-28). Bu açıdan bakıldığında etik talebin doğası farklı şekiller alabilir ve bir kısır döngü olarak olarak düşünülmemelidir (Critchley, 2010: 50). Sonsuz talepteki bu talep sadece din kaynaklı yani Tanrı'nın emirlerinden kaynaklanan bir durum olarak da görülmez. Critchley her ne kadar böyle olduğuna inananlar olsa da A. MacIntyre gibi emrin önemli olmadığını söyleyenler de var der ve kendini bu çizgide görür (Critchley, 2016: 18).

Critchley'e göre etik dediğimiz şey insanı aşırı bir yükün altına sokmaktadır ki zaten etik aşırı yüke dair bir şey olarak görülür. Ve en önemlisi ise etik talep özneliğimizi bölen bir yapıya sahiptir. Critchley bunu örneklerle açıklar. Örneğin İsa'nın yerine getirilemeyecek bir etik talebi öne sürdüğünde (*Tanrı gibi olun*) basitçe uyulacak ya da icra edilecek bir şeyi ifade etmez. Zira İsa'nın etik talebi gülünç bir taleptir.¹ İsa *gökteki babanızın kusursuz olduğu gibi siz de kusursuz olun* derken böyle bir kusursuzluğa erişebileceğini düşünmez, zira böyle bir başarı insan ile ilahın eşitliğini gerektirecektir (Critchley, 2013: 235-236). Böyle bir talep insanın kusurlu ve noksan oluşunu ve bu konudaki başarısızlığını ifşa eder sadece. Fakat başarısız bulunduğu bir şey öğrenilmiş olur. Burada ifşa olan şey insan olmanın güçsüz gücüdür. Sonsuz etik talep bir yandan özne haline gelmemize olanak tanır ancak aynı zamanda öyle bir özne haline gelebilmemiz için kendimizi kendimizden ayırmamız-bölmemiz, kendimizi asimetric ve yerine getirilemez bir taleple karşışarşıya bulmamız demektir. Bu aynı zamanda gerçekleştirilemeyecek bir taleple uyum içinde yaşamaya zorlanmamız ve bir yandan da insan olmamız sebebiyle kendimizin güçsüzlüğünün farkına varıp, bir mücadele alanı içinde kendimizi bulmamıza olanak tanır. Bu anlamda karşılanamaz bir talep için yaşamak bir iman deneyimini, sahip olmadığımız şeyi verme üzerine kurulu olan ve güçsüzlüğümüzü açığa çıkaran yönüyle bir imansızlar imanını gerektirir ki Critchley'in aradığı da böyle bir imanın olası manasıdır (Critchley, 2013: 15-16).

Critchley etik talebin mahiyetine ve paradoksal oluşuna dikkat çekerek Logstrup'a atıfla örneğin İsanın “düşmanlarınızı sevin size zulmedenler için dua edin öyle ki göklerdeki babanızın oğulları olasınız” talebini ele alır. Ona göre bu zorlu bir taleptir. Zira eğer sadece dostlarınızı sever düşmanlarınızdan nefret ederseniz, yabancıların radikal talebine açık değilsiniz demektir. Oysa

¹ Critchley, mizah kavramını bu noktada önemli görür ve üzerinde durur. Ona göre mizah, öznenin etik talebin aşırı yüküne, o talebi kendine yönelik saplantılı bir nefret ve zulme dönüştürmeksinin tahammül etmesini sağlayan daha asgari daha az kahramanca bir yüceltin biçimi olarak okunmalıdır. (Critchley, 2020: 67-68 ve 128.)

böyle bir etik talep son derece paradoksaldır, zira bir insanın ilahi kusursuzluğa ulaşabilir olması imkansızdır ancak burada Critchley'e göre Logstrup'u ilgilendiren şey tam da bu talebin paradoksal niteliğidir. Böylesi bir talebin paradoksal radikal ve tek yanlı olarak tarif edilmesinin sebebi de burada yatmaktadır ki zira bu talebi karşılamak demek bir anlamda Tanrı olmak demektir ki bu da pek mümkün görülmez. Ancak buradaki temel mesele metafizik inançların incelenmesinden ziyade kişinin varoluşunu etik talep olgusu temelinde düzenlemesidir ve bu da ancak başkasıyla kurulan ilişkide sahnelenir. Din dediğimiz şey eğer etik ise o halde İsa'nın şahsında Tanrı'yı tecrübe edip etmediğimiz meselesi bizi ilgilendiren bir şey değildir Critchley'e göre, ancak bizi ilgilendiren asıl mesele, İsa'nın bize söylediği gerçekleştirilemez olan ancak yine de gerçekleştirmek zorunda olduğumuz taleptir. Burada öğrendiğimiz şey, varoluşumuzun başkasının radikal, tek yanlı karşılanamaz etik talebini onaylama dolayımı ile şekillendirmemiz gerektiğidir, başkasını ihmal etmek kendi varoluşumuzu ihmal etmek demektir (Critchley, 2010: 62-64).

Critchley başkası ve başkasınının dolayımı yoluyla görünür olan etik talep ve bu sayede varoluşumuzu şekillendirme durumunu en net bir biçimde örneklendiren Levinas'a da başvurur. Nitekim Levinas'ta etiğin öznesi, başkası karşısında sonsuz sorumlu olan ve asla karşılayamayacağı ama karşılamak zorunda olduğu bir talep deneyimi ile ifade edilebilecek bir öznedir. Özne kendini bölüp parçalayan (dividual) bir taleple ilişkili olarak kendini biçimlendirir (Critchley, 2010: 51). Burada öznenin özerkliği ve egemenliği başkasının talebinin getirdiği yaderklik deneyimi tarafından kuşatılır. Bu anlamda etiğin öznesi bölünmüştür (Critchley, 2010: 19-20).

Etik talep, karşı karşıya olduğum diğer kişiyle ilişkili olarak ortaya çıkan bir şeydir. Benden istenen talep, asla karşılayamayacağım bir taleptir. Bu talep beni böler, bu karşılayamayacağım bir ilişki olması anlamında anarşiktir. Bu talebi karşılayamamak ise Critchley açısından, felç olmanın değil, dünyada eyleme geçmenin koşuludur (Critchley, 2016: 15). Bu anlamda etik deneyim öznenin bir faaliyeti olarak ötekinin benden talebine karşı duyarlı olmaktır, ancak bu aktif bir duyarlılıktır.

Bu anlamda Critchley Levinas'ın etiği ilk felsefe olarak yeniden konumlandırmasıyla önemli bulur. Critchley bu çerçevede Batı felsefesinde iki ana eğilimi gündeme getirir; özerklik ve yaderklik. Levinas'ın yaptığı şey ikincisini canlandırma girişimidir. Özerklik projesini takip eden bir felsefe için en yüksek değer öznenin özgürlüğüdür, felsefi ve toplumsal olarak ortadan kaldırılması gereken şey ise özgürlüğün yolunu kesen şeydir (Critchley, 2010: 67). Nitekim Kantçı etik bu noktada önemlidir. Kant'ın etiğinin temel ilkesi

özerklidir. Yani eylemlerimde dayandığım zemin kendi koyduğum düsturlar olmak zorundadır ve burada özne kendi yarasını kendisi koymaktadır. Nitekim böyle de olmalıdır aksi takdirde o zaman özgürce değil kendi seçmediğim yasaya göre eylemekteyim demektir ki bu da özerklik açısından problemlidir. Başka bir ifadeyle ahlaki otoritenin kaynağı benim dışımda bir şeyde (Tanrı-da, gelenekte, işverenimde kısacası bana beni dışarıdan bağlayan bir şeyde) ise özerk değil yaderk davranıyorum demektir (Kant, 2002: 16). Critchley ise burada yüzünü alternatif bir mirasa dönerek Levinas'ta başkanın yüzü ile ilişki içerisinde düşünür.

Levinas'ın Kant'tan farkı etik deneyimin bir öznenin özerkliğine mukabil olmayan hatta bu özerkliği sorgulayan bir talebin olgusalılığı etrafında dönmesidir (Levinas, 2005: 186-187). Etik deneyim yaderktir, başkasının talebi, onun yüzünden gelip beni kendi seçmediğim bir yükümlülük altına sokmakta ve benim özerkliğimi sorgulamaktadır. Levinas'ın iddiası ise sorumluluğun özgürlükten önce geldiğidir. Yani öznenin özgür faaliyetinden önce beni sorgulayan ve cevap vermeye çağırın yaderk bir talebin deneyimi vardır (Critchley, 2010: 66-67). Bu anlamda o kendinden utanan özgürlüğün hakikati temellendirdiğini dahi ifade eder (Levinas, 2005: 184).

Levinas, eğer başkası için etik bir kaygı duyuyorsam ve onunla ilgileniyorsam Tanrı'ya doğru gidebilirim diyerek insanı kutsallığın bir imkânı olarak da görür (Levinas, 2001: 54-55). *Başkasının yüzü Tanrı'nın izidir* ifadesi de bu amaca matuftur (Levinas, 2003: 272). Aslında Levinas bir yandan da ötekenden sonsuz sorumlu olma kaygısı ile metafiziğin Tanrı'ya biçtiği rolü insana vermiş görünmektedir. Zira başkası karşısında insan, sanki güvenilecek-bel bağlanacak bir Tanrı yokmuş gibi tüm sorumluluğu üzerine almaktadır. Tanrı fikri akla etik sayesinde gelir derken Levinas bu noktaya atıf yapar. Başkasıyla yüzleştüğimde onun yoksulluğundan ve çıplaklığından duyduğum utanç ve bu utancın, başkasının sefaleti karşısında benim kendi özgürlüğü ve refahından duyduğu huzursuzluğu ortaya çıkarması söz konusudur. Benin, kendisini başkasının yüzünde beliren sonsuzluğa açması bir lütuf değil; bu utancın, adaletsizliğin bu bilincinin yarattığı huzursuzluktur (Kartal, 2017: 194-195). Levinas bu huzursuzluğu ve akabindeki sorumluluğu *insomnia* hali ile ilişkilendirir, yani başka olan, aynıyı özdeşliğinde-dinginliğinde rahatsız ederek uyandırır. Böylesi bir uykusuzluk hali temalaştırmayan aynıya indirgmeden farkı karşılayabilen başkasıyla ilişkide olan bir uyanıklıktır. Etik sorumluluğun uykusuzluk olarak nitelenmesi ise daima bir teyakkuz ödevi ve uykuya dalınmaması gereken bir çaba olması sebebiyledir (Levinas, 2003: 28)

Bu anlamda etik ilişki başkasının yüzü tarafından sorgulandığım zaman başlamaktadır. Böylesi bir sorgulanmada Levinas'ın Tevrat'ı hatırlatarak dile getirdiği üzere, "hem dul öksüz yabancı adını verdiği şeye cömertçe cevap verildiği zaman, hem de sokakta onların yanından geçerken içimden keşke görünmez olsalardı diye geçirip hissizliğimle kendi kendimi bile ürküttüğüm zaman" yaşanan bir deneyimdir bu (Critchley, 2010: 66). Bu bağlamda Levinas'ın düşüncesinde karşımıza çıkan bir diğer önemli kavram travma kavramıdır ki burada travma benliğin dışından gelen bir şeyi işaret eder. Bu anlamda Levinasa göre etik talep travmatik bir taleptir, öznenin dışından yaderk bir kaynaktan gelen ama öznedeki izini bırakan bir şeydir. Nitekim bu açıdan etik özne kalbindeki travmatik yaderk bir talebin onaylanması ile tanımlanmaktadır. Etiğin öznesi bu anlamda bölünmüş (dividual) bir öznedir. Zira bu özne kendisi ile tam olarak karşılayamayacağı ama onun sayesinde özne haline geldiği bir talep arasında yapısal bir bölünmeye maruz kalır. Levinas'a göre başkasıyla ilişkinin asimetric olmasının nedeni de onayın talep karşısındaki bu temel yetersizliğidir. Yani özne kendi ilişki kapasitesini aşan bir şeyle ilişki kurmaktadır. (Critchley, 2010: 67 ve 72)

Bu bağlamda etiğin öznesi, gerçekleştirilemez bir talebe ve özneliği bölen bir talebe bağlanmayla veya sadakatle tanımlanmaktadır. Burada Critchley etiğin kalbine vicdan kavramını yerleştirmeye çalışır ki vicdan deneyimi de zaten bölünmüş bir öznelik deneyimidir. O vicdan deneyimi konusunda ne Nietzsche'nin vurguladığı gibi vicdanın varacağı yerin kendinden nefret olduğuyla ne de Freud'un üstbenin zalimliğiyle ilgili iddialarına değil de bir huzursuzluk etiği ve gerçekleştirilemez bir etik talebin içselleştirilmesine dayalı yeni bir etik önermektedir. Böyle bir vicdan ise Tanrı'nın insan kalbinde çalışması değil, kendi kendimizin üzerinde çalışması olarak görülür (Critchley, 2010: 21).

Critchley'e göre etik, öznelüğimin kalbindeki sonsuz bir talebin deneyimidir. Etik dediğimiz şey, egemen bir otoriteden ziyade kırılabilir bir kendiliğin, duyarlı bir sorumluluğun ve benden hep daha fazlasını isteyen bir talebin deneyimidir (Critchley, 2010: 142-143). Zaten önemli olan nokta da kişinin benliğini etik talep olgusu etrafında düzenlenmesidir ki bu talep de ancak başkasıyla kurulan ilişkide ortaya çıkmaktadır. Nitekim dinin bir anlamda etik olduğunu söyleyen Critchley, bu dinin vahiysel bir biçimde metafiziki bir varlıktan değil, böylesi bir yerden kaynaklanmayan sonsuz talep karşısındaki pozisyon alışında olduğunu göstermeye çalışır (Critchley, 2010: 64). O şöyle der;

"Radikal bir talep deneyimleri ve kendi öznelüğümü onunla ilişkili olarak şekillendirmeye çalışırım talebin son kerte de Tanrı'dan mı varlığın kalbindeki uçurumu andıran boşluktan mı, bahçemin kuytularına yuvalanmış perilerden mi yoksa böyle başka bir

gizemli kaynaktan mı geldiği Kant'ın dikkat çektiği nedenlerle, bilebileceğimiz bir şey değildir. Etik yükümlülüğün nihai metafizik kaynağı, tabii eğer öyle bir şey varsa bilinemez. Bunun yerine odak, karşımıza çıkan insani talebin radikalliği üzerinde olmalıdır. Daha paradoksal olarak ifade edersem, ortada bir Tanrı olmadığını bilerek, fani oluşumuz yüzünden kesin başarısız olacağımızı bilerek kendimizi Tanrı gibi olma talebine maruz bırakmamız gerekir. Gördüğümüz gibi etik talebi karşılamayı başaramamak var oluşumuzu onmaz bir başarısızlığa uğratmak demektir. Artık bu başarısızlığın, bu yenilginin kaçınılmaz olduğunu görebiliriz, çünkü etik talebin radikalliğini gerçekleştirmeyi asla ummamayız ama yenilgi ya da başarısızlık bir kedere ya da moral bozukluğuna neden olmak şöyle dursun etik eylemde cesaretin koşulu olarak görülmelidir. Etik özneliğin düsturu Samuel Beckett'in dediği gibi yine de yenil yine yenil daha iyi yenil." (Critchley, 2010: 65-66).

Bu açıdan başkasıyla olan bu ilişki pasifize edici olmayıp bilakis aktif bir duruma ve edime geçmeye teşvik ve motivasyon gücü sağlar. Critchley Judith Butler'ın "bu gerçekle yüzleşelim artık. Birbirimiz tarafından çözülmüyoruz. Ve eğer çözülmüyorsak bir şeyler eksik demektir." sözlerine atıfta bulunarak böylesi bir deneyimin aktif bir duyarlılık içerdiğini, temelden birbirine bağlanmışlığımızı ve başkasının talebine açıklığımızı gösterdiğini ifade eder (Critchley, 2010: 129-130). Dolayısıyla etik deneyim, ahlaki eylemde bulunmak için bir motivasyon kuvveti sağlamakta ve benliğin bir iyi anlayışına kendini bağlamaya karar vermesi sağlayan şeye dair bir açıklama sunmaktadır. Ve hatta Critchley şunu iddia eder; "eğer motivasyon kuvvetine dair makul bir açıklama sunulamazsa, ahlaki düşünce, standart gerekçelendirme çerçevelerinin (ontolojinin, faydacılığın, erdem etiğinin) içi boş bir biçimde manipüle edilmesi derekesine düşer" (Critchley, 2010: 18-19).

Peki sonsuzca talepkar bir etik ile siyasetin ilişkisi nedir? Yani bir iyi anlayışına bağlı olmak siyaset açısından ne gibi motive edici bir unsur sunabilir. Veya daha net bir ifadeyle siyaseti etik bir talep doğrultusunda yeniden düşünmek nasıl mümkün olacaktır? Çalışmanın ikinci başlığı bu konuyu tartışacaktır.

Etik Bir Talep Olarak Siyaseti Yeniden Düşünmek

Bilindiği üzere çağdaş dönemde etik yeni bir perspektifle ele alınmaktadır. Etik artık bir normlar topluluğu olarak değil, başkasına karşı sonsuz sorumluluk ve duyarlılıkla ilişkili bir biçimde düşünülmemekte ve başkasının talebine cevap verebilme zemininde ele alınmaktadır. Bu ise özellikle Levinasçı etik ve Derridacı dekonstrüksiyonist anlayışla en net ifadesini bulmaktadır.² Bu

2 Critchley Derridacı dekonstrüksiyonun da etik bir talep olarak düşünüleceğini söylemekle beraber bizim bu çalışmada ele alacağımız düşünür Levinas ve onun etik anlayışı temelinde olacaktır. Bununla birlikte Derridacı dekonstrüksiyonun hangi zeminde etik bir talep olarak ele alındığı ve siyaset için ne anlam ifade ettiğine de kısaca değinmek isteriz. Critchley'e göre dekonstrüksiyon

kapsamda Critchley Levinasçı etik talepten hareketle ötekiliğe açılan ve ötekinin çağrısına cevap veren bir stratejiyi ön plana çıkarmakta ve siyaset açısından önemli imkanlar sunmaktadır. Etik Levinas'ın da ifade ettiği üzere bir eleştiridir, bu eleştiri ise ötekiliği kendi aynılığına indirgemeye çalışan egonun özgürlüğüne, kendiliğindenliğine ve bilişsel oluşuna dair bir eleştiridir. Zira başkanın varlığını kabul etmek demek aslında özgürlüğümüzü tartışma konusu etmek demektir. Çünkü özgürlük başkanın aynı tarafından belirlenmesidir, oysa başka olan her zaman belirlenmekten, yani temalaştırma ve teorileştirmeden kaçmaktadır. Levinas böylesi bir bilme ediminin yani özgürlüğünü haklılaştıracak bir temel arama edimini ahlaki bilinçle başlatır. Çünkü özgürlük kendini ne zaman haklı çıkarmak yerine, keyfi ve de şiddet içerdiğini hissederse, etik o zaman başlar. Bu nedenle etik, duyarlı bir tekillik ilişkisi olarak anlaşılmalıdır. Her ne kadar başkayla olan bu etik ilişki temel bir öneme sahip olsa da dünyada sadece ben ve öteki yoktur ve dünyada daima en az üç kişi vardır. Levinas bunu "Dünyada yalnızca iki insan olsaydı adli mahkemeye ihtiyaç kalmazdı zira ben başkası karşısında daima sorumlu olurum." şeklinde ifade eder (Levinas, 2001: 167). Bu ise bizi kıyaslanamaz olanı kıyaslamaya, tanımlanamaz olanı tanımlamaya mecbur tutar. Bu noktada üçüncünün varlığı başkayla olan etik ilişkiyi, politik ilişki haline getirir ve ontolojinin bütünselleştirici söylemine dahil eder (Levinas, 2003: 269-270). Tam bu noktada Levinas'a göre siyasetin bir güç oyununa dönüşmesini ve tiranlık taşımamasını önlemek için onun etikle bağlarını kurmak gerekir. Çünkü siyaset tek başına

logosentrik geleneğin baskıladığı ötekiliğe açılan bir söylem olarak ön plana çıkmakta ve etik bir mesele olarak görülmektedir (Critchley&Mooney, 1994: 369-370). Bu anlamda dekonstrüksiyonun da siyaset sorununa yeterli bir yanıt olarak düşünülebileceğini söyleyebiliriz. Zira dekonstrüksiyon etik sorumluluk hakkında bir kaynak olarak görülebilirse o zaman bu tatmin edici siyasi bir sorumluluğu da beraberinde getirebilir. Bu anlamda Derridacı dekonstrüksiyon yaklaşımı etik ve politikanın karşısında değil onların bir şartıdır (Derrida, 1991: 77). Nitekim Derrida da dekonstrüksiyoncu tavrın veya okuma biçiminin aslında politik olanın tam da merkezinde olduğunu şöyle ifade eder; "Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, eğer öteki (autrui) ile bağlantılı etik ya da siyasi bir karar almak zorunda kaldığım zaman bu sonsuz bir şey olmasaydı, o zaman kendimi her bir tekillik karşısında sonsuz bir borç altına sokamazdım. Ben kendimi sonsuzca, her bir tekilliğe borçluyum. Eğer sorumluluk sonsuz olmasaydı, ahlaki ve siyasi sorunlarınız olmazdı. Sorumluluğun sınırlanamadığı andan itibaren ortada ahlaki ve siyasi sorunlar ve bundan kaynaklanan her şey vardır. Dolayısıyla, ne seçim yapmış olursam olayım, vicdanım rahat olarak iyi bir seçim yaptığımı ya da sorumluluklarımı üstlendiğimi söyleyemem. Birinin "bir karar aldım" ya da "sorumluluklarımı üstlendim" dediğini ne zaman duysam şüpheyle karşılarım, çünkü eğer ortada sorumluluk ya da karar varsa, bunları bu şekilde belirleyemezsiniz ya da onlar karşısında kesinliğe ya da rahat bir vicdana sahip olamazsınız. Eğer birine karşı özellikle iyi davranırsam, bilirim ki bu bir ötekinin zararınadır; bir ülkeye iyi davranırsam bu başka bir ülkenin, bir aileye iyi davranırsam bu başka bir ailenin, dostlarıma iyi davranırsam bu diğer dostlarıma ya da dostum olmayanların vs. zararınadır. Kendini sorumluluğa kaydeden sonsuzluktur bu; o olmasaydı hiçbir etik sorun ya da karar olmazdı. İşte bu yüzden de karar-verilemezlik kat edilebilecek ya da alt edilebilecek bir an değildir. Görev çatışmaları -ki yalnızca çatışmada görev söz konusudur bitimsizdir ve ben kararımı verip bir şey yaptığım zaman bile karar-verilemezlik sona ermez. Yeterince yapmadığımı bilirim ve işte ahlak böyle devam eder, tarih ve siyaset böyle devam eder. Kararverilemezlik kararın ortaya çıkmasıyla alt edilen bir andan ibaret olmadığı içindir ki siyasileşme ya da ahlakileşme diye bir şey vardır" (Derrida, 1998: 139).

bırakıldığında içinde bir tiranlık taşır (Critchley, 1999: 222). Oysa siyaseti kurtaracak şey onun etikle olan bağlarını yeniden kurmaktır.

Critchley de Levinasçı etik anlayışından hareketle siyasetin etik bir talep olarak yeniden düşünülüp düşünülemediği sorunsalını gündemine alır. Zira ona göre siyaset etik olarak başlar. Çünkü etik ilişki kamusal alanın dışında apolitik bir alanda gerçekleşmez. Etik zaten politiktir, yüzle ilişki zaten her zaman bir bütün olarak insanlıkla bir ilişkidir (Critchley, 1999: 226). Bu bağlamda siyasetin aslında bir sorumluluk talebi getiren ve bir adaletsizlik durumunda ortaya çıkan etik bir pratik olarak anlaşılması gerektiği söylenebilir (Critchley, 2010: 101). Çünkü etik ve siyaset birbirinden ayrıştırılmazdır. Critchley siyaseti etik boşsa etiksiz siyaset kördür der (Critchley, 2010: 130). Siyaset, bir iktidar işlevi olmaktan ziyade aslında adaletsizlik ve haksızlıklara verilen tepkinin yönlendirdiği etik bir pratiktir (Critchley, 2010: 142-143). Nitekim Critchley'e göre dünya birbirinden zorlu taleplerle üstümüze gelmesi söz konusudur ve böyle bir durumda ne yapmamız gerektiğini öğrenmek ve öngörebilmek için etiğe ihtiyacımız vardır (Critchley, 1999: 12).

Critchley'e göre siyaset önceden verili olan ve sorgusuzca kabul edilen bir özerklik anlayışını benimsemekten ziyade onu bölen bir talep tarafından yad duygulanımsal olarak çağrılmaktadır (Critchley, 2010: 138). Bu ne demektir? Yani bir emir-etik talep karşısında kişi kendini hem emre-talebe karşı çıkma hem de onu uygulama arasında gidip gelen ancak bu sayede öznelliğini şekillendiren bir profile bürünür. Örneğin Critchley *öldürmeyeceksin* emrinde önemli olan noktanın bu emrin kuvvetinin bizi zorlamaya dayanmadığını ve bizim rızamızı gerektirdiğini söyler. Critchley'in ifadeleriyle bunu onay gerektiren bir etik talep olarak tanımladığımızda emir dediğimiz şey mutlak bir biçimde riayet edilmesi gereken bir şey olmaktan çıkarak, mücadele ettiğimiz bir şey haline gelir. Burada artık iki yükümlülüğümüz vardır ki bir yandan talebin-emrin direktifine uymak veya buna uymamanın sorumluluğunu üstlenmek (Critchley, 2013: 234-235). Critchley bu bağlamda emirin bir hüküm ölçütü olmaktan ziyade bir kestirim veya bir göz kararı olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Burada emrin bir kestirim ve göz kararı olması tıpkı bir inşaat ustasının hedeflediği doğrultuyu belirlemek için kullandığı ip ile benzetilir. Öldürme yasağını, emre karşı gelmenin sorumluluğunu alanlar için böyle bir göz kararı olarak tanımlar. Burada vurgu ilahi emrin mutlak bir ferman olarak değil bilakis bir mücadele durumu içinde kendini gösterdiğine olan vurgudur.³ Kuşkusuz bu emir öldürmeyi mutlak olarak dışlamaz ancak

3 Critchley bu açıdan Tanrı'nın adı ahlak yasasının üst adli kaynağı olmayıp bilakis kendisini takip etmeye çalışan bir öznelliği bölen ve yerine getirilemeyecek sonsuz bir talebi bir an için görmemizi sağlamak suretiyle bizi yasanın, devletin ve siyasetin mitik şiddetiyle mücadele etmeye çağıran ilk anarşist olarak tanımlar (Critchley, 2013: 15-16).

onu onaylamaz da. Buradaki vurgu emrin karşısında mücadele edip ona uymaya veya uymamaya karar verip vermememizle ilgili olup bunun sorumluluğunun bizde olduğunun gösterilmeye çalışılmasıdır. Öldürmeyeceksin emri mutlak bir yasa değildir ve bu açıdan da zorlamaya dayalı değildir. *Ancak burada emrin-çağrının gücü zayıflık içinde tezahür eder ve güçsüz bir güçtür* (Critchley, 2013: 234-235).⁴

Burada Critchley Levinas'a dönerek meseleyi açar. Levinas'a göre emir ötekinin yüzünde ifade bulur. Emrin bu zorlu mücadelecilik yapısı barışın olduğu bir durumda değil bilakis ötekini öldürmek üzere olduğum bir ölüm-kalım mücadelesinde kendini göstermektedir. Levinas açısından öteki öldürmeyi isteyeceğim tek varlıktır zira bir direnme ile egemen irademi reddetmekte ama aynı zamanda ötekinin yüzü hem tüm güçsüzlüğü ve savunmasızlığı içinde onu öldürmeye ayartıldığı halde öldürmeyeceksin buyruğu şeklinde görülen barış çağrısı olarak tezahür eder. Ötekinin yüzü hem öldürmeye ayartıldığı hem de öldüremeyeceğim varlıktır.

Critchley'e göre bu açıdan bakıldığında Levinas'ın bize elleri kirli bir etik bıraktığını söyler. Zira Levinas'a göre saf bir etik alanı yoktur ancak önemli olan onun siyaset ile nasıl bir eklemleme durumu içerisinde olduğudur (Critchley, 2013: 240-241). Bu anlamda Levinasçı etik pasifizizm sunmaz (Critchley, 2013: 24-25). Zaten Critchley de siyaset sözkonusu olduğu zaman bunun elleri kirletmeye dair bir mesele olduğu görüşündedir (Critchley, 2013: 260). Nitekim o etik ve siyasetin ayrıştırlamaz olduğunu biz insanların her zaman etik ve siyasal bir sentezle karşı karşıya olduğumuzu dile getirerek başkasıyla ilişki olarak etikten, başkalarıyla ilişki olarak siyasete geçmeyi sağlayan basit bir çıkarım yoktur der. Dünyadaki zorlu konum ve taleplerden dolayı, siyasal bir durumda neyi nasıl yapabileceğimizi görmek ve anlamak için etiğe ihtiyacımız olduğunu dile getirmektedir (Critchley, 2010: 130).

O bu bağlamda hakiki bir siyasetin kılavuzu şiddetsizliktir der ancak siyaset ile şiddet arasında böyle bir ayrım yapılabilir mi? Kaçınılmaz bir biçimde şiddet ve karşı şiddet, meşrulaştırma ve karşı meşrulaştırma döngüsünün ağı içerisindeyizdir diyen Critchley'e göre elimizde yalnızca şiddetsizliğe yönelik çalgınca bir göz kararı, kural, bir dizi istisnai koşul ve sonsuz etik taleple bulduğumuz siyasi mücadele alanı vardır (Critchley, 2013: 242). Şüphesiz Critchley klasik anlamıyla bir pasifizmi savunmaz ve şöyle der; tarih geleneksel olarak ellerinde silah ve sopa tutanlar tarafından yazılır ve onları alaycı

4 Bu tıpkı Derrida'nın Benjamin'e atıfla egemenlik olmaksızın koşulsuz buyruğunu bir yandan da Vattimo'nun zayıf düşüncesinde, bir yandan Caputo' nun çağrının güçsüz gücü olarak ifade ettiği şeyi hatırlatır. Yani emrin mutlak otoritesinden soyutlanmasının sonucunda emrin gücü-otoritesi güçsüzleşen bir güce sahip olarak lanse edilmektedir.

hicivlerle yenmeyi bekleyemeyiz. Ama ultra solcu aktif nihilizmin tarihinin özlü biçimde gösterdiği gibi elimize silah ve sopa aldığımız anda kaybederiz. Siyasal direniş karşı çıktığı arşık şiddetle dolu egemenliği taklit etmeye çalışmamalıdır mesele şiddet içermeyen savaş hali tekniklerini kullanan pasifist bir aktivizmi geliştirme meselesidir ama şiddetin sınırlarını sürekli müzakere etmesi gereken zor bir pasifizmidir bu” (Critchley, 2010: 134-135). Bu nedenle Critchley kendimizi somut bir toplumsal-siyasal-yasal şiddet durumunun içinde buluruz ve elimizdeki tek şey şiddetsizlik, hayatın kutsallığının seçimidir. Transandantal teminatlar ve temiz eller yoktur eyleriz ve icat ederiz der (Critchley, 2013: 234-235). Önemli olan elimizi ne kadar kirlettiğimizdir. Siyaset de bu açıdan etik bir talep olarak düşünüldüğünde elleri en az kirleterek eylemenin bir imkânı olarak düşünülebilir.

Kuşkusuz burada öne çıkan, etik bir siyaset anlayışının başkasının yüzü karşısındaki kurucu güçsüzlüğümüzün açığa çıkması olarak görülebilir. Critchley başkasının yüzünün kırılmalığına gösterilecek etik bir duyarlılığı öne çıkaran egemen hukuki normlar ile değil de böylesi bir etik duyarlılık aracılığı ile adaletsizlik durumuna-haksızlıklara karşı çıkacak şeyi meta-siyasal uğrak olarak adlandırır. Zaten ona göre insanları siyasal eyleme geçme noktasında motive edecek olan şey de bu meta-siyasal uğrak adını verdiği şeydir (Critchley, 2010: 130). Critchley bu meta-siyasal uğrağın anarşik olduğunu da iddia eder. Zaten ona göre etik denilen şey de anarşik bir meta-siyasetten başka bir şey değildir. Yani yukarıdan düzen dayatmaya çalışan her girişimin aşağıdan sorgulanmaya açılmasıdır. Buna göre siyaset dediğimiz şey de otoritenin-devletin içinde çatlaklar oluşturacak yeni siyasal öznelliklerin icat edilmesi ile ilgisi bağlamında düşünülecektir. Başka bir ifadeyle siyaset Ranciere’i andırır bir biçimde uyuşmazlığın tezahürü olarak, devletin otoritesini ve meşruiyetini sorgulayan anarşik bir çokluğun yaratılması ve muhafaza edilmesidir (Critchley, 2010: 22-23).

Critchley etik deneyimin bu anarşik yönünü ve çokluğunu önemser. Ona göre her ne kadar anarşizm özgürlük ve özerklikle ilişkilendirilse de günümüzdeki anarşist durumu 1960’lardaki anarşizm durumundan ayıran şeyin özgürlüğe karşı bir sorumluluk duygusu etrafında döndüğünü söyler. Anarşizm her zaman özgürlükle ve özgürleşme mücadeleleri ile ilgilenmiş olduğu düşünülse de anarşizm kavrayışı özgürlük ile ilgili meseleden ziyade bir sorumluluk, bir adaletsizlik durumu karşısında ortaya çıkan sonsuz sorumluluk duygusu etrafında gelişir (Critchley, 2010: 101-102). Özellikle bu sorumluluk batılı dünyanın, dünyanın geri kalan kısmını muhtelif yollardan sömürmeye çalışması karşısındaki bir vicdan deneyiminin ifadesidir. Gerek küresel gerekse yerel bir biçimde yaşanan hak mahrumiyetleri, yoksulluk, eşitsizlik,

adaletsizlik karşısında duyulan etik bir infialdir. Critchley bu noktada siyasal mücadeleyi motive eden şeyin yaşanan bu haksızlık ve eşitsizlikler karşısında bunları giderme kararlılığı olan bir demokratikleşme deneyimi olduğunu ifade eder. Özellikle son zamanlarda birbiriyle özdeşleştirilemeyecek farklı grup ve toplulukları birbirine bağlayan şeyin Marksizm türünden ortak bir öğretiler kümesi olmayıp ortak bir kaygı ve keder ve sorumluluk hissidir (Critchley, 2010: 136).

Critchley savunduğu pozisyonu şu şekilde açıklar; “Etik bir pratik olarak siyaset önceden verili ya da sorgusuz sualsiz kabul edilmiş bir özerklik anlayışını benimsemek daha ziyade onu bölen ve amacı özerk uzamlar geliştirmek olan siyasal sekansları iten bir talep tarafından yad duygulanımsal olarak çağırılmaktadır. Böyle bir siyasetin kilit kavramı da mutabakat değil uyuşmazlıktır” (Critchley, 2010: 138). Nitekim o demokratikleşmeyi de etik talebe dayalı bir eylem olarak görmekte ve demokratikleşme deneyiminin devletin mutabakata dayalı olan durumuna karşı işleyen bir uyuşmazlık praksi olarak düşünmektedir. Bu anlamda siyasal eylem de ne aklın kurnazlığından ne de materyalist ya da idealist bir felsefesinden kaynaklanmayıp, Critchley'in meta-siyasal uğrak dediği şeyden beslenir. Yani Critchley açısından radikal bir siyasetin merkezinde meta-siyasal etik bir uğrak vardır ve olmalıdır (Critchley, 2010: 129). Ona göre demokratikleşme uyuşmazlığın tezahüründen, Rancieri ifadeyle sayılmayanların mevcudiyetine işaret eden bir siyasal gösterimden ibarettir. Demokratikleşme siyasallaştırmadır yani mutabakata dayalı bir devlet anlayışının aleyhine olan hegemonik mücadele alanlarının genişletilmesi ve geliştirilmesidir. Devletin bu şekilde rahatsız edilmesi ise bir ulus-öznenin inşası ile değil anarşik bir çokluğunun işlenmesi ile bağlantılıdır. Critchley'in amacı özerkliği devredışı bırakmak olarak düşünülmeyp daha ziyade özerklik kavramına etik deneyimi de dahil ederek yeni bir perspektif sunmaya çalışmasıdır (Critchley, 2010: 138-140).

Critchley bu açıdan etrafında radikal bir siyasetin hayat bulacağı bir addan yoksun olduğumuza işaret ederek devrimci özne olarak proleterya kategorisinin miadını doldurduğunu bu nedenle yapılması gerekenin yaşadığımız muhtelif toplumsal mücadelelerden neşet edebilecek bir siyasal özneyi sağlayacak bir ad icat etmek olduğunu söyler; “Benim anladığım şekliyle siyasal adlandırma mantığı toplumdaki belirli bir tikelliğin hegemonik olarak bir evrensellik şeklinde inşa edilmesidir. Laclau'nun hegemonik evrensellik dediği budur. Yani evrensel olan önceden verili bir ontolojinin kutsal metinlerinden çıkarılmak yerine özgül bir durumda koyutlanır” (Critchley, 2010: 112). Hatta o daha da ileri giderek “eğer siyaset yapıyorsak, umutlarımızı Marksçı bir türsel varlık anlayışına veya Spinozacı-Deleuzecü bir bolluk kavrayışına ya

da Heidegger ve Lacancı bir eksiklik anlayışına veya Stephen White'in dediği zayıf ontoloji gibi herhangi bir ontoloji anlayışına bağlamamalıyız. Bana göre siyaseti bir ontolojiye bağlamamalıyız. Ontoloji ile siyaset arasında geçişlilik yoktur" der (Critchley, 2010: 114).

Sonuç

Gelinen noktada Critchley'in sonsuz talebe sadakat olarak iman tanımı, bu kapsamda dinin işlevi ve insanlara motivasyon gücü verecek bir kabulü siyaset açısından önemli bulduğu aşıkardır. Her geçen gün siyasi ve de toplumsal kuşatmanın radikallaşarak sürdürüldüğü bir atmosferde siyasetin ötekine yönelik, ötekinin haklarına yönelik etik bir talebi dikkate almayı gerektirecek bir profile sahip olmasının mümkün olup olmadığına yönelmek ve bunun yollarını araştırmak önemli bir kaygının sonucudur. Bu anlamda Critchley ve onun politik-teolojisi siyaset ve etik ilişkisinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair tesbitleri ve siyaseti etik bir talep olarak yeniden düşünmenin ne gibi sorunlarımıza cevap verebileceğinin izini sürmesi amacıyla güncel bir problemi mesele edinmektedir. Özellikle çağdaş düşüncede öne çıkan farklılıklara yönelik sorumluluk ve etik kaygının siyaset alanında nasıl bir makes bulacağı, böylesi bir etik pratiğin siyaseti nasıl etkileyeceği veya siyasetin bizatihi etik bir pratik olarak mı anlaşılması gerektiği önemli bir sorunsal olmaya devam etmektedir. Ayrıca Levinas'ta gördüğümüz üzere etiğin bir eleştiri olarak görülmesi ve siyasetin de etik bir pratik olarak ele alınması durumunda, siyasetin tahakküm kurucu, farklılıkları düzleştirici ve aynılaştırıcı mantığına yönelik bir eleştiri ile tebarüz etmesi de önemi haiz bir diğer noktadır. Zira siyasi ve de toplumsal alanda yaşanan keskin sınırların, ötekine yönelik sorumluluktan ziyade kendi meşrulaştırma mantığını ve de haklarını merkeze koyan bir anlayışın, ötekine yönelik etik bir kaygı ve de sorumluluk duyması mümkün değildir. Bu kapsamda ötekinin çağrısına cevap verecek bir siyaset anlayışının etikle bağlarını nasıl kuracağı ve bunun teorik ve pratikteki yansımalarının nasıl olacağı üzerinde durulması gereken önemli konulardır.

Bu anlamda Critchley'in kaygısı etik duyarlılık ve sorumluluk meselesinin siyasi bir pratik olarak eylemselliğe dönük veçhesine odaklanmaktadır. Başka bir deyişle ötekine yönelik etik sorumluluğumuzun bireyselden toplumsala geçerken veya Levinas'ın ifadesiyle ben ve öteki arasındaki etik ilişkinin, üçüncünün ortaya çıkışı ile artık politik hale gelmesi ve etiğin cildini sertleştiren bir yapıya bürünmesiyle nasıl bir tabloya evrileceğinin izini sürmeye çalışması açısından önemlidir. Nitekim ben ile başkası arasındaki etik ilişkinin, üçüncünün ortaya çıkışıyla politik hale gelmesi, kıyaslanamaz

olanı kıyaslamayı, karşılaştırılmaz olanı karşılaştırmayı ve sonsuz sorumluluk hissinin sınırlandırılmasını beraberinde getirecektir zira ben üçüncüye karşı da sorumluyumdur. Levinas bu nedenle adalet ilk şiddettir der. Bununla birlikte üçüncünün mevcudiyetiyle siyaset alanına adım attığımızda siyasetin bir tiranlığa dönüşmemesi için etiğe ihtiyacımız devam etmektedir ve bu yönüyle önemlidir. Şüphesiz siyaset elleri kirletmeye dair bir şeydir ancak ellerimizi ne kadar kirlettiğimiz de tercihlerimize ve edimlerimize bağlıdır.

Critchley'in ifade ettiği üzere siyaset dediğimiz şey bir iktidar pratiğinden ziyade yaşanan haksızlık ve adaletsizlik durumlarına verilen bir tepkinin yönlendirdiği etik bir pratik olarak anlaşıldığında bize ne söylemektedir? Siyaset elbette kusursuz bir etik pratik değildir ancak burada vurgulanmak istenen nokta, ötekinin yüzünün-sorumluluğunun siyasetin önünde bir ideal olarak durmasının, ona ulaşmaya çalışmasının siyaset açısından önemli imkanları barındırmasıdır. Bu anlamda nasıl ki gelmekte olan demokrasi gelmekte olan adalet kavrayışlarında olduğu gibi hep daha iyiye yönelik bir arzu-yöneliş durumunu olumlama söz konusu ise etik bir talep olarak siyaseti düşünmenin de siyasetin olan durumu ile değil olması gereken durumu ile ilgili önemli bir perspektif kazandıracaktır. Kuşkusuz Critchley'in sonsuz talebe sadakat olarak iman tanımı, etik deneyim teorisi, sonsuz sorumluluk ve etik anlayış çerçevesinde siyaseti yeniden düşünmesi siyaset felsefesi alanına yeni ve farklı bir perspektif sunması hasebiyle önem arz eder. Ayrıca onun siyaset felsefesi ve pratikteki tezahürleri itibarıyla bir motivasyon gücü ile ilişkili bir bağlamda ele alınıyor olması ve bu bağlamda önemli tesbitlerde bulunması yönüyle kayda değerdir. Ancak kendisinin sunduğu bu tespit ve önerilerin önemli noktalara sahip olması kadar, ütöpik kaldığı da söylenebilir (Selim, 2021: 1651-1652). Nitekim siyasetin yukarıda ele alınan temalar ekseninde düşünülmesinin dezavantajları ve kısıtlılıkları da olacaktır.

Dikkat çekmek istediğimiz bir diğer nokta, klasik anlamıyla iman kavrayışının ziyade imansızları da içine alan bir iman tanımı, Tanrı olmaksızın bir dinden – otoriteden bahsetmek siyaset açısından nasıl ve neden önemli olduğudur. Critchley bu konuyu insanları motive edici, bir araya getirici güç bağlamında düşünmek suretiyle ele alır. Dinin işlevi artık klasik anlamıyla değil, bilakis öznelere belli bir iyi anlayışına bağlayan sadakat deneyimi ile ön plana çıkmakta bu da siyaset açısından motive edici bir fikir olarak tezahür etmektedir. Critchley'in iman kavramını genişletmek suretiyle teist olmayanları da içine alan bir tanıma yönelmesi ve bu noktada din-kutsallaştırma uğrağı olmadan siyasetin düşünülmemeyeceği vurgusu kanaatimizce önemlidir.

Bu yönüyle son dönem post-metafizik düşünce içerisinde anılabilecek John. D. Caputo, Gianni Vattimo ve Richard Kearney’de gördüğümüz üzere gerek geleneksel Tanrı kavrayışından vazgeçilmesi gerekse egemen bir Tanrı tasavvurunun zayıflatılarak, insana edime geçme gücü veren yönüyle bakıldığında Simon Critchley’in de iman deneyimini sadece teistlere has görmeyip, teist olarak görülemeyecek kişilere kadar genişletmesi, Tanrı olmadan insanları kenetleyebilecek bir iyi anlayışına bağlanma-sadakat durumunu ele alması yönüyle aynı kaygı çizgisinde değerlendirilebilir. Ayrıca çalışma boyunca ifade edildiği üzere gerek Critchley’in imansızları da içine alan bir iman tanımına yönelmesi ve din-siyaset ilişkisini yeni bir zemin üzerinden değerlendirmesi, gerekse yukarıda ismi zikredilen postmetafizik düşüncede dinin ve Tanrı’nın konumu ve mahiyeti üzerine yeni yorumlara açılan düşünürlerin bu zemin üzerinden hareket etmeleri gerek bireysel gerek toplumsal ve siyasal hayatımızda dinin yerinin yadsınamaz bir önemi olduğunu göstermektedir. Nitekim her ne kadar modern dönemde kovulan dinin ve Tanrı’nın izleri ve etkileri hala sürüyor olsa da bir anlamda bahsi geçen isim ve temalarla bu gidişin yasının tutulduğu ve bu boşluğun yeniden ancak muhtelif şekillerde doldurulmasına çabalayan adımlar olarak görülebileceği söylenebilir. Kuşkusuz böylesi bir alımlama son zamanlarda düşünceyi cezbetmekte, Tanrı olmaksızın hem insanları motive eden, edime sevkeden hemde iman deneyimini genişleten yapısıyla dikkat çekmekte ve bir anlamda geri dönüş ihtiyacını göstermektedir. Bir diğer soru ise bu dönüş ihtiyacının neden kaynaklandığıdır? Bunun amacı kaybedilen motivasyon eksikliğini yeniden kazanma mıdır yoksa kaybedilen şeylerin pişmanlığının farklı bir tezahürü olarak da okunabilme imkanına sahip midir? Dolayısıyla bu meseleler kurtuluşumuzu dünyada edime geçme motivasyonumuzu, bir arada yaşamayı, şiddeti hangi noktalarda meşrulaştıracığımız veya meşrulaştıramayacağımız gibi birçok meseleyi öte-aşkın bir varlığa, aşkın bir yasaya, bir dine ihtiyaç duymadan nasıl temellendirebileceğimiz ile ilgisi bağlamında düşünülmelidir ancak farklı okumalara da açıktır.

Kaynakça

- Critchley, S. & Mooney, T. (1994) “Deconstruction and Derrida”, *Twentieth Century Continental Philosophy* (ed. Richard Kearney), London-New York: Routledge.
- Critchley, S. (1999), *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Critchley, S. (2010), *Sonsuz talep; bağlanma etiği, direniş siyaseti*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Critchley, S. (2013), *İmansızların imanı*: (çev. Erkal Ünal), İstanbul: Metis Yayınları.

- Critchley, S. (2020), *Mizah üzerine*, (çev. Seyran Sam), İstanbul: Monokl.
- Critchley, S. (2016) "Infinitely demanding anarchism: an interview with Simon Critchley" (Seferin James) <https://andrewjbrown.blogspot.com/2016/05/infinitely-demanding-anarchism.html>
- Derrida, J. (1991), "Hospitality, justice and responsibility; A dialogue with J. Derrida", *Questioning Ethics*. (ed. Richard Kearney&Mark Dooley), New York: Routledge.
- Derrida, J. (1998), "Yapıbozum ve pragmatizm üzerine düşünceler" *Yapıbozum ve Pragmatizm*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Kant, I. (2002), *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi*. (çev. İonna Kuçuradi) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kartal, O. (2017), *Başkasının politikası*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levinas, E. (2001), *Is it righteous to be; interviews with E. Levinas*, (ed. Jill Robbins) USA: Stanford University Press.
- Levinas, E. (2003), *Sonsuza tanıklık*. (çev. Medar Atıcı vdğr.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005) "Hakikat ve adalet". (çev. Özkan Gözel), *Tezkire Dergisi* 38-39.
- Selim, F. (2021), "Çağdaş siyaset felsefesinde yeni bir soluk: Direniş siyaseti ve Simon Critchley" *Beytulhikme Dergisi*, 11 (4).

Hukuk Devleti ve Kamu Düzeni İlişkisinde Güvenlik Politikalarının Oluşumu

Alp Cenk Arslan*

Öz

Hukuk devleti ve kamu düzeni kavramları üzerine literatürde çok fazla çalışma kalem alınmıştır. Ancak 21. yüzyılın zorlu koşulları bu çalışmalar ekseninde çeşitli karmaşıklıklara yol açarken meseleye güvenlik veya özgürlük ayaklarından herhangi birinden yaklaşan kişilerin kısıtlı değerlendirmelerde buldukları görülmektedir. Esasen kamu düzenini sağlamak doğrultusunda bütünlüklü bir politika üretimi modern devlete has bir eylemdir. Zygmunt Bauman bu konuda modern devletin bir bahçivana, rasyonelleşememiş toplum kesimlerinin ise bahçedeki ayrık otlara karşılık geldiği bir teşbihte bulunmaktadır. Ancak bu çalışmada çeşitli küresel şartların da gerektirdiği bir biçimde günümüzde artık kamu düzeninin ayrık otların ayıklanması anlamına gelmediği, aksine yeni politikalara ihtiyaç olduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hukuk Devleti, Kamu Düzeni, Güvenlik Stratejileri, Kamu Güvenliği, Güvenlik Teorisi.

The Formation of Public Security Policies in the Relationship Between the Rule of Law and Public Order

Abstract

Many studies have been written on the concepts of the rule of law and public order. However, while the challenging conditions of the 21st century led to various complexities in these studies, it is seen that researchers who approach the issue from the pillars of either security or freedom make limited evaluations. In essence, the production of a holistic policy to ensure public order is an action unique to the modern state. Zygmunt Bauman makes an analogy in which the modern state corresponds to a gardener and the non-rationalized segments of society correspond to the weeds in the garden. However, in this study, it is emphasized that public order today, as required by various global conditions, no longer means weeding out the weeds; on the contrary, new policies are required.

Keywords: Rule of Law, Public Order, Security Strategies, Public Security, Security Theory.

*Dr. Öğr. Üyesi | Polis Akademisi, İç Güvenlik Fakültesi, Siyaset Bilimi ve
Kamu Yönetimi Bölümü | alpcenkarslan@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5526-2089 | DOI: 10.36484/liberal.1400587
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 29, Sayı: 116, Güz 2024, ss. 51-74.
Gönderim Tarihi: 5 Aralık 2023 | Kabul Tarihi: 9 Ekim 2024

Giriş

Hukuk devleti ve kamu düzeni kavramları üzerine bugüne kadar çok yazılıp çizildi. Ancak 21. yüzyılın zorlu koşulları literatürde çeşitli karmaşıklıklara yol açarken meseleye güvenlik veya özgürlük ayaklarından herhangi birinden yaklaşan kişilerin kısıtlı değerlendirmelerde buldukları görülüyor. Esasen günümüzde ortaya çıkan güvenlik sorunları çoğunlukla devlet dışı aktörler tarafından yaratılmaktadır. Terörizmin yanında salgın hastalıklar da güvenliği tehdit eden bir durum yaratmakta, devletler bu tehdit noktalarıyla mücadele etmek için olağanüstü hukuk tedbirlerine başvurmaktadır. Bunun en önemli sebeplerinden birisi ise tehditlerin ulusal olmanın ötesinde küresel bir nitelik göstermesidir. Sebebi ne olursa olsun tehditlerle mücadelede hukuksal düzenlemelerin hukuktan çok bir karar mekanizmasından yola çıktığı görülmektedir. Yani günümüzde kamu yönetiminde en sık karşılaşılan olgu devletlerin istisna haline başvurmalarındaki sıklıktır (Bayra, 2020a: 45-46).

Diğer yandan günümüzün en çok tartışılan olgularından birisi de kamu düzenindeki sorunlardır. Bu sorunların öncelikle hukuk devleti mekanizmalarının aşındırılmasıyla ortaya çıktığını iddia etmek yanlış olmayacaktır. Bu duruma güncel bir örnek olarak, Avrupa'nın popülizmin yükselişiyle sınanması verilebilir. Bu örnek hukuk devleti ve demokrasi ilişkisi üzerinden incelenmeyi hak etmektedir (Konstadinides, 2017: 81). Bugaric ve Kuhelj çalışmalarında Orta ve Doğu Avrupa'daki popülizmin hukuk devleti mekanizmalarını aşındırdığını savunmaktadır (2018: 32). Kamu düzenine ilişkin kamu güvenliği ve kamu sağlığı gibi kavramların muğlaklığı belirli sınırlar koyularak giderilebilmektedir. Aynı şekilde sınır koymak tehditlerin tespit edilmesi noktasında da bir ön koşul olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern devletin en temel özelliklerinden birisi de sınır çekebilme ve görünür olma kabiliyetidir (Saygılı, 2010: 85).

Kamu düzenini sağlamak üzere bütünlüklü bir politika oluşturulması modern devlete has bir eylemdir. Zygmunt Bauman bu konu üzerine eleştirel analizinde modern devleti bir bahçıvan, rasyonelleşememiş toplum kesimlerini ise bahçedeki ayrık otlara benzetmiştir. Bu haliyle ayrık otlar olarak nitelenen toplum kesimlerinin modern devlet tarafından öteki olarak konumlandırılması söz konusu olmuştur (Saygılı, 2010: 74). Ancak bu çalışmada çeşitli küresel şartların da gerektirdiği şekilde günümüzde artık kamu düzeninin ayrık otların ayıklanması anlamına gelmediği, aksine yeni politikalara ihtiyaç olduğu vurgulanmaktadır.

Bu çalışma 21. yüzyılda güvenlik politikalarının oluşumu sürecinde hukuk devleti ilkesi ve kamu düzeninin sağlanması arasındaki ilişkinin nasıl dengelenebileceği sorusuna yanıt aramaktadır. Çalışmanın amacı, günümüzde etkili güvenlik politikalarının uygulanması ile hukuk devleti ilkesi arasındaki ilişkiyi sorgulamaktır. Dolayısıyla, araştırma hukuk devleti ilkesinin etkili güvenlik için elzem olduğunu varsaymaktadır. Bu sorunsal ve varsayım doğrultusunda, hukuk devleti ilkesi ve kamu düzeni anlayışının modern devletin tarihsel gelişiminde nasıl ortaya çıktığı, ardından modern güvenlik kurumlarının ve politikalarının inşasında toplumun hangi dinamikler üzerinden ikna edildiği tartışılmaktadır. Ayrıca güncel güvenlik tehditleriyle etkili şekilde mücadele etmek için ideal güvenlik anlayışının ne olabileceği yönünde tespitlerde bulunmaktadır.

Hukuk Devletine Bakış

“Hukuk Devleti” kavramı çeşitli literatürlerde farklı şekilde telaffuz edilmiştir. Örneğin bu kavram, Alman ekolünde “hukuk devleti” (Rechtsstaat) olarak isimlendirilirken (Kägi, 1953), Fransız literatüründe “hukukun üstünlüğü” (Principes de droit public) şeklinde (Hauriou, 1910), Anglosakson dünyada ise “hukuk egemenliği” (rule of law) olarak nitelendirilmektedir (Dicey, 1885). Kavramın en basit tanımı devletin hukuka bağlı olmasıdır. Tarihsel süreç içerisinde her dönemde, siyasal bir toplumun oluşturduğu devlet fenomeninin bir hukuk sistemine sahip olduğu bilinmektedir. Ancak siyasal sistemin evrimleşmesiyle birlikte günümüzdeki modern devlet, ideal düzlemde bir hukuk sistemi ortaya koymanın ötesinde kendi organlarıyla hukuka bağlılık göstermektedir. Özetle devletin hukuku üst bir normlar bütünü olarak görerek tüm işlev ve eylemlerinde buna uygun davranması hukuk devletini açıklamaktadır.

Hukuk devleti, devletin organlarının yürürlükte olan hukuk kurallarına uymasını ifade etmektedir (Yazıcı, 2005: 105). Tarihsel açıdan incelendiğinde modern devlete ve onun bir versiyonu olan hukuk devletine giden süreçte “mülk devleti”, “polis devleti” ve “hazine teorisi” kavramlarının da incelenmesi gerekmektedir. Çağdaş hukuk devletine varılan süreçte kabaca iki devlet tipi olduğu düşünülmektedir. Bunlar feodalitenin baskın siyasal sistem olduğu “mülk devleti” ve bireysel hakların hâkim olmadığı ancak merkezi yapının geliştiği bir devlet sistemi olan, 17 ve 18. Yüzyıllarda gözlemlenen “polis devleti”dir (Yıldız, 2013: 212). Hazine teorisi ise polis devletinden hukuk devletine geçen süreçte bireylere çeşitli hakların tanındığı bir ara uygulama olarak yerini almıştır.

Mülk devleti olgusunun orta çağda var olan devletleri ifade eden bir kavram olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bazılarının “patrimonyal devlet” olarak da isimlendirdiği mülk devleti, siyasal erkin hükmettiği toprağın tamamen kendi mülkü sayılmasını ifade etmektedir. Bu feodal sistemde egemenlik mülkün sahibi olan “bey”e aittir. Dolayısıyla mülk ve egemenlik arasında da bir birliktelik söz konusudur. Feodal siyasal erk ya da “mülkün maliki” olan şahıs sahip olduğu mülk üzerinde tam yetkiye sahiptir. Bu egemenliğin sınırlandırılması ise pozitif değil doğal hukuk normlarına bağlıdır (Yıldız, 2013: 213). Zira mülk devletinin bu çalışmayı ilgilendiren niteliği de bu “sınırlanamazlık” noktasıdır. Aynı şekilde mülk devletinde idari ve yargısal yetkilerin bir arada olduğu ya da birbirlerine karıştığı bir durum söz konusudur. Elbette, başta Avrupa feodal devletleri olmak üzere, bu duruma istisna teşkil eden yapılar kilise ve kent devletleridir (Ağaoğulları ve Köker, 2004: 160). Feodal siyasal erkin erişemediği kilise gücü müstakil bir iktidar alanıdır ve belirli süreçlerden geçerek otonom hale gelmiş kent yönetimleri ise feodal yapıyla pazarlık gücü geliştirebilmektedir.

Polis devleti ise antik dönemin kent devleti anlayışının mutasyona uğrayarak, çeşitli tehlikelere karşı halkı koruyan ve ona refah sağlayan araçlar bütününe ifade eden bir yönetim sistemidir. Kısaca polis devleti yönetilenlerin selameti ve kamu düzeninin sağlanması için her türlü yetkinin kullanılabilirdiği, ancak bireylerin haklarının tam olarak tanınmadığı ve hukuk kurallarına bağlı olmayan yönetimi ifade etmektedir. Polis devletini mülk devletinden ayıran özellik ise siyasal erkin egemenliğinin mülkiyete dayanmaması ancak kralın şahsına dayanmasıdır (Yıldız, 2013: 218). Böylelikle orta çağdan yeni çağa geçişle birlikte feodalitenin ortadan kaldırıldığı ve mutlakiyetçi rejimlerin olduğu bir ortamda hükümdar ve devletin yetkileri iç içe geçmektedir. Burada vurgulanması gereken bir diğer husus hükümdar başta olmak üzere devletin yetkililerinin yürüttüğü işlemlerin herhangi bir hukuki denetime tabii olmaması durumudur.

Böylelikle polis devleti olgusu hükümdarı kamu düzeninin esas sağlayıcısı haline de getirirken merkezi yapıyı da güçlendirmiştir. Diğer yandan mülkiyetin esas alındığı mülk devletinde aristokratik ilişkiler kaynaklı ortaya çıkan bölünmüşlük, aristokrasinin zayıfladığı ve hükümdarın merkezi gücünü tahkim eden polis devletinde bir dereceye kadar ortadan kalkmıştır. Aynı zamanda bu olgu, modern devletin organlarının kurumsallaşmasını da sağlamıştır. Ancak bu dönemin olumsuz bir özelliği yönetimde keyfilik olgusudur. Hukuk denetiminin eksikliği sonucu ortaya çıkan keyfi yönetim bireylerin haklarını tahrip ederken onları herhangi bir yargı mekanizmasına başvuru- dan da alıkoymuştur.

Polis devletinden hukuk devletine geçiş sürecinde bir ara form olarak değerlendirilebilecek hazine teorisi ise bireylerin bazı hukuki güvencelere kavuşmasını getirmiştir. Bu teoriye göre kamusal düzenin hamisi olan siyasal erk – ya da devlet – kamu hukukunun bir öznesi olarak yine herhangi bir denetime tabii tutulmazken, hazine özel hukuka tabii tutulmuş, böylelikle devlet ve hazine birbirinden bir nebze ayrılmıştır. Bu formülde yönetilenlere çeşitli haklar tanınmış, devlet bireylerin mülkleri üzerinde bir tasarrufta bulunduğunda bu kişilere kamulaştırma bedeli verme yoluna gitmiştir (Yıldız, 2013: 222). Hazine teorisi bahsedildiği gibi bir ara form olmakla birlikte hukuk devletine giden süreçte etki göstermiştir.

Albert Dicey, 1885 yılında yayımladığı “Rule of Law” eserinde, hukuk devleti kavramının üç temel unsurdan oluştuğunu savunmuştur. Bunlar (1) keyfilik ya da hükümetin geniş takdir yetkisinin tam karşısına yasaların üstünlüğünü konumlandırmak, (2) yöneten ve yönetilen fark etmeksizin devletin tüm vatandaşlarının kanun karşısındaki eşitliği, (3) çağlar boyunca kazanılan ve geliştirilen birey haklarını kapsayan ilkelerdir (Dicey, 1885: 28).

Philip Seznick ve Martin Krygier’in anlayışına baktığımızda “hukuk devleti” veya “hukukun üstünlüğü” kavramları, iktidarın keyfi şekilde kullanılmasının önünde engel teşkil eden hayati bir değer olarak görmektedir. Bu teorisyenler hukukun üstünlüğünün işlevsel hale gelebilmesi için bütünsel bir yaklaşım sergilenmesi gerektiğini savunurken, “keyfi yönetim” sorununun çözümünde toplumlar arasında farklı önlemlere ihtiyaç duyulabileceğini belirtmektedir. Zira onlara göre keyfi yönetim algısı toplumdan topluma değişiklik göstermektedir (Lieberman, 2019: 311).

Kavramın günümüzdeki karşılığı ve temsil ettiği koşullar ise çeşitli uluslararası kuruluşlar tarafından tanımlanmaktadır. Kamuoyunda Venedik Komisyonu olarak da bilinen Avrupa Hukuk Yoluyla Demokrasi Komisyonu’na göre hukuk devletinin unsurları şu şekildedir (Mccorquodale, 2016: 277): “Kanunların açık, hesap verilebilir ve demokratik esaslara göre yürürlüğe konması, yönetimde hukuka bağlı olmayan keyfi davranış ve uygulamaların olmaması, kanunların herkes için bağlayıcı olması, mahkemelerin bağımsız ve tarafsız niteliğini koruması, insan haklarının her tahlilde gözetilmesi, kanunlar önünde herkesin eşit olması ve ayrımcılığa izin verilmemesi.”

Hukuk devleti prensibi yürütmenin faaliyetlerini yargı denetimine tabii kılmaktadır. Diğer yandan bu denetim hukuka uygunluk açısından yapılmakta ancak bütünlüklü ve içeriğe yönelik bir denetim çoğu zaman kısıtlı kalmaktadır. Bu da yürütme erkine ve ona bağlı kurumlara takdir yetkisi vermektedir. Burada ortaya çıkan tehdit takdir yetkisinin veya keyfi kararların sınırlandırılmasıdır.

lamamasına yöneliktir. Bunun çözülebilmesinin yolu ise hukuka uygunluk ve yerindelik denetiminin sınırlarının yargı erki tarafından çizilmesidir.

Carl Schmitt çalışmalarında siyasal erkin hukuk denetimine tabi tutulması konusuna ayrı bir önem vermiştir. Esasen Schmitt, konuyla ilgili tüm eserlerinde gerçekçi bir tespit ortaya koymaya çalışmış ve “parlamenter demokrasi” gibi anlatıların aslında halkın iktidarını perdelediği vurgusunda bulunmuştur. Örneğin, Anayasa Öğretisi isimli eserinde anayasayı değiştirme koşullarını “darbe” ya da “devrim” seçeneklerinin ötesine geçirmeye çalışmıştır. Schmitt anayasaları siyasal ve hukuk devleti bölümlerine ayırarak incelemiştir. Schmitt’e göre toplumlar anayasalarında öncelikle siyasal bir karar almakta ve buna göre bir sistem kurgulamaktadır. Diğer yandan, devlet ve halkın birbirinden soyutlanmadan var olması halkın – ya da milletin – gerçek manada temsil edilebileceği bir siyasal ortam hazırlamaktadır. Bu nedenle hukuk devleti ilkesi milletin iradesinin yansıtıldığı bir anayasa ile mümkün olabilmektedir. Schmitt’e göre yasal değişikliklerle temel hak ve özgürlükler sınırlandırılabilir ancak bu değişiklikler temel hakları tamamen ortadan kaldıramamaktadır. Çünkü öncelikli olarak anayasalarda kendisini bulan siyasal karar buna mani olmaktadır (Göztepe, 2015: 143). Schmitt, hukuk devleti anlayışının liberal yorumunun yalnızca normlardan müteşekkil olduğu tespitinde bulunmuştur. Aynı şekilde bir normun kendi kendini ihdas edemeyeceği düşüncesinden yola çıkarak, sadece normlardan oluşan anayasa anlayışının otonom bir hukuk anlayışı olamayacağını öne sürmüştür (Güran, 2017: 32).

Diğer yandan bu noktada liberal felsefecilerden Friedrich August von Hayek’in hukuk devleti anlayışını ele almak gerekmektedir. Hayek, Schmitt’i hukukta kararcılığı savunmasından dolayı eleştirmektedir. Ona göre Schmitt’in başlattığı hukuk anlayışı Avrupa liberalizmini ciddi bir krize sevk etmiştir (Hayek, 2011: 187). Buna karşılık Schmitt’in liberal hukuk devleti anlayışına yönelttiği eleştiriye parlamenter sistemin kararcı hukuk anlayışını taşıırken bunu çeşitli ilkeler ortaya atarak perdelemesidir (Esgün, 2018: 926). Schmitt’e göre parlamenter demokrasi bu tür yöntemlerle bir yanılığ yaratmakta, aynı şekilde halk iradesinin siyasal alana yansımalarını önlemektedir (Schmitt, 2006).

Ancak Hayek esasen Schmitt’le farklı düşünce kamplarında olarak değerlendirilse de iki düşünürün de üst değer olarak gördükleri kavram hukukun üstünlüğüdür. Aralarındaki fark ise hukuku kimin yaratacağı üzerinedir (Karadağ, 2020: 413). Schmitt’e göre “irade”, egemenin eylemlerinin ilk çıkış noktasıdır ve pratik açıdan kendisini “karar” olarak gösterir. İrade ve karar kavramları egemen olanın hukuku yaratmasında öncül kavramlardır (Öztürk,

2017: 79). İki kuramcının hukuk tasavvurlarını kabaca karşılaştırmak gerekirse, Schmitt demokrasi ve hukuk devletinin sağlanması için yürütmeye ağırlık verilmiş bir “anayasal başkan” önerisinde bulunurken, Hayek ise yürütmeyi bireyin haklarını korumak üzere zor kullanan bir erk olarak tanımlamakta, ancak ona sınırlamalar getirirken sınırsız bir “milli irade” ve demokrasi vurgusunda bulunmamaktadır.

Hayek’in hukuk devleti görüşünün Schmitt’inkinden bir diğer farkı ise devletin karar verici olmamasıyla ilgilidir. Diğer yandan Hayek klasik liberalizmin savunduğu sınırlı devlet ilkesinin ötesine geçmekte ve sınırlı ve fonksiyonel bir devlet önerisinde bulunmaktadır. Başka bir deyişle Hayek ekonomi ve devleti birbirinden ayırmaktadır. Ona göre merkezde güçlü bir devletin varlığı söz konusudur ve güçlü devlet serbest piyasanın siyasal biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Rekabet ve serbest piyasa devlet tarafından üretilmektedir. Diğer yandan devlette karar vericinin serbest piyasa rekabetine karışmaması yönünde sınırlandırılmasını içeren bir hukuk sistemi de kurgulanmalıdır (Karadağ 2020: 415).

Hayek aynı şekilde hukuk devletine büyük önem atfederken onun ancak tarafsız ve diğer erklerden arındırılmış bir yargı sayesinde korunabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla Hayek güçler ayrılığı ilkesi ve hukukun üstünlüğünü gerekli görmektedir (Hayek, 2011: 210). Hukuk devleti ve hukukun üstünlüğü kavramları yürütmeyi sınırlayan bir görev ifa etmektedir (Hayek, 2011: 206).

Schmitt ve Hayek gibi Alman ve Avusturyalı düşünürleri ele almışken yine Almanya üzerinden verilebilecek bir örnek, Friedenau’nun 1945 sonrası taksim edilmiş Almanya’da farklı hukuk devleti anlayışları üzerine görüşleridir. Friedenau’ya göre Batı Federal Alman Cumhuriyeti ile Sovyetlerin hakimiyetinde kurulan Alman Demokratik Cumhuriyeti’nin ikisi de kendisini hukuk devleti olarak tanımlamakta ancak uygulamada büyük farkların söz konusu olduğu bilinmektedir (Friedenau, 1956: 2-3).

Rawls’a göre ise hukuk devleti ve özgürlük kavramları birbirlerinden ayıramayacak bir ilişkiye sahiptir. Ona göre hukuk devleti tarafsız, öngörülebilir ve düzenli kurullarla yönetimi sağlamakta ve bu şekilde hukukun adalet temelli bir şekilde yönetilmesini sağlamaktadır. Böylece hukuk devleti maddi olarak adaleti sağlamakta ve özgürlüğü de güvence altına almaktadır (Rawls, 1994: 236).

Alman düşünür ve Frankfurt Okulu’nun günümüzdeki temsilcilerinden Habermas, hukuk devleti konusunda fikirlerini hukuk ve siyaset kavramlarını

tanımlayarak geliştirmektedir. Habermas'a göre hukuk bilimi hukuku konu alırken siyaset bilimi demokrasiyi ele almaktadır. Ona göre hukuk bilimi hukuk devletini normatif ölçütlerle incelerken siyaset bilimi ise pozitif ölçütlerle incelemektedir. Bu nedenle hukuk devleti olarak tanımlanabilecek demokrasi dışı sistemler ve hukuk devleti olmayan demokratik siyasal sistemlere rastlanabilmektedir (Habermas, 2002: 167). Habermas diğer yandan hukuk devleti ve demokrasi arasındaki ilişkinin modern hukukla ortaya çıktığını ifade etmektedir. Pozitif hukukun üst bir hukuksal alanla meşruiyetini sağlayamama hali demokrasi ve hukuk devleti ilişkisini doğurmaktadır. Ayrıca modern hukuk bireylere verdiği özerklikle bir meşruiyet kazanmakta ve özel ve kamusal özerklik birbirinin ön koşulu haline gelmektedir (Habermas, 2002: 168).

Hukuk devleti tartışmalarında bir diğer görüş ise Dworkin'in ortaya koyduğu bir ayrıma dayanmaktadır. Bu ayrımda iki yaklaşım söz konusudur. İlk yaklaşım hukuk devletinin kanunların içeriğinden bağımsız bir şekilde devletin kanunlara uyması anlayışını ifade etmektedir. İkinci yaklaşım ise bireysel haklara uygun kanun ve düzenlemeler içerisinde yönetimi tanımlamaktadır (Uygur, 2004: 32). Burada ortaya çıkan bir olgu ise "kanun devleti" olgusudur. Zira kanunların içeriğine bakılmaksızın veya bir başka deyişle hak temelli olup olmadıklarına dikkat edilmeksizin kanunlara uygun yönetim hukuk devletini değil kanun devletini tanımlamaktadır.

Kamu Düzeninin Gelişimi ve Unsurları

Kamu düzeni ve ilişkili kavramlara yönelik bir bakış açısı onların hak ve özgürlükleri sınırlandıran kavramlar olduğuna yöneliktir. Bu yorum günümüzde var olan anayasaların incelenmesi üzerine yürütülen düşünsel bir süreç sonucunda ortaya çıkmaktadır. Buna göre anayasalar hukuk devletinin sağlanması doğrultusunda devleti ve yürütme erkini sınırlandırıcı işlev göstermenin yanında kamusal düzenin sağlanabilmesi için belirli istisnaları da içlerinde barındırabilmektedir.

Devletin ve toplumun bir arada yaşayabilmesi için devletin belirli ölçütlerde sınırlandırılmaları gerekmektedir. Liberal açıdan meseleye yaklaşıldığında hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmasında dikkate alınan ölçütler gereklilik, öngörülebilirlik – ki öngörülebilirlik konusunda Hayek'in de düşünceleri değerlidir (Hayek, 2011) – ölçülülük, orantılılık ve elverişlilik olarak sıralanmaktadır. Ancak bu sınırlamalar temel hak ve özgürlüklerin tamamen ortadan kaldırılmasına yönelik olmamalıdır (Bayra, 2020b: 47).

Hak ve özgürlüklerin sınırlandırılması meselesi “güvenlik ve özgürlük ikilemi” adı verilen bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Buna göre devletin 17. yüzyılda İngiliz filozof Thomas Hobbes’ın anlayışı doğrultusunda güvenliği öne çıkararak yönü aynı yüzyılın bir başka filozofu John Locke’un “hayat, hürriyet, mülkiyet” anlayışıyla birlikte (Locke, 1967) sarkacın diğer tarafı olan hürriyet ile tamamlanmıştır. Bu denge günümüze kadar siyaset felsefesinin tartıştığı konulardan birisi olmuştur. Uluslararası ilişkiler alanındaki gelişmeler de dönem dönem sarkacı güvenlik veya özgürlük tarafına itmiştir.

Bahsi geçen düşünürlerin ortaya koydukları teorilerin günümüzde dahi tartışılmasının temel sebebi devletin yeni ortaya çıkan tehditlere yönelik gündeme getirdiği yasal düzenlemeler sırasında güvenliğe mi yoksa özgürlüklere mi öncelik vereceği sorusunun öneminden ileri gelmektedir. Burada var olan anlayış kamu düzenini tesis etmede verilen her kararın bir şekilde bu dengenin – veya sarkacın – bir tarafına ağırlık verilmesiyle sonuçlanacağını öngörmektedir.

Leviathan isimli eserin yazarı Thomas Hobbes, doğa halinin bir savaş haliyle eş olduğunu, yani güvensizliği içerdiğini ifade etmekte, toplum halinin ise güvenli bir ortama karşılık geldiğini vurgulamaktadır. Diğer yandan Hobbes’ın anlayışında devlet, meşruiyetini barışı ve güvenliği sağlama niteliğinden ötürü kazanmaktadır (Yayla, 2015: 56; Beriş, 2015: 14).

John Locke ise doğa durumunda bireyler arasında bir eşitlik ve özgürlük olduğunu ifade ederek özgürlüğün her bireyin doğal hakkı olduğunu öne sürmüştür. Locke’a göre devletin meşruiyeti pozitif hukuk aracılığıyla doğal hukuku korumasından ileri gelmektedir. Ona göre doğa durumunun sona ermesinin sebebi bireylerin güvenlik istencidir. Böylelikle Locke adaletin kurumsallaştırılması ihtiyacı bağlamında birey merkezli bir güvenlik anlayışını ortaya koymuştur (Yayla, 2015: 57).

Yukarıda da bahsi geçen ve liberal gelenekte önemli bir isim olan Hayek’in “Kölelik Yolu” eserinde Benjamin Franklin’den yaptığı alıntı da bu tartışmalar için önem arz etmektedir: “Güvenliği geçici olarak sağlamak için özgürlüklerden vazgeçenler, ne güvenli kalırlar ne de özgür”. Hayek’e göre bireylerini güvende tutan şey özgürlükleridir (Hayek, 2015: 182). Kamu düzeni Hayek düşüncesinde “kendiliğinden doğan düzen” olarak kendisini göstermektedir (Aktaş, 2001: 56).

Elbette literatürde bu denge yaklaşımının reddedildiği çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmaların ortak vurgusu güvenlik ve özgürlük dengesi yaklaşımının soğuk savaş yıllarında zirvesini yaşadığı ancak dünyanın 21.

yüzyılda bu anlayışla kavranamayacağıdır. 21. yüzyılın uluslararası sistemi güvenlik ve özgürlüğün paralel ilerlediğini göstermekte, “güvenli olunduğunda özgür, özgür olunduğunda güvenli” sloganı günümüzü daha iyi anlatmaktadır. Diğer yandan günümüzde güvenliğin yasa koyucu bir konuma evrildiğine dair eleştiriler de bulunmaktadır (Bayra, 2019: 125). Bu yorumun sebebi 21. yüzyılın başında meydana gelen 11 Eylöl hadisesi, uluslararası terörizmin görünürlüğünde artış ve son yıllara damgasını vuran COVID-19 pandemisi olabilir. Zira terörizmden iktidar boşluğuna sebep olan iç savaşlara ve kamu sağlığının korunmasını öne çıkararak salgınlara kadar tüm örneklerde güvenliğin bir ana faktör haline geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Kamu güvenliği ve kamu düzeni kavramları ise şu ana kadar ortaya koyulan bağlam içerisinde değerlendirilmelidir. Kamu düzeni toplumsal düzenin sağlanması doğrultusunda ortaya koyulan kurallar ve anlayışlar bütünü olarak nitelendirilebilmektedir. Esasen kamu düzeni bireysel ve toplumsal salahiyyeti, genel sağlığı ve güvenliği kapsamaktadır. Kamu düzeninin korunması amacıyla yürütölen önlemler ve faaliyetler temel hak ve özgürlüklerin sınırlarında ortaya çıkmaktadır.

Diğer yandan kamu düzeni kavramı tanımlanması güç bir kavram olmakla birlikte daha çok hissedilebilen bir olgudur. Onun tanımlanmasındaki güçlük temel hak ve hürriyyetler noktasında da birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Güncel anayasalar üzerine yapılan çalışmalarda temel hak ve özgürlüklerin kamu düzeni, güvenliği ve sağlığını sağlamak üzere kısıtlanma gerekçeleri genellikle soyut kavramlar üzerinden belirlenmiştir (Bayra, 2020b: 48). Bu kavramların içeriklerinin doldurulmaması ve net bir şekilde tanımlanmalarını yasa koyucuya ve yürütmeye geniş takdir yetkisi ya da yönetimde keyfi bir anlayış imkanı sunmaktadır.

Hukuk literatüründe kamu düzeni unsurlarının standartlaştığı ve birçok çalışmada aynı unsurlara vurgu yapıldığı görölmektedir. Ayrıca kamu düzeninin unsurlarına yönelik bakış açısının klasik ve modern anlayış olarak ikiye ayrıldığı da bilinmektedir. İdare hukuku öğretisinin baskın olduğu klasik anlayışta kamu düzeninin üç unsuru olduğu belirtilmektedir. Bunlar dirlik ve esenlik, güvenlik ve sağlık olarak sıralanmaktadır (McDougal vd., 2018: 52).

Dirlik ve esenlik unsuru kamu huzuru olarak da isimlendirilmekte ve maddi düzensizliğin ve çeşitli rahatsızlıkların olmadığı bir durumu ifade etmektedir. Bir kamu düzeni unsuru olarak güvenlik ise kişilerin can ve malları için endişe duymamaları durumu olarak tanımlanmaktadır. Üçüncü unsur olan sağlık – ya da genel sağlık – ise salgın gibi bulaşıcı hastalık durumunda bireylerin uzak tutulmasını ifade etmektedir (Ökay, 2009).

Kamu düzeninin unsurları konusunda modern anlayış bahsi geçen üç unsura “genel ahlak”, “insan onuru”, “kamusal estetik” ve “bireylerin kendilerine karşı korunması” unsurlarını da eklemektedir. Esasen kamu düzeninin geleneksel üç unsurunun altında değerlendirilebilen bu ek unsurlar modern yaklaşımda daha ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır. Buna göre genel ahlak toplumun manevi düzeninin bozulmamasına karşılık gelmekte, kamusal estetik toplumun maddi ve manevi kültürel mirasının koruma altına alınmasını ifade etmekte, insan onuru kavramı ise bireylerin fiziki ve sosyo-ekonomik durumlarına tehdit oluşmamasını içermektedir. Son olarak bireylerin kendilerine karşı korunması unsuru günümüzde iş güvenliğinin getirdiği bazı zorunluluklar ve otomobillerde emniyet kemeri takılması gibi düzenlemelerle karşımıza çıkmaktadır (Ökay, 2019).

Hukuk Devleti ve Kamu Düzeni İlişkisinde Egemenlik ve Meşruiyet

Modern devlet anlayışı temelde egemenlik ve meşruiyet kavramları üzerinden gelişim göstermiştir. Egemenlik devletin iç ve dış ilişkilerinde mutlak, bölünemez ve devredilemez bir otoriteye karşılık gelmektedir. Meşruiyet ise toplumun önemli bir kesiminin onayı ve mutabakatını temsil etmektedir. Diğer bir deyişle meşruiyet egemenliğin halk tarafından onaylandığını ifade etmektedir. Egemenlik kavramının tarihteki kökleri Fransız düşünür Jean Bodin’in çalışmalarına dayanmaktadır. Bodin “Devletin Altı Kitabı” isimli eserinde egemenliği modern devletin en üstün gücü olarak tanımlamıştır (Beriş, 2008: 57). İngiliz sözleşme teorisyeni Thomas Hobbes egemenliğin bireylerin güvenliğini sağlamaya hizmet ettiğini savunmuştur. Meşruiyet anlayışının siyaset bilminde halkla özdeşleştirilmesi ise diğer sözleşme teorisyenleri olan John Locke ve Jean Jacques Rousseau’nun çalışmalarına dayandırılabilir. Locke, Hobbes’un insanların birbirini tehdit olarak gördüğü “doğa durumundan” çıkış teorisinin aksine bireysel ve toplumsal kapasitenin gelişmesi üzerine bir sözleşme sağlandığı görüşünde bulunmuştur. Rousseau ise egemenliği halk iradesiyle bağlantılandırmıştır. Egemenliğin ve meşruiyetin hukuk devleti veçhesinden yeniden yorumlanması devlet ve halk arasındaki ilişkiyi dengeli hale getirmiştir (Beriş, 2015: 6). Öte yandan bu teori girişimleriyle birlikte egemenliğin modern anlamda kurumsallaşması söz konusu olmuştur. Şüphesiz devlet egemenliğine birincil olarak güvenliği sağlama özelliğini atfetmek, buna karşıt olarak bireyin özgürlüğü karşısında sınırlı devlet önerisinde bulunmak ve egemenliği ve güvenlik meselelerini meşruiyet ile ilintilemek üzerinden gelişen bir gerilimden söz edilebilmektedir. Böylelikle hukuk devleti anlayışı ve güvenlik arasında bir etkileşim doğmuştur.

20. yüzyılda egemenlik kavramı uluslararası ilişkiler ve küreselleşme kapsamında bir evrim geçirmiştir. Milyonlarca insanı etkileyen Dünya Savaşları ve ardından kurulan ulusüstü kurumlar egemenlik üzerine farklı görüşleri ortaya çıkarmıştır. Devletlerin daha büyük amaçlar uğruna egemenlik normuyla çelişen adımları bu görüşleri desteklemiştir (Krasner, 1999). Öte yandan küresel iktisadi ve teknolojik gelişmeler egemenliğin uygulanmasını dönüştürmüş ve ulusal sınırları aşan yeni otorite türlerine yol açmıştır (Sassen, 2006; Beriş, 2008: 68). Aynı yüzyılda kitle iletişimle ilgili gelişmeler egemenlik ve meşruiyet ilişkisine farklı bir boyut getirmiştir. Zira meşruiyetin sağlanmasında ikna tekniklerinin önemi görünür hale gelmiştir. Böylelikle egemenliğin devletler için verili bir özellik olmasından çok sosyal olarak inşa edilmiş bir kavram olduğuna yönelik bir anlayış gelişmiştir (Biersteker ve Weber, 1996).

21. yüzyıla gelindiğinde, hukuk devleti ve kamu düzeni ilişkisinde egemenlik ve meşruiyet kavramlarının dönüşümü daha belirgin hale gelmiştir. Bu dönüşüm, modernleşme sürecinin bir parçası olarak, egemenlik anlayışının katı ve mutlak formundan daha esnek ve meşruiyete dayalı bir forma evrilmesini içermektedir. Modern toplumlarda meşruiyet, artık sadece geleneksel otoriteye dayalı olmaktan çıkıp, rasyonel müzakere süreçlerine dayanır hale gelmiştir (Habermas, 1996). Egemenlik ulus devlet sınırlarını aşan bir boyut kazanmış ve küresel yönetim mekanizmalarının önem kazandığı bir mekanizmaya evrilmiştir (Held, 2010). Bu durum, kamu düzeninin sağlanmasında uluslararası hukuk normlarının ve insan hakları standartlarının etkisinin arttığını göstermiştir. Böylece, hukuk devleti ilkesi ulusal sınırları aşan bir nitelik kazanmış ve evrensel değerlere dayalı bir meşruiyet zemini oluşturmuştur.

Ayrıca, modern devletin egemenlik uygulamaları daha incelikli ve yaygın bir hale gelmiştir. Kamu düzeninin sağlanmasında doğrudan zor kullanımdan ziyade, bireylerin ve toplumun yönetilmesi ve yönlendirilmesi üzerine odaklanan bir durum hasıl olmuştur (Foucault, 2007). Bu durum, meşruiyetin daha karmaşık ve çok boyutlu bir hal almasına neden olmuştur. Modernleşme sürecinde güvenlik algısının ve kamu düzeni anlayışının yaşadığı değişim ve bu durumun güvenlik politikalarına yansımaları risk üzerinden de açıklanmaktadır. Küresel risklerin artması ve karmaşıklaşması, devletlerin egemenlik uygulamalarını ve meşruiyet arayışlarını etkilemektedir (Beck, 1992; Beck, 2009). Bu bağlamda, hukuk devleti ilkesi, sadece iç hukuk düzenini değil, aynı zamanda küresel risklere karşı uluslararası iş birliğini de içerecek şekilde genişlemektedir.

Bilgi teknolojilerinin ve küresel iletişim ağlarının egemenlik ve meşruiyet üzerindeki etkisi topluma ağ temelli bir bakışı gerekli kılmaktadır. Bu yeni toplumsal yapıda, devletlerin bilgi akışını kontrol etme ve kamu düzenini sağlama kapasiteleri değişime uğramaktadır (Castells, 2000). Meşruiyet, artık sadece geleneksel kurumlar üzerinden değil, aynı zamanda dijital platformlar ve sosyal medya üzerinden de inşa edilmektedir. Diğer yandan sosyal hareketler ve internet çağı üzerine çalışmalar, dijital aktivizm ve siber protestoların kamu düzeni üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır (Castells, 2012). Bu bağlamda, ifade özgürlüğü ve kamu güvenliği arasındaki denge, özellikle sosyal medya platformlarının düzenlenmesi konusunda, hukuk devleti ilkesinin uygulanmasında yeni zorluklar yaratmaktadır. Bu çerçevede, 21. yüzyılın başlarında hukuk devleti ve kamu düzeni kavramları, küreselleşme ve dijitalleşmenin etkisiyle yeni boyutlar kazanmıştır. Özellikle, siber güvenlik ve veri koruma gibi konular, geleneksel egemenlik ve meşruiyet anlayışlarını zorlamaktadır. Lessig'in (1999) "Code is Law" (Kod Yasadır) paradigması, dijital alanda hukuk devleti ilkesinin nasıl uygulanacağı konusunda yeni tartışmalar başlatmıştır. Bu bağlamda, algoritmaların ve yapay zekânın kamu düzeninin sağlanmasında ve hukukun uygulanmasında artan rolü, etik ve yasal çerçevelerin yeniden değerlendirilmesini gerektirmektedir.

Dijitalleşmeye benzer şekilde, 21. yüzyıl için öngörülen zorluklar, özellikle yapay zekâ ve biyoteknoloji alanındaki gelişmeler, hukuk devleti ve kamu düzeni kavramlarını yeniden şekillendirmektedir. Örneğin, genetik mühendisliği ve insanları özne olarak merkeze alan biyoteknolojiler, kişisel özgürlükler ve kamu güvenliği arasındaki dengenin nasıl kurulacağı konusunda yeni etik ve yasal sorular ortaya çıkarmaktadır (Harari, 2018).

Modern toplumda hukuk devleti ve kamu düzeni, sürekli olarak yeniden üretilen ve dönüşen yapılar olarak görülmektedir. Bu perspektif, meşruiyetin dinamik doğasını vurgulamakta ve toplumsal değişimle birlikte hukuki normların da evrilmesi gerektiğini göstermektedir. Örneğin, çevre hukuku ve sürdürülebilirlik ilkeleri, klasik hukuk devleti anlayışına yeni boyutlar katmaktadır (Giddens, 1990).

Bahsi geçen paradigmada hukuk devleti ve kamu düzeni anlayışının esneklik kazanması gerekmektedir. Hızla değişen toplumsal koşullar ve teknolojik gelişmeler karşısında, hukuk sistemlerinin ve kamu düzeni politikalarının da aynı hızda uyum sağlayabilmesi önem kazanmaktadır. Bu bağlamda, yenilikçi yasal mekanizmalar, hukuk devletinin çağdaş zorluklarla başa çıkma kapasitesini artırmaktadır (Baumann, 2000). Küreselleşme ve kültürel akışlar, kamu düzeni ve güvenlik politikalarının oluşumunda kültürel faktör-

lerin önemini vurgulamaktadır. Küresel göç hareketleri ve çok kültürlülük, hukuk devleti ilkesinin uygulanmasında yeni zorluklar ortaya çıkarmaktadır (Appadurai, 1996). Bu bağlamda, kültürlerarası diyalog ve entegrasyon politikaları, kamu düzeninin sağlanmasında kritik bir rol oynamaktadır.

Modernleşme sürecinde meşruiyetin artan önemi, Beetham'ın (2013) belirttiği gibi, sadece yasal prosedürlere uygunlukla değil, aynı zamanda normların toplumsal kabulü ve rızanın aktif ifadesiyle de ilgilidir. Bu bağlamda, hukuk devleti ilkesi, sadece formel kurallara uygunluğu değil, aynı zamanda bu kuralların toplumsal adalet ve eşitlik ilkelerine uygunluğunu da içermektedir.

Nihayetinde, hukuk devleti ve kamu düzeni ilişkisinde egemenlik ve meşruiyet kavramlarının dönüşümü, modernleşme sürecinin karmaşık ve çok boyutlu bir yansıması olarak görülmektedir. Bu dönüşüm, geleneksel egemenlik anlayışından daha esnek, çok katmanlı ve meşruiyete dayalı bir yönetim modeline geçişi işaret etmektedir. Bu yeni paradigmada, hukuk devleti ilkesi ve kamu düzeni anlayışı, ulusal sınırları aşan, küresel riskleri dikkate alan ve teknolojik gelişmelere adapte olan bir yapıya bürünmektedir. 21. yüzyılda hukuk devleti ve kamu düzeni kavramları, teknolojik, sosyal ve kültürel değişimlerin etkisiyle sürekli bir evrim geçirmektedir. Bu değişim süreci, geleneksel egemenlik ve meşruiyet anlayışlarını zorlarken, aynı zamanda daha kapsayıcı, esnek ve adaptif yönetim modellerinin geliştirilmesini teşvik etmektedir. Gelecekte, hukuk devleti ilkesinin ve kamu düzeni politikalarının başarısı, bu değişimlere ne ölçüde uyum sağlayabildiğine ve küresel sorunlara ne kadar etkili çözümler üretebildiğine bağlı olacaktır.

Kamu Güvenliği ve Güvenlik Politikalarının Oluşumu

Yukarıda sayılan unsurlara sahip kamu düzeninin sağlanması doğrultusunda ele alınması gereken bir diğer kavram kamu güvenliği kavramıdır. Kamu güvenliği kavramını tanımlama noktasında akademik çalışmalarda birtakım anlam karmaşıklıklarına rastlanmaktadır. Bunun en temel sebebi kavramın içinde yer alan kamu ve güvenlik olgularının tanımlanma problemi. Esasen kamu ifadesi devleti aşan bir ifade olmakla birlikte bireysel hakların ve hürriyetlerin temel alındığı ve bireylerin kendilerini tüm aidiyetleriyle birlikte ifade edebildikleri bir alana karşılık gelmektedir. Güvenlik kavramını ise insan veya doğa kaynaklı tüm tehditlerden uzak olma hali olarak tanımlamak gerekmektedir. Bu haliyle kamu güvenliği hem bireylerin aidiyetlerini ve düşüncelerini özgürce ifade edebildikleri hem de bir tehdit algısından uzak şekilde yaşayabildikleri bir durumu tanımlamaktadır (Oakley vd., 1998: 4).

Modern devlette güvenlik politikalarının oluşumu jeopolitik dinamikler, iç güvenlik kaygıları, devletin karakteristik özellikleri ve tehditlerin değişen yapısı gibi çeşitli faktörlerden etkilenmektedir. Devlet güvenliğine ilişkin ilk tartışmalar, egemen bir devletin vatandaşlarının iç ve dış tehditlere karşı güvenliğini sağlamanın önemini vurgulayan Hobbes'un çalışmalarına kadar uzanmaktadır. Bu temel fikir, küreselleşme, teknolojik gelişmeler ve değişen uluslararası normların devletlerin güvenlik yaklaşımlarını nasıl etkilediğini inceleyen çağdaş düşüncelerle birlikte evrim geçirmiştir (Buzan vd., 1998).

Uluslararası normların ve küresel yönetim yapılarının modern devletlerde güvenlik politikalarının oluşumu üzerindeki etkisi kapsamlı bir şekilde tartışılmıştır. Bu bağlamda normatif değişimlerin devletlerin davranışlarını ve politika kararlarını nasıl etkilediği önemli bir tartışma konusu olmuştur. Finnemore ve Sikkink'e göre (1998), uluslararası normların oluşumu ve yayılması devletlerin güvenlik politikalarını şekillendirmede önemli bir etkiye sahiptir. İnsan hakları normlarının güçlenmesi, güvenlik politikalarının bireylerin hak ve özgürlüklerini koruyacak şekilde düzenlenmesini gerektirmiştir. İşkence yasağı, adli yargılanma hakkı ve özel hayatın gizliliği gibi ilkeler, güvenlik tedbirlerinin sınırlarını belirlemiştir. Ayrıca uluslararası insancıl hukuk devletlerin çatışma durumlarında uyması gereken kuralları belirlemiş, bu norm askeri güvenlik politikalarının oluşumunda rehber olarak alınmıştır. Son olarak iklim değişikliği ve çevresel tehditlerin artmasıyla birlikte çevresel güvenlik uluslararası bir norm haline gelmiştir. Devletler çevreyi korumak ve sürdürülebilirliği sağlamak için güvenlik politika çerçevelerine iklim değişikliğini de entegre etmeye başlamıştır.

Güvenlik politikalarının oluşumunda küresel yönetim çerçevesinde uluslararası örgütlerin ve rejimlerin devletlerin güvenlik politikalarını şekillendirmedeki ve bazen de kısıtlamadaki rolü de ele alınmak durumundadır. Uluslararası örgütler ve rejimler devletlerin güvenlik politikalarını şekillendirirken kimi zaman da kısıtlamaktadır. Küreselleşen dünyada ortaya çıkan sınır aşan tehditler ve sorunlar, devletlerin tek başlarına etkili güvenlik politikaları geliştirmelerini zorlaştırmaktadır. Bu nedenle uluslararası örgütler kolektif güvenlik anlayışıyla hareket ederek devletlerin güvenlik politikalarına yön vermektedir. Bu kapsamda Birleşmiş Milletler (BM), Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO) ve Avrupa Birliği (AB) örnek örgütler olarak öne çıkmaktadır. BM, uluslararası barış ve güvenliği korumak üzere kendisini konumlandırmaktadır. BM, Güvenlik Konseyi aracılığıyla uluslararası krizlere müdahale etmeyi ve devletlerin güvenlik politikalarını etkilemeyi hedeflemektedir. BM'nin aldığı ambargo ve barışı koruma operasyonu kararları, ilgili devletlerin politikalarını şekillendirme potansiyeli taşımaktadır. NATO ise üye dev-

letlerin ortak savunma politikalarını belirlemede ve güvenlik stratejilerini koordine etmektedir. NATO'nun genişleme politikaları ve askeri doktrinleri üye ülkelerin yanı sıra komşu devletlerin de güvenlik politikalarını etkilemektedir. Öte yandan AB, Ortak Dış ve Güvenlik Politikası aracılığıyla üye devletlerin güvenlik politikalarını uyumlaştırmakta ve ortak hareket etmelerini sağlamaktadır. AB'nin güvenlik ve savunma alanındaki girişimleri, üye ülkelerin ulusal politikalarını kısıtlayıcı veya yönlendirici olabilmektedir. Ayrıca çeşitli rejimler de güvenlik politikalarının şekillenmesinde etkilidir. Silahsızlanma ve Silah Kontrolü Rejimleri, Nükleer Silahların Yayılmasını Önleme Antlaşması, Kimyasal Silahlar Sözleşmesi ve benzeri anlaşmalar, devletlerin kitle imha silahlarına ilişkin politikalarını sınırlamaktadır. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi gibi uluslararası belgeler de devletlerin iç güvenlik politikalarını insan hakları standartlarına uygun hale getirmelerini zorunlu kılmaktadır. Bu rejimler ve belgeler, uluslararası güvenliği artırmayı hedeflerken, devletlerin egemenlik alanlarına müdahalede bulunmaktadır. Weiss ve Thakur uluslararası örgütlerin ve rejimlerin, devletlerin güvenlik politikalarını çeşitli yöntemlerle etkilediğini belirtmektedir (2010). Bunlar meşruiyet sağlama, normatif baskı, yaptırımlar ve teşvikler, teknik ve operasyonel destektir. Meşruiyet sağlama, uluslararası örgütlerin onayı veya desteğinin devletlerin güvenlik politikalarına meşruiyet kazandırması noktasında öne çıkmaktadır. Normatif baskı, uluslararası normların ve standartların devletlerin belirli güvenlik politikalarını benimsemesini teşvik etmekte önemlidir. Aksi takdirde bu devletler uluslararası tepkiyle karşılaşabilmektedir. Yaptırımlar ve teşvikler ise ekonomik yaptırımlar, diplomatik baskılar veya teşvik mekanizmaları üzerinden güvenlik politikalarını şekillendirmektedir. Son olarak teknik ve operasyonel destek ise uluslararası örgütlerin güvenlik alanında kapasite geliştirme, eğitim ve teknik yardım gibi destekler üzerinden güvenliğin inşasını etkilemekle ilgilidir.

Uluslararası örgütler ve rejimler, güvenlik politikalarının şekillenmesinde hem destekleyici hem de kısıtlayıcı roller üstlenmektedir. Bu durum, devletlerin kamu güvenliği politikalarını oluştururken uluslararası normlar ve yükümlülükler çerçevesinde hareket etmelerini zorunlu kılmaktadır. Kamu güvenliğinin sağlanması, sadece ulusal düzeyde alınan önlemlerle değil, aynı zamanda uluslararası iş birliği ve küresel yönetim mekanizmalarıyla da yakından ilişkilidir. Devletler, güvenlik politikalarını oluştururken uluslararası örgütlerin rehberliğinden ve uluslararası rejimlerin sağladığı çerçeveden faydalanırken, egemenlik ve meşruiyet kavramlarını da bu yeni gerçeklik ışığında yeniden değerlendirmektedir (Weiss ve Thakur, 2010).

Literatürde teknolojik gelişmelerin güvenlik ortamını nasıl dönüştürdüğü ve güvenlik politikalarının evrimine nasıl yol açtığı giderek daha fazla ele alınmıştır. Siber tehditlerin ulusal güvenlik stratejileri üzerindeki etkileri geleneksel askeri çerçeveleri aşan politikalara duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır (Cavelty, 2007). Benzer şekilde, ağ merkezli savaşın yükselişi devletlerin güvenlik politikalarını geleneksel olmayan tehditleri etkili bir şekilde uyarlamaya itmektedir (Arquilla ve Ronfeldt, 1997).

Demokratik yönetim, halkın katılımı ve güvenlik politikalarının oluşturulması arasındaki ilişki bir diğer önemli alandır. Eichenberg (2005) demokrasilerde kamuoyunun dış politika ve güvenlik kararları üzerindeki etkisini vurgulamakta, devletlerin güvenlik politikalarını kamu tercihleriyle uyumlu hale getirmenin karmaşıklığını belirtmektedir. Ayrıca, sivil toplumu güvenlik politikalarının oluşturulmasına dahil etmek çeşitli zorluklara ve fırsatlara gebe dir (Müller ve Wolff, 2004).

Hukuk devleti ilkesi, devletin egemenlik yetkilerini kullanırken hukuka bağlı kalmasını ve vatandaşların temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almasını öngörür. Kamu düzeni ise, toplumsal yaşamın belirli bir düzen içinde sürdürülmesini sağlayan kurallar bütünü olarak hem egemenliğin bir tezahürü hem de meşruiyetin bir kaynağı olarak görülebilir. Bu çerçevede, güvenlik politikalarının oluşumu da egemenlik ve meşruiyet kavramlarıyla yakından ilişkilidir. Devletler, kamu düzenini sağlama ve vatandaşlarının güvenliğini koruma sorumluluğunu egemenliklerinin bir parçası olarak görürken, bu politikaların meşruiyeti toplumsal onay ve hukuki çerçeveye uygunluk ile sağlanır.

Güvenlik politikalarının oluşumu ve uygulanması sürecinde, hukuk devleti ilkeleri ile kamu düzeni gereklilikleri arasında hassas bir denge kurulması gerekmektedir. Bu denge, modern devletin karşılaştığı en önemli zorluklardan biridir. Bir yandan toplumun güvenliğini sağlamak, diğer yandan bireysel hak ve özgürlükleri korumak arasındaki gerilim, güvenlik politikalarının merkezinde yer almaktadır.

Güvenlik politikalarının oluşturulmasında etkili olan faktörler ulusal ve uluslararası tehdit algısı, teknolojik gelişmeler, ekonomik faktörler, toplumsal beklentiler ve değerler ve uluslararası ilişkiler ve anlaşmalar olarak sıralanmaktadır. Devletler, iç ve dış tehditleri değerlendirerek güvenlik politikalarını şekillendirmektedir. Bu tehditler terörizmden siber saldırılara, organize suçlardan çevresel tehditlere kadar geniş bir yelpazede varlık göstermektedir. Teknolojinin hızlı gelişimi güvenlik politikalarının sürekli güncellenmesini gerektirmektedir. Yükselen teknolojiler güvenlik stratejilerinin

önemli bileşenleri haline gelmiştir. Ekonomik faktörler bağlamında, ülkenin ekonomik durumu ve kaynakları, güvenlik politikalarının kapsamını ve uygulanabilirliğini doğrudan etkilemektedir. Toplumsal beklentiler ve değerler ise demokratik toplumlarda vatandaşların güvenlik algısı ve beklentilerinin politikaları şekillendirmesiyle ilgilidir. Son olarak ülkelerin uluslararası konumu, ittifakları ve yükümlülükleri güvenlik politikalarına entegre etmektedir. Bu haliyle uluslararası ilişkiler ve anlaşmalar güvenlik politikalarının oluşumunda oldukça etkilidir. Güvenlik politikalarının oluşturulması ve uygulanması süreci genellikle belirli aşamalarla şekillenmektedir. Tehdit analizi ve risk değerlendirmesi, politika hedeflerinin belirlenmesi, yasal çerçevenin oluşturulması, kurumsal yapılanma, kaynakların tahsisi ve son olarak uygulama ve denetim aşamaları bunlar arasındadır. Bu süreçte, demokratik ülkelerde genellikle parlamento, hükümet, güvenlik kurumları, sivil toplum kuruluşları ve akademik çevreler gibi çeşitli aktörler rol oynamaktadır (Weiss ve Kalbacher, 2008: 339).

Nihayetinde, güvenlik politikalarının oluşumu ve uygulanması, hukuk devleti ilkeleri, kamu düzeni gereklilikleri ve demokratik değerler arasında hassas bir denge kurma sürecidir. Bu süreç, toplumun güvenlik ihtiyaçları ile özgürlük talepleri arasında optimal bir nokta bulmayı hedefler ve sürekli olarak değişen koşullara adapte olmayı gerektirir. Güvenlik politikalarının başarısı, bu dengenin ne kadar iyi kurulduğu ve korunduğu ile doğrudan ilişkilidir.

Bu bağlamda, güvenlik politikalarının etkinliği ve meşruiyeti, toplumsal destek ve katılım ile yakından ilişkilidir. Şeffaflık ve hesap verebilirlik, güvenlik politikalarının oluşturulması ve uygulanmasında kritik öneme sahiptir. Ayrıca, güvenlik politikalarının insan hakları ve temel özgürlüklerle uyumlu olması, hukuk devleti ilkesinin sürdürülmesi açısından vazgeçilmezdir. Güvenlik politikalarının oluşumunda toplumun rızasının gözetilmesi, meşruiyetin sağlanması açısından kritik bir öneme sahiptir. Güvenlik politikalarının hukuk devleti ilkeleriyle uyumlu bir şekilde geliştirilmesi hem toplumsal meşruiyet hem de sürdürülebilir kamu düzeni için esastır.

Beetham (2013), meşruiyetin sadece yasal bir mesele olmadığını, aynı zamanda ahlaki gerekçelendirme ve toplumsal onay gerektirdiğini vurgulamaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, güvenlik politikalarının oluşturulması sürecinde toplumun katılımı ve onayı, politikaların meşruiyetini güçlendirmektedir. Loader ve Walker (2007) ise “medenileştirici güvenlik” kavramını öne sürerek, güvenliğin demokratik değerler ve hukuk devleti ilkeleriyle uyumlu bir şekilde sağlanması gerektiğini savunmaktadır.

Güvenlik politikalarının hukuk devleti ilkelerini önceleyerek kurgulanması, toplumsal rızanın ve meşruiyetin sağlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Waldron (2016), hukuk devletinin sadece devletin gücünü sınırlamakla kalmadığını, aynı zamanda güvenlik politikalarının uygulanmasında adalet ve eşitlik ilkelerini gözettiğini belirtmektedir. Bu yaklaşım, güvenlik politikalarının toplum nezdinde kabul görmesini ve dolayısıyla etkinliğini artırmaktadır.

Toplumsal rızanın gözetilmesi, güvenlik politikalarının oluşturulmasında şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerinin uygulanmasını gerektirir. Huysmans (2014), güvenlik politikalarının demokratik süreçlerle şekillendirilmesi gerektiğini ve bu süreçte toplumun aktif katılımının önemini vurgulamaktadır. Bu katılım, politikaların meşruiyetini artırırken, aynı zamanda farklı toplumsal kesimlerin güvenlik ihtiyaçlarının da dikkate alınmasını sağlamaktadır.

Özetle, sürdürülebilir bir kamu düzeni için güvenlik politikalarının hukuk devletini önceleyerek ve toplumsal rızayı gözeterek kurgulanması gerekmektedir. Bu yaklaşım, güvenlik politikalarının meşruiyetini güçlendirirken, aynı zamanda temel hak ve özgürlüklerin korunmasını da sağlamaktadır. Böylece, güvenlik ve özgürlük arasındaki hassas denge korunarak, toplumun hem güvenlik ihtiyacı karşılanmakta hem de demokratik değerler muhafaza edilmektedir.

Sonuç Yerine: Sürdürülebilir Kamu Düzeni için Hukuk Devleti

Bu çalışmanın konusu olan kavramlar hukuk devleti, kamu düzeni ve bu düzenin sağlanması için ortaya koyulan güvenlik politikaları birbirleriyle sıkı bağlara sahiptir. 17. yüzyıldan beri gelişen modern devlet yöneticiler ve yönetilenler arasındaki güç mücadeleleri üzerinden evrimleşmiş ve 20. yüzyılda geçici bir denge sağlanmıştır. Bu denge soğuk savaş yıllarında etkisini göstermekle birlikte çeşitli pürüzleri de beraberinde getirmiş, o pürüzler kalıntılar olarak günümüze de yansımıştır.

21. yüzyılın ilk çeyreğini bitirmek üzere olan dünya çoğunlukla devlet dışı aktörler tarafından yaratılan tehditler ve salgın hastalıklar gibi küresel fenomenlerle sarmalanmışken yeni bir düzenin yaklaşmakta olduğu açıktır. Bu düzen yeni bir kamu düzeni anlayışı olarak kendisini gösterecektir. Özetle yeni bir kamu düzeni anlayışının geliştirilmesi kaçınılmazdır (Arajärvi, 2018: 190). Yakın gelecekte tehditlerin “içeriden” geleceğine yönelik göstergeler dış tehditlerden çok kamu düzeninin sağlanması doğrultusunda politikalar üretmeyi gerektirecektir. Ancak bu devletlerin kendi toplumlarına “iç tehdit” olarak yaklaşmasını gerektirmemektedir. Aksine kamu düzenine yö-

nelik tehdidin içeriden gelmesini önlemek için çok kültürcü bir yaklaşımın benimsenmesi gerekmektedir. Bu da toplumlara daha fazla hak sağlayarak mümkün olacaktır. Günümüzde kamu düzeni hukuk devletinin korunmasıyla mümkündür. İdeal bir demokratik devletin ana unsurları bağımsız otonom siyasi aktörler, devletten bağımsız işleyen bir sivil toplum, hukukun üstünlüğü, başarıyla işleyen serbest piyasa ekonomisi ve liyakate dayalı rasyonel bürokrasi olarak sıralanabilmektedir. Bu formülasyon aynı zamanda güçlü bir kamu düzeninin de ön koşuludur.

Diğer yandan hukuk devletinin toplumsal meşruiyetin sağlanmasıyla gerçekleşebileceğini vurgulamak gerekmektedir. Bu durum toplumun yarısından bir fazlanın sağlanmasıyla değil, toplumun bütün kesimlerinin siyasal olana dahil edilmesiyle mümkün olabilecektir. Böylelikle hem hukuk devleti anlayışı kapsayıcı bir şekilde oturmuş hem de kamu düzeni sağlanmış olacaktır.

Ayrıca kamu düzeni unsurlarından hukuka uygun olup meşruluğu sorunlu olan noktalar tespit etmek gerekmektedir. Zira hukukilik mevzuata uygunluktur. Hukukun mevzuata indirgenmesi ise çalışmamızda vurgulandığı gibi hak temelli bir anlayışı değil kanun temelli bir anlayışı öne çıkarmaktadır. Böylelikle hukuk devletiyle güçlendirilmiş bir kamu düzeninin meşru bir altyapıya sahip olması gerekmektedir. Bu noktada keyfilik veya geniş takdir yetkisinin de sınırlarının çizilmesi gerekmektedir. Takdir yetkisinde uygulama hukuki olabilmektedir, fakat toplumsal meşruiyet sağlanmadıkça bu durumun kendisini kamu düzeni sorunu olarak gösterme potansiyeli söz konusudur.

Çalışma, modern devletin güvenlik politikalarının hukuk devleti ilkesi ve kamu düzeni ile nasıl uyumlu hale getirilebileceğini incelemektedir. Çalışmanın amacı, özellikle küresel tehditler (örneğin, terörizm, salgın hastalıklar ve devlet dışı aktörlerden gelen diğer tehditler) karşısında devletin güvenlik politikalarının, hukuk devleti ilkesi çerçevesinde nasıl yapılandırılacağı ve meşruiyet temelli bir güvenlik anlayışının nasıl inşa edilebileceğidir. Bu doğrultuda, güvenlik politikalarının bireylerin temel hak ve özgürlükleri ile çatışmaması gerektiği vurgulanmaktadır.

Çalışmada, hukuk devleti ve kamu düzeni kavramlarının modern devletin temel taşları olduğu belirtilmiş, kamu düzeninin sürdürülebilirliği için devletin hukuka bağlı olması gerektiği tartışılmıştır. Egemenlik ve meşruiyet kavramları ise, güvenlik politikalarının sadece ulusal düzeyde değil, aynı zamanda uluslararası düzeyde de meşruiyet kazanması için önemli bir zemin sunmaktadır. Modern devletin iç güvenliği sağlama işlevi, toplumsal rızaya dayalı bir kamu düzeni oluşturmayı gerektirmektedir.

Özellikle Zygmunt Bauman'ın modern devlet ve toplum analojisi, güvenlik politikalarının yalnızca "bahçedeki ayrık otların ayıklanması" yaklaşımından öte, daha kapsayıcı ve yenilikçi bir yaklaşım geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede, kamu düzeni modern devletin toplumla kurduğu ilişkiler bağlamında yeniden düşünülmeli ve meşruiyetin toplumdandan onay alarak tesis edilmesi gerektiği unutulmamalıdır.

Çalışma modern devletin egemenlik ve meşruiyet anlayışının dönüşümüne dikkat çekmektedir. 21. yüzyılın küreselleşen ve dijitalleşen dünyasında, egemenliğin katı bir otorite olarak algılanmasının yerini daha esnek, çok katmanlı ve toplumsal mutabakata dayalı bir egemenlik anlayışının aldığı vurgulanmaktadır. Bu dönüşüm, hukuk devleti ve kamu düzeninin sürdürülebilirliği açısından kritik öneme sahiptir. Özellikle güvenlik politikalarının oluşumunda, egemenliğin toplumun geniş kesimlerinin rızasını alarak, hukuk devleti ilkeleriyle çelişmeyecek şekilde uygulanması gerektiği belirtilmiştir.

Çalışma 21. yüzyılda modern devletlerin karşılaştığı güvenlik sorunlarına yanıt vermeye yönelik bir güvenlik anlayışı geliştirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Bu anlayış, demokratik meşruiyete dayalı, insan hakları ve özgürlükleri koruyan bir hukuk devleti çerçevesinde yapılandırılmalıdır. Bu bağlamda önerilen güvenlik anlayışı şunları içermektedir; Demokratik Meşruiyet: Güvenlik politikaları, toplumsal mutabakatla ve geniş katılımı oluşturulmalı, şeffaf ve hesap verebilir olmalıdır. Hak Temelli Yaklaşım: Güvenlik politikalarının merkezine bireylerin temel hak ve özgürlükleri yerleştirilmelidir. Hukuk devleti ilkesi, güvenlik politikalarının sınırlayıcı değil, bireylerin güvenlik ve özgürlük ihtiyaçlarını dengede tutan bir yaklaşımla oluşturulmasını sağlamalıdır. Uluslararası İş Birliği: Küresel güvenlik tehditlerine karşı uluslararası iş birliği ve hukuki normlar dikkate alınmalı, devletler arası dayanışma artırılmalıdır.

Bu bağlamda, 21. yüzyıl güvenlik politikalarının hukuk devleti ilkeleriyle uyumlu hale getirilmesi gerektiği açıktır. Devletlerin, küresel ve iç tehditlere karşı güvenliği sağlarken bireylerin hak ve özgürlüklerini koruması, kamu düzenini sürdürülebilir kılmanın temel unsurudur. Bu çalışma, güvenlik politikalarının demokratik meşruiyet, hak temelli hukuk devleti ve toplumsal rızaya dayalı olarak şekillendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu yaklaşım, modern devletlerin gelecekte karşılaşacağı güvenlik sorunlarına karşı daha dayanıklı ve meşru bir yapı sunmaktadır.

Güvenlik politikaları tehditten arındırılmış bir toplumun kamu düzeni içerisinde yaşaması için elzem politiklardır. Bu nedenle hukuk devleti ve geniş toplumsal meşruiyetle güçlendirilmiş bir kamu düzeninin sağlanma-

sında güvenlik politikalarının da demokratik meşruiyete dayandırılması ve hak temelli hukuk sistemi tarafından sınırlandırılması gerekmektedir. Yeni çağın yeni kamusal düzeni ancak bu koşullar içerisinde sağlanabilecektir.

Kaynakça

- Ağaoğulları, M. A., ve Köker, L. (2004). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*. İmge Kitabevi.
- Aktaş, S. (2001). *Hayek'in Hukuk ve Adalet Teorisi*, Liberte Yayınları.
- Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.
- Arajärvi, N. (2018). The Rule of Law in the 2030 Agenda. *Hague Journal on the Rule of Law*, 10(1), 187-217.
- Arquilla, J., & Ronfeldt, D. (2001). The advent of netwar (revisited). *Networks and netwars: The future of terror, crime, and militancy*, RAND Corporation. 1-25.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
- Bayra, A. E. (2019). Güvenlik Devleti: Leviathan'dan Hukuk Devletine, Hukuk Devletinden Leviathan'a. *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6(1), 93-130.
- Bayra, A. E. (2020a). Dr. Jekyll'dan Mr. Hyde'a Modern Devlet'in İki Yüzü: Liberal Hukuk Devleti'nden Anayasal Diktatörlük'e. *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7(1), 7-53.
- Bayra, A. E. (2020b). Hak ve Özgürlükleri Sınırlandıran Kavramların Tasnifi ve Derecelendirilmesi-I: Kamu Düzeni ve Kamu Düzeni ile İlgili Kavramlar. *İstanbul Medipol Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7(2), 45-72.
- Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage Publications.
- Beck, U. (2009). *World at risk*. Polity Press.
- Beetham, D. (2013). *The Legitimation of Power* (2. Baskı). Palgrave Macmillan.
- Beriş, H. E. (2008). Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63(01), 55-80.
- Beriş, H. E. (2015). Kamu Düzeni, Güvenlik ve Demokratikleşme. *Turkish Journal of Police Studies/Polis Bilimleri Dergisi*, 17(1).
- Biersteker, T.J., ve Weber, C. (1996). *State Sovereignty as Social Construct*. Cambridge University Press.
- Bugaric, B., ve Kuhelj, A. (2018). Varieties of Populism in Europe: Is the Rule of law in Danger?. *Hague Journal on the Rule of Law*, 10(1), 21-33.
- Buzan, B., Waever, O., & de Wilde, J. (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. Lynne Rienner Publishers.
- Castells, M. (2000). *The rise of the network society* (2. Baskı). Blackwell Publishers.
- Castells, M. (2012). *Networks of outrage and hope: Social movements in the Internet age*. Polity Press.
- Cavelty, M. D. (2007). *Cyber-Security and Threat Politics: US Efforts to Secure the Information Age*. Routledge.

- Dicey, A. V. (1885). *The Rule of Law. Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. University of California Libraries.
- Eichenberg, R. C. (2005). *Victory Has Many Friends: U.S. Public Opinion and the Use of Military Force, 1981-2005*. International Security.
- Esgün, T. G. (2018). Leviathan'ın Hayaletleri: Schmitt ve Neumann'da Hukuk ve Devlet. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 58(1), 905-930.
- Finnemore, M., ve Sikkink, K. (1998). *International Norm Dynamics and Political Change*. International Organization.
- Foucault, M. (2007). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France, 1977-78* (Çev. G. Burchell). Palgrave Macmillan.
- Friedenau, T., (1956). İki Farklı Noktai Nazardan Hukuk Devleti. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 13(3).
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford University Press.
- Göztepe, E. (2015). Bir Klasik Eser Olarak Carl Schmitt'in "Anayasa Öğretisi". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 73(1), 129-180.
- Güran, E. (2017). Carl Schmitt: Olağanüstü Halde Hukuk. *Felsefe Arkivi*, (46), 21-40.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy* (Çev. W. Rehg). MIT Press.
- Habermas, J. (2002). *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*. Yapı Kredi Yayınları Cogito Serisi.
- Harari, Y. N. (2018). *21 lessons for the 21st century*. Spiegel & Grau.
- Hauriou, M., (1910). *Principes de droit public*. Librairie de la Société du Recueil Sirey.
- Hayek, F. A. (2015). *Kölelik Yolu*, (6. Baskı), Liberte Yayınları.
- Hayek, F. A. (2011). *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press.
- Held, D. (2010). *Cosmopolitanism: Ideals and realities*. Polity Press.
- Hinsley, F. H. (1986). *Sovereignty*. Cambridge University Press.
- Huysmans, J. (2014). *Security unbound: Enacting democratic limits*. Routledge.
- Kägi, W. (1953). *Rechtsstaat und Demokratie. Demokratie und Rechtsstaat, Festgabe für Giacometti*.
- Karadağ, A. K. (2020). Carl Schmitt'in Modern Anayasacılık Eleştirisinin Friedrich August von Hayek Üzerinden Düşünülmesi. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 11(2), 411-421.
- Konstadinides, T. (2017). *The Rule of Law in the European Union: The Internal Dimension*. Bloomsbury Publishing.
- Krasner, S.D. (1999). *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton University Press.
- Lessig, L. (1999). *Code and other laws of cyberspace*. Basic Books.
- Lieberman, D. (2019). Krygier and Selznick and the Rule of Law. *Hague Journal on the Rule of Law*, 11(2), 307-313.
- Loader, I., ve Walker, N. (2007). *Civilizing Security*. Cambridge University Press.
- Locke, J. (1967). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press.
- McCorquodale, R. (2016). *Defining the international rule of law: defying gravity*. Int'l & Comp. LQ, 65, 277.

- McDougal, M. S., Lasswell, H. D., ve Chen, L. C. (2018). *Human rights and world public order: the basic policies of an international law of human dignity*. Oxford University Press.
- Müller, H., ve Wolff, J. (2004). *Democratic Governance Beyond the State: The Regime Complex for Managing Global Arms Control Issues*. European Journal of International Relations.
- Oakley, R. B., Dziedzic, M. J., ve Goldberg, E. M. (Ed.). (1998). *Policing the new world disorder: Peace operations and public security*. DIANE Publishing.
- Ökay, Ö. (2009). *İdare Hukukunda Kamu Düzeni Kavramı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, A. (2017). Schmitt'in liberalliği. *Felsefe Arkivi*, (46), 71-88.
- Saygılı, A. (2010). Modern Devlet'in Çıplak Sureti. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 59(1), 61-97.
- Rawls, J. (1994). *A Theory of Justice*. Harvard University Press. Cambridge.
- Sassen, S. (2006). *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton University Press.
- Schmitt, C. (2006). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*, Çev. A. E. Zeybekoğlu. Dost Yayınevi.
- Uygur, G. (2004). *Adalet ve Hukuk Devleti*. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 53(3), 29-38.
- Waldron, J. (2016). The rule of law. İçinde E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Güz 2016). Stanford University.
- Weiss, T. G., ve Kalbacher, D. Z. (2008). The United Nations. İçinde *Security Studies*. Routledge. 349-366.
- Weiss, T. G., ve Thakur, R. (2010). *Global Governance and the UN: An Unfinished Journey*. Indiana University Press.
- Yayla, A. (2015). *Siyaset Bilimi*. Adres Yayınları.
- Yazıcı, S. (2005). Avrupa Birliği Süreci: Ulus Devletten Ulusüstü Devlete Geçişte Hukuk Devletin Değişen İçeriği. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 54(4), 77-118.
- Yıldız, H. (2013). Hukuk Devleti'nin Gelişim Sürecinde Mülk Devleti ve Polis Devletinin Yeri. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 15(2), 211-230.

Klasik Liberal Düşünce Açısından Good Samaritan ve Kadir Şeker Davası*

Gurur Gülce Beşe**

Öz

Bu çalışma bireylerin yardım ve bildirim yükümlülüklerini tanımlayan *Good Samaritan* yasalarını klasik liberalizm açısından incelemektedir. Çalışmanın analitik düzlemdeki ana amacı *Good Samaritan* yasalarına temel oluşturması arzulanan liberal etik prensipleri çözümlenektir. Çalışmanın pratik düzlemdeki yan amacı Kadir Şeker kategorisindeki davalara ışık tutarak liberal etik/hukuki düşünce için uygulamaya yönelik yeni alanlar açmaktır. Çalışmada klasik liberalizmi temsil eden düşünürlerin eserleri retrospektif olarak incelenmiş, Anglosakson hukuk sistemiyle aralarındaki düşünsel ilişkiye bakılmıştır. Klasik liberal düşünürlerin fikirleri Kadir Şeker davası özelinde *Good Samaritan* çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çalışmanın sorusu, klasik liberal fikirlerden hareketle *Good Samaritan* yasasının ve bunun somut örneği olan Şeker davasının nasıl değerlendirilebileceğidir. Çalışmanın sonucunda ise incelenen Adam Smith, John Locke, David Hume, John Stuart Mill, Jeremy Bentham'ın aksine yalnızca Claude Frederic Bastiat'nın eserlerinden yasayı olumsuzlamaya ilişkin argümanlarla uyumlu çıkarımlar yapılmıştır. Nihayetinde ise hapis cezası yerine adli para cezası ve kamu hizmeti cezası önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, Good Samaritan, Kadir Şeker, TCK m. 98, Yardım ve Bildirim Yükümlülüğü.

Good Samaritan and Kadir Şeker Case from the Perspective of Classical Liberal Thought

Abstract

This study analyzes Good Samaritan laws, which define individuals' obligations of assistance and reporting, from the perspective of classical liberalism. The main analytical aim of the study is to analyze the liberal ethical principles that are intended to underpin the Good Samaritan laws. The secondary objective of the study on the practical level is to open new practical areas for liberal ethical/legal thought by shedding light on cases in the category of Kadir Şeker. In this study, the works of thinkers representing classical liberalism were analyzed retrospectively and the intellectual relationship between them and the Anglo-Saxon legal system was examined. The ideas of classical liberal thinkers are evaluated within the framework of Good Samaritan in the case of Kadir Şeker. The question of the study is how the Good Samaritan law and its concrete example, the Şeker case, can be evaluated based on classical liberal ideas. As a result of the study, in contrast to Adam Smith, John Locke, David Hume, David Hume, John Stuart Mill, Jeremy Bentham, only Claude Frederic Bastiat's works are inferred in line with the arguments for negating the law. In the end, instead of imprisonment, judicial fines and community service were proposed.

Keywords: Classical liberalism, Duty of assistance and notification, Good Samaritan, Kadir Şeker, TCK m. 98.

*Bu makale 2022 yılında İstanbul Medipol Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde savunulan "Liberal İdeoloji ve Good Samaritan Yasaları" başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**Ombudsman Uzmanı ve Öğretim Görevlisi | İstanbul Medipol Üniversitesi
gurur.bese@medipol.edu.tr | ORCID: 0000-0003-4571-0914

DOI: 10.36484/liberal.1530124

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 29, Sayı: 116, Güz 2024, ss. 75-100.

Gönderim Tarihi: 8 Ağustos 2024 | Kabul Tarihi: 9 Ekim 2024

Giriş

İyi Samiriyeli de denilen Good Samaritan yasaları ihtiyaç halindeki kimsele-re yardım etme ve durumu yetkililere bildirmekle ilgilidir. Yasanın içeriği ve öngördüğü yaptırımlar ülkeden ülkeye farklılık göstermektedir. Teşvik edici nitelikteki Good Samaritan yasaları gönüllü olarak kurtarıcı rolünü üstlenmiş kişileri olası hukuki risklere karşı korur. Zorlayıcı nitelikteki Good Samari-tan yasaları ise bireyleri yardım etmeye ya da durumu yetkililere bildirmeye zorlar. Liberal düşüncenin temelindeki bireycilik anlayışının, bireyin ahlak alanına giren yardım etme yükümlülüğünü ifade eden Good Samaritan yasa-larının tartışılması için verimli bir fikri zemin sağlayacağı düşünülmektedir.

“Devlet, bireylere iyiyi ve doğruyu dayatabilir mi?” sorusuna odaklanan bu çalışma Kadir Şeker davasından ilham alarak Good Samaritan ve libera-lizm ilişkisini incelemektedir. Başka bir deyişle tehlike anında yardımda bu-lunduğu iddia edilen kişinin yargılanması üzerinden gelişen olaylar, Good Samaritan yasalarını liberalizm perspektifinden değerlendirmek ve meta-e-tik-liberal bir anlayış geliştirmek amacıyla ele alınmaktadır.

“Samaritan” kelimesi, Filistin’in Samiriye bölgesinde yaşayan ve İsrailo-ğulları soyundan geldikleri iddia edilen bir topluluğun üyelerini ifade eder (Bağır, 2016: 102). Good Samaritan ise mağdur durumda karşılaştığı kişiye yardım eden iyi niyetli Samaritan üzerine kurulu İncil kaynaklı bir kıssadır. Kıssadan çıkarılan mesaja göre bireyler mağdur ve ihtiyaç halindeki kişilerle karşılaştıklarında tıpkı Samaritan gibi kurtarıcı rol üstlenmelidirler. Bu ahla-ki öğretinin statüsü zamanla değişmiş, Aydınlanma dönemi ile Avrupa dev-letleri nezdinde yasalaşarak (Schiff, 2005: 81-82) bireylere yardım yükümlü-lüğü adı altında bir vatandaşlık görevi niteliğine kavuşmuştur. Bu çalışmada birey ve devlet, ahlak kuralları ve hukuk kuralları düzlemlerindeki siyaset teorisi tartışmalarında ele alınabilecek olan Good Samaritan yasaları libera-lizm açısından analiz edilecektir.

Analiz kapsamında klasik liberalizmi temsilen Adam Smith, John Locke, David Hume, John Stuart Mill, Jeremy Bentham ve Claude Frederic Basti-at’ının eserleri retrospektif yolla okunacaktır. Neden klasik liberalizmin ken-disinin değil de onu temsilen düşünürlerin ele alındığı sorusunun cevabı, ilkelerin soyut olmasıyla ilgilidir. Soyut ilkeler somut durumları karşılamaya çoğu zaman yetmez. Onlardan anlam çıkartmak, başka bir deyişle soyutlama yapmak gerekir. Klasik liberalizmde doğrudan ve yerleşik olarak Good Sama-ritan anlatısının bulunmaması, çıkarımı gerekli kılar. Bu çıkarım da retros-pektif olarak mümkündür ve metnin anlamlandırılması yoluyla ortaya çıkar.

Diğer yandan hangi yazınların inceleneceği daha doğrusu yazınları incelenecek olan klasik liberallerin neye göre seçildiği sorusunun cevabı ise bu kişilerin literatürün temel taşlarını döşemiş olmalarından ileri gelir.

Günümüzde sadece din ile sınırlandırılabilir bir konu olmayan yardımlaşmaya dayalı kıssa; hukukun, kültürün, siyasetin ve felsefenin alanına girmektedir. Farklı disiplinlerden beslenen Good Samaritan yasaları kendi içinde çeşitlenmektedir. Siyaset bilimi literatüründe Good Samaritan yasalarıyla ilgili çalışmaların bulunmaması, bu çalışmanın özgün değerini ve önemini vurgulamaktadır. Bu çalışma, bu eksikliğin giderilmesine yönelik bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Çalışmanın Good Samaritan'ı liberal bir yaklaşımla yasa haline getirmek ya da var olanı uyarlamak isteyen yönetimler için fikir önermesinin yanı sıra yardım edip etmemenin liberal açıdan tartışmanın gelişmesine katkı sağlama potansiyeli bulunmaktadır.

Good Samaritan ve Liberalizm

- ²⁵ “Bir Kutsal Yasa uzmanı İsa’yı denemek amacıyla gelip şöyle dedi: “Öğretmenim, sonsuz yaşamı miras almak için ne yapmalıyım?”
- ²⁶ İsa ona, “Kutsal Yasa’da ne yazılmıştır?” diye sordu. “Orada ne okuyorsun?”
- ²⁷ Adam şöyle karşılık verdi: “Tanrın Rab’bi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün gücünle ve bütün aklınla seveceksin. Komşunu da kendin gibi seveceksin.”
- ²⁸ İsa ona, “Doğru yanıt verdin” dedi. “Bunu yap ve yaşayacaksın.”
- ²⁹ Oysa adam kendini haklı çıkarmak isteyerek İsa’ya, “Peki, komşum kim?” dedi.
- ³⁰ İsa şöyle yanıt verdi: “Adamın biri Yeruşalim’den Eriha’ya inerken haydutların eline düştü. Onu soyup dövdüler, yarı ölü bırakıp gittiler. ³¹ Bir rastlantı olarak o yoldan bir kâhin geçiyordu. Adamı görünce yolun öbür yanından geçip gitti. ³² Bir Levili de oraya varıp adamı görünce aynı şekilde geçip gitti. ³³ O yoldan geçen bir Samiriyeli ise adamın bulunduğu yere gelip onu görünce, yüreği sızladı. ³⁴ Adamın yanına gitti, yaralarının üzerine yağla şarap dökerek sardı. Sonra adamı kendi hayvanına bindirip hana götürdü, onunla ilgilendi. ³⁵ Ertesi gün iki dinar çıkararak hancıya verdi. ‘Ona iyi bak’ dedi, ‘Bundan fazla ne harcarsan, dönüşümde sana öderim.’
- ³⁶ “Sence bu üç kişiden hangisi haydutlar arasına düşen adama komşu gibi davrandı?”
- ³⁷ Yasa uzmanı, “Ona acıyıp yardım eden” dedi. İsa, “Git, sen de öyle yap” dedi.” (Luka İncili, 10: 25-37).

Good Samaritan, İsa’nın inananlara sonsuz yaşamı hak etmek için çölde karşılaştığı yaralıya diğer herkesin aksine yardım eden Samiriyeli gibi davranmalarının öğütlendiği kıssadır (Luka İncili, 10: 25-37). Bu kıssa ilk defa

1951 yılında Bavyera’da hukuki yasa haline gelmiş (Schiff, 2005: 81-82) ve sonrasında küresel çapta kabul görmeye başlamıştır. Bu yasa bir yandan mağdur kişilere yardım etmeyi yükümlülük haline getirirken diğer yandan yardım edenleri olası risklere karşı hukuk önünde korumaktadır. Böylece sosyal fayda amacı dahilinde kurtarıcıyı olası risklere karşı hukuken koruyarak kişinin korkularını kırar ve onu yardım etmeye teşvik eder. Bu korunmanın istisnai koşulları vardır. İlki, yardımın acil durum mahallinde verilmesi; ikincisi, kurtarıcının kurtarma görevi karşılığında para veya ödül istememesi (Linden, 1971: 252); sonuncusu ise ağır ihmal ve kasıtlı suiistimaldir.¹

Good Samaritan yasasının Anglosakson hukuk sistemindeki ülkelerin çoğunluğunda teşvik edici nitelikte olduğu ifade edilebilir.² Anglosakson hukuku tek olanın değil, çok olanın (halkın) egemenliğine dayanan bir sistemdir. Bu hukuk sisteminde aksi belirtilmeyen her şey yasal, genel kaide özgürlüktür (Butler, 2018: 34). “Bireyci” ideolojiyle örtüşür nitelikteki Anglosakson hukuk sistemi, muhtaç biriyle karşılaşan bireyleri herhangi bir yardıma zorlamamakta, yardım etme kararını bireylerin hür vicdanına bırakmakta ancak yardımı teşvik etmektedir. Anglosakson sistemi kurtarıcı rol üstlenen kimseleri olası zararlardan sorumlu tutmaz. Böylece onların korku gerekçesiyle yardım etmekten caymalarını önleyerek gerekli hukuki motivasyonu sağlar.

Bu bireyci yaklaşım Anglosakson geleneğindeki klasik liberalizmin (Yayla, 1992: 35) temelini oluşturmaktadır. Klasik liberalizm en çok bireycilik ilkesiyle tanımlanır (Racio, 2013: 125; Yayla, 2014: 141). Bireycilik, bireyi ve bireyin haklarını toplumdan ya da herhangi bir gruptan üstün görmeyi ifade eder (Çetin, 2001: 221). Bunun iki sebebi vardır. İlki, diğer varlıkların soyut, bireyin ise somut olmasıdır. İkincisi, liberal düşünceye göre bireyin toplumdan daha önce (prior) gelmesidir. Bu iki sebepten ötürü liberalizmin vazettiği birey hakları, grubun haklarını önceler (Butler, 2018: 22). Good Samaritan yasaları ise insanların zor durumda olanlara yardım etmesini teşvik eder veya zorunlu kılar. Bu bakımdan ikisi arasında bir çelişki olduğu düşünülebilir. Zira bireycilik, bireylerin kendi menfaatlerini ön planda tutmalarını savunur fakat Good Samaritan yasaları yardımlaşmayı teşvik eder.

1 İncelenen Anglosakson hukuk sistemine tabi ülkelerin kanunlarında yer almaktadır. Bkz.: Gurur Gülce Beşe.

2 ABD (California, Massachusetts, Washington), Kanada (Ontario, British Columbia, Alberta, Nova Scotia, New Brunswick), Avustralya (Güney Avustralya, Queensland, Başkent), Birleşik Krallık ve İrlanda incelenmiştir. Kuzey Avustralya ve ABD’nin Minnesota ve Wisconsin eyaletleri dışında yasa teşvik edici yönü ile öne çıkmaktadır. Quebec İnsan Hakları Şartı’nda zorlayıcı nitelik yer almasına rağmen yasalaşmaması bakımından Quebec’te, Batı Avustralya ve Tazmanya’da ne teşvik edici ne de zorlayıcı nitelikteki yasanın bulunması istisna olarak düşünülebilir. Bkz.: Gurur Gülce Beşe.

Bireycilik ilkesinin yanı sıra klasik liberaller, sınırlı devlet ilkesini de sıkı sıkıya savunurlar. Onlar sınırlı devletin insanlık için yararlı olduğunu düşünmektedirler. Devlet, birey haklarını koruduğu sürece anlamlıdır. Bu, devletin sınırlı olması gerektiği anlamına gelir. Devlet eğer sınırlı ise katlanılması gereken bir kötülüktür. Gece bekçisi pozisyonundaki devlet, adalet ile iç ve dış güvenlikten -ve Butler'a (2021: 49) göre kamusal işlerden- sorumludur. Sorumluluklarının dışına çıkması, onu katlanılması gereken kötülük olmaktan çıkaracak ve bireylere zarar veren bir mekanizma haline getirecektir (Yayla, 2021: 80).

Klasik liberalizmin temel savunularından biri olan sınırlı devlet ilkesi ile Good Samaritan yasaları da çelişik görünmektedir. Bireylerin iyiliğini amaçlayan, vicdanı belirleyen Good Samaritan yasalarının, devletin gece bekçisi pozisyonuna aykırı olduğu düşünülebilir. Devlet, diğer bireylerin temel haklarına zarar verenleri cezalandırdığı sürece meşrudur. Good Samaritan yasalarında yardım etmeyi reddeden kişi temel haklara doğrudan zarar vermemektedir. Bu kimsenin cezalandırılması, devletin sınırları dışına çıkarak meşruiyetini kaybetmesine neden olabilir.

Good Samaritan ve Kadir Şeker Davası

Good Samaritan ve liberalizm ilişkisi çerçevesindeki Kadir Şeker davası, Kadir Şeker'in sokakta gördüğü bir şiddet anına müdahale etmesiyle başlar. Üniversiteye hazırlanmakta olan Kadir Şeker'in beyanına göre kendisi parkta Özgür Duran'ın, Ayşe Dırla'ya şiddet uyguladığını görünce -ki Dırla, şiddet gördüğüne dair darp raporu almıştır (Demirören Haber Ajansı, 2020)- olanları engellemek amacıyla müdahale etmiştir. Müdahale sırasında arbede çıkması üzerine Şeker, Duran'ı kalbinden bıçaklayarak öldürmüştür. Önce kasten adam öldürme suçundan müebbet hapis cezası veren Konya Bölge Adliye Mahkemesi, haksız tahrik hükümleriyle cezayı 15 yıla indirmiş ve sonra iyi halden indirim vererek cezayı 12 yıl 6 ay olarak kesinleştirmiştir. Kararın ardından Şeker'in avukatları dosyayı Yargıtaya taşımıştır ancak dosya karara bağlanmamıştır. Son olarak Şeker'in 6136 Sayılı Ateşli Silahlar ve Bıçaklar ile Diğer Aletler Hakkında Kanunu gereğince üzerinde suç unsuru bir alet taşıdığı bilinmektedir. Duran'ın ölmemesi durumunda Good Samaritan anlamına gelen m. 98'e rağmen Şeker'in taşıdığı yasaklı alet nedeniyle ceza alması gerekecektir. Zira ilgili kanun, belli ölçülerde bıçak taşımaya izin verse de Şeker'in taşıdığı bıçak, bu sınırı aşmaktadır. Zira bu doğrultuda 6 ay ile 1 yıl arasında hapis cezası istenmiştir (En Son Haber, 2020).

Dırla'nın şiddete maruz kaldığını fark eden ve bunun üzerine yardım etme girişiminde bulunan Şeker, Good Samaritan'ın Türkiye'deki karşılığı olan TCK m. 98'e (Yardım ve Bildirim Yükümlülüğünün Yerine Gerilmemesi Suçu) uygun bir davranış sergilemiştir. Şeker'in yardım etmeksizin gitmesi durumu ilgili maddeye aykırı olacaktır. Yardım etmeyi ya da bildirimde bulunmayı emreden bu yasa, aksi olduğu takdirde adli para ya da 1 yıla kadar hapis cezasına, ihtiyaç halindekinin ölmesi durumun ise 1-3 yıl hapis cezasına hükmetmektedir (Türk Ceza Kanunu, m. 98).

Şeker, yardım etmese Dırla'nın yaşıyor olduğu durumda en fazla 1 yıl ceza alacakken yardım girişimi neticesinde 12 yıl 6 ay ceza almıştır. Bu durum Good Samaritan anlamına gelen m. 98'in bireyleri yardıma zorladığını ancak onu olası zararlara karşı korumadığını düşündürtebilir. Bu bakımdan bireyler 12 yıl ceza almaktansa 1 yıl ceza almaya razı olarak yardımda bulunmayı reddedebilir. Bu anlama gelen türlü çıkarımlar muhtemelen hatalı olacaktır çünkü Şeker davasındaki detaylar Good Samaritan yasalarının kapsadığı türden ihmalleri içermemektedir.

Şeker'in, Duran'ı kalbinden bıçaklayarak öldürmesi meşru müdafaa kapsamında değildir çünkü silahsız birine karşı silah kullanmıştır. Duran ile Şeker arasında arbede gerçekleştiği iddia edilmektedir. Bu arbedeye istinaden Şeker ancak ağır tahrik nedeniyle indirim alabilir. Şeker'in m. 98'e dayandırılarak beraat alması adil değildir. Bunun mümkün olabilmesi için Şeker'in Duran ile yalnızca fiziksel kavgaya girmiş olması gerekmektedir (Türk Ceza Kanunu, m. 25). Bu durumda Duran şikayetçi olsaydı Şeker m. 98 kapsamında korunuyor olacaktı. Anlaşılan o ki Şeker davasında Good Samaritan türü yasaları aşan detaylar vardır. Şeker'in ceza alması durumu, suçla karşılaşan diğer insanların gözünde yardım etmemeyi meşrulaştırmamalıdır.

Good Samaritan yasaları kurtarıcı rolünü üstlenen kişilerin yaptıkları iyi niyetli müdahalenin (ağır ihmal ya da kasıtlı suistimal içermeyen) olumsuz sonuçlarından dolayı hukuki sorumluluk taşımamalarını sağlar. Örneğin, X kişisi, Y kişinin bıçaklanma dolayısıyla kan kaybetmekte olduğunu görsün. X, Y'nin kanamasını durdurmak adına yarasını bir bezle sarsın ve aynı zamanda ambulansı aramış olsun, sağlık görevlilerinin tespiti üzerine Y'nin bezden enfeksiyon aldığı düşünölsün. Bu durumda X, Y'nin enfeksiyona maruz kalması sebebiyle suçlu bulunamaz çünkü yasa X'i korumazsa X yardım etmekten çekinebilir. Tersi bir varsayımda bulunmak X'in hangi hallerde korunmaması gerektiğini anlaşılır kılmaya yarayabilir. X, yeterli sağlık bilgisi ve teknik araçlara sahip olmamasına rağmen Y'ye yardım etme iddiasıyla Y'nin kanayan kolunu keserse bu bir suçtur ve Good Samaritan yasalarının koruması altına

giremez çünkü makul yardım sınırlarını aşmaktadır. Öte yandan, Şeker davasında olduğu gibi bir olay içinde üç kişi düşünülün: X kurtarıcı rol üstlenen, Y fail, Z mağdur kimse olsun. Y'nin Z'den haraç aldığı ve şiddet uyguladığını gören X, durdurmak adına Y'yi öldüremez. Burada X'in yapabilecekleri polise haber vermek ve Y'yi kuvvet uygulayarak engellemeye çalışmaktır. X'in Y'yi öldürmesi durumu, şartları olduğundan çok daha kötü bir hale getirmiştir ve X, orantısız güç uygulayarak telafisi mümkün olmayan zararlar doğurmuştur. Burada anlatılan makul yardım sınırı meşru müdafaa ile ilintilidir. Meşru müdafaa'nın korumadığı kişiyi Good Samaritan yasası da koruyamaz.

Şeker davasının başka bir şekilde geliştiği düşünülün. Duran, Dırla'ya yalnızca şiddet uygulamakla kalmasın, sahiden öldürmek üzere olsun. Bu durumu gören Şeker, Dırla'nın hayatını kurtarmak için Duran'a bıçak savurabilir. Bu durumda meşru müdafaa'nın varlığından bahsedilebilir çünkü meşru müdafaa kişinin yalnızca kendi canına yönelik olan tehlikelerde işlediği suçları göz ardı etmekle kalmaz başkalarının canı söz konusu olduğunda işlenen suçları da kapsar. Bu senaryoda meşru müdafaa ile çelişmediğinden, Good Samaritan yasasının koruma sağladığı ifade edilebilir. Şeker, Dırla'yı öldürmek üzere olan Duran'ı engellemesinden dolayı hem meşru müdafaa kapsamında hem de Good Samaritan yasası kapsamında korunmayı hak eder. Good Samaritan yasası açıkça "makul yardım yükümlülüğü"nden bahseder. Duran'ın Dırla'yı öldürme eyleminde bulunması üzerine Şeker'in Dırla'yı iyi niyetle savunarak kazara ölüme neden olması, Good Samaritan yasasının koruyuculuğunu hak eder zira meşru müdafaa ile uyumludur. Burada Good Samaritan ile meşru müdafaa yasasının birbiriyle uyumlu olduğu gösterilmiştir çünkü bu yasaların çelişmemesi hukukun ruhuna uygun olmalıdır.

Meşru müdafaa kavramı bireylerin başkalarına karşı sorumluluklarını da göz önünde bulundurarak hukuki çerçeve içinde nasıl hareket etmeleri gerektiğini belirler. Tüm bireylerin sorumluluğunun düzenleyicisi olan hukuk, amaçlanan faydayı tesis edebilmek için belirli davranışları emrederken belirli davranışları yasaklamaktadır. Emrettiği eylemlerin kasıtlı ya da kasıtsız olup olmadığı önem taşımaktadır. Hukukun emri niteliğinde olan icrai davranışların yerine getirilmemesi ihmali suçlar başlığı altında ele alınmaktadır. İcrai davranışların ihmalle ihlali neticesinde kişiler hastalanmış, yaralanmış ve ölecek olabilir (Özgenç, 2021: 303). Faydaya odaklanarak zararın gerçekleşmesini engellemek amacıyla yasalar bireyi türlü davranışlara doğru yönlendirebilir. Bazı zararların telafisinin mümkün olmaması, zararın gerçekleşme ihtimaline karşı önlem almayı gerektirir. Good Samaritan davalarını da bunun gibi düşünmek mümkündür. Dırla'nın Duran'dan zarar gördüğü olayda Şeker'in herhangi bir yardımda bulunmadan gittiği varsayılın.

Şeker, Dırla'nın ilk durumda olmasının sebebi değildir ancak Dırla'nın içinde bulunduğu durumun daha da kötüleşmesinin sebebi olarak gösterilebilir. Burada zararı gerçekleştiren kişi Şeker olmamasına rağmen daha ciddi zararların gerçekleşmesinin potansiyel sahibi olarak düşünülebilir. Bu bağlamda bireylerin başkalarına karşı sorumluluklarının ihmâl edilmesi durumunda hukukun nasıl bir müdahalede bulunabileceği meselesi önem kazanmaktadır.

Ceza hukuku veya medeni hukuk tarafından kabul edilen özel ilişkilerin varlığı dışında yardıma ihtiyaç duyan kişiye karşı ihmalkar davranmak cezanın konusu olamaz (Linden, 1971: 252). X kişinin Y kişisine yemek vermesi sonucunda Y kişinin ölmesi durumu diğerinin cinayett³ yargılanmasına neden olur mu? Yasalar tarafından X kişisi, Y kişisine yemek vermekle sorumlu tutulmuşsa ihmâl, bir cinayettir. Y kişisi X kişinin küçük çocuğu ise ve Y'nin yasalarca korunan bir geçim hakkı varsa ihmâl, bir cinayettir. Y kişisi yatağa bağımlı bir hasta ise ve X kişisi onun özel hemşireliğini yapmaktayken ihmalkar davrandıysa bu bir cinayettir. Y kişisi dilenciye ve X kişisi ile arasında yasaların kabul göreceği türden bir ilişki yoksa başka bir deyişle X sadece yoldan geçen bir kimseyse ihmâl, cinayet değildir (Macaulay, 1984: 493-496). Medeni ve cezai olan sorumluluklar dışındaki ihmâllerin hukuki bir sorumluluğu yoktur. Bu aleyhteki argümana karşılık potansiyel zararın varlığı ile bir cevap verilebilir.

Retrospektif Okuma Temelinde Klasik Liberal Düşünürler ve Good Samaritan

Şeker davasının görüldüğü ülke olan Türkiye, Kıta Avrupası Hukukuna yer aldığından, Kıta Avrupası Hukukunu temsilen modern liberal düşünürlerin ele alınmasının gerekliliği yönünde bir eleştiri getirilebilir. Bu eleştiriye cevaben, “olan”ı değil “olsaydı”yı inceleme amacı ifade edilebilir. Buradan hareketle, bir kere daha vurgulanacak olursa çalışmanın temel sorusu, Şeker davasının klasik liberal açıdan nasıl yorumlanacağıdır.

Klasik liberal düşünürlerin ilki olarak ele alınan Smith, insanların başlangıçta avcı toplumda yaşadıklarını, hayvan sürülerinin paylaşılması ve servet eşitsizliği sebebiyle siyasal topluma geçildiğini (Smith, 2019: 45-56), siyasal toplumun empati sayesinde devam ettiğini ifade eder. Empati insan doğasının mükemmeliyetini oluşturan, insanı diğer insanların mutluluğuyla alakadar eden duygulanımlardır. Mükemmeliyet ile davranışların biçimlendirilmesi, onama ve kınama kastedilmektedir. Empati yeteneği insanlığın

3 Linden “cinayet” olarak isimlendirse de “suç” ifadesini kullanmak daha yerinde olacaktır.

içindeki tarafsız izleyicidir ve gözlemlerden çıkartılan sonuçlar kişinin seçip uygulayacağı davranışın tetikleyicisidir (Smith, 2022: 15-51). Şeker'in empati sahibi bir birey olmadığını düşünmek için yeterli bir neden yoktur. Şeker'in, zor durumdaki Dırla ile karşılaştığında Duran'ı kınaması muhtemelen işlevsel olmayacaktır. Kaldı ki Şeker'in savunması, Dırla'nın aceleyle korunması gerektiği bilgisini içerir. Bu durumda Smith açısından düşünüldüğünde Şeker'in müdahalesi, insanın tabiatıyla uyumludur.

Smith'in (2022: 89-99) anlatılarında empati öyle bir düzenleyicidir ki kederine sebep olan kişi ya da olaya karşı nahoş duygular beslerken elem halindeki kişinin durumu yok etme duygusuna da eşlik eder. Yeri gelir elem halindeki kişi tepkisiz kalır ve tarafsız izleyici hem elem halindeki tepkisizliğine kızar hem de sürece müdahil olur. Smith'in anlatısındaki tarafsız izleyici, söz konusu davada Şeker'dir ve Dırla'yı korumak üzere Duran'la arbeye yaşamıştır. İntikamı onaylayan empati, aşırılığı reddetmektedir çünkü tarafsız izleyici her iki tarafla da empati kurmaktadır. Bu sebeple haksız davranışın ölçülü olarak cezalandırılması ya da haksız davranışa engel olmak amacıyla cebir uygulamak adildir. Hangi davranışın suçlanabilir olduğunu, hangi davranışın onama ve kınamaya açık olduğunu ayırt etmek adalet bakımından önemlidir. Başka bir deyişle erdem ve adaleti eş görmek tehlikeli olabilir. Adaletin ihlali kişiye bir tecavüzdür, kişilere pozitif zarar vermektedir. Bu sebeple cezanın konusu olabilir. Arkadaşlık ve hayırseverlik, onaylama duygusuyla bireyleri zorlayabilir ancak bu davranışlar özgür iradeye dayalı olarak gerçekleştirilir. Bu sebeple erdemın konusudur. Bu ifadelerden Smith'in empati yeteneğine haiz olan bireylerin doğal olarak zor durumdakilere yardım etme eğiliminde olduğunu ve eylemin gönüllü olması gerektiğini ancak gerçekleşmemesi halinde sosyallik neticesinde ahlaken kınanmaya açık olduğunu savunabileceği, başka bir deyişle bir hukuk yasası olarak Good Samaritan'ı onaylamayacağı düşünülebilir. Şeker davası özelinde bir yorum getirilecek olursa Şeker'i yardım etmeye zorlayan bir yasanın ahlaki olmadığı ve bu nedenle yargılanamayacağı ancak empati ve toplumsallık neticesinde kınanabileceği ifade edilebilir. Good Samaritan yasasının kabulü ya da reddine ilişkin bir çıkarım yapma aşamasında ise yasa yapımcıların duygudaşlığının hukuk yasalarını etkileyip etkilemediğine dair Smith'in görüşlerine yer vermek anlamlı olacaktır.

Smith'e göre taraflarla eşit konumlanmış tarafsız izleyiciler, tavsiye ve ikna yoluyla sürece dahil olurlar ancak daha üstte konumlanmış tarafsız izleyiciler dayatmacı olabilir. Örnek olarak ebeveynlerin çocuklarını korumaları gerektiğini emreden yasalar mevcuttur. Yönetim yalnızca negatif sorumluluklarla donanmamıştır. Adaleti tesis etmenin yanı sıra halkın refahını sağlamak, insanları ahlaksızlıktan caydırmak, disiplin inşa etmek yönetimin pozitif görev-

leri arasındadır. Yasalar zararı önleme ve bir dereceye kadar karşılıklı iyiliği sağlama amacıyla kullanılabilir. Smith'in yönetimin pozitif görevlerine karşı olumlu tavrı kimi durumlarda Good Samaritan gibi karşılıklı iyiliği amaçlayan yasaların zorlayıcı niteliğini onaylayabileceğine ilişkin mesajlar verebilir.

Smith'e göre insanlar ilişkilerin yakınlaştığı ölçüde empati kurmaya meyyaldır. Çoğu durumda insanlar tarafsız izleyici kimliklerinden hareketle muhtaç haldekilere yardım etmeleri gerektiğini düşünseler de tanışıklık mesafesi ya da yanlış bilinç yardım etmekten kaçınmaya kadar varabilir. Bencil duygulardan hareketle insanların kötücül olduğunu iddia edenlere karşı Smith bireyin içinde toplum sevgisi olduğunu belirtir. Adalet kurallarının işlemediği bir toplum yok olmaya başlayacağı için adalet yasalarını ihlal edenlerin cezalandırılması gerekliliği bireyler tarafından onaylanmış ve adil toplum oluşturulmuştur.

Adalet kurallarının işlemediği, bireylerin iyi empati kuramadığı bir toplum düşünülüğünde Smith'in Good Samaritan yasasının zorlayıcı yönünü onaylayabileceği fikri makul görünmektedir. Buna göre yardım yükümlülüğünü ihlal eden kimselerin cezalandırılması karşılıklı iyinin sağlanması için faydalıdır. Bu durumda Şeker, Smith'in argümanlarıyla örtüşür türden bir eylemde bulunmuştur. Eğer Şeker yardım etme girişiminde bulunmasaydı karşılıklı iyiliğe uygunsuzluk oluşturacağı için Şeker'in cezalandırılması gerekecektir.

Cezanın şiddetini artıran faktör, zararın telafisinin mümkün olup olmaması ve izleyicinin empatisidir. Mağdur kimseyle karşılaşan biri yardım etmesizin oradan ayrıldığında zararı veren ilk kişi olmadığı için tarafsız izleyiciler tarafından nefretin ya da hıncın asıl yöneltileceği kişi olmaz, genellikle kınanılar ancak cezalandırılacaklarsa bile cezaları nispeten az olmalıdır. Bunun yanı sıra tarafsız izleyicilerin yardım etmemeyi seçen kişinin destekçisi olacağı durumlar da mümkün olabilir çünkü her iki tarafla da empati kurulmaktadır. Bu açıdan farazi olarak Şeker yardım etmemiş ve kendisini alıkoyan nedenleri açıklamış olsaydı, bu nedenler göz önünde bulundurulmak durumunda kalacaktı. Smith'e göre verilecek cezada hapis, son seçeneklerden biri olmalıdır. Birey, özgürlüğünün kısıtlanması nedeniyle bedensel zarara uğrayabilir (Smith, 2019: 183-192). Bu bakımdan yasalar özgürlüğü koruma konusunda mümkün olduğunca hassas olmalıdırlar.

Smith'in özgürlüğün teminatına verdiği ciddi önem, Good Samaritan yasasının hapis cezasını onaylamayacağına işaret etmektedir. Smith, sosyal yaşamın her alanında bırakınız yapsınlar anlamına gelen laissez faire ilkesinin sıkı savunucusu olmamıştır. Örneğin, otoriteye ödenecek küçük bir pay karşılığında temel eğitim ihtiyacının karşılanması gerektiğini ifade etmiştir

ve bu, ona göre halkın tamamına zorla kabul ettirilebilir bir uygulamadır (Smith, 2006: 1379). Ödenecek küçük pay ile benzerlik kurularak adli para cezasını onaylayabilecek olduğu öne sürülebilir. Buradan hareketle Şeker yardım etmeseydi Smith açısından düşünüldüğünde Şeker'e verilecek hapis cezası yerine adli para cezasının uygun olacağı ifade edilebilir.

İncelemeye konu olan ikinci klasik liberal düşünür Locke, insanların tüm zamanları kapsayan ve tabiat ışığı vasıtasıyla öğrenilebilen bir tabiat kanunu içine doğduğunu düşünmektedir. Tabiat kanunu rasyonel olarak tabiata uyan ve uymayanı ayırıcı niteliğe sahiptir. Akıl, tabiat kanununun kendisi değil, araştırmacıdır (Locke, 2020: 17-19). Tabiat kanununu keşfeden kişiler, bu kanunun ilahi bir kurucusu olduğunu kabul eder. Bu kabulle beraber tabiat kanununun evrensel bir bağlayıcı olduğu fikri zorunlu olarak ortaya çıkar (Locke, 2020: 34-35). Tabiat kanununun bilgisine ulaşabilmenin yolu Tanrı'nın insanlardan bir şeyler yapmasını istediğini kabul etmektir. Yapılması gerekenin ne olduğunu insanların yapısına ve ona verilmiş yetilere bakarak anlamak mümkündür. İnsanlar ihtiyaç duyduğu şeylerin baskısıyla topluluk halinde yaşamaya yönlendirildiğini fark eder ve kendilerine verilen konuşma yetisi neticesinde toplu yaşamı sürdürmeleri gerektiğini bilirler. Bu bilgi, insanların kendilerine, birbirlerine ve Tanrı'ya karşı ödevleri olduğunu doğrular (Locke, 2020: 53-56). Tabiat kanunu insanlardan ilahi varlığa saygı duymasını ve ondan korkmasını, acı çeken kimsenin bundan kurtulmasına yardım etmesini, ebeveyn ve komşusunu sevmesini buyurur (Locke, 2020: 87). Bu bakımdan Şeker'in Locke'un öngördüğü tabiat kanununa uygun eylemde bulunmuştur.

Locke'un topluluk halinde yaşamının bir sonucu olarak diğerlerine yardım etme yükümlülüğü fikri, Good Samaritan kıssasının 27⁴ ve 34⁵ numaralı ifadeleriyle özdeştir. 27 ve 34, komşuyu sevme ve muhtaç haldeyse ona yardım etmenin gerekliliğinden bahsetmektedir. Locke ise insanlığa bahşedilen yapı ve yetilere dayanarak toplum halinde yaşamayı ve diğer bireylere karşı yardımsever olmayı tabiat kanunu olarak nitelmiştir. Özdeşlik neticesinde Locke'un Good Samaritan kıssasını desteklediği açıktır ve Şeker'in Dırla'ya yardım etme girişimi tabiat kanunuyla uyumludur. Yardım etme davranışıyla Şeker, bir Good Samaritan olarak nitelenebilir.

Kıssanın aksine Locke'un fikirleri çerçevesinde Good Samaritan yasasının desteklenip desteklenmeyeceği belirsizdir. Şeker'in yardım etme girişimini temellendiren tabiat kanunu, pozitif hukuk aracılığıyla Şeker'i yardım etmek-

4 "Adam şöyle karşılık verdi: 'Tanrın Rab'bi bütün yüreğinle, bütün canınla, bütün gücünle ve bütün aklınla seveceksin. Komşunu da kendin gibi seveceksin'" Bkz. Luka İncili.

5 "Adamın yanına gitti, yaralarının üzerine yağla şarap dökerek sardı. Sonra adamı kendi hayvanına bindirip hana götürdü, onunla ilgiledi" Bkz. Luka İncili.

le yükümlü kılmayı haklılaştırmayabilir. Tanrı'nın isteklerine dayanan tabiat kanununa bağlı yükümlülük hem ahlaki hem de hukuki boyutta varlığını sürdürebilir. Locke'un ifadelerinden yardım etmenin ahlaki bir yükümlülük olduğu öne sürülebilecek olsa da hukuki açıdan bir yükümlülük olduğu bilgisi kesin değildir.

Good Samaritan kıssasında yardım etmenin temel amacı, sonsuz yaşamı hak etme arzusuna dayandırılmaktadır. Locke'un yaklaşımı ise toplumun bekasına dayalıdır. Herhangi bir devlet ya da kanun kişilerin ruhlarının selametiyle ilgilenemez. Onların temel görevi toplumsal düzeni korumaktır. Örneğin, yasalar bir hastalığın tedavisi ya da önlenmesi için çocukların yıkanmasını emredebilirken ruhların arınması için yıkanmalarını emreder (Locke, 2017: 52-58). Yasalar kamusal fayda üretiyorsa geçerlidir. Bu bakımdan Locke'çu bir bakış açısından Good Samaritan yasanının cennetin kapılarını açmayı değil, toplumu bir arada tutmayı amaçlıyor olması gerekmektedir. Bu, Locke açısından Şeker'i yardım etmeye zorlayan yasanın meşruiyetinin toplumsallığa bağlı olduğuna işaret eder. Şeker'i yardım etmeye zorlayan yasa, Şeker'in ahlaki gelişimini hedef aldığını beyan ediyor olsaydı Locke açısından kabul edilemez bir durumdur. Locke'un toplumun bekası için yasaların türlü emirlerde bulunabilmesine verdiği onay, onun toplum sözleşmesi anlayışıyla ilişkilidir.

Toplum sözleşmesi, insanlığın doğa durumundan zımni bir sözleşmeyle siyasal topluma girişinin kabulünü ifade etmektedir. Doğa durumu, bireylerin diğer bireylerin iradesinden bağımsız bir şekilde doğa yasının sınırları içinde eyleyebildikleri ve mülkiyet sahibi olabildikleri özgürlük durumudur. Özgürlüğün sınırı ise kendini koruma amacı dışında hiç kimsenin özgürlüğüne, yaşamına ve mülkiyetine zarar vermemekten ibarettir. Bireyler kendi varlıklarını tehlikeye atmadıkça diğer bireyleri korumalıdır. Amaç suçluyu cezalandırmak değilse bir birey diğer bireyin yaşamını kötüleştiremez. Her birey eşit iktidara sahip sahiptir. Doğa durumundaki her birey, suçluyu hem diğerlerini caydırmak için hem zararın tazmini olan adalet için hem de Tanrı'nın buyruğu olan bir arada yaşama emrini zorlaştırdığı için cezalandırabilir. Cezalar genellikle ölçülü bir şekilde verilse de bazı durumlarda kötü duyguların etkisi altında bu ölçüden sapmalar yaşanabilir. Tanrı mevcut karışıklığı, taraflılığı ve şiddeti engellemek için yönetimi göndermiştir. Yönetim, doğa durumunda yaşayan bireylerin topluluğa girmek üzere oluşturdukları siyasal bütünün sonucudur (Locke, 2019: 13-25). Bu sözleşmeyle her birey haklarının korunabilmesi için sahip olduğu iktidarı terk etmiştir (Locke, 2019: 131-135).

Yasamanın amacı, her bir bireyin hayatını, hürriyetini ve mülkiyetini koruyarak ortak yararı sağlamaktır. Yasaların ilan edilmiş olması, yönetim durumu ile doğa durumu arasındaki fark bakımından önemlidir. Yasalar genel değilse ve ilan edilmemişse toplum sözleşmesinin bir anlamı kalmayacaktır çünkü belirsizlik durumu doğa durumunda olduğu gibi kendisini sürdürecektir. Yasaların ilan edilmiş olması da her zaman yeterli değildir. Bireylerin çoğunluğunun rızasını almayan bir yasa, doğal hakka ve toplum sözleşmesi şartına aykırıdır (Locke, 2019: 141-147).

Locke, siyasal topluma geçişle doğal hukuktan pozitif hukuka geçildiğini de ifade etmiş olmaktadır. Ona göre pozitif hukukun temel alacağı değerler hayat, hürriyet ve mülkiyettir. Bireylerin siyasal topluma geçmelerinin amacı kendi güvenliklerini sağlamak olduğu için ve bunun pahasına karşılıklı iyi adına diğerlerine karşı borç ve sorumlulukları olduğu için yeri geldiğinde hayat kurtarma amacıyla kendinden ödün veriyor olabilmelidir.

Good Samaritan yasası, tehlike altındaki bireylerin sıhate kavuşturulmasını önceleyen ve bu yönüyle toplumsal faydası olan bir yasadır. Bireyler ya da yakın çevreleri çeşitli mağduriyetler deneyimleyebilir. Hür irade neticesinde kelimenin tam anlamıyla kimsenin kimseye yardım etmediği bir doğa durumu düşünüldüğünde doğal güvenlik bariyerinin kırılacağını düşünmek mümkün görünmektedir. Böyle bir doğa durumunda toplum halinde yaşamının herhangi bir faydası yoktur çünkü bireyler güvenliği değil özgürlüğü amaçlamaktadır. Buranın açmazı ise özgürlüğün icra edilebilmesiyle ilgilidir. Bir birey hayatta değilse ne hürriyeti ne de mülkiyeti hakkında tasarrufta bulunabilir. Hayat ve ona bağlı olan tasarrufların güvenli bir ortamda sürdürülebilmesi, bir ölçüde fedakarlık gerektirir. Bir bireye yardım etmeyi yükümlü kılan yasanın varlığı, başka bir zaman yardım eden birey yardıma muhtaç olduğunda kendisine yardım edilmesini de mümkün hale getirir.

Yasaya rağmen yardım etmeyi reddeden bireyler, adli para cezası ödeyerek toplumsal faydaya ve doğal hukuka uygun davranmıyor olmanın sorumluluğunu üstlenmiş olurlar. Locke açısından düşünüldüğünde Good Samaritan yasası oylanır ve çoğunluğun oyuyla kabul edilirse yardımda bulunmayarak yasaya uygun davranmayan bireyin mülkiyetinin bir kısmının alınmasında bir sakınca yok gibi görünmektedir. Yardım etmeyen bir bireye hapis cezası verilmesine ilişkin bir çıkarım yapılamadığı için Locke'un yasanın içerdiği adli para cezasını onaylayabileceği düşünülebilir (Locke, 2021: 48). Buradan hareketle Şeker'in yardım etme yükümlüğünü reddetmesi ve bunun karşılığında adli para cezası ödemesi, Good Samaritan yasasına ilişkin aleyhte görüşlerden biri olan özgürlük tartışmasına (Epstein, 1973: 198) bir orta yol sunmaktadır.

Bahsi geçen aleyhteki görüş, devletin görevlerinden birinin güvenliği sağlamak olduğunu ancak bir kimseyi diğerine yardım etmeye zorlamanın devletin görevlerinden biri olmadığını savunur. Buna göre bir ihmali cezalandırmak, devletin bireyin özel ve ahlaki alanını hem izlemesi hem de müdahale etmesi anlamına gelmektedir (Epstein, 1973: 198). Bireyler ahlaki değerler konusunda birbirlerinden farklı olabilirler. Mutabakatın olmadığı durumlarda devlet tarafsız kalmalıdır. Örneğin, ebeveynlerin çocuklarını korumak için ahlaki bir yükümlülüğü olduğu konusunda bir anlaşma vardır ve bu nedenle buna karşılık gelen bir yasal görev konusunda herhangi bir tartışma yoktur ancak Good Samaritan yasaları için aynı geçerli değildir. Yasa, iyilik yapıp yapmama seçeneğine saygı duymayarak bireysel özgürlükle çatışmaktadır. Bu özgürlük sorununa karşı Locke'un çoğunluğun onayı ve adli para cezası işe yarar bir çözüm gibi görünmektedir. Good Samaritan yasasının karşılığı olan TCK m. 98, yasaya zımnen rıza gösterildiğini ve ihlali durumunda cezanın meşru bir yol olduğunu gösterir. Şeker'in yardım etme girişiminin ahlak ve hukuk gerekleri çerçevesinde Locke açısından uygun bir davranış olduğu söylenebilir.

Aleyhteki argümanlardan biri olan özgürlük sorununa karşı Mill'in görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır. Faydacı ahlak anlayışına sahip olan Mill, ahlakın temel kriterinin mutluluk olduğunu ve her bireyin mutluluğunun, kendisi için iyi ve genelin mutluluğunun da her bireyin toplamı için iyi olduğunu ifade eder (Mill, 2021: 64-67). Ödev duygusu ve bir bütün olma arzusu, bireyin tabiatıdır (Mill, 2021: 58). Bu bakımdan bireyin yüksek hazlara ulaşmasına katkı sağlayacak bir yasa, aynı zamanda bireyin doğasıyla da çatışmadığı için toplumsal faydayı (mutluluğu) artıracaktır. Fedakarlık yüksek bir ahlaki hazdır. Bireylerin içinde fedakarlıkta bulunma duygusu vardır (Mill, 2021: 55). Bireyler istisnai olarak alçak hazları seçebileceklerinden dolayı toplumsal faydayı artırmak amacıyla yasalar, bireyi tersi davranışa teşvik edebilir. Diğer bir deyişle her ne kadar bireyler içlerinde yardım etme duygusunu taşıyor olsalar da dışsal sebeplere bağlı korku ya da endişelerinden dolayı yardım etme girişimlerinde bulunmayabilirler. Bu bakımdan yardım etmek isteyen kimsenin zarar ihtimallerine karşı korunuyor olması, onu yardım etme davranışına yönlendirebilir. Mill'in savunduğu bireysel yüksek hazlar ve toplumsal fayda fikri, Good Samaritan yasasının teşvik edici niteliğiyle fedakarlığın çift yönlü faydası odağında örtüşmektedir. Fedakar olmaya yönlendiren ve fedakarlık gösteren kişiyi olası zararlara karşı koruyacağını garanti eden bir yasa yüksek hazları ve toplumsal faydayı besleyecektir.

Aleyhteki argümanı destekleyebileceği düşünülen Mill'in anlatılarındaki zarar ilkesi, aceleci bir hükümdense daha detaylı bir inceleme sonucunda tersine dönebilir. Zarar ilkesi gereğince birey, diğer bireylerin çıkarlarını ilgilendiren

dirmeyen eylemlerde bulunduğu müddetçe topluma karşı sorumlu değildir -ki bu negatif özgürlük anlamına gelmektedir- (Mill, 2014: 58-59). Zarar ilkesi gerçekleşmedikçe, bireyin özgürlüğü kısıtlanamaz. Bireysel vicdana, hayatın akışına, o anki şartlara ve daha birçoklarına bağlı olarak yardımda bulunmayı tercih eden kişi, devlet tarafından yardıma zorlanıp mülkiyet ya da özgürlüğüne ilişkin ceza alırsa bu negatif özgürlük anlayışına aykırı olacaktır.

Diğer yandan yardımda bulunmadığı takdirde mağdur kişinin ilk durumdan daha kötü duruma düşeceği de kesin değildir. Yardıma muhtaç kimseyle karşılaşan birinin hem ona zarar veren taraf olmadığı hem de onu daha kötü duruma terk edeceği bilgisi kesin olmadığı için hukuki yasalar çerçevesinde sorumluluğu yoktur. O ancak ahlaki yasalar gereğince kınanabilir. Buna rağmen Mill'e göre her birey, üyesi olduğu toplumun himayesi altındadır ve bunun bir gereği olarak diğer bireylere karşı sorumludur. Yükümlülük, öncelikle kanunla ya da her türlü sözleşmelerle düzenlenmiş borçlara riayet ederek diğer tarafın çıkarlarına zarar vermemeyi gerektirir. Ardından toplumun üyelerini zarardan korumayı gerektirecek fedakarlıklarda bulunmak gerekmektedir (Mill, 2014: 159-160). Anlaşıldığı üzere, birey hem diğerlerine zarar vermemekle hem de olası zararları önlemekle yükümlüdür. Yardıma muhtaç biriyle karşılaşan herhangi bir kimse, ona yardım etmelidir. Aksi halde topluma zarar vermiş sayılır ve cezalandırılır. Bu bakımdan Şeker'i yardım etmeye zorlayan yasanın mevcudiyeti ve Şeker'in yardım etme girişiminin "olası zararları önlemekle yükümlülük" kapsamında yerinde olduğu öne sürülebilir.

Diğer bir klasik liberal Bentham'a (2021: 41) göre insan doğasının eğilimli olduğu hazlar; dostluk, zenginlik ve refah, beceri, itibar, duygu, güç ve iktidar, takva, hayırseverlik, suinayet, hafıza, hayal gücü, umut, birliktelik ve rahatlamadır. Good Samaritan yasası çerçevesinde bağlantı kurabilmek adına itibar, takva ve hayırseverlik dışında kalan hazlarla ilgilenmenin gereksiz olacağı düşünülmektedir.

İtibar hazzı, diğerlerinin kişi hakkında iyi niyet taşıdığına ikna olunmasıyla gelen hazlardır. Durum bu olursa itibar sahibi kişi, diğerlerinin kendisine karşı iyi niyetlerinden, iyicil davranışlarından faydalanır. Sosyal çevre ihtiyaç halindeki kimselere yardım etmemeyi kınamaya meyillidir. Yardımda bulunmayı tercih etmeyenler detayların bilinemediği durumlarda genellikle acımasız olmakla suçlanırlar. Yardım etmeyi tercih eden kimseler ise sevgi dolu, yüce gönüllü gibi sıfatlarla yüceltilirler. İnsanlar duygu bakımından ayna işlevi görmektedir. Muhtemelen kendisine ya da çevresine kötülük eden kişiler diğerleri tarafından dışlanabilir ya da iyiliği hak etmedikleri düşünülebilir. Yardım etme davranışının, kişisel çıkarları bakımından ıstırap oldu-

ğunu düşünenler için bile sosyal çevre düşünülduğünde haz çıktısı vardır. Sosyal çevre içinde iyilik başlığı altında özne olan bireylerin bunun karşılığı olarak başka durumlarda nesne konumuna gelme ihtimalleri artabilir (Bentham, 2021: 43). Bu bakımdan Good Samaritan yasasının bireyin faydasına olduğu düşünülebilir. Takva hazzı, ilahi emirlere uygun eyleyen bireylerin kutsal varlığın inayetine kavuşacağı inancıyla fayda sağlamalarını ifade eder. Takva hazzını amaçlayanlar, Tanrı'nın buyruğunu yerine getirerek fiziki ya da metafiziki dünyada fayda sağlayacaklarına inanırlar (Bentham, 2021: 43). İnanan kimseler açısından Good Samaritan yasasının Tanrısal buyrukla uyumlu olduğu için anlamlı olduğu düşünülebilir. Hayırseverlik hazzı, yardım edilen varlığın duyacağı zevkin tasavvur edilmesinden kaynaklanmaktadır. Buna empati ya da sosyal şefkat hazları da denilebilir (Bentham, 2021: 43).

Şeker çevresinde “iyi kimse” olarak anılma arzusuyla itibar hazzı, fizik ve/veya metafizik dünyada yaptığı iyiliğin karşılığında ödüllendirileceğine kanaat ederek takva hazzı, Dırla'nın mutluluğu ile empati kurup bu mutluluğun kaynağı olmaktan ötürü hayırseverlik hazzı doğrultusunda hareket etmiş olabilir. Bentham'ın saydığı bu hazlar, Şeker davası özelinde bir ölçüme tabi tutulmamış olsa da kural olarak ölçülebilirdir (Bentham, 2021: 18). Yardım etmeye sevk eden nedenleri konu edinen bir araştırma sorusu ve tasarımı fayda bakımından ölçülebilir. Nitekim Bentham'a göre, mutluluk hesaplanabilir.

Faydacı anlayış gereği Bentham'a göre yasa koyucunun dikkat etmesi gereken husus üzüntü veya sıkıntı veren eylemleri bertaraf etmektir (Bentham, 2021: 33). Yasa koyucu, uyarıcı sebeplere dikkat ederek zarar veren fiilleri engellemek amacıyla korku salmak suretiyle bireyleri cezalandırabilir (Bentham, 2021: 69). Belirtmek gerekir ki cezaların hepsi mutsuzluk kaynağıdır. Fayda ilkesine göre ceza ancak daha büyük kötülüğü defettiği sürece kabul edilebilir. Önlenebilecek bir zarar yoksa, zararı engelleyebilecek kabiliyet yoksa, maliyeti faydadan fazlaysa, daha az maliyetle başarı elde edilebilecekse ceza meşru değildir. Bu bakımdan yardım etmeye zorlayan yasa, her olayın kendine has özelliklerini gözetmelidir (Bentham, 2021: 159-164). Bu, Şeker olayı için de geçerlidir. Yardım etmeye ehil değilse, yardım etmesi kendisine ya da çevresine yüksek maliyet çıkartacaksa ya da yasa zoruna ihtiyaç duyulmaksızın başarı mümkünse Şeker'i yardım etmeye zorlayan yasa meşru değildir.

Bentham'a göre kişinin çevrede bulunanların menfaatini önemseydiği etik, komşularına karşı görevlerine yerine getirme sanatı olarak isimlendirilebilir ve bu negatif ve pozitif olarak gerçekleştirilebilir. Negatif etik, mutluluğun azalmasını engellemek (dürüstlük) ve pozitif etik, mutluluğun artmasını sağlamak (yardımseverlik) anlamında kullanılmaktadır. Bireyleri yardım etme-

ye yönlendiren saik bizzat kendi mutluluğudur. Bireylerin kendilerine zarar vermeleri toplum nezdinde onaylanmıyor olabilir ancak başkasına zarar vermesi ya da bu potansiyeli üretmesi cezalandırılmayı gerektirir. Hukuk her ne kadar bireysel ahlak anlayışlarına müdahil olmamalıysa da toplumsal etkisi olan meselelerde belirleyici olmalıdır (Bentham, 2021: 259-263). Bu açıdan, kişinin kendisine yönelik hiç zarar ya da çok az zarar söz konusu olduğunda, tehlikedeki birini kötülükten kurtarması beklenir. Buradan hareketle TCK m. 98 ve Şeker'in yardım etme girişimi gerekli olandır.

Diğer bir klasik liberal Hume'a (2019: 17) göre ahlaki kurguların amacı, ödevleri öğretmektir. Erdem güzelliğe, erdemsizlik ise çirkinliğe karşılık gelen alışkanlıklarla uyumlu olarak hangisinden kaçınılması gerektiğini belirler. Övgüye nail olanlar faydalı olarak ifade edilmektedir. İyiliksever olmak, insanı en yüksek erdeme ulaştırır çünkü insanoğlunun çıkarlarını artırmaya yöneliktir (Hume, 2019: 26-28). Neyin insanlığın çıkarına olduğu, empati aracılığıyla bilinebilir. İnsanlara yapılan haksızlığa karşı kınama, yapılan iyiliğe karşı onama hissi gelişmektedir (Hume, 2019: 72). Buna rağmen her insanın içinde empati eşit derecede mükemmel olarak bulunmamaktadır. Kişilerin kendi çıkarlarını diğerlerinin önüne koymadığı bir durum düşünüldüğünde orada adaletin uygulanması söz konusu olamaz. Zira herkes birbirini büyük bir yüce gönüllülükle önemseyeceği için haksızlık gerçekleşemez. Adaletin bir anlamı varsa bu mükemmel olmamaya bağlıdır. Kişilerin birbirlerinin çıkarlarına göre hareket ettiği şüphe götürmez bir biçimde biliniyorsa herhangi bir çatışma yoktur ve bunun sonucunda türlü sözleşmelere ihtiyaç duyulmayacaktır (Hume, 2019: 31). Mükemmel olmayıştan hareketle iyi davranışa yönlendiriciler onanmaktadır.

İnsan karşılıklı korumadan bireysel fayda sağlar. Bu bakımdan toplumsal fayda üreten yasaların bireyler tarafından desteklenmesi ve bireylerin ona uygun davranışlarda bulunmaları beklenir. Good Samaritan yasası mağdur kimşenin acil durumlardan kurtarılmasına dayanmaktadır. Hayatta olmayan bir kişinin fayda üretebilmesi mümkün değildir. Hayatta kaldığında ise fayda üreteceğinin bir kesinliği olmasa da diğer duruma göre fayda üretme ihtimaline çok daha yakın olduğu kesindir. Diğer yandan yasa, kurtarıcı rol üstlenmiş kişiyi yardım ettiği esnada doğabilecek türlü zararlardan sorumlu tutmadığı için de faydalıdır. Sorumluluktan korktuğu için yardımda bulunmayacak kişileri yardıma teşvik ederek onun içindeki duygudaşlığı artırmaktadır. İyilikseverliğin geniş çapta uygulanması toplumsal çıkarın geliştiği anlamına gelmektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında Hume'un Good Samaritan yasası ile örtüşen fikirleri var gibi görünmektedir. Hume'a göre tüm yasalar ödül ve cezaya dayalıdır. Bunlar, iyi eylemleri üretmek ve kötü eylemleri engellemek

suretiyle zihni düzenli olarak etkilemektedir. Eylemler geçicidir ve insanın içindeki bir özden kaynaklanmamaktadır (Hume, 2018: 96). Hume'un fikirlerinden hareketle Şeker'in adalete ve genel çikara uygun davranmış olduğu öne sürülebilir. Onu yardım etmeye zorlayan yasanın varlığı hem Şeker'in içindeki iyiliksever kimlikle çatışmamakta hem de faydalı sonuç üretme potansiyeli taşımaktadır. Şeker davasının kendine özgü dinamikleri ise yarar/zarar bakımından karar vermeyi güçleştirmiştir.

Kamuya mal olmuş kimselerin, sosyal medya başta olmak üzere birçok yerden tepkilerine tanıklık edilen bu süreçte tartışmayı yürütme açısından Şevval Sam'ın (Twitter, 2022) şu sözlerine yer vermek elverişli görünmektedir görünmektedir: "Kadir Şeker'e beraat vermek zorundasınız; aksi takdirde kızınız, ... saldırıya uğrarsa, ... Bir Allah'ın kulu yok muydu! Diye isyan edeceksiniz!"

Şevval Sam'ın tepkisini hem haklı hem de haksız olarak değerlendirmek mümkündür. Bu davada Şeker, rastgele bir katil gibi olayın oluşma şartlarına bakılmaksızın cezalandırılır ise Sam'ın korkusu hayat bulup insanlar Samaritancılıktan kaçınacaklardır. Buna karşı Şeker'in beraat alması gibi bir durum da söz konusu olamaz çünkü böylesi "üzerinizde bıçak taşıyabilir ve arbede ya da saldırı durumlarında saldırganı öldürebilirsiniz" manasına gelir. Oysa bundan kaçınılmalıdır. Şeker özelinde Good Samaritan ve meşru müdafaa açısından değerlendirme yapılacak olursa Şeker, mağduru kurtarmak adına olaya dahil olarak Good Samaritan'a uygun bir karar almıştır ancak saldırganın ölümüyle sonuçlanan bıçak darbesi, mağduru koruma amacıyla vurulmamıştır. Dolayısıyla Good Samaritan Şeker'i korumamalıdır. Aynı zamanda meşru müdafaa'nın ölçülülük ilkesi gereğince ölüm riski taşımayan mağduru korumak adına Şeker'in saldırgan Duran'a ölümcül darbe yöneltmesi orantısızdır ve buna paralel olarak beraat almamalıdır. Aksi halde Good Samaritan kisvesi altında türlü cinayetler gerçekleşebilir.

Şeker davası üzerinden düşünüldüğünde Bastiat'ın yardıma zorlayan yasa'yı reddetmesi durumun karmaşıklığının giderilmesi için işlevsel olabilir. Klasik liberal Bastiat'a göre fiziksel, zihinsel ve ahlaki yaşam insanlığa Tanrı'nın armağanıdır. Tanrı insanlara kişilik, özgürlük ve mülkiyet geliştirebilme yeteneği bahşetmiştir. Bu yeteneklere sahip kişiler, zamanla kanun yapmışlardır. Hukuk, bireysel hakların korunması amacıyla geliştirilen bir organizasyondur. Siyasal toplum öncesindeki insanlar kişiliğini, özgürlüğünü ve mülkiyetini korumaya muktedirdi. Birkaç insanın bir araya gelerek savunmayı genişletmek için ortak güç oluşturması akla yatkındır. Burada bireysel hakların savunulmasından başka herhangi bir sebep, amaç ile tutarlı olamaz. Nasıl ki birey, diğerlerinin kişilik, özgürlük ve mülkiyetine zarar veremez ise ortak

güç de çoğunluk uğruna en küçük azınlık olan bireyi feda edemez (Bastiat, 2020: 57-58). İdare altındaki insanların sahip olduğu varlıkların sorumluluğunu en fazla hissedebileceği hükümet sistemi özel alana en az karışan, yeteneklere en çok saygı duyardır. Maalesef hukuk, açıkça olması gereken sınırlarının dışına taşmıştır ve bu azımsanamayacak ölçüdedir. Amacı hakları korumak olmaliyken uygulamanın derinlerinde hakların ihlali bulunmaktadır. Hukukun aslen yozlaşmış yüzünü tasvir etmek için “yağmacı” sıfatı kullanılmaktadır.

Hukuktaki yozlaşmanın açgözlülük, abartılmış ve yanlış anlaşılmış yardımseverlik olmak üzere iki temel sebebi vardır. Bastiat, açgözlülükle ilgili olarak şunları düşünmektedir: Diğerinin pahasına olsa bile hayatta kalma ve hayat kalitesini yükseltme tüm insanların ortak arzusudur. Tarihteki nice savaşlar da bunu doğrulamaktadır. İnsan tabiatı hem yeteneklerini nesnelere uygulayarak hem de başkalarının yeteneklerine el koyarak hazza ulaşmaya elverişlidir. Emegın maliyetli olduğu ve insanın acıdan kaçmayı güdüleyen yaradılışı düşünıldüğünde yağmalamanın engellenemeyeceği açıktır. Yasalar çoğunlukla tek adam ya da bir sınıfın çıkarlarını temsil edenler tarafından yapılır. Yasalar yaptırımların varlığıyla anlam kazanmaktadır. İnsanın yağmalamayı içeren doğal yatkınlığıyla yasa yapanların eline teslim edilen yaptırım gücü birleştiğinde hukuki yozlaşma gerçekleşmektedir. Özel çıkarları hedef alan her türlü yasa insanların saygısından uzaktır ve bu mecburidir. Hukuk eğer bireysel özgürlük ve mülkiyet hakkı çerçevesinde sınırlandırılırsa kamu adına en büyük fayda üretici organizasyon olarak görülür ve saygıyı hak eder. Bastiat, yardımseverlik yanılığısından söz ederek yardımseverliğin özgürlüğün çelişği olduğunu ifade etmektedir. Özgürlükten başlayarak kardeşliğe varan bir kurgunun kardeşliğin dahil olduğu ilk noktada özgürlüğü yok edeceğini düşünmektedir. Ona göre hukuk eliyle şekillendirilen kardeşlik, özgürlüğün katilidir (Bastiat, 2020: 60-75).

Yasa yapıcılarının insan olması, insan doğasının yağmalamaya elverişli olması, insanın kendini korumak ve kendi değerlerini yaşatma amacıyla diğerlerinin haklarını ihlal edeceği gerçeği hukukun alanının ahlakın dışında olmasının gerekmesi, Bastiat'ın Good Samaritan yasasını reddedebilecek olduğuna dair birer işaret olabilir. Örneğin yasa yapıcının bağlı olduğu din, zor durumdakilere yardım etmeyi zorunlu kılıyor ancak diğer bireylerin dini ise aksini buyurursa yardım etme yükümlülüğü bildiren bir yasa açıkça diğerlerinin hakkını ihlal etmektedir. Bu bakımdan hukuk ahlaki içeriklerden uzak olmalıdır.

Bastiat'a göre yasalar kişilere zarar verme eylemini yasakladıkları ölçüde meşrudur. Bireyler diğerleri için faydalı olmaya zorlandıklarında meşruiyete halel gelecektir. Başka bir deyişle hukukun görevi adaleti sağlamak değil,

adaletsizliğin hüküm sürmesini engellemektir. Bireyler kendi hayatlarıyla ilgili eylemlerinde zorlamalardan yoksun olmalıdırlar. Negatif özgürlük anlayışının hakim olmadığı bir toplumda bireyler Tanrı'nın kendilerine verdiği yetenekleri kullanamıyor olacaklardır. Kendileri adına düşünen, iyi ve doğruya karar veren bir üst aklın olması, bireysel aklın kullanılmasını engelleyebilir. Yardım etmenin iyi ve faydalı olduğunu öne süren bir yasa zararlıdır. Burada karşı çıkılan yardım etmenin kötülüğü değil, dayatmanın kötülüğüdür. Bastiat'ın ifadesiyle "kendiliğinden doğan kardeşlik değil, yasal kardeşlik" (Bastiat, 2020: 75) katlanılmaması gereken bir kötülüktür. Yardımseverlik adı altında gelecek talepler o kadar çeşitlidir ki hukuk bir noktada durmazsa komünizme giden yolun taşlarını dizmiş olur (Bastiat, 2020: 100). Hukuk herhangi bir yardımseverlik talebini dinler ve uygularsa diğerlerini dinlememesi için bir sebep yoktur. Bu bakımdan en hayırlısı, hukukun yardımseverlik duygusunu aşılıktan kaçınıp zarar vermemeyi ön plana çıkartmasıdır. Bastiat'ın fikirlerinden hareketle muhtaç haldeki birine yardım etmenin ahlaki olarak gerekli olsa bile hukuki bir zorunluluk olmaması gerektiği ve zorunlu olması durumunun büyük bir kötülük olduğu çıkarımı yapılabilir.

İnsanlığın haysiyetine yakışır biçimde birey haklarının hükmettiği durum yavaş da olsa mutlaka arzu edilen başarıya ulaşacaktır. Toplumsal sorunların çözümü özgürlüklerin genişletilmesinden geçer. Ahlaki değerler, hukuki zorlamalardan uzaklaştıkça olması gerekene yaklaşmakta, kendi kendini iyileştirmektedir. Özgürlük, Tanrı'ya ve onun iradesine duyulan saygının bir göstergesidir (Bastiat, 2020: 103-104). Tüm bu bireysel haklar, sınırlı devlet ve negatif özgürlük anlayışından hareketle Bastiat'ın Good Samaritan yasasının karşıtı olacağı düşünmek makul görünmektedir çünkü yardımseverliği dayatan bu yasa, devletin sınırlarını genişleterek birey haklarını ihlal etme potansiyeline sahiptir. Hukukun yapabileceği bir şey varsa o ancak zarar vereni cezalandırmak ve yapamayacağı bir şey varsa o da yardım etmeyi cezalandırmaktır.

Tanrı'nın insan hayatındaki öneminden bahseden Bastiat, Tanrı'nın iradesine müdahalenin iyi bir eylem olmadığını düşünür. Bir kaza neticesinde ağır yaralanmış kişinin yakınından geçen biri, içinde doğal olarak yardım etme arzusu taşıyorsa yardım eder ancak yardım etme arzusu taşımadığı halde yasalardan korktuğu için yardım ederse bunun anlamı hayatın doğal akışının önüne geçmek olur. Her şeyin sebep sonuç ilişkisi içinde olduğunu ve olayların Tanrı'nın iradesinden bağımsız olmadığı düşünen inançlılar az değildir. Yaralının yakınından geçen kişinin bireysel ahlaki görüşü, dini değerleri ya da gündelik işlerinin tesadüf olmadığı, zorunlu varlığın -Tanrı'nın- iradesinin bir sonucu olduğu da söylenebilir.

Şeker, başlangıç itibarıyla Good Samaritan yasası kapsamında Samaritan gibi davranmaya çalışırken Samaritan sınırlarının dışına çıkmıştır. Şeker sağlıklı bir bireyse Dırla'yı kurtarmaya girişirken Duran'ı öldüreceğini ve gençliğinin bu döneminde hapse girmeyi tercih etmemiş olmalıdır. Dırla'yı kurtarma niyetiyle giriştiği bu eylemde ölçüsüzlük boy göstermiş ve yardım niyeti cinayetle sonuçlanmış olabilir. Duran ve Şeker arasında olup bitenler Şeker'i tahrik etmiş olabilir ve buna bağlı olarak Şeker'in kendisini kontrol edememesi muhtemeldir. Öfke anları, cezanın hafifletici sebebidir.

Zorlayıcı nitelikteki Good Samaritan yasası olmasaydı ya da toplum beklentisi, diğer bir deyişle sosyolojik talepler, yardım etme davranışını dayatıyor olmasaydı Şeker olay mahallinden öylece geçip gidebilir ya da durumu yetkililere bildirmekle yetinebilirdi. Hukuk ve sosyoloji birbirini karşılıklı olarak etkileyerek Şeker'in zihnindeki doğru algısını şekillendirmiş ve ona uyacak şekilde davranmaya yönlendirmiş olabilir. Burada bireyin zekasının hafife alınmadığı, onun edilgen görülmediği, bir sebebin illa bir sonucu doğurmayacağı özellikle belirtilmelidir. Vurgulanmaya çalışılan ana fikir, alışkanlıkların eylem üzerinde bir etkisinin olabileceğidir. Bu fikri Hume (2019: 17), ahlaki kurguların amacının erdemli ödevleri öğretmektir ve erdem, güzelliğe denk gelen alışkanlık haline gelmiş davranışlardır, diyerek destekliyor görünmektedir. Yardım etmenin hem ahlaki hem de hukuki gerekliliği, Şeker'i yardım etme davranışına yönlendirmiş olabilir. Eğer bu türden bir gereklilik olmasaydı Şeker, kendisini yaşadığı zorlukların içinde bulmuyabilirdi. Bu bakımdan Bastiat'ın yasayı onaylamamaya ilişkin argümanları, netlik açısından güvenli bir anlayış sağlayabilir.

Bastiat'ın reddi üzerine zorlayıcı nitelikteki Good Samaritan yasasının yokluğu, yardım etme yükümlülüğündeki ahlaki gerekliliği de zayıflatabilir. Yardım etme davranışının arka planındaki güçlü baskı zayıfladığında Şeker, yardım etmekten çekinebilir ve Duran'ın katili olmayabilirdi. Böylesi belki de olayın üç tarafı için de faydalı olabilirdi. Duran'ın Dırla'ya bağırırken birkaç dakika içinde sakinleşip barışmayacakları kesin değildir. Şeker bu sırada durumu fark ettiği halde müdahale etmeseydi ihtimal dahilindedir ki çiftin birbirine sarıldığını dahi görebilirdi.

Diğer yandan Şeker'in yardımı dayatan bir yasayı bildiği için kendisini yardım etmeye mecbur hissettiğini hem psikolojik hem de fiziksel baskı nedeniyle hata yaptığını düşünmek mümkündür. Eğer zorlayıcı bir yasa olmasaydı bu hata gerçekleşmeyebilirdi. Şeker davasında görülen ve kamusal hayatta ortaya çıkan karmaşık tepkilerin çözümüne yönelik burada katı bir özgürlükçü yorumu hatırlatmak faydalı olabilir: Hukuk neler yapılacağını değil, neler

yapılamayacağını emretmelidir. Eğer bu şartlar sağlanmış olsaydı Şeker, genç yaşında kamuoyunun dikkatini çekme durumunun dışında kalabilirdi. Nihayetinde kendisini öven ve haklı bulanlar kadar kendisinden nefret eden ve haksız bulanlar da var. Nefret edenler tarafından Şeker'in yarın bir tehlikeye maruz bırakılmayacağını da sözü verilemez.

“... Aydınlanan insanın gerçek çıkarını görünce kötülük yapmayı hemen bırakıp iyi ve onurlu biri olacağını ... hep iyilik yapmak zorunda kalacağını kim uydurdu? Hey gidi saf çocuk!” (Dostoyevski, 2021: 23) ve “Akıl çıkarlarla ilgili konularda aldandığı olmuyor mu? ... Belki ıstıraptan da aynı derecede hoşlanıyordur ... Bazen bir şey devirip kırmanın da kendine göre tadı oluyor.” diyen Dostoyevski'nin (2021: 37) ifadesi üzerinden Şeker hakkında bir yorum geliştirilebilir. İyiyi tanımlayan ve dayatan yasa çerçevesinde hareket etme girişiminde bulunduğu düşünülen Şeker'in sahiden böyle mi davrandığı bilinemez. Şeker, akıl yoluyla yapılması gereken doğru eylemi yasalardan ya da toplumdan öğrendiyse buna harfiyen uyacağını ya da buna harfiyen uymayı niyetlediğinin bilgisi kesin değildir. Şeker, Dostoyevski'nin ifade ettiği gibi “bir şeyi devirip kırmak üzerinden tat almak” istemiş olabilir. Dırla'nın kendisine yönelik şiddetin ve tehlikenin yokluğuna ilişkin verdiği ifade ve bunu doğrulayan darp raporu üzerine Şeker'in haybeye sürece dahil olduğu hatta müdahalenin olası başka bir sıkıntının yansımaları olduğu bile öne sürülebilir (öfkesini başka bir yerden çıkartmak).

Liberal düşünürlerde ekseriyetle bulunan insanın iyi niyetine ve akli olanı tercih ettiğine ilişkin inanç, Dostoyevski'nin sorguladığı gibi her insan için tek şart olmak zorunda değildir. Herhangi birine yumruk sallayarak öfkesini dağıtmak isteyen biri için kendisini koruyacak bir yasadan daha iyi bir şey yoktur. Şeker, Good Samaritan yasası kapsamında korunacağını düşünerek fiziksel bir tartışma içine girmiş ve önünü alamamış olabilir.

Yasaların bireyleri yardıma zorladığı durumlarda yardımda bulunan kişilerin bunu gerçekten ahlaki gerekçelerle mi yoksa cezadan korktukları için mi icra ettiklerini bilmek zor olacaktır. Eylemler yasa zoru yerine gönüllü girişimler neticesinde gerçekleşseydi kişinin niyeti bilinebilir, takdir edilebilir ve kişi diğerleri tarafından örnek alınabilirdi. Yasanın varlığı, ahlaki davranışı görünmez kılmaktadır (Hunt, 1995: 19). Başka bir deyişle Good Samaritan yasası altruizmi (diğerkamlık) belirsizleştirecektir.

Yasaya ilişkin aleyhte argümanlardan biri olan “niyetin bilinemezliği”, Dostoyevski'nin fikirleriyle uyumlulaştırıldığında ortaya korunması gereken ne veya kim olduğuna dair bir belirsizlik çıkmaktadır. Good Samaritan yasası, kasten kötülük hedefleyen ama bunu iyilik kisvesi altına yerleştiren,

diğer bir deyişle şişe devirmekten haz alan kötü niyetli kişiye koruma sağlıyor olabilir. Şeker davasında meşru müdafaa sınırları aşıldığı için yasa kapsamında bir koruma sağlanamamış görünüyor ancak kamuoyundan böylesine bir talep vardı. Kamuoyunun taleplerinin dile getirildiği sosyal medya araçları bir baskı aracı olarak mahkeme kararını da etkileyebilir. Tüm bunlar göz önüne alındığında Good Samaritan yasasının yokluğunun varlığından daha hayırlı olacağı düşünülebilir ancak incelenen liberal eserlerden çıkan sonuca uyumlu olacak bir öneri geliştirmek için bu çalışmada iyi ihtimallerin kötü ihtimallere feda edilmemesi gerektiği yönünde yardım yükümlülüğünün yasalasmasından yana eğilim gösterilmektedir.

Sonuç

Klasik doğal hukukunun kaynaklarından biri Tanrı'nın iradesidir. Akıl ve vahiyle kutsal iradenin bilgisine ulaşılabilir. Good Samaritan yasası, Aydınlanma dönemiyle bir dönüşüme girmeden önce İncil'den bir kıssaydı. Bu kıssaya göre İsa, inananlara sonsuz cennete kavuşabilmeleri için komşularını sevmelerini ve mağdur haldekilere yardım etmelerini buyurmuştur. Aydınlanma dönemiyle Good Samaritan küresel çapta yasalaşmıştır. Yardım yükümlülüğünü ifade eden yasayı, bireyin özgürlüğüne önem veren klasik liberal felsefe içinde değerlendirirken Anglosakson hukuk sistemindeki yasanın biçimi de ele alınmıştır. Anglosakson hukuk sistemi ile Anglosakson liberalleri (klasik liberaller) arasında bir tezat gözlemlenmiştir. Anglosakson hukuk sistemi teşvik edici olan yasayı içerirken incelenen 6 klasik liberalin 5'inin yasanın zorlayıcı yönünü onaylayabileceği (Bastiat hariç) sonucuna ulaşılmıştır. Nihayetinde klasik liberal düşünce açısından Kadir Şeker davası vaka olarak incelenmiştir.

Anglosakson ülkelerde Good Samaritan yasası teşvik edici niteliğiyle kanunlaşmıştır. Buna göre bireyler yardım etmeye zorlanamaz ancak gönüllü olarak kurtarıcı rol üstlenen kimseler (lisanslı personel hariç) olası zararlara karşı hukuk sisteminde korunur. Bunun istisnası ise ağır ihmal ve kasıtlı su-iistimallerdir. Kıta Avrupası ülkelerinde ise Good Samaritan yasasının zorlayıcı yönü tercih edilmektedir. İhtiyaç halindeki biriyle karşılaşan herhangi bir kimse yardım etmekle yükümlüdür. Aksi halde adli para ve hapis cezası alabilir. Tüm bu liberal düşünceler, cezalar, örnek davalar üzerinden bir değerlendirme yapıldığında liberal kırımları temsil eden düşünürleri tatmin edebileceği, yerleşik ahlaki kodlara uyum gösterirken bireysel özgürlüklerle nispeten az çelişebileceği, yardım edilmemesi durumunda cezanın makul olduğu düşünülebileceği bir öneri sunulacak olursa bu adli para cezası, kamu hizmeti ve tekrür ile açıklanabilir.

Bu çalışmada gönüllü olarak yardım eden kişiyi koruyan yasanın, ahlaken ve işlevsel olarak zayıf olduğu düşüncesinin üzerine temellendirilen zorlayıcı yasa fikrine bir yenilik getirmek üzere Smith'le benzer olarak bir kişinin yalnızca yardım etmeyi reddettiği için bedensel özgürlüğünün kısıtlanmasının haksızlık olacağı düşünülmektedir. Nitekim yardım etmeyi reddeden kişi, zararın doğrudan değil ancak dolaylı sebebi olabilir. "Olabilir" kelimesi burada önem arz etmektedir. Yardım edilmemesi üzerine muhtaç kişinin durumunun ilkinden daha kötü olacağı kesin değildir. Gerçekten durumu daha kötüye gitse bile bunun ana kaynağı yine yardım etmeyi reddeden kişi değildir. Bu bakımdan zararı doğrudan vermiş kişiyle arasında bir fark olması gerekmektedir. Ahlak insana iyi ve kötüyü ayırt etmenin gerekliliğini öğretir. Çok daha az olan kötüyle esas kötüyü bir arada düşünmek ilkinde karşı adaletsiz olacaktır.

Yardım etmeyi reddeden kişinin hapis cezası çektiği düşünüldüğünde adalet ve özgürlüğün dışında başka bir problem daha vardır. X kişinin iyi bir insan olduğu, karşılaştığı Y kişisine sahiden yardım etmek istediği ancak bunu yapmasını engelleyen geçerli bir sebebi olduğu ve bu sebebi mahkemede kanıtlanamadığı, nihayetinde hapis cezası aldığını düşünölsün. Bu, insanları topluma kazandırma anlayışına sahip modern hukuk sistemiyle çalışmaktadır. Bu, "çürük elma ile sağlam elma yan yana koyulmaz" deyişiyile açıklanabilir. İşinde gücünde, daha önce kimseye zararı dokunmamış olan biri hapis hayatında büyük bir dönüşüme girebilir. Kötülüğün ıslah edilmesi adına inşa edilmiş bu düzen (hapishane), doğal olarak içinde çoğunlukla kötülük eden insanları barındırır. Böyle bir yerde iyi bir insan ne kadar süre boyunca ilk durumda olduğu kadar iyi kalabilir? Hapishanedeki hegemonik kişilikler X kişisini türlü işleri yapmaya zorlayabilir. İhtimal dahilindedir ki mekanda gerçekleşen çeşitli olaylar sebebiyle X kişinin cezası artabilir. Bir gün bedelini ödeyip özgürlüğüne kavuştuğunda ise artık hüküm giymiş biri olarak kalan hayatını saygınlıkla sürdürebilecek midir? Bu çalışmada bu sorulara adaletin, hukukun, vicdanın ve özgürlüğün temelinde olumsuz nitelikli cevaplar vererek yardım etmeyi reddeden kişinin hapis cezası alması uygun bulunmamaktadır.

Yardım etmeyi reddeden bir kişi yasayı onaylayabileceği düşünülen liberallerin de vurguladığı gibi topluma karşı borcunu ödemesi gerektiği için cezalandırılmalıdır ancak bu ceza hapis yerine adli para ve/veya kamu hizmeti olabilir. Birincil amaç, topluma karşı sorumluluğun yerine getirilmesi olduğu için reddedilen yerden telafi edilmesi önerilmektedir. Topluma karşı bir sorumluluğunu yerine getirmeyi ihmal eden bir kişi, bunu başka bir sorumluluğu yerine getirerek telafi etmeye zorlanabilir. İhmal ettiği yardımın ciddiyeti oranında kamu hizmeti cezası artabilir. Örneğin, şiddet görmekte olan bir kadınla karşılaşması üzerine yardım etmeksizin giden bir kişi, bir ay

boyunca kadın sığınma evlerine gelen telefonları açmakla cezalandırılabilir. Böylece belki de empati duygusu gelişir ve bir sonraki tanıklığında yardım etmeksizin gidemeyecek birine dönüşür. Adli para cezası hakkındaki öneri ise durumun aciliyetine ve kurtarıcı rol üstlenmeyen kişinin gelir durumuna göre belirlenmesine ilişkindir. Adli para cezasının sabit olması, varlıklı insanları diğerlerine kıyasla çok daha az etkileyecektir ve bu bakımdan işlevselliğini yitirebilir. Bazı davalarda iki ceza yöntemi bir arada da kullanılabilir. Tekerrür ise ceza hukukuna uygun olarak bu meselede de var olmalıdır çünkü aksi hukukun bütünlüğüyle çelişecektir. Good Samaritan ihlallerindeki teker-rür durumlarında hapis cezası düşünülebilir. Bu önerilen yaklaşım, bireylerin toplumsal sorumluluklarını yerine getirmeye teşvik ederken aynı zamanda empati gelişimine katkıda bulunma potansiyeline sahiptir ancak bu tür cezaların uygulanmasında adaletin sağlanması ve bireylerin hukuki haklarına saygı gösterilmesi için dikkatli bir denge sağlanmalıdır.

Kaynakça

- Bağır, M. A. (2016). Samiriler: Köken sorunu ve günümüz İsrail Devleti'ndeki yansımaları. *Milel ve Nihal*, 13 (2), 101-128.
- Bastiat, C. F. (2020). Hukuk. (çev. ed. Aynur Didem Evin), *Toplu Yazılar* içinde (s. 57-105). Eskişehir: Dorlion Yayınları.
- Bentham, J. (2021). *Ahlak ve yasama ilkeleri* (2. baskı). (çev. Ömer Saruhanlıoğlu ve Uğur Kaşif Boyacı). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Beşe, G. G. (2020). *Liberal ideoloji ve Good Samaritan yasaları* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Medipol Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Butler, E. (2018). *Klasik liberalizm: Bir el kitabı*. (çev. Arda Akççek). Ankara: Liberte Yayınları.
- Butler, E. (2021). *Özgür toplumun temelleri*. (çev. Hakan Şahin). İstanbul: Liberus Yayınları.
- Çetin, H. (2001). Liberalizmin temel ilkeleri. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2 (1), 219-237.
- Dostoyevski, F. M. (2021). *Yeraltından notlar* (36. baskı). (çev. Nihal Yalaza Taluy). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Epstein, R. A. (1973). A theory of strict liability. *Journal of Legal Studies*, 2 (1), 151-204.
- Hume, D. (2019). *Ahlak ilkeleri üzerine*. (çev. Nil Demir). Ankara: Fol Kitap.
- Hunt, L. H. (1995). An argument against a legal duty to rescue. *Journal of Social Philosophy*, 26 (1), 16-38.
- Linden, A. M. (1971). Rescuers and Good Samaritans. *Alberta Law Review*, 34 (3), 241-259.
- Locke, J. (2021). *Anlama yetisinin yönetimi üzerine*. (çev. Hamdi Bravo). Ankara: Fol Kitap.
- Locke, J. (2017). *Hoşgörü üstüne bir mektup* (8. baskı). (çev. Melih Yürüşen). Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, J. (2020). *Tabiat kanunu üzerine denemeler*. (çev. İsmail Çetin). Ankara: Felix Kitap.
- Locke, J. (2019). *Yönetim üzerine ikinci inceleme: Sivil yönetimin gerçek kökeni, boyutu ve amacı üzerine bir deneme* (5. baskı). (çev. Fahri Bakırcı). Ankara: Serbest Kitaplar.

- Mill, J. S. (2021) *Faydacılık* (3. baskı). (çev. Gökhan Murteza). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Mill, J. S. (2014). *Hürriyet üstüne* (4. baskı). (çev. Mehmet Osman Dostel). Ankara: Liberte Yayınları.
- Özgenç, İ. (2021). İhmalî suç teorisi. *Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 25 (4), 303-378.
- Racio, R. (2013). Klasik liberalizm nedir?. (çev. ve ed. Atilla Yayla), *Hangi liberalizm içinde* (s. 125-132) Ankara: Liberte Yayınları.
- Schiff, D. (2005). Samaritans: Good, bad and ugly: A comparative law analysis. *Roger Williams University Law Review*, 11 (1), 77-141.
- Smith, A. (2022). *Ahlaki duygular kuramı* (2. baskı). (çev. Berkay Tartıcı). İstanbul: Liberus Yayınları.
- Smith, A. (2019). *Hukuk üzerine: Adalet, kamu düzeni, devletin gelirleri ve silahlı güçler* (2 baskı). (çev. Ahmet Celiloğlu). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Smith, A. (2006). *Milletlerin zenginliği*. (çev. Haldun Derin). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Yayla, A. (2014). *Liberal bakışlar*. İstanbul: Profil Kitap.
- Yayla, A. (1992). *Liberalizm*. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Yayla, A. (2021). *Siyaset bilimi* (7. baskı). Ankara: Adres Yayınları.

Web Kaynakları

- En Son Haber. (2020, 30 Aralık). Kadir Şeker kimdir, kaç yaşında? Kadir Şeker olayı nedir?. Erişim adresi: <https://www.ensonhaber.com/gundem/kadir-seker-kimdir-kac-yasinda-kadir-seker-olayi-nedir/>
- İncil, Luka. 10: 25-37. Erişim adresi: <https://incil.info/arama/Luka+10:25-37>
- Sam, Şevval. (2020, 14 Ekim). Kadir Şeker, *Twitter*, Erişim adresi: <https://twitter.com/sevalsam/status/1316327540135526400?lang=tr>
- Türk Ceza Kanunu, Meşru savunma ve zorunluluk hali (m. 25/2). Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Türk Ceza Kanunu, Yardım veya bildirim yükümlülüğünün yerine getirilmemesi (m. 98). Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=5237&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5>
- Ateşli Silahlar ve Bıçaklar ile Diğer Aletler Hakkında Kanun (6134). Erişim adresi: <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.6136.pdf>
- Yanık, T. (2020, 11 Şubat). Kadir'in avukatı, tutukluluğa itiraz etti. *Demirören Haber Ajansı*. Erişim adresi: <https://www.dha.com.tr/gundem/kadirin-avukati-tutukluluga-itaraz-etti-1754146>

Sağ Siyasetin Ontolojik Grameri

Mehmet Ulukütük*

Öz

Sağ siyasetin ontolojik gramerini anlamayı ve anlamlandırmayı amaçlayan bu makalede öncelikle ontolojik gramer kavramı üzerinde durulacaktır. Ontolojik gramer Martin Heidegger'in ontolojik yaklaşımıyla, Wittgenstein'in gramer tahlilleri temel alınarak sağ siyasetin ontolojik grameri teorik olarak soruşturulmaya çalışılacaktır. Sağ siyasetin, dil ve söylem düzeyinde ontolojik bir gramere göre kendini ifade ettiğini, özellikle dilin bedenlenmesini ve sekülerleşmesini kendisine temel alan solun söz konusu ontolojik gramere nüfuz edememesini, bir anlamsızlık durumuyla nitelendirdiği iddia edilmektedir. Sağ siyasetin, din ve devlet merkezli gramerinin öncelikle içerdiği ontolojik imaların anlaşılması gerekmektedir. Bu nedenle sağ siyasetin temellendirdiği bakış açısı açıklığa kavuşturulmalıdır. Aynı şekilde sağ siyasetin dil ve söylem düzeyinde anlaşılmasının yollarından birinin de Wittgensteinci anlamda dil oyunları, yaşam formları ve aile benzerliklerinin anlaşılmasından geçmesi gerektiği önerilmektedir. Bu makale sağ siyasetin ontolojik gramerinin sağ siyaset üzerine yapılan araştırmalarda şu ana kadar büyük oranda ihmal edildiğini iddia etmektedir. Bu ihmalin şu ana kadar sağ siyaseti, solun politik ve toplumsal kategorilerine indirgenmesine ve eleştirilmesine neden olduğu tespitini yapmaktadır. Sonuç olarak sağ siyasetin onu var eden ontolojik koşullar ile dil ve söylemini inşa eden grameri anlaşılmadan değerlendirilemeyeceği iddia edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sağ Siyaset, Ontolojik Gramer, Wittgenstein, Heidegger, Dil Oyunları, Yaşam Formları.

Ontological Grammar of Right Wing Politics

Abstract

In this article, which aims to understand and make sense of the ontological grammar of right wing politics, firstly the concept of ontological grammar will be emphasized. Ontological grammar with the ontological approach of Martin Heidegger, the ontological grammar of right wing politics will be investigated theoretically based on Wittgenstein's grammatical analyzes. It is claimed that right-wing politics at the level of language and discourse essentially expresses itself according to an ontological grammar, but that the left, which takes the embodiment and secularization of language as its basis, characterizes the inability to penetrate the ontological grammar with a state of meaninglessness. The ontological implications of right-wing politics, religion and state-centered grammar must first be comprehended. For this, the foundations of the view of right-wing politics view of existence should be clarified. Likewise, it is suggested that one of the ways to understand right-wing politics at the level of language and discourse should be through understanding language games, life forms and family resemblances in the Wittgensteinian sense. This article claims that the ontological grammar of right wing politics has been largely neglected in research of right wing politics so far. He finds that this negligence has caused right-wing politics to be easily reduced and criticized according to the political and social categories of the left. As a result, he claims that right-wing politics cannot be comprehended without understanding the ontological conditions and language that created it and the grammar that builds its discourse.

Keywords: Right Wing Politics, Ontological Grammar, Wittgenstein, Heidegger, Language Games, Life Forms.

*Doç. Dr. | Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi
mehmet.ulukutuk@btu.edu.tr | ORCID: 0000-0002-9694-1344

DOI: 10.36484/liberal.1519230

Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 29, Sayı: 116, Güz 2024, ss. 101-116.

Gönderim Tarihi: 19 Temmuz 2024 | Kabul Tarihi: 30 Ekim 2024

Giriş

Sağ siyasetin ontolojik gramerinden bahsedilebilir mi? Sağ siyaset üzerine değişik zaman ve bağlamlarda çeşitli söylem düzenlerine bağlı olarak birçok analizin, araştırmanın, tasvirin ve eleştirinin soramadığı bir sorudur bu. Avrupa sağından, Türk sağından ve diğer sağ türlerinden bahseden nice çalışmada (hassaten Türkçe literatürde) bu türden bir sorunun sorulmaması bir eksiklik olarak mı görülmeli ya da sorunun cevabını vermeyi bir yana bırakıp sorunun kendisini bile eğreti görülmesi midir neden? Sağ literatür üzerine yapılan çalışmalarda sağ hep bir nesnedir, özne değil.¹ Öznenin dili, söylemi haliyle bu dilin ve söylemin yaslandığı bir grameri olur. Sağ bir özne olarak görülmediğine göre onun gramerinden de bahsedilemez. Sağ siyasete dair hâkim literatür bu varsayıma dayandığından sağ siyasetin gramerinden bahsetmesi mümkün değildir. Sağ düşünce ve sağcı siyaset bir bedenın sağ kolu kadar sıradan, solun ötekisi kadar konumlandırılmış bir vaziyette karşımıza çıkar. Sağ, sol olmayandır şeklindeki tanımlamayı bile kabullenemeyip esasında sol olamayan şekilde tanımlamaların nesnesi haline gelir. Sağın tarifinin ve eleştirel tahlilinin başlıbaşına solun *fikri üstünlük göstergesi* olduğu hatta olması gerektiği düşünülür. (Bora, 1998: 12) Sağı, sağdan daha iyi bilmenin kendisi de anlamaya matuf bir çabadan ziyade onu psikopatolojik bir vakıya indirgemenin keyfini sürmek içindir. Kendini solun muhkem kalelerinde tahkim edip karşısına konumlandığı sağa bu şekilde bakmanın bizatihi kendisi patolojik bir vakıa olarak görülebilir mi? Bu sorunun üzerinde düşünölmeye değer bir soru gibi görölmektedir.

Sağ, hep sanık sandalyesinde, sorgulanır. Kendisi bir özne olarak görülmez, soru soramaz, bunun için de bütün soruların, itirazların ve eleştirilerin yegâne muhatabıdır. Bir mazlum mudur sağ siyaset? Mazlumluğu bile başkalarının ona layık gördüğü bir sıfattır. Reşit olamamış, aklını kullanamamış yığınların yükleneyeği çocukluk, romantiklik, maziye özlem, melankolik hal-ler gibi bütün sıfatlar sadece ona müstehak görülür. Bu şekilde konumlandırılmış bir düşüncenin de siyasetin de grameri olamaz hükmü, sağcılığı çalışanların işin daha başındayken kabullendikleri bir postülatır. Gelenekçilik, muhafazakârlık, milliyetçilik gibi ideolojik bütün pozisyonları içine alan bir

1 Sağ siyaset üzerine yaptığımız tespitler ve teşhislerin Türkiye özelinde kişisel nedenlere dayanmadığını özellikle Avrupa siyasetinde de benzer bir durumun yaşandığına yönelik bir tespit için bkz. "Solcular, genel olarak "sağ"ın neyin üzerine kurulu olduğuna dair hiçbir tanım vermezler ve nasyonel sosyalistlerin, faşistlerin ve ekonomik liberallerin neden bu kategoriye dâhil edilmesi gerektiğini açıklamazlar. Bununla beraber bir konuda netler. Bir kez sağcı olarak tanımlandığımızda, artık tartışma gözden düşmüştür, dünyadaki varlığınız bir hatadır. Tartışılacak bir rakip değil, kaçınılması gereken bir hastalığınızdır." (Scruton, 2022: 321)

kara delik, popülizm ve şovenizm başta olmak üzere bütün irrasyonel eylemlerin olağan şüphelidir.²

Hâlbuki siyasal olan olumsal/mümkün olandır. Geçmiş tahkiye etmede, geleceği tahayyül etmede, şimdiki anlamlandırmada, gücün/iktidarın sahiplenilmesinde mümkün olan pek çok seçenektan bir seçenektir siyaset. Onu icra edenlerin arzularını, bilinçlerini, bilinçaltılarını, zaaflarını, imkânlarını omuzlarında taşıyan bir yoldur. Siyasal arenada yer almak, olan bitenler kadar olacak olanlar karşısında da bir tarafta olmak, bir tarafın yanında yer almaktır. Zira her tarafta olanların yaptıklarına siyaset değil, siyazetsizlik, duyarsızlık ve samimiyetsizlik denir. Sağ siyaset iktidarın ve yönetimin, bir arada anlamlı nasıl bir hayat sürüleceğinin imkânına dair bir arayıştır. Mümkün bütün arayışların arasında bir arayıştır. Siyaset bir olgu olarak, insanların farklı düşüncelere sahip olmaları dolayısıyla hakikat ile doğrudan ilişkili bir kurumdur. Zira insanlar farklı düşünme ve eylemde bulunma gibi karakteristik özelliklere sahip olmasalardı bir kurum ve olgu olarak siyasetten bahsedilemezdi. Farklılıkların soruna dönüşmesini engellemek ve bir arada yaşamak için bir uzlaşım imkânını sağlamak, siyasetin özellikle üzerinde durduğu konulardır. Farklı olmak ve farklılığı dolayısıyla taraflar şeklinde ayrılmak, insanın siyasallığıyla doğrudan ilişkilidir. Sağ ve sol siyaset ayrımı modern dünyanın en çok bilinen ve benimsenen siyasi ayrışmasına karşılık gelmektedir. Aslında sağ ve sol kavramları, Batıda daha çok sınıf temelli toplumsal ayrışmanın Fransız İhtilali sonrasında ifade edilenler olarak ortaya çıkmışlardır. (Akın & Coşkun, 2017: 4) Bunun yanında; “Sağ” ve “sol” iki yüzyıldan fazla bir süredir, düşüncenin ve politik eylemlerin evrenini bölen ideoloji ve hareket çelişkisini tanımlamak için kullanılmış, açıkça çatışan iki karşıt terimdir. Karşıt terimler oldukları için, yönelik oldukları alana kıyasla, karşılıklı olarak birbirini dışlayıcı ve birbirine bağlı olarak güçsüzleştiricidirler: Dışlayıcıdırler çünkü hiçbir öğretiy ya da hareket aynı anda hem sağ hem de sol taraftarı olamaz; güçsüzleştiricidirler çünkü bir öğretiy ya da bir hareket yalnızca sağ veya sol taraftarı olabilir.” (Bobbio, 1999: 47)

Siyasal arenada bir aynanın iki yüzü gibi olan sağ ve sol tam da bu nedenle birbirine göre anlaşılırlar. O halde siyasal düşüncenin normal sol, anormal ise sağ olamaz. Sağ siyasete yönelik bütün psikanalitik, psikopatolojik, melankolik yakıştırmaların baştan anlamsız ve fazlasıyla yersiz olmasının sebebi buna cüret edenlerin kendilerini normal zannetmeleri, kendilerinden olmayanları da anormal görmeleridir. Kaldı ki Türk “sağı” ile Türk “solu”nun tarihi

2 Mesela Adam Şenel’in 1968 yılında yayımladığı *Sağcı Düşünüşün Kritik Tarihi* adlı eseri, eşitsizlik yanlısı düşünce merkezinde, tarihin anokranik tarzda okunmasına ve sağcı düşünüşün kritik adı altında aşağılanmasına tipik bir örnektir. Zira baştan bir iyi-kötü dikotomisi belirlenmiş, ardından da bütün iyi nitelikler sola, bütün kötü nitelikler de sağa nispet edilmiştir.

Türk modernleşmesinin de tarihidir. Türkiye'nin modernleşme sürecinde modernleşme yanlıları değişme skalasının "sol" tarafında yer alırken, modernleşmeye eleştirel bakanlar skalasının "sağ"ında yer almışlardır. (Arslan, 2009: 85) Kaldı ki ister sağ olsun isterse sol, modernliğin ister karşısında isterse yanında olsun her hâlükârda modernliğin bireye, topluma, devlete dair önermelerine yaslanan bir zihniyete ve dile sahip görülmektedir. (Demirel, 2009: 414) Sağ siyasetin, siyasal arenada homojen ve püriten bir adlandırmanın konusu olmasa da siyasal alanın öznesi olarak konumlandırılması gerekir. Her ne kadar Hüsamettin Arslan'ın (2009: 85) ifadesiyle Türk solu hem iktidar hem muktedir, Türk sağı ise iktidar ama muktedir olamayanı temsil ve tecrübe etmişse de bu, kategorik bir yasaya değil tarihsel durumlara göndermede bulunur.

Ontolojik Gramer

Ontoloji, var olanı var olmak cihetinden tahkik etmeye, varlık ve var olanlar arasındaki büyük farka, varlık ve hiçlik arasındaki derin rabıtaya, varlık ve oluş arasındaki uzun ve ince bir yola işaret eder. Bir mesele olarak felsefede düşünüşün merkezinde, bir konu olarak bilimin elinin altında, estetik bir tasarım olarak sanatın kalbinde, bir ürperti, kaygı ve korku olarak insanın kaderinde mesken tutar. Varlık tasavvurumuz, hakikat karşısındaki mevziimizi tayin eden yegâne saiktir. Varlığın değil de var olanların tazyikine ve şiddetine maruz kaldığımız dünya hayatında varlık derin bir unutkanlıkla karşı karşıyadır. Söz konusu unutkanlık, varlığı derin bir hayret ve ürperti ile karşılamak yerine epistemik nesnelere haline getirip, beşerî öznenin konfor aracına dönüştürmüştür. Dilimizin ontolojiden mülhem derin grameri de bu unutkanlıktan nasibini fazlasıyla almış görünmektedir.

Gramer, sadece konuşulan bir dilin dilbilgine delalet etmez, içinde kendisine yüklenen ontolojinin alametlerini de taşır. Bir dilin gramatik düzeni, iletişimin basit bir aracı değildir. Gramer, bir dilde neyin söylenip, neyin söylene-meyeceğini, onunla neyin anlaşılıp anlaşılamayacağını belirleyen a priori bir düzeni de içinde barındırır. "*Bir dilin gramatiksel düzenleri, onun içinde söylenebilecek her şeyin apriori'sidir.* Söylemin gerçekliği filolojinin kurduğu tuzakla karşı karşıyadır. Böylece kanaatlerden, felsefelerden ve belki de bilimlerden, onları mümkün kılan *kelimelere* ve buradan da, canlılığı *henüz gramerlerin şebekesinin içine* alımlanmış *bir düşünceye* kadar geri gitme ihtiyacı buradan kaynaklanmaktadır." (Foucault, 2001: 417) Bir dilin gramerinin sınırları o dilde söylenebilecek her şeyin zeminini oluşturur. Söz konusu gramer ise tekil öznelere inhisarında değil, kolektif yapının köklerinden süreç içinde gelişir. Modern bir bilim olarak filoloji, dili nesnel bir araç konumuna indirgeyerek söylemin otantik doğasını anlamamızın önünde bir engel olarak durmaktadır.

Gramere bu görevi veren, gramer içinde düşünmeye yazgılı insanın ontolojik tasavvurudur. Her dönemin, her toplumun, her çağın, her milletin, hatta tek tek insanların bile ontolojik bir grameri vardır. Zira gramere ontolojik rol biçerler, gramerden de ontolojik bir rol beklerler. Ontolojik gramer derken şunu kast ediyorum: Evvel emirde dili bir var olan olarak değil (mevcut) varlık (vucüt) olarak gören bunun için de dilin grameri ile varlığın grameri arasında ayrılmaz bir bağ, varlığın içinde *iskân* edebileceği yegâne *mesken*, paradoksal olarak içinde öznellikler, oyunlar semboller ihtiva etmesine karşın hiçbir şekilde mutlak bir özneye, bağımsız/bağlamsız bir oyuncuya yer açmayan, tarih, gelenek ve toplumla tezahür eden ama varlığını bunları aşan bir varoluş düzlemi. Ontolojik grameri, tarihte Bağdat tartışması olarak bilinen, teknik adıyla gramer-mantık tartışması, özelde ise Ebu Said es-Sirâfi-Ebu Bişr el-Mettâ münazarası veya karşılaşması olarak bilinen tarihsel hadisede, vahyin Arap diliyle yaptığı muhteşem dönüşümden sonra ikinci büyük değişimde görmek mümkündür. Mettâ karşısında gramerin ontolojisine dikkatimizi çeken Sirâfi, görünüşte evrensel, sözde mantıksal, özde ise Yunanî gramerin ontolojisine karşı, membaı kendi ontolojisinden neşet eden *soliptik* bir grameri savunmuştur. Mesele gramer-mantık ilişkisi gibi görünse de meselenin kalbinde yatan sebep ontolojik gramer kaygısı ve kavgasıdır. Hatta felsefenin mantığına karşı dinin gramerini savunmak anlamında din ve felsefe arasındaki ontolojik gramer tartışmasıdır. (Ulukütük, 2012) Yunanca felsefi eserleri Arapçaya tercüme eden mütercimler de söz konusu ontolojik gramer tartışmasına katılmışlar, imkânları ölçüsünde ontolojik gramerlerini tercüme ettikleri eserlere yansıtılmışlardır. Diğer yandan Fârâbî düşünmenin iç konuşma, dilin de dış konuşma anlamına geldiğini ifade ederken dille düşünce arasındaki ilişkiyi ontolojik gramer temelinde inşa eder. Jorge Luis Borgés de (1995: 235-241), İbn Rüşd'ün Aristoteles'in *Poetika*'sını tercüme ederken tercih ettiği kavramları tahlil ederken ontolojik gramerin önemini vurgular. İbn Rüşd'ün *tragedya* ve *komedî* kelimelerinin karşılığını Arapçada bir türlü bulamaması, yetersizliğini göstermez, yetkinliğini ve ontolojik gramer kaygısını ifşa eder.

Zamanla ontolojik gramerde bir *gevşeme* ve *genleşme* zuhur etmiştir. Bunun ne zaman ve nerede başladığını göstermesi açısından bir işarettten bahsedebiliriz. Owen Barfield, dilin bedenleşmesi (*incarnation*) adını verdiği bir hadiseye dikkatimizi çeker. Dilin bedenleşmesi, ete kemiğe bürünmesi, beşeri varlığın somut deneyimine indirgenmesi anlamına gelmektedir. Elbette bu durumun Hristiyan teolojisi ve Batı kültürünün derin temelleriyle de çok sıcak bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Dilin bedenleşmesi, ontolojinin gramerden, gramerin de ontolojiden kopuşudur: “İngilizcede kendi dışındaki niteliksel tezahürlere, doğrudan niteliklerin kendilerine delalet etmekten ziyade bu tezahürlerin üze-

rimizde bıraktıkları etkiyi tasvir etmek suretiyle işaret etme eğiliminde olduğumuzun farkına varmak için şu sözcüklerin ve benzerlerinin düşünülmesi gerekir: *depressing/can sıkıcı, interesting/ilginç, amusing/ güldürücü, entertaining/eğlendirici, entrancing/mest edici, fascinating/hayran bırakıcı*. (Barfield, 2019: 313, ayrıca bkz. Ellul, 2012: 90-130) Meseleye tarihsel olarak bakacak olursak, bu anlamlarla kullanıldıklarında bu sözcükler grubu hakkında bulacağımız bir sonraki şey, hepsinin nispeten yakın zamanlarda gelmiş olmasıdır. Onların çoğu ilk olarak on sekizinci yüzyılda kullanıma girmiştir, hiçbiri on yedinci yüzyıldan daha eskiye gitmez. Sorulacak soru şudur: Bu sadece bir tesadüf mü, yoksa daha geniş bir anlamı mı var? Bu, tam da filoloğun, dili tarihsel bakımdan çalışıp araştıran kimsenin kendi kendine sormaktan kendini alamadığı soru türüdür. Acaba bu kelimelerin oldukça geç bir evrede ortaya çıkması sadece olacağı varmış da olmuş bir şey midir, yoksa bir tür daha derin akıntıların yüzeysel bir tezahürü müdür? O halde ifade edilmelidir ki sizin, Batı'da son birkaç yüzyıl zarfında ortaya çıkan, dış dünyayı deyim yerindeyse iç insani duygu dünyasının terimleriyle tasvir etme, tanımlama veya delalet etmek gibi bir dil alışkanlığınız var." (Barfield, 2019: 313-314) Bunun bir nedeni de, "dil tarihi üstünde sistematik düşünme putperestiliğinin en üst noktasına yaklaştığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından önce" başlamamasıdır. (Barfield, 2020: 104)

Margreta de Grazia, (1980: 319-29) his ile dil arasındaki ayrımın billurlaşmasına yardımcı olan şeyin, on yedinci yüzyılda gerçekleşen bilim devriminin hayati müdahalesi olduğunu ifade eder.³ Grazia'ya göre önceki yüzyıllarda "deneyim" doğal düzenliliklerin bilgisinin dayandırılabilceği zemin olarak görülüyordu; on yedinci yüzyılın sonuna gelindiğindeyse, bizatihi "deneyim" ölçme ve hesaplama yoluyla disiplin altına alınabilecek ve yeniden-sunulabilecek/temsil edilebilecek bir şey olarak görülmeye başladı; bu, seküler aklın gelişiminde hayati bir adımdı. Seküler akıl ise modern bir dili yarattı. Bu dil ontoloji ile bağlarını koparmış, deneyimin otantikliğine yabancı ama ölçülebilir olanın dayanılmaz cazibesine karşı savunmasız bir dildi.

Seküler akıl, seküler bir anlayış sayesinde mümkündür. Seküler anlam ise gramerin ontolojiden kopuşu ve dilin bedenleşmesidir. Dilin bedenleşmesi, di-

3 On yedinci yüzyılda felsefe, teoloji ve bilim alanında meydana gelen değişimlerin dil üzerindeki etkisi hakkında Ellul'un bazı ifadeleri dikkat çekicidir: "Kutsal kitaba göre, dilin ve varlığın adının paylaşıldığı hiçbir ortak doğa yoktur. Her şeyden önce, dil hakkındaki bütün düşünceleri önceleyen bir on yedinci yüzyıl metninde, şu açık önermeyi bulduğunuzu belirtmemiz gerekir: insani konuşma olgusu Tanrı'dan gelir; fakat dil kendi kendine - iradi olarak - kelimeleri, kuralları ve sentaksı belirleyen insan ırkı tarafından oluşturulmuştur. İnsanlar, iradi olarak, tasarladıkları şeye göre tercihte bulunurlar." (Ellul, 2012: 84) "İnsanlar görmek için eylemelidirler. Böylece insanlar, kendilerini giderek barok, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların "gurur kaynakları"yla sona eren büyüleyici şeyler görmeye vakfederek heykelden heykele dolaşacaklardır. O vakte kadar Tanrı resmetmenin ötesinde kalmış, ancak bu, övgü kaynaklarının gelişile görülebilmıştır." (Ellul, 2012: 240)

lin varlıkla olan derin irtibatını unutup var olanların temsil etmesi dışında herhangi bir anlamının kalmamasıdır. İnsan ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Somut ve soyut hayatın mütemmim cüzleridir. Burada asıl mesele neyin merkezde olduğudur. Somutu merkeze alıp soyutu ona göre mi belirleyeceğiz, yoksa soyutu merkeze alıp somutu ona göre mi belirleyeceğiz? Bir başka deyişle fiziği merkeze alıp, metafiziği ona göre mi belirleyeceğiz, yoksa metafiziği merkeze alıp fiziği ona göre mi belirleyeceğiz? Daha doğru bir ifadeyle Varlık'ı merkeze alıp var olanları ona göre mi değerlendireceğiz, yoksa var olanları merkeze alıp Varlık'ı ona göre mi belirleyeceğiz? Bunu teknik ve metodolojik bir tercih olarak görüp teferruata indirgenmiş bir tartışma olarak değerlendirebilirsiniz. Yani tercihimizi tündengelimden yana mı, yoksa tümevarımdan yana mı kullanacağız tartışmasına. Bu durumda tümevarımın sekülerleşmenin meşruiyet aracı olarak kullanıldığını işaret etmekle yetinelim. (Demir, 1997: 28) Seküler zihin tümevarımcıdır. Seküler dil ve anlam da somuttan soyuta doğru bir istikameti takip eder. Deneyimi, ölçme ve hesaplamayı merkeze alan ve bu yolla bütün bir varlığı disiplin altına almayı hedefleyen bir yöntemi ima eder. Söz gelimi Alev Alatlının *yasal olan her zaman helal olan anlamına gelmez* şeklindeki itirazı ontolojik bir gramerin boyutlarını göstermesi açısından çarpıcı bir örnektir. Zira *yasal* olanın somut dünyada bir karşılığı ve sınırı var. Somut dünyada karşılığı ve sınırı olanı aşmak ve arkasından dolanmak daha kolaydır. Buna karşılık *helal* olanın somut dünyadaki karşılığı ve sınırı en azından epistemik açıdan öyle kolay belirlenemez. Dikkat ister, ağâh olmayı iktiza eder. Burada helal kavramının ontolojik gramerdeki karşılığı pratikte ne yapılacağına dair belirleyici bir rol oynayacaktır. Bugün genel olarak siyasetin ontolojik gramerinin özel olarak ise sağ siyasetin ontolojik gramerinin anlaşılmasının bir sebebi de dilin bedenleşmesi ve sekülerleşmesidir.

Dilin bedenleşmesi sağ siyasetin mevcut koşullarda kendisini ifade etmesini zorlaştırmaktadır. Zira sağ siyaset esasında din, devlet, gelenek ve aile gibi kavramlara maddi ve dünyevi bir anlam vermekten ziyade manevi ve kutsal bir anlam yükler. Benzer şekilde Grazia'nın ifade ettiği *doğal düzenliliklerin bilgisine* dayanan *deneyim* yerine *ölçme* ve *hesaplamanın aracı* haline gelen deneyimin hâkim olması ile birlikte ölçülemeyen şeyler anlamsız bir söylem haline gelmeye başlamıştır. Sağ siyasetin gramerini ontoloji bağlamında ifade ettiği göz önüne alınacak olursa, dilde meydana gelen yeni durum sağ siyasetin aleyhine olmuştur.

Sağ Siyasetin Ontolojik Gramerinden Söz Edilebilir mi?

Sağ siyasetin ontolojik gramerini anlamak bakımından Wittgenstein'in birinci döneminin eseri olan *Tractatus* ile ikinci döneminin eseri olan *Felsefi Soruşturmalar*'ın konumunu anlamak bakımından önemli olduğunu düşünüyorum. *Tractatus*'da dünyanın şeylerin değil olguların toplamı olduğu yönündeki önermesinin 'siyasal' gramer açısından anlamının gramerin olgularla ilişkisine vurgu olduğu söylenebilir. Buna göre bir siyasal gramer göndermede bulunduğu olgular anlaşılardan anlaşılabilir. Bu yargıyı temellendirecek düşünce ise en iyi *Felsefi Soruşturmalar*'da görülebilir. *Felsefi Soruşturmalar*'da *dil oyunları*, *aile benzerlikleri* ve *yaşam formları* hakkındaki çözümler grameri anlamlı ve mümkün kılan zemine göndermede bulunur. Bu zemin sözgelimi felsefeyi, gramer olarak felsefeye, teolojiyi, gramer olarak teolojiye dönüştürmüştür. Felsefe ve teoloji alanında söz konusu değişimin yansımaları önemli miktarda işlenmiştir. Ancak siyasal alanda gramerin rolü görebildiğimiz kadarıyla eksiktir. Acaba gramer olarak siyasetten bahsedebilir miyiz?

Wittgenstein'a göre (2007: 32) "Bir dili konuşmak bir oyuna katılmaya benzer. Dilde kullanılan kavram ve cümleler ise yaşam formlarına dayanır. "Dil-oyunu" deyimini burada, dilin konuşulmasının bir etkinliğin ya da bir yaşam biçiminin bir parçası olduğunu belirgin kılmalıdır." Bir dil oyununa katılmak bir yaşam biçimine katılmak demektir. Bir dil oyununu anlamak da bir yaşam biçimini, dil oyunu etrafındaki etkinlikleri anlamak demektir. "Birine satrançtaki şahı gösterip, "Bu şahı" dediğimizde, bu taşın kullanımını açıklamış olmayız—ola ki karşımızdaki oyunun kurallarını, şu son nokta haricinde bilmektedir Şahın biçiminin nasıl olduğu. Oyunun kurallarını, kendisine bir kez olsun gerçek bir satranç taşı gösterilmeksizin öğrenmiş olduğunu düşünebiliriz. Burada taşın biçimi, sözcüğün tınısına ya da şekline denk düşer. Ama birinin, oyunu, kurallarını hiç öğrenmeden ya da hiç formüle etmeden öğrenmiş olduğunu da düşünebiliriz, önceleri, -diyelim ki izleyerek- oldukça basit taş oyunlarını öğrenmiş ve giderek daha karmaşık olanlara geçmiş olabilir. Böyle birine de, örneğin alışık olmadığı biçimlerden oluşan bir satranç takımını gösterirken "Bu şahı" açıklamasını yapabiliriz. Burada da bu açıklamanın taşın kullanımını öğretmesinin tek nedeni, deyim yerindeyse, *yerleştirildiği yerin önceden hazır oluşudur*. Ya da: Ancak yerin önceden hazır olması durumunda *açıklamanın kullanımı* öğrettiğini söyleyeceğiz. Ve bunun burada böyle olması, açıklamayı yaptığımız kişinin kuralları önceden biliyor olmasından değil, bir başka anlamda zaten bir oyuna hâkim olmasından ötürüdür." (Wittgenstein, 2007: 32; Utku, 2009: 36)

Dil ile dilin iç içe örülü olduğu etkinlikler bütününe dil oyunu denir. (Wittgenstein, 2007: 26) Dil oyunlarının değişimi yaşam biçimlerinin de değişimi

demektir. Yaşam biçimlerinin değişimi de gerçekliğe bakış açımızı değiştirir. Farklı dil oyunları farklı gerçeklikler demektir. Buna göre dil oyunlarının bize göstermeye çalıştığı ilk şey, aynı gerçekliğin *birbirinden farklı iki resminin* olabileceğinin mümkün olduğunu *ima* etmesidir. (Kocabaş, 2002: 39) Tek bir resmin olabileceğini iddia etmek, tek bir dil ve dil oyununun, haliyle tek bir yaşam formunun olabileceğini ima etmektir. Hâlbuki siyasalın olumsal/mümkün doğası, çok farklı yaşam formlarına doğal olarak da çok farklı dil oyunlarına gebecektir.

Wittgenstein, kelimenin yaşamamızdaki işleyişine o kelimenin ‘derin grameri’ der. Kelimelerin derin grameri, ancak onlar ile yaşamda arasında nasıl bir ilişki kurulduğuna bakılarak fark edilebilir. Bu derin gramerin yalnızca bir ifade ile diğeri arasındaki ilişkide kendini gösterdiği anlamına gelmez. Derin gramer kendini ifadelerimizi kullandığımız, onları kullanmayı öğrendiğimiz ve onların diğer yaşamsal etkinliklerle örüntülü olduğu durumlarda kendini gösterir. “Bir sözcüğün kullanımında ‘yüzeysel grameri’, ‘derin gramer’den ayırt edebiliriz. Sözcüğün kullanımında üzerimizde doğrudan etki yapan şey, tümce yapısındaki kullanım tarzı, kullanımının—denebilir ki—kulakla kavranan kısmıdır. Şimdi, diyelim ki “kastetmek” sözcüğünün derin gramerini, yüzeysel gramerini sanmamıza yol açacağı şey ile karşılaştır. Yolumuzu bulmakta zorlanmamız şaşırtıcı değildir.” (Wittgenstein, 2007: 185)

Wittgenstein, kavramlarımızın statüsüne ilişkin herhangi bir özel vurgu yapmaktan ziyade, kavramlarımız ve yaşamımız arasında bağlantılar kurar. Bu aynı zamanda dünyaya ilişkin dilsel yargılarımızın felsefi olarak şaşırtıcı ve sorunlu resimlerini inşa etme dürtüsüne yöneliktir. Biz, her durumda bir yaşam biçimi içinde yaşıyor, bir dil oyununa dâhil oluyor ve bir kuralı takip ediyoruz. Başka bir deyişle, Wittgenstein’in amacı, dilin veya anlamın durumu hakkında herhangi bir pozitif tez geliştirmekten ziyade, bu tür sorularla ilgili erken sonuçlara varmamızı ve sınırlayıcı sonuçlara varmamızı tekrar tekrar engellemeye çalışmaktır. Politik olarak, Wittgenstein’in çalışmalarının tezi aşağı yukarı bellidir: herhangi bir belirli pozitif doktrini desteklemek değil, daha çok şeylerin nasıl olduğu ve olması gerektiğine dair gereksiz yere kısıtlayıcı fikirlere direnmek. (Cerbone, 2003: 51)

Dil oyunları dediğiniz şey ona iştirak edenlerin oynadığı ve müşterek (mana/anlam) noktaları bulmaya çalıştıkları bir oyundur. Bu oyunlar iki gerilim üzerine kuruludur. Bunlar, çatışma ve uzlaşmadır. Çatışma ve uzlaşma hep bir arada bulunur. Politikada tarafsız, nesnel, saf bir yargı bulmak çok zordur. (Çakmak, 2015: 20) Ancak politik rölativizmin de kendi içinde pek çok sorunu vardır. Bunun için politik yargı insanın dünyaya karşı, kendine karşı, diğerine karşı sorumluluk duyarak birlikte verilebilecek bir yargı türüdür. (Çakmak, 2015: 21) Politik dil oyunları politik gerçekliği dönüştürebilir. İçine

dâhil olduğumuz dil oyunları ve aile benzerlikleri politik gerçekliği tamamen farklı görmemize yol açacaktır. Zira dünya dille kurulur. Dil değişince dünyayı görme biçimimizde değişecektir. Politik gerçeklik bizden bağımsız bir gerçeklik değildir. Dil oyunları eylemsel gerçekliği, eylem gerçeklik de politik gerçekliği dönüştürebilir, değiştirebilir. (Çakmak, 2015: 21) Zira dil, düşünce ve eylemi değişim ekseninde bir araya toplayıp, politik amaçlara yönelttiğimizde, dilin politik gerçekliğin inşasında merkezi bir rolü olduğunu görebiliriz. Bununla birlikte her bir politik düşünce, tutum ve davranışı birbirinden tamamen farklı birer dil oyunu olarak gördüğümüzde aralarındaki her türden iletişimi de imkânsız hale getiren bir noktaya indirgemez miyiz? Bu önemli bir soru ve sorundur. Bu sorunun üstesinden etik bir tercüme stratejisi ile gelebilmek mümkün görünmektedir. Farklılıklara duyarlı bir tercüme stratejisi farklı dil oyunları arasındaki iletişimi mümkün kılabilir.

Wittgenstein, özel bir dilin imkânsız olduğunu iddia eder. Zira özel dil, bir kimsenin yalnızca kendi kullanımını için oluşturduğu, özneler arası olmayan, bir toplum tarafından paylaşılmayan bir dildir. Dil eğer iletişim içinse, iletişimi mümkün kılmayan bir özel dilin anlamından da bahsedilemez. Dili konuşmak, bir kuralı takip etmeye benzer, kurala aykırı bir kural icat ettiğinizde yeni bir kural değil, kuralsızlık söz konusudur. (Wittgenstein, 2007:104-110) Kuralsızlık ise anlamsızlık demektir. Dil oyunları ile yaşam formları arasındaki ilişki de özel bir dilin imkânsızlığını teyit eder. Dil, herkesin bilebileceği bir kural ise, dil oyunlarını mümkün kılan yaşam formları da salt öznenin kendi içinde yaşadığı bir durum olmaktan ziyade, herkesin yaşayabileceği ve anlayabileceği bir duruma işaret eder. Bir kişinin yaşadığı tecrübelerin başkası tarafından anlaşılamayacağını iddia etmesi tipik bir solipsizmdir (tek-bencilik). Solipsizm özel bir dil demektir, özel dil de kuralsız ve anlamsızlık anlamına gelir. Özel dilin de kendine göre kuralları olabilir aslında. Örneğin kendi icat ettiğimiz kavramlar ve kuralları takip ederek bir yazı yazabiliriz. Sadece bu durumda, başkaları bizim yazdıklarımızı anlamayacaktır. Çünkü kuralları bir yaşam biçiminde paylaşmıyoruz. Dolayısıyla sorun, anlam sorunu. Zira Wittgenstein'in da vurguladığı gibi "anlam, kullanımdır."

Sağ siyasetin ontolojik grameri hem bir ontolojiye yaslanması hem de dil oyunlarını mümkün kılan yaşam formları ile anlam kazanması nedeniyle özel bir dil olamaz.⁴ Sağ siyaseti anormal bir durum, bir istisna hali, psikolojik, psi-

4 Ömer Çelik'in (2002) "İslam'ın sağ ve sol siyaset arasında taraf tutmayıp, kendine özgü, alternatif bir dil ve siyaset tarzı vazettiği/vazetmesi gerektiği şeklindeki kavramsal püritenlik işlevsizdir. Çünkü İslam düşüncesinin artık kendini emekliye ayırma gibi bir kararı varsa ve dünyanın gerçekliğine söz söyleme iddiası kalmamışsa, ancak o zaman verili siyasal dilin dışında durmaya meşruiyet atfetmesinin bir anlamı olabilir", ifadelerini özel bir dilin imkânsızlığı bağlamında okumak mümkündür.

kanalitik ve patolojik bir durum olarak görmek ve göstermek,⁵ sağ siyasetin özel bir dil kullandığını iddia etmektir. Oysa gramer olarak siyaset ufkunda sağ da sol da aslında ortak bir dil ve gramer içinde kendilerini ifade ederler. Sol muhayyile kendi dilini yegâne ve biricik kural, kendisi dışındaki dili ise özel dil olarak nitelendirmesindeki ısrarlı tavrı zamanla onu özel bir dile sürükleyebilir. Bu durumda kuralsızlığı ve anlamsızlığı bir anda kucağında bulabilir. Hâlbuki sağ siyaset de sol siyaset de gramer olarak siyasetin şemsiyesi altında farklı dil oyunlarına dayanan, farklı yaşam formlarının ifadesinden ibarettir. Aralarında karşılaştırma ve tercih yapabilmenin tek şartı ise solipsizme düşmemeleridir.

Sağ siyasetin ontolojik gramerinde hukuk, mülkiyet, gelenek, hiyerarşi ve aile (Scruton, 2022: 322) gibi kurucu kavramlara bakıldığında tüm bu kavramların din ile devlet arasında kendine özgü bir ilişki kurduğu görülür. Din ile devlet genel olarak sağın, özel olarak ise muhafazakârlığın gözünde hep bir arada algılanan, adeta birbirlerinden ayrılmayan unsurlardır. Özellikle muhafazakâr söylemin en temel yapıtaşı olarak, muhafazakâr semiyosferin çekirdeğinde bu iki kavramın yer aldığını iddia edebilir. Bunun yanında 'aile' de potansiyel bir gramatik unsur olarak düşünülebilir. Ancak kamusal niteliği diğerleri kadar yoğun olmadığı için kültürel performanslarda bu ikisi kadar etkili bir 'gramer ögesi' olarak ortaya çıkmadığı söylenebilir. Dinin ve devletin gramer ögesi olmaları, onlara sık atıf yapıldığı için değildir, bilakis söylem ve hatırlama içerisinde söylemin ve hatırlamanın içine sinmiş, yapılan tüm atıflarda atfın gerisinde varolan unsurlar olmaları dolayısıyla gramatiklerdir. (Uslu, 2017: 83) Sağ siyasetin din, devlet ve aileden sonra en hayati gramatik unsuru gelenektir. Gelenek, miras demektir. Sağ siyasetin gramerinin ufkı içinde düşünenler ve eyleyenler kendilerini bir varis olarak görürler. *Varislerin mirasını seçmediklerinin de farkındadırlar*. Bunun için mirasa yönelik eleştirel bir dilden ziyade muhafaza ve müdafaaya yönelik bir dil kullanırlar. Ancak muhafaza ve müdafa etmek, münazara ve muhakeme etmeye engel teşkil etmez. Sağ siyasetin gramerinde görülen bir dengede olma hali Derida'nın (2006: 12) "kabul etmenin edilginliği ile 'evet' demek, sonra ayıklamak, süzmek, yorumlamak, yani düşünmek, her şeyden önce de esirgenmesini istediğimiz şeyi bunun dışında bırakmamak kararı arasında biçimsel ve görünür çelişkiden hareket etmek gerekir. Ve nihayet dışta bırakmamak: Kurtarmak, belki, hâlâ, bir süre için, ama son bir kurtuluş yanılgısı olmadan" ifadeleriyle daha iyi anlaşılabilir. Burada mirası salt muhafaza etmekten zi-

5 Ahmet Demirhan, *Göbeğini Kaşayan Adam'ın Psikanalizi* adlı kitabında sol edebiyatın, sağ tahayyül etme biçimlerindeki kimi imgeleri kullanma yetkisini ve cüretini sorgular. Solun kurduğu söylemsel iktidarda, sağ özne bile olamamış bir şeye, tarihsel olarak değil, psikanalitik olarak kavranılacak bir şeye dönüştürülmüş gibi varsayılır. Demirhan'ın söz konusu kitabı, bu türden söylemsel iktidar yapılarını derin ve esaslı bir eleştireye tabi tutar. (2019: 105-186)

yade onunla canlı ve sıcak bir ilişkiye girme amaçlanır. Sağ siyaset, miras ile bir şekilde bağlantı halindedir. Ona zaman zaman kızabilir, öfkelenebilir, eleştirebilir ama reddemez. Sol siyaset gramerinde ise mirasa yaklaşırken bile mirasla aradaki mesafenin kapanmaması için elinden geleni yapar.

Birer gramatik öge olarak din ve devletin başat öge olarak öne çıkmasının sonucunu söz konusu kavramların gramatik ruhundan neşet etmiş bir dizi kavramla da karşılaşılabiriz: Nizam (düzen), yerlilik, otantiklik, millîlik, dinîlik, muhafazakârlık, aile, tahkiye, tahayyül, hafıza gibi kavramlar sağ gramerin ufkunu ve söylem düzenini şekillendiren kavramlardır. Bu kavramların onu kullanmayanların diline tercüme edilmesinde karşılaşılan problemler esasında lügatten ziyade gramerden kaynaklanır. Heidegger, “dil varlığın evidir” (Heidegger, 2015: 5) derken Batı metafiziğine hâkim olan özne-nesne ikiliğini mantık ve gramer ekseninde dekonstrüksiyona uğratmayı dener. Heidegger, dili, varlığın evi olarak yeniden kurarken Aristoteles’ten bu yana grameri, mantıkta sabitleyen, mevcut olanların ontolojisine dayanan mantığı karşısına aldığı farkındadır. (Kot, 2020: 322) Sağ siyasetin ontolojik gramerinin mevcut olanların ontolojisini aşmaya çalışmasının anlamı burada olsa gerektir. Zira “nizam (düzen), yerlilik, otantiklik, millîlik, dinîlik, muhafazakârlık, aile, tahkiye, tahayyül, hafıza” gibi kavramların ve üzerine inşa edilen söylemlerin altında yatan kaygı dünyayı mevcut olanların ontolojisine sıkışmadan tasavvur etme kaygısıdır. Sağ siyasete yönelik mevcut eleştirilerin de, mevcudu yani bu dünyanın sınırlarını merkeze aldığı görülmektedir. Hâlbuki siyaset bu dünya içinde gerçekleşen bir dizi eylem ve duruştan ibaret gibi görünse sağ siyaset için onun bütün amacı bu dünyaya indirgenemez. Bilakis bu dünyayı aşmaya çalışan bir dilin sınırları içinde, “buradaki sorunların” ancak burayı aşan bir noktadan çözülebileceğini işaret eder. Söz konusu işaret de sağ siyaseti, dinî/metafizik söylemlerle bir ortaklığa götürür. “Buradaki” sorunları millet ve toprak ekseninde tasavvur etmesi ise sağ siyaseti milliyetçiliğe yakınlaştırır. Bu dünyayı aşan değerlerin toplumdaki izlerini ve yansımalarını koruma ve kollama ise muhafazakârlıkla ortak noktadır.

Heideggerci düşüncenin siyasi olmadığını, felsefenin tarihiyle sınırlı olduğunu söylemek alışkanlık haline gelmiştir. Bu iddia, kuşkusuz belli bir hakikat payı içermekle birlikte, indirgeyicidir: Heidegger’in, getirdiği modernite eleştirisiyle, kendini hâkimiyetin hatta totalitarizmin fenomenolojisine adanmış kimse kuşku duymamaktadır. Tekniğin hükümlerliği bağlamında “dünyanın çöküşü”nü (akli sistemleştirmenin zaferi bağlamında düşüncenin çöküşüyle ilişkilendirilen küresel çöküş) dair Heideggerci analiz, bizi “totaliter devlet”in gelişmesini “tekniğin gelişmesi”nin “zorunlu bir sonucu” olarak okumaya götürür. (Ferry & Renault, 2015: 18) Totalitarizm tipik biçimde

modern bir olgu olarak görünür: Çağımızın “temel konfigürasyonuna” aittir ve tekniğin hâkimiyeti esas alınarak düşünölmelidir. Heidegger’e göre, totalitarizm karşısında, “ahlaki öfke”, düşünölen şeyden yani tekniğin bu hâkimiyetinden ve kaynağından uzak olmaya devam eder. Dolayısıyla, “açık bir göröntü” olan şeyden (teknisyenlerin/teknokratların hükömranlığından), onun kaynaklandığı “temel”e inmek gerekir: modern metafiziğe yani, bütün varlığa dayattığı (ve dünyanın teknik “engizisyonunun” felsefi versiyonundan başka bir şey olmayan) neden ilkesiyle silahlanmış öznenin, “doğanın hâkimi ve sahibi” haline gelen öznenin bu hükömranlığına dönüş. Modern çağın hâkimiyetinin temel özellikleri: *sistemin akliliğı* (her bir “varlık” için açıklama getirilir), *öznellik metafiziğı* (özne bütün varlıklar için temel ve model oluşturur), *tekniğin küresel hâkimiyeti* (insan doğanın hâkimi ve sahibidir) ve *sosyo-ekonomik-politik totalitarizm* (varlığın tüketimi, sınırsız olması için, o yolla hesaplanır ve bürokratik olarak örgütlenir). Heidegger işte bu dört şeyi, aynı vakanın, yani aynı modernizmin dört yüzü olarak görür. (Ferry & Renault, 2015: 19)

Sağ siyaset, toz pembe ilerici umutların ve ilerleme kibrinin sorgulanması- nı ve dünyanın mekanikleşmesine itirazı, geleceğe dair ontolojik kaygıyı ifade eder. Kaygısı bütün gramerine sinmiştir. Solun, artık *zoolojik hale gelmiş sosyal güvenliğinin*, eşitliğin hatta eşitlikçi sosyalizm dünyasının sorgulanmasını amaçlar. İronik bir şekilde sağ, bu anlamıyla devrimci ve anarşisttir. (Bourdieu, 2018: 48) Sağ gramer, din, devlet, aile ve gelenek meselelerinde kültürün otantik zemininde radikal bir mekanizm eleştirisinde bulunur. Çünkü sağ gramerin dili organiktir. Sadakate dayanır. Aileyi bireylerden oluşan bir *zooloji* değil, anne şefkati ile baba kudretinden oluşan bir ontoloji olarak tasavvur eder. ‘Yanlış yorumlanmış bir birey anlayışına sahip liberal ontolojiye mecbur’ (bkz. Uysal, 2024: 125-136) olmadığımız anlayışına dayanır. Varlığımızın içinde doğduğumuz aileye ve topluma borçlu olduğumuz gerçeğinin altını çizerek, ancak onlar sayaseyinde iyi ile kötü arasında ayırım yaparak ahlaki özne olunabileceğini gösterir. (Uysal, 2024: 132) Ailedeki hiyerarşik düzene karşı gelen bütün söylemleri devrimci ve anarşist bir tavırla reddeder.

Sonuç

Çalışmamızda sağ siyasetin ontolojik gramerine dair bir anlama denemesinde bulunduk. Denememizde arta kalanları maddeler olarak şöyle ifade edebiliriz.

1. Gramer olarak siyasetten bahsedilebilir mi veya siyaseti gramer üzerinden okuyabilir miyiz? Wittgesntein’in dil oyunları ve yaşam biçimleri ve dilbilimsel analizlerinden mülhem olarak gramer olarak felsefe ve gramer olarak teoloji çalışmaları doğmuştur ama gramer olarak siyaset konusunda şimdye kadar kayda değer bir çalışma yapılmadığı görül-

mektedir. Bu durumun nedenleri ve gramer olarak siyasetin ayrıntılı analizi çalışmamızın sınırlarını fazlasıyla aşacağından çalışmamızda konunun ayrıntılarına giremedik. Ama bu konu, üzerinde çalışılmayı bekleyen bakir bir konudur ve siyasal olanın, siyasal aktörlerin ve siyasal söylemlerin anlaşılmasında ciddi katkılar sunabilir.

2. Sağ siyasetin ontolojik gramerini anlamayı ve anlamlandırmayı amaçlayan bir çalışma öncelikle ontolojik gramer kavramını açıklığa kavuşturmakla mükelleftir. Kısaca ontolojik gramer, bir grameri bilinçli ya da bilinçsiz olarak kullananların gramerle gerçekliği nasıl inşa ettiklerine göndermede bulunur. Gerçeklik ise dil oyunları ve yaşam formları üzerinden anlaşılabilir.
3. Ontolojik grameri anlamanın mümkün yollarından birisi Martin Heidegger'in ontolojik yaklaşımıyla, özellikle ikinci dönem Wittgenstein'in gramer tahlillerinin soruşturmadan geçebilir.
4. Sağ siyasetin ontolojik grameri var mıdır sorusu başlı başına önemli bir sorudur. Bu soru hem sağ siyaseti anlamak bakımından hem de sağ siyaset üzerine yapılan çalışmaları anlamlandırmak bakımından önemlidir. Zira sağ siyaset üzerine özellikle dışarıdan ve sağ siyasete hem ontolojik hem de epistemolojik olarak mesafeli çalışmalarda sağ siyasetin ontolojik gramerine yönelik herhangi bir ilgiden de kaygıdan da söz edilmez.
5. Sağ siyaset kendini, dil ve söylem düzeyinde esasında ontolojik bir gramere göre ifade eder. Ancak özellikle dilin bedenlenmesini ve sekülerleşmesini kendisine temel alan solun söz konusu ontolojik gramere nufüz edememesini, bir anlamsızlık durumuyla nitelendirdiği iddia edilmektedir. Bu anlamsız durumuna meşrutiyet sağlayan faktör ise, sağ siyasetin dilinin özel bir dil olarak kurgulanmasıdır. Zira sol muhayyilede, sağ siyasetin, ontolojik gramerinden ziyade psikanalitik ve patolojik bir hastalık muamelesi görmesinin sebebi daha işin başında sağ siyasetin dil oyunları ve yaşam biçimleriyle karakterize edilmesi mümkün bir siyasal form olmasından ziyade anlamsızlık girdabına düşmüş özel (patolojik) bir vakia olarak teşhis edilmesidir.
6. Sağ siyaset özel bir dil değildir. Özgün ve özgül siyasal duruşunu belli bir dil oyunu içinde ifade eden ve yaşam formları ile anlamdıran bir siyasal teori ve pratiktir. Sağ siyasetin ontolojik gramerinde, din ve devlet merkezi bir konumda yer alır. Din ve devlet merkezli siyasal gramerinin ontolojik imalarının anlaşılması, söz konusu iki merkezî vurguya dayalı dil oyunlarının ve yaşam formlarının anlaşılmasını da beraberinde getirmiştir. Anlaşmazlık durumundan kurtulabilmek için sağ siyasetin varlığa bakışının temelleri açıklığa kavuşturulabilir. Aynı şekilde sağ siyasetin dil ve söylem düzeyinde anlaşılmasının yollarından birinin de Wittgensteinci anlamda dil oyunları, yaşam formları ve aile benzerliklerinin anlaşılmasından geçmesi gerektiği önerilebilir.

7. Sağ siyasetin ontolojik grameri, sağ siyaset üzerine yapılan araştırmalarda şu âna kadar büyük oranda ihmal edilmiştir. İhmalin faili sağ siyasetin *dışındakilerden* ziyade sağ siyasetin *içindekilerdir*. Zira sağ siyasetin aktörlerinin de bu durumdan yeteri kadar haberi olmadığı mevcut literatüre bakılarak anlaşılabilir.
8. Son olarak bu çalışma bir sağ siyaset müdafaa ve muhafazası amacıyla değil, sağ siyasetin daha iyi veya daha makul anlaşılması gayesiyle muhakeme ve münazara için kaleme alınmıştır. Çünkü sağ siyaset ne kadar makul ve iyi anlaşılabilirse sol siyaset de o kadar iyi ve makul bir şekilde anlaşılacaktır. Zira bu iki siyasal grup da *gramer olarak siyaset* içinde kendilerini anlamlandırmakta ve konumlandırmaktadır.

Makaleyi okuyup değerlendirme güzelliğinde bulunan Yurdağül Kılınç, Duran Boz, Ekberşah Ahmedî, İslam Can hocalarım ve değerli eleştirileri için derginin anonim hakemlerine çok teşekkür ederim.

Kaynakça

- Akın M.H. & Coşkun, B. (2017). "Türkiye Siyasi Kültüründe Sağ-Sol Ayrımı ve Milli Görüş", *Turkish Studies -International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 12/8, ss. 1-10.
- Arslan, Hüsamettin, (2009). *Jöntürkler, Jönkürtler, Muhafazakârlar/Meçhul Okurla Söyleşiler*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Barfield, Owen. (2019). *Anlamlın Yeniden Keşfi*, Çev. Tahir Uluç, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Barfield, Owen. (2020). *Görünüşleri Kurtarmak Putperestlik Üzerine Bir Çalışma*, Çev. Orhan Tuncay, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Bobbio, Noberto. (1999). *Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı*, Çev. Zühal Yılmaz, Ankara: Dost Yayınları.
- Bora, Tanıl. (1998). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Borges, Jorge Luis, (1995) "Averroes's Search", *Collected Fictions*, trans. Andrew Hurley New York. Viking Press.
- Bourdieu, Pierre, (2018). *Heidegger'in Politik Ontolojisi*, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: Monokl Yayınları.
- Cerbone, D. (2003). "The Limits of Conservatism: Wittgenstein on "Our Life" and "Our Concepts", *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, Ed. Heyes C. Ithaca and London: Cornell University Press, pp. 43-62.
- Çakmak, Cengiz, (2015). "Asâdan Böceğe Politikyargı ve Felsefe", *Felsefe Arkivi*, 43. Sayı, ss. 17-23.
- Çelik, Ömer, (2002), "Siyasal Dilin Stratejik Röntgeni", *İslamiyât V*, Sayı: 2, ss. 15-19.
- Demir, Ömer. (1997), *Bilim Felsefesi*, Ankara: Vadi Yayınları.

- Demirel, Tanel (2009), "1946-1980 Döneminde Sol ve Sağ", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler*, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 413-450.
- Demirhan, Ahmet, (2019). *Göbeğini Kaşayan Adamın Psikanalizi Sol Muhayyile Üzerine Yazılar*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Derrida, Jacques, (2006). *Gün Doğmadan: Jacques Derrida Elisabeth Roudinesco ile Konuşma*, Çev. Kenan Sarıaloğlu, İstanbul: Dharma Yayınları.
- Ellul, Jacques, (2012). *Sözün Düşüşü*, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Escoubas, Eliane (1993). "Ontology of Language and Ontology of Translation in Heidegger", *Reading Heidegger: Commemorations*, ed. by John SALLIS, Bloomington and Indianapolis 1993, Indiana University Press, ss. 341-351.
- Fery, L. & Renault, Alain, (2015). *Siyaset Felsefesi*, Çev. Ertuğrul Cenk Gürcan & Murat Erşen, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Foucault, Michél, (2001). *Kelimeler ve Şeyler İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: Imge Yayınları.
- Grazia, Margreta de. (1980). "The Secularization of Language in the Seventeenth Century", *Journal of the History of Ideas* 41, 319-329.
- Heidegger, Martin, (2015). *Hümanizm Üzerine Über den Humanismus*, Çev. Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Heidegger, Martin, (2011). *Poetry, Language, Thought*, Çev. Albert Hofstadter, New York: Perennial Classics.
- Kocabaş, Şakir, (2009). *İfadelerin Gramatik Ayırımı*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Kot, Zeynep, (2020). *Heidegger Sarkacı Metafor Kavramının Arkeolojisi*, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Öz, Yusuf, (2013). *Politics of Grammar: A Comparison of Wittgenstein and Foucault*, Vanderbilt University, Doktora Tezi, Nashville, Tennessee.
- Öz, Yusuf, (2019). "Grammar and Power in Wittgenstein and Foucault", *Humanitas*, 7/14, ss. 423-436.
- Scruton, Roger, (2022). *Soytarılar, Dolandırıcılar, Yayıncılar: Yeni Sol Düşünürleri*, Çev. & Ed. Barış Timur, Kemal Tokgöz, Enes Gider, Ömer Alkan, Ankara: Fihrist Yayınları.
- Şenel, Adam, (1968). *Sağcı Düşünüşün Kritik Tarihi*, Ankara: Doğan Kitapevi.
- Ulukütük, Mehmet, (2012). "Dinin Grameri versus Felsefesinin Mantığı: İslam Düşüncesinde Dinî ve Felsefî Epistemeler Gerilimin Mantıksal ve Gramatik Temelleri", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: III, sayı: 2, ss. 135-162.
- Uslu, M. Tolga, (2017). *Muhafazakâr Bir Kimlik Ögesi Olarak Osmanlılık: Günümüzde Osmanlıya Yapılan Atfın Antropolojik Değerlendirmesi*, Yeditepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.
- Utku, Ali, (2009). *Ludwig Wittgenstein Erken Döneminde Dilin Sınırları ve Felsefe*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Uysal, Ömer Faruk, (2024). *Komüniteryanizmin Siyasal Ontolojisi*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.
- Wittgenstein, Ludwig. (2007). *Felsefi Soruşturmalar*, Çev. Haluk Barışcan, İstanbul: Metis Yayınları.

Looking at the Policies of National Identity Construction in the Democratic Party Era

Melek Kaymaz Mert* & Nergiz Başeğmez Bolaman**

Abstract

Identity is a concept that describes the characteristics of an individual. Nations, as well as individuals, have identities. When the ruling parties accede, they try to build a national identity in line with their own views and identities of nations are tried to be shaped by governments. When the Democratic Party came to power, it tried to build an identity within its own views and organized its educational and social activities within this framework. The aim of this study is to reveal what kind of identity was tried to be built by examining the educational and social activities during the Democratic Party era. In the study, the important educational and social activities of the period were examined, and the necessary literature was scanned. In this context, it is evaluated that they tried to build an identity that was respectful to religious values, conservative and familiar with Western culture.

Keywords: Identity, Identity Construction, Democratic Party, Education, Social Activities.

Demokrat Parti Dönemi Ulusal Kimlik İnşası Politikalarına Bakmak

Öz

Kimlik, bireyin özelliklerini tanımlayan bir kavramdır. Bireyler gibi ulusların da kimlikleri vardır. İktidar partileri başa geldiklerinde kendi görüşleri paralelinde bir millî kimlik inşa etmeye çalışırlar. Ulusların kimlikleri hükümetler tarafından şekillendirilmeye çalışılır. Demokrat Parti de iktidara gelince kendi görüşleri dahilinde bir kimlik inşa etmeye çalışmış, eğitim ve sosyal faaliyetlerini bu çerçevede düzenlemiştir. Bu çalışmanın amacı Demokrat Parti dönemindeki eğitim ve sosyal faaliyetleri inceleyerek nasıl bir kimlik inşa edilmeye çalışıldığını ortaya koymak olmuştur. Çalışmada dönemin önemli eğitim ve sosyal faaliyetleri incelenmiş, bunun için gerekli literatür taranmıştır. Bu bağlamda dini değerlere saygılı, muhafazakâr ve bir o kadar da Batı kültürüne aşina bir kimlik inşa etmeye çalışıldığı değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Kimlik İnşası, Demokrat Parti, Eğitim, Sosyal Faaliyetler.

*Corresponding Author, Lec. Dr. | Bursa Technical University, Bursa, Türkiye
melek.mert@btu.edu.tr | ORCID: 0000-0001-9027-7780

**Independent Researcher, Dr. | nergisbasegmez34@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5623-3407 | DOI: 10.36484/liberal.1482596
Liberal Düşünce, Year: 29, Issue: 116, Autumn 2024, pp. 117-134.
Date of Submission: 12 May 2024 | Date of Acceptance: 1 Nov 2024

Introduction

Social identity is a concept that is compatible with people having a better future, ensuring collective mobility, and producing alternative norms and values by creating sub-categories within society (Reicher, 2004: 934). Political party identities can also be evaluated within this scope within national identity. When the Democrat Party (DP) period in Türkiye is considered, the process of articulating the political party identity with the national identity was particularly important in terms of analyzing the national identity construction of the period. Political party leaders tend to create distinct group identities depending on the values and goals of their parties and give messages that they will improve the current conditions of society in line with these values (Özdemir and Özkan, 2020). DP, which ended the single-party era in Türkiye, set out with the promise of improving the conditions in line with the national values of the society and governed the country between 1950 and 1960.

The aim of this study was to investigate what kind of national and social identity the government tried to create during the DP period. In this context, Hobsbawm's invented identity approach to identity construction is taken as basis. Since Hobsbawm's understanding of identity construction is based on the institutions created by governments, the educational activities, and social activities they carry out, these are also included in the study. An examination was made of the party's statutes and activities, and the relevant literature was scanned.

A Conceptual Framework: Identity, National Identity and Its Construction

The Oxford English Dictionary defines "identity" as "the state of being a person or thing that is not someone or something else, individuality, personality." (Oxford Dictionary of English, 1998).

Personality or belonging to a person or the integrity and continuity of one's unique characteristics are emphasized in all classical definitions of the concept of identity. However, although the concept of identity strongly emphasizes uniqueness and sameness, an identity can never be defined in isolation. We always consider it by comparing it with others (Martin, 1995: 20). It has two dimensions: descriptive and defined. While the individual defines himself as "I", society defines him as the other (Bilgin and Oksal, 2018: 82).

From the moment the individual is born, he/she is cared for, protected, and cared for by other people. Therefore, identity starts from family, friends,

religious beliefs, culture, history and traditions. It is shaped by social life. Our ideas about our identity are also largely a reflection of what others think about us (Browne, 2012: 12).

At the point of definition of identity, Sarup mentions two types of approaches: The traditional approach that imagines identity as given and more static one accepting the existence of a consistent and holistic structure in the context of class, race and gender. The other approach accepts it as a dynamic and constructed phenomenon. In this context, especially the relations of political powers with national identity, the constructible feature of identity is emphasized. National identity is variable, the result of the subject's power conflict with 'others'. Occurs and this conflict continues constantly (Sarup, 1996: 14).

As a tool of being a nation-state, a national identity is a tool of the modern age. More accurately, in this process, the identity of the state and citizens began to match. Before the nation –states, the empires did not need to define themselves with a common identity. Political systems in the modern period became in need of nourishment with as widespread mass loyalty as possible (Yıldız, 2007: 18).

After the French Revolution, a national self-consciousness emerged in Europe. People who came together with certain common ideals had a demand for self-government and this increased national identity awareness all over the world. Consciousness of national identity is more than an ethnic affiliation. It expresses the unity of country, homeland, culture, and identity (Aron, 2005: 17). National identity is a person's feeling of belonging to a state or a nation (Şengöz, 2022: 279). National identity as a collective phenomenon, can be a combination of national symbols, daily life of individuals such as language, history of the nation, national consciousness, and cultural monuments etc. and these refer to the "common points" in their lives (Kelman, 1997: 171).

According to Hobsbawm, the nation is a social construction project. The nation, according to him, is a product of social engineering. The most important phenomenon that needs to be investigated and clarified in this process is invented traditions. Hobsbawm defines 'invented tradition' as defined the accepted rules, directed as a ritual or symbolic character, evoking a natural continuity with the past. It refers to a set of practices that try to instill certain values and norms of behavior based on repetition. Hobsbawm, who associates nation building with the desire to control the people and integrate them into the system, emphasizes that a censure is carried out in three ways: Creating new institutions (festivals, sports, unions), creating new inventing systems of status and systems of socialization (hierarchical education system

or royal ceremonies) and creating communities (e.g., nation) that determine and symbolize the integrity of different groups. According to him, nationalism takes existing cultures and transforms them into nations and reinvents them (Hobsbawn, 1996: 1065).

The Period of DP

The crisis of hegemony and representation experienced by the Republican People's Party (CHP) is a significant determinant in ending the single-party regime and, accordingly, in the transition to a multi-party-political regime. As Özçelik stated, the regime changes in Türkiye and the birth of the Democratic Party on this axis took place relatively smoothly under the combination of both internal dynamics and external conjuncture (Özçelik, 2010: 165-169).

The Democrat Party was founded on January 7, 1946 by Adnan Menderes, Celal Bayar, Fuat Köprülü and Refik Koraltan. At first, there was no significant difference between DP and CHP in terms of party statutes. However, in the party program created later, the concepts of democracy and liberalism would be the two main elements symbolizing the identity of the party (Çavdar, 1983: 2064).

The period when DP came to power in 1950 and received the support of the majority of the people can be considered a turning point in the history of democracy in Türkiye. In the first years of its rule, it seems that the party was trying to construct an identity that adopted the liberal-democratic management approach. In the construction of DP's party identity, this discourse of unity, equality and people's decisions was revealed in the light of democratic principles.

During the opposition period (1946-1950), the Democrat Party based its legitimacy and ideological discourse mainly on democracy (Özçelik, 2010: 171). The "Freedom Pact" (Hürriyet Misakı) was accepted at the first congress of the DP in 1947. Zürcher sees this as a reference to the "National Pact" (Misak- Milli) that became famous in the 1920s (Zürcher, 2001: 321). In other words, DP saw itself as the new political movement that would complete what Atatürk had started.

The First Article of the Democratic Party Program dated 1949 is as follows: "Believing that our political life should be governed by parties that mutually respect each other, the Democratic Party was established with the aim of serving the realization of democracy with a broad and advanced

understanding in the Republic of Türkiye and the conduct of public politics with a democratic view and mentality (Democrat Party Programme, 1949).

DP stated that it sees democracy as the dominance of the national will and the interests of the people, citizens having all personal and social rights, and legal equality among citizens (Bingöl and Akgün, 2005: 3). According to Kapani, the concepts of national sovereignty and national will, which is its basis, are concepts that greatly affect the attitudes of political powers and the functioning of the political regime in Türkiye. DP is a clear example in this regard. This frequently mentioned concept of “national will” has been seen as a magical formula and a kind of “credo” of democracy (Kapani, 2015: 86).

The DP government desired to establish firmly all kinds of economic, political and cultural ties with the USA. Sending troops to Korea and thus paving the way for membership in NATO is also a result of the DP’s meticulous attention to its relations with the USA.¹ “What Turkish soldiers did in America became a legend, we were spoken of with admiration as an important nation that had a say in the fate of the free world” was an indication of the closeness felt towards the liberal ideology (Yalman, 1971: 240).

When DP came to power in 1950, it left its mark on Türkiye’s political life as a new social and political force. The Menderes government systematically emphasized its traditional ideas in its programs and emphasized the modern Turkish society it wanted to construct. In connection with this, Hobsbawm’s statement that “Traditions are not limited to traditional societies, but also take place in modern societies” draws attention. According to him, the most important feature of traditionalism in modernity is that traditions are deliberately created in the service of new social and political forces. (Hobsbawm, 1992: 4).

The Nation Construction of the Democrat Party

The essence of Hobsbawm’s “nation construction” approach is based on the desire to control the people and integrate them with the system. It is argued that this control will be possible by creating new institutions, new status systems-socialization systems and communities symbolizing real/artificial integrity. Based on this construction approach, DP’s policies and contributions

¹ In 1950, the DP government officially applied for membership in NATO. Menderes knew that some NATO countries, especially the Scandinavian countries, opposed the membership of Greece and Türkiye on the grounds that they were neither Atlantic countries nor democratic. Despite this, Menderes thought he had a trump card: When the UN sent an international force to Korea to respond to the invasion from the north, Türkiye was one of the few countries that immediately offered troops. The first brigade of 5,000 people was sent in October, and approximately 25,000 Turkish soldiers fought throughout the war. This gave T a lot of credibility within NATO governments. Türkiye became a full member of NATO on February 18, 1952 (Zürcher, 2001: 341).

to nation building are examined under 3 headings: (1) Education, (2) Union activities, (3) Culture and Art. (Hobsbawm, 1992: 4).

Educational Activities

In Hobsbawm's nation-construction approach, a nation is built as a product of "social engineering" within the framework of rules, rituals and determined norms. It is clear that there are different areas and different sectors in identity construction. Education also constitutes an important mechanism of such a social construction process (Hobsbawm, 1992: 5).

The nation that the DP wanted to build had to be a nation with an anti-communist and pro-US attitude, and for this reason, changes in education were envisaged. In other words, the perception of communism as a threat in foreign policy throughout the period and the development of relations with the USA affected not only the political agenda but also social and cultural life in the country (Akça, 2023: 379.). Westernism and traditionality were the two basic principles that guided the DP's education policies. During this period, foreign aid was received, especially from America, for the development of education. The American model was adopted in the party as a result of the policy of political and cultural rapprochement (Tangülü, 2012: 405).

DP pointed out the importance of primary education, stating that academic success starts from the very foundation and that the values in society will be equipped through education. In the party program of the DP, it was emphasized that all primary school teachers should have the same spirit and the same level of knowledge (Democrat Party Programme, 1946).

When the National Education Council convened, issues such as problems at various levels of primary education, pre-school education, health issues in primary schools, special education in primary school programs and teacher training were being discussed comprehensively (Akça, 2023: 380). DP's diligent and sensitive efforts on primary education have not been able to show any stability. As Tangülü stated, the only work in the field of primary education was limited to the Primary Education Bill, which could not be passed by the parliament and become law (Tangülü, 2012: 394).

As a natural extension of DP's traditionalist policies, national and moral values have always been at the forefront in the party's identity. The issue of religious education was widely included in party and government programs during the Democratic Party government. Raising the people and the youth with humane and spiritual values has been seen as the guarantee of living as

a free and independent nation (Kantarcioglu, 1990: 44). According to the education program in the Party's charter, the aim of national education is not only to provide future generations with scientific and technical education, but also to inspire all national and religious values (DP Charter Program, 1946: 25).

Menderes government explained their approach to religion as follows: "We understand true secularism as religion having nothing to do with state politics and no religious thought being effective in the regulation and implementation of laws. In this respect, we are determined to quickly take the necessary measures both in terms of religious lessons and the training of clergy and the activation of higher institutions" (Öztürk, 1968: 363).

The importance of the issue of religious education also left its mark on the discussions held at the Fifth National Education Council. In this context, emphasis was placed on the content of the religion course curriculum, the selection of course materials that would be of interest and moral value to children in religious education, the place of religious education in primary education, and staying away from dogmatism. According to the Report of the National Education Commission of Türkiye, the decisions taken regarding religious education are as follows: "Teaching the basic religious knowledge and basic principles of religion required for citizenship is required. Being free to fulfill the requirements of religion regarding worship is necessary. The principles of worship should be taught in practice only in institutions that provide religious education" (The Report of National Education Commission of Türkiye, 1960: 110).

Within the scope of the education policies of the DP period, 7 Imam Hatip Schools were opened in Adana, Ankara, Isparta, Istanbul, Kayseri, Konya and Kahramanmaraş (Tangülü, 2012: 398). In 1953, Imam Hatip Schools were opened in Antalya, Elazığ, and İzmir, Trabzon, Çorum, Yozgat and Erzurum. In 1959, four-year Islamic Institutes were opened to train teachers for these schools, and then these institutes were moved to regional centers such as Konya, Erzurum, Kayseri and Izmir (Tekeli, 1983: 668).

The following suggestions have been presented for the solution of the problems in Imam Hatip Schools: "Making these schools boarding, curricula to be organized in coordination by representatives of the ministry, the Ministry of Religious Affairs and universities to train only clergy and sending the graduates to the Faculty of Theology of Ankara University or the Department of Classical Oriental Languages at Istanbul and Ankara Universities". "Providing the opportunity to attend their departments, classification and

promotions among religious service personnel according to their education” (Democrat Party Programme, 1946).

In the party program, it was stated that the Theology Faculties within the universities should be autonomous. The only Faculty of Theology during the DP period was affiliated with Ankara University. The aim of this faculty, which was established in the 1949-1950 academic year, was to examine the subject of religion according to scientific principles and to train clergy with professional competence (Akça, 2023: 387). Since the graduates of the Faculty of Theology worked in other positions in the Ministry of Religious Affairs, it became necessary to train teachers who would teach religious courses through other channels. Taking this into consideration, DP accepted the law allowing the establishment of the High Islamic Institute in Istanbul with the law dated 17 November 1959 (Okutan, 1983: 422).

In the Education and Training Regulation issued in 1955, it was deemed appropriate to continue the sub-field application in education, art, physical education and foreign language departments. The conditions to be applied to the recruitment of assistants to the institutes were determined, and accordingly, the assistant was required to study primary school teaching for at least two years, to defend a work he prepared in front of a commission within 3 years, and to give a trial lesson to the members of the commission (Duman, 1991: 97). The Ministers of National Education of the period expressed the inadequacy of the Higher Teacher Training School as an institution that trains teachers for secondary education and emphasized that this school should be opened in Ankara as well (Katoğlu, 2008: 431). In 1955, the Trade Teacher Training School was opened in order to train vocational teachers for Trade High Schools (Eşme, 2003: 156).

During the DP period, many developments were achieved in the field of higher education. During the 10-year DP rule, new universities and faculties were opened. A cultural construction process was aimed during this period, when the foundations of Türkiye’s most established universities were laid. The DP government emphasized that quality should be given importance in higher education. For the party, universities should have scientific and administrative autonomy. In the party program, it was planned to transform the Eastern Anatolia Region into a cultural center by opening faculties and institutes. It was envisaged that a university to be opened here would develop the region in educational, social and economic terms (Democrat Party Programme, 1946).

During this period, with the law no. 6594, Karadeniz Technical University started education with two faculties; Ege University followed this by opening the faculty of medicine and the faculty of agriculture with law no. 6595. In 1957, with the law no. 6990, Atatürk University in Erzurum started education by opening the faculties of science, literature and agriculture. Atatürk University sent many faculty members to the USA following the protocol signed between the USA and the University of Nebraska (Korkut, 2003: 186).

When DP came to power, it highly criticized the Village Institutes and the burden of education placed on peasant citizens and argued that Village Institutes were nothing but confining the peasants to the village (Tangülü, 2012: 400). The activity of demolishing village institutes, which was started in the last period of the CHP government, was completed by the DP government. DP transformed the institutes into classical primary school teachers' schools in February 1954 (Karakök, 2011: 97).

The Menderes Period was interpreted and evaluated as black and white by segments of society with different ideological views. However, when looking at the numerical expressions in the field of education, there is no doubt that serious breakthroughs have been made. While the share allocated to National Education from the general budget in the 1940s was around 6-7%, during the DP period, this rate doubled and reached over 13% (Karakök, 2011: 97).

The changes in education policies that the Democratic Party made during its rule demonstrate that it has a combination of Western and traditional approaches, and that this approach is compatible with the identity that is tried to be built. Developments such as the opening of different types of schools and the increase in the number of universities and departments also showed that they were aware of the importance of raising educated individuals.

Union Activities

According to Hobsbawm's constructivist approach, the most important feature of invented traditions is that they are new and conscious structures. That is, invented traditions are actually modern developments and are often based on deliberate and always innovative exercises in social engineering (Çakı, 2021: 98).

The extent of the political activities of the unions is compatible with the democratic character of the political regime in the country. In countries where pluralistic democracy is functional with all its institutions, the political activities of unions are allowed without restrictions (Atatürk Encyclopedia, 2021). When DP came to power, it was stated in the government program that the

right to strike would be recognized, provided that it did not disrupt the economic and social order. The right to strike has been one of the most important elements in the government's relations with unions (Mahiroğulları, 2004: 352).

With Labor Law No. 3008 dated 1936, workplaces requiring at least ten workers per day and the workers and employers working there were included in the scope. With the amendment to law no. 5518 dated 25.01.1950, smaller workplaces were also able to benefit from the Labor Law. The DP government used this authority provided to the Council of Ministers effectively. With this new law, basic articles of the Labor Law such as definitions, working conditions, employment contracts, termination conditions, severance pay and worker representations were amended (National Assembly of Türkiye, 1950).

When DP came to power, most workers in Türkiye were still not organized, even in industrial companies. In 1950, about 78,000 out of 375,000 workers were union members. In the years between the 1947 Trade Union Law and the 1950 elections, most unions were closely affiliated with the CHP through the CHP's Labor Bureau. While competing with the CHP to gain workers' support, the Democrats' most powerful weapon was the promise of workers' right to strike (Zürcher, 2001: 330).

In the 1951 government program, the article regarding business life was arranged as follows: "In regulating business life, efforts will be made to realize the goals of the Democratic Party program towards social justice. Efforts to protect the rights of our workers and ensure their future, and to establish a fair and satisfactory order in employee-employer relations will be continued rapidly. The law project prepared for the realization of the principle written in our party program regarding paid graduation or paid weekend holidays will soon be presented to the Grand Assembly." (Menderes, 1992: 61).

DP executives preserved the ban on politics included in the Law No. 5018 on Workers' and Employers' Unions and Trade Union Unions, which was adopted during the CHP period. According to this law, employee and employer unions cannot engage in politics, political propaganda and political broadcasting activities, and cannot act as an intermediary for the activities of any political organization. Trade unions were defined as national organizations, and any activity that might be contrary to nationalism and national interests was prohibited (Official Newspaper, 1947). By overcoming the actual obstacles in the national defense sector, unions were established within the Ministry of National Defense since 1951 (Koç, 2010: 218).

Despite the draft dated 1951 regarding the right to strike, the right to strike was not granted. The reason for this is based on the fact that the economic and social order in general may deteriorate. The Ministers of Labor of the period claimed that when the right to strike was given, the employer should also be given the right to lock out, so the financial power of the unions would not be able to handle this, and the workers would be in a difficult situation. For these reasons, it has been stated that there should be no rush for the right to strike (Sagan, 2014: 108.). Due to the ideological and social climate of the period, the strike was considered as conceptually linked to communism (Koç, 2010: 217.). The right to strike, which was a promise in the program of the first DP government established in 1950, was not included in the party program of 1951.

One of the most important union activities of the Menderes period was the establishment of the Confederation of Turkish Trade Unions (Türk-İş). This union confederation, founded in 1952, received the material and moral support of the International Confederation of Free Trade Unions (ICFTU). It is observed that Türk-İş, Türkiye's strongest worker community, prefers to follow a non-partisan and impartial policy. Due to its mixed structure that includes different political tendencies, Türk-İş has not demonstrated a clear attitude towards supporting a particular political party (Buğra, 2008: 163).

The Menderes government touched upon the developments in business life in the first four years of its rule as follows: The great economic development that our country has achieved in the last four years and the increase in business volume have made employee-employer relations much safer compared to the times before our government. For this reason, in the coming periods, particular care and attention will be paid to the regulation of employer-employee relations through law and order in accordance with the principles of social justice (Zürcher, 2001: 330).

While trade union developments during the Democratic Party period may be considered as part of the construction of a Western identity, restrictions imposed with the notion of disruption of the social order also point to the existing conservative structure.

Cultural and Artistic Activities

Before looking at the cultural and artistic activities that took place during the Democratic Party Period, it is necessary to look at the culture and art policy of the Party. Article 13, 14, 15 under the title of General Provisions and Government Affairs in the Democratic Party Program which included 88 items, are

important in this context. These items are as follows:” We believe in the unity of culture and ideals brought about by the common history among citizens. Our party considers all citizens, regardless of religion and race, as Turks and believes that being a Turk means having all rights of citizenship. We will carry out our education and training activities based on such an understanding of nationalism. Our party does not perceive the principle of secularism as an anti-religion, and regards freedom of religion as sacred, like other freedoms. Religious education and training of functionary are particularly important. The establishment of religious schools affiliated with the Ministry of National Education and the establishment of Faculties of Theology will be among our party activities. The aim of our party is to adapt our country to the changing world and new conditions, to get rid of harmful habits from the past and to adapt our country to the dynamism of changing conditions (TBMM, 1947).

All governments have cultural and artistic policies as well as economic and social policies, and they are all really essential. DP is expected to apply policies compatible with social values. Although there was no detailed approach regarding culture and arts in the government program, religious and traditional values were given particular importance. In addition, establishing art institutions such as theaters and conservatories was one of the main priorities of the state (Yilmaz, 2023: 2181).

When we look at the cultural and artistic activities during the Democratic Party period, we see that religious motifs shone out. For instance, from the radio stations in Ankara and Istanbul, it was decided to broadcast Quran performed by famous hafizes (Seyhanlıoğlu, 2020: 1369). After Adnan Menderes came to the power, one of his first actions was to ensure that the call to the prayer (ezan), which was recited in Turkish, was recited in Arabic (Uzun, 2024).

In addition to Western music, classical Turkish music was also played on the radio. Thus, both the folk, traditional Turkish music and Western music took their place on the radio. Istanbul Radio, which ceased broadcasting in 1938, started transmitting again in 1949. It was removed from the obligation of inspection with an amendment made in 1950, and in 1953 it was transferred as a state broadcaster (Ahıska, 2018: 19). Instead of Moscow or BBC radio, Turkish people started to listen to Istanbul, Ankara or Izmir radio. In Izmir in 1950, radio broadcasting was started, and Izmir Radio became a state radio in 1953. With the introduction of new radio stations, the number of state radio stations in this period was increased. At the same time, many local singers performed on the radio broadcast. Because it was desired to convey the musical atmosphere in Istanbul to the people in other cities, they

provided the broadcast of football competitions, as well. The expectations and appreciation of the public were taken into account by enriching the programs (Macit and Altuncuoğlu, 2023: 1266-1281).

In addition to the Conservatory Law enacted in 1940, as a part of the State Conservatory, Folk Compilation Studies and Folklor Archive were established. Famous composer Bela Bartok, Gerek Bartok and Western experts such as Hindemith supported folk compilation studies. They gave reports on this issue. Within the framework of these reports, music from 1937 to 1952 folklore archive was created. During this period, Muzaffer Sarısözen, Halil Bedii and Mahmut Ragıp Gazimihal, compiled some important masterpieces. Hindemith even brought the necessary tools and equipments from Germany on music (Alaner, 2002: 324).

The Opera within the State Conservatory established its own orchestra after 1951. The orchestra had an independent structure and employment opportunities were also increased. When ballet school was first founded, it had only students. The school had its first graduates in 1957 and its first ballet show. Under the direction of Conductor Halil Onayman (Alaner, 2002: 327.).

During the Democratic Party period, there were also some developments in religious music. In July 1950, the ban on religious programs on radio was removed. And thus, the broadcasting of both spoken and instrumental religious music programs on the radios were broadcasted. During this period, a remarkable one was first started in Izmir. Quran was recited on Izmir Radio for 20-30 minutes every day (Ahmad and Ahmad, 1976: 2). The Presidency of Religious Affairs also sent Hafız Ali Osman and Hafız Ali Güran to Ankara Radio to read the Quran in the radio broadcasting. A genre of religious music called "Mawlid", became famous in the radio stations and began to be delivered to the public through live broadcasts during this period, as well. To commemorate the Turkish soldiers who were martyred in the war of Korea in December 1950, a mawlid was performed in Süleymaniye Mosque by the government. In terms of the history of radio broadcasting in Türkiye, a first was achieved and this mawlid, which was supported by the state in the Süleymaniye Mosque, could be listened from the radio stations (Büyükduman and Turgay, 2020: 281).

In the year 1949, in accordance with the Law No. 5441 on the Establishment of the State Theater and Opera, the State Theater was established under the name of "State Theater and Opera" under the Ministry of National Education and Muhsin Ertuğrul was appointed as General Manager. Goethe's work "Faust" was performed at the Grand Theatre. Between the years of 1949 and 51, 83 theatre plays were performed, some of which were for children

(General Directorate of State Theaters, 2024). Also in these years, world-class works such as “Cyrano de Bergerac”, “Rigoletto”, “Fidelyo”, “Tosca Opera” were staged and the theater’s budget was increased (Arslan, 2013: 2).

In addition to the Vahi Öz Operetta, which was founded in 1950, “Raşit Rıza Topluluğu” and “Saat 6 Tiyatrosu”, which was also established in 1950, was among the important theater communities of the period. They aimed to redound new writers to Turkish Theatre. They can be considered the pioneer of private theaters today. Also, “Küçük Sahne” was founded in Istanbul in 1951 with the initiative of Muhsin Ertuğrul and the support of Yapı ve Kredi Bank. Küçük Sahne did not limit itself to just theatre, but also expanded from opera to musicals and children’s cinema (Ergün, 2010: 9).

Within the scope of Ankara University, Faculty of Languages, History and Geography, Department of Theatre, a Theater Institute, which was the first institution providing academic theatre education was opened. With the initiatives of İrfan Şahinbaş, a Theater Institute was established, which treats theater as a branch of science, conducts research and provides education on this subject (Ankara University, 2024).

Perhaps the most appropriate definition for the situation of Turkish Cinema in the 1950s was made by Giovanni Scognamillo: “The enthusiasm that emerged with the combination of the new and the old, the new patterns and the old patterns”. The ten-year period between 1950 and 1960 is of great importance for Turkish social realism. Between 1948 and 1959, concrete foundations began to be laid for Turkish national cinema. The concept of cinema other than cheap melodramas and theater plays was formed for the first time in these years (Scognamillo, 1987: 13).

Before 1950, there was a stagnant structure in cinema in Türkiye, dominated only by theater actors. DP, as in other fields, also overcame this stagnant structure in the cultural field. At this point, it should be said that Turkish cinema transitioned to a new era under the name of “Sinemacılar”. Especially with the legal regulation that came to the fore in 1948, a process that would have significant effects on Turkish Cinema in the following years began. (Sucuoğlu, 2018: 52).

With the discount made in the field of entertainment, which was essentially an economic regulation, the establishment of many new production companies in a short time accelerated and a quantitative increase was achieved in the number of films shot. Additionally, discounts were given to Turkish movies in cinemas. Although it was an economy-oriented legal regulation,

it had a structural structure that appealed to a wide range of people in terms of its reflections and coverage areas. In this period, where important examples of the transition from the dominant understanding and language of theater to a more cinematographic expression were given under the leadership of Muhsin Ertuğrul, stories written from a social perspective were included. Thanks to the highway policy implemented by the government in these years, films could be taken to villages and towns, and the number of the audience increased (Sucuoğlu, 2018: 55).

During the DP's years, the legal structure in the field of cinema was based on the 1930s. "The Police Duties Law" numbered 2559 involved the control of movies. According to the law, the inspection of films imported from abroad and the production of films within the country must be carried out by the police. Then, with an amendment, the control of the films was under the responsibility of the Department of Home Affairs (Lüleci, 2020: 28). There were also some films shot during this period that were censored because they were thought to be making communist propaganda. The movie "Karanlık Dünya" directed by Metin Erksan was one of them. The actors of the film were arrested of making a communist propaganda and the film turned into a political problem (Özgüç, 1976: 23).

As we turn to the developments in culture and art during the Democratic Party period, we see a very western-oriented approach. Bringing world-famous cinema and theater works to the country, on the other hand, developments in Turkish cinema may be another indicator that efforts are being made to blend Western and traditional identity.

Conclusion

The national identity that the Democratic Party desired to create was a combination of Western and traditional. This identity was a versatile one, but it can be said that it was primarily based on religious foundations. The opening of Imam Hatip schools in the country and increasing their number are the most important indicators of this. Establishing the Faculty of Theology for the first time in the country in order to make religious education more scientific by carrying it to higher education is another issue for this purpose. It tried to spread religious freedoms to the social life as well. Making religious programs on radio, teaching the Quran and spreading these radios to all the country can also be considered in this context. While trying to build an identity based on religion, the party did not neglect to have relations with the West and Western culture. Some innovations in the artistic field, the bringing

of some works common in the West to the country, especially the entry of cinema into a brand-new era with financial support and its dissemination to the public, also support the formation of a Western identity.

The increase in non-governmental organizations, especially labor unions, and unionization in the country has also been an indicator of modern developments. It is clear that the Democrat Party brought differences to the country during its rule. Identity policies based on religious and national values also brought some freedoms in the social field. Furthermore, taking an active part in the developments of the West in the field of culture and arts and carrying out studies in this direction, while not being indifferent to the country's own heritage in this field, was an indicator of the Western and tradition-bound identity that was tried to be created.

In short, the understanding of identity that the Democrat Party was trying to build was an identity that was both respectful of religious values, conservative, and familiar with the Western. For this reason, significant changes and versatile developments occurred in education, culture, arts and similar fields.

References

- Ahıska, M. (2018). *Radyonun sihirli kapısı*. İstanbul: Metis Yayınları
- Ahmad F. and Ahmad, B. (1976). *Türkiye'de çok partili politikanın açıklamalı kronolojisi: 1945-1971*. İstanbul: Bilgi Yayınevi
- Akça, S. (2023). Demokrat parti dönemi eğitim politikalarının resmî eğitim raporlarına yansımaları. *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 5(9), 377-390.
- Alaner, B. (2002). *Cumhuriyet döneminde çok sesli müzik*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları
- Aron, R. (2005). *Sosyolojik düşüncenin evreleri*. (Çev. Korkmaz Alemdar), İstanbul: Kırmızı Yayınları
- Arslan, Z. (2013). *Türkiye'de devlet tiyatrosunu yaşatmak*. İstanbul: Sahafklar Kitap Sarayı Yayınları
- Bilgin, A. and Oksal, A. (2018). Kültürel kimlik ve eğitim. *Academy Journal of Educational Sciences* 2(1), 82-90.
- Bingöl, Y. and Yılmaz, A. (2005). Demokratlıktan muhafazakâr demokrasiğe: Demokrat parti ile adalet ve kalkınma partisinin karşılaştırmalı bir analizi. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 1-33.
- Browne J. (2012). *Walking the equity talk: A guide for culturally courageous leadership in school communities*. Dallas: Corwin Press
- Buğra, A. (2008). *Kapitalizm, yoksulluk ve türkiye'de sosyal politika*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Büyükduman, B. and Turgay, B. (2020). Demokrat parti dönemi kültür politikaları bağlamında radyolarda mevlid yayını. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 83, 281-290.
- Çakı, F. (2021). *Modernite-gelenek ikilemi bağlamında ailede değişim, aile politikaları ve geç*

- evlilik". Fatih Savaşan, Abdullah İnce and Adem Karaaslan (Ed.). Sosyal Bilimlerde Çağı Yorumlamak içinde (s.11-15). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları,
- Çavdar, T. (1983). *Demokrat parti cumhuriyet dönemi türkiye ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Duman, T. (1991). *Türkiye'de ortaöğretime öğretmen yetiştirme*. İstanbul: MEB Yayınları
- Ergün, S. (2010).1923-1960 yılları arasında türk tiyatrosunda özel tiyatro çalışmaları. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 30, 59-78.
- Erikson, H. (1968). *Identity: youth and crisis*. New York: Norton Company
- Eşme, İ. (2003). Öğretmen yetiştirmede 130 yıllık bir sürecin öyküsü: Yüksek öğretmen okulları. *Milli Eğitim Dergisi*, 2(160), 154-164.
- Hobsbawn, E. (1996). Language, culture, and national identity. *Social Research*, 63(4), 1065-1080.
- Kantarcıoğlu, S. (1990). *Türkiye cumhuriyeti hükûmet programlarında kültür*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Kapani, M. (2015). *Politika bilimine giriş*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Karakök, T. (2011). Menderes dönemi'nde (1950-1960) türkiye'de eğitim. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 1(2), 89-97.
- Katoğlu, M. (2008). *Cumhuriyet Türkiye'sinde eğitim, kültür, sanat*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Kaya, P. (2010). Demokrat parti'nin demokrasi söylemi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 65(3), 164-187.
- Kelman, H. (1997). *Nationalism, patriotism and national identity: Social-psychological dimensions*. Chicago: Nelson-Hall Publishers.
- Koç, Y. (2010). İşçi sınıfsız demokratik devrimin işçi sınıfına katkıları: 27 mayıs örneği. *Mülkiye*, 34 (267), 211-233.
- Korkut, H. (2003). Türkiye'de cumhuriyet döneminde üniversite reformları. *Milli Eğitim Dergisi*, 2(160), 171-184.
- Lüleci, Y. (2020). Demokrat parti döneminde (1950-1960) iktidar ve sinema ilişkileri. *Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Yeni Düşünceler Hakemli E-Dergisi*, 14, 28-46.
- Macit, B. and Altuncuoğlu, N. (2023). Bir siyasi propaganda aracı: radyo (1950-1960). *JSHSR*, 10, 1266-1281.
- Mahiroğulları, A. (2004). Teorik çerçevesi ve dünyadaki uygulamalarıyla sendika-siyaset, sendika-siyasal parti ilişkisi. *T.C. Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi* 19(1), 349-371.
- Martin, D. (1995). The choices of identity. *Social identities*, 1(1), 5-20.
- Menderes, A. (1992). *Adnan menderes'in konuşmaları, demeçleri, makaleleri*. Ankara: Demokratlar Kulübü Yayınları.
- Okutan, Ö. (1983). *Din eğitimi, cumhuriyet döneminde eğitim*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Özdemir, F. and Özkan, T. (2020). Türkiye'de ulusal kimlik inşası ve siyasi parti kimlikleri. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21(38), 525-563.
- Özgüç, A. (1976). *Türk sinemasında sansür dosyası*. İstanbul: Koza Yayınları
- Öztürk, K. (1968). *Türkiye cumhuriyeti hükümetleri ve programları*. İstanbul: Baha Matbaası, İstanbul

- Reicher, S. (2004). The context of social identity: domination, resistance, and change. *Political Psychology* 25(6), 921-945.
- Şahan, A. (2014). Demokrat parti iktidarı ve grev hakkı. 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, 3(7), 108-128.
- Sarup, M. (1996). *Identity and narrative*. Athens: The University of Georgia Press.
- Scognamillo, G. (1987). *Türk sinema tarihi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Şengöz, M. (2022). An assessment on national identity and national consciousness. *Individual and Society Journal of Social Science*, 2, 279.
- Seyhanlıoğlu, H. (2020). Cultural activities during the democrat party in Türkiye (1946-1960). *Journal of History and Future*, 6, 1369-1384.
- Smith A. (1999). *Milli kimlik* (Çev. Bahadır Sina Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sucuoğlu, A. (2018). *Demokrat parti döneminde sanat, müzik, tiyatro ve sinema*. (Yayımlanmamış Yüksek lisans Tezi). Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilecik
- Tangülü, Z. (2012). *Demokrat parti dönemi eğitim politikaları (1950-1960)*. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 10(2), 389-410.
- Tekeli, İ. (1983). *Osmanlı imparatorluğu'ndan günümüze eğitim kurumlarının gelişimi*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Yalman, A. (1971). *Yakın tarihte gördüklerim geçirdiklerim*. İstanbul: Rey Yayınları
- Yıldız, S. (2007). The social feature of the identity and the national identity concepts. *Milli Folklor*, 7(1), 18.
- Yılmaz, E. (2023). Demokrat Parti döneminde (1950-1960) kültür/sanat alanındaki değişim süreci. *Journal of Social, Humanities and Administrative Sciences*, 9, 2181-2188.
- Zürcher, E. (2001). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Digital References

- Ankara University Website, <http://www.dtcf.ankara.edu.tr/ogrenci-isleri/akademik-birimler/tiyatro-bolumu-2>
- Dağarcık Türkiye, Türk Sinemasında 1950'li Yıllar, <http://dagarcikturkiye.com/2017/09/01/turk-sinemasinda-1950li-yillar/>
- Demokrat Parti Tüzük ve Program <https://www.dp.org.tr/parti-tuzugu/>
- Devlet Tiyatroları Genel Müdürlüğü, Tarihçe, <https://www.devtyatro.gov.tr/DevletTiyatro/tr/kurumsal/9003?a=tarihce>
- Atatürk Ansiklopedisi, 3008 Sayılı İş Kanunu, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi-i/3008-sayili-is-kanunu/>
- Oxford Dictionary of English, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/>
- T.C. Resmi Gazete, İşçi ve İşveren Sendikaları ve Sendika Birlikleri Hakkında Kanun, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/6542.pdf>.
- Uzun, M. (2024). Ezanın Türkçeleştirilmesi, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/eza-nin-turkcelestirilmesi/?pdf>
- Yılmazkol, Ö. (2024). Özgür sinemacılar dönemi nedir? <https://www.iienstitu.com/blog/sinemacilar-donemi>

The Interest-Based Relations of the Ruling Elites as the Determining Main Variable in U.S.-Egypt Relations and the Hegemony*

Hasan Fidan**

Abstract

This study claims that the main determinant in US-Egypt relations during the Mubarak era (1981-2011) were the mutual interests of the power elites of both countries. That process which began at the political level between the two countries during the Sadat era (1970-1981), evolved into reciprocal economic and political relations among the ruling elites of both Cairo and Wahington, gaining a social dimension during the Mubarak era. The relations among the power elites of the two countries have been very influential in determining bilateral relations and foreign policy.

In this study, case analysis and process analysis research techniques have been utilized. The relations between the US and Egypt are evaluated according to the basic concepts of Neo-Gramscian theory, considering material resources, institutions, ideology, the concept of the historical bloc and hegemonic social classes. The hypothesis that the most decisive dynamic in the political determination between the US and Egypt are mutual interest relationships and ideological alignments among the hegemonic social classes will be explained on applying the Gramscian concepts onto historical and interaction between both actors.

Keywords: US, Egypt, Hegemony, Power Elites, Neoliberalism.

ABD-Mısır İlişkilerinde Belirleyici Ana Değişken Olarak İktidar Seçkinleri Arasındaki İlişkiler ve Hegemonya

Öz

Bu çalışma, Hüsnü Mübarek dönemi (1981-2011) ABD-Mısır ilişkilerinde belirleyici ana değişkenin her iki ülke iktidar elitinin karşılıklı çıkar ilişkileri olduğu iddiasına dayanmaktadır. Her iki ülke arasında Sedat döneminde (1970-1981) siyasi ilişkiler düzeyinde başlayan süreç Mübarek döneminde sosyal boyut kazanarak siyasi elitler arası ekonomik ve siyasi ilişkilere evrilmiştir. İki ülkenin iktidar elitleri arasındaki ilişkiler dış politika ilişkilerinin belirlenmesinde etkili olmuştur.

Bu çalışmada vaka analizi yöntemi ve süreç analizi araştırma tekniğinden faydalanılmıştır. ABD ile Mısır arasındaki ilişkileri, Neogramşçıyan kuramın temel kavramları olan maddi kaynaklar, kurumlar, ideoloji, tarihsel blok ve baskın sosyal sınıflara göre değerlendirilmektedir. ABD ile Mısır arasındaki politik belirlenimde en belirleyici dinamiğin baskın sosyal sınıflar arasındaki çıkar ilişkileri ve ideolojik uyum olduğu hipotezi açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: ABD, Mısır, Hegemonya, İktidar Elitleri, Neoliberalizm.

*This article was produced from the doctoral thesis titled "Axis change in Egypt's foreign policy and U.S. hegemony".

**Dr. | T. C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, Republic of Türkiye Ministry of Youth and Sports
hasanfidandr81@gmail.com | ORCID: 0009-0006 8113-8643
DOI: 10.36484/liberal.1515093

Liberal Düşünce, Year: 29, Issue: 116, Autumn 2024, pp. 135-157.
Date of Submission: 12 July 2024 | Date of Acceptance: 3 Dec 2024

Introduction

According to Cox, the two most significant reasons enabling the US's hegemonic expansion globally are defined as: i) its use of military power as a tool of coercion, and ii) strong political, economic, military, and ideological relationships established between the US and local power elites in peripheral countries (Cox, 1987). For instance, following World War II, the US hegemonic class reached agreements with the capitalist class that still was constituting the power elites of both post-war West Germany (Federal Republic of Germany) and Japan. This consensus was based onto the reciprocal realization where both the US and their German/Japanese counterparts assessed their mutual interests and the need to provide economic prosperity in order to persuade their populations to concur with these policies. The elite class that dominated the state executed joint policies and strategies through common interests and ideological alignment. However, the acceptance of US hegemony by the state elites of West Germany and Japan with their mutual consent also resulted from the presence of US military power in Japan and West Germany. Consequently, the US included the countries it fought against in World War II into its own Anti-Communist bloc and sphere of hegemony (Ikenberry and Kupchan, 1990: 283-315).

Based on Neo-Gramscian hegemony theoretical framework, the rise of the US as a global hegemonic power can be explained due to its military strength and consent-based relationships established with local power elites. Local power elites accepted and consented to adhere to US hegemony due to the influence of the US's material resources, institutions, and ideology. Albeit, groups or countries that joined the hegemony with their own consent still felt the presence of military power as a lingering background pressure. The expansion of global US hegemony significantly relies on gaining the full consent of local ruling groups. According to Neo-Gramscian hegemony theory, consent-based hegemony takes precedence over military power (Cox, 1993: 59-60).

The US did apply a cooperation and hegemon centered foreign policy strategy towards Egypt that was very similar to the hegemonic power-building approach as described above. In Egypt, the US clearly established its hegemony through local power elites. Unlike British imperialism, which relied primarily on military (global naval and local ground forces) power for dominance, the US based its dominance on the clear consent of those elites in the specific countries that were able to gain favors, privileges and power within that process. This approach is consistent with the Neo-Gramscian hegemony

theory, which explains hegemonic power relationships through the interactions among hegemonic social classes (Cox, 1987: 105).

The main hypothesis of this study therefore is that the most decisive factor in the political, military, and economic relations between the United States and Egypt are the interest relations and ideological alignment among the hegemonic classes. Egypt's ruling elite consist of each; the armed forces (SCAF/ Supreme Council of the Armed Forces), local capitalists, landowners, and the upper-middle social classes, mostly intertwined with the aforementioned classes. However, the most powerful ruling elite are the armed forces. Capitalists have a minor albeit very profitable partner position within the ruling elite. In contrast, landowners and social classes have very little power over the state (Bozbaş, 2018: 82-83). After the alliance relationship that was established by the Egyptian ruling class with the US hegemonic class, the Egyptian ruling elites maintained their political positions and increased their respective economic gains. In return for these gains, the Egyptian ruling elite supported the regional and global policies of the US hegemonic class. From the US hegemonic classes perspective, Egypt's inclusion in the American political camp was seen as beneficial for achieving its regional and global policy objectives. With Egypt joining the U.S. political camp, the United States achieved significant gains in the two areas it prioritizes most in the Middle East: uninterrupted access to energy resources and the security of Israel. In summary, the Neo-Gramscian theory's main argument is that hegemony involves the realization of mutual interests between the hegemonic and the subordinate power. This argument fits into the Egyptian example. That concept, although elite based and hegemonic, is clearly not a unilateral exploitation system, as confirmed in the context of US-Egypt relations.

Following the signing of the 1978 Camp David Agreement during the presidency of Anwar As-Sadat, Egypt ended its state of war with Israel and officially became a strategic partner of the US (Mansfield, 2012: 424-425). U.S.-Egypt relations have continuously improved since 1973. These relations officially became a strategic partnership after Egypt and Israel signed the historic Camp David Peace Agreement in 1978. US hegemony on the Nile, which started in the political arena, has gradually penetrated into military, economic and social life. The US has established its hegemony in Egypt via its institutions, ideology, technology, financial power and grand strategy. The US did not encounter any meaningful or strong resistance in this process. The Egyptian ruling elites seamlessly co-operated with the US in the establishment of US hegemony in their country.

Egypt's policy of aligning with U.S. hegemony, initiated during the era of Anwar As- Sadat, continued and was solidified under Mubarak. This paper specifically explains the emergence of this process through relationships based on shared interests and strong ties between the Egyptian ruling elites and the U.S. hegemonic class. Both sides have managed to create harmony between political, economic and strategic interests. This harmony is the principal basis of the mutual benefitting (from an elite viewpoint) hegemonic power relationship. In addition to this, the ideological harmony between the two sides has made the hegemonic power relationship possible and feasible.

In the initial part, the theoretical framework of the paper, the Neogramscian theory of hegemony, and the mainstream international relations theories of realism and liberalism are explained in the context of the concept of hegemony. The following section evaluates the Egyptian ruling elites and their relations with the US in terms of Neogramscian theory. The subsequent section explains the security, military, economic and political gains that the US was able to secure by including Egypt in its hegemony. In the last section, the ideological reasons for the strengthening of relations between the two countries are evaluated based on the historical process as defined by Neogramscian theory.

Theoretical Framework

Realism, which is accepted as the oldest and mainstream theory among international relations theories, has interpreted the concept of hegemony differently from the concept as proposed by the Critical Theory school of IR. The interpretation of hegemony put forth by realism is based on the assumption that military superiority is the primary determinant of power. In this view, hegemony can be understood as a form of "power," which is defined as the ability of a state to influence the actions of other states (Gill, 2003: 82).

Neogramscian theory, on the other hand, does not use the concept of hegemony in this sense; it does not interpret the concept of hegemony as the mere dominance of one country over others (Cox, 1993: 59-60). According to Robert Cox, the founder of the neogramscian theory, hegemony should not be interpreted as the simple domination of a world power. The Neogramscian theory of hegemony postulates that hegemony is based on consensus and the production of common good (Bostanoğlu, 2009: 49-51). The hegemonic concept of international order is not based on unilateral exploitation. In contrast, the hegemonic power as well as the social classes or states involved in hegemony derive common interests and benefits from this power relationship

(Alsancak, 2021: 185). Michael Mann's assessment reflects the neogramscian theory perspective: "Hegemony is not essentially based on brute force, the classes/states involved in the system participate for their interests, but also have ideological commonalities such as secularism" (Münkler, 2009: 74).

Gramsci, the inspiring factor behind the Neogramscian theory of hegemony, explains hegemony basically in terms of two concepts: consent and coercion (Gramsci, 2007: 261). Gramsci defined hegemony as "consensus protected by coercion." Again according to Gramsci, the consent of large segments of society is necessary for the hegemonic group to establish its power (Gramsci, 2018: 289). Although hegemony is based on the apparatus of force and consent, consent should be more dominant than the apparatus of force. Accordingly, if the power of the hegemon class is based on force rather than consent, its power cannot be explained by hegemony (Augelli and Murphy, 1994: 128). The hegemonic class must support and enable the social structures that are its allies to realise their goals and objectives. This is one of the conditions necessary for the realisation of hegemony (Gill, 1994: 40). Furthermore, in order for hegemony to be realised, the hegemon must make tangible concessions to the social classes under its domination (Okur and Ongur, 2014: 289).

The main point where the UK and the US, as classic hegemons, differ from the empires of the past is that both gained the consent of local power elites in the geographies they dominated. In addition to the pressure of coercive apparatuses such as military power, the political elites of the countries under the hegemon's domination have consented to the hegemon due to the material resources and ideological affinity offered by the hegemonic power (Okur and Ongur, 2014: 312). The practical counterpart of these assessments is the process by which the US built a "consensual hegemony" after World War II. In line with its vision of "consensual hegemony", the US allowed its allies to protect and develop their interests (Rupert, 1990: 334).

Hegemonic power does not always adhere to the notion of consent production. When necessary, it imposes its will on subordinate powers by force or makes this potential power felt by subordinate classes or states (Cox, 2006: 99). To cite Friedman, a "hidden fist" is necessary for the hegemonic international system to function. Friedman pointed out the importance of the presence of the US military force as a "hidden fist" in order to enable the use Silicon Valley technologies worldwide and ensure the safety of elites in general (Kolasi, 2021: 31). Friedman's remarks on Silicon Valley technologies (consent devices) and the "hidden fist" (pressure/military devices) can be viewed

as a reference to the common importance of consent and pressure devices in establishing hegemony.

Again in accordance with the tenets of Gramscian theory, the establishment of hegemony is contingent upon the formation of a historical bloc. The historical bloc is constituted when conflicting and competing social forces reach a compromise on common goals and act in concert. In essence, it is the integration within the “national unity” alliance (De Smet, 2016: 130-131). One example of a historical bloc is the “Historical Atlantic Bloc,” which was formed by the United States and European capital classes and political elites who agreed on the concept of the common good after World War II and shared a similar liberal-democratic ideological perspective.

Sometimes hegemony in the Neogramscian sense can be considered as a form of indirect rule. The hegemony is established by the hegemon by taking local power elites under its control. Britain, according to that viewpoint, lost its hegemony in Egypt because it could not establish a similar domination over the Egyptian power elites as in India (Ikenberry and Kupchan, 1990: 287).

Neo-Gramscianism does not consider the United States as the embodiment of hegemonic power in state form. Because the Neo-Gramscian theory views social forces as the primary actors of hegemony, it considers the hegemonic class within the United States as the main actor that shapes international hegemony (Turan, 2021: 271). This assessment can be better understood through the following example: in the United States, macro-political decisions and strategies are shaped by the influence of large corporations. The capitalist class is the most powerful force in the state’s decision-making process. Therefore, in determining U.S. foreign policy, the interests of the hegemonic class within the U.S. take priority (Kolasi, 2021: 32-33).

According to the Neogramscian theory of hegemony, social groups and states that are included in the hegemon’s domination should adjust their policies closer to the hegemonic power. One of the conditions for the realization of hegemony is that the surrounding countries comply with the hegemon in terms of policy (Cox, 1987: 32).

By revealing the political, economic and ideological structure of the Egyptian ruling elites, it is aimed to explain and analyse the internal political and social dynamics that determine the relations between Cairo and Washington’s elites. The subsequent section of the article examines the security and geopolitical reasons for the United States to incorporate Egypt into its sphere

of influence, elucidating Egypt's regional and global significance in the context of US hegemony.

Egyptian Ruling Elites and the United States

The radical change in policy under Anwar As Sadat cannot be explained solely by the president's decision. The radical change in foreign policy was also a result of the Egyptian ruling elites support for Anwar Sadat himself. Although the Sadat era ended with his assassination in 1981, the foreign policy paradigm continued President Mubarak's period. Therefore, the changes in foreign policy paradigms were not solely based on -the late Sadat's decisions. In contrary, most powerful ruling elite of the country, the Egyptian Armed Forces (SCAF), willingly supported and adapted the principle of geopolitical re-orientation from east to West. The Egyptian capitalists, holding the position of "junior partner" after the change of strategic allegiance, concurred with that vision. In summary, all post-Sadat Egyptian ruling elites supported the continuation of the peace process with Israel and consented to the U.S. hegemony over Egypt.

The US has been concerned about the possibility of a change in Egypt's foreign policy following Sadat. Alfred Leroy Atherton, the US ambassador to Egypt, stated that the U.S. was concerned about Egypt's potential back out of the Camp David Agreement (1981). US concerns were allayed by the statement of the successor Mubarak. Mubarak considered the Camp David Agreement as "a legal obligation that must be observed and respected" and gave assurances to US elites that his allegiance would never shift (Brownlee, 2012: 44).

Mubarak shared similar views with Sadat regarding the strategic alliance with the US. Mubarak believed that maintaining this alliance was crucial for Egypt's development (Cook, 2012: 162). The ideological harmony that the Neo-Gramscian theory claims as a requirement for the establishment of hegemony can be understood from Hosni Mubarak's inclination toward an alliance with the United States and his full-fledged adoption of the capitalist economic model (Cox, 1993: 63)

The elites of the Sadat era continued to maintain their presence during the Mubarak era without interruption. One of the reasons the Egyptian ruling class consented to U.S. hegemony is their need for American support to maintain their power. Moreover, Egypt had a significant need for U.S. support in several areas: the modernization of the Egyptian army, the provision of basic

foodstuffs at low prices to reduce public discontent, and the securing of loans and grants to prevent economic crises. Additionally, Egypt needed U.S. support to secure territorial concessions from Israel, useful for swaying public opinion towards the new elite. In the absence of this assistance, the new Egyptian government was likely to encounter heavy difficulties in maintaining its authority (Hinnebusch, 1990: 206). The Egyptian ruling elites believed that the pan-Arabist, anti-U.S., and anti-Israeli policies pursued during the Nasser era had negatively impacted their power and Egypt. Consequently, they endorsed the shift in alignment (Alterman, 2005: 357-359).

The Egyptian ruling elites held the conviction that the US would provide Egypt with military, economic, and political assistance, largely due to Egypt's geostrategic position, its significance for regional security, and the ongoing peace process with Israel. This belief was largely validated. (Goldschmidt, 2008: 144). The US provided Egypt with approximately 74 billion dollars in economic support following the Camp David Agreement (1978) with the objective of maintaining Egypt within its bloc and preventing it from being exposed to political chaos (Jadallah, 2016: 2).

During the Mubarak era, the president required the support of the military to maintain his power. The continued support of the Egyptian army was of paramount importance to Mubarak and his associates. In order to get the support of the Egyptian army, Mubarak was basically dependent on US arms aid and financial support. The Egyptian Armed Forces furthermore had to distribute two billion dollars of US aid to the people in order to gain influence and support from the people. Failure to do so could lead to political and social crises. Doing so helped to present the army as "caring" entity to the people (Brownlee, 2012: 3-4).

To secure his power, Mubarak granted vast privileges to the already powerful military class. To this end, he encouraged his generals to become capitalists. During Mubarak's tenure, the military vastly increased its economic and political power. Mubarak and the factions loyal to him both formed alliances with the military and competed with each other (Kurt, 2016: 135). The military class maintained its economic interests with the support of the president, while the president and his circle maintained their power with the support of the military class (Kurt, 2016: 132). Evaluating the relations between the Egyptian army and the President, Ali Sabri, a former Prime Minister, stated: "The Egyptian army is a rent-centred institution that cooperates with conservative politicians for their interests and does not adopt any ideology" (Magd, 2016: 63).

This formula is easily explainable in neogramscian terms: The military-bureaucratic class and capitalists, who formed Egypt's ruling elite, based their interests and power on the alliance with the U.S. hegemonic class. In turn, the U.S. hegemonic class cooperated with Egypt's ruling elite in order to establish hegemony and become a dominant power in the country.

US Hegemony, Economic Militarisation and Neoliberalism

In order to establish a hegemony based on consent in the Neo-Gramscian sense in Egypt, the consent of the army was utterly necessary. For this reason, The US has always placed special importance on establishing connections with the Egyptian army. For this purpose, the US has supported the Egyptian Army in areas such as high technology transfer, joint arms and machinery production, finance, education, and intelligence (Magd, 2016: 79). Links between the United States and Egypt include economic assistance, joint military exercises, intelligence sharing and high-stakes global and regional diplomacy (Brownlee, 2012: 9).

Since 1984, the United States has provided military aid to Egypt in the amount of 1.3 billion dollars and to Israel in the amount of 1.8 billion dollars for each year. This amount corresponds to approximately fifteen per cent of the Egyptian state treasury. It can therefore be concluded that a significant part of the military budget is based on US aid. It is also noteworthy that in 1986, Egypt and Israel were the two countries that received the largest proportion of US military aid distributed globally as grants (Magd, 2016: 85-86). These funds accounted for 80% of the weapons requirements of the Egyptian Armed Forces (Hanieh, 2015: 63).

The significance of the United States' engagement with the Egyptian military is underscored by the exclusive access granted to advanced technologies, a privilege, apart from Israel, extended solely to the Egyptian Armed Forces. The Egyptian military furthermore gained significant economic profits by selling advanced weapon technologies to Middle Eastern countries. (Joya, 2018: 11). The provision of material resources by the United States to the Egyptian military illustrates the pivotal role of such resources in the establishment of hegemony (Kandil, 2014: 151).

The US economy also benefited from the military aid provided to the Egyptian army. US weapons were sold to the Egyptian market and export revenues were increased. Thus, by exporting surplus products, the US both provided income for its own economy and increased its ally's dependence on it. The US facilitated Egypt's participation in the commercial process by providing

Egypt with easy credit and military aid (Joya, 2018: 11). The U.S. hegemonic class has shaped state policy and power in order to achieve its global hegemony. The capitalist class, having the most powerful position within the U.S. hegemonic class, has pursued a policy of aligning with local power elites on shared interests. The US hegemonic class actively used its material resources to include Egypt in its hegemony. The examples provided in this section reveal that the financial resources given to Egypt by the U.S. have been utilized by Egyptian power elites to serve their class interests. The military cooperation between the USA and Egypt based on material resources is a clear and open hegemonic power relationship from the perspective of neogramscian theory. As can be understood from the examples, there is not a unilateral exploitation relationship. Although both sides are not equal, they have realised their interests mutually. The subordinate group or the state consents to the hegemon's power primarily because of the economic concessions it obtains.

As a result of US support to the Egyptian Army, the Egyptian army has adapted towards US policies and strategies, shaping its policies accordingly. Examples of this include providing military equipment support to Iraq during the Iran-Iraq War under US guidance, exerting military pressure on Libya, which was in conflict with the US, and participating on the side of the US and Western countries in the First Gulf War. Additionally, Egypt avoided military conflict with Israel and pursued a policy regarding the Israeli-Palestinian Issue according to the primary priorities of US policy (Magd, 2016: 87). In summary, Egypt has carefully aligned its policies with the overall strategy of the US. This political stance doubtless corresponds with the Neogramscian theory's argument that subordinate powers in hegemonic relationships harmonize their policies with those of the hegemonic power (Cox, 1987: 32). To summarize: hegemonic classes are decisive in the formation of state policies. The resulting state policies are shaped in line with the interests of hegemonic classes. Geopolitical and geostrategic decisions should be understood as the result of the consensus between the global hegemonic class and local power elites.

Militarisation of the Egyptian Economy, the US and Hegemony

The 1979 Camp David Agreement and Egypt's transition to a state of peace with Israel brought about a paradigm shift in the Egyptian army. After this agreement, the Egyptian army transformed from a security and war-oriented apparatus to an institution with economic priorities. In other words, the army has transformed from a military force to a commercial conglomerate. The transformation of the Egyptian military into an economic actor has been described as a U.S. strategy, based also on aspects of psychological warfare

and ideology. “Taming” the generals by shifting their energies away from a heroic self-view, based on combat, sacrifice and victory towards material gains in trade has led to a certain loss of the “warrior ethos”. This, in turn helps ensuring the long-term security of Israel by distracting the biggest and potential adversary, Egypt, away from military and towards economic goals (Magd, 2016: 78).

In line with the, US military aid to Egypt is twice as much as its economic aid (Kurt, 2016: 132). The US support to the Egyptian military accelerated the process of Egypt’s economic militarisation, but kept the general’s energy from concentrating on developing more geostrategic depth that might have endangered Israel. Moreover, these relations paved the way for the formation of organic ties between the Egyptian army and the US (Alexander, 2009: 139). With the support of the US, the Egyptian army became an important institution in the fields of production, agriculture and urbanisation (Mitchell, 2002: 240). The economic enterprises of the Egyptian military have been legitimized with the rhetoric of serving the public good. However, in reality, the economic institutions of the Egyptian military contribute to the military’s economic profits (Magd, 2016: 127).

Another aspect of the US economic and military aid is that it has been recycled into the US economy through the relations established with Egyptian high-level state officials. (Jadallah, 2015: 7). One of the data supporting this claim is that military aid from the US was spent largely on purchasing US weapons. Between 1985 and 1990, Egypt purchased \$7.5 billion worth of weapons from the US arms industry, resulting in approximately \$8 billion in US aid returning to the US economy (Mitchell, 2002: 240).

The US’s economic connections with senior Egyptian armed forces members have largely been realized through US-affiliated institutions. The Egyptian military and US-affiliated organisations such as USAID have signed joint memoranda of understanding. The Egyptian military facilitated USAID’s entry into vital economic areas such as food, manufacturing and infrastructure. In return, USAID provided the Egyptian military with the resources and commodities needed to operate in these areas (Joya, 2018: 12-13).

The assessment made in 2011 by Major General Said Elassar demonstrates the strong relationship between the U.S. hegemonic class and the Egyptian military: “We have strong strategic relations with the US since the 1979 Camp David Agreement. Relations with the US are pivotal to our foreign policy. We are supported by the US and we are proud to protect US interests” (2011) (Selim, 2020: 10-11).

Although the Egyptian army had a defense budget of \$4,400,000,000 (2016), it had a foreign debt of \$41,320,000,000. Therefore, the army was dependent on the United States for foreign aid. For this reason, the army wants to maintain good relations with the US (Koşak, 2018: 78-79).

The fact that the Egyptian army became an economic actor in the early 1980s is also linked to the implementation of neoliberal policies. At this time, neoliberalism became the rising trend in the world. The implementation of neoliberal policies has enabled the high-level military class in various countries to participate in economic activities and become a leading social class in this field. During the 1980s and 1990s, many states in Latin America, Eastern Europe, Asia, Africa and the Middle East implemented neoliberal policies (Magd, 2016: 123). States implementing neoliberal policies cut public expenditures by obtaining conditional loans from international financial institutions. This situation led them to shape their economies to align with free market principles. The fact that these states cut their defense budgets led to the emergence of military trade. Due to military budget constraints arising from neoliberal policies, governments have pursued a policy of attracting the military elite to their side through economic favoritism in order to prevent possible military coups by members of the military. Thus, economic enterprises linked to military elites have emerged. In many countries such as Russia, China, Indonesia, Pakistan, Argentina, Guatemala, Costa Rica and Panama, the military has become a part of commercial life (Magd, 2016: 123-124).

With the agreement with the IMF in 1991, neoliberal policies started to be implemented in Egypt, too. The implementation of this programme increased the economic efficiency of the Egyptian military elite. These policies accelerated the formation of a neoliberal military elite. During this process, the Egyptian military converted its arms industry to civilian production, thereby leveraging its privileged position within the state to expand its share in the economy. Moreover, strategic capabilities that might have compromised Israel's security were redirected towards the creation of financial capital. (Magd, 2016: 126). The phenomenon of emergence of a neoliberal military elites, besides Egypt, has emerged in many countries that transitioned from a socialist economy to capitalism over the past forty years (Magd, 2016: 126).

To put it in neogramscian perspective: the transformation of the Egyptian army into an economic actor has emerged as a result of the class interests of the Egyptian army-or its top-brass- and the political, military and economic goals of the US hegemonic class. In summary, the formation of common interests between the Egyptian military and the U.S. hegemonic class and

both sides have close policy perspectives have created a hegemonic power relationship.

Egyptian Capitalists, the US, Neoliberalism and Hegemony

Capitalists, who are the second power after the army within the Egyptian ruling elite but are subordinate to the army in power hierarchy, continued to support the radical change in Egyptian foreign policy during the Sadat and Mubarak eras. These policies increased the capitalist classes economic gains and strengthened its leverage towards the ruling authority. For these reasons, the Mubarak regime, may clearly be described as organic continuation of the Sadat era.

Egyptian capitalists worked with their American counterparts to further class interests by developing strong relations with the US. When national interests and class interests clashed, they preferred their class interests similar to the world in general (Erpul, 2021: 164). For example, US global companies have collaborated with Egyptian capitalists to exploit low-wage Egyptian workers to produce goods. Egyptian capitalists linked the Egyptian economy to the global economy in line with the IMF program. While US and Egyptian capitalists benefited from these economic relations, the working class did not earn any substantial income (De Smet, 2016: 170

In the early 2000s, the influence of capitalists on the Egyptian economy increased further. The class took control of the economy in cooperation with US-based global companies (Kandil, 2012: 207-208). Large Egyptian firms and conglomerates became the representatives of large US companies in the Egyptian market. For example, Orascom, owned by the Sawiris family, the largest Egyptian capitalist family, is Egypt's largest economic enterprise and has strong relations with the US state and US global businesses. Orascom has acquired several representative offices in Washington and in the Pentagon, the center of the US military administration. Orascom in Egypt represents a few big US companies, from US high-tech firms such as Microsoft to private corporations and food giants such as McDonald's (Mitchell, 1999: 463). In other words, Orascom became a "lobbying" power in Washington D.C., too, showing the trans-national and non ideological, pragmatic cooperation between the power classes on both sides of the Atlantic.

The US also maintained its relations with Egyptian capitalists through its diverse institutions. The U.S. has shaped Egypt's economy through institutions connected to hegemonic power, such as the IMF and the World Bank. For example, the US determined Egypt's macroeconomic policies through USAID.

The direct US influence on the Egyptian economy has declined, but the new economic relations created after Egypt's inclusion into the US hegemony have led to an increase in the indirect US influence on the Egyptian economy. Egypt received loans and aid from US-based financial institutions. This led to an indirect increase in US influence in the Egyptian economy. In sum, although the quantitative data of US direct aid decreased, the presence of the global economy under US hegemony in the Egyptian economy increased (Jadallah, 2016: 5). For example, following the inclusion into the US economic system, the Egyptian economy received an annual flow of approximately 10 billion dollars through foreign investors, remittances and tourism (Waterbury, 1997: 115).

The US has utilized its investments and aid to peripheral countries in cooperation with the ruling elites of these countries. The US returned the aid to Egypt to the US economy through technology and infrastructure tenders. Accordingly, the aid was given on the condition that it had to be given to US companies (Mitchell, 2002: 238). Jadallah's statement illustrates this dimension of US aid: "The primary beneficiary of America's foreign aid programs is always the United States" (Jadallah, 2016: 39-40). Thus US can transfer resources from the Egyptian economy to its own economy.

Neoliberal policies that started to be implemented in the early 1990s have an important place in the formation of US hegemony over Egyptian politics and economy. The political and economic elites of the peripheral countries, who implemented neoliberal policies, participated in this process in line with their interests by collaborating with the US hegemonic class.

In line with neoliberal principles such as fiscal discipline, privatization, tax reform and liberalization of foreign trade, the Egyptian economy was opened to international competition (Akgemci, 2020: 43). In line with the propagated neoliberal program, state subsidies for consumer goods were cut, public companies were privatized and transferred to the private sector. Markets and prices were liberalized, wages were frozen, agricultural lands were commercialized, a fixed tax system was introduced, and inflation with foreign debt was thus brought under control (De Smet, 2016: 206-207).

The implementation of neoliberal policies benefited Egypt's ruling elite and the US hegemonic class in particular. However, the masses of the people have reacted to these policies with riots and protests. The collapse of the Mubarak regime can be considered as the result of these reactions (Magd, 2006: 6).

Economic data gives more context to the real world implications of that massive redistribution: In the late 1980s, a narrow group of Egyptian capitalists owned 51.5 percent of GDP; by the mid-1990s, this group had increased its share of GDP to 71.4 percent, and in 2007 to 80 percent (Al-Ahram 2006, 2008). Those who receive their income in the form of wages have achieved an income pattern that is in negative correlation with the increase of capital gains by capitalists. Although wage laborers accounted for 48.5 percent of Egyptian GDP in the late 1980s, the income of this class, which constitutes the largest mass of society, dropped to 28.6 percent in 1995 and below 20 percent in 2007 (El-Naggar, 2009: 49). The Egyptian economy has grown more successfully than countries with similar economic and political structures, growing fourfold in the last forty years. However, these growth figures have not led to an increase in per capita income; in fact, per capita income has decreased. In 2006, per capita income was 7 percent lower than in 2000 (Mitchell, 2002: 220-221).

The United States has integrated the Egyptian economy into the global economy through its international. This integration has made the Egyptian economy part of the global economic system. As long as the Egyptian ruling elites received support from the United States to maintain their power and expand their economic interests, they supported U.S. regional and global policies. This web of relationships can be explained by the concept of passive revolution. The concept of passive revolution can be defined as the extension of the hegemony of the dominant social class in the center through the formation of alliances with allied classes in the periphery. The relations between the hegemonic social classes serve to guarantee the establishment of global hegemony (Yavuz, 2018: 261).

The collaboration between Egyptian capitalists and the US hegemonic class has developed based on significant economic interests and shared ideology. The US capitalists, the most powerful class within the hegemonic class, pair themselves with Egyptian capitalists in line with common interests and a shared, neoliberal ideology. For this reason, Egyptian capitalists have easily integrated with US capitalists. Institutions such as the IMF and the World Bank, which are part of the hegemonic system and are affiliated with the US, have successfully planned the relations between the hegemonic classes. As a result, Egyptian capitalists gained more absolute financial and political power after cooperating with the US hegemonic class. In return, the US hegemonic class increased its profits and share of the global hegemony. The cooperation between these two classes largely shaped the Egyptian economy.

The Importance of Egypt from the US Perspective: Geostrategy, Security and Economy

By including Egypt in its hegemony, the US has gained significant advantages in establishing its regional and global hegemony. Egypt is of great importance for the US in shaping its security policies. Due to its important geographical location, Egypt is able to influence the world economy, from the value of high-tech equipment to the prices of energy resources. As a superpower that has shaped the global economy, the U.S. places great importance on removing obstacles to the functioning of the world economy to ensure the continuity of its hegemony.

Besides that, twelve percent of international trade and 22 percent of container trade takes place through the Suez Canal (Jadallah, 2016: 4). In the event of a blockage in Egypt's water and airways, this situation can directly affect the world and the US economy. The potential blockage of the Suez Canal, which is vital for access to world energy resources, would have negative effects on the US and the world economy. If this happens, Western economies may enter a crisis, (Cole, 2013).

The US incorporation of Egypt into its hegemony allows the US to exploit Egypt's strategic position to gain important military and security advantages. The US could use the Suez Canal to move its warships to the Persian Gulf eight days faster. During its military attacks on Afghanistan and Iraq between 2001 and 2005, the US conducted more than thirty-six thousand airstrikes using Egypt (Witty, 2023: 86-87). In addition, Egypt has pursued a common policy with the US on the Palestinian-Israeli conflict, jihadist movements and stopping Iranian expansion (Cook, 2012: 239).

The importance the US gives to Egypt can be understood from the amount of aid it provides. Between 1974 and 1980, the United States gave more aid to Egypt than it did to Western European countries through the Marshall Plan between 1948 and 1952. (Heykel, 1986: 105).

In summary, the U.S. hegemonic class has shaped U.S. state policy by taking global economic and political developments and its own interests into account. Due to its geographical location, political and military significance in the Arab world, and its relations with Israel, Egypt has been regarded as an important ally by the U.S. hegemonic class. Egypt's alignment with U.S. policies has contributed to advancing the interests of the U.S. hegemonic class.

Hegemony, Culture and Ideology

The ideas of political leaders have an important role in shaping both foreign and domestic policy. The fact that the United States could not become a hegemonic power in Egypt during Nasser's era is also linked to Nasser's political ideas. Due to Egypt's colonial past, Nasser was inclined to pursue an independent policy against Western powers. Nasser's ideas largely shaped Egypt's foreign policy. This example highlights the importance of ideology in the formation of foreign policy and hegemony.

US officials, such as John Marshall, traveled to the Middle Eastern countries and conducted research. As a result of these studies, they came to the following conclusion: The modernization of Muslim societies can only take place through what they termed the "creative minority", a Westernized local ruling class with important political, cultural and economic positions. They argued that the large mass outside this group was the "unwinnable majority" (Erken, 2020: 203-205). Egyptian ruling elites and intellectuals correspond to Marshall's 'creative minority'. Egyptian ruling elites and intellectuals viewed their country as belonging to Western civilization (Hinnebusch, 1982: 536). Hassanein Heikal's testimony confirms this opinion: "Sadat was sure that Egypt did not belong to the East, the symbol of backwardness, but to the West, which had turned its face forward" (Heykel, 1986: 97). An important factor in the penetration of the US hegemony into Egypt and its lack of strong resistance was the accumulation of modernization and Westernization that had begun in Egypt since the 19th century. If there had been a ruling elite in Egypt that did not embrace Westernization and the Western lifestyle, it might not have been possible for the U.S. hegemonic class to become the hegemonic power in Egypt. U.S. culture and ideology attracted to the Egyptian ruling elites. For this reason, Egyptian power elites sent their children to the United States for education. Ideology and culture are among the main determinants in the realization of hegemony.

The ideologies and ideas of leaders play a significant role in shaping the politics of countries. Nasser's anti-imperialist ideas, his opposition to England and France, and Sadat's pro-American and pro-Western thoughts and ideas have greatly influenced and transformed Egypt's foreign policy (Ghali, 1997: 117).

The vast majority of the officer class of the Egyptian army was ideologically close to the idea of Westernization and adopted the Western lifestyle. In this context, Westernized capitalists and officers shared a common civiliza-

tional orientation (Hinnebusch, 1982: 535). Egyptian capitalists established strong economic relations with the US-based capital bourgeoisie. These relations were not only based on economic interests, but also on social communication, lifestyle and ideological harmony (Zaakouk, 1989: 135). The Egyptian capitalist bourgeoisie were those who adopted the Western lifestyle and lived in Egypt for only three months a year (Zaakouk, 1989: 135). Egyptian sociologist Adel Iskenderi describes the prestige of American culture in Egyptian upper class as follows:

“In facilities that resemble one of the new college campuses in the Gulf, there are two dance clubs more exclusive than the ones frequented by Jay-Z and P. Diddy in New York City. The patrons of these clubs dress up to portray poignant caricatures of Western discotheques. Egyptian elites trying to imitate the dancers in Beyonce, Usher and Rihanna’s music videos...” (İskender, 2016: 48).

In addition to the cultural and ideological factors given above Egyptian ruling elites children are Westernized and have adopted Western ideas. In a survey conducted among the children of Egyptian ruling elites Egyptian political elites educated in the US, it was found that they were close to the following political tendencies: 12.8 percent had a favorable opinion of Nasser. Sadat-era policies were highly favored. The answers to the question “President Sadat’s conflict with the USSR was a mistake” are as follows: Agree: 22%, Disagree: 51%, Mixed Feelings: 16.3%, No Opinion: 10.6%. Sadat’s alliance with the US and relations with Israel were also generally supported by this social group (Hinnebusch, 1982: 548-554).

Western educational institutions established in Egypt have been vitally influential in Westernizing the Egyptian ruling elite and their adoption of liberal capitalist ideology. By culturally assimilating Egyptian elites, these educational institutions facilitated the penetration of the US and European countries into Egypt. For example, the American University in Cairo was among the educational institutions that trained ruling elites in line with the West (Zaakouk, 1989: 141-142). Since 2013, Egyptian President Sisi’s military education is based on US military training and culture, which should be considered as a cultural influence that facilitates relations with the US. Similarly to Sisi, numerous Egyptian officers have received education in the US and have been impacted by American culture and ideology, either directly or indirectly.

In conclusion, the Egyptian ruling elite is not in opposition to the US hegemonic class in terms of lifestyle, education and ideology. The fact that Egyptian ruling elites have either embraced or are not opposed to U.S. culture and

ideology highlights that the sociological makeup of these elites provides an advantage for the United States. The United States has not encountered ideological conflicts in Egypt similar to those it faced with the Taliban in Afghanistan or the Shiite clerical regime in Iran. The emergence of this situation is closely related to Egypt's early Westernization process and the fact that the political elites have embraced the Westernization process.

Conclusion

The paper argues that political cooperation between Egypt and the United States, which began during the Sadat era, turned into cooperation between the hegemonic social classes during the Mubarak era. Accordingly, the U.S. has managed to establish strong ties with the Egyptian ruling elite through its material resources, institutions, and ideological appeal. The intensification of US hegemony in Egypt over time and its penetration into what Foucault calls the "capillaries" (Loomba, 2000: 49) is the result of strong ties with local power elites

The Egyptian ruling elite's lack of resistance to US involvement in the region can be attributed to their pursuit of economic gain and consolidation of power, facilitated by US support. The United States' support for the Egyptian ruling elite has been a significant contributing factor to the maintenance of their domination. The United States sought to maintain the status quo in Egypt by providing support to the Egyptian ruling elite in four key areas: National defense, the capacity to withstand coups, macroeconomic stability, and the ability to maintain domestic repression (Brownlee, 2021, p. 11).

Therefore, the United States sought to maintain the political status quo in Egypt by preventing the emergence of alternative power structures, such as the Muslim Brotherhood. By ensuring the continuity of the ruling elite in Egypt, the United States adopted a policy of maintaining its hegemony in the region. As posited by US political scientist Brownlee, the US is a constituent of the institutions that make decisions in Egyptian domestic politics, and its position in Egyptian domestic politics is analogous to that of the Ministry of Internal Affairs. " (Brownlee, 2012: 10).

To conclude, the US has adopted a strategy of suppressing internal and external opposition and threats against the Egyptian ruling elites through economic, military, political and technological support to Egypt. The Egyptian ruling elites' preservation of power and the expansion of its economic interests facilitate and strengthen US global and regional policies. In the words of

Egyptian Major General Said Elassar, “We have had strong strategic relations with the United States since the 1979 Camp David Accords. The relationship with the US is our pillar in foreign policy. We are supported by the US and we are proud to protect US interests.” It reflects the depth of mutual relations (Selim, 2020: 10-11).

In summary, the process of Egypt’s inclusion in the US hegemony began with political processes. However, during the Mubarak period, relations between the two countries were shaped in terms of the interests and ideological harmony between the hegemonic classes. This hegemonic power relationship emerged as a result of the mutual consensus and consent of the hegemonic classes. In other words, the foreign policy relations between the United States and Egypt were largely shaped in accordance with the interests of the hegemonic social classes. Thus, neogramscian theory may be used to demonstrate those findings. The Egyptian sample can be used to explain other countries included in US hegemony.

References

- Aftandilian, G. L. (1993). *Egypt’s Bid For Arab Leadership: Implications For U.S. Policy*, New York: Council on Foreign Relations.
- Alexander, A. (2009). Mubarak in the International Arena, Rabab E. ve Marfleet P. (ed.), *Egypt The Moment of Change*, London: Zed Books.
- Alterman, J. B. (2005). *Dynamics Without Drama: New Options and Old Compromises in Egypt’s Foreign Policy*, Cambridge Review of International Affairs, 18: 3.
- Altunışık, M. B. (2022). *Mısır Dış Politikasının Toplumsal ve Bölgesel Temelleri, Ortadoğu ve Dış Politika: Arap Ülkeleri ve İsrail*, M. B. Altunışık (Der.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Alsancak, N. D. (2021). Yapı, B. Sarı ve İ. E. Sula (Ed.). *Kurumsal Perspektiften Temel Uluslararası İlişkiler Kavramları*, (s.177-214). Ankara: Nobel Yayınevi.
- Akgemci, E. (2020). *Brezilya Endüstriyel Tarım Sektöründe Ulusaşırı Kapitalist Sınıf Oluşumu ve Güney-Güney İşbirliği Sürecine Etkisi*, Unpublished Phd Thesis.
- Armbrus, W. (2011). Egypt: A revolution against neoliberalism? If rebellion results in a retrenchment of neoliberalism, millions will feel cheated, Aljazeera.
- Augelli, E. ve Murphy, C. N. (1994). Gramsci and International Relations: a General Perspective And Example From Recent Us Policy Toward the Third World, Gill S. (ed.), *Gramsci Historical Materialism and International Relations*, (s.127-147). New York: Cambridge University Press.
- Adam H. (2015). *İşyanın Kökenleri: Kapitalizmin Ortadoğu’daki Sorunları*, A. Toprak (Çev.), Ankara: NotaBene Yayınları.
- Bostanoğlu, B. (2009). Uluslararası İlişkilerde Metodoloji Tartışmaları ve Robert W. Cox, *Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Kuram: Hegemonya, Medeniyet ve Robert W. Cox*, (s. 15-66). Ankara: İmge Kitabevi.

- Bostanoğlu, B. (2000). *Türkiye ABD İlişkilerinin Politikası*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Bozbaş, G. (2018), Mısırdaki Toplum ve Siyaset: "Devrimden Darbeye Giden Sürecin Yapısal Analizi", Ankara: Vadi Yayınları.
- Brownlee, J. (2012). *Democracy Prevention: The Politics of the U.S.-Egyptian Alliance*, New York: Cambridge University Press.
- Cook, S. A. (2012). *The Struggle For Egypt: From Nasser to Tahrir Square*, New York: Oxford University Press.
- Ghali, B. (1997), Tariq Misr Alaa Alquds, Markaz Alahram Liltarjamat Walnashri, Altabea.
- Cole, J. (2013). 'Top ten ways Egypt actually does deeply matter to the United States', <http://www.juancole.com/2013/07/actually-matter-united.html>
- Cox, R. W. (2006). Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory, R. Little ve M. Smith (der.), *Perspectives On World Politics*, (S.126-155). New York: Routledge.
- Cox, R.W. (1993). Gramsci, Hegemony and International Relations: An Essay in Method, S. Gill (Ed.), *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*, (s.49-66), New York: Cambridge University Press.
- Cox, R. W. (1987). *Production, Power and World Order: Social Forces in the Making History*. New York: Columbia University Press
- Demir, E. (2018). Yeni Gramscici Eleştirel Uluslararası İlişkiler Kuramı, F. Yalvaç (Der.), *Tarihsel Sosyoloji ve Uluslararası İlişkiler*, (s. 227-256), Nika Yayınevi: Ankara.
- De Smet B. (2016). *A Dialectical Pedagogy of Revolt: Gramsci, Vygotsky, and the Egyptian Revolution*, Boston: Brill Leiden.
- De Smet, B. (2014). Revolution and Counter-Revolution in Egypt, *Science & Society*, 78: 1.
- Erken, A. (2020). *Amerika ve Modern Türkiye'nin Oluşumu: Bilim, Kültür ve Siyasal İttifaklar*, (Çev.) E. Kılıç, İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları.
- Erpul, O. (2021). Devlet, B. Sarı ve İ. E. Sula (Ed.), *Kurumsal Perspektiften Temel Uluslararası İlişkiler Kavramları*, (S.137-176). Ankara: Nobel Yayınevi.
- El-Naggar, A. (2009). Economic Policy: From State Control to Decay and Corruption, R. Mahdi ve P. Marfleet (Ed.), *Egypt: The Moment of Change*, London-New York: Zed Books Ltd.
- Fahmy, N. S. (2002). *The Politics of Egypt: State Society Relationship*, London and New York: Routledge
- Gardner, L. C. (2011). *The Road To Tahrir Square: Egypt and the United States From the Rise of Nasser to the Fall of Mubarak*, New York: The New Press.
- Goldschmidt, A. (2008). *A Brief History of Egypt*, New York: Infobase Publishing.
- Gramsci, A. (2007). *Hapisane Defteri: Felsefe ve Politika Sorunları*, A. Cemgil (çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Gramsci, A. (2018). *Gramsci Kitabı: Seçme Yazılar 1916-1935*, David Forgacs (Hazırlayan), İbrahim Yıldız (çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Gill S. (2003). *Power and Resistance in the New World Order*, Palgrave Macmillan.
- Gill, S. (1994). Epistemology, Ontology and the Italian School, S. Gill (Ed.), *Gramsci Historical Materialism and International Relations*, (s.21-48). New York: Cambridge University Press.
- Gill, S. (1990). *American Hegemony and Trilateral Commission*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Gill, S. (1994). Epistemology, Ontology and the Italian School, Stephen Gill (Ed.), *Gramsci Historical Materialism and International Relations*, New York: Cambridge University Press.
- Gill, S. ve David, L. (1994). Global Hegemony and The Structural Power of Capital, S. Gill (Ed.), *Gramsci: Historical Materialism and International Relations*, (s.93-126). New York: Cambridge University Press.
- Heykel, H. (1986). *Öfkenin Sonbaharı: Bir Firavunun Sonu*, (Çev.) A. Şişman, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hinnebusch, R. A. (1990). The Formation of the Contemporary Egyptian State from Nasser and Sadat to Mubarak, Ibrahim M. Oweiss (ed.), *The Political Economy of Contemporary Egypt*, Center for Contemporary Arab Studies, (s. 188-209). Washington: Georgetown University.
- Hinnebusch, R. A. (1982). Children of the Elite: Political Attitudes of the Westernized Bourgeoisie in Contemporary Egypt, *Middle East Journal*, 36 (4), 535-561. 21/06/2014 19:49. Middle East Institute Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4326469>.
- Jadallah, D. (2015). Economic Aid to Egypt: Promoting Progress or Subordination?, *Class, Race and Corporate Power*, 3 (2), DOI: 10.25148/CRCP.3.2.16092106
- Jadallah, D. (2016). *Us Economic Aid in Egypt Strategies for Democratisation and Reform in the Middle East*, New York: I.B. Tauris & Co. Ltd London.
- Joya A. (2018): The military and the State in Egypt: Class Formation in the Post-Arab Uprisings, *British Journal of Middle Eastern Studies*, <https://doi.org/10.1080/13530194.2018.1509692>.
- Ikenberry, G. J. ve Kupchan, A. C. (1990). Socialization and Hegemonic Power, *International Organization*, 44, 283-315. doi:10.1017/S002081830003530X
- İskenderi A. (2016). *Değişim Halindeki Mısır: Bitmemiş Bir Devrime Dair Denemeler*, (Çev.) O. Etiman, İstanbul: İntifada Yayınları.
- Kandil, H. (2021). Mısır'da İki Devrim Arasında Ordu ve 30 Haziran 2012'sün Tahlili, Pilgir, (Çev.) A. E., *Ortadoğu: Direniş, Devrim, Emperyalizm*, (s. 89-145), Çetinkaya, Y. D. (der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kandil, H. (2014). *Soldiers, Spies And Statesmen: Egypt's Road To Revolt*, London - New York: Verso.
- Kandil, H. (2012). Why did the Egyptian Middle Class March to Tahrir Square?, *Mediterranean Politics*, 17:2, 197-215, DOI: 10.1080/13629395.2012.694044.
- Keyman, F. (2016). Eleştirel Düşünce: İletişim, Hegemonya, Kimlik/Fark, A. Eralp (Der.), Devlet, Sistem ve Kimlik: Uluslararası İlişkilerde Temel Yaklaşımlar, (s.227-260), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kolasi, K. (2021). ABD Dış Politikasının Eleştirel Politik Ekonomisi: ABD Hegemonyasının Toplumsal Kaynakları, F. Yalvaç ve Y. Erçandırılı (Der), Eleştirel Uluslararası Politik Ekonomi: Bölgesel Dinamikler 2.Cild. (s.23-56), Ankara: Nika Yayınevi.
- Koşak, Ç (2016). How does the military dominate politics in Egypt?, Unpublished Master Thesis.
- Kurt, V. (2016). Otoriter Arap Rejimlerinde Değişim, Süreklilik ve Ordu: Karşılaştırmalı Perspektiften Mısır ve Suriye, Unpublished Phd Thesis.
- Magd, Z. (2016). *Militarizing The Nation: The Army, Business, and Revolution in Egypt*, New York: Columbia University Press.
- Magd, Z. (2012). The Egyptian Republic of Retired Generals, Foreign Policy, <http://foreign-policy.com/2012/05/08/the-egyptian-republic-of-retired-generals/>

- Magd, Z. (2013). "The Egyptian Military in Politics and the Economy: Recent History and Current Transition Status", CMI INSIGHT, Sayı: 2.
- Marfleet, P. (2009). State and Society, R. El-Mahdi and P. Marfleet (ed.), *Egypt The Moment of Change*, London: Zed Books.
- Mitchell, T. (2002). *Rule of Experts Egypt, Techno-Politics, Modernity*, California: University of California Press Berkeley and Los Angeles.
- Mitchell (1999) No factories, no problems: the logic of neo-liberalism in Egypt, *Review of African Political Economy*, 26:82, 455-468, DOI: 10.1080/03056249908704412.
- Münkler, H. (2009). *İmparatorluklar: Eski Roma'dan ABD'ye Dünya Egemenliğinin Mantiği*, (Çev.) Z. A. Yılmaz. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okur, M.A ve Ongur, H.Ö. (2014). Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Teori, R. Gözen (Der.), *Uluslararası İlişkiler Teorileri içinde*, (s.291-324). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Osman, T. (2013). *Egypt on the Brink: From Nasser to the Muslim Brotherhood, Revised and Updated*, New York: Yale University Press.
- Okur, M. A. (2009). Robert W. Cox, Sivil Toplum ve Medeniyetler: Posthegemonik Bir Dünya Düzeni İçin Ontolojik Arayışlar, *Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Kuram: Hegemonya, Medeniyet ve Robert W. Cox içinde* (s.67-123). Ankara: İmge Kitabevi.
- Roccu, R. (2021). States Business Relationship: The Global Political Economy of Subordinate Integration, R. Springborg, A. Adly, A. Gorman, T. Moustafa, A. Saad, N. Sakr ve S. Smierciak (ed.), *Routledge Handbook on Contemporary Egypt*, New York: Routledge.
- Rupert, M. E. (1990). Producing Hegemony: State/Society Relations and the Politics of Productivity in the United States, *International Studies Quarterly*, 34 (4), 427-456. <https://doi.org/10.2307/2600606>
- Mansfield, P. (2012). *Ortadoğu Tarihi*, (Çev.) Yolsal Ü. H, İstanbul: Say Yayınları.
- McMahon, S. F. (2013), *Egypt's Social Forces, the State, and the Middle East Order*, D. Tschirgi, W. Kazziha, S. F. McMahon (Ed.), *Egypt's Tahrir Revolution*, Colorado: Lynne Rienner Publishers.
- Turan, G. (2021). Hegemonya, B. Sarı ve İ. E. Sula (Ed.), *Kurumsal Perspektiften Temel Uluslararası İlişkiler Kavramları içinde*, (s.245-278). Ankara: Nobel Yayınevi.
- Selim, G. M. (2020). Egyptian Foreign Policy After the 2011 Revolution: The Dynamics of Continuity and Change, *British Journal of Middle Eastern Studies*, DOI: 10.1080/13530194.2020.1747983
- Yalvaç, F. (2016). "Eleştirel Teori", Şaban Kardaş ve Ali Balcı (ed.), *Uluslararası İlişkilere Giriş: Tarih, Teori, Kavram ve Konular*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Yavuz, Y. (2018). Disipliner Neoliberalizm, F. Yalvaç (Der.). *Tarihsel Sosyoloji ve Uluslararası İlişkiler*, (s.257-276). Ankara: Nika Yayınevi.
- Waterbury, J. (1997). *Sonsuz Yanılgılar Karşısında: Hindistan, Meksika, Mısır ve Türkiye'de Kamu Girişimi ve Devlet Gücü*, (Çev.) M. Mengütürk ve N. Nas, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Witty, D. M. (2023). *The U.S.-Egypt Military Relationship Complexities, Contradictions, and Challenges*. <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/us-egypt-military-relationship-complexities-contradictions-and-challenges>.
- Zaakouk, M. (1989), *Power, Class and Foreign Capital Egypt: The Rise of the New Bourgeoisie*, London: Zed Books.

Türkiye’de Kamu Sosyal Harcamalarının Gelir Dağılımına Bölgesel Etkileri: 2006-2021 Dönemi GİR Modeli Analizi

Abdulkadir Keskin*

Öz

Sosyal harcamalar toplumsal sorunların çözümünde ve refahın artırılmasında sosyal politikanın ve dolayısıyla sosyal devletin önemli bir aracıdır. Sosyal harcamalar farklı amaçlar için kullanılmakla birlikte gelir dağılımındaki adaletsizliğin düzeltilmesinde de önemli bir role sahiptir. Türkiye’de 2001 sonrasında geçmiş dönemlere göre daha istikrarlı ekonomik ve siyasi bir dönemin yaşanmaya başlaması ile sosyal politika gelişme imkânı bulmuş ve buna bağlı olarak kamu sosyal harcamalarında önemli artışlar gerçekleşmiştir. Bu bağlamda yapılan çalışmanın amacı Türkiye’deki kamu sosyal harcamalarının gelir dağılımına etkisinin 2006-2021 dönemi için bölgesel olarak incelenmesidir. Bu amacı gerçekleştirmek için sosyal harcama alt bileşenleri olan kamu sosyal güvenlik ve sosyal yardım, eğitim ve sağlık harcamaları ile gelir dağılımı (Gini katsayısı) arasındaki ilişki bölgesel olarak Görünürde İlişkisiz Regresyon (GİR) modeli ile test edilmiştir. Eld edilen bulgulara göre kamu sosyal harcamaları ile gelir dağılımı ilişkisi bölgelere ve sosyal harcama alt bileşenlerine göre farklılıklar göstermektedir. Fakat genelleme yapılarak bulgulara bakıldığı zaman, sosyal harcamaların bölgesel gelir dağılımı üzerindeki etkisinin sınırlı olduğunu ve bazı bölgelerde etkisinin bulunmadığını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Yoksulluk, Sosyal Harcama, Refah Devleti, Sosyal Politika, Görünürde İlişkisiz Regresyon.

The Regional Effects of Public Social Expenditures on Income Distribution in Turkey: An Analysis Using the SUR Model for the 2006-2021 Period

Abstract

Social expenditures are an important tool of social policy, and consequently of the welfare state, in addressing societal problems and enhancing well-being. While social expenditures are used for various purposes, they also play a significant role in correcting income inequality. In Turkey, following the onset of a more stable economic and political period compared to previous eras after 2001, social policy found the opportunity to develop, leading to significant increases in public social expenditures. In this context, the aim of the study is to examine the regional impact of public social expenditures on income distribution in Turkey for the period 2006-2021. To achieve this goal, the relationship between the subcomponents of social expenditures, namely public social security and social assistance, education, and health expenditures, and income distribution (Gini coefficient) was tested regionally using the Seemingly Unrelated Regression (SUR) model. According to the findings, the relationship between public social expenditures and income distribution varies across regions and social expenditure subcomponents. However, when the findings are generalized, it can be said that the impact of social expenditures on regional income distribution is limited, and in some regions, no effect was observed.

Keywords: Poverty, Social Expenditure, Welfare State, Social Policy, Seemingly Unrelated Regression.

*Arş. Gör. Dr. | İstanbul Medeniyet Üniversitesi | a.kdr.keskin@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4795-1028 | DOI: 10.36484/liberal.1555694
Liberal Düşünce Dergisi, Yıl: 29, Sayı: 116, Güz 2024, ss. 159-180.
Gönderim Tarihi: 25 Eylül 2024 | Kabul Tarihi: 3 Aralık 2024

Giriş

Gelirin toplum içinde dengeli bir şekilde dağılması ve toplumsal refahın paylaşılması toplumsal barışın korunması ve sağlanması açısından oldukça önemlidir (Baştaymaz, 2016: 54). Genel anlamda ülkedeki toplam gelirin bireyler arasındaki dağılımını ifade eden gelir dağılımı kavramı, neredeyse tüm ülkelerde gerçekleşen gelirin adaletsiz dağılımından dolayı önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Gelir dağılımındaki bozulmaya pek çok faktör etki etmekle birlikte, bu faktörler ekonomik, sosyal, demografik ve siyasi başlıklar altında toplanabilir. Ülkelerde bazı dönemlerde gelir dağılımının daha adaletli olduğu ve bazı dönemlerde gelirin oldukça adaletsiz dağıldığı verilerle ortaya konulmaktadır. Refah devleti altın çağıının yaşandığı dönemde (1945-1980) ekonomik olarak gelişmiş ülkelerin önemli bir kısmında gelir dağılımının günümüze göre daha adaletli olduğu söylenebilir. 1980 sonrasında değişen ekonomik yapı ve sosyal devlet anlayışının gerilemesi ile küresel, bölgesel ve ulusal düzeyde gelir dağılımındaki adaletsizlik dünyanın birçok bölgesinde kendini göstermektedir (Koray, 2008: 286).

Ekonomide devletin payının azalmasıyla birlikte özel sektörün payının artması ve küreselleşme, gelir dağılımındaki adaletin bozulmasında önemli etkenler olarak ifade edilmektedir. Piyasa ekonomisi fırsatlar sağlamasına rağmen bazı problemler oluşturmakta veya problemlerin çözümünde yetersiz kalmaktadır. Özellikle kökeni ekonomik problemlere dayanan yoksulluk, işsizlik ve gelirin adil dağılımında adaletin sağlanamaması toplumsal problemlere yol açabilmektedir (Şenses, 2004; Chossudovsky, 1999: 37). Bu bağlamda, önemli bir sorun olarak ortaya çıkan gelir adaletsizliğini önlemede ve yoksulluğu azaltmada veya ortadan kaldırmada en etkili araçlardan biri olarak kamu harcamaları, özellikle de sosyal harcamalar öne çıkmaktadır.

Günümüz dünyasında yaşanmakta olan küreselleşme, yerelleşme, dijitalleşme, devlet algısındaki değişim, kamu hizmetlerine yönelik beklentilerdeki değişim, bireylerin hızla sosyalleşmesi, çeşitli grupların sosyal statülerini kazanmaya başlamaları vb. hususlar, bireylerin birtakım yeni sosyal ihtiyaçlar hissetmelerine sebep olmaktadır (Kara, 2021: 29). Sosyal harcamalar özel kesim veya şahıslar tarafından da yapılmasına rağmen büyük bir bölümü kamu kesimi tarafından yapılan ve sosyal devletin toplumsal sorunların çözümünde kullandığı etkili bir araç olarak görülmektedir. Devlet aldığı vergiler ile yüksek geliri olan kesimi daha az geliri olan kesime yaklaştırmakta iken yaptığı transfer harcamaları ile daha az gelire sahip olan veya geliri bulunmayan kişileri daha fazla geliri olan kesime yaklaştırmaktadır. Bazı kamu sosyal harcamaları tam kamusal veya erdemli mal ve hizmet niteliği taşıya-

rak toplumsal barış, refah ve adalet için zorunluluk ifade etmekte iken bazı kamu harcamaları zorunlu olamamasına rağmen oluşturduğu pozitif dışsallıklardan dolayı sadece bireyin değil tüm toplumun kalkınmasına ve refahına etki ettiği için yapılmaktadır (Akdoğan, 2011: 47-51). Bu bağlamda kamu kesimi hem toplumsal adalet, refah ve barışı sağlamaya yönelik harcamalar yapmakta hem de toplumsal kalkınmada sağladığı pozitif dışsallıklardan dolayı ve sosyal devletin bir gereği olarak harcamalar gerçekleştirmektedir (Sandalcı ve Kaya, 2022: 47). Farklı şekillerde tanımlanmakla birlikte, sosyal harcamaların amacının genellikle gelir dağılımında adaletin sağlanması, yoksulluğun azaltılması ve refahın artırılması olduğu, sosyal harcama tanımlarının ortak noktalarıdır.

Gelir dağılımı adaletinin sağlanması yönündeki sosyal harcamalar, sosyal güvenlik ve sosyal yardım, eğitim ve sağlık harcamaları olarak üç genel başlıkta toplanabilir. Bu sosyal harcamaların tamamen özelleştirilmesi veya diğer bir ifadeyle piyasalaştırılması mümkün değildir. Çünkü özel sektör, kârlı görmediği mal ve hizmet üretimi alanlarına girmemekte ve piyasa ekonomisinde sunulan mal ve hizmetlerin karşılığının ödenmeden elde edilemeyeceği için, toplumun belirli bir kesimi tüketmesi gereken mal ve hizmetlerden mahrum kalmaktadır. Bu durumda, bazı mal ve hizmetler toplumda yeterince tüketilmediğinde oluşturacağı maliyetler, mal ve hizmetlerin sunulmasındaki maliyetlerden daha fazla olabilmektedir. Bu bağlamda sosyal güvenlik ve sosyal yardım, eğitim ve sağlık harcamalarının bazı alt bileşenlerinin sahip olduğu özel niteliklerden dolayı kamu kesimi bu mal ve hizmet üretimini ve sunumunu gerçekleştirmekte veya özel kesim kamu tarafından doğrudan veya dolaylı olarak desteklemektedir (Keskin, 2023: 73-75). Sağlık ve sosyal güvenlik harcamaları eğitime göre daha fazla erdemli mal ve hizmet niteliği taşıdığı için zorunlu olarak yapılmakta iken eğitime yönelik harcamaların önemli bir bölümü sağladığı pozitif dışsallıklardan dolayı yapılmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti’nin her döneminin kendine özgü problemleri bulunmaktadır. İkinci Dünya Savaşı’ndan 21. Yüzyıla kadar olan süreçte özellikle ekonomik ve siyasi problemlerden dolayı sosyal politikanın geliştiğini söylemek güçtür (Koray, 2008: 141). Özellikle 1990’lı yıllarda yaşanan siyasi istikrarsızlıklar, krizler, doğal afetler ve terörün artması sadece olayların yaşandığı dönemini değil, 2000’li yılların başındaki toplumsal refahı ve sosyal politikayı önemli ölçüde etkilemiştir (Keskin ve Beşoluk, 2023: 83). Yaşanan bu olaylara bağlı olarak bu dönemde kamu sosyal harcamaları da yeterince gerçekleşmemiştir. Ayrıca 1990’lı yıllar ve 2000’li yılların başındaki istikrarsızlıklar gelir dağılımını iyice bozmuştur. Türkiye, 21. Yüzyılın başlarından itibaren yeni bir döneme girmiş ve bazı sorun ve krizlere rağmen geçmiş

dönemlere göre daha istikrarlı ekonomik ve siyasi bir dönem yaşamıştır. Bu dönemde geçmiş dönemlere göre sosyal politikaya daha fazla önem verilmiş ve doğal olarak sosyal harcamaların miktarı artmıştır. Bu dönemde eğitim, sağlık ve sosyal güvenlik reformları gerçekleştirilmiştir (Pamuk, 2013: 292-293). Eğitimde, zorunlu eğitim süresi uzatılmış, okul ve dersliklerin sayısı artırılmış, üniversite sayısı neredeyse üç katına çıkarılmış, öğrenci başına yapılan harcamalar artmış ve eğitim madde ve materyalleri geliştirilmesinden dolayı eğitim harcamaları artmıştır. Nitekim aynı şekilde sağlıkta da önemli adımlar atılmış ve sağlık harcamaları artmıştır. Son olarak ise sosyal güvenlikte reformlar gerçekleştirilmiş ve özellikle sosyal yardımların tek bir çatı altında toplanması amaçlanmış ve bu amaçla Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı kurulmuştur. Özellikle bu dönemde sosyal yardım hizmetleri çeşitlendirilmiş ve buna bağlı olarak sosyal harcamalarda ciddi miktarlarda artışlar gerçekleştirilmiştir.¹ Bu bağlamda Türkiye’de son dönemde yapılan “kamu sosyal harcamalarının gelir dağılımına etkisi var mı?”, eğer bir etkisi var ise bu etkinin ne kadar ve hangi yönde gerçekleştiğinin araştırılması gerekmektedir.

Bu çalışmanın temel amacı, kamu tarafından gerçekleştirilen sosyal güvenlik ve sosyal yardım, eğitim ve sağlık harcamalarının gelir dağılımına etkisinin araştırılmasıdır. Bu araştırma amacının gerçekleştirilmesi için kamu sosyal harcamaları ile gelir dağılımı ilişkisi bölgeler düzeyinde görünürde ilişkisiz regresyon yöntemiyle incelenmiştir. Literatürde yer alan çalışmalar genellikle belirli ülke grubunda Türkiye’yi ele alarak veya Türkiye’yi bir bütün olarak değerlendirerek sosyal harcamalar ile gelir dağılımı ilişkisini ortaya koymuşlardır. Bu çalışmada ise parçaların bütünden farklılık gösterebileceği göz önünde bulundurularak bölgesel düzeyde araştırma gerçekleştirilmiştir. Bölgesel olarak bu ilişkinin incelenme sebebi ise kamu sosyal harcamaları ile gelir dağılımı ilişkisinde Türkiye’nin bir bütün olarak değerlendirilmesinin kamu harcamaları ile gelir dağılımı ilişkisinin tam manasıyla doğru olarak yansıtamayacağı düşüncesidir. Bu bağlamda bölgesel olarak yapılan bu araştırmanın diğer çalışmalardan farklılaştığı ifade edilebilir ve sosyal harcamaların gelir dağılımı ile ilişkisinin bölgesel olarak araştırılmasının ilgili literatüre katkıda bulunacağı düşünülmektedir.

Son olarak ise kamu sosyal harcamalarını bir bütün olarak değil de kamu sosyal harcamalarının alt bileşenleri (sosyal güvenlik ve yardım, eğitim ve sağlık) ile gelir dağılımı ilişkisinin bölgesel olarak incelenmesi, literatürdeki diğer çalışmalara göre bu çalışmada bahsi geçen ilişkinin daha detaylı olarak

1 Kamu sosyal harcamalarının tarihsel gelişimi için Strateji ve Bütçe Başkanlığı’na bakınız. Strateji ve Bütçe Başkanlığı, https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2021/11/Kamu-Kesimi-Sosyal-Harcama-Istatistikleri_15112021.xlsx.

görülmesini sağlayacaktır. Fakat Karıştırmanın gerçekleştirilmesine yönelik bazı kısıtlar bulunmaktadır. Bunların en önemlisi ise verilerin zaman kısıtının olması ve sadece merkezi yönetim kamu sosyal harcamalarının araştırma için en uygun verilere sahip olmasıdır. Gelir dağılımı ölçütü olarak kullanılacak olan Gini katsayısının 2006 yılı sonrasında başlaması çalışmanın zaman kısıtını oluşturmakta iken sadece merkezi yönetim kamu sosyal harcamalarının bulunmasından dolayı yerel yönetimler tarafından yapılan sosyal harcamalar çalışma içerisine dahil edilememiştir. Bu bağlamda çalışma 2006-2021 yılları arasındaki merkezi yönetim kamu sosyal harcamaları ile gelir dağılımı (Gini katsayısı) arasındaki ilişkiyi araştırmaktadır. Çalışma üç ana kısımdan oluşmaktadır. Çalışmanın ilk kısmında literatür incelemesi yapıldıktan sonra ikinci kısımda çalışmanın veri seti ve yöntemi sunulmuştur. Çalışmanın son kısmında ise analizden elde edilen bulgular sunulmuş ve tartışılmıştır.

Literatür taraması

Gelir dağılımı ile sosyal harcamalar arasındaki ilişkiye ilişkin dünya ve Türkiye literatüründe çok sayıda araştırma yapılmıştır. Sosyal harcamalar ile gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmaların önemli bir bölümü hem Türkiye’de hem de diğer ülke ve bölgelerde sosyal harcamaların gelir dağılımındaki adaletsizlikleri azalttığı sonucuna ulaşmışlardır. Literatür değerlendirmesinde ilk önce bölgesel yapılan çalışmalara değinildikten sonra Türkiye için gerçekleştirilen araştırmalar sunulmuştur.

Martinez-Vazquez ve diğerleri (2012), 150 ülkeyi üç gruba ayırarak (gelişmiş, gelişmekte olan ve geçiş ülkeleri) 1970-2009 dönem için sosyal koruma, eğitim, sağlık ve konut harcamalarının gelir dağılımı üzerindeki etkisini GMM tahmincisi kullanarak araştırmış ve bu harcamalarının gelir dağılımı üzerinde olumlu etki oluşturduğu sonucuna ulaşmışlardır. Cammeraat (2020), 1990-2015 dönemi için 22 AB ülkesinde gelir adaletsizliği ile sosyal koruma harcamaları ilişkisini panel veri yöntemi ile incelemiş ve bir bütün olarak değerlendirildiği zaman sosyal koruma harcamaları ile gelir dağılımı arasında negatif ilişki olduğunu ifade etmiştir. Yaşlılık harcamaları, dul ve yetim aylıkları, aile ödenekleriyle Gini katsayısı arasında negatif ilişki olduğu fakat işsizlik ve aktif işgücü piyasası politika ile konut harcamalarının Gini katsayısını azaltmadığı sonucuna ulaşmıştır. Yardımcıoğlu ve Yayla (2020), 7 Orta ve Doğu Avrupa ülkesinde 2005-2017 dönemi için sosyal koruma harcamaları ve emeklilik ödemelerinin gelir dağılımı üzerindeki etkisini panel eşbütünlük ile incelemişlerdir. Emekli maaş ödemelerinin gelir dağılımına negatif etki ettiği sonucuna ulaşılmışken sosyal koruma harcamaları ile gelir dağılı-

mı arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir. Keskin (2023) Türkiye’de bölgesel olarak 2006-2021 dönemi için sosyal harcamaların alt bileşenleri ile yoksulluk arasındaki ilişkiyi GİR modeli vasıtasıyla 4 farklı model kurarak araştırmıştır. Sosyal güvenlik ve sosyal yardım, eğitim ve sağlık harcamaları ile yoksulluk arasındaki ilişkinin bölgelere göre farklılaştığı ifade edilen çalışmada, genel olarak eğitim harcamalarının yoksulluğu azaltmada diğer harcamalardan daha etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca sağlık ve sosyal güvenlik ve sosyal yardım harcamalarının yoksulluğu azaltmadaki etkilerinin daha sınırlı olduğu tespit edilmiştir.

Popova (2023), 70 düşük ve orta gelirli ülke olmak üzere 101 ülke verileri ile 1998-2017 yılları için sosyal koruma harcamaları ile gelir dağılımı arasındaki ilişki En Küçük Kareler yöntemi ile incelemiştir. Düşük ve orta gelirli ülkelerde en alttaki beşte birlik dilime giden sosyal koruma harcamalarının payındaki 1 puanlık artışın Gini endeksinde 0,32 puanlık bir düşüşe yol açtığını tespit edilmiştir. Ayrıca düşük ve orta gelirli ülkelerde sosyal koruma harcamalarının daha adil dağılımının aşırı gelir yoksulluğunun ve eşitsizliğin azaltılmasında kritik önem taşıdığını ifade edilmiştir. Ahuja ve Pandit (2022), 48 gelişmekte olan ülke verileri kullanılarak 1990-2015 dönemi için sosyal harcamalar ile gelir dağılımı arasındaki ilişki En Küçük Kareler yöntemi ile incelemiştir. Çalışmada, hem bir bütün olarak sosyal harcamalar ile gelir dağılımı hem de sosyal koruma, eğitim ve sağlık harcamaları ile gelir dağılımı arasında negatif ilişkinin olduğu sonucuna ulaşılmış ve sosyal harcamaların gelir eşitsizliğinde önemli bir azalma sağladığı tespit edilmiştir. Osabohien ve diğerleri (2020), 38 Afrika ülkesi için 2000-2017 verileri temelinde En Küçük Kareler yöntemini kullanarak sosyal harcamalar ve gelir dağılımı ilişkini araştırmış ve sosyal harcamaların gelir eşitsizliğini azalttığı sonucuna ulaşımlardır. Ulu (2018), 2004-2011 dönemi için 21 OECD ülkesinde sosyal harcamaların gelir dağılımı ile ilişkisini panel veri analizi ile incelemiştir. Sosyal harcamaların GSYH içerisindeki payının artmasının gelir eşitsizliğini azalttığı ve eğitim harcamalarının gelir eşitsizliğinin azaltılmasında daha etkili olduğunu tespit edilmiştir.

Dibo (2022), 20 OECD ülkesi kapsamında 2004-2017 dönemi için sosyal transfer harcamalarının milli gelir içerisindeki payının bir seviyeye kadar gelir eşitsizliğini azalttığı fakat belirtilen seviyeyi aşması durumunda bu etkinin tersine döndüğü sonucuna ulaşılmıştır. Kamu sosyal harcamalarının GSYH’nin %26,5’i geçtiği zaman etkinin değiştiği ifade edilmiştir. Baçao ve diğerleri (2024), 1995-2017 dönemi için 36 OECD ülkesinde kamu sosyal harcamaları ile gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Bazı sosyal harcamaların gelir eşitsizliğini önemli ölçüde etkilemediğini bazılarının ise ters yönde

etkilediği sonucuna ulaşmışlardır. Kalkavan ve Ersin (2020), OECD ülkeleri kapsamında 1980-2015 dönemi için panel eşbütünleşme ve panel nedensellik testi ile sosyal harcamalar ve gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Sosyal harcamalar ile gelir dağılımı arasında anlamlı bir ilişki bulunmuş ve sosyal harcamaların büyümeye katkı sağlayarak gelir dağılımındaki eşitsizliği azaltacağı ifade edilmiştir. D’Agostino ve diğerleri (2020), 26 OECD ülkesi kapsamında 1980-2015 dönemi için panel veri yöntemini kullanarak gerçekleştirdikleri çalışmada, sosyal harcamaların gelir dağılımındaki eşitsizliği azalttığı sonucuna ulaşmışlardır. İnam (2019), 2007-2015 dönemi için 29 AB ülkesinde panel veri analizi yöntemi ile sosyal harcamalar ile gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Sağlık harcamalarının gelir dağılımı üzerinde pozitif etkiye sahip olduğu, sosyal koruma harcamalarının gelir dağılımını üzerinde negatif etkiye sahip olduğu ve eğitim harcamalarının ise gelir dağılımı üzerinde anlamlı bir etkiye sahip olmadığını tespit etmiştir.

Eser ve Genç (2023), 1987-2019 dönemi için Türkiye’de sosyal harcamaların gelir dağılımı üzerindeki etkisini Fourier ADL eşbütünleşme testi ile incelemiş ve sosyal harcamaların gelir dağılımı üzerinde olumlu etkiye sahip olduğunu tespit etmişlerdir. Yılmaz ve Rakıcı (2024), Türkiye’de 1987-2018 dönemi için sosyal koruma harcamaları ile gelir dağılımı ilişkisini ARDL sınır testi yöntemini kullanarak incelemiştir. Toplam sosyal yardımlar ile gelir dağılımı arasında negatif ilişki tespit edilen çalışmada, nakdi yardımlar ve ayni yardımlar, işsizlik/yaşlı/dul/yetim/işsizlik/malullük yardımları ile gelir dağılımı arasında kısa ve uzun dönemde negatif ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca sağlık ile gelir dağılımı arasında pozitif ilişki ve aile yardımları ile gelir dağılımı arasında kısa dönemde negatif ilişki tespit edilmiştir. Genel olarak bakıldığında zaman sosyal harcamaların gelir dağılımı adaletsizliğini azalttığı tespit edilmiştir. Topuz ve Doğan (2020), 39 ülkede 1995-2016 dönemi için transfer harcamaları ve gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi panel nedensellik testi ile araştırmışlardır. Gelir seviyesi yüksek olan ülkelerde transfer harcamalarından gelir eşitsizliğine doğru tek yönlü nedensellik tespit edilmişken gelir seviyesi düşük ülkelerde transfer harcamaları ile gelir dağılımı arasında çift yönlü nedensellik ilişkisi tespit edilmiştir. Polat (2020), 36 OECD ülkesinde 1996-2018 dönemi için transfer harcamalarının gelir dağılımı ile ilişkisini panel veri analizi yöntemi ile incelemiştir. Çalışmada, hane halkı transfer harcamalarının gelir adaletsizliğini azalttığı sonucuna ulaşılmıştır.

Dayar ve Akıncı (2020), 1987-2016 dönemi için Türkiye’de kamu sosyal transfer harcamalarının gelir dağılımı ile ilişkisini En Küçük Kareler yöntemi ile incelemiştir. Kamu sosyal transfer harcamaları ile gelir dağılımı arasında uzun dönemli bir ilişkinin tespit edildiği çalışmada, kamu transfer

harcamalarındaki artışın gelir dağılımındaki adaletsizliği azalttığı sonucuna ulaşılmıştır. Baylan (2019), Türkiye’de 1975-2010 dönemi için sosyal güvenlik harcamaları ile gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi eşbütünleşme testi ile incelemiştir. Araştırmacı tarafından elde edilen sonuca göre, sosyal güvenlik harcamalarının gelir dağılımında üzerinde negatif etkiye sahiptir. Altunöz ve Çondur (2018), Türkiye’de 1985-2016 dönemi için sosyal güvenlik harcamaları ve gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi eşbütünleşme analizi ile incelemiştir. Sosyal güvenlik harcamalarındaki artışların gelir adaletinin sağlanmasında önemli bir rolü olduğunu tespit etmişlerdir. Beyaz Sipahi (2021) Türkiye’de 1980-2019 dönemi için sağlık harcamaları ile gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi eşbütünleşme analizi ile incelemiştir. Sağlık harcamalarında meydana gelecek olumlu bir etkinin gelir dağılımında olumlu bir etki yaratacağı sonucuna ulaşılmıştır. Akbulut (2015) Türkiye’de 1994-2013 dönemi için eğitim ve sağlık harcamaları ile gelir dağılımı arasındaki ilişkiyi En Küçük Kareler yöntemini kullanarak incelemiştir. Yükseköğretime yönelik gerçekleştirilen harcamaların gelir adaletsizliğini artırdığı ve sağlık harcamalarının ise gelir adaletsizliğini azaltıcı etkiye sahip olduğu tespit edilmiştir.

Literatür taramasının ardından aşağıdaki bölümlerde veri seti ve verilerin kaynakları belirtildikten sonra çalışmanın yöntemi sunulmuştur. Veri seti ve yöntem hakkındaki bilgilendirmeden sonra ise analiz gerçekleştirilmiş ve bulgular haritalar şeklinde sunulmuştur.

Veri seti ve yöntem

Bu çalışmanın amacının gerçekleştirilmesi için kullanılan yöntem ve veri setine ilişkin bilgiler aşağıdaki bölümde sunulmuştur. Yöntem ve veri setinin incelenmesinin ardından ekonometrik yöntemden elde edilen bulgular sunulmuş ve yorumlanmıştır.

Veri Seti ve Çalışmanın Kısıtlılıkları

Kamu sosyal harcamaları ile gelir dağılımı arasındaki ilişki İBBS1(12 bölge) düzeyinde araştırılmıştır. İBBS1 düzeyinin seçilme nedeni ise araştırmaya en uygun verilerin bu düzeyde olduğundan dolayıdır. Çünkü diğer bölge sınıflandırması olan İBBS2 (26 bölgenin bulunduğu) sınıflandırmasındaki veriler daha yakın bir tarihte başlamaktadır. Bu bağlamda il düzeyinde sunulan kamu sosyal harcama verileri 12 bölge düzeyine dönüştürülmüştür. İBBS1 düzeyinde yer alan illerin bulunduğu bölgeler Harita 1’de sunulmuştur.

Harita 1. İBBS1 Düzeyindeki İllerin Bulunduğu Bölgeler



Bu çalışmada kamu sosyal harcamaları ve GİNİ katsayısı verileri 2006-2021 dönemini kapsamakta ve yıllık verilerden oluşmaktadır. Bunun en önemli nedeni ise bölgesel gelir dağılımı verilerinin 2006 yılından başlaması ve yıllık olmasıdır. Sosyal harcama verileri aylık olarak sunulmasına rağmen gelir dağılımı verisinin yıllık olması bu çalışmada veri setinin yıllık olmasına sebebiyet vermiş ve çalışmanın en önemli kısıtı olmuştur. Çalışmanın diğer bir önemli kısıtı ise sosyal harcama verilerinin yerel yönetim ve özel sosyal harcama verilerini içermemesidir. Diğer bir ifade ile çalışmada sadece merkezi yönetim tarafında gerçekleştirilen sosyal harcamalar dikkate alınmıştır. Ayrıca merkezi yönetim sosyal harcamaları olan sosyal güvenlik ve sosyal yardım, eğitim ve sağlık harcamalarını oluşturan alt kalemlerin bulunmayışı sosyal güvenlik ve sosyal yardım, eğitim ve sağlık harcamalarının bütünsel olarak değerlendirilmesine sebebiyet vermektedir. Bu durumda ise eğitim harcamaları bir bütünlük arz ederek alt kalemler veya hangi eğitim düzeyi için hangi harcamanın yapıldığı dikkate alınmamaktadır. Ayrıca harcamaların cari harcamalar mı yoksa yatırım harcamaları mı olduğu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Söz konusu bu kısıtlar diğer iki sosyal harcama alt bileşeni olan sağlık ve sosyal güvenlik ve sosyal yardım harcamaları için de geçerlidir. Bu kısıtlar bağlamında çalışma için derlenen veri seti ve veri kaynakları aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 1. Veri Seti ve Kaynakları

Değişkenler	Kısaltmalar	Kaynaklar
Gelir Dağılımı	GİNİ	Türkiye İstatistik Kurumu
Kamu Eğitim Harcamaları	KEH	T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı
Kamu Sağlık Harcamaları	KSH	T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı

Kamu Sosyal Güvenlik ve Sosyal Yardım Harcamaları	KSGSYH	T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı
TÜFE	-	T.C. Merkez Bankası
Ekonomik Durgunluk Dönemleri	DMY	

Çalışmada kullanılan veriler incelendiği zaman verilerin tamamı Türkiye Cumhuriyeti resmî kurumlarının yayınladığı verilerdir. Gini katsayısına ait veri bölgesel olarak TÜİK'ten temin edilmiştir. Kamu sosyal harcama verileri ise T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı'nın il düzeyinde yayınladığı verilerden alınarak bölgesel düzeye çevrilmiştir. Sosyal harcamaların il düzeyinden 12 bölge düzeyine çevrilmesinin ardından T.C. Merkez Bankası enflasyon verileri kullanılarak sosyal harcamalar enflasyondan arındırılarak reel harcama verilerine dönüştürülmüştür. Son olarak ise ekonomik resesyonların yaşandığı dönemlere dummy değişken atanmıştır. Veri seti oluşturulduktan sonra araştırmanın uygulama kısmına geçilmiştir. Araştırmadan elde edilen bulgular aşağıdaki bölümde sunulmuştur.

Yöntem

Bu çalışmada, birden fazla faktörü aynı anda modellemek amacıyla panel görünürde ilişkisiz regresyon (GİR) yöntemi kullanılmıştır. Panel GİR modeli, her bir denklemde yer alan bağımsız değişkenlerin birbirinden bağımsız olmasına karşın, hata terimlerinin birbirleriyle ilişkili olabileceği varsayımını dikkate alır (Yerdelen Tatoğlu, 2012: 52). Böylece, veriler arasında görünen ilişkisizliklerin aslında hata terimlerinden kaynaklanan ortak bir yapı olabileceği göz önüne alınmıştır. Model tahminleri, 2006-2021 yılları arasında Türkiye'deki yoksulluk ve kamu sosyal harcamalarına ait yıllık veriler kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Bağımsız değişkenler olarak kamu sosyal harcamasının alt bileşenleri alınmış, bağımlı değişken olarak yoksulluk seçilmiştir. Tahminler, STATA 14 programında Zellner'in (1962) GİR yöntemiyle yapılmış ve hata terimleri arasındaki korelasyonlar dikkate alınarak daha tutarlı ve etkin sonuçlar elde edilmiştir. GİR modeli aşağıdaki gibi ifade edilebilir (Davidson ve MacKinnon, 2004: 493; Khan ve diğerleri, 2014: 67):

$$Y_1 = X_1\beta_1 + \varepsilon_1 \quad (1)$$

$$Y_2 = X_2\beta_2 + \varepsilon_2$$

$$\vdots \quad \vdots \quad \vdots$$

$$\vdots \quad \vdots \quad \vdots$$

$$Y_n = X_n\beta_n + \varepsilon_n$$

$$Y_2 = X_2\beta_2 + \varepsilon_2 \quad (2)$$

Ya da matris formatındaki şekliyle gösterilebilir:

$$\begin{bmatrix} Y_1 \\ Y_2 \\ \vdots \\ Y_N \end{bmatrix} = \begin{bmatrix} X_1 & 0 & \cdots & 0 \\ 0 & X_2 & \cdots & 0 \\ \vdots & \vdots & \ddots & \vdots \\ 0 & 0 & \cdots & X_N \end{bmatrix} \begin{bmatrix} \beta_1 \\ \beta_2 \\ \vdots \\ \beta_N \end{bmatrix} + \begin{bmatrix} u_1 \\ u_2 \\ \vdots \\ u_N \end{bmatrix} \quad (3)$$

Ayrıca aşağıdaki notasyonla kompakt olarak ifade edilebilir:

$$y = X\beta + u \quad (4)$$

GİR modelinin bazı temel varsayımlar vardır ve modeli oluşturan tüm denklemlerin hata terimlerinin ortalaması sıfırdır.

Bulgular

Sosyal harcamalar ile gelir dağılımı arasındaki ilişki 12 bölge düzeyinde yukarıda bahsedilen yöntem olan GİR modeli ile tahmin edilmeye çalışılmıştır. Sosyal harcamalar ile gelir dağılımı arasındaki ilişkisinde Gini katsayısı bağımlı değişkeni oluşturmakta iken sosyal harcamalar olan KEH, HSH ve KSGSYH bağımsız değişkenleri oluşturmaktadır. Araştırma modeline ilişkin betimleyici analiz ve dağılım test sonuçları aşağıda verilmiştir.

Tablo 2. Tanımlayıcı İstatistikler

	KEH	KSH	KSGSYH	GİNİ
Ortalama	24.26821	8.615734	33.77360	0.369396
Ortanca	21.22005	7.581095	27.50462	0.368000
Maximum	69.14478	30.82158	114.9028	0.451000
Minimum	6.478816	2.497289	6.605769	0.302000
Standart Sapma	13.17824	4.660160	21.72148	0.029580
Çarpıklık	0.935478	1.468050	1.188111	0.171485
Basıklık	3.528138	6.216229	4.184746	2.717540
Jarque-Bera	30.23526	151.7185	56.40041	1.579294
Olasılık	0.000000	0.000000	0.000000	0.454005
Gözlem	192	192	192	192

Jarque-Bera kuyruk olasılıklarından tespit edilen bulgulara göre; KEH, KSH, KSGSYH normal dağılım göstermemekte iken Gini katsayısının kuyruk olasılığı 0.05'den büyük olduğu için normal dağılıma uyduğu tespit edilmiştir. Gelir dağılımı ile sosyal haramalar arasındaki ilişkisinin tespit edilmesinden önce araştırmada yer alan 12 bölgedeki denklemlerin hata terimlerinin arasındaki ilişkinin bulunması ve heterojen eğim parametrelerinin bulunması gereklidir. Başka bir deyişle, GİR yönteminin kullanılabilmesi için yatay kesit bağımlılığı ve heterojen eğim parametrelerinin olması gerekmektedir. Pesaran ve Yamagata (2008) $\tilde{\Lambda}$ ve $\tilde{\Lambda}_{adj}$ testi ve Breusch-Pagan LM, Pesaran CD yatay kesit bağımlılığı testlerine ilişkin sınamalar aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 3. Yatay Kesit Bağımlılığı ve Homojenlik Testi

		Değişkenler			
		GİNİ			
		Test İstatistiği		Olasılık	
Breusch-Pagan LM		89.841		0.0272**	
Pesaran CD		3.673		0.0002*	
		$\tilde{\Lambda}$		$\tilde{\Lambda}_{adj}$	
GİNİ	Test İstatistiği	Olasılık	Test İstatistiği	Olasılık	
	4.099	0.000*	5.185	0.000*	

Not: *, ** ve *** sırasıyla %1, %5 ve %10 anlamlılık düzeylerini göstermektedir.

Yatay kesit bağımlılığı ve homojenlik testini ilişki sonuçlar incelendiği zaman, yatay kesit bağımlılığının her iki modelde de test olasılıkları değerlerinin 0.05'in aşağısında olduğu görülmektedir. Bu duruma bağlı olarak temel hipotez olan yatay kesit bağımlılığının olmadığını ifade eden hipotez reddedilmektedir. Pesaran ve Yamagata (2008) $\tilde{\Lambda}$ ve $\tilde{\Lambda}_{adj}$ testi bulgularına göre eğim katsayıları heterojen olarak tespit edilmiş ve araştırma değişkenini homojen olarak ifade eden temel hipotez reddedilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın devamında yatay kesit bağımlılığını ve heterojenliği dikkate alan yöntemler kullanılmalıdır. Her ikisini de dikkate alan CADF birim kök testinin araştırmada kullanılması uygun bulunmuştur. CADF birim kök testinden elde edilen sonuçlar aşağıdaki tabloda gösterilmektedir

Tablo 4. CADF Birim Kök Testi

GİNİ	CADF Testi (Seviye Düzeyi)		CADF Testi (Birinci Fark)	
	Sabitli		Sabitli	
	Test İstatistiği	Olasılık	Test İstatistiği	Olasılık
GİNİ	-1.43	0.808	-2.37	0.020**
EHH	-1.91	0.292	-4.67	0.000*
SHH	-1.81	0.424	-2.21	0.058***
SGSYHH	-1.39	0.883	-4.85	0.000*

Seviye Düzeyi için Kritik Değerler: %1 için: -2.47, %5 için: -2.26 ve %10 için: -2.14’tür.
Birinci Fark için Kritik Değerler: %1 için: -2.52, %5 için: -2.28 ve %10 için: -2.16’dır.
Not: *, ** ve *** sırasıyla %1, %5 ve %10 anlamlılık düzeylerini göstermektedir.

Yukarıdaki tabloda sunulan CADF birim kök testi bulgularına göre değişkenlerin hiçbiri seviye düzeyinde durağan değildir. Birinci farklarda ise farklı önem düzeylerinde çalışmada kullanılan değişkenlerin tümünün durağan olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Aşağıdaki tabloda ise kamu sosyal harcamaları ile Gini katsayısı arasındaki ilişkinin yönünü ve varlığını (+1 ve -1 arası değerlerle) ifade eden korelasyon matrisi ve bölgelerarası korelasyon için Breusch-Pagan LM istatistiği gösterilmektedir.

Tablo 5. Sosyal Harcamalar Korelasyon Matrisi

	Akdeniz	Batı Anadolu	Batı Karadeniz	Batı Marmara	Doğu Karadeniz	Doğu Marmara	Ege	Güneydoğu Anadolu	Kuzeydoğu Anadolu	Orta Anadolu	Ortadoğu Anadolu	İstanbul
Akdeniz	1											
Batı Anadolu	0.3020	1										
Batı Karadeniz	-0.0523	0.3734	1									
Batı Marmara	0.0672	-0.1062	0.1986	1								
Doğu Karadeniz	-0.1013	0.4261	0.6184	0.0874	1							
Doğu Marmara	0.3032	-0.0771	0.1728	0.3347	0.1617	1						
Ege	0.2605	0.3297	-0.1428	0.4390	0.2309	0.0974	1					
Güneydoğu Anadolu	-0.3032	0.4831	0.5183	0.3673	0.3187	-0.2701	0.2774	1				
Kuzeydoğu Anadolu	-0.1831	-0.1835	-0.0823	-0.4170	-0.4262	-0.5531	-0.3416	0.0788	1			
Orta Anadolu	0.2521	0.8999	0.4252	0.3121	-0.0527	-0.2072	0.0422	0.5621	0.1726	1		
Ortadoğu Anadolu	0.0757	-0.2257	0.0030	0.0567	0.0716	0.0716	0.1778	-0.0345	0.0212	0.2192	1	
İstanbul	-0.1579	0.1962	0.1385	0.5492	0.4559	0.4059	0.4782	0.0330	-0.4765	-0.4240	-0.2254	1

Breusch-Pagan Yatay Kesit Bağımlılığı: $\chi^2(66) = 89.841$, $Pr = 0.0272$

Yukardaki tabloda kamu sosyal harcamaları ile Gini katsayısı için hata terimleri arasındaki korelasyon matrisi ve Breusch-Pagan LM test istatistiği görülmektedir. Korelasyon matrisinden anlaşılacağı üzere en yüksek korelasyon-

lar; Batı Anadolu ile Orta Anadolu (0.89), Doğu Karadeniz ile Batı Karadeniz (0.61) bölgeleri arasındadır. İfade edilen bölgelerin arasında yüksek derecede ilişkilerin bulunduğu söylenebilir. Kuzeydoğu Anadolu bölgesi ise diğer bölgelerle en fazla negatif korelasyon katsayısına sahip bölgedir. Breusch-Pagan LM test olasılığı ($\chi^2(66) = 89.841$ ve $\text{Olasılık} = 0.0272$) ve Pesaran CD test olasılığı 0,05'in aşağısında olduğu için yatay kesit bağımlılığının olmadığı yönündeki H_0 hipotezi reddedilir. Değişkenlerin heterojen olması ve yatay kesit bağımlılığı tespit edilmediği için GİR tahminlemesi yapılabilmektedir.

Tablo 6. Görünürde İlişkisiz Regresyon Modeli Sonuçları

	Gözlem	Std. Hata	R ²	Ki Kare	Olasılık
Akdeniz	16	0.007743	0.5579	20.38	0.0004*
Batı Anadolu	16	0.010860	0.5028	59.26	0.0000*
Batı Karadeniz	16	0.008839	0.6264	41.61	0.0000*
Batı Marmara	16	0.012197	0.5145	29.37	0.0000*
Doğu Karadeniz	16	0.016687	0.2660	13.81	0.0079*
Doğu Marmara	16	0.010084	0.8467	118.47	0.0000*
Ege	16	0.010993	0.6530	34.18	0.0000*
Güneydoğu Anadolu	16	0.007926	0.6679	49.31	0.0000*
Kuzeydoğu Anadolu	16	0.017091	0.6227	30.52	0.0000*
Orta Anadolu	16	0.013707	0.2555	9.67	0.0464**
Ortadoğu Anadolu	16	0.014247	0.6685	35.71	0.0000*
İstanbul	16	0.013893	0.8249	84.56	0.0000*

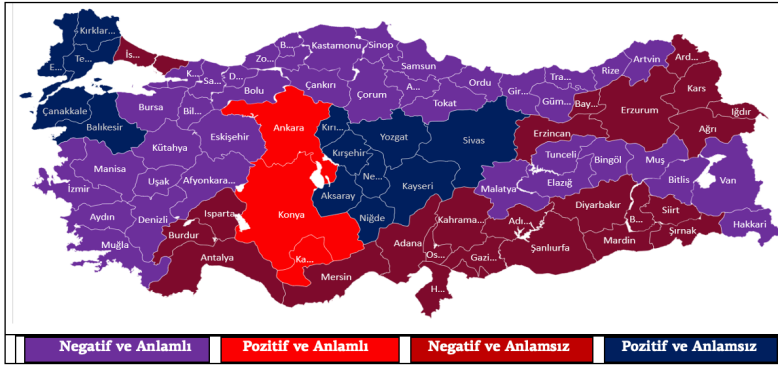
Not: *, ** ve *** sırasıyla %1, %5 ve %10 anlamlılık düzeylerini göstermektedir.

Yukarıdaki tabloda görülen GİR modeli sonuçlarına göre; Orta Anadolu bölgesi haricindeki diğer bölgeler tüm modeller %1 anlamlılık düzeyinde anlamlıdır. Orta Anadolu bölgesi ise %5 anlamlılık düzeyinde anlamlıdır. Kamu sosyal harcamalarının Gini katsayısındaki değişimi açıklama gücü (R²) bölgesel olarak %84 ile %25 arasında değişilmektedir. Gini katsayısındaki değişimler en yüksek Doğu Marmara bölgesinde (%84) ve İstanbul'da (%82) kamu sosyal harcamaları ile açıklanabilmektedir. Gini katsayısındaki değişimler en düşük Orta Anadolu (%25) ve Doğu Karadeniz (%26) bölgelerinde kamu sosyal harcamaları ile açıklanabilmektedir. Diğer bölgelerde ise Gini katsayısındaki değişimler genellikle %50 ve %60 oranlarında kamu sosyal harcamaları ile açıklanabilmektedir.

İBBS1 seviyesindeki kamu sosyal harcamalarının alt bileşenleri olan KEH, KSH ve KSGSYH ile Gini katsayısı arasındaki ilişkinin tespiti için gerçekleştirilen GİR modeli sınaması sonucunda tespit edilen katsayı tahminleri,

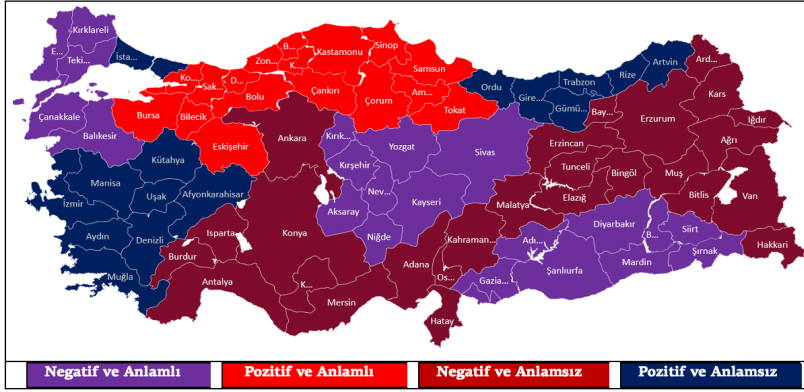
standart hatalar, z istatistiği, olasılık değerleri ve yukarıda da belirtilen genel modelin açıklama gücü ve anlamlılığı tablo şeklinde Ek’te sunulmuştur. Ek’te sunulan verilerdeki sonuçların daha iyi anlaşılabilmesi ve bölgesel farklılıkların görülebilmesi için tablodaki veriler görselleştirilerek haritalar şeklinde aşağıda sunulmuştur. Verilerden oluşturulan haritaların daha anlaşılabilir olması için kamu sosyal harcamaları alt bileşenleri baz alınarak haritalar oluşturulmuş ve aşağıda sırasıyla gösterilmiştir. Bu bağlamda öncelikle kamu eğitim harcamaları ile Gini katsayısı ilişkisi bölgesel olarak Harita 2’de sunulmuştur.

Harita 2. Eğitim Harcamaları ile Gini Katsayısı İlişkisi



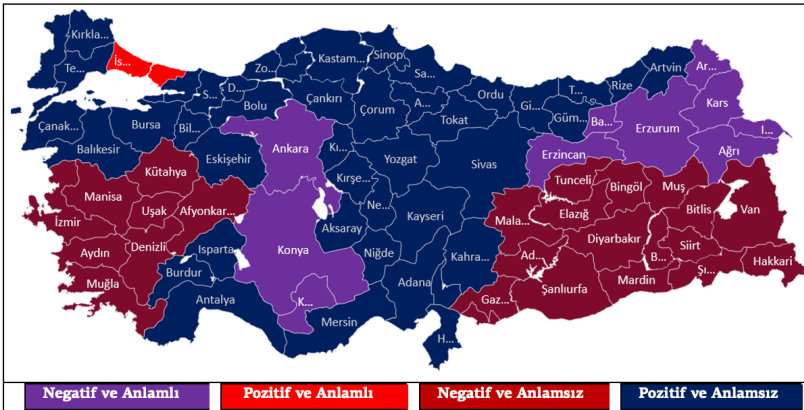
KEH ile Gini katsayısı arasındaki ilişki Ege, Doğu Marmara, Batı Karadeniz, Doğu Karadeniz, Ortadoğu Anadolu ve Batı Anadolu bölgelerinde istatistiksel olarak anlamlı iken diğer tüm bölgelerde bu ilişki anlamsızdır. Anlamlı istatistik sonuç elde edilen bölgelerde ise bu ilişki Batı Anadolu bölgesinde pozitif ve anlamlı iken diğer 5 bölgede negatif ve anlamlıdır. Son olarak ise bu ilişki Akdeniz, İstanbul, Güneydoğu Anadolu, Kuzeydoğu Anadolu bölgelerinde negatif ve anlamsız iken Batı Marmara ve Orta Anadolu bölgelerinde pozitif ve anlamsızdır. KEH 1 birim arttığı zaman Gini katsayısı Batı Anadolu bölgesinde 2.98 birim artmakta iken Batı Karadeniz’de 3.20 birim, Doğu Karadeniz’de 3.89 birim, Doğu Marmara’da 2.74 birim, Ege’de 1.83 birim ve Ortadoğu Anadolu bölgesinde 2.79 birim azalmaktadır. Kamu sağlık hizmetleri harcamaları ile Gini katsayısı ilişkisi bölgesel olarak Harita 3’de sunulmuştur.

Harita 3. Sağlık Harcamaları ile Gini Katsayısı İlişkisi



KSH ile Gini katsayısı arasındaki ilişki Doğu Marmara, Batı Karadeniz, Batı Marmara, Orta Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde istatistiksel olarak anlamlı iken diğer tüm bölgelerde bu ilişki anlamsızdır. Anlamlı istatistik sonuç elde edilen bölgelerde ise bu ilişki Doğu Marmara ve Batı Karadeniz bölgesinde pozitif ve anlamlı iken diğer 3 bölgede negatif ve anlamlıdır. Son olarak ise bu ilişki Akdeniz, Batı Anadolu, Kuzeydoğu Anadolu ve Ortadoğu Anadolu bölgelerinde negatif ve anlamsız iken İstanbul, Ege ve Doğu Karadeniz bölgelerinde pozitif ve anlamsızdır. KEH 1 birim arttığı zaman Gini katsayısı Batı Karadeniz'de 3.60 birim ve Doğu Marmara bölgesinde 1.57 birim artmakta iken Güneydoğu Anadolu'da 1.67 birim, Orta Anadolu'da 4.57 birim ve Batı Marmara bölgesinde 2.10 birim azalmaktadır. Kamu sosyal güvenlik ve sosyal yardım hizmetleri harcamaları ile Gini katsayısı ilişkisi bölgesel olarak Harita 3'te sunulmuştur.

Harita 4. Sosyal Güvenlik ve Sosyal Yardım Harcamaları ile Gini Katsayısı İlişkisi



KSGSYH ile Gini katsayısı arasındaki ilişki sadece üç bölgede anlamlıdır. Bu ilişki İstanbul’da pozitif ve anlamlı iken, Batı Anadolu ve Kuzeydoğu Anadolu bölgelerinde negatif ve anlamlıdır. Yukarıdaki haritadan da anlaşılacağı üzere KSGSYH ile Gini katsayısı arasındaki ilişki genellikle pozitif ve anlamsızdır. Batı Marmara, Doğu Marmara, Batı Karadeniz, Doğu Karadeniz, Orta Anadolu ve Akdeniz bölgelerinde KSGSYH ile Gini katsayısı arasındaki ilişki pozitif ve anlamsız iken Ege, Ortadoğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bu ilişki negatif ve anlamsızdır. KSGSYH 1 birim arttığı zaman Gini katsayısı İstanbul’da 1.53 birim artmakta iken, Batı Anadolu’da 3.09 birim ve Kuzeydoğu Anadolu bölgesinde 5 birim azalmaktadır.

Kamu sosyal harcamalarının Gini katsayısı üzerindeki etkisi bir bütün olarak değerlendirildiği zaman etkisinin oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Özellikle bazı bölgelerde kamu harcamaları ile Gini katsayısı arasında hiçbir ilişki tespit edilememiştir. Bu bağlamda kamu harcamalarının sürekli arttığı göz önünde bulundurulduğunda gelir dağılımındaki adaleti sağlamada yeterli etkiyi gösteremediği ifade edilebilir. Ayrıca bazı bölgelerde bazı kamu harcamaları artışlarına gelir adaletsizliğinde de artış olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, genel anlamda Türkiye’de kamu sosyal harcamalarının gelir dağılımında etkisinin sınırlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Sosyal harcamalar toplumsal sorunlar ve özellikle sosyoekonomik problemlerin çözümünde önemli araç olarak görülmektedir. 1980 sonrası ekonomik yapının değişmesi ile birlikte sosyal harcamalar cömert görülerek eleştirilmesine rağmen ortaya çıkan sorunlardan dolayı ve sosyal devletin bir gereği olarak sosyal harcamalar daha da çeşitlenmiştir. Bu duruma bağlı olarak ülkelerin önemli bir bölümünde 1980’den günümüze kamu sosyal harcamalarının miktarı artış göstermiştir. Türkiye’de ise özellikle 1990’lardaki ekonomik ve siyasi istikrarsızlıklar sosyal harcamaların yeterince yapılmasını engellemiştir. 2001 sonrasında geçmiş döneme göre daha istikrarlı bir yapının oluşması ile sosyal politikada gelişmeler olmuş ve bu gelişmelere bağlı olarak sosyal harcamalar artış göstermiştir. Bu bağlamda Türkiye’de artış gösteren sosyal harcamaların sosyoekonomik bir problem olan gelir dağılımındaki adaletsizliği azaltması beklenmektedir. Bu çalışmada 2006-2021 dönemi için bölgesel olarak sosyal harcamaların gelir dağılımı üzerindeki etkisinin tespit edilmesi için GİR yöntemi kullanılmış ve bulgular sunulmuştur.

Sosyal harcama alt bileşenleri ile gelir dağılımı ilişkisine bakıldığı zaman, eğitim harcamalarının gelir dağılımındaki adaletsizliğin azaltılmasını

da diğer iki harcamaya göre daha etkili olduğunu söylemek mümkündür. Kamu sağlık harcamaları üç bölgede Gini katsayısına negatif etki etmekte iken kamu sosyal güvenlik ve sosyal yardım harcamalarının ise sadece iki bölgede Gini katsayısına negatif etki ettiği tespit edilmiştir. Genel manada sonuçlara bakıldığı zaman kamu sosyal harcamalarının gelir dağılımındaki adaletin sağlanması yönündeki etkisi oldukça sınırlıdır. Ayrıca İstanbul ve Akdeniz bölgesinde kamu sosyal harcama alt bileşenleri olan sosyal güvenlik ve sosyal yardım, sağlık ve eğitim harcamaları ile gelir dağılımı arasında negatif bir ilişki bulunmamıştır. Yani bu iki bölgede kamu sosyal güvenlik ve sosyal yardım, sağlık ve eğitim harcamalarının gelir dağılımındaki adaletsizliğin azaltılmasında hiçbir etkisi bulunmamaktadır. Sosyal harcamaların gelir dağılımındaki adaletsizliği azaltmada en etkili olduğu yer ise Orta Anadolu bölgesidir. Bu bölgede eğitim harcamaları ile Gini katsayısı arasında bir ilişki bulunmamasına rağmen sosyal güvenlik ve sosyal yardım ve sağlık harcamaları ile Gini katsayısı arasında negatif ilişki bulunmaktadır.

Literatürdeki çalışmalar genellikle kamu sosyal harcamaların gelir adaletsizliğini azalttığı sonucuna ulaşmışken bu çalışmadan elde edilen bulgular büyük ölçüde literatürden farklıdır. Diğer bir ifade ile bu çalışmadan elde edilen sonuçların küçük bir bölümü “sosyal harcama ile gelir dağılımı ilişkisi” literatüründeki çalışmaların çoğunluğu ile benzerlik göstermekte iken bu çalışmada tespit edilen bulguların büyük bölümü literatürden farklılaşmaktadır. Son olarak ise bu çalışmada yerel yönetim kamu sosyal harcamaları araştırmaya dahil edilmemiştir. Bölgesel olarak yapılacak çalışmalarda yerel yönetim kamu harcamaları dahil edilmesi bütüncül olarak kamu sosyal harcamalarının gelir dağılımı ile ilişkisinin ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır. Ayrıca yapılacak olan araştırmaya yerel yönetim kamu sosyal harcamalarının eklenmesi ile merkezi yönetim ve yerel yönetim kamu sosyal harcamalarının gelir dağılımı ile olan ilişkisinin ayrı olarak incelenmesine imkân sağlayacak ve karşılaştırılma yaparak hangi yönetim biçimindeki hangi harcamanın gelir dağılımındaki adaletsizliğin düzeltilmesinde daha faydalı olacağı ortaya çıkarılabilecektir.

Kaynakça

- Ahuja, D. ve Pandit, D. (2022). Social spending as a development tool: Evidence from developing countries. *European Journal of Government and Economics*, 11(1), 73-96.
- Akbulut, E. (2015). *Eğitim ve sağlık harcamalarının gelir dağılımı üzerine etkisi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Akdoğan, A. (2011). *Kamu maliyesi*. 14.Baskı. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Altunöz, U. ve Çondur, F. (2019). Sosyal güvenlik harcamaları gelir dağılımında etkin mi?

- Türkiye ekonomisi için nedensellik analizi. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 15(15), 173-189.
- Başçao, P., Duarte, J., Pereira, M. ve Simoes, M. (2024). Social expenditure composition and inequality: A dynamic panel threshold analysis for OECD countries. *European Journal of Political Economy*, 102510.
- Baştaymaz, T. (2016). *Sosyal politikanın temelleri yeni toplum iyi toplum*. Bursa: Dora Yayınevi.
- Baylan, M. (2019). Impact of social security expenditures on income distribution: case of Turkey. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(3), 2579-2593.
- Cammeraat, E. (2020). The relationship between different social expenditure schemes and poverty, inequality and economic growth. *International Social Security Review*, 73(2), 101-123.
- Chossudovsky, M. (1999). *Yoksulluğun küreselleşmesi*. (çev. Neşenur Domaniç). İstanbul: Çiviyazıları.
- D’Agostino, G., Pieroni, L. ve Scarlato, M. (2020). Social transfers and income inequality in OECD countries. *Structural Change and Economic Dynamics*, (52), 313327.
- Davidson, R. ve MacKinnon J. G. (2004). *Econometric theory and methods*, New York: Oxford University Press,
- Dayar, H. ve Akıncı, A. (2020). Kamu sosyal transfer harcamalarının kişisel gelir dağılımına etkisi. *Maliye Dergisi*, 179, 172-185.
- Dibo, M. (2022). Kamu sosyal harcamaları ve gelir eşitsizliği: OECD ülkeleri kapsamında bir analiz. *JOEEP: Journal of Emerging Economies and Policy*, 7(2), 1-16.
- Eser, B. ve Genç, M.C. (2023). Türkiye’de sosyal harcamaların gelir eşitsizliği ve ekonomik büyüme üzerindeki etkisi: Fourier ADL eşbütünlük analizi. *Uluslararası Ekonomi, İşletme ve Politika Dergisi*, 7(2), 226-241.
- İnam, B. (2019). *Sosyal harcamaların gelir dağılımı üzerindeki etkisi: Türkiye örneği*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Kalkavan, H. ve Ersin, İ (2020). Sosyal harcamalar ile gelir dağılımı arasındaki ilişkinin incelenmesi: OECD üzerine bir uygulama. *Sosyal Güvence Dergisi*, (17), 265-282.
- Kara, B. (2021). Sosyal Bütçeleme Anlayışı: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Örneği. *Çağdaş Yerel Yönetimler*. 30(4), 29-59.
- Keskin, A. (2023). *Türkiye’de sosyal harcamalar ve yoksulluk ilişkisi*, Ankara: Berkan Yayınevi.
- Keskin, A. ve Beşoluk, E. (Ed.). (2023). 20. yüzyılda Türk sosyal politikasının gelişimi. *Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar III*. Gaziantep: Özgür Yayınları, 61-88.
- Khan, M. A., Khan, M. Z., Zaman, K. ve Arif, M. (2014). Global estimates of energy-growth nexus: Application of seemingly unrelated regressions. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 29, 63-71.
- Koray, M. (2008). *Sosyal politika*. 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları
- Martinez-Vazquez, J., Moreno-Dodson, B. ve Vulovic, V. (2012). The impact of tax and expenditure policies on income distribution: Evidence from a large panel of countries. *Andrew Young School of Policy Studies Research Paper Series*, (12-30).
- Osabohien, R., Matthew, O., Ohalet, P. ve Osabuohien, E. (2020). Population–poverty–inequality nexus and social protection in Africa. *Social Indicators Research*, 151(2), 575-598.
- Pamuk, Ş. (2013). *Türkiye’nin 200 yıllık iktisadi tarihi*. 2. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları

- Polat, M. A. (2020). Sosyal amaçlı transfer harcamalarının gelir dağılımına etkisi: OECD ülkelerine yönelik panel veri analizi. *Business & Management Studies: An International Journal*, 8(4), 764–796.
- Popova, D. (2023). Impact of equity in social protection spending on income poverty and inequality. *Social Indicators Research*, 169(1), 697-721.
- Sandalcı, U. ve Kaya, M. (2022). Sosyal harcamalara ilişkin toplumsal algı: Bir alan araştırması. *Ufku Ötesi Bilim Dergisi*, 22(1), 43-71.
- Sipahi, B. B. (2021). Türkiye'nin sağlık harcamalarının gelir dağılımı üzerinde asimetric etkisi. *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 24(2), 335-346.
- Strateji ve Bütçe Başkanlığı. Kamu kesimi sosyal harcama istatistikleri. (https://www.sbb.gov.tr/wp-content/uploads/2021/11/Kamu-Kesimi-Sosyal-Harcama-Istatistikleri_15112021.xlsx). 02.11.2023
- Şenses, F. (2004). Neoliberal küreselleşme kalkınma için bir fırsat mı, engel mi?. *ERC Working Paper in Economic*, 04/09 August 2004.1-27
- Topuz S.G. ve Doğan E. (2020). Transfer harcamaları ve gelir eşitsizliği ilişkisi: Panel nedensellik analizi ile karşılaştırmalı bir değerlendirme. *İzmir İktisat Dergisi*, 35(1), 549-562.
- Ulu, M. İ. (2018). The Effect of government social spending on income inequality in OECD: A panel data analysis. *Uluslararası Ekonomi Siyaset İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1(3), 184-202.
- Yardımcıoğlu, F. ve Yayla, Y. E. (2020). Sosyal harcamaların gelir dağılımı üzerindeki etkisi: Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri örneği. *Gümrük ve Ticaret Dergisi*, 7(19), 34-48.
- Yerdelen Tatoğlu, F. (2012). *İleri panel veri analizi: Stata uygulamalı*, 1. Baskı, İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Yılmaz, T. Z. ve Rakıcı, C. (2024). Sosyal koruma harcamalarının gelir eşitsizliği üzerindeki etkisi: Türkiye örneği. *Sosyoekonomi*, 32(59), 383-404.
- Zellner, A. (1962). An efficient method of estimating seemingly unrelated regressions and tests for aggregation bias. *Journal of the American Statistical Association*, 57(298), 348-368.

EKLER

Ek 1:

AKDENİZ BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	-2.06	8.33	-0.61	0.544	0.5579	0.0004*
EHH	-3.18	7.48	-1.09	0.274		
SGSYHH	4.63	4.37	0.11	0.916		
DMY	-0.01	0.01	-0.36	0.719		
SABİT TERİM	0.43	0.01	46.48	0.000*		
BATI ANADOLU BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK

SHH	-1.22	1.05	-1.16	0.246	0.5028	0.0000*
EHH	2.98	1.80	3.87	0.000*		
SGSYHH	-3.09	4.11	-1.97	0.049**		
DMY	0.03	0.01	6.29	0.000*		
SABİT TERİM	0.39	0.01	37.18	0.000*		
BATI KARADENİZ BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	3.60	2.19	2.55	0.011**	0.6264	0.0000*
EHH	-3.20	1.25	-4.14	0.000*		
SGSYHH	8.51	8.13	1.05	0.295		
DMY	-0.01	0.01	-0.89	0.373		
SABİT TERİM	0.38	0.01	27.04	0.000*		
BATI MARMARA BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	-2.10	3.25	-2.18	0.029**	0.5145	0.0000*
EHH	3.17	3.05	1.04	0.299		
SGSYHH	2.01	1.79	1.12	0.262		
DMY	0.01	0.01	2.52	0.012**		
SABİT TERİM	0.31	0.01	23.22	0.000*		
DOĞU KARADENİZ BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	1.08	7.85e	1.38	0.167	0.2660	0.0079*
EHH	-3.89	3.11	-2.54	0.011**		
SGSYHH	1.18	2.54	0.47	0.642		
DMY	-0.01	0.01	-0.49	0.623		
SABİT TERİM	0.36	0.03	13.40	0.000*		
DOĞU MARMARA BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	1.57	1.37	2.61	0.009*	0.8467	0.0000*
EHH	-2.74	1.13	-4.19	0.000*		
SGSYHH	3.94	6.88	0.06	0.954		
DMY	-0.03	0.00	-7.03	0.000*		
SABİT TERİM	0.44	0.01	37.91	0.000*		
EGE BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	1.21	1.52	0.79	0.427	0.6530	0.0000*
EHH	-1.83	9.46	-1.93	0.053***		
SGSYHH	-2.49	5.66	-0.44	0.661		
DMY	0.01	0.01	1.24	0.216		
SABİT TERİM	0.43	0.01	28.67	0.000*		

GÜNEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	-1.67	8.54	-1.95	0.051**	0.6679	0.0000*
EHH	-1.47	5.47	-0.27	0.788		
SGSYHH	-1.97	3.69	-0.53	0.594		
DMY	0.02	0.01	5.59	0.000*		
SABİT TERİM	0.40	0.01	48.92	0.000*		
KUZEYDOĞU ANADOLU BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	-2.49	6.85	-0.36	0.716	0.6227	0.0000*
EHH	-1.61	3.53	-0.46	0.649		
SGSYHH	-5.00	3.28e	-1.53	0.107***		
DMY	0.019	0.01	2.33	0.020**		
SABİT TERİM	0.46	0.028	16.16	0.000*		
ORTA ANADOLU BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	-4.57	2.25	-2.03	0.042**	0.2555	0.0464**
EHH	8.31	1.73	0.48	0.630		
SGSYHH	9.50	1.49	0.64	0.523		
DMY	0.016	0.01	2.71	0.007*		
SABİT TERİM	0.34	0.02	22.18	0.000*		
ORTADOĞU ANADOLU BÖLGESİ						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	-2.07	3.66	-0.56	0.572	0.6885	0.0000*
EHH	-2.79	2.71	-1.03	0.003*		
SGSYHH	-1.27	2.34	-0.54	0.587		
DMY	-0.01	0.012	-0.94	0.346		
SABİT TERİM	0.47	0.02	19.23	0.000*		
İSTANBUL						
DEĞİŞKENLER	KATSAYI	STD. HATA	z- İSTAT.	OLASILIK	R ²	OLASILIK
SHH	3.43	8.17	0.42	0.674	0.8249	0.0000*
EHH	-7.45	8.95	-0.83	0.405		
SGSYHH	1.53	4.26	3.60	0.000*		
DMY	-0.00	0.01	-0.84	0.403		
SABİT TERİM	0.31	0.01	26.10	0.000*		
Not: *, ** ve *** sırasıyla %1, %5 ve %10 göstermektedir.						

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 değerlendirmeye 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 kuruluştan izin alındığını gösteren belgenin sunulması gerekmektedir.

Yazar/lar makalenin telif hakkını, makalenin *Liberal Düşünce* Dergisi'nde yayınlanmasına karar verdiğinden itibaren dergiye devretmiş sayılır. Yazar/lar derginin yazı işlerinden izin almadan makaleyi başka bir platformda (dergi, editoryal kitap, internet sitesi, blog vb.) yayımlayamaz.

Dergiye gönderilen çalışmalarda, etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olması, bu onayın makalede belirtilmesi ve belgelendirilmesi gerekir.

III. Yazıların Değerlendirilmesi

Yazıların <https://dergipark.org.tr/pub/liberal> adresine yüklenmesi gerekmektedir. Dergiye ulaşan makaleler editörler kurulu tarafından ilk olarak şekil ve içerik incelemesine tabi tutulur. Bu incelemenin uygun olması halinde makale iki ayrı hakeme gönderilir; uygun olmaması halinde ise yazara gerekçesiyle birlikte iade edilir.

Hakem inceleme sürecine geçen makaleler, "kör hakem" yöntemiyle değerlendirilir. İki hakemin görüşünün olumlu olması halinde makale yayım sürecine alınır; iki hakemin görüşünün olumsuz olması halinde makale yayım sürecinden çıkartılır. Hakem görüşlerinden sadece birisinin olumsuz olması halinde üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Üçüncü hakemin görüşünün olumlu olması halinde makale yayım sürecine alınır; olumsuz olması halinde ise makale yayım sürecinden çıkartılır.

Hakem değerlendirme süreci sonrasında yazara konuyla ilgili gerekli bilgilendirmeler yapılır ve hakem raporları doğrultusunda düzeltme yapılması gerekiyorsa editörler kurulu tarafından belirlenen süre içerisinde düzeltmelerin gerçekleştirilerek makalenin dergiye gönderilmesi istenir.

IV. Yazım Kuralları

Yazım dili Türkçe ve İngilizcedir. Türkçe makalelerin yazımında, noktalamasında ve kısaltmalarda Türk Dil Kurumu internet sitesindeki Güncel Sözlük ve Yazım Kuralları esas alınır. Gönderilen yazılar dil ve anlatım açısından bilimsel ölçülere uygun, açık ve anlaşılır olmalıdır.

Makalelerde Türkçe ve İngilizce başlık, öz ve abstract, anahtar kelimeler ve keywords; metin içinde bölüm başlıkları ve kaynakçanın yer alması gerekmektedir. Makale yukarıda sayılan tüm unsurları ile birlikte 4.000 ile 10.000 kelime arasında olmalıdır.

Makalelerde yer alan Türkçe ve İngilizce öz ve abstract'ın her birinin 100-150 kelime, anahtar kelime ve keywords'ün 3-7 kelime aralığında olması gerekmektedir.

Yazar adı, makale başlığının alt satırının sağ köşesine italik koyu, 11 punto olarak yazılmalı; yazarın unvanı, ORCID numarası, görev yeri ve elektronik posta adresi dipnotta (*) işareti ile 9 punto yazılarak belirtilmelidir. Diğer açıklamalar için yapılan dipnotlar metin içinde veya sayfa altında numaralandırılarak verilmelidir.

Yazı karakteri Times New Roman, 11 punto, satırlar bir buçuk aralıklı, açıklamalara ilişkin dipnotlar 9 punto ve tek aralıklı yazılmalıdır.

Kitap incelemelerinde aşağıdaki hususlara ayrıca dikkat edilmelidir;

Kitap inceleme metinleri 1.000 ile 3.000 kelime arasında olmalıdır. Değerlendirilen kitabın niteliğine göre yayın kurulu 3.000'den fazla kelime içeren bazı inceleme metinlerinin yayımlanmasına izin verebilir. Başlık bilgilerinde tanıtım veya incelemesi yapılan eserin adı, yazarı, yayımlandığı şehir, yayınevi, yayım yılı ve ISBN numarası yazılmalıdır.

Kitap tanıtımı ve değerlendirmesi yapan yazarın adı, makale başlığının alt satırının sağ köşesine italik koyu, 11 punto olarak yazılmalı; unvanı, görev yeri ve elektronik posta adresi dipnotta (*) işareti ile 9 punto yazılarak belirtilmelidir.

Kitap tanıtımı bir eserin sırf özeti değil, eleştirel olarak değerlendirmesi olmalıdır. Kitap tanıtımı yapan yazar kitapla aynı fikirde olabilir, kitabın fikirlerine karşı çıkabilir veya kitabın sunduğu bilgilerde, yargılarda veya yapıda örnek teşkil eden veya eksik kalan yönleri belirtebilir. Ayrıca tanıtımı yapan yazarın, kitapla ilgili düşüncelerini açık bir şekilde ifade etmesi gerekir.

Kitap tanıtımı ve değerlendirmesi, bir kitapta ortaya konulan en önemli noktalara ışık tutularak bunların eleştirel olarak tartışılmasıdır. Bu süreç giriş, kitabın önemi, özeti, eleştirel tartışma ve sonuç gibi genel bir yapıyı takip etmelidir.

V. Sayfa Düzeni

Paragraf arası, ilk satır 1.25, paragraflar arası önceki 3 nk, sonra 3 nk, iki yana dayalı, satır aralığı bir buçuk olmalıdır. Makalelerde giriş ve sonuç kısımlarıyla birlikte tek düzeyli alt başlık kullanılmalıdır. Giriş, Alt Başlıklar, Sonuç ve Kaynakça başlıkları koyu puntoyla 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) İnalçık'a göre (aktaran Hanioglu, 2012: 40).(Metin içinde bahsedilmezse) (İnalçık'tan aktaran Hanioglu, 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 (,) konulur 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 düşüncüler ve yaklaşımlar</i> . Ankara: Adres Yayınları. Kalkan, B. ve Başdemir, H. (Ed.). (2017). <i>Siyasi ideolojiler</i> . Ankara: Adres Yayınları. Özkal, 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). Beşerî ilerlemenin kaldırıcı: ihtiyaçlar ve fikirler. <i>Fikir tarihimizde Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti sempozyum tebliğleri</i> (s. 17-30) içinde. Ankara: Liberte Yayınları.
Raporlar	Çetin, Ü. (2017). Türkiye'nin 2002 sonrası büyük moderasyonu. <i>Liberal Düşünce Topluluğu</i> . Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/790376 .
Yazarsız Raporlar	Uluslararası Terörizm ve Güvenlik Araştırmaları Merkezi. (2016). <i>Türkiye'de güvenlik sektörünün dönüşümü: polisliğin yeniden yapılandırılması</i> . Ankara.
Seminerler	Yayla, A. (2017). Ekim devriminin 100. Yılında sosyalizm, <i>Liberal Düşünce Topluluğu semineri</i> , 25 Ekim 2017, Ankara.
Standartlar	TS-40561. (1985). <i>Çelik yapıların plastik teoriye göre hesap kuralları</i> . Ankara: Türk Standartları Enstitüsü.
Broşür	Türkiye Cumhuriyet Merkez Bankası. (2006). <i>Enflasyon hedeflemesi</i> [Broşür].
Gazete (Yazarlı)	Göka, E. (2017, 24 Ağustos). <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 Yayınlanan Gazete Makalesi	Küçük, A. (2018, 29 Ocak). Siyasi ittifaklar zemininde Türkiye için yeni seçim sistemi önerisi. <i>Hür Fikirler</i> . Erişim adresi: http://www.hurfikirler.com/siyasi-ittifaklar-zemininde-turkiye-icin-yeni-secim-sistemi-onerisi/
Elektronik Posta	Anderson, B. (kişisel iletişim, 6 Kasım 2019).
Film ya da Video	Valdes, D. (Yapımcı) ve Darabont, F. (Yönetmen). (1999). <i>Green mile</i> [Sinema Filmi], ABD: Warner Bros Pictures.
Televizyon Programı	Özdemir, C. (Yapımcı). (2012, 27 Haziran). <i>5NİK</i> [Televizyon Programı]. İstanbul: CNN TÜRK.
Ses Kaydı	Selçuk, M. (1999). <i>Aziz İstanbul</i> [CD]. İstanbul: YKY Müzik.
Video Kayıtları	Son darbe: 28 Şubat (2012). 2. Bölüm, 65 dak. Türkiye: CNN TÜRK.