

DİN, TOPLUM VE SİYASAL SİSTEM

NUR VERGİN



● DIN, TOPLUM VE SIYASAL SİSTEMLER NUR VERGİN



DİN, TOPLUM VE SİYASAL SİSTEM

NUR VERGİN



BAĞLAM

Bağlam Yayınları 145
İnceleme-Araştırma 92
ISBN 975-6947-27-6

Nur Vergin
Din, Toplum ve Siyasal Sistem
©Nur Vergin
© Bağlam Yayınları

Birinci Basım: Ekim 2000
Kapak ve Sayfa Düzeni: Canan Suner
Baskı: Kardeşler Matbaası

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ	7
--------------	---

DİN

TOPLUMSAL PROTESTO VE DİNSEL HAREKETLER	13
İSLAM KENTİ YENİDEN MUHASARA EDERKEN	36
TOPLUMSAL DEĞİŞME VE DİNSELLİKTE ARTIŞ	43
DİN VE MUHALİF OLMAK: BİR HALK DİNİ OLARAK ALEVİLİK	66
İSLAM'DA ÇAĞDAŞLIK VE TÜRK DEMOKRASİSİNE GEÇİŞTE ROLÜ	84
DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR PERSPEKTİF	98

TOPLUM

HIZLI ŞEHİRLEŞMENİN SOSYOLOJİK VE SİYASAL SONUÇLARI	137
TOPLUMSAL DEĞİŞME VE TÜRKİYE'DE AİLE	169
DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK	186
POZİTİVİST OPTİMİZM VE SOSYOLOJİNİN DOĞUŞU	191
BİLİM CAMİASI VE TANINMA İSTEĞİ	207

SİYASET

KOMUTA EKONOMİSİNDEN LİBERAL EKONOMİYE GEÇİŞ DENEYİMİ	231
DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM	242
GENEL OY KAPSAMINDA CUMHURBAŞKANI	249
CUMHURİYETİN YÖNETİLEBİLİRLİĞİ İÇİN İKTİDAR YAPISINDA DEĞİŞİM: YARI-BAŞKANLIK SİSTEMİ	277
YENİ SİYASET VE SİYASİ PARTİLER	297
SİYASET, İLGİSİZLEŞME VE TÜRKİYE'DE TEMSİL SORUNU	305

SUNUŞ

Bu kitapta yirmi yılı kapsayan bir süre zarfında yazdığım makalelerin bir kısmını derlemeyi tasarlarken beni şaşır-tan bir durumla karşılaştım. Birbirini izleyen yıllar boyunca sos-yoloji ve siyaset biliminin bu dönemde ne denli birbirine yakın-laştıklarını, birbirlerinden ayırdedilmelerinin neredeyse imkansız hale geldiğini bir kez daha tespit ettim.

Gerçi yirmi yıl önce de böyle bir saptamada bulunuyordum. Ama kendimi biraz zorlayarak belki de bunun, çeşitli bilinçli ya da bilinç-altı nedenlerden ötürü, böyle olmasını istediğim için et-rafıma bu yönde açıklamalarda bulunurken, aslında kendimi de ikna etmeye çalışarak. Şimdi görüyorum ki, artık zorlamaya, bu-nun böyle olduğunu anlatmak için çetrefil akıl yürütmelerde bu-lunmaya gerek yoktur. Şimdi daha net bir biçimde görüyorum ki iki bilim dalının içiçeliği ampirik gerçekliğin ta kendisi olmuş. Si-yaset biliminde ve sosyolojide son yirmi yıl zarfında meydana ge-len gelişmeler, yöntemi bir, kavramsal temelleri bir bu iki bilim arasında önceden çizilmiş olan yapay sınırları ortadan kaldırmış. Bunda toplumların girift ilişkiler içine girmeleri, aralarındaki et-kileşimin yoğunluk katsayısının müthiş bir şekilde artmasının da payı yok değildir. Nitekim, küreselleşme olarak ifade edilen bu sürecin hem sosyolojik hem de siyasal bir süreç olduğu bilinmek-tedir. Gerçek odur ki, her ikisini de birbirinden ayrı ve bağımsız birer etken olarak düşünmek imkânsızlaşmıştır. Bu konuda, her ne kadar analitik titizlik gereği, düzlem farklılıklarının gözetil-mesi zaman zaman yararlı ise de bilimsel alanın tek ve aynı oldu-ğunu kabul etmek kaçınılmaz olmuştur.

Bunun sevindirici bir gelişme olduğunu düşünüyorum. Türki-ye’de ve yurt dışında akademik kurumların eskiden kürsü, şimdi de bölüm şeklinde öngördüğü katı bölünmelere hapsolmak zo-runda kalmış bir öğretim üyesi ve meslek hayatının bir kaç yılını bilimsel faaliyet alanının sosyolojiye mi yoksa siyaset bilimine mi

maledilmesi gerektiği konusunda yersiz ve ruhsal kaygı uyandırıcı kısır tartışmalarla geçirmiş biri olarak, uğraş alanımın kimlik tanımlanmasının artık bir neticeye varmış olmasından büyük bir memnurluk duyuyorum. Bir tez ya da araştırma konusu tespiti aşamasında hangi konunun sosyolojiye, hangisinin siyaset bilimine ait olduğunu müzakere etmekten kurtulmuş olmakla nihayet özgürlüğü soluyorum. Benim kuşağımın içinde bulunduğu cendere den genç meslekdaşlarımdan bundan böyle muaf olacaklarını biliyor ve onlar adına seviniyorum. Ama tabii, akademik kurumların sözünü ettiğim zihni daraltıcı sınırlamalarının gevšemeye başlaması ve sosyoloji ile siyaset biliminin birleşme sürecine girmesi cendereye bütünüyle kırmaya yetmiyor. Bilimsel objenin belirlenmesi, maddi ve mali imkanlar, araştırmacının kişisel akademik donanımı ve tercihleri gibi hem nesnel hem de öznel bir dizi zorlu engellerin aşılmasıyla mümkün oluyor.

Toplumbilimcinin ya da siyaset bilimcinin ilgi alanları ve araştırmalarının bilimsel nesnesi hiç kuşku yok ki, yaşadığı toplumun, içinde bulunduğu akademik ortamın ve meslekdaş grubunun etkisiyle oluşuyor. Benim de zaman içerisinde dikkatimi yoğunlaştırdığım konular, mensup olduğum akademik çevrenin değilse de, bana toplumun dinamiklerinin dikte ettiği konular olmuştur. Bir iki örnek verecek olursam, şunu diyebilirim: gerçekten de, ta 1970'te din ve toplum, din ve siyaset konusunu irdelemeye çalışmış olmam ne bir tesadüf ne de benim şahsi dehamın neticesidir. Ne de yakınım da olan bir akademisyenin, ya da o zamanki deyimle "kürsü hocasının" telkini beni bu konu üzerinde çalışmaya itmiştir. Bu konu benim bir sosyolog olarak incelediğim toplumun bizatihi göstergeleri tarafından zihnime ve beynime saplanmıştır. Yani alan araştırmalarının ampirik bulguları bana bu konuyu adeta dayatmıştır. Keza, 1980'lerden itibaren siyasal sistem üzerinde yoğunlaşmış olmam, yine Türkiye'de uçveren siyasal krizin gerçekte siyasal partiler sistemini de kapsayan bir genel siyasal sistem krizi olduğunu gözlemlemeye başlamamdan ileri gelmemiştir. Yine burada da, ilgi alanımı tayin eden şu veya bu akademik ya da siyasal çevrenin yönlendirmesi değil, toplumda meydana gelen oluşumlar olmuştur. Bu kitapta yer alan "Bilim Camiası ve Tanınma İsteği" başlıklı yazımda da açıkladığım gibi Türki-

ye'deki bilim adamının bilinen mutlak yalnızlığı gözönünde bulundurulursa, sadece toplumu dinlemekle ve toplumsal duyarlılığımı geliştirmeye çalışmakla bu nasıl mümkün olmuştur? Moda konulardan etkilenmeden ya da akademik çevrelerin medyanın ivmesiyle benimsediği ve onayladığı "yükselen değerlerin" tesiri altında kalmadan, daha sonra birçok kimsenin ağzında pelesenk haline getirdiği bilimsel objelerimi belirlemem nasıl mümkün olmuştur? Toplumun bize her an sunduğu nice olgu arasında hangisinin toplumsal anlamlılık arzettiğini kestirebilmek bir sosyal bilimcinin ulaşması gereken belki de en önemli hedeftir. Bunu mümkün olması gerçekte bir sosyoloji duyarlılık meselesidir. Çok okuyarak, çok bakarak, çok dinleyerek ve en önemlisi çok merak ederek, eski deyimle, neşvünema bulan bir duyarlılığın sonuç itibarıyla ve ister istemez araştırmaya dönüşen tezahürüdür. Belki de bilimsel araştırmacılık serüvenine baş koyan kişinin önsezilerinden de oluşan ve Wright Mills'in "sosyolojik tahayyül" olarak deyimlediği olgunun bir izdüşümüdür.

Benim "sosyoloji tahayyül"ümü boyutlandırdığıma inandığım bir etken var ki, onu zikretmeden geçemeyeceğim Çeyrek yüzyıldır sohbetlerine doyamadığım, bana kendilerini anlatan, bilemediğim ve bana tasavvur etmem mümkün olmayan bir dünyaya pencereler açan, biraz yaşları büyüyünce de beni eleştirmeye başlayan eski ve yeni, başarılı ya da başarısız öğrencilerimin, itiraf etmeliyim ki, benim üzerimde çok büyük bir etkisi olmuştur. Onların anlatımından çok şey öğrendim. Ama bana yaptıkları en büyük iyilik beni şaşırtmaları ve bir çok konuda bakış açılarımı değiştirmeme yol açmaları oldu. Onlar bana son yirmi yıl zarfında giderek uzaklaştığım ve artık maalesef tümüyle uzak kaldığım gençlik hakkında tarifsiz değerlerde tablolar çizmişler ve bu toplumun demografik ağırlığını teşkil etmeleri itibarıyla da aslında bilfiil toplum hakkında verdikleri bilgiyle hayretimi uyandırmışlar, beni düşünmeye sevk etmişlerdir. Onlar benim algı dünyama zenginlik katmışlardır. İstanbul Üniversitesi'nin ise bu konuda, hiç şüphe yok ki, eşsiz bir konumu vardır. Devasa bir kurum. Onbinlerce öğrencinin hergün dersler için ya da Turan Emek-siz'de yemek kuyruğuna girmek için gidip geldiği bir insan panayırı. Zengini ile, orta hallisi ile ve mutlak yoksulluk eşliğinde ola-

myla, Türkiye'nin genel toplumsal tabakalaşma sisteminin tümüyle ve hatta katmanlaştırılmış bir tesadüfi örneklemeyle yansıdığı bir mekân. Türkiye'nin ikili ve şimdilerde üçlü toplumsal yapısını kentlisiyle, köylüsüyle ve varoşlarıyla bir tıpkıbasım misali tümüyle resmeden bir Merkez Bina ve çevresi. Bu ülkede mevcut olan bütün ideolojik ve siyasal eğilimlerin, etnik grupların, dinsel kimliklerin ve bireysel tercihlerin hergün birbiriyle karşılaştıkları kocaman ölçekli bir Türkiye laboratuvarı. Sosyolojik duyarlılık sahibi biri için o duyarlılığın hiç bir zaman dumura uğramadan gelişmesine zemin oluşturan bir maden.

Epey zamandır ampirik alan araştırması yapmayan biri olarak tahayyülümü zorlamak için kendime bulduğum bir diğer kaynak ise, kapanmadan önce sık sık ziyaret ettiğim ve bir ara müdavimi olduğum Topkapı Otogarı'nın otobüs yazıhaneleri. Bu toplumun nabzının attığı ve bu itibarla da sosyolojik bakımdan ayrıcalıklı bir mekan. Gidip oralarda oturmak, Türkiye'nin her köşesinden yolcusunu bekleyen ya da her yönüne yola çıkmaya hazırlanan insanlarla çay içmek, sohbet etmek, hiç tanımadıkları ve bir daha görmeyeceklerini bildikleri biriyle samimiyet kurmalarına tanık olmak ve çoğuyla öpüşerek ayrılmak. Bu ülkedeki binlerce toplumsal aktörün daha önce bilmediğim ve tahmin edemediğim kaygılarını, meraklarını, sorunlarını anlamaya çalışmak, umut ve hedeflerini dinlemek, neye güldüklerini, neye kızdıklarını ya da ağladıklarını görmek, hiç şüphe yok ki, bana bu toplumun kültürü ve zihin haritası hakkında okuduğum çoğu kitaptan fersah fersah daha derin bir bilgi hazinesi oluşturma imkanı sağlamıştır. En önemlisi, beni, kitapları içinde gömülü, dapdaracak ve tekdüze bir kent orta burjuvazisi çevresinin bir bireyi olarak, farklılıklara karşı duyarlılık kazanmama, bilincimin yeniden şekillenmesine neden olmuştur.

Bu kitapta, inceleme konularını tespit etmemde bana bilerek ya da bilmeyerek yardımcı olan ve maalesef pek çoğunu bir daha görmediğim eski öğrencilerimle Topkapı'nın bir daha hiç karşılaşmadığım yolcuları vardı.

Nur Conker Vergin
Bebek, Ağustos 2000

BÖLÜM I

DİN

TOPLUMSAL PROTESTO VE DİNSEL HAREKETLER*

Sosyolojide kolektif davranış çözümlemelerinin yanı sıra (Park, 1967; Smelser, 1963) toplumsal hareketlerin de incelenmesine hız verilmiştir (Oberschall, 1973). Bilindiği gibi, toplumsal hareketlerin benzer toplum olgularından ayırıcı nitelikleri arasında asgari düzeyde de olsa belirli bir örgütlenmenin varolması, toplumu dönüştürmeye yönelik bilinçli bir angajmanın bulunması ve bu angajmanın da normatif bir nitelik taşıması yer almaktadır. Bizim burada bir toplumsal hareket türü olarak ele almak istediğimiz dinsel hareketlerin de toplumsal hareketlerin bu genel özelliklerine sahip olmaları doğaldır. Fakat ne var ki, dinsel hareketleri diğer toplumsal hareketlerden farklı kılan nitelikler mevcuttur.

Wilkinson'un açıklamasına göre (1971), dinsel hareketlerin önde gelen belli başlı özelliği bu hareketlerin bireyi tümüyle aşan bir doktrinden, aşkın bir otoriteden kaynaklandıklarını ileri sürmeleridir. Dinsel hareketlerin ikinci önemli özgül niteliği de bireylerin davranışını, hatta kişiliklerin temelden yönlendirebilme yeteneğidir. Gerçekten de, dinsel hareketlerde bireyler diğer toplumsal hareketlerde olduğundan çok daha yoğun bir biçimde davranışlarını değiştirmeleri konusunda manevi baskı altında bulunmaktadırlar. Dinsel harekete katılan bireyler tüm yaşam tarzlarını hareket tarafından saptanmış normatif ölçütlere göre ayarlamak durumundadırlar. Diğer yandan, dinden yani doğaüstü bir doktrinden kaynaklanan bu hareketler insanoğlu ve evrene ilişkin tüm gerçeği tekellerinde bulundurdukları savını da gütmektedirler. Ve bunun içindir ki, gerçeğin tek oluşu ilkesi gereğince de dinler birbirleriyle rekabet halinde olup belirli ölçüde bağdaşmazlık göstermektedirler. Dinsel hareketlerin burada kaydettiğimiz son özelliği de onların mücadeleye yönelik olmaları, toplum-

* *İktisat Fakültesi Dergisi*, Cilt 37, 1979.

sal çatışmadan kaynaklandıkları gibi toplumsal çatışmaya da yol açtıkları ve bu itibarla da belirli ölçüde devrimci bir potansiyel taşımalarıdır. Gerçekten de Landsberger'in de belirttiği gibi söz-konusu hareketler çoğu kez toplum içinde düşük bir statüye sahip grupların geliştirdikleri kolektif bir tepkinin örgütlenmesidir(1974).

Gerçekte, dinsel hareketlerin toplumun gidişatına karşı bir protesto eylemi olarak belirlenmesi Durkheim'in bu yüzyılın başlarında *Les formes élémentaires de la vie religieuse* adlı kitabından bu yana bir çok toplumbilimcinin vurguladığı tezin bir karşıtını teşkil etmektedir (1972). Kuşkusuz, araştırmalarda hâlâ egemen olan görüş Nadel'in de belirttiği gibi (1954), dinin toplumu kay-naştırıcı bir olgu olduğunu ileri sürmektedir. Evet, sayısız toplumbilimcinin gözünde dinin bütünleştirici yeteneği en önde gelen niteliğini temsil etmektedir.

Fakat dinin ister bütünleştirici ve bazılarına göre tutucu, ister devrimci rolü üzerinde durulsun, bu olgunun toplumsal değişim faktörü olarak önemi o kadar büyüktür ki değişim problematiği-ne kendisini adayan her hangi bir toplumbilimcinin din olgusunu gözardı etmesi olanak dışıdır. O halde, toplumbilimci için amaç şu olacaktır: bir inanç ve eylem sistemi olarak dinsel hareketlerin değişim üzerindeki etkisini belirlemek ve bu hareketlerin değişimi hangi yönde, hangi biçimde ve hangi tempoyla hızlandırdıklarını saptamak. Ne var ki, değişimi bilimsel inceleme alanının odak noktası yapmış olan araştırmacılar her ne kadar din sorununu irdelemek zorunluluğunu duymuşlar ve duyuyorlarsa da, bunun istisnaları da bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Nitekim, marksist araştırmacıların bir çoğu -belki de bilinç altı ideolojik saiklerle- dinsel hareketlerle toplumsal değişim arasındaki karmaşık ilişkileri vurgulamamayı yeğ tutmuşlardır. Gerçekten de, her ne kadar Marx *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1968) adlı yapıtında dini "ıstırabın bir ifadesi" olduğunu ve ıstı-raba karşı bir protesto teşkil ettiğini kaydetmişse de "halkın afyonu" biçiminde zihinlerde nakşolan ünlü yorumunu da esirgemiştir. Her ne kadar dinin "bu dünyamn genel teorisi, halk düzeyinde onun mantığını teşkil ettiğini" kabul etmişse de, dinsel hareketlere karşı yeterince ilgi göstermemiştir. Ve, gerçekte, sade-

ce Durkheim ve Weber'den kaynaklanan toplumsal teoriler dinsel hareketlerin toplumsal değişimdeki rollerine ve siyasal içeriklerine gereğince yer vermişlerdir (Wach 1962).

Dinsel Hareketlerin Fonksiyonları

Bu iki öncünün çizmiş oldukları yol izlendiğinde, dinin temelde toplumun bir fonksiyonu olduğu görüşü benimsenecektir. Sistemin denge halinde bulunduğu bir toplumda din ve dinsel hareketler bir toplumsal bütünleşme fonksiyonudur. Toplumsal karşıtlıkların toplum içindeki rıza birliğini (consensus) zedelediği ve hoşnutsuzlukların belirttiği toplumlarda din toplumsal farklılaşmanın bir fonksiyonudur ve dinsel hareketler de bir toplumsal muhalefet biçimi olma eğilimindedir. Kurulu düzenin ve sistemin yadsındığı toplumlarda ise dinsel hareketler baş kaldırmanın, protestonun bir ifadesidir ve topyekûn yıkıcılığı dahi içerebilmektedir. Demek oluyor ki din toplumun bir fonksiyonudur ve toplumun kendi kendini doğrulaması, kendini sorgulaması ya da kendini yadsıması fonksiyonunu ifade etmektedir (Desroches, 1968). Toplumsal özgürlüklere göre dinin değişen fonksiyonlarını belirtmek için Wach meseleyi şöyle özetlemiştir: "din, bir yandan, bütünleştirici güçlerin en kudretlisidir, diğer yandan ise, toplumsal çözülmeye yol açan ve toplumu yeni bir temel üzerinde bütünleştirmeyi amaçlayan bir güçtür" (1947). Biz bu yazımızda dinin şimdi belirtilen bu ikinci yönünü açıklamaya çalışacağız ve bunun içindir ki ilkin muhalefet ve protesto olgusunu içeren dinsel hareketlerin fonksiyonlarına değineceğiz.

Din sosyolojisinin bir klâşığını teşkil eden kitabında Wach protesto amacı güden dinsel hareketleri de bir tasnife tâbi tutmayı denemiştir. "İçsel protesto" olarak nitelendirdiği dinsel hareketler din örgütü içindeki bir hoşnutsuzluğu ve muhalefeti yansıtmaktadır. Bu tür hoşnutsuzluktan kaynaklanan dinsel muhalefet bireysel bir tepki düzeyinde kalabileceği gibi kolektif bir tepkiye dönüşerek cazibesi bol olan bir kişinin etrafında biçimlenip peygamberliğe de yol açabilir. Kolektif düzeyde oluşan "içten protesto" müminlerce çağ dışı olarak nitelendirilen bir geleneğe karşı yöneltilmiş olabilir. Bu durumda, hareket kendini "yenilikçi" ya da "ilerici" olarak tanıtacaktır. Başka bir durumda da hareket, ye-

tersiz, zamansız ya da gereksiz olarak etiketlenecek ve Amerikan toplumunda filizlenen pek çok hareket gibi "fundamentalist" olarak tanınacaktır. Watch'm terminolojisiyle, bu "içten protesto" boyutunu içeren dinsel hareketlerin özünde doktrin ve ortodoksi sorunları yer almaktadır ve bunun içindir ki bu hareketler sosyolojinin kapsamına doğrudan doğruya girmemektedir.

Ne var ki, "dıştan protesto" olarak deyimlenen dinsel hareketler de mevcut sistemin mutlak surette topyekün alaşağı edilmesini amaçlamamaktadırlar. Bu türden olan dinsel hareketler sistemi tümüyle hedef almamakta olup, sisteme karşı yalnızca yabancı kalmayı ve kayıtsızlığı öğütlemektedir. Weber'in yorumuna göre gerçek kurtuluşa (mağfirete), fani dünyaya ve onun sorunlarına kayıtsız kalarak kavuşulacaktır. Bu tipteki bir dinsel hareket hoşnutsuzluk kaynaklarının toptan yok edilmesini amaçlamayıp, onları sadece yok varsayarak bir çeşit zihnen feshedilmelerini öngörmektedir.

Ama toplumsal hoşnutsuzluğu bilinçli olarak ifade eden ve sistemin değiştirilmesini hedefleyen dinsel hareketlerde ise "dıştan protesto" şimdi gördüğümüz edilgen niteliğinden sıyrılıp radikalleşebilmekte, hatta toplumdaki ayaklanmaları yönlendirici bir güç olarak da belirlemektedir. Örneğin, Kartodirjo'nun sözünü ettiği Endonezya'daki Müslüman köylülerin ayaklanması bu türden bir "dıştan protesto"nun patlamasıdır (1966). Gerçekte, dinden kaynaklanan bu tür protesto hareketlerinin öngördükleri en yumuşak eylem biçimi, Desroches'un deyimi ile, bir çeşit "kültür grevidir". Bu tür bir hareketin içinde yer alan müminler toplumu değerleri ve kurumları ile yadsımamaktadırlar. Sivil yargı organlarını olumsuzlamakta, okul, radyo ve basın aracılığı ile aktarılan resmi kültürü dışlamakta, siyasal katılmadan kaçınmakta ve bazen ekonomi - dışı nedenlerle de vergi ödemeyi de red edebilmektedirler. Bu tür dinsel hareketlere katılanların gözünde bu toplumdaki kopmayı içeren kültür grevi giderek yaygınlaşacaktır ve, böylelikle, toplumdaki aksaklık ve kötülöklere set çekilerek ilâhi adalet ile barışın hüküm sürdüğü bir toplum biçimine tanık olunacaktır - yani, cennetin yeryüzünde gerçekleşmesine tanık olunacaktır.

Bu yumuşak ve barışçıl biçimde ortaya çıkan protesto gösterisi Hobsbawm'un "reformcu" olarak nitelendirdiği dinsel hareketlere tekabül etmektedir (1959). Dinsel hareketlerin bütünleşme ve yadsıma fonksiyonları ile ilgili olarak daha önce sözünü ettiğimiz tasnifin doğrultusunda kalarak Hobsbawm, yadsıyıcı dinsel hareketler konusunda bir yeni sınıflama daha getirmektedir. Ona göre dinsel hareketler iki yönde oluşup gelişebilmektedir: reformcu dinsel hareketler ve devrime yönelik dinsel hareketler. Reformcu hareketler belirli bir toplumsal düzenlemeyi ya da kurumu ana hatları ile kabul etmekte olup, mevcut kusurları ya da eksiklikleri reformlar yolu ile gidermeyi amaçlamaktadırlar. Devrimci hareketler ise, toplumun temelden dönüştürülmesini ya da yepyeni bir toplum biçimi ile ikame edilmesini öngörmektedirler. Reformcu hareketler varolan düzeni düzeltmeyi, devrimci hareketler ise, uzlaşmazlık gösteren bir tutumla, toplumsal sistemin baştan aşağı bozuk olduğuna işaret ederek onu ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Dinsel hareketlerin reforma ya da devrime yönelik olduklarını belirlemenin akademik tartışmanın ötesinde önem taşıdığına şüphe yoktur çünkü birbirinden ayrı nitelikteki hareketler farklı örgütlenme biçimleri geliştirecek ve farklı stratejiler izleyeceklerdir. Bunun içindir ki, dinsel hareketlerin incelenmesinde hangi gruba dahil olduklarını bilmek sadece analitik değil, pragmatik bakımdan da bir zorunluluktur.

Kimi gözlemciler çağdaş toplumsal süreçlerin analizi için dinsel hareketlerin incelenmesinin gereksizliğini, din etrafında bilûrlaşan hareketlerin geçmişe ait olduklarını ve yaygınlık kazanan sanayileşme, sekülerleşme ve dinsellikten arınma süreçlerinden ötürü dinsel hareketlerin toplumbilimciler için güncel bir inceleme objesi teşkil etmemek gerektiğini ileri sürebilirler. Gerçekten de, özellikle Batı toplumlarında dinsel pratiklerin son elli yıl zarfında bir hayli etkisizleşmesine tanık olunmaktadır. O kadar ki, İskandinav ülkelerinde, örneğin Norveç'te kiliselerin bomboş kalmaları karşısında bir çoğunun müzeye ya da belediye toplantı salonlarına dönüştürüldüğü bir gerçektir. Ne var ki, dinsel merasimlere katılmama olayının genel olarak bir dinden arınmanın ya da inançsızlığın kanıtlayıcı göstergesi olduğunu kabul etmek yanıltıcı olabilir. Dahası, sürekli olarak ve bazen de coş-

kun bir biçimde ortaya çıkan ve Mardin'in altını çizdiği "halk dinlerini", folk din olgusunu (1968) azımsamamak gerekir. Diğer yandan, putlaştırılan "pop" kahramanlarını, hippy kültlerini de gözardı etmemekte yarar vardır.

Gerçekten, genel sekülerleşme varsayımının tatmin edici olmadığına ilişkin bir kamt da Lanternari'nin (1962) "ezilenlerin dini" olarak deyimlediği millenarist hareketler olgusudur. Bu millenarist hareketler toplumun gidişatına karşı koymayı öngören dinsel hareketlerin başta gelenleridir. Çünkü Mesihçi ve millenarist hareketler yalnızca biçimsel olarak ve kullandıkları dil bakımından dinseldirler, özlerinde ve erekerinde ise sosyo ekonomik ve siyasal öğeler yer almaktadır.¹ Millenarist hareketlerin ortak yönü mutluluk, bolluk ve mutlak adalet çağını müminlere vaad etmesidir. Daha dar ve kesin anlamına bakılırsa millenium İsa'nın yeryüzünde bin yıl sürecek hükümdarlığını kastetmektedir. Fakat sözcüğün bu ilk ve dar anlamına bakarak bu tür eskatolojilerin ve millenarist hareketlerin Batı'nın sömürgecilik etkilerine maruz kalmamış ve Hristiyan misyonerlerin ayak basmadıkları toplumlarda da filizlendiğine işaret etmiştir. Bu tür devrimci dinsel hareketler hızlı toplumsal değişimin yarattığı karışıklıklardan umutsuzluğa kapılan, bireysel bir kayıp duygusuna kapılan yoksullar, çaresizler ve yabancılaşmışlar üzerinde etkilerini güçlü bir biçimde sürdürmektedirler.

Fakat protesto hareketi olarak millenarist hareketleri diğer devrimci hareketlerden farklı kılan tek husus bunların dinsel temalar çerçevesinde oluşmaları ve kurtuluşun doğaüstü güçlerden kaynaklandığı inancı değildir. Hobsbawm'un belirtmesine göre, millenarist hareketler üç ayrı açıdan farklı özellikler taşımaktadır: 1- millenarist hareketlerde mevcut dünyaya ve kötü olarak tanıyan günümüze karşı topyekûn bir yadsıma vardır. Bu yadsıma

¹ Dinsel hareketlere ilişkin terminolojiyi açıklığa kavuşturmak için hemen belirtelim ki manevi liderlerin ya da müşidlerin açıklamalarına uygun bir biçimde hareket edildiği takdirde kurtuluşun gerçekleşeceğine inananların oluşturdukları hareketlere bazı araştırmacılar "mesihçi" adını vermektedirler. Bazıları ise bu hareketlere «kiliastik» adını vermektedir. *Chilia* eski Yunanca bin anlamına gelmektedir, nasıl ki *millenium* da Latince bin demektir. Latince deyimlemeyi yeğleyenler bu tür dinsel hareketlere "millenarist" demektir. Genellikle literatürde en çok kullanılan deyim de bu sonuncudur. Bu nedenle, biz de burada bu tür dinsel hareketleri ifade etmek için millenarist deyimini kullanıyoruz.

farklı, daha iyi bir dünyanın coşkulu özleminin eşliğinde ortaya çıkmaktadır; 2- millenarist hareketlerde belirli ölçüde standartlaşmış bir ideoloji yer almaktadır. Bu tür ideolojilerin en başta geleni Musevi - Hristiyan ideolojisi ve bunu izleyen İslam İdeolojisi idi. Cohn'a göre, Musevi ve Hristiyan gelenekler bu tür millenarist hayaller ve hareketleri besleyen en önemli kaynakları teşkil etmektedir (1957). "Seçilmiş halk" ve "vaad edilen toprak" millenarist bir düşüncenin kaynağı oluşturmaktadır. Hristiyanlıkla birlikte bu tür millenarist fikirler büsbütün yaygınlık kazanmış ve Cohn'a göre, zaman zaman insanlar ani ve mucizevi bir olayın bekleyişi içine girmiş, İsa ile Deccal arasındaki mücadeleden sonuçlarını düşlemişlerdir; 3) çağdaş devrimci hareketlerle millenarist hareketler arasındaki son fark da millenarist hareketlerin özlemledikleri yeni topluma ilişkin çok belirsiz fikirleri olması ve bu yeni toplumu gerçekleştirme yolundaki eylemlerin de aynı muğlaklığı taşımasıdır. Oysa ki, çağdaş devrimci hareketler eski toplumun ne şekilde ve hangi yolla değiştirileceğine ilişkin az çok belirginleşmiş programlar geliştirmişlerdir.

Fakat millenarist hareketlerin işleyiş biçimi çok farklıdır. Millenarist düşlerin izleyicileri, örneğin, devrimci ilâhiyatçı Thomas Münzer, devrim yapımcıları değildir. Yani, amaçladıkları devrimi gerçekleştirememektedirler. Bilindiği gibi, Thomas Münzer onaltıncı yüzyıl Almanya'sında patlak veren köylü ayaklanmalarının şefi ve ruhu idi. Bu olayları inceleyen Engels'e göre, Münzer'in kehanetinde Tanrı'nın yeryüzündeki hükümrانlığı topraksız köylülerin toprak sahibi olmalarına tekabül edecekti (1963). Münzer'e göre, Tanrı'nın ülkesi sınıf farklılıklarının ve özel mülkiyetin kaldırıldığı, bireylerin üstünde ve bağımsız bir baskı aygıtının bulunmadığı bir toplumdan ibaret olacaktı (Bloch 1964). Fakat Münzer ilerde sözünü edeceğimiz diğer dinsel devrimciler gibi, devrimci düşlerle donatılmış olmasına rağmen bir devrim yapımcısı olamadı: müminler ordusu Katolik ve Protestan soyluların örgütlenmiş orduları tarafından ezildi. Oysa ki, Münzer ölümünden az önce müridlerine düşmanın topraklarını elleriyle durduracağı kehanetinde bulunmuştu.

Millenaristler devrim yapımcıları olamamaktır, çünkü devrimin adeta kendiliğinden, mucizevi yolla, ilâhi vahiy ile şu veya bu

şekilde gerçekleşeceğini beklemektedirler. Kurtuluş gününden önce müminlerin yapması gereken şey bir araya gelmek, kendilerini hazırlamak, kıyamet gününün ön işaretlerini kollamak, mürşidlerini dinlemek ve büyük günü beklerken âyinler düzenlemek (Desroches, 1973; 1974). Ama, kuşkusuz, bu iki ucu teşkil eden saf tipte millenarist hareketlerle saf çağdaş siyasal hareketler arasında ampirik kanıtlar çeşitli karma tipte dinsel hareketlerin de mevcut olduğuna işaret etmektedir.

Birkaç Örnek

Daha önce de belirttiğimiz gibi millenarist hareketler tarihin her döneminde ve her her çeşit toplumsal formasyonlarda meydana gelmiş olgulardır. Batı-dışı ve Hristiyanlığın etki alanında olmayan toplumlar da sosyo-politik hoşnutsuzluğu ve direnişi bu tür dinsel hareketler aracılığı ile ifade etme yoluna başvurmuş ve vurmaktadırlar. Gerçekten de, dinsel hareketlerin özellikle Üçüncü Dünya ülkelerinde çok etkin ve anlamlı olgular teşkil ettikleri günümüzde gözlemlenmektedir (Perreira de Querioz, 1968; Mühlmann, 1968).

Din sosyolojisinin tanıttığı en ünlü örneklerden biri Kuzey Amerika Kızılderililerinin ruh-danslariyle (*ghost-dance*) ilgilidir. Bu hareket 1870'lerde canlanmış ve 1890'larda daha da alevlenerek etkisini sürdürmüştür. Sioux'ların ruh-dansı örnek bir millenarist hareket teşkil etmektedir. Bu inanca göre, Sioux Kızılderililerinin "kültür kahramanı" belirli törelere riayet edildiği takdirde yer yüzüne geri dönecek ve halka bu dünyada da cennetin yaşanabileceğini kanıtlayacaktır. Başlangıçta barışçıl olarak belirmiş olan bu inancın doktrininin tek buyruğu ise yabancı etkilere sırt çevirmek, atalardan kalma yaşam uslubunu idame ettirmek ve bir dizi özel törelere uymak idi. Bu buyruk yerine getirilirse kültür kahramanı geri dönecek ve hayat cennet olacaktı. Bu geçmiş zamanın canlandırılmasında, doğal olarak, beyaz adama hiç yer verilmiyordu fakat zamanla, bu beyaz adamı yok varsaymanın, yokmuş gibi hareket etmenin yerini Beyazlara karşı saldırgan bir düşmanlık aldı. Millenarist beklentilerini gerçekleştirmek isteyen Sioux'ların başkaldırma hareketini Amerikan ordularının müdahalesi bastırabildi (Dubois, 1939).

Farklı bir kültür ortamından ve dünyanın bambaşka bir yöresinden verilebilecek bir örnek de Çin'de Taiping ayaklanmasıdır. Bir Protestan misyoneri olan Hong Sieou-ts'iouan adındaki bir adam kendini Tanrı'nın oğlu ve İsa'nın kardeşi ilân ettikten sonra Çin'i Mançurlardan kurtarmak için dünyaya gönderildiğini ileri sürmüştü. Lanternari'nin açıklamasına göre, bu adamın dinsel öğretisinde Hristiyan dinine ait öğelerin yanı sıra halk dinine ve konfüsyonizme ilişkin öğeler de bulunmaktaydı. Çin'in üçte birine yayılmayı başaran ve 1851-1864 arasında ülkeyi çalkandıran bu hareket Mançu ordularının ve Avrupa'dan gelen birliklerin hücumu ile ezilebilmiş ve millenarist kahraman «büyük barış» anlamına gelen Taiping girişiminden vazgeçirilebilmiştir.

Diğer bir örneği de ondokuzuncu yüzyıl İtalya'sının ekonomik ve kültürel bakımdan geri kalmış Toskanya bölgesinden vermek mümkündür. Temelleri yeni atılmakta olan İtalyan birliği bu yoksul yöreyi liberal İtalyan devletinin ekonomisine dahil ederek büyük gerilimlere ve toplumsal çalkantılara yol açmıştır. Yeni toplumsal sistemin Toskanya halkı üzerindeki etkisi en çok vergiler yolu ile hissedilmeye başlanmıştır. Yoksul halk için bu vergiler katlanılmaz bir yük teşkil etmiş ve toplumsal bunalımın kök salması için elverişli bir ortamın oluşmasını sağlamıştır. Böyle bir bağlam içerisinde, bunalımın had safhaya eriştiği 1868 yılında, Davide Lazzerati adında bir adam kutsal bir kişiliğe sahip olduğuna dair ün salmaya ve "Amiata Dağının Mesihi" olarak anılmaya başlamıştır. Müridleri onun adına kiliseler inşa ettirirken, o da yeni toplumsal düzenin temellerini atmak için müminlerden kurulu milisleri örgütlemeye başlamıştır. Müridler Lazzerati'nin öğütlerine uyarak vergi ödemeyi red etmişler, merkezi hükümet ise millenarist şefin yıkıcı eylemlerini yenmek için güvenlik kuvvetlerini seferber etmiş ve hareketi dağıtmayı başarmıştır (Hobsbawm, 1959).

Bu örneklerin yanı sıra, millenarist hareketlerin kuşkusuz en ünlüsü ve gerek içeriği gerek üslubu bakımından zihinlere en cazip geleni Melanezya'daki kargo kült hareketidir. Melanezya'da oluşan hareketlere kargo kült adı verilmiştir çünkü müminler atalarının yeniden yer yüzüne geleceğini beklemekte ve bu geri gelmenin de beyaz gemilerle olacağına inanmaktadırlar. Ataları-

nın onları sömürgecinin baskısından kurtararak, Batı'nın keşiflerini ve ürünlerini kendi kullanımları için getireceklerini ummaktadırlar. Worsley adalıların «büyük günü», yani kargonun geliş gününü beklerken gerçekte dekoratif işlevden öteye gitmeyen işkeleleri, malları barındıracak depoları ve direkleri nasıl hazırladıklarını betimlemiştir (1957). Ama kargo kültü Melanezya'nın dışında da meydana gelmiştir ve Van der Kroel'in araştırmalarının belirttiği gibi (1958), kargo kültü bağımsızlığına kavuştuktan sonra Endonezya'da da yaygınlık kazanmış ve müminler kargonun gelişle birlikte ülkelerinin Batı'nın ayarında teknik ve ekonomik bir güce sahip olacağı inancını geliştirmişlerdir.

Çeşitli dinsel hareketlerin kısaca gözden geçirilmesini Türkiye bağlamından bir örnek vererek bitirmek istiyoruz. Bu örnek Simavi tarikatının öncüsü Şeyh Bedreddin tarafından kurulan, yönetilen ve alevlenen ve onbeşinci yüzyılın ilk yarısında Batı Anadolu'da ve Rumeli'de meydana gelen dinsel hareketle ilgilidir. Ama Simavi hareketinin incelenmesine geçmeden önce sonrakı önermelerimizi açıklığa kavuşturmak amacıyla İslam tarikatlarına ilişkin bazı temel gerçekleri hatırlamakta yarar vardır. Bilindiği gibi, Anadolu'da ulemanın resmi Sünni anlayışının yanı sıra, Redfield'in deyimlemesiyle «folk kültürü» yansıtan, Anadolu halkının kültürünü ifade eden çok sayıda mistik örgütlemeler filizlenmiştir. Bu tarikatlar fanilerin anlayamayacağı karmaşık sembolizmi sayesinde, bu türden simgesel temalara duyarlı olan köylülük arasında çok etkin olmuş ve kalabalık yığınları cezbedilmiştir. İlk toplumbilimci İbn Haldun, ünlü *Mukkadime*'sinde Müslüman mistik hareketlerin ortaya çıkmasına dikkati çekmiş ve bu tür hareketlerin alevlenmesinin ekonomik gelişmeye ve dünyevi metaları elde etmenin kolaylaşmasına tekabül ettiğini bildirmiştir: 'sekizinci yüzyıldan itibaren, dünyevi zenginliklere karşı ilgi artmış ve insanlar dünyevi zevklerin peşine düşmüşlerdir. Bu dönemde sûfi olarak adlandırılan mistik dervişler meydana olmuştur' (1967). Gerçekte, salt dinsel açıdan ve doktrin bakımından Sünnilik ile Sünniliğin heterodoks bir biçimi olan tarikatlar arasında hiç bir karşıtlık yoktur. Bu örgütlenmelerin Osmanlı toplumunda çok sayıda ortak fonksiyonları ifa ettikleri belirtilmiştir. Mardin'in açıklamasına göre, tarikatlar bir eğitim

merkezi olarak resmi ulemamn yaymakta olduğu dünya görüşünden farklı bir görüşün sağlanmasını mümkün kılmışlar ve toplumsal seyyaliyete set çekildiği zaman da bunu sağlayıcı bir rol oynamışlardır (1968). Bunun içindir ki, gerçekte bir parçası oldukları Anadolu kültürünün oluşmasında ve idamesinde fonksiyonel bir önem taşımışlardır.

Bedreddin Kütahya'nın bir kazası olan Simavna'da 1359 yılında doğmuştu.² Babası kadı idi. Böyle bir toplumsal kökenle köklü bir eğitimden geçme ve Mısır'a gidip bu eğitimi tamamlama olanağı buldu. Bedreddin'in tasavvufla ilk teması Mısır'da olmuş ve bu temas onun üzerinde derin izler bırakmıştır. O kadar ki, kendisi de bir sûfi olarak Anadolu'ya dönmüştür. Bedreddin, gerçekte, gizemci maneviyatçılığa belki de ilk maddeci yaklaşımı getiren düşünür olmuştur. İdeolojisinin temel kavramı ve başta gelen önermesi toplumsal eşitliktir. Gerçekten de, Şeyh'in müridlerine öğrettiği dünya görüşü şöyledir: "Allah dünyayı yaratmış ve insanoğluna bahşetmiştir. Mahsuller, giysiler, toprak ve ürünleri herkesin ortak hakkıdır. İnsanlar yaradılışları ve doğaları itibariyle eşittir. Bazılarının sefaleti karşısında bir kısım insanların elde ettikleri servetler Allah'ın arzusuna ters düşmektedir. Kendi evim gibi senin evinde yaşamak serbestisine sahip olmalıyım, tıpkı senin de benim eşyalarımı senin imiş gibi kullanmaya hakkın olduğu gibi. Karılarımız hariç, her şey özgür bir biçimde ortak olarak kullanılmalıdır".

Kuşkusuz kolektif katılım ve ekonomik metaların kolektif paylaşımını öngören bu fikirler, sosyalist eğilimleri içeren bu fikirler, Osmanlı toplumunun ilkelerini temelden yıkmaya yönelik idi. Bunun içindir ki Bedreddin'in Simavi tarikatı kurulur kurul-

² Üzerinde bir hayli durulmasına ve hakkında bol spekülasyon yapılmasına rağmen esefle belirtmek isteriz ki Şeyh Bedreddin ile ilgili ciddi incelemeler inanılmayacak kadar az sayıdadır, 1974'de Yugoslavya'da yayımlanmış olan ve Simavi hareketlerinin öğretisinin sosyolojik temellerini çözümleyen kitabın henüz çevirisi yapılmadığı için bu yazımızda ondan da yararlanmak olanağı bulunmamıştır (Nedim Filippovitch). Yine de konuyla ilgili olarak başvurduğumuz kaynaklar için bkz: A. Gölpinarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin* Eti Yayınevi, İstanbul 1963; N. Gürsel, «Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet», *Toplum ve Bilim*, Sayı 4, 1977; N. Kurdakul, *Bütün Yönleriyle Bedreddin*, Döler Reklam Yayınları, İstanbul, 1977; E. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Ankara 1964 C. Yener, *Varidat*, Elif Yayınevi, İstanbul, 1970.

maz, Çelebi Sultan Mehmet'in yönetiminde olan merkezi hükümet bu "maddeci gizemciliğin" yayılmasına şiddetle engel olmak istemiş ve hükümet Simavileri ezmek için askeri gücü kullanmayı da esirgememiştir. Gerçekten de, Bedreddin'in gizemciliği meteryalist temellere dayanmaktadır: Bedreddin ideolojilerin ve manevi varlığın toplumdan ve toplumsal olgulardan kaynaklandığını vaaz etmiştir. Bu nedenledir ki, ondokuzuncu yüzyılın Batılı sosyalist ideolojilerin öncüsü olduğu ileri sürülebilmektedir.

Ne var ki, Bedreddin'in çağrılarının Batı Anadolu'da uyandırdığı yankı ve ilgiyi anlamak için Simavi tarikatının yer aldığı toplumsal bağlamı ekonomik ve siyasal boyutları ile belirlemek gerekmektedir. 1402'de Sultan Yıldırım Beyazıt ve Timurlenk Ankara'da çarpışmışlardır. Osmanlılar yenik düşmüş, Anadolu bir harabeye dönüşmüştür. Moğol çeteleri yerleşik Türk köylerine saldırmaktadır ve yağma eylemlerini sürdürmektedir. Göçebe Türkmenler, yani Yörükler ise sürülerini kaybetmişlerdir. Bu denli zorlu baskıların altında bulunan Yörükler ellerindeki hayvanlarla birlikte Rumeli'ye doğru göçmek durumundadırlar. Toprağa bağlı köylüler, bu tür pahalı göçleri gerçekleştirebilmek için yeterli sürülere sahip olmayanlar ise oldukları yerde kalmak ve bir yandan Osmanlı savaşlarına, diğer yandan Karamanoğullarının saldırılarına ve Moğol yağmalarına göğüs germek zorundadırlar. Durumları perişandır. Kurtuluş bekleyişi ve özlemi içersindedirler.

Kurtuluş Şeyh Bedreddin'in şahsında belirmiştir. Halk Bedreddin'i manevi ve dünyevi lideri olarak çok çabuk kabul etmiştir çünkü şimdi belirttiğimiz gibi, böyle bir kurtarıcının özlemi içindedir. 1416'dan itibaren Bedreddin'in önde gelen müridlerinden Börklüce Mustafa ve Torlak Mehmet ayaklanma için gerekli örgütsel çalışmalara başlamış ama ne var ki Simavi müminlerin isyanı Padişahın orduları tarafından 1422'de Aydın dolaylarında bastırılmış ve binlerce Simavi kılıçtan geçirilmiştir. Bir diğer devrimci ayaklanma ise, Manisa'da ezilmiş ve üçbin dolayında simavinin ölümüyle sonuçlanmıştır.

Bu mutsuz olaylar Bedreddin'in sûfi düşüncenin edilgen ve barışçıl yönünden vazgeçmesine ve egemen Osmanlı düzeninin kesin bir siyasal eylemle alaşağı etmek istemesine neden olmuş-

tur. Gerçekten, Simaviliğin temelinde tasavvuf ilkelerinin yanı sıra, açık bir biçimde ayaklanma çağrılarının da yer aldığı bilinmektedir. Zira, Bedreddin Mısır'daki ikameti sırasında Mehdi'nin gelişini bekleyen İslamî umutların etkisi altında kalmıştır. Mehdi, İslam anlayışına göre, bilindiği gibi, dünyadaki bozuklukluları düzeltmek ve gidermek için Allah'ın gönderdiği bir kişidir ve Hicret'in 7. ilâ 8. yüzyılı arasında gelmesi beklenmektedir. Varidat adlı yapıtında da belirttiği gibi, bu millenarist beklenti Bedreddin'i köklü bir biçimde etkisi altında bırakmıştır. Zamanla Bedreddin, müridlerinin merkezi hükümet karşısındaki yenilgilerinden hayal kırıklığına uğrayarak beklenen Mehdi'nin gelmeyişi karşısında kendisini halkını kurtarmak için Allah tarafından gönderileceği ilân edilmiş olan elçi olarak görmeye başlamıştır.

Bu dönüşümden sonra Bedreddin'in Kütahya'dan Rumeli'ye hareket ederek Osmanlı siyasal hegemonyasına karşı silahlı bir isyanı örgütlemeye başlamıştır. Rumeli'de tarikatına adam bulmakta güçlük çekmemiştir ve nitekim, kısa zamanda oluşturduğu hareket bilinçli bir çok-uluslu siyasal görünüm taşımaya başlamıştır. Rumeli'nin tüm halkları, Müslümanlar ve Hıristiyanlar, Sünni ve Alevi Müslümanlar ve tüm yoksul tabakalar Bedreddin'in ayaklanma çağrısını dinlemiş ve dinsel-siyasal örgütüne katılmıştır. Ama bu son ayaklanma da Padişahın orduları tarafından bastırılmış ve devrimi düşleyen ama gerçekleştiremeyen bir müşşid olan Bedreddin Serez'de ölüme mahkûm edilmiştir.

Görüyoruz ki, Simavî hareketi Thomas Münzer'in hareketi gibi romantik ve dramatik nitelikler taşımıştır. Fakat bizim açımızdan önemsenmesi gereken olgu Bedreddin'in sûfi tarikatının bir protesto hareketi oluşudur ve toplumun siyasal dönüşümünü amaçlamış olmasıdır. Bu hareketi de anlamlandırmak için onun bir toplumsal bunalım ortamında meydana geldiğini gözönünde bulundurmak gerekmektedir. Gerçekten, bu dinsel hareket Batı Anadolu'da Rumeli'de kök salmıştır ve bu yöreler nüfus hareketlerine, göçlere ve ekonomik çöküntülere sahne olmaları itibarıyla hızlı bir toplumsal değişim süreci içerisinde olup millenarist hareketlerin doğması için elverişli bir ortam teşkil etmektedirler.

Görüldüğü gibi, Simavi hareketi Thomas Münzer'in hareketiyle benzerlikler taşımaktadır. Gerek Avrupa'da, gerek Anado-

lu'da devrimci nitelik taşıyan hareketlerin dinamik bir toplum mitosu ve kitle hareketlerini kamçılayan itici güç olarak 12, ilâ 16. yüzyıllarda meydana gelmesi ilgi çekicidir ve toplumsal olguların düzenlilik gösterdiğini örneklendirmektedir. Bu türden siyasal erek taşıyan dinsel hareketlerin aksine ekonomik ve toplumsal dinamiğin hızlandığı yerlerde patlak vermesi anlam taşımaktadır. Gerek Münzer'in, gerek Bedreddin'in ilham verdiği millenarist hareketler kırsal yörelerden göç edenlerin yeni toplumsal fırsatlardan etkilenmeye başladıkları, insanların zenginlikle yoksulluk arasındaki farkı gözlemleyebildiği ve yoksulluğun üstesinden gelinmeyecek bir kader olmadığını anladıkları yörelerde filizlenmiştir. Ve bunun içindir ki, bu tür hareketler özellikle yoksullar, doyumsuzlar, topraksız köylüler, dilenciler, "divaneler" ve "lumpenler" arasında rağbet görebilmiştir. Halk dini ile halk devrimi iç içe geçmiş ve bu millenarist öğretide birleşebilmiştir (Bloch, 1959).

Açıklamamızın bu aşamasında, bir kaç yıl önce Zonguldak havzasında yapmış olduğumuz bir araştırmadan elde ettiğimiz son örneğimize geçmeden önce protesto niteliği taşıyan dinsel hareketlerin değerlendirmesini yapmakta yarar olduğunu sanıyoruz.

Sosyo-Kültürel Değerlendirmeler

Millenarist hareketlerin ve genel olarak protesto niteliği taşıyan dinsel hareketlerin kökeni ve nedenleri konusunda açıklayıcı bir çerçeveye sahip olmak önem taşımaktadır. Çünkü bu tür bir çerçeve sayesinde ancak bu hareketlerin teorisi geliştirilebilir ya da hiç olmazsa belirli bir düzenlilikler dizisi meydana getirilebilir, ama burada da, toplumsal bilimin her alanında olduğu gibi belirsiz bir durumla karşı karşıya bulunmaktayız. Dinsel hareketler konusunda birbirinden farklı çeşitli tezler ileri sürülmüştür ama bunlardan hiç birisine gerçeği mutlak bir biçimde saptadığı gözüyle bakılmamaktadır. Üstelik, ortaya atılan tezlerin çoğu nedenlerle fonksiyonları birbirleriyle karıştırmış her iki kavramı eşit imişler gibi kullanmıştır. Şöyle ki çoğu kez bu tür hareketlerin fonksiyonları hakkında bilgi edinilebilmiş ama nedenleri konusunda açıklık kazanılmamıştır.

Araştırmacıların çoğu millenarist hareketleri toplumsal sorunlara karşı bir yanıt olarak, çözülmeye tabi tutulmuş bir geleneksel toplumun tepkisi olarak değerlendirmişlerdir. Bu tür hareketlerin bir doyumsuzluk ya da *stress* halinde olan toplumlarda meydana geldiği vurgulanmıştır (Bateson, 1941). Bu değerlendirmenin ardında yatan esas fikir şudur: belirli sorunlar ve güçlüklerle karşılaşan bir toplumda söz konusu sorunlara mevcut kurumlar aracılığı ile çözüm bulmak olanağı kalmayınca toplumda *stress* ya da doyumsuzluk belirecek, ya da ekonomik bir durum ortaya çıkacaktır. Böyle durumlarda meydana gelen toplumsal gerilimler dinsel bir hareket içerisinde giderilebilmektedir. Başka bir deyişle, dinsel hareketler toplumların geliştirdiği bir telâfi mekanizmasıdır. (Desroches, 1973). Böyle bir anomik duruma yol açan faktörler birbirinden farklı olabilir. Salgın hastalıklar, savaş, doğa afetleri, ekonomik sömürü, sömürgeleşmek gibi faktörler yer yer bunalımların patlak vermesine neden olmuştur. Ampirik araştırmalara dayanmadan geliştirilen bu doyumsuzluk, *stress* ya da anomi kavramları, gerçekte, hayli muğlaklık taşımaktadır. Gerçekten, böyle bir dayanak olmaksızın şu veya bu toplum için anomik yargısını vermek kişisel araştırmacıların özel anlayışlarına, öznelliğine kalmış bir şeydir.

Doyumsuzluk teorisine yakın olan yoksunluk teorisi de geliştirilmiş. Bu tez, ilkin Barber tarafından millenarist hareketleri açıklayabilmek için savunulmuştur (1941). Barber protesto niteliği taşıyan dinsel hareketleri bir akkültürasyon olayı olarak yorumlamıştır: daha üstün, yabancı bir kültürle temastan ileri gelen yoksunluğa karşı geliştirilen bir tepkidir. Barber'e göre, yoksunluk geleneksel kültürün yaşamın amacı olarak tanımladığı ereklere gerçekleşmemesi karşısında duyulan umutsuzluktur. Millenarist hareketler izleyicilerine eskiden yaşamlarına anlam ve içerik kazandırmış olan öğelerin somutlaşacağını vaad etmektedir. Yoksunluk teorisi de *stress* ya da doyumsuzluk teorisi gibi bazı zaafı içerir: ne zaman gerçekten bir yoksunluk durumu ile karşılaşıldığını saptamak bir hayli güçtür.

Fakat Runciman'ın vurguladığı göreceli yoksunluk kavramı ile daha açık bir zeminde inceleme yapmak olanağı ortaya çıkmaktadır (1966). Belirli bir toplumda gerçekten, kelime anlamı ile,

bir yoksunluğun ya da eksikliğin var olup olmaması önem taşımamaktadır. Göreli yoksunluk meşru beklentilerle muhtemel gözüken gelecek arasındaki olumsuz farkın ifadesidir (Gurr, 1970). Örneğin, birey kendine özel oto almayı düşler ve hesaplarken sadece bir bisiklet alabilmişse göreli bir yoksunluk duymaktadır. Göreli yoksunluk kavramının açlık, soğuk, acı, *stress* gibi fiziksel olgularla ilgisi yoktur; daha ziyade prestij gibi sosyolojik olgulara tekabül etmektedir ve, temelde, insanoğlunun isteklerinin sınırsız olduğunu varsaymaktadır. Başka bir şeyle kıyaslama yaparak hissedilen bir eksikliğin ifadesidir ve bu başka şey geçmişe ya da geleceğe ilişkin olabileceği gibi, diğer kişilerin sahip oldukları bir şey de olabilir. Göreli yoksunluk içerisinde olmak için kişi durumunun eskiye oranla daha kötüye gittiği bilincinde olmalıdır. Ya da başkalarını hak etmedikleri halde kendisini daha üstün bir durumda olduklarını algılayabilmelidir.

Burada önemli olan nokta sosyal aktörlerin gerçekte millenarist hareketlere katılmak için somut olarak olumsuz bir durumda olup olmamalarının önem taşımamasıdır. Önemli olan, sosyal aktörlerin kendilerine ilişkin sahip oldukları toplumsal algıdır. Ve, gerçekte, ve bu noktanın altını çizmek gerekmektedir, sınırlı bir gelişme daha fazla bir ilerleme için umut ve beklentiler yaratabilmektedir. Bunların tatmin olmaması karşısında göreli yoksunluk meydana gelebilecektir. Bunun içindir ki mevcut durumda meydana gelen gerçek ve somut bir gelişme millenarist hareketlerin kaynağını teşkil edebilmektedir. Gelişme ve millenarist hareket ilişkisi bir paradoks değildir.

Millenarizmin nedenleriyle ilgili olarak savunulan bir diğer tez de ekonomik etkenleri vurgulamaktadır (Olson, 1963). Gerçekte, dinsel görünüme bürünen protesto hareketleriyle ekonomik yetersizlikler arasında ilişki olduğunu ileri süren teoriyi yadsımak olanak dışıdır. Balandier'ye göre, adım Simon Kimbangu'den alan ve Kongo'da meydana gelen kimbanguizmin de alevlenmesi ve durulması ekonominin dalgalanmalarını izlemiştir. Kimbangu'i'ye ilk vahiy 1921'de inmiştir. Bu, hurma yağı gibi belli başlı ürünlerin yokluğunun hissedildiği bir dönemdir. Bir kaç yıl küllenme istidadını gösteren bu hareket, 1929 ekonomik bunalımında yemiden alevlenmiştir (1955).

Fakat ekonomik dalgalanmalarla millenarist hareketler arasındaki ilişki bu örneğin vurgulandığı kadar sıkı mıdır? Bu sorunun yanıtını yine Balandier’de aramak mümkündür. Kongo’nun bir etnik grubunu teşkil eden Ba-Kongo’lar arasındaki millenarizmle ilgili araştırmalar yapmış olan Balandier’ye göre millenarist hareketler aynı zamanda bir sosyolojik ve kültürel olgudur. Kültürel bir olgudur çünkü millenarist hareketler yabancı kültür öğelerine karşı tepkiden ileri gelmektedir. Sosyolojik bir olgudur çünkü bağımlı bir toplumun inisiyatifi ile meydana gelmektedir ve toplumun yeniden örgütlenmesine yönelik bir çabayı ifade etmektedir. Örneğin, sömürge ortamının yıktığı toplumsal sistem ve akrabalık sistemini ikame edecek bir kardeşliği yaratmayı amaçlamaktadır. Kongo’daki millenarist hareketler, sömürgeleşme öncesi toplumun üyeleri arasında mevcut olan bağları yeniden yaratmak ve kurmak hedefini çok bilinçli bir biçimde gütmektedir. Ama bu hareketler sadece yabancılara, yani misyonerlere ve sömürge yöneticilerine karşı beslenen psikolojik bir tepkiden ibaret değildir. Aynı zamanda milliyetçiliğin de damgasını taşımaktadır. Bir ulusun birlik arayışını ve aydınlatmasını yapmaktadır.

Kuşkusuz, bu tür olguların değerlendirilmesi için toplumun içsel faktörlerini gözönünde bulundurmak gerekmektedir çünkü toplumun yapısı ve özgül örgütlenme biçimi değişimi etkileme durumundadır. Geleneksel örgütlenme biçimi değişim durumuna bazen öylesine bir uygunsuzluk gösterebilmektedir ki bunun bilincine bile varmak ancak dolaylı yollardan olabilmektedir. Ama Ba-Kongo’ların durumu bu değildir: Ba-Kongo’ların geliştirdikleri millenarist hareketin fonksiyonel bir değeri vardır çünkü yeniliğe ve yenileşmeye yeni bir anlam getirmektedir; yenilikler millenarist hareketin aracılığı ile anlamlandırılmakta ve böylelikle daha kolayca kabul edilir olabilmektedir. O halde, dinsel öğelerce örüldüğü için tutucu olarak beliren millenarist hareketlerin dinamik bir değer taşıdığı da bir gerçektir çünkü halkın geliştirmiş olduğu kültürün çağdaş sistem içerisinde yerini bulmasına yardımcı olmaktadır.

Bu değerlendirmenin Kimbangu’den esinlenen hareketler için geçerliliği konusunda toplum bilimciler arasında genel bir

kanı belirmiştir. Acaba bu tür bir değerlendirme Afrika dışındaki dinsel hareketler için geçerliliğini koruyabilmekte midir? Kanımızca, başka bağlamlarda meydana gelen hareketleri de anlamlandırmak için ışık tutucu bir niteliğe sahiptir. Örneğin, bizim Karadeniz Ereğli'sinde 1970 ve 1971 yıllarında yaptığımız bir alan araştırmasında karşılaştığımız bir dinsel hareketi değerlendirmekte yararlı bir çerçeve sağlamaktadır.

Araştırmamızın sorunsalı ilk aşamasında dinsel hareketleri içermiyordu, sanayileşme ile kırsal yörelerde toplumsal değişim ilişkilerinde odaklaşıyordu. Doğal olarak, bulgularımız sanayileşmenin yaşam standardını yükselteceğine yeni tüketim normları geliştireceğine ve buna benzer alanlara ilişkin varsayımlarımızı doğrulamıştı. Fakat kuramcıların hemen oy birliği ile benimstedikleri sanayileşmenin dinden arınma süreciyle koşut olarak geliştiği görüşü bizim incelediğimiz üç köyden ikisinde olumsuz olarak yanıtlandı. Burada usallaşma ve lâikleşme varsayımını kanıtlamak mümkün olmadı. Varsayım kanıtlanamamakla da kalmadı: ampirik gerçek tarafından yadsındı. Gerçekten de, Demir-Çelik fabrikalarının kurulmasından ve uyarılmış olan dönüşümlerden bir kaç yıl sonra din ve dinsellik her iki köyde de daha önce bilinmeyen bir boyutuyla egemen bir sosyo-politik güç olarak ortaya çıkmıştı. Örneğin, fabrikalara sınır olan bir köyde sanayi daha önce mevcut olmayan bir sûfi tarikatının yerleşmesini sağlamıştı. Bu tarikat Türkiye'de en yaygın ve müminleri milyonları bulan Nakşibendi tarikatı idi. Bilindiği gibi, Nakşibendi tarikatının Anadolu'da altı yüz yıllık bir geçmişi vardır. Günümüzde, müminler ibadetlerini ve ayinlerini gizli yapmaktadırlar çünkü, yine bilindiği gibi, 1925'den bu yana bu tür eylemler yasa dışı ilân edilmiştir. Ne var ki, bu yasal engellemeye rağmen tasavvufi tarikatların Türkiye'de etkinliklerini sürdürdüklerine dair bir hayli ipucu vardır. Konuya ilişkin basında çıkan haberler ve bu tür hareketlerin izleyicilerine karşı zaman zaman girişilen yasal işlemler bunun bir göstergesini teşkil etmektedir. Bu gizlilikten ötürüdür ki alan araştırmamız sırasında bizim de bir Nakşibendi âyinine katılmamız mümkün olmamıştır. Ama müridler bize ibadetleri konusunda ve tarikata giriş nedenleri hakkında bilgi vermekten kaçınmamışlardır.

Bizim için önem taşıyan sorun daha önce bu çeşit bir dinsel-likten yoksun olan bir köyde sanayiın yerleşmesiyle birlikte insanların bu sûfi yolu benimsemeleriyle ve tasavvuf felsefesiyle sanayiın getirmiş olduğu yeni ilkeleri nasıl bağdaştırdıklarıyla ilgiliydi. Çünkü dikkati çeken nokta köyün Nakşibendi müridlerinin çok çalışkan olmaları, bir çoğunun fabrikalarda işçilik yapması ve para kazanmak konusunda yüksek düzeyde isterlik göstermeleri idi. Gerçekten de bu açılardan bakıldığında da, Nakşibendilerle tarikat dışında kalan köylüleri birbirinden ayırdetmek olanak dışı idi.

Tarikat mensupları harekete katılmalarındaki saikleri açıklamakta güçlük çekmişlerdir. Bazıları Allah'ın hoşgörüsünü kazanmak amacıyla tarikate girmiş olduklarını söylemişlerdir, Müridlerin bir kısmı Nakşibendi düşünceye sahip olduğunu söylemiştir. Diğerleri de tarikata katılmalarından ötürü ekonomik durumlarının iyileştiğini, zenginleştiklerini bildirmişlerdir. Tarikatçılar belirgin bir saikler dizisi geliştirip açıklayamamışlarsa da, çoğunlukla ekonomik refahla tasavvufa dayanan hareketleri arasında bağ kurmuşlardır. Ama tabii, bu zengin olma isteği ile sûfi öğretinin özünü bağdaştırmak bir hayli güçtür. Gerçekten de tasavvufun Kuran'dan aldığı temel ilkelerinden biri şu ayete ağırlıkla dayanmaktadır. "Siz dünya malı istiyorsunuz. Allah da ahretininkini ister" (8,78). Ne var ki, bu köyün Nakşibendileri eylem biçimlerini belirlemek ve yönlendirmek için başka bir ayete ağırlık vermektedirler: "çalış; dünyadaki nasibini de unutma" (28,78). Bunun içindir ki, bu sûfi müminler yorulmak bilmeden çalışmaktadırlar ve boş vakitlerini de Allah'ın zikri ile değerlendirmektedirler. Yaşamlarında artık içki ve kumarın yeri yoktur. Çalışma ve zikir dünyevi eylemlerinin tümünü teşkil etmektedir.

Yine de müridlerin çoğu belirli bir tutarsızlığın varlığını hissetmekte ve bundan hoşnutsuzluk duymaktadırlar. Hem mistik felsefelerine, hem daha iyi bir maddi yaşam özlemlerine uygun ve bu iki hususu bağdaştıran bir düşünce ve eylem sistemi geliştirmekte güçlük çekmektedirler. Kimisi "çürümüş ve maddeci Batı'nın" bir ögesi olan Demir-Çelik fabrikalarının kapatılmasıyla her şeyin daha iyi olacağını ileri sürerek "kültür grevini" başlatmak istemektedir. Kimisi çevresinin "dinsizlerden", "gâvur

bozmalarından" ve "yabancılardan" arınmasını öngörmektedir.

Yeni sanayi düzeninin yarattığı toplumsal bunalıma bu bağlamda da bir kısım köylüler bir dinsel protesto ile yanıt vermektedirler. Aşırı hızla meydana gelen değişimin karşısında yabancılaşanlar tarikat içerisindedirler. Bu altm çağı bizzat tanımamışlardır ama şimdiki durumun karşıtı olarak hayal etmektedirler. Çağdaş düzenlemeden nefret etmektedirler çünkü bunu kişiliklerini tehdit eden bir mekanizma olarak algılamaktadırlar. Ve, bundan ötürü, dayanılması imkânsız gibi gelen mevcut düzeni değiştirmek ve yeni, adaletli, hakça ve İslâmi buyruklara uygun olan bir düzenle ikame etmek için tarikata katılmışlardır. Bu Nakşibendi müridler gerçekte kurulu düzenin devrim yoluyla dönüşümünden daha çok kendi kurtuluşlarıyla ilgilidirler. Sanayiin girişinden beri hayli zorlanmış olan kimliklerini korumayı amaçlamaktadırlar. Bu itibarla, dinsel harekete katılmalarının bir protesto fonksiyonuyla ilgili olduğu söylenebilir. Ama Ereğli Nakşibendilerinin hareketi bir toplumsal protestoyu içermekle beraber devrime yönelik temalar geliştirmemiştir çünkü onlar için sorun sanayiin getirdiği yeni düzenlemeleri ve Batı'nın öğelerini düzeltmek, uygun kılmaktır, onları topyekûn yıkmak ve yok etmek değildir.

Mevcut toplumsal sistemi iyileştirmek için sarfedilen çabaları çekilme ve katılmasızlık yoluyla oluşmaktadır. Bu nedenle, sigara ve içki içmeyen Nakşibendilerin püriten yaşamlarında politika da yer yoktur. Genel seçimlerde oy kullandıklarını ifade etmelerine karşın muhtarlık ve ihtiyar heyeti seçimine bilinçli olarak katılmaktan kaçındıklarını belirtmektedirler. Bu çekimserlik müridlerce edilgen bir biçimde de olsa bir karşı koyma hareketi olarak yorumlanmaktadır. Nakşibendiler köy muhtarlığının kararlarına set çekme eğilimini göstermekte, köylerindeki eski düzenin temellerini sarsan yenilikleri ve yeni uygulamaları durdurmak istemektedirler. Diğer köylerden ayrı olarak ve onların gözünden uzak bir yerde sık sık toplanıp Osmanlı döneminin muhteşem olarak canlandırdıkları çeşitli aşamalarını aralarında konuşmaktadırlar, bunu yaparken de ecdaddan kalma gelenekleri yeniden yaratmak ve canlandırmak istemektedirler. Yabancı olarak tanımlanan sanayi toplumunun düzenlemelerine karşı greve

giden bu sūfi protestocular için yaşam öbür dünyanın çalışma, dua ve zikir içinde hazırlanmasından başka bir şey değildir.

Göröldüğü gibi, bu örnek de çok boyutlu nedenlere dayanan bir protesto için geliştirilmiş bir dinsel hareketin özelliklerini içermektedir. On yıllık bir süre içinde Batı'nın yüzyıllarının sürecinin uzantısı olan sanayi düzenlemesine birden tanık olan köylüler değişimi adeta bir doğa afeti gibi çarpıcı bir olay olarak yaşamaktadırlar. Bu denli hızlı bir değişim geleneksel yapıların bir depreme tabi tutulmuşçasma çökmesine neden olmuştur. Diğer yandan, gelişme sonucu belirli bir refah düzeyine hızla kavuşan bu bireyleri görelî yoksunluk olgusunu da olanca gücüyle hissetmektedirler. Çünkü kendi durumlarında kaydettikleri yükselmeyi çevrelerindeki kent kökenli fabrika personeliyle sürekli olarak kıyaslamak olanağına sahiptirler. Yeni düzenlemenin benliklerini biçimlendirmiş olan toplumsal değerleri alaşağı ettiğini hissetmekte olup bir kimlik bunalımına sürüklenmektedirler. Çatırdıyan yapının ve tehdit edilen kimliğin koruyucusu militan bir dinselîlik olacaktır. Bu bağlamda Nakşibendi tarikatı bir savunma mekanizması olarak ortaya çıkmıştır. Gerçekten de, toplumsal ve kültürel düzenlemelerin sarsılması Nakşibendi tarikatının çerçevesinde bir gelenekçiliğin üretilmesine yol açmıştır. Müminler geleneğe sınıksız bağlı kalarak alt üst olmuş toplumsal sistemi onarabileceklerini ve akkültürasyona karşı etkin bir set çekebileceklerini düşünmektedirler. Ama gelenek, gerçekte, bireylerce kendiliğinden yaşanan ve paylaşılan bir düşünceler ve eylemler bütünüdür. Bilinçli ve belirgin bir eylem konusu haline getirildiğinde gelenek kendini yitirmiş olmamakta mıdır?

Gelenek, din siyaset ve devrimin bir konfigürasyon olarak günümüz koşullarında toplumsal güncelliğini korumakta olduğu bir veri olarak kabul edilebilir. Bu nedenle söz konusu olguları ilişkilendirmek özellikle Batı-dışı ülkelerin bağımlı toplumsal formasyonların çözümlemeyi amaçlayan toplumbilimci için önde gelen kaygılardan birini teşkil etmektedir. Gerçekten de, özgün gelişme yollarını din ile bağlarını koparmadan bulacaklarına inananların sayısı giderek artmaktadır. Daha da önemlisi, bir müçtehidin izinde toplumların değiştirenlerin de bağımlı toplumların sahnelerini hareketlendirdiklerine tanık olunmaktadır.

Kaynakça

- G. Balandier, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, P.U.F., Paris, 1955.
- B. Barber, , "Acculturation and Messianic Movements", *American Sociological Review*, vol. 6, No. 2, 1941.
- G. Bateson, "The Frustration-Agression Hypothesis and Culture", *Psychological Review*, 48, 1941.
- E. Bloch, *Thomas Münzer, Théologien de la Révolution*, Juilliard, Paris, 1964.
- N. Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Secker and Warburg, London, 1957.
- H. Desroches, *Marxisme et Religions*, P.U.F., Paris, 1962.
Sociologies Religieuses, P.U.F., Paris, 1963.
Sociologie de l'Espérance, Calmann-Lévy. Paris, 1973.
Les Religions de Contrebande, Mame, Paris, 1974.
- C. Dubois, *The 1870 Ghost Dance*, University of California Anthropological Records, 3, No. 1, 1939.
- E. Durkheim, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, P.U.F., Paris, 1912.
- F. Engels, *La Guerre des Paysans en Allemagne*, Editions Sociales, Paris, 1963.
- A. Gölpmarlı, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yayınevi, İstanbul. 1963.
- T. Gurr, *Why Men Rebel*, Princeton University Press, New Jersey, 1970.
- N. Gürsel, "Thomas Münzer, Şeyh Bedreddin, Nazım Hikmet", *Toplum ve Bilim*, Sayı4, 1977.
- S. Kartodirjo, *The Peasants Revolt of Banten in 1888; a Case-Study of Social Movements in Indonesia*, Mouton, The Hague, 1966.
- H.A. Landsberger, (ed), *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, Mac millan, London, 1974.
- W. Lanternari, *La Religion des Opprimés*, Maspéro, Paris, 1962.
- Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, S.B.F.Y., Ankara, 1968.
- K. Marx, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, Traduction Molitor, Oeuvres Philosophiques, tome I, Paris, 1963.
- W.E. Mühlmann, *Messianismes Révolutionnaires du Tiers-Monde*, Gallimard, Paris, 1963.
- S. Nadel, *Nupe Religion*, Macmillan, London, 1954.
- A. Oberschall, *Social Conflict and Social Movements*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973.
- M. Olson Jr., «Rapid Economic Growth as a Destabilizing Force», *Journal of Economic History*, 23, 1963.
- R.E. PARK, (ed), *On Social Control and Collective Behavior*, Phoenix Books, Chicago, 1967.

- M.I. Perreira de Queiroz, *Réforme et Révolution dans les Sociétés Traditionnelles; Histoire et Ethnologie des Mouvements Messianiques*, Anthropos, Paris, 1968.
- W.G. Runciman, *Relative Deprivation and the Social Justice*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966.
- N.J. Smelser, *Theory of Collective Behavior*, Free Press, New York, 1963.
- E. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Ankara, 1964.
- A. Van Der Kroef, "Javanese Messianic Expectations, Their Cultural and Social Content", *Comperative Studies in Society and History*, vol. 6, 1958. vol. 6, 1958.
- J. Wach, *Sociology of Religion*, Chicago University Press, Chicago, 1947.
- M. Weber, *The Sociology of Religion*, Beacon Press, Boston, 1963.
- L'éthique Protestante et l'Esprit du Capitalisme*, Plon, Paris, 1967.
- P. Wilkinson, *Social Movements*, Macmillan, London, 1971.
- P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound: a Study of Cargo Cults in Melanesia*, Mac Gibbon and K., London, 1957.
- Ç. Yetkin, *Türk Halk Hareketleri ve Devrimler*, May Yayınevi, İstanbul, 1974.

İSLAM KENTİ YENİDEN MUHASARA EDERKEN*

Batılılaşma reformlarından ikiyüz yılı aşkın bir süre sonra ve laiklik yarım asırdır uygulanmakta iken, siyaset ile kutsal olanı birbirinden ayıran ilk Müslüman ülke olan Türkiye’de İslamiyetin dirilişinden söz ediliyor. Oysa ki, Kemalist devrimciler için laiklik modernleşme politikasının sadece bir mihenk taşı değil, aynı zamanda da bir hikmet-i hükümet meselesiydi.

Her ne kadar Sünni İslam’ın bilinçleri şekillendirmede ve hayata anlam yüklemedeki gücü rejimin modernleştirmecileri tarafından hâlâ teslim ediliyorduyse da, onların gözünde esas olan dinin kamu hayatından silinmesiyle birlikte siyasal alanın dışıma çıkarılmasıydı. Bizatihi siyasi bir din olan İslam, insanların bir çırpıda bir özel meselesi haline getirilmiş oluyordu. Devlet henüz bir nüve halinde olan sivil toplumu kendisine sımsıkı bir şekilde bağlayabilmek için onu gözetim altında bulundurmalıydı. Kemalist elitlerin öncülüğünde çıkan kanun ve kararnameler laikliği Cumhuriyet düzeninin ilk yıllarından itibaren yeni devletin temel dayanağı kılmışlardı.

Cumhuriyet rejiminin kurucuları ve artık Ankara’ya nakledilen yeni merkez ve elitleri dinsel ile siyasaın ayırıştırılması ilkesine sadakatle bağlıydılar ve bu durum, halkın hemen hemen tamamı Müslüman olan bir toplumda egemen Batı modeline dayanan bir laik devlet ihdasının da ilk denemesini teşkil ediyordu.

Gerek Sünni gerekse Alevi varyantlarında , daha önce merkezi ve muzaffer olan Türk İslamiyeti, artık sırf halk tabakalarının ve mistik ve dinsel geleneklerin hazinesi olan kırsal Anadolu’nun elinde kalan bir mirastı. Böylelikle, toplumun periferisine sıkıştırılmış, siyasetten men edilmiş, kamu hayatının dışına sürülmüş ve çoğu zaman da bastırılmış olan İslam, geleneksel din örgütleri çerçevesinde gelişme imkanından da yoksun bulunuyordu. Gerçekten de, cemaatler, tarikatlar, medreseler ve zaviyeler gericili-

* *Le Monde Diplomatique*, Kasım 1982.

ğın odakları telakki edilerek ve irticanın nifak yuvası olmaları gerekçesiyle 1925 tarihinde çıkan bir kanunla kapatılmışlardı. Ama bu, İslam'ın siyasi hayatla beraber vicdanlardan da kovulabileceği anlamına mı geliyordu ? Tam tersine, bize öyle geliyor ki, yönetici sınıf tarafından siyasal alandan sürgün edilen İslam kısa zamanda ve belki de bu nedenle, ülkenin siyasi rekabet ve kazamm alanlarından biri haline geldi. Tasavvufi düşünceden mülhem tarikatlar ve onlardan kopup gelişen yeni oluşumlar Anadolu halkı üzerinde muazzam bir etkiye sahip olmaya devam ettiler ve bu cemaatlerin esoterik simgeciliğine duyarlı olan kitleler nezdinde yeni müridler edinmeye başladılar. Ama burada sadece en büyüklerini zikretmekle yetinecek olursak eğer , kitlelerin, mesela, Nakşibendi veya Kadiri tarikatlarının yaydığı dini sembolizme karşı hassasiyetlerini korumaları sadece Kemalist devletin "lâ-diniliğinden" meydana gelen bir doyumsuzluktan kaynaklanmıyordu. Bu hassasiyet aynı zamanda kendini sadece İslami bir kültürel çerçevede tamamlamaya alışık ve böyle tamnmaya devam etmek isteyen bir toplumun itirazını da ifade ediyordu. Bu hassasiyet, Batıvari bir hayat tarzının gittikçe artan ölçüde kültürel alana el koymasıyla kültürel kimliğin örselenmesinden ve yok olma tehlikesinden duyulan endişeyi de yansıtıyordu.

Batı demokrasisinden öykünülen çok-partili sisteme geçişten, seyri yavaş da olsa fiili bir gerçeklik kazanan sanayileşmeye kadar Türk toplumunda artık her şey ve tüm davranışlar yabancı bir modelin rehberliğinde oluşuyordu. Ve bu itiraz, derin Türkiye'nin tarihi birikiminden esinlenmeyen Cumhuriyet kurumlarının başlattığı yeni düzen ile zaptedilen geleneksel kültürel kimliğin lehimlenmesinin imkansızlığı karşısında yeni bir dileğin ifadesiydi: kaynaklara dönüş arzusu, İslami akidelerin bahşettiği manevi huzura ve Peygamber döneminde olduğu gibi toplum düzenine hakim olan takvanın hasreti. Ülkede meydana gelen çelişkilerin tümünün sebebi addolunan din-dışı Devlete karşı, mesela Bediuzzaman Saidi Nursi'nin yeşerttiği gibi ve zamanın bir savcısının hesabına göre 1948'de bile yarım milyondan fazla "talebesi" olan bir dizi fundamentalist ekollerin uç vermesine tanık olunacaktı. Gerçi Nur talebeleri vicdanların ikna edilmesi ve fethi yoluyla toplumda genel bir İslamlaşmayı öngörüyorlardı.

Ama Şariat'ın yeniden ihdasını amaçlayan bu ekolün yanı sıra daha radikal örgütlenmeler de yok değildi. Daha hırslı ve mücadeleci yöntemleri benimseyen Süleymancılar da 1950'lerden itibaren cehd içinde açmaya başladıkları Kuran kursları vasıtasıyla sosyo-politik dönüşümü daha keskin ve militan bir üslûpla gerçekleştirmeyi deniyorlardı.

Tarihi tarikatların sufi salıklarının ve yeni İslami ekollerin talebe ve müridlerinin günümüz Türkiye'sinde sayısı ne olabilir? Bu örgütlerin yasal olmayışı ve tabii olarak siyasi partiler ve dernekler modeli uyarınca üye kayıt fişleri ve listeleri tutmamaları demografik ağırlıklarının tespitini oldukça zorlaştırıyor. Ama yine de, bugün Cumhuriyet devletinin laikçi ilkelerine karşı gelmekten ve ekonomik ve siyasi hayatın düzenlenmesi konusunda her türlü dini atıfta bulunmayı yasaklayan Ceza Kanunun ünlü 163. maddesini ihlal etmekten yargılanmakta olan N. Erbakan'ın Milli Selamet Partisi'nin elde ettiği sonuçlara bakmak bize kısmi de olsa bir fikir verebilir.

Bu "din partisinin" ideolojik ve sosyolojik kozası parlamenter rejime geçişle birlikte örülmeye başlamıştı. Rekabetçi sistemle birlikte İslam, ülkenin siyasi hayatının seyrini bilfiil sahiplenmeye başlıyor ve din, çeşitli tezahür şekilleriyle, yeni bir doğuşun sinyallerini veriyordu. Parlamenter sistemin, getirdiği yeni siyasal katılma biçimiyle, kitlelerin beklentilerine gem vurması ve merkez ile çevrenin gerçek ve derinlemesine yeni bir yorumunu yapmadan toplumun bu iki kutbunun birlikte yaşamasını idame ettirmesi mümkün değildi. Gerçekten de, periferinin katılımı siyasal hayata katılımı, onun kutsallıkla olan ilişkisi dizginlenerek ve gözardı edilerek, ederek nasıl sağlanabilecekti? 1973 seçimlerinde M.S.P., sandıktan %11,8'lik bir oranla ortaya çıkarak, Türkiye'nin demokratik çözümü tercih tarihi olan 1946'dan itibaren başlayan sürecin doğrultusunda, siyasi sahnede yasal ve hukuki statüsünü de iktisap etmiş oldu. Dört yıl sonra, İslami bir siyasi projeyi açıkça dillendiren bu parti, ufak bir gerilemeye rağmen durumunu korumaya devam ediyordu. Cumhuriyet'in ilk din partisi olan M.S.P., 1977 genel seçimlerinde de kullanılan oyların sadece %8,6'sını elde etmiş olmakla beraber Eylül 1980'de sistemin nihai çöküşüne kadar siyasi hayatta etkin bir rol oynayacak

ve mesela, peşpeşe kurulagelen koalisyon hükümetlerinin oluşumunda kendini anahtar parti sayacak ve de öyle olacaktı.

Bir seçimden diğerine nisbi bir gerilemeye uğraması, bu siyasi formasyonu tarihin doğrultusuna aykırı bir sapma olarak değerlendirilen ve demokrasinin hesaba katılmayan bir garabeti olduğunu düşünen müfrit laikçiler için bir ferahlama vesilesi olmuştur. Gerçekten de, seçim sonuçlarının sathi bir analizi siyasi İslam ve onun yeniden doğuş hareketinin zayıfladığı kanaatini doğurabilirdi de. Ama bu, bir çok İslami oyun M.S.P.'yi terk edip -- mesela, 1977 seçimlerinin arefesinde Nurcuların kararından kazançlı çıkan A.P. gibi--, siyasetin satranç tahtasında yer alan başka partilerin saflarına katıldıklarını unutmak olurdu.

Militan Müslüman seçmenlerin ideolojik çerçevesi geniş, düşünsel sınırları namütenahi açık bu büyük partinin kucağına dönerek siyasi mücadelelerini sürdürmeleri ve siyaseti sisteme karşı değil de bir sistem-içi bir unsur olarak yapmaları hayli teskin edici de olabilirdi. Oysa ki, bir partiden diğerine kaydedilen gidiş gelişler İslamcılarının güç kaybetmelerinden daha ziyade konjonktürün gelişmesine uyum gösteren, gerileme değil, taktik bir geriye çekilmeyi de ifadelendiriyordu.

Hiç şüphe yok ki, bazı uslanmış oylar yola giriyordu, evet. Ama M.S.P.'yi yumuşaklıkla suçlayıp , dinsiz telakki edilen Devletle işbirliği yapmakla itham ederek büsbütün yoldan çıkanların sayısı da azımsanacak gibi değildi. M.S.P.'nin ve onun gençlik teşkilatı olan Akıncılar'ın kırgın ve küskünleri çeşitli düşünce ve eylem grupları oluşturuyor, Ali Şeriatî'nin İslamcı devrim öğretisine meftun olanlar ise, Eylül 1980'eki askeri müdahalenin arefesindeki günlerde ülkede İslam cumhuriyetinin hızla ihdas edilebilmesi amacıyla siyasi mücadelenin daha meydan okuyucu bir tavra bürünmesini talep ediyorlardı. Ama komşu İran'ın siyasal modelinden esinlenecek olan bu İslam cumhuriyetinin Türkiye varyantı özünde de doğrultusunda da tümüyle Sünni bir kimliğe sahip olacaktı. Tevhid gibi hareketlere bağlı olan gençlerin yanı sıra bazıları da, sistem tarafından kazanılmış olarak değerlendirildikleri M.S.P.'nin sayesinde --ya da ondan ötürü--, dinin biraz da mevcut siyasal sisteme dahil edilmesinden duydukları öfkeyle zahir, tıpkı aşırı sol gruplar gibi, gizli ve yıkıcı örgütler modeli uya-

rinca hareket etmeyi de red etmez olmuşlardı.

Ama bu gözlemlenen İslami canlanışın, bu nice sayıda siyasi-dini hareketin, grup ve dernekleşmenin sadece siyasi düzenin bir *stricto sensu* politik yadsınmasından ibaret olup olmadığı ve Batı materyalizminin sökün etmesiyle birlikte geriye sürülmüş olan kimliğin varoluşunu dayatma ihtiyacından ileri gelip gelmediği sorusuna da cevap aramamız gerekecek. Başka bir deyişle, Kuran'ın vaaz ettiği gibi, "Allah'ın ipine sarılan" dört milyon seçmen, sırf kültürel kimliğin küçük düşürülmesinin yarattığı hoşnutsuzluğa karşı bir cevap arayışı içinde mi? Yükselen yeni dinseliliğin sadece bireysel bir tepkinin uzantısında psikolojik alanda temellendiğini söylemek mümkün mü?

Bu konuda, bir yandan tarikatların, diğer yandan siyasi amaç güden dini hareketlerin özellikle iktisadi gelişmenin kaydedildiği ve sanayileşmenin vicdanları sarstığı, toplumsal alışkanlıkları alabora ettiği yörelerde filizlendiğine dikkati çekmek gerekecek. İktisadi entegrasyonun ve kapitalist bir kent toplumu tipiyle eklemelenmekte olmanın yarattığı bunalım toplumun geleneksel periferisine artık sınıflı bir toplumda yer aldığını hatırlatıyor ve, dahası, periferi insanını çağdaş toplumun tabakalaşma sisteminin en altında bulunduğunun da bilincine vardırıyor. Modernleşme-ci devlet gelişme efsanesini bizzat kendisi yaratmıştı. Ve bu durumda Cumhuriyet döneminde dine yapılan müracaat, devletin, emprezaryoluğunu yaptığı kalkınmacılık efsanesinin ekonomik çıkmazlar nedeniyle arkasını getirmekteki yetersizliğine karşı toplumun geliştirdiği bir cevabı da oluşturuyor. Batı'dan alıntı olan yeni verimlilik ve üretkenlik kültürünün Türk toplumuna aktarımındaki başarısızlıktan kaynaklanıyor bazılarının, yerleşiminden yarım yüzyıl sonra Cumhuriyet rejimine karşı kademe kademe besledikleri umursamazlık, küskünlük, suskun karşıtlık ya da şiddetli muhalefet duyguları.

Kemalist devletin gerçekleştirdiği yapısal dönüşümler Türk toplumunun çok uzun zamandır haberi olmadığı, bilmediği, daha iyi bir hayat yaşama umutlarını beslemesine yol açmıştı. İnsanca hayat, yani hayatın kaliteli olması talebi sözünü ettiğim bu kalkınmacı ideolojinin ürünü olan bir umudu teşkil ediyordu. Ve, tabii, şair Apollinaire'in de dediği gibi, "umut şedid" bir duygu

olup, şedid bir güçtür de çoğu zaman. Peki, Türkiye örneğinde umut, İran tipi bir sosyo-politik devrime yol açacak mıdır? Bu soruya vereceğim cevap olumsuzdur. Olumsuz, çünkü bu ülkede çoğunluğun dini olan Sünni İslam, fundamentalist varyantlarında bile, özerk bir kurum haline dönüşebilen, yapısallaşmış ve hiyerarşik bir bürokrasi meydana getiren bir din adamları zümresine sahip değil. Müminleri örgütlemeye ve hareketlendirmeye müsait bir Sünni ruhban sınıfı yok. Cevabım olumsuz, çünkü Oniki İmamcı öğretinin doğrultusunda altıncı İmam Caferi Sadık'a bağlı olan Anadolu Alevileri, din üzerine temellenen bir siyasi iktidarın kurulmasına karşı olmaları bir yana, Osmanlı toplumundan bu yana meydana gelmiş olan ortodoks Sünni hegemonyanın dengelenmesinde tek etken olarak gördükleri Kemalist laikliğin ayrıca en ateşli savunucuları. Bir yandan laiklik taraftarlarıyla İslamcılar arasında cereyan eden mücadelenin, diğer yandan bizatihi çeşitli dini gruplar arasında oluşan zıtlığın olduğu yer şiddete de yol açsa, siyasal sistemin niteliği ve Türkiye'de din gerçekliği siyasal İslamcılarının iktidarı ele geçirmelerine cevaz vermemektedir. Ama bununla beraber hiç şüphe yok ki, son 30 yıldır seyreden demokratikleşme sürecinde İslamcılarının ülkenin siyasetine nüfuz etmeye ve siyasal sistemi etkilemeye başladıkları da bir gerçektir. Yine de, ona kendi amaçları doğrultusunda yön veremediklerini de yadsımak mümkün değildir.

Böylelikle din, iktisadi, siyasi ve kültürel hayatın çeşitli kademelerinde gittikçe artan bir görünürlük kazanmaktadır. Ama bu, İslamcı grupların örgütlü mücadele güçlerinden ve kitleleri cezbetme yeteneğinden daha çok, nüfusunun şimdiden yarısından fazlasının çok hızlı ve çoğu zaman dramatik bir boyutta olan bir kentleşme sürecinde bulunan bir toplumun sahne olduğu yapısal dönüşümlerinin bir sonucudur. Artık kentlerin eteklerinde mevzilenen köy yoksulları ülkenin iktisadi hayatında gittikçe artan ölçüde faal olmaya başlamakta ve milli projelerde varlıklarını hissettirmektedirler. Düşünce ve hayat tarzlarını iktidar seçkinlerine, hatta Cumhuriyet değerlerinin muhafızı olan orduya bile empoze etmeye başlayan bu kitlelerin dinselliğinin siyasal elitlere de sirayet ettiğini gözlemlemek mümkün değildir. O halde, M.S.P.'nin yöneticileriyle bir kaç yüz Şariat yanlısının cezaevinde

olmalarına rağmen, "geçiş rejimi" generallerinin, halk tabakalarında consensus'u azamileştirmek ve kimilerin siyasetin temeli olarak gördükleri kutsallıktan yoksun buldukları Cumhuriyeti onların nezdinde de meşrulaştırmak kaygısıyla olsa gerek, Kemalizmin restorasyon döneminin ta ortasında bile dine gittikçe barizleşen bir şekilde atıfta bulunmalarına da şaşmamak gerekecektir. Ve böylelikle, bir yandan laikliğin tahkim edilmesine, diğer yandan ise İslami değerlerin kamu kesiminde ve kamusal alanda nüfuzunun artmasına tanık olunmaktadır. Türkiye'de İslam'ın yeniden doğuşundan söz ettiren de işte budur.

Bu verilerin ışığı altında gerçekten de dini bir diriliş (*revivalisme*) teşhisini koymak mümkün mü ? Bizce bu yönde bir değerlendirmeye, gerçekte, laik eğitimin genelleşmesine paralel olarak İslam'ın giderek gerileyeceğini (ya da yok olacağını?) öngören ve Türk elitlerinin de içine sinmiş olan Batı etnosantrizminin bir ürünüdür. Zira, gerçek şudur ki, Batı yöntemlerinin ve rasyonalist pozitivizmin Türk toplumuna zerk edilmesiyle İslam, bu ülkede hiç bir zaman ciddi bir gerilemeye maruz kalmamıştır. O halde, Türk toplumunun analizi bize bir dini dirilişten söz etmeye imkan vermemektedir. Laik eğitimin yaygınlaşmasıyla birlikte değişim olmuştur, tabii. Ama bu değişim, İslami değerlerin rafa kaldırılması şeklinde cereyan etmemiş, halk tabakalarından gelen gençlerin eğitim imkanlarına ve medyalara ulaşmalarını sağlayan fırsat eşitliğinin artması yönünde olmuştur. Cumhuriyetin amaçları uyarınca meydana gelen iktisadi gelişme, bir paradoksu da meydana getirmiş ve uzun süre sessizliğe gömülen ve fakat gerilemeyen İslami düşünceyi artık örgütleme ve yönetme yeteneğini elde eden yeni kadroların oluşmasına yol açmıştır. Ancak, Türk toplumunun demokratikleşmesi ve refahın paylaşımı bunun siyasi müessiriyetini sınırlı tutmakta etkili olabilecektir.

TOPLUMSAL DEĞİŞME VE DİNSELLİKTE ARTIŞ*

Durkheim'in din ile toplumsal bütünleşmenin yanyana var olduklarını ileri sürmesinden ve dinde gevşemenin toplumdaki dayanışma bağlarını da çözerek anomiye yol açtığına işaret etmesinden beri sosyolojik literatürde din, biliyoruz, hemen hemen herkesçe bir istikrar faktörü olarak değerlendirilmekte, bu nedenle de toplumsal değişmeye set çeken etkin bir toplumsal güç olarak yer almaktadır.¹ Din, ayrıca, dünyevi düzenin anlam yoksunluğunu gideren,² toplumsal gerçekliği kutsallaştırılmış bir düzene dönüştüren bir model olarak da kavramsallaştırılmıştır. Din, Geertz'in deyişiyle, toplumda karşılaşılacak olayların yorumunun yapılabilmesini kolaylaştıran, davranışlar için yol yordam sağlayan bir çeşit "algılama çerçevesi" de teşkil etmektedir.³ Fonksiyonalist yaklaşımın doğrultusunda, antropologlar da dinin bütünleştirici yönüne dikkati çekmişlerdir. Meselâ, Nadel dinin bütünleştirici bir güç ve dayanışma kaynağı olduğunun kosmos içindeki yerini tayin ettiğini düşünmektedir.⁴ İngiliz sosyal antropologları ise dinin toplumun temel örgütlenme kurumu olduğu görüşünde hemfikirdirler.⁵

Marksist sosyologlar da, tamamen farklı ve çoğunlukla karşıt öncüllerden hareket etmelerine rağmen aynı görüşe varmış ve fakat dinin değişime karşı koyan bir kurum olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, din, olduğunu iddia ettiği şeyin ta kendisidir, yani doğaüstü bir dünyanın insanlar katındaki bir ifadesi, ama toplumsal ilişkilerin çeşitli yönleriyle koşullandığı ve aynı

* *Toplum ve Bilim*, No.29-30, 1985.

¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1965.

² M. Weber, *From Max Weber: essays in sociology*, New York, 1946.

³ C. Geertz, *İslam observed*, New Haven, 1968.

⁴ S.F. Nadel, *Nupe religion*, London, 1964.

⁵ R R. Firth, *Essays in Social organization and values*, London, 1964.

zamanda da bu ilişkileri koşullandıran bir ifadesi.⁶ Dahası, egemen sınıfların egemenlik aracı olan din, toplumsal değişmeye karşı güçlü bir fren teşkil etmektedir. Marx onu insanoğlunun ıstırabının bir ifadesi ve bu ıstırabı hafifletme çabası olarak değerlendirmişse de,⁷ "halkın afyonu" formülü ile ortaya attığı yorum izleyicileri arasında öylesine bir ün kazanmış ve zihinlerde bıraktığı iz öylesine derin olmuştur ki bunlar arasında analizlerinde dine önem atfedenler pek az sayıdadır.

Yine de, dinin, bizatihi, kendi başına değişimi engellediği ve toplumsal sürekliliği sağlayan bir güç olarak etkileme yaptığı görüşü sosyolojide hakimiyetini korumasına rağmen, son zamanlarda din olgusunu inceleyen araştırmacılar onun, özellikle Üçüncü Dünya adı altında deyimlenen toplumlarda, -sözkonusu toplumlarda filizlenen dinsel akımların arzettikleri çeşitliliğe rağmen-, din fikri etrafında örgütlenen hareketlerin çoğunun mücadelecisi bir öze sahip olduğunu kabul etmeye başlamışlardır. Aynı araştırmacılar dinin toplumsal çatışmadan kaynaklandığı gibi çatışmaya da kaynak teşkil ettiğini söylemişlerdir. Bu nedenledir ki, artık dinsel hareketlerin pek çoğunun değişime yönelik olduğu, hatta devrim potansiyeli taşıdığı ileri sürülmektedir. Gerçekten de, Landsberger'in de belirttiği gibi, dine dayanan hareketlerin çoğu aslında toplumsal tabakalaşma sisteminde düşük bir statüye sahip bireylerin kolektif tepkisinin örgütlenmesinden ibarettir.⁸ Lalive d'Epinay, Protestanlığın bir şubesi olan Pentecostalizmin Şili ve Peru'nun modernleşme sürecinde nasıl bir köprü fonksiyonu ifa ettiğini yazmaktadır.⁹ Bellah ise, Şinto uyamış hareketinin Japonya'nın ekonomik ussallaşma döneminde meydana çıkmış olan bir geriye dönüş, dinî, esaslar üzerinde temellenen bir geçmişle buluşma olduğuna işaret etmiştir.¹⁰

İslâm toplumları da dinin toplumsal ve siyasal değişmelere

⁶ H. Desroches, *Marxisme et Religions*, Paris, 1962.

⁷ K. Marx, "Critique de la philosophie de Hegel", *Sur la Religion*, Paris, 1972.

⁸ H.A. Landsberger (ed), *Rural Protest: Peasant Movements and Social Change*, London, 1974.

⁹ C. Lalive D'Epinay, *Religion, Dynamique Sociale et Dépendance*, Paris-La Haye, Mouton, 1975.

¹⁰ R. Bellah, *Tokugawa Religion: the Values of Pre-industrial Japan*, Glencoe, Illinois, 1975.

araç olması bakımından daha az verimli topraklar teşkil etmiyorlar. Geçmişte ve günümüzde, ister Sünnî ister Şîî varyantlarında olsun, İslâmiyetin de gerçekte değişimden ileri gelen toplumsal çekişmelerin ifadelenişinde önde gelen bir araç olduğu gözlemlenmektedir. Din eşittir istikrar denklemini tercih eden araştırmacılar, genellikle, özellikle İslâm dogmasında kemikleşmiş bir ideolojinin, mevcut düzenlemeleri koruyucu ve tüm değişmelere ve ilerlemeye karşı duvar ören bir ideolojinin zirveye ulaşmış şeklini görmeyi âdet edinmişlerdir. Son yüzyılda Renan tarafından geliştirilen bir fikir¹¹ İslâmiyetin irtica ile denklediğini, her türlü yenilenme ve değişime tümüyle kapalı olduğunu ileri süren bu fikir, 20. yüzyılda da bir hayli taraftar toplamıştır.¹² Diğer yandan, İslâmiyetin sözde uyanışından söz edenler ise, etnosantrizm ve aşırı laikçi görüşlerinden ötürü aldanmaları bir yana, gerçekte İslâmiyetin hiç bir zaman gerilemediğini unutmuşa benzemektedirler.¹³ Onlara göre, gerileme kaydetmiş olan İslâm şimdi de uyanışa geçmiştir. İslâmî uyanış konusundaki vurgulama gerçekte totaliter ve mürteci bir dinsel ideolojinin yol açacağı karanlık karşısında duyulan hayret ve paniğe işaret etmektedir. Ama bunun yanı sıra, İslâmiyetin gelişme ve değişmeye uygun bir ideolojik sistem olduğuna dair görüşler de son zamanlarda oryantalistlerin çalışmalarında yer almaya başlamıştır.¹⁴ Müslüman düşünürler arasında da, geçmişte Cemaleddin Afganî ve bize daha yakın bir tarihte Ali Şeriatî gibi din ve toplum ilişkilerini inceleyen araştırmacılar İslâmiyetin bir ilerleme dini olduğunu öne sürmüşler ve Müslüman kavimler için gerçek çağdaşlaşmanın ilk İslâmiyetin tatbikine dönüş ile mümkün olacağını savunmuşlardır.¹⁵

Ama bizim buradaki sorunumuz belirli bir dinin özünde deği-

¹¹ E. Renan, *L'Islamisme et la Science*, Paris, 1887.

¹² J. Austry, *L'Islam Face au Développement Économique*, Paris, 1951.

¹³ N.R. Keddie, "İran: Change in İslam, İslam and Change" *Journal of Middle East Studies*, II, 1980.

¹⁴ A. Bennigsen ve C. Quelquejay, *Les Mouvements Nationaux chez les Musulmans de Russie*, Paris-La Haye, Mouton, 1980.

¹⁵ N.R. Keddie, *Sayyid Jamal ad-Din "Al-Afghani", a Political Biography*, Berkeley and Los Angeles, 1972 A. Şeriatî, *İslam Sosyolojisi*, Düşünce Yayınları, İstanbul, 1979.

şimi engelleyici ya da kolaylaştırıcı unsurların olup olmadığını araştırmak ve bu konuyu aydınlığa kavuşturmak değil. Üstelik bu, sosyoloji için önde gelen ve açıklanması zaruri olan bir husus da değil zira soruna bu şekilde yaklaşmak dinin her şeyden önce sabit, dokunulmaz, özerk, müminler üzerinde daimi ve değişmez bir şekilde işleyen bir ideolojik sistem olduğunu varsayar. Bu bakış açısı ise dinin ideolojinin özgül bir türü olduğunu gözardı etmekte ve, bu itibarla da din sosyolojisi için açıklayıcı bir hareket noktası teşkil etmemektedir. İslâmiyetin toplumsal değişmeye elverişliliği ya da bağdaşmazlığını tartışmayışımızın başka bir nedeni de bizim değişmeden ötürü meydana gelen din ya da dinsellikle ilgilenmemizdir, -aksi değil. Bizim burada anlatmak ve aydınlatmaya çalışmak istediğimiz husus toplumsal değişme ile beraber dinselikle aynı zamanda vaki olan hızlanma ve artışın gerçekte tezahür edip etmediği ve nasıl ettiğidir.

Kırsal Ereğli'de Toplumsal Değişme ve Bunalım

Evrimci bir bakış açısından konuya eğilen yazarların çoğuna göre, dinin belirli bir toplumda gerilememesi ve etkinliğini inatla sürdürmesi toplumsal ve siyasal gelişmenin başarısızlığına işaret etmektedir. Onlara göre, ekonomik gelişme ve toplumsal değişme hayatın kutsallaştırıcı öğelerden arınmasına ve din-dışı bir düşüncenin doğmasına yol açmaktadır. Özlemlenen ve normatif açıdan olumlu bir anlam yüklenen çağdaşlaşma ya da sekülerleşme, işte budur. Ne var ki, ekonomik gelişmenin evrensel ussallaşma ve çağdaşlaşmayı meydana getirdiğine ilişkin varsayımı bizim, 1970-72 yıllarında alan araştırması yaptığımız Ereğli köylerindeki gelişmeler doğrulamamaktadır. Ağır sanayinin kuruluşu burada da, tabii, ekonomik gelişmenin on yıl gibi kısa bir süre içinde gözlemlenebilir ve evrensel olarak gözlemlenen ve belli başlı üç yönüyle özetlemeye çalışacağımız sonuçlarına yol açmıştır.¹⁶ 1- sanayi, işçi-köylü statüsünü yaratmıştır çünkü erkeklerin sadece dörtte biri tarımla meşgul olmaktadır. Ama demir-çelik fabrikalarının istihdam yapısı üzerindeki etkisinin yanı sıra, tarımdan tarım-dışı sektörlere işgücü transferinin bu denli hızlı bir

¹⁶ N. Vergin, "Progrès Économique et Émergence de la Religion à Finalité Populaire", in *Le Progrès en Questions*, Paris, Anthropos, 1978.

şekilde gerçekleşmesinde tarımın bu bölgedeki durum ve niteliğini de gözönünde bulundurmakta yarar vardır. Küçük aile işletmelerine dayanan mülkiyet yapısı gerçekte köylülerin toprak işlerini bir refah kaynağı olarak görmelerine izin vermemektedir. Ereğli köylüleri engebeli bir arazi üzerinde yorgun toprakları işlemektedir ve kasabada sattıkları artı-ürün gerçek ihtiyaçlarını karşılamaktan çok uzaktır. İşletmelerin büyüklüğü (çoğunlukla 2 hektarın altında) köylülere tatmin edici bir hayat sağlamak için çok yetersiz olduğundan, kırsal Ereğli'nin yeni kurulan sanayi tesislerine işgücü sağlamakta bu kadar acele davranmasına şaşmalıdır. O halde, hareketlilik eğilimi taşıyan ve ekonomik gelişme bölgeye yayılır yayılmaz meydana çıkan bir işgücü potansiyeli mevcuttur. 2- Bu yeni işçi-köylü statüsü durumu ortalama gelirlerde hızlı bir artış yaratmış, on yıldan az bir zamanda gelirlerin on kat artmasına yol açmıştır. Sanayinin gelip kapılarına dayanmasından önce köylerde, gerçekten de, sadece kadınlar etkin bir işgücü teşkil etmekte idi ve tarım onların tek gelir kaynağını oluşturuyordu. Oysa ki, şimdi erkekler de fabrikada ya da kasabada çalışmak suretiyle ek bir gelir kaynağını meydana getirmektedirler. Toprak ürünlerinin fiyatlarının da Ereğli'de on yılda dört kat artan nüfus patlamasından ileri gelen toptan fiyat artışlarından dolayı çok büyük bir sıçrama kaydettiklerini de belirtmek gerekmektedir. O halde, mevcut toplumsal yapılarda daha köklü bir dönüşüm meydana gelmeden önce sanayi, işçi-köylü statüsü durumuna neden olmak suretiyle kırsal nüfusun hayat standardının yükselmesine imkân vermiştir. Bir geçiş dönemi unsuru olarak bu çift faaliyetler rejimi, hem uyarılan hem kendiliğinden oluşan toplumsal ve ekonomik ilerlemenin temel atışını kolaylaştırmaktadır. 3- Yeni durumun en gözle görülür sonuçlarından biri tüketim normlarının değişmesi ve giderek kent ve Batı modellerine benzemesidir. Gözlemci, başlayan ilerlemenin yan etkilerini çoğunlukla bu yeni tüketim normlarında tespit edebilir. Ve ilk gözlem de köylülerde boy gösteren inşaat hırsıyla ilgilidir. Köylü ailelerin yarısından fazlası fabrikaların kurulmasından sonra inşa edilmiş evlerde oturmaktadır. Kent tipi mimarı Karadeniz'in geleneksel ahşap köy evlerinin ölüm fermanını vermişe benzemektedir. Evlerin içi ve bölmeler de kent modelini

taklit etmektedir. Köy mekânının dönüşümünden önce hane mekânının köklü dönüşümüne tanık olunmaktadır. Odalar kent usûlü döşenmekte, duvarlara takvim, ayna ve resim asılmaktadır. İslâmiyetin insan suretinin resimlenmesine karşı geleneksel muhalefeti gözönünde bulundurulursa, odaların duvarlarını süsleyen bu resimler eski tutumlarda bir değişimin varolduğunu göstermektedir. Ne var ki, kent kültüründen mülhem ve laikliğin uzantısında olan bu resimler hep Kuran'dan yazıların ve çerçevelerin refakatinde bulunmaktadır. Asıl bunlar köy evlerinin vazgeçilmez süslerini oluşturmaktadır. Kılık kıyafet de hızla değişmiş, özellikle erkeklerde kent tipi giyim kuşam hakim olmuştur. Elektriğin bağlanması bir sonucu olarak, ütü, dikiş makinası ve buzdolabı ilk sırada gelen ihtiyaçlar arasındadır. Kent hayatına özgü yeniliklerin köyün günlük hayatına girmesi, hanelerin sanayi ürünleriyle donatılmaya başlanmasında hep kadınların ısrarlı isteği olmakta, bu da edilgen kalender kadınların kocalarına kayıtsız şartsız ve ebediyen itaat etmelerini gerektiren geleneksel karı-kocalık ilişkilerinde de değişimin meydana geldiğini göstermektedir.

Ekonomik gelişmenin yol açtığı bu değişimlerin yanı sıra, bu değişimlerin okuma yazma oranlarında artış ve köylülerin ezeli hareketsizlik ve tecrit edilmişliklerini tarihi bir anıya dönüştüren alabildiğine bir coğrafi hareketlilik gibi en gözle görülür korollerini de kaydetmek gerekmektedir. Ama fabrikanın etkisi Ereğli köylülerinin toplumsal hayatlarında rakamlara dönüştürülemeyen ve ancak dolaylı bir şekilde tespit edilmesi mümkün olan bir alanda kendisini gösteriyordu. Çok sayıda köylünün işçileşmesi ve ülkenin diğer bölgelerinden geniş bir ücretliler kitlesinin akın etmesiyle birlikte sendika hareketleri patlak vermiş ve mücadele ve taleplerde yarış halinde olan iki güçlü sendikanın da Ereğli'de bulunması bazı büyük mitinglerin tertiplenmesine yol açmış ve havzayı o güne kadar tahayyül edilemeyen, yepyeni bir sosyo-politik ortama sokmuştur. Ereğli ve civar köyleri birden bire görülmemiş bir toplumsal ve siyasal davranış üslûbunu görmekte, sanayi toplumlarına özgü hayat tarzı ve standardının nimetlerinden henüz faydalanmamasına rağmen birçok işçi sınıfı hareketleriyle karşılaşmaktadır.

Gerçekten de, Ereğli havzasında meydana gelen ekonomik

değişmelerin toplumsal düzeyde çok büyük yansımaları olmuştur. Fabrikanın temsil ettiği çağdaşlaşmış ve kentli kesimin ürettiği ve ekonomik hayatlarının örgütlenmesini gerektirdiği kadar manevi hayatlarına nüfuz eden değişimlere tâbi olan Ereğli köylüleri artık bir dizi yeni siyasal ve ideolojik tercihlerle karşı karşıya bulunmaktadır. Eski toplumsal ekonomik, ve psikolojik bağları büyük ölçüde değiştirme gücüne sahip olan bu yeni tercihlerin günlük hayatı düzenleyen ilişkiler sistemi üzerinde de yıkıcı bir etkisi vardır. Geleneksel akrabalık ilişkileri çözülmekte, yerine çekirdek aile tipinin bağları geçmektedir. Sanayi, yarattığı yeni meşgalelerle ve yeni işgücü örgütlenme biçimleriyle yeni toplumsal gerilimlere ve bölünmelere de yol açmaktadır. Gelirlerde meydana gelen artış köy topluluklarını ıssızlıktan kurtarıp, onların dış dünyayla devamlı temas içinde olmalarını sağlamaktadır. Sanayiın yerleşmesinden önce karşıt ama birbirini tamamlayıcı tarafların uzlaşmasına neden olan had safhaya varan mutabakat hayatı ahenkli gibi göstermekteydi. Hayatın sürüp giden bir doğallığı da vardı çünkü doğru dürüst tanımlanan ve yerleşmiş normları ve consensus'u tehdit eden bir şey yoktu. Ama şimdi, hayat birden bire çok boyutlu, değişik ve şaşırtıcı gibi gelmektedir. Sadece doğanın beklenmedik oyunları ve yarattığı tesadüfleriyle karşılaşmaya alışmış olan Ereğli köylüleri şimdi kaynağı toplum olan bilinmeyenlere, belirsizliklere de göğüs germek zorundadırlar. Köylüler şimdi, Lefebvre'in çağdaşlığı tarif etmek için kullandığı deyimle, "arazi beklenmediklerle" tanışmaktadırlar.¹⁷ Ve, çağdaşlık, Ereğli köylüleri için, temellerinde ve esas dayanaklarında sallantıya uğrayan bir toplumu yansıtan bir çözülmenin algılanmasından ibarettir. Eskiden çevreyi oluşturan ögeler malûm iken, bugün her biri birer muamma teşkil etmektedir. Kesinliğin ortadan kalkmasından şüpheler doğmuş, şüphelerden de kurulu düzenin -kurulmakta olan düzenin- tartışılması ve sorgulanması. Kaçınılmaz ve artık onarılması mümkün olmayan gedik açılmış bulunmaktadır: mazisinden emin olmayan, geleceğinden korkan köyler bunalım içindedirler.¹⁸

¹⁷ H. Lefebvre, *Introduction à la Modernité*, Paris, 1969.

¹⁸ N. Vergin, *Industrialisation et Changement Social en Milieu Rural*, İstanbul, 1978.

Bunalım kavramını kullanırken dikkatli olmak gerekmektedir, tabii, çünkü toplum içinde meydana gelen tüm değişimlerin toplumsal bunalım teşkil etmedikleri de ileri sürülebilir. Ne var ki, sanayiînin burada ortaya çıkardığı durum öylesine geniş kapsamlı yapısal başkalaşmalara yol açmıştır ki sosyal aktörler normatif yapıların hayatlarındaki devamlılığı tehdit edecek boyutlarda bir çözülmeye tâbi olduğu hissine kapılmışlardır. Bu nedenle, eğer bu mikro-sosyolojik düzeyde Habermas'ın kavram-sallaştırmasına başvuracak olursak, burada "geleneklerin erozyona uğramasından" ve doğan yeni ihtiyaçların aşırı yükünden ileri gelen bir bunalımla karşı karşıya olduğumuzu fazla yanılmadan ileri sürebiliriz.¹⁹ O halde, Ereğli köylerindeki durumla ilgili olarak bunalım kavramını kullanmak meşru ise, bundan sonra amacımız ekonomik değişimden kaynaklanan bu toplumsal bunalımın aynı zamanda "toplumsal ilerlemenin", yani köylülerin toplumsal hayatlarında kümülatif bir iyiye doğru gitmenin de eşliğinde seyredip etmediğini tespit etmektir. Bunun için de sosyal aktörlerin algılarında meydana gelen değişimleri anlamaya çalışacağız. Araştırmamızın amacı değişimin niteliğini, çeşitli yönleriyle belirlemek idi, yüzlerce defa ileri sürülmüş olan eşittir değişim türünden bir denklemi tekrarlamak değil. Bunun içindir ki, dikkatimizi, meselâ, aşikâr olup hatta ispatlanmayı dahi gerektirmeyen sanayiînin gelirleri yükselttiği gibi meseleler üzerinde yoğunlaştıracığımıza, bu artışın nasıl ve hangi başka faktörlerle bağlantılı olarak sosyal aktörler tarafından algılandığını, yeniliğin nasıl yaşandığını araştırmak istedik. Zira, mevcut değişimin araştırmacı tarafından bir ilerleme olarak değerlendirilmesinin onun toplumsal olarak öyle olmasını gerektirmediği apaçıktır. Önemli olan ilgili bireylerin onu nasıl algıladıklarıdır. Bu türden kolektif tasarımların ve toplumsal tahayyüllerin analizi, gerek araştırmamanın geçerliliği gerekse genelde ilerleme olarak adlandırılan olgunun nesnel olarak gerçekleşmesi bakımından da önem taşımaktadır. Yine de, somut verilerin yanı sıra beşeri gerçekliğin kavranmasını çeşitli boyutlarıyla ön plana çıkaran bu günlük hayat sosyolojisinin bizi nesnellik sorunuyla karşı karşıya getirdiği de bir gerçektir. Ama bu sorundan bir diğeri de hemen türe-

¹⁹ J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Boston, 1975.

mektedir: öznel faaliyette bulunan ve duygusal bilgi edinme yetisiyle donatılmış bir zihnin aracılığı olmaksızın nesnel bilginin mümkün olup olmadığı.

Köylülerin mevcut değişimi ve ekonomik ilerlemeyi algılayışlarını incelerken fabrikanın kuruluşundan az sonra yepyeni ve toplumsal önemi çok büyük olan bir olayın meydana geldiğini gördük. Toplumsal önemi çok büyük idi çünkü bu olay sadece köydeki ilişkiler sistemini ve köylülerin bireysel bilinçlerini değiştirmeye muktedir değil, aynı zamanda da ülke ölçeğinde siyasal iktidar yapısını uzun vadede değiştirme potansiyelini taşımaktaydı. Bu olay, ekonomik ilerlemeye sahne olan Ereğli köylerinde havzada daha önce bilinmeyen dinsel hareketlerin ortaya çıkmasıydı.

Nakşibendi Tarikatının Yaklaşımı: Gerileme mi Yoksa İlerleme mi?

Sanayiın yarattığı yeni bölünmeler ve toplumsal değişimin köylerdeki yapıyı değiştirici bir sonuca neden olduğuna şüphe yok. Ama köy topluluğunun parçalanmasına yol açan aslında ne yerli köylülerle iç Anadolu'dan gelip yerleşenler arasındaki ikilik, ne eski ile yeni kuşaklar arasındaki anlaşmazlık, ne CHP taraftarları ile AP'liler arasındaki karşıtlık, ne de geleneğin sadık muhafızları ile kalkınma ajanları arasındaki tartışmalardır. Köylülerle köyde kiracı durumunda olan yeni gelenler arasındaki kutuplaşmanın yanı sıra, bizzat yerli köylüler arasında Nakşibendi tarikatı sâlikleri ile tarikat dışında kalmayı yeğ tutanları birbirlerine yabancı düşüren yeni bir bölünme meydana gelmiştir.

1961 ilâ 1965 arasında, Ereğli iş peşinde koşan binlerce insanın istilâsına uğradığı sıralarda, köy de çoğunlukla orta Anadolu'dan kopmuş gelmiş düzinelerce mevsimlik işçinin barınağı olmuştur. Bu göçmen işçiler arasında heterodoks bir Sünnî tarikatın müridleri vardır. Bu insanlarla beraber Ereğli'de yerleşen silsileye mensup bir mürşit'in görüşlerini kısa zamanda yaymaya başlamışlar ve kendilerine ev sahipliği yapan köylülerden tarikatta intisap edenlerle birlikte dinde yeni bir bakış açısı getiren yeni gruplar oluşturmuşlardır.

Ama bu yaklaşım sadece köylüler için yenidir. Zira Nakşiben-

di tarikatının Türkiye’de altı yüzyılı aşan bir geçmişi vardır. Hoca Mehmet Bahaeddin Nakşibend’in tarikatı İslâm tasavvufundan mülhem olup, varlığını da Anadolu’nun İslâmlaşmasından beri sürdürmektedir. Gerçekten de, halk kitlelerinin din anlayışı en mükemmel ifadesini sufi düşüncede ifadelendiren hoşnutsuzluğun ve kıpırdamaların bir tezahürüdür.²⁰ Bilindiği gibi, sufi düşünce İslâm dogmasının temel boyutlarından birini teşkil etmekle, pîrlerin fikirlerini yayan tarikatlar da "çeşitli İslâm topluluklarında cemaat hayatı için gerekli olan manevi terbiyeyi" üstlenmektedir.²¹

Her ne kadar irtica planları gütmekle suçlanıp 1925’de yasaklanmışlarsa da, tarikatlar Cumhuriyet Türkiye’sinde de varlıklarını gizli ve fakat başarılı bir şekilde sürdürmeyi başarmışlardır. Köy halkı üzerinde de büyük etkileri vardır ve esoterik (batınî) sembollerine hassas olanlar arasında yeni katılmalar sağlayabilmektedirler. Tarikatların felsefesi, tabii, temelde Şeriat’a aykırı değildir ve bir tarikatın görüşü ile diğerinin ilkeleri birbirine ters düşmemektedir. Gerçekten de, bu tarikatlar arasında, yani ilâhi Hakikata ulaşmanın yol ve yöntemleri arasında doktrin açısından bir fark bulunmamaktadır. Zira, Peygamber’in de tebliğ ettiği üzere "Tevhidi iman tektir". O halde, eğer gözlemci pek çok sayıda çeşitli yollar tespit edebiliyorsa bu sırf, "doktrin anlayışının tarikin özel niteliğine göre az veya çok önem taşımasından" ileri gelmektedir.²² Madem ki bireysel mizaçların farklılığını vurgulamak için "ne kadar nefes varsa o kadar yol vardır" denmiştir, Hakikata ulaşmak için izlenmesi gereken yol için de pek çok farklı manevi eğitim yaklaşımlarının bulunmasında bir aykırılık yoktur.

Buradan anlaşıldığı gibi, sufilikle Nakşibend’in kurmuş olduğu tarikat gibi heterodoks tezahürler arasında uyum ve anlayışın mevcut olmasının yanı sıra, tarikatlar arasında Osmanlı toplumunda ifa ettikleri fonksiyonlar bakımından da bazı ortaklıklar vardır. Nitekim, Mardin’e göre de tarikatlar, "bir öğretim merkezi olarak resmi ulemanın verdikleri dünya görüşünden farklı bir gö-

²⁰ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, Ankara, 1968.

²¹ L. Massignon, *Encyclopédie de l’Islam*, VI. article "Toriqa".

²² T. Buckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, Ankara, 1982.

rüşûn sağlanmasını mümkün kılmışlardır. Basit halk tabakalarının ümeraya ve kapı kullarına karşı direnmelerini sağlamışlar ve toplumsal seyyaliyete set çekildiği zaman, bunu sağlayıcı rol oynamışlardır".²³ O halde, ülke sathında yayılmış ve hiç şüphe yok ki, Anadolu kültürünün çok önemli bir parçasını temsil eden bu mistik toplulukların bu kültürü canlı tuttuklarını ve kanalize ettiklerini söylemekle onlara aşırı bir önem atfedilmiş olunmayacaktır.

Ama bizim burada açığa kavuşturmak istediğimiz husus değişim sürecinde olan bir köyün nüfusunun bir bölümünün kiracıların ithal ettikleri sufi düşünceye niçin itibar ettiği ve köy sınırında kurulan sanayiden beri revaçta olan yeni hayat tarzı ile bu mistik "tarik" in murakabe ve tefekküre dayanan neredeyse asetik yaklaşımının nasıl bağdaşabildiğidir. Sorumuza cevabı, tabii, sufi düşüncenin cezbetmediği köylülerde bulmak mümkün değildir. Sünnî görüş içinde her türlü senkretik yaklaşıma karşı olan bu köylüler aslında Nakşibendileri düpedüz aykırılıkla suçlamaktadırlar. Onlara göre, tarikatın sâlikleri "tarikât marikat derken doğru yoldan çıkmış" insanlardır. Köy kahvelerindeki fısıltılara göre, Nakşibendilerin zikir için bir araya gelip toplanmalarında ahlâka ters düşen şeyler dahi cereyan etmektedir. Ama görünürde, yeni Nakşibendi müridleri diğerlerinden farklı kılan elle tutulur, gözle görülür hiçbir şey yoktur. Tarikata girenler ekonomik yönden diğerlerinden ne daha varlıklı ne de daha güçsüzdür. Aynı aile bireylerinin bir gruba ya da diğerine mensup olması sıkça rastlanan bir olaydır ve her grup kendisinin gerçek İslâm olduğunu iddia etmektedir. Uzun bir yolculuğun masraflarını kaldırabilecek güçte olan Nakşibendiler Hacca gitmişler, diğerleri de bu ziyareti yapmaya hazırlanmaktadır. Ekonomik faaliyetleri ve uğraşları -bir çoğu fabrikada çalışmaktadır-, evlerinin içi veya giysileri mistik bir yolun yolcusu olduklarına dair hiçbir ipucu vermemektedir. Evet, görünürde, sâlikleri diğer köylülerden, onlarla herhangi bir temas kurmaktan kaçınmaları hariç ayırdeden bir şey yoktur.

Tarikatı benimsemeyenler onları "iki yüzlü" olmakla suçlamaktadır. Nakşibendilerin ticaretle meşgul olmalarını, ücret karşılığı iş görmelerini yadırgamaktadırlar. Madem ki yeniliğe karşı-

²³ Ş. Mardin, *a.g.e.*

dırlar, sanayiın getirdiği nimetlerden de faydalanmamalıdır. Onlara göre, Nakşibendilerin mistikliği bir gösterişten ibarettir. "İki yüzlülükleri" ve asıl saiklerinin de "haset" olduğu konusunda fikir birliği içindedirler. Köyün imamı, Nakşibendilerin başkalarıyla düşüp kalkmaktan kaçınmalarını izah için şu görüşe yer vermektedir: "Onlarda çekememezlik var; kalkınmadan, olan bitenden sadece kendi yüzlerinin gülmemesine içerliyorlar". Bir diğer köylü, "madem ki gâvur icadını istemezlermiş, karanlıklarda çay içer 'hu' çekerlermiş, köyün elektriğini de kullanmasınlar, eskiden olduğu gibi karanlıkta otursunlar" diye öfkesini dile getirmektedir. Bizzat Nakşibendiler de onları tasavvufa iten saikleri açıklamakta güçlük çekmektedir. Bazıları yıllar yılı süren günah dolu bir hayattan sonra Tanrı'nın affını aradıklarını söylemektedir. Diğerleri, tarikatın ayinlerine katılmaya başladıktan beri tutum ve davranışlarındaki iyileşmeden ötürü memnuniyetlerini ifade etmektedirler. Kötülükleri iyiye çeviren, saldırganları yumuşatan, Bahaeddin Nakşibend'in düşüncesi galiba bazılarının da daha varlıklı olmasına yardımcı olmuştur. Bir köylü düzgünce döşenmiş dayanmış evini gösterip, "hep dua ettiğim, Allah'ı zikretmeyi hiç unutmadığım için daha zengin oldum" demektedir.

Ama bu dünyevi nimetlerden azami şekilde faydalanma isteği ile maddiyata karşı nefreti değilse de en azından ilgisizliği ve mesafeli olmayı telkin eden sufi düşünceyi bağdaştırmak nasıl mümkün olabilmektedir? İctihat dönemi kapanmış, hadisler bitmiş ve artık Peygamberin, meselâ, çağdaş teknolojiyi dışladığına veya ücretli işi tasvip ettiğine dair yeni bir hadisi bulup ortaya çıkarmak imkânı yoktur. Nakşibendi tarikatının öngördüğü aскет tutumun, özellikle "en güzel sığınak Allah katı"(12,3) olduğuna göre, dünyevî hazların arayışı ile uyuşmaması gerekmektedir. Gerçekten de, tasavvufun Kuran'dan aldığı temel ilkelerden biri "siz dünya malı istiyorsunuz, Allah da ahretinkini ister"(8,78) buyruğuna dayanmaktadır. Ne var ki, bu köyün sufi'lerinin davranışlarına başka bir ayet yön vermektedir: "Allah'ın sana verdiği nimetlerden ahret yurdunu da gözet, dünyadaki nasibini de unutma"(77,28). Bunun içindir ki, köyün Nakşibendileri yorulmak bilmeden çalışmaktadırlar. İçe dönük, çevrenin günlük gailelerinden uzak bir hayat sürmeleri onları işte daha devamlı ve disip-

linli yapmaktadır. Hayatlarında içki ve kumara yer yoktur artık. Çünkü "Allah'ın rahmetindendir ki, dinlenmeleri için gece, nimetleri aramaları <vurgu bana ait> için de gündüz yaratılmıştır"(73,28). Boş vakitlerini Zikrullah'la değerlendirmektedirler ve bu, onlara işlerinin daha hafif gelmesini sağlamaktadır çünkü böyle yaparak kendilerini rahmanî bir korumanın altında hissetmektedirler.

Bu nedenle, işte duaları ve ibadetlerinden ötürü ödüllendirildiklerini düşünmektedirler. Ekonomik hayattaki başarıları, onlara göre, bir işarettir zira, gerçekte, maddi hayatın vecibelerinden uzak durmak emredilmiştir. Ama yine de bir çok mürid tereddüt içindedir. Bir yandan, daha varlıklı bir hayatı arzulamak, diğer yandan, fabrikanın, "maddeci Batı'nın bu pisliliğinin" getirdiği yeni hayat tarzını red etmek. İnançları ile davranışlarını gerçekteki somut toplumsal hayatlarıyla nasıl bağdaştırabileceklerini bilememektedirler. Hem mistik felsefelerine, hem refah özlemlerine uygun ve bu iki hususu da bağdaştıran bir düşünce ve eylem sistemi geliştirmekte güçlük çekmektedirler. Kimisi "çürümüş ve maddeci Batı'ya ait olan fabrikaların kapatılmasıyla herşeyin daha iyi olacağını" ileri sürerek bir çeşit "kültür grevini" başlatmak istemektedir. Kimisine göre ise, "devlet yardımcı olsa, müminlerin tarafını tutsa, her şey daha kolay olacaktır".

Onlara göre, gerçekten de, toplumu sarsarak ahenksizliğe yol açan devletin ta kendisidir. Laik ve din hasmı olan devlet, ülkeye Batı'nın örf ve âdetlerinin girmesini kolaylaştırmış, müminlerin zihnini karıştırmış ve onları bundan böyle ancak ibadet ve mutlak teslimiyete adanmış bir hayatın hafifletebileceği sonsuz bir endişeye sokmuştur. Şeriati red etmek suretiyle ülke sathında "mutsuzluk tohumlarını eken devlete" karşı acı sitemlerde bulunmaktadır. Hacca gitmeye hazırlanan bir tarikatçı devletin dinsizliğinin herkesi ilâhî cezaya tâbi tutup tutmayacağını sormaktadır. Bu şartlarda işlenilen suçlar ve günahlar için nasıl af dilenecektir? Etraflarındaki herşeyin İblis'ten mülhem olduğunu düşünmektedirler. Hemen karşılarında, fabrikada, "gâvur" kurallarını koymaktadır ve bu durum acıya ve şiddete yol açmaktadır. Kasabada, sinemalar inanmayanların yaptıkları ahlâk dışı filmleri seyreden kandırılmış insanlarla doludur. Köyde, dedikodu ve

şiddet hüküm sürmektedir ve yabancıların gelip yerleşmesinden beri, geleneksel temeller onarılmaz biçimde sarılmıştır. Tarikatta yeni girmiş bir genç, "evde bile, Allahsızların ve yabancıların dağıttığı çıplak kadın resimleriyle ve küfürle dolu gazeteler herkesin, çoluk çocuğun gözü önünde" diye yakınmaktadır.

Kasabadan köylere kadar çevreyi saran toplumsal bunalıma karşı geliştirilen cevap ya da alman tedbir, anlaşılıyor ki, Nakşibendi tarikatına katılmak olmaktadır. Hilâfetin ve Şeriat'ın kaldırılmasıyla kutsal ile siyasal arasındaki bağlar koptuğundan ve, diğer yandan, çağdaş sanayi de geleneksel değerleri yıktığından, bazı köylüler, yabancılaşmanın etkisiyle, bir dizi kopuş davranışları benimsemek suretiyle kendilerini korumaya çalışmaktadır. Tabii olarak bilmedikleri, ama kişiliklerini zedelediği için bir saldırı olarak algıladıkları yeni durumun bir karşıtı olduğunu düşledikleri ecdaddan kalma bir altın çağının özlemini dile getirmektedirler. Bu bağlam içerisinde, Cumhuriyetin ilk yıllarında devletin sosyo-politik temellerini değiştirmeyi ve dine dayalı bir meşruluğu yeniden ihdas etmeyi amaçlamış olan Nakşibendi tarikatına katılmak, tahammül edilmez olarak değerlendirilen yeni düzenin yerine adalet ve hakkaniyet getirmek anlamına gelmektedir. Ama Cumhuriyet kanunlarının baskı altında tuttuğu köy Nakşibendileri toplumun radikal bir dönüşümünden daha ziyade kendi kurtuluşlarını gözetmeyi ve dua ve zikirlerle kendilerini öbür dünyaya hazırlamayı benimsemişlerdir. Sufiliğe intisap, tehdit altında olan kimliği korumak olduğu için düpedüz bir "protesto"dan çok, "muhalefet fonksiyon"nu temsil etmektedir.²⁴ Tarikata katılmak suretiyle yeni sanayi düzeninin getirdiği değerlerin yadsınması, toplumsal bir devrim yolunda bir çağrıdan çok, kimliği onarma ve koruma ihtiyacının bir ifadesidir.

Bu durumda, onarım köyün toplumsal, ekonomik ve siyasal faaliyetlerinden geri çekilme ve katılmasızlık yoluyla gerçekleşmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, Nakşibendi müridler içki ve kumardan kaçındıkları gibi hayatlarında hiç olmazsa belirligin düzeyde, politikaya da yer yoktur. Araştırmamızı sürdürdüğümüz sırada genel seçimlerde herhangi bir tercih belirtme niyetinde olmadıklarını ama ideallerine en az uzak olan siyasi

²⁴ H. Desroches, *Sociologies Religieuses*, Paris, PUF, 1968.

grupları destekleyeceklerini söylemişlerdir. Buna karşılık, köy düzeyinde muhtar ve ihtiyar heyeti seçimine karışmayacaklarını ifade etmektedirler. Edilgen bir biçim de olsa, bu katılmasızlık bir karşı koyma hareketi olarak yorumlanmaktadır. Köy topluluğunu bir bütün olarak ilgilendiren muhtar kararlarına da set çekme eğilimi göstermektedirler. Yenilikleri ve yeni uygulamaları durdurmak istemektedirler. Başkalarıyla beraberlikten kaçmakta, köy ve ülke meselelerine karşı kayıtsız davranmakta ve küskün bir umursamazlık sergileyerek kapalı gruplarda yaşamaktadırlar. Osmanlı geçmişinin doruğa varan anlarını anmak için gözden uzak bir yerde bir araya gelmekte, ecdaddan kalma geleneklere canlılık kazandırmak istemektedirler. Geçmişe yönelik bir tavrı benimseyen bu sufi müminler için hayat öbür dünyanın çalışma, dua, tefekkür ve zikir içinde hazırlığından başka birşey değildir.

Hayat standartlarının birden yükselmesi ve yeni çalışma biçimlerinin getirilmesiyle köyde gerilim ve çatışma iki mümin grup arasında kurumsallaşmıştır. İbn Haldun İslâm tasavvufunun ortaya çıkışının ekonomik gelişme ve dünyevî nimetlere ulaşımın kolaylaşmasına rastladığına işaret etmişti: "VIII. asırda ve daha sonra dünyaya yönelme hususu yaygınlaşıp halk dünyaya dalma haline kayınca, kendilerini ibadete verenlere sufiye ve mutasavvıfa ismi tahsis edildi".²⁵ Ama bizim burada incelememizin sınırları içinde vurgulamamız gereken husus sufi düşüncenin yayılmasıyla, iki grup arasındaki çatışmanın mevcut toplumsal ilişkileri alt üst etme boyutlarına varmış olmasıdır. Ama ne var ki, çekilmelerinden ve tarikat dışında olan kişilere karşı takındıkları umursamaz tavırdan ötürü, köyün sufileri kaynağa dönmek ve geleneği ihya etmek gibi bir istekleri olmasına rağmen, gerçekte, ve paradoksal bir biçimde, köyde yeni bir düzenin kurulmasına bizzat katkıda bulunmaktadır. Dünya görüşleri ve dinsel önyargılarından ötürü, aile içi ilişkiler değişmiştir. Bir Nakşibendi, eğer tarikata intisap etmediyse, geleneğin emrettiği gibi babasına ya da ağabeyine saygı göstermemektedir. Ana oğul küşüp konuşmamaktadır. Yaşlılara ve büyüklere geleneksel olarak gösterilen saygı Nakşibendiler tarafından sadece şeyhlere

²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, Cilt II, İstanbul, 1982.

ya da onun tayin ettiği mürşitlere gösterildiği için aile içindeki roller de, otorite kavramı da değişmektedir. Muhtar ve ihtiyar heyeti gibi kurumların yadsınması da köy içindeki geleneksel otorite yapısını değiştirmeye yöneliktir. Bu davranışlarla aslında İslâmiyette merkezi bir önem taşıyan ve Türk köy hayatının temelini teşkil eden cemaat duygusunu zayıflatmaya çalışırken Nakşibendiler, gerçekte, onu hızlandırmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar.

Ekonomik değişim burada hem hoşnutsuzluk hem umut getirmiştir. Maddî ve manevî doyumsuzlukların bilincine varılmasına yol açarak zihinleri özgürleştirici ve yeni ufuklar geliştirici bir umut ve beklentilerin belirmesine katkıda bulunmuştur. Bu yeni bilinçlenme tabii, köylülerin coğrafi hareketliliğinden, iletişim araçlarına ulaşımından ve kent toplumuyla giderek artan ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. Bu belki de demir-çelik fabrikalarının bölgede yarattığı en önemli sonuçtur. Sanayileşmeden önce köylüler maddî ve kültürel açıdan kent toplumundan ve devletin resmî ideolojisinden kopuk durumdaydılar. Ömürleri gelenekleri, İslâmî olmalarından dolayı hem manevî hem dünyevî olan gelenekleri, yaşatmaya vakfedilmişti ve onları pek de yakından ilgilendirmeyen değişimlerden habersiz olarak sâkin bir ilgisizlik içinde yaşamaktaydılar. Cumhuriyet düzeninin din-dışı ideolojisine duyulan aleyhtarlığın herhangi bilinçli ve militanca muhalefet çerçevesinde sergilenmesi gerekmiyordu. Ama sanayi toplumuyla kurdukları ilişkiler, devletin, Atatürk'ün "köycülüğüne" rağmen köylülüğü gerçekte yok olmaya mahkûm bir arkaizm olarak değerlendiren çağdaşlaştırıcı ideolojisi ve uygulamaları ile kendi idealleri ve beklentileri arasında bir uçurumun var olduğunu kavramalarına yol açmıştı. Doyumsuzluklar, ayrıca, yeni ideolojinin köylülüğü mobilize etmekteki başarısızlığından, devletin bizzat yaydığı kalkınma efsanesine ekonomik yetersizliklerden ötürü ayak uyduramamasından ileri gelmekteydi. Devletin Batı'dan aldığı üretkenlik kültürünü köy toplumuna aktaramamasından ötürü, Ereğli köylüleri, kuruluşundan yarım yüzyıl sonra Cumhuriyet'e karşı kayıtsızlık ve küskünlük içinde olabiliyor, hatta açıkça dile getirilen bir muhalefeti dahi sergileyebiliyordu. Ve, bu anti-laik tutum, davranış düzeyinde, son otuz yılda bütün ülkede git-

tikçe yaygınlaşan sufi hareketlere katılmaya yol açıyordu.

Böylelikle, ekonomik değişimin meydana getirdiği toplumsal bunalımın ortaya çıkardığı hoşnutsuzluk-umut ikilisi dini bir tarikatın yeşermesine yol açmaktaydı. Ama daha fazla ilerlemeden, Nakşibendi tarikatının bölgede yayılma biçiminin özgüllüğü gözönünde tutulduğunda, onun bir toplumsal hareket olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusunu cevaplamamız gerekmektedir. Touraine toplumsal hareketin ideal-tipini oluştururken onun üç temel hususa dayandığını ileri sürmüştür: grubun istek ve talepleri çerçevesinde tanımlanan bir kimlik ilkesi; ortak düşman ile çatışmanın niteliğini tanımlayabilen bir karşıtlık ilkesi ve evrensel olduğu varsayılan değer ve idealler adına grubu bağlayan bir bütünlük ilkesi.²⁶ Bu meyanda, eğer basit toplumsal eğilimler geniş "tarihsel" amaçlardan kaynaklanmaktaysalar, yani zımni olarak dahi "ütopyadan" esinlenebiliyorlarsa, toplumsal hareketlere dönüşebilmektedirler. Bu bakımdan, toplumsal hareketler belirgin olarak radikal bir değişimin peşinde olsalar bile hedefleri her zaman siyasal iktidar olmayabilmektedir. Touraine bu tür hareketlerin sektele, mezheplere, dinlere ve siyasal partilere yol açabilseler de yapısallaşmış ve kurumsallaşmış bir örgütlenmeye sahip olmayabildiklerini belirtmektedir. Ona göre, bunlar toplumun geniş kesimlerinde hoşnutsuzluğun varolmasıyla ortaya çıkan ideolojik hareketlerdir. Touraine'in bakış açısına göre toplumsal -ya da, "tarihsel"- bir hareket olduğu konusunda şüphe olmayan Nakşibendi tarikatı daha basit ve sınırlayıcı yaklaşımların tanımlamalarına da uymaktadır. Gerçekten de, herhangi bir toplumsal eğilimin harekete dönüşmesi için onun "asgarî düzeyde bir örgütlenmeye" sahip olmasının ve grup eylemlerine bilerek ve isteyerek gönüllü bir katılmanın varolmasının²⁷ gerektiğini kabul edecek olursak da, bu tarikat, hiç kuşku yok ki, toplumsal hareket olarak nitelendirilebilmektedir. Zaten yüksek düzeyde bir örgütlenmeye sahip olması yanı sıra, tarikat, siyasal bir parti gibi, kurumsallaşmış ve merkezileşmiş bir kurum teşkil etmektedir ve onu, fiilen laik bir örgütten ayırdeden husus üzerinde kurtulduğu otorite tipinin niteliğidir. Dine dayanan bu oto-

²⁶ A. Touraine, *Sociologie de l'action*, Paris, 1965.

²⁷ P. Wilkinson, *Social Movements*, London, 1971.

rite bireyi öylesine aşmaktadır ki, onu hareketin manevi kurallarına ve buyruklarına uymak için hayat tarzını ve davranışlarını tümüyle değiştirmeye razı edebilmektedir. Mistik kaynaklardan esinlendiği ve bu nedenle sâliklerin duygusal ve us-dışı yönlerini kamçıladığı içindir ki, işte, dinsel hareket değişim faktörü olarak çok daha güçlü ve etkin olabilmektedir. Nitekim, Orta Çağ Avrupa'sında ve günümüz Üçüncü Dünya toplumlarında büyük dinlerle millenarist hareketlerin oynadıkları role bir göz atmak bile toplumsal hoşnutsuzluğa bir tepki olarak mevcut düzeni değiştirmeye yönelik hareketler oldukları konusunda bize nice kanıt getirecektir. Basit bir geri çekilmecilikten ve "kültür grevlerinden", köylü ayaklanması ve silâhlı isyanlara kadar, hepsi, mevcut sisteme daha iyi ve yeni bir sistemi ikame etmek istemektedirler. Ve, bu husus gözönünde tutulduğunda, şu veya bu dinsel hareketin sadece "reformcu" veya mevcut olanı topyekûn yok etmek isteyen "devrimci" bir niteliğe sahip olup olmadığı konusunu tartışmak artık nüansları vurgulamak istemekten başka bir şey değildir.²⁸

Sanayiîin kurduğu yeni düzene karşı temel eleştirisinin ve Cumhuriyet öncesi toplumsal ve siyasal sistemi yerleştirme arzusunun yanı sıra, Nakşibendi tarikatı, ta Ereğli'deki uzantılarına kadar, Şeriata dönüşü hedefleyen siyasal eğilimi temsil etmektedir. Geçmişte anti-laik hareketlerin başım çeken bu tarikatın sâlikleri tasavvuf erbabı olmalarına rağmen Şeriat'ın ateşli destekleyicileridir ve bu nedenle de laik rejimin ilgasını hoşnutlukla karşılayacaklardır. Bir adım daha ilerde, Ereğli köylerinde kök salan Süleymancılık da Cumhuriyet devletini müminler cemaatinin gerçek düşmanı olarak tespit etmiş olup mücadeleyi vaazetmektedir. Yine de Türk tarikatlarının ve Ereğli'de yayılmasını izlediğimiz Nakşibendiliğin asıl fikriyatım en berrak ve belirgin şekliyle MSP'nin kuruluşunda görmek mümkündür. Nakşibendilerin beklentileri gerçekten de bu parti tarafından ulusal düzeyde ifadelendirilmiştir.

Ama asıl cevaplamak istediğimiz soru bölgede meydana gelen ekonomik ilerlemenin doğrudan doğruya bir sonucu olarak ortaya çıkan bu dinsel hareketin ve dinsellikteki artışın aynı za-

²⁸ E.J. Hobsbawm, *Primitive rebels*, London, 1968.

manda da toplumsal hayat şartlarının da iyileşmesi anlamına gelen bir toplumsal ilerleme olup olmadığıdır. Dinden mülhem bir kolektif tepki biçiminin ortaya çıkmasının ussallaşma ve çağdaşlaşma hipoteziyle bağdaşmadığını daha önce belirtmiştik. Gerçekten de, geleneksel toplumlarda hayata yeni bir anlam vermek için sanayiın bütünleştirici bir güç olarak dinin yerine geçmesi varsayıldığı halde, yeni durumlara maziden esinlenerek çare aramak için dine dönüşün bütün beklentilere ters düşüp düşmediği sorulabilir. Kutsallığın yeni bir doğuşu olarak dinsel hareketlerin ortaya çıkmasının devlet politikalarının tutarsızlığından ileri gelen bir gerileme olup olmadığı da akla gelen bir sorudur. Bize göre, Ereğli köylerinde gözlemlediğimiz geleneksel kültürel ve toplumsal modellere sığınma isteği, Türkiye’de ister istemez Batı’nın damgasını taşıyan kent ve sanayi uygarlığının yarattığı istikrarsızlıkla kargaşanın yadsınmasının bir ifadesinden ibarettir. Sanayiın patlak vermesinden beri köy toplumunda cereyan eden kültürel kimliğin yitirilişinin yarattığı zararın üstesinden gelebilmenin denemesidir.

Geleneksel kültürü canlı tutmak için ortaya çıkan bu geçmişe dönüş olgusunun, gördüğümüz gibi, köy içinde çözülmeye yol açma gibi etkisi de vardır. Bir paradoks halinde, aynı zamanda hem devamlılık umudu hem de değişim nedeni olan bu olgu, aslında, toplumsal gerçekliğin çok yönlülüğüne işaret etmekte ve toplumsal sistemlerin devamlı olarak yaklaşıp ve her an bozulmaya müsait bir denge üzerinde durduklarını göstermektedir. Bunun içindir ki, Batı-dışı toplumlarda dinsel hareketlerin patlak vermesi olayım "modernleşmede gedik"²⁹ olarak değerlendirilen yaklaşım, bize göre, gözden geçirilmelidir. Örnek olarak ele alacak olursak, burada aktardığımız durum bizi, örgütlenmiş dinselliğin patlak vermesini bunalım halindeki bir toplumun dinamizmini belirten kolektif bir tepkiyi yansıtmaması bakımından, mutlak surette bir gerileme göstergesi olarak yorumlamaya davet etmemektedir. Gözlemlediğimiz durum, empoze edilen ve genellikle dıştan kaynaklanan bir çağdaşlığın yol açtığı anominin yoğunluk kazanarak toplumsal bütünlüğü tehdit eder hale gelmesi karşısında bulunan bir toplumun iç dinamiğindeki hayatiye-

²⁹ S.N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, New York, 1973.

te işaret etmektedir. Nakşibendilerin çekilmeciliğinin ve ifade ettikleri itirazın yarattığı durum, o halde, ne bir toplumsal patoloji olayıdır, ne de basit ve saf bir geçmişe dönme isteği. Olayların ardında yatan husus toplumsal sistemi yeniden yapısallaştırma gayretidir.

Sonuç

Bilindiği gibi Batı-dışı toplumlarda meydana gelen dinsel hareketlerin nedenlerini açıklamak için bir çok görüş ileri sürülmüş ama açıklayıcı genel bir teorinin bulunmaması nedeniyle bir dizi düzenlilikler tespit etmek sosyolojik analizleri ilerletmek bakımından önem taşımaktadır. Mevcut yaklaşımlardan biri, yabancı kültürlerle ilişkide bulunmaktan meydana gelen anomi ve yoksunluğun bu tür hareketlerin başlıca nedeni olduğunu ileri sürmektedir. Bu bakış açısına göre, sosyal aktörler geleneksel kültürlerinin kendilerine sağladığı şeylerin artık erişilemez olduğunu idrak ederek umutsuzluğa kapılmaktadırlar.³⁰ Umutsuzluğun bir sonucu olan bu hareketler üyelerine eskiden, Batı'nın hayatlarına girmesinden önce, yaşantılarına anlam veren şeylere yeniden kavuşmayı vaad etmektedir. Dinselliğin artışında yoksunluk temasını vurgulayan bu yaklaşıma göre, harekete katılmayı sosyal aktörlerin nesnel durumları koşullandırmamaktadır, katılmaya neden olan yoksunluk duygularıdır. Görüldüğü gibi, bu açıklama nesnel toplumsal ve yapısal göstergelerden çok psikolojik faktörlere ağırlık vermektedir. Bu nedenle, biz dinsel hareketlerin temelinde kültürel ve sosyolojik bir olgunun varlığına işaret eden görüşleri yeğ tutacağız.³¹ Çünkü Nakşibendi tarikatı örneğinde sâliklerin yaptıkları toplumsal eleştirinin ekonomik gelişmenin eşliğinde toplumu istilâ eden yabancı değerlerin yarattığı kültür bunalımını ifade ettiğini görmüş bulunuyoruz. Ama bu kültür bunalımının böylesine yoğun olmasındaki sebep genel toplumun yapısının kent ve köy arasında kesin ve net bir bölünmeyi taşımasıdır: köy İslâmi değerlerin muhafızı iken, kent de Batılı ideolojilerin ileri karakolu mevkiinde bulunmaktadır. Bu

³⁰ G. Bateson, "The Frustration-Aggression Hypothesis and Culture", *Psychological Review*, 48, 1941 ve T. Gurr, *Why Men Rebel*, New Jersey, 1970.

³¹ G. Balandier, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, 1965.

bağlamda, Nakşibendilerin oluşturdukları red hattı çifte bir yadsımanın ifadesidir. Köylü kişiliğinin sanayiî tehdidi altında olmasının yadsınması ile, diğer yandan, köylülüğü bir toplumsal güç olarak azledecek olan kapitalizme tepki. Meydana gelen yapı ve kültür değişimlerine karşı bir set çekme denemesi olan Nakşibendi hareket hoşnutsuzların Cumhuriyet ilkelerinin yol açtığı ideolojik ve siyasal değişime karşı direnmeyi ifade emekte ve kapitalizmin etkilerini massetmeyi öngören bir ideolojik âlet oluşturmaktadır. Dinsel geleneğe başvuru, Türkiye'nin kapitalist ekonomiyi inşa ederken ürettiği yapısal bozuk-fonksiyonlara işaret etmektedir. Bilinmeyen ve fakat hayal edilen bir geçmişin yüceltilmesinde, yeni ekonomik ilişkiler sisteminden rahatsız olanların gizli infiali ile değerlerinden kopmaya mahkûm edilen bir cemaatin duyduğu endişe yer almaktadır. Ama Ereğli köylerinde gelenek, yaşantıyı alabora eden ve sembolleri yıkan hızlı değişime henüz tâbi tutulmamış binlerce köyde olduğu gibi doğal ve aşkın bir olgu değil, sosyal aktörlerin korumak, canlı tutmak istedikleri ve mütemadiyen atıfta bulundukları yara almış bir toplumsal eylem projesine bürününce ister istemez bozuluyor ve saptırılmış oluyorsa, o halde, Ereğli köylerinde karşımıza çıkan "pseudo-gelenekçilik" olarak nitelendirebileceğimiz durum da zaten geleneğin başkalaşmasının işaretidir.

Bu örnekte ilerlemede bir kesintinin varlığından ve geriye dönüşten söz edebilir miyiz? Nakşibendi tarikatının ne belirgin ve biçimsel söyleminde ne de bizzat sâliklerinin dile getirdikleri şikâyetlerde ekonomik ilerleme bizatihi red edilmemektedir. İslâmî bir toplumsal örgütlenmenin özlemini çekenler Batı teknolojisini ve onun ürettiği âletleri red etmemektedirler. İtirazları sözkonusu teknolojinin ortaya çıkıp gelişmesine meydan veren ve onun ardında yatan ideolojiye karşıdır. O halde, sufi müminler yeni sanayiî sağladığı maddî imkânlardan faydalanırken, onun ideolojik, kültürel ve toplumsal etkilerini red etmekle çelişkili bir duruma düşmektedirler ve tarikata mensup olmayanlarca "iki yüzlü" olarak nitelendirilmelerine, işte bu tutarsızlık neden olmaktadır. Çelişen ve rakip iki sistemin kesiştiği noktada yer almak zorunda olmalarından ötürü, gerçekte idame ettirmek istedikleri norm ve değerlerde bazı "ayarlamalara" başvurmak da

zorundadırlar. Bu bakımdan, hareket tarzları, sözkonusu dinsel-
liğin muhafazakârlığının "kısır bir tezahürünü" yansıtmadığını, ger-
çekte, aksi takdirde içeriksiz ve değerden yoksun olabilecek yeni-
likleri "anamlı kılmak" suretiyle "fonksiyonel bir değer" taşıdığını
ileri süren görüşe ampirik bir kanıt getirmektedir.³² Diğer
yandan, sufi örgütlerin ülke sathına hızla yayılması da, bizce,
toplumsal bir gerileme olarak değerlendirilmemelidir. "Homo is-
lamicus"un³³ kitle örgütlerini teşkil eden tarikatlar, siyasal eği-
limleri ifade etmekle kalmayıp, anomik kopuşun şoku altında
dağılmaya müsait olan bir nüfus içinde yeni bağların kurulması-
na yol açmak suretiyle önemli bir toplumsal katılma faktörü teş-
kil etmektedir. Ve eğer biz de, Latin Amerikalı sosyologlar gibi,
toplumsal katılmayı yoksunların şartlarını iyileştirmek için geliştirdikleri bir örgütlenmiş eylem biçimi olarak tanımlayacak olursak, sufi tarikatların çoğalmasını toplumsal ilerleme için kanallar teşkil ettiğini ifade edebiliriz.³⁴ Tarikatlardaki eylem tarzlarının çoğunlukla siyasal iktidarın Batılılaşmış ideolojisine karşıt olmasına rağmen bu eylem tarzı, yine de mevcut konjonktürde, toplumsal ve siyasal ilerleme potansiyeli taşımaktadır.

Ekonomik ilerleme ile örgütlenmiş dinselliğin artması arasındaki ilişki Ereğli'nin civar köylerine özgü tekil bir olay değildir. Bu ilişkinin varlığı "örgütlenmiş din" olarak adlandırılan olgunun süratle değişen yörelerde kök saldığına işaret eden ve ülkenin bütününe kapsayan bir incelemenin bulgularınca da teyid edilmiştir.³⁵ Değişimi yaşayan Ereğli köylerinde, gördük ki, köylüler ve işçi-köylüler, farklı değer sistemleri taşıyan iki dünyaya da katılarak eski alışkanlıklarını ve tutumlarını askıya almaya davet edilmektedir. Bu, onların "zihni kentlileşmeleri" için zorunludur. Ama bu, tabii, sosyal aktörlerin sadece uyum sağlamalarını gerekli kılan ve üstesinden kolay gelinebilecek bir durum değildir. Yeni duruma uyum göstermek için sosyal aktörlerde belirli bir yaratıcılık yeteneğinin olması lâzım gelmektedir. Türkiye'nin "Batıcı" dönüşümlerinden etkilenen Ereğli köylüleri ve daha baş-

³² G. Balandier, *a.g.e.*

³³ H. Carere D'encausse, *L'Empire Éclaté*, Paris, Flammarion, 1978.

³⁴ M.I. Perreira de Queiriz, "Mouvements Messianiques Brésiliens: Instrument ou Obstacle à la Participation", *Bulletin*, No.7, 1970.

³⁵ A. Yücekök, *Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı*, Ankara, 1971.

ka nice gruplar "Batı maddeciliğinin" gittikçe artan varlığına karşı geleneksel değerlerin canlılığının bir sembolü olarak ortaya çıkan tarikatlar çerçevesinde birleşme yoluna gitmişlerdir. Bu eğilimin kaybolmakta olduğuna dair de bir ampirik kanıt gözükmemektedir. Tam tersine, toplumsal ile ekonomik alanları ayırarak İslâm'daki birlik ilkesini ve tekçiliği içselleştirmiş olan inananlar arasında kapitalizmin etkileri kendilerini hissettirdikçe bu eğilimin daha yüksek noktalara da varacağı düşünülebilir.

DİN VE MUHALİF OLMAK: BİR HALK DİNİ OLARAK ALEVİLİK*

Türk boyları ilerde vatanları olacak Küçük Asya'nın bozkır ve yaylalarına muazzam bir med dalgası halinde 11. yüzyıldan itibaren sökün etmeye başladılar ve Avrupalı gözlemcilerin o tarihten beri Türkiye adını verdikleri Anadolu yarımadasında orduları ve dinleriyle birlikte üs kurdular. Ama hadise basit bir coğrafi yayılmadan ve konuşlanmadan ibaret değildi. İlk Selçuklu, daha sonra da Osmanlı merkezi iktidarlarının belli başlı mücadelesi Oniki İmamcı Şiiliğin sâliki olan göçebe aşiretleri yerleşik düzene sokmak ve muzafferiyet kazanan Sünni İslam'ın yayılmasını sağlamaktı. Merkezi iktidar(lar) nezdinde iskân ve Sünnileşme biçiminde telâkki edilen İslamlaşma, paralel ve birbirini tamamlayan iki süreci oluştuyordu.

Bizim burada Alevi nüfusun taşıyıcısı olduğu halk diniyle siyasi iktidarın tescil ettiği resmi din arasındaki gerilimli ilişkilerin analizinde bir ön adım teşkil eden incelememizdeki amaç, Sünni İslam ile Anadolu'da kök salan Aleviliğin ayırdedici özelliklerini açıklığa kavuşturmak değil. Buradaki amaç teolojik tartışmalarda bulunmak, mezheplerin temellendikleri dogmalar hakkında değerlendirme yapmak, uzmanı olmadığımız bir konuda iman gücümüze güvenerek yargılamak ya da kanaat beyannamesinde bulunarak taraf tutmak hiç değil. Amacımız, Anadolu Şiiliğinin Alevi varyantıyla nasıl günümüze kadar Türk toplumunda Kuran-ı Kerim'in bir halk tercümesini teşkil ettiğine değinmek ve bu tercümenin de, esasta, merkezi iktidarın egemenliğine karşı toplumun bastırılmış kesimlerince bir red kültürünü meydana getirdiğine işaret etmek.

E. Shils'in "toplumun bir merkezi vardır"¹ şeklinde ifadelendirdiği görüşü benimsemek suretiyle biz de, burada Türk toplumunu gözönünde bulundurduğumuzda fazla hata yapmak riski-

* *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, Paris-Lausanne, 1981.

¹ E. Shils, *Center and Periphery in Macrosociology*, CNRS, University of Chicago Press, Chicago and London, 1975, s.3.

ne girmeden, merkezin 11 ilâ 13. yüzyıllar arasında Selçuklu, daha sonra da Birinci Dünya Savaşı'na kadar Osmanlılığı iktidarında odaklaştığım ileri sürebiliriz. Zira, merkez/çevre dikotomisinden türemiş olan yukarda zikredilen formül, Osmanlı toplumunda varolan durumun tahlili için gerçekten de çok elverişli. Osmanlı toplumunda Bab-ı Âli ve müesseselerince temsil edilen merkezin, kentleşmemiş ve çoğunlukla yerleşik düzene geçmemiş olan sosyal kategorilerden kurulu çevreye yabancı olan bir toplumun ideolojisine denk düşmeyeceğini ve Sünni İslam'ın gerçekte bir kent dini olarak tebaruz ettiğini gözönünde bulundurursak eğer, merkez/çevre modeli çerçevesinde ortaya çıkan bu bir nevi karşıtlık çifti de bizi şaşırtmamalı.²

Ama daha önce, Selçuklu devletinin örgütlenme biçiminde bile bir dizi iktisadi ve siyasi olgu merkez ve çevre arasındaki zıtlığın mevcudiyetini ifade ediyordu.³ Merkez ve çevreyi oluşturan bu iki farklı toplumsal bütünün birbiriyle karşı karşıya gelmesinin yarattığı şok Alevi dervişlerin başını çektikleri çeşitli ayaklanmalarda meydana çıkıyordu. İlyas Baba, İshak veya Resul Baba'nın ateşlediği bu isyanlar Türk tarihinde Babai isyanları olarak kayda geçecekti. Bu isyanlar yerli otokton halkların yanı sıra, Moğollar ve Alevi öğretisinin yolcusu olup İslamlaşmış Türk unsurların harmanlanmakta olduğu Anadolu'nun sosyolojik yapısını alabora etmede çok müessir oldular. Moğol istilalarının yarattığı kargaşanın yanı sıra ilk Babai isyanı göçebe halkların, Batı'ya doğru her hamlede beraberlerinde taşıdıkları atalarından kalma hayat tarzını idame ettirme ısrar ve azminden kaynaklanıyordu. Ekonomik faaliyetleri hayvancılıkla sınırlıydı, koyunları, atları ve bazen de develeri ile birlikte yayladan yaylaya göçerlik hayatı yaşıyorlardı. Başlıca ve değişmez uğraşları sürüleriyle birlikte bir süre için yerleşecekleri uygun alanları aramak ve bulmaktı. Bu bitmez tükenmez gelgitler, ekinlere hasar veren akınlardan ve yağmalamalardan korkan yerleşik köylü ve kentli

² X. de Planhol, *Le Monde Islamique: Essai de Géographie Religieuse*, Paris, PUF, 1957.

³ C. Cahen, *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, E Yayınları, İstanbul, 1979. A.Y. OCAK, *Babai İsyanları*, Dergah Yayınları, İstanbul, 1980.

halk için dehşet uyandırıcı bir tehlike idi.⁴ Böylelikle, yerleşik Türklerle göçebe Türkmenler arasındaki bu kutuplaşma merkez ile çevre arasındaki karşıtlığı pekiştiriyor ve iki grup arasındaki her türlü temas iki hasım kamp arasında cereyan eden bir sürüşmeye dönüşüyordu.⁵ Kentli Türkler geleneksel kalmış ve "yabanın Türkü" ya da "Etrak- bi idrak" olarak vasıflandırmaktan çekinmedikleri bu soydaşlarını hor görüyorlardı. Ama diğer taraftan, göçebe halk da iltifatta kusur etmiyor ve "yatuk" olarak isimlendirdiği yerleşik halkı miskinlikle suçlamaktan geri kalmıyordu. Selçuklu iktidarı, Sünni kültür koduna sahip olan ve böylelikle resmi siyasi makamların değer sistemini yeniden üreten kentli nüfusun hissiyatını itirazsız paylaşıyordu. Çevre Türkmenleri ile Selçuklular arasındaki siyasi ve ekonomik çelişkiler, diğer yandan, Türkmenlerde yaygın olan heterodoks düşünce ve yaklaşımlardan ötürü büsbütün kızışıyor ve şiddetleniyordu. Kentli halk resmi dini benimsemekte ve medreselerde öğretilen Sünniliğin bekçiliğini üstlenmekte zorluk çekmiyordu. Oysa ki, çevreyi oluşturan göçebe halk böyle bir eğitimden muaf kalmayı başara-bildiği gibi, hayvancılıkta yoğunlaşan faaliyetlerinden ötürü de ortodoks İslam'ın öngördüğü rituellere ve vecibelere riayet etmeye yatkın değildi. Gerçekten de, hayat tarzları bu göçebe halkları hegemonik dini gözden geçirmeye zorlamış ve Oniki İmamcı Şiilik ile Maverâ-ü Nehr'in büyük mutassavıflarının dini yaklaşımlarının bir bileşimi olan bu senkretik yolu tutturmalarını adeta zorunlu kılmıştı. Bu senkretizm sayesinde ki, işte, atalardan miras alınan Şamanlık gelenekleri vicdanların zorlanma-

⁴ M. Akdağ, *Türkiye'nin İçtimai ve İktisadi Tarihi*, Cilt 1, Türk Tarih Kurumu, İstanbul, 1971, s.29-30. O. Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, Hareket Yayınları, İstanbul, 1973, s.240.

⁵ Türklerle Türkmenler arasındaki etnik farklılıklar hakkında süren uzatmalı tartışmaların günümüzde sonu gelmiştir. Bu tartışmanın başlıca ikazcılardan bir İngiliz uzman daha 20. yüzyılın başında --pek başarılı olmasa da--aralarındaki farklılıkların tespiti ile meşguldü (W.M. Ramsay, "The intermixture of races in Asia Minor, some of the causes and effects", *Proceedings of the British Academy*, Ekim 1916). Her ne kadar F. Barth, etnik varlığın birinci ve başlıca kıstasının kimlik duygusu olduğunu vurguluyorsa da (*Ethnic Groups and Boundaries*, G.Allen and Unwin, London, 1970)Türkmen deyiimi farklı bir etnik mensubiyeti belirtmekten çok yerleşik ve/ya da Sünni topluma karşı sosyolojik bir zıtlığı ifade etmektedir (F. Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler)*, DTCF Yayınları, Ankara, 1972). Farklılaşma etnik olmaktan çok sosyolojiktir.

sına mahal vermeden sürdürülebiliyordu.⁶ Bilindiği gibi, Baba Resul olarak ün salan bir Alevi derviş olan İshak'ın başım çektiği isyan hareketi, göçebelerle yerleşik halk arasındaki yapısal karşıtlığı billûrlaştıran çok geniş çaplı bir ayaklanmanın ilk kıvılcımı olmuştur. Baba Resul'un yönetiminde, Aleviler Selçuklu iktidarına karşı hoşnutsuzluklarını ifade ederken dini bir dil kullanıyorlardı ve hiç şüphe yok ki, bu dil İslami bir dil idi. Baba Resul aslında halkı kozmopolit bir etğin ve yabancı örf ve adetlerin yayıcısı olan merkezin sultasından kurtaracak olan adeta bir Mehdi gibi algılanıyordu. Ama görüyoruz ki, bu Türk-Anadolu renklerine bürünmüş İslam, gerçekte, resmi Sünni öğretiye ters düştüğü gibi İmam Cafer-i Sadık'ın vaz ettiği Şiiliğin temel kurallarına da aykırıydı.

Türklerin Anadolu'da yerleşmelerini kapsayan yüzyıllar boyunca Sünni merkez ile Alevi çevre arasındaki karşıtlığın boyutları büsbütün büyüyerek Osmanlı devleti ile birlikte doruğa erişmişti. Her ne kadar Osmanlı ülkesinin bazı topraklarında, özellikle Doğu Anadolu'da, dini liderlerin ve/ya da aşiret büyüklerinin hakimiyeti altında olan rakip bir sistem kendini nisbi bir özerklik sınırları içinde idame ettirebiliyorduydu da, Osmanlı devleti gerçekte, çevreye ait Türkmen reislerinin yer almadıkları ve dışlandıkları, tümüyle merkezin kontrolünde olan bir askeri-bürokratik sistemi kurmuştu. Gerçekten de, merkez/çevre ayırımında tebarüz eden belli başlı hususlardan biri *stricto sensu* siyasi nitelikli idi ve bu husus Osmanlı devletinin hakimiyetinden sıyrılmak isteyen güçlü Türkmen aşiretlerinin merkezi mütemadi bir biçimde hırpalama girişimleriyle neticeleniyordu. Bu durumda merkezin endişeleri mesnetsiz değildi, zira din ve kültür açısından heterodoks telâkkilerin kaynağı olan çevre, az önce de zikrettiğimiz gibi, 16. yüzyılın Celâli isyanlarının da sergilediği üzere, birbirini peşpeşe izleyen halk ayaklanmalarına sahne oluyor ve bu "babalanmaların" çevre toplumunda ne denli derin ve güçlü bir yapısalhğa sahip olduğunu gösteriyordu.⁷

Bu çift-kutupluluğa yol açan bir diğer etken de merkezin resmi seçkinleriyle çevre seçkinleri arasındaki nitelik farklılığı idi.

⁶ F. Köprülü, *Influences du Chamanisme Turco-Mongol sur les Ordres Mystiques Musulmans*, İstanbul, 1929 ve Türk Edebiyatında İlk Mutassavıflar, Ankara, 1966.

⁷ M. Akdağ, *Celali İsyanları*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1975.

Osmanlı yönetici sınıfı, devlet müesseselerinin kaynaştırdığı, sıkı dirsek teması içinde olan, safları belirginleşmiş, türdeş bir bütünlük arz ediyordu. Çevre seçkinleri ise, çoğunluğu Alevilikten ve sufilikten mülhem çeşitli din ve kültür senkretizmlerinden ötürü, tabii, farklı bir nitelik taşıyordu. Fakat bunun yanı sıra, çok sayıda değişik hatta birbirine rakip bağıllık sistemlerinin varlığı da Osmanlı merkezîyetçiliğinin karşısında çevre toplum yapısının segmenter niteliğine işaret ediyordu. Osmanlı seçkinlerinin kültürel türdeşliğinin kaynağını biliyoruz. Sünniliğin evrensel ilkeleri bu seçkinlerin temel istikametini teşkil ediyordu ve bu ortodoks görüş, merkez seçkinlerinin hayat tarzlarının Arap-Fars modeline yakın olmasını sağlıyordu. Oysa ki, Anadolu'nun çevre toplumunda yer alan göçebe ve köylü sosyal kategoriler, karşılaştıkları bu "galipler kültürünü" yadsıyarak, İslamlaşmadan önceki dönemlere ait bir yığın kültür öğelerinin mayalandığı Türk kültürüne sığınıyor, içe kapanıyor ve köşelerine çekiliyorlardı.

Bu nedenle, birbiriyle temel farklılıklar arzeden, birbirine yabancı iki kültürün Osmanlı toplumunun kültür yapısını oluşturduğu artık umumun malûmu olan bir gerçek olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü eğer birinci kültür Bab-ı Âli etrafında hayat buluyor ve yeşeriyorsa ikincisi, çevrenin öz malı olarak çevre halkının ördüğü "anlamlar ağında" canlılığını korumaya devam ediyordu.⁸ Merkezin "büyük kültüre", vergiden muaf, savaş ve idarecilik konusunda sanat erbabı olan ve fakat dili gittikçe Arap-Fars kültür dünyasının nüfuzuna giren askeri sınıf tekabül ediyordu. Toplumsal tabakalaşma sisteminin en altmda bulunan, Türk dilinin ve törelerinin muhafızları olan köylülerle Türkmen aşiretleri ise, Alevilik ile Anadolu tasavvufunun ilham kaynağı olan Ahmet Yesevi'nin kozmogonik çağrısına kulak asmaya devam ediyor, tarikatlar vasıtasıyla din ve kültürü bütünleştiriyor ve bu suretle de kültürel nefesinin tükenmediğini gösteriyordu.⁹

Bu kültürel ve dini bölünmenin yanı sıra ortaya çıkan tabaka-

⁸ Ş. Mardin, "Center and Periphery Relations: a Key to Turkish Politics", *Daedalus*, Kış 1973, s.169-190 ve H. Gibb - H. Bowen, *Islamic society and the West*, Oxford University Press, London, 1965, Cilt 1, Bölüm 1 ve 2.

⁹ B.G. Martin, "A Short History of the Khalwati Order of Dervishes", N.R. Keddie (ed), *Scholars, Saints and Soufis*, University of California Press, Berkeley, 1972.

lararası kutuplaşmanın da merkez seçkinlerinin zihninde iz bırakması ve kendileri hakkında yarattıkları imajda yer alması hiç şaşılacak bir şey değil. Merkez seçkinleri kendilerine Türk unsuru karşısında tartışılmaz bir üstünlük atfediyorlardı (daha önce de gördüğümüz gibi, yalnızca çevre halkını isimlendirmeye yönelik olan Türk sözcüğü de çok olumsuz yan anlamlarla yüklenmiş bulunuyordu). Kırsal çevrenin insanlarından ve göçebelere kendilerini tamamen soyutlamış olan merkez seçkinleri, çevrede seçkin/avam ayırımı bile yapmaksızın, çevreyi bir bütün olarak algılıyor, kendilerini bu sürünün tabîi yöneticisi olarak görüyorlardı. Bu bağlamda, 16. yüzyılda Osmanlı iktidarının gücünün zirveye ulaştığı ve merkezin üstünlük damgasını tescil ettirmeyi başardığı bir dönemde, "başı kaba" olarak nitelendirilen Türk halkı tarafından bilinen ve okunan bir şair şüpheye düşerek kendini sorgulamak ihtiyacını duyabiliyor ve "halkın hoşnut olduğunu görüyorum, bir hata işlemiş olmayayım?" diyerek gerçekte Anadolu'da yaygın olan kanaate nazire yoluyla da olsa işaret etmiş oluyordu. Diğer taraftan, kırsal bölgelerdeki ozan ve âşıkların yaydığı halk şiirinin "kocaman bir eşek anırması"¹⁰ olarak değerlendirilmesinden çok önce de Selçuklu döneminde bile, Sünni bir mutassavıf olan bir büyük şair, Âşık Paşa, karşılaştığı olumsuzlukları izale etmek için Türkçe yazmayı kendisine görev edinmişti. Gerçi, tıpkı zamanın saray şairleri ve okumuşları gibi onun gözünde de anadili olan Türkçe edebiyata ve incelikli ifadelerle pek yatkın değildi. Ama Âşık Paşa, çevre halkının Farsça şiire nüfuz edememesinden ötürü edebiyatta mevcut olan Sünni öğretilerden mahrum bırakıldığını düşünüyor, bu nedenle de içinde binbir nahoş ögenin bulunduğu dini pratiklere tevessül etme zorunda kalmasından yüksünüyordu.¹¹ Gerçekten de, kırsal bölgeleri arşınlayan halk ozanları ve âşıklar sadece şu veya bu Alevi dedenin düşüncesini ve mistik coşkusunu yaymış olmakla kalmıyor, aynı zamanda da Türkmen aşiretlerin siyasi münadiliğini yapıyorlardı. O halde, toplumun merkezi dışında kalanların dini olan Alevi İslam Osmanlı siyasal yapısının temellerini en azından sar-

¹⁰ F. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1966, s.171.

¹¹ H.J. Kishing, "The Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", *American Anthropologist*, LVI, 2, 1954.

sabilirdi. Sarsabilirdi çünkü gönül eğilimi de bu yöneydi.

Gerçekten de, 15. yüzyıldan itibaren merkezin uzaklaşmasını ve çevreden kopmasını yansıtan eğilimlerin hız kazandığına tanık olunuyor. İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı sultanları Oğuz soyundan geldiklerini vurgulamakta daha ihmalkâr davranıyorlar ve bu dönemde İran'a karşı duyulan hayranlık da dorukta olduğu için padişah ünvanını benimsemeye başlıyorlar. Padişah ya da İmparator, ikisi de yabancı olan bu deyimler, Osmanlı toplumunda merkezin giderek artan ölçüde Türk olmayan kültürel öğelere temayül ettiğinin de bir göstergesi. Yine bu dönemde sarayda Enderun mektebi kuruluyor. Devletin müstakbel yöneticileri ile merkez seçkinlerinin öğütüldüğü bir değirmen olan bu mektepte özellikle gayrimüslim çocukların yetiştirilmesine özen gösteriliyor. Yüzyıllar boyunca tekrarlanan bu türden ayrımcı olmasa da, ayırdedici politikaların ve Türkmenleri dışlayıcı etkisiyle, Osmanlı iktidarının demografik temelini oluşturan ama etnik öncelikleri siyasi ve kültürel düzeyde inkâr edilen Anadolu Türklerinin kendilerini niçin imparatorluk içinde haksızlığa uğramış bir kitle olarak hissettiklerini kolayca anlayabiliyoruz.

Öncelikle askeri hasletlerin ve gücün kaynağı olan Türk unsurunun teoride varolan önceliğı, pratikte merkezin boyunduruk altında bulundurduğu bir sosyal kategorinin gerçekliğine dönüşüyor. Sünni olmalarından ötürü kendilerini Osmanlı iktidarıyla rahatlıkla özdeşleştirebilen kentli Türkleri küstürmeyen bu durum, prestij mevkilerinin fiiliyatta çevreye mensup Türk kökenli çocuklar için zor bir statü gibi gözükmesi, çevre nüfusunda yabancılaşmaya elverişli bir ortamın oluşmasına yolaçıyor. Kültür konusundaki bağdaşmazlıkların yanı sıra, çevre halkında hoşnutsuzluğu arttıran bir başka faktör de global toplumda meydana gelen ve çevredeki günlük hayat şartlarının ağırlaşmasına sebep olan yapısal değişimlerdi. Bu durum Alevi göçebe halkın Osmanlı iktidarına, yani merkeze karşı büsbütün dikleşmesine neden oluyordu. Zira, Aleviler her ne kadar Osmanlı toplumunu merkezi alanlarının dışında bulunuyorlardıysa da, unutmamak gerekir ki, siyasi ve ekonomik açıdan çifte bir tâbiyet ve bağımlılık durumunda oldukları devletin de tümüyle dışında ya da kena-

rında yaşamıyorlardı.¹² Osmanlı hukuk düzeni uyarınca, göçerliklerini ufak tefek angarya ve/ya da mali vecibeler karşılığında has topraklarda gönüllerince sürdürmekte serbest idiler. Ama 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı arazi sisteminin çökmeye başlamasıyla birlikte, toprak yavaş yavaş zengin mültezimin eline geçmişti. Kırsal hayatta yaşanan bu transformasyon Anadolu göçebelerin özgürlüklerini de sona erdiren ve devletin çok ciddi iskân politikaları izlemesine, hatta tehcir uygulamalarına başvurmasına yol açıyordu.

O halde, Osmanlı devletinde siyaseti biçimlendirici bir rol oynayan merkez/çevre karşıtlığı, diğer taraftan da, siyasi iktidarın çevre halkıyla mücadele etmesine yol açıyordu. Merkezin, siyasal güç odağı olarak Alevi itaatsizliğini yenmede zorluk çektiği biliniyordu ve bu nedenle de sıcak çatışmanın bu iki rakip ve zıt gücün arasında her zaman nüksetmeye hazır kalıcı bir hastalık gibi patlak vermesi beklentisi vardı. Merkezin sahip olduğu uygarlık kodu çevre Türklerini yerleşik düzene geçmeye zorluyor, hatta kentlerde yaşamalarını öğütüyordu. Oysa ki, zamanın meşhur deyişiyle, "Türk'e şehrin içi zindan gibi gelir" deniliyordu. Türklerin yerleşik düzene geçme konusunda isteksiz oluşları, yerleşik kentlilerle göçebeler arasındaki uyumsuzluk merkezde konuşlanmış ve çevredeki normlara yabancı olan bir "efendi adam" tipini de doğurmuştu. Merkezde hakim olan bu çelebilik stereotipi doğrultusunda, uygar olma yolunda verilen mücadele olsa olsa ilkelik ve sapkınlık simgesi olarak değerlendirilen göçebeliliğe ve Aleviliğe karşı medeniyet adına yürütülmesi gereken bir mücadele olarak belirliyordu. Daha önce gördük ki, bu kültürel ve sosyolojik alanda meydana çıkmış olan dikotomi din konusunda mevcut olan bir bölünmeyle de çakışıyordu. Bilindiği gibi, Osmanlı devleti kuruluşundan beri daha sonra muazzam imparatorluğunun kanaviçesini dokuyacak olan bir örgütlenme arayışı içinde olup, kendisine model olarak İslam devletlerinin örgütlenme biçimlerini tayin etmişti. Ama İslam devletlerinin örgütlenme ilkelerini benimsemek suretiyle Osmanlı devleti kent kültürünü de ister istemez kendisine maletmek zorundaydı, zira İslamiyetin toplum için öngördüğü amaçlara ulaşmak ve dini veci-

¹² Ö.L. Barkan, *Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, İstanbul, Cilt 1, 1954.

belere riayeti en mükemmel şekilde sağlayabilmek için kent hayatına ihtiyacı vardı.¹³

İslamiyetin, diğer yandan, toplumsal gerçekliğin tüm düzeylerine yön veren belirleyici bir doktrin oluşu, İslam müesseseleriyle Osmanlı devletindeki idari yapı arasındaki ilişkinin tanımlanmasını zorlaştırıyor.¹⁴ Gerek teşkilatlanma bakımından, gerekse işlevsel açıdan, sosyo-politik sistem ile din sistemi arasındaki sıkı bağların varlığının 17. yüzyılın sonuna kadar Osmanlı toplumunun temel özelliğini teşkil ettiği bir gerçek. Böylelikle, dünyevi ile uhrevinin birleşikliğini vaz eden İslami amentü Osmanlı devletinin örgütlenme yapısında en üst seviyede hayata geçmiş oluyordu. Ve, 16. yüzyıldan itibaren Yavuz halifeliği de üstlenip siyasi ve dini lider fonksiyonlarını ifa etmeye başlayınca, Osmanlı toplumundaki Sünni kesimin benimsediği meşruluk zemini yine bu Sünni kesim adına sağlamlaştırılmış oldu. Dini meşruluk zeminine oturmuş bir siyasi yapının oluşturulması ideali böylelikle gerçekleşmiş bulunuyordu. Ve bu meşruluğun pekiştirilmesi içindir ki, Osmanlı devleti, *din-ü devlet* kavramına dayanarak sözkonusu ideali siyasi bir doktrine dönüştürmüştü.¹⁵

Siyaset ile dinin birleşik bir bütün teşkil ettiği telâkkisinden hareketle,¹⁶ Osmanlı iktidarının doruklarında, eğitim ve adalet alanında gördüğü işlevden ötürü askeri sınıfın içinde çok güçlü bir zümre teşekkül etmişti. Devlet ricalinin bu güçlü kanadını oluşturan ulemanın merkez içinde de nisbi bir özerkliği vardı. Zira, kaynağı şariat olan bilgiyle donatılmış olan bu zevat maddem ki, hiç olmazsa teoride, iradesini Kuran'ın hükümleri uyarınca geliştiriyordu, o halde taleplerini kolaylıkla benimsettirme imkânına da sahipti. Merkez içinde sahip olduğu imtiyazlı statünün yanı sıra, ayrıca, vergiden muaf olması ve varlığını miras bırakabilmesi nedeniyle de büsbütün güçlenmiş bulunuyordu.

¹³ X. de Planhol, *Les Fondements Géographiques de l'Histoire de l'Islam, Flammarion*, Paris, 1968, s.6.

¹⁴ M. Akdağ, *Türkiye'nin İçtimai...*, a.g.e., s.127-130.

¹⁵ H. İnalcık, "The Nature of the Traditional Society", R. Ward ve D.A. Rustow, *The Political Modernization in Japan and in Turkey*, Princeton University Press, New Jersey, 1968, s.42-44.

¹⁶ Farklı bir görüş için M. Arkoun, "Introduction à une Étude des Rapports entre Islam et politique", *Actes du 15ème Colloque du CISR*, Venise, 1979.

Böylelikle, muazzam bir servet ve gücün tasarrufuna sahip bir sınıfın kozasını da örmüş oluyordu.¹⁷

Durkheimgil bir çizgiyi izleyecek olursak eğer, dinin çok önemli bir bütünleştirici işleve sahip olduğunu ifade edebiliriz. Ama Osmanlı toplumu örneğinde, merkezin has dini olan Sünni İslam'ın bütünleştirici işlevinin fiili gücü üzerinde durup düşünmemiz gerekecek. Çağdaş ulus-devlet çerçevesinde bütünleşmeden anladığımız, devletin denetiminde olan eğitim gibi çeşitli kurumların bireyin genel toplumun ve siyasal sistemin üyesi olmasını sağlayan süreçtir. Bu durumda amaç, genel toplumun değerler sistemine tekabül edebilen bireysel normları, değerleri ve davranış türlerini tanımlamak olacaktır. Ama daha önce de belirtildiği gibi, genel toplumun değerler sistemi, toplumda hakim olan sembollerle değerleri oluşturan ve toplumda kutsallık tanımlamaların geliştiren merkezin değer ve inançlarıyla donatılmış bulunmaktadır. Ama ne var ki, Osmanlı toplumunun da yer aldığı geleneksel olarak tanımlanagelen toplumlarda, bütünleşme bireyin daha ziyade *parochial* bir çerçeve içinde toplumsallaşmasını öngörmektedir. Böyle bir bütünleşme esasen Geertz'in sözünü ettiği "temel ilişkilerin" yoğunluk kazanmasından ileri gelmektedir.¹⁸ Bu türden "temel" duyguların varlığı bireyin yakın çevresiyle ilişkilerinin ahengini sağlayabiliyorsa da, gözönünde bulundurmamız gereken bir diğer husus da bunların mevcut grupların genel toplum sistemiyle bütünleşmelerine çok güçlü bir engel teşkil ettiğidir. Bununla beraber, kendisine tâbi olan çeşitli toplulukların sosyo-kültürel bütünleşmeleri, gerçekte, Osmanlı siyasi sisteminin rasyoneline yabancı bir husus olması nedeniyle, Osmanlı iktidarının sözkonusu grupların genel sistem ile bütünleşmesine dair özel bir projeyi öne sürmediği de söylenebilir. Amaçın hatta, tam tersine, farklılıkları tespit eden yani kalıcı kılan bir ayrılık politikası olduğunu ileri sürmek de mümkündür. Nitekim, bu amaç etnik-kültürel kimliği dini mensubiyet yolu ile tanımlayan "millet" sistemi ile de pratiğe dönüşmüştür.

¹⁷ N. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Oxford University Press, London, 1964, s.9-10.

¹⁸ C. Geertz, *The Integrative Revolution: Old Society and New States*, The Free Press, New York, 1963, s.109-117.

Gerçekten de, Osmanlı tebasının kolektif kimliğinin millet sisteminin resmileştirdiği bir ortak inançlar çerçevesinde biçimlendiğine tanık olunmuştur. Bu sistem, Osmanlı ülkesinde yaşayan dini toplulukları *de jure* bir varlığa kavuşturuyor ve onları din işlerinde "kocabaşı" tâbir edilen kendi ruhani önderlerinin yönetimine bırakmak suretiyle de belirli bir siyasi sistem içerisinde adı konulmamış ilk özerklik denemesini de hayata geçirmiş oluyordu.¹⁹ Millet sistemi üzerinde temellenen ve İstanbul'un fethi ile birlikte kurulan idari teşkilatlanma biçimi, Müslümanların da bir millet oluşturduğunu öngörüyordu. Nitekim, ulema hiyerarşisinin tepesinde bulunan Şeyhülislam, Şeriat'a uygun fetvalar çerçevesinde Müslüman milletin din ile ilişkilerini düzenlemekle görevliydi. Ama millet sistemi halkların dil ve etnik köken özelliklerini gözetmeksizin dini mensubiyetlerini esas aldığına göre, Şeyhülislam, herhangi bir istisnaya mahal vermeden, teorik olarak bütün Müslümanların dini önderi ve rehberi durumundaydı. Bu nedendir ki, Osmanlı ülkesinde yaşayan Kürtlerle Arapların ayrı birer millet olarak ihdas edilmeleri öngörülmemiştir.²⁰

Millet sisteminin yol açtığı sosyo-politik durum 19. yüzyıla kadar pürüzsüz devam edebilmiş, ancak İmparatorluğu oluşturan Müslüman kavimler de yavaş yavaş milliyetçi emeller beslemeye başlayınca ufak tefek tashih ihtiyacı doğmuş ve sistem gözden geçirilerek tadil edilmiştir. Ama bu durumda, Anadolu Şiiliğinin izleyicilerinin kendilerini de Şeyhülislam'ın riyasetinde yönlendirilen Ehl-i Sünnetin bir parçası olarak gördüklerini söylememiz mümkün müdür ? Zira, burada önemle üzerinde durmamız gereken husus da Osmanlı devletinin her bir gayrimüslim dini gruba ayrı bir kimlik ve dolayısıyla özgül bir şahsiyet sahibi olma imtiyazını vermiş olmasına rağmen Anadolu'da yaşayan Sünni olmayan Müslümanlara özel bir örgütlenme yapısına sahip olma hakkını tanımamış olmasıdır. Bunlar, tanınmış ve resmi herhangi bir örgütlenme yapısına sahip olmamalarından ötürüdür ki, kuşaktan

¹⁹ B. Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, London, 1968, s.334.

²⁰ K. Karpat, *An Enquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman state*, Princeton University Monograph, No.39, 1973.

kuşağa, kümülatif bir biçimde artarak süregelen bir marjinalliğe itilegelmişlerdir. O halde, varlıkları sadece asker olarak ya da uç veren merkezkaç eğilimleri bertaraf etme hareketlerinde hatırlanan bu çevre unsuru Müslümanların durumu, dini açıdan, bir "gayri zatiyet" (*non-entity*) niteliği arzede bilmiştir.

Demek ki, burada yine çevre ile merkezi karşı karşıya getiren kavramsallaşmaya dönersek, dinin bu karşıt ögeler çiftini birbiriyle bağlantılandıran ve bağlayan en önemli kerte olduğunu ileri sürebiliriz. Yöneten/yönetilen ilişkisi çerçevesinde yönetenin kültür referansım temsil eden Sünni İslam, lâ-dini olarak nitelendirilen çevreyi kontrol altında tutan mekanizmanın odağını teşkil ediyordu. Mamafih, Müslüman cemaat fikrinin siyaset kavramını ikame edebildiği çevrede konumlanan Sünni nüfus nezdinde din, diğer yandan da toplumsal bağları güçlendirici bir fonksiyon da ifa edebiliyordu. Gerçekten de, Sünni ortodoks yaklaşım, yol açtığı bu sosyolojik ikilik sayesinde bu iki işlevi de üstlenebiliyordu.

Ama Sünni dogmanın tevhid ilkesine rağmen yol açtığı bu ikili yaklaşımın başka bir alanda da yansımalarına tamk olunuyordu. Merkeze ait, kent seçkinlerinin ürünü olan bir kültürün yanı sıra, bir de çevrenin, halk tabakalarının ve Alevi nüfusun malı olan bir kültürün mevcudiyeti. Bir yandan, ulemanın şekilci ortodoks önerileri, diğer yandan da sufi tarikatlarca yeşertilen halk dini. Birincisi, yönetici sınıfın ideolojik temellerinin harcını oluşturuyor. İkincisi, çevreyi meydana getiren halk tabakalarının nezdinde cemaat dayanışmasının kaynağını teşkil ediyordu. Gerçekten de, Sünni tarikatların dahi sahip oldukları dini anlayış, aslında merkezde odaklaşan Sünni İslam'a karşı geliştirilmiş halk tepkilerinin billûrlaşmış bir sentezinden ibaret idi. Çevre insanma Horasan'da, ya da daha ötesinde, Asya bozkırlarında kökenini bulan ecdadın hatırasını, onun usûl erkamını ve değerler sistemini dervişler anlatıyor ve canlandırıyor.

Bu konuda ileri sürebileceğimiz bir husus da, Osmanlı devletinin siyasi açıdan kökleşmesi tarihinin, Sünni İslama intisap etmiş olan merkezin baştan itibaren tarihinin gerçekte, merkezde kabul gören koyu bir İslamlaşmaya kafa tutan ve İslam'ın daha serbest ve adeta kendine özgü bir tercümesini yeğleyen göçebe-

lere İslam'ı kabul ettirme mücadelesinin de bir tarihi oluşudur. Ama Osmanlı iktidarının Anadolu topraklarında yurt edinmesi ve siyasi bakımdan sağlamlaşması dahi bu karşılıklı meydan okumaya son vermeye kâfi gelmemiştir. Nitekim, 16. yüzyılda ne vakit bir Maverdi'nin itirazlarına rağmen İslamiyet ilk defa Osmanlı sultan-halifelerin şahsında Türklerin nezaretine girmiştir, Anadolu da Osmanlı iktidarının Sünni ve "medeniyetçi" eylemlerine karşı çevrenin dinmek bilmeyen diklenmelerine sahne olmaya başlamıştır. Ve, tabii, Alevi aşiretlerde somutlaşan bu çevre tepkilerinin, toplumsal bütünleşme konusunda büyük bir hasasiyet gösteren ve siyasi aksiyonu Alevi irredantizmini yenmeye yönelik olan I. Selim döneminde had safhaya ulaşması da bir tesadüf değildir. Çünkü Doğu Anadolu'da, İslam'ın gözden geçirilmiş ve tabir caiz ise, revizyonist bir yaklaşımının taraftarı olan Alevi Türkmenler, Osmanlı iktidarının siyasi hedeflerine karşı çıkan kökleşmiş bir muhalefetin sosyal aktörleriydi. Sünni İslam'ın ajanlarının talim ve terbiyesinden kendilerini muaf tutup,²¹ Kuranî eğitimin daha esnek ve eklektik bir çeşidini geliştirmiş olduklarını daha önce gördük. Merkezi meydana getiren toplumsal tabakalar, her ikisi de Türkmenlerin değerlerine yabancı olan İslami ve/ya da İsevî şehir hayatının inceliklerine kendilerini vakfetmeye başlamış iken, Aleviler, merkezin uygulamak istediği yerleşiklik politikasına karşı dirençlerinden ötürü ve belki de bu sayede, İslamiyet öncesi gelenekleri muhafaza etmeyi başarabilmişlerdi. Bu gelenekler, onların sadece sahip oldukları manevi değerlere daha yakın olmalarını sağlamakla kalmıyor, aynı zamanda göçerliğin hakim olduğu hayat tarzlarıyla da çok daha fazla uyum gösteriyordu.²² Böylelikle, kültürel değerleri hor görülenler, hatta değerlerine karşı savaş açılanlar, merkezin diğer din cemaatlerine tanıdığı hukuki-siyasi statüye bile sahip olamayanlar, ilginçtir ki, özgünlüğün, otantik Türk kültürünün de kalesi olmuşlardı.

Bu şartlar altında, Aleviliğe bağlı olan göçebelerin Şah İsmail zamanında Osmanlı devletinden çok daha bariz Türk kültürel özellikleri taşıyan Safevi devletine karşı yakınlık duymaları ve

²¹ Ş. Mardin, *Din ve İdeoloji*, AÜSBF Yayınları, Ankara, 1968, s.73-79.

²² A. Refik, *Onaltıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Ahmet Halid, İstanbul, 1924.

hatta birleşik hareket etme eğiliminde olmaları hiç şaşırtıcı olmamalı.²³ Anadolu'da Şah İsmail'in propagandalarının kol gezmeye başlamaları da bu döneme rastlar. Yine bu dönemde, birçok Türkmen aşireti, biraz da İran hükümdarlarının kendilerini Hazreti Ali'nin gerçek manevi mirasçısı olarak takdim ettikleri için, bu ülkeye göç etmeye niyetlenmiş bulunuyordu.²⁴

Sultan Selim, Şariat hükümlerine riayet etmeyen, ulemanın fetvalarına kulak asmayan ve denetlenmesi mümkün olmayan bu kitlelerin ülkesinin Doğu sınırlarının emniyeti bakımından tehlikeli olduğunu düşünüyordu. Gerçekten de, Alevi muhalefedinin merkez üzerinde çok büyük bir etkisi vardı zira Bab-ı Âli için çözümlenme faktörü olan bir hadise Anadolu Alevileri için bir kurtuluş potansiyeli taşıyordu. Ayrıca, Anadolu Alevileri kendilerini İran'la özdeşleştirmekte güçlük de çekmiyorlardı. Çünkü Safevi iktidarının etnik özelliği ve yaydığı dini ideoloji onların yakınlık ve özlem duydukları hususların ta kendisiydi. Dini önderler ve cemaat büyükleri, Şah İsmail'in şahsında ve onun Anadolu'ya saldırdığı kişilerde baskı altında tutulmuş bir etnik-dinsel kimliğin ozanlarını görüyor, onları böyle teşhis edebiliyorlardı. Üstelik, Safevi hükümdarı da bu duyguları, hem de Türkçe yazılmış dize-lerde bizzat ifade etmekten kaçınmıyordu. O halde, Osmanlı iktidarı, sadece medeniyete mukavemet etmekle yetinmeyip, ayrıca, rakip hanedanla da işbirliği yapan bu dik başlıları hizaya sokmak ve onlara derslerini vermek zorundaydı. Ders, bilindiği gibi, 1515'de *pax ottomana*'nın Doğu Anadolu'da da tescil edilmesiyle sonuçlanmıştı.

Ama ne şair Şah'ın yenilgisi, ne Şii misyonerlerin kovalanması, ne de Halife-Sultan'ın tesis ettiği düzenin galibiyeti Alevi muhalefeti caydırmaya yetmiyordu. Sünni İslam'a intisap hareketinin yavaş yavaş başlamasına rağmen Aleviler, merkezin onları kendi kültürel potası içinde masetmesine karşı direnmeye devam ediyorlardı. Osmanlı iktidarının vesayeti altında yaşamaya karşı gösterilen direnç, Şii propagandacıların Anadolu kırlarında güt-

²³ F. Köprülü, "Les Origines du Bektachisme: Essai sur le Développement Historique de l'Hétérodoxie Musulmane en Asie Mineure" *Actes du Congrès International d'Histoire des Religions*, Paris, 1926.

²⁴ İ.H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Cilt 2, İstanbul, 1969, s.224.

tüğü faaliyetlere son verildikten sonra da yer yer ve dini motifler arkasına saklanan ayaklanmalarda tezahür ediyordu. Statülerinin Osmanlı tabakalaşma sisteminin en altında yer alması, kültürel ve dinsel kimliklerine değer verilmemesi, onları siyasi-dini ortodoksinin temsilcisi olan merkeze karşı sürekli olarak kuşku duymaya sevk ediyordu. Türkmen ozanlar Alevi kahramanların türkülerini okuyorlardı ve bu sözlü edebiyatta toplumun imtiyazlı sosyal kategorilerinin rağbet ettikleri diller tamamen dışlanmıştı. Böylelikle, çevre, Arapça ve Farsça'nın istilâsına set çekiyor ve dilde saflığın havarisi kesiliyordu. Bu durumda, özgül kurumlarına sahip birçok kültürel topluluğun bir arada yaşadığı, çoğulculuğu tüm boyutlarıyla sinesinde barındıran Osmanlı toplumunda, toplumsal denge bizatihi siyasal sistemin özelliğinden ötürü bozulma ihtimalini sürekli olarak taşıyorduyorsa da, Alevi çevre kendini dimdik idame ettirmeyi başarıyordu. Çünkü gördüğümüz gibi, Alevi muhalefet, sözünü ettiğimiz merkez/çevre dikotomisinin tek bileşkeni değildi. Aşağıdaki tabloda özetlediğimiz bir dizi başka zıtlık çiftlerini de içeriyordu:

MERKEZ

1. Kentliler ve yerleşik halk
2. Askeri sınıf
3. Etnik heterojenlik
4. Ortodoks İslam (Sünni)
5. Arap-Fars kültürü
6. "Osmanlıca"

ÇEVRE

1. Göçebeler
2. Halk tabakaları (reaya)
3. Etnik homojenlik (Türkmen)
4. Heterodoks İslam (Alevilik)
5. Türkmen kültürü özgüllüğü
6. Türkçe

Çevrede Alevi muhalefetin ortaya çıkışının tahlilinden sonra sormamız gereken soru, Sünnilerle Alevilerin arasındaki bu dikotominin, merkez ile çevre arasındaki gerilimi, temellendiği dini yapıdan ötürü doğuran ve besleyen Osmanlı devletinin çöküşünden sonra da devam edip etmediğidir. Çünkü başta Aleviliğin ilgası olmak üzere, Cumhuriyet döneminde de köktenci bir laiklik doğrultusunda atılan adımlar, eski çevre halkının, ilke olarak, yeni "lâ-dini" toplumla bütünleşmesini kolaylaştırmalı ve daha önce meydana gelmiş olan kutuplaşmaları hafifleterek nihayetle de tümüyle ortadan kaldırmalıydı.

Nitekim, Aleviler de kemalist reformların anlamını doğru değerlendirmekte gecikmediler. Bu nedenledir ki, laik bir hukuk ve siyasi sistemi tesis etmek suretiyle Türk toplumunun kültürel, siyasi ve ekonomik hayatı üzerinde vaki olan Sünni hegemonyanın sonunun geldiğini vaadeden genç Cumhuriyetin kurucusunun ilk saatten itibaren destekleyicisi oldular. Bu gerçek, bir araştırmacının belirttiği gibi, siyasi hayatta kutsallığa yer vermeyen yeni düzenin yaratıcısının Aleviler nezdinde "Yavuz Sultan Selim ile eşit ama simetrik olarak karşıt" bir mevkie sahip olmasına yol açıyor.²⁵ Bu görüşü destekleyen bir olgu da, Halifeliyi gözetleyen bir kısım Sünni otoritelerin aksine, Alevi dedelerin Mustafa Kemal'e baştan itibaren katılmış olmaları. Ama hemen şunu da ilave etmemiz gerekiyor: eğer laiklik yeni Türk devletinin mihenk taşı olmuşsa, yeni rejime sadece hukuk düzeyinde, yani ideal ve teorik düzeyde damgasını vurabilmiştir. Türk laikliği zira, önceki durumun izlerini silebilmek için sadece siyaset ile dini birbirinden ayırmakla da yetinmemiş, bir adım daha atarak, siyasetin dini fiilen denetim altına almasını da öngörmüştür. Devletin yönetiminde bir Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ile memur statüsü verilen "din adamlarının" devlet tarafından atanması, hiç şüphe yok ki, siyasal toplumun yani dünyevi iktidarın din üzerindeki etkinliğini vurgulamak içindir. Ne var ki, Cumhuriyet devleti, her ne kadar teorik düzeyde ve güttüğü amaç itibariyle erekte, bu şekilde tasavvur edilmiş koyu bir laiklikten yana ise de, Sünni İslam'ın topluma hakim olduğu Osmanlı devletinin tutumunu fiili hayatta yeniden üretmeye devam etmiştir. Çünkü devletin denetimine giren din işlerinden kastedilen, gerçekte, toplumun sadece ve sadece Sünni İslam'a dair meselelerini düzenlemektir. O halde, geçmiş zamanda tıpkı Sünni olmayan bir mezhebe hukuki varlık statüsü tanımayan Osmanlı devleti gibi, kemalist devlette de Alevi toplulukları gözardı edilebilmektedir. Bu nedenledir ki zahir, onların din işleri bu amaçla kurulmuş olan devlet kurumlarındaki görevlilerin sorumluluk alanına da girmemektedir. Bu suskunluk veya Alevilerin din sorunlarının devlet tarafından bir nevi ihmal edilmesi, ayrıca, günlük hayat pratiğinde vuku bulan

²⁵ A. Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires: les Çepni, paysans sans terre du Méandre*, Thèse de Doctorat, Université de Paris-X, 1977

bazı olumsuzluklar, uygulanagelen militan laikliğin dahi gidere-
mediği ve geçmişten devralman birikimlerin mirasıdır. Bu yargıyı
kuvvetlendiren olgular pek çoktur ve bunları üç başlık altında
özetlemek mümkündür.

Herşeyden önce, yeni Cumhuriyet toplumunun merkezini de
Sünni çoğunluk oluşturduğuna göre, Cumhuriyet döneminde ye-
tişen yeni din bilginlerinde de Alevilere karşı pek görüş değişik-
liği olmamıştır. Mesela, konunun ünlü bir uzmanı Alevi toplulu-
ğunu mezhep sapkını olarak telâkki etmekte ve Alevilerin müri-
di oldukları İmam Cafer-i Sadık'm bile fikirlerini anlamaktan
aciz olduklarını belirtmektedir.²⁶ Oysa ki, tarihten gelen kümüla-
tif etkilerin sonucu uyarınca Anadolu'nun yoksullarıyla büyük
kentlerin eteklerine konmuşların çoğunluğunu hâlâ Alevilerin
teşkil ettiği, yani sosyolojik konumları gözönünde bulunduruldu-
ğunda, İmam Cafer'in *Tafsir*'inin giz dolu ezoterik yapısına nü-
fuz edilememesi pek de hayret uyandırıcı ya da ayıplanacak bir
hadise olmamalıdır. Ama bu çevre toplumun Müslümanlarını kı-
namak, çağdaş Sünni düşüncenin en ileri gelen bir temsilcisinin
de yaptığı gibi, onları neredeyse İslam öncesi paganlarla eş tut-
mak,²⁷ belki de de Sünni Müslümanların kolektif bilinç altında iz
bırakmış bir tutumun tortusu ya da uzantısındaki yaklaşımdır.
Gerçekten de, Alevilerin Hazreti Ali'ye tapındıklarına dair beli-
ren kuşklar, onlara Müslümanlık sıfatının dahi bazı yorumcu-
larca bahşedilememesine yol açmaktadır. Sünniler arasında ha-
kim olan söylemde ibadet biçimlerinden ileri gelen binbir ör-
nek vardır ki, bunlardan en önemlisi, Alevilerin Peygamberin
damadına öncelikli statü atfetmekle yetinmeyip, ona taptıklarıy-
la ilgilidir. Mesela, "aynayı tuttum yüzüme, Ali gözüktü gözüme"
sözü, onun Tanrı'mın insan suretinde zühur edişi olarak anlaşılmak-
tadır ki, bu da Sünni Müslümanları isyan ettirmeye kâfidir.
Buradan hareketle, iki grup arasında yapılagelen suçlamalara ve
incitici iftiralara varmak da mesele değildir. Aleviler imansız, sa-
dece imansız da değil, "geniş mezhepli". Kadınları başlarını ört-
müyor, abdest de almıyorlar. Sünni anlayışın öngördüğü kaçgöce
uymuyorlar, cemlerde tuhaf şeyler cereyan ediyor, ahlâken anla-

²⁶ A. Gölpınarlı, *Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul, 1979.

²⁷ N.F. Kısakürek, "Aleviler", *Tercüman*, Temmuz, 1978.

şılması zor dini ritüellerinde enste bile yer var. Bu âsilerin Peygamberin sünnetine de saygısı yok. Bunlar inkârcı, bunlar bambaşka! O halde, her şeye müstehaklar!

Birçok çağdaş din düşünürünün sergilediği umursamaz hoşgörüsüzlük ile halk tabakalarında ağızdan ağza dolaşan söylentiler ve dile getirilen ithamlar, Alevi nüfusun yoğunlaştığı kentlerde patlak veren şiddet dalgalarında nihai siyasi ifadesini de bulmuş oldu. Ta Anadolu'nun fethinden beri süregelen gerilim husumete dönüşerek, bu kentlerdeki Sünnilerle Alevilerin birbirlerine saldırmalarına yol açtı. Ama kavganın dini mensubiyet temelinde teşhis edilebilen iki grup arasında cereyan etmiş olması bizi yanıltmamalı ve bir "din savaşının" hortladığı sonucuna vardırmamalı. Böyle bir hadiseyi andıran bir durum çağdaş Türkiye'de cereyan ediyorsa, bunun dini farklılıklarla ilgili değil, Türk toplumunun sahne olduğu ve kırsal göç ile aşırı kentleşmenin başlıca eğilimlerini teşkil ettiği bir dizi yapısal değişimlerle bağlantılı olduğu düşünülmeli. Evet, eski göçebeler yerleşik düzene geçtiler, çoktandır. Ama günümüzde, onlar da insanları köylerden ve dağlardan Anadolu kentlerinin eteklerine doğru indiren global toplumsal sürecin içindeler ve tarihte ilk defa olarak, şimdiye kadar sadece kentli Sünni Müslümanların tekelinde olan iş alanlarına ortak çıkmaya başladılar. Kent tipi ekonomik faaliyetlere katılmak suretiyle her bir kent ve kasabanın geleneksel mahalli tabakalaşma sisteminde çatlaklar açarak, mevcut hiyerarşileri altüst ederek, hiç şüphe yok, kurulu düzeni zorlayan unsurlar olarak algılandılar. Bunun içindir ki, yetmişli yılların sonuna doğru Maraş ve Çorum'un silahlı grupları, umarsız bir girdabın içine girip tehlikeyi, unutulmuş olması gereken eski bir adet uyarınca, *manu militari* yani silahla bertaraf etmeyi uygun gördüler. Şiddetin kaynağında Alevilerin Sünni olmamalarına karşı tepki değil, toplumsal sisteme entegre olma çabaları ve bu bütünleşme sürecinde ekonomik imkanlardan pay almaya başlamaları vardı. Ekonomik çıkar çatışmaları tarihte de her zaman ve her yerde olduğu gibi burada da din grupları arasındaki sürtüşmeye bürünüyordu.

İSLAM'DA ÇAĞDAŞLIK VE TÜRK DEMOKRASİSİNE GEÇİŞTE ROLÜ*

Türkiye'de büyük bir çoğunluğun inanç sistemini teşkil eden İslam dininin demokrasinin önkoşulu olarak bilinen laikliği dışladığı ve, bunun da ötesinde, laiklik ve sivil toplum üzerinde temellenen demokrasinin İslam'a yabancı, hatta aykırı olduğu görüşü günümüze kadar uzanan bir basma kalıp düşüncesinin ürünü olarak karşımıza çıkıyor. Gerek oryantalistlerin gerekse pek çok İslam aliminin benimsediği bu görüş, salt kavramsal düzeyde entelektüel bakımdan tatmin edici gibi gözüküyorsa da, siyasi hayatın pratiği açısından ve bu pratiği etkileme gücü itibarıyla bize bir hayli düşündürücü geliyor.

Zira, konunun teorik analiz düzeyi bir yana, İslam toplumlarında yaşayan bireyler için İslam dininin yönetim biçimi konusunda çizdiği çerçeve günlük hayatla ilgili ve, bu nedenle de, hayatı bir önem taşıyor. İslami inanca gönülden bağlı olmakla Batı tipi çoğulcu bir demokratik yönetim biçimini savunmak mümkün değil mi? Bu iki husus arasında varolduğu ileri sürülen bir bağdaşmazlıktan ötürü demokratik yönetim altında yaşayan Müslümanlar, zıddiyet arzettiği varsayılan inanç sistemleriyle siyasal tercihleri arasında sıkışmış olarak kendilerini bir gerilimi yaşamaya mahkûm etmiş mi oluyorlar?

Zihnimizde yerleşen gerçek şu ki, demokrasinin vatanı Avrupa. G. Sartori'ye göre, mesela, demokrasiyi belirli bir fikir akımıyla özdeşleştirmek mümkün değil. Demokrasi, ideolojilerin ötesinde bir *meta* olgu. Batı uygarlığının gelişme çizgisinde yer alan ve bu uygarlığın bir ürünü. Bu haliyle de, demokrasi bir gerçeği ifade etmekten daha ziyade, sonuçta siyasal düzeyde tercüme edilecek, hayata geçirilecek olan bir toplumsal ideali, bir değeri teşkil ediyor.¹ Batı'da filizlenen ve Batı toplumlarının insan-

* Yeni Forum, Kasım 1991.

¹ G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House, New Jersey, 1987.

larının zihniyetlerinin yansıması olan bir ideal. Batı insanının ruh halinin bir tezahürü.²

Demokrasiyi bir uygarlık ürünü ya da bir kültür ögesi olarak görmek bizi, ister istemez, bu olgu ile onun meydana geldiği toplumların özellikleri arasında ilişkiyi gözönünde tutmaya davet ediyor, hangi sosyo-kültürel ve ekonomik koşulların siyasal alanda demokrasiye imkân verdiğini düşünmeye sevk ediyor. Madem ki demokrasi Batı'nın bir özgüllüğüdür, Avrupa'ğa, Batı-dışı ve İslam toplumlarında bulunmayan ne vardır ki, bu siyasal yönetim biçiminin vatanı Asya, Yakın-Doğu veya İslam toplumları değil de Avrupa olmuştur?

Ben, burada ilkin, İslam dininin demokrasiyle bağdaşmadığını ileri süren varsayımlara değinmek istiyorum. İslam, tevhid ilkesi üzerinde temellendiğine göre, insan ve toplum hayatının tüm alanlarını kapsar. Batı'da vuku bulan ve din ile siyasal alanın birbirinden ayrışmasını mümkün kılan düalizm İslam toplumlarında mümkün değildir.³

Çünkü İslamiyet'in vazettiği birlik ilkesi uyarınca, İslam toplumlarında tekçi bir kültür kodu geliştirilmiş bulunuyor⁴ İslamiyet'te iktidar, ilahi kelam ile hukukun birleşmesinden meydana gelmektedir. Allah yetkisini ve otoritesini hiç kimseye devretmiş değildir. Hristiyanlıkta olduğu gibi yeryüzüne oğlunu da göndermiş değildir. Dünya onun iradesi ve vahiyi üzerine düzenlenmiştir. O halde, aracıya ve ara güçlere de gerek yoktur.

Bu tekçi yaklaşımın yeryüzünde şekillendirdiği olgu ümmet, yani hem dini ve siyasi, hem askeri bir birliği teşkil eden bir toplumsal varlık. Burada, insanoğlunun eyleminin kesimlere ayrılmasını ve farklılaşmasını gerektiren, özel hayat/kamu hayatı türünden bir kompartımanlaşmayı meşru kılan bir şey yok. İnsanoğlunun eylem alanları arasında öngörülen bu içiçelikten ötürüdür ki, mesela, İslamiyet'te siyasal sistemden ayrı olarak meydana gelen ve uzmanlaşmış bir din adamları grubu veya örgüt-

² N. Elias, *La Société des Individus*, Paris, Fayard, 1991.

³ L. Dumont, *Homo Aequalis, Genèse et Épanouissement de l'Idéologie*, Paris, PUF, 1977.

⁴ B. Badie, *Les Deux Etats: Pouvoir et Société en Occident et en Terre d'Islam*, Fayard, Paris, 1986.

lenmiş bir kurumsal bütün oluşturan bir kilise de yok. Din-dışı bir alan düşünülmüyor, dinin kapsamadığı bir eylem türü tasavvur edilmiyor. Diğerleri gibi, siyasal alan da ilâhi hükmün, Şeriat'ın gerçekleştirdiği bir alan.

Müminlerden meydana gelen topluluğa ve birliğe somutluk kazandıran ümmet, herşeyden önce ve özellikle siyasal nitelik taşıyan bir cemaat. Demek ki, dünyevi alanın dinden arınması ve özerkleşmesi söz konusu olmadığı gibi, siyasal eylemi de dinsel eylemden ayrı olarak tasavvur etmek mümkün değil. Tekçi model uyarınca, siyasal eylemin müminin adeta yerine getirmesi gereken bir vecibe olarak değerlendirildiği de bir gerçek.⁵ Nitekim, İbn Teymiyye gibi bazı İslam alimlerine göre. Siyasal eylem mümini Allah'a yakınlaştırdığı için hatta teşvik edilmesi gereken bir hareket.⁶ Çünkü ümmetin siyasal bir niteliğe sahip oluşu devlete dinsel bir boyut kazandırıyor ve her an bozulma, Allah'ın ve resulunun gösterdikleri yoldan geri dönme tehlikesi altında olan devleti sürekli onarmak, ilk ve sahîh kutsallığını yitirmemesi için çabalamak inananların görevi.⁷ Peygamberin kurduğu devletin aynısını kurmak ya da muhafaza etmek veya Efgani'nin öngördüğü gibi, bir takım çağdaş unsurları da katmak suretiyle onu yaymak, idame ettirmek ilkesi,⁸ tabii ki tek-doğrusallı bir evrimin ya da ilerlemenin mümkün olduğu fikrini yadsıyacak, salt rasyonalist temellere dayanan bir devlet kavramına yabancı kalacak, onu dışlayacaktır.

Tevhid ilkesi din-u devlet anlayışını da meydana getirmiştir. Böylelikle İslam, bireyi uhrevi hayatına hazırlayan bir vahiyden ibaret değil, dünya işlerinde hayatının tüm boyutlarını tanzim eden, bütünsel bir doktrindir. Bireyin mensup olduğu toplum da

⁵ J. Wardenburg, "Islam as Vehicle of Protest", E. Gellner, (ed), *Islamic Dilemmas: Reformers, Nationalists and Industrialization; the Southern Shore of the Mediterranean* (Religion and Society,25), Berlin -New York,19885, s.22-48

⁶ İbn Teymiyye, *Le Traité de Droit Public*, trad. H. Laoust, Institut Français de Damas, Beyrouth, 1948,s.172.

⁷ Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, Hardie, Washington, 1955,s.95 ve O. CARRE, *Mystique et Politique, Lecture Révolutionnaire du Coran par Sayyid Qutb*, Paris, Le Cerf, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1984.

⁸ N.R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism; Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-din al-Afghani*, University of California Press, Berkeley, 1983,s.84-85.

Allah tarafından buyurulmuş olan bir düzenleme olduğuna göre, müslümanın Şeriat dışında bir toplum ve siyaset teorisini tasavvur etmesi ve bunu uygulamaya çalışması düşünülemez. Sezar'ın hakkı Sezar'a türünden bir düstur olsa olsa inkarcı bir tutumun ifadesi olabilmektedir. Müslüman için hedef, kurduğu kurumların Şeriat'a uygun olması ve bu yönde çaba göstermektedir. Devlet esaslarını Şeriat'tan aldığı gibi, amacı da şer'i hükümlere uyumak olacaktır. Bu tür bir yönetim biçiminde ise bir toplumsal varlık olarak müminin görevi itaattir. Sünni anlayışın esasını da işte bu ulu'l emre itaat fikri oluşturmaktadır. Çünkü "Allah'a, peygambere ve içinizden emir sahibi olanlara itaat ediniz" denilmiştir (4/59). İslam'da dünya Allah'ın egemenliği altındadır ve bu egemenliğin müminin hayalhanesinde en mükemmel örneğini 622 ilâ 632 arasında gönüllere özel bir şehir olarak nakşolan Medine oluşturmaktadır. Burada, imanın hükümleri, dünyevi iktidar ve insanların bütün diğer faaliyetleri arasında hiç bir meşru ayrışım bulunmamaktadır. Peygamberin yazdırdığı Şeriat ümmetin takip ettiği normu ya da yeniden başurması gereken "anayasayı" teşkil etmektedir. Her şey ve her tavır Allah'ın emrine uyacaktır.

Öyle anlaşılıyor ki, siyaset ile kutsal alanın mecz olduğu bu tekçi dünyada din-dışı bir siyasal faaliyete yer yok ve olmamalı. Meşruluk da, gerçekte, dinle ilgili teolojik bir sorun. Bireyin sorumluluğunda ya da iradesini kullanarak aşacağı, önerilerde bulunabileceği ya da çözeceği bir konu değil. Esas görev ulu'l emre itaat etmek ve susmak.

Gerçekten de öyle mi? M. Watt gibi bir çok oryantalisti sevindiren bu tespitler dizisi eğer gerçeği yansıtsaydı,⁹ günümüzde sergilenen çeşitliliğe tanık olunmaz, İslam toplumlarında değişim olmazdı.¹⁰ Nitekim, hem de uzun zamandan beri, bu tekçi dünyaya bir takım laik unsurlarla birlikte dünyevi alanın özerkliği girebilmiştir. Gerçekten de, dünyevi konularda bağımsız bir değerlendirmenin mubah oluşu Peygamber zamanında da kabul ediliyordu. Yemen'in bir kısmını yönetmekle görevlendirdiği ashabeye Peygamber, kutsal kitapta çözümünü sarıh olarak belirtilmeyen her konuda

⁹ M. Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, 1968; H.Siegmén, "The State and the individual in Sunni Islam", *The Muslim World*, vol.4, No.1, 1964.

¹⁰ M. Mozzaffari, *Authority in Islam*, Sharp Inc., New York, 1987, s.99.

şahsi kanaate göre ve bağımsız bir biçimde karar verilmesini öğütlemişti. İçtihat fikri böylelikle yerleştiriliyordu. Bireylerin zihni gayreti anlamına gelen ve fiiliyatta da siyaset ve hukuk alanlarında bağımsız ve özgür düşünceyle şahsi hükmün esas itibariyle imandan uzaklaşmayı beraberinde getirmediği görüşü.¹¹ Ama gerçek de şu ki, bu özgür düşünce ilkesine karşı gelişen reaksiyon galip geldi ve "İçtihat kapısı" kapandı. Bu nedenledir ki, demokrasinin temelini oluşturan sivil toplumu müslüman toplumların hiç bir zaman gerçekleştiremeyeceği görüşü ortaya atıldı ve bu görüş zamanla hakim görüş olarak kabul gördü.

Gerçekten de, meseleye kavramsal düzeyde bakıldığında, İslam'da mevcut olan bazı mefhumlar sivil toplumun oluşmasına engel olacak nitelikteydi. Mesela, Kuran'da vatandaş ya da yurttaş kavramı yoktu. İslam toplumu yurttaşlardan değil, müminlerden meydana gelen bir bütündü. Yine, başka bir yaklaşıma göre, İslam'da uhrevi ile dünyevi o denli içiçe girmiş, öylesine organik bir bütün oluşturmuştu ki, Allah'ın buyruklarıyla ulu'l-emrinkiler arasında fark çizmek zor olabiliyordu. Bu bağlamda İslam toplumlarının sivil toplum doğrultusunda tekamül etmelerinin zor , hatta imkânsız olduğunu ileri sürmek mümkündür. Tekçi yaklaşım insanın, gerçekte, birliğin ve dayanışmanın yeniden-üretimi için bir araç olarak belirmesine yol açıyor. Bireysel bilincin gelişmesine değil, asabiyyetin, grup bilincinin oluşmasına neden oluyor. Çünkü meydana gelen ümmet, bireysel bilinçleri birleştirerek, kaynaştırarak yekvücut hale gelmelerini sağlıyor. Durkheim'in deyimlemesiyle ifade edecek olursak, kolektif bilincin bireysel bilinci "örtmesine" neden oluyor. Tekçi model, toplumsal ilişkilerin niteliğini de belirleyip, Batı demokrasisinin öngördüğü ve onu kurmada amil olan insan tipinden farklı bir tipi meydana getiriyor. Gerçi İslamiyet'te Allah ile insanlar arasında, insanların teorik olarak özgür olduklarını düşündürecek bir misak da var. Ama bu misakla da işte, insanların Allah'ın iradesine teslim olduklarını gösteren ümmetin temelleri atılmış oluyor. Kaldı ki, sözleşmenin taraflarından birinin bireyler değil, bir bütün olarak cemaat olduğu telakki ediliyor.

İslam'ın siyasi ve toplumsal teorisini bu şekilde yorumlayan-

¹¹ M.S. Abdullah, et al, *La foi dans la Culture, le Droit et la Politique*, Mainz, v. Hase und Koeler Verlag, 1983.

lar çağımızda da eksik değil. Hatta, Batı toplumlarıyla daha sık ve sıkı ilişkilerin emperyalist niteliği, adeta bir savunma tepkisi biçiminde, en maksimalist yaklaşımlara yol açıyor. Batı'nın liberal demokratik düşüncesinden esinlenen Fazlur Rahman ya da M. Arkoun gibi Müslüman İslamologlar pek yaygın ya da etkin değil. Bir iki kuşak öncesinin Emir Ali ya da Ziya Gökalp gibi önderlerinin yerini, daha "solcu" olarak nitelendirebileceğimiz, bir tür dargın ve kızgın bir Üçüncü Dünya ideolojisi çerçevesinde fikir üretenler yer alıyor. Bunlar İslam'ın özgüllüğünü vurguluyor ve Batı tipinden farklı ve daha mükemmel bir siyasi projenin taşıyıcısı olduğunu savunuyorlar. Bunlar, Esed gibi, mesela, gerçek bir İslam devletinin esaslarını ortaya koyarken , niçin laik devletin Müslümanlarca kabul görmesinin mümkün olmadığını açıklıyor. Adalet-zulüm, iyilik- kötülük gibi kavramların insanlar tarafından konulduğu ve bunların toplumda örf ve çevre koşulları değiştikçe değişecekleri kanaati laik anlayışın getirmek istediği temel bir prensiptir. Ama böylece bunların vicdanımızda güvenilir rehberler ya da işaret taşları olarak algılanmalarının mümkün olmadığı ileri sürülüyor.¹² Oysa, İslami yönetim biçimi eşsiz bir düzendir, demokrasiden farklıdır. Çünkü, İslami yönetim biçimi, "adalet, eşitlik ve diğer insani faziletleri, bunların sınırlarının beşer tarafından çizilmesini kabul etmez".¹³

Bunun mantıklı bir uzantısı olarak, egemenliğin halka (veya ulusa) ait olduğunu öngören çağdaş siyasal felsefe de İslam'a ters düşmektedir. Egemenlik Allah'ındır. İnsanların görevi ise onun emirlerine itaat etmek, Allah'ın Şeriat'ına uymaktır. Egemenliğin halka (ya da millete) ait olduğunu ileri sürmek Müslümanın havsalasının almayacağı bir şeydir. Türkiye'de bu görüş Sait Halim Paşa tarafından vurgulanmış ve şirk olarak değerlendirilmiştir. Şirk de, şüphesiz, tevhid ilkesinin bir antitezi olarak "günahların en büyüğüdür" ve ona yeltenen de "fasıkın ta kendisidir".¹⁴

Demokratik yönetim biçiminin özünü teşkil eden halk egemenliği ilkesi, şimdi zikrettiğim "muhafazakar" yoruma göre, Ku-

¹² M. Esed, "İslam'da Yönetim Biçimi", *Yöneliş*, İstanbul, 1988, s.40-44.

¹³ F. Ced'an, "İslami Yönetim Tartışmaları", *Yöneliş*, İstanbul, 1989, s.33.

¹⁴ Sait Halim Paşa, "Şeriatin Hakimliği Gerek", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1991, s.237.

ran'dan neşet eden siyasi felsefeye yatkın değil. Ama bunun yanı sıra, aralarında Batı'dan da esinlenen bazı Müslüman düşünürler de iktidarın kaynağının halk olduğunu belirtiyor ve egemenliğin İslam siyaset teorisi uyarınca da halka ait olduğunu ısrarla vurguluyorlar. Siyasetin ve toplumun halk iradesinin üstünlüğü ilkesi uyarınca düzenlenmesini istiyorlar. Onlara göre, halkın tamamının veya büyük bir çoğunluğunun mutabakatı mutlak surette şer'i hükümlere de uygun olacaktır. Bu görüşü tümüyle red eden muhafazakarlar ise Müslümanların kurduğu devlette egemenliğin ilâhi iradede olduğunu, halk egemenliğinin ise vekâleten atfolunan bir egemenlik olup, ancak Şeriat'ın hükümlerine uyum göstermesi halinde meşruluk kazanabileceğini ifade ediyorlar. Bu durumda, Peygambere itaat eden Allah'a itaat emiş oluyor. O halde, bu görüş uyarınca, vatandaşı olduğu toplumdaki otoriteye başkaldıran Müslüman dini açıdan da sakıncalı bir tutum izlemiş oluyor. Bu doğrultudaki önermeler bizi bu tür bir yönetim biçimi altında muhalefetin varlığı, niteliği ve resmi statüsü konusunu düşünmeye sevk ediyor.

Müslüman bir siyaset felsefecisi, inananların oluşturduğu toplumda tesis edilen kamu düzeninde çekişme, tartışma ve fikri mücadelenin Kuran tarafından tescil edilen tabii bir olgu olarak belirlediğini yazıyor.¹⁵ O halde, Kuran açısından muhalefetin varlığı beklenmeyen bir durum olmadığı gibi, aykırı bir durum olarak da değerlendirilmiyor. İhtilaf ve muhalefet dini konularda tasavvur edilebildikten sonra, meşverete dayanması istenen dünya işlerinin içinde muhalefetin olmaması öngörülemez. Kuran'ın muhalefeti red etmemesindeki esas neden onun, bunu insan doğasından kaynaklanan bir olgu olarak mütalaa etmesinden ileri geliyor. Ama yine de, Kuran'da geçen kelimeyle, "muarazanm", yani muarız olmanın, İslam'da olağan karşılanmasına rağmen muhafazakar ve taassup içinde olan düşünürlerin etkisinde kaldığımız için de belki, içimizde yine de bir kuşku var. Yukarda aktarmaya çalıştığımız görüşlerin uzantısında, İslam, tarihsel kaynağı Plato ve Aristo'da temellenen temsili ve katılımcı demokrasiyle bağdaşmaz,-- bağdaşması da mümkün değil. Egemenliğin tanrı-

¹⁵ N.A. Mustafa, *İslam Siyasi Düşüncesinde Muhalefet*, İz Yayınları, 1990, s.99-100.

sal kökenli olduğunu vaz eden bir anlayışta bireyi ve onun özgürlüğünü esas alan bir düşünce ve uygulama İslam'a yabancıdır. Oysa, burada sorun, bir değer olarak demokrasi ile bu değeri gerçekleştirme, bu değere ulaşma biçimlerini birbirine karıştırmaktan kaynaklanıyor. Çünkü siyasi otoritenin ve icraatının tartışılmasının bir hak olarak temayüz etmiş olması bize, gerçekte, İslam'da muhalefetin de meşru bir olgu olduğunu gösteriyor.

C. Geertz, Batılı araştırmacılar arasında bu konuda sezgileri belki de en kuvvetli olanı. İslam'ın tek, bir kereye mahsus olarak tespit edilmiş, tarih-üstü bir sistem olmadığına işaret ediyor.¹⁶ İslam, değişik kültürel ve ekonomik ortamlarda farklı yönetim biçimlerini vurgulamış ve hayata geçirmiştir. Aynı dünya görüşünün, aynı "anımlar ağının" farklı coğrafi alanlarda birbirinden bu denli farklı düzenlemelere yol açmış olması, İslam'ın bir din olarak geliştirdiği "anayasanın" da farklı "okumalara" tâbi olabileceğini gösteriyor. Diğer yandan, Geertz, Kuran'm lafzına sadakatin *scripturalism*'e yol açarak entelektüel durağanlığa yol açtığını savunuyor. Ama Kuran'ın yine lafzî yorumunun da çağdaş dünyada ve çağdaşlık doğrultusunda halklara ve müminlere bir ideolojik meşruluk rehberi fonksiyonu ifa edebileceğini gözönünde bulundurmak gerekiyor. Bizatihi *Scripturalism* uyarınca da farklı vurgularda bulunulabilindiğine göre, farklı toplumlar kendilerini anlatımda ve resmi söylemlerini oluşturmada Kuran'a uygun olduklarını savunabiliyorlar.

İbn Haldun'dan miras alman bir anlayışa göre, dinin dünya işlerine sadece dıştan bir ilgisi olduğunu ileri sürmek doktrin açısından yanlış. Esas olan, dinin siyasallaşmış olması. Bu itibarla İslam, gerçekte, bir siyasal rejimi de ihdas ediyor. Ediyor ama, Şeriat rejiminin de insanın doğal isteklerini ve arzularını yok ettiğini ya da bunlara dayalı toplumsal kurumları hiçe saydığını düşünmemeli. Çünkü, gerçekte, insanların arzuları, Şeriat da dahil olmak üzere, tüm siyasal rejimlerin temelini teşkil ediyor. Bununla beraber, dini amaçlara yönelik olmayan, dine hizmeti kendisine ilke edinmeyen bir siyasal iktidarın Peygamber tarafından benimsenmediği de bir gerçek. İşte, bu olgu sadece bir çok Batılı bilim adamının İslamiyetin liberal demokrasinin öncüllerine te-

¹⁶ C. Geertz, *Islam Observed*, New Haven, Yale University Press, 1968, s.68-101.

melde aykırı olduğunu ileri sürmesine yol açıyor.¹⁷

Bu yorumun uzantısında da nihai olarak dini amaçlara hizmet eden bir siyasal rejimin başında da dini otoriteyle donatılmış bir yöneticinin bulunmasının, toplumun hiç olmazsa bir kesiminin dini yaklaşımını siyasallaştıran bir liderin, din ile siyasetin tevhid ilkesi uyarınca bölünmezliğinin kefil olan bir liderin, yani bir halifenin gerekliliği ileri sürülebilir. Ne var ki, bu tez daha önce sözünü ettiğim gerilimin de başlıca kaynağı olması nedeniyle, bizi çıkmaza sürükleyebilir. Gerçekten de, siyasetin kutsallaşması veya özü gereği ilâhi vahiy olarak yorumlanan bir "anayasa" üzerinde temellen yönetim biçiminin demokratik esaslara uygun kılınması nasıl mümkün olacaktır? Bu bileşimi gerçekleştirmek mümkün müdür? Bu konuda bize en açık ve radikal yanıt Mevdudi'den geliyor: bunu gerçekleştirmek mümkün değil, gerçekleştirilmesi de gerekmemektedir. Kimsenin, diyor Mevdudi, kendinden kaynaklanan bir otoriteye dayanarak kanun koyma hak ve yetkisi yoktur. Kimsenin de bu şekilde oluşan, bu niteliği haiz yasalara uyma yükümlülüğü yoktur. Otorite sadece Allah'a aittir, egemenlik de. Kanun yapıcı yalnızca O'dur ve hiç kimse, velev ki Peygamber de olsa, kendi hakkına istinaden başkalarına buyrukta bulunma yetkisine sahip değildir. Zaten, bu anlayışa göre, Peygamber'in de otoritesi Allah'ın emirlerine sadık buyrukları tebliğ etmesinden ileri gelmektedir.¹⁸

O halde, halife de keza, Allah'ın buyruklarının yerine getirilmesinin temini ile yükümlü olup, bir birey olarak Allah'a karşı sorumludur. Mevdudi, Peygamber'in "her biriniz yöneticisiniz ve her biriniz tebanızdan sorumlusunuz" sözünden hareket ederek halifelerin de eşit olduklarını belirtiyor. Ona göre, işte budur İslam'da demokrasinin temelini oluşturan. Çünkü haddizatında Allah'ın halifesi olduğu bir müminler topluluğu eşitsizliklere göre bölünmüş bir toplumsal ve siyasal yapıya elvermez. Böyle bir toplumda, hiç kimse doğuştan veya edinilmiş bir statüden ötürü yeteneklerinin ve kişiliğinin gelişmesini engelleyen durumlarla karşı-

¹⁷ L. Binder, *Islamic Liberalism: a Critique of Developmental Ideologies*, University of Chicago Press, 1988.

¹⁸ S.A. Mawdudi, "Political Theory in Islam", J. Donohue ve J. Esposito, *Islam in Transition*, Oxford University Press, 1982, s.253-259.

laşmaz. Herkesin halife olduğu veya olabileceği bir toplumda, bir kişinin veya bir grubun diktatörlüğüne de yer yoktur. Bu toplum demokratik bir toplumdur çünkü, der Mevdudi, "her Müslümanın fikirlerini eşit bir biçimde ifade etme özgürlüğü vardır".

Ama tabii, Mevdudi'nin egemenlik konusunda katı ve tavizsiz tutumu ve halkın egemenlikten pay almasını dahi şirk olarak değerlendirmesi, gerçekte, temsili demokrasiyi red ettiğinin de bir delili. Bunun içindir ki, F. Rahman onun birçok İslam düşünürünün ve Müslümanın zihninde karışıklık yaratan bu tür önermelerini olumsuzlama ihtiyacını duymuştur. Eğer, diyor F. Rahman, egemenlikten söz ederken bu kavrama siyaset biliminin yüklediği olguyu anlayacak olursak, --ve hepimiz biliyoruz ki, egemenlik baskı ve caydırma gücüne sahip olmak demektir--, egemenlik insanlara aittir, egemen olan halktır. Kuran, diyor F. Rahman, insanlara Kuran'a uymalarını tembihliyor ama başka durumlarda da adalet ve hakkaniyete göre davranmalarını öğütüyor. Eğer bir halk Kuran'da ifadesini bulan ve Peygamber'in hayatının örneğinde görülen adalet ilkelerini kabul emişse müslüman bir toplum oluşturmuştur. Rahman bu konuda çok kararlı: İslam devleti toplumun iradesini yerine getirmek için meydana getirilmiş bir kurumdur. Vekalet ise halktan, yani Müslüman cemaatten alınmıştır. Ümmettir ona iradesini temin etme görevini veren. O halde, "İslam devletine ruhsatı veren halktır"¹⁹ ve bu şekilde meydana gelen bir siyasal iktidarın temelinde rıza birliği ve mutabakat vardır. Bu tespit F. Rahman'ı İslam'da devletin demokratik bir nitelikte olmasında hiç bir engel bulunmadığı sonucuna vardiıyor. Ama demokrasi, tabii, toplumdaki mevcut şartlara göre değişik biçimler alabilmektedir ve işte, görüyoruz ki, İslam modernizminin bu büyük savunucusu da C. Geertz'in değerlendirmeleriyle buluşmaktadır.²⁰

İslam'da belirli bir yönetim biçiminin zorunlu olup olmaması konusunda çağımızda günümüze kadar uzanan en dikkat çekici tartışmalarından birini hilafet sorunuyla ilgili olarak Şeyh Ali Abdurrazık başlatmıştı. Abduh'un çizgisinde bir modernist olan

¹⁹ F. Rahman, "Implementation of the Islamic Concept of the State", *Islamic Studies*, 6, (1967), s.205.

²⁰ F. Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, Fecr Yayınevi, İstanbul, 1990, s.137-157.

ve bu yönde arayışlarında ötürü 1925 yılında Mısır'da mahkûm edilen Abdurrazık'm aydınlatmak istediği konu hilafetin Şeriat açısından konumuydu. Gerçekten de hilafet, Şeriat'ın zorunlu kıldığı vazgeçilmez bir kurum muydu? Ona göre, hilafet İslam dininin zorunlu bir mütemmim cüzü değildi. Kuran'da hilafete ilişkin hiç bir hüküm yoktu. O halde, hilafetin bir kurum olarak ortaya çıkmış olması sadece tarihi bir olaydı. Bu itibarla da, devam etmesi ya da ettirilmesi bir zaruret teşkil edemezdi. Din, hilafeti ne önermiş, ne de red etmişti. Din bu konuyu, diyor Abdurrazık, aklın hükümlerine, ulusların deneyimlerine ve siyasetin kurallarına başvurmak suretiyle halletmemiz için bizlere bırakmıştır.²¹

Daha sonra, M. Arkoun da İslam düşüncesinde varlığını tespit ettiği din/dünya/devlet şeklinde meydana gelen üçlünün tarihin çeşitli dönemlerinde farklılıklar arzettiğine değinerek A. Abdurrazık'ın başlatmak istediği çağdaşlaşma hareketine katılıyor.²² Ama tabii, siyasal yönetim biçimi ile toplum arasındaki ilişkilerin bu türden bir sosyolojik ve rasyonalist analize tabi tutuluşu El-Ezher'in ileri gelenlerini epey sarsmış ve Abdurrazık'ın bir nevi aforozu ile sonuçlanmıştı. Nitekim, konuyu irdeleyen A. Hourani'ye göre de, Abdurrazık'ın yanıt aradığı sorunun Müslümanların günlük hatalarını, yani siyasi hayatlarını etkilemesi bakımından vahim sonuçlar yaratacak bir önemi vardı. Gerçekten de hilafet İslami açıdan bir zaruret miydi? Kendine özgü ve Kuran'da tescil edilmiş bir İslami yönetim biçiminden söz etmek mümkün müydü? Yoksa, halifelik bazı siyasi imtiyazlar ve itibar sağlayan bir araç olması nedeniyle sultanların Müslümanlara dini bir zorunlulukmuş gibi empoze etmeye çalıştıkları bir kurum muydu?²³ İlginçtir ki, bu konuda Abdurrazık'ın cevabı bir kelamcıdan daha ziyade bir toplumbilimciye yakışıyordu: "belirli bir siyasi otoritenin varlığı gereklidir ama hangi türden olacağı konusu önemsiz-

²¹ A. Abd-al-Razik, "L'Islam et les Bases du pouvoir", *Revue des Etudes Islamiques*, 8, 1934, s.171-223.

²² M. Arkoun, "Introduction à une Étude des Rapports entre Islam et Politique", *Conférence Internationale de Sociologie Religieuse*, CNRS, Paris, 1979, s.9-28. *Pour une Critique de la Raison Islamique*, Paris, Maisonneuve-La Rose, 1984.

²³ A.Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age (1798-1939)*, Cambridge University Press, 1983.

dir". Ona göre, Peygamber siyasi bir lider değildi. O halde, Peygamber'den halifelere uzanan herhangi bir siyasi yetkinin ve meşruluğun devir ve silsilesinden de söz etmek doğru değildi. Ona göre, ittihad-ı İslam'a bile gerek yoktu. Halifelik tarihsel bir olguydu ve bu itibarla da la-dini, tabir caizse, laik bir niteliğe sahipti. Laik bir niteliğe sahipti çünkü otoritesini halktan alıyordu.

Dönem itibariyle Osmanlı devletinin çöküşüne rastlayan ve İslam düşünce dünyasını sarsan bu tartışmalar, ilginçtir ki, Türkiye'de de yankılanmaktaydı. Hatta, gerçek şu ki, bu tartışmaların kaynağı Türkiye'de cereyan eden fikri ve siyasi olaylardı. Nitekim, Abdurrazık da, halifenin otoritesini halktan aldığına ve bu kurumun dinen zorunlu olmadığına dair ileri sürülen açıklamalar arasında mantıki açıdan en tatminkâr olanın zamanın Adliye Vekili ve İzmir Milletvekili Mehmet Seyyid Bey'in Meclis konuşmasında yer aldığını bildiriyor.

Mehmet Seyyid Bey, *Hilafetin mahiyet-i şeriyyesi* başlıklı konuşmasında,²⁴ hilafetin bir kurum olarak Kuran'da zikredilmediğini savunmuştu. Kuran, yönetim biçimiyle ilgili olarak sadece iki hususun zorunluluğunu bildiriyor: biri meşveret prensibi, diğeri ise ulu'l-emre itaat. "Allah'ın takdirine mazhar olan güzel bir usul" olan şura, yönetim biçimini nitelendirmeye ve tayin etmeye yeterdi. İkinci düstur, ehil olan, yetkili devlet adamlarının emirlerine itaatin dini bir vecibe olduğuna işaret ediyor. Ama madem ki, yetkiyi veren halktır, hilafet işi de doğrudan doğruya halkın umdesinde olan bir iştir. Halkın kendi arasında meşveret yoluyla yapacağı bir değerlendirmenin, varacağı bir kararın sonucudur. Bu nedenledir ki, hilafet sorunu dini olmaktan çok dünya ile ilgili bir meseledir. Hilafetin vacib olduğuna dair Kuran'da herhangi bir açıklık yoktur. Bu konuda Kuran herhangi bir hükümde bulunmadığı gibi, Hadisler de suskundur. Bir çok günlük ve furuğ konularda bile bilgi kaynağı oluşturan hadislerde hilafet konusu işlenmemiştir. Bunun nedeni, diyor Mehmet Seyyid Bey, hilafetin İslam'da esasa ilişkin, üsul ile ilgili bir dini mesele olmayışıdır. İman açısından bağlayıcılığı yoktur. Vardığı sonuç Abdurrazık'ın modernist yaklaşımına zemin teşkil etmekle kalmı-

²⁴ M. Seyyid, "Hilafetin Mahiyet-i Şeriyyesi", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, Haz.: İsmail Kara, Risale, İstanbul, 1986, s.178-220.

yor, Türkiye’de bir çağır açıyor: "hilafet meselesi siyasi bir meseledir, zaman, örf ve adete göre değişir, zamanın gerektirdiği şeylere tâbidir". Mehmet Seyyid Bey, hilafet meselesinin Peygamber tarafından tamamen ümmete bırakıldığını ifade etmekle, dinen vacib olmayan bu kurumun otoritesinin kaynağının da halk olduğunu vurguluyor. Seyyid Bey, otoritenin kaynağı olan halkın, dilerse kendine mutlak ya da şartlara bağlı bir halife seçebileceğine de işaret ediyor. Milletın halifenin tasarruflarını bir dizi kayıt ve şartlara tâbi tutma hakkına sahip olduğunu söylerken, gerçekte, iktidarın sınırlandırılması olgusundan, meşrutı hükümet anlayışından söz ediyor, anayasacılık fikrinin kök salmasına yol açmış bulunuyor. Millet, ona göre, halife seçip seçmemede serbesttir. Meşveret yoluyla cumhuriyet rejimini de yeğ tutabilir. Bu hak millete aittir. "Müslümanların işi kendi aralarında meşveretle görülür" demek suretiyle Kuran da bunu caiz kılmıştır.

Egemenliğin halka ait olduğu görüşünü dini kaynaklara da başvurma suretiyle savunan Mehmet Seyyid Bey, İslam’ın başka alanlarda da demokrasinin temelini oluşturan hususlarla bağdaşırılığını kanıtlamak istiyor ve Kuran’ın kamu düzenini tesis ve yönetim konusunda örfe atfettiği öneme işaret ediyordu. Bu, onun için yönetim biçimlerinin relativist bir yaklaşımla kurulması gerektiğine dair bir gösterge teşkil ediyordu. Nitekim, Meclis arkadaşları Saraçoğlu Şükrü Bey de "Türklerin ruhundan doğan kanunlar isteriz" demek suretiyle, kanunların bu ülkenin örf ve adetlerine uygun olmasını talep etmişti. Mehmet Seyyid Bey, bu görüşü teyid etmek için bir ilavede bulunuyor ve "hukuk demek, örf ve adet demektir" diyor. Öyle anlaşıyor ki, Abdurrazık haklı idi. Zira bu, dünya işlerinin halk tarafından yürütülmesine cevaz veren, milli egemenlik fikrini benimseyen, dünya işlerinin din-dışı bir alan olarak telakki edilmesini öngören bir yaklaşımdı.

Türkiye’de demokrasiye zemin teşkil edecek yeni bir yönetim biçimi ve laik devlet arayışı Milli Mücadele yıllarından çok önce de kendini göstermişti. Batı şoku altında yaşayan ve ülkelerinin bir coğrafi alandan ibaret olmaması için çırpman zamanın aydınları, anayasacılık arayışları içinde din ile devlet ilişkilerini irdeliyor, çözüm bulmaya çalışıyorlardı. Bunlar arasında zikretmek istediğim Namık Kemal, kendince yorumladığı bir Şeriat anlayışı-

na denk düşecek bir meşrutiyet devletini düşlüyordu. Amacı, Batı sistemleriyle İslam'ın uyuşabileceğini göstermek için Şeriat ile demokrasiyi telif etmek, Şeriat'tan bir demokrasi teorisi çıkarmaktı.²⁵ Batı'daki özgürlük ve meşveret rejimlerinin Türkiye'de de kurulmasını istiyordu. Ama bunu yaparken İslam'dan da ödün vermek istemiyordu. Kanunu Esasi çalışmaları boyunca maksadı, Batı'nın demokratik sistemleriyle İslam kurumları arasında aykırılık olmadığını ispatlamak, bu iki farklı *weltanschauung* ürünü olan yönetim biçimlerini barışık kılmaktı. Ona göre, İslam ile demokrasi bağdaşabilirdi çünkü siyasal iktidarın meşruluğu her ikisinde de bir biat meselesiydi. O halde, anayasal yönetim biçimi de Müslümanlar için bir bid'at veya eski köye yeni adet getirmek değil, halkın mutabakatına, icmaya, dayanan bir siyasal tercihin, Kuran'da insana bırakılmış olan cüzi iradenin bir ürünü-nü teşkil eden siyasal tercihin ifadesi olacaktı. Namık Kemal'in analizinde, devlet vatandaşların rızasına dayanmalıydı. Çünkü insanların doğuştan sahip oldukları hakları vardı. Tıpkı Batı'nın liberal düşünürleri gibi, Namık Kemal de devletin birincil görevinin bu doğal hakları korumak olduğu fikrini savunuyordu.

Yüzyılı aşkın bir süre önce denenmek istenen bu girişim, tabii ki, beraberinde bir çok soruyu da getiriyordu. Meselenin çetrefilliği, hukuki ve siyasi uzantıları, diğer yandan da, bunların insanların zihninde uyandırdığı tereddütler ve müphemlik bu öncü çabanın şipşak bir biçimde demokrasiyle sonuçlanmasına engel olacaktı. Halk egemenliği fikrini ilkeleştiren bir meşrutî rejim Şeriat'a uyar mıydı? Kaynağını Kuran'da bulan bir adalet kavramıyla doğal haklar teorisine dayanan bir hukuk ve egemenlik anlayışı birbirine aykırı değil miydi? Namık Kemal bu soruların üstesinden gelmenin gerekliliğine inanıyordu. Çünkü ona göre amaç, Müslüman Osmanlıların kolektif bilincini zorlamadan, dini vicdanlarına eziyet etmeden, özgürleştirici bir yönetim biçimine intikali sağlamaktı. Amaç, demokrasiye geçişte halkın dinini bir kalemle çizip yok saymak değil, halkın inancıyla halkın egemenliği ilkesini uzlaştırmaktı. Namık Kemal, meşruluk arayışının ancak bu yolla sonuç vereceğini düşünüyordu. Bu, Türk laikleşme modelinin deneme adımıydı.

²⁵ N. Kemal, "Anayasal Rejim Hakkında Mektuplar" yazıları, Namık Kemal, M.C. Kutay, 11, 2. Zikreden N. Berkes.

DİN VE DEVLET İLİŞKİLERİ: KARŞILAŞTIRMALI BİR PERSPEKTİF*

*"Siyaset-i sultani ve yasag-i padişahi
derler ki, urefamızca ona örf derler"*
(Tursun Beğ)

Öğretim üyesi olduğum bölümde bundan iki yıl önce *Din ve Politika* başlıklı bir dersin benim tarafımdan verilmesi kararlaştırıldı. Din sosyolojisi ile meşgul bir siyaset bilimcisi olarak bu dersi vermekte zorlanmamam icap ederdi. Ama ben dersin içeriğini tayin etmede epey zorlandım, yani tereddüt geçirdim. Acaba kolaya kaçıp, renkli ve öğrencilerin "bu ders çok zevkli" diyecekleri bir ders mi anlatsaydım? Mesela, dersin konusunu dinsel tutumlar ve siyasi parti tercihleri olarak mı tespit etseydim? Batı'nın demokratik ülkelerinde yapılagelmiş din mensubiyeti ile siyasal davranış arasındaki ilişkiyi anlatan bol rakamlı ve korelasyon analizli araştırmalardan mı bahsetseydim? İrlandalıların Katolik olmalarının Büyük Britanya'nın siyasi şirazesini nasıl etkilediğinden mi dem vursaydım? Bu yüzyılda cereyan eden ve 3. Dünya ülkeleri olarak adlandırılan mekanlarda meydana gelen devrimci dinsel hareketlere mi yer verseydim? Şiiliğin mehdi bekleyişinin İran milliyetçiliğini nasıl biçimlendirdiğini mi anlatsaydım? Ve, renkli bir dünya turuna çıkmış iken, Kimbangu mehdiciliği ile Kongo kimliği, Sanusilik ile Mağrip kavimlerinin siyasi uyamşı arasında bağlantılar mı kursaydım? En sonunda da din sosyologlarının ve antropologların vazgeçilmez kitabında anlatılan Okyanus yerlilerinin yabancı beyaz adamın tahakkümüne karşı kurtuluşunu simgeleyen "gemi kültünden" ve hepimizi derinden duygulandıran o umarsız, patetik ve "dinimsi" başkaldırma ritüelinden de bir final babında söz edip, din ile siyaset arasında cereyan eden münasebetlerin inkar edilmez çetrefil var-

* *Türkiye Günlüğü*, No.29, 1994.

lığı ile mi sözümü noktalasaydım?¹ Yani eski çalışmalarım da olduğu gibi dinin bir söylem türü olarak nasıl toplumsal ve siyasal protestoya tercümanlık yaptığını mı anlatsaydım? Dersin içeriğini belirlemeden önce bir süre kendi kendime bu soruları sordum ve nihayet, öğrencilerim nezdinde fevkalade sıkıcı ve "bu insan bize ne anlatıyor böyle?" dedirtmek pahasına bambaşka bir içerik saptadım: 16. ila 20. yüzyıl boyunca din ve devlet ilişkilerine dair geliştirilmiş olan teorik modeller. Makyavel'den Gramsci'ye uzanan bir güzergah üzerinde devletin mi dine, dinin mi devlete hakim olması gerektiği konusunda Avrupa'da geliştirilmiş olan teorik yaklaşımlar. Ders, bir düşünce tarihi dersine bürünmüş oldu. Ama şimdi görüyorum ki, iyi ki öyle oldu çünkü meğerse ben ve dersi izleyen gençler, hiç bilmeden ve farkına varmadan, Türkiye'de yaşanan temel bir sorunun odağındaymışız. Bu ülkede hakkında cevap aranan soruların teorik kaynaklarına inmekle, dinle devletin sarmalandığı bölgelere doğru seyretmekle meşgulmuşuz. Ders şimdilik bitti ama bu defa da beni Batılı teorisyenlerin önermeleri ile Türkiye gerçekliği arasında düşünmeye sevkeden seyrüsefer başlamış oldu.

Din ve devlet ilişkileri, tabii, hem çok geniş kapsamlı, hem de çok iddialı bir konu. Benim bu böylesine devasa bir meseleyi bir makale çerçevesinde ve bir çırpıda ele almam gayet tabii ki mümkün değil. Ayrıca, zihni faaliyet türü olarak da konuyu enine boyuna tüketmek babından bir hızlı gözden geçirme egzersizinde bulunmak da pek tarzım değil. Benim burada amacım malumatfuruşluk yapıp, din ve devlet ve siyaset ve bunların ilişkileri konusunda nelerin bilinmesi gerektiğini anlatmak olmayacak. Yapacağım şey, benim de merak ettiğim ve, sanırım, Türkiye'de sadece bilimsel bir merak konusu değil, esas sorun olan, yani siyasi yoğunluğu itibariyle Türkiye'nin sosyo-politik hayatının karşısına bir sorun

¹ Meselenin önemine ve cazipliğine binaen olsa gerek bu konuda literatür saymakla bitmeyecek kadar kapsayıcı ve zengin. Yine de okuyucunun hafızasını tazelemek amacıyla bir tanesini zikretmeden edemeyeceğim:

N. Keddie, *Religion and Irreligion in Early Iranian Nationalism*, London, Frank Cass, 1986.

A. A. Sachedine, *Islamic Messianism*, University of New York Press, 1981.

G. Balandier, *La Vocation Actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, Paris, 1981.

P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, Mac Gibbon and Kee, London, 1968.

olarak dikilen bir iki ana tema etrafında okuyucuları da benimle birlikte düşünmeye davet etmek olacak. Bunlardan biri, din ile devlet arasında tesis edilmiş olan ilişkiler konusunda bir kaç bakış tarzı. Bunlara, daha bilimsel bir edaya sahip olmak istiyorsak eğer, teorik modeller de diyebiliriz. Diğer de, bu bakış tarzlarının uzantısında ya da neticesinde son zamanlarda bizleri adeta tutkulandıran bir husus olan laiklik.

Din-Devlet İlişkileri

Konuyu spesifik olarak Osmanlı toplumu ve Türkiye çerçevesinde ele almadan önce, biraz didaktik olmayı göze alma pahasına, bazı Avrupa düşünürlerinin geliştirdikleri modeller veya dile getirdikleri temenniler çerçevesinde sunmam gerektiğini düşünüyorum. Avrupa'da gelişmiş olan siyaset felsefesi, din ve devlet arasındaki ilişkileri belli başlı dört eksende şekillenmiş olarak belirliyor. Bunlardan biri, Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçı, aynı zamanda da din adamı olan düşünürlerin öngördükleri tarzdaydı: buna göre, devletin tabii ki, dinden bağımsız bir varlığı yoktu ve devlet, dinden neşet eden ilkeler ve normlar uyarınca hayat bulan bir kurumdu. Devlet, gücünü dinden aldığı için ve dinden aldığı sürece vardı. Din ve devlet organik bir bütündü. Devlet, adeta bir "kilise devleti" idi ve Tanrı'nın yeryüzünde bir "yansıması" olan (zillullah?) hükümdara karşı koymak aslında Tanrı'yı inkar etmekten ibaretti ki, egemenlik teorisinin ünlü öncülerinden J. Bodin'e göre de, böyle bir durum devletin ve toplumun selametini tehlikeye sokmakta bire birdi.²

Vülger siyaset biliminde teokratik yaklaşım adıyla bilinen bu görüşten daha ziyade din-devlet ilişkilerinde beliren ikinci yaklaşım bizim problematiğimiz açısından daha ilgi çekici. Daha ilgi çekici, çünkü biraz sonra göreceğimiz gibi, Türk siyasi geleneğinde ve telakkilerimizde yer alan yaklaşıma çok yakın. Bu görüşün önde gelen taraftarları siyaset biliminin ve devlet teorisinin çok ünlenmiş isimleri: Makyavel, Hobbes, Montequieu ve Rousseau. Batı düşünce tarihinin bu dev simaları siyasetin din üzerindeki

² M. Barbier, *Religion et Politique Dans la Pensée Moderne*, Presses Universitaires de Nancy, 1987. Kitapta din-devlet ilişkileri konusunda belli başlı dört yaklaşım tasnif edilmiş: dinsel, araçsal, liberal ve eleştirel.

önceliğini, üstünlüğünü savunuyorlar. Dinin siyasete adeta tâbi olmasını uygun görüyorlar. Bu teorisyenlerin daha önceki teologlar gibi bizatihi din olgusuyla ilgilendikleri yok. Düşüncelerini yönlendiren bizatihi din değil, ilahi ilham da değil. Ama Mak-yavel dinin gücünü keşfetmiş bir deha ve dinin toplumun ve devletin hizmetinde olmasını öngörüyor. Orta Çağ Hristiyanlığının emirlerine ve icaplarına uyma durumunda olan bir siyaseti red edip, devletin bağımsızlaşmasını istiyor. Ve bunun için devletin Makyavel'e göre edilgenliği ve sıradanlığı vazeden Hristiyanlığın emirlerinden ve bir zaafiyet manzumesi olan ahlakından kurtulması gerekiyor. Ama nasıl? Dini yok farzederek mi, dinden koparak mı? Tam tersine. Siyasetin bu dahi teorisyenine göre, devlet dini kendisine bağlamalı ve hizmetine sokmalıydı. Floransalı, eski Roma'nın haşmetini ve siyasi kudretini dinin iyi kullanımında görüyordu ve, mesela, İmparator Numa Pompilius'un asi bir halkı itaata sevk etmek için dini yanına aldığı tespitinden hareketle, siyasi tabi olma olgusunun dinden geçtiğini belirtiyordu. Düşlediği ve ancak 19. yüzyılda meydana gelen İtalya birliğinin gerçekleşebilmesi için de Kiliseyi bertaraf eden bir devlet değil, dini kendisine bağımlı kılan bir "devlet kilisesinin" gerekli olduğunu yazıyordu. Lazım olan bir devlet dini idi. Devletin ihtiyaçlarına cevap veren, devletin dini olan bir din. Bu durumda da, tabii, Kilise milli bir kilise olmalıydı, milli politikanın ve milli çıkarların amaçlarına riayet ve hizmet eden bir kilise.³

Aynı şekilde Hobbes da, *Leviathan*'da din olgusuna hasrettiği bölümde, eski Roma'dan ve Musevilikten örnekler vererek, dinin nasıl siyasetin bir ögesi olduğunu, siyasetin nasıl dini hem yönlendirdiğini ve hem de dini içerdiğini anlatıyor. Vardığı sonuç kesin ve açık: din sadece insana lazım değil. Topluma da lazım. Ama özellikle devlete lazım. Ve dini belirleyen devlet olmalıdır. Bu belirleyiciliğiyledir ki, devlet, dini bir toplum yasası haline dönüştürür: "yer yüzünde hiç bir millet yoktur ki, diyor Hobbes, dini milletin yasalarınca belirlenmiş olmasın ve otoritesi o millettten kaynaklanmasın".⁴ Din ve siyasi iktidar arasında füzyon

³ Machiavel, *Oeuvres Completes, Discours sur la Premiere Décade de Tite-Live*, Paris, Gallimard, s.411-422, 1952.

⁴ Hobbes, *Léviathan*, Sisley, Paris, 1971.

olmalıdır ve Hobbes'a göre, madem ki bu iki iktidar arasındaki birliği en güzel İsrailoğulları gerçekleştirmiştir, o halde, siyasi işlerle dini işleri düzenleme hakkı birbirinden ayrılmamalıdır. Ve Hobbes, ülkesinde de Tevrat'ta yer alan bu idealin hayata geçirilmesini öğütüyor. Aksi takdirde, savaş, gözyaşı, çatışma ve bölünmelerden kurtulmanın mümkün olamayacağını söylüyor. Evet, Hobbes'un önermesi uyarınca, devlet Hristiyan bir devlet olmalıydı ve Hristiyanlık da, doğal olarak, İngiliz tahtına tâbi olmalıydı. Devletin hizmetinde, milli bir kilise. Ancak bu durumda, din devlete karşı bir tehdit olma potansiyelini yitirebilirdi. Ancak bu şekilde devlet gücünü örseleme imkanı dinin elinden alınabilirdi. Ama milli kilisenin vaz ettiği din, tam tersine, siyasi iktidara muhtaç olduğu kutsallığı da atfetmek suretiyle, yani siyasetin kutsallık açığını da kapatarak, onu olsa olsa konsolide ederdi.⁵

Dinle siyaseti el ele, hatta dini siyasetin yedeğinde görmek isteyenler bu şimdi zikrettiğim düşünürlerle mutlakyetçiliğin teorisyenlerinden ibaret değil. Çağdaş demokrasilerin fikir öncüsü olarak tanıdığımız Rousseau da *Toplum Sözleşmesi*'nde tümüyle devletin ihtiyaçlarına göre tanzim edilmiş ve devlete tabi bir "sivil din"in tesis edilmesi gerektiğini yazıyordu. Amaç, din topluluğu ile siyasi topluluğun aynılığı sayesinde toplumun birliğini sağlamak, ayrışmalarını engellemek, zıt yönlerde gelişmeleri durdurmak. Birlik ihtiyacıdır Rousseau'ya bu sivil dini öngördürten ve bu sivil dindir vatandaşlara iyi yurttaşlık duygularını ve yurtseverliği ilham eden ve onların tek bir otorite odağına itaat etmelerini sağlayan. Evet, Rousseau için yurttaşların dindar olmaları elzemdi zira dinsizlikle ne iyi yurttaş olunuyordu, ne de sadık bir vatandaş. Din, siyasi tabi olma olgusunun temellendiği alandı. Bu görüşleriyle hiç şüphe yok ki, Rousseau ilginç bir konumda. Zira, 18. yüzyıl filozoflarının aksine o, siyasetin güçlü olması ve muktedir olmanın bir gereği olarak dinin bir zaruret olduğunu tespit etmişti. Ve o da, adeta araçsal bir yaklaşımla, dinin siyasete bağımlılığını savunuyordu.

⁵ K. Dyson, *The State Tradition in Western Europe*, Oxford, Martin Robertson, 1980.

⁶ E.H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, 1957

Ama Fransız devrimi devletin din refakatinde tahkimini hedefleyen bu yaklaşımların da sonu olabilirdi. Gerçekten de, devrimle birlikte, bir yandan mutlakıyetçi devlet eleştiriliyor ve *Ancien Régime* tarihe havale ediliyor, diğer yandan ise, dinde özgürlük talep ediliyordu. Daha önce *tolerans*'7 adına yazan Locke da gerçi, dinle siyasetin ayrılmasını istiyor, kilisenin devletin karşısında bağımsız kılınmasını talep ediyordu. Ama Locke'un uzun süre yankısız kalan bu görüşleri aslında Fransız devriminden sonra birden bire yaygınlık kazandı. Tocqueville gibi liberal demokrasi düşünürleri devletin din konusunda yetkisiz olduğunu da ileri sürüp, dinin özgürleştirilmesini, özerk bir alan teşkil etmesini savunuyorlardı. Tocqueville'in Amerikan toplumu hakkında yaptığı incelemeler din ve devlet ilişkileri konusunda daha da liberal önerilerin gelişmesine yol açtı. Tocqueville dinin toplumsal önemini vurguluyor ama bu denli önemli ve ebedi olan bir kurumun zamana ve mekana bağlı, o halde niteliği gereği değişkenlik arzeden ve görecelik ihtiva eden devletten tümüyle bağımsız kalmasını istiyordu. Bu tür bir ayrışmanın bizatihi dine hizmet ettiğini de belirtmeyi ihmal etmiyordu. Bu durumda, diyor Tocqueville, din yeni kurumlara kendini adapte edebilme imkanını bulur ve bu, yeni toplumsal koşullara uyumluluğu sayesinde de toplum üzerindeki etkinliğini koruyabilir. Bu durumda din, siyasi hayatta karşıt-devrimci ve gericici güçlerin simgesi olmaz, tutucu kurumlarla onların ürettikleri politikaların kuyruğu olmaktan kurtulur. Din eksenli bu önermelerin yanı sıra, Tocqueville'e göre, dinin devlet gücünden ayrılması aynı zamanda demokrasinin de gereği idi. Tocqueville devlet dini olgusuna demokrasi adına karşı. Bunun tabii bir uzantısı olarak devletin resmi felsefeler üretip onlara sahiplenmesine de karşı. Çünkü, diyor bu liberal düşünür, bir devlet dininin varlığı veya devletin belirli bir felsefeyi kendisine mal edip resmileştirmesi bağnazlığa ödü

⁷ LOCKE, *Lettre sur la Tolérance*, Paris, PUF, 1965. Frenkçe *tolérance* kelimesi bizde eskiden müsamaha, şimdi de hoşgörü şeklinde karşılık bulmuş oldu. Kökü Latince olan bu kelime Batı dillerinde yasaklama veya engelleme imkanı olmasına rağmen belirli bir görüş, fikir, akım veya faaliyet türüne müsamaha, bağışlama, anlayış veya sabır gösterme veya göz yumma neticesinde izin verme anlamına gelir. Böylelikle, hiç de hoşlanılmayan, yani "hoş", olumlu ve sıcak nazarla bakılmayan, hatta hoşnutsuzluk yaratan bir görüşün ifadesine ve onun çerçevesinde faaliyette bulunulmasına izin verilebilmektedir. Bunun gerçekten "hoşgörmekle" de hiç ilgisi yoktur.

vermeştir ve özgürlüğü ortadan kaldırmaya hizmettir. Tocqueville böyle bir durumun uzun vadede, hatta bizzatıhi devleti de yıpratacağını öne sürüyor.⁸

Tocqueville'in, görüyoruz, Virginia anayasasının yazarı Thomas Jefferson'dan etkilendiği besbelli. Alabildiğine özgürlük. Alabildiğine çoğulculuk. Gerçekten de, Virginia anayasasının muellifinin şu iz bırakmış sözü kayda değer: "komşumun 20 adet Tanrı olduğunu söylemesinin ya da hiç Tanrı olmadığını ileri sürmesinin bana hiç bir zararı yoktur".⁹ Evet, zararı olmaması önemli, ve burada altım çizmek gereken sözcük de bu. Peki ama bu denli ayrı doğrultularda olan bireylerden bir toplum oluşturmak, bir arada olma istek ve duygusunu meydana getirmek mümkün müydü? Bu görüşe göre, mümkündü. Mümkündü, çünkü siyasi birlik oluşturmak ve siyasi topluluğun üyesi olmak için toplumsal değer yüklü erdemlere, kolektif hayata yönelik erdemlere sahip olmak yetiyordu.¹⁰ Oysa ki, din özel bir işti. Onun kamu işleri ile alakası yoktu.

Bu noktada biraz durmak istiyorum ve 19. yüzyılda pozitivizmin ışığı altında din ve devlet ilişkilerinin alması istenilen biçime, yani Comte'un öngörülerine geçmeden önce şimdiye kadar aktarmaya çalıştığım din ile devletin iççeliğini savunan modellerle devletin emrinde olan din yaklaşımlarından hareketle, bu konuda Osmanlı tecrübesine biraz değinmek istiyorum. Osmanlı devletinin, malum, bir teokrasi olduğu çok söylenegeldi. İktidarın kaynağı Tanrı'ydı, laiklik geldi ve iktidarın kaynağı ulus oldu diyenler, galiba bizim de zihnimizde böyle bir kanaatin mihlanmasına neden oldular. Osmanlı devletinin bir teokrasi oluşu yıllar yılı süren bir bilimsel amentüye dönüştü. Resmi bilgi statüsü-

⁸ A. de Tocqueville, *L'ancien Régime et la Révolution*, vol.1, s.170-173, Gallimard, Paris, 1971.

⁹ Zikreden R. Rorty, "Du Primat de la Démocratie sur la Philosophie", *La Sécularisation de la Pensée*, Seuil, Paris, 1988.

¹⁰ Kant da böyle düşünüyordu. O da Jefferson gibi ahlakın Tanrı iradesinde değil, insan doğasında temellendiğini savunuyordu (*La Religion dans les Limites de la Simple Raison*, Vrin, Paris, 1952). Ama son yıllarda insan doğası ve akıl konusunda şüpheler var. Akıl adını verdiğimiz haslet konusunda kuşkular fısıldanıyor. Kant'ın belirlediği tarihisilik-dışı ve evrenselci ahlakın da temelleri sorgulanıyor. Bu bağlamda sonuç olarak Jefferson'un da saf bir felsefeci olduğu ileri sürülebilir. Bkz. D. Lyons, *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge University Press, 1984, s.145-169.

nü dahi kazandı. Bunun sorumlularının kim olduğunu bilmiyorum. Bazı Oryantalistelerle İslamologların ya da, Türkiye’de, İlhan Arsel gibi yazarların bizi alıstırdıkları ve bazılarımızın da kuzu kuzu kabul ettiği bir görüş.¹¹ İstisnalar yok değil, tabii. Mesela Ç. Özek, *Devlet ve Din* adlı büyük kitabında, "Osmanlı devletinin klasik bir teokrazi olduğunu söyleyebilme olanağı bile yoktur" diyor ve bu konuda, şükürler olsun, sağlıklı ve bağımsız düşünmenin de mümkün olduğunu müjdeliyor. Şöyle diyor Özek: "teokrasinin ilkelerinin tersine, Osmanlı düzeninde, ‘devlet maslahatı’ din maslahatından üstün tutulmuş, dinsel olmayan hukuk ve toplumsal ilişkiler ‘devlet maslahatı’ gereği varlığını sürdürmüştür”.¹² Demek ki, Makyavel’in pek sevdiği ve siyaset bilimi literatüründe *raison d’Etat*, hikmet-i hükümet, olarak nam kazanan görüş veya destur Osmanlı devletinde hüküm sürüyormuş. Haksızlık etmemek için N. Berkes’e de atıfta bulunmak istiyorum. O da Osmanlı padişahlığının bir din hükümdarlığı olmadığını savunuyor ve Osmanlı devleti hususunda 19. yüzyıldan önce teokratik sıfatım kullanmamak gerektiğini belirtiyordu.¹³ Ama iktidarım Tanrı’nın temsilcisi olarak tasarruf etmeyen bir hükümdarın aynı sistem dahilinde birden bire ediyormuş gibi olduğunu izah etmek, tabii, biraz zor. Ama sanırım, bu konuda devletin resmen bir dini olmasıyla, yani resmi bir devlet dininin bulunmasıyla o devletin teokratik oluşunu birbirine karıştırıyoruz. Mesela Kanun-i Esasi’de "devleti-i Osmaniye’nin dini, din-i İslamdır" deniyordu. Bunu görünce, ara tonları ayırdetmeyi bilmeyen bizler, "demek ki, din ve devlet birbirinden ayrılmamış, ayrılmamış olduğuna göre bu sistem laik değil, madem ki laik değil, onun mutlaka karşısı olan teokratiktir" şeklinde basit ve aceleci bir mantık

¹¹ Bu görüşü serdeden akademik yapıtlar saymakla bitmez tabii. Bunlar arasında, T. ATEŞ’ in kitabı iyi bir vülgarizasyon denemesi olması nedeniyle kayda değer nitelikte. Yayıncı şirketin "her yaş için kaynak" olarak tanıttığı bu eserde yazar, Osmanlı devletini "teokratik kökenli bir monarşi" olarak tanımlıyor (*Laiklik*, Ümit Yayınları, Ankara, 1994). Aynı tanım ve benzer açıklamalar için yazarın Türk Devrim Tarihi başlıklı ders kitabını da salık vermek mümkün (İktisat Fakültesi Yay., İstanbul, 1980). Ama ben, hacmi, kapsayıcılığı ve bu görüşü en mükemmel ve billürleşmiş şekliyle sunduğu için İ. ARSEL’ in çalışmasını zikretmeyi görev biliyorum (*Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına*, Hukuk Fakültesi Yay., Ankara, 1975).

¹² Ç. ÖZEK, *Devlet ve Din*, Ada Yayınları, İstanbul, t.y., s. 366

¹³ N. BERKES, *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1984.

oyunuyla derhal belirli bir sonuca varıyoruz. Oysa ki, devletin resmi bir dini olması ve bunu da resmi bir belgede tescil etmesi onun teokratik olduğu anlamına gelmez. Gelseydi eğer, bunun mantıksal uzantısında, Cumhuriyetin de o sığata mazhar olması gerekirdi. Zira, bilindiğı gibi, 24 Anayasası'nda da "devletin dini İslamdır" ibaresi yer alıyordu. Demek ki, mesele bundan ibaret olmamalı, ve değıl. Ve biz, bu itibarla, Osmanlı devletinin teokratik olmadığı, Avrupa'da hüküm sürmüş olan "kilise devletleri" türünden de bir yapıya sahip olmadığı görüşünü benimsemek durumundayız.¹⁴ Buna mukabil, ille bir Avrupa analojisi kurulacaksa eğer, Osmanlı siyasal sisteminde, Makyavel, Hobbes'un daha sonra da hatta Rousseau'nun kendi devletleri için düşledikleri türden bir "devlet dininin" var olduğunu ileri sürebiliriz. Bu aşamada ve sözlerime ampirik destek sağlamak amacıyla, büyük kaynaklara dönmek ve Köprülü, İnalçık ve Barkan'ın analizlerinden biraz söz etmek istiyorum. Çünkü başta Köprülü olmak üzere bu tarihçiler, din-devlet ilişkileri konusundaki bahsimizi aydınlatıcı bilgiler aktarıyorlar ve Osmanlı öncesi dönemden intikal etmiş hususlarla Türklerin Avrupa'nın ilk mutlakıyetçi devlet tipini gerçekleştirdiklerine işaret ediyorlar. Az önce anlatmaya çalıştığım Makyavel ve Hobbes ikilisinin siyasal tasarımlarını şekillendiren türden bir din ve siyaset politikası Avrupa'nın sınır-

¹⁴ Çağdaş siyaset bilimcileri Batı'daki Ortaçağ devletlerini de teokratik olarak niteledirmenin yanlış olduğunu savunuyorlar. Mesela, B. de Jouvenel, Aziz Pa-lus'un "iktidar Tanrı'dan neşet eder" şeklinde meşhur sözünün tebayı siyasal iktidara itaat etmeye çağırarak daha ziyade, iktidarın Tanrı'ya itaatini talep eden bir had olduğunu belirtiyor ve "Orta-Çağın kutsanmış siyasal iktidarının tasavvur edebileceğimiz en az özgür, en az keyfi iktidar olduğunu" ekliyor. Ona göre, kral, "insanların yasalarının, örfün ve Tanrı'nın hükümlerinin sınıksız bağıladığı biriydi" (*Du Pouvoir*, Hachette, Paris, 1972, s. 62-63). Orta-Çağ hükümdarları da teokratik iktidar sahibi olarak kabul edilmiyorlarsa, kime atfedilebilirdi bu nitelik? Yoksa, teokratik iktidar yok muydu? Böyle bir niteleme bizlerin bir yakıştırmasından veya yanlışlamasından mı ibaret idi? De Jouvenel gibi, G. Balandier de bu nitelemenin Tanrı-Kral veya mitik hükümdarların mevcut olduğu sistemlere uygun olduğu görüşünde (*Anthropologie Politique*, PUF, Paris, 1967, s.117-144). Keza, Orta-Çağın büyük uzmanı M. Bloch'un *La Société Féodale ve Les Rois Thaumatourges* başlıklı kitaplarındaki analizleri de yukardaki değerlendirmeleri doğrular nitelikte. Benzer bir yorum için bizim kültür dairemizden de bir örnek vermek gerekirse, F. KÖPRÜLÜ'nün "Hakimiyetin ve Hükümdarın Kutsal Menşe'ne Geldiği Telakkisi" konusunu inceleyen makalesine bakılabilir. İlginçtir ki, F. Köprülü de siyasal iktidarın bu bağlamda "teokratik" nitelikli oluşunu İslam-öncesi Türk toplumlarında müşahade ediyor ("Hanedan Azasının İdamında Kan Dökme Memnuiyeti", *İslam ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, Ötügen, İstanbul, 1983).

daşı olan bu Müslüman ülkede hayata geçirilmiş bulunuyor. *Raison d'Etat*'nın gerekleri *nizam-ı alem* istikametinde hedeflenen kamu politikalarında zaten somutlanmış.¹⁵

Evet, "Ortazaman Türkleri yeni zaman Avrupa'sına mutlakıyetçi rejimin ilk örneğini vermişler" diyor Köprülü.¹⁶ Hanefi mezhebinin *istihsan* ve Malikilerin *istislah* prensibinin devletin yasama erkine belirli bir serbestlik sağladığını belirtiyor ve şu değerlendirmeyi yapıyor "...devlet bu prensibe dayanarak amme menfaati bahis mevzuu olduğunda fakihlerin kıyasına muhalif harekette bulunabilir, fakat dini mahiyette yani tekemmül edemez bir teşrii için bu serbestinin ne kadar mahdud olacağı meydandadır". Bu şerhi düşmekle birlikte, Köprülü yine de İlhanlı İmparatorluğu'nda ve Harezmi'de kamu düzenini ilgilendiren alanlarda hükümdarın koyduğu kanunların hakimiyetine işaret ediyor. İslamiyet artık hakim dindir ve Köprülü'nün deyimlemesiyle, "devlet dini imtiyazını kazanmıştır". Bu itibarla zahir, "bilhassa amme hukukuna ait meselelerde yasa'ya yani devletin laik kanunlarına şiddetle riayet olunuyordu" ve "kadınların şer'i mahkemelerinden başka, bir de laik mahiyette yargı mahkemeleri bulunuyordu".¹⁷ Müslüman Türk devletlerinin kamu hukuku konusundaki özgüllüklerinin belki de en bariz örneğini Gazneli hükümdarları temsil ediyorlar ve Köprülü'nün bu yazımın esas konusuna çok önemli bir açıklama teşkil eden şu yorumuna neden oluyorlar: "Gazneli hükümdarlarının, İslami siyasetlerine rağmen, devlet otoritesini ve teşrii kuvvetlerini daima kullandıkları, mali siyasetlerinde fıkıh'ın tahdidi hükümlerine hiç aldırmayarak örfi tekalif koydukları, kadınların dini hukuku haricinde devlet or-

¹⁵ Bu konuda IV. Murad'a dair merhum Cemil Meriç'in bahsimi çok çarpıcı bir biçimde örneklendiren bir naklini zikretmeden geçemeyeceğim. Osmanlı padişahı Makyavel'in eserini tercüme ederek kendisine okuyan zata, mealen, şöyle dermiş: "Tamam, geçiniz, geçiniz! Bütün bunları ben biliyorum. Başka bir şey yok mu?"

¹⁶ F. Köprülü, "Orta Zaman Türk Müesseseleri, İslam Amme Hukukundan ayrı bir Türk Amme Hukuku yok mudur?", *a. g.e.*, s. 34. Köprülü bu tespiti aynı makalenin 1938'de yayınlanan ilk Fransızca baskısında yapıyor

¹⁷ İlginçtir, örfi-sultani hukuk gereğince konulan kanunlara Köprülü "laik" nitelmesi yapıyor. Şer'i olmayana laik sıfatını yakıştırabilmek laiklik kavramının tanımı üzerinde günümüze kadar uzanan çelişkili ve ikircikli tutum ve tartışmaların belki de arka planını teşkil ediyor.

ganlarının örfi hukukunun mevcudiyeti, Türk kabileleri arasında şer'i değil örfi hukukun hakim olduğu, hülasa, nazari İslam hukukunun hiç bir surette tecviz edemeyeceği bir çok şeylerin Gazneli İmparatorluğu'nda kuvvetle yaşadığı muhakkaktır". Bununla beraber İslamiyetin hükümlerinden taviz vermekle asla suçlanmayıp, hatta "ideal bir Müslüman hükümdar" olduğu söylenen Sultan Mahmud hakkında ise, Köprülü'nün yorumu daha da çarpıcı: "vergi vaz'ı ve tahsili konusunda tamamiyle örfi hareket ettiği gibi, devlet otoritesini asla dini kaidelerle tahdid ettirmiyor, dini sadece emperyalist siyasetine bir vasıta"¹⁸ olarak kullanıyordu. Hiç şüphe yok, *kahf al-dawla w'al-İslam*, devlet ve İslam'ın hamisi lakabına mazhar olan Sultanımız, Batı'nın halen günümüzde medarı iftihar olan filozoflarından tümüyle bihaber ama adeta onlara bir kaç yüzyıl öncesinden ilham verircesine din ile siyasetin yanyanalığı denemişti. Bu bileşimi sağlamak onda doğal, adeta bir refleks olarak zuhur eden bir siyaset idi. Öyle anlaşıyor ki, bu sefer pratik teoriden önce gelmişti.

Aynı olguya İnalçık da iki önemli makalesinde yer veriyor. "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam" başlıklı makalesinde, İnalçık, Müslüman Türk hanedanlarının faal bir din politikası güttüklerini yazıyor. Ve şöyle diyor: " "haklı" davayı benimsemek suretiyle meşruiyet temin etme peşine düştüler". Bunun yanı sıra, İnalçık, Türk hanedanlarının, mutlak siyasi iktidarlarını desteklemek üzere bağımsız bir kamu hukukunu da meydana getirdiklerini tespit ediyor. Bu gayeye matuf olarak, "maslahat" ve "örf" gibi İslami ilkelere müracaat ettiler ve böylelikle yeni devlet kavramı haklılaştırarak Müslüman fakihlerin işbirliğine de mazhar oldular. Nitekim, Maverdi de, dünyevi iktidarın, kamu menfaatini temin etme ve bizzat şeriatı uygulama aracı olarak "kanun"

¹⁸ İtaliyana ait. Din ve devlet ilişkileri çerçevesinde bu araçsal yaklaşımın örneğini Osmanlı devletinin son döneminde müşahade etmek suretiyle Müslüman Türk devletlerinde fikri silsile kopukluğu olmadığını görüyorum. Bu sürekliliği tespit etmek değişim içinde devamlılık, değişerek kendisi kalmak şeklinde ifadelendirilen sosyolojik tezleri doğrulamama imkan verdiği için de seviyorum. Köprülü'nün Orta Çağ Türk devletleri üzerinde yaptığı tespitler M. Türköne'ninkilerle buluşuyor. Türköne'nin Türk siyasi düşünce tarihine çok önemli bir katkı değerindeki incelemesi bu konuda özellikle tetkik edilmesi gereken bir kaynak (*Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, İletişim, İstanbul, 1991, s.179-195).

yapma hususunda Sultan'ın yetkisinin gerekliliğini uygun görmüştü.¹⁹ Bu Türk hanedanlarının sayesinde bağımsız bir devlet hukuku kavramı büyük ölçüde güç kazanmış oluyordu. Aynı görüşü İmam Gazali de destekliyordu. Gazali'nin tutumu çok açık: kötü bir düzen, düzensizlik ve hatta gayri adil bir düzen, diyor Gazali, anarşiden daha iyidir. İktidarın fonksiyonu dinin muhafazasıdır ve dini korumanın ve ihya etmenin yolu, her şeyden önce düzenin korunmasıyla sağlanır. O halde, iktidarı elinde tutan makama itaat esastır.²⁰ Görüyoruz ki, Gazali İslam siyaset teorisinde önemli bir yer alan "meşruiyet" ile "zaruret" kavramları arasındaki karşıtlık ya da çelişki karşısında net ve müspet bir şekilde vaziyet alıyor. Ve, her toplumda boy göstermesi muhtemel olan gayri-meşruiyetler dizisi arasında adeta bir hiyerarşi oluşturmak, bir sıralama tespit etmek suretiyle, kargaşa ve düzensizliği adaletsizlikten daha vahim ve kaçınılması gereken ön sırada bir kötülük olarak değerlendiriyor. Gerçekten de, burada metodolojik bir yenilenme, içtihatla da karşı karşıyayız. Yöntemdeki bu yenilik bizi şu sonuca vardiirtiyor: varolan her şey Allah'ın iradesiyle varolmaktadır ama Gazali, siyasi iktidarın meşruiyetini tespit etmek için onu kaynağı ile değil, hizmet ettiği maksada ve gayesine göre değerlendirmemizi teklif ediyor. Ve ona göre, iktidarın çift yönlü bir gayesi olmalı: bir yandan, toplum düzenini korumak, diğer yandan, dini muhafaza ve ihya etmek. Mesele bu şekilde düşünüldüğünde ise, ortaya çıkan sonuç besbelli: iktidarın, birinci misyonunu yerine getirememesi halinde ikincisini yerine getirebilmesi zaten mümkün değildir.

Ama İnalçık'a dönelim. İnalçık, Osmanlı devletinin, devlet işlerinin ve kamu hukukunun şer'i hukuk karşısında bağımsızlığını kazanma hususunda daha önceki İslam devletlerinden çok daha ileriye gittiğini kaydediyor.²¹ Fatih Sultan Mehmed'in İslam tarihinde tamamen padişah otoritesine dayalı hukuk kodlarını yürürlüğe koyan ilk hükümdar olduğunu ve son tahlilde de "sulta-

¹⁹ A.K. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1981, s.83-127.

²⁰ H. Laoust, *La Politique de Ghazali*, Paris, Geuthner, 1970.

²¹ H. İnalçık, "Osmanlı İmparatorluğunda İslam", *Dergah*, sayı 30-31, 1992 ve "Osmanlı Hukukuna Giriş, Orfi-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Osmanlı Toplumu*, Eren Yayınları, İstanbul, 1993, s.320-341.

nin kanun koyan bağımsız iradesinin esas olduğunu" söylüyor. Inalcık gerçi, daha sonra Kanunî'nin şeriatın devlet hukuku üzerindeki denetimini öne çıkarmaya meylettğini de anlatıyor ama yine de örfi hukukun, devlet hukukunun onun idaresi altında da bağımsızlığını muhafaza ettiğini ekliyor. Bu tespitler, hiç şüphe yok ki, bilgi dağarcığımızda bulunan bazı doğruları sarsıcı nitelikte. Zira, İslam'da dinin siyasetten ayrılmazlığı veya siyasetin dinden ayrı düşünülemezliği üzerine şekillenmiş bir düşünce yapısı bilim ve siyaset çevrelerinde hakimiyetini kurmuş gibi. Ve, bu düşüncedir ki bizi, S. Kutub'tan İmam Humeyni'ye kadar uzanan bir "siyasi İslam" ya da "İslamcılık" olarak adlandırılan çizgiye kadar götürüyor.²² Kanun yapmak irade koymak ise eğer, o halde tevhid ilkesi uyarınca, kanun yapmak sadece Allah'a mahsustur ve bu durumda Müslüman Türk hükümdarlarının tutumlarını dinen onaylamak pek kolay olmayacaktır. Gerçi çağımızda başka Müslüman düşünürler şimdi zikrettiklerim kadar maksimalist bir çizgide olmayıp, daha nüanslı (ve bazılarınca müphem) bir açıklama modelini de ihmal etmiyor değiller. Bunların başında, biliyoruz, epey tartışmalı bir iddianın sahibi olan M. Arkoun yer alıyor.²³ Ama M. Immara, mesela, din ile devletin ayrılmazlığım savunmakla ve Arkoun'un İslamiyete attığı din/dünya/devlet ayırımını red etmekle beraber "İslam'ın din-dünya ve devlet arasını kesin ayırma yöntemini seçmediği için, onun takındığı tutum, ikisi arasını özelliklerine göre belirleme şeklindedir" ifadesinde bulunuyor. Ona göre, İslam'da devlet ile dini ne "tam birleştirme" sözkonusudur, ne de "kesin ayırma". İslam'ın öngördüğü temyizdir, yani her birini kendi özgüllüğü içinde mütalaa etme keyfiyeti: "İslam, --akla ve tecrübeye bıraktığı-- tüzükler, yönetmelikler ve yasalar koymayıp sadece felsefe, model, ölçüler, maksatlar ve bu tüzükleri, yönetmelikler ve yasaların çemberini kontrol altında tutan gayeler vazetmiştir".²⁴ Öyle anlaşıyor ki, bu anlatımda siyasetin, yani devletin işleri kapsa-

²² S. Kutub, *İslam Düşüncesi*, 3 cilt, Dünya Yay., İstanbul, 1989 ve O. Carre, *Mystique et Politique: une Lecture du Coran par Sayyid Quth*, Paris, Presses de la F. N. des Sciences Politiques, Paris, 1984.

²³ M. Arkoun, "Introduction à une Étude des Rapports entre Islam et Politique", *Religion et Politique*, CISR-CNRS, Paris, 1979, s.9-26.

²⁴ M. Immara, *İslam Devleti*, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s.275.

mına giren tüzükler, yönetmelikler ve yasalar "füru" faslına ait faaliyetlerdir ki, bunların örfi olmalarında sakınca bulunmaması gerekmektedir. Gerçekten de, Kur'an'da siyasete ilişkin çok az hüküm olduğu umurun malumudur. Ne devlet yapısı, ne hükümdarlık sisteminin niteliği ne de siyasi iktidarın biçimi belirtilmiş, sadece gaye ve hudutlar tespit edilmiştir.²⁵

O halde, Müslüman Türk devletlerinin ve bilhassa Osmanlı devletinin kendisi için özgün bir kamu hukuku alanı oluşturmakla İslam'ın çizdiği genel adalet maksatlarına aykırı sistemler olmadıkları görüşü güç kazanmaktadır. Nitekim, İnalcık örfi bir hükmün kıyasi bir hükmü geride bırakabildiği, fakat sureti katiyede nassa tecavüz etmediğine dikkati çekmektedir.²⁶ Burada gözetilen husus, "zamanın değişmesiyle hükümlerin değişmesi inkar olunamaz" ilkesidir. Onun anlatımından görüyoruz ki, din-devlet ilişkilerinin tanzimi konusunda daha önce belirttiğimiz gerekçeler çerçevesinde, Osmanlı devleti hiç şüphe yok ki, asla teokratik olmamakla beraber dini benimseme ve, bunun da ötesinde, kendine mal etme suretiyle dini siyasetinin, toplum düzeni, "amme maslahatı" ve devlet menfaatleri için gütmesi gere-

²⁵ Hatta Mısırlı müverrih Makrizi'ye göre, Moğolların *siyasa*'yı getirmelerine kadar Araplarda 13. yüzyıldan önce *siyaset* kelimesi de yokmuş (zikreden Mohamed-Cherif Ferjani, *İslamisme, laïcité et droits de l'homme*, L'Harmattan, Paris, 1991). Bu hususa değindiğim bir konferansta Makrizi'nin böyle bir şey söylemesinin mümkün olmadığına ve *siyaset* sözcüğünün has (bizim Öz Türkçeye atfen, içimden "acaba 'öz' mü?" diye sormak da gelmiyor değil!) bir Arapça kelime olduğuna dair oldukça şeddid bir itirazla karşılaştım. Arapça bilmediğim için Makrizi'nin eserine ulaşmam mümkün değil. Ama zikrettiğim Tunuslu bilim adamının kitabındaki cümleyi aynen alıntılıyorum: "Makrizi'ye göre, "siyasa" (politika) terimi Moğollar onu 13. yüzyılda Müslümanları Şeriat'ın temellerine göre değil de "yasalarına" göre yönetmeye başlayıncaya kadar (ki, bu sözcük Arapça'da "siyasa" olmuştur) Araplar arasında bilinmezdi" (s.354). Tunuslu yazar Ferjani, Makrizi'den aktardığı bu bilgi için onun eserine referans da vermiş: Al-khoutat, dar' at-tahrir, Kahire, 3. cilt, s.60-63. Arapların Türk ve Moğol istilalarından yadigar bir kelimeyi zengin Arap diline mal etmeleri hep aksi yönde ithalata alışık olan bizler için oldukça şaşırtıcı, tabii. Ne var ki, yazar Mısırlı, aktaran Tunuslu olduğu için meselenin doğrusu, mesela, Türk şoven duygularla ilgisi olmasının mümkün olmadığını düşünerek, ben de ilgiyle kaydettim. İtirazda bulunan bilgin dostları Makrizi'nin yukarıda belirttiğim sayfalarını okumaya davet etmekten başka bir şey elimden gelmiyor. Söylediği yanlışsa eğer, düzeltmek ve daha önceki yüzyıllarda da Arapçada *siyasa* kelimesinin mevcudiyetini göstermek de onlara ait olacaktır.

²⁶ H. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş", *a.g.m.*, s. 320.

ken siyasetin bir unsuru yapmayı başarmıştı.²⁷ Gerçekten de, Osmanlı padişahları İslam dünyasını savunmayı, harameyni korumayı kendilerine görev bilmişlerdi. Ve İslam dünyasının ortak çabasını teşkil eden bu hususlara gösterdikleri ihtimam nedeniyle de Müslüman toplumlarda hakim konumda bulunmaları gerektiğini rahatça iddia edememeleri için hiç bir makul engel yoktu. Gerçi Kureyş soyundan değillerdi ama Allah'ın onları bu iş için seçmiş olduğunu ileri sürebilecek durumda idiler. Hem zaten "zaruret gereği ortadan kalkan şartlar aranmayacaktır. Zamanımızda Kureyşilik şartı da ortadan kalkmıştır" şeklinde beyanda bulunmak suretiyle Hanefi alimler bunu da caiz görmüşlerdi. Bu şekilde yeni hilafet anlayışı, "alemşumul hilafet" fikri Allah'ın yardımıyla fiili güce ve hakimiyete dayalı hale geldi. Böyle olmakla da Osmanlıların İslam dünyası üzerinde hakimiyet tesis etmelerini amaçlayan bir politika hizmeti gördü. Demek oluyor ki, Osmanlı devleti, başarısını İslamın muhafızı rolünü üstlenmeye borçlu bir gaza devleti olarak, devletin hukuku da İslami ilkelerce münasip ve şer'i hukukla tamamen uyumlu telakki ediliyordu. Telakki ediliyordu ve, çağdaş meşruluk teorisi uyarınca da artık biliyoruz ki, siyaseten önemli olan da telakki edilmesiydi.²⁸

Benzer tespitleri başka verilere dayanarak Ömer Lütfi Barkan da yapıyor ve şu çarpıcı ifadeyi kullanıyor: "Osmanlı devletinde bilhassa idare ve teşkilat hukukiyle kamu müesseseleri sahalarında milli yahut örfi diyebileceğimiz bir hukuk daima mevcut bulunmuştur". Bunun içindir ki, Şeyhlülislam, kanunlarla tanzim ve idare edilen işler hakkında verdikleri fetvalarda "Şer'i maslahat değildir, nasıl emredilmiş ise öyle hareket edilmek lazımgelir" şeklinde kullanırlarmış. Sultani kanunlarla halledilen meseleleri "yüksek bir devlet işi ve siyasi bir mesele" addederek, onları değil red etmeyi, herhangi bir şekilde tartışmayı dahi uygun görmemişler.²⁹

²⁷ Osmanlı devletinin teokratik bir devlet olduğunu savunmanın imkansızlığını belirten H. CİN ve A. AKGÜNDÜZ, özellikle son dönem Osmanlı idaresi için çok isabetli bulduğum bir niteleme yapıyorlar: "dindar bir meşruti rejim". Bkz., *Türk-İslam Hukuk Tarihi*, cilt 1, Timaş Yay., İstanbul, 1990, s.184.

²⁸ M. Weber, *Le Savant et le Politique*, Plon, Paris, 1959, s.113-118.

²⁹ Ö.L. Barkan, "Türkiye'de Din ve Devlet İlişkilerinin Tarihîsel Gelişimi", *Cumhuriyetin 50. Yılı Semineri*, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1975, s.53.

Bunda şaşılacak pek bir şey yok. Zira, "Örf ile emret" diyor Kur'an, (7,199). Yönetim biçimlerinin relativist bir yaklaşımla kurulması gerektiğine dair bir destur Kur'an'da mevcut.³⁰ Nitekim, Abbasilerden beri fakihler Şeriat'ın açıklık veya yepyeni konularda hükümdarın koyduğu irade ile norm geliştirmenin mümkün olduğunu belirtmişlerdi. Bu, tabii, meşruiyetten daha ziyade zaruret³¹ ilkesine dayandırılan bir hak idi. Ve bunun içindir ki zaten, Osmanlı örneğinde müşahade edebildiğimiz devletle dinin adeta füzyon halinde oluşu kamu menfaatinin önceliği fikrine halel getirmiyor. Evet, din hususunda bigane kalan bir devletle karşı karşıya değiliz. Dine tabi bir devletle de karşı karşıya değiliz. Dinle uyumlu bir devletle karşı karşıyayız. Din ile siyaset arasında ahenkli bir diyalogun tesisini esas alan bir devlet teorisi. Bunun içindir ki, İslam hukukçuları, şeriat ana hükümlerinin, yani nassların, sarıh bir şekilde aksini emretmediği sahalarda, Pa-dişahlara "örf ve adetlerde mevcut bulunduğu" ve "amme masla-hatınm icap ettirdiği" gibi kanun ve nizam koymak yetkisini tanı-mışlardır. Ve daha da ileri giderek "devletçe teb'a üzerinde vaki olan tasarruflar amme menfaatini mutazammın (içeriyor) ise, Şe-riatça da sahih ve muteberdir" şeklinde hükümler vermişlerdi.³²

Evet, Makyavel'i, Hobbes'u gördük. Onların toplumun dirli-ği, esenliği ve güçlü bir devlet olgusu için nasıl din ile devletin içiçeliğini önerdiklerini gördük. Milli bir dinin, devletin doğrul-tusunda ve hizasında bir dinin gerekliliği için teorik çırpınışlarını gördük. Dinle devletin boşanmalarını ya da en azından ayrı evle-

³⁰ İslam'ın cevaz verdiği yönetim biçimi için bkz. benim "İslam'da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü", *Türkiye'de ve Eski Sovyetler Birliğinde De-mokrasise Geçiş*, Forum Yay., Ankara, 1991.

³¹ Hristiyan dünyasıyla bir analogi kurmak için zaruret kavramının Orta-Çağ Batı düşüncesi ve siyasi uygulaması konusunda bkz. G. Post, "Ratio Publicae Utilitatis, Ratio Status et Raison d'Etat: 1100-1300", C. Lazzeri, *Le Pouvoir de la raison d'Etat*, PUF, Paris, 1992, s.13-91. Tanrı'nın özel kişiler için öngördü-ğü ahlak hükümleri devlet gibi daha üstün bir ahlaki prensip için gözardı edil-diği takdirde bu ihmal ya da bilinçli tavır, zaruret (*necessitas*) kapsamında de-ğerlendirilebiliyordu. Tümüyle seküler bir zihin olan Makyavel bile *raison d'Etat* konusunda beşeri siyasi iradenin gerçekleştirilebilmesi için Tanrı'nın yardım ve lütfunu elzem buluyordu. İktidar olmakla dine riayet etmek arasın-daki ilişkiyi şu cümlesi çok iyi ifadelendiriyor: "Floransa'da iktidarı muhafaza etmek Tanrı'nın hizmetinde olmak anlamına gelir".

³² Ö.L. Barkan, *a.g.m.*, ve H. Cin ve A. Akgündüz, *a.g.e.*, s.147-170.

re geçmelerini öngören liberallere de değindik. Şimdi, bu sefer Osmanlı değil ama Türkiye örneğine ve dinle devletin özel bir ilişki türünü teşkil eden laiklik olgusuna geçmeme yol açacağı için, son olarak yine bir Batı teorisyenin modeline, dinle devlet ilişkilerinin A. Comte tarafından nasıl öngörüldüğüne kısaca bakmak istiyorum. Bazılarımız belki yadırgayacaklardır ama, evet, *Pozitif felsefe dersleri*'nin hocası, *Pozitivist İlmihal*³³ adlı kitabında söze şöyle başlıyor: "şu veya bu şekilde bir ruhbanlığın bulunmadığı bir toplumun kendini idame ettirmesine de gelişmesine de imkan yoktur" ! Evet, şaşılacak bir şey belki ama, pozitivizmin kurucusu toplumda manevi bir gücün varlığının ve itikadın gerekliliğine inanıyor. Hristiyanlığın artık bu manevi gücü temsil edememesine işaret ediyor ve toplumu yönetmek için yeni bir dinin gerekli olduğunu söylüyor. Artık geçersiz olan ve çağın insanının ihtiyaçlarını karşılamakta zaafiyet gösteren eski dinin yerini alacak olan bu yeni dinin adı "İnsanlık dini" ya da "Beşeriyet dini" olacaktır. Bu din eski dinle aynı fonksiyonları ifa etmeye muktedir olacaktır ama bu yeni dinin niteliği farklıdır. Bu din tümüyle laiktir ve *transcendance*'ı (aşkınlığı) dışlayıcı mahiyette bir dindir. Yeni dinde, insan aklının fevkinde aşkın güç yoktur çünkü bu, Tanrısız, Tanrısı olmayan bir dindir. Comte bu konuda çok açık bir ifade kullanıyor: "Beşeriyet, Tanrı'nın yerini artık ebediyen almış bulunuyor, ama tabii, onun geçici hizmetlerini de unutmuyor". Comte'un anlattığı gerçekten de din midir? Bir ilahiyatçının dediği gibi, bu, din mertebesine yükseltilmeye çalışılan ve dinin özellikleriyle donatılmak istenen, dinin fonksiyonları atfedilen ateist bir hümanizmadır. Orta Çağ ilahiyatının yerini çağdaş sosyoloji almıştır. Bu dinin toplumun seçkin aydınlarından kurulu seçkin uleması da vardır, takvimi de, kendi mabedleri, ritüelleri ve kutsama biçimleri de.³⁴ Comte, anlattığı dinin alanının manevi iktidar olduğunu ve siyasi iktidardan da kesin bir biçimde ayrıştığını bildirmektedir. Bu nedenledir ki, kurduğu din her iki iktidarın bileşimini öngören Roma politeizminden de, İngiliz

³³ A. COMTE, *Catéchisme Positiviste ou Sommaire Exposition de la Religion Universelle*, Flammarion, Paris, 1966.

³⁴ Yeni ulema tabii ki sosyologlardır! Tanrılaştırılmış toplumun bilgileri. Bkz., benim "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, No.39, 1989.

Protestanlığından da İslam'dan da çok farklıdır. Comte, yeni dinin onları dışladığını ve tam zıddı olan bir istikamette olduğunu ilan etmektedir. Evet, din ile siyaset birbirinden ayrıdır. Ama ancak faaliyet alanları itibariyle birbirinden ayrı ve bağımsızdırlar. Zira Comte aynı zamanda devletin din üzerinde önceliğini de vurgulamakta ve dinin esasen devletin isterlerini sağlamada kolaylaştırıcı bir yedek güç olduğunu da düşünmektedir. Diğer yandan, Tanrısız bir dinin kendi kendine bir erek teşkil etmesi veya oluşturması mümkün olmadığına göre, bu dinin ilkelerini toplumdaki alması ve amacının da topluma hizmet etmesi beklenebilen bir husustur. Yeni inançta müminler için önemli olan artık Allah'ın rızası değil, toplumun rızasıdır. Bu din de toplum hizmetinde olduğu ölçüde bir devlet dinidir, sivil bir dindir ve eski Roma dininden farkı, belirli bir topluma ya da devlete özgü olmayıp, evrensel olduğunu ilan etmesidir. Bu din şu veya bu devletin sınırlarına hapsolmayan, beşeriyetin tümüne hitap eden, tümünü kapsayan bir evrenselliğe sahiptir. Evrenseldir çünkü temelinin harcında bilim vardır. Artık tanrısallaşan toplum ve beşeriyettir ve din de onların tayin ettiği hedeflere ulaşmada hizmet verecektir. Böyle bir dinin yükümlülükleri vardır ve sanayi toplumunda boy gösteren ve Comte'un büyük bir tehlike olarak işaret ettiği "manevi anarşiyi" gidermekte "araçsal değer" taşıdığı sürece bu din iyi bir dindir, pozitifdir. En büyük yankıyı Türkiye'de ve Brezilya'da yaratan *Ordre et Progrès* (ittihad ve terakki) fikrinin babası da ilginçtir ki, teorik öncülleri bambaşka olmasına rağmen tıpkı R. Nisbet gibi, tutkunu olduğu ilerlemenin, terakkinin, "ancak inancın eşliğinde mümkün olduğunu" kabul etmektedir.³⁵

Laiklik

Düşünce tarihinin bir anısı olarak bizlere intikal eden Comte'un din-devlet ilişkileri konusundaki fikirlerinin bugün dünyada merkezi bir ilgi alanı teşkil ettiği söylenemez. Ama yukarıda sunduğum açıklamalar, eminim, pek çoğumuza hiç yabancı gelmemiştir. Gelmemiştir, çünkü Türkiye'de laiklik söyleminin pozitivist varyantına --ki, ben buna laikçilik diyorum-- kulak misa-

³⁵ R. Nisbet, *The Idea of Progress*, Heinemann, London, 1980.

firliği edenler dahi bu tür bir mantık yürütmesiyle sık sık karşılaştırmışlardır. Bu görüşler aslında 1945'de "dinde reform" çağrılarında yer alan ve daha sonra da 1947 Cumhuriyet Halk Partisi Kurultayında dile getirilen fikirlerin paralelindedir. Bu paralellik öylesinedir ki, bu fikirlerin ilham kaynağının Comte ve Durkheimgil pozitivizm olduğuna dair zerre kadar şüphe yoktur. Çünkü laiklik adına dinde reform yapma arzusunun temelinde, laiklikle pek ilgisi olmayan ama tıpkı Comte'un tasarladığı türden yeni bir din yaratma arayışı vardır. Reforma tâbi tutulan din de, işte, çağımızın ihtiyaçlarına cevap veren ve Türkiye gerçekliğine uygun bir din olacaktır. Türk din reformcularının "yeni ve pozitif dinin Papa'sı"³⁶ Comte'dan farkı, onun kurduğu din beşeriyete yönelik ve insanlığın tümünü kapsayıcı ve evrensel mahiyette iken bizimkilerininkinin, evrensel ilkelerden hareketle gerçi, ve fakat "Türkiye'ye özel" bir din istidadında olmasıdır. Bunun içindir ki zahir, reformcu müteşebbisler bu konudaki Meclis konuşmalarında mütemadi bir biçimde "Türk'ün ruhuna" uygun bir dinin gerekliliğini dile getirmişlerdir. Devrimci/gerici çekişmesinin hüküm sürdüğü dönemin önde gelen fikir adamlarından T.Z. Tunaya, benimsediğı anlaşılan dinde reform önerilerini özetlediğı önemli kitabında nitekim, şu görüşün de ifadelendirildiğini aktarıyor: "İbadet yerleri Türk'ün geleneğine uygun bir tarzda konularak Halkevlerinin ibadet yeri, ibadet yerlerinin de Halkevine benzer bir şekle dönüştürülmesi".³⁷ Bu bir kurgulama mıdır? Bilmiyorum. Ama gerçek şu ki, bu önerinin "1860 yılından önce tek tam ve mükemmel din olarak pozitivizmi Notre-Dame katedralinde tebliğ edebileceğimden eminim" diyen pozitivizmin kurucusu Comte'un spekülasyonlarından pek farkı yoktur.³⁸

Fakat bizim bu çalışma çerçevesinde konumuz açısından önemli olan, tek parti rejiminin ekabirlerinin din kurgularından daha ziyade bu kurguyu besleyen sözde-bilimsel ve bilimci fikir damarlarının onlardan bir kuşak önce teşekkül etmiş olmasıdır. Yani, bu fikirlerin Türk toplumunda aniden ve kazara ya da be-

³⁶ Son eserlerinden biri olan *Politique Positive* adlı kitabında Comte kendisini böyle tanımlamaya başlamıştı.

³⁷ T.Z. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, Simavi Yay., 1991, s.181.

³⁸ Zikreden R. Aron, *Les Étapes de la Pensée Sociologique*, Gallimard, 1967, s.127.

lirli bir siyasi konjonktüre bağılı olarak yeşermemiş olması ve belirli bir süreklilik ve kalıcılık göstermesidir. Gerçekten de, yukarıda sözünü ettiğim Kurultay mebuslarımızın keskin "sosyolojizm"inin temellerini 1928'de kaleme alınan "dini ıslah beyannamesinde" aramak yanlış olmayacaktır.³⁹ Dini, "içtimai bir müessesese" olarak değerlendiren beyanname müellifleri onun da "diğer içtimai müesseseler gibi hayatın zaruretlerine katlanmak, tekmülün seyrini kovalamak mecburiyetinde olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁴⁰ Demek oluyor ki, bu yeni metodoloji uyarınca, dinin esasları topluma ve siyasete rehber olmayacaktır ve tahayyül edilen yeni din toplumun ve siyasetin gerekleri doğrultusunda, dolayısıyla da sürekli olarak, değişime uğraması mümkün olan bir din olacaktır. Toplumsal ihtiyaçlara uygun ve onları karşılayan, adeta sipariş edilen bir din. Bu, önce gördüğümüz araçsal yaklaşımlardan çok farklı ve onların çok ötesinde olup, *raison d'Etat* anlayışının etik açıdan belki de en problematik⁴¹ vechesini su üstüne çıkaran bir atılımdır ve bu boyutuyla, kanaatimce, dini (yem dini) siyasete alet etmenin uvertür çalışmalarım teşkil etmektedir. Gerçekten de, Beyanname, "yeni Türkiye'de din sahasında yeni bir vicdan intibahının" oluşmasını öngörmektedir. Yeni toplum, yeni din!"⁴² Bu görüşler dizisinden müdevverdir, işte, benim laikçilik olarak nitelendirdiğim ve günümüze kadar uzanarak Türk toplumunda yaşanan fikir ve vicdan spazmına yol açan düşünce sistemi. Çünkü laikçilik, laiklik değildir ve gerçekte laiklik mefhumunun mantığına aykırı olan bir izm'dir.

³⁹ İ. Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, cilt 2, Risale Yay., İstanbul, 1987, s.497-499.

⁴⁰ İ. Kara, bu tartışmalı beyannamenin yazarları tarafından da sahiplenmediğini belirtiyor. Bkz., a.g.e., s.499'deki Notu.

⁴¹ Devlet iktidarını bir meşrulaştırma formülü olarak karşımıza çıkan *raison d'Etat* kavramı devletin bekası ve/ya da gücünün artırılması amacıyla başvuru konusu oluyor. Ama bu, devletin *de facto* yönetme ve baskı kullanma iktidarını *raison d'Etat* gereği toplumda mevcut olan etik ve hukuki normların çiğnenabilirliğini de haklı göstermeye yetmez, yetmiyor. Yönetebilirlik, *raison d'Etat* ve meşruiyet ilişkisi için Bkz., C. Lazzeri ve D. Reynie, a.g.e., s.91-134 ve D. Seglard, "Foucault et le probleme du gouvernement", Lazzeri ve Reynie (yay), *La raison d'Etat: Politique et Rationalité*, Paris, PUF, s.117-140.

⁴² M. Tuncay, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Yurt Yay., s.208-225. Yazarın "Laikliğin İlerlemesi" başlığı altında kaleme aldığı ve değerli bir analiz ihtiva eden bölümde gerçekte laikçiliğin yerleşmesi ve tatbikatı anlatılmaktadır.

Bu düşünce sistemi gerilim yaratmaktadır ve hatta dini taassubun aktör olduğu münferit çatışmaların da bir tarafını teşkil etmektedir. Bu düşünce sistemi gerilime neden olmaktadır çünkü Beyannamecilerin ve Kurultaycılarının dileklerinin aksine yeni Türkiye’de "yeni vicdan intibahı" gerçekleşmemiş olup, sadece bir avuç yöneticinin, bir zümrenin, kuşaktan kuşağa aktardığı ve resmi zevat ile teşkilatlara mahsus bir söylem olarak ama sahiplerinin önemi nedeniyle de hegemonik vasfını koruyan bir *ethos* olarak varlığını sürdürmektedir. Yukarıda sözünü ettiğim kalıcılığının nedenini de muhtemelen bu konumlanmasında aramak gerekir.

Evet, çünkü vicdanlardaki uyanış, öngörülenin aksine, "ben Müslümanım" diyenlerin nezdinde laikçiliğin reddiyesi yönünde meydana gelmiştir.⁴³ Dini ıslah etmek, değiştirmek, uyarlamak isteyenler bunu başaramayınca bu sefer dinin bir iptidailik kalıntısı olduğu görüşünü ileri sürmekle yetinmek zorunda kalmışlardır. Nitekim, bu tespit doğrultusunda çalışmalar yapan Türkiye’nin ileri gelen bir sosyologu da 1989 yılında yayınladığı bir eserinde söze şöyle başlıyor: "uygar toplumlarda din güncelliğini yitirmiş olduğu halde bizde neden sürekli olarak sosyal ve politik hayatımızda etkisini sürdürüyor?".⁴⁴ Bu cümlede "uygar" olan toplumlara dair yapılan gözlemin doğruluğunu tartışmak ve cümleyi kısım kısım şerhetmek amacımı aştığından, konumuz itibarıyla önemli olan uygarlık eşittir dinin güncelliğini yitirmesi ile dinin Türkiye’deki etkisi eşittir Türkiye’nin uygar olmayışı arasında kurulan mantıki bağa işaret etmenin yeterli olduğunu düşünüyorum. Ama bu cümlelerin içerdiği serzeniş ve fikir önemlidir zira laikçi olarak nitelendirdiğim tutumun prototipidir. Bu cümle laikçi tutumu özetlediği gibi şu hususlarda da kaçınılmaz olarak tenbihte bulunuyor: din güncel değildir, güncel olmaması uygarlığın gereğidir, geri olmanın hem nedeni hem sonucudur ve bundan hemen kaçınmamız aklın icabıdır. İlginçtir ki, bu tür bir argümantasyon Türkiye’de laiklik adına yapılagelmiştir ve yapılmaktadır. Bu argümantasyonun laikliğe mündemiç olduğu zan-

⁴³ Bu durum da dini siyasete alet etmenin bu sefer tam karşıt yönden tohumlarının ekilmesine neden olmuştur. Günümüzde cereyan eden siyasal İslamcılığın ve "Müslümanların partisi" olarak dini tekeline alma ve siyasi parti-din özdeşleşmesi fikrinin arka planında yer alan işte bu tepkilerdir.

⁴⁴ C. Tanyol, *Laiklik ve İrtica*, Altın Kitaplar, İstanbul, 1989, s.13.

nedilmektedir. Oysa ki, biraz sonra göreceğimiz gibi, bu mantık yürütmede laikliğin kavramsal alanının ne fikri ne de tarihi temelleri mevcuttur.⁴⁵ Dahası, bu düşünce sisteminde laikliğin temellendiği ve onun adeta esbabı mucibesi olan din olgusu ve buna bağlı olarak, din olgusunu tanıma ve ona saygı besleme de yoktur. Olan, dini bilim (ve, tabii, normatiflikten ibaret bir uygarlık anlayışı) adına aforoz etmek, toplum (ve siyaset) hayatının dışına geri püskürtmektir.⁴⁶ Bu, toplumu ve otoriteyi tümüyle "tanrısızlaştırmayı" gaye edinen, laiklikten sapma bir düşünce sistemidir ve adı laikçiliktir.⁴⁷

Lenin'in bir metaforuna gönderme yapmak gerekirse, goşizm komünizmin karşısında ne idiyse, laikçilik de laikliğin karşısında aynı türden bir bozulmanın, bir patolojinin belirtisi: laikçilik laikliğin "çocukluk hastalığı". Sık sık nükseden, kronikleşen ve anavatani hiç şüphe yok ki Fransa olan bir rahatsızlık. Türkiye'nin az önce anlatmaya çalıştığım sıkıntısına kaynak teşkil eden ve bunca laik toplum düzenlerinin mevcut olduğu dünyada bir sosyal barış yöntemi olan laikliği, tolerans fikri ile dokunmuş bir *weltanschauung* olarak toplumlara nüfuz eden laikliği, bizatihi ulaşılması zorunlu olan bir siyasi-ideolojik hedef haline dönüştüren Fransa. D. Martin, çeşitli laiklik modellerini anlattığı kitabında Fransa'nın bu konudaki özgüllüğüne işaret ederken Fransız modelinin din kurumlarına, yani kiliselere karşı bir tutum izlemenin yanı sıra ve aynı zamanda inancın da erozyona uğratılması fikrine dayandığını belirtiyor.⁴⁸ Din ve devlet işlerinin ayrılması prensibinin yanı sıra zaman zaman ve belirli siyasi-tarihi konjonktürde inançlarla verdiği mücadeleden ötürüdür ki, Fransız modelini laik olarak değerlendirmek bence mümkün görünmüyor. Fransa laikçi bir anlayışa sahiptir ve "Cumhuriyetin değerleri" arasında korumak istediği laiklik, sadece taassubu değil,

⁴⁵ Din ve siyasetin kavramsal içiçeliğinin analizi için bkz. C. Schmidt, *Théologie Politique*, Gallimard, Paris, 1988.

⁴⁶ Bkz., benim bu konudaki mülakatım. *Türkiye Günlüğü*, Sayı 27, Mart-Nisan 1994, s.8-10.

⁴⁷ M. Gauchet, *Le Désenchantement du Monde*, Paris, Gallimard, 1985.

⁴⁸ D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Basic Blakwell, Oxford, 1978, s.6.

gerçekte dini hedef almaktadır. Zira kimse Fransa'da din devletini savunmamakta ama bir çok Fransız sahip olduğu dini inancın değerlerinin yaygınlık kazanmasını ve, mesela, okullarda hüviyet kazanmasını istemektedir. Bu talebin laikliği zedeleyici bir yönü yoktur ve muhtemel bir siyasi sonucu da olmayacaktır. Ama yine de, kimsenin günümüzde dinselleştirilmiş bir siyasi yapı savunmamasına rağmen laikçi Fransa laik Fransa'ya karşı bunu da "Cumhuriyet değerlerinden" dönüş, yani irtica olayı olarak kabul etmekte ve laiklik adına, laikliği korumak gayesiyle şiddetle karşı çıkmaktadır. Fransa'nın laiklik ile laikçilik arasında bir ikiliğe ve laikliğin temel çıkış noktası olan barış ve toplumsal bütünleşme gayesinin tam tersine kutuplaşmacı ve çatışmacı bir ortama sahne olduğu bilinen bir gerçektir.⁴⁹ Her ne kadar Fransa'da 1789 idealleri ile Aydınlanma rasyonalizminin toplum dokusuna nüfuz etmesiyle birlikte artık 3. Cumhuriyet döneminin laikçi doktrinine gerek kalmadığı ve 3. Cumhuriyet ideolojisinin bertaraf edildiği söyleniyor ve kısmen de gözlemleniyorsa da, Fransız laikçiliğinin maziye ait bir husus olduğu da ileri sürülemez. Söz konusu 3. Cumhuriyet ideolojisi devletin din alanında tarafsızlığım çok sarıh bir biçimde vazediyordu. Ne var ki, ulus-devlet fikriyatına uygun olan bu yaklaşım belirgin olan sadeliğinin yanı sıra devletin tarafsızlık ilkesini zımnen ve bilfiil ortadan kaldırmaya matuf siyasi ve ideolojik hususlar da içermiyor değildi. İnançlar karşısında tarafsız olan, olması gereken, laik devlet laikçi sapmalardan da geri kalmıyordu. Laikçi yaklaşım, Althusser'in deyimiyle, bir "devlet-ideolojik aygıtı" olan okulda mevzileniyor ve ideolojik hegemonyasını sağlamak için çarpışma alanı olarak okulu seçiyordu. Gerçekten de, tüm dini inançlara karşı, tanımlı gereği, saygı duyan laik okul yine de bilinçleri ve vicdanları belirli bir ideoloji doğrultusunda yönlendirmekten geri kalmıyor,--ve kalamazdı. Bu konuda Fransız milli eğitimine damgasını vuran 3. Cumhuriyetin ünlü bakanı J. Ferry gerçek saikini zaten gizlememişti. Evet, "din konusunda tarafsızlık vaad ettik. Ama felsefe ve siyaset konusunda böyle bir sözümüz yok-

⁴⁹ E. Poulat, *Liberté, Laïcité, La Guerre des Deux France et le Principe de la Modernité*, Paris, Cujas-Cerf, 1988.

tur" diyordu bu üstad eğitimci.⁵⁰ Oysa ki, laikliğin fonksiyonu 3. Cumhuriyetin ideologlarının önerdiği gibi rasyonalist ideolojiyi dayatmak değil, kendini felsefe ve resmi ideoloji kılmak değil, tam tersine, bütün felsefe ve düşünce sistemlerinin çoğulculuk içinde özgürlüğünü ve inkişafını sağlamak. Çünkü laikliğin temellendiği ve temellenebileceği tek felsefe özgürlüğün ve insan haysiyetinin bir gereği olarak çoğulluğun tanınması ve çoğulluğun toplumların ve beşeriyetin karşısına dikilen bir engel veya pürüz olarak değil, bir "veri" ama olumlu bir veri olarak benimsenmesi felsefesidir. Buna rağmen gerçek şudur ki, 3. Cumhuriyet ideologlarının ve Ferry'nin yukarda zikrettiğim tavrıdır, işte, devletin dım karşısında tarafsız ve hatta bigane tutumunun (laïcité=laiklik) ona musallat olan militan bir anlayışın (laïcisme=laikçilik) boyunduruğu altına girmesine yol açan ve Fransız Cumhuriyet geleneğinin ethos'unu belirleyen. Pozitivizmden mülhem bu düşünce sistemi, diğer yandan, Fransız intelligentsia'sının da marksist ya da marksgil ideolojinin etki alanına girmesiyle birlikte, Cumhuriyet devletinin resmi tutumunu teşkil etmiyorsa da, bu ülkenin entelektüel çevrelerinde hegemonik olmayı başardı. Bunun içindir ki zahir bugün, mahcubiyet gereği olsa gerek, laikçi tutumun 3. Cumhuriyet dönemine ait tarihi bir anı olduğu ileri sürülmekle beraber laikçilik Fransa'da etkinliğini muhafaza edebildi ve ediyor, çünkü bir Fransız bilim adamının dediği gibi, bu "su canavarı sık sık hortluyor".⁵¹ Nitekim, Katoliklerle laikçiler arasında cereyan eden 1980'lerin çalkantılı "özgür okul" tartışmaları ve göçmen ailelerin günümüze kadar uzanan baş örtüsü sorunları da gösterdi ve gösteriyor ki, Fransa hâlâ laiklik ile laikçilik arasında ateşli kavgalara ve bölünmelere sahne olabiliyor. Ve siyasi hayatta resmi ve hukuki üstünlüğünü yitirmiş olmasına rağmen 3. Cumhuriyet tipi bir ideoloji olan laikçilik, önemli seçenekler karşısında su üstüne çıkıyor ve kavgaya taraf olarak katılmak suretiyle hayatiyetini koruduğunu kanıtıyor. İlginçtir, birleştiriciliği hedefleyen laiklik, mücadeleciliği şiar edinen laikçiliğe dönüşmek suretiyle çağdaş Fransa'da bölünme-

⁵⁰ Zikreden J.M. Mayeur, "Laïcité et l' Idée Laïque au Début de la Troisième République", *Le Supplément*, No. 164, 1988, s.40.

⁵¹ G. Avanzani, "De l' Invalidité de la Notion de Laïcité", *a.g.e.*, s.65.

lere yol açabiliyor. Laiklik, toplumsal bölünmeye yol açması nedeniyle Kiliseleri hedef alırken, laikçilik Kiliselerin vazettiği doktrini, dini, karşısına alıyor ve, büyük Fransız şair Peguy'nin yüzyılımız başında dediği gibi, amaçladığı adeta "Tanrıtanımazlığı devlet metafiziği statüsüne terfi ettirmek" oluyor.

Evet, Fransa'da laikçiliğe bürünen laiklik, yeryüzünün efsunu bozuldu (*entzauberung, disenchantment*) diyen Weber'in tespitini adeta tescil etmek ve Tanrılı bir dünyadan çıkışı hızlandırmak için biçilmiş kaftandı. Weber'in işaret ettiği hayatın efsunsuzlaşması sürecine hukuki-siyasi çözümleri sağlıyordu. Oysa ki, bir sosyo-politik kamu düzeni yöntemi olarak laikliğin fonksiyonu bu değil ve laikliğin mevcut olduğu sistemlerde insan dindar olmaya devam edebilir, müntesibi olduğu din cemaatine karşı sadakatını özgürlük içinde sürdürebilirdi. Türkiye'de sanılanın aksine, laiklik dindarın hem de kamu gücünün güvencesi altında huzurunu sağlamaya matuf bir ilke idi. Bu noktaya gelmiş iken biraz duraklamak ve Türkiye'de "laik" kelimesi konusunda ezber hanemize yerleşmiş olan bir iki hususa değinmek istiyorum. Türk bilim adamları, düşünürler ve ideologları çoğunlukla kelimenin etimolojik kökenini belirtmekten hiç usanmazlar. Böylelikle, onyıllar boyunca laiklik tartışmaları ile çalkalanan Türkiye, sanki bu bilgi konumuz itibarıyla çok anlamlı ve sorunu halletmeye yardımcı olacakmış gibi sık sık "laios"un Yunanca bir kelime olup, "halk" anlamına geldiği konusunda bilgisini tazeleme fırsatına sahiptir. Türkiye, "laik" kelimesinin "ruhban sınıfına" mensup olmamak anlamına geldiği konusunda da bilgilendirilir (ve herhalde bu bilgileri çok aydınlatıcı bulur!). Ama Türkiye, kelimenin zaman içerisinde semantik kaymaya uğrayarak, esas olarak, dinle ve din kurumuyla alakası olmayan sistem veya kişi anlamına geldiğini de görür. Bunu böyle görür çünkü mesele ona böyle takdim edilir. Kelimenin geçmişini anlatırken kimse ona Hristiyanlık dünyasında laik kişinin Kilise görevlisi olmayan ve fakat mümin ve dindar bir Hristiyan olduğunu söylemez.⁵² Türkiye'yi "devlet mi laik olur, kişiler mi laik olur?" şeklinde sü-

⁵² Bu konuda D. HOCAOĞLU istisna teşkil edenlerden biri. Laik kelimesinin anlamlarını anlatırken, laik kişinin eskiden ruhban olmayan Hristiyan demek olduğunu bildirmeyi ihmal etmiyor Bkz., "Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 28, 1994, s.99.

regelen sağırlar diyaloguna ve anlaşmazlıklara sürükleyen işte, bu fuzuli, boş ve Türkiye'nin yaşadığı sorun açısından yersiz ve eksik bilgilendirmelerdir. Oysa ki, Türkiye'nin sorunu kelimenin etimolojisiyle ilgili değildir. Kelimenin Türkçe olmayıp, yabancı kökenli olup olmaması da değildir. Türkiye'nin sorunu, laik bir sosyo-politik sistem içerisinde dinin ve dindar kişinin laiklik ile ilişkisinin niteliği sorunudur. Laik sistem içerisinde dinin ve dindar kişinin toplumsal ve siyasal konumlandırılması, yani statüsü sorunudur. Hadiseyi bu şekilde teşhis ettikten sonra bir kez daha diyebiliriz ki, Türkiye'nin bilmesi gereken ve merak ettiği, ahır zaman içinde laik kelimesinin başından geçen semantik serüven değil, bu mefhum ve kelimenin bir sosyo-politik sisteme izafe edilmek için ne zaman, hangi nedenlerle ortaya çıktığı ve bu bağlamda taşıdığı özgül anlamdır. Olaya bu açıdan baktığımızda, Türkiye bilmelidir ki, bir kamu düzeni ethos'u olarak laik kelimesi çok yenidir ve yüz yılı pek az sene farkıyla aşan bir ömre sahiptir. Nitekim, 3. Cumhuriyetin önde gelen eğitimci düşünürlerinden F. Buisson, 1887'de yayınladığı ve laik okulun bir çeşit manifestosunu teşkil eden kitabında şöyle diyor: "bu yeni bir kelimedir, (...) genel olarak henüz kullanılmamaktadır. Yine de ben, bu neolojizmi (yeni sözcük türetmeyi) zorunlu buluyorum. Çünkü başka hiç bir terim bu fikri dolambaçlara kaçmadan bu kadar iyi ifade etmiyor ". Demek ki, Türk laikliğinin menşei Fransa'da, kelime de, tıpkı ifade ettiği sistem gibi, "1860'lılar kuşağı" olarak bilinen, çoğu agnostik olan ve J. Ferry gibi "Tanrısız ve kralsız bir dünya düzenlemeyi" düşleyen 3. Cumhuriyetçilerin eseriymiş.⁵³ Laiklik kelimesinin semantik güzergahının son ve Türkiye'yi ilgilendiren durağı budur. Çünkü laiklik Türkiye'yi bu son anlamıyla etkisi altına almış ve sadece kamu hayatının değil, siyasi hayatının da seyrini tanzim etmiştir: din ve devlet işlerinin ayrılmasını ve din ve vicdan özgürlüğünü sağlayan dinden bağımsız hukuki-siyasi sistem. Kelimenin bu anlamına yapılan atıf ve vurgudur "Cumhuriyet fikrinin" Fransa'da ve Türkiye'de temelini teşkil eden.⁵⁴

⁵³ Zikreden G. Avanzani, a.g.m., a.g.e., s.64.

⁵⁴ G. Nicolet, *L'idé Republicaine en France. Essai d'Histoire Critique*, Gallimard, Paris, 1982.

Din ve devlet işlerinin ayrılması prensibi ileri sürüldüğünde, gerçekte, zımnen dahi olsa, belirtmek istenilen husus dini otorite ile (ruhbanın *auctoritas*'ı) siyasi iktidarın (kralın *potestas*'ı) farklılaşmış olmasıdır ki, L. Dumont gibi bazı çağdaş siyaset felsefecisi ve düşünce tarihçisine göre, bu farklılaşmayı mümkün kılan "kültürel" öge Batı medeniyeti ve Hristiyanlığa mündemiç bir düalizmdir.⁵⁵ Mevcut olan bu düalizm sayesinde Aziz Paulus'un Avrupa Ortaçağına kadar hüküm süren "iktidar sadece Allah'a aittir ve mevcut olan (dünyevi) iktidarlar da O'nun tarafından tesis edilmiştir" şeklindeki desturu Aquina'lı Aziz Thomas'ın geliştirdiği cevapla değişikliğe uğrayabilmiştir. O ana kadar Kilise mevcut devletler arasında bir devlet değildi, Papa'nın iktidarının mutlakıyeti (*plenitudo potestatis*) teorisi uyarınca, Devletin ta kendisiydi. Ne var ki, bundan böyle kilise her konuda hükmedemeyecek ve ruhban kamu düzenini ilgilendiren işlerde artık krala tabi olacaktır. Ama paradigma değişimi bundan da ibaret değildir ve siyaset felsefesinde thomizm olarak kayda geçen, 13. yüzyıl Avrupa'sının bu yeni yaklaşımına göre, siyasetin özerkleşmesi mümkündür, dinen de caizdir, o halde, özerkleşebilmelidir. Avrupa'da cereyan eden olaylar, tarihi konjonktür de zaten bu türden bir ayrışmacı zihniyet devrimine uygundur. Çünkü zaman, "laik" iddialar güden yeni ulus-devletlerin teşekkülü zamanıdır. Yapısal olarak tekleştirici bir niteliğe sahip olan devlet ve özellikle 19. y.y.lda tekilleştirme sürecinin Thomas'm doruğa vardığı bir dönemde, Aziz Thomas'm pagan Aristo'dan esinlenerek inşa etmek istediği siyasi felsefesinin manevi ve dünyevi ikiliğini de vazetmiştir. Aziz Thomas, bunun Tanrı'nın iradesi olduğunu söylemeyi de, tabii, ihmal etmemiştir. O halde, O'nun iradesi uyarınca düşünmek, üretmek ve faaliyette bulunmak gerekecektir. Dinden bağımsız bir kamu alanının ve bu alanı düzenleyen bir siyasi iktidarın müjdesi verilmiş bulunmaktadır.⁵⁶ Bu, dünyevileşmiş siyasetin vaftiz törenidir.

⁵⁵ L. Dumont, *Homo Aequalis. Genese et Épanouissement de l'Idéologie Économique*, Paris, Gallimard, 1977. Dumont, buna karşılık, Doğu toplumlarında hüküm süren monizmden ve bütünsel (*holisme*) ötürü farklılaşmış alanların havsala dışı olduğunu bildirmektedir.

⁵⁶ L. Dumont, *Essais sur l'Individualisme*, Paris, Seuil, 1983, s. 68-85.

Bu ayrışmanın tescili ile birlikte laiklik fikrinin ilk tohumları da atılmış bulunuyor çünkü siyasetin özerkleşmesi demek dünyevi iktidarın sahibi olan kralın veya imparatorun aklın doğrultusunda koyduğu kanunlarla burada, veryüzünde, "aşağıda" kamu düzenini sağlaması demektir.⁵⁷ Dini alanla dünyevi alanın ayrıştırılmış olmasıyla yetkiler de paylaşılmıştır ve bundan böyle kral ya da imparator, aklın rehberliğinde ve bir misak uyarınca, genel yararı burada, hemen, ahireti beklemeden "iyi yaşamayı" temin etmenin sorumlusudur. Bağımsızlaşmış siyasal alanı tekeline alan devletin meşruiyeti de artık bizatihi kendisinden kaynaklanacaktır ve bu rasyonel meşruiyet, onun genel yararı tatmin etme ve hukuk ihdas etme yeteneğine göre tespit edilecek ve değerlendirilecektir.⁵⁸ Siyasal alanın egemeni olan, egemenliği haiz kralın bireylere karşı referansı genel yarar iken, kilise, bir müminler topluluğunu oluşturan bireylerin varlık ve çıkarlarının temsilciliğine ve koruyuculuğuna adeta hapsedilmiş olacaktır.

Bu ayrışmanın 14. yüzyılda giderek derinleştiğini ve İmparatorun yanlılarıyla Papalığın *plenitudo potestatis*'inin savunucuları arasında cereyan eden tartışmanın kızıştığını biliyoruz. İmparatorluk taraftarları Kilisenin üstünlüğünü yadsımamakla beraber ruhbanlıkla hükümdarlığın tesisinin Tanrı tarafından buyurulmuş birbirinden bağımsız iki farklı alan olduğunu ileri sürüyorlardı. Uhrevi ile dünyeviye bağlantılandırmak ve aralarındaki harmoniyi sağlamak için yetki kavgasına son verecek yeni bir ilişki sisteminin düşünülmesini salık veriyorlardı. L. Dumont'a şu yorumu yapmaya sevk eden bir ilişki sistemi "Önerdikleri Hinduizmdeki sistemi çağrıştırıyor. Manevi alana ilişkin konularda Devlet Kiliseye tabi olmalıydı, dünyevi işlerde ise Kilise Devlete".⁵⁹ Birlik idealine böylelikle ulaşılabilirdi. Gerçekten de, ayrışma din ile devletin bir bütün teşkil etmesine işaret eden *cujus regio* *cujus religio* ilkesini de gözardı etmeyen, ona zarar vermeyen, tam tersine, onu tahkim etmeye yönelikti. Bu telakki uyarınca, insanlar ülkelerinde hakim konumda olan dinin müntesibiydiler

⁵⁷ B. Badie, *Les Deux Etats*, Paris, Fayard, 1986, s.30.

⁵⁸ Bu konunun Türkçe iyi bir anlatımı için okuyucu M.A. Ağaoğulları, C.B. Akal ve L. Köker'in ortaklaşa yayınladıkları kitaba bakabilir: *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Yay., Ankara, 1994, s.273.

⁵⁹ L. Dumont, *Essais....*, a.g.e., s.77.

ve, işte, siyasal egemenlik de aynı dinin tezahürü değilse de, temsilcisiydi, aralarında ayniyet vardı. Bunun içindir ki, Kralın "laik" iktidarı Tanrı'nın hükmüyle de desteklenmiş olan bir iktidar sıfatıyla kutsanmış olacak ve, böylelikle, yönetilenlerin siyasi iktidara biatı tartışma götürmeyecek, meşruiyet kesinleşmiş olacaktı.⁶⁰

Devlet ile din ilişkilerini bu şekilde sistemleştiren bu teori hiç şüphe yok ki, tek dinli homojen bir toplumun devleti varsayımına dayanıyor. Oysa, toplumlarda böyle bir türdeşlik olmadığı gibi, dini cemaatlerin çeşitlendiği de bir gerçektir. Aynı devletin sinesinde mezhep ve din farklılıkları barınmakta ve devletin siyasi egemenliği yanı sıra dini bir mahiyet ve kisvesinin de oluşu, farklı inanç gruplarını öncelik ve üstünlük edinme uğruna kıyasıya rekabete ve çatışmaya sürüklüyordu. Bütün bu gelişmeler toplumları derinden sarsıyor, devletlerin bir zaafiyeti olarak ortaya çıkıyor ve barış içinde birlikte yaşamının zeminini oluşturacak yeni arayışların uç vermesine yol açıyordu. Günümüze kadar sahasını mütemadiyen genişleterek varlığını koruyan bu yeni zemine harcı atanlar arasında ben Padova'lı Marsile'i görüyorum ve onun belki de laikliğin ilk sistematize düşüncesini içeren *Barışın Savunucusu* adlı kitabından söz etmek istiyorum.⁶¹

Marsile, ülkede yaşayanların tümünün aynı dine mensup olmaları nedeniyle *cujus regio ejus religio* ilkesinin, yani devletle din arasında bire bir bir çakışmanın gerçekliğe uymadığını ve bunun anakronik bir fikir olarak kaide teşkil etmekten uzak olduğunu düşünüyordu. Bu nedenledir ki, onun da amacı tıpkı selefleri ve çağdaşı Occam gibi siyasi iktidarı dinden bağımsızlaştırmak olduğu kadar, Papalığın vazettiği Tanrı anlayışından farklı telakkilere sahip olan din ve mezhep salıklerini de devlet sistemine dahil etmenin yollarını bulmaktı. Bozulma istidadı gösteren sosyal barışı tesis edebilmenin yöntemini inşaya çalışıyordu. Gerçekten de, Papa'nın veya kralın Tanrı'dan neşet eden bir iktidara sahip oldukları konusunda süregelen tartışma Orta çağ halklarının zihninde sıkıntılara neden oluyor, vicdanları sarsıyor ve yaygın toplumsal bunalımlarla din savaşlarının habercisi oluyordu. Marsile'in sosyal barışı tesis etme ve koruma arayışı daha

⁶⁰ M. Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford University Press, 1975, s.185-312.

⁶¹ Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la Paix*, Vrin, Paris, 1968.

sonra, çok daha sonraki tarihlerde karşımıza laiklik adıyla çıkacak olan bir sürecin başlangıç merhalelerinden birini oluşturuyor. Marsile Kilisenin baskıcı eylemlerini bir hakkaniyetsizlik olarak değerlendiriyor ve ona göre, bu hakkaniyetsizliği bertaraf etmenin yolu sivil (dünyevi) iktidarı tümüyle krala devretmekten geçiyor. Böyle bir çözümü ilk önerenin gerçi, o olmadığım biliyoruz. Ama Marsile'in problematiğinin bize çok çağdaş ve aşına gelmesinin esas nedeni, dünyevi ile manevi alanlarının ayrışmasını teklif etmiş olması değil, onun din çerçevesinde meydana gelen örgütlenmelerin, cemaatlerin, tümüyle gönüllü ve sivil bir beraberlik niteliği taşıdığını belirtmesi. Marsile'in düşüncesinin bize modern gelen yönü, onun temel endişesinin sosyal barış olması ve din ile devletin ayrışmasını bu amaç uğrunda zorunlu bir faktör olarak değerlendirmesi. Marsile ayrışmayı toplumsal barış ve huzurun temellerini atmaya elverişli bir ortamı hazırlayıcı bir yöntem addediyor. Ama Marsile'in çağdaşlığı burada da bitmiyor. Çünkü ona göre, madem ki sivil ve siyasi hayatın Kiliseden bağımsız kılınması elzemdir, bunun doğal uzantısı olarak sivil toplumu yönetenin de sivil toplumun içinden gelmesi gerekir. Bu demektir ki, siyasi iktidarın kaynağı toplumdur ve bu türden bir iktidarın hedef ve fonksiyonu da sivil topluma mündemiç bir olgu olan yeryüzünde mutluluğu sağlamak, bu gayeye ulaşmak. Ve, muhakkak olan odur ki, yeryüzünde mutluluğu mümkün kılan ilk önkoşul toplumsal barıştır. Bunu sağlamak siyasetin işidir ve bu, dünyevi bir iş olması nedeniyle de la-dini bir nitelik taşımaktadır. Evet, Marsile ta 1324 yılında siyasette çağdaş temsili yönetim biçiminin düşünsel temellerini atmakla meşgul ve Aziz Thomas Aquinas'dan çok farklı bir biçimde, Padovalı bu la-dini amaçla donatılmış, tümüyle dünyevi olana yönelik, seküler bir devletin inşasını istiyor. Toplum artık bir müminler topluluğundan ibaret değil. Tanrı'ya izafe edilen bir inanç sisteminin doğrultusunda bir varlık değil. Toplum, insanların mutlu yaşayabildikleri ve ihtiyaçlarını karşılayabildikleri bir bütün. Ve böyle tasavvur edilen toplumu bir bütün yapan harç da sivil yasalar. Bu noktada işte, Marsile bize yepyeni bir meşruluk anlayışı öneriyor ve yeni düzeni ihdas edecek olan sivil yasanın kaynağının halk olduğunu belirtiyor. Kaynak halk olmalıdır, veya onun temsilci-

leri. Evet, epistemolojik kopuş tamamlanmıştır: halka yasama hakkı atfediliyor, halkın yasama gücüyle donatılması isteniyor. Siyasi hayatın özerkleşmesi sayesinde devletin egemen güç olduğu teslim edilecek ve bunun da uzantısında toplumda barış hüküm sürebilecek.

Bugünkü idrakimizle düşünecek olursak, öyle anlaşıyor ki, siyasetin özerkleşmesi bir sosyal barış yöntemi olan laikliğin eşliğinde meydana geliyor. Marsile'in ondördüncü yüzyılın başlarında oluşturduğu bu barış yöntemi arayışlarında tabiidir ki, insanların bireysel özgürlüğü merkezi bir ilgi alanı oluşturmamakta. Ama biz restrospektif bir bakışla biliyoruz ki, siyasetin din kurumlarından bağımsızlaşması ile vücut bulan laiklik, makrososyolojik analiz düzeyi terkedilip birey düzeyinde düşünüldüğünde de yine bir yöntem olarak karşımıza çıkıyor. Özgürlük yolunda bir yöntem, insanların din ve vicdan özgürlüğü yolunda bir yöntem. Laiklik, bu çerçevede de yöntem olma niteliğini koruyor ve bunun içindir ki, zahir, bir yönetim biçimi olan demokrasi ile bağlantılandırılması zihnimizde P. Bourdieu'nun anlattığı türden bir *habitus*, bir alışkanlık haline gelmiş. Laiklik gerek toplumsal gerek bireysel düzeyde düşünüldüğünde bir yöntem olduğuna göre, onun felsefi bir erek, bir *finalité*, olmayıp sadece belirli bir gayeye ulaşmak için --ki, bu gaye özgürlüktür-- kullanılan bir araç olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. O halde, laiklik bizzatihi etik değer taşıyıcısı bir olgu olmayıp, etik bir değer olan özgürlüğün temini için destek mahiyetinde bir araç-kavram olarak karşımıza çıkıyor. Ve, bu yöntem olma vasfından ötürüdür ki, laikliğin toplumdan topluma farklı biçimleri, çeşit çeşit imal edilmiş tarzları mevcuttur ve bu tarzlar her bir toplumun özgül tarihi birikiminin bileşkesi ve tezahürüdür. Sözünü ettiğim bu farklılıklar bize Fransız laikliğinden, İngiliz laikliğinden veya vakiyle bir Tocqueville'in, günümüzde ise pek çok gözlemcinin pek hayran kaldıkları Amerikan laikliğinden söz ettirmektedir. Ve tabii, önce anlatmaya çalıştığım laikçilik boyutundan sıyrılabilirdiği ölçüde ve bu arazdan kendini tümüyle muaf kıldığı takdirde, hiç şüphe yok, Türk laikliğinden ve onun özgül niteliğinden de, Türkiye'nin bu yöntemi özgül kullanım tarzından da söz etmek mümkündür. Bu hususa tekrar döneceğim.

Ama daha önce ve bahsimi, nihai olarak değilse de, bu yazı çerçevesinde şimdilik sonuçlandırırken, laikliğin olmazsa olmaz bir biçimde içeriğinde olan hatta onunla ayniyet arzeden bir olguya da temas etmek istiyorum. Çünkü o da gerek toplumsal barışı sağlamada gerekse bireysel özgürlüğün yaşanmasında başlıca amaçlardan. Ama laiklik toplumun tümünü kapsayan bir huku-ki-siyasi yöntem iken, şimdi sözünü edeceğim tolerans bir tavır, bir zihniyet ya da davranış eğilimi. Böyle olmakla da laik huku-ki-siyasi yöntemin temelinde olan, onun dinamizmini oluşturan ve onun işlerliğini mümkün kılan bir tutum. Teklif Locke'dan geliyor.⁶² Tolerans fikrinin bu büyük kılavuzu ülkesinin sahne olduğu mezhep çatışmalarından bizar düşmüş ve yazımın başında da değindiğim gibi, çareyi dinle devletin birbirinden kesin bir biçimde ayrılmasında görmüştü. Böyle bir ayrılma devlet için de, din için de hayırlı sonuçlara yol açabilirdi ama Locke'un gözünde asıl öncelik taşıyan husus dinin devletten bağımsızlaştırılmasıydı. Zira dine müdahale eden, böyle bir yetkiyi haiz devletin güttüğü siyaset ister istemez dayatmacılığa ve istibdada meyledilirdi. Devletin böyle bir yönetim biçimini meşru addetmesi gayet tabii ki mümkündü ama sorun, yönetilenlerin dini kendisine mal etme suretiyle dini manipüle eden bir devlete itaat etmeyi meşru sayıp saymamalarıyla başlıyordu. Evet, Hobbes'un aksine Locke, huzura kavuşmanın yolunun devlet ile dinin füzyonundan geçmediğini düşünüyor ve dünya işleri ile din işlerinin meczedilmesinin yönetebilirliği arttırmadığını, arttırdığı tek şeyin gerilim ve bölünme olduğunu ileri sürüyordu. Bu, sivil toplumu barıştan mahrum bırakan bir yoldu ve Locke da tüm teorik çabasını siyaset felsefesinin ezeli temel kaygısını teşkil eden toplumsal barışı temin etmeye seferber etmek istiyordu.

Toplumsal bütünleşmeyi engelleyen olgulara karşı çare aramalıydı ve çarelerden biri devlet iktidarının sınırlandırılmasıydı. Sivil barış için hedef bu olmalıydı ve bu hedefe ulaşmanın yolu toleranstan geçiyordu. Tolerans ortamının oluşması sosyal barış için müsait bir düzenin ihdası da hızlandırılabilir ve diğer yandan, bizatihi toleransın da tutum ve davranışları biçimlendiren bir dünya görüşü ve farklılıkları değerlendirme yaklaşımı olarak

⁶² J. Locke, *a.g.e.*

toplumlarda kök salmasına yol açabilirdi. Bunun için devletin revizyona tâbi tutulması gereklidir ve kabul edilmesi ilk husus devletin fonksiyonları arasında dîn işlerinin düzenleme yetkisinin olmayışıdır. Devletin manevi alanda fetva vermek yetkisi yoktur. Yurttaşlara dîn telkininde bulunmak, onları kendi dinini benimsemeleri için ikaz etme hakkı da yoktur. Dîn konusunda yasak koymak ya da cevaz vermek de devletin sivil toplum tarafından tayin edilmiş olan hadlerinin dışındadır. Bu, ayrıca dinin özelliğinden ileri gelmektedir çünkü dîn vicdanla ilgilidir ve intisabı özgür katılımı gerektirir. İnsanların selametini bahane ederek devletir yönlendirme yapması zulümdür, nifak ve düzensizliklerin temel nedenidir. Temel nedenidir çünkü tolerans fikrini tümüyle bertaraf edici bir yaklaşımdır. Burada Locke'un düşüncesinde tolerans'ın da kanımca, bir *telos*, felsefi bir amaçtan daha ziyade bir araç niteliğinde öngörüldüğünü vurgulamak gerekiyor. Locke toleransın gerekliliğine işaret ederken düşüncesini vicdan özgürlüğü üzerinde temellendirmiyor. Zira sorunu insan haklarının ihyası değil. G. Mairret'in de belirttiği gibi tolerans, Locke'un gözünde, siyasi düzenin işlerliği için gerekli ingredient, bir malzeme; ve bu itibarla liberal devletin etik temelini teşkil ediyor.⁶³ Toleransın bir erdem oluşunun nedeni vicdanların rahatlığını temin etmesinden değil, sadece ve sadece sivil barışı sağlamaya matuf bir husus olmasından ileri geliyor. Tolerans iyi hayat ve kamu düzeninin işlerliği için iletken fonksiyonu ifa ediyor. Aksi takdirde Locke'un toleransın da sınırlandırılması gerektiğine dair önerilerini nasıl yorumlayabiliriz? Onun başka bir hükümdara, yani Papa'ya biat etmelerinden ötürü siyasi sadakat açısından mahzurlu bulduğu Katoliklerle düzenin idamesi bakımından güvenilmez saydığı ve şüpheyle baktığı ateistlere karşı toleransın geçersizliğini savunmasını nasıl anlayabiliriz? Ona göre, sosyal barışın temellerini zaafa uğratma potansiyeli taşıyan bu unsurların toleransın kapsamına girmemeleri gerekir çünkü bu, amacı barışı sağlamak olan bizatihi toleransın varlık nedenine ters düşmektedir. Toleransı gayesinden saptıracak, yaratacağı barışçı etkiyi ortadan kaldıracak yaklaşımlara tolerans adına dahi olsa izin vermemelidir. Bu mantık uyarınca Locke'un düşüncesinde bir

⁶³ G. Mairret, *Le Maitre et la Multitude*, Ed. Felin, Paris, 1991, s.174.

çelişki yoktur ve onun öngördüğü bu sınırlama, bazılarının tolerans kapsamının dışında kalmaları, 20. yüzyılda "özgürlük düşmanlarına özgürlük yok!" şeklinde biçimlenen yaklaşımların belki de tarihi zeminini oluşturmaktadır. Öyle anlaşıyor ki, liberal düşünürümüzün gözünde de toleransa layık olmak ve layık olduğunu şu veya bu şekilde barışa katkıda bulunmak suretiyle kanıtlayabilmek gerekmektedir. Evet, amaç iyilik olsun, hoşluk olsun değil, tasavvufi bir hoşgörüyü temin etmek de değil. Amaç toplumsal çatışmayı ve bölünmeleri izale etmektir ve çatışma, fikir ve dini inançların çeşitliliğinden değil, özellikle Hıristiyan aleminde boy gösteren mezhepleşmeden değil, devletin ve kilisenin toleransı inkar etmelerinden ileri gelmektedir. Peki, bu uzun ve ince yolun sonunda, tolerans ortamı tesis edildiğinde ne olacak? Locke'un cevabı net: sosyal barış sağlanmış olacak. Sosyal barış! Hepimizin duygularını ve zihnini derhal hareketlendiren, karşı çıkmamız gayri kabil olan tılsımlı sözcük. Fakat bir dakika duraklamak ve bu heyecanlandırıcı sözün somut içeriğine geçerken bir göz atmak istiyorum. Aklıma ilk gelen soru sosyal barışın tesis edildiği bir ortamda neler olacağı, yani devletin, tabiri caizse, toleransa katlandığı bir düzende toplumsal gerçekliğin alacağı biçim.

Farklılıklar ortadan kalkacak mı? Güllük gülistanlık bir ortamda taraflar el ele, kol kola, veryüzünde zuhur eden cennetimsi bir tablonun resmini mi çizecek? Bu soruya cevap ararken yüzyılımızın önde gelen liberalizm teorisini bir felsefecisinin vardığı sonucu hatırlamanın konuya ışık tutacağını düşünüyorum. Toleransın filizlendiği toplumların da dikensiz bir gül bahçesi olmayacağını anlatan şu cümleyi tekrar tekrar okumak istiyorum: "çağdaş Avrupa devletler sisteminde taraflar dost değiller, ama tam manasıyla hasım da değiller; belki de 16. yüzyılda Fransa ve İngiltere için söylenilen durumdalar, yani ilişkileri sweet enemies, tatlı düşmanlar ilişkileri türünden".⁶⁴ Demek ki, laikliğin bir sosyal barış yöntemi olarak başvurulduğu, tolerans fikrinin yitirdiği ortamlarda bile bulunduğumuz yer alacakaranlık. Işık daha yukarlarda.

⁶⁴ M. Oakeshott, *a.g.e.*, s.326.

Türkiye aydınlığa kavuşmak isterken sayısız önerilerle karşılaşıyor ve bundan memnun olmak gerekiyor. Fakat dinle devlet ilişkilerini ve bu ilişkilerin özgül bir biçimi olan laikliği irdelerken gördüm ki, bu toplumun *ethos*'unda yer almayan, ona yabancı olan ve bu itibarla da sosyal barışın tesisi ve toplumun yönetebilirliği açısından kabul görmesi pek mümkün olmayan önerilere de muhatap. Daha önce geçersizliğini anlatmaya çalıştığım ve bir fikir curcunasından ibaret olan laikçiliği bir kenara atarak bu önerileri bir iki başlık altında toplayacaksa eğer, birincisinin tasavvur edilen bir din ortodoksisi adına ifadelendirildiğini görüyoruz. Bu kümede yer alan görüşler laik olması nedeniyle dinsiz olarak değerlendirilen devlete karşı bu sefer hoşnutsuzluğu ve itirazları ifade ediyor. İkinci grupta beliren yaklaşım ise laiklik ortodoksisi adına öne sürülen fikirlerden oluşuyor. Birinci grup devletin din doğrultusunda olmasını talep ederken, ikincisi dinle devletin birbirinden kesin hatlarla ayrılmasını ve uzak durmasını öngörüyor. Her ikisi de bağlı oldukları ortodoksileri dillendiriyor. Sosyal barışın temini ve ülkenin yönetebilirliği açısından somut nitelik taşıyan ve projelendirilmiş hususlara tek bir istisnaıyla, pek yer yok. Her iki grup adeta kendi teorilerinin muzafferiyetini sağlamak amacıyla, bir başlangıç noktası olarak Türk laikliğini atipik kılan bir kurumu hedef almış ve onun lağvını talep ediyor. Birinci grup diyanet işlerinin devlet tarafından düzenlenmesinin dine halel getirdiğini, ikinci grup ise bu durumun laiklik teorisinde gedik açtığını sergilemekle meşgul. Birincisi kamu düzeninin dinin emrinde olmasını isterken, ikincisi laikliği heykelleştirirkenin peşinde. Ama retorik mükemmel. Ne var ki, sosyal barışın sağlanmasını temel kaygı olarak kaale almayan bu önerilerin Türkiye'yi demin zikrettiğim Oakeshott'un anlatımındaki mayhoş halden de geriye götürmesinden endişelendiğim için ben diyorum ki, devlet ile din arasındaki ilişkileri dengelemek konusunda muazzam bir tarihi birikimi ve geleneği olan Türkiye, onu alacakaranlığın da ötesinde açıklığa çıkaracak özgün yolu bulmalıdır, ve bulacaktır. Din kurumuna toplumun talep ettiği ve layık olduğu konumu vererek, bu kurumda sunulan hizmetin Türkiye'nin mezhep ayırımı gözetmeksizin istisnasız tüm din gruplarına verilmesini sağlayarak. Türkiye'nin yapması gereken, maks-

malist öneriler doğrultusunda zaman kaybetmek veya onları ber-
taraf etmek için enerji tüketmek değil, kamu düzeninin iyiliği,
sosyal barışın tesisi ve tolerans ile hakkaniyet uğruna, tarihinde
olan dengeleyiciliği yeni çağın zaruretleri çerçevesinde yeniden
canlandırmaktır. Ahengi yakalamak buna bağlıdır, Türkiye'nin
geleceğinin inşası da.

BÖLÜM II

TOPLUM

HIZLI ŞEHİRLEŞMENİN SOSYOLOJİK VE SİYASAL SONUÇLARI*

Kentleşme insanoğlunun tarihsel evriminin bir boyutudur. Bu itibarla da evrensel bir olgudur. Kentleşme ister kapitalist, ister sosyalist olsun, tüm ülkelerin ortak bir olgusunu teşkil etmektedir. Çünkü ideolojiler ve politikalar kentleşmeyi etkileyememekte, sözkonusu süreci ancak yönlendirme ve biçimlendirme bakımından etkin olabilmektedirler.¹ Ne var ki, kentleşme sürecinin hızlanması ve bu sürecin toplumsal formasyonlarda yaygınlık kazanması Batı'nın tarihi evrimine özgü olan bir aşamaya, sanayi devrimine rastlamaktadır. Bu nedenledir ki herhalde, kentleşme gerek bir olgu olarak, gerek sosyal bilimlerin literatüründe ele alınışı bakımından Batı'nın bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçi, kent olgusu kentleşmeden önce de vardı ve kent, tarih boyunca belirli bir üretim biçimine tekabül etmekle yetinmeyip, belirli türde bir kültürü de temsil etmekte idi. Kentleşme öncesi kentler kırsal toplumların kentlerini, Site-Devletlerini teşkil ediyordu. Osmanlı devletinin topraklarında da İstanbul gibi bir yerleşim merkezi 16. yüzyılda yarım milyonu aşan bir nüfusu barındırıyor. İzmir 100.000 üzerinde bir kentsel mekânı teşkil ediyordu.² Celâli isyanlarından kaynaklanan göç hareketleri kentlerin büyümesine yol açmış, İstanbul'un bazı semtlerinde yığılan göçmen halk, yoksulluk yuvaları oluşturmuş ve zaman zaman patlak veren olayların başlıca aktörü olmuştu.³

Kent olgusunun varoluşu bir yana, Batı-dışı toplumlarda

* SİSAV Yayınları, 1984.

¹ H. Chambre, "L'Urbanisation en URSS", *Le Phénomène Urbain*, H. Carrier ve P. Laurent, Aubier-Montaigne, Paris.

² R. Mantran, *La Vie Quotidienne à Constantinople au Temps de Soliman le Magnifique*, Hachette, Paris, s.62-63.

³ Ö.L. Barkan, "16. Asrın 2. Yarısında Türkiye'nin Geçirdiği İktisadi Buhranların Sosyal Yapı Üzerindeki Etkileri", *İktisadi Kalkınmanın Sosyal Meseleleri*, İstanbul, 1964.

kentleşme Batı'nın gelişmesi sonucu elde ettiği üstünlükten ötürü, onun kendi dışındaki toplumlara nüfuz etmesi ile başladı. Sömürgecilik, emperyalizm ve bunun uygulamadaki çeşitli biçimleri. Batı-dışı toplumlarda kentleşme sürecinin başlıca aracını teşkil ediyordu. Batı'nın yörüngesine girmiş toplumlar, Batı'dan gelme modelleri kaçınılmaz olarak izleme durumunda idi. Bu nedenle, Batı-dışı toplumlarda kentleşme başka bir süreç ile, Batılılaşmayı içeren başka bir süreç ile, paralel olarak gelişmeye başladı. Yine bu nedenledir ki, Batı-dışı toplumlarda kentleşme süreci, kırsal ve kentsel sosyal biçimlerin rekabet ilişkileri çerçevesinde gelişmedi. Oysa ki, Batı'da, bilindiği gibi, bu biçimler adeta doğrusal bir evrim çizgisi uyarınca birbirlerini izlemişlerdi. Bireyi toplum hayatının odak noktası olarak tanımlatan ve maddi refahı en önemli amaç olarak benimseten Batı kaynaklı ideolojinin etkisi ile burada da ekonomik gelişme, kentleşme ve ilerleme eş anlam taşır olmuşlardı.

Çağdaş dönemde de Batı-dışı toplumların kentleşmesi, yani kır toplumlarının kent toplumuna dönüşme süreci bu türden bir ideolojik ortam içinde oluşmaktadır. Ve yine böyle bir ortamda, aynı sürecin sonucu olarak birbirine karşıt olan ve çelişen iki toplumsal gerçeği yansıtan iki kent biçimi aynı yerleşim merkezinde birden meydana gelmiştir: kent ve gecekondu. Bu da gerçekte şaşırtıcı değildir zira kent mekânını teşkil eden ekolojik bütünler her toplumun kendisine özgü özellik ve ilişkilerini yansıtan bir çeşit sosyal deney alanlarını teşkil etmektedirler. Bu nedenle, Batı-dışı toplumların kent mekânları da temel toplumsal özellikleri kaçınılmaz olarak sergilemektedirler.

Kentleşme

Türkiye'de 1927-45 yılları arasında nisbi bir durgunluk içinde olan nüfus 1948-50 yıllarından itibaren çok hızlı bir büyüme kaydetmeye başlamıştır. Doğal nüfus artışına neden olan doğumların aniden böylesine artmasının çeşitli sebepleri olabilir. Bizce bunlardan bir tanesi de İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda tarım ürünlerindeki fiyat artışlarına bağlanabilir. Fiyat artışları doğal olarak küçük toprak sahibi köylüleri arazilerini genişletmeye ve işgücü oluşturacak çocukların sayısını arttırmaya yönel-

miştir. Marshall Planına rastlanan dönemde kırsal alanlara daha geniş çapta tıbbi yardımın sağlanması ve ilâç dağıtım hizmetinin de yapılabilmesi gözönünde tutulursa, çocuk ölüm oranındaki azalma da kolayca anlaşılabilecektir. Ortalama yaşama süresinin uzaması, bu ve buna benzer faktörlerin altında Türkiye 1950-60 yılları arasında, resmî kaynaklar uyarınca, yılda %2.8 oranında bir nüfus büyümesine sahne olmuştur. Bu denli büyük bir demografik patlamanın kentleşmede önemli bir rol oynadığı tartışılmaz bir gerçektir. Nitekim, Türk toplumunun bir nüfus hareketi olarak kentleşmesi, bu dönemden itibaren başlayan bir süreci teşkil etmektedir. Olgusal açıdan ve daha spesifik olarak da 50.000 ve üzerinde nüfuslu kentlerde yaşayanların oranının toplam nüfusun %10'unu aşması ile birlikte Türkiye'nin "geleneksel" niteliğini yitirip, D. Lerner'in deyimi ile, "geçiş halinde" bir toplum özelliklerine sahip olması da 1950'lere rastlamaktadır.⁴

Yine de, 1948-50 yıllarından itibaren bir nüfus hareketi olarak meydana gelen kentleşmeyi yalnızca nüfus patlamasına bağlamak yanlış ya da, hiç değilse, eksik bir yorumun izinde gitmek olur. Bilindiği gibi, bazı araştırmacılar, kentleşmenin temelinde yatan nüfus akımını kentlerde üslenmiş sanayi kuruluşlarının kentleri çekici hale getirmesine bağlamaktadırlar. Ne var ki, Türkiye gerçeği kentleşmeye yol açan iç göçlerde belirleyici faktörün kırsal kesimdeki yüksek doğum oranlarının yanı sıra, kırsal kesimdeki ekonomik koşulların bozulması sonucu, köylerin itici özelliği olduğunu göstermektedir.⁵

Bu durumda, tarım kesiminde makineleşmenin köyde eksik istihdam ve gizli işsizlik sorununu pekiştirerek, fazla işgücünün emilememesi sonucu göç akımının başlaması üzerinde durulmaktadır. Ama göç olgusunu açıklamak için tarım kesiminde meydana gelen yapısal değişimleri de gözönünde tutmakta yarar olabilir. Her şeyden önce, bilindiği gibi, göç hareketinin hızlanması ülkede kapitalist pazar sisteminin yoğun biçimde kırsal alanlara yayılmasına rastlamaktadır. Kapalı ekonomi biçiminden pazar ekonomisine geçişin kırsal toplumda köklü yapı dönüşüm-

⁴ D. Lerner, *The Passing of Traditional Society, The Free Press*, Glencoe, 1958, s.118.

⁵ R. Keleş, *Kentbilim*, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1976, s.36.

lerine yol açması tabiidir. Ve bu durum, Türkiye’de kentleşme sürecinin daha uzun bir süre iç göçlerden kaynaklanacağını göstermektedir.⁶ Nitekim, 1980 sayımı ile ilgili istatistikler de toplam nüfusun %54’üne ulaşan kent nüfusunun köylü nüfustan çok daha hızlı, 5 kat daha hızlı, artmakta olduğunu belirtmektedir.

Diğer yandan, göçten ileri gelen bu kentsel büyüme, nüfusu 1 milyonu aşan ve 100.000’in üzerindeki yerleşim merkezlerinin lehine işlemektedir. Gerçekten de, kent nüfusunun %26’sı 1 milyondan büyük kentlerde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Kırsal göçün aktörleri özellikle büyük kentlere doğru bir akımı gerçekleştirmektedirler. Üç metropoliten alanın nüfus büyüme hızının doğal büyüme hızım çok aşması ile yapılan tahminler de bu yorumu doğrulamaktadır. Demek oluyor ki, kırdan göç eden kitlelerin yerleşmek için büyük kentleri tercih ettikleri bir gerçektir. Rakamlar, Türkiye’de nüfus hareketinin kent büyüklüğü ile anlamlı bir ilişkisi olduğunu göstermektedir.

Nüfusun belirli büyüklükteki kentlere akın etmesi bazı kentlerin fazla gelişerek aşırı kentleşmeye sahne olmalarına yol açmaktadır. Gerçekten, Türkiye’de kentleşmenin başlıca özelliklerinden biri bu olayın ülke düzeyinde dengesiz bir gelişme göstermesi ve metropolitenleşmeye yol açmasıdır. Her ne kadar nüfusu 100.000 üzerindeki kentler göç çekim merkezi oluşturuyorlarsa da, en büyük büyüme hızına sahip olanlar kentlerin de en büyükleridir. Ancak, güney ve güney doğu illeri kentleri bu konuda son sayımın da gösterdiği gibi, bir istisna teşkil etmektedir. Adana, Mersin, Antalya, Şanlıurfa, Tunceli gibi il merkezleri geleneksel üç metropolümüzden daha büyük bir hızla büyümektedirler. Demek ki bu kentler de, il ve bölge nüfusu için çekim merkezi haline gelmeye başlamışlardır. Türkiye’de göçün aşamalı olarak gerçekleştiği biliniyorsa, doğu ve güney doğu kentlerine göç eden köylülerin yerleşim merkezi olarak bu bölgesel kentleri seçtikleri, oradan, İzmir, Ankara, ya da İstanbul’a yönelmeyecekleri hesaplanmaktadır. Kentleşme hareketinin çerçevesinde toplanması, hiç şüphe yok ki, göçte köyün itici faktörlerinin yanı sıra, bu kentlerin son dönemlerde çekici niteliğe kavuşma eğiliminde ol-

⁶ B. Akşit, *Türkiye’de Azgelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi*, O.D.TÜ. Öğrenci Birliği Yayınları, Ankara, 1966.

duklarına da işaret etmektedir. Bu olguyu yavaş ve yetersiz de olsa ülkenin sanayileşme eğrisinin yükselmesine bağlamak mümkündür. Ama sanayileşme ile paralel bir biçimde gelişmeyen kentleşmenin dengesiz bir nitelik taşıması, devlet politikaları tarafından denetlenmeyen ve yeni Anayasanın bazı durumlarda sınırlayıcı 23. maddesine rağmen rastgele devam etmesi muhtemel olan bir göçün belirli kent alanlarına yönelmesi tabiidir. Bu nedenle, kentleşme alanlarının başlıca özelliği bir metropolün egemenliği altında merkezileşmiş olmaları ve geniş bir kesimi kuşatmış olmalarıdır. Göçün belirli bölgelerin bir kaç kentinde nüfus yoğunlaşmasına yol açması gerek ekolojik, gerek sosyolojik alanlarda önemli bir olguya neden olmaktadır: kentin istilaya uğraması sonucu, gecekondulaşma kentsel toplumun başlıca dinamiğini teşkil etmektedir.

Gecekondulaşma

Coğrafyacıların saha araştırmaları sonuçlarından yararlanan bir sosyolog Türk kentlerinde de sömürge toplumların kentlerinde meydana gelen ikili mekân örgütlenmesinin yaygın olduğunu ileri sürmektedir. Sömürgeleşmiş toplumların kentlerinde bir yandan yerli halkın yaşadığı semtlerin, diğer yandan da, Batılıların imar ettikleri mahallelerin bulunması ekolojik bir bölünmeye yol açıyor ve ikili bir kent toplumu içerisinde mevcut olan ekonomik farklılığın ve statü ayrımının yansımaları teşkil ediyordu. Bu sosyologa göre, son yıllarda Ankara, İzmir ve İstanbul gibi kentlerde yapılan incelemeler de bu kentlerin bu türden ikili bir yapıya sahip olduklarını göstermektedir. Gerçekten de, "geleceksel kentlilerin" yaşadıkları semtlerin yanında ve dışında Batılılaşmış modern kentlilerin üslendikleri mahallelerin birbirinden ayrı biçimde ve kentsel bir eklemlenmeden yoksun olarak varlıklarını sürdürdüklerine tanık olunuyor.⁷

Türkiye’de büyük kentlerin ikili bir yapıya sahip olmalarına ve farklı nitelikte nüfusları barındıran mahallelerin fonksiyonel bir bütün teşkil etmemelerine değinen R. Keleş de bu kentlerde modern ve eski geleneksel kesimleri temsil eden mahallelerin gi-

⁷ A. Öncü, "Perspectives of Urban Research", *Current Turkish Thought*, New Series, No.19.

derek nitelik değiştirdiklerine dikkati çekmektedir. Gerçekten, gerek sayısal önemini, gerek kentin toplumsal hayatında zamanla ağırlığını yitiren geleneksel mahallelerin yerini gecekondu almaktadır.⁸ O halde, Türkiye kentlerinde günümüzde ikili bir yapıdan daha ziyade geleneksel, Batılılaşmış mahalleler ve gecekonduardan oluşan üçlü bir yapıdan söz etmek daha doğru olacaktır.

Köylük yerlerden göçün Türkiye gibi önemli boyutlara ulaştığı bir toplumda kentlerde kronik bir konut ihtiyacının duyulması hiç de şaşırtıcı değildir. Yoğun, denetlenemeyen ve anarşık bir biçimde meydana gelen nüfus hareketlerinin yine denetlenmeyen, belirli bir konut stratejisine dayanmayan ve anarşık bir yerleşim türüne yol açması tabiidir. Gecekondu, günümüz Türkiye'sinin büyük kentlerinin marjinal kesimini temsil etmediği gibi gerek mekân olarak, gerek sayılar açısından da en önemli yönünü teşkil etmektedir. Gecekonduunun fiziki varlığının bu denli büyük olması sosyolojik alanda da kaçınılmaz olarak büyük yankılamalara yol açmaktadır. Gecekonduulaşmanın metropoliten alanlara özgü bir süreci teşkil etmediğini belirtmek de gerekmektedir.

Samsun, Erzurum, Bursa, Erzincan, Adana ve Mersin gibi kentlerde nüfusun yarısından fazlası gecekondu olarak nitelendirilen mahallelerde yaşamaktadır. Bu konuda sosyolojik açıdan önemli olan olgu, bir kentin mekân olarak genişlemesine ve demografik büyümesine paralel bir biçimde, gecekonduunun gerek ekolojik, gerek ise toplumsal bakımdan kentin gelişmekte olan batılılaşmış kesimi ile zıtlığının da pekiştirilmesi ile ilgilidir.⁹

Ancak, ikili yapıdan söz edildiğinde ve kentin batılılaşmış kesimi ile gecekonduusu arasındaki zıtlık gözönünde bulundurulduğunda Latin Amerika örneklerinden daha ziyade Orta Doğu uzmanı bir sosyal bilimcinin analizine eğilmekte yarar vardır. Ona göre, kent ile köy arasında sosyo-kültürel açıdan ayırım yoktur ve eski kentliler ile göçmenler arasında meydana gelen etkileşim sonucu yeni bir konfigürasyon ortaya çıkmaktadır. Bundan ötürü

⁸ R. Keleş, "Urbanization in Turkey", *Türkiye'de Cumhuriyetin 50. Yılı Konulu Konferansta sunulan bildiri*, 1973.

⁹ T. Yorükan, *Gecekondu ve Gecekondu Bölgelerinin Sosyo-Ekonomik Özellikleri*, İmar ve İskan Bakanlığı, Ankara, 1968.

de göçmenlerin kentlileşmesi ve şehir hayatına uyum göstermesi yumuşak bir biçimde gerçekleşmektedir. Gerçi, bu Orta Doğu uzmanı olan J.Abu-Lughod da Kahire'de yürüttüğü araştırma bu kentin de bir "altkültürler mozaïği" olduğunu göstermiştir.¹⁰ Ama kentte hayat tarzları açısından kırsal olarak nitelendirilebilecek bir kategorinin yanı sıra zanaatkâr ve esnaflardan oluşan «geleneksel kentliler» ile Batı modellerini benimsemiş "modern kentliler" yaşamaktadır. Sanayileşmenin etkisi ile ilk iki kategorinin kentteki demokratik ağırlığı kaybolmaktadır. Buna karşılık, kente göç olgusu yeni tipte bir nüfusun oluşmasma yol açmaktadır. Göçmenlerin kentle bütünleşmelerini ve kent toplumu tarafından asimile edilmelerini incelerken araştırmacımız, onların da yönlendirdiği bir etkileşim sonunda Kahire'de yeni bir toplumun meydana gelmekte olduğunu ileri sürmektedir. Kahire, köyü, sanayi öncesi kentini ve modern metropolü sinesinde özetleyebilen bir bütünü oluşturmaktadır. Bu yepyeni oluşumu imarda hiç şüphe yok ki, göçmenler önemli bir faktör teşkil etmektedirler.

Böyle bir toplumda kente göç eden kırsal kökenli kitleler klâsik sosyolojinin literatüründe belirtilegelen süreçlerden geçmekte midirler? Köyün homojen hayatmdan kopup kente gelenler, kentin farklılaşmış gruplarına uyum gösterme çabasında bocalamakta mıdır? Saiklerinde, değer sistemlerinde ve ideolojilerinde köklü dönüşümler olmakta mıdır? Göçmenler kentle bütünleşmek ile yok olmak alternatifi arasında çalkalanmakta olan anomik bir nüfusu mu teşkil etmektedirler? Bu sorulara olumsuz yönde cevap vermek mümkündür. Bu toplumları böylesine bir dikotomik yaklaşımla tahlil etmek yanıltır zira burada kentlerin de bir kırsallaşma süreci içerisinde olması gerçeği ile karşı karşıya bulunmaktadır. Ayrıca, göç boyutunun muazzamlığı göçmenlerin tek yönlü uyum sağlamasını da zorunlu kılmamaktadır. Göçün sayısal önemi yeni kentlilerin kente uyum sağladıkları kadar kenti de biçimlendirmekte olduğunu göstermektedir. Bu durumda göçmenlerin anomik bir ortamda bulunmaları söz konusu değildir. Göçmenlerdeki yaratıcılık onların kişilik kaybetmesine de

¹⁰ J. Abu-Lughod, "Migrant Adjustment to City Life: the Egyptian Case", *The City in the Newly Developing Countries*, R.Breese, Prentice-Hall, New Jersey, 1972.

engel olmaktadır. Diğer yandan, sözkonusu göçün bir İslâm toplumunda meydana gelmesinin de bir dizi spesifik biçimlendirmelere yol açması beklenmektedir. Bu kentler "gesellschaft" tipi bir kent toplumundan, insan ilişkilerinin anonimleştiği bir kent toplumundan daha ziyade İslâm'dan kaynaklanan cemaat tipi hayat üslûbunu koruyan bir topluluklar toplamı olarak belirlenmektedir. Üstelik, göç merkezi olan kentte "geleneksel kentliler" tipindeki nüfusun varlığı ve bu nüfusun demografik ağırlığının önemi kırdan gelenlerin rahatlıkla ve kolayca uyum sağlamalarına ve kentin modern, batılılaşmış kesimini teşkil eden nüfusun etkisine kapılmaksızın yaşayabilmelerine yol açmaktadır.

Batı-dışı toplumlarda yapılan bir diğer araştırma da köy kökenli göçmenlerin kente uyum sağlamakta subjektif ve objektif açıdan büyük sıkıntılar çekmediklerini kanıtlamaktadır. O halde, göçmenlerin yabancılaştıklarını ve benliklerini korumak için batılılaşmaya karşı set çeken karşıt-kültürler geliştireceklerini öngören hipotezler yanlıştır.¹¹ Kent toplumuna ve sanayi düzenine uymak göçmene aşılması imkânsız bir sorun olarak gözükmemektedir. Yugoslavya'da yürütülen bir araştırma da aynı yönde sonuçlara varmıştır. Gerçi, burada da her ne kadar göçmenler yabancılaşmaya mahkum değillerse de köy kökenli yeni kentlilerin modernleşmesi daha ziyade mekân ile ilgili ve ekonomik alanlara tekabül etmektedir. Zira, sosyo-kültürel açıdan göçmenler hâlâ köyün kentteki bir uzantısını teşkil etmektedirler. Gerçekten de, göçmenler işyerlerinde modern, kent kökenli ve batı kaynaklı normlara uydukları halde bunları içselleştirmedikleri için özel hayatlarındaki davranışlarını geleneksel değer sistemleri uyarınca ayarlamaya devam etmektedirler. Ama kuşkusuz, birbirine zıt ilkelere göre organize edilen hayat kesimlerini aynı anda devam ettirebilmenin de bir sınırı vardır. Tutarsızlıklardan rahatsız olmaya başlayan bireyler ecdaddan kalma alışkanlıkları ile benimsemekte zorluk çektikleri modern davranış kuralları arasındaki uyumsuzluğu gidermeye çalışmaktadırlar. Bunun yam sıra, ekonomik alana tekabül eden modernleşmenin de kaçınılmaz olarak sosyal hayatlarının diğer alanlarına, psiko-

¹¹ W.A. Cornelius, "Political Involvement among Low-Income Migrants to Mexico City", yayınlanmamış bildiri, M.I.T. Department of Political Science.

lojilerine ve normatif sistemlerine yayılması tabiidir. Meselâ, sanayi kesiminde işçilik yapan bir genç göçmen, babasından ya da ağabeylerinden daha yüksek ücret alabilmektedir. Para kazanmaktaki üstünlüğü onun ailenin hayatının diğer alanlarına da daha fazla söz sahibi olmasına yol açacaktır. Bunun da otoriteye dair geleneksel normları değiştirmesi kaçınılmazdır.

Kentleşme ve Siyasal Hayat

Kentleşme bir sosyal mobilité olgusu teşkil ettiğine göre, bu süreç toplumun siyasal katında da önemli değişikliklere yol açmaktadır. Gerçekten de kentleşme, kır nüfusunun kentsel alana göçü ile tarım-dışı faaliyetlere yönelmesinden ibaret olmayıp, kente ait değer sistemi ile kurumların ve örgütlenme biçimlerinin de giderek nüfuz etme sürecini teşkil etmektedir. Bunun içindir ki, siyasal değişmeyi incelemek için sosyal mobilitéye merkezi bir önem vermek anlam kazanmaktadır. Sosyal mobilité kavramı, bilindiği gibi, kültürel boyutları içeren bir olay olup siyasi partilerin ve seçmen kitlelerinin ideolojilerini belirleyebilmektedir. Sosyal mobilitenin korrelasyonu olan yapısal farklılaşma da siyasal örgütlerin doğmasına neden olmaktadır. Bu örgütler, tabii olarak, toplumda mevcut olan geleneksel yönetici -yönetilen, seçkinler- kitle ilişkilerini yeni bir yörüngeye oturtmaktadır. Son olarak, sosyal mobilitenin tabakalaşma sistemini de değiştirdiği açıktır. Yeni meslekler ortaya çıkmakta, toplumun çeşitli kategorilerinde mesleki kaymalar kaydedilmekte, mevcut statülere dair algılar ve bir sınıfın diğer bir sınıfla olan ilişkisinin niteliğini değiştirmektedir. Bir sosyal mobilité olayı olan kentleşmeye makrososyolojik açıdan bakıldığında bu süreçler izlenmektedir. O halde, bu değişim sürecinin aktörleri olan kentlileşenlerde acaba olayın yarattığı etkilerin boyut ve yönü nedir? Bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüş ve bu tezler de çeşitli ülkelerde ampirik gözlem ve incelemelere dayandırılmıştır.

Kentleşme ve Siyasallaşma

Kentleşmenin sonuçlarıyla ilgili olarak "iyimser" teorilerden söz etmek gerekirse ilkin bu konuda öncü olan K. Deustch'un hareket noktasını belirtmek zorunludur. Bilindiği gibi, De-

ustch'un kavramsal çerçevesi modernleşme ile bağlantılıdır. Bu yaklaşıma göre, geleneksel yapıya oranla daha girift ve çok yönlü bir haberleşme sistemi içerisine girmeleri insanların "hareketlenmelerine" yol açmaktadır.¹² Demek oluyor ki, toplumsal hareketlenme modernleşmenin bir boyutudur ve bu da insanların yeniden sosyalleşmeleri ile yeni davranış kalıplarını kabul etmeye hazır olmalarını içermektedir. Bu oluşum iki aşamada gerçekleşmektedir: geleneksel ve eski yöntemlerin etkisi kaybolacak, bunlar "erozyona" uğrayacak ve sürecin aşamasında, yeni kültür kodları çerçevesinde yeni davranış kalıpları kabul edilecek. O halde, sosyal hareketlenmenin önkoşulu, geleneksel yapının çözülmesidir. Bu açıdan, kentleşme toplum içerisinde bir yapısal dönüşüm teşkil ettiğine göre, kentleşme toplumsal sistemin çözülmesine işaret etmektedir. Bu süreç içerisinde bulunan göçmen kitle de kentleşme yolu ile başlı başına bir siyasi deney içerisine girmekte olup yeni bir siyasi havayı yaşamaktadır. Bu oluşumların siyasal düzeyde sonucu ise kentlileşen kitlenin daha katılımcı olmasına ve siyasal sistemden daha çok sayıda ve daha geniş kapsamlı taleplerde bulunmasına yol açmaktadır.

Kent toplumunun katılımcı toplum doğrultusunda geliştiği görüşünü savunan ve bunu oy frekansı ile kavramsallaştıran Milbrath'a göre ise, bir toplumda kentleşme oranının yükselmesi ile oya katılma arasında olumlu bir korrelasyon vardır. Nitekim A.B.D.'de yapılan analizler büyük kentlerde, küçük kentlere oranla oya katılma oranının daha yüksek olduğunu belirtmektedir. Büyük kentlerin yarattığı hızlı etkileşimden ötürü kişilerin beklentileri farklılaşmakta, gösterişçi tüketim kamçılanmakta ve görece yoksunluk duygusu ortaya çıkmaktadır. Bütün bu olguların bir araya gelmesi siyasallaşma ile sonuçlanmaktadır.¹³ O halde, kent hayatının demokrasinin önkoşulu olan katılımcılığı geliştiren bir faktör olduğu toplumsal bir veri olarak kabul edilmektedir.

Aynı şekilde, kentte yaşama süresinin de siyasallaşma açısından anlamlı bir faktör olduğu düşünülmüştür. Bu görüş yine kenti

¹² K. Deustch, *Nationalism and Social Communication*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1966.

¹³ L. Milbrath, *Political Participation*, Rand Mac Nally, Chicago, 1965.

başlıca siyasallaştırıcı faktör olarak belirlemekte olup kırsal toplumdan gelen ve kente yerleşen yeni kentlilerin eski kentlilere oranla daha az politize olduklarını varsaymaktadır.¹⁴ Ne var ki, kentte yaşama süresinin katılma ile korrelasyon halinde olduğu ortaya çıkmışsa da bunun nedenini katılmacı kişilerin yaşlarının ilerlemesine ve statülerinin yükselmesine de bağlamak mümkündür.

Diğer bir grup araştırmacı siyasallaşmayı toplumsal katılmanın bir fonksiyonu olarak görme eğiliminde olup siyasal katılmanın siyaset alanı dışında bir dizi örgütlere üye olmakla pekiştirildiğini ileri sürmektedir. Bu teze göre, doğrudan doğruya siyasal bir niteliği olmayan bu yan örgütlere üye olmak kişisel tutumların toplumsal eyleme dönüşmesi için bir önkoşul teşkil etmektedir. Gerçekten, burada önemli olan bireylerin siyasal platformda kişiliklerini menfaatleri doğrultusunda kanıtlamaya yol açacak genel düzeyde, hayatlarının çeşitli yönleri ile ilgili bir toplumsal katılma süreci içerisinde bulunmalarıdır.¹⁵ Bu süreç ise bir dizi ara kuruma üyelikte oluşmaktadır. Dernekler, birlikler gibi kurumlara katılmakla siyasal alanda katılma da artmaktadır. Kırsal toplumun geleneksel kurumlarının ötesinde bir siyasal boyutu içeren bu tür ara kurumların ise kent ortamında mevcut olduğu açıktır ve bunlar yeni kentlileşen köylülerin de katılma yolu ile kent hayatıyla bütünleşmelerine imkân vermektedir.¹⁶

Kentleşme ve Siyasal Durağanlık

Kentleşmenin siyasallaşmayı arttırdığını vurgulayan görüşlerin yam sıra bir dizi ampirik araştırmaya dayanan bir diğer tez de kentte yaşamakla siyasallaşma arasında herhangi bir ilişkinin bulunmadığını ileri sürmektedir.¹⁷ Her ne kadar ileri sanayi ülkelerinde yürütülmüş olan araştırmalar siyasal katılmanın kentlerde daha yüksek olduğu yönde bir kanaat yaratmışsa da bir çok ülkede kaydedilen "istisnalar" bu ilişkinin sosyolojik bir "kanun" teşkil etmediğini ortaya çıkarmıştır.

¹⁴ H.G. Gans, *The Urban Villagers*, The Free Press, New York, 1962.

¹⁵ A. Southall, "Density of Role-Relationships as a Universal Index of Urbanization", *Urban Anthropology*, Oxford University Press, New York, 1971.

¹⁶ G.Almond ve S. Verba, *The Civic Culture*, Princeton University Press, 1963.

¹⁷ S. Greer ve P. Orleans, "The Mass Society and the Para-Political Structure", *The New Urbanization*, St. Martin Press, New York, 1968.

Batı-dışı toplumlarda yapılan incelemeler, özellikle, bu tür bir ilişkinin sabit olmadığını göstermektedir. Meselâ, Latin Amerika'da yürütülen araştırmalar kente göçün bireysel katılma oranlarını etkilemediğini meydana çıkarmıştır.¹⁸

Kentleşmenin siyasallaşma ile paralel bir biçimde gelişmemesi çeşitli toplumsal verilerin ışığı altında açıklanmıştır. İlk, göçmenlerin ekonomik açıdan marjinal olmaları gözönünde tutularak, siyasal bakımdan da marjinal bir durum içinde bulundukları ileri sürülebilir. Ne var ki, bu tezin evrensel olarak doğrulandığı da kanıtlanamamıştır. Nitekim, Mexico City'de yürütülen bir araştırmanın bulguları katılmanın göçmenler arasında daha yüksek düzeye ulaştığını ve göçmen kitlesinin ancak %10 gibi bir azınlığın siyasal sisteme karşı marjinal bir durumda olduğunu ortaya çıkarmıştır.¹⁹ O halde, başka toplumsal ortamlarda yapılan araştırmalarda beliren ilgisizlik ve durgunluk olgusu nasıl yorumlanacaktır? Yine Latin Amerika ülkelerini araştıran bir sosyolog yeni kentlileşenlerde kaydedilen ilgisizliği özerklik (autonomie) ve dıştan etkilenme (hétéronomie) kavramları ile açıklamaya çalışmıştır.²⁰ Göçmenler kentte ikamet etmekle özerk olan bir siyasal hayata derhal girememektedirler. Dış kaynaklardan alınan bilgi, tavsiye ya da buyruklarla yönlendirilme alışkanlığı içerisindeyler. Bu durum onların belirli siyasi partiler ya da akımları red etmelerine yol açmakla kalmayıp, siyasetin tümünü, siyasal olguyu bir bütün olarak dışlamalarına neden olmaktadır. Diğer yandan, kendilerini etkisiz ve cahil bilmeleri siyasal makamlara karşı güvensizlik duygusu beslemelerine yol açmaktadır.²¹ Bu güvensizlik ve kuşkanma, çekingen bir biçimde de olsa göçmenlerin zaman zaman hükümete karşı düşmanca bir tutum içerisinde olmaları sonucunu doğurmaktadır.²²

¹⁸ F. Bourricaud, "La Place de Lima dans la Vie Politique Péruvienne", *Le Problème des Capitales en Amérique Latine*.

¹⁹ C. Kaufman, "Urbanization, Material Satisfaction, and the Mass Political Movement: the Poor in Mexico City", *Comparative Political Studies*, vol. 4., No.3., 1971.

²⁰ F. Bourricaud, *a.g.e.*

²¹ T.G. Ray, *The Politics of the Barrios of Venezuela*, California University Press, Berkeley, 1969.

²² H.J. Gans, *a.g.e.*

Kitle Toplumu Teorisi ve Siyaset

Kentleşmenin siyasal gelişmeyi etkilediğini açıklayan iyimser teori ile siyasallaşma yönünde etkisiz olduğunu ileri süren görüşün dışında kentleşmenin siyasal yapıda çözülmeye ve siyasal istikrarsızlığa yol açtığı tezi de savunulmaktadır. Gerçekten, bu üçüncü problematik kentleşme ile siyasal hayat ilişkilerinin araştırılmasında önemli bir eksen teşkil etmektedir. Hızlı kentleşmenin köklü siyasal dönüşümlere meydan vereceği fikrinden hareket eden çok sayıda siyaset bilimcisi bu olayın etkisinde olan ülkelerin siyasal düzenlerinin patlamalara sahne olacağına dair bir endişeyi ifade etmişlerdir. Bu karamsar görüşün kaynağını, kuşkusuz, Şikago ekolünün kent sosyolojisinde ve toplum teorisinde aramak gerekmektedir. Bu teoriye göre, bir nevi cenneti temsil eden köy topluluklarının yerini alan kent toplumu doğal olarak kötülüğün, kargaşanın ve istikrarsızlığın hüküm sürdüğü mekânı teşkil etmektedir.

Sosyolojinin bu karamsar önermeleri en belirgin biçimi ile Kornhauser'in «kitle toplumu» teorisiyle siyaset bilimine male edilmiştir.²³ Cemaat biçiminde hayatını sürdüren topluluklara karşıt bir tip olarak beliren kitle toplumu çeşitli sosyo-politik olaylara tekabül ettirilmektedir: kitle toplumunda kitleler seçkinler tarafından keyfi bir biçimde yönlendirilmekte, manipüle edilmektedirler. Kitle toplumunda kişilerin görüşleri yüksek düzeyde merkezileşmiş siyasal ve ideolojik örgüt ve kurumlarca biçimlendirilmektedir. Kitle toplumunda bireylerde güçsüzlük ve etkisizlik duygusu hakim olup, kitlelerin görüş ve ihtiyaçları yeterince iletilmemektedir. Kitle toplumunda gerek bireysel gerek toplumsal hayatın niteliğinde bozulma vardır. Kitle toplumu bireyleri gerek inanç, gerek beklentileri ve davranışları açısından eş biçime sokmaktadır.

Kitle toplumunun yol açtığı bu olumsuzluklar dizisi sonucu kitleler istenilen yöne doğru çekilebilmekte ve kendilerinin çizebilecekleri amaçların dışında belirli yönlerde doğru seçkinler tarafından mobilize edilebilmektedirler.²⁴ Görüldüğü gibi, kitle top-

²³ W. Kornhauser, *The Politics of Mass Society*, The Free Press, Gencoe, 1959.

²⁴ S. Halebsky, *Mass Society and Political Conflict*, Cambridge University Press, London, 1976, s. 53-56.

lumu teorisi sanayi toplumlarından süregelen yapısal dönüşümler sonucu ortaya çıkan sosyolojik ve psikolojik değişiklikleri vurgulamakta ve cemaat tipi toplulukların yok olmasının sakıncalarına işaret etmektedir.²⁵ Bu teori kitle toplumunun insanoğlunun mutluluğunu zedelediğini ifade etmektedir. Cemaatin çözülmesi ve toplum içerisinde birey ile en üst yönetim makamları arasındaki kurumların ortadan kalkması toplumun "atomize" olmasına yol açmakta, böyle bir toplumda insanlararası ilişkiler güvencesini yitirmekte olup insanların birbirleri ile düzeysel olarak ve rastlantı sonucu bir araya gelmelerine neden olmaktadır. Bireylerin kültür kökleri sarsılmış olduğu için toplumda genel bir anomi hüküm sürmektedir. Toplumun manevi istikrarı ortadan kalkmıştır. Böyle bir toplumda bireylerin aşırı ideolojik uçlar yönünden mobilize edilebilmeleri çok kolaydır. Sonuç olarak, kitle toplumu totaliter sistemlerin oluşmasına elverişli bir ortam teşkil etmektedir.

Kentleşme ve Siyasal Çatışma

Kentleşmenin toplumda yarattığı yeni bölünmelerin toplumsal çatışmayı arttıracığı, özellikle kente göç eden kalabalıkların siyasal patlamalara neden olacağı görüşünün ün kazanmış savunucusu Fanon, kentin yoksul göçmenlerini oluşturan sosyal grupların devrimci niteliğe sahip olup siyasal sistemi tehdit edici bir potansiyel teşkil ettiklerini ileri sürmektedir.²⁶

Belirli bir anakent çevresinde göçmenlerin yığılmasının ve bunların mevcut ekonomik sistemin nimetlerinden paylarını alamamasının uzun vadeli siyasal istikrarsızlığa neden olacağı görüşü Hindistan örneğinde de ileri sürülmüştür. Batı-dışı toplumların kentlerini kuşatan gecekondu mahallelerinin devrimci doğrultuda siyasal çalkalanmaların yuvası olması bir çok sebebe bağlanmaktadır.²⁷ İlkın, Kornahuser'in tezleri izlendiğinde, bunun göçle de doğrudan doğruya bağlantısı olmayıp, kentin özüne ait niteliklerinden doğma bir özellik teşkil ettiği ileri sürülmektedir.

²⁵ R. Nisbet, *The Quest for Community*, Oxford University Press, New York, 1953, s.49-50.

²⁶ F. Fanon, *Les Damnés de la Terre*, Maspéro, Paris, 1968.

²⁷ R. Turner, "Urban Political Stability and Economic Growth", *India's Urban Future*, California University Press, Berkeley, 1962.

Kente yerleşen birey metalaşmakta, atomize olmuş bir toplumda anomi hüküm sürmekte ve, tabii, devrim tohumlarını taşıyan totaliter sisteme yönelik hareketler eylem imkânı bulmaktadır.²⁸ Diğer taraftan, toplumda anomik durumun egemen olması yeni gelenlerin uyum sağlamaları için daha da zorlaştırıcı bir faktör teşkil etmekte, göç olgusundan ileri gelen mevcut uyumsuzluğu daha da pekiştirici bir ortamın oluşmasına neden olmaktadır. Yapısal farklılaşmalara uyumsuzluk gösteren ve yeni bir bütünleşme sağlamanın güçlüğüne çeken yeni kentlilerin bu şartlarda toplumsal sistem düzeyinde de bir istikrarsızlık unsuru haline gelmeleri doğaldır.²⁹

Yeni kentlilerin sistemde istikrarsızlığa yol açmaları yalnızca uyumsuzluk olgusuna bağlanmamaktadır. Bazı araştırmacılar, göçmenlerin uyum sağlamaları varsayılsa da, hoşnutsuzluk duygularından ötürü radikal tutumlara yöneleceklerini ileri sürmektedirler.³⁰ Kente göçten bir süre sonra hoşnutsuzlukların doğması doğal bir sonuçtur. Nitekim, göçmenlerin geleceklere dair beklentilerinin hiç bir şekilde objektif durumları ile orantılı olmadığı ve kurdukları hayallerin gerçekçi temellere dayanmadığı ortaya çıkmıştır. Göçmenlerin başlangıçta uysal bir tavır içinde bulunduklarına keskin siyasal eylemlerden uzak durduklarına işaret eden başka bir araştırmacı da bunu, kentlileşenlerin sosyo-ekonomik ve siyasal marjinalliğine bağlamaktadır. Ona göre, göçmenler kendilerini tam anlamı ile şehirli hissetmeye başlayınca ve sosyal tabaka sistemi içerisinde farklı ve daha üst düzey statülere ulaşınca eleştirel ve devrimci yönde tutumları benimseyeceklerdir.³¹

Kentte ikamet süresine göre siyasal tutum ve davranışlarda radikalleşme eğiliminin belirlediğini ileri süren bu görüş bir çok araştırma sonuçlarıyla kanıtlanmış bulunmaktadır. Ve, bu olayı

²⁸ W.F. Howton, "Cities, Slums and Acculturative Process in Developing Countries", *Urbanism and Urbanization and Change: Comparative Perspectives*, P. Meadows ve E.H. Mizruchi, Addison-Wesley, Mass., 1969.

²⁹ J. Gusfield ve M. Pinard, "Mass society and and political movements: a new Formulation", *American Journal of Sociology*, 73, No.6, 1968.

³⁰ A. Touraine, "Industrialisation et Conscience Ouvrière à Sao Paolo, *Sociologie du Travail*, vol.3, No.4, 1961.

³¹ M. Weiner, "Urbanization and Political Protest", *Civilizations*, vol.17, No.1-2, 1967.

açıklamakta görelî yoksunluk kavramı yararlı bir araç olmaktadır. Görelî yoksunluk hızlı değişimin yarattığı bir toplumsal olgudur.³² Kendilerine belirli bir üst düzeye dair toplumsal kaynakları yakıştıran kitleler objektif hayat şartlarında eskiye oranla somut ilerlemeler ve yükseliş olsa da, sübjektif olarak tasarladıkları düzeye ulaşamadıkları için kendilerini mağdur ve yoksun hissedebilmektedirler. Kentleşme ile birlikte geleneksel köy kanaatkârlığının yerini atılımcı, yenilikçi beklentilerin aldığı bilinen bir olgudur. Ne var ki, kentte ortaya çıkan bu "yükselen beklentiler devrimi", bir süre sonra eksik istihdam ve sosyal mobilité yollarının tıkanmasından ötürü tabii seyrini izleyememektedir. O zaman yoksunluk duygusu ile birlikte siyasal radikalleşmeye de tanık olunacaktır. Nitekim, görelî yoksunluk hisseden ve önlerindeki beş yıllık bir süre içinde durumlarında farkedilir bir yükselmeyi kaydetme umudunu yitirmiş olan göçmenlerin radikal tutumlara yöneldikleri tespit edilmiştir.³³

Radikal toplumsal eğilimlerin siyasal davranışa dönüşmesi siyaset bilimcilerince tartışma konusu olmuştur. Bu tutumların somut eyleme dönüştüğünü savunan araştırmacılar değerlendirmelerini yaparken göçmenlerin köy topluluklarından elde ettikleri alışkanlıkları gözönünde tutmaktadırlar. Bilindiği gibi, Batı-dışı toplumların kırsal bölgelerindeki siyasal hayat patron-yaşama ilişkileri çerçevesinde biçimlenmektedir. Bu ilişkiler uyarınca, aktörlerin tutum ve davranışları kendilerinin bağlı bulunduğu ve sistemin üst düzeyinde statü sahibi olan iktidarlı patronların-ağaların- isterlerine göre yönlendirilmektedir. Bu, bir dıştan şartlandırmanın tipik örneğini teşkil edip, siyasal feodalitenin de simgesidir. Patronun kendilerine sağladığı korumaya ve çeşitli toplumsal kolaylıklara karşı, yaşama durumundaki aktörler de hizmet ve sadakatle yükümlüdürler. Kente göç etmiş köylülerin bu tür ikili ve eşitsiz ilişki alışkanlıklarını sürdürmeleri beklenebilir. Özellikle, kentte de yeni kentlileşenler nezdinde köydeki ağanın fonksiyonunun ifa eden kişilerin bulunduğu gözönünde

³² W.G. Runciman, *Relative Deprivation and the Social Justice*, Penguin, London, 1970.

³³ D. Bowen ve diğerleri, "Deprivation Mobility and the Orientation Toward Protest in the Urban Poor", *American Behavioral Scientist*, vol.2, No.4, 1968.

tutulursa, göçmenlerin şu veya bu doğrultuda güdümlü ilişkiler içerisinde olmaları dikkati çekmektedir. Bu anlayışa göre, göçmenlerin radikal tutumlara kendiliğinden yönelmeleri pek muhtemel değildir. Ancak radikal bir patronun izinde devrim yönünde eğilim gösterebilirler.³⁴

Kentleşme ve "İkinci Kuşak" Hipotezi

Diğer yandan, kentlileşenlerin ister istemez mobilite sürecinde yer aldıkları da gözönünde tutulmaktadır. Her ne kadar eski kentlilere oranla hayat şartları doyumsuzluklara neden olacak bir nitelikte ise de, göçmenler köydeki hayatlarına oranla toplumsal bir ilerleme kaydettikleri bilincini taşımaktadırlar. İlerleme ve yükseliş mutlak olarak kendileri için gerçekleşmiyorsa da, bunların, çocukları için ihtimaller dahilinde olduğu umudunu taşımaktadırlar. Ve, bunun içindir ki, kentleşme bir sosyal terfi anlamına gelmektedir. Sosyal mobilitenin bu olgudan yararlananlarda tutucu tutumlara yol açtığı bilinmektedir. Değişimden faydalanan kişiler, doğal olarak, kurulu sistemin gerek zımnen, gerek aktif biçimde koruyucusu olmak durumundadırlar. O halde, mobilitenin mevcut olduğu bir toplumsal ortamda istikrar yönünde gelişmeler izlenmektedir ve kentleşme ile devrim arasında korrelasyon aramamak gerekmektedir.³⁵

Kentlileşenlerin ülke çapında istikrarsızlıklara yol açmadıklarını izah etmek için onların sınıf bilincinden yoksun oldukları da vurgulanmaktadır. Kendi hayat mücadelesine dalmış, meşgul ve yorgun kişilerin bu tür bir bilinçlenmeye sahip olmalarının hemen hemen imkânsız olduğu belirtilmektedir.³⁶ İşte bu olgu, göçmenlerin yoksul olmalarına rağmen siyasetin dışında kalmalarını açıklamaktadır. Grup ya da sınıf bilincine sahip olmadıklarına göre, siyasal hayatı etkileyici yönde kolektif eylemleri ve girişimleri başlatacak bir toplumsal gücü temsil edememektedirler.³⁷ Objektif ekonomik ve sosyal durumları elverişli de olsa ni-

³⁴ A. Leeds, "Brazil and the Myth of the Urban Rurality", *City and the country in the Third World*, A.J. Field, Schenkam, Cambridge, Mass., 1969.

³⁵ M. Janowitz, *Political Conflict*, Quadrangle Books, Chicago, 1970.

³⁶ W. Mangin, *Peasants in Cities*, Houghton Mifflin, Boston, 1970.

³⁷ W. Mangin, *a.g.e.*, s.410.

çin yeni kentlileşenlerde yıkıcı bir karşıt hareketi yönlendirecek bilinçlenme eksikliğine tanık olunmaktadır?

Bu problematik çerçevesinde, yeni göçmenlerden oluşan işçi sınıfının ya da emekçiler kategorisinin 19. yüzyılda Batı Avrupa kentlerinde yığılan ve sanayileşmenin emekleme çağında manüfatura işçiliği yaparak sömürü sisteminin hiç bir kanun ya da tüzüğün korumadığı işçilerinden çok farklı bir durumda olduğuna işaret edilebilir. Gerçekten, Batı-dışı toplumların kentlileşmeleri ülkelerinin sanayileşme süreci içerisinde çağdaş bir sistemin düzenlemelerinden yararlanabilmektedirler. Sendikalar aracılığı ile, karşılaştıkları haksızlık ve adaletsizliklere bireysel düzeyde çare bulabilmektedirler ve bu durum onların grup ya da sınıf bilinci geliştirmelerine engel olabilmektedir.³⁸ Yeni kentlileşenlerin sınıf bilincinden yoksun olmaları sanayi kesiminden uzak, marjinal sektörde çalışmalarına da bağlanmaktadır. Bu olguyu vurgulayanlar marjinal sektörün olumlu bir fonksiyon ifa ettiklerini ileri sürmektedir. M. Kıray'dan esinlenen bu tez, kent yoksullarının işgücünün marjinal kesim tarafından emilmesinin bir "tampon mekanizma"³⁹ teşkil edip, siyasal mücadeleyi yumuşatıcı yönde bir olgu olarak işlediğini belirtmektedir.

Mexico City'de de yürütülen bir araştırma kent yoksullarının taleplerini olağan bürokratik yollardan ulaştırdıklarını göstermektedir. Yasa dışı tek eylem arazinin işgalidir. Sistemi hedef alan eylemlerde bulunulmadığına göre, göçmenlerin sosyo-politik düzenin işleyişine yönelik talepleri toplumdaki eşitsiz iktidar ve ayrıcalıkların dağılım sistemini tehdit edici bir nitelik taşımaktadır. Türkiye'de de uygulanan bir saha araştırması da bazı gecekondu mahallelerinde devrimci eylemlerinden ötürü ancak tek tük siyasi tutuklunun bulunduğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, olaya kentlileşme açısından bakıldığında, siyasallaşmanın sistemi zedeleyici bir nitelik taşımadığı, aksine, siyasal ilginin artmasının ulusal bütünleşme sürecini hızlandırıcı bir

³⁸ A. Touraine, "Working-Class Consciousness and Economic Development in Latin America", *Masses in Latin America*, I.L.Horowitz, Oxford University Press, New York, 1970, s.71.

³⁹ M.B. Kıray, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası*, DPT Yayınları, Ankara, 1962.

faktör olduğu ifade edilmiştir.⁴⁰

Ne var ki, bazen düzene karşı muhalefeti temsil eden siyasal örgütlere katılmalarına ve bu yöndeki partilere oy vermelerine rağmen göçmenlerin siyasal istikrarı sarsacak nitelikte devrimci eylemlerde bulunmadığını belirten S. Huntigton da, diğer yandan, kentlileşenlerin uzun vadede istikrarsızlık kaynağı olacaklarına işaret etmektedir.⁴¹ Bu görüş kentlileşenlerin siyasal eylemciliği konusunda «ikinci kuşak» hipotezini temsil etmektedir. Bu hipoteze göre, yukarda da gördüğümüz gibi, kentleşmenin modernleşme ve katılma açısından olumlu etkisi vardır. Katılma ve siyasallaşma ise göçmenlerin nisbi bir refah düzeyine kavuşmuş olmalarından ötürü sosyo-politik bunalımlara yol açıcı nitelikte oluşmamaktadır. Oysa, kente göç edenlerin çocukları ve kentte doğan kuşaklar gerek eğitim kurumlarından yararlanma imkânını buldukları, gerek içinde yaşadıkları şartları anaları ve babaları gibi köydeki hayat ile karşılaştırarak değerlendirmedikleri için kapitalist düzenin en alt tabakasının üyeleri oldukları bilincine varacaklardır. Bu bilinçlenme onları radikal tutumlara doğru itebilecektir.

Bu hipotez henüz sınanma imkânını bulmamışsa da, siyaset sosyologlarının bir kısmının rağbet ettikleri bir görüştür.⁴² Buna karşılık, ikinci kuşak hipotezinin sınanmaya bile elverişli olmadığı da ileri sürülmüştür. Gerçekten de, bu hipotez bir yandan, göçmenlerin farklı işlerde çalışan, kentle farklı bütünleşme aşamasında olan heterojen bir kitle teşkil ettiğini gözden kaçırmaktadır. Diğer yandan da, günümüz kentlilerinin tümünde büyük oranda ikinci, hatta üçüncü kuşak kentlilerin yaşamakta olduğunu dikkate almamaktadır. Yeni kentlilerin kentte doğan ve yetişen çocuklarının siyasal istikrarsızlığa neden olacağını red edenler, toplum içerisinde sisteme karşıtlık olgusunun kent yoksullarından değil, asıl seçkinler zümresinden kaynaklandığını ileri sürmektedirler.

Kentleşme ve Sosyo-Politik Değişim

Son yirmibeş yılın seçim sonuçlarına bakmak Türkiye’de köy-

⁴⁰ W.A. Cornelius, *a.g.m.*

⁴¹ S. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New haven, 1969, s.281.

⁴² W.A. Cornelius, *a.g.m.*

lerin ve nüfusu 10.000'in altında olan yerleşim merkezlerinin hayli katılımcı olduklarını ve genellikle kırsal toplumun kentlere oranla oy vermede daha istekli davrandığını anlamak için yeterlidir. Her seçim döneminde kırsal toplumda oy verme oranları kentlerinkinden daha yüksektir. Demek oluyor ki, siyasal katılmada oy verme bir ölçüt olarak kullanıldığında, Türkiye'nin -bazı sanayi ülkelerinin tersine- köylerinin kentleşmiş yerlere oranla daha katılımcı olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Gelişme ve kentleşme ile birlikte siyasal katılmada farklılıkların ortaya çıkmasına, katılma ile gelişme arasında olumsuz bir korrelasyon olduğuna dair tespitler, Türkiye kırsal toplumunun siyasal davranışını değerlendirmek bakımından önem taşımaktadır. Çünkü köylerde kaydedilen yüksek oy verme oranlarının kısmen uyarılmış bir katılmadan ileri geldiğini açıklamaktadır. Bu durum gelişme düzeyi düşük olan köylerde mobilize katılma olgusuna işaret etmektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi, mobilize oy patron-yanaşma ilişkilerinin hakim olduğu gelişmemiş toplumlarda ya da köylük yerlerde belirli bir patronun güdümünde ve onun istediği yönde oy vermeyi ifade etmektedir. Kudretli bir ağanın nüfuzu altında bulunan ve onunla yüzyüze ilişkiler içinde olan köylüler toplu halde oy verme eylemine katılmaktadırlar. Ekonomik koşulların yarattığı patron-yanaşma ilişkisinin ve "kirvelik" gibi sosyo-kültürel kurumların olduğu Doğu Anadolu'da özerk katılmadan daha çok mobilize oy vermenin yaygın olduğu ileri sürülmektedir. Nitekim, toplumsal yapıları gereği patron-yanaşma ilişkilerinin egemen olduğu bazı doğu illerindeki oy verme oranı ile kentlerdeki seçime katılma oranları arasında Türkiye ortalamaları köy/kent katılma oranı farkından daha büyük bir fark dikkati çekmektedir.

Demek oluyor ki, Türkiye'de kırsal toplumun oy vermede katılımcılığı kenti aşmakta, bu katılımcılık doğu ve güney doğu illerinde mobilize katılma niteliğini taşımaktadır ve köy topluluklarının seçimlerde çekimser davranması bazı özel koşullarda, meselâ Devletin götürdüğü hizmetlerin yetersizliği karşısında protesto amacı ile benimsenen bir tutumun ifadesidir.

Ama bizim buradaki konumuz açısmadan asıl önemli olan, ülkenin gelişmesi ve kentleşme oranının yükselmesi ile birlikte se-

çimden seçime ülke düzeyinde katılma oranlarında belirli bir düşüşün kaydedilmiş olmasıdır. Bu bakımdan, 1980 sonrası seçimlerde artan katılma oranının yasal ve konjonktürel nedenlerden ileri geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim, 1950’de katılma oranı %89.3’e dönüşmüş, 1977 seçimlerinde ise gerek partilerin, gerek Devletin olağanüstü çağrıları ve mobilizasyon gayretleri ile %72’ye kadar yükselbilmiştir.

Kentsel ortamlarda oy verme oranlarında beliren düşüşün siyasete karşı meydana gelen bir ilgisizlik ve uzaklaşmanın sonucu olup olmadığını tespit etmek için, tabii, bu alanda sorveylerin yapılması gerekir. Çünkü daha önce de gördüğümüz gibi oy verme, katılmanın tek boyutu değildir ve kentlileşme ile birlikte katılma niteliğinin ve biçimlerinin değişmesi imkânı vardır. Nitekim, dernekleşme gibi faaliyetler Türkiye’nin kentleşme endeksi bakımından en üst düzeyde olan illerinde yoğunlaşmış bulunmaktadır.

Üç büyük kentin mahallelerinin seçime katılma oranlarını sosyal tabakalaşmaya göre inceleyen E. Özbudun’un elde ettiği sonuçlara göre, eski kentlilerle gecekondularda oturan kentlileşenler arasında oy verme bakımından anlamlı bir fark yoktur.⁴³ Bu olay gerçekten ilgi çekicidir, çünkü köy kökenli gecekondu sâkinlerinin kente göç ettikten sonra kırsal toplumdaki katılma alışkanlıklarını korumadıklarını ortaya koymaktadır. Demek oluyor ki, görünürde, göçmenlerin seçim davranışı eski kentlilerin modelini izlemektedir. Bu olgu gecekondulular gibi siyasal iktidarlardan kent içi kentlilere oranla çok daha büyük çapta somut beklentilere sahip olan ve acil bir biçimde medet uman bir sosyal kategori için ilgi çekicidir. Gerçekten de, gecekonduların siyasal iktidardan barınma durumlarının yasalık kazanması gibi somut ve hayati önem taşıyan çıkarları vardır o halde, kente göç etmenin bu köy kökenli seçmenlerde de katılmada düşüşle sonuçlanması tahlil edilmesi gereken bir konudur.

Daha ayrıntılı incelemelerden rakamların meydana çıkardığı manzara, göçmenlerin kente yerleştikten bir süre sonra ancak daha fazla katılımcı olduklarına işaret etmektedir. Nitekim,

⁴³ E. Özbudun, "Political Participation in Rural Turkey", *Political participation in Turkey*, E. Akarlı ve G. Ben-Dor, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1975.

Zeytinburnu gibi eski bir gecekondu mahallesinin yüksek orandaki oy verme durumu bu görüşü desteklemektedir.⁴⁴ Köyden kente göç edenler ilk aşamada oy vermede çekingen davranmakta, köydeki katılma davranışlarına kentte maruz kaldıkları çapraz baskılardan ve onları mobilize edecek kanaat önderlerinin henüz belirlenmemiş olmasından ötürü devam edememektedirler. Oy verme eylemindeki dalgalanmalar dışında, yeni kentlilerde egemen olan siyasal kültür gelenekselliğini yitirmemiştir. Meselâ, K. Karpat'ın vardığı sonuçlara göre, siyasal sistem konusundaki temel inançlar ve görüşler kırsal toplumlardakilerle benzerlik göstermektedir.⁴⁵ Devlete karşı beslenen bağlılık duygusu gecekondu sâkinleri arasında da önemini sarsılmaz bir biçimde sürdürmektedir. Devlet, yeni kentlilerin gözünde, olmaması düşünülemez bir varlıktır. Köyde olduğu gibi gecekonducularda da Devlet ile bireyler arasında özdeşleşme mevcuttur. Devletin koruyucu bir «baba» oluşuna dair inanç sarsılmamıştır, yurttaşların da onun «zeval görmemesi» için duacı olmaları bu konudaki mutabakatın ifadelenişidir.

Türkiye'de toplumun iç dinamiğinin bir türevi olmaktan çok Devletin isteği ve öncülüğü ile kurulan demokratik sistem konusundaki fikirler de bu konuda köy insanlarının sahip oldukları görüşlerin benzeridir. Demokrasi, "insanın istediği gibi hareket etme" özgürlüğü olarak kabul edilmektedir. Burada da demokrasi konusunda tabii olarak, herhangi bir kavramsal çerçeve geliştirilmemiş, köyde olduğu gibi demokrasi eşitlik ile özdeşleştirilmiştir. Bu eşitçilik Osmanlı toplumuna özgü anti-elitist yaklaşımların bir uzantısını teşkil etmektedir. Bireyler doğal olarak eşittir ve eşit olmalıdırlar. Toplumda mevcut olan ekonomik eşitsizliği, zengin-fakir karşıtlığını gidermek ise demokrasinin çoğulculuğu içeren anlamı üzerinde durulmamaktadır. Maddi eşitliği ve değer eşitliği ve değer eşitliğinin yam sıra, düşüncelerin de eşit haklara sahip olabileceği fikri henüz kökleşmemiştir. Demokrasi, yurttaşlara, haklarını arama ve birbirlerini eşitleme özgürlüğünü

⁴⁴ N. Saran, "İstanbul'da Gecekondu Problemi", *Türkiye*, E. Tümertekin, F. Mansur ve P. Benedict, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1971.

⁴⁵ K. Karpat, *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*, Cambridge University Press, New York, 1976.

vermiştir. O halde, bu verilerin ışığı altında, göçün yeni kentlilerin siyasal kültüründe normatif bir değişime yol açmadığına tanık olunmaktadır.

Ama kentleşmenin yarattığı sosyo-politik sonuçlardan söz ederken veya bu sonuçları incelemeyi amaçladığımızda hareket noktamız, zımnen de olsa, kentte yaşamının yeni kentlileşenlerin ideolojilerinde yeni eğilimlere meydan vereceği yolundadır. İdeolojiden söz ederken burada bu kavramı katı ve dar anlamında kullanmıyorum. Sistemleşmiş bir siyasal inamlar ve düşünce bütününe kastetmiyorum. İdeolojiyi daha ziyade Geertz'in ifade ettiği gibi "toplum düzenine ilişkin şematik bir imaj", bir dünya görüşü olarak ele alıyorum. Bu açıdan ele alındığında, ideoloji, insanoğlunun topluma ve hemcinslerine karşı, gerek eylem düzeyinde, gerek ise ahlaki düzeyde, bütün yaklaşımlarını ve hissiyatını içerebilmektedir. Bireyi beraberinde taşıdığı sembollerle bütünü ile kapsayan bu "şematik imaj", bütünselliğinden ötürüdür ki insanların davranışlarını ve tercihlerini belirleme ve biçimlendirme gücüne sahiptir. Bu anlamda, ideoloji bir düşünce ve davranış kodu teşkil etmektedir ve belirli bir toplumdaki ideolojinin tespiti de o toplumda ortaya çıkması muhtemel olan eylem ve davranış biçimlerini açıklamak için zaruridir. Çünkü bireyin siyasal alana dair bilincinin düzeyi ve niteliği ideoloji tarafından belirlenmektedir.

Bu nedenledir ki ben de, kente göç edenlerin köy topluluklarında yaşayanlardan giderek farklı bir dünya görüşünü benimseyecekleri, kent kültürünü özümseyecekleri ve, en önemlisi, etkileşim sonucu, yepyeni bir ideolojik-siyasal konfigürasyonun aktörleri olacakları varsayımından hareket ederek, Türkiye'nin siyasal hayatının epey çalkantılı olduğu bir dönemde, 1977'de, İstanbul'un farklı tarihlerde kurulmuş gecekondulu mahallelerinde bir saha araştırması yaparak Türkiye'de kent olgusunun etkisi ile göçmenlerde meydana gelen sosyo-kültürel ve sosyo-politik eğilimleri ampirik verilerin ışığı altında analize tâbi tutmayı amaçladım.

Böyle bir çalışmayı yapmak demek, analizi kentleşme düzeyinden kentlileşme düzeyine çekmek anlamına gelmektedir. Çünkü köyden kente göç yalnızca mekân içerisinde bir konum

değişimini, yani coğrafi bir hareketi teşkil etmemektedir. Göç, gerçekte, geleneğe dayalı bir sosyo-kültürel ortamdan global toplumu yönlendiren ve sistemi belirleyen bir alana geçişi içermektedir. Toplumun bağımlılaşmış köysel alanlarından toplumun tümünü denetleyen kente göç, bu hareketin aktörleri için mekanda olduğu kadar zaman içerisinde de göç etmek anlamını taşımaktadır. Çağdaş değerlerin egemen olduğu kentsel yaşama uyum sağladığı ve bunları içselleştirdiğinde ancak, göçmen zaman içerisindeki göç sürecini tamamlamış olacaktır. Başka bir deyişle, kentlileşecek ve kentli olacaktır. Kentlileşmeyi tespit etmek için kente göç edenlerin sübjektif durumlarını, tutum ve davranışlarını değerlendirmeye tâbi tutmak gerekmektedir.

Tutum ve davranışları tayin etmekte önemli bir faktör olarak ilkin din konusunu ele aldığımızda, araştırmamız din konusundaki tutum ve davranışların köy topluluklarından farklı olmadığını ortaya çıkarmıştır. Oruç ve namaz gibi dini pratiklerin uygulanışı deneklerin yalnızca %4'ü tarafından önemsenmemektedir. %81 gibi büyük bir çoğunluk ise Ramazan'da oruç tutmaya özen göstermektedir. Toplumun daha iyi bir düzeye erişmesi için dinin eskiden olduğu gibi devlet yönetiminde etkinlik kazanmasını isteyenler %23'ü teşkil etmektedir. Buna karşılık, deneklerin büyük bir çoğunluğu dinin, toplum hayatını ve siyaset düzenini yönlendirmesini gereksiz ya da zararlı bulmaktadır.

Bu verilerden deneklerin çoğunluğunun, özellikle İslâm dogmasının dünyevi alanda düzenleyiciliği gözönünde bulundurulursa, katı ve arı bir din anlayışı içerisinde olmadıkları sonucuna varılabilir. Ne var ki, bu nisbi geniş görüşçülük spesifik alanlar konu edildiğinde korunmamakta ve daha muhafazakâr ya da hoşgörmez nitelikli yaklaşımlar izlenmektedir. Gerçekten de, deneklerin %95'i ise dinin karşısında olan bir kişinin öğretmenlikten menedilmesini öngörmektedir. Mahallelerinde farklı bir din den olan bir kişinin konuşmasına izin verilmesinden yana olanlar sadece %29'dur. Din aleyhinde konuşmak isteyeniyse %98'i yasaklamaktan yanadır.

Genel ilke olarak dinin toplumun gidişatını belirleyen bir faktör olmadığını kabul edenlerin sayısı yüksek olduğuna göre, bu yeni kentlileşenlerin tutumunun taassubu yansıtmadığı ileri sürü-

lebilir. Buna karşılık, din konusundaki tutumlar somuta indirgendiğinde daha bağınaz bir yaklaşımda olanların oranının arttığı görülmektedir. Genel ile spesifik alanlar arasında beliren bu oran farklılığı değişim süreci içerisinde olan göçmenlerin global toplumun resmi ve hakim ideolojisi doğrultusunda eğilimler göstermeye başladıklarına ve fakat kişisel hayatlarında köy gelenekçiliğini devam ettirdiklerine işaret etmektedir.

Ülkede hakim olan ve kurulu sisteme karşı tutumlar da göçmenlerin resmi ideoloji ile uyum içerisinde olduklarını göstermektedir. Ne var ki, toplum düzenine karşı geliştirilmiş olan bu temel consensus, deneklerin %41'inin toplumun gidişatını belirleyen kuralların değişmesini istemesine engel olmamaktadır. Devletin aldığı kararlar karşısında özellikle dış politika konusunda güven ve bağlılık belirtilmektedir. Deneklerin %89'u kendi fikirleri ne olursa olsun devletin öngördüğü biçimde hareket etmenin gerekliliğini savunmaktadır. Çoğunluğun (%92) gözünde devletin bu alanda aldığı kararlar yararlıdır, ancak hükümetler kötü olabilmektedir (%63). Hükümetlerden hoşnutsuzluk duyanlar da dışarıya karşı hükümeti korumanın ve savunmanın gerekliliğine işaret etmiştir (%99).

Gerek sörvey uygulamasında, gerek gözlem sırasında, denekler kaydadeğer militarist eğilimler belirtmemişlerse de bir ülke için askeri gücün en önde gelen meziyet olduğu çoğunluk tarafından ifade edilmiştir (%67). Mülâkatlar sırasında şehitlik ve kahramanlık gibi hususlar deneklerin çoğu tarafından vurgulanmıştır. Bu tutumlar geleneksel olarak kuşaktan kuşağa aktarılan değerleri yansıtmaktadır. Ancak, bariz militarist eğilimler konjonktürel olarak belirlemek ve genellikle Türkiye'nin o dönemde sorunu olan bir ülkeye karşı ifade edilmektedir.

Diğer yandan, anket sonucu ortaya çıkan en belirgin bulgulardan biri kentlileşenlerin ekonomik farklılıkları bir adaletsizlik olarak ifade etmeleridir. Gecekonduların görüşüne göre, bu adaletsizliği gidermek devletin görevidir. Gerçekten de deneklerin çoğu hayatlarının düzenlenmesini devletten beklemektedir. Deneklerin %84'ü devletin kendilerine iş ve konutun yanı sıra eğlence ve dinlenme gibi özel alana dair hususları da sağlamakta yükümlü olduğunu ileri sürerken, gerçekte, Türk toplumunun

geleneksel kesimlerinde devlet ile bireylerin ilişkilerini tanımlayan «devlet baba» sembolünü yansıtmaktadırlar. Devletin güçlü ve her şeye muktedir olduğu düşüncesi, işletmelerin devletleştirildiği takdirde işsizliğin azalacağına ve ücretlerin daha adaletli olacağına dair ileri sürülen görüşlerde de yansımaktadır.

Ama bu yönde ifade edilen görüşler kentlileşenlerin kolektivist bir sisteme özlem duydukları anlamına gelmemektedir. Nitekim, deneklerde özel mülkiyeti destekleyici tutumlar hakimdir. İnşa ettikleri evlerin tümünün tartışmalı bir mülkiyet durumunda olmasına rağmen, ya da belki de bundan ötürü, hane reisleri özel mülkiyeti övmektedir ve %80'i özel mülkiyeti daha da koruyucu tedbirlerin alınmasının gerekli olduğunu söylemiştir.

Demek oluyor ki, göçmenlerin ekonomik eşitsizliklerin bilincinde olması ve bundan yakınmaları çoğunlukla sosyo-ekonomik sistemin bir dönüşüme uğraması yolunda amaç güttüklerini göstermemektedir. Şikayet, nisbeten daha eşitçi bir toplum teşkil eden ve ekonomik farklılıkların hayat tarzına yansımadağı kırsal alanlardan gelen bu kişilerin kentlileşerek sınıf farklılıklarının bilincine varmalarından ileri gelmektedir. Sosyal sınıflar arasındaki ekonomik farklılıkların bu denli büyük olması yeni kentlileşen için kendisine yapılan bir haksızlık olarak gözükmektedir. Ve bu, yeni kentlilerin geleneksel toplumun kolektif bilincinde yatan Osmanlı döneminden hatırlanan ve İslâm dininden esinlenen eşitçi dünya görüşünü zedelemektedir. Köylerde yaşadıkları sürece ülkenin tabakalaşma sistemi içerisinde kendilerini en alt düzeyde hissetmeyen, olsa olsa ve ancak kırsal toplumla kent toplumu arasındaki kutuplaşmayı algılamaya alışık olan bu göçmenler, doğaldır ki kentlileşme süreçlerinde kapitalist bir toplumun yarattığı sosyal bölünmelerde kendilerini imtiyaz sisteminin dışında kalan bir grup olarak görmeye başlamışlardır. Bu yeni algılar ve bilinçlenme eşitsizlik sorununun keskin bir biçimde güncellik kazanmasına yol açmaktadır. Deneklerin ancak küçük bir oranı bu eşitsizliklere tepki göstermemekte, ezici çoğunluk ise, gerek geleneksel temalara dayanarak "hak» ve «adalete" ters düştüğünü, gerekse daha çağdaş açıklamalar çerçevesinde, demokrasi ile bağdaşmadığını ileri sürmektedir.

Gecekondu sakinleri ekonomik farklılıklardan doğan eşitsiz-

liğin sosyo-politik alana da yansıdığını söylemektedir. Ezici çoğunluk, kanunlar karşısında zenginlerle fakirlerin eşit durumda olmadıkları görüşündedir. Diğer yandan, günlük hayatlarında ekonomik farklılıkların aleyhlerine işlediğini, çıkar sistemlerine ters bir mekanizma oluşturduğunu söyleyen aile reislerinin oranı da çok yüksektir. Meselâ, çocuklarının okulda daha üst tabakalardan gelen çocuklar kadar başarılı olmaması denekler için bir kaygı kaynağıdır. Oysa ki, kente göç etmedeki nedenlerden biri de çocuklar için daha olumlu şartlarda bir hayat hazırlamaktır. Bu hazırlayış için zorunlu olan yol konusunda, eğitim konusunda, ailelerin endişelenmesi ya da umutsuzluğa kapılması kentlileşmenin sonraki aşamaları sırasında toplumsal sorunlar yaratacak nitelikte bir olgudur. Gerçekte, kentlileşenlerin eski kentlilere oranla daha düşük bir hayat seviyesinde olmaları karamsarlığa yol açmamakta, çünkü yükseliş beklentilerinin çocuklar kuşağına aktarılması mevcut hayat şartlarının bozukluğunu telâfi edici bir psikolojik mekanizmadır.

Toplumsal eşitsizliğin etkisini günlük hayatlarında gören göçmenlerin büyük bir bölümü, kentlileşme aşamalarında bu eşitsizliğin bilincine varmakta ve bundan ötürü sosyo-politik düzene karşı eleştirici bir tutum geliştirmiş bulunmaktadır. Sosyal mobilitelerini gerçekleştirirken henüz bir sınıf bilincine sahip olmamakla ve geleneksel toplumların sosyal aktörlerine özgü kaderciliği ve eşitsizlikleri bir tabiat kanunu olarak tanımlayan dünya görüşünden sıyrılmış bulunmaktadır. Yeni toplumun içerisinde yer aldıkları alt tabakada sistemin kendilerine birey olarak daha geniş imkânlar tanınmasını talep etmektedirler. Bu talep deneklerin çoğunda hâlâ sanayi öncesi toplumların diline özgü "adalet", "insan muamelesi" gibi temalar çerçevesinde ifade ediliyorsa da oluşmakta olan bir sosyal sınıfın yeni belirtilerini teşkil etmektedir. Kentte somut olarak yaşadıkları eşitsizliği, her şeyden önce seçimden seçime aktörleri oldukları demokrasiye aykırı bulmaktadırlar. Bu nedenledir ki, eleştiriler ve suçlamalar demokrasinin bir yönetim sistemi olarak yargılanmasına yol açmaktadır. Demokratik sistem konusunda ifade edilen görüşler toplumun bu kesiminde demokrasinin bireyler tarafından istenilen ve beğenilen bir sistem olduğuna işaret etmektedir. Bunun

nedenleri arasında sistemin kısa dönemli tıkanıklara rağmen operasyonel düzeyinin yüksek olması da yer almaktadır. Mülâkatlar boyunca denekler demokrasi konusunda övücü ifadeler kullanmış, hatta bu sistemin bir sosyal grup olarak kendi lehlerine işlediğini ileri sürmüşlerdir.

Kendi lehlerine işlemesi gereken bu sistemin yetersizliklerinden yakınırken denekler suçu politikacılarda ve devleti yönetenlerde aramaktadırlar. Gecekondu sâkini için devlet, soyut olarak, iyidir. Onun hata yapmazlığı görüşü benimsenmiştir. Deneklerin çoğu, üstüne ev diktikleri arsaların devlet tarafından hibe edileceğini umduğunu söylerken geleneksel olarak kolektif bilinçte yer alan kerim Devlet imajına atıfta bulunmaktadır. Ama devletin mutlak iyiliğine ve demokrasinin benimsenmesine rağmen hoşnutsuzluk vardır ve bu, deneklerin gözünde, politikacılardan kaynaklanmaktadır.

Gecekondularda yaptığımız araştırma, ülkede o dönemde politikacılara karşı yaygınlık kazanan güvensizlik duygusunun göçmenler arasında doruk noktaya vardığını göstermiştir. Onların gözünde (%63), politikacılar ülkenin değil kendi çıkarlarını gözeten kişilerdir. Politikacıların nitelikleri konusunda ileri sürülen görüşler yeni kentlilerde politika mesleğinin çok olumsuz çağrışımlarla yüklü olduğunu göstermektedir. Kentlileşenlerin gözünde politikacıların önde gelen özelliği samimiyetsiz oluşlarıdır (%89). Politikacıların sözünde durmadığı ileri sürülmektedir (%98).

Politikacılar konusunda kristalleşen bu olumsuz imaj, gerçekte, yeni kentlilerin siyasal yapıya karşı kuşku ve güvensizlik duygularını düşündürebilir. Politikacıların olumsuzluğu temel olumsuzluğun zımni bir belirtisidir. Nitekim, deneklerin çoğu için siyasal yapı kendilerinden çok uzak ve ahlâk açısından onaylanması mümkün olmayan işlerin çevrildiği yabancı ve bulamk bir âlemdir. Siyasette önemli olan paradır (%92) ve ekonomik güçten yoksun olan gecekonducuların gözünde para sahibi olmak için karışık ve meşruluk derecesi tartışılabilir yollardan geçmek gerekmektedir. Bunun içindir ki, deneklerin büyük çoğunluğu politikacıların kirli işlere girdikleri inancını taşımaktadır (%87). Bu, onların gözünde, siyasete girmiş olmanın bir gereğidir, eşyanın tabiatına uygundur.

Fakat demokrasinin somut temsilcileri olan milletvekilleri ve siyaset mesleğini seçmiş olan diğer kişilere karşı duyulan kuşku, sisteme karşı geliştirilen tutumlarda yankılanmamaktadır. Bunu tespit etmek için gecekonduluların yenilikçi ve değişimci görüşler karşısındaki tutumlarını araştırdık. Mülâkatlar yeni kentlilerin değişimci tutumları benimsediklerini ortaya çıkarmıştır (%73). Dernekler davranış ve faaliyetlerini belirlerken geçmiş ya da ecdaddan kalma uygulamaları gözönünde tutmamaktadırlar. Göçmenler bugünün kuşaklarını eski kuşaklara oranla daha üstün gördüklerini ifade ederken, yalnızca tutumlarının yenilikçi olduğunu açıklamamış, aynı zamanda içinde bulundukları durumdan hoşnut olduklarını da belirtmişlerdir. Yeni kentlilerde yenilikçi tutumun yaygınlık kazanmış olmasının bir diğer göstergesi de çoğu hane reisinin toplum için yeni fikirlerin gerekliliği konusunda verdiği olumlu cevaplardır (%68). Toplumun gidişatı için eski ya da halen mevcut fikirlerin yeterli olduğunu savunanlar arasında kente uzun süredir göç etmiş olanların sayısı dikkati çekmiştir ve bunlar da genellikle yaşlı, işportacılık yapan ya da memuriyetten gelen kişilerdir.

Yenilikçi tutumda olan göçmenlerin çoğunluğu teşkil etmesi gerçekte geçiş halinde olan bir sosyal kategorinin objektif durumu ile bağdaşmaktadır. Yenilikten ne anladıkları sorulduğunda, deneklerin ezici çoğunluğu ilk seçenek olarak reformist yaklaşımlar içeren cevaplar vermişlerdir. Ayrıca, kentlileşenlerin yenilikten umdukları daha tatminkâr hayat şartlarıdır. Yükselme sürecinde olan insanların özlemlerini yansıtan bu umut yeni kentlileşenlerin topluma yabancılaşmadıklarının bir ifadesidir. Asıl çarpıcı olan yeniliğin, daha doğrusu yenilikçiliğin, demokrasi ile özdeşleştirilmesidir. Böyle düşünenler objektif durumlarının bu yolla düzeleceğini ileri sürmüşlerdir. Mülâkatlardan, deneklerin gerçekte daha iyi hayat standardı sağlamanın demokrasinin görevi ve sonucu olarak algıladıkları anlaşılmıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi, göçmenler demokrasinin eşitçiliğe ilişkin yönünü vurgulamışlardır. Hiç şüphe yok ki, bu, bir bakıma, eski Osmanlı geleneğinin uzantısında bir görüşü temsil ediyorsa da, köylük yerlerde demokrasinin «hür olmak, serbest olmak» olarak algılanması yanında bir değerlendirme değişimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Demokrasiye ekonomik koşulları eşitçi yönde

düzenleyici bir fonksiyon atfetmek, gerçekte, göçmenlerin içerisinde bulundukları statü ve durumdan kaynaklanmaktadır. Kentte sınıflararası karşılaştırma yapma fırsatlarının çoğalması göçmenlerin toplumsal imkânlardan paylarını daha büyük ölçüde almak istemelerine yol açmaktadır.

Demokrasinin eşitçi boyutu vurgulanırken, diğer bir vazgeçilmez boyutunu teşkil eden çoğulculuk kentlileşenlerce özümlemiş midir? Bu konu genel düzeyde ele alındığında, demokrasinin önkoşulunu teşkil eden farklı fikirlere saygı ve hoşgörünün göçmenlerin çoğunca benimsenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Denekler, devletin her fikirdeki vatandaşa karşı eşit davranmasının gerektiğini belirtmiştir (%81). %62'de her türlü fikir için özgürlüğün varolmasını öngörmüştür.

Ne var ki, genel düzeydeki sorunlardan daha spesifik bir düzeye geçerek somut örnekler çerçevesinde sorulan sorulara verilen cevaplar ise, çoğulcu yaklaşımın çok daha düşük oranda göçmen tarafından benimsendiğini göstermektedir. Meselâ, deneklerin %30'u parlamentoda azınlıkta olan partilerin hükümeti eleştirebilmesine karşı çıkmaktadırlar. İlginç olan nokta, eleştiri hakkını tanımaktan kaçman deneklerin çoğunun bu hakkın demokrasi adına kısıtlanmasını öngörmeleridir. Yine de, azınlıkta olan partilerin eleştiri hakkına sahip olduğunu savunanların sayıca çok olması demokrasi ilkelerinin yeni kentlilerce özümlemeye başladığı izlenimini yaratmaktadır. Bu yönde cevaplar öncelikle çocukluğundan beri ya da çok genç yaşta İstanbul'da yerleşmiş olan, sendikalaşmış ve ikinci kuşak göçmen sayılabilecek yeni kentlilerden gelmiştir.

Özel hayatlarında ise, göçmenler farklı görüşte olanlara karşı tutucu eğilimler doğrultusunda hareket etmektedirler. Demokrasi bir siyasal sistem ve toplumu yönetim biçimi olarak benimsemiyorsa da, demokrasiye özgü değerler özel hayat çerçevesinde uygulanacak kadar içselleştirilmemiştir. Gerçekten, otoriter eğilimlerle demokrasinin öngördüğü çoğulculuğun çelişmesi bilinen bir olgudur. Nitekim, deneklerin çoğu (%68) geleneklere aykırı davranan kişilerin mahallelerinde oturmasını istememekte ve farklı düşünenlerin konuşmalarının engellenmesini öngörmektedir. Yine çoğunluk (%93) günlük hayatlarında kendilerinden

farklı siyasal görüşte olan kişilerle dostluk ilişkileri kurmadıklarım belirtmişlerdir. Böylelikle, genelden özele, soyuttan somuta geçtikçe çoğulculuk anlayışının daraldığı ve giderek az sayıda göçmen tarafından içselleştirildiği anlaşılmaktadır. Fikir ayrılıklarına rağmen iyi ilişkiler kurabildiklerini söyleyenler ise siyasete ilgi duymadıklarını belirtmişlerdir.

Gerek davranış açısından, gerek fikir alanında sosyal aktörlerin tekdüze bir kalıp çerçevesine uymalarını öngören köy topluluklarından göç etmiş kişilerin kentte yaşayarak demokrasinin çoğulcu yönünü somut yaşantılarında benimsemekte gecikmeleri yadırganacak bir durum teşkil etmemektedir. Sosyal aktörlerin geliştirdikleri fikirlerin, hayat tecrübelerinden kaynaklandığı bilinen bir olgudur. Bunun içindir ki, gerek eğitim düzeylerinin düşük olması, gerek ekonomik koşullarının elverişsizliği nedeni ile fikir hayatının büyük bir canlılık göstermediği bu sosyal kategoride demokrasinin kültürel yönünün ekonomik yönüne oranla yeterince vurgulanmaması ve demokrasi konusundaki beklentilerin öncelikle sosyo-ekonomik yönde biçimlenmesi bizce yadırganacak bir şey değildir. Aslında, demokrasinin çoğulcu ve liberalizm doğrultusundaki boyutunun perdelenmesinin sadece yeni kentlilere özgü olup olmadığı da kesin bir biçimde bilinmemektedir. Bu konuda bir değerlendirme yapabilmek için toplumun çeşitli kesimlerinde demokrasinin ne anlama geldiğinin tespit edilmesi gerekmektedir.

Son yıllarda sosyal bilimlerde kentleşme konusunda incelemelerin hızla çoğalmasının başlıca nedenlerinden biri, tabii, bu sürecin özellikle Batı-dışı toplumlarda pratik alandaki öneminden, yani siyasal öneminden ileri gelmektedir. Buna rağmen, Türkiye’de kentleşme ile siyasal hayatı birbiriyle ilişkili olarak konu eden araştırmaların sayısı çok sınırlıdır. Oysa ki, konuyu açıklığa kavuşturmak Türk siyasal hayatının geleceğini tespit edebilmek için zorunludur. Çünkü Türk toplumunun kentleşmesi ile yakın ve daha uzak bir gelecekte siyasal sisteme yön verecek olanlar kentlere akın eden köy göçmenleridir.

Biz, yaptığımız saha araştırmasında, kentlileşenlerin ülkenin sosyopolitik sistemine karşı temelde sarsılmaz bir bağlılığı olduğunu tespit ettik. Sistemin yaydığı gelişmecilik ve kalkınmacılık ideolojisi kent toplumunun en alt ve yoksul tabakasını oluşturan

gecekonducular kesiminde de gelişmecilik mitosunun ve refahın bir erdem olduğu düşüncesinin kök salmasına yol açmıştır. Ama, her gün yükselen beklentilerin tatmin edilmemesi eskiye oranla ilerleme kaydetmiş olmalarına rağmen kentlileşenlerde yoksunluk duygusunun doğmasına neden olmuştur. Bu duygu, göçmenlerin kentlileşme süreci boyunca yayılarak bağlı bulunan sistemin tartışılmasına da yol açmaktadır ve eşitçi yönde tedbirlerin alınması için yoğun bir talepler bütününü biçimlendirmektedir.

Sisteme yöneltilen talepler, gerçekte, göçmenlerin yenilikçi tercihlerinin bir ifadesidir. Özel ve somut hayatında atılımcılığın en büyük belirtisi olan göçü gerçekleştirmiş olan bu sosyal kategorinin temelde yenilikçi hususlardan yana olması doğaldır. Geleneksel kültür ve dünya görüşleriyle zıtlık taşımadıkları takdirde yeni değerler benimsenmektedir. Kaldı ki, eşitlik gibi bir husus toplumda yeni meydana gelmiş bir özlemi teşkil etmediğine göre, eşitçiliği savunmanın bir bakıma geleneğin doğrultusunda olma anlamına geldiği de ileri sürülebilir. Yeni olan, eşitliğin talep edilmesi ve bir "gecekonducular" grubu olarak bu isteğin vurgulanarak ifade edilmesidir. Yeni olan, ekonomik reformizm doğrultusunda taleplerin dile getirilmesi, siyasal sistemin reformist tedbirler almaya davet edilmesidir. Yeni olan, sistemden ekonomik talepleri karşılayacağı tahmin edilen partilerin desteklenmesidir.

Burada sorun, sözkonusu taleplerin karşılanmaması ve sosyal mobilité imkânlarının tıkanması durumunda kentlileşenlerin geliştireceği tutumların yönü ve niteliğidir. Kültürel konularda muhafazakâr, ekonomik alanda ise reformcu eğilimler gösteren bu sosyal kategorinin büyük bir ihtimalle popülist temalar çerçevesinde kalarak bugün tartıştıklarını, yarın daha radikal bir biçimde reddedecekleri düşünülmelidir. Siyasal tercih ve kararlarında giderek bağımsızlaşan yeni kentlilerin olumsuzluklar karşısında sisteme muhalefet etmeleri ve sistemi yadsımaları bir varsayımdan çok, üzerinde durulması gereken yüksek bir ihtimaldir. Ama bu da gerçekte ülkenin gidişatına damgasım vuran yeni kent toplumuyla bütünleşme anlamını taşıması bakımından topluma yabancılaşma anlamına gelebilecek bir depolitizasyonun yaratması muhtemel sonuçlarından daha sevindiricidir çünkü siyasal istikrarsızlığın habercisi de olsa, uzun vadede gerçekleşecek bir bütünleşmenin de işaretidir.

TOPLUMSAL DEĞİŞME VE TÜRKİYE'DE AİLE*

Kırsal göçün etkisiyle, Türkiye, yüzyılımızın ortalarından itibaren çok geniş boyutlara ulaşan nüfus hareketlerine sahne olmakta. Bir çeyrek asır öncesine kadar şehirler, genelde kırsal bir toplum özelliği taşıyan ülkemizde nüfusun sadece dörtte birini barındırmaktaydı. Günümüzde ise Türkiye nüfusunun yarısı artık kentlerde yaşamakta. Bu kırsal göç tabii ki, muazzam bir nüfus patlamasının eşliğinde ve nüfus artışının dürtüsüyle meydana gelmişti. %2.2 yıllık bir artış hızı ile tezahür eden bu nüfus patlaması ile birlikte 20 yaşın altındakiler de nüfusun %60'ını teşkil etmeye başlamıştı. Türkiye'de artık bir gençler toplumu oluşuyordu. Sözkonusu nüfus hareketleri, bir diğer yönüyle de, ülkedeki istihdam yapısında da bir değişime neden olmuş ve tarım nüfusunun giderek azalmasına paralel olarak tarımdaki faal nüfusun da istihdam içerisindeki nisbi payının düşmesine yol açmıştı.

Hiç şüphe yok ki, bir yandan, kentleşme ile istihdamın hizmetler sektörü lehine gelişmesi ve, diğer yandan, Türk toplumunda yepyeni bir olgu olarak çocukların ve gençlerin sayısal olarak hakim duruma gelmesi, aile örgütlenmesi konusunda başlı başına köklü değişimleri meydana getirecek nitelikte yapısal faktörlerdir. Böyle bir görüşü ileri sürmek de, hiç şüphe yok ki, bizi belirli bir toplumda sosyo-ekonomik yapı ile aile tipi arasında bir korelasyonun mevcut olduğu varsayımına dayanan Parsons'un modelini benimsemeye davet edebilmektedir (1959). Bilindiği gibi, bu modele göre, toplumda belirli bir değişim çizgisini izleyen bir evrim müşahade edilebilmektedir: köylünün ağır bastığı geleneksel bir toplumdaki egemen olan geniş aileden hareketle, ekonomik alandaki faaliyetlerini zamanla kaybetmiş olan ve sadece bireysel ihtiyaçların tatmini için fonksiyon ifa eden ve "tecrit" edilmiş olarak ifadelendirilen aile tipine doğru

* *Current Anthropology*, Cilt 26, No.5, 1985.

bir evrim. Batıdaki aile hayatının temelini oluşturan çekirdek aileye doğru ilerleyen bir eğri. Ama biz, burada, bu önermeyi peşinen kabul etmek yerine, sözkonusu modelin Türkiye’de gerek kırsal alanda gerekse kentlerde ailede meydana gelen değişimi açıklamaya yeterli olup olmadığını incelemeye çalışacağız.

Bilindiği gibi, Türkçe’de kan akrabalıklarını ifade eden iki kelime mevcuttur: aile ve sülale. İdari normlara göre, aralarında kan bağı olan ve aynı çatı altında yaşayan insanlar aileyi teşkil ederler. Oysa ki Türklerin İslâmlaşmasından önceki döneme tekabül eden ve çoğu zaman da aşiret ve kabile ile karıştırılan sülâle, ikâmet birliğine sahip olmayan geniş bir akraba topluluğunu ifade etmektedir. (Krader, 1963, Cuisenier, 1975). Yerleşik düzene geçişleri nisbeten daha geç olan Türkmenlerde sülâle hâlâ önemini koruyorsa da köy birimleri halinde yerleşmenin başlamasıyla ve kentleşmeyle birlikte ön plana geçen ailedir. Anadolu’nun fethinde rol oynayan büyük aşiret toplulukları dağılmışlardır ve gerçekten de Osmanlı döneminden itibaren aile hayatını ve evlilik rejimini belirleyen kanunnamelerdir. Ne var ki, bu konudaki tarih araştırmalarının kısıtlılığı 19. yüzyıl öncesinde Müslüman Türk ailesindeki aile tipleri ve evlenme ilişkileri konusunda kesin bilgilere sahip olmayı zorlaştırmaktadır. (Faroqi, 1977). Gerçekten de, II. Mahmut ve III. Selim gibi modernleşmeci ve modernleştirici padişahların reformları 19. yüzyılda aile örgütlenmesi açısından da köklü değişimlere yol açmıştır. Bu nedendir ki, Tanzimat’ın bir nevi imtihanına tâbi tutulan Türk ailesinin incelenmesi için daha ziyade köy monografileri ve Osmanlı ve yabancı seyyahların gözlem ve hatıralarından faydalanmak mümkün olabilmektedir.

Yapısal Değişimler ve Aile

Toprak mülkiyetinin bölünmezliği üzerine kurulu olan tımar sisteminin kaldırılmasıyla birlikte meydana gelen yeni toprak rejimi mirasın bölünürlüğünü ihdas ederek arazinin parsellenmesine ya da bazı yerlerde, tam tersine, işlenen toprakların birleştirilmesine yol açmış ve tarımda ortaklık sisteminin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Hane üretim ve tüketim birimi olarak varlığını korumakta ve hane içi iktisadi faaliyetlerin örgütlenmesinde cin-

siyet ile bireylerin yaşı esas olarak ele alınmaktadır. Barkan, Kuran'da öngörülen veraset haklarının mirî topraklar üzerinde Tanzimat reformlarından önceki dönemlerde de uygulanmadığını belirtiyor (1980). Ama, 1858'den sonra toprak rejimini düzenleyen ve erkek çocuklar arasında toprağın eşit bölüşümünü öngören arazi Kanunnamesinin çıkmasıyla birlikte yeni veraset sorunları ailelerdeki mevcut alışlagelmişliği bozmaya başlamıştır. Zira, birden bire, aile reisleri, bir yandan sahip oldukları mülklerini âdil ve eşit bir biçimde paylaştırmamanın, diğer yandan ise arazilerinin parçalanmasını engellemenin meydana getirdiği dilemmayla karşı karşıya gelmişlerdir. Çünkü artık bu dönemde Devlet de toprağın bölünmesini ve menkul sermayenin paylaşımını büyük malikanelerin kurulmasına ve siyasal iktidarı tehlikeli bir rekabete sokacak büyük servetlerin oluşmasına karşı bir tedbir olarak mütalaa etmeye başlamış bulunmaktadır.

Bu dönemde evlilikler genç yaşlarda yapılıyor: kızlarda 14-18, erkeklerde ise 20-22 yaşları arasında. Kırsal toplumdaki hakim norm, eşler arasında yaş farkının az olması. İkamet kocanın evinde ve *agnatik* ilişkiler doğal olarak tercih edilmekte. Aileyi oluşturan, yani ortak bir ikameti paylaşan akrabaların ortalama sayısı 6.5. Üç kuşaktan kurulu, aynı çatı altında yatan kalkan ve "aynı kazandan yiyen" geniş aileler oldukça ender. Zira, ekonomik faktörler bir yana, geniş aile olgusunun bir dizi demografik belirleyicileri de var: evlenme yaşına kadar hayatta olan çocukların sayısı, çocukların evlenme yaşı, aile reisinin ve eşinin ölüm yaşı. Bu son faktörün ağırlığı gözardı edilmeyecek bir önem arz ediyor zira bu dönemde, hanenin yapısını genellikle değiştiren eşler arasında ahdedilen bir birlik olarak evlenme olayı değil, aile reisinin ölümü. Diğer yandan, bu sanayi öncesi dönemin kırsal ailesi, toprakların parçalanmasından ve toprağın nisbi önemini yitirmeye başlamasından ötürü artık toprak mülkiyetine dayanan bir birim olmaktan da çıkmakta ve oluşmakta olan bu yeni toplumsal ve ekonomik ortamda geniş ailenin de çöküşüne şahit olunmaktadır. (Duben, 1984)

İlginçtir ki, günümüzde de ülke düzeyinde yürütülmüş olan bir araştırma aile tipinin mülkiyet biçiminin bir fonksiyonu olduğunu göstermiştir. Bu araştırmanın sonuçlarının, ayrıca, geçen

yüzyılda aile üzerinde yapılagelmiş gözlemleri de teyit ettiği apaçıktır (Timur, 1972). Bu araştırma, kırsal ailelerin sadece yarısının geniş aile türünden olduklarını meydana çıkarmakta ve sahip olunan arazinin yüzölçümü, toprağı işleme biçimleri ile ailenin büyüklüğü arasında bir ilişkinin mevcudiyetini ileri süren önermeyi de doğrulamaktadır. O halde, Türkiye’de geniş aile büyük toprak sahiplerinin kurdukları aile tipini oluşturmaktadır. Geniş aile, ayrıca, topraksız köylü sayısının cüz’î olduğu Karadeniz sahillerinde de varlığını göstermektedir. Büyük toprak mülkiyetinin köylülerin beşte birini yarıcılığa ittiği Akdeniz illerinde ise, geniş aile kendisini en yaygın biçimde idame ettirmektedir. Demek oluyor ki, genelde bir küçük ve orta boy tarım işletmeleri ülkesi olan Türkiye’de her iki tipteki aile biçimiyle de karşılaşlmaktadır. Hanelerin yarısı çekirdek ailelerden oluşmakta ve çekirdek ailenin bölgesel dağılımı ve nisbi frekansı da yine onun toprakla negatif bir ilişkisi olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, en yüksek çekirdek aile oranı topraksız tarım işçilerinde (%79), en düşük oran ise kendi toprağını işleyen köylülerde (%44) kaydedilmektedir.

Türkiye’nin tarım kesimindeki aile tipleri ile toprak mülkiyeti arasında tespit edilen bu ilişki bizi bir başka sorunu, modernleşme ile çekirdek aile arasında bunca defa kurulmuş olan denklemini de yeniden gözden geçirmeye davet etmektedir. Çünkü bizzat kendileri de modernleşme tezlerinin ve Parsons modelinin etkisi altında olan Türk sosyologları arasında da geleneksel kırsal toplumdaki sanayi-kent toplumu tipine geçişle birlikte geniş ailenin yavaş yavaş ortadan kalkacağını ve onun yerine çekirdek ailenin ikame edileceğini düşünenler pek çoktur. Evrimci teorisinin izlerini taşıyan bu yaklaşım aslında çekirdek aileyi çağdaş ailenin prototipi olarak mütalaa etmektedir. Çekirdek ailenin günümüzün çağdaş batı tipi ailesiyle özdeşleştirilmesi de geniş ailenin artık arzu edilmeyen, iktisadi gelişme ile kültürel modernleşmenin mutlaka hakkından geleceği bir arkaizm olarak nitelendirilmesine yol açmaktadır. Ama acaba geniş ailenin sadece ve sadece geleneksel toplumların sinesinde barınan bir aile tipi olduğu doğru mudur? Batı’nın sanayi öncesi döneminde çekirdek aile tipinin boy göstermediğine dair yaygın kanaat de aynı ölçüde doğru mudur?

Bize öyle geliyor ki, modernleşme üzerine yürütülen tezler ve "evrenselliğe" doğru beliren eğilim aile hayatının tanzimi hususunda galiba bazı mitlerin yaratılmasına yol açmış bulunuyor. Nitekim bu konuda Turner'in araştırmaları sanayileşme ile ailenin yapısal dönüşümü arasında belirli bir nedensellik ilişkisinin bulunmadığını ortaya çıkarmaktadır. Ona göre, aile hayatında meydana gelen ve ayrıca üretim biçimlerini etkileyen değişimler gerçekte biri olmadan diğeri mümkün olmayan ve birlikte gelişen süreçleri teşkil etmektedir. O halde, her ikisi de global toplumda meydana gelen köklü bir yapısal ve kültürel değişimin savunucusudur (1969). Diğer yandan, Cambridge okulunun çalışmaları geniş ailenin hiç bir zaman Batı toplumunda mevcut olan tek aile tipi olmadığını, en azından hiç bir zaman egemen aile tipi olmadığını göstermiştir. Yine bu araştırmalar çekirdek ailenin 13. yüzyıldan bile önce meydana çıkmakla kalmayıp, sanayi devriminden epey önce en yaygın aile tipi olarak varlığını sürdürmekte olduğunu kanıtlamıştır (Laslett, 1971;1972). Nitekim, geniş ailenin kırsal Anadolu toplumunda da bir kural teşkil etmediğini ve yerleşmiş önyargılara rağmen, gerçekte, çekirdek ailenin Türk toplumunun genelinde asıl egemen olan aile tipini oluşturduğunu biz de gördük. Böylelikle modernleşme tezlerine aykırı düşen bu veriler aile hayatını etkileyen değişimlerin analizi için bizi başka açıklayıcı faktörler aramaya zorlamaktadır. Diğer yandan, toprak ilişkisini ön planda tutan ekonomik yaklaşım aile nüfus analizlerinin de, gerçekte, ancak tespiti derhal mümkün olan, o halde düzeysel dış biçimleri belirlemeye elverdiğini de gözönünde bulundurmanız lâzım gelmektedir. Somut olanla sayısal olana öncelik tanıyan bu türden yöntemlerle Webergil bir yaklaşım uyarınca öngörülen "anlamlar ağının" kavranması için büyük önem taşıyan davranışları, ailenin fonksiyonları ve aile hayatının içeriği gibi olguları tespit etmek mümkün değildir.

Bu yöntemler, yine özellikle halk tabakalarında çekirdek ailenin egemen olarak belirttiği Osmanlı dönemi kentlerindeki aile hayatını da tespit etmeye elvermemektedir. Mantran, 17. yüzyılda bile özellikle İstanbul'un mütevazı ailelerinin çekirdek aile biçiminde bir yapıya sahip olduklarını bildirmektedir (1965). Onun araştırmaları sadece konaklarda yerleşmiş olan zengin

zümrede birden fazla kuşaktan çok sayıda çifti ve çocukları barındırır şekilde geniş aile düzeninin mevcut olduğunu göstermiştir. Dirks ve döneme ait İstanbul hatıralarını yazan birçok Batılı da geniş ailenin bir istisna olduğunu nakletmektedir (Tugay, 1963, Dirks, 1969). Ama burada, köylerin aksine, eşler arasında 10 ya da fazla yaş farkının bulunması oldukça yaygındır ama bu da, yine öncelikle zenginlere veya yüksek mevki sahibi ailelere özgü bir davranış biçimini oluşturmaktadır. Varlıklı olan aile aynı zamanda geniş ve, kelimenin her iki anlamıyla da büyük bir ailedir. Büyük, çünkü aile fertleri bir kaç kath geniş evlerde aynı çatının altında yaşamakta ve her bir çiftin özel dairesi mevcutsa da aynı mutfaktan yemek yemektedirler. Bu varlıklı ve zengin geniş aile halk tabakalarının hayranlığına ve imrenmesine de sebep olmaktadır. Bu nedenledir ki belki, halen bugün çekirdek ailenin mutlak çoğunlukta olduğu şehirlerde (Timur'un araştırmasına göre %70) geniş aile, maddi refahı ve sosyal prestiji simgelemesi ve akrabalar arasındaki dayanışmayı canlandırması bakımından ortalama Türk insanının özlem duyduğu bir aile tipini temsil etmektedir. Ve belki de İbn Haldun'un da belirttiği gibi İslâmi ideale uygun düşen "gerçek aile" olması bakımından da geniş aile Türk insanının özlem duymaya devam ettiği bir aile tipini teşkil etmektedir (1982). Bugün ise büyük kentlerde geniş aile yok olmuştur. İmtiyazsız sosyal kategorilerde eğer halâ aym ebeveynden türeyen birden fazla eş aym haneyi paylaşmaya devam ediyorsa, bunun nedeni bilinçli bir tercih ya da kültürel bir tutum değildir. Birlikte oturmanın nedeni daha ziyade konut sıkıntısı ve ekonomik imkânsızlıklarla ilgilidir. Bununla beraber, yakın akrabaların, kardeş ve kardeş çocuklarının aynı apartmanın bağımsız dairelerinde oturmaları da ender bir olay değildir. Ama başka bir sosyoloğun gözlemlerine göre, gittikçe sık sık tanık olunan olay çekirdek ailenin "kompartımanlaştırılması" ve ailenin bir ikamet birimi olarak apartmanların ve sitelerin daireleri sınırları içinde adeta tecrit edilmesidir (1984). Bu durum acaba Zimmermann'ın sözünü ettiği ve ona göre, bireyciliğin muzaffer olması ve toplumdaki temel değerlerin çöküşü ile birlikte aile mefhumunun parçalanmasından ileri gelen "atomize aile" olgusunu mu tarif etmektedir (1982)? Türkiye'ye ilişkin

mevcut veriler, bu aslında hayli tartışma ve itiraz konusu olan tezin aleyhine işlemekte ve şu olguya işaret etmektedir: çağdaş kent toplumu geniş aileye sadece sosyal aktörlerin özlem ve hayallerinde yaşama imkânını tanımaktadır.

Modernleşme Politikaları ve Aile

Ama yine buraya kadar aktarılanlar demografik nitelikteki verilere dayanan gözlemlerdir ve çekirdek ailenin Türkiye’de önde gelen aile tipi olduğunu göstermektedir. Gerçekten de, akrabalar arasındaki ilişkilerin sıklığını geniş aile düzeniyle karıştıran empirist yanılgıların aksine, çekirdek aile, geçmişte de günümüzde de Türkiye’de yaygın aile tipini temsil etmektedir. Zira, geniş ailenin Türkiye’de giderek tarihi bir olgu teşkil etmesi, kentleşmenin veya çekirdek ailenin ihdasına elverişli olan bir bireyciliğin doğmasına yol açan kapitalist sistemin yaygınlaşmasının bir sonucu değildir. Bu konuda belirleyici olan faktörler, kültürel yaklaşım taraftarlarının ileri sürdükleri gibi daha ziyade dini, siyasi ve hukuki faktörlerdir. (Stone, 1977; Flandrin, 1979). Bu tür faktörlerin, bir buçuk asırdan beri, H. Laoust’un deyimiyle "Batıcı bir radikalizmin" etkisi altında bulunan bir müslüman toplum olan Türkiye’de fevkalâde ağırlıklı bir önem taşıdıkları Cumhuriyetin kurulması ile birlikte Şeriat’ın ilgasına ve 1926’da İsviçre medeni kanunundan mülhem yeni bir medeni kanunun yürürlüğe girmesine yol açmıştır. Ama gerçek o ki, Halifeliğin kaldırılmasından az önce de geleneksel aile hayatını tanzim eden ilkelerle çelişen bir reformu gerçekleştirmeye çalışılmıştı. Yeni aile hukuku Türk evlenme biçimlerinin Avrupa normlarına uyum sağlamasını öngören ilk adımı teşkil ediyordu, ama bundan önce de 16. yüzyıla kadar uzanan eski bir tarihte bile, Ebusüut Efendinin çabalarıyla kamu gücünün dışında nikâh kısılması yasaklanmış ve böylece, aslında doğrudan doğruya İslâmiyetten kaynaklanmayan ve fakat Türk töresine uygun düşen bir usulün tasdik edilmesine başlanmıştı. Bu nedenledir ki, herhalde, Osmanlı aile tipini inceleyen çağdaş bir araştırmacı bu aile tipinin özgül bir aile tipi oluşturmadığını ve hiç bir zaman günümüz aile tipinden farklı olmadığını söylemiştir. Bu araştırmacıya göre fıkıh incelemeleri Osmanlı’da ailenin özelliklerini tespit etmek

için yetersiz kalmaktadır (Ortaylı, 1984). Gerçekten de, aile hukukunu tanzim eden hükümler İslâm'da gerçek bir kod oluşturmuyor ve aile hususunda daha ziyade bir kurallar bütünü ve pratik ahlâk teşkil ediyor ama kanun yapıcı bir nitelik taşımıyordu. Müslüman Osmanlıların aile hayatlarını tanzim eden çerçeveyi teşkil ediyordu (Fındıkoğlu, 1936). Günlük hayatta önem taşıyan, Kuran-ı Kerim'in koyduğu yasaklardan kaçınmak suretiyle dinen öngörülen ideale yaklaştırmaya çalışmaktı. Böylece, Kur'an, eşlerin mal ayrılığı üzerine kurulu ilkelerine göre evlilik rejiminin rehberini oluştuyordu. Poligamiye de, tabii, cevaz verilmekteyse de, ilerde de göreceğimiz gibi, bu yine bir norm teşkil etmiyordu. Türkçe'de aile fertlerine verilen adlar ve aile hayatı içinde yer alan roller de Türk ailesinin, İslâmi telakkilere tamamen uygun olarak, patriyarkal ve agnatik bir nitelik taşıdığına işaret ediyor. Talak gibi erkeğin tek yanlı kararıyla nikâh bağının bozulması da ender bir olaydı ve ancak son çare olarak başvuru- lan bir yoldu.

Endogami ve amca kızı ile yapılan tercihli evlilik de Arap-Müslüman toplumlarda olduğu kadar yaygın bir uygulama değildi. Bireylerin yakın geçmişteki kökenlerini temsil eden geniş aileyle temasta bulunmaya elveren endogamik pratik, ortak toprak birliğinden daha ziyade, sülâle bazında bir kimlik oluşturmaya yönelik önemli bir faktör teşkil ediyordu. Endogami, diğer yandan, toplumsal ilişkilerde kan bağlarının öncelikli olduğunu ileri süren mitosları da besleyen bir etkeni oluştuyordu. Gerçekten de, işte, bu türden bir evlenme pratiğine dayanmaktadır İbn Haldun'un ileri sürdüğü *asabbiya* tezi. Ama bu konuda Araplarla Müslüman Türklerin ataları olan Orta Asya göçebeleri arasında önemli farkların bulunduğu işaret etmek gerekmektedir. İslâmiyete intisap etmeden önce Türkler exogamiyi uyguluyorlardı ve bu konudaki davranış normları yeni dinlerini kabul etmelerinden sonra da pek az değişime uğramıştı (Bacon, 1954). Gerçekten de, çeşitli araştırmalar Orta Asya kavimlerinde ve Araplarla ve Berberilerden farklı kültürel belirlenmelere tâbi olan Türklerde exogaminin hâkim olduğunu meydana çıkarmaktadır. Bu kavimler, sadece askeri şeflerin çevresini oluşturan savaşçılardan kurulu *comitatus*'e atfettikleri önem açısından değil,

aynı zamanda endogamiyi uygulayan Arap ve Berberilerden evlenme pratikleri açısından da farklı idiler (Armstrong, 1982). Bu tür araştırmalar hayvancılık yapan toplumlarda toprak sorununun kadın mübadelesini frenleyen, dolayısıyla malın dolaşımını engelleyen endogamik sisteme yol açtığını ileri süren tezin de (Tillion, 1966) evrensel geçerliliği konusunun gözden geçirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kardeş çocukları arasında evlenmeyi öngören endogaminin ekonomik temellere dayandığı görüşü Türklere ait sosyo-kültürel alan gözönünde bulundurulunca kesinlik kesbetmiyor. Zira bu kültür dairesinde ve günümüz Türkiye'sinde, İslâm'a geçişlerinden bunca asır sonra ve endogaminin fiilen mevcut olduğu yörelerde bile sosyal aktörler bir dizi tören ve ritüeller aracılığı ile atalarına ait ama kolektif hafızalarında iz bırakmış olan exogamik pratikleri canlandırmaya çalışmaktadırlar (Vergin, 1973).

Tarihi belgeler ve Cumhuriyet öncesi dönemle ilgili roman ve hatırat, Türklerin İslâmlaşmalarından önce bihaber oldukları çok-eşli evliliğin de sık rastlanan bir evlilik türü olmadığını ve sadece kentlerde yaşayan varlıklı kişilerin birden çok eş aldığını göstermektedir. Osmanlı toplum hayatının dikkatli bir gözlemcisi olan Madame de Montague çok-eşli evliliklerin ideal biçimi teşkil ettiğini yazıyor. Ama acaba durum Kur'an'ın hükümlerine teslim olmada bir bozulmayı mı ifade ediyor? Biz burada İslâm'da poligami konusunda yürütülen tartışmalara girişmeyeceğiz, sadece poligamik evliliğin Kur'an'a göre, bir kural teşkil etmeyip, ancak şarta bağlı olarak cevaz verilen bir husus olduğunu belirtmekle yetineceğiz. O halde, poligamik evliliği red etmenin Kur'an'm hükümlerine karşı bir itaatsizlik anlamına gelmediği aşikardır. "Aralarında insafta bulunmamaktan korkarsanız bir (kadın) ile veya memlûkunuz olan cariye ile iktifa edin" (4,3) diyor Kur'an ve "kadınlar arasında adalet ve müsavat icrasına ne kadar arzukeyş olsanız da gücünüz yetmez" uyarısında bulunuyor (4,129). O halde, bizatihi kutsal kitaptan anlaşıyor ki, asıl ideali teşkil eden monogamik evliliktir.

Ne var ki, eskiden olduğu gibi günümüzde de bigami gayri kanuni sayılmasına rağmen kırsal kesimde kentlerde olduğundan daha sıkça rastlanan bir evlilik biçimi. Kırsal Anadolu'da

kuma adıyla bilinen ikinci eş genellikle --Sünnilerde-- imam tarafından kıyılan bir nikahla alınmakta. Gerçekte, kırsal kesimde eşler arasında ihdas edilen nikâh bağı iki aşamada yapılmakta: lâik Devlet tarafından şart koşulan ve ancak böylelikle hukukî bir geçerliliği olan resmi nikâh ile, ihtiyari olan ama köylülerin dini vicdanlarının mecburi kıldığı imam nikâhı. Bazı tahminlere göre, Türkiye’de evliliklerin %15’i resmi nikahtan geçmeyen dini nikahla gerçekleşiyor. Ve yine tahminlere göre, bunların büyük bir kısmı İslâm kanununa göre meşru bir eş olan ve fakat Cumhuriyet kanunlarına göre metres statüsünde bulunan kuma ile yapılan evliliklerdir.

Köylü kadın boşanmaya pek yanaşmamaktadır. Oysa ki, Türk toplumunda kadının isteği üzerine çözülen evlilikler uzun zamandır izin verilen bir uygulamadır. Nitekim, Şeyhülislam Hayri Efendi 1916’da verdiği bir fetva ile kadınlara boşanma hakkını tanımış ve 1917’de Aile Kararnamesi bigaminin hasıl olduğu durumlarda birinci evliliğin kadının isteği üzerine sona erdirilebilmesini öngörmüştür. Bu durumda koca, boşanan eşi maddi ihtiyaçlarını karşılayabilmesi için ona mehr-i müecceli ödemek zorundadır. İslami bir hüküm olan mehr Türk toplumunda harfiyen uygulanmamışsa da anlaşmazlık halinde veya evliliğin sona ermesi durumunda devreye giren bir husus olmuştur (Cin, 1974). Kentlerde nadiren uygulanan mehrin kırsal kesimde başlık şekliyle bir karşılığı olduğu düşünülmektedir. Gerçi çoğu zaman mehr ve başlık birbirine karıştırılmaktaysa da, yine de bunların birbirlerine eş olmadıklarını vurgulamak gerekmektedir. Zira Türk törelerinden kaynaklanan başlığın bir çeşit mehr olarak mütalaa edilmesi bir zihni zorlamadan ibarettir. Gerçekten de, İslâmî kurallara göre, mehr evlenme sırasında kadına verilmekte ve onun şahsına ait olmakta iken, başlık, damadın babası tarafından kızın babasına pazarlıklardan sonra ödediği bir ücrettir, geline biçilen fiyattır. Bunun tutarı kızın ailesinin mevkiine, kızın yaşına, güzelliğine ve sağlık durumuna göre değişebilmektedir. Ve çoğu kez kızın da rızasıyla gerçekleşen bir çok kız kaçırma olayının nedenidir. Zira bu durumda baba kızını onun aile biriminden ayrılmasıyla uğrayacağı iş gücü kaybını telâfi edecek olan başlığı alma düşüncelerini ve yargılarını bir kenara bırakmışlardır. Çağ,

bilim çağıdır ve insanların ve toplumların başlıca uğraşı doğa ile mücadeledir. Doğa kaynaklarının rasyonel kullanımı, bilimin gösterdiği biçimde kullanımı, toplumların tek değilse de en önde gelen kaygısını ve uğraş alanını teşkil etmektedir.

Bilim çağında, kaydedilen ilerleme ile varılan pozitif aşamada toplum da, tabii, bilimsel bir biçimde örgütlenmiştir, ya da örgütlenmek üzeredir. Auguste Comte bu konuda da çok mutlu ve ümitlidir. Çünkü sanayi toplumunun bilimsel örgütlenmesi uyarınca, her birey yetenekleri düzeyinde ve ölçüsünde kendisine tekabül eden doğru ve haklı statüye kavuşacaktır. Eskiden, bilimden önce, pozitif aşamadan önce, bireylerin mensup oldukları yaş grubu ve doğuşları onlara toplum içerisinde bazı ileri gelen statü ve mevkileri sağlayabiliyordu. Böylesine bir bilim-dışı belirlemenin artık sonu gelmiştir çünkü bilimin hüküm sürdüğü aşamada herkese yetenekleri kadar statü, imtiyaz ve öncelik bahşedilmektedir. Böylelikle, bilim, toplumların ezeli olarak özlem duydukları sosyal adaleti de ihdas etmeye muktedirdir. Bilimin pozitif yönde yapmayacağı şey yoktur.

Pozitivist optimizmden söz ederken onun kurucusu, evrensel hamisi, pozitif beşeriyetin mürşidi Auguste Comte'un önermelerinden etkilenmemek ve kanatlanan iyimserliği karşısında zaman zaman heyecanlanmamak da mümkün değil, kuşkusuz. Ne var ki, hayal kırıklığına uğramamak için sığınılan zihni limanlar da pek uzun ömürlü olamıyor. Zira savaşlar yine var. Toplumlar, tüm enerjilerini doğayı yenmeye ve gereksinmelerine adapte etmeye harcayacakları yerde, birbirleriyle kıyasıya mücadele ediyorlar. Ve, bilimin hüküm sürmeye başladığı, pozitif aşamaya varıldığı bir dönemde, pozitivist optimizmin beşiği ve Auguste Comte'un vatani olan Fransa savaştan yenik çıkmıştır. Ülkenin doğusu 1870'de Prusya ordusu tarafından işgal edilmiştir. Sosyal sınıflar da birbirleriyle kavgalıdırlar. Paris Komünü kurulmuş ve yıkılmıştır. Toplum sonsuz çalkantılar ve acılar içindedir. Fransa'yı pek de barışçıl olmayan radikal milliyetçi duygular sarmaktadır. Kargaşa had safhadadır. Bu ortamda, işte, demokratik, laik ve anti-klerikal bir cumhuriyet kuruluyor. Amacı milli ekonomiyi ihya etmek, yeni bir kuramsal ve siyasal düzenin temellerini atmak. Ve, bu ortamda işte, işgal görmüş Alsace bölgesinin bir hahamı-

nın oğlu olan Emile Durkheim kendisini yeni cumhuriyete adıyor ve göreğimiz gibi, tüm analizlerinde kendisini Üçüncü Cumhuriyet ile özdeşleştiriyor. Gerçekten de, Durkheimgil pozitivizm ve getirdiği sosyollen araştırmalar, yine de kocanın önde gelen bir konumda bulunduğunu ve Türkiye’de ailenin genelde otoriter patriyarkal bir nitelik taşımaya devam ettiğini gösteriyor (Kıray, 1976). Biz burada yine Kuran’da öngörüldüğü gibi, erkeğin önceliğe sahip olduğu bir durumla karşı karşıyayız ("Erkeklerin kadınlar üzerinde yüksek bir mertebesi vardır", 2,228).

Ama yine de bir şerh düşmekte sakınca olmayacak. Sadece bu konuda genellikle ileri sürülen evrimci tezlere itiraz etmek için değil, ama erkeğin müşahade edilen ve/ya da tahmin edilen hakimiyetinin varlığı konusunda biraz düşünmek için. Aile içi ilişkiler konusundaki yazılar, genellikle, patriyarkal otoriter yapı niteliğindeki geleneksel ailenin eşitlikçi bir yapıya sahip olan Batı tipi aile doğrultusunda evrimini gösteren bir modeli anlatıyorlar bize. Ama Türk ailesinin her ne kadar tartışılmaz bir biçimde patriyarkal kültürel öğelere sahip olduğu bir gerçek ise de, daha kalitatif bir yaklaşımla yürütülen analizler aslında Türkiye’de ailenin erkek önceliğinde tek merkezli değil, birbiriyle yanyana olan ve birlikte varolan çift merkezli bir yapıya sahip olduğunu ortaya çıkarıyor (Olson, 1984). Hane içindeki bu etki merkezleri global toplumun kadına ve erkeğe attığı ve aile hayatına da yansıyan farklılaşmış eylem alanlarına tekabül ediyor. Aile içindeki çift kutupluluk, o halde, Türk toplumunda laikliğe rağmen devam eden cinsiyet ayırımının bir uzantısı ve farklı ve hiç bir zaman birbiriyle karıştırılmayan ve kesişmeyen iki toplumsal dairenin yanyanalığını teşkil ediyor.

Fakat ne var ki, süregelen değişimlerden ötürü aile reisinin (babanın) otoritesi ve geleneksel Türk toplumunda revaçta olan gerontokratik ilişkiler düzeni özellikle gecekondularda yaşayan köy kökenli yeni kentlilerde önemini yitirme yolunu tutuyor. Kentlileşmekte olan ve erkek çocuğun çoğu kez babasından daha çok para kazandığı bu tür ailelerde aile konusundaki değerler ve aile bireylerinin rol ve statülerine dair telâkkiler değişmekte. Önünde sigara içmenin, bacakbacağa atarak oturmanın, gelişmiş güzel ve serbestçe konuşmanın hâlâ yasak olmasıyla babaya karşı

gösterilen saygıdan, meselâ, biçimsel olarak kusurda bulunmama devâm ediliyorsa da, ailenin geleceği ile ilgili konularda karar alma merci artık baba değil (Vergin, 1977). Kentlerdeki aile hayatında meydana gelmekte olan bu yeni eşitliğin yeni kuşak romancıların kaleme aldığı türden roller ve statüler arası bazı sürtüşmelere yol açtığı muhakkak. Diğer yandan, özellikle üst ve orta sınıflarda ve serbest meslek sahibi ailelerde karı koca arasında olduğu gibi, anne baba ve çocuklar arasında da arkadaşlık ilişkileri kuruluyor ve kitle haberleşme araçlarıyla yayılan Batı'nın ve özellikle Amerikan değerlerinin etkisiyle, çocukların gözünde babaları uzak, mesafeli, erişilmesi zor, yüce, hem korku hem hayranlık kaynağı olan bir sima olmaktan çıkıyor. Eğitimin ve ücretli işgücünün etkisiyle yaşama biçimlerinde ve zihniyetlerde meydana gelen sekülerleşme, aile içinde yeni istek ve taleplere yol açarak roller ve statüler konusunda da yeni bölüşümün yavaş yavaş ortaya çıkmasına neden oluyor. Ama aile hayatında yeni bir iklimin yaratılmasına yol açan bu dönüşümlerin Müslüman Türk ailesinde yapısal bir değişimi de yarattığını ve bireyin özerk bir *entité* olarak sivrilmesine yol açtığını ileri sürmek bir hayli abartmalı olacaktır.

"Çocukların değeri" konusunda Kağıtçıbaşı'nın yürütmüş olduğu geniş kapsamlı bir sorveyin sonuçları Türk toplumunun aile fertleri arasında karşılıklı bağımlılık ilişkilerine olumlu gözle bakmaya devam ettiğini gösteriyor (1984). Bireylerin birincil gruba bağımlılığının önemini koruduğu yoksul tabakalarda ise akrabalar arasında sıkı ilişkiler dış ilişkilerden daha yoğun olarak devam ediyor. Aile değerlerine ve cemaat fikrine dayanan bir kültürün muhafazası aileden bağımsız olarak elde edilen şahsi başarıdan daha çok akrabalar arasındaki dayanışmaya ve yardımlaşmaya ağırlık veriyor. Birey katında meydana gelen bir sosyolojik olgu olan toplumsal hareketlilik de bu çerçeve içerisinde ailenin tüm fertlerinin statülerini yükseltmeye ve hayat şartlarını düzeltmeye yönelik bir çare oluyor zira yükselen hareketlilik içinde bulunan birey ailesine yardım etmeyi görev biliyor. Toplumsal ve ekonomik başarının paylaşımını öngören bu karşılıklı bağımlılık, kötü hayat şartlarına maruz olan tüm aileyi kurtarmaya yaradığı gibi aile şerefi ilkesinin de temelini oluşturuyor.

Ama acaba bu gözlemlerden hareket ederek, aile içi karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin sadece ekonomik zaruretlerden kaynaklanmakta olduğunu ve bu bağımlılık ilişkisinin gelişmeyle ve daha yüksek bir hayat standardına erişmeyle birlikte zamanla ortadan kalkacağını ileri sürebilir miyiz?

Zikredilen araştırmanın getirdiği sonuçların analizi bize orta ve üst gelir grubundaki ailelerde akrabaların birincil gruba ekonomik bağımlılıklarının pek önem arzetmemesine rağmen aile fertleri arasındaki ilişkilerde herhangi bir gevşemenin meydana gelmediğini gösteriyor. Oysa, maddi ve ekonomik açıdan bağımlılık ilişkilerinin zayıflamasının kişilerin aile karşısında daha geniş bir bağımsızlığa kavuşmalarına yol açacağını beklemek mümkündür. Hatta böyle bir bağımsızlığın özerk birey olgusuna meydana vereceğini düşünmek de mümkündür. Yani, ailenin ekonomik gelişmesi ve maddi refahı, aile dışında kişisel bağların kurulması ve karı kocanın bağımsızlaşması geleneksel ailenin fonksiyonel bütünlüğünü tümüyle ortadan kaldıracabileceği de varsayılabilir. Ama ne var ki, Türkiye’de Batı modelinin aksine, kuşaklar arası ilişkilerin değişimi dikey bir değişim eksenini uyarınca meydana gelmemekte, tersine, duygusal alanda daha büyük bir bağımlılık doğrultusunda seyretmektedir (Duben, 1982). Burada değişim, Geertz’in tarif ettiği "ilk bağların" çözülmesine yol açmıyor. Tam tersine, toplumdaki dönüşümler karşısında duyulan tedirginliklere göğüs gerebilmek için adeta aileye daha sıkı bir biçimde bağlanılıyor ve sığınılıyor. O halde, yabancı bir gözlemcinin de belirttiği gibi ister orta sınıflarda olsun, ister köyden göç edenlerde olsun, akrabalık ilişkileri kent ortamında tüm önemini korumaya devam ediyor (Dirks, 1969).

Bu verilerin ışığı altında, akrabalar arasında sıkı teması teşvik eden ve aile değerlerini vurgulayan bir kültür ile modernleşmenin bağdaşabilirliği konusunda bir hipotez ileri sürmek mümkündür. Daha önce zikretmiş olduğumuz Laslett’in çalışmaları çekirdek ailenin Batı toplumunda sanayi devriminden önceki dönemlerde meydana geldiğini göstermiş ve kültür ile aile arasında mevcut olan ilişkiye işaret etmişti: Batı’da ailenin, aile birimlerinin ve bu birimler içinde de akrabaların özerkliği şeklinde meydana gelebilmesi, ailenin baştan itibaren bireyci bir kültür yarat-

maya çok yatkın olan Yahudi-Hıristiyan düşüncesinin çerçevesinde oluşmasıyla mümkün olmuştur.

Aynı görüşün doğrultusunda, Guichard da bir toplumsal olgu olarak çekirdek ailenin Batı'da erken gelişmesini dördüncü de-recede kardeş çocuklarına kadar kan bağı olan kişiler arasında evliliği yasaklayan exogamiye bağlamaktadır. (1977). O halde, madem ki çekirdek aile Batı'da sanayileşmeden bağımsız olarak gelişmiştir, bu gelişmenin nedenlerini de Batı'nın kültürel öğelerinde aramak gerekmektedir. Ekonomik gelişme düzeyi ile aile tipi arasında ilişki tespit edilemediğine göre, bundan böyle gerekli olan kültür ve din faktörünün aileyi açıklamak için tatmin edici bir etken teşkil edip etmediğini ampirik çalışmaların ışığı altında araştırmak olacaktır.

Zira, Türkiye'de aile konusunda halen mevcut olan veriler bize lâikleşme politikalarına ve sosyo-ekonomik gelişmeye rağmen, siyaset ve ekonomi konusundaki zihniyet değişimine rağmen, Türk ailesinin çözülmemesi bir yana, onun dış baskılara karşı büyük bir direnç gücü göstererek varlığını tüm gücüyle idame ettirdiği yolunda bir müşahade yapmamıza izin vermektedir. Gerçekten de, çeşitli incelemelerin sonuçları Anadolu'da Tanzimat'tan bu yana geniş aile oranında büyük bir düşüş kaydedilmediğini ve toplumda meydana gelen değişimin kırsal ailenin yapısını etkilemediğini göstermektedir. Diğer yandan, kırsal göç ile kentleşme de aile bağlarının kopmasına yol açmamıştır. Zira gördüğümüz gibi, modernlik karşısında akrabalık ilişkileri çok önemli ve yeni bir toplumsal anlam kazanmıştır. Bu nedenledir ki, aile konusunda tek-doğrusallı değişimi öngörmenin yerine ve evrimci tezlerden etkilenmeksizin somut toplumlarda somut durumları açıklayabilecek nitelikte bir "farklılaşmalı değişim" modeline ihtiyaç duyulmaktadır.

Kaynakça

- J. A. Armstrong, *Nations before nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982.
- E. Bacon, "Types of pastoral nomadism in Central and Southwest Asia", *Southwestern journal of Anthropology*, 10, 1954.
- Ö.L. Barkan, *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem, İstanbul, 1980.

- H. Cin, "İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme", A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- J. Cuisenier, *Economie et parenté*, Mouton, La Haye, 1975.
- S. Dirks, *La famille musulmane turque*, La Haye, Mouton, 1969.
- A. Duben, "The significance of family and kinship in urban Turkey", Ç. Kağıtçıbaşı (ed), *Sex roles, family and community in Turkey*, Indiana University Press, Bloomington, 1982.
- S. Faroqi, "Rural society in Anatolia and the Balkans during the 16 th century, II", *Turcica*, XI, 1979.
- Z. Fındıkoğlu, *La transformation du code familial en Turquie; etude de sociologie juridique appliquée*, Berger Levrault, Paris, 1936.
- J.L. Flandrin, *Families in former times*, Cambridge University Press, London, 1979.
- P. Guichard, *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane*, Mouton, Paris, 1977.
- İbn Haldun, *Mukkadime*, vol. 1, Dergah Yayınları, İstanbul, 1982.
- Ç. Kağıtçıbaşı, "Aile-içi etkileşim ve ilişkiler: Bir aile değişme modeli", *Türkiye'de Ailenin Değişimi*, S.B.D. Yayınları.
- D. Kandiyoti, "Urban change and women's roles in Turkey", Ç. Kağıtçıbaşı, a.g.e.
- K. Karpat, *The gecekondü: rural migration and urbanization*, Cambridge University, Press, London, 1976.
- M.B. Kıray, "The new role of mothers: changing intrafamilial relationships in a small town in Turkey", in J.G. Peristiany (ed.), *Mediterranean family structures*, Cambridge University Press, London, 1976.
- E. Kongar, *İzmir'de Kentsel Aile*, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1972.
- L. Krader, *Social organization of the Mongol-Turkic pastoral nomads*, The Hague, Mouton, 1963.
- P. Laslett, *The world we have lost*, Scribners'Sons, NewYork, 1971.
- Household and family in past time, Cambridge University Press, London, 1972.
- R. Mantran, *La vie Quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses Successeurs*, (XVI-XVIII), Hachette, Paris, 1965.
- E. Olson, "Duofocal family structure and an alternative model of husband-wife relationship" in Ç. Kağıtçıbaşı, a.g.e.
- İ. Ortaylı, "Osmanlı toplumunda aile", içinde, *Türkiye'de Ailenin Değişimi, Toplumbilimsel İncelemeler*, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1984.

- T. Parsons, "The social structure of the family" R.N. Anshen (éd.), *The family: its functions and destiny*, 1959.
- K. Stone, *The family, sex and marriage in England, 1500-1800*, Weldenfeld and Nicholson, London, 1972.
- G. Tillion, *Le Harem et les cousins*, Le Seuil, Paris, 1966.
- S. Timur, *Türkiye'de Aile Yapısı*, H.Ü. Yayınları, Ankara, 1972.
- E.F. Tugay, *Three centuries: family chronicles in Turkey and Egypt*, Oxford University Press, London, 1963.
- C. Turner, *Family and kinship in modern Britain*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
- N. Vergin, *Industrialisation et changement social: étude comparative dans trois villages d'Eregli*, I.U.I.F. Yayınları, İstanbul, 1974.
- C.C. Zimmermann: "The atomistic family", in M. Anderson (éd.), *Sociology of the Family*, Fenguin Books, Harmondsworth, 1982.

DEĞİŞİM VE SÜREKLİLİK*

Değişim, sosyolojinin ve daha sonra galiba sosyal bilimlerinin tüm dallarının her derde deva sihirli mefhumu. Toplum denilen bütünüün karmaşıklığının ve tespit edilemezliğinin açıklayıcı anahtarı. Ben, değişimin toplum bilimlerinde cülusundan hemen sonra gelen kuşağın bir üyesi olarak öğrenmiştim ki seçtiğim bilim dalının ana konusu, bütün diğer konuların etrafında meydana geldiği ve şekillendiği ana --belki de tek-- konusu değişimdir. Değişime sahne olmayan toplum yoktu ve değişim olmasaydı sosyoloji de olmazdı. Sosyoloji, meslekten olmayanların zannettikleri gibi sadece ve salt toplumun değil, adeta ve bizatihi toplumsal değişimin bilimidir. Bilimsel programlanmamıza göre toplumlar değişime maruzdular. Tarihe tâbi idiler. Ötekiler, yani Lévi-Strauss'un deyimiyle, değişimsiz olanlar ayrı bir küme oluşturuyorlardı: onlar "tarihsiz" idiler. Prometheus'un kurguladığı yörüngede yer almıyorlardı. Tarih yapmıyorlardı. Bir çeşit nasipsizdiler, ilerleme kaydetmeleri mümkün değildi. Bunun içindir ki zaten , eskiler, bizden çok öncekiler, onlara hiç çekinmeden "ilkel" diyordu. Toplumsal çabaları kendi kendilerini taklit etmekten ibaret idi. Değişimsiz olan bu toplumlar (sahi, acaba gerçekten de "toplum" muydular?), tarihîlikten mahrum olmaları nedeniyle kendilerini hiç ilerlemeden idame ettirmeye mahkumdular. Birbirini izleyen uzun yıllar boyunca değişim, ilerleme, gelişme ve hatta devrim, yani hep farklı ve başka oluşu ve hatta düpedüz kopuşu, merkezî ilgi alanı olarak belirleyen ve bunları açıklayan toplumsal teorilerin peşinde süregelen öğrenim yılları. Fikrimize olduğu kadar zikrimize de şekil veren yıllar.

Değişim sorunsalının toplum bilimlerinin baş köşesinde bu denli önemli bir yer almış olmasının şüphesiz uluslararası siyaset alanında cereyan eden meselelerle de ilişkisi vardı. Çift-kutuplu uluslararası hegemonya paylaşımı sisteminde Marxistlerin ba-

* *Türkiye Günlüğü*, No.25, 1993.

ğimlilik teorilerine, bir G. Myrdal'm yoksulluğun kısır döngüsü teorisine ihtiyaç duyuluyordu. Arzulanan değişimin ya da değişimin temenni edilen yönde meydana gelmemesinin mutlaka nesnel nedenleri olmalıydı. Bunları bulmak, bu meşum faktörleri tasnif etmek sosyal bilim mesleğinin bir numaralı icabıydı. Gerçekten de , tartışılması mümkün olmayan, her şeyin muhakkak değiştiği gerçeğini Heraclite'den beri bilmeyen kalmamıştı. Bunun bir toplumsal yasa olduğunu düşünen daha sonraki diyalektikçilerin yanı sıra, beşeriyetin önüne geçilmez alinyazısı olduğunu sezinleyenler de vardı. Evet, değişim toplumların kaderiydi. Onu ve onun oluşum sekanslarını açıklamak da biz sosyal bilimcilerinin kaderi olmalıydı.

Hal bu olunca, yani değişim olgusunun varlığı bir postüla gibi zihnimize nakşedilince, değişimin yeterince gözlemlenemediği ya da istenilen tempoda seyretmemesinin ardında mutlaka engelleyici güçlerin mevcudiyeti aranmalıydı. Bu güçleri teşhis etmek de sosyal bilimcinin belli başlı ev ödevlerinden birini teşkil ediyordu. Bunlar toplumun tabii seyri doğrultusunda olan ve bu doğrultuda hareket eden değişimcilerin karşısına dikilen tutucular, gericiler, değişim-karşıtı güçlerdi. Toplumların adeta doğasında mevcut olan değişimi engellemeye matuf bu güçlerin zorunlu finaliteye karşı geldiklerini düşünmek de daha önce benimsenmiş doğruların, amentüleştirilmiş izah tarzının mantıki uzantısında meydana gelen bir hadiseydi. O halde, bu tespiti yapan sosyal bilimcilerin bu olumsuzluk yüklü sosyal aktörlerle veya onların diktikleri setlerle mücadele etmeleri de beklenebilir bir şeydi, ve beklenmeliydi. Mücadele bilimsel faaliyetin bir yanı ama hiç de tali olmayan alanıydı çünkü içinde yaşadığımız düşünce ikliminde kaderimizi kendi elimize almak, ona yön vermek de rasyonel oluşumuzun bir nişanesiydi. Değişim, bilimsel faaliyetimizin esbabı mucibesiydi ve hepimiz, birer küçük Prometheus misali, değişimin ilerleme, terakki istikametinde tecelli edeceğine de iman etmiş bulunuyorduk. Değişim vardı. Bu tüm nesnelliği ile yadsınamaz bir olguydu. Ama değişim zihnimizi kaplayan ve subjektifliğimizde havi bir inançtı, bir arzuydu da. Benim ve kuşağımın fikrî yapısının biçimlendiği entelektüel ortam buydu.

İlginçtir ki, aşağı yukarı aynı dönemde, 1969'da, R. Nisbet o zaman fazla dikkatimizi çekmeyen önemli bir kitabı da yayınlamış bulunuyordu. "Toplumsal değişim ve <vurgu bana ait> Tarih" başlıklı inceleme, değişim girdabında yuvarlanan sosyal bilim çevrelerinde yukarda sözünü ettiğim mücadele edilmesi gereken bir düşünce tarzı, suskunluğa davet edilmesi gereken na-hoş bir seda olmasının yanı sıra büyük bir tedirginliğe yol açmaya da aday gibiydi. Çünkü bu çalışmasında Nisbet değişim olgusunun varlığını yadsıyordu ama mevcut değişim teorilerinin tutarsızlıklarını birer birer sergiliyordu. Ona göre, değişim eksenli açıklamaların teori statüsüne erişebilmeleri mümkün değildi çünkü toplum gerçekliğinin kalıcılık üzerine bina edilmiş boyutunu göz ardı ediyorlardı. Mevcut toplumsal değişim teorilerinin en tutarlı tarafı, Nisbet'e göre, geliştirdikleri önermelerin tamamının ortak tutarsızlığıydı. Ve aksi de mümkün değildi. Değildi, çünkü toplumların var olmalarını mümkün kılanın, toplumun idamesini sağlayanın ne olduğundan habersizdiler. Örneğin, İngiltere'nin değiştiğini biliyorlardı. Değişim sürecini inceliyorlar ve açıklamaya çalışıyorlardı. Ama nomothetik çerçevede kalarak hep değişim yasaları geliştiriyorlardı. Bunlar boş çabalar-dı. Zira değişim vardı, evet, ama süreklilik de vardı. O süreklilik ki, 16. yüzyıla dair bir yazıda İngiltere'yi bize tanıtırken bize 20. yüzyılda da bu ülkeyi İngiltere olarak teşhis etmemizi sağlıyordu. Sosyoloji sürekliliği saf dışı bırakmış, toplumsal bir olgu olan kalıcılığı ihmal etmişti. O kadar ki, herhangi bir toplum teorisine veya modele karşı yapılabilecek ve onun bilimin çöp kutusuna atılmasına neden olabilecek en büyük eleştiri ve itiraz "değişimi açıklamadaki yetersizliği" olabiliyordu. İşlevselcilik, sistem analizi ve daha bir çok teorik çaba bu lanetlenmeye maruz kalmıştı. Ama bir toplumu derinden etkileyen, ona istikametini tayin eden, idamesini mümkün kılan, ayniyetin muhafazasını sağlayan olguya karşı kayıtsızlık hüküm sürüyordu. Toplumsal karmaşıklığının tespit edilmezliğini açıklığa kavuşturmak ve bu tespiti yapabilmek için süreklilik olgusunu irdeleyen bir bilimsel faaliyet alanı olan Tarihe başvurmalı veya dönmeliydi. Çünkü toplumsal gerçeklik sosyolojinin teorilerini yadsıyor ve tarihle birleşmeyi zorunlu kılıyordu. Değişimi açıklamak kadar sürekliliği de anla-

mak ve açıklamak gerekiyordu. Gerçekten de, gerek makro-toplumsal gerek siyasal alanda bunca olgusal değişime, kesinti ve kopuş ameliyatlarına rağmen 1920'ler Türkiye'siyle günümüz Türkiye'sine aynı toplumsal bütün olarak bakmamızı gerektiren neydi? Değişimin birbirlerinden ne kadar uzak olurlarsa olsun, iki farklı zaman diliminde başkalığa yol açmamasını sağlayan, aradaki aynılığı koruyan süreklilik faktörlerini de göz önünde bulunduran bir toplum bilimi kurmak gerekiyordu ki, bu da ancak Tarihle başarılabilir bir girişimdi. Nisbet, değişimin Tarihe karşı çıkışının (hatta karşıt oluşunun) üstesinden gelmek için geçmiş ile bugünün bağlantılandırılmasını öngörüyor. Dün ile bugünün nikahının ve bunun bilincinde olmanın ancak toplum bilimlerine anlamlılık getirebileceğini savunuyordu.

Nisbet epeydir yalnız değil. Günümüz toplumların saran kimlik furyası toplum araştırmalarında tarih boyutunun ön plana çıkmasına neden oluyor. Eskiden değişimi anlamak için tarihe başvuruluyordu. Artık geçmişe kavuşmak için tarihle hemhal olunuyor. Kimliği tanımlamak için maziye doğru dalış yapmak gerekiyor. Zira kimlik, anılığın, anlık olgunun antipodunda. Varolması devamlılıkla bağlantılı. Braudel'in dediği gibi, varolması "dünü, evvelki günü, evvel zamanları içeriyor". Varolması, zamanı bir olgu olarak irdelemeyi gerektiriyor. Ve kimlik, sosyolojik bir olgu olarak kavramsallaşabilmesi için sosyoloji ile tarihin özdeş bir entelektüel girişime dönüşmesine yol açıyor. Toplumsal süreklilik olgusunun bir uç göstergesi, belki de en barizi olan kimlik, Braudel'den sonra bizlerin de zaman üzerinde gelişen söylemi düşünmemizi zorunlu kılıyor. Tarihin seyrine hükmeden "uzun süre zamanının" kaale alınmasını, tarihi kökenlerin üzerimizde süregelen ağırlığını ve yapıların oluşumunu analizlerimize dahil etmek bir yana, bunların düşüncemizi yönlendiren temel taşlar mertebesine getirilmesini emrediyor. Sabit olamn da, değişmezlerin de peşine düşmemizi icap ettiriyor. Değişimin tekdüzeliyici etkilerine rağmen, söz gelimi, Erdemir çelik fabrikalarının adı "Ayşe" olan yüksek fırını ile Ruhr havzasının aynı fonksiyonu ifa eden sanayi kuleleri arasındaki farka duyarlılığımızı perçinleştiriyor. Değişimin yol açtığı toplumlararası benzeşmenin ardında ve içinde yer alan aym araçlara, olgulara ve hadiselere atfedilen an-

lamlara hassasiyet kesbetmemizi bizden bekliyor. Böyle yaparken de C. Geertz'in tarif ettiği "anlamlar ağının" tespit ve teşhisini kolaylaştırıyor. Değişimin karşımıza çıkan son merhalesi olarak içinde bulunduğumuz globalleşme sürecinde aynı işlerin yapıldığı farklı toplumlarda gönülden yerine getirilen görevlerle gönülsüzlüklere karşı empati geliştirmemizi öngörüyor.

Pratikte, besbelli ki, değişim içinde sürekliliğe itibar eden bir yaklaşımdır bu. Araştırmacının bir yandan kendisine, diğer yandan da bilimsel objesi olan topluma sahiplenmesinin de metodolojisi. Ama tabii, hiç şüphesiz yok ki, böyle bir saikin bilim-dışılığı ileri sürölüyordur, sürülecektir de. Nesnelliğin zedelendiği çığıkları atılabilir. Hatta, hiç yeri değil iken Weber'e sığınarak onun titizlendiği "kavramların aksiyolojik yansızlığı" desturuna ihanetten de bahsedilebilir. Ama bütün bunlar tartışma götürmez itirazlar da değildir. Zira, toplumların sürekliliği gibi tartışılmaz ve daimi bir varlık gösteren gerçeğliği sarfınazar eden değişim teorilerinin gerçeekte bir retorik olduğunu, sözde-bilimsel bir zarfa bürünürek onları geliştirenlerin duygularına ve ideolojilerine tercüman olduklarını düşünmek de pek âlâ mümkündür. Hem zaten kayıtsızlığa rağbet göstermeyip ülkeye sahiplenmeden yüksünecek ne olabilir ki? Evet, itiraf ediyorum, Türkiye benim nazarımda sadece sosyoljik egzersiz alanı teşkil eden bir alan, sadece bir toplum değil. Ülke! F. Braudel şöyle başlatıyor son kitabının ilk cümlesini : " ...ben, Fransa'yı müşkülpesent ve karmaşık bir tutkuyla seviyorum...Mezietleri ile kusurları arasında, onda tercih ettiklerimle kabul etmede zorlandıklarım arasında da hiç bir fark gözetmeksizin" . "Uzun süre zamanının" teorisye ve sürekliliklerin dahiyane tarihçisi böyle diyor. Bu deyişi ben de kendime mal etmek ve ülkeme aleni bir ilam aşka bulunmaktan çekinmemek istiyorum. Çabamın toplumda Türkiye'yi Türkiye yapan sürekliliği aramak, tespit etmek, tahlil etmek olmasını istiyorum. Ülkemde değişen ile daimi olanın mütemadi diyaloğunu duymak istiyorum, o sesi dinlemek istiyorum. Mücadelesiz ve keyifle. Çünkü gençliğimin az önce sözünü ettiğim düşünce iklimi değişti. Değişim kadar sürekliliğin de doğallığı kabul görür oldu.

POZİTİVİST OPTİMİZM VE SOSYOLOJİNİN DOĞUŞU*

Bilindiği gibi, pozitivizm, olumlayıcı yaklaşımların tümünde adeta bir nüve halinde mevcut ise de, ancak 19. yüzyılda sistemleştirilmiş bir felsefi görüşe ve toplumsal teoriye dönüşmüş olarak karşımıza çıkmaktadır. Fikir ve isim babası Auguste Comte'a göre, pozitif felsefenin özünde yer alan ana tutum olumlayıcı ve onaylayıcıdır. Ama tabii, bu olumlama normatif olarak "iyi", "olumlu" ve "doğal" addedilen şeylerin olumlamasıyla sınırlıdır. Nitekim, topluma onaylayıcı nazarla bakılmasını öngören pozitif felsefe, toplumu sorgulayan, düzeni biçimsiz bulup eleştiren Aydınlanma çağının filozoflarını olumsuzlamayı kendisine bir hareket noktası olarak benimsemiştir. O halde, pozitivizm düzeni olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak da karşımıza çıkmaktadır. Aydınlanmanın eleştirel ve dolayısıyla, yıkıcı olarak nitelendirilen negatif önermeleri red edilecek, olumsuzlanacaktır. Ve ilginçtir ki, bu olumsuzlama pozitif ilkeler uyarınca yapılacak, varolana olumlu yaklaşılabilecektir.

Zira, pozitivist düşüncenin temel görüşüne göre, toplum iyidir, toplum güzeldir ve en önemlisi, toplumda ilerleme vardır. İşte, ilerleme, yani terakki, pozitivist önermelerin kanımızca en önemli ve belirleyici kavramı. Evet, ilerleme vardır ve onun varlığını inkar etmek mümkün değildir. Toplumlarda meydana gelen ilerlemeye hayran kalmamak da elde değildir. Bir düşünülün hele, nereden nereye gelinmiştir? Ne müthiş bir ilerlemedir, ne muazzam bir terakkidir ki bu, toplumları "teolojik" halden "metafizik" durağa, oradan da "pozitif" aşamaya getirmiştir. Ve bu tespit, pozitivistlere göre, öznel bir bakış açısının ürünü olan bir yorum, bir değerlendirme yargısı da değildir. Halden hale geçiş, yani ilerleme, öznel ve bireysel telakkilerin bir yansıması veya vardığı sonuç değildir. Bu, nesnel ve pozitif olarak belli olan, tespit edilebilen ve edilen bir olgudur. Auguste Comte'un

* *Toplum ve Bilim*, No.38-39, 1988.

nl " hal kanununu" bulmasına yol açan, pozitif ve dolayısıyla bilimsel bir yaklaşımla keşfetmesine yol açan bir olgu. Birinci halde, teolojik dönemde, toplumda egemen olan telakkiler din-den kaynaklanıyordu. İnsanların zihni, din adamlarının ve kiliselerin görüş ve fetvaları çerçevesinde hapsolmüş bulunuyordu. Ama ilerleme oldu ve toplum metafizik aća geçişini yaptı, evrime ućradı. İnsanoćlunun zihninde ve fikir yapısında vuku bulan ilerleme ile aydınlanma yaşandı. Felsefe ve toplumsal eleştiri dönemi hakimiyetini sürdürmeye başladı. Ne var ki, Aydınlanma ile Fransız Devrimi'nin bu felsefi yaklaşımında da yapıcılık eksikti. Yapıcı ilkelerin gelişmesi için evrimin üçüncü haline, pozitif döneme ulaşmak gerekiyordu.¹

Pozitivizmin ve Auguste Comte'un toplum teorisinin en belirgin özelliklerinden birini, hiç řüphe yok ki, ilerleme olgusuna karřı duyulan bu inanç teřkil etmektedir. Toplumlar ilerlemiř ve bu doćrultuda insanoćlunun zihni de ilerlemiř ya da, daha doćrusu, inkiřaf etmiřtir. İlerleme vardır. Bu, tartıřma götürmeyecek nitelikte ve inkar edilmeyecek bir olgudur. Pozitivistlerce, her türlü öznellikten uzak olarak yapılan bu tespitin, bu temel postlanın, gerçi, kıvanç ve hořnutluk gibi duygularla da yol amasında artık bir sakınca yoktur. Ancak, bu da yetmemektedir zira iyi olan, güzel olan toplumda her řeyin muntazam ve mükemmel olması için, ilerlemenin sekteye ućramaması için bir řey daha gerekmektedir: düzenin saćlanması.

Pozitivist düřünce içinde ilerlemenin yanı sıra merkezî önem tařıyan bir dićer kavram da, iřte, düzen kavramıdır. Auguste Comte, ilerleme ile düzen arasında etkileřim oldućunu, her iki olgu arasında karřılıklı bir baćımlılıćın varlıćını savunmaktadır. Ona göre, düzen ilerlemenin önkořulu olduću gibi, ilerleme de, sonuç itibariyle düzenin korunmasına ve saćlamlařmasına yol amaktadır. Pozitivist felsefenin görevi, iřte, bu iki kavramın birlikte düřünülmesi gerektićini göstermek, her iki olgunun birbirinin tamamlayıcısı oldućunu anlatmaktır. Felsefenin görevi bu olunca, filozofun da misyonu tanımlanmıř olmaktadır. Nitekim, Auguste Comte'un kiřisel görev ve çabası da, tabii, Fransız Devrimi'nden arda kalan sorun ve pürüzleri gidermek, yeni ve gerekli

¹ A. Comte, *Cours de Philosophie Positive*, Cilt 1, Paris, P.U.F., 1975, s.21

düzeni ihdas etmeye çalışmak idi. Tutarlı bir pozitivist olması nedeniyle doğa bilimlerine yakınlığım belirtmek için olsa gerek, "toplumsal fizik" olarak adlandırdığı çalışmasında Auguste Comte, kurduğu bu toplum fiziğinin toplumu içinde bulunduğu kaos durumundan çıkaracağına ve gerekli olan düzeni sağlayacağına inanıyordu.

Evet, düzen ve ilerleme, Hegel ve Marx'm öngörülerinin aksine, her ikisi de aynı anda, eşzamanlı olarak pek âlâ var olabilirlerdi. Hatta, biri bir diğeri için gerekliydi. Oysa ki, eski düşünürler, filozoflar, Comte'un biraz da tahkir amacıyla "metafizikçiler" olarak adlandırdığı yazarlar, bu iki olgunun bağdaşmazlığını ileri sürmüş, bazıları işi daha da ileriye götürüp, ilerleme adına düzenden vazgeçilmesini dahi önermişlerdi. Bu nedenledir ki, zaten, toplumda iki karşıt siyasi parti meydana gelmişti: Düzenin koruyuculuğunu üstlenen gerici bir parti, diğer yandan ise, ilerlemeyi hedefleyen ilerici bir parti. Bonald, Joseph de Maistre gibi düzen düşkünü, Katolik, feodal ve teolojik esinlemeler içinde olan muhafazakar yazarlar ve karşılarında, ilerleme uğruna toplumda yıkıcı ve devrimci tohumlar ekmekten kaçınmayan Aydınlanma filozofları.

Oysa, Comte'a göre, gericilik ile ilericilik arasında ille bir seçim yapmak gerekmemektedir. Duraganlığın hasmı olan Comte'un muhafazakar düşünürleri benimsemesi beklenemez. Ama devrimin aleyhinde olması onu eleştirel rasyonalistlerle de mücadele etmeye zorlamaktadır. Toplumda ilerleme devrimsiz de mümkündür -adeta inkılap yoluyla. Düzeni yıkmadan, tersine, koruyarak. O halde, bu birbirine karşıt olan fikirlerin sentezine ulaşmak da mümkündür ve bu sentez aynı zamanda bir zarurettir de. Zarurettir, çünkü belirli bir fikir birliği ve uyumla ancak toplumsal birlik (ittihat) yeniden ihdas edilebilir, yeniden sağlanabilir.

Bilim ve sanayiın gelişmesi feodal ve teolojik düzenin yıkılmasına yol açmıştır. Ve, artık 19. yüzyılda, bilimsel bakış açısının, pozitif yaklaşımın ihyasından sonra eski düzenin yeniden kurulması veya restore edilmesi mümkün değildir. O halde, eski düzeni yeniden kurmak için muhafazakarlar boşuna gayret etmektedirler. Ama diğer yandan, bu birbirleriyle çelişen teolojik ve metafizik doktrinler hüküm sürmeye devam ettikçe, her ikisi

de pozitif ilkelerinin ışığı altında alaşağı edilmedikçe, toplumda bunalım devam edecek, düzen kurulamayacak, huzur sağlanamayacaktır. Comte, pozitivist görüşün kendisinden öncekilere oranla büyük bir üstünlüğe sahip olduğunu savunurken bunların her birinin toplumsal devamlılığa ters düştüğünü ileri sürmektedir. Metafizik görüş, mesela, kendisinden önceki tüm dönemleri çağdışı olarak mahkum etmekte, gerici cenah ise modern çağı tümüyle eleştirip red etmektedir. Demek ki, insanoğlunun ve toplumların gelişmesini ve bu gelişmedeki sürekliliği görebilen ve ilerlemenin temel kanununu ortaya çıkarmaya muktedir olan tek yaklaşım pozitivistizmdir. Ancak pozitivistizm gelişmeyi açıklayabilmekte ve evrimin, toplumu ulaştırdığı son ve mevcut aşamasını da, geçmişte meydana gelmiş olan dönüşümler dizisinin zorunlu bir sonucu olarak görmektedir.

Bu noktadan itibaren sormamız gerekiyor: Nedir pozitivistizmin diğer yaklaşımlardan farkı? Nasıl oluyor da diğer toplum teorilerinin kavrayamadıkları gerçekliği pozitivistizm açıklayabilmiştir? Fark vardır ama tabii ki, bu fark bir tılsımın ürünü veya İdea'ların ihsanı olan bir üstünlük değildir. Hiç kuşku yoktur ki pozitivistizmin kavrama gücü, menşei nesnel olarak belirlenemeyen bir dizi metafiziksel ilhamlardan kaynaklanmamaktadır. Pozitivistizm toplumsal gerçekliği kavrayabilmiş, üç hal kanununun bulunmasına imkân vererek toplumların ilerleme, düzen içinde ilerleme olgusunu açıklayabilmiştir çünkü doğa bilimlerinin bakış açısını kendisine maledebilmiş, çünkü toplumsal fenomenler için de doğayı inceleme yönteminin geçerliliğini ilan etmiştir.

Ama pozitivistizmin toplum teorisi açısından üstünlüğü şimdiye kadar aktarmaya çalıştığımız hususlarla da sınırlı değildir. Üzerinde önemle durmamız gereken bir diğer yararlılığı da toplumsal düzende değişimin hiç bir aciliyeti olmaması konusunda bize verdiği ipuçlarıdır. Eğer iyi olan, güzel olan toplumda bazı aksaklıklar varsa, bazı kötülükler mevcutsa, bunları gidermek veya üstesinden gelmek için başvurulacak değişimin yol açacağı sıkıntılar ve düzensizlikler mevcut olan ve iptali istenilen kötülüklerden de daha zararlı olabilirler. İşte, bilimin, yani pozitivistizmin de faydası burada meydana çıkmaktadır: Bilim, bize hiç olmazsa toplum içerisinde mevcut olan kötülüklerin giderilmesinin müm-

kün olmadığını kanıtlamaktadır. Bu durumda, bilim, mevcut kötülük ve pürüzleri nedensellikleriyle açıklamakla toplumun onları bilmesini, bilmekle de rasyonel bir biçimde kabullenmesini sağlamaktadır.

İlerleme ve düzen olgularını bağdaştırma analizinde Auguste Comte'un belirli bir ideolojik doğrultuda belirli bir niyet beslediği açıklık kazanmaktadır. Bu niyet, mevcut toplumsal düzeni analize tabi tutmanın ötesinde, sözkonusu düzene bilimsel bir dayanak bulmaktır. Eskiden, teolojik aşamanın düşünürleri mevcut düzeni açıklamak ve korumak için ilahi hikmetten söz ediyorlardı. Comte da, mümkün olan en iyi dünyanın doğrulamasını, olumlamasını ve apolojisini kendisinin daha üst düzeyde gördüğü tılsımlı bir reçeteyle, bilimin, sihirli değneğiyle yapmaktadır. Kuşkusuz, itiraz yükselebilir ve denilebilir ki, bu düzen doğrulama yöntemi bizatihi pozitivist önermeler uyarınca pek de bilimsel sayılmamaktadır. Açıklama ve olumlama yönteminde ne gözlem ne de deney vardır. Var olan, dayanak arama isteği, bilimin meşrulaştırıcı katkısı ve azımsanmayacak ölçüde, toplum düzenine hakim olan sosyal kategorilerin duyguları, değerleri ve çıkarlarıdır. Ama pozitivistler böyle bir itiraza kolayca karşı koya-bilmektedirler. Bu türden bir akıl yürütmeye yapılan itiraz teolojik ve metafizik haller döneminde analiz yapanlar için geçerli olabilir ama pozitivist aşamada bu itiraza boyun eğmek mümkün değildir. Mümkün değildir çünkü yeni toplum bilimsel bir toplumdur. Bilim adamları din adamlarının yerini almıştır. Sanayiciler, yani Saint-Simon'un "üreticileri", askerlerle savaşçıların yerini almıştır. Toplumun yönetim fonksiyonlarında insanlar duygularından ve inançlarından mülhem düşüncelerini ve yargılarını bir kenara bırakmışlardır. Çağ, bilim çağıdır ve insanların ve toplumların başlıca uğraşı doğa ile mücadeledir. Doğa kaynaklarının rasyonel kullanımı, bilimin gösterdiği biçimde kullanımı, toplumların tek değilse de en önde gelen kaygısını ve uğraş alanını teşkil etmektedir.

Bilim çağında, kaydedilen ilerleme ile varılan pozitif aşamada toplum da, tabii, bilimsel bir biçimde örgütlenmiştir, ya da örgütlenmek üzeredir. Auguste Comte bu konuda da çok mutlu ve ümitlidir. Çünkü sanayi toplumunun bilimsel örgütlenmesi uya-

rinca, her birey yetenekleri düzeyinde ve ölçüsünde kendisine te- kabül eden doğru ve haklı statüye kavuşacaktır. Eskiden, bilim- den önce, pozitif aşamadan önce, bireylerin mensup oldukları yaş grubu ve doğuşları onlara toplum içerisinde bazı ileri gelen statü ve mevkileri sağlayabiliyordu. Böylesine bir bilim-dışı belir- lemenin artık sonu gelmiştir çünkü bilimin hüküm sürdüğü aşı- mada herkese yetenekleri kadar statü, imtiyaz ve öncelik bahşedilmektedir. Böylelikle, bilim, toplumların ezeli olarak özlem duydukları sosyal adaleti de ihdas etmeye muktedirdir. Bilimin pozitif yönde yapmayacağı şey yoktur.

Pozitivist optimizmden söz ederken onun kurucusu, evrensel hamisi, pozitif beşeriyetin mürşidi Auguste Comte'un önermele- rinden etkilenmemek ve kanatlanmış iyimserliği karşısında zaman zaman heyecanlanmamak da mümkün değil, kuşkusuz. Ne var ki, hayal kırıklığına uğramamak için sığınılan zihni limanlar da pek uzun ömürlü olamıyor. Zira savaşlar yine var. Toplumlar, tüm enerjilerini doğayı yenmeye ve gereksinmelerine adapte et-meye harcayacakları yerde, birbirleriyle kıyasıya mücadele edi-yorlar. Ve, bilimin hüküm sürmeye başladığı, pozitif aşamaya va- rıldığı bir dönemde, pozitivist optimizmin beşiği ve Auguste Comte'un vatani olan Fransa savaştan yenik çıkmıştır. Ülkenin doğusu 1870'de Prusya ordusu tarafından işgal edilmiştir. Sosyal sınıflar da birbirleriyle kavgalıdırlar. Paris Komünü kurulmuş ve yıkılmıştır. Toplum sonsuz çalkantılar ve acılar içindedir. Fran- sa'yı pek de barışçıl olmayan radikal milliyetçi duygular sarmak- tadır. Kargaşa had safhadadır. Bu ortamda, işte, demokratik, la- ik ve anti-klerikal bir cumhuriyet kuruluyor. Amacı milli ekono- miyi ihya etmek, yeni bir kuramsal ve siyasal düzenin temellerini atmak. Ve, bu ortamda işte, işgal görmüş Alsace bölgesinin bir hahamının oğlu olan Emile Durkheim kendisini yeni cumhuriye- te adıyor ve göreceğimiz gibi, tüm analizlerinde kendisini Üçün- cü Cumhuriyet ile özdeşleştiriyor. Gerçekten de, Durkheimgil pozitivism ve getirdiği sosyolojik önermelerle Fransa'nın sorun- ları arasında çok sık bir bağ vardır ve Durkheim'in de merkezi sorunu düzen sorunudur: düzeni kurmak ve idamesini sağlamak.

Pozitivist toplum biliminin asli bir görevi vardır ve bu görev bilimselliği yaymak ve topluma maletmektir. Sosyolojinin isim

babası da bunun böyle olmasını öngörmüştü: Pozitif bilimin merkezi olan üniversitenin ve daha özelde, sosyolojinin, ortak görevleri vardı ve bunların yerine getirilmesi toplumsal bir zorunluluktur. Ve, nitekim, yeni laik cumhuriyetin ünlü eğitim bakanı, Jules Ferry de şöyle sesleniyordu üniversite hocalarına: "anarşi ve düzensizlik tohumlarını eken ütopyacılıkla mücadele edecek bilimsel teorileri geliştiriniz".² O halde, sosyolojinin toplumsal, hatta, dar anlamda bile, siyasal bir misyonu vardı. Durkheim de bu fikri paylaşıyordu. Ona göre, toplumdaki temel sorun ve Fransa'yı sarsan sıkıntılar kolektif bilincin zaafa uğramasından ileri geliyordu. Bu nedenle, toplumun organik bir bütün olduğuna dair temel görüşün öğretilmesi aciliyet kazanmıştı. Bu fikrin yeniden bilincine varılmalıydı.

Aynı zamanda *Belle Epoque* olarak zikredilen, vur patlasın çal oynasın, kolay kazançlarla, zevk, sefahat, lüks ve kabarelerle dolu, Emile Zola'nın romanlaştırdığı *Nana*'larıyla, Toulouse-Lautrec'in resimlediği *franch-cancan*'larla, *café dansant*'larla, ricalden beylerin metresleriyle çalkalanan, banka ve banker skandalleriyle ve işçi ayaklanmalarıyla sarsılan, "emekçi sınıf eşittir tehlikeli sınıf" denildiği, Eiffel kulesiyle Paris metrosunun açıldığı bu curcuna dönemde, Üniversitenin kaygısı neydi ve ne diyordu Durkheim?

"Gerçekten de, baylar, bu fikirleri onarmak işinin sosyolojinin görevi olduğuna inanıyorum... bireye ve topluma toplumun ne olduğunu anlatmaya muktedir olan bilim sosyolojidir; sosyoloji anlatabilir bireye, toplumun bireyi nasıl tarif ettiğini ve bireyin kendi gücüne terk edildiğinde hiç bir şey ifade etmediğini... sosyoloji, bireye dahil olduğu organizmanın bir organından ibaret olduğunu öğretecek ve bu organ, görevini layikiyle yerine getirmenin çok güzel bir şey olduğunu gösterecektir".³

Evet, yaşanan kargaşada kaybolan kolektif bilincin yemiden bulunması ve bireylere zerk edilmesi için bilim imdada yetişmeliydi ve yetişiyordu da.

² J. Ferry, *Açılış Konuşması*, zikreden G. Weisz, "L'idéologie républicaine et les sciences sociales", *Revue Française de Sociologie*, XX, 1979, s.83.

³ E. Durkheim, "Cours de Science Sociale: Leçon d'Ouverture", *Revue Internationale de l'Enseignement*, 15, 1888, s.47.

Bireye "dahil olduğu organizmanın bir organından ibaret" olduğunun bilimsel anlatımını ve açıklamasını Durkheim, kanımca, sadece kendisinin değil yeni toplum biliminin de bir başıyapıtını teşkil eden doktora tezinde ele almaktadır.⁴ Ona göre, toplum düzeni işbölümünden ileri gelen dayanışma olgusuyla sağlanmakta ve korunabilmektedir. Bu dayanışma organik bir biçimde meydana gelmektedir çünkü tıpkı bir organizmada olduğu gibi çeşitli kısımlar veya organlar birbirlerinden ne kadar farklılaşmış ve uzmanlaşmış iseler bütünüün birliğine ve idamesine o denli katkıda bulunmaktadırlar. Katkıda bulunmakla dayanışma içindedirler ve bu dayanışma zorunlu bir dayamışmadır zira varlığına ve idamesine katkıda bulunurlarken bizzat kendi varlıklarını koruyabilmektedirler. Sözü edilen farklılaşma, etkileşim ve dayanışma olguları sosyolojide belki de yeni keşfedilmiş hususlar değildir. Daha önce Herbert Spencer de toplumu bu kavramların aracılığı ile açıklamış bulunuyordu. Ama Spencer bunlardan faydacı ve bireyci sonuçlar çıkardığı halde, Durkheim tamamen ters yönde uzantılara yol açacak başka bir sorunsalın çerçevesi içinde yürütmüştür analizini. Ona göre, organisist görüşten farklı olarak, toplumun temelinde yer alan ayırtıcı husus manevi unsurdur, yani ahlâk. Ama bu durumda da bir soruya açıklık getirmek gerekmektedir: Nasıl oluyor da toplumsal işbölümünün gelişmiş olmasından ötürü, varsayım gereği, organik dayanışmanın hakimiyeti altında bulunan ve de toplum olması sıfatıyla bizatihi belirli bir ahlâk sistemi üzerinde temellenmiş olması lazım gelen bir toplumda (toplumlarda) düzensizlik ve bozulma zuhur edebilmektedir? İnsanlar mevcut işbölümüne uygun fonksiyonlarını yerine getirebilmek için dayanışmaya muhtaçlar. Ama bu, gelişigüzel, rastgele ve geçici bir dayanışma olmamalıdır. İnsanlar sistematik bir düzenlemeye tabi olan bir dayanışmaya muhtaçtırlar. İşte, bu noktada, Durkheim sistematik düzenlemede gedikler açıldığını görmekte ve bunun telafi edilmesinin gerekliliğini savunmaktadır. Sanayiın gelişmesi çok hızlı olmuştur ve bu ivme mevcut düzenlemeleri de alabora etmiştir. Yeni sanayi toplumuna uygun kurallar dizisi uyarınca bir sistematik düzenleme kurulamadığı içindir ki bireye anomi, topluma da kargaşa hâkim olabilir-

⁴ E. Durkheim, *De la Division du Travail Social*, Paris, P.U.F., 1963.

miştir. Yeni sanayi düzeninde sermaye ve emek arasındaki ilişkilerde belirli bir kaos, anarşi ve kuralsızlık mevcuttur. Düzensizlik mevcuttur çünkü karşı karşıya gelen çıkarlar henüz birbirlerini dengeleyememiştir. Bu da, kuşkusuz, yeni bir tespit değildir. Daha önce Marx da benzer şeyler söylemiş ama tümüyle zıt sonuçlar çıkarmıştır. Ona göre, çelişki ancak üretim araçlarının özel mülkiyetinin kaldırılmasıyla ortadan kalkabilecektir. Oysa ki, Durkheim, toplumsal işbölümünün dayanışma yarattığını ve dayanışmayı devam ettirici bir faktör olduğunu savunmaktadır. Bunun için eksik olan bir tek şey vardır: Belirli bir kurallar sistemi.

Fakat, ilerde de göreceğimiz gibi, acilen geliştirilmesi gereken kurallar sisteminin manevi bir yaptırım gücüne ve aynı zamanda da bireyleri cezbeden vazgeçilmezliğe sahip olması için onun ahlâk gibi bir düzeyde ve soyutlukta benimsenmiş olması gerekmektedir. Durkheim, ancak ahlâki belirlemelerin toplumda gerçek uyum ve dengeye yol açabileceği görüşündedir. Geliştirilen ve riayet edilen kurallar, zira, adil olabildikleri gibi adalet duygusunu rencide edici yönde de işleyebilmektedirler. Başka bir deyişle, bilimin hüküm sürdüğü yeni sanayi toplumundaki toplumsal işbölümü toplumun sınıflara bölünmesini de vazgeçilmez bir olgu olarak karşımıza çıkardığında bunu, baskıcı ve dolayısıyla, büyük ölçüde adaletsiz ve haksız bir biçimde empoze etme imkânına da sahiptir. Ne var ki, Durkheim böyle bir ihtimali gözönünde bulundurmakla beraber bundan çıkardığı sonuç da fevkalade ilginç ve şaşırtıcıdır. Evet, işbölümü baskıcı yönde de pekâlâ gelişebilmektedir ama Durkheim'e göre, eğer tahmini ve hipotetik olarak düşünülen bir serbestlik ortamında bireyler ifa edecekleri toplumsal fonksiyonları kendi hür iradeleriyle seçme ve tayin etme özgürlüğüne sahip olsalar sonuç daha iyi olmayacaktır.

Yeni toplum biliminin metodolojisini inşa eden ve pozitivist yöntemin bir nevi amentüsünü teşkil eden çalışmasında Durkheim, sosyolojinin en yalın tanımını geliştirmiştir.⁵ Sosyoloji, en geniş anlamıyla, toplumsal olguların incelenmesini hedefleyen bir bilimdir. Ama bu çok genel ve yaygın bir kabul görmüş olan tanımdan sonra ikinci bir tanımlamada daha bulunmak ve toplumsal olguyu da açıklamak gerekmektedir. Açıklama kolektif bilinci

⁵ E. Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, P.U.F., 1960.

de kapsayan bir açıklamadır. Çünkü Durkheim'in görüşünde, toplumsal olgu bizatihi baskıcı bir olgudur. Bireyin engel olamayacağı, ondan bağımsız ve iradesi dışında bir olgu. Ama, tabii, mesele o kadar da basit değildir ve Durkheim, bireyi aşan toplumsal olgularca belirlenmiş ve meydana gelmiş olan kolektif bilincin zaman zaman bazı bireysel çaba ve çıkışlarla yeni bir şekil ve içerik kazanabileceği hususunu da gözardı etmemiştir. Gerçekten de, toplumlarda yeni yeni sokratvari kişilerin boy göstermesi mümkündür ve bunlar, her ne kadar kendi tanımlaması uyarınca, "patolojik" unsurlar teşkil ediyorlarsa da bazen ilerleme yönünde faydalı ve yeni oluşacak bir kolektif bilincin taşıyıcıları da olabilmektedirler. O halde, mevcut düzenin koruyucu zarfını teşkil eden kolektif bilinci değiştirmeye matuf, intizamı sarsan herkesi aynı planda tutmamak gerekmektedir. Ama bu, tali ve ender raslanan bir hadisedir ve Durkheim metodolojisinin ana teması bireyleri aşan yapıların irdelenişiyle ilgilidir. Bireylerin fevkinde olan bu yapılar aşkın (*transcendantal*) olmaları itibariyle de onların üzerinde baskı unsur teşkil etmektedirler ve de etmelidirler.

Bu görüşlerini Durkheim, Saint-Simon hakkında yazdığı kitapta da tekrarlamaktadır.⁶ Sadece sosyalizmin değil, sosyolojinin de gerçek öncüsü olarak değerlendirdiği Saint-Simon, sanayi sistemini inceleyen yapıtında, toplumların bilimsel biçimde örgütlenmesinin mümkün olduğunu ileri sürmüş bulunuyordu.⁷ Öyle bir toplum modeli geliştirilmeliydi ki üretici olmayan, üretim dışı tüm sosyal kategoriler, yani sanayi sistemine katkıda bulunmayanlar, karar alma ve yönetim odaklarından uzak kalsınlar, toplum keyfi ve bireysel istekler doğrultusunda yönetilsin. Bu model, Saint-Simon'a göre, baskıcı olmayabilirdi de. Zira modelin bilimsel temellere dayandırılmış olması baskı unsurunu bertaraf etmeye de elveriyordu. Bu türden bir toplum modelinin bilimsel olması bireyler üzerindeki baskının hissedilmemesine, baskının da baskı olmaktan çıkmasına yeter idi. Yeter idi ama, yeter ki bireyler de maruz kaldıkları modelin bilimsel olduğuna

⁶ E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, London, Routledge and Kegan Paul, 1958.

⁷ C.H. de Saint-Simon, *Le Système Industriel*, Payot, Paris, 1960.

inansınlar, toplumun düzgün olmasının ancak bu türden bilimsel bir örgütlenmeyle mümkün olacağına kanaat getirsinler. Bir pozitivist olan Durkheim'in bilimi böylesine yücelten bir düşünce sistemine ve bilimin ışığı altında düşünülen bir toplumsal örgütlenme modeline ilgisiz kalmaması doğaldır. Ama yine de o, Saint-Simon'un önermelerini izlemekte güçlük çekmekte ve dayandığı öncülleri red etmektedir. Salt bilim üzerine inşa edilmiş olan bu proje manevi unsura layık olduğu değeri atfetmediği için Durkheim'in gözünde yetersiz kalmaktadır. Gerçi, Saint-Simon da ahenk ve dengenin idamesi için dinin gerekliliğine işaret etmemiş değildir.⁸ Ama Saint-Simon'un yorumunda toplumsal bir gereklilik arzeden din yine de ekonomik faktöre indirgenmiş ve sanayinin icaplarıyla sınırlandırılmış bulunuyordu. Oysa ki, Durkheim meseleyi ekonominin ilkelerine göre düşünmenin yetersiz olduğu görüşündedir. Ona göre, bireyleri birleştirici manevi bir güce ihtiyaç vardır, din olgusuna ihtiyaç vardır.

Gerçi, biraz daha üzerinde düşünüldüğünde, Saint-Simon da haksız sayılmayabilecektir. Sanayi kendine özgü bir düzen geliştirmiş, birleştirici ve barışçı bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Eski düzende muteber olan feodal, askerî ve teolojik fonksiyonlar anlamlarını yitirmişlerdir ve yeni toplumda organik bağların da kurulmuş olmasıyla, çatışma ile düzensizliklere yol açacak herhangi bir neden de kalmamıştır. Çağdaş toplumlar eğer sanayie -yani, bilime- dayalı bir platformda örgütlenebilirlerse devamlı bir dengeyi ve istikrarı sağlayabileceklerdir. Böylelikle, düzen korunmuş olacaktır. Çeşitli meslek grupları arasında, sanayicilerle işçiler arasında bile belirli bir çıkarlar dengesinin ve ahengin var olması mümkündür çünkü bunların gerçekte tümü üreticiler sınıfını teşkil etmektedir. Üstelik, toplumsal işbölümündeki artışın bütünlleştirici sonuçlara yol açacağı da muhakkaktır. Yine de, Durkheim bu değerlendirmelerden tatmin olmamakta, kapatılmayan bir boşluğun varlığını hissetmektedir. Boşluk, Saint-Simon'un ahlâka yeterince önem atfetmemesinden ileri gelmektedir. Boşluk, toplumda endemik bir patoloji olarak mevcut olan anarşinin başlıca nedenidir ve Durkheim meydana gelen çalkantılardan, çatışma ve anarşiden huzursuzluk duymaktadır. Ona göre, çağdaş

⁸ C.H. de Saint-Simon, *Le Nouveau Christianisme*, Payot, Paris, 1963.

toplumda insanların gözünü hırs bürümüşdür ve insanlar doymak bilmemektedir. Bunun nedenini dinin çökmesinde aramak gerekmektedir. İlginçtir ki, Durkheim de Bonald ve diğer muhafazakâr düşünürlerin doğrultusunda, dinin önem yitirmesinin sakıncalı olduğu görüşündedir. Bu boşluğu doldurmak gerekmektedir. Belirli bir hoşnutluk ahlâkının acilen geliştirilmesi gerekmektedir. Evet, önemli olan hoşnutluk ahlâkının yerleşebilmesidir, kolektif bilince nüfuz etmesidir çünkü, Durkheim'e göre, insanlar kaderlerinden memnun olmadıkları sürece toplumsal barışa kavuşmak imkânsızdır. Toplum her an patlamalara sahne olacak, düzen anarşiye maruz kalacaktır. Evet, düzenin korunması için insanların çoğunun kaderlerinden hoşnut olmaları gerekmektedir, ama insanların mevcutla yetinmeleri için önemli olan, az veya çok şeye sahip olmaları değildir. Önemli olan, insanların "sahip olduklarından daha fazlasını hak etmediklerine inanmış olmalarıdır".⁹ Bu inanç yaygınlaştığı takdirde ancak düzen dirliğini muhafaza edebilecektir. Zengin de fakir de kabul etmiş olacaktır, çünkü konumunun ahlâk gibi manevi bir otorite tarafından tayin ve tescil edilmiş olduğuna güvenecektir. Toplumsal patolojiyi gidermeyi bir görev bilen Durkheim'in yazdığı hekim reçetesi çok sarıhtır: "Geçmişte olduğu gibi, bugün de bu düzenleyici etkiyi manevi otoriteler ellerinde bulundurmalıdırlar ve bu manevi etki olmaksızın bireylerin istek ve iştahları doymak bilmeyecek, toplumda yozlaşma olacak ve iktisadi düzen rayından çıkacaktır".¹⁰ Gerçekten de, insanların "daha fazlasını hak etmediklerini" düşünmeleri için onların düşüncelerine nüfuz eden üstün bir otoritenin varlığı zorunludur. Ve eğer böylesine aşkın bir güç kaynağı halihazırda yoksa, bulunmamışsa, onu icat etmek gerekmektedir. Pozitivist sosyolojik analizin bir görevi de budur. Pozitif bilimin ışığı altında manevi otorite kaynağını keşfetmek.

Toplum teorisini bütünleşme sorunsalı üzerinde inşa eden Durkheim için, daha önce de gördük, düzen sorunu merkezî bir önem taşımaktadır. Toplumun bütünlük ile istikrarı sağlaması onun bizatihi varlığı için *sine qua non* bir koşul teşkil etmektedir. Gerçi, bu da yeni bir kaygı değildir. Ondan önce klasik iktisatçı-

⁹ E. Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*, s.200.

¹⁰ E. Durkheim, *Textes*, cilt 1, Paris, Editions de Minuit, 1975, s.94.

lar da, faydacılar da bu konuyu kendilerine mal etmiş bulunuyorlardı. Onlara göre, serbest piyasa ve ticaret ortamı meydana çıkardığı ve geliştirdiği sözleşmeli ilişkilerden düzenin idamesini sağlayabilecek güçteydi. Çıkarlar dengesi bunu gerektiriyordu. Ama Durkheim'e göre, çıkar unsurunu ön plana çıkaran bir analizin güvenilirliği olamazdı. Olamazdı çünkü, tanım gereği, değişirlik arzeden çıkar unsuruna güven olmazdı. Bu nedenle de, çıkar esasına dayalı bir ilişkiler sisteminden istikrarın sağlanmasını beklemek ve medet ummak safdillik olacaktır. Durkheim'in bu konuda vardığı sonuç net ve açıktır: Ne her yere gücü yeten bir Leviatan'ın kurduğu baskı ne de çıkarı temel alan ilişkiler sistemi toplumsal düzenin düzenliliğini sağlamaya muktedirdir. Bunlar düzenin olsa olsa birer ögesini teşkil etmektedirler, ama esasını ve ruhunu değil. Gerçekliği nesnel bir biçimde açıklayan bir toplum teorisinin üçüncü bir ögeyi de dahil etmesi zorunludur. Zira, çıkar sistemine dayalı bir toplumsal sözleşme düzeninde bile her şey mukaveleye indirgenemez, akit ile sınırlı değildir. Onu aşan unsurlar vardır ki, bunlar, ahlâkî ve toplumsal unsurlardır ve bunlardır, gerçekte, taraflar üzerinde düzenleyici ve denetleyici bir rol oynayan. Bunlardır, toplum hayatı içerisinde çıkar unsuru ortadan kalkmış olsa dahi tarafları bağlayan, birbirlerine karşı yükümlü kılan.

Demek oluyor ki, düzenleyici ve denetleyici olan, bağın kurulmasını sağlayan toplumdur. Bireyi yaratan ve belirleyen toplum. Sosyolojinin de görevi, işte, bu gerçeği açıklamak, açıklamakla da bireylerin bilinçlerine toplum gerçeğini aşılamdır. Bu durumda, artık söylemeye ne hacet vardır, birey de toplum için ne yapsa azdır. Durkheim bu konuda da vardığı sonucu dolambaçsız bir biçimde ifade etmektedir: "Toplumdur bize kendimizi aşmamızı sağlayan, kendi çıkarlarımızdan başka çıkarların da mevcut olduğunu bize anlatan; toplumdur bize tutkularımızı kontrol etmemizi öğreten, fedakârlığı öğreten, kişisel çıkarlarımızı daha üst çıkarlar uğruna feda etmemizi öğreten".¹¹ O halde, bize bizliği öğreten, bize biz olmayı sağlayan toplumun amaçlarına layikiyle hizmet edebilmemiz için fedakârlık, vefa, tâbi olma

¹¹ E. Durkheim, *Education and Sociology*, The Free Press of Glencoe, 1956, s.72.

ve teslimiyet gibi değerler eğitim sisteminin aşılması gereken vazgeçilmez değerlerdir. Analizinin bu noktasında, Durkheim, Jules Ferry'nin çağrısına kurduğu toplum teorisi ile cevap vermiş bulunmaktadır: kolektif bilinç topluma hizmet etme istek ve iştiyakiyle hayatiyet kazanacak ve böylece, düzenin devamlılığı ile istikrar korunmuş olacaktır. Üniversite de kurum olarak, cumhuriyete ve toplumsal düzene yardımcı olmak gibi tarihi misyonunu yerine getirebilecektir. Hem artık, elinde pozitivizm gibi bir düşünce aleti de olduktan sonra bunu yapmaması için mazeret de yoktur. Yeni bilim, insanlara toplumu tarif etmek suretiyle bünyesinde yaşadıkları topluma karşı nasıl davranmaları gerektiğini ve nasıl hizmet edeceklerini de öğretmektedir.

Ancak, bu aşamada, irdelemeyi biraz daha ileri götürerek niçin Durkheim için toplumun bu denli ve tümüyle olumlu bir olgu olarak belirlendiğini açıklamamız gerekmektedir. Nesnelliğin şampiyonu bir pozitivist için gerçekte hayli normatif bir nitelik taşıyan bu önerme aslında Durkheim'in toplum tanımında yer almaktadır. Toplum, Durkheim sosyolojisinde, pozitif bir olgudur çünkü tüm toplumsal ilişkiler insanileştirici nitelik taşımaktadır. Bu tanımın doğrultusunda, biz isteklerimizle eğilimlerimizi toplumsal denetime tabi tuttuğumuz ölçüde insan olma niteliğini kazanıyoruz. Bu bağlamda, toplum denetiminin ve disiplininin baskıcı, sınırlayıcı, bireyin gelişmesini engelleyici bir otoriter güç olarak değerlendirilmesi de mümkün değildir. Zira, Durkheim pozitivist psikoloji felsefesi uyarınca, bireylerin isteklerine belirli toplumsal kurallar çerçevesinde gem vuramaması da, gerçekte, bir sağlıksızlık alametidir ve, bu itibarla, giderilmesi gereken bir patolojik unsurdur. O halde, Durkheim'in gözünde, toplumsal baskı da müthiş bir pozitif değer taşımaktadır, çünkü hayati enerjimizi düzene sokan, onu belirli sınırlar içinde tutan ve böylelikle, bize "normal" davranışlar içinde fonksiyonlarımızı ifa etmemizi sağlayan bu baskıdır. Mevcut dünya, mevcut düzen ve toplum düşünülebilir en iyi dünya ve en iyi toplum değilseler bile evrimin bu aşamasındaki mevcut koşullar toplumsal organizmanın devamlılığı için geçerli ve zorunludur. Bir adım daha ileri giderek, bu koşullar yararlıdır ve iyidir. Sınır bilmez isteklerin boyunduruğunda denetim-dışı davranışlarla onları ellememekte

toplumsal fayda görölmektedir.

Ama, işte, bu denetim fonksiyonunu en mükemmel şekilde ifa eden dinin çağdaş toplumda gerilemesiyle ve ahlâkın inkâr edilmesiyle birlikte uç veren tehlike toplum adına zaruri olan denetim organının çözölmesidir. Bu nedenledir ki, bu yeni koşullara uygun yeni tanrıların, yani norm ve değerlerin tespit edilmesi gerekmektedir. Toplumu yüceltmek ve tanrılaştırmak gereğı bu ihtiyaçtan doğmaktadır. Durkheim'e göre, tutarlı bir pozitivist düşünce doğrultusunda, yeni topluma uygun ve yaraşır tanrı biz-zat toplumun kendisidir. Ayrıca, toplum tanrılık niteliğini kolaylıkla üstlenebilecek durumdadır zira o, "manevi hayatın en üst mertebesidir" ve "bilincin bilincidir". Artık mesele kalmamıştır, toplumun tanrılaştırılmasıyla birlikte uğruna görev yapmanın ve fedakarlık etmenin ne denli hayati önem taşıyan değerler olduğunu ileri sürmemek için hiçbir neden yoktur.

Nitekim, toplumsal işbölümünün toplum düzeni açısından ne türden bir nimet teşkil ettiğini açıklayan incelemesinden sonra, Durkheim, olgunluk çağına rastlayan bir diğer çalışmasında da toplumun hem ideallerin kaynağı hem de bir saygı ve tapınma objesi olduğunu belirtmektedir. Toplum, insanı insan yapan uygarlıktır, insan toplum içinde yaşadığı için insandır ve onun sayesinde insan olma statüsüne erişmektedir. İnsanı diğer hayvanlardan farklı kılan toplumla bütünleşmiş olmasıdır. Bu durumda, tabii, ahlâk olgusunu da ancak toplumun üstün oluşu ile anlamak mümkündür. Toplum bireylerden üstün bir güç teşkil ediyorsa, bireyleri aşırıyorsa ancak ahlâk gelişebilmektedir ve ona riayet etmek anlam kazanmaktadır. Toplumun içerdiği bireylerden nitelik olarak farklı bir manevi kişilik sahibi olması gerekmektedir. Ahlâkı anlamak ve açıklayabilmek için Kant, Tanrı'nın varlığını ileri sürmüştü ve bu, onun için bir postüla teşkil ediyordu. Durkheim ise, bireylerden farklı, üstün ve aşkın bir toplumu postüla olarak ileri sürmektedir. Bu postüla onun tüm önermelerini kapsayan ehemmiyettir, zira onsuz ahlâkın hiçbir amacı olmayacaktır. "Ahlâk çıkar güdülmeydiği zaman, fedakârlık ettiğimiz makam, biz, bireylerden daha değerli ise anlamlıdır". Bizden

daha değerli bir güç ise ya Tanrı'dır ya da toplum.¹² Durkheim'e göre, Tanrı şekil değiştirmiş ve simgesel olarak tasavvur edilen toplumdan başka bir şey olmadığına göre, biz, bireylerden daha değerli güç de toplumun kendisidir.

Evet, toplum tanrılaştırılmıştır, Tanrı'nın ta kendisidir. Sosyoloji de kayıplara karışan Katolik ahlâkın yerini alan laik ahlâkın temelini atan bilimin ta kendisidir. Toplum, yeni Tanrı. Sosyoloji de yeni din. "Pozitivist imanın beşeriyete mal edilmiş" hocası Auguste Comte ile toplumun hizmetkârı olmayı bir ahlâk kuralı haline getiren Durkheim ile karşılaştık. Onlar optimist idi. İlerleme felsefesinin çocukları, bilimin her şeye çare bulabilirliğine inanıyorlardı. Ya biz? Bu güzergâhın sonunda biz de birey ve/ya da sosyolog olarak biz de optimist olabiliyor muyuz? Yoksa, toplumların giderek daha üst bir düzeye doğru durdurulamaz bir biçimde ilerlemekte oldukları görüşünün gerçekte bir dogma olduğunu mu düşünüyoruz? Bu soruya yamıt arama başka bir çalışmamızın çabasını teşkil edecektir.

¹² E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, Paris, P.U.F., 1963, s.74 ve *Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1960.

BİLİM CAMİASI VE TANINMA İSTEĞİ*

*Bilimin amacı koşulsuz bir biçimde
gerçeğe ulaşmaktır. Siyaset ise her zaman
gerçeğin söylenmesine izin vermez.*
Raymond ARON

Akademos, bilim dünyasının efsane kahramanı. Atina civarlarındaki etrafı duvarlarla örülü zeytinliğin sahibi. Eflatun orada öğrencilerini toplamış. Gözden uzak bir biçimde onlarla beraber tefekkür eder, kavramı değil ama belki de daha önemli bir şeyi, bizatihi kavram kavramının bilimsel düşünceyi yönlendirmedeki önemini keşfe çıkarmış. Davetsiz misafirlerin ulaşamayacakları, meraklıların bulaşamayacakları bu mekânda, aynı sorular çerçevesinde düşünce üretmek isteyen insanlarla ağaçların altında bir araya gelip tarihin belki de ilk akademik çalışmalarını başlatmış. Düşüncenin ve onun ürünü olacak olan bilimin günlük hayatın gürültüsünden ve ham fikirlerden uzak kalarak, muhataplar arasında bir cemaat oluşturarak ancak gerçekleştireceğinin ilk manifestosu. Düşüncenin hür ve bağımsız arayışlarının dışı kapanarak boyutlanacağıın beyanı. Müdahaleye kapalı bir faaliyet biçiminin yapılması. Müdanasız bir vaziyet alışın örgütlenmesi. Düşüncenin kıymetini bilenlerin ve, örneğin, ikibin yıl sonra bir Ortega y Gasset'in sözünü ettiği "hercümercin üstünde" olmayı şiar edinen bir duruşun ilk kurumlaşması. Akademianın doğuşu.

Esas olarak Rönesansla birlikte sanat ve bilimin gelişmesi için bilim camiası ile sanatçıların kendi aralarında kapalı çevrelerde ilişkilendirilmesinin bir zaruret olduğu düşüncesinin ortaya çıkmasıyla, bu dönemde akademilerin peşpeşe kuruluşunu izliyoruz. Üstadlar, ustalar ve öğrencileri kendi aralarında. Yabancıya yer yok. Düzeyi tutturamayan heveslilere de geçit yok. Usta-

* Doğu Batı, No.6, 1999.

lar arasındaki diyaloga avamın karışmasına izin yok. Ustalar ve bir gün onlarla aynı düzeyi yakalayacağı tahmin edilen çıraklar ve öğrenciler. Eşitler arasında bazılarının "daha eşit" olduğu bir ortamda seçkinciliğin bir hayat tarzı olduğu ve kendi içinde de zeka, yetenek ve birikimin bileşkesinden oluşan fevkalade hiyerarşik bir ortam.

Bu itibarla da katılmanın ciddi kurallarla sınırlandığı gibi, dahil edilenlerin de bir dizi özgül ritüeller uyarınca yaşamaya mecbur edildikleri bir ayrı dünya. Üyelerinin kendilerini diğer toplumsal gruplardan ayırarak happy few addettikleri bir elitler limanı. Dıştan bakanlar için ise, yarı gıpta yarı aşağılama karışımı bir tepki ile, sahici hayata sırtını çeviren bir fildişi kulesi. Yaratıcılık adına tesis edilen ve zamanla yaratıcılığa ket vuran esiri olduğu kaskatı kuralların hüküm sürdüğü bir kurum. Akademianın standartlar ve ölçütler geliştirirken akademizm denilen kısırlaştırıcı illete yenik düşmeye başlaması. Akademisyenin kendini yenilemesine engel olan, değişime yön vermesini imkansızlaştıran ritüalizme yakalanması. Donuk ve hayatiyetsiz bir kendini yeniden-üretim odağı. Hür ve bağımsız düşünce adına sur içi yaşayanların giderek gettolaşması ya da iktidarın pençesine örtülü, dolaylı ya da açık bir biçimde düşüp bilimsel faaliyetle bağlarını kopararak -ve kopardığı ölçüde- bağımlılaşması.

Bilim Camiasından Önce Bilim

Ben, bu yazıda G. Bachelard'm deyimiyle bir *cité savante*¹ (bilim camiası) teşkil eden akademia olgusunun çağdaş Türk toplumundaki konumunu ele almadan ve Türkiye'de Üniversite kurumunda odaklanan akademianın varlığını -ya da var olup olmadığı- sorgulamadan önce bilim adamı statüsünde olan bireylerin akademik ortamın teşekkül etmiş olduğu başka toplumlarda eylem türü ve nitelikleri konusunda öne sürülen görüşlere yer vermek istiyorum. Bunu yaparken de, doğa bilimcilerimi değil, bilim adamının bilimsel faaliyetini güderken hiç şüphe yok ki bilimsel alanın özgüllüğü gereği çok tuzağa düşme tehlikesine maruz kalan grubunu, yani sosyal bilimciyi ve onun içinde bulundu-

¹ G. Bachelard, *LA Formation de l'Esprit Scientifique: Contribution à une Psychanalyse de la Connaissance Objective*, Vrin, Paris, 1965

ğu camiayı gözönünde bulunduracağım. Belirli bir bordrolu sosyal bilimci meslek grubunun meydana gelmiş olmasına karşın Türkiye’de böyle bir camia var mıdır, yok mudur sorusuna cevap aramadan önce bu camia hakkında ve bu camiaya ait olmanın gerektirdiği ve meydana getirdiği ortak özellikler konusunda sosyal bilimin öncülüğünü etmiş olan toplumlardaki ortaya atılan görüşlere değineceğim.

Gerek niteliği gerekse ifa ettiği işlevler bakımından *akademia* olarak nitelenen bilim ve sanat heyetlerinin Batı’da 18. yüzyılın sonlarında Üniversite çerçevesinde kurumsallaşmaya başladığına tanık olunmuştur. Sanat ve bilim faaliyetinde bulunabilme, toplum içerisinde entelektüel kariyer yapabilme imkânı tümüyle yüksek öğrenim sürecinden geçmeye bağlı olmaya başlamıştır. Gerçi, aynı dönemde yine tek tük otodidakt, kendini kurum dışı süreçler uyarınca yetiştirmiş halk tabakalarından gelme aydın kişilere rastlanıyorsa da, bilgilenmenin *akademia* çerçevesinde gerçekleştirilmesi yönünde gelişen eğilim bir kural olarak yerleşme istidadı göstermiştir.² Bu durum Avrupa ülkelerinin hemen hemen tümünde izlenmeye başlanmıştır. Fransa örneğini ele alacak olursak, bu ülkede daha önce Kilise’nin fonksiyonları kapsamında olan öğretim, Devrimi’i izleyen yıllarda ve Napolyon döneminde bir dizi toplumsal ve yapısal dönüşümlerle birlikte bu amaca yönelik ve tümüyle Devletin denetimi altında bulunan kurumların tekeline geçmiştir. Bu, daha sonraları Durkheim’in de bir ulus-devlet için alkışlayarak tahlil etmiş olduğu bir durum olmakla birlikte,³ ulus-devletin inşası ve ihyası için gerçekten de bir zaruret olmakla birlikte, işbaşında olan zamanın muhafazakâr hükümetleri için bir başağrısı faktörü de teşkil etmiştir. Çünkü burada irdelenebileceğimiz bir dizi etkenlerden ötürü, ulus-devletlerin destek ve takdisiyle resmiyet kazanan *akademia* çok kısa zamanda toplumsal ve siyasal muhalefetin de odağı haline gelmiştir. O halde, ulus-devlet için vazgeçilemez ölçüde olumlu ve destekleyici bir kurum olarak değerlendirilen *akademia*, yönetimler için toplumsal başkaldırının meşruluk düzeyi had saf-

² C. Charle, J. Verger, *Histoire des Universités*, PUF, Paris, 1994.

³ N. Vergin, "Pozitivist Optimizm ve Sosyolojinin Doğuşu", *Toplum ve Bilim*, No.43-44, 1988-89.

hada olan kurumlaşmış bir merkezi olarak işlev görmeye başlamıştır.⁴ Akademianın bu ikircikli tutumu ve ürettiği paradoks, yoğunluğu konjonktürel iniş çıkışlara tâbi olmakla birlikte, günümüze kadar kesintisiz olarak süregelmektedir. İktidar(lar)ın Üniversiteleri denetim ve gözetim altında bulundurma ihtiyacı, işte, akademianın özünde bulunan bu karşı koyma eğilimine ve bu direnç eğiliminin yönetim için teşkil ettiği tehdite karşı bir koruyucu önlem olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ama gerçek o ki, gelişmiş ve kendi içinde bütünleşmiş bir bilimsel çevrenin bulunduğu ülkelerde Devletin ya da siyasi iktidarın bilimi denetim altında bulundurma ve bilim camiasına müdahale etme niyetleri bilim camiası tarafından geri püskürtülmüştür. Örneğin, İngiltere’de bilim adamları, Devletin araştırmalarına yön vermesine, bunun bilimsel topluluğun ilerde bağımsızlığını ve özerkliğini tümüyle yitirmelerine yol açabilecek bir ön adım olarak değerlendirerek engel olmuşlardır. Ama ileri sürdükleri argüman sadece bir *esprit de corps* anlayışıyla meydana gelen bir tepkinin ürünü değildir. Argüman, mesleğin özgürlük davasını aşan bir boyutu da içermektedir. Teorik araştırmanın devletin ya da siyasi iktidarın isteklerine tâbi tutulması, teknolojinin de ilerlemesine set çekecek nitelikte bir duruma neden olabilmektedir ki, bu bilim adamlarının kabul etmesi mümkün olmayan bir durumdur. Gerçekten de, hangi teorik arayışın ilerde hangi uygulamalara zemin teşkil edebileceğini önceden kestirmek mümkün değildir. O halde, bilim camiasının siyasi gücün denetim ve yön verme tasarruflarına karşı gelmesini, onun bizzatı bilim adına zorunlu olarak geliştirdiği bir tutum olarak değerlendirmek gerekmektedir.⁵

Bağımsızlığı bilim adına talep etmek ve bunun sonucunda otonomiye elde etmek her zaman kolay değildir. Zorluk, siyasi iktidarın anlayışsızlığından ya da anti-demokratik tutumundan da kaynaklanmayabilmektedir. Argümanın güçlü olması siyasi gücü her zaman ikna etmeye kâfi gelmediği gibi bazı koşullarda

⁴ C. Charle, *Les Intellectuels au XIXème Siècle*, Seuil, Paris, 1996. Aynı duruma, özellikle 27 Mayıs darbesine verdiği destek ve Türkiye Üniversitelerinin muhafazakâr yönetimlere karşı genel olarak olumsuz bir tutum içinde olması ile birlikte Türkiye’de de tanık olunması dikkat çekicidir.

⁵ A.H. Halsey, M. Trow, *The British Academics*, Faber & Faber, London, 1971.

bilim grubunun faaliyet alanı olan bilimin bizzatıhi kendisinin sorun teşkil ettiği durumlar da vardır. Devlet denetimi ve müdahaleye karşı sosyal bilimlerin direnme gücü doğa bilimlerinde olduğu kadar etkili olmayabilmektedir. Gerçekten de, sorun, akademi-
mianın çalışmalarını toplumsal bilim üzerine teksif eden şubesi gözönünde bulundurulduğunda, sözkonusu kurumun içinde bulunduğu çelişkili durum sadece toplumla ve/ya da iktidarla ilişkisinde meydana çıkmamakta, akademik kişinin ya da bilimle işti-
gal eden sosyolog bireyin bir yandan kendisiyle ve ait olduğu kurumla, diğer yandan ise bilimsel faaliyetinin nesnesi olan toplumla olan ilişkisinde daha da bariz biçimde ortaya çıkmaktadır. Gerçi, bilgi sosyolojisinin büyüklerinden Mannheim'ın entelektüeller hakkında bir nazire babından yapmış olduğu değerlendirmeye onları "bağları kopuk ve köksüz" kişiler olarak nitelemiş olması zihnimizde iz bırakmış ve kabul görmüş olan bir görüştür ama gerçek bu tespiti tümüyle uymamaktadır. Çünkü bu görüş, örneğin toplumbilimcinin de belirli bir toplumun ürünü olduğunu, belirli toplumsal ilişkilere ve bu ilişkilere özgü mekanizmalara tâbi olduğunu gözardı etmektedir. Toplumbilimciyi kendini denetim altına almaya davet etmek suretiyle bilinç altına yuvalanmış ideolojisinden ya da ideolojilerinden arınacağını düşünmek, tutkularını bastırabileceğini ve böylelikle zihinsel saflığı yakalayabileceğini varsaymak belirli bir ütöpik umudun ifadesi olma niteliğini taşımaktadır. Akademianın bir kolu olan sosyolojinin ideolojik temizlik yapma eyleminin -böyle bir eylemin varolduğu koşullarda bile- çoğu zaman ve belirli ölçülerde başarısızlıkla sonuçlandığı meslek üzerinde biraz düşünmek zahmetinde bulunan toplumbilimcilerce teslim edilen bir gerçektir. Kaldı ki, bilimin yansızlığını da bilimcinin bireysel olarak müthiş bir epistemolojik denetim çabasıyla temin etmeyi başardığı kişisel yansızlığının üzerine bina etmek imkansız gibi görülmektedir. Denetim, sadece sosyologun şahsında gerçekleştirilmeye çalışılan bir *self-control* işlemi olarak sınırlandırılmadığı, meslek grubu tarafından yoğun ve sürekli bir bilimsel eleştirinin yapılmasıyla ancak tatminkâr olmaya yakın bir düzeye ulaşabilir ki, bunun için de her şeyden önce bu eleştirilerde bulunabilecek bir bilim grubunun, bir akademik çevrenin, bir bilim camiasının teşekkül et-

miş olması gerekmektedir. Böyle bir topluluğun varlığı, K.R. Popper'in talep ettiği "eleştirel tartışma yoluyla karşılıklı denetim"in gerçekleşmesi için olmazsa olmaz bir önkoşul olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶

Toplumbilimcinin bilimsel faaliyetinin ve üretiminin bilimselliğinin ölçütü ve bu ürüne bilimsellik niteliğini atfedecek olan da yine ait olduğu akademianın ilgili çevresi olacaktır. Ürünün kalitesinin takdiri onun emsali olan eşitlerden oluşan bireylere aittir ve sosyologun verdiği eserin bilimsellik değeri bu eserin grup tarafından benimsenen normlara uyduğu ölçüde artacağı kabul edilmektedir. Bunun içindir ki, belki de, bilim tarihi kişisel ve tekil olarak değerlendirilen bilim adamının bulgularına indirgenememekte, bilimin tarihi, gerçekte, bilim camiasının tarihi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu itibarla bilim tarihinin öznesi tekil bilim adamı değil, akademiada konumlanan bilim camiasıdır.

Bu durum, tabii, bilimsel objesinin niteliği sonucu zaten bilinen sınırlandırıcı etkilere maruz olan sosyologun otonomi sorununu ortaya çıkarmaktadır. Toplumbilimcinin bağımsız bir bilimsel faaliyette bulunup bulunamama sorusunu akla getirmektedir. Bu bağlamda sınırlandırıcı ve hatta köreltici bir güç olarak karşımıza çıkan akademia ve onun kapsamında oluşmuş olan bizzatı bilim camiasının sahip olduğu otonomi ve bilimsel üretimin çok yüksek düzeyde tayin edici bir fonksiyonu vardır. Bilim camiasının otonom varlığı onun bir grup olarak kendi norm ve kurallarını tanımlama, bunları empoze etme yeteneğine ve imkânına bağlıdır. Bu normların bilim adamlarının davranışlarına dönüştürülmesi yine bilim camiasının oluşturduğu çerçeve dahilinde mümkün olacaktır. Gerçekten de, bilim camiası bir toplumsal mikrokozmos teşkil etmektedir ve kendisine özgü bilgi aktarımı yöntemlerine, öğretim ve denetim mekanizmalarına sahiptir. Bu itibarla, akademia bir "usul erkân" zemini olup, başarısı ve etkinliği de bir dizi jüriler, komisyonlar, kurullar, değerlendirme makamları ve benzeri kurumların tavizsiz ve aksamadan işleyişi ile mümkün olmaktadır. O halde, toplumbilimcinin akademia dışı odaklardan gelen baskı ve taleplerden bağımsız bir bilimsel üretimde bulunması bilim camiasının sadece iç dayanışma gücüne

⁶ K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London, 1959.

ya da şu veya bu siyasal iktidarın, kamuoyunun ya da mali destek bağışlayıcılarının güdümlene arzusuna karşı direnme kabiliyetine dayanmamakta, aynı zamanda ve belki de öncelikle, teşekkül etmiş olan bir bilim camiasının koymuş olduğu ve gözetdiği norm ve kurallara karşı bizzat kendisinin gösterdiği saygı ve onlara riayet etmekle mümkün olabilmektedir. Bunun aksi yönde bir göstergesine, meselâ, Fransız Üniversitelerinde rastlanmaktadır. Fransız akademiasının içinde bulunduğu kriz, işte, birbiriyle eklemlenmesi gereken bilim camialarında mevcut olan ve *homo academicus* olarak nitelenen bilim adamı tipinin zuhur etmesiyle birlikte patlak veren "iktidar savaşlarından", akademik alanın nitelik değiştirerek bir dizi farklı iktidar alanları arasındaki bölüşümle yapısalılık kazanmasından ve bu durumun yol açtığı kuralsızlık ortamının yaygınlaşmasından kaynaklanmaktadır.⁷

G. Bachelard, akademik kuralların 18. yüzyılda olduğu gibi henüz gelişmediği ve özgül denetimi fonksiyonlarının mevcut olmadığı dönemlerden bahisle bunun bir "bilim-öncesi" durum olduğunu belirtmektedir. Bilimin akademia dışı toplumla içiçe olduğu, buluşların geniş ve meraklı bir insan grubu tarafından zamanın kibar salonlarında sohbet konusu olduğunu anlatmakta ve bunun bilimsel bir kültür ortamının oluşmasına katkıda bulunmak bir yana, bilimsel eylemin zorunlu bir başlangıç noktasını teşkil eden epistemolojik kopuşu engellediğini düşünmektedir.⁸ Bilimin zamanın meraklı ve malumatfuruş okumuşlarıyla flörtü, onun tabir caizse "sosyetikleşmesine" yol açmış ve herkesin ulaşabileceği ve tüketimine sunulan bir vülger bilimin meydana gelmesine neden olmuştur. Bachelard, bunun yayınlanan kitaplarda özellikle çok çarpıcı bir biçimde müşahade edilebileceğine dikkati çekerek, kitabı yazanla kitabı okuyan kitle arasında düzey ve birikim farkının mevcut olmadığına işaret etmektedir. Bilim-öncesi dönemde yazılan bilimsel kitaplar okuyucunun zevklerini okşamakta ve bu arada, tabii ki, iktidar sahiplerine de gereken saygıyı göstermekten ve hatta iltifatta bulunmaktan geri kalmamaktadır. "Bilim-öncesi" dönemin bilim adamı, yazıları astronomiyi ya da fizik bilimini içersin, zamanın muktedirlerine

⁷ P. Bourdieu, *Homo Academicus*, Editions de Minuit, Paris, 1978.

⁸ G. Bachelard, *a.g.e.*

atıfta bulunmayı, hatta onların konuya ilişkin orada burada sarfetmiş oldukları sözlerini dahi alıntılarmayı kendisine görev bilmektedir. Çünkü bilim-öncesi dönemin bilim adamı belirli bir bilim camiasının üyesi olmadığı sürece savunmasız ve yalnızdır. Bu itibarla da siyasal ya da ekonomik güçlülerin ilgisine muhtaçtır.

Bilim adamının dış çevreyle bu denli içli dışlı oluşu onu sadece bağımlılaştırmamakta, henüz teşekkül etmemiş olan bir bilim camiasının oluşmasını geciktirmemekte, ortaya çıkardığı ürünün de bilimsellik niteliğini tehlikeye düşürebilmektedir. Çünkü bu çevre gerçekte ya da doğru olanla ilgili değildir. Bilim-öncesi düşünce tarzı belirli bir bilimsel objenin tüm boyutları ve ayrıntılarıyla incelenmesine kendini hasretmek gibi bir arayışa ya da didinmeye hazır değildir. Sınırları belirlenmiş ve tanımlanmış bir olgunun tahlili ile ilgili değildir. Düzeysel ve çarpıcı önermeler bu düşünce tarzı için yeterlidir. Derinlemesine açıklamalar geliştirmek yerine dikkati çekmek, saman alevi gibi parlayan fikirler üretmek kâfidir. Bilim-öncesi düşünce tarzı belirli bir alanda gerçeği yakalamak yerine değişikliğin peşinde koşmaktadır ve bu değişik olanı aramak eylemi zihnin gerekli yoğunlaşmayı gerçekleştirmeden ve hiç bir yöntem izlemeksizin bir objeden diğer bir objeye biraz modalara ve hakim düşünce tiklerine, biraz da verilen siparişlere uygun olarak takılmasına neden olmaktadır. Önemli olan beğeni kazanmaktır ve bu beğeni bilimle iştigal etmeyen, bilimden anlamayan ve fakat bilimi merak eden ya da merak etme meraklısı olan bir kitlenin ya da grubun beğenisidir.

18. yüzyılda böyle bir ortamın Batı'nın çeşitli kentlerinde mevcut olduğunu biliyoruz. Dönem, edebiyatçılara ve keşiflerde bulunmuş bilimcilere salonlarını açan aristokrat hanımların dönemi. Paris'in, Leipzig'in, Londra'nın varlıklı burjuvalarının fizik ve kimyaya merak saldığı, kendi malikânelerinde laboratuvarlar açtığı dönem. Dönem, şıklığın ve kibarlığın sohbetleri bilimsel konularla süsleyerek ispat edildiği dönem. Bachelard, bize belirli bir Markizin şatosunda açtirdığı laboratuardan söz ediyor ama bunun modern kimya laboratuvarıyla ne kuruluş amacı itibariyle ne de kullanılan metodlar bakımından bir Madam Curie'nin laboratuvarıyla benzerlik arzetmediğini de anlatıyor. Bilim-öncesi dönemin hevesin bittiği noktada sona erdiğini ve bilim dönemi-

nin hevesin yerini azim ve kurallandırılmış bir araştırma biçiminin kurumsallaşmasıyla birlikte başladığını belirtiyor. Eğlencenin yerine püriten diyebileceğimiz, sadece bir meslek değil, aynı zamanda da hayat tarzına dönüşen bir uğraş türünün gerekliliğine işaret ediyor. Bilim camiası, Bachelard'ın ısrarla talep ettiği *cité savante*, bu hayat tarzının hayat bulduğu toplumsal mekân.

Bilim Adamı ve Siyaset

Sosyolojinin gelişmesiyle birlikte tüm bilim alanlarının ortak olarak paylaştıkları dikenli sorunlara dikkati çeken bir diğer sorun da eklenmiş bulunmaktadır. Max Weber'in önemle altını çizdiği ve üzerinde düşündüğü bu sorun toplumbilimcinin ve/ya da siyaset bilimcisinin değerlerden arındırılmış ve "aksiyolojik yansızlık" statüsüne erişen bir bilim üretebilme faaliyetiyle ilgilidir. Kaygı, *akademia mensubu* sosyologun bilgi aktarımı sürecinde bilimsel analize tâbi tuttuğu olgunun yerine kendini anlatma, kişisel deneyimlerini ve fikirlerini yayma istidadını göstermesinden kaynaklanmaktadır.⁹ Kaygı, tabii, hayatın büyük sorularına büyük yanıtlar bekleyen ve vülger bilimle haşır neşir olmuş, meraklı ve kitle iletişimi vasıtasıyla bilgilendirilmiş bir kamuoyunun sosyologtan her derde deva babından çözümlerde, sihirli formüllerde, global açıklamalarda bulunması isteğiyle ilgilidir. Kaygı, ayrıntılı ve derinlemesine analizler yapmaya ve bunları da belirli bir metodolojiyle sürdürmeye hayatını adanmış olan bilim adamını toptancı yaklaşımlarla muğlak ama o ölçüde de etkileyici bir söylem üretmeye davet, hatta tahrik edilmesiyle ilgilidir. Özetle, Weber'in temel kaygısı kitle üretimi ve tüketimi çağında toplumbilimcinin entelektüelin yerine koyulması çabası ile ilgilidir. Bu durum, sosyologu her an pusuda bekleyen bir tehlikedir. Tuzığa düşmesi onun bilimsel araştırmanın asgari gereklerini dahi gözardı etmesine, meslek *ethos*'una ihanette bulunmasına yol açacaktır. Böyle bir durumda, geleceğe dönük önermelerle tahminlerin yerini az ya da çok tutarlı düşünsel sistemlere sığdırılmaya çalışılan bir dizi kehanet alacaktır.

Max Weber bu kaygılarını 1918 yılında kaleme almıştır. Asrın başında, vülger bilimin henüz medyaların patlamasıyla birlikte

⁹ M. Weber, *Essais sur la Théorie de la Science*, Plon, Paris, 1965.

hayatımızı istilâ etmediği bir dönemde. Ama o, akademianın içinde bile, Üniversite amfilerinde ders veren öğretim üyelerinin öğrenci kitlesi karşısında statülerinin emrettiği görevi unutarak kendilerini kâhin yerine koyup bol keseden ahkâm kesmelerinden yakınmaktadır. Bu yola düşen meslek erbabını "Devlet tarafından tescil edilmiş müneccimler" olarak nitelendirmekte ve böyle bir durumun tarihte örneği olmadığını belirtmektedir. Dünya görüşlerini ve doktrinlerini kiliselerde, meydanlarda ya da sokaklarda açıklayacakları yerde, akademianın kendilerine tanıdığı statüye dayanarak "bilim adına" konuşan bu insanların ders değil, aslında vaaz verdiklerini belirtmektedir. Kamu gücünün onlara tanıdığı bir imtiyazla derslerini ders olmaktan çıkarıp nutuk atma vesilesine dönüştürdüklerine işaretler, dersliklerin de derslik olmaktan çıkıp güneşin altında merak edilen ve edilme-yen her şeyin tartışıldığı bir *agora*'ya çevrilmesinden esef duymaktadır. Sosyolog, Weber'e göre, bir uzmandır. Hiç şüphe yok ki, belirli bir *weltanschauung*'a sahip olan bir uzman. Ama uzman oluşu, işte, onun toplumun gelmiş geçmiş ve geleceği hakkında ya da genel gidişat hakkında özellikle söz sahibi olmasını gerektirmemektedir ve her halükârda üyesi olduğu *akademia* onun kanaat beyannamesinde bulunmasına cevaz veren bir kurum hiç değildir. Kendi fikirlerini yayma anlamında siyaset yapmak sosyologun işi değildir ve Weber'in bilim dünyasında pek çok yankı yaratan ve tartışılan esas inancı odur ki, siyaset ile bilim haddizatında birbiriyle mutlak surette bağdaşmazlık içinde olan birer ayrı alan ya da eylem düzeyidir. Birbirleriyle kesişmeleri ya da birinin diğerine bulaşması her ikisini de özünden koparacak, her ikisinin de içini boşaltacaktır. Ve, işin tuhaf tarafı, her iki alana karşı da hayatı boyunca büyük bir bağlılık duyan Weber, sadece bir bilim adamı olarak değil, aynı zamanda bir siyaset tutkunu olarak da her iki alanın özerkliğini korumak adına siyasetin akademik çalışmaların dışında tutulmasını istemiştir.

Bu aşamada, bilimin siyasetle ve onun uzantısında, dolaylı ya da dolaysız olarak iktidar olgusuyla ilişkilerini ilgilendiren bir bahsi açmış oluyoruz. Bu bahis, Weber'in düşüncesinde merkezi bir yer işgal eden bir bahis ve biz de burada onu izlemeye devam edeceğiz. Onun bilim adamı mesleğini konu eden ve Al-

manca bilen bilmeyen tüm sosyologların *Wissenschaft als Beruf* olarak hafızalarına geçen kitabı bu bahsin en derli toplu bir anlatımla irdelendiği kaynağı teşkil ediyor. Üniversitenin niçin bir siyasi parti ocağından farklı bir kurum olduğunu ve olması gerektiğini anlatan ana metin. Envai çeşit aşamalı "giriş ritüeline" tâbi tutulduktan sonra bilim topluluğuna adımını atan sosyologun başucu kitabı.¹⁰

Bilim adamının bir birey olarak siyaset yapması hakkında düşüncelerini oluşturmada önce Weber de sosyal bilimler topluluğunun oluşması konusunda titizleniyor ve toplumbilimcileri derleyen bilim camiasının ancak kendine özgü kurallar çerçevesinde meydana gelebileceğini savunuyordu. Diğer yandan, bilim adamlarının ait oldukları toplumun ve yaşadıkları çağın birer ürünü olmaları tespitinden hareketle, bilimsel faaliyetlerini toplumsal etkilenmeden muaf bir biçimde yürütmelerinde karşılaştıkları zorluğa işaret ediyordu. Kullanılan yöntemlerin, ve/ya da geliştirilen argümanların sosyal bilimcilerin maruz kaldıkları toplumsal koşullardan tümüyle arınması mümkün değildi. Sosyal bilimcinin elde ettiği bulgularla vardığı sonuçların da tarihsellikten ya da bir dizi sosyolojik belirlenmelerden arınmış olduğunu kesin olarak ileri sürmek ona oldukça cüretkâr bir sav gibi geliyordu. Bu durum, epistemolojisinin temelini teşkil eden değerlerden arınmış ya da değer yargısı içermeyen bir bilime ulaşmak için zorlu bir çabayla ancak aşılması mümkün olan bir engel teşkil ediyordu. Normatif sapmalara tâbi olmayan bir bilimsel faaliyetin yürütülmesindeki bu zorluktur ki, işte, özellikle sosyal bilimler için bir bilim camiasının mevcudiyeti, ona göre, öncelikli bir zaruret haline gelmişti. Toplumbilimcinin araştırmasının ait olduğu bilim camiasının üyelerince her an tartışılması, eleştirilmesi gerekiyordu. Bilim adamının elde ettiği bulgular test edilmeli, metodolojisi değerlendirilmeli, araştırmasının filozofik temelleri sorgulanmalıydı. Daha da önemlisi, toplumbilimcinin tabii ortamını teşkil eden bu bilim topluluğu, onu toplumsal (ve siyasal) çevrenin etki alanında olmaktan da koruyacak, onun, meselâ, toplumu had safhada rahatsız etmeye matuf olan birincil amacına, yani hayatımıza yön veren gizli güçler olmadığını kanıtlamaya ve bilimsel öngörülerle her şeyin açıklanabilirliğine ulaş-

¹⁰ M. Weber, *Le Savant et le Politique*, Plon, Paris, 1963.

masına da cevaz verecekti. Çünkü bilim camiası, sosyologun toplumsal gerçekliği gizemsizleştirmesi, toplumu "büyüsünden arındırması" işleminde ona karşı sadece bir referans olma işlevinde bulunmayacak , aynı zamanda da onu anlamayan ya da, tam tersine, anladığı için öfkelenen bilim dışı çevrenin etki ve baskılarına karşı da himaye edecekti.

Bilimi böyle değerlendiren, bilim adamı olmayı bu şekilde mütalaa eden bir teorisyenin bilimsel faaliyetle siyaseti birbirinden kesin hatlarla ayırması önceki önermelerinin mantıksal uzantısında bir duruş olduğuna şüphe yok. Weber, bilgi ile toplumsal ve siyasal eylem arasında bir bağ olduğunu kabul ediyordu kuşkusuz. Ama ona göre, bilgi ile eylem arasındaki etkileşim toplumbilimcinin değil, toplumsal aktörlerin hayatında yönlendirici bir etken olabilirdi. Gerek bilimde gerek siyasette, Weber'in esas amacı her iki alana özgü olan (olması gereken) ve her birinin kendi finalitesine uygun olan etiği tespit etmektir. Bu nedendir ki, ona göre, her iki alan kendi içinde bir içtutarlığa ve dürüstlüğe sahip olmak için birbirinden ayrışmalı ve ayrı tutulmalıydı. Aralarındaki bağdaşmazlık siyasal faaliyette bulunmak isteyen bilim adamının ya da üniversite hocasının sürekli bir gerilim içinde bulunmasının başlıca nedeniydi. Bu gerilim tabii, üniversite hocasının bilim adamlığı vasıfları yükseldikçe artacak, dahil olmaya çalıştığı siyasal çevrenin ahlaki niteliği zayıf olduğu ölçüde de doruğa ulaşacaktı.

Bilim adamı mesleğinin özelliklerini dile getirdiği ünlü konferansında Weber, üniversite hocalarının ders esnasında siyasal nutuk atmalarına şiddetle karşı çıkıyor. Kendisi gibi siyaset bilimi anlatanların da işledikleri konunun bilfiil siyaset içermesini bahane ederek siyaset vazetmelerinin yasak olmasını istiyor. Ona göre, öğretim üyesinin dinleyicilerine siyasal yönlendirmede bulunmaya hakkı yok ve bu hak ona sureti katiyede tanınmamalı. Özellikle siyasal sorunların bilimsel analizi yapılırken gündelik siyasete bulaşmamak için dikkat gösterilmesini talep ediyor. Çünkü ona göre, siyasal yapıları, şu veya bu siyasal teoriyi ya da belirli bir partiyi bilimsel analize tâbi tutmak bir şey, belirli konularda taraf olmak başka bir şey. Ona göre, üniversite dersliklerinde siyasete yer yok. Üniversite hocası kılığına bürünmüş ka-

rizmatik şarlatanlarla demagoglara da kürsülerde yer yok. Ama söylemeye ne hacet, hayatı boyunca ülkesinin geleceği konusunda kaygı beslemeyi huy haline getirmiş olan bir bilim adamı olarak o da, öğretim üyelerinin akademik mekânının dışında tartışmalara katılmaya, arada sırada olma kaydıyla yorumlarını gazetelerde yayınlamaya hakkı olduğunu teslim ediyor.

Çünkü bilimi bu denli korunmaya mazhar ve ihya edilmesi gereken bir eylem alanı olarak değerlendiren Weber'in gözünde, bilim adamının da çok özgül bir konumu var. İrdelemek istediği de bilim adamı mesleğinin fiiliyatta ne olduğu, nasıl belirlendiği. Akademia çerçevesinde bilim adamı mesleğinin gereklerinin nasıl yerine getirileceğini ve bu mertebeye ulaşmaya imkân veren koşulları araştırıyor. Ona göre, belirli bir bilim camiasına ait olmanın yanı sıra, bilim adamı olmanın tek yolu kişinin kendisini tümüyle bu davaya hasretmesiyle mümkün. Peşinde koştuğu gerçeğin hizmetinde olmak. Hayatını bu işe adanmak. Gerçeğin dışında boyun eğilecek hiç bir makam tanımamak. Yaptığı çalışmaların bir kaç yıl sonra eskimiş olacağını peşinen kabullenmek. Mükemmeliyete ulaşmış bir bilimsel araştırmanın yeni araştırmalara zemin teşkil edecek sorulara yol açmasından başka bir anlam taşımadığını bilmek. Bulgularının bir gün, belki de çok kısa zamanda, aşılabileceğini, teorik modelinin bilim tarihinin bir sekansı olarak anılacağını kendisine mal ettiği bir amaç olarak belirlemek. Bilim adamı mesleğinin zor bir meslek olduğunu bile bile bu zorluktan tarifsiz bir zevk almak. Ancak bu şekilde bilim adamı seçtiği uğraş alanında bir kişilik sahibi olabilir, diyor Weber ve ekliyor: "Hizmet etmesi gereken davanın emprezaryoluğunu üstlenen, vitrinde olmaya özenen ve kendisine sadece 'acaba basit bir uzmanın ötesinde de bir şey olduğumu nasıl ispatlayabilirim? Gerek içerik, gerek biçim açısından şimdiye kadar kimsenin söylemediği bir şeyi söylemek için neler yapabilirim?' sorularını soran birini bilim dünyasında bir 'şahsiyet' olarak kabul etmek mümkün değildir".¹¹

Max Weber'in bilim adamı mesleğine atfettiği önemi şükranla karşılamamız mümkün. Meslek grubuna karşı gösterdiği müşkülpesentliği bastırılmış bir acımasızlığın tezahürü olarak değer-

¹¹ a.g.e. s.86.

lendirmemiz de mümkün. Mümkün olmayan, onun yukarda zikredilen G. Bachelard ve görüşlerine burada yer vermediğimiz daha niceleri gibi gerçekçi olmadığını savunmak. Bilim adına lâ-yık bir eylem türünün ancak büyük bir tutkunun neden olabileceği bir feragat, azim ve disiplinle mümkün olduğunu, bireysel yaşamımızda deneyeledikse, deneyelemiyorsak da, okuduklarımızdan hareketle ya da sezgilerimizle hepimiz biliyoruz. Bildiğimiz bir şey daha var ki, o da bu yazıda altını çizmek istediğim bilim camiasının da bilimin teşekkül etmesi için de, iktidar olgusundan ya da kamu gücünün baskılarından etkilenmeksizin özerk bir alan teşkil etmesi için de elzem, olmazsa olmaz nitelikte bir husus oluşu. Bunu da, biz şahsen, böyle bir bilim camiasının yokluğunda kişisel yaşantı tecrübemize dayanarak bilmiyorsa da, yine okuduklarımızdan hareketle ya da yokluğundan çektiğimiz acıdan ötürü biliyoruz, hissediyoruz. Bu o kadar doğru ki, bunu hissetmediğimiz andan itibaren bilim yapma isteğimizin bir niyet olmaktan da çıkıp, tümüyle yok olduğunu sağa sola, yakın ve uzak çevremize, yine büyük bir ısrarla ünvan kazanmak için önünde eğilip büküldüğümüz jüriyle ilân etmesek de, için için biliyor ve bu işten belki de ayıp olmasın ya da başka bir şey yapamayacağımız için şanımızla ayrılmayı kendimize yediremiyoruz.

Tanınma İsteği ve Büyük Arayış

Soruyu sormanın zamanı gelmiştir: Türkiye’de her gün açılan üniversitelerin bünyesinde akademia niteliklerini haiz bir kurumsal yapılanma var mıdır? Başka bir deyişle, bunca bölüm, enstitü, araştırma merkezi, dernek ve cemiyete rağmen çalışmalarını aynı bilimsel alanda yürüten kişilerin gerçek anlamda oluşturdukları bir bilim camiası teşekkül edebilmiş midir? Aynı sorunsallar çerçevesinde zihinsel çaba gösteren, bulgularını birbirleriyle tartışarak değerlendiren, hipotezlerinin anlamlılığını meslektaşları nezdinde ölçebilen, yaklaşım ve yöntemlerini karşılaştırma imkânını bulan ve ortak bir dile sahip insanların birbirlerini kıyasıya eleştirebildiği bir bilim topluluğu meydana getirilebilmiş midir?

Bu toplumun aynı uzmanlık dalında çalışan akademik kişileri birbirlerinin araştırmalarına ilgi duyarlar mı? Bu çalışmalardan

haberdar mıdır? Meslektaşlarının kitap ya da yazılarını ellerine geçtiği ve okudukları takdirde onlarla tartışılır mı? Bilimsel araştırmanın eleştirisini ideolojik olmayan, sadece ve sadece bilimsel kıstaslar gereğince mi yaparlar, yoksa ideolojik içerikli itirazda bulunup yerden yere mi vururlar? Bu toplumun bir akademisyeninin tanışmadığı bir meslektaşına telefon ya da mektupla başvurup: "kitabınızı okudum, sizinle buluşup bazı hususları tartışmak isterim" dediği varit midir? Varit ise, bu tavır yaygın mıdır? Bu toplumun bilim adamları arasında, kitap alış veriş, bilgi alış verisi, fikir teatisi var mıdır? Yapmış oldukları araştırmalardan birbirlerine bahsederler mi? Araştırma safhasında zaman zaman nasıl tökezlediklerini, araştırmanın seyrini birbirlerine anlatırlar mı? Anlatanlar varsa, muhatapları onları ilgiyle hatta aynı şeyi paylaşmanın, aynı yoldan geçmiş olmanın ya da ilerde geçecek olmanın verdiği gemlenemez bir merakla dinlerler mi?

Bu ülkenin akademik kişileri bilim camiası oluşturma yu-karda da gördüğümüz gibi, kurumsal zeminini oluşturan jüriler ve kurullar nezdinde tespit edilmiş ve yasayla hükme bağlanmış kurallar uyarınca istisna kabul etmeyen bir şekilde mi değerlendirilmeye tâbi tutulurlar, yoksa değerleri ve liyakatları çifte de değil, olabildiğince namütenahi standartlı ve dolayısıyla keyfi uygulamalarla mı takdir edilirler? Bu ülkenin üniversiteleri kendi koydukları kurallara riayet ederler mi? Bilimsel araştırmalarıyla katkı yapanları teşvik edici herhangi bir uygulaması var mıdır? Başarılı olanları ödüllendirmeye, olmayanları elemeye yönelik bir sistem geliştirmiş midir? Bu ülkenin üniversitelerinde verilen derslerin içeriğini denetlemeye, bilimselliğini ya da dersin amacına uygunluğunu tespit etmeye matuf, kağıt üstünde kalmakla yetinmeyen fiilen etkili bir kurul var mıdır? Bu ülkenin üniversitelerinde sosyal bilimleri bir propaganda aracı olarak değerlendirerek kürsülerini kendi siyasi görüşlerini yaymak için kullanan hocalara karşı bir yaptırım sistemi mevcut mudur? Bu toplumun üniversitesi kimin ciddi araştırmalar yaptığını, kimin mesleği ciddiye almadığını tespit eden bir iç kamuoyu geliştirmekte başarılı olabilmış midir?

Şüphe yok ki, bir iki iyi niyetli kurumsal girişim ile akademik normları içselleştirmiş ve uluslararası bilim camiası ile bütünleş-

miş bilim adamlarının varlığını istisna kaideyi bozmaz diyerek gözönünde bulundurmazsak, bu sorulara verilecek cevaplar bu toplumda bilimin bağımsızlaşması ve dolayısıyla ilerlemesi için gerekli olan bir bilim camiasının durumu, mevcudiyeti ya da yokluğu konusunda bize ışık tutabilecektir. Ama yine hiç şüphe yok ki, böyle bir bilimsel topluluğun teşekkül etmemesi hali bilim adamlarını birey bazında da yalnızlığa itmekle kalmayıp, onların kendilerini vicdanen sorumlu hissetmelerini ve özdenetimde bulunmalarını sağlayacak mekanizmaları da ortadan kaldıracaktır. Bilim adamı ve üniversite hocası olan kişiler her şeyden önce insandır ve herkeste olduğu gibi onlarda da psikolojik saikler tutum ve davranışlarının belli başlı belirleyicisidir. Bu malûmu ilam etmek gibi görünen tespitin Türkiye bilim adamlarının bir kısmının biraz sonra göreceğimiz gibi fiilen içine düştükleri ve bir çoğunun da içine düşmeyi düşledikleri durumu açıklamak bakımından bize önemli ipuçları vermeye yararlı olabilmektedir. Kaldı ki, Türkiye bağlamında, bilim adamları ve öğretim üyelerinin maddi durumlarının ve ekonomik koşullarının niteliği onları mesleki uğraşlarını layikiyle yapmalarına elverişli değildir. Geçim derdine düşmüş olan bu kişilerin bilgilenmek, bilgi tazelemek ve araştırmalarını yapmak için gerekli alt-yapı masraflarını karşılamaları imkânsızdır. Siyasal sistemin bilim adamlarına reva gördüğü ekonomik durum onları ülkenin toplumsal tabakalaşma sisteminde de alt düzeylerde konumlandırmaktadır ve bu meslek grubunun zaman içerisinde toplumsal statü kaybına ve, buna bağlı olarak, itibar kaybına uğramasına yol açmaktadır. Bu noktadan itibaren, işte, bilim adamlarının akademia dışı zeminlere doğru kayışı meydana gelmekte, büyük arayış başlamaktadır.

Arayış, insanoğlunun doğasından kaynaklanan bir olgudur, bu itibarla da toplumsal belirlenmelerden oldukça bağımsız bir özellik. Arayış içinde olmak onun değişmez kişilik hasletidir. Eflatun, biliyoruz, insan eylemini ateşleyen ya da motorunu teşkil eden etkenin "tanınma" güdüsünde temellendiğini söylüyordu. İnsanın kendisini başkaları tarafından "tanınmasını" emreden bu doğasına içkin ve önlenemez özelliğe *thymos* adını vermişti. Timotik bir kişilik yapısına sahip olan insanın diğerleri tarafından tanınma "istegi" ile yanıp tutuştuğunu bildiriyordu. Bu anlatım

uyarınca, *thymos* olmasa, tanınma uğruna sarfedilen çabalar da olmayacak. Diğerleri tarafından tanınma isteği olmasa, mükemmeliyet isteği de olmayacak. Eflatun'un bu tespitlerinden hareketle, Hegel insanın, tüm canlıların sahip oldukları doymak ve biyolojik varkalıma yönelik ihtiyaçlarını karşılama isteğinin dışında hemcinslerinin isteğine de ihtiyaç duyduğunu belirtiyor. İnsan, diğer insanların da isteğine, yani onu tanımlarına istek duyan, bu isteğe muhtaç olan bir varlık. Bu durum, insan için öylesine merkezi bir önem taşıyor ki, bireyin ayrı bir insan kimliğine sahip olma bilinci başkaları tarafından tanınmaya bağlı.¹² İnsanı insan yapan bir olgu ama aynı zamanda, esas olarak kendi gözünde insan olduğuna dair teşhis koyabilmesine neden olan bir olgu. Hegel, tüm tarihsel sürecin, yani ilerlemenin insanoğlunun ve toplumların bu tanınma isteğine bağlı olduğunu düşünüyor. Bir yoruma göre, insan bu tanınma isteği ile donatılmış olduğu içindir ki Tarih gerçekte tanınma için verilen amansız mücadelenin tarihinden ibarettir.¹³

Bugünün deyimleri ifade edecek olursak, insanın Eflatun'un sözünü ettiği *thymos*'un ivmesiyle *ego*'ya değer atfetmesi ve bu değer tanınması için hayatını ortaya koyması gerçekte kişilik onuru ya da haysiyetten başka bir şey değildir. Az önce, bilim adamının her şeyden önce insan olduğunu, bu itibarla da bir takım gereksinmeler içinde olduğunu söylemiş ve bilimsel işlevini yerine getirebilmesi için ihtiyaç duyduğu maddi nitelikli hususlara değinmiştik. Ne var ki, sorunu maddi ve biyolojik tatminle sınırlandırmak buradaki bahsimizi açıklığa kavuşturmak için yeterli değildir. Değildir, çünkü insanın timotik kişilik yapısına ilişkin anlatımdan gördüğümüz gibi, bütün insanlar gibi bu ülkenin bilim adamının ya da üniversite hocasının da tatmin olması gereken bir "isteği" vardır ve bu "istek" onun mesleki faaliyetinin ve verdiği ürünlerin "tanınması" isteğidir. Yaptığının bir değer olarak teşhis edilip, kabul görmesi arzusudur ve burada yanıtlamamız gerek soru, Türkiye bilim adamlarının isteğinin karşılanıp karşılanmaması ile ilgili sorudur.

¹² G.W.F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Paris, 1991.

¹³ A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947 (atıfta bulunan P. Bouretz, *Les Promesses du Monde*, Gallimard, Paris, 1996).

Bize göre, Türkiye’de bilim adamı olmayı seçmiş olan bireylerin tanınma isteğinin cevapsız kalışının temel nedeni ona tanınma beratını verecek olan, ve böyle bir beratı vermede tek meşru makamı teşkil eden teşekkül etmiş ve tanımlanmış bir bilim camiasının bulunmamasıdır. Akademia nitelikli bir bilim çevresinin kurumlaşmamış olmasıdır. Bu nedenledir ki, meslek grubu tarafından kelimenin çoğu kez Hegelyen anlamıyla (bazen de amiyane anlamıyla) tanınmayan Türkiye bilim adamı kendisini mutsuzluğa ve yabancılaşmaya sürükleyen bir çıkmaz içinde bulunmaktadır. Bu durumda, onu bekleyen iki akıbet vardır. Biri, kendisinde önceleri varolan isteğin yitip gitmesi, tanınma isteğinden artık mahrum olmaya başlaması, herhangi bir mükemmeliyet arayışından tümüyle sarf-ı nazar etmesidir. Kendisine verdiği değer azalmasıyla birlikte, tahrip olan ego’suyla bilinçsiz gözlemciler nezdinde çok belirgin olmasa da, dikkatli gözlerin teşhis edebildiği derin bir bunalıma girmesidir. Üretkenliğin düşmesi, hırçınlığın artması, namütenahi boş olan vaktini dedikodu yaparak ve abesle iştigal ederek geçirmesi, bilim adamı olmayı seçmiş kişinin bunalım içinde olduğunu bilinen göstergeleridir. Bezginliğin bu uç vakaları dışında, timotik kişilik özelliklerini tümüyle yitirmeyen ve içindeki tanınma isteği tümüyle sönmemiş olduğu için bunalıma karşı göğüs geren bilim adamı ya da üniversite hocasının önünde rahatsızlığı telâfi edecek palyatif çarelere başvurma olanağı da vardır. Bu ara kademedeki olanlar için, örneğin, gerçekte bilim eylemiyle ilgisi olmayan, herhangi bir işletmecilik uzmanının deruhte edebileceği ama bilimsel eylemde bulunanlar üzerinde sınırlı da olsa iktidar kurma imkânını veren akademik yöneticilik işlevlerini üstlenme yolu vardır. Aralarında kariyerleri boyunca bilimsel bir çabada bulunmamış, akademik değerler uyarınca temayüz etmemiş ve fakat ünvan kazanmada yetenekli olan kimi öğretim üyelerinin idarecilik görevlerine seçilmek veya atanmak için gösterdikleri müthiş gayret bunun bir göstergesidir. Mevcut olmayan bir bilim camiası tarafından tanınmaya mazhar olunamadığına göre, bilim adamı *raison d’être*’inden saparak ve esbab-ı mucibesi dışında alanlarda tanınma isteğini tatmin etme arayışına girmektedir.

Türkiye’de bilim camiası niteliklerini haiz bir meslek topluluğunun oluş(a)mamış olmasından ötürü ego’su kuvvetli, yani ta-

nınma isteği tahrip olmamış olan bilim adamının bu temel isteği tatmin etmesi için çok daha etkili bir çare daha vardır. Kendi alanında değeri değerdendirilemeyen bilim adamı, tanınma arzusunun gerçekte, tanım gereği dar bir çevreyle sınırlı olan bilim camiasından çok daha geniş, kapsamlı ve bu nedenle de çok etkili bir alanda tatmin etmeye yönelmektedir. İlkın, derslikleri siyasi forum haline çevirmekle başlayan bu tanınma arayışında, aslında dersin gerçekte, yorucu ve can sıkıcı içeriği yerine yüzeysel ve gündelik siyasi yorumlardan fevkalade hoşnut olan bir öğrenci kitlesi bir tür deneme ya da sıçrama tahtası olarak kullanılmaktadır. Ama bu bir başlangıçtan ibarettir. Tanınma isteğini yeterince tatmin etmediği gibi kalıcı bir etkisinin olması da mümkün değildir. Değildir, çünkü yapay bir tanıma makamına oturtulan öğrenciler geçicidir, diplomalarını alıp gitmektedir. Bu durum, tanınma arzusunu başka şekilde karşılayamayan ve bilim adamı olma amacından istifa etmiş öğretim üyesi için çok can sıkıcı bir durumdur. Devamlı olarak yeni dinleyicilere muhatap olan üniversite hocası, kısa süreli aralıklarla performansını mütemediyen yinelemeli, gündelik analizlerle sınırlı nutukları atabilmek için günlük politikayı sürekli izlemelidir. Bu, her an tanınmama krizine yol açabilecek hoş olmayan bir durumdur.

Daha kalıcı çareler ve müessir yöntemler aramakta fayda vardır. Bunlardan biri aslında Batı'da ve Türkiye'de Üniversitenin bir kurum olarak tesis edilmesinden bu yana çok uzun zamandır, hatta bilim camiası teşekkül etmiş olan toplumların bilimsel katkıda bulunmuş kimi simalarınınca da - ama apayrı saik ve amaçlarla- denenen bir yoldur. Hiç şüphe yok ki, üniversite kurumu geniş kitleler nezdinde hâlâ sahip olduğu saygınlığı sayesinde bu yola başvuranlar (Weber buna "düşmek" derdi!) çok iyi bir zemin teşkil etmektedir. Tanınma isteğinin karşılık görmesi için en elverişli yol, üniversite hiyerarşisinde ilerledikten, unvanlarla donatıldıktan sonra siyasete atılmaktır. Politikacı olmak, Türkiye'nin yalnızlaştırılmış, bilim adamı olma imkânı elinden alınmış, tanınma isteği doyumsuz kalmaya mahkûm üniversite hocası için büyük arayışın en başarılı noktasıdır. Kitlelere mal olmak, iktidara yakın olmaktan ötürü itibar görmek, her girip çıktığı yerde selâmlanmak, Türkiye'nin siyaset sınıfına adeta bir kast sistemi oluşturunca tanıdığı muazzam imtiyazlara sahip olmak, haya-

tı boyunca üniversite binalarının kuytu, tozlu ve işi düşen öğrencilerden başka kimsenin uğramadığı odalarında mesleğini icra etmeye çalışan, tanınma isteği kaale alınmayan Türkiye bilim adamı için talih kuşunun başına konmasının resmidir. Siyaset dünyası, Türkiye bilim adamı için tanınmasını sağlayacak bir bilim camiası yokluğunda, tanınma isteğini karşılamak için ikame işlevi gören bir alanı teşkil etmektedir. Burada daha önce saydığımız ikame fonksiyonlar arasında hiç şüphe yok ki en tatmin edici olandır. Ego'su tamir edilen, bir daha hatırlamak istemeyen eski üniversite hocası yeni politikacı Profesör Doktor'lar ömürlerinin en azından yirmi yılını geçirdikleri akademik kuruma bir daha dönüp bakmamayı tercih etmektedirler. Gerçekten de, Parlamento'ya giren eski bilim adamlarının eski meslektaşlarının durumunu düzeltmek, ülkede bilim faaliyetini daha üst düzeye ulaştırmak ve bu ülkenin ismiyle müsemma bir akademika ile donatılmasını sağlamak için hiç bir şey yapmamaları dikkat çekicidir. Eski meslek hemen unutulmakta ya da unutulmak istenmektedir ve bu durum Türkiye'de sadece bir bilim camiasının yokluğuna işaret etmekle kalmamakta, aynı zamanda da üniversitenin bir kurum olarak mensuplarına bir *esprit de corps*, yekvücut hareket etmeye yol açan ve, örneğin, askeriyede ve hariciyede olduğu gibi emeklileri dahi kapsayan bir meslek birliği ve dayanışması duygusunu da aşılamadığına işaret etmektedir. Tanınma isteği ayaklar altına alınmış olan bu bireyler, Hegel'in belirttiği gibi, kimliksizleşmiş ve kendilerine yabancılaşmışlardır.

Ama siyaset, sağladığı nimetlerin azımsanmayacak kadar büyük olmasına rağmen büyük arayışın son durağını teşkil etmektedir. Günümüzde, tabii, tanınma isteğini tatmin etme bakımından siyasetten de daha etkin, daha cazip ve başdöndürücü bir haz sağlayan medya zühur etmiştir. Bu alanın tanıma fonksiyonunu ifa etmesindeki çekiciliğinden ötürü Türkiye çok sayıda üniversite hocasının gazetelerde yazı yazmak için kuyruk oluşturduğuna ve bu kapının dar ve imkânlarının sınırlı olması nedeniyle de televizyon kanallarına üşüşüklerine tanık olmaktadır. Bilimsel faaliyette bulunarak, meşakkatli araştırmalar yaparak kendi kurumlarında tanınma isteğine karşılık görmeyeceğini bilen Türkiye bilim adamları çok insani ve bu itibarla da haklı bir refleksle, benliklerini medya yoluyla tahkim etmeyi denemektedir.

ler. Böylece, Türkiye medyatik bilim adamı olan yeni bir bilim adamı tipiyle tanışmaktadır. Hem medyatik hem bilim adamı olmanın mümkün olmamasına rağmen durumdan şikayet eden yoktur. Gazete okuyucuları ve televizyon seyircileri bilim adamı oldukları taşıdıkları ünvanlardan resmiyet kazanmış kişilerin kendilerine hitap etmelerinden hoşnuttur. Yayın organları bedava yazan, bedava konuşan bu gönüllü insanlardan memnundur. Geniş kitlelere hitap etme şansını yakalayan üniversite hocaları, kendilerini tanıtmaya, fikirlerini yayma imkânını buldukları için mutludur. Bu nedenledir ki, Türkiye, aralarında bazılarının haftanın üç beş günü farklı kanallarda boy gösteren, gazetelere demecilik ve/ya da yazı yollayan insanlarla içli dışlı olmaya başlamıştır. Onların çok kıymetli bilim adamları oldukları için fikirlerinin sorulduğunu sanmaktadır. Oysa, bir kısmı vülger bilim ya da popüler bilim düzeyinde bile olmayan bir şeyler anlatmakta, üstelik akla gelen ve gelmeyen her konuda uzman olunabilirmiş gibi, öğretim üyesi sıfatına sahip olmanın verdiği otoriteye dayanarak fetva vermekten rahatsızlık duymamaktadır. Boşanma nedenlerinden tutun, tinerici çocuklara, oradan da seçim sistemlerine ve devlet ile din arasındaki ilişkilere kadar kamuoyunun o anda merak ettiği, televizyon programcısının öngördüğü güneşin altındaki her konuda aynı sosyal bilim hocasının bilgi dağıttığına sık sık rastlanmaktadır. Kimse bu ekran müdavimi bilim adamlarının ne zaman alan araştırmasına çıkmak, evde oturup okumak için vakit bulduklarını merak etmemektedir. Bilim camiası teşekkül etmemiş bir toplumda bu tür akademisyenleri ayıplayacak, kınayacak, hatta dışlayacak bir çevre de yoktur.

Daha önce belirttiğimiz gibi, Türkiye bilim adamının tanınma isteğinin tatmini için bu çarelere tevessül etmesinin nedeni de zaten böyle bir norm geliştiren bilim çevresinin bu ülkede bulunmamasıdır. Doğa bilimleri uzmanlarının konuları gereği, böyle bir çıkış kapısı bulamadığı bir ortamda medyatik bilim adamı tipi doğal olarak sosyal bilimciler arasından sivrilmiştir. Çünkü toplumbilim Türkiye’de bilim olmaktan çıkmış, herkesin bildiği ve duymak istediği şeylerin bilimsel otoriteyle donatılmış olduğu varsayılan kişiler tarafından ifade edilen bir müphem bilgi alanı olmaya başlamıştır. Bu durum, Türkiye’nin tanınma isteği tatmin edilememişlikten mustarip bilim adamlarının ego’larını tahkim

etmekte sayısız faydalar sağlamaktaysa da bu ülkede toplumbiliminin gelişmesine ket vuracak mahiyette bir olgudur. Sosyal bilimin ideolojikleşmesine, medyatik bir nitelik kazanmasına, güdük kalmasına neden olmaktadır. Siyasi grupların boyunduruğunda, medyanın vesayeti altında ve esen rüzgarın doğrultusunda zigzaglar çizen bir faaliyet alanına dönüşmesine yol açmaktadır. Bunun uzantısında, Türkiye'nin felsefecilerini, sosyolog, ekonomist ve toplumbilimcilerinin bilimsel değerini takdir etmek ya da yadsımak, onlara iyi puan ya da kırık not vermek gazeteci-yazar sıfatını taşıyan bir iki merak sahibi erbabın işi olmaya başlamıştır. Bu durum, tanınma isteği uğruna isteğinin esas hedefi olan insanlardan ve sosyal gruplardan farklı mekânlarda tanınma arayışına çıkmış olan bilim adamlarının gerçekte büyük bir yanılsamayla karşı karşıya geldiklerini göstermektedir. Çünkü bilim adamının esasen tanınmayı arzuladığı insanlar medya vasıtasıyla ulaştığı anonim kalabalıklar değil, yine de her şeye rağmen referans grubunu teşkil eden ve ait olduğu camialaşamayan bilim çevresinin üyeleridir. Kitleler nezdinde ünlenmiş olmak ona aradığı tanınmayı sağlamamakta, sadece herkesin tanıdığı bir figür olmasına yol açmaktadır. Büyük arayışa koyulmuş bilim adamı açısından bu durum, Spinoza'nın tarif ettiği trajik akılsızlığı çağrıştırmakta, "her zaman mükemmel yemekleri yiyemeyeceği fikrine kapılan kişinin kendisini öldürücü zehirlerle beslemeye kalkışmasını" andırmaktadır.¹⁴ Bunun yamsıra, kamuoyunda sesi duyulmayan ama çalışmaları uluslararası hakem kurullarınca sınanmış birkaç bilim adamı ve üniversite hocasının bilim değeri, ortalığa dökülen vülger söylemin yarattığı tahribatı telâfi edememesi endişesi de duyulmaya başlanmaktadır. Artık oturup düşünmenin, derlenip toparlanmanın, bilim camiasının temellerini atmak için titizlenmenin zamanı gelmiştir. Bu, sadece "bilim için bilim" anlayışı ya da elitizm gereği değil, bir toplumun pratikte giderilmesine ihtiyaç duyduğu sorunlarını da çözebilmek için bir zorunluluktur. Çünkü bir ülkede bilimin gelişmiş olması o ülkenin uluslararası ilişkiler sisteminde tanınma isteğinin gereklerini yerine getirebilmesinde, *thymos*'unu tatmin etmesinde ve itibar kazanmasında önemli bir faktördür. Devletlerin bildiği, üzerinde durduğu bir husustur.

¹⁴ B. Spinoza, *L'Ethique*, PUF, Paris, 1990.

BÖLÜM III

SİYASET

KOMUTA EKONOMİSİNDEN LİBERAL EKONOMİYE GEÇİŞ DENEYİMİ*

Türkiye’de hüküm süren iktisat politikaları yeni kurulan Türk devletinin bağımsızlığını ve toplumun özgürlüğünü hedefleyen politikalardı. Yabancı güçlere karşı kendini savunan, savunabildiği ölçüde bağımsızlaşan ve bu bağımsızlığın uzantısında da toplumu, yani halkı özgür kılacak olan bir ekonomiyi tesis etmek gerekiyordu. Kolektif bağımsızlık sayesinde ve onun şemsiyesi altında varılmak istenen özgürlük, tabii ki, toplumu en üst düzeyde örgütleyen ve onun adına kararlar alan bir merkezi kurumca sağlanacaktı. Böylece ekonomi devletin sorumluluk alanında olacak, devletin müdahalesini zorunlu kılacaktı. Komuta ekonomisinin temelleri atılmış bulunuyordu.

Komuta ekonomisi görevini titizlikle sürdürdü. İlk hedef ülkeyi dış ekonomilerin etki ve baskılarından korumak, bunun için de kendi kaynaklarıyla, büyük teşvik ve himaye politikalarıyla ulusal, yani bağımsız ve özgür sanayii kurmaktı. Gümrükler kapanacak, ithalat sınırlandırılacak, dış sermaye akımına da kuşkuyla bakılacaktı. Devletin koruyucu kanatları altında ve çeşitli kollamalarla milli sanayi bağımsız ve özgür bir biçimde gelişecek, onu tehdit eden ya da tehlike teşkil eden dış rekabet unsurları bertaraf edilecekti. Komuta ekonomisi zamanın zorlu koşullarında uyguladığı bu politikaya bir ad da bulmuştu: İthal ikameci kalkınma modeli. Türk toplumunda bir kesimin özgürlük içinde yeşerip büyümesini sağlamak için öngörülen yasaklar ve sınırlılıklar dizisi. Ama temel amaç bağımsızlıktı ve bu mantık uyarınca özgürlükleri bizatihi bağımsızlık getirecekti. Bu bağımsızlık kaygısından ötürü ve Osmanlı döneminin teslimiyetçi politikalarına karşı toplumda meydana gelmiş olan travmanın da etkisiyle, yabancıya duyulan kuşku içeride de özel girişimcinin güvenilmez bir kişi olarak varsayılmasına yol açıyor, ülke çıkarlarını peşkeş

* *İktisat Dergisi*, No.242, 1985.

çeker düşüncesiyle ona karşı da bir dizi önlemlerin alınmasını gerektiriyordu. İlk paradoks da burada kendini göstermeye başlıyordu: Kolektif bağımsızlık uğruna başvurulmuş yöntem ve çareler toplumdaki bireylerin özgürlüğünü kısıtlayabiliyor, o halde, bağımsızlık eşittir özgürlük düşüncesinin altında yatan mantık çıkmaza giriyordu.

Ama Türk toplumunun tarihi derinliklerinden kaynaklanan ve gelenekselleşmiş olan birey-toplum ilişkileri anlayışı içerisinde komuta ekonomisine tâbi olmak pek de yadırgatıcı gelmiyor ve yaygın bir hoşnutsuzluğa yol açmıyordu. Bireyin devletin karşısında bağımsız bir *entité* teşkil etmesi, kendisi dışında hiçbir gücün onun özelliğine müdahale etmemesi yolundaki düşünce ve görüşler Türk toplumunda pek fazla üzerinde durulan konular değildi. Yorgun ve yoksul Türk halkı bu tür tartışmaların yabancı idi, kavgasını başka alanlarda sürdürüyordu. Ayrıca, komuta ve müdahale sorgulanmayacak kadar tabii birer ezeli olguydu. Bu nedenle, güdülen politikaların toplumun geniş kesitlerini özgürlükten alıkoymasının da kuşkusuz bir hikmeti olmalıydı. Dolayısıyla, ülkeyi dışa açacak, bunu yaparak da bağımsızlığımızı sekteye düşürecek özel girişimcinin, işadamlarının hareketlerinin sınırlandırılması pek sorun teşkil etmiyordu. Hem zaten tüccar bir bezirgân, işadamı yabancı güçlerin işbirlikçisi değil miydi? Nitekim, böyle bir telakkinin günümüzde de rağbet gördüğüne tanık oluyoruz. O kadar ki, II. Dünya Savaşı'nın karanlık döneminde zamanın Cumhurbaşkanı'na «Milli Şef» sıfatını yakıştıran bir anlayış uyarınca onun sarf etmiş olduğu sözler tekrarlanabiliyor ve günümüz Türkiye'sine denk düşmüşçesine aktarılabilir: «Ticaretin ve iktisadi faaliyetlerin serbestliğini bahane ederek milleti soy-mak hakkını hiç kimseye, hiçbir zümreye tammamalıyız».

Ne var ki, ekonomik hayatı yöneten ve yönlendiren devlet ona buna yasaklar yağdırıyor, mevzuat çitleri dikeyiyor ve toplum halka halka ve bireyi çevreleyen ve etrafında gittikçe daralan halkalar halinde ekilen bir alana dönüşüyordu. Özgül olarak ce-vaz verilmemiş olan herşey yasaklar kategorisine giriyor ve adeta Aristo'nun güttüğü mantık uyarınca «kanunun izin vermediği her şey yasaklanmış oluyordu». Birşey güvensizleşmiş ve rüştnü ispatlamamış bir kişi misali her alanda devletin yasaklar koyma-

sım ya da yardımına koşmasını bekliyordu. Onun elini uzatması, ilgisi, yardımı ve desteği bekleniyor, bireylerin özel hayatının dñzenlenmesi için dahi Devlet Baba'dan medet umuluyordu. Hatta, bundan birkaç yıl önce bir köy yangınında çok sayıda kadının ölmesinden sonra dul kalan erkeklerin kendilerine yeni bir eş bulmak için devletin yardımını talep etmesine, ona müracaat etmesine kadar varan bir tabi olma ve bağımlılık olgusu. Demek oluyor ki, bağımsızlık adına uygulanagelen komuta ekonomisi bireysel hakların, bireyin özgür ve bağımsız olma hakkının yeterince kale alınmamasına yol açıyor ve Türkiye'yi hâlâ tebaa kültürünün hüküm sürdüğü bir bağımlı yurttaşlar bütünü haline sokma potansiyelini taşıyordu. O kadar ki, ülkenin ulaştığı sermaye birikiminin de dürtüsüyle bir süre esen liberallik rüzgârı bile bu durumu değiştiremedi. Yöneticilerini tercihleri doğrultusunda seçme hakkına sahip olmaları bakımından siyasal özgürlüğe kavuşmuş olan bireyler bizzat özgürleşmiş olmadıkları için kısa zamanda tedbirli, koruyucu ve yasaklayıcı iktisat politikalarına yeniden başvuruldu. Liberallığın getirdiğı serbestlik, ve onun uzantısında, dışa açılma yeniden sınırlandırıldı, koruma tedbirleri ve ticareti kısıtlayıcı kararlar birbirini peşpeşe izlemeye başladı. Ama bu, tabii, bağımsızlık için başvurulması gereken bir yoldu.

Ama sistemin karşılaştığı ikinci paradoks da burada yer alıyor. Bireylerin özgürleşmesine imkân sağlamayan komuta ekonomisi, hedeflenen bağımsızlığı sağlamlaştırma ve korumada da isabetli bir yol teşkil etmediğini gösterdi. Türkiye hedeflediğı gibi kimseye müdana etmeyen bir ülke değil, tersine, yardım ve kredi talep eden ve bunları da giderek zor temin eden bir topluma dönüşmüştü, Gazetelerinin «taze para geldi, geliyor» şeklinde manşetlerle müjdeler verdiğı, kasaları boş, kalkınma hamlesi sekteye uğramış, evet, kuşkusuz egemen, ve fakat iktisadi bağımsızlığı tartışılır hale gelen bir ülke. Gerçekten de, çok partili dönemde de azimle ya da zaman zaman kerhen izlenen ama temelde değişmeyen bu iktisat politikası ülkeyi dış konjonktürün de etkisiyle, kuşkusuz, ama asıl iç yapısal ve kurumsal faktörlerin baskısıyla, şiddetli bir enflasyonun ve döviz sıkıntısının eşiğine getirmiş ve «70 cent'e muhtaç» bırakmıştı. Bağımsızlık kaygısıyla uygulanagelen ithal ikameci politika başarısızlığa uğradığı

gibi, hızlı büyümeye de artık elvermediğini gösteriyordu. Siyasi tercihler sonucu üye olmak istenen AET'ye de katılmayı engeller gibi görünüyor, Türkiye'nin dünya ekonomik sistemiyle bütünleşmesine de set çekiyordu. İthal ikameci politika uğruna sarf edilen çaba ve kaynaklar yetersizleşmiş olup, ülke ikameyi sağlayacak sanayiler için zorunlu ithalatı dahi yapamaz olmuş, «kendi dövizini kendin bul» dönemi başlamış ve bireyler baş döndürücü bir hızla yükselen enflasyonla baş başa mücadele etme özgürlüğüne bırakılmış bulunuyordu.

Hür teşebbüsçü ve fakat tabu haline gelen karma ekonomi taraftarı görüşün silinmesi zor izlerini taşıyan Adalet Partisi hükümeti mevcut ekonomik modeli giderek dönüştürecek bir nitelik gösteren bir dizi yeni düzenlemeyi 24 Ocak 1984'te uygulamaya soktu. Faiz hadleri gözden geçirilerek gerçekçi bir düzeye uygun olarak yükseltildi. Korumacı bir dış ticaret politikası yerine Türkiye'nin dışa açılmasını kolaylaştırmak için günlük kur ayarlamaları benimsendi. Türkiye artık gümrük kapılarının kilitlenmesiyle korunan bir pazar olmayacak, kapitalizmin özünde olan serbest rekabetin serbestleştiği bir ekonomik sahaya dönüşecek ve asıl ihracata öncelik verecekti. Amaç, IMF'nin çizdiği ilkeler uyarınca Türk ekonomisini onarmak, bir istikrar programı geliştirmek ve dünya kapitalist sistemiyle bütünleşmede ilk adımları atmaktır. IMF'nin benzer durumdaki ülkelere reva gördüğü istikrar programı Türkiye de de uygulanacak ve halk açısından kemerleri sıkma eylemine dayanan bir çekidüzen politikası burada da denenecekti. Brezilya, Meksika, Arjantin gibi Latin Amerika emsalleri ya da Tunus gibi, Türkiye de daha az tüketmeli, daha çok ihracat yapmalı ve böylelikle kendisine verilmiş olan yığılmış borçlarını ödeyebilecek döviz elde edebilmeliydi. Bu amaçla da iç talebi kısmak için monetarist tedbirlere başvuracak, üretiminin dışa akmasını sağlayacaktı. Dünyada mevcut olan ekonomik savaşın kurallarına Türkiye de riayet etmeliydi ve 24 Ocak kararları adı altında anılan düzenlemeler uyum gösterme yolunda atılan adımların ilk göstergesiydi. Devletin destek ve himayesi ve Türk toplumunun hoşgörüsü -ya da çaresizliği? - ile gelişen sanayie de ithal ikameci fonksiyonun sona erdiği tebliğ edilmiş bulunuyordu. Dışa açılmak gerekiyordu ve dışa açılmak demek kanaatkâr ve

henüz doyum noktasından çok uzak olan Türk pazarı yerine yurt dışı rekabet sistemi içerisine atılmak demektir. Ve, üç yıl boyunca az veya çok sadakatle izlenen bu istikrar programı, kurallara riayet etmenin semeresini de verdi: Sabahtan akşama değişen, saatte saatte yükselen fiyatlarda durulma boy gösterdi, %100'ü aşan enflasyon oranı %30 dolaylarına indi ve ihracatta beklenmedik bir artış kaydedildi. Ve, tabii, Türkiye IMF'nin beklentisi uyarınca, borçlarını muntazaman ödemeye başladı. Yine bağımsızlık adına ama bu sefer özel teşebbüsü kamçılarla suretiyle komuta ekonomisi açık olma yolunu deniyor, bunun için de yeni benimsediği yöntemin mantıksal uzantısında ve uzun vadede özgürleştirici olacak bir politikayı izlemeyi öngörüyordu. Liberal ekonominin tohumları ekilmiş oluyordu.

Ama benim burada üzerinde durmak istediğim husus yeni iktisadi programın Türkiye ekonomisini nereye götüreceği konusu değil. Biraz da mesleki formasyonum gereği, üzerinde düşünmek istediğim mesele söz konusu kararların Türk toplumunun bünyesinde, özellikle ekonomi-dışı alanlarda yarattığı ya da, daha çok, yaratması muhtemel olan sonuçlar. Yani, bu kararların Türk siyasi hayatı üzerindeki etkileri, bireylerin davranışları ve bu davranışların yol açacağı sonuçlar. Bunun için de, ilkönce, Türk toplumunda hiç deneylenmemiş olan ve güçlü bir devletçilik ve merkezîyetçiliğe karşılık köklü ve tarihi bir zemine sahip olmayan liberalizme değinmek istiyorum.

Bilindiği gibi, ekonomik liberalizm, en geniş tanımıyla, bir toplumda gelişme ile genel refahı hızlandırmak için en iyi yolun özel teşebbüsü her türlü engelden kurtarmak, onu özgür ve serbest bırakmak olduğunu ileri süren bir yaklaşım. Birey burada merkezi bir kavram ve muhafazakârlar için gelenek ne kadar önemli bir dayanak teşkil ediyorsa, birey ve bireysel özgürlük de liberaller için o denli önemli bir olgu, fikir yapılarının temel taşıdır ta kendisi. Tabii ki, Batı'nın geçirmiş olduğu çeşitli liberal tecrübelerde görüldü ki hepsinde bireyin başlıbaşına ön plana çıkarılan temel bir güç olarak ele alınması bir yana, liberalizm anlayış ve uygulamalarında toplumdan topluma ve dönemden döneme azımsanmayacak farklılıklar mevcut. Gerçekten de, daha ziyade ekonomiye ağırlık veren ve üretimi kanun ve gümrük en-

gellerinden korumak isteyen Manchester ekolü ile bireyin öncelikle fikir özgürlüğü üzerinde duran ve liberalizmin siyasal boyutuna ağırlık veren XIX. yüzyıl Fransız liberalleri arasında önemli ayrılıklar var. Ama gerek J. Stuart Mill, gerek Acton, gerek Tocqueville ya da Spencer için birinci kaygı birey ve onun toplum içindeki özgür varlığı. Kurumlar ise, onların gözünde, bireyin özgürlüğüne imkân sağladıkları ölçüde desteklenmeye layık görülen hususlar. Bu nedenledir ki, liberalizmin siyasal içeriğini oluşturan parlamenter sistem, genel oy, basın özgürlüğü, dernekleşme, laiklik ve barışçı bir dış politika bireyin özgürlüğünü pekiştirdiği ölçüde ancak anlam kazanıyor. Bunlar amaç değil, bireye özgürlük sağlama işlevini üstlenen araçlar olarak değerlendiriliyorlar. Hatta, liberalizmi XIX. yüzyıla özgü evrim ve ilerleme ideolojisiyle de birleştiren Spencer'a göre, bireyin gerçekten ve tam özgür olması için devletin sadece doğrudan doğruya ekonomik alana tekabül eden kurumlara müdahalesini yok etmekle de yetinilmemeli, sağlık, eğitim, posta dahil, birçok toplumsal işlevi olan kamu hizmetlerini dahi devletin faaliyet alanından geri almalı. İnsanlar arasındaki doğal ayıklamada sapmalara yol açarak insanlığın ilerlemesini, dolayısıyla da bireysel mutluluğu azaltan her türlü merkezîyetçi yönlendirmeye hukuki sınırlamaları, yani devlet müdahalesini kaldırmalı.

Oysaki, liberalizmin pirleri adam Smith ve John Stuart Mill'e göre, iktisadi alanda amaçlanan özgürlüğe ancak kanunların teminatı ve hukukun üstünlüğü ilkesi altında varılabilir. Topyekûn denetimsizlik, bireylerin alabildiğine serbest oldukları, isterlerine göre gelişigüzel hareket edebilecekleri bir ortam bireye özgürlüğü değil, keyfiliğin ve çifte standardın verdiği baskıyı getirecektir. O halde, karşı çıkılan ve giderilmek istenen devlet müdahalesi, bireyin özel alanına tecavüz eden müdahale ve hukukun genel kurallarının hüküm sürmesi ise, gerçekte, söz konusu özel alanı koruyan, bireyin özelliğini değerlendiren özgürleştirici bir olgu. Smith ve Mill, özgür bir toplumda devletin komuta etmesini, yasaklar koymasını tabii ki benimsemiyorlardı ama onların istediği devletin ekonomiye kayıtsız kalması da değildi. Devlet ekonomiye kayıtsız kalmamalıydı ki, ordu ve belediyenin üstlendiği hizmetler görülsün, sağlık ve bayındırlık işleri deruhte edil-

sin ve bireysel faaliyetlerin gelişmesine uygun bir ortam sağlanmış olsun. Ama devlet tarafından sağlanmış olan bu uygun çerçeve içinde de piyasa kuralları işleyecek, piyasa ekonomisinin düzenleyici mekanizmaları ekonomiye gerekli düzeltmeleri yapmasında yol gösterecek, bireylere -dolayısıyla ekonomiye- yeni şartlara uyma yollarını açacaktı.

Bundan beş yıl önce alman ekonomik kararlar, işte, bu türden bir düşüncenin Türkiye’de uygulamaya konmasının temellerini attı. Uygulanmaya başlamasından birkaç ay sonra da ülkede askeri yönetimin başa geçmesi ve devletin birinci görevi olan can güvenliğinin sağlanmış olmasıyla toplumda filizlenmekte olan bireysel özgürlük sevdası şekil almaya başladı ve siyasi düzeyde bu eğilim yeni kurulan Anavatan Partisi tarafından tercüme edildi. Gerçekten de, ilginçtir ki bu parti gerek mitinglerinde, gerek basına verdiği ilanlarda devamlı surette bireysel hak ve özgürlükleri vurguladı, piyasa ekonomisine hız vereceğini ve devletin müdahale alanını sınırlandıracağını vaat etti. Bu yöndeki liberal çağrılarına Türk halkının büyük bir bölümü, çoğunluğu, itibar etti ve gelişme halinde olan bir burjuvazinin ihtiyaçlarına cevap veren bu parti seçimleri kazandı, en önemlisi eski sağ partilerin aksine, söz konusu burjuvazinin mevzilendiği kentleri ele geçirmeyi başardı. Bu, tabii, kapitalist ya da sosyalist bir sistem arasında bir sistem tercihini yansıtan bir zafer değildi. Zira, ekonomi konusunda hassasiyet kazanmaya başlayan bireyler yine ilginçtir ki, uzun bir süre karma ekonomiden -yani eskiden- yana olup olmadığı konusunda karar veremeyen bir diğer kapitalist ekonomi yanlısı ama «önce devlet sonra parti» gibi bir sloganla yaptığı siyasi sıralamada bireyin statüsünden ve özgürlükten söz dahi etmeyen bir partiyi yenilgiye uğrattı. Demek oluyor ki, gelişen Türkiye burjuvazisinin çoğunluğu kendisini artık devletin himayesine muhtaç hissetmiyor, siyasal iktidara tek başına ve desteksiz olarak sahip olma gücünü kendinde görmeye başlıyordu. Başka ülkelerde olduğu gibi, Türkiye’de de yükselen burjuvazi yükselebilmesi için özgürlüğün gerekliliğini duyuyordu. Ama burada sorulacak olan soru onun gerçekten de desteksiz ve himayesiz olarak siyasi iktidarı elinde tutma gücüne sahip olup olmadığı idi.

Yine de, Anavatan Partisi hükümeti bir önceki dönemde 24 Ocak kararlarıyla başlatılan ekonomik politikaya sadık kalmakla da yetinmeyip, programında belirttiği liberal uygulamalara işlerlik kazandırmak için gerekli yapısal reformları da yapmayı öngördü. Cumhuriyet dönemi boyunca titiz bir korumacılıkla üzerinde durulan ithalat rejimi değiştirildiği gibi, bireyin, iktisadi hayatta faal bir ajan olmasını sağlayacak destekleyici önlemler de alındı. Bunun için devletin iktisadi hayattaki ağırlığını, müdahale yeteneğini yavaş yavaş asgariye indirmek gerekiyordu. Türk toplumunun gelişmesini yavaşlatmaya başlayan ve devletin cismani varlığının hissedildiği karma ekonomi yerine Batı'da denenmiş olan ve günümüzde de yeni bir dirilişle yeniden rağbet görmeye başlayan kapitalizmin liberal varyantına ağırlık verilecekti. İktisadi kamu teşebbüsleri özelleştirilecek, bireylerin kâr güdüsü kamçılanarak bireysel tasarrufların kolektif yararlanma alanlarına yatırılması yoluna gidilecekti. Ama bu denli geniş kapsamlı ekonomik kararların ve gerçek bir zihniyet değişikliği gerektiren reformların sosyal maliyeti göz ardı ediliyor, hesaba katılmak istenmiyordu. Oysa, bunların önemi büyüktü ve sadece liberal değil, aynı zamanda IMF'nin isterleri doğrultusunda hareket etme zorunda olan bir siyasi iktidarın karşılaşacağı çıkmazlar da vardı.

Benimsemiş olduğu liberal felsefe uyarınca, genel hukuk kurallarına riayet edilmesinin sağlanması dışında hiçbir zorlayıcı tedbire başvurmayan bir yönetim bireylerin maddi durumlarını ve sosyal sınıfların genel tabakalaşma sistemi içerisindeki yerini belirleyemez, bölüşümcü bir politika güdemez, sosyal adaletin icaplarını yerine getiremez. Bunu yaptığında, yani belirli kaynakların nerede ve hangi amaçla kullanılacağını tespit ettiği takdirde vaaz ettiği iktisadi ideolojiyi inkâr etmiş, «dirigisme» e kayan bir politika izlemiş olur. Gerçekten de, bölüşümcü politika mevcut kaynakların tümünün iktidarı elinde bulunduran bir merkez tarafından tahsis edilmesini gerektiriyor. İnsanlara ne yapmaları gerektiğinin, neye hizmet edeceklerinin kendilerine söylenmesini gerektiriyor ki, bu da komuta ekonomisinin ta kendisi olup, liberalizmi savunan bir siyasi iktidarla çelişki teşkil ediyor. Zira, zaman zaman görmekten kaçındığımız gerçek o ki, özgürlük ideali ile bölüşümcü politika ya da, başka bir deyimle, daha adil bir

topluma varmak için gelir dağılımını düzeltme isteği arasında bağdaşmazlık, bunun da ötesinde, çatışma var.

Laisser-faire'ciliğin erdemleri arasında toplum yapısını klasik kapitalist tabakalaşma sistemine uygun olarak dönüştürmek, yani sınırları çizilmiş, herkesin yerini bildiği sınıflı topluma geçiş de yer alıyor. Bu bağlam içerisinde, bilimsel olarak hiçbir sosyolojik gerçeğe tekabül etmeyen «orta direk» kategorisinin üst kesimleri burjuvazi, alt gruplar ise işçi sınıfı içinde yerini bulacak: bellibaşlı iki sosyal sınıfın çerçevesinde oluşan bir tabakalaşmanın yapısallaşması olayı. Muhtemeldir ki bu türden bir yapısal bölünmenin de siyasal düzeyde yansıtılışını, tercüme edilmesini görebileceğiz ve afaki tutkulardan, bilgi yetersizliği veya alışkanlıklardan kaynaklanan parti tercihleri yerine, partilerin fonksiyonel bir bölünmeyi yansıttıkları bir siyasal ortama tanık olacağız: Ekonomik programlarına göre parti tercihi yapan, çıkar güdüsünü bilgiyle pekiştiren ve ekonomiye hassaslaştırılmış bir Türk seçmeni.

Ama bunlara tanık olmak için özgürlüklerin, yani benimsemiş ekonomik liberalizmin siyasal hayatta da şekillendiğini görmemiz gerek. Ne var ki, ekonomik liberalizmin siyasal liberalizmle birlikte geliştiğini, her zaman ve her yerde siyasal liberalizmin eşliğinde uygulanageldiğini söylemek mümkün değil. Tecrübe gösteriyor ki, hür teşebbüsün temel taşları olan işadamlarının ekonomik çıkarları ve tutumlarıyla liberalizm arasında mutlak bir korelasyon yok. İngiltere örneği bize muhafazakâr hükümetlerin de ekonomiyi liberalizm çerçevesinde yürüttüklerini gösteriyor. Hatta, komuta ekonomisinin giderilmesi ve gayri bölüşümcü uygulamaların devamı için otorite kaygısını ön planda tutan bir yönetimin işbaşında olması zaman zaman gerekebiliyor: Ekonomik güçlere karşı kayıtsız, asıl kaygısı otoritesini yitirmemek olan bir iktidar anlayışı. Özgürlük fikriyle bağdaşmayan, taban tabana zıt bir siyasal felsefe. O halde, ekonomik liberalizmin siyasal liberalizmin bir önkoşulu olmasına karşılık, aksinin doğru olmadığını söyleyebiliriz. Siyasal liberalizm ekonomik liberalizmin mutlak surette uzantısında olan bir siyaset değil -kısa vadede. Hoşlanılmayan görüşe tolerans ve tahammülü içeren liberal yaklaşım geçmiş dönemde denenmek istendiyse de, zorunlu olan ekonomik temelden yoksun olması ve komuta ekono-

misinin ağırlığı nedeniyle kısa sürede laçka ve renksiz olmakla suçlandı ve elendi. Buna karşılık, biraz da anayasal çerçeve ve demokrasiye dönüş döneminin nazik şartları gereğince, siyasal liberalizme şimdilik yanaşır görünmeyen Anavatan Partisi başlattığı ekonomik uygulamada başarılı olabilir.

Bundan kuşku duyanlar 24 Ocak kararları doğrultusunda atılan adımların sistemsizliğinden, yeni ekonomik politikanın rayına oturmadığından söz ediyorlar. Eski alışkanlıklardan ötürü olsa gerek, projeleri kesin çizgilerle çevrilmiş, üzerinde oynanması mümkün olmayan bir ana metnin, kalıp halinde bir referansın bulunmayışından yakınıyorlar. Ne var ki, özünde liberal düşünceye dayanan bu kararların toplumu tespit edercesine bir kereye mahsus olarak yazılması bir kaynak teşkil etmeleri beklenemez. Piyasa gibi değişken, kaygan ve kaypak bir mekanizmanın kurallarına öncelik tanıyan, sürekli değişimi öngören bir düşünceden sabit kararların türememesi olağandır. Diğer yandan, piyasa şartlarına ve uluslararası konjonktüre göre sürekli ayarlanmayı ve yenilenmeyi öngören bu türden bir ekonomik proje, tabii ki, alışkanlıklarımızdan ve iktisadi zihniyetimizden kaynaklanan bazı dirençler meydana getirebileceği gibi, objektif konumları gereği, bu hızlı kapitalizmin ezdiği ya da ona uyum gösteremeyenlerde de olumsuz tepki ve tutumlara yol açıyor ve açacak. Çiftçi, toprak sahipleri, esnaf ve üretim içerisindeki konumlarına göre, bazı işadamları, ithal ikameciliğin koruyucu tedbirlerinin özlemini çekecek ve şimdiden olduğu gibi bu özlemi dile getirmeye devam edecektir. Aynı ekonomik durumda olmamakla beraber bürokrasi de komuta ekonomisinin giderilmesini yadırgayarak, müdahale alanı kısıtlanmış devletin önemini yitirdiği vehmine kapılarak daha sıkı bir denetlemenin, hatta düpedüz yönlendirmenin gerekliliğini savunacaktır. Yasak, genelge, mevzuat cenderesi içinde güven duygusu kazanan, onları benimser görüldükçe aynı yasak, genelge ve mevzuatı «kitabına uydurmak» suretiyle aşmayı başaran bir toplumun özlemi uzun bir süreç olan zihniyet dönüşümünde ve değerler devriminde mesafe katedilmedikçe devam edecek ve öfkeli tepkilere yol açacaktır.

Şimdiden başlayan alternatif oluşturma girişimleri ve yeni parti arayışları da, işte, siyasal iktidara ancak devletin yönetim

altında aday olabilen burjuvazinin direncinin bir yansıması. Oysa, bizce, alternatif bu yolda değildir. Yeni uygulamaya alternatif olarak sunulmaya çalışılan politikayı Türk toplumu önceki dönemlerde uzun süre denemiş ve bu modelin günümüz Türkiye'sinde geçersizliği görülmüştür. Alternatif, bundan böyle, devletin hegemonyası altında olan bir kapitalizmi, komuta ekonomisi kapitalizmini reddeden siyasal projelerde mevzileniyor ve bu da, uygulanmakta olan ekonomik liberalizmin yol açtığı toplum yapısına uygun olarak, Türkiye'yi çift partili bir siyasal hayatı yaşamaya aday gösteriyor. Peşpeşe yapılan genel ve mahalli seçimler de bu eğilimin somutlaşmakta olduğunun işareti. Türk toplumunda yeni bir emel olan bireysel özgürlüğü simgeleyen ekonomik liberalizmin savunucusu bir parti ile tarihi bir sosyolojik değer olan eşitlik ilkesi etrafında projesini belirleyen bir parti arasında demokratik *alternance*'ı yaşayacak olan bir Türkiye. Serbest rekabetçi kapitalizmin başarılarından öncelikle payını alan burjuvazinin partisiyle ücretlilerin çıkarlarını derleyen bir parti etrafında oluşan bir siyasi hayat. Çift partili bu sistemin kutuplaşmaya yol açmadan uygulanması ise, terk edilmekte olan komuta ekonomisi yerine denenen politikanın sosyal adaleti çiğnemenen, bireyi özgürlüklerle donatmanın yollarını ararken insan faktörünü, hümanist kaygıları da gözardı etmeden uygulanmasına bağlı. Bu da liberalizmin paradoksu olacaktır, evet. Ama yaşanabilirliğinin de tek çaresi. Tocqueville'i düşündüren özgürlük ile ona göre demokrasinin temelinde olan eşitlik olgusunun bağdaştırılması sorunu Türkiye'nin de gündeminde ve uzun süre de kalacağı benziyor.

DEMOKRASİ VE SİVİL TOPLUM*

G. Sartori'ye göre sivil toplum kavramı demokrasi ile birlikte düşünülmesi gereken bir kavram. Sartori, demokrasiyi sosyolojik temelleriyle birlikte ele almanın anlamlı olduğunu savunuyor. Ona göre, demokrasi sadece bir dizi hukuki ve organizasyonel düzenlemeler bütününden ibaret değil. Dahası, demokrasiyi belirli bir fikir akımıyla özdeşleştirmek de mümkün değil. Demokrasi, bu siyaset bilimcisine göre, belirli bir medeniyetin, Batı medeniyetinin gelişmesinin bir ürünü. Bu haliyle de demokrasi, siyasi bir gerçeği ifade etmekten daha ziyade sonuçta siyasi düzeye yansıyan ve siyasi düzeyde tercüme edilecek bir toplumsal ideali oluşturuyor. Batı'da filizlenen ve Batılı toplumsal aktörlerin zihniyetlerinin bir yansıması olan bir ideal. Batı insanının ruh halinin bir tezahürü.

Demokrasiyi, Sartori gibi, bir uygarlık ürünü ya da yeğ tuttuğum bir deyimle, bir kültür ögesi olarak görmek bizi ister istemez bu olgu ile onun meydana geldiği toplumların özellikleri arasındaki ilişkiyi gözönünde tutmaya davet ediyor, yani hangi sosyo-kültürel ve hangi ekonomik koşulların siyasal alanda demokrasiye imkan verdiğini düşünmeye yöneltiyor. Madem ki, demokrasi bir Batı özgüllüğüdür, Avrupa'da Batı-dışı toplumlarda bulunmayan ne vardır ki, bu siyasi yönelimin vatani Asya ve Yakın Doğu değil de Avrupa olmuştur ?

Bu konuda akla ilk gelen, tabii, Gramsci'nin ışık tutan analizi. Ne diyor bu sivil toplumun büyük teorisyeni? Batı'da sivil toplum gelişmiştir. Oysa ki, Doğu toplumlarında devlet-dışı alanı oluşturan sivil toplum ya yoktur ya da, onun ünlü deyimiyle, "jehlatinli" olup, toplumun muğlak, belirsiz, berraklıktan yoksun, somutluk kazanamayan ve şekillenemeyen bir kesimidir. O halde, bir siyasal örgütlenme ve yönetim türü olmadan önce sosyolojik bir yönelimi ve ereği, bir *finalité*'yi teşkil eden demokrasiyi tespit

* Özgür Gündem, 1985.

etmek için onu Batı toplumlarının bir kesimini oluşturan sivil toplumun varoluşunda aramak mümkün. Son on yıldır Türkiye'de de epey üzerinde durulan ve epey de geliş güzel bir şekilde zikredilen sivil toplum ekseninde aramak mümkün. Ne var ki, Türkiye'yi istila eden pek çok Batı kaynaklı toplumsal nosyon gibi sivil toplumun da rasgele kullanımı hayli anlam kargaşasına (hatta sivil toplumu askeri toplumun ve düpedüz ordunun karşıtı olarak görmek gibi bir anlamsızlığa) yol açtığı için burada, biraz didaktik olma pahasına da olsa, ilkin sivil toplum kavramının Batı literatüründeki güzergâhına değinmek ihtiyacını duyuyorum.

Sivil Toplum ve Devlet

Başlangıç noktasında sivil toplum ile devleti ayrı olarak düşünmek yer alıyor. Onsekizinci yüzyıl filozoflarında ve Hegel'in hukuk ve devlet konusundaki yazılarında gittikçe netleşen bu ayrımın 19. yüzyıldaki belki de en önemli durağı Marx. Hegel, sivil toplumun ortaya çıkışını çağdaş dünyanın bir başarısı olarak nitelendiriyordu. O da tıpkı zamanının ekonomistleri gibi, sivil toplumu serbest piyasa toplumunun varoluşuyla açıklıyor ve sivil toplumun bireylerin ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturdukları birliklerden meydana geldiğini söylüyordu. Bireylerin özel ve ortak amaçlarına hizmet etmeye yönelik bu birlik ve derneklerin, ayrıca, hukuk sisteminin güvencesi içinde olduğunu da yazıyordu. Hegel, incelediği toplumsal formasyonun gerçekte adeta iki toplumdan kurulu olduğunu düşünüyordu: bir yandan, sosyo-ekonomik zaruretlerin ve piyasa toplumunun gerektirdiği rekabet ve dolayısıyla çatışmanın yer aldığı sivil toplum. Diğer yandan, devletten oluşan, devlet kurumuyla özdeşleşen, onunla ayniyet içinde olan siyasal toplum. Bu anlayışa göre, sivil toplum maddi hayata, yani ekonomiye, siyasal toplum ise devlete teka-bül ediyor. Ama Hegel'in zaman zaman "bürgerliche gesellschaft" (burjuva toplumu) olarak ifadelendirdiği modern çağların sivil toplumu insanların atomize oldukları ve bir çatışma çarkı içinde cebelleştikleri geliş güzel ve rastgele bir ortam da değil. Piyasa sistemi, zira, kendi kendini düzenleyici mekanizmaları üretiyor ve bunlar, Hegel'e göre Ancien Régime'in ekonomiye müdahalelere dayanan düzenlemelerinden çok daha etkinler. Bir de, siste-

min ürettiği ve sivil toplumun özelliği olan korporasyonlar da var ki, bunlar mahalli ya da mesleki birlikler olup, üyeleri olan bireyleri örgütlemek ve savunmakla yetinmeyip, onların toplum hayatı için gerekli bilgiye sahip olmalarını sağlıyor, eğitim fonksiyonları ifa ediyor.

Marx'ın teorisinde salt ekonomik alana, dar anlamda ekonomik faaliyetler alanına tekabül ettirilen sivil toplumu Gramsci yeniden ele alırken, ona yeni bir tanımlama getiriyor ve sivil toplum ile siyasal toplum arasında çok kesin ve siyasal uzantıları itibarıyla çok önemli bir ayırımın var olduğunu düşünüyordu. Ona göre, sivil toplum kamunun karşısında "özel" kesimin tümünü kapsayıp, bireylerin kişisel ihtiyaçlarını, aileyi, dernekleri, hukuku içermekle kalmayıp, fikir, din, felsefe ile ahlakı da sinesinde taşımaktadır. Sivil toplum iknaya, beyinleri cezbetme mekanizmalarına, diyalog ve uzlaşmaya dayandığı halde, devlet de denetim, yaptırım ve baskı mekanizmalarını harekete geçirmektedir. İkisi arasında önemli bir nitelik farkı mevcuttur ve Batı toplumlarında siyasi hayat bu iki ögeden meydana gelmektedir: bir yandan, sivil toplum, diğer yandan, dar anlamda devleti oluşturan siyasal toplum. Doğu'da ise, toplum adeta tümüyle devletin kapsamındadır. Devlet siyasal toplumun önderliğinde meydana gelmektedir. Sivil toplum gelişmemiş ve ilkel bir düzeyde olduğu için devlet mutlak olarak egemendir, onun dışında bir toplumsal örgütlenme yok gibidir. Devlet-dışı alana tekabül eden faaliyetler ya çok sınırlı ve / ya da kolektif tasarımlar sisteminde, toplumsal tahayyülde geçersiz ve önemsiz telakki edilmektedir.

Batı'da Sivil Toplum

Görüldüğü gibi, bazı gelişmiş güzel tanımlardaki anlamıyla hiç ilgisi olmayan, mesela ordunun hakimiyeti altında bulunan toplumların karıştını kesinlikle ifade etmeyen - zira bu türden bir hakimiyet yapısal nitelikli olmayıp konjonktürel olabilir- ve Batı toplumlarının adeta ayırıcı bir özelliği olduğuna işaret edilen sivil toplum niçin başka yerlerde, Batı-dışı toplumlarda gelişmemiştir ? Hangi sosyolojik ve tarihi oluşumlar onun ilkin Avrupa kıtasında, sonra da adeta Weber'in tanımladığı en "ideal-tipik" haliyle Amerika'da gerçekleşmesine yol açmıştır ? Bilindiği gibi

siyasal ile toplumsal arasında beliren ayırım, başka bir deyişle, devlet ile sivil toplum arasında belirli bir farklılaşmaya yol açan olgu onsekizinci yüzyılda meydana gelmiştir ve bu olgu, piyasa ekonomisinin kök salmasına paralel olarak sistemleşen kapitalizmdir.

Onsekizinci yüzyıldan itibaren mutlakıyetçilik bir çok Batı ülkesinde çökme yolunu tutmuştu. Bu da, çoğu zaman siyasal nite-lik taşımayan gelişmelerin etkisiyle meydana gelen bir hadiseydi. Mutlakıyetçiliğin erozyona uğramasının yapısal nedenlerinden başlıcası ekonomik alanda meydana gelen gelişmelerdi. Kolber-tizm ve Alman merkantilizminin yerini aydın despotizmi alıyor, bu da sivil toplumun siyasi süreçte, siyasi hayatın mekanizmaları içinde daha faal ve daha etkin bir rol oynamasına yol açıyordu. Sivil toplumu oluşturan yüz binlerce, milyonlarca "şahıs", sivil topluma dahil milyonlarca birey, ortak idealleri doğrultusunda ve çıkarları etrafında gruplaşan bireyler, kendi özel ve kişisel ira-deleriyle birleşiyor, birlikler oluşturuyor ve örgütleniyordu. Böy-lece, bireyin kendisini başkalarıyla seçtikleriyle, tercih ettikleri-yle birleştirme kararını özerk olarak aldığı yeni bir toplumsal iliş-kiler ağı oluşuyordu. Bireye nihai seçme şansını veren ve sorum-luluk üstlenmesini gerektiren bir ilişkiler bütünü.

Gerçekten de, piyasa ekonomisinin genelleşmesi, ekonomik faaliyetlerin devletdışı süreçlerle oluşması, başka bir deyişle, top-lumsal ilişkilerin kapitalist sistemin mantığı uyarınca örgütlen-mesi, bireye ve onun uzantısında ve eşliğinde, özgürlüğe merkezi bir önem kazandırıyor. Bunun içindir ki, serbest piyasa toplu-munun gerçekleşmesiyle birlikte, bireyin gelişmelerin mihenk ta-şı olduğu sivil toplumun yaygınlaşmasına ve güçlenmesine tanık olunuyordu.

O halde, Sartori haklı olabilirdi. Piyasa toplumunun refaka-tinde vücut bulan sivil toplumun en gelişmiş şekliyle kapitalizmin anavatanı olan Batı toplumlarında yeşermiş olmasına, Batı-dışı toplumlarda ise onun olsa olsa nüve halinde bulunmasına ve top-lumsal dokuya nüfuz edememesine de şaşmamalıydı. Toplumsal bütünün ve devlet aygıtının karşısında bağımsızlaşan bireylerin oluşturdukları sivil toplum kurumlarının Doğu'da tespit edile-memesi olağandı. Sivil toplumun yayılmasına paralel olarak orta-

ya çıkan hayat tarzı, zihniyet ve -Sartori'ye göre- demokrasinin temelinde yatan dünya görüşüne özgü birey ve özgürlük anlayışı da Batı-dışı toplumlarda aranmamalıydı. Batı-dışı toplumlarda hüküm süren holistik, bütüncü telakkiler ve bu telakkilere uygun toplumsal yapı demokrasinin bir çeşit ana rahmini teşkil eden sivil toplumun meydana gelmesine elvermiyordu.

Osmanlı Toplumundaki Gelişim

Nitekim, Osmanlı toplumunu inceleyen belli başlı araştırmacılar da bu hususta birleşiyorlar ve patrimonyal bir yönetim türünün egemen olduğu Osmanlı'da toplumun bir topyekun bütün olarak siyasal toplum, yani devlet tarafından yönlendirildiğine işaret ediyorlar. Devlet-dışı bir faaliyet alanının düşünülmezliği, tasavvur edilmezliği ve ekonomi dahil, tüm toplumsal faaliyet alanlarının devlete tabi olması ve ona hizmet vermesi anlayışı ile birlikte sivil toplumun zuhur edemeyişini belirtiyorlar. Gerçekten de, bireyin özneleşemediği, bağımsız bir özne olarak zuhur etmediği, bir siyasal yapıda, özel hayatın dahi kamu gücü eliyle düzenlenip tertiplendiği bir ortamda, birey ve bireysel inisiyatiflerle gerçekleşebilecek olan sivil toplumun uç vermesi kolay değildi. Ekonominin devlet tarafından dizginlendiği bir toplumsal formasyon sivil topluma cevaz vermeyecek, piyasanın genelleşmesine de set çekecekti.

Nitekim kimilerine göre Sened-i İttifak'la ya da daha sonra Reşit Paşa'nın politikalarıyla ama daha gerçekçi bir yaklaşımla, ancak 1950'de piyasa toplumuna doğru atılan adımlar da zihinlerde perçinleşmiş gayri bireyci telakkilerin izlerini silmeye yetmeyecekti. Böylelikle sivil toplumun yokluğu veya cılızlığı Türk toplumunu otoriter yönetim türlerine sahne olan, ancak siyasi merkezin orkestraladığı parçaların seslendirilmesine izin verilen bir toplum kılacaktı.

Bunun uzantısında da teba kimliğinden sıyrılamamış olan yurttaşlar üzerlerindeki velayeti içlerine sindirmiş olup, her şeyi devletten isteyecek, onun yol göstermesini bekleyecek, bireysel başarısızlıkları karşısında onu sorumlu tutacak, ve bir bakıma, pre-kapitalist davranışlar sergileyecekti. Türkiye, bireysel inisiyatifte bulunmanın küstahça bir cüret, farklılık göstermenin siv-

rilik, bireyci olmanın merhametsiz bir bencillik olarak algılandığı, kısacası, birey olarak varolmanın adeta ayıplandığı bir toplum olacaktı. Devlet sözcüğünün Türk-Osmanlı semantiğine göre, en büyük saadet anlamına geldiği bir toplumda, tabii ki, bireysellik kınanacak ve bunun tabii uzantısında da tekdüzelik revaçta olacaktı. Ama bu gerçekten de tümüyle böyle miydi?

İnsanların kendilerine ait olan, kamu gücünün yönlendirme ve denetim çemberinden saklayabildikleri, devletin resmi yaptırım sisteminden muaf, özel ve kişisel alanları yok muydu? Devletin dışında ve ondan bağımsız olarak oluşan, onun gözetim, denetim ve etki alanının dışında seyreden hiçbir toplumsal örgütlenme yok muydu? Ş. Mardin'in ve bir grup sosyal bilimcinin tarikatlara sivil toplum kurumu gözüyle baktıklarını görüyoruz. Gerçekten de, devletin ve onunla bütünleşen dinin, Şeriat resmîyetinin dışında açılan "yolları" belki de sırf devlet-dışı inisiyatiflerin ürünü olmaları nedeniyle bir sivil toplum kurumu olarak değerlendirmek pekala mümkündür. Tarikatları, devletin tescil ettiği din, ahlak ve hal ve tavrın dışında alabildiğine çeşitli ve çok sayıda yorum getirmemeleriyle sivil, yani devletin dışında, teba ya da günümüzde yurttaşlar topluluğunun yarattığı bir örgütlenme ve kurum olarak, adeta bir nevi korporasyonlar bütünü olarak nitelendirmememizde sivil toplumun yukarda gördüğümüz açıklamasıyla bir çelişki yok.

Yok, ama gözlerden kaçmışa benzeyen bir noktaya değinmekte yarar var. Batı'da sivil toplum bireyi etkin kılan, onun bireysel ve kolektif kaderinde söz sahibi olmasına yol açan bir oluşum. Tarikatlar ise, tam tersine, bireyin ram edildiği, müridin, pirin tartışılmaz ve bir bütün olarak içine sindirdiği otoritesine teslim olduğu, bireysel özgürlük ve inisiyatifin cemaat olma bilinci içinde önemsizleştiği bir ortam. Kolektif bilincin birey bilincini tümüyle örttüğü, bireysel bir kararla intisap olunan ve fakat birey çıkarları ve saikleri doğrultusunda düşünceye ve davranışa, bireysel tutumlara cevaz verilemeyen bir *gemeinschaft*.

Bu durumda akla gelen soru, tabii, birey olarak girilen ve birey olmayı aşmanın öğretildiği bir kurumun klasik anlamda bir sivil toplum ögesi olup olmadığı. Hızla gelişen ve büyük bir hayatîyet gösteren günümüzdeki şekliyle de -devletdışı alana tekabül

etmesi hiç bir kuşku yaratmamakla beraber- demokrasiye gerçekten de yatkın bir zemin teşkil edecek niteliğe sahip olup olmadığı. Belki de burada vurgulanması gereken husus, demokrasinin sosyolojik temelini oluşturan sivil toplum ögesinin devlet-dışı (ama yine bazılarının vehmettiği gibi devlet karşıtı değil!) alana ait olmasının zaten, tanım gereği, gerekli ve fakat yetersiz bir koşul olması. Çünkü bireyle beraber meydana çıkan ve İ. Berlin'in dediği gibi, "bireyin kendi kendisinin efendisi" olmak isteyişinden kaynaklanan" özgürlük, sivil özgürlükler, tercihte bulunma ve seçim hakkı gibi birlikte vaki olabilen sosyo politik olguların demokrasiye elverir şekilde gelişebilmesi için bu olguların galiba bireyi vatandaş olarak belli başlı ve hatta, bir numaralı "siyasi özne" mertebesinde belirleyen ve tescil eden modern hukuk devleti çerçevesinde kristalleşmesi de zaruri.

Sivil toplumun teşekkül etmesi demokrasinin olmazsa olmaz bir önkoşulu olduğu bir gerçek ise, onun demokrasiye yol açacak ve sivil örgütsüzlükleri yaşatacak, müesseseleştirecek bir güç teşkil etmesi için siyasal toplumun da, yani devletin de sosyo-politik ve hukuki biçiminin sivil toplumun gelişmelerine cevaz veren, hatta onu pekiştiren türden olması da galiba elzem olan bir diğer şart. Belirli bir toplumda ve Türkiye'de gönüllü sivil beraberliklerin varlığı, kök salması ve gelişmesi hürriyetlerin tescilini de talep etmektedir. Devlete, yani Gramsci'nin kavramsallaştırmasına göre siyasal topluma ait olan bu fonksiyonun inkıtaya uğramaması, hatta ihya olması için çaba göstermeliyiz. Sivil toplumun oluşması için zorunlu olan zihniyet devrimimizi gerçekleştirmeli, geleneksel telakkilerimizden arınmayı öğrenmeliyiz.

GENEL OY KAPSAMINDA CUMHURBAŞKANI*

"Ya düşüncenin çıkış noktası mutabakat değil de, ihtilaf ise?"

Jean-François LYOTARD,
Le Différend, Paris, 1983.

Özgürlüğün ilk filizlendiği ülke İngiltere’de Locke, siyasal toplumun hukukun üstünlük kuralına uygun bir biçimde şekillenmesi için gerekli kuramsal çerçeveyi 1689’da *Two Treatises on Government* adlı kitabında çizmişti. Locke’un amacı kralın iktidarını sınırlandırmak ve onun "had ve hududu" aşması ya da bazı vecibelerine sadık kalmaması halinde egemenliğin gerçek kaynağı olan halkın tepki gösterme hakkının doğduğunu belirtmekti. Özgürlüğün varolması için gücün güç ile durdurulması gerekiyordu. Toplumsal güçlerin dengelenmesi siyasal özgürlüğün önkoşulunu teşkil ediyordu. Daha sonra Montesquieu’nun klasikleştirdiği bu düşünceyle birlikte kuvvetler ayrılığı ilkesi Fransız Devrimi’nden bu yana zihnimizi büyüleyen boyutlarda demokrasi ile eşanlamlı olarak siyasal hayatımıza, ya da hiç değilse düşlerimize girdi. Bu ilke, yani kuvvetler ayrılığı düşüncesi üzerine temellenen parlamenter sistem bu yazımda sık sık atıfta bulunacağım General de Gaulle’un siyasal düşüncesinin ve Fransız Beşinci Cumhuriyeti’nin anayasa doktrininin de temel taşlarından birini oluşturuyordu.

De Gaulle, 1946 yılında Bayeux kasabasında yaptığı ünlü konuşmasında ve Fransız siyasi tarih literatürüne "Bayeux nutku" olarak geçen halka hitabında şöyle diyordu: "Bütün ilkelerimiz ve edindiğimiz tecrübeler, yasama yürütme ve yargının birbirinden kesin bir biçimde ayrı olmalarını ve birbirlerini dengelemelerini emrediyor". Daha sonra, 1958’de Cumhurbaşkanı seçilince de de Gaulle bu konuyu şöyle açıkladı: "Hükümet ve Parlamento

* *Türkiye Günlüğü*, no: 16, 1991.

işbirliği içinde olmalı ama sorumlulukları konusunda birbirinden ayrı kalmalı. Birinin üyesi diğerinin üyesi olmamalı. İktidarın sahip olması gereken dengeli yapı budur. Yargı otoritesi bağımsız olmalı ve her birimizin özgürlüğünün bekçiliğini üstlenmeli. Böylelikle, devletin yeterliliği, haysiyeti ve tarafsızlığı daha iyi bir şekilde garanti altına alınmış olur". Bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi de Gaulle, çağdaş siyasal düşüncenin kurucularının doğrultusunda ve onların öngördüğü biçimde parlamenter demokrasiyi dile getirmiş, onun övgüsünü yapmıştı.

Ama biliyoruz ki, bu övgüyle ifade edilen ve hedeflenen klasik parlamenter sistem değildir. De Gaulle'un öngördüğü sistem, kayıtsız şartsız olarak egemen bir biçimde kendi inisiyatifi ile teklif ettiği yasaları geçiren, hükümet üzerinde etkin bir denetim gücüne sahip olan bir meclisin varolduğu sistem değil. Bu şekilde sadece 19.yüzyıl İngiltere'sinde bir müddet hüküm süren parlamentarizm değil. De Gaulle'un gönlünde yatan sistem, malûm, demokrasinin temel kurallarına dokunmamak kaydıyla yürütmenin rolünü karşılıklı denetim ve işbirliği çerçevesinde güçlendiren sistem. Ona göre, yürütmenin güçlenmesi şart idi ve demokrasi ilkelere zedelenmemesinin koşulu da yürütmenin hükümet dışı kanadının, yani cumhurbaşkanının genel oyla seçilmesiydi. Cumhurbaşkanı, yürütmenin bir başı olarak, genel oyla seçildiği takdirde sahip olması gereken meşruluğa kavuşturulabilirdi.

Ne var ki, Fransa'da son 30 yılın siyasi pratiği, de Gaulle ve Beşinci Cumhuriyet'in mimarlarından M. Debré tarafından düşünülen "rasyonelleştirilmiş" parlamentarizmin hayli başarılı bir örneğini temsil ediyorsa da, bu türden bir uygulama Türkiye'de bazılarınca demokrasiden ödün veren bir model olarak algılanıyor. Parlamente'nin nisbi olarak etkinlik kaybına uğrayacağını öngören bu algılama, tartışmanın ister istemez hissileşmesine, zaman zaman polemik bir üslûba bürünmesine dahi yol açıyor. Demokrasinin sonu ya da "tek adam" yönetimi olarak nitelendirilen bu model oysa, klasik parlamentarizmin yol açtığı tikanıklıkları ve ülkeyi fiilen yönetme zorluklarını aşmaya elverişli bir zemin oluşturabilir. Parlamente'nin duruma her bakımdan hakim olup yürütmeyi boyunduruğu altında tutması halinde yönetimin aştığı engelleri, anayasallık çerçevesinde kalmak suretiyle aşmanın yol-

larını serinkanlılıkla aramak belki de Rousseau'nun özlemlediği türden yurttaş olmanın ve katılmanın önemli bir göstergesi de.

Nitekim bu husus, Üçüncü Cumhuriyetin girdabında yaşamış olan L. Carré de Malberg tarafından ta 1931'de dile getirilmiştir. Carré de Malberg genel iradenin yansıması ve temsilcisi olduğu fikrine yaslanan bir parlamentonun, klâsik parlamentarizmin öngördüğü kuvvetler ayrılığına ve denge ilkesine uyum göstermesinin pratikte imkânsızlaştığını belirtmişti. İkili ve dengeli bir sistemin kurulabilmesi ve böylelikle, parlamentonun mutlakıyetçi hakimiyetinden kurtulabilmek için, ona göre, cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi, cumhurbaşkanına parlamentoyu fesih yetkisinin verilmesi ve referandum uygulamaları gerekliydi. Ama buna karşılık, anayasasının önceliğini de sağlamak amacıyla, yasaların anayasallığını tespit eden bir yargı denetimi de zorunluydu. Mutlak parlamentarizmin hüküm sürdüğü dönemin anayasa bilimcisi Carré de Malberg, Beşinci Cumhuriyetin kurumlarını ve Anayasa Konseyi'ni öngörmüştü ve bunları yeni cumhuriyetin kuruluşundan 30 yıl önce önermişti.¹

Ama biz Türkiye'de direniyoruz. Siyasal sisteme işlerlik kazandıracak muhtemel yolları araştıracağımız, hangi kurumların gerekli olabileceğini düşüneceğimiz yerde, mevcut sistemimizin tartışılmasını bile demokrasi suçu --düşünce suçu?-- olarak nitelendirmeye hazır görünüyor ve meseleyi ilke ve sistem düzeyinde değil, kişiler bazında ele almayı çoğu kez yeğ tutuyoruz.

Türkiye'de Sistem Tartışmaları ve Bir Efsanenin Gücü

Türkiye'de cumhurbaşkanının siyasal sistem içerisindeki statüsü konusunda yaygın bir görüş var: yetkileri sınırlı ve biçimsel, statüsü sembol düzeyinde belirlenmiş, protokoller nitelikli bir cumhurbaşkanı Türkiye'ye yakışır. İçimize sindirdiğimiz ve çok kısa zaman öncesine kadar bir postüla ya da beteri. Adeta bir dogma gibi selâmladığımız bu görüş, gerçi 1988'den itibaren sorgulanmaya başladı. Mesela, ülkenin sekizinci Cumhurbaşkanı bu görüşü paylaşmadığını açıkladı. Doğru Yol Partisi, Kasım 1990'da topladığı Büyük Kongresinde yeni bir anayasa önerisi ile birlikte,

¹ R. Carré de Malberg, *La Loi, Expression de la Volonté Générale*, Economica, Paris, 1984, s.221.

alıştığımız Cumhurbaşkanından farklı bir Cumhurbaşkanlığı makamı teklifini getirdi. Birlikler, dernekler, vakıflar ve basın gibi sivil toplum kuruluşları ve münferit şahıslar konuyu enine boyuna tartışmaya başladı.²

Ben, burada bu tartışmaların tartışmasına girerken, konuya ilişkin geliştirilen olumsuz tepkileri gözönünde bulunduracağım. Bunu yaparken de epey güçlük çekeceğimi biliyorum. Çünkü bu konuda hepimiz yaygın görüşün, yani parlamentarizmin zaman ve mekan sınırlarının ötesinde tartışmasız bir üstünlük sahibi olduğunu ilan eden amentünün doğrultusunda az veya çok koşullanmış bulunuyoruz. Üstelik, Cumhurbaşkanının siyasi statüsünün tartışılması, üzerinde düşünölmeye başlanması, ister istemez bir anayasa değişikliği sorununu da beraberinde getiriyor. Gerçi, Türkiye’de anayasa değişikliği konusu belki o kadar da dikenli ve acılı bir konu değil. Zira, bundan 10 yıl gibi kısa bir süre önce adeta plebisite edilen 1982 Anayasasının değiştirilmesine çoğumuzun itirazı yok. Hemen hemen tüm partiler ve siyasi formasyonlar Anayasayı kısmen veya tümöyle değiştirmekten yana olduklarını belirtiyorlar. Ama Cumhurbaşkanı’nın siyasi statüsü üzerinde düşünmek ve bu statüyü değiştirmek istemek, beğenilmeyen bir anayasadaki değişikliğin çok ötesinde bir sonuç getirir. Siyasi sistemin değişimine yol açar ki, Türkiye’de bu konuda en azından yönetici sınıf çerçevesinde büyük bir istek olmadığı anlaşılıyor. Nitekim, E. Özbudun da bu "tehlikeye" işaret ediyor ve bir gazete makalesinde "Cumhurbaşkanı’nın seçim biçimini değiştirmek, basit bir anayasa değişikliği değil, siyasal sistemin işleyişi üzerinde çok önemli sonuçlar doğurabilecek temel bir değişikliktir" diyor.³

Gerçekten de, Cumhurbaşkan’ının Türk siyasi hayatında siyasi konumu üzerinde tartışma açıldı ama, ama siyasal sistemin değişimi yönünde bir istek yok gibi. Tam tersine, Westminster tipi parlamenter sistemin siyasal geleneğimize uygunluğuna, onun adeta bir ürünü olduğuna kendimizi inandırmışız. O kadar ki, C. Tanyol gibi bazı toplum bilimcilerimiz, bu sistemin Türk Cumhu-

² Bu konuda en ciddi tahlil ve önermeler C. Kırca tarafından 1990 ve 1991 yıllarında *Milliyet* gazetesinde çeşitli makalelerinde kaleme alındı.

³ *Cumhuriyet*, 4.9.1989.

riyet geleneğinin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu belirtecek ve Cumhurbaşkanı'mn parlamenterler yerine halk tarafından seçilmesinin Türk Devleti'nin "ayağa düşmesi" anlamına geldiğini ileri sürecek kadar mevcut siyasi sistemin erdemine inanmış durumdalar.⁴ Bu kadar ileri gitmeyen diğer uzmanlar da Türkiye'ye uygun olan sistemin parlamenter sistem olduğunu vurguluyorlar.

Oysa, Türkiye'de teamül haline gelen bir uygulama, ülkemizde Cumhurbaşkanı seçiminin parlamenter ilkelere hiç de uymadığını gösteriyor. Zira, hepimiz biliyoruz, Cumhurbaşkanı'mn asker ya da ordunun benimsediği bir şahıs olması bir zorunluluk haline gelmiştir. Nitekim, 1980 müdahalesinin açıklanan sebeplerinden birini teşkil eden Meclis'in Cumhurbaşkanı seçememesi, konusunu anılarında anlatan zamanın Genelkurmay Başkanı, bu konuyu büyük bir berraklık ve samimiyetle doğrulamış bulunuyor. Türk demokrasi tarihi için çok değerli bir kaynak teşkil eden Anılar'da.⁵

Ben, burada bir hatırlatma yapmak istiyorum. Şimdi olduğu gibi, 1980'de de Türkiye parlamenter sistemle yönetiliyor. Ama meclisi oluşturan partiler cumhurbaşkanı konusunda mutabakata varamıyor. Zamanın Genelkurmay Başkanı Org. Kenan Evren de bundan şikayetçi. O günlerde her Türk vatandaşı gibi. Ama her vatandaş "gibi" değil. Deyim yerinde ise, "biraz daha eşit" bir vatandaş, çünkü siyasi irade tarafından ülkenin en etkin baskı grubunun başına tayin edilmiş bir şahıs, -bir şahsiyet. Bu nedenle, tabii, onun hayıflanması halkinkine benzemez. Dilekleri tavsiye, tavsiyeleri ikaz niteliğindedir. Bu konuyu anılarında şöyle yazıyor müellif: "Binicioğlu'ya dedim ki <Binicioğlu, zamanın Milli Savunma Bakanı, N.V.>: " Çağlayangil gibi antipati beslenen isimlerden sonra <kimin antipatisi? halkın mı? yüzde kaçının? ordunun mu? Ordunun üst düzey subaylarının mı? bunu söylemiyor>, biz Cahit Karakaş'ı Cumhurbaşkanı için uygun görüyoruz".⁶ O ana kadar kamuoyunun ve daha önemlisi, parlamenter sistem uyarınca seçimi yapacak olan milletvekillerinin pek aklına gelmemiş olan bir üyeyi uy-

⁴ Cumhuriyet, 5.1.1991.

⁵ K. Evren, *Anılar*, Milliyet Yayınları, Cilt 1, İstanbul, 1991.

⁶ K. Evren, *a.g.e.*, s.411.

gun görüyorlarmış. Şimdi burada duralım, çünkü zamanın Genelkurmay Başkanının sözünü ettiği "biz", demokrasilerde herhangi bir siyasi fonksiyonu olmayan, parlamenter sistem uyarınca da hiç bir siyasi görevi bulunmayan, hiç bir siyasi yetkiyle donatılmamış olan silâhlı kuvvetler.

Bir baskı grubunun parlamento üzerinde etkili olmaya çalışması, "lobbying" yoluyla kendi isteklerini kabul ettirmeye ve siyasal sürece yön vermeye çalışması olağandır. Yadırganacak bir durum değildir. Ve bu, demokrasilerde denge ve uzlaşma zemini oluşturan ve R. Dahl'm sözünü ettiği "poliarşik" etkenlerden biridir. Ama çağdaş devlet teorisine göre, devletin bir aracı olan ordunun baskı grubuna dönüşmesi, başındaki görevli kişi vasıtasıyla cumhurbaşkanı seçiminde ihsas-ı reyde bulunması, müdahale etmesi, demokrasinin parlamenter ya da başkanlık türüyle ve tarifiyle bağdaşmayan bir siyasi faaliyet biçimi. Bu nedenle de çok düşündürücü.

Anılar'daki bu örneğe başvurmanın amacı, Türk Silahlı Kuvvetleri hakkında ucuz yoldan ve tasvip etmeyeceğim bir biçimde yorum yapmak değil. Amacım, Genelkurmay Başkanı'nın bu türden bir ikazda bulunmasının parlamenter sistemin Türkiye'de fiili işleyiş biçimiyle ne denli gediklerle dolu olduğuna işaret etmek. Cumhurbaşkanı seçimi hep bu türden ve hatta daha etkin yöntemlerle yapılagelmıştır. Bunları H. Özdemir de kitabında derlemiş bulunuyor.⁷

Gerçekten de, yukarda da değinildiği gibi, Türkiye'de meydana gelmiş bir teamül uyarınca cumhurbaşkanlarının asker ya da asker destekli olmaları bir zorunluluk olmuş. Bu teamülün oluşmasının tarihsel, geleneksel veya salt konjonktürel bir çok nedeni olmuş olabilir. Bu teamül Türk siyasal kültürünün bir uzantısı olduğu gibi, şartların zorladığı bir uygulamalar zinciri de olabilir. Ama nedenleri ne olursa olsun, bu teamülün varlığı bizi aslında başka bir olguya işaret etmeyi de zorluyor: parlamenter sistemin, Türkiye'de ikide birde atıfta bulunulan ve böylelikle adeta mistik bir boyut kazanan Türk siyasi "geleneginde" ne denli çarpık bir konumda bulunduğu.

⁷ H. Özdemir, *Devlet Krizi*, Afa Yayınları, İstanbul, 1989.

Bu teamülün varlığı ayrıca, parlamentarizmin Türk siyasi hayatında bir gelenek⁸ oluşturmaması bir yana, aslında toplumun tarihsel siyasi gerçekliğine uydurulmaya çalışıldığının da delili. Bu noktayı biraz daha açmaya çalışalım.

Cumhuriyet anayasaları uyarınca, Cumhurbaşkanının ülkenin siyasetini belirleme ve yönetme yetkisi ve gücü yoktur. Yoktur ama bunlar Cumhurbaşkanlarına dolaylı ve zımni olarak verilegelmiştir. Parlamentarist anayasalar uyarınca, siyasi iktidar başbakanda ve onun kurduğu hükümettedir. Ama Türk siyasi hayatının fiili gerçekliği bize anayasal açıdan güçsüz olan cumhurbaşkanlarının, parlamenter dönemin de berisinde, tüm Cumhuriyet tarihi boyunca, silahlı kuvvetlerin uzantısı olarak dolaylı biçimde takviyeli olduklarını gösteriyor. Hukuken güçsüz, fiilen kuvvetlendirilmiş Cumhurbaşkanları. Kuruluş döneminin olağandışı şartlarının ilk iki Cumhurbaşkanı'nı saymasak bile, onları izleyenlerin de hep ordu kökenli olduklarına, ordunun temsilcileri sıfatıyla da dolaylı olarak takviye gördüklerine, işgal ettikleri makamın da bu yolla anayasalarda öngörülmeyen bir biçimde kuvvetlendirildiğine tanık oluyoruz.

Bu konuda istisna gibi gözüken bir örnekten söz edilebilir. Ama bu aslında, istisna sayılmaması gereken ve kuralı pekiştiren bir durum: Celal Bayar örneği. Zira, Bayar da resmi olarak sivil kökenli olmasına rağmen ayrıcalıklı bir konumda. Atatürkçülüğün bekçisi olan ordunun gözünde, büyük Önder'in güvenine mazhar olmuş bir şahsiyet. Diğer yandan da, parlamentoda çoğunluk partisinin kurucusu ve "büyüğü". O halde, bu iki husus nedeniyle, Bayar'ın da anayasanın kendisine tanıdığına çok ötesinde fiili yetkilerle, hukuken değilse de, siyaseten donatılmış olduğunu söylemek gerekecektir.

Benim bu örneklerle anlatmaya çalıştığım şu ki, gelmiş geç-

⁸ Ben, tabii, gelenek kavramını sosyolojideki anlamıyla kullanıyorum. Bu itibarla, gelenek, en geniş anlamıyla, bir toplumun kültürünün özünü, unutulmuş zamanlardan beri devralman ve süregelen öğelerini içeriyor. Ama Türkiye'de siyasi hayat içerisinde gelenek sözcüğünde bir anlam kaymasına tanık oluyoruz. Gelenekten neyin kastedildiği açık ve net bir biçimde belli değil. Siyasi grup ve cerahların tercihlerini temsil eden olgular karşımıza çıkarılıyor ve "gelenekten" söz edilince akan sular duruyor. Aksı yönde bir şey söylenmemeli, yapılmamalı anlamına gelen sorgulanması mümkün olmayan bir heyula ile karşılaşmış oluyoruz.

miş Cumhurbaşkanlarımız, onların seçilme koşullarının ayrıntıları bana, açıkça söylemek gerekir, parlamenter sistemin Türk siyasi geleneğinin bir ürünü, bir zorunluluğu olduğunu ileri süren tezin, gerçekte bir efsaneye dayandığını düşündürüyor. Bu tezin, gerçekte, son bir iki kuşağın zihni alışkanlığıyla sınırlı olduğunu, P. Bourdieu'nün deyimi ile, bir "habitus"dan kaynaklandığını düşündürüyor⁹ ve toplumla siyaset arasındaki ilişkileri büyük bir duyarlılıkla tahlil etmiş olan Tocqueville'in sözlerini hatırlayacak oluyorum: " vazgeçilmez saydığımız kurumlar, çoğu zaman alışmış olduğumuz kurumlardan başka bir şey değildir".

Bu nedenledir ki ben, parlamenter sistemin Türk siyaset gerçekliğine uymasını sağlamak için onda bir takım zorlamalarda bulunulduğunu savunuyorum. Çünkü biz, parlamenter sisteme göre sembol niteliğinde, güçsüz ve yetkisiz olması gereken bir cumhurbaşkanını içimize sindirememişiz ki, Cumhurbaşkanlarımızı, parlamenter sistemi bir nevi "kitabına uydurmak" usullerine başvurarak devamlı olarak güçlendirme yoluna gitme gereğini duymuşuz.

Parlamenter sistemin siyasi geleneğimize uygun olduğunu ileri süren savın yaratılmış olan bir efsaneye dayandığını belirttim. Ama efsane bundan ibaret değil. Efsanenin bir diğer sayfası da, parlamentarizmin temsili demokrasinin diğer biçimlerine, mesela Fransız tipi yarı-başkanlık (ya da bazı durumlarda yarı-parlamenter) sistemine oranla daha "demokratik" olduğunu zihinlerimize zerkediyor. Bu da, kanımca, tüm efsaneler gibi, bazı klişelere dayanan, somut ve ampirik kanıtlardan yoksun düşüncelerle örülmüş bir sav, belki de bir saplantı. Çünkü gerçekte, biliyoruz, hiç bir sistemin bir diğeri üzerinde aksiyolojik bir üstünlüğü yoktur. Sistemlerin değeri, üstünlüğü ve uygunluğu zira, toplumdan topluma değişen aynı toplumda da farklı zaman dilimlerinde farklı nitelikler arz eden bir husus. Parlamenter sistem ise, vücut bulduğu Westminster uygulamasında, demokrasinin prototipi olarak karşımıza çıkıyor. Hukukun üstünlüğü kurallının hüküm sürdüğü bu sistem, parlamentarizmle demokrasi arasında bire bir bir ilişkinin varlığını ve adeta olmazsa olmazlı-

⁹ P. Bourdieu, *La Distinction, Critique Sociale du Jugement*, Minuit, Paris, 1979, s.112-13.

ğını zihinlerimize nakşetmiş.

Ne var ki, hukukun üstünlüğü ve kuvvetler ayrımı ABD'de parlamenter değil, başkanlık sistemiyle hayata geçmiş bulunuyor. Diğer yandan, biliyoruz ki, Büyük Britanya'da demokrasinin ereklerine hizmet eden parlamenter sistem, Fransa'da Dördüncü Cumhuriyet döneminde demokrasinin yozlaşmasına yol açmıştı. Ama biz, Türkiye'de sistem tartışmalarında her nedense, bu türden olguları gözardı ediyoruz. Siyasal sistemlerin değerini de relativist bir yaklaşımla tespit etmenin daha doğru olacağını görmezlikten geliyoruz. Oysa çağdaş sosyolojinin temel önermelerinden birini teşkil eden bu hususu zamanında bilge Solon belirlemiş bulunuyordu ki, ona "hangi anayasa iyidir?" diye soran Atina'lılara şu cevabı vermişti: "İlk önce bana şunu söyleyin; hangi halk için ve hangi dönemde?". Bırakınız çağdaş sosyolojinin metodolojik önermesini, biz, Montesquieu'nün görüşlerinin 23 yüzyıl öncesinden tespitini bile kaale almaz bir tutum izliyor ve zaten toplumumuzun iç dinamiğinden neşet etmemiş olan ama belki de bildiğimiz ve öğrendiğimiz tek temsili sistem olduğu için, demokrasinin parlamentarizmden ayrı düşünülemezliğini savunuyoruz.

Demek ki, siyasal sistemlerin ve anayasaların aşkın ve kutsal bir hüviyeti yok. Atina'lı Solon da bunu belirtmek istiyordu yani onları sosyolojik temellere bağlantılandırmak istiyordu. Tıpkı Montesquieu gibi. Tıpkı, 1946'da, Beşinci Cumhuriyetin kuruluşundan 12 yıl önce general de Gaulle'un Bayeux kasabasında yaptığı tarihi konuşmada belirttiği gibi. Tabii, benim de burada, onun Solon'a yaptığı göndermeyi tekrarlamamda bir neden var. Az önce anlatmaya çalıştığım nedenlerden ötürü, soyut planda düşündüğümde hiç bir şekilde olumlu ya da olumsuz duygular beslemediğim parlamenter sistemin ben, Türkiye özgüllüğüne uymadığını düşünüyorum. Türk siyasal geleneğinin uzantısında olmadığını düşündüğüm bu sistem, belki de kaynağını Türk toplumunun sosyo-politik "ruhundan" almadığı içindir ki, Türkiye'de çok önemli bir konuda, Cumhurbaşkanı'nı seçim konusunda, ihlal edilegelmiştir. Ama ihlalin bunca kez tekrarlanması da sistemin Türkiye'ye uygunluğunu sağlayamamış olacak ki, de-

mokrasinin ihyası için varolan bu sistem üç kez kesintiye uğramış, uğratılabilmıştır.

Gerçi, bu sekteye uğratmaların ardında yatan nedenlere de ciddi bir biçimde eğilmemiz gerekiyor. Bu amaçla kapsamlı bir sosyopolitik analizin zorunlu olduğu ortada. Ama burada bir iki soru sormakla yetinebiliriz. Acaba Türk Silahlı Kuvvetleri mensupları kötü niyetli oldukları için mi müdahalede bulunup parlamenter sistemi kesintiye uğratıyor? Acaba sistemin işleyiş biçiminde de hata yok mu? Sistem bu kadar sık "arızaya geçtiğine" göre, acaba sistem ile sistemin uygulandığı toplumun yapısı ve siyasal kültürü arasında bir uyumsuzlıktan söz edilemez mi?

Türk siyasi hayatının gelişmelerine baktıkça bu sorular benim aklıma geliyor. Geldikçe de cevap arıyorum. Ve, Türkiye’de bu dönemde, en uygun olabilecek sistemin yine parlamentarizm çerçevesinde yer alan bir sistemin olabileceğini ilk adımda düşünüyorum. Burada izlenebilecek bir yol parlamentarizmin "rasyonalizasyonu" olabilir.¹⁰ Bunahm ve istikrarsızlığa yol açan "meclis hükümeti" izlerini yok etmeye yönelik bir dizi kurumsal mekanizmalar işletilebilir. Böylelikle, parlamentonun dengelenmesi, yani gücünün smırlandırılması sağlanabilir. Yürütmemin nisbi olarak bağımsızlaştırılması ve hükümet istikrarı sağlanabilir. Bu bir yoldur. Ve bu rasyonelleştirme Türkiye’de zımnen denemektedir.

Bu yönetime Fransa’da da başvurulmuştu. Ama çok sayıda partinin var olduğu Fransız parlamentosunda bu deneme başarısızlıkla sonuçlandı. Hristiyan Demokrat’larla Sosyal Demokrat’ların global olarak bir çift-parti sistemi oluşturabilmeleri sayesinde ise Almanya’da rasyonelleşme tedbirleri başarılı oldu. Bu da gösteriyor ki, parlamenter sistem çerçevesinde yapılan rasyonelleşme işlemleri, bizatihi anayasadan kaynaklanmayan nedenlerden ötürü, yani siyasal kültürün elverişsizliği ve/ya da çift-partili bir sistemin yokluğu halinde etkili olamıyor.

Bunun dışında, yine parlamenter çerçevede kalmak suretiyle izlenmesi mümkün olan bir diğer yol da Cumhurbaşkanı’nın şu

¹⁰ F. Luchaire ve G. Conac, *La Constitution de la République Française*, Cilt 1, Economica, Paris, 1987, s.13. Rasyonalizasyon, hükümeti meclis karşısında güçlü kılmaya yönelik başvuru olan yöntemleri ifade ediyor.

veya bu partinin parlamentodaki siyasal elitlerin oylarıyla seçilmesini sağlayan değil, onun halk tarafından ve genel oyla seçilmesini öngören sistem. Ama, tabii, bu ikinci yol daha köktenci bir değişime yol açacak çünkü bizi klâsik Westminster tipi parlamentarizmden çıkarıp, Fransız tipi, yarı-başkanlık olarak nitelendirilen siyasal sisteme yakınlaştıracaktır.¹¹ Ama bu şıkkın üzerinde durmadan ve bu öneriyi şekillendirmeden önce Fransız uygulamasını ana hatlarıyla ve özetle hatırlatmak yararlı olacak.

Fransız Modeli

Fransa'da 1958 anayasa değişikliği ile birlikte kurulan Beşinci Cumhuriyet, biliyoruz, de Gaulle tarafından gerçekleştirilen bir çeşit yasal "sivil darbenin" sonucu. Dördüncü Cumhuriyet boyunca, Fransa, biraz da Türkiye'nin de 1971'den beri yaptığı gibi, çeşitli rasyonalizasyon denemeleri ve rektifikasyonlarla, parlamenter sistem uyarınca yönetiliyor. Ama siyasi istikrarsızlık had safhada. Hükümetler kısa ömürlü ve güçsüz. O kadar ki, ordu neredeyse hükümeti ikame edecek. Fransa, ortalama sekiz ay süren hükümetleriyle metropoldeki ekonomik ve sosyal sorunları çözemediği gibi, saplandığı Cezayir savaşının da üstesinden gelemiyor. Birbirini peşpeşe izleyen Dördüncü Cumhuriyet hükümetleri ne savaşa son vermek gücüne sahip, ne de mücadeleyi sürdürmek cesaretine. Bu koşullarda geliyor General de Gaulle. Ve, belirli bir tarihi projeyle: Cezayir sorununu halletmek, yani Cezayir'i tasfiye etmek. Ama bunun için de koştuğu bir şart var: üstlendiği misyona meşruluk zeminini sağlayacak genel oyla seçim.

Bunun için yeni bir anayasa gerekli. Böylelikle, 1958 anayasası (ve asıl Cumhurbaşkanı seçimi için genel oyun ihdas edildiği 1962 değişikliği ile) Beşinci Cumhuriyete, yani adı literatüre yarı-başkanlık sistemi olarak geçen rejime geçiliyor. Yeni Fransız anayasasının ruhuna göre ve siyasi istikrarın devamı için başkalarının siyasi önceliğe sahip olması sağlanmalı. Bu iki şekilde sağlanacak: Cumhurbaşkanı seçim yöntemiyle ve ona yeni anayasa-

¹¹ Cumhurbaşkanı'nın halk tarafından seçildiği ve önemli yetkilerle donatıldığı ve fakat yanı başında bir de parlamentoya karşı sorumluluk taşıyan bir başkanın bulunduğu rejim.

da verilen yetkilerle.

Cumhurbaşkanını seçim yöntemi konusunda biraz duraklamak istiyorum. Nasıl oluyor da, Cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi Fransa'da Cumhurbaşkanına bu denli büyük bir siyasi otorite sağlıyor da, Avusturya, İzlanda ya da Portekiz gibi ülkelerde Cumhurbaşkanlarının genel oyla seçilmesi sistemin başkanlık tarzında bir niteliğe bürünmesine neden olmuyor?

Bu konuyu bu yönüyle bir uzman olarak basında kaleme alan E. Özbudun dışında N. Ilıcak da bir basın mensubu olarak gündeme getirdi. Türkiye'de halkın Cumhurbaşkanını seçmesinin olası tehlikelerine dikkati çekmek ve bu yolun "mahzurlarına" işaret etmek için. N. Ilıcak'ın kayıtlarına göre Fransa dışında Cumhurbaşkanını genel oyla seçen "tek ülke olan Avusturya'da" dikta tehlikesinin boy göstermemesinin nedeni oldukça açık : "Avusturya, diyor yazar, demokrasi terbiyesi açısından bizden çok ilerde".¹² Fransa'dan da daha "terbiyeli". Zira, Fransa'da halk oyu Fransız Cumhurbaşkanını, Duverger'in ünlü deyimiyle,

¹² *Tercüman*, 11.11.1990. Bu konuda bir saptama yapmak gereğini duyuyorum çünkü çok yaygın olan bu türden bir analizin, eksik bilgiye dayanması ve tutarsız olması bir yana, Türkiye için oldukça horlayıcı olduğunu düşünüyorum. Şöyle ki, ne vakit Batı'da uygulanan bir sistemden veya revaçta olan bir fikir akımından söz edilse biz, Türkler, bunları hiç tartışmadan beğeniriz ve hayranlığımızı ilan ederiz. Ancak, bu sistem(ler)in Batı toplumları için, onların bizden çok ileri olmaları nedeniyle, geçerli olduğunu da söyler ve hemen ardından da bunların Türkiye için "erken" olduğunu, Türkiye'nin hazır olmadığını belirtiriz. Çoğulculuk, insan hakları, yapısal reformlar, Cumhurbaşkanını halk oyuyla seçmek ve daha nice benzeri konuda biz "hazır" değilizdir. Batı'yı Batı yapan bu uygulamalara iştirak etmek bizim için "erkendir". Bu düşünce tarzı uyarınca bazıları 1940'larda da çok-partili rejimi yine Türkiye'nin hazırlıksızlığından ötürü erken bulmakta ısrar ediyordu. Ama biz kendimizi bu kadar hazırlıksız gördüğümüze ve "demokratik terbiyemizi" noksan bulduğumuza göre Türkiye'yi, ekonomi-dışı konularda da hazır olmakla nitelendiren ve Avrupa Birliğine katılma teşebbüsümüzü erken bulan Avrupa'ya neye istinaden içerliyor ve karşı koymaya çalışıyoruz? Spesifik konumuza dönecek olursak, şunu da hatırlatmakta yarar var ki, bugün Almanya ve İtalya hariç, cumhuriyet olan tüm Avrupa ülkelerinde Cumhurbaşkanları seçmen topluluğu tarafından seçiliyor. Hatta, parlamentarizmin son kalerlerinden biri olan İtalya da kısa zaman önce sistem değişikliği arayışı içinde ve Cumhurbaşkanının genel oyla seçilmesi konusunu siyasal gündemine getirmiş bulunuyor. Demokrasiye yeni adım atan tüm Orta ve Doğu Avrupa ülkeleri de, tabii aynı yönde çalışmalar yapıyorlar.

mecazi anlamda da olsa "monark" mertebesine yükseltebilmiş¹³ ve nitekim bu sistemin muhalifleri de sözkonusu olguya sık sık ve cömertçe gönderme yapıyorlar.

Ama meseleye başka bir perspektiften bakarsak, N. Ilıcak'ın haklı olduğunu da söyleyebilirim. Çünkü öyle zannediyorum ve umuyorum ki, "demokratik terbiye" ile siyasal kültürü kastediyor. Gerçekten de, siyasal kültürün belirleyici bir faktör oluşu üzerinde ne kadar dursak azdır. Zira, her ne kadar son zamanlarda çeşitli ülkelerde (ve tabii, Türkiye'de) siyasal mücadele anayasal tartışmalar çerçevesinde cereyan ediyorsa da ve bu nedenle de anayasaların siyasal hayat üzerinde ağırlığı ve etkinliği yeniden gündeme gelmişse de, gerçekte, fonksiyonların, görev ve yetkilerin çeşitli organlar arasında tahsisinin kurallarını kodifiye eden bir belgeden ibaret olan anayasayı "anlamak", uygulandığı top-

¹³ *La Monarchie Républicaine*, Laffont, Paris, 1974, s.89.

İlginçtir ki, Duverger'in çağdaş demokrasileri tarif etmek için üstlendirdiği "Cumhuriyet monarşileri" deyiimi her nedense Türkiye'de olumsuz ve hadiseyi kınayıcı bir anlamda kullanılmaya çalışılıyor. Türkiye'de deyiime atfedilen bu olumsuzluktan ötürü, Türk okuryazar kitlesi ve konuya merak saranlar, halk oyuyla seçilen Cumhurbaşkanı'nın monarka benzetilmesinden hareketle onun anti-demokratik bir yönetimin başı olduğunu düşünebilmektedirler. Dahası, Duverger'in kurduğu analogi, bizde genel oyla seçilen bir Cumhurbaşkanı'nın "padişaha" benzetilmesine dahi yol açabiliyor ve kamuoyunda korku ve menfi bir yaklaşımın doğmasına çalışılıyor. Bütün bunlar da Duverger'in analizini konuya ilişkin bir esas duruş olarak kabul ederek yapılıyor. Oysa ki, Duverger'in ilgili kitabını okuyan herkes, ünlü siyaset bilimcisinin bu benzetmeyi olumsuz bir anlamda kullanmadığını bilmektedir. Gerçekte de, 1974' de yayınladığı kitabında Duverger, çağdaş dünyada yürütmenin güçlendirilmesinin gerekliliğine işaret etmekte ve Fransız deneyimini uluslararası çetrefil sorunlar karşısında politika üretebilir duruma getiren "Cumhuriyet monarşilerini" övmektedir. Diğer yandan, Duverger bu durumun çağdaş dünyanın bir gereği olduğunu izah ederek İngiltere'de bile klâsik Westminster parlamentarizminin zamanla tekamül ettiğini ve bu ülkede de parlamentonun nisbi olarak ikincil konuma geldiğini belirterek İngiliz başbakanının da "monark" konumunda olduğunu yazmaktadır. Duverger bu durumun gerekli ve faydalı olduğunu da eklemekten kaçınmıyor : "Günümüz dünya ekonomisinin bu aşamasında, parlamentarizmin hukuksal çerçevesi yetersiz kalıyor. Yürütme hızlı, dakik, anında ve esneklik içinde kararlar almak zorunda. Bu kararların muazzam bir teknik bilgiye dayanması gerekiyor. Kanunların hukuki biçimi, parlamentodaki müzakerelerin teknik organizasyonu ve mevzuat, seçimlerde başarı kazanan kişileri insan tipi ve parlamento hayatı bu tür bir faaliyete elvermiyor", diyor Duverger. "Cumhuriyet monarşileri" ona göre, cumhuriyetlerin "ekonomik açıdan en ileri olan ve uzun zamandan beri demokrasiye geçmiş olan ülkelerdeki" aldığı biçim. "Monarşi" ya da "padişahlık" imajlarına başvurarak Duverger'e yaptığımız atıflarda onun ne dediğini, ne yazdığını da hatırd tutmamızda yarar var kanaatindeyim.

lumdaki anlamını anlamak için, yani Weber'in deyimiyle "anlam-
dırabilmek" için o toplumda hakim olan siyasal kültür hakkında
bilgi sahibi olmamız gerekiyor. Halkın, seçmen topluluğunun,
yönetime karşı geliştirdiği normatif tutumları, iktidar ve otorite
olgusuna dair telakkilerini bilmemiz gerekiyor. O halde, belirli
bir anayasanın uygulanma şeklini, yarattığı siyasi iklimi ve olu-
şumları, o toplumun tarihini ve siyasal kültürünü gözardı ederek
değerlendirmemiz mümkün değil.

Bu kültüralist yaklaşım uyarınca, Fransa'da Cumhurbaşkanı-
nın seçmen topluluğu tarafından seçilmesinin anayasanın baş-
kanlık prizmasından okunmasına yol açmış olmasını, sistemin
yarı-başkanlık niteliği taşımasını ve, sonuç itibarıyla, Fransa'da
Cumhurbaşkanının bir numaralı siyasi figür ve referans noktası
olmasını, bu ülkenin siyasal kültüründe mevcut olan Bonapartist
geleneğe bağlamak mümkün tabii.¹⁴ Zira, siyasi otoritenin devlet
başkanının şahsında tecessüm etmesi, Fransız siyasal kültürüne
yabancı bir hadise değil. Bu itibarla da yeni sayılmaz.

Ama, tabii, 1958 Fransız anayasasının yarı-başkanlık sistemi-
ne yol açmasının ardındaki tek faktör, Cumhurbaşkanının halk
oyuyla seçilmesi ve Fransa'da bu yönde bir siyasi kültür zemini-
nin varlığı değil. 1958 anayasasının ruhunda Cumhurbaşkanına
siyasi öncelik, siyasi üstünlük sağlamak var demiştik. Genel oy
bu önceliği yaratmanın bir yolu idi. Diğerisi ise, Cumhurbaşkanını-
nın geniş yetkilerle donatımı. Gerçekten de, Fransız anayasası-
nın 19. Maddesi, seçmen topluluğu tarafından seçilmiş olmasıyla
zaten parlamento kadar güçlü ve geniş tabanlı bir meşruluğa sa-
hip olan Cumhurbaşkanına çok önemli ve kapsamlı yetkiler veri-
yor. Başbakanı atamak, referandum yapmak, parlamentoyu fes-
hetmek, istisnai yetkiler kullanmak gibi parlamenter sistemlerde
sembol işleviyle sınırlı cumhurbaşkanlarına verilmeyen, parla-
mentarist doktrin uyarınca verilmesi tasavvur edilmeyen yetki-
ler. Bunlar sıradan ve biçimsel yetkiler olmayıp, Fransız siyasi
hayatını belirleme ve yönlendirme niteliğini haiz yetkiler. Üste-
lik, bunların kullanımında Cumhurbaşkanının tek başına imzası
yeterli. Bu işlemlerde başbakanın veya ilgili bir bakanın imzasına
gerek yok. "Karşı-imza" veya "ortak imza" usulü bu yetkiler ko-

¹⁴ P. Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 à Nos Jours*, Paris, Seuil, 1990.

nusunda işlemiyor. Ama bu yetkilerin yanı sıra, Cumhurbaşkanı'nın tek başına kullanamayacağı ama, onsuz da kullanılması mümkün olmayan başka yetkiler de var: Cumhurbaşkanı dış politika alanında antlaşmaları müzakere eder ve imzalar, sivil ve asker memurları atar, bakanlar kuruluna başkanlık eder, karar-nameleri ve yasaları imzalar.

Demek ki, Fransız Cumhurbaşkanının genel oyla seçilmesi ve şimdi saydığım yetkilerle donatılmış olması, onu ülkesinin bir numaralı siyasal karar alma mercii yapıyor ve bunda şaşılacak bir şey yok. Fransız siyasal kültüründeki Bonapartist özellikler, genel oyla seçilme ve geniş yetkiler. Bunlar Beşinci Cumhuriyetin temel sosyo-kültürel ve siyasal unsurları.¹⁵ Ama bunların yanı sıra, belirleyici bir faktörü daha saymakta yarar var: Cumhurbaşkanını seçim biçimi.

Fransız siyaset bilimcileri, Cumhurbaşkanı seçiminin, Fransa'da parti sistemini de belirlediğini ileri sürüyorlar. Cumhurbaşkanı seçiminin parlamentoyu ikiye böldüğü görüşünde birleşiyorlar. Cumhurbaşkanı seçiminden ötürü parlamento, her bir sinesinde bir çok partiyi barındıran ikili bir koalisyon görünümü arz ediyor. Bir yandan çoğunluk partileri, diğer yandan muhalefet partileri. Cumhurbaşkanı doğrultusunda oy veren partiler, onun karşısında oy veren partiler.¹⁶ Bazı analistler, bu ikili koalisyonu, Fransız siyasi hayatında meydana gelen bu çift-kutupluluğu iki türlü çoğunluk sistemine (ballotaj) dayandırıyorlar.¹⁷ Ama bu önerme karşısında da biraz duraklayıp bir soru sormamız gerekiyor: nasıl oluyor da, mesela, Üçüncü Cumhuriyet döneminde meydana gelmeyen bu siyasi polarizasyon Beşinci Cumhuriyet Fransa'sında mümkün oluyor? Burada, sanırım, yine Cumhurbaşkanı faktörü etkili oluyor, daha doğrusu, Cumhurbaşkanını seçim biçimi. Çünkü Beşinci Cumhuriyette iki türlü milletvekili seçimleri, aslında kaynağı başka bir yerde olan, Cumhurbaşkanı seçiminde olan ve Cumhurbaşkanının yanında ya da karşısında olmakla meydana gelen, gelmiş olan, bir çift-kutupluluğu vurgu-

¹⁵ J.L. Parodi, "Effets et Non-Effets de l'Élection Présidentielle", *Pouvoirs*, No.20, 1982. Parodi, Cumhurbaşkanının genel oyla seçilmesinin yarı-başkanlık rejimine yol açtığı tek ülkenin Fransa olduğunu belirtiyor.

¹⁶ J. Charlot, *La Vie Politique Sous la Vème République*, PUF, Paris, 1984.

¹⁷ G. Carcassonne, "The Fifth Republic After 30 years", *Constitutions in democratic politics*, Vernon Bogdanor (ed), Göwe, Vermont, 1988, s.246.

layarak ve pekiştirerek tescil ediyor.¹⁸

Bu türden bir seçim sisteminin, parlamentonun rolünü zayıflattığı, parlamentoyu ikinci plana ittiği ileri sürülebilir. Yanlış da olmaz. Seçim sisteminin bu konuda belirleyici rolü üzerinde durmadan önce hemen vurgulamak gerekir ki bu, sistemin öngörmediği ve mantığında yer almayan, istenmeyen ve gayri iradi bir yan sonuç da değildir. Çünkü Beşinci Cumhuriyetin ana amacı, daha önce de gördük ki, mutlak parlamentarizmi kısıtlamaktır. Nitekim, 1958 anayasasının önde gelen tanzimcilerinden M. Debré, o sıralarda yaptığı bir konuşmada şu ifadelerle yakınmıştı mutlak parlamentarizmden: "böyle bir rejimde, meclis sadece yasama gücü ve bütçenin denetleyicisi olmaktan çıkıyor. Siyasetin kendisi oluyor. Ve ondan otoritesini alan ve onun keyfilğine bağımlı olan hükümet ise Meclis'in olsa olsa müstahdemi durumunda". Oysa, de Gaulle'un amacı "hükümet etmek için varılan bir hükümetin" kurulabilmesi. Parlamentonun fonksiyonunu tanımlarken de şöyle bir çerçeve çiziyor: "ülkenin siyasi iradesini temsil eden, yasaları oylayan, yürütmeyi denetleyen bir meclis bulunsun, ama rolünün ötesine geçmeye yeltenmesin".¹⁹

O halde, Beşinci Cumhuriyetin kuruluş amacına uygun olarak, bu seçim sistemiyle, Cumhurbaşkanını seçiminin ikinci turunda, parlamentoda meydana gelen veya gelecek olan koalisyonlar da ister istemez şekillenmiş ve belirlenmiş oluyor. Zira, Cumhurbaşkanı seçiminde belirli bir adayı desteklemiş olan milletvekilleri, onun seçilirken seçmen topluluğuna vaad ettiği "program" da seçilmesi akabinde desteklemek zorunda kalıyorlar. Böylelikle, Cumhurbaşkanının siyasi hayatın belirleyicisi durumuna getirdiğini ileri sürmek abartılı olmaz. Ama, diğer yandan, bu seçimin Fransız parlamenterlerinin de nisbi önem kaybına uğramalarına yol açtığını söylemek de abartılı olmaz.

Ama yine de, bu konuda tek faktörün Cumhurbaşkanı seçim biçimi olduğunu söylemek yanlış olur. Zira, Beşinci Cumhuriyetin içiçe, birbirine bağlı ve birbirinin etkisini pekiştiren kurumla-

¹⁸ Çünkü 1962'den itibaren yapılan genel seçimler "Cumhurbaşkanına evet diyerek tercihini teyid etmek ve ona politikasını yürütmenin imkanını vermek" ana çerçevesinde yapılıyor.

¹⁹ Le Mong Nguyen, *La Constitution de la Vème République*, Editions STH, Paris, 1989, s. 51.

rı arasında, bu konuda önemli sonuçlara yol açan bir diğer ve belki de asıl belirleyici faktör, ana faktör olan, şimdi ele alacağım milletvekili seçim sistemi var.

Gerçekten de, milletvekili seçimi için bu iki türlü çoğunluk (ballotaj) sisteminin konumuzla ilgili yol açtığı iki önemli olgu daha var. Partiler, Cumhurbaşkanı seçiminin ikinci turuna ağırlık vermek suretiyle, iki karşı koalisyonu meydana getirmiş oluyorlar. Ayrıca, bu sistem uyarınca, milletvekili seçimlerinde, her bir partinin adayının ikinci turda ittifak içinde olduğu başka bir partinin oylarını kazanmaya ihtiyacı olması, siyasal uzantıları açısından önem taşıyor. Önem taşıyor çünkü bu husus, milletvekili adayını müttefik parti veya partilere karşı uzlaşmacı bir tutum izlemeye zorluyor. Diğer yandan, milletvekili seçim sisteminin ikinci ve belki de daha önemli bir etkisi de milletvekillerinin, Cumhurbaşkanının meclisi feshetme yetkisinin kendileri için bu sistem altında ciddi bir tehlike arz etmesi. Zira, nisbi temsil sistemi uygulamasında, parti liderlerinin ve ileri gelenlerin tekrar seçilmeleri işten değil ama her iki türlü çoğunluk sistemi çerçevesinde, yenilgi ve eleme herkes için ihtimal dahilinde.

Bu olasılık da, işte, milletvekillerini parlamentoda uzlaşmacı bir tutum izlemeye davet ediyor. Bu durumda, Beşinci Cumhuriyetin amaçladığı consensus'a, geniş mutabakata varmak için olmazsa olmaz bir koşul olan uzlaşmanın varlığı, soyut uzlaşma çağrıları ya da uzlaşmanın, bir siyasal formül olarak güzelliği ve erdemi hakkında irad edilen siyasi ve felsefi nutuklardan kaynaklanmıyor, çünkü kaynaklanamaz da. Uzlaşma, seçim sisteminin meydana getirdiği teknik bir müdahale ile elde edilen bir sonuç haline geliyor. Seçim sistemi belki de toplumda uzlaşmacı bir siyasi kültürün gelişmesinden önce ve onu hızlandırmak için başvurulan bir yöntemi teşkil ediyor.²⁰

²⁰ Bu konuda D.L. Horowitz'in 1990'da *Journal of Democracy*'de yayınlanan ve L. Köker tarafından "Demokratik sistemleri karşılaştırmak" başlığıyla çevrilen makalesine dikkati çekmek istiyorum (Bülten , sayı 9, Nisan 1991, s. 46-51) Horowitz'in şu önermesi bizim için önemli : "demokratikleşmekte olan toplumlar, uzlaşmayı ve dışlayıcı olmaktan daha ziyade kapsayıcı olan hükümet sistemlerini kolaylaştıran seçim sistemleri üzerinde düşünmek, çok ciddi biçimde düşünmek zorundadırlar. Bu toplumların yarattıkları yenilikler arasında başta geleni, rakip siyasal güçlerin uyum sağlayışlarını azamileştiren bir seçim formülü ile seçilmiş başkanlardır " (vurgu benden).

Demek ki, Fransa'da seçim sistemine baktığımızda sonuç olarak şunu görüyoruz: seçim sisteminden kaynaklanan bu iki olgunun bileşimi, Fransa'yı 1789'dan beri yaşayamadığı bir durumla karşı karşıya getirmiş durumda: 1- sağlam bir parlamento çoğunluğu ve daha önemlisi, 2- disiplinli bir çoğunluğun varlığı.

İlginçtir ki, M. Debré'nin parlamenter sistemi rasyonelleştirme yolu ile sağlamak istediği siyasal istikrar, parlamentonun rolünü azaltmak suretiyle yürütmeyi güçlendirme düşü, bu seçim sistemiyle daha çabuk ve daha etkili bir biçimde gerçekleşivermiş. Gerçekten de, parlamentonun görece nüfuz yitirışı karşısında, yasama sürecinin gerçek efendisi olarak hükümet çıkıyor karşımıza. Hükümet belirliyor gündemi, müzakerelerin sekansını. Hükümet teklif ediyor yasaları ve gerçekleştiriyor uygun görüldüğü değişiklikleri. Parlamento iktidar odağı olmaktan çıkmış durumda.

Çizdiğim tablo ürkütücü olabilir. Gerçi, sağlama alınmış bir yürütme ve disiplinli bir parlamento çoğunluğunun varlığı Fransa'nın gereksindiği istikrara ulaşma ve siyasal modernleşmeyi gerçekleştirme açısından çok yararlı oldu. Ve bu konuda artık kimsenin itirazı yok. Bunu, 1958 anayasasına ve Beşinci Cumhuriyet kurumlarına vaktiyle şiddetle karşı çıkmış olan Cumhurbaşkanı Mitterrand da kabul ediyor. Bugün anayasa değişimini talep eden kesimler Fransız siyasi hayatında ve akademik çevrelerinde marjinal nitelikte.²¹ Kamuoyu araştırmaları ise Fransız seçmen topluluğunun hoşnutluğunu yansıtıyor. Seçmene göre, sükûnet sağlanmış, huzur ve istikrara kavuşulmuş ve Fransa siyasal modernleşmesini başarabilmiş.

Ama hele demin sözünü ettiğim, Fransız siyasal kültürünün önemli bir boyutunu teşkil eden Bonapartist geleneğin canlılığını koruduğu bir toplumda, böylesine güçlü bir çoğunluğun bir nevi "seçilmiş diktatörlük" oluşturmaları, diktatörlüğe dönüşmesi tehlikesi olamaz mı? Demokrasinin yerini baskı rejimi alamaz mı? Fransız yarı-başkanlık sistemi böyle bir olasılığa yol açacak

²¹ Beşinci Cumhuriyetin kurumlarının "demokratikliğinin" olumsuz bir değerlendirmesi için bkz. R. de la Charrière, *La Vème, quelle République?*, PUF, Paris, 1983.

ya da imkan verecek nitelikte bir sistem değil mi?²²

İşte, bu konuda ve böyle bir tehlikeyi bertaraf etmek için Beşinci Cumhuriyetin bir diğer kurumu devreye giriyor. Bu kurum Anayasa Konseyi. M. Debré onu 1958'de "parlamentar sistemin saptırılmasına karşı bir silah" olarak öngörmüştü. Anayasa Konseyi, siyasi istikrarı dengeleyici bir denetleme kurulu. İşlevi, kanunlar yayınlanmadan önce anayasaya uygunluklarını tespit etmek. İşlevi, parlamentodaki çoğunluğun başkanlık çoğunluğunun paralelinde hareket etmek suretiyle iktidar istismarında bulunmasını engellemek. İşlevi, iktidar sui istimaline ve özgürlüklerin hırpalanmasına set çekmek.

İlginçtir ki, başlangıçta, fonksiyonu demokratik ilkelere riayeti sağlamak olan bu Anayasa Konseyi karşısında da demokrasi adına epey protestolar çekiliyordu. G. Vedel gibi, bu kurumun yasama yetkisini denetlemesini yadsıyan hukukçular bir nevi "yargıçlar hükümetinden" söz ettiler. Bu da yadırganacak bir şey değil. Çünkü, tabii, Fransızlar, sadece Bonapartist bir geleneğe sahip değiller. Fransız siyasal kültürünü oluşturan öğeler arasında aynı zamanda çok güçlü bir Rousseau'cu akım da var. Bu nedenle, parlamentodan çıkan yasaların Anayasa Konseyi tarafından anayasaya uygunluk kontrolüne tâbi tutulmalarının genel iradeye aykırı bir uygulama olarak değerlendirilmesi çok tabii. Bu itibarla, Anayasa Konseyi'nin işlemlerinin meşruluğunu sorgulamak da çok tabii.²³ Fransa'da son sözün genel iradeye ait olduğunu düşünenler açısından normal. Bize de normal geliyor, çünkü genel ya da milli iradenin dolaysız bir yansıması olmayan bir kurumun yargıçlarının denetiminin yadsınması bizim, Türkiye'de yabancı olmadığımız bir yaklaşım. Tuhaf olan şu ki, de Gaulle da, ABD'deki uygulamanın geçersizliğini ve bu hususun Fransa için düşünülemezliğini bildirmek için "Fransa'da Yüksek

²² Bazı gözlemcilerimiz bir iki marjinal akademisyenin siyasi mütalaalarına dayanarak bu endişeyi dile getiriyorlar. Bu doğrultuda Z. Üskül, Fransız Cumhurbaşkanlarının anayasayı ihlal ettiklerini aktarıyor. İhlali mümkün olduğuna göre, sistem kötü ! Her sistemin mantiken ihlal edilmesinin mümkün olduğunu gözardı eden bu yaklaşım ayrıca, Fransa'nın 32 yıldır anayasa ihlali rejimi altında yaşamaya nasıl katlandığını açıklamıyor. Ya da ben anlamadım (*Türkiye'nin Anayasa Sorunu*, Afa Yayınları, İstanbul, 1990).

²³ J. Julliard, *La faute à Rousseau*, Seuil, Paris, 1985, s.103-14.

Mahkeme Fransız halkının kendisidir" demişti.

Demişti ama onun anayasasıdır Anayasa Konseyini Fransız siyasi hayatına entegre eden. Anayasa Konseyi halk egemenliği, daha doğrusu halkın temsilcilerinin egemenliği doktrinine ters düşse de, üstlendiği anayasallığı denetleme fonksiyonu ile Beşinci Cumhuriyetin yarattığı consensus'un devamını sağlayan bir kurum. Çünkü bu durum, Fransa'da kişi hak ve özgürlüklerinin ve hukuk devletinin kefilidir. Onun denetimi altında, ne hükümet ne de parlamento anayasal ilkeleri aşamaz: genel irade çünkü onlara bu muafiyeti bahsetmiyor. Nitekim, parlamentodaki muhalefet partilerinin Anayasa Konseyine başvurabilmeleri 1974'den beri rasyonelleşmiş parlamentarizmin sınırlandırıcılığı-nın hem meclise hem hükümete karşı işlenmesine yol açmış bulunuyor.²⁴

Son olarak, özetlemek gerekirse, Beşinci Cumhuriyeti ve Fransız yarı-başkanlık sistemini dört başlık altında tanımlamak mümkün: 1- kuvvetli bir Cumhurbaşkanı, 2- ikincil planda bir parlamento, 3- yasaların anayasallığının gözetim ve denetimi ve 4- sistemi pekiştiren seçim sistemleri.

Ama ben burada Cumhurbaşkanının konumu ve rolü üzerinde biraz durmak istiyorum. Fransa'da gördük ki, yürütme iki başlı. Bu itibarla da bu ülkede bir diyarşinin olduğunu söylemek yanlış değil. Zira, tıpkı parlamento gibi kendisi de bir çoğunluğa sahip olan (başkanlık çoğunluğu), halk tarafından seçilmiş ve dolayısıyla, parlamentonun eşiti olan, kendisi de genel iradenin bir yansıması olan bir Cumhurbaşkanı sözkonusu olan. Ve yine gördük ki, yetkileri genişletilmiş bir Cumhurbaşkanıyla karşı karşıyayız. Ama sorumsuz. Fransız anayasası kendisine ancak ihanet etmesi durumunda cezai açıdan sorumluluk getirmiş. Ama yetkili Cumhurbaşkanının işlemlerinden doğan bir sorumluluğu yok ve bu işlemler hakkında hesap verme zorunluluğu da yok. Peki, bunca yetkiyle donatılmış Cumhurbaşkanının sorumsuz olması nasıl düşünülebilmiş? Yürütmenin bu denli önemli, belirleyici bir kanadı, nasıl oluyor da aynı zamanda da sorumsuz

²⁴ F. Luchaire, *Le Conseil Constitutionnel*, Economica, Paris, 1986. G. Vedel, "Le Conseil Constitutionnel, gardien du droit positif ou défenseur de la transcendence des droits de l'Homme", *Pouvoirs*, No.45, 1988, s.149.

kanadını teşkil ediyor? Fransız Cumhurbaşkanı resen yapabildiği bunca işlemde niçin sorumlu değil?

Bu sorular Fransız kamuoyunun ve siyaset bilim çevrelerinin de zihnini çok işgal etti. Ama Türkiye’de de konu tartışma gündemine geldiğinden beri daha sık bir biçimde akla geliyor, getiriliyor. Ve deniliyor ki, yetki sorumluluk getirir. Sorumluluk olmadığı yerde yetki de yoktur. Ve tabii, yetkinin olmadığı yerde sorumluluk da yoktur. Bu nedenledir ki, işte, bizde, Cumhurbaşkanı yetkisizdir deniyor. Yetkisiz oluşunun nedeni değil, adeta kanıtı, sorumsuz oluşu. Bu, oldukça basit ve biraz da çocuksu mantık işlemleri, insanda, şüphesiz hoş bir duygu yaratıyor. Ama konunun önemi karşısında, bende biraz da hayret uyandırmıyor değil. Zira, madem ki bir Cumhurbaşkanının sorumsuz oluşu yetkisizliğinden neşet eder, o halde yetkili ve fakat sorumsuz Fransız Cumhurbaşkanının anayasal statüsünü ve Fransız siyasi hayatındaki konumunu nasıl açıklayacağız?

Burada, sanırım, sorumluluk meselesine *stricto sensu* hukuk açısından bakmak yerine, daha sosyolojik ve siyasal-teorik bir yaklaşımla bakmak yararlı olacak. Bunun için Fransız Cumhurbaşkanının resen, tek başına sahip olduğu yetkilere yeniden göz atılabilir. Bunlardan biri, Cumhurbaşkanının meclisi feshetme yetkisi, sanırım, konumuza ışık tutabilecek niteliktedir. Bu yetkinin zira, çok önemli iki sonucu var. Fransız anayasasının ilgili maddesinin lafzına bakarsak, Cumhurbaşkanı parlamentoyu feshetmede iradesini kullanmakta tamamen serbest. Bu konuda kendisine getirilen tek sınırlama, seçimlerden sonra oluşan yeni parlamentoyu bir yıl boyunca tekrar feshetmemesi. Ama fesih durumunda Cumhurbaşkanının manevra alanı da daralmış oluyor. Zira, parlamentoya kendisinin tasvip etmediği ve/veya farklı siyasi doğrultuda olan bir siyasal çoğunluğun yeniden girmesi durumunda, Cumhurbaşkanı iki işten biri düşünüyor: boyun eğmek ya da istifa etmek. Gerçi, Fransız anayasasının 32 yıllık uygulamasında Cumhurbaşkanlarının bu tür bir dilemma ile karşılaşmalarına tanık olunmadı. Fesih işlemine başvuran Cumhurbaşkanı kendilerini, politikalarını, siyasal "programlarını" seçim sonrasında destekleyen bir parlamentonun teşekkül etmesine tanık olmuş, fesih işlemiyle başvurdukları dolaylı güvenoyun-

dan -ki, bu güvenoyunun "dolaylı" olması, onun siyasal önemini ve anlamını azaltmaz- hep alınları açık çıkabilmişlerdir .

Sorumluluk kavramını, yine hukuki olmayan ve fakat siyasi bir anlamla yüklersek, referandum da Cumhurbaşkanı'nın sorumluluğu açısından önemli bir olgu olarak karşımıza çıkıyor. Nitekim, de Gaulle bu yola sık sık başvurarak üstlendiği siyasal sorumluluğun halk tarafından benimsenmeye devam edip etmediğini sınamak istemişti. 1969 referandumu da, bu itibarla, de Gaulle'un Fransız seçmen topluluğundan istediği bir çeşit güvenoyu olmuştu. Bu nedenle, referandum da de Gaulle'un doğrultusunda olmayan bir şekilde sonuçlanmasıyla kendisinin aynı akşam görevinden istifa etmesi normal karşılandı. O halde evet, Cumhurbaşkanı 7 yıl için seçilmiştir ve "yüksek ihanette" bulunmadıkça kimse onu yerinden oynatamaz. Yine de bu durum Cumhurbaşkanı'nın siyasal anlamda sorumsuz olduğunu ifade etmez. Bu durum Cumhurbaşkanı'nın sorumsuz olduğu anlamına gelmez çünkü Cumhurbaşkanı her an kendisine verilen referanduma başvurma ve/veya parlamentoyu feshetme yetkisiyle sorumluluğunu ortaya koyabiliyor. Demek oluyor ki, fesih yetkisi ve referandum yetkisi, siyasal anlamı ve sonuçları itibarıyla hükümetin anayasaca belirlenen parlamento karşısındaki sorumluluğu kadar önemli bir husus.²⁵ Ama bir farkla: Fransız Cumhurbaşkanı'nın sorumluluğu meclise karşı değil, halka karşı. Zira, fesihten sonra oluşan parlamento çoğunluğu ona karşıt olabilir, referandumda kaybedip ayrılmak zorunda kalabilir ve anayasanın kendisine tanıdığı ikinci kez seçilme hakkı da bir daha seçilmemesi halinde, amaçlarına ulaşmayabilir. Hukuken sorumsuz, siyaseten sorumlu Cumhurbaşkanı.

Nitekim bu durum, Beşinci Cumhuriyetin kurucusu de Gaulle'den sonra da böyle yorumlanmaya devam etmiş ve onu izleyen tüm diğer Cumhurbaşkanı'ları sorumlu oldukları bilincini taşımışlardır. Bu konuda bir kaç örnek vermekle yetinecek olursak, Giscard d'Estaing "Fransızlar nezdinde sorumlu olmam için seçildim, kabul ettiğim uygulamaların sorumluluğunu taşıyorum" demişti. Daha sonra, Mitterrand da, daha da bariz bir şe-

²⁵ J. Massot, *La Présidence de la République en France* , La Documentation Française, Paris, 1986, s.111-124.

kilde, kendisini "Fransız siyasetinin bir numaralı sorumlusu" olarak nitelendirmeye başladı. O halde, görülüyor ki, hukukun vermediği ve tanımadığı bir sorumluluğu, genel oy ve anayasal yetkiler Fransız Cumhurbaşkanı bilfiil vermiş bulunuyor. Pompidou da nitekim, kendisini "Fransız milleti karşısında birinci derecede milli sorumlu" olarak tanımlamıştı. Bu konuda pek haksız da değildi.

"Programı" olan, onun uygulanması için angaje olan, seçilme-siyle birlikte seçmen topluluğuyla doğrudan bir "sözleşme" ilişkisine giren Cumhurbaşkanı sorumludur. Bu itibarla, ülkenin hayati siyasal kararlarını yönlendiren, bu kararların yerine getirilmesi için bir "hakem" gibi gözetimde bulunan, bu kararların uygulanmasından kendisini sorumlu tutan Cumhurbaşkanıların 32 yıldır sürdürdükleri siyasi aksiyon biçimi sorumluluk ilkesine riayet olarak da değerlendirilebilir. Değerlendirilebilir, çünkü Fransız Cumhurbaşkanı politikalarının bedelini siyasi olarak ödeme durumuyla karşı karşıyadırlar: halkın onaylaması.

Türkiye’de Cumhurbaşkanı

Kamuoyu araştırmalarının sonuçlarına göre, Türkiye’de seçmen topluluğunun yüzde 85 civarında büyük bir çoğunluğu Cumhurbaşkanının genel oyla seçilmesinden yana.²⁶ Yapılan anketler bu yazının konusu olan siyasal analizin büyük bir çoğunluğun isteği doğrultusunda olduğunu gösteriyor ve öyle anlaşıyor ki, seçmen topluluğu, Cumhurbaşkanını gerçek içeriği hiç bir zaman açıklanmayan bir dizi hesaplar sonucu partilerin elitleri değil, halk seçsin diyor. Cumhurbaşkanının milletvekilleri tarafından değil, seçmen topluluğu tarafından genel oyla seçilmesini istiyor.

Cumhurbaşkanının genel oyla seçilmesi, onu tabii ki güçlü kılacaktır. Seçilirken şahsı etrafında oluşan çoğunluk, onu ister istemez bir siyasal çoğunluğun lideri durumuna getirecektir. Peki, Cumhurbaşkanının siyasi bir lider durumunda olması sakıncalı mı? Sakıncalı olduğu ileri sürülebilir, sürenler de var. Ben, burada ileri sürenlere fazla değinmeyeceğim. Klasik parlamenter sistemden doğan pürüzleri anlatırken bu itirazlara yeterince yer

²⁶ *Milliyet*, 12.12.1990.

verdim. Ama ileri sürülen bir argüman var ki, ona değinmeden edemeyeceğim. Deniliyor ki, devletin siyasi bir hüviyet alması demokrasiyle bağdaşmaz. Ben bu itirazın ne anlama geldiğini pek kavrayamıyorum. Zira siyasal nitelikte olmayan bir devletin ne anlama geldiğini bilmiyorum. Müphem ve iyi öğrenilmemiş bir Hegel'ci yaklaşımla "partilerüstü" devlet kastediliyor olmalı. Özgül ve özel çıkarların emrinde yönelimlerin yansımaları olmayan ve "evrensel ussun" temsilcisi olan bir devlet. Tabii, burada Hegel'i imdadıma çağırıp tartışma açmayacağım ama şunu sormak istiyorum: devletin siyasi bir hüviyet taşıması niçin demokrasiyle bağdaşmayacakmış? Kelime oyunu yapmak istemiyorum ama demokratik olmak için gayri siyasi, siyaset-dışı veya siyaset-üstü mü olmak gerekiyor? Somut olarak konumuza dönecek olursak, hemen söyleyeyim, Cumhurbaşkanının siyasi bir lider hüviyetinde olmasının demokrasi açısından hiç bir sakıncası yok.

Şöyle ki, eğer Cumhurbaşkanını devletin başına getiren çoğunluk, parlamentoda oluşan çoğunlukla aynı siyasal doğrultuda ise, atanan başbakanın da Cumhurbaşkanının paralelinde hareket etmesi, gerçekte, genel iradenin tabii sonucu ve ifadesidir ki, bunda demokratik ilkelere aykırılık ileri sürülemez. Yok, eğer parlamentodaki çoğunluk cumhurbaşkanı çoğunluğundan farklı bir istikamette ise, o zaman Fransa'da meydana gelmiş olan ve bu ülkenin başarıyla geçirdiği sınav dönemi, "birlikte yaşama" (cohabitation) dönemi başlar ki, bu dönemin zorunlu kıldığı uzlaşmacılık da, yanılmıyorsam, demokrasinin özünü teşkil eder. Ama denilebilir ki, Türkiye'de hakim olan siyasal kültür bu türden bir uzlaşmaya müsait değildir ve bu itiraz, işte, üzerinde düşünülmeye değer niteliktedir.

Biz, bu yazıda Cumhurbaşkanım bundan böyle genel oyla seçelim derken, Fransız siyasal sistemini harfiyen kopya edelim ve aynen uygulayalım demiyoruz. Sistemin Türkiye özgüllüğüne adapte edilmesi gereken hususları vardır, olacaktır. Örneğin, Türkiye'de "birlikte yaşama" olgusunun muhtemel çıkmazlarını bertaraf etmek için Cumhurbaşkanı çoğunluğuyla parlamentodaki çoğunluğun farklı olmaması için her iki seçimi aynı tarihte veya birbirine çok yakın tarihte yapmak mümkündür.

Ama gerçek şu ki, genel oyla seçilen bir Cumhurbaşkanı saye-

sinde yürütme, ülke yönetiminde büyük ölçüde kuvvetlenmiş olur. Hem de demokrasiye en yakışır biçimde: seçmen iradesine dayanarak, bir takım baskı gruplarının ve/veya zinde kuvvetlerin marifetiyle değil. Yürütmenin güçlü olması Batı'da daha önce sözünü ettiğimiz "Cumhuriyet monarşileri" imajıyla nitelendirilen güçlü devlet olgusuna işaret ediyor. Güçlü devlet deyimi belki de bazılarımızda olumsuzluklar çağrıştırıyor. Güçlü devletten anlaşılan belki de faşist devlet oluyor. Ama hayır, güçlü devlet bu değil. Güçlü devlet, koordinasyon görevini en yüksek rasyonalite ve etkinlikle yapan devlet. Nitekim, Batı ekonomilerinde meydana gelen teknolojik sıçramalar bunu zorunlu kılmıştır. Türkiye son 10 yılda dünya ekonomisiyle bütünleşme sürecinde ve çok sayıda yeni ve çetrefil sorunlarla karşı karşıya. Bunları çözmek için devlet otoritesini, devletin karar alma ve eşgüdümleme yetki ve imkanlarını takviye etmek zorunda. Dünya ekonomisinin globalleşmesi, bu globallik içinde Türkiye'nin yer alması, Türkiye'yi gelişen teknik yapıların etki alanına sokuyor, soktu. Bunları dengelemek için genel oyun yansıması olan, yurttaş çoğunluğunu temsil eden bir Cumhurbaşkanına ihtiyaç olduğu kanaatindeyim.

Türkiye'nin sosyo-politik yapısı da bu nitelikli bir Cumhurbaşkanının varlığını aratıyor. Hatırlıyoruz, 1980 öncesinde mecliste sağlam ve istikrarlı çoğunluklar oluşamadı. Türkiye zayıf ve sallanan iktidarlar dönemini yaşadı. Bunun Türk toplumunun yapısal sorunlarında neye mal olduğunu hep beraber gördük. Bu nedenledir ki, 12 Eylül sonrasında anayasa ve seçim kanunu yapılırken ülkenin çift-partili bir sistem uyarınca demokrasiye dönmesi arzulanmıştı. 12 Eylül modeli bunu empoze etmeye çalıştı. İstenilen iki parti idi. Vetolara, parti yasaklamalarına ve barajlara hep bunun için başvuruldu ama başarılı olunamadı. Zira çok sayıda parti arasında oyların bölünmesi Türkiye'nin sosyo-politik yapısının ve siyasal kültürünün çarpıcı bir özelliği. Seçmen oylarının bölünmesi, adeta kırıntılaşması, güçlü, istikrarlı ve sağlam bir siyasal çoğunluğun parlamentoda teşekkül etmesini imkansızlaştırıyor.

Ama zemini kaygan, her an değişebilecek güçler dengesine ve aritmetiğe göre oluşan bir parlamentonun Türkiye'nin acil bir şe-

kilde alması gereken uzun vadeli hayati kararlarda geciken, kararsız bir ülke olmasına yol açması ihtimali çok yüksek. Bu nedenle, parlamentodaki siyasal çoğunluğun yanı sıra, ülkede Cumhurbaşkanının da etrafında oluşan bir siyasal çoğunluğun varlığı siyasal partiler arasında dağılan bölük pörçük oyların, fragmentasyonun, yarattığı istikrarsızlığı dengeleyebilir, telafi edebilir. Uluslararası konjonktürde yeniden yapılanmaya tanık olunduğu bu dönemde, özellikle milli güvenlik ve dış politikayla ilgili alanlarda Türkiye'nin genel hedeflerini tespit ve tayin etmede yetkilendirilmiş bir Cumhurbaşkanının varlığı önem kazanıyor.

Cumhuriyeti ve devleti simgeleyen şahsın doğrudan doğruya halk tarafından seçilmesi, demokrasiyi dolaysızlaştırma açısından da önemli bir adım.²⁷ Demokrasiyi dolaysızlaştırmanın Türkiye'de sosyo-psikolojik açıdan bütünleştirici, entegrasyonu artırıcı etkileri olacağından da kuşku yok. Devleti belirlemede söz hakkına sahip olan seçmen topluluğunun, bireylerin devletle kaynaşması, devlete çok sevdiğimiz bir deyimle "sahip çıkması", muhakkak ki artacaktır. Bu husus, Türkiye gibi bölgelerarası dengesizliklere, etnik farklılıklara ve consensus eksikliğine sahne olan bir ülke için bütünleştiriciliğinden ötürü çok yararlı olacaktır.²⁸ Geçmiş siyasi hayatın ayrıntıları bana bunun sayısız faydalar getireceğini kanıtıyor. Bir zamanlar, örneğin, İ. Cem'in TRT genel müdürlüğü sırasında epey çalkalanan ve kilitlenen parlamento karşısında zamanın "Çankaya noteri" olarak vasıflandırılan Cumhurbaşkanı, içinde bulunduğu acz durumunu şöyle ifade etmişti ve ben bunu sözün sahibi adına değil ama Türkiye adına patetik buluyorum: "Ben ne yapabilirim? Gücüm yok, yetkim

²⁷ M. Duverger, *La démocratie Sans le Peuple*, Seuil, Paris, 1971.

²⁸ Türkiye'nin özgül koşullarında zihinleri kurcalayan bir sorun da şu: merkezkaç güçlerin mevcut olduğu ülkemizde devlet başkanı seçiminde yarışacak olan adayların bölgesel tercihlerin yansımaları olması ve bunun da ülkeye arzulanan bütünleştirici bir faktör olması yerine bölücü bir sonuca yol açması. Ben, Türkiye'nin sosyolojik yapısının meydana getirdiği bölünmelerin çoğulcu ve katılımcı demokrasiyle, genel oyun her düzeyde yaygınlaşmasıyla aşılabileceğine inanıyorum. Genel oyla seçilmiş Cumhurbaşkanının, ayrıca referandum yoluyla devlet ile seçmen topluluğu arasında da de Gaulle'un öngördüğü gibi, "güven antlaşmaları" yoluna giderek katılımı arttırmasının, seçmen topluluğunu "müşteri" değil de "ortak" olarak gözetmesinin Türk toplumu üzerinde bütünleştirici bir etkisi olacağını düşünüyorum.

yok, arkamda İstiklal Savaşı kahramanlığı gibi bir şey de yok". Demek ki, yeterince takviyeli değilmiş. Ayrıca şunu da belirtmek istiyorum: eğer halk tarafından seçilmiş ve parlamentoyu feshe-
dip genel seçimleri yenileme yetkisiyle donatılmış bir Cumhur-
başkanı olsaydı, belki de 1980 müdahalesini gerekçelendiren
olaylar cereyan etmezdi. Çünkü Cumhurbaşkanı meclisi feshe-
der ve seçimleri yenilerdi.

Tartışmaya şimdilik son vermeden önce bir diğer hususa kısaca değinmek istiyorum. Siyasi bir çoğunluğa dayanan Cumhur-
başkanının tarafsız olmaması tehlikesinden de söz ediliyor. Par-
lamentoda bir veya birden fazla siyasi grubun halkın nezdinde
"Cumhurbaşkanının partisi" biçiminde algılanması tehlikesi üze-
rinde duruluyor. Bu durumun Türkiye'de sorun yaratacağı ileri
sürülüyor. Ve bu konuda yine Türk siyasi geleneğine yaslanma
gereği duyuluyor. Cumhurbaşkanı tarafsız oluşunun Türk si-
yasi geleneğinin bir zorunluluğu olduğu bildiriliyor. Ama unutu-
luyor ki, şimdiye kadar meclisin seçtiği tüm Cumhurbaşkanıları
da bir siyasi kesimin temsilcisiydiler ve bu itibarla da taraftılar.
Bir kişinin fiili ve somut siyasi pratikten gelmemiş olması partile-
rüstülük ve tarafsızlık farzediliyor, kanımca yanlış olarak.

Demek ki, bizim bu tarafsızlık nosyonu üzerinde de biraz dü-
şünmemiz lazım. Cumhurbaşkanı (ya da herhangi bir yurtta-
şın) tarafsız olması siyasi görüş sahibi olmaması demek değildir.
Sanırım, söylenmek istenen, Cumhurbaşkanı bağımsız olması,
yani şu veya bu partinin parti çıkarlarından bağımsız olarak
ülkenin ve seçmen topluluğun tümünün çıkar ve isteklerini göze-
tebilmesi ve bir hakem gibi davranabilmesi. Ama bence, Cum-
hurbaşkanı kendisine anayasada verilen yetkiler çerçevesinde fik-
rini açıklayabilmeli, görüş serdedebilmeli. Doğal olan budur.
Anayasanın Cumhurbaşkanı yüklediği görevlerden biri de bu-
dur. Kaldı ki, liberal demokrasilerde bir insanın, Cumhurbaşkanı
da olsa, siyasi fikir ve tercihlerini açıklama özgürlüğü sınırlandı-
lamaz, hele hele hiç yasaklanamaz. Burada önemli olan, Cum-
hurbaşkanının kendi siyasi görüşleri ve siyasi yakınlığı bir yana,
parlamentodaki partiler arasında ve tabii, parlamento dışındaki
partiler arasında da taraf tutmaması, yani birini diğeri aleyhine
imtiyazlı hale getirmemesidir. Tarafsızlığı fikirsizlik, siyasi ve ide-

olojik mensubiyetsizlik değil, adeta hüdai nabit bir insanın fikri boşluğu ile değil, dürüst hakemliği, objektifliği, hakkaniyetli tutumuyla tanımlanmalıdır. Genel oyla seçilmiş ve seçmen topluluğunun iradesini temsil eden bir Cumhurbaşkanı da, kanımca, partilere karşı bağımsızlık kazanmış bir şahıstır. Sorumluluğu şu veya bu partiye karşı değil, seçmene karşıdır. Bu nedenle de şimdi tanımladığım biçimde tarafsız olması, parlamento elitlerinin onayıyla ve bazı baskı gruplarının desteğiyle Cumhurbaşkanı olan bir şahıstan daha muhtemel ve daha kolaydır.

Ben, içinde bulunduğumuz tarihsel konjonktürde Türkiye'ye genel oy kapsamında bir Cumhurbaşkanının önerisinde bulunurken şahıslar üzerinde yapılan tercihler veya yine şahıslar hakkında ileri sürülen itirazların üzerinde durmak istemiyorum. Bundan bilinçli olarak kaçınıyorum. Çünkü ileri sürdüğüm yeni düzenleme siyasal sistemin niteliği ile ilgili bir önerme. Siyasal sistemin niteliği ise bireyleri değil, toplum düzenlemesini ilgilendiriyor. Bu nedenle de, bireyleri aşan, bireyselliği aşan, dolayısıyla da bireyselliğin istikrarsızlığını, yani geçiciliğini aşan bir husustan söz ediyorum. Konuyu şahsiyet tartışmalarından soyutlamaya özen gösterirken ben yine K. Popper'e dönmek istiyorum ve onunla birlikte tekrarlıyorum: "kötü veya yetersiz yöneticilerin fazla zarar vermesini önleyecek siyasal kurumları düşünmeyi nasıl başarabiliriz?"²⁹ diyorum.

²⁹ *La Société Ouverte et Ses Ennemis*, Seuil, Paris, 1979, Cilt 1, s.104.

CUMHURİYETİN YÖNETİLEBİLİRLİĞİ İÇİN İKTİDAR YAPISINDA DEĞİŞİM YARI-BAŞKANLIK SİSTEMİ*

Kuvvetleri ayırmanın ne gereği var ki, eğer eninde sonunda hepsi yasamaya tâbi olacaksa?

A. HAMILTON

The Federalist, 1788

Bir hükümet olsun, hükümet etmek ve yönetmek için... Bir parlamento olsun, milletin iradesini temsil etmek ve sahip olduğu rolden başkasına yeltenmeden yasaları oylamak, yürütmeyi denetlemek için. Hükümet ve parlamento işbirliği yapsınlar ama sorumlulukları birbirinden ayrı olsun. Birinin üyesi diğerrinin üyesi olamasın. Siyasi iktidar sisteminin sahip olması gereken dengeli yapı budur işte...

C. de GAULLE

Cumhuriyet Meydanı Nutku, 4 Eylül 1958

Türkiye’de siyasi sistem tartışmaları başlayalı epey oldu. Bundan kastettiğim, tabii, çok-partili sistem yerine tek-parti düzeni özlemcilerinin ya da "burjuva demokrasisinin" bir aldatmacadan ibaret olduğunu savunan "halk demokrasisi" yandaşlarının veya bilimsel sosyalizm adına proletarya diktatörlüğünü uygun görenlerin 1960’lardan itibaren Türkiye’nin gündemine sokmak istedikleri rejim tartışması değil. Siyasi sistem tartışmaları başlayalı epey oldu derken, demokratik özgürlükler içinde sistemi iyileştirmeye yönelik arayışları kastediyorum. İlk önce DYP’nin ve RP’nin ortaya attığı ama daha sonra her nedense çekingen davranıp ve adeta örtbas etmek istercesine hakkında sükût ettiği ve netice itibarıyla fiilen 1990’dan itibaren ve esas olarak Turgut Özal’ın Türkiye’nin siyasi sahnesine soktuğu ve dostu düşmana karşı ısrarla savunduğu fikirlerin bu sistem tartışmalarının kaynağını teşkil ettiğini söylemek istiyorum.

* *Türkiye Günlüğü*, No.41, 1996.

Bundan 6 yıl önce yayınladığım bir çalışmanın¹ metnine yeniden baktığımda dehşete kapılmamam mümkün değil. Mümkün değil, çünkü bu çalışma bana Türk siyaset sınıfının (ki, buna ben bir kısım akademisyen ile akıl hocalıkları kendilerinden menkul bazı medya erbabını da dahil ediyorum) hiç bilmediği ve öyle anlaşıyor ki, o güne kadar üzerinde fazla düşünmediği bir konuda, parlamenter, başkanlık ya da yarı-başkanlık sistemleri konusunda, "uydur uydur, söyle" babından ileri sürdükleri argümanların hafızamda yeniden canlanmasına vesile oluyor. Sözkonusu makalede etraflıca kaydettiğim bu argümanları ve sistem değişikliği-ne karşı çıkma çabalarım burada tekrar ele alacak değilim. Malûm parlemantarist iman tazeleme gayretlerine kuş bakışı ve panoramik bir göz gezdirmek bize burada yeterli olacaktır.

Dış konjonktürün etkisiyle ve uluslararası ilişkilerimiz gereği ihdas ettiğimiz parlamenter sistemin -ve sadece onun- milli "geleceklerimize" uygunluğundan sözedenler, devlet başkammn halk tarafından seçilmesinin "rejimin ayağa düşmesi" anlamına geleceğini belirtenler, geneloyla seçilen bir cumhurbaşkanının "tek adam rejimi" uygulamasına yol açacağını vehmedenler, yürütmenin güçlü olmasının, bu konularda hiç aklı ermediği için olsa gerek, diktatörlüğe yol açacağını bildirenler, parlamenter sistemden çıkıp başkanlık ya da yarı-başkanlık sistemine geçişle birlikte Türkiye'nin tekil devlet yapısından eyalet sistemine intikal edeceğini anons edenler, önerilen "başkanlık" ya da "yarı-başkanlık" sistemi ile "başkancı"² sistemleri birbirine karıştırıp kulaktan dolma bilgilerle Latin Amerika örneğine dört elle sarılanlar, hayatlarında hiç okumadıkları hakkında söylediklerinden

¹ Bkz. s.249. "Genel Oy Kapsamında Cumhurbaşkanlığı", *Türkiye Günlüğü*, Sayı 16, 1991, s.129-141.

² Siyaset bilimi literatüründe "başkancı" olarak nitelendirilen sistemlere Latin Amerika ülkelerinde müşahade edilmektedir. Temelde A.B.D. sisteminden esinlenen bu sistemler aslında sözkonusu toplumlardaki düşük kurumsallaşma düzeyinden, bu toplumların tarihi koşullandırılmalarından ve burada şef (*caudillo*) geleneğinin baskın çıkmasından ötürü gerçekte demokratik özgürlükleri prensip edinen ve üst düzeyde bir kurumsallaşmayı gerektiren (ve sağlayan) başkanlık sisteminin çok çarpıcı bir yozlaşmasından ibarettir. Faşistik diyebileceğimiz telakkilere yataklık eden bu sistemlerde genel oyla seçilen cumhurbaşkanı (devlet başkanı) toplumsal ve siyasal muhalefeti bastırmada, onun etrafında hayat bulan bir klik veya dar bir zümrenin hegemonyasını idame ettirmekle

belli olan M. Duverger'nin *La Monarchie R  publicaine* (Cumhuriyet monarşileri) başlıklı kitabının,   yle anlaşılı  or ki, sadece adına bakıp ve ikide birde onu zikrederek halkın cumhurbaşkanını seçmesinin ve devlet başkanının bu şekilde tanzim edilen demokrasinin merkezî figürü haline gelmesinin, yazarın adı geçen kitabında aslında   vd      bu sistemin "padişahlığa dönüş" olacağım savunanlar ve daha neler neler.³ Bakıyorum da, Türkiye'nin çok parlak, daha az parlak ve düpedüz sıradan beyinleri bir araya gelmiş, sistem değişikliği ihtimali karşısında panikleyip, Westminster tipi parlamentarizmin havarisi kesilerek farklı makamlardan da olsa ortak bir koro oluşturmuşlar: "*istemezük!*"

Aradan geçen altı yıl, kabul etmek gerekiyor, bu monoton itiraz gerek  celendirmeleri arasında bazı farklı seslerin yükselmesine de sahne olmuş. Türkiye'nin "*istemezük*"   siyasi partilerinin -tabii, kendilerini solda görenler hariç- hemen hemen hepsinin içinden gelen, mevcut parlamentarist basma kalıpcılı  ın toplumu çıkmaza sokmakta oldu  ununu gören ya da uygulanan Westminster tipi parlamenterizmin Türkiye'yi içinde bulunduğu siyasi yerinde saymadan çıkarmaya cevaz vermediğini anlayan bir ka   şahıs, siyasete karşı duyarlılığını yitirmemeyi başarabilmiş bir ka   politikacı, Cumhuriyetin yönetim sistemini "yeniden-yapılandırma" ge‐re  ini seslendirmeye başlamış bulunuyor. Türkiye'nin y  netilemezli  ine işlevsel olarak katkıda bulunan bu siyasi partiler, ürettikleri ve şimdi de bağlı bulundukları *partitokratik* yapının birer kurumu olarak suskunluğu muhafaza ederken , hatta daha da beteri, sistem değişikliğine set çeken mevziler olarak karşımıza çıkarken, bu partilerin   yesi olan ve farklı siyasi şecerelere mensup bazı milletvekilleri bireysel çıkışlarda bulunuyor.

Türk siyaset sınıfının bu sıradışı atılımcıları sayesinde ki,

mükellef seçimle işbaşına gelen bir diktatör olabilmektedir. Tümüyle kurumsallık üzerine bina edilmiş başkanlık ve yarı-başkanlık sistemlerinin adeta antitezini teşkil eden başkancı uygulamanın bir sözde demokrasi ya da demokrasi karikatürü olduğu da düşünülebilir. Benzer durumları benzer yapısal ve tarihsel özelliklere sahip olan ve parlamenter sistem uyarınca yönetilen ülkelerde de gözlemlemek mümkündür. Bir şahıs iktidarı ortaya çıkabilmekte ve bu tabloda, "*şef*" bu sefer cumhurbaşkanı değil, başbakan olabilmektedir ve bu da, tabii, söz konusu ülkelerde tarihi belirlemelerden ve siyasal kültürden kaynaklanan ve incelenmesi gereken bir durumdur.

³ *A.g.m.*, s.138-139.

Türkiye Cumhurbaşkanı'nın halk tarafından seçilmesi fikri eskisi kadar itiraz ve sövgüyle karşılanmıyor ve bu arada, ben de 1990 yılında bir politikacı- akademisyenin pek de zarif ve zekice olmayan bir üslûpla kaleme aldığı bir yazısında maruz kaldığım "padişahlar ülkesinde bende" adayı benzetmesinden kurtulmuş oluyorum. Kurtulmuş oluyorum ya da, kim bilir, "bendelerin" çoğalması nedeniyle için için seviniyorum. Ne var ki, Türkiye her zamanki kendine özgülüğünden olsa gerek, bizi bir kez daha şaşırtıyor ve "şef çok Kızılderili yok" şeklinde dillendirilen malûm tekerlemeyi tersine çeviriyor. Zira günümüz Türkiye'sinde haliha-zırda bu sefer de "bende" çok ama "padişah" (adayı) yok!

Türkiye'yi kuvvetli bir yürütme gücüyle donatmaya yönelik sistem arayışları ve önerileri giderek yükselen bir sesle ve sıkça telaffuz edilmeye başlanırken bir de bakıyoruz ki, o yürütmenin başı olacak ve siyasi sistemin hem belkemiğini hem de zirvesini teşkil edecek görünümde insanlar yok. Seçmen topluluğunun yarısından bir fazlasının güvenine mazhar olacak ulusal çapta simalar yok. Genel başkan çok, lider yok.

Bir de bakıyoruz ki, Westminster'den mülhem parlamenter sistemimiz Türkiye'yi onyıllar boyunca öğüte öğüte gelerek *leadership* denilen liderlik, yani başkan olabilecek bir güçlü şahsiyet ve önderden ve bu çaptaki yönetim kadrosundan ülkeyi yoksun kılmış, bir sürü parti politikacısı üretmiş ve ülkeyi şimdi maruz kaldığımız *kaht-ı ricâl* durumuyla karşı karşıya getirmeyi başarmış. Parlamenter sistemin öngördüğü parti disiplini anlayışı, milletin vekâletini alan kişileri milletin iradesinin temsilinden daha ziyade parti iradesi ve menfaati girdabına hapsetmiş, kamu düzenini tesis etmek yani toplumu yönetilebilir kılmak olan siyasetin alan değiştirmesine ve netice itibarıyla particilikle eşanlamda olmasına yol açmış ve halkın politika üretmeleri, ülkenin yönetilebilirliği için seçtiği kişileri, nitelikleri, çapları ve hesapları yerelliğin ve bireyselliğin ötesine geçemeyen delegelerin rehinesi haline dönüştürmüştü. Partinin bağladığı, genel başkanın uysallaştırdığı, delegenin sicimleyip elini kolunu bağladığı milletin vekilleri, vukufsuzluğun ve fikir bereketsizliğinin bir hüner addedildiği bir siyaset anlayışının taşıyıcısı olmuş çıkmışlar. Meclis içtüzüğünün bir yandan, parti yönetiminin diğer yandan, geçimli,

uyumlu ve ne kokar ne bulaşır türden ürettikleri bir politikacı tipi. Bir daha seçilmeme korkusu içinde yaşayan, bir daha seçilmemenin ise seçmenin bir yaptırımını uyarınca değil, doğrudan doğruya parti başkanının gazabından ileri geleceğini bilen ve bu nedenle de sessiz sedasız, suskun ve hatta suspus olmayı öğrenmiş olan vekiller. "Böyle gelmiş böyle gider" ciliğin, "gittiği kadar" ciliğin, ve hatta, üzülererek ilâve etmek gerekir ki, "daha da kötüye giderse nasıl olsa ordu devreye girer" ciliğin bilinçli ya da bilinçsiz müsebbipleri.

Türk parlamenter sisteminin vardığı bu noktada, her yeni önerinin, çözüm arayışının ve değişim talebinin ilk önce parti içinde bir ihtilâf nedeni olarak değerlendirildiği bu ortam ve siyasi iklimde, yukarda sözünü ettiğim arayış sahiplerinin bulunması, onların bu arayışlarını kamuoyuna yansıtmaları bir hadise sayılmalıdır ve bu nedenle de saygıyla selâmlamaya değer bir cesaret örneğidir. Zira, arayışları ve önerdikleri, alışlagelen ve bu nedenle olacak ki, artık kimsecikleri ürkütmeyen basit bir anayasa değişikliğinden de ibaret değildir. Teklif ettikleri siyasi sistem değişikliğidir, Türkiye'nin parlamenter sistemden başkanlık ya da yarı-başkanlık sistemine geçişidir. Bu, Türk siyasi kültüründe bir sıçrama yapmaya matuf, siyasi davranışlarımızı yeni bir kodlamaya tâbi tutacak nitelikte bir öneridir. Bu, hayata geçirilirse şayet, Türk siyasi hayatında Gülhane Hatt-ı Hümayunu , Cumhuriyetin ilânı ve çok-partili sisteme geçiş kadar önemli ve yapısal izler bırakacak nitelikte bir tarihi hareketin "ti" sesidir. Türkiye'nin siyasi modernleşmesinin ve bu sayede, ülkenin zaafa uğramış olan yönetilebilirliğinin yeniden teessüs etmesi için temel taşı oluşturacak bir başlangıçtır.

Bir başlangıç. Ve her başlangıçta olduğu gibi bunun bilincinde olanlar için coşku, heyecan, biraz da korku yaratan bir atılım noktası. Cesaret, azim, hayalgücü gerektiren, ufuklu analizlerin yapıldığı an. Ama bütün bunların uçuk çırpıntılar neticesinde bir macera arayışından ibaret olmaması için de mutlaka ve mutlaka teknik bilgi ile becerinin, tarih bilinci ile gelecek tahayyülünün kesiştiği nokta, *-momentum*'un yakalanabilmesi. Eskilerin deyişiyle *havf* ve *recanın*, korku ile umudun buluştuğu o müthiş hal. Türkiye'yi geleceğe intikal ettirecek yeni bir dönemin kilometre

taşını dikmek, Türkiye'nin istikbali için izlenecek olan ama henüz kullanılmamış, üzerinden geçilmemiş bir yolun taşlarını döşemek. İtina, titizlik, sakınma isteyen bir iş. Beşinci sınıf taşeronların, mevsimlik işçilerin üstesinden gelemeyeceği ve onlara sureti katiyede teslim edilemeyecek kadar büyük bir görev. Türkiye'nin siyasi sisteminin değişmesini teklif etmek, maymun iştahçılık, sil boz yeniden başlacılık, moda kavram nakilciliği gibi Türk siyasi hayatında epeydir tanık olduğumuz zıpzırlıklara cevaz vermeyen bir sorumluluk.

İçimizin rahat etmesi için Türkiye'ye parlamenter sistem yerine başkanlık ya da yarı-başkanlık sistemini önerenlerin bu sistemler hakkında etraflıca ve derinlemesine bilgi sahibi olmaları gerekir. Bu sistemlerin uygulandığı ülkelerin toplum yapılarını, tarihlerini, siyasi kültürlerini bilmeleri gerekir. Sözkonusu sistemlerin uygulanmasında hangi faktörlerin etkili olduğunu bilmeleri gerekir. Sözkonusu sistemlerin arka planında olan ve siyasi pratikle içiçelik arzeden siyaset felsefeleri hakkında fikir sahibi olmaları gerekir. Özetle şunu söylemek istiyorum, bu sistemleri önerenlerin bilgi düzeyinin onları, daha önce değindiğim, telâş içinde red etmeye kalkanlardan daha yüksek olması gerekir. Neden istemediklerimi bilmeyenlerin karşısında onların neden istediklerini çok iyi bilmeleri ve bunu sarıh bir şekilde ortaya koyabilmeleri gerekir. Yeni sistem önerisinde bulunmak isteyen bir kişinin çıkıp, "ben ABD'ye gittim, orayı gördüm, her şey mükemmel, sistemleri tıkr tıkr işliyor" açıklamasının ya da bir başkasının, laf ola beri gele misali, "Amerika'daki başkanlık sistemi çok çetrefil, daha basit olan Fransız sistemine geçelim" demesinin kamuoyunu ikna etmesi pek mümkün gözükmemektedir. Bir siyasi sistemin zira, belirli bir ülkede başarıyla uygulanabilir olması onun başka bir yerde de aynı olumluluklara yol açacağını ispatlamaz. Bir sistemin diğerine göre daha az komplike olmasının ise tercih sebebi teşkil etmesi hiç mümkün değildir. Belirli bir sistemin belirli bir topluma uygunluğu ancak ve ancak o toplumun sosyo-ekonomik ve kültürel yapısına tekabül etmesi ve uluslararası sistem içinde o toplumun ihtiyaçlarına cevap verebilmesi ile ölçülebilir. Öneri sahiplerinin, ayrıca, yürürlükte olan parlamenter sistemin iyileştirilmesinin, teknik deyimi ile,

rasyonelleştirilmesinin mümkün olup olmadığını da izah etmeleri ve mümkün değilse şayet, bunun da nedenlerini belirtmeleri gerekir. Her bir siyasi sistem önerisinin önceden yapılmış bir siyasi analize dayanması gerekir. Ve bu, bir kişinin, bir politikacının ya da öğretim üyeliğinden canı sıkılan birinin değil, tarihçiyi, sosyologu, hukukçuyu ve siyaset bilimciyi bir araya getiren ve plüridisipliner bir çalışma yapacak bir heyetin işidir. Yoksa, ikide birde anayasa yazan, değiştiren, tadil eden Türkiye, şimdi de sistem değişiklikleri moduna mı girecektir? Toplumun yönetilemezliğinden yakınırken, yönetilebilirliğinin çarelerini ararken, bir yığın lafazanlıktan ötürü topyekûn siyasi istikrarsızlığın istikrarlaştırıldığı bir döneme mi girecektir? Ve böylelikle, sistem miadını doldurdu, yenisine geçelim derken ve bir daha ve bir daha denerken, Türkiye mi miadını dolduracaktır?

Evet, sistemi değiştirelim derken önermek istediğimiz sistemin sadece hukuki mekanizmalarını değil, mantığını da bilmemiz gerekecek. Siyasi sistemin toplum dokusunda ne denli nüfuz edici bir güç olduğunun da bilincinde olmamız gerekecek. Dokuyu canlandırabilir, ona yeni bir hayatıyet kazandırabilir ama skleroza da neden olabilir. Yeni siyasi sistem, toplumsal ilişkileri yeniden düzenlerken, sosyo-politik hayatı yeniden şekillendirirken o sistemi önerenlerin bilmedikleri, tahmin etmedikleri ve hiç de hedeflemedikleri sonuçlara da neden olabilir. Bu toplumun iç entegrasyonunu sağlamak yerine dağılmayı da hızlandırabilir. Dirlik ve düzen arayışlarının neticesiz kalmasına da yol açabilir. Türkiye için yeni bir başlangıç için teklifte bulunmak bütün bu saydıklarımın yanı sıra daha nice hususun gözönünde bulundurulmasını gerektirir.

Bir başlangıca imzalarını atan Tanzimatçılar, bu tür sorunlarla karşı karşıyaydılar. Galebe çalan duruşları, endişe taşıyan ve tetkik edici bir yaklaşımdı. İhdas ettikleri yeni düzeni tasarlar-ken düşüncelerine yön veren tek itici güç batan gemiyi palyatif yöntemlerle, oraya buraya gelişi güzel atılan yamalarla kurtarma telâşından ibaret değildi, şüphesiz. Değişimin bir zaruret olduğuna inanmışlardı ama bunun nasıl bir değişim olması gerektiği konusunda da fikir ve bilgi sahibiydiler. Bu, herşeyden önce sürekliliği sağlayan bir değişim olmalıydı. Osmanlı devletinin ida-

mesi için zorunlu olan bir değişim. Avrupa'yı saran siyasi ve toplumsal çalkantılar çağının değişim ideolojisine duyulan hayranlıktan veya bu değişim kültürünün etkisi altında kalmışlıktan ileri gelen bir değişimcilik değildi bu. "Nerede hareket, orada bereket" türünden acul ve sathi bir ithalatçılık mantığıyla izlenen bir değişim politikası da değildi. Onlar, bir başlangıcın arefesinde olduklarının farkındaydılar ve neyi, nasıl ve ne kadar değişime tâbi tutmak gerektiğinin de hesabını yapmışlardı. Oysa ki, "gericilik"/"ilericilik" dikotomisi içinde hapsolmuş vülger siyaset bilimi, lehte ya da aleyhte olsun, Tanzimatçı paşalarımızı bize tefekkür gücü tartışılabilir ve fakat muhteşem ya da meşum taklitçiler olarak tanıtagelmiştir. Batı'yı tahlil ve tetkik etmeden kopya çeken bir züppeler topluluğu. Yine de, bu tür bir "100 soruda Tanzimat" anlayışının dışında olan veERCÜMENT Kuran'ın açtığı yoldan⁴ devam eden yeni kuşak siyaset tarihçilerimizden M. Türköne, yakında kitap halinde yayınlıyacağı Sadık Rıfat Paşa hakkındaki incelemesinde, Tanzimat fermanının arkasında onun "teorisyenliğinin" yer aldığını belirtiyor. Paşa'nın gözlem, bilgi ve entelektüel derinliğinin Osmanlı'ya yeni bir başlangıç için fikrî zemini oluşturduğuna işaret ediyor Dönemin rical ve mütefekkir kalem erbabının bu vukufu çalışmalarıdır ki zaten M. Türköne'ye de, Tanzimat'ın "körükörüne bir Batı taklidi olmadığını" ve "sanıldığıının aksine yerli bir proje" olduğunu söylettiriyor.

M. Türköne'nin işaret ettiğı bu olgu zihnimi uzun zamandan beri kurcalayan bir husustu. Yeni bir siyasi düzeni başlatan bu öncülerin yetenekli ama basit birer taklitçi ve bu itibarla da, gelip geçici heveslerin peşinde koşan insanlar olması yapılan işin muazzamlığı karşısında bana imkânsız gibi geliyordu. Gerçekten de, siyasi pratiğın içinde olan politikacıların *founding fathers*'lik ettikleri siyasi sistemlerin ve birliklerin fikrî arka planını oluşturan bir entelektüel heyetin varlığı düşünce ve siyaset tarihini meslek edinmiş herkesin malûmuydu. *Federalist Papers*'leri okuyanlar, "kurucu babalar"ın tartışmalarını, onların Yeni Dünyada kuracakları siyasi sistemin modelini, ihdas edecekleri kamu dü-

⁴ E. Kuran, "Osmanlı İmparatorluğunda İnsan Hakları ve Sadık Rıfat Paşa (1807-1857)", *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1994, s.135-140.

zeninin niteliğini tespit etmeye çalışırken Avrupa monarşileri hakkında yaptıkları derinlemesine incelemeler, Hamilton ile Jefferson'un İngiltere parlamentosu hakkında başlattıkları tartışmalar ve bu konuda onları ayıran karşıt tezler bunun bir örneğiydi. Amerikan siyasi sistemini uzun uzun tartarak, düşünerek, başka sistemlerin ışığı altında mukayese ederek ve tartışarak oluşturan bir fikir adamları grubu. 14. Lui'ye merkezi Fransız monarşisini tahkim ettirten Kardinal Richelieu ve Colbert gibi fikir ve devlet adamları. Daha sonra, Cumhuriyeti hazırlayan *Encyclopédistes*'ler namı altında kişiler, Cumhuriyet'in fikir temellerini atan zamanın Fransa'sının en önde gelen düşünür ve filozofları. Çeşitli tarih dönemlerine ve farklı coğrafyalara baktığımızda gördüğümüz manzara hep aynı : her zaman ve her yerde yeni siyasi sistemi hazırlayan, bilgi ile vizyonu meczeden bir fikir heyetinin, bir kalem erbabının, bir araştırmacılar grubunun, günümüzün deyişiyle bir *think-tank*'ın varlığı.

Bize daha yakın bir döneme ve konumuz itibariyle, bizi doğrudan ilgilendiren bir siyasi sistem değişimi uygulamasına gelince de aynı durumla karşılaşyoruz. Yeni sistemlerin mimarları, tasavvur ettikleri siyasi ve toplumsal dönüşümleri zihinlerinde uzun yıllar olgunlaştırmışlar, incelemişler, ayrıntılarını düşünmüşler ve tarihi konjonktür elverinceye kadar da Atatürk'ün *Nutuk*'ta ifade ettiği gibi, adeta bir "milli sır" olarak sinelerinde saklamışlar. Burada oldu bittiler yok. Derme çatma ve kulaktan dolma bilgilerle donanmış orijinallik taslaması da yok. Keza, Fransa'da Beşinci Cumhuriyetin kurucusu de Gaulle da 1958'de Fransız parlamentarizminin tökezlediği bir dönemde ülkeyi dünya toplumunun çağdaşı kılmak için yeni bir sistem önerdiğinde görüyoruz ki, söz konusu sistem onun kafasında ta 1946'da şekillenmiş. İşgalden yeni kurtulmuş Fransa'nın Bayeux kasabasında yaptığı ve daha sonra siyaset bilimi literatüründe ünlenen bir konuşmasında de Gaulle, daha o tarihte, halka şöyle hitap ediyordu: "sahip olduğumuz ilkeler ve edindiğimiz tecrübeler, yasama, yürütme ve yargının birbirinden kesin bir biçimde ayrı olmalarını ve birbirlerini dengelemelerini emrediyor". Savaş yılları boyunca zihnini işgal eden yeni siyasi sistemin gerekçelendirmesini de yapabilen de Gaulle, bu sistemin hiç şüphe yok ki,

mekanizmasını da biliyordu. Çünkü o, mutlak parlamentarizmin hüküm sürdüğü Üçüncü Cumhuriyet döneminin anayasa bilimcisi Carré de Malberg'in de eserlerini okumuş ve parlamentarizmin çıkış yolları üzerinde incelemelere başlamıştı. Maksat neydi? Maksat, parlamentonun yürütmeyi tümüyle boyunduruğu altında tutmasından ötürü yönetebilirliğin zaafa uğraması karşısında kuvvetli bir yürütmeyi ihdas edebilmektir. Mutlak parlamentarizmin yönetebilirliği imkânsız kılması ya da Foucault'un son yıllarında üzerinde önemle durduğu *gouvernementalite*'yi,⁵ yani hükümet etme fillini zora sokması Fransa'yı yönetilemez hale getirmişti. Yürütmeyi etkisizleştiren engelleri, anayasallık çerçevesinde kalmak suretiyle, aşmanın yollarını aramak gerekiyordu. Bu arayışın öncülerinden Carré de Malberg, genel iradenin yansıması olduğunu savunan, milli iradenin temsilcisi olduğu fikrine yaslanan bir parlamentonun, klâsik parlamentarizmin öngördüğü kuvvetler ayrılığına ve bu kuvvetlerine birbirlerini dengeleme ilkesine artık pratikte uyum göstermesinin imkansızlaştığını ta 1931'de dile getirmişti.⁶ Ona göre, dengeli bir sistem kurabilmek ve parlamentonun sözkonusu mutlakıyetçi hakimiyetinden kurtulabilmek için cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi, ona parlamentoyu fesih yetkisinin verilmesi ve referandum uygulamalarına başvurulması gerekliydi. Ama sistemin anayasallığını korumaya almak amacıyla yasaların anayasallığını tespit eden bir yargı denetimi de zorunluydu. Öyle anlaşıyordu ki, mutlak parlamentarizmin yol açtığı yönetebilirlik krizinin girdabında yaşamış olan dönemin anayasa bilimcisi Carré de Malberg, Beşinci Cumhuriyetin kurumlarını ve bu sistemin ihdas ettiği Anayasa Konseyi'ni bu Cumhuriyetin kuruluşundan 30 yıl önce tespit etmiş ve öngörmüştü. De Gaulle'un titizlikle okuduğu, Beşinci Cumhuriyet anayasasının mimarı olan de Gaulle'un sadık siyaset takipçisi anayasacı Profesör Michel Debré'nin de hocası, Carré de Malberg. Otuz yıl boyunca üzerinde düşünülen, çalışılan ve 1958'den itibaren hayata geçirilerek karşımıza çıkan yarı-başkanlık sistemi.

⁵ M. Foucault, "Omnes et Singulatim; Vers une Critique de la Raison Politique", *Le Débat*, No.41, 1986.

⁶ R. Carre de Malberg, *La Loi, Expression de la Volonté Générale*, Economica, Paris, 1984.

Fransız Modeli: Yarı-Başkanlık mı, Yarı-Parlamentarizm mi?

De Gaulle'e göre, Fransa'nın sahne olduğu siyasi hercümercin başlıca nedeni Dördüncü Cumhuriyete damgasını vuran iki kuraldı. Biri, egemenliğin halka ait olduğunu belirtiyor, yazılı olmayan diğeri ise, egemenliğin sahibi olan halkın sözkonusu egemenliği hiç bir surette sahiplenmemesi gereğini vazediyordu. Generalin bu nükteli ifadesi bir taşlamadan ibaret değil. Gerçeği yansıttığı ölçüde, analitik değer de taşıyan bir gözlem.

Yaygın bir kanaate göre, yarı-başkanlık sisteminin Fransa'da tesis edilmesinin ardındaki neden ülkenin yönetilemez hale gelmiş olması ve Cezayir sorununa çözüm bulunamaması. Bu açıklama zihinleri tatmin ediyorsa da gerçek o ki, de Gaulle'un Fransız Cumhuriyeti tarihi boyunca kurumsallaşmış olan anayasal düzeni tümüyle değiştirmeyi hedefleyen siyasi proje, daha önce de gördüğümüz gibi, Fransa'nın ekonomik ve siyasi hayatını allak bullak eden Cezayir meselesi patlak vermeden çok önce onun zihninde şekillenmeye başlamıştı. Titiz bir tarih okuyucusu olan de Gaulle, ülkesindeki temsil sorunun ve yönetebilirlik zorluğunun 65 yıllık bir süre zarfında 111 hükümet değiştirmiş olan Üçüncü Cumhuriyete kadar uzanan bir maraz olduğunu düşünüyordu. 1946 Anayasasının ihdas ettiği Dördüncü Cumhuriyet de Fransız siyasi hayatının kronik hastalığı istikrarsızlığa çare bulamamış, peşpeşe düşen hükümetleri ortalama ömrü 8 ay süren hükümetler izlemeye devam etmişti. Çözümsüzlük, istikrarsızlık, toplumun yönetilebilirliğinin aksaması, Fransız siyasi kültürünün yapısallaşmış bir özelliğini teşkil ediyordu. De Gaulle, bu tikanlıklara son verecek olan yeni anayasal düzeninin temel ilkelelerini 1946'da Bayeux kasabasında dile getirirken, işte, uzun süredir zihninde şekillenen siyasi projeyi şöyle özetledi: bir yandan, kuvvetler ayrılığının katı bir şekilde uygulanması, diğer yandan, delegasyon sisteminin iptali ve salt seçmen tercihine başvurmayla birlikte halk egemenliği ilkesinin siyasal sürecin tüm aşamalarında hayata geçirilmesi. Bunun mantıksal sonucu olarak da, geneloyla seçilmiş cumhurbaşkanının yürütmenin başı olarak yeni anayasal düzenin zirvesini oluşturması.

Fransa, ilk önce 1958'de başlayan bir geçiş dönemiyle, de Gaulle'un tasarladığı yeni düzenin kurulabilmesi için onu Cumhur-

başkanı ilân etti. Fransa'nın içinde bulunduğu ekonomik durağanlık, uluslararası konjonktürün uzantısındaki sorunlar, gerek duyduğu siyasi modernleşme ve Cezayir'deki savaşın çözümü ülkenin sahip olduğu parlamenter kurumların mekanizmalarıyla halledilemezdi. Sistemi temelden yeniden kurmak gerekiyordu. Halk egemenlik haklarını anayasalarda yer alan retorik uyarınca değil, bilfiil kullanabilmeliydi ve bunun için ciddi bir çalışma yapılmalıydı. Seferber olan anayasa bilimcileri yeni başkanlık sistemini kaleme alırlarken bunun Fransa'nın bir tür âcil servise kaldırılması anlamına geldiğini de biliyorlardı. Tedavi, Fransa'yı sürüncemede bırakan iki önemli hastalığı gidermeliydi. Seçmen topluluğunun bölünmesiyle siyasi sistemde meydana gelen fragmentasyon ve parlamentonun içine düştüğü acz durumu. Fransa bir girdabın içine girmiş, sürükleniyordu. De Gaulle ise, çözümü hızlandıracak koşulları ve köhnemiş sistemi silip süpürecek fırtınayı bekliyordu : halkın önünde "éclatez, orages tant désirés!" ("arzulanan fırtınalar, kopun artık!") diye haykırıyordu. Ona göre, Fransız siyasi sistemi içerisinde kopacak olan fırtına, bir gündönümü fırtınasıydı. Çözüm getirecekti. Çözüm, kuvvetlerin birbirinden kesin bir biçimde ayrılmasındaydı ve bunun için de yürütmenin dayandığı meşruluk zemininin parlamentonunkinden ayrı olması zorunluydu. Bu, birbirinden ayrı olan iki kuvvet meşruluklarını iki ayrı seçimden kazanmalıydı: cumhurbaşkanı seçimi ve parlamento seçimi.

Fransa cumhurbaşkanını geneloyle seçecekti ve bu, Westminster tipi klâsik parlamenter sistemin terkedildiğinin ilk işaretiydi. Ama Fransız siyasi modelinin temel ilkesi bu değildi. Cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi sistemin sadece biçimsel yönünü teşkil ediyordu. Oysa ki, yeni Fransız sisteminin temelinde yatan temel siyasi ilke, yürütmenin başının ve ülkeyi yöneten kadronun parlamento tarafından değil, doğrudan doğruya seçmen tarafından tercih ve tespit edilmesiydi. Yürütmenin de parlamentonun da yenilenebilmesi yapılacak olan iki ayrı seçimle mümkün olabiliyordu.

Burada üstesinden gelmek gereken bir dilemma yok değildi. Önceleri Madison tarafından vurgulanan bu ikilem Fransız sistemini teessüs edenler tarafından da dile getiriliyordu. Güçlü bir

yürütme hangi mekanizmayla sağlanacaktı, soru buydu. Ama diğer yandan, kamu gücünün özel alana hükmetmesi ve bastırıcı bir nitelik taşıması nasıl engellenecekti? Başka bir ifadeyle, kişi hak ve özgürlüklerini güvence altına alan ve aynı zamanda ülkeyi güçlü bir yönetimle donatacak sistemi kurmak mümkün değil miydi? De Gaulle'e göre, bu mümkündü ve ülkenin bir yandan yönetilebilirlik niteliğine kavuşması, diğer yandan bireysel özgürlüklerin siyasi istikrar ortamında bir arada olmasını sağlayan seçim olgusuydu. De Gaulle, öngördüğü başkanlık sisteminin belirli türde bir seçim sistemine mutlak bir şekilde bağlı olmadığını tabii ki bilmiyor değildi. Seçimlerin çoğunluk sistemine göre mi, yoksa nisbi temsil sistemine göre mi yapılması hususu de Gaulle'un nazarında felsefi önem arzeden bir konu değildi. Nitekim, André Malraux'nun de Gaulle ile sohbetlerini anlatan *Les chènes qu'on abat* adlı kitabında belirttiği gibi, Beşinci Cumhuriyetin kurucusu de Gaulle'un bu konudaki tercihlerinin zaman içerisinde ve siyasi şartlara göre değişmesini olağan karşılamak lâzımdı: onun bu "teknik" konuda tercihini yönlendiren tek saik devlet mantığı idi. Ünlü *raison d'Etat* prensibi bazen bir sistemin, bazen da başka bir sistemin uygulanmasını emrediyordu. Uygulanan seçim sistemleri "devlet menfaati" doğrultusunda benimseniyor ya da yürürlükten kaldırılıyordu. Bunun içindir ki, ilk aşamada nisbi sistemi uygun gören de Gaulle, hedeflerine ulaşmak için kendi etrafında oluşturacağı bir çoğunluğun toplanabileceğini tespit ettiği anda -iki turla sağlama alınmış- bir çoğunluk sistemini yürürlüğe sokmakta sakınca görmedi.

Cezayir savaşını 1962'de sona erdiren ateşkes kararı ve Evian anlaşmasıyla birlikte Beşinci Cumhuriyetin esas prensipleri gündeme geliyor. Gerçi, Fransa'yı yönetecek yeni sistemin temelleri dört yıl boyunca atılmış, eski hükümet etme usülleri devre dışı bırakılmıştı. Parlamantonun yürütmeyi bloke eden kavga teamülleri yerine denetim işleviyle sınırlandırılmış meclis anlayışı yerleşmeye başlamıştı. Fransa'nın ekonomik ve manevi gücünün heba olmasına neden olan Cezayir felâketi sonuçlandırılmıştı. Fransız sisteminin artık daha keskin bir viraj alıp, belirginleşen bir başkanlık sistemine doğru seyretmesinin yolu açılmıştı. Patırtı gürültü, muhalefetin protesto çılgınlıkları, "sürekli darbe rejimi" suçlama-

ları ve bonapartizm benzetmeleri arasında de Gaulle'un artık, kendi deyimiyle "yeni bir geleneği yaratmasına" engel yoktu.

Eski üsul-erkân taraftarlarının Fransa'yı ilk fırsatta geriye götürmelerinden endişe ettiği için onların en çekindikleri ve yıllarca niyetlendiği yola başvurmaya karar verdi: halk bundan böyle her kademede kendisini yönetecek olan kişileri kendisi seçecekti. Bu, delegasyon sisteminin sonu, siyasi oligarşilerin dağıtılması demekti. Fransa, başkanlık sistemi ile yönetilecekti.

Muhaliflerin öngörülerine meydan okuyan bir dönemin başlangıcı. İktidarın kişiselleşmesinden, bonapartizm tehlikesinden, demokratik teamüllerin çöküşünden dem vuranlar demokrasinin dolaysız işlemesine tanık oldular. Onlar için sorun bu sistemin kendilerini muhalefete adeta hapsedmesi idi. Başta Komünist Partisi, Fransız solunun tamamı yeni sistemi kendisini ilelebet iktardan uzak tutmaya yönelik bir tuzak olarak niteliyordu. Ama demokrasi işliyor ve ülke artık karar alma ve uygulama kapasitesiyle donatılmış güçlü bir yürütme ile yönetilebilirliğe ve istikrara kavuşmuş bulunuyordu. Fransa, güçlerini kemiren Cezayir sorununu çözmüş, terörü susturmuştu. Daha da önemlisi, uluslararası ilişkiler sisteminde rekabet gücü elde etmiş, ekonomik ve siyasi alanda ihtiyaç duyduğu modernleşme hamlelerini gerçekleştirmeye başlamıştı. Bir zamanlar İspanya ve Portekiz gibi imparatorluk merkezi olan ülkelerin yaşadıkları çöküntüye ve gerilemeye sahne olmak zorunda değildi. Bütün bunlar demokrasiden ödün vermeden mümkün olabilmişti. Zira, sistemin öngördüğü tartışılmaz öncelik seçmen topluluğuna ait idi. Yeni sistemin efendisi ve tek efendisi olan seçmenin tercihleri doğrultusunda şekillenen güçlü bir yürütme ile Fransa istikametini çiziyor ve yönetiliyordu.

Yeni bir geleneğin yaratılması. Bu, parlamenter sistemden çıkış ile bir "başkanlık cumhuriyeti" geleneğinin ihdası idi. Meclise karşı sorumsuz ama programı uyarınca seçmen topluluğu tarafından geneloyla seçilen ve başarısızlığı halinde seçmenin sorumlu tuttuğu ve bir daha seçilmeme yaptırımıyla her an karşı karşıya kalabilme endişesi taşıyan bir cumhurbaşkanı. Bu modelde varlığını koruyan ama öncelik cumhurbaşkanına ait olduğu için karar alma sürecinde ikinci plana itilen ve bir nevi yönetim koordinatörlüğü işlevi gören başbakan ise parlamentonun güvenine

mazhar olmak zorunda. Parlamentonun güvenini yitiren başbakan istifa etmeye mecbur. Gensoru mekanizmalarının çetrefilliği bir yana, cumhurbaşkanı meclisi feshetme yetkisine de sahip ve seçim sonucunda yeni parlamentoda kendi oluşturduğu çoğunluk lehinde bir durumun yeniden ortaya çıkması ihtimalinde bunu yapmaktan kaçınması için bir neden yok. Emin olmadığı durumlarda ise her zaman başbakanı değiştirmekle yetinme hakkına sahip. Kendisine anayasanın tanıdığı bunca imkân arasında nüfuz edemediği tek alan meclisteki durum zira parlamentoda meydana gelen çoğunluğu oluşturmak seçmene ait bir hak.

Bu noktada Fransız başkanlık modelinin bir nevi Aşıl topuğu gibi gözüken ve Amerikan başkanlık sistemine kıyasla zaaf teşkil ettiği belirtilen bir hususa da değinmek gerekiyor. Fransız cumhurbaşkanının geneloyle seçilmesi ve parlamenter sistemlerin "sembol" niteliğindeki cumhurbaşkanlarının çok fevkinde yetkilerle donatılmış olması onu, hiç şüphe yok ki, ülkenin bir numaralı siyasi karar alma mercii konumuna getiriyor. Ama Parlamenteoya karşı sorumlu bir başbakanın varlığı, ve böylelikle yürütmenin iki başlı oluşu, sisteme diyarşik bir nitelik kazandırıyor. Cumhurbaşkanının atamasıyla iş başma gelen başbakanın cumhurbaşkanı seçimindeki meydana gelen çoğunluğun bir üyesi ise sistemin işleyişinin aksamaması için bir neden yok. Ama şayet başbakanın parlamentoda dayandığı çoğunluk cumhurbaşkanından farklı bir siyasi çoğunluk ise bu iki-başlılık, istikrarı ve güçlü bir yürütmeyi şiar edinmiş olan bu modelde gerilimli bir dönemin ortaya çıkmasına da en azından teorik olarak neden olabilir. Ve bu da Beşinci Cumhuriyetin paradokslarından birini teşkil etmektedir.

Fransız anayasası, 1962'den beri geneloyle seçilegelen cumhurbaşkanına muazzam bir güç ve yetki vermektedir. Siyaseti belirleyen, ülkenin geleceğini tayin eden konularda söz sahibi olan cumhurbaşkanıdır zira dış politika ve güvenlik politikaları gibi ülkenin uzun vadede kaderini tayin eden alanlar onun umdesindedir. Ama ülkeyi parlamentoda onu destekleyen çoğunluğa dayanarak yönetme yetki ve görevi ise başbakana aittir. İlginçtir ki, bu durumun karışıklığa ve yetki karmaşasına yol açmamasını sağlayan en önemli faktörlerden biri ise de Gaulle'un aslında bir partiler hegemonyası olarak değerlendirdiği ve tasfiye etmek is-

tediği parti sistemidir. Mevcut parti sistemi, başkanlık sisteminin mantığına göre kendi içinde değişime uğramış, adapte olmuş ve Dördüncü Cumhuriyet boyunca meydana bir türlü gelemeyen iç dayanışmaya dayalı ve disiplinli bir parlamentonun oluşmasına yol açabilmiştir. Kendi programı olan, bu programı uygulamak için halk nezdinde angajmana giren bir Cumhurbaşkanı'nın geneloyle seçilmesi hususu parti sisteminin de kendi içinde değişime uğramasına neden olmuştur. Partiler kendi liderlerini cumhurbaşkanlığına yollayabilmek ve cumhurbaşkanının tayin edeceği hükümetin programının uygulanmasını sağlayabilmek için aralarında dayanıklı, sağlam ve istikrarlı ittifaklar kurmak zorunda kalmışlardır. Durum öyle gelişmiştir ki, cumhurbaşkanı gayri ihtiyari olarak, parlamentoda meydana gelen çoğunluğun da lideri olarak belirlemeye, en azından o şekilde algılanmaya başlamıştır. Cumhurbaşkanı, parlamentodaki çoğunluğun da zımni bir biçimde lideri olarak benimsenen bir siyasi figür olarak temayüz edegelmiştir. Bu, en azından, cumhurbaşkanı ile parlamento seçimlerinde meydana gelen çoğunlukların aynı siyasi istikamette oldukları sürece mümkün olan ve de Gaulle, Pompidou ve, 1981 ilâ 1986 arasındaki yıllarda, Mitterrand zamanında gerçekleşen durumdur. Ama milletvekili seçimleri sonucunda parlamentodaki çoğunluğun cumhurbaşkanının yönünde teşekkül etmemesi ve *cohabitation* (birlikte yaşama) adı altında ünlenen durumun hasıl olmasıyla birlikte yürütmenin iki başlı bir nitelik arzemesi, sistemin öngördüğü pürüzsüz rahatlığı ve istikrarı tehlikeye sokabilmesi ihtimalini doğurmuştur. Fransız modelinin yarı-başkanlık niteliğine mün데미ç sorunlar siyasi hayatın dalgalanmasına neden olmuştur.

Meselâ, Giscard d'Estaing'in tamamiyle kontrol altında bulunduramadığı sağcı partiler ittifakı onun bir çok projesinden vazgeçmesine neden olmuş ve Fransa, parlamentoda partiler arası çekişmelere yeniden sahne olmaya başlamıştır. Parlamento desteğinden yoksun ve başbakan ile uyum sağlayamayan Giscard bir daha seçilemediği gibi yerini ilk defa olarak sol ittifakın adayı Mitterrand'a bırakmak zorunda kalmıştır. Günlük siyasi konjonktürün inişli çıkışlı temposuna göre siyaset belirleyen cumhurbaşkanları dönemiyle birlikte sistem, yarı-başkanlıkla yarı-parlamentarizme doğru eğilmeye başlamıştır. Ama de Gaul-

le'un kurduğu Beşinci Cumhuriyet kurumları ve başkanlık demokrasisinin ülkede yarattığı yeni siyasi kültür, tâbir caiz ise, dikenli gl bahçelerinin de üstesinden gelinebildiğini göstermiştir. Siyasi konjonktüre ve seçmen topluluğunda şekillenene tercihlere göre yarı-başkanlıkla yarı-parlamentarizm arasında gidip gelen Fransız siyasi sisteminin seyrini M. Duverger kuş bakışı bir yaklaşımla bize mealen şöyle özetliyor: "Cumhurbaşkanının iktidarının asıl kaynağı anayasa değil. İktidarının kaynağı çok basit: parlamentoda devlet başkanma sadık ve ona riayet eden sağlam bir çoğunluğun varlığı. Böyle bir çoğunluğun desteğiyle de Gaulle, Pompidou, Giscard d'Estaing ve Mitterrand yirmidört yıl boyunca yasamanın, hükümetin, bürokrasinin, yargının, ordunun ve dış politikanın üzerinde hakimiyetlerini sürdürebilmişlerdir. Böylelikle, her ne kadar cumhuriyetçi ise de, cumhurbaşkanını ve ona tâbi olan bir çoğunluğu geneloyla seene yeni bir Jakoben monarşi kurulabilmiştir. Cumhurbaşkanının iktidarı ise parlamentonun uysallığı lsnde artmış veya azalmıştır".⁷ Bazı nüanslar çerçevesinde kalmak kaydıyla, Duverger'nin bu sadeleştirici yorumuna katılmamak mümkün değildir. Gerçekten de, Fransız sisteminin cumhurbaşkanına atfettiği nderliği sadece anayasanın ona tanıdığı yetkilere bakarak anlamlandırmak mümkün değildir. Sistem bir kuyumcu titizliğiyle örülmüş bir saat gibi tasarlanmıştır ve işleyişi de her bir parçasının kendisi için ngrlmş olan katkı ile ve bu katkının sayesinde mümkün olabilmektedir. Cumhurbaşkanının sahip olduğu muazzam g ve iktidar, anayasal düzeni tamamlayan ve onun uzantısında fonksiyon ifa eden parti sistemi ve iki turlu seçim sistemiyle içiçe geçmiş bir kurumlar manzumesi biçiminde meydana gelmekte ve *cohabitation* dönemlerinde dahi başkanlık sisteminin mantığı doğrultusunda varlığını sürdürebilmektedir. Cumhurbaşkanının ve başbakanının farklı siyasi güçlerin oluşturdukları meşruluk zeminine dayanmaları halinde dahi çelişkiler uzlaştırılabilmiş ve korkulan meydana gelmemiştir. Rakip siyasi güçlerin temsilcisi durumunda olan cumhurbaşkanı ile başbakanlar dönemi deneyimi, Fransız modelinin F. Goguel'in deyiimiyle, "sağlık raporunun" iyi olduğunu göstermiştir. Endişeye mahal yoktur.

⁷ M. Duverger, *Bşeviaire sur la Cohabitation*, PUF, Paris, 1986.

Sistemin iki başlı bir yürütme ile tesis edilmiş olması, cumhurbaşkanı ile başbakanının rakip siyasi gçlerden destek almaları durumunda dahi toplumun yönetilebilirliğini tehlikeye sokmaması Fransız usulü başkanlık sisteminin sağlam temellere dayandığını ve Fransız toplumunun yapısıyla uyumlu olduğunu göstermektedir. Bu sistemin yarı-başkanlık mı, yoksa yarı-parlamentar mi olduğuna dair süregelen tartışmaların artık tez yazan siyaset bilimi ğrencilerinin ve ne pahasına olursa olsun akademik malumatfuruşluk peşinde koşanların dışında pek heyecan yaratmayan bir husus olduğu anlaşılmıştır. İşin lamı cimi yoktur, Fransız sistemi bir başkanlık sistemidir ve onu "yarı" nekiyle bezdirmek teorik arayışların ortaya attığı bir hoşluktan öteye gitmemektedir. Sistemin mantığında yer alan hususlar işlerliğini göstermiş, yürütmenin güçlendirilmesi ile, kuvvetler ayrılığı prensibinin Fransız siyasi hayatının önde gelen bir özelliği teşkil etmesiyle birlikte Fransa maruz kaldığı sıkıntılardan arınabilmiştir. Zayıf ve istikrarsız hükümetler dönemi kapanmış, siyasi parti sisteminde meydana gelen parçalanmanın yarattığı sorunlar giderilebilmiştir. Sistem, çağın farklılaşma düzeyi yüksek toplumların tesis ettikleri bütün siyasi sistemler gibi ince ayar design edilmiş, karmaşık bir yapı, girift bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Sistemin şiar edildiği prensiplerle bütünleşen bir seçim sistemin eşliğinde işlemekte ve hiç şüphe yok ki, ondan geri çekilen bir unsurun yokluğunda, meselâ cumhurbaşkanının parlamentoyu feshetme yetkisinin kaldırılmasında, yapı fonksiyonel bütünlüğünü yitirebilecek ve toplumu ynetebilirliğinde aksamalar meydana gelebilecektir.

Türkiye'yi Yönetebilmek veya Entropi'ye Devam

Entropi, malûm, sosyal bilimlere fizikten ithal edilmiş bir kavram. Termodinamikte sistemlerin dönüşüm kapasitesi ölçümünde kullanılan bu terim, bizim alanımızda da toplumsal sistemlerin düzensizlik halini anlatıyor. Yapısal bozukluklarından veya bazı unsurlarının uyumsuzluğundan ötürü değişim yeteneğini yitiren, her bir değişim çabasının ardından bir önceki haline dönen veya büsbütün disfonksiyonel nitelik kazanan toplumların durumunu tarif ediyor. Giderek artan bir enerji sarfederek sistemik dönüşüm sağlamaya çalışan ve fakat yerinde sayan toplum-

lar. İçerdiği ögeler birbirleriyle iletişimsiz, değişim ve dolayısıyla varkalım mücadelesinde bitap düşen, belirsizliğin, verimsizliğin, karmaşıklığı kargaşaya çeviren toplumlar. Entropi girdabında cebelleşen, harcanan eforun hareketsizliğe yol açtığı toplumlar. Ama tabii, konu toplum olunca, aniden ve şıpsak değil, onyıllar belki de yüzyıl sürecek olan bir sonun başlangıcı.

Fransa'nın Dördüncü Cumhuriyet boyunca yaşadığı, İtalyan'ın da benzer bir biçimde, kan, barut ve açılan derin milli yaralar hariç tutulursa şayet, halihazırda sahne olduğu siyasi maraz durumu.⁸ Türkiye'yi de kapsamına alan çözümsüzlük, siyasi sistemin işlevlerini yerine getirememesi hali ve toplumun giderek belirginleşen bir biçimde yönetilebilirliğinin sekteye uğraması.

Devamlı olarak değişimden söz eden, anayasa tartışmaları yapan, bir dizi siyasi partinin ikide birde "değişim planı", "yeni Türkiye projesi" adı altında broşür dağıttığı, siyasi retorikğin başköşesinde değişim olan ve fakat siyasi sistemi değişmeyen, değişemeyen Türkiye. Mevcut siyasi parti sisteminin partilerinin toplumdan yükselen değişim taleplerinin karşısında ve gerçekliğin baskısıyla değişimden yana imiş gibi yapıp, gerçekte, değişimsizliğin mimarlığını yaptıkları Türkiye. Entropik bir siyasi sistemin, ülke yollarını bir *Holocaust*'a çeviren trafik keşmekeşi konusunda dahi çözüm bulamayan bir kamu gücünün etkisiz idaresi altında kurban edilen Türkiye.

Anlamak gerekiyor ki, Türkiye'nin yakın tarihi 1960'lardan bu yana aslında anayasaların işlemezliliğinin tarihi olmuştur. Güzelim anayasalar yazarak veya Kurucu Meclislerine estetiği tartışılır metinler hazırlatarak uygun bir siyasi sistem tesis edileceği zehabına kapılan Türkiye'nin siyaset sınıfı anlamalıdır ki artık, konu üç beş madde değişimi, bir iki tadilat meselesi değil, Türkiye'nin ihtiyacı onu yönetilebilirliğe kavuşturacak yeni bir siyasi sistemin kurulmasıdır. Ülkenin ihtiyacı mevcut siyasi sistem çerçevesinde yeni bir anayasa değil, mevcut sistemi değiştirecek, Türkiye'yi bireysel özgürlüklerin ihyası ile birlikte güçlü bir yü-

⁸ L. Cevalli, *Governo del Leader e Regime dei Partiti*, Il Mulino, Bologna 1992 ve Ettore Rotelli, *Una democrazia per gli Italiani*, Anabasi, Milano, 1992. İtalya'nın kronikleşen siyasi hastalıklarının analizini ihtiva eden bu iki kitap Türkiye ile bu ülke arasında analogi kurmamızda yardımcı oldu.

r tmeyle donatacak bir anayasal devrimdir.

Türkiye bugün, mevcut parlamentarizm dahilinde ihtiyaç duyduğu kuvvetli yürütmeyi sistemde gedikler açarak, içine g m ld ğ u politikasızlıktan kurtulmak için zaten i lersizliği kanıtlanmış bu sistemi üstelik büsbütün yozlaştırarak aydınlığa çıkma-ya çalışmaktadır. Hiç bir işe yaramadığı izlenimi yaratan bir parlamento, ülkenin güvenliği ve uluslararası ilişkilerinde siyaset belirlemede güçsüz ama, meselâ, yargı organları üyelerinin tayininde etkili bir hükümet, sorumsuz ve yetkisiz ama giderek etkili olmaya ba layan bir Cumhurbaşkanı ve bazı kalem erbabının "iyi ki bari o varmış" dediği "görülmeyen devletin" devreye girişi. Görünen o ki, Türkiye, el yordamıyla sistemini arıyor ve bunu yaparken de entropinin kiskacına giriyor.

Türkiye'nin böyle bir t kendirici girdaba girişinin farkında olmamak mümkün değil. Ama bu durumu namütenahi ampirik örneklerle kanıtlamak vasat bir zekaya sahip herkes için mümkün. Türkiye, meselâ, sistem analizi yapmaktan aciz bir siyaset sınıfının güdümünde en hayati önem taşıyan Kuzey Irak konusunda bile bir ileri bir geri gidip geliyor, sistem nedir bilmediği için o bölgede daha maksimum bir kaç yıl hüküm sürececek olan kabileciliğin aktörleriyle uğraşıyor, onların "ikiy zl l ğ u" ya da "samimiliğinden" ya da  eyh olarak temayüz etmiş bir diğerinin "din kardeşliğinden" dem vuruyor, eylem planını bu zevatın önemli olduğunu sandığı kişilik analizine göre yapmaya  alı ıyor. Parlamento sistem ile yönetilmeye çalışılan Türkiye, oyun teorisi nedir bilmiyor, globalleşmenin ise bir slogandan ibaret olduğunu vehmediyor. Dış politika belirlemekten aciz konuma düşen Türkiye, kendisine dünyada ve bulunduğu bölgede tayin ettiği statü konusunda kararsız, Amerikan füzeleri Irak'ı vurunca meseleyi terörle mücadeleye ve petrol boru hattından elde etmesi gereken maddi kazanca indirgemekle yetinebiliyor. Büyük ihtimalle düşmanlarımız güldürüyor, bizleri ise kahrediyor.

Adı parlamenter, kendisi keşmekeş olan, hukukun, kuralların, teamüllerin ve siyasi etiğin yerlerde s r nd ğ u bu sistemden çıkış yolunu aramak vatandaş olmanın bizlere mevcut anayasamızın tanıdığı bir haktır. O halde, ben de diyorum ki, bu hakkımızı kullanalım, bu hakkı görev bilelim ve Cumhuriyetimizin yönetilebilirliği için yeni bir sistemin temelini atacak çalışmalara ba layalım.

YENİ SİYASET VE SİYASİ PARTİLER*

Uluslararası arenada değişen siyasette meydana gelen olgular karşısında siyasi düşünce de yeni bir yörüngeye oturmaya başladı. Totaliter sistemlerin sahneden çıkmasıyla birlikte onların geleneksel karşıtı ve rakibi olan demokrasinin de yeni bir tanımlamaya tâbi tutulmasının gerekliliği ortaya çıktı. Bu çabaya paralel olarak, demokrasinin işleyişi ile ilgili fonksiyonları ve rolleri hakkında siyasi partiler konusunda da yeni sorular sorulmaya başlandı. Bunlar belki de belirli ve sade bir soru dizisinin de ötesinde, sorgulamaya kadar varan zihni uğraşlar. Gerçekten de, demokratik olarak tanımlanan siyasi sistemlerin olmazsa olmaz öğeleri biçiminde değerlendirilen siyasi partiler acaba şimdiye kadar üstlendiklerine tanık olduğumuz rollerinin ötesinde de bir rol sahibi olabilirler mi? Ya da bilinen geleneksel rollerinin devam etmesiyle toplumların siyasi gidişatında etkinliklerini sürdürebilirler mi? Partiler çoğulcu ve rekabetçi bir siyasi hayata işlerlik kazandırmakta başarılı olabiliyorlar mı? Yoksa demokrasinin ereklerini fiiliyatta yadsıyan, insanların ve fikirlerin serbest dolaşımıyla rekabetini tökezlettiren birer bürokratik aygıttan, siyasi oluşumu tekeline alan, vatandaşın egemenliği yerine kendi egemenliklerini kuran, *partitokratik* siyaset biçiminin unsurları mı? Yani siyasi partiler yöneten-yönetilen ilişkisini kendi lehlerine çeviren, ulusal egemenlik ilkesini kendi çıkar sistemlerinin sınırları içinde hapseden unsurlar olarak demokrasiyi saptıran örgütlenme türleri mi?

Siyasi partiler hakkında ileri sürülen bu rezerv ve sorgulamanın yeni olmadığı söylenebilir. Yeni olan bunların yoğunluk kazanması, bunlara bağlı çözümlerin aciliyet arz etmesidir. Zira şimdiye kadar siyasi dünya görüşümüzü şekillendiregelmiş olan iki rakip siyasi teorinin birbiriyle zıtlaşması ve çarpışması sona erdi. Kuzey/Güney ikiliği çerçevesinde tanımlanan yeni dünya

* Türkiye Günlüğü, No.27, 1994.

sisteminde demokrasi, -en azından dünyanın Kuzey olarak adlandırılan bölümünde- adeta alternatifsiz kaldı. Alternatifsizliği ilan ve tescil edildi. Ama bu demokrasi yenidir, ve yeni olmalıdır. Çünkü düşmanı olan bir demokrasi olmaktan artık çıkmıştır. Muhasara altındaki bildiğimiz demokrasi değildir. Ama tehditsiz kalan demokrasi belki de bizatihi bu nedenledir ki daha da kırılıgandır. Tehlike olmadığına göre savunması da yoktur. Yeni dünya düzeninin globalleşme söylemi içinde demokrasi halkların hak ettikleri, uğruna mücadele ettikleri bir ideal olmaktan çıkmış ve toplumların siyasi düzeninin üzerinde tartışılmayacak kadar tabii bir özelliği, hasleti olarak algılanmaya başlamıştır. Araç erekle olmuş, erek ise fiili durumun kendisi olmuştur. Oysa ki, bu tartışılmazlığı, toplumların amentüsüne dönüşmesidir işte, demokrasiyi narinleştiren, kırılıgan yapan. Demokrasinin gücü zira zafiyetini de sinesinde barındırıyor. Ve bu, üstesinden kolayca gelinebilecek bir durum da değildir çünkü siyasi totalitarizmlerin çökmesiyle birlikte demokrasinin başka potansiyel karşıtları ortadan kalkmış değildir. Gelenekselcilik, soysop cemaatçılığı, din köktenciliği gibi toplumların geçmişi üzerinde temellenen ve geçmiş zamanın yüceltilmesine dayanan düşünce ve eylem hareketleri demokrasiyi tedbirsiz yakalayan yeni hasımlardır. İşçi sınıfı hareketi ideolojisi, faşizm, komünizm gibi modern çağların ve sanayi toplumların ürünü olan tehlikeleri demokrasi atlatmış bulunuyor. Ama şimdi de anti-modern ve arkaik soyutlukların çıkarmasını göğüsleme durumuyla karşı karşıya kalıyor. Böyle bir durumdur işte, siyasi partilerin rolü ve fonksiyonu konusunda yeni bir düşünce üretmeye toplumları sevkeden, siyaset felsefesi-ne yeni bir istikameti zorunlu kılan.

Ben, burada siyasi partilere karşı geliştirilmiş olan ve iki ana eksenle oluşan eleştirilerin üzerinde durmayacağım. Hume'dan başlayan partilere atfedilen toplumsal bölünme korkusu ile Michels'e kadar uzanan oligarşi itirazı hepimizin malumu. Bu eleştiriler partiler demokrasisinin halk egemenliğini zedelediğini ileri sürüyordu. Ama şimdilerde öne sürülen bir kaç öneriyi de düşünmekte fayda olabilir. Bazı siyasal düşünürler yeniden dolaysız demokrasiye dönüşü savunuyor. Bazıları ise, tıpkı Ostrogorski gibi, belirli, spesifik tek ve bir sorunu çözmeye yönelik olan, tek-

nik bir yönetim ve koordinasyon aygıtı biçiminde düşünülen bir parti modelini öneriyor. Kuruluş gayesinde yer alan sorunu halleden bu *ad hoc* partilerin başarıya ulaştıktan sonra siyasi arenadan uzaklaşmasının gerekliliği belirtiliyor. Böyle bir parti modelinin çözmek isteyeceği sorunlar Batı'da görüldüğü gibi, mesela, doğum kontrolü olabilir. Bizde ise, mesela, özel radyoların kapatılmalarıyla birlikte meydana gelen tepkiler çerçevesinde bir 'radyo partisi' ya da şehirleri dinamitleyen çöp sorununu halletmeyi hedefleyen bir siyasi parti tasarlanabilir! Bu öneriler yeni ve Batı toplumlarında da henüz emekleme aşamasında. Ama bu fikirler önemli ve semptomatiktir zira partiler siyasi tabi olma olgusunun düzenleyici kanallarıdır. Bunlarda meydana gelen değişimler toplumdaki siyasi tâbi olma olgusunda da bir değişimin varit olduğunun işaretidir. Yöneten-yönetilen ilişkisinde yeni algıların meydana geldiğinin alametidir. Yani meşruluk sisteminde yeni bir arayışın habercisidir. Ve dünyanın içinde bulunduğu bu siyasi dönüşüm çerçevesinde sözkonusu dönüşüm ile siyasi partilerin ilişkisi öncelikli bir önem kazanıyor. Bu sorunu bizlerden çok önce Weber çok iyi görmüş ve ifadelendirmişti.

Türkiye'de parti sayısındaki gözlemlenen artışın bir nedeni de işte bu dönüşümle ilgili. Yoksa, peyda olan her yeni parti belirli bir sosyolojik farklılaşma ve bölünmenin yansıması mı ? Türkiye örneği bu soruya olumlu cevap vermemize cevaz vermiyor. Nitekim seçmen topluluğu içindeki aynı sosyal kategorilere birden fazla parti hitap etmek istiyor, birden fazla siyasi parti aynı sosyal kategorinin temsilciliğini üstlenmek istiyor. Belirli bir sosyal kategorinin partisinin hangisi olduğunu tespitte zorluk çekiyoruz. Biz böyle bir zorluk çekiyoruz çünkü partiler politika belirlemek ve üretmekte zorluk içindeler. Program düşünmekte, hedef tayin etmede, toplumu projelendirmede ve Türkiye'nin geleceğinin tarihini yazmada zorlanıyorlar. Programları okuyoruz ve görüyoruz ki çelişkiler var, muğlak tespitler ve belirsiz analizler var. Bazı fikir kalıplarına mıhlанmışlık var, stereotipleri tekrarlamlar var. Hatta zaman zaman belli oluyor ki, laf olsun diye ya da adet yerini bulsun babından konmuş vaadler var.

Oysa ki, diğer taraftan, bize siyaset adamlarının, gözlemcilerin ve medyaların yorulmadan tekrarladığı bir husus da Türki-

ye'nin yapısal bir değişim içinde olduğu ve toplumsal değerlerin değiştii. Ben bu değişen değerlerin ne olduğunu bilemiyorum. "Türk toplumunun değerleri" başlıklı bilimsel olduğu yapanların kimliğinden belli olan kapsamlı bir anket çalışmasının toplam 50 sayfalık rakamlı ve ara ara serpiştirilmiş yorumlu incelemesini okudum. Hiç bir şey anlamadım. Anlamadım çünkü okuduğum değerlendirmelerden ve gözüme ilişen rakam ve yüzde hesaplarından Türkiye'yi teşhis etmem mümkün olmadı. Bunlar benzer bir toplumsal ve ekonomik yapıya sahip başka bir topluma ait de olabilir. Zira, kalitatif yaklaşıma öncelik veren bir toplumbilim olarak tarihten yoksun bir toplum araştırmasının dakik, ama dakik olduğu kadar da geçici ihtiyaçlara cevap veren bir yoklamadan ibaret olduğunu biliyorum. Bu bir nevi resim çekme çabaları Türk toplumunu anlamaya muktedir kılmıyor insanı. Bu tür çabalarla yetinen siyasi parti çalışmaları da Türkiye'de siyaseti yukarda zikrettiğim namütenahi çokluk içindeki kısırlığa ve çözümsüzlüğe hapseder gibi gözüküyor.

Ben diyorum ki, siyasi partiler, siyasi formülasyonlarmda herkesçe malum olan, bilinen, arzulanan, tartışma götürmeyen ve normatiflik açısından da umurun nezdinde olumlu karşılanan hususlara ağırlık vermekten artık vazgeçmeli. Bir siyasi parti programında, mesela, "toprak erozyonunun önüne geçmek" gibi hiç şüphe yok ki önemli bir zaruret teşkil eden ama aynı zamanda alelade bir görev niteliğini taşıyan bir husus, sanki siyasi bir hedef imiş gibi yer almamalı. Çünkü bu çeşit hususları sıralamak, bunları yapma gayreti içinde olunacağını belirtilmesi siyaset değildir. Bunlar ulaşılması gereken bir nokta için gerekli işlem, düzenleme, prosedür ve yöntem dizisidir. Ama siyaset değildir.

Oysa, ben Türkiye'nin önünde en azından belli başlı iki temel siyaset belirleyici konu görüyorum. Ve Türkiye bu konularda dünyadaki transformasyonların da hızlandırıcı etkisiyle yol kavgasına gelmiş durumda. Bundan böyle, siyasi partiler bize bu yolları tanıtmalı ve kendi tercihlerini, yani iktidar konumuna geldikleri takdirde Türkiye'nin hangi yola sapacağını sarıh bir biçimde izah etmelidirler. Çünkü siyasi partiler, eğer varolacaklarsa, yani yitip gitmeyeceklerse, sadece işletmeci değil geleceğin

tarihinin yapımcısı da olmalıdırlar.

Nedir bu yollar? Birincisi, Türkiye'nin uluslararası ilişkiler sisteminde kendisine tayin ettiği konumla ilgilidir. Türkiye'nin dünya sistemindeki milli duruşudur. Türkiye ne olmalıdır? Ne türden bir statüyü hedeflemeli, hangi sığata talip olmalıdır? Siyasi partiler bu sorulara yanıt vermelidir. Türkiye daha önce de, başka bir dönüm noktasında da, bu tür bir soruya cevap aradı. Ve buldu. Morgenthau'nun güç modeline bakılacak olunursa, mesela, Türkiye belirli bir statüko politikası izlemek suretiyle güç temin etmeye çalışmıştır. Mantiğı, yani makul olmayı ön plana koyan kemalist Türkiye, içine kapanarak güç toplamaya ve kendisini tamir ve tahkim etmeye çalışmıştır. Uzun vadede güç toplamayı coğrafi boyutunu küçölterek denemiştir. Zira bir ülkenin güçlenmesi ille de askeri zaferlere ya da toprağının uçsuz bucaksız olmasına bağılı değildir. Ekonomik gelişmeyle ya da özgürlük ile demokrasi mücadelesinin başını çekmek suretiyle de pek ala güç olunabilir.

Türkiye böyle bir yolda mı devam edecektir? Yoksa bölgesel bir güç olma yolunda bir politika mı izleyecektir? Hükmü geçen bir ülke mi, yoksa müreffeh ve dolayısıyla mutlu bir yarımada olmayı mı hedefleyecektir? Güç iradesini ön plana koyan teorisyenler bu sonuncu duruştan hiç şüphe yok ki hoşnut olmayacaklardır. Bir İsviçre olmanın, mesela, Weber'in dediğı gibi, "dünyanın gelişme değirmenini çevirmeye yetmeyen bir durum" olduğunu hatırlatacaklardır. Gerçekten de, güç iradesine sahip olmayan ülkelerin kendilerinden daha yoksul, daha az gelişmiş, daha kültürsüz ve fakat daha güçlü bir hükmetme ihtiras ve iradesine sahip ülkelerce yenilgiye uğradıkları, ya da hatta onlara kendiliklerinden tâbi oldukları tarihte görölmüştür. Bu perspektifi benimseyen teorisyenler bize bunu da hatırlatmaktan geri kalmayacaklardır.

Evet, bence, Türkiye tarihi bir zorunluluk olarak, yani uluslararası sistemin tarihi olarak doğurduğu konjonktür nedeniyle ve diğler taraftan, Türkiye'nin kendi tarihi özgüllüğünden ötürü (çünkü böyle bir dilemma her ülke için söz konusu değil ve olmaz), böyle bir yol ayırımmdadır. Ve buna bağılı olarak siyasi partiler --eğer particilik değil de siyaset yapıyorlarsa--, tercihleri-

ni seçmen topluluğuna belirtmeli ve anlatmalıdır. Bu tercihe göre zira, Türkiye'nin dünya ile entegrasyon biçimi belirlenecektir. Bu da, aynı zamanda, Türkiye'nin konsolide etmekte zorlandığı iç entegrasyon sorununun çözüm yöntemini de tayin edecektir.

Siyasi partiler Türkiye'nin kimliğini tanımlamalıdır ve tanımlarını seçmen topluluğunun tercihine ve demokratik onayına sunmalıdır. Bu önemlidir ve, bence, esas sorundur. Zira, Türkiye'nin tarif edilecek olan kimliği Türkiye'de yurttaşların da vatandaşlık kimliğini tarif edecektir. Türkiye, mesela, şimdiki sistem uyarınca mı devlet yapısını sürdürecektir, yoksa --yine İsviçre örneğine başvuruyorum-- İsviçre'nin örnek teşkil edebileceği "anayasal vatandaşlık" dediğimiz ilke uyarınca mı siyasi yapısını yenileyecektir ? Bu sorunlar, sanırım, Türkiye'yi önümüzdeki yıllarda meşgul edecek en önemli sorunlar olacaktır ve siyasi partiler bu konulardaki tutum ve programlarına göre sınıflandırılacaklardır. Sağ/sol meselesi bitmiştir. Bitmiştir çünkü siyaset sahnesine yeni siyasi özneler çıkmıştır. Eğilim odur ki, siyasi özne artık Fransız devriminin öngördüğü ve 1793 tarihli ünlü Le Chapelier yasasının belirttiği birey-vatandaş değildir. "Devlet ile vatandaş arasında *hiç bir şey yoktur*" desturunu siyasi yapılanmada muktedir kılan bu anlayış hükmünü yitirmeye başlamıştır. Başlamıştır çünkü baş aktör artık birey değildir. Ama kolektif bir kategori teşkil eden işçi sınıfı da siyasi özne niteliğini yitirmiştir. Şimdi kimlikler var, bölgeler var, soysop birlikleri var, dini cemaatler var. Bu yeni siyasi özneleri siyasi sisteme entegre etmek amacıyla bazıları belki de anayasal vatandaşlık görüşünü benimseyeceklerdir. Farklı milliyetlerin, soysop birliklerinin tarihi perspektiften hareketle oluşan ve tek, ve tabii evrensel ve evrenselci hukuk ilkelerine bağlılık olarak beliren bir vatandaşlık. İsviçre, işte buna bir örnektir: bir yanda ortak ve paylaşılan bir siyasi kimlik, diğer yanda çeşitli milliyetlerin farklı kültürel yönelişleri.

Bütün bu sorunlar henüz pek fazla kelimelendirilmese de Türkiye'nin gündemindedir. Ve Türkiye, bu konularda bilgilendirilmeden, belki de hiç bilmeden, Avrupa Topluluğuna girmeye talip olmuştur. O Avrupa ki işte, bugün postnational, ulus-sonrası dönemini inşa ile meşgul olmakta ve demin sözünü

ettiğim İsviçre modeline yakın ulus-devlet vatandaşlığının yanı sıra bir Avrupa anayasal vatandaşlığını kurma çabaları içindedir. Evet, bu sorunlar Türkiye'nin gündeminde. Ama siyasi partilerin programlarında yer almıyorlar. Bunlar fiili siyasi hayatımıza dayatılan, zihnimizi işgal etmeye başlayan ve fakat siyasi partiler kanalıyla henüz kurumsallık kazanmamış olan hususlar.

Ama Türkiye'nin tayin edeceği güç politikası hangisi olursa olsun, her iki seçenek içinde de karşılaşacağı çok önemli bir sorun daha var: Türkiye yeni bir meşruluk arayışı ile karşı karşıya. Gerçek şudur ki, üniversite kürsülerindeki bazı dirençli hocalarımızdan ve yayıncıdan başka artık hiç kimsenin bilime inancı kalmamıştır. Kimse bilimin iyileştirici hasletine güvenmemektedir. Bir zamanların, bundan sadece iki ya üçünlük öncesinin amentüsü olan pozitivism her yerde yerini *gnosticism*'e, yeni yeni dinlerin uçuk söylemine ya da mevcut dinlerin yepyeni bir yorumuyla bazen ürkünç olan boy göstermesine bıraktı. Bu, sadece sosyolojik ve kültürel bir olaydan ibaret değildir. Siyasi partilerin sanat ve kültür etkinlikleri faslında ele almalarını gerektiren sadelikte bir olay değildir. Zira, din dediğimiz zaman siyaseti duyuyoruz, dini telaffuz ettiğimizde siyaseti iştiriyoruz. Ve dinin bu siyasetle çağrışımı bir takım sosyal aktörlerin bilinçli, iradi, niyete matuf çabalarından da kaynaklanmıyor. Dinin siyasetle içiçeliği, gayri ihtiyari ilişkisi, eşyanın tabiatına uygun çünkü. Siyasi kavramların teolojik kökeninden söz ederken Carl Schmitt bu olguyu çok iyi görmüş ve tespit emiştir. Bizim ise hemen belirtmemiz gereken husus şu ki, bu tespit sadece Batı ve Yahudi-Hristiyan gelenek için geçerli değildir. Yöneten-yönetilen ilişkisinin temelinde yer alan otorite ve itaat etme olgusu da, işte, böyle bir dini-siyasi konfigürasyonla bağlantılıdır. Niçin? Çünkü meşruluk olgusunu içerir.

Bugün Türkiye'de meşruluk zeminini yeniden yaratmak gerektiğini, ya da mevcut zemini genişletmek gerektiğini düşünüyorum. Devlet ile vatandaşın birbirini karşılıklı olarak *tanımalarını*, yani benimsemelerini sağlayan bu meşruluk anlayışıdır. Bunun için sanırım, siyasi partiler Türkiye'de laikliğin şimdiye kadar yapılagelen "vicdan özgürlüğü" gibi yalın, kısmi ve biraz da yavan tanımlamasının ötesinde bir anlayışı formüle edebilmelidirler.

Vicdan özgürlüğü lazımdır, iyidir, hoştur, güzeldir, olmazsa olmaz nitelik taşıyan bir insan hakkıdır. Meşruluk zemini oluşturmaya yeterli değildir. Siyasi bağ ve sadakati, siyasi mensubiyet duygusunu, otoriteyi tanımaya ve gönülden itaati uyarmaya yeterli değildir. Yeterli olsaydı zira, vicdanen hür, fikren bağımsız olmayı tattığım tüm diyarların benim için Türkiye’den siyaseten hiç bir farkı olmayabilirdi! Bunun içindir ki işte, meşruluğu genişletmek sorunu Türkiye için yukarda sözünü ettiğim iç entegrasyonu konsolide etme açısından da çok acil bir önemde olduğunu düşünüyorum. Bu, Türk demokrasisinin geleceğini tayin etmede de önem taşıyor. Türkiye’nin uluslararası sistemde sahip olacağı (veya olmayacağı) konumu tayin etmede de.

Ben, bundan böyle siyasi partilerimizin programlarında bu hususların anlatımını ve bu konulardaki tercihlerini görmek istiyorum. Hukuk devletine bağlı olduklarını ve/ya da enflasyonu indirmek istediklerini görmenin artık pek heyecanlandırıcı olmadığını biliyorum. Hepsi istiyor enflasyonu düşürmeyi ama düşüremiyor. Hepsi istiyor pırıl pırıl hastaneler, döpdolu kütüphaneler, trafik kazasını dizginleyebilen otoyollar. Ama olmuyor. Bu, zikretmenin abes olduğunu düşündüğüm iyi niyetlerin yanı sıra benim asıl bilmek istediğim başka bir şey var: siyasi partiler nasıl bir Türkiye’yi tarihe aktarmayı düşünüyorlar? İç entegrasyonu konsolide etmek istiyorlar mı ve nasıl?

Bunları düşünmek, tercih belirlemek ve çözüm bulmak belki de zor iş. Ama zaman bu zor işlerin zamanı. Paradigmalar değişmekte ve paradigmaları değişen bir dünya sisteminde Türkiye kimdir ve nedir? Bunu tespit edemediğimiz ya da hatta, tespitte geciktiğimiz takdirde mevcut listeyi bir kaç parti amblemiyle daha süsler, şahısların ağız dalaşlarını giderek artan bir umursamazlıkla duymaya devam ederiz.

SIYASET, İLGİSİZLEŞME VE TÜRKİYE'DE TEMSİL SORUNU*

Ahlâkın tarihi gelişimini incelerken benim görüşlerimde de epey gelişme olmuştu. Anlamıştım ki, her şeyin temelinde siyaset vardı ve ne yapılırsa yapılsın, bir halk ancak onu yönetenin niteliğini haiz olabiliyordu. Ve işte, benim için şu büyük meselenin ortaya çıkışı: mümkün mertebe en iyi olan yönetim biçiminin arayışı.....

J.J. ROUSSEAU, *İtirafılar*

Princeton'un emeritus profesörü Albert Hirschmann'ın dikkat çekici bir tespiti var: toplumlarda *res publica*'ya, yani kamu hayatı ve düzenine karşı duyulan ilginin boyutlarında inişli çıkışlı alternans dönemleri vardır.¹ İnsanlar, toplumsal aktörler, bireyler, yurttaşlar toplum düzenine ait konulara dönem dönem müthiş bir ilgi duyarlar ve bu ilgi onların kendi hayatlarının adeta tümünü kapsayıcı nitelikte olur. Bazen de içlerine kapanır, kendi özeline döner ve kişisel yaşantılarının dehlizlerinde dolanmayı yeğ tutarlar. Şimdi Türkiye'de olduğu gibi. Ay sonunu nasıl getireceklerini, çocuğun okul taksitini, bekâretin kendi istikballerini belirleme açısından önemi ya da fuzulî oluşunu, apartman yöneticisi olup da her gün selâmlaştıkları komşularından nasıl üç-beş kuruş sızdırıp kendi hesaplarını düze çıkaracaklarını, muhtasavver bir ameliyat parasını nereden bulacaklarını, hangi tatil yerinin daha eğlenceli ya da prestij kazandırıcı olduğunu, akan damı hangi olmayan parayla aktaracaklarını, evin salonunda Edirne ahşabı dolabın mı, yoksa el yapımı çiçekli Meisen porseleleriyle bezenmiş duvarın mı hem daha dekoratif hem de statü belirleyicilik açısından daha elverişli olduğunu düşünmeye başlarlar. Toplu taşıtla ulaşımın imkânsız, mümkün olduğunda da cehennem olduğu Türkiye kentlerinde bu insanlar, toplumsal ak-

* Türkiye Günlüğü, No.38, 1996.

¹ A.O. Hirschmann, *L'économie Comme Science Morale et Politique*, Seuil, Paris, 1984.

törler, bireyler, yurttaşlar kendilerine en fazla itibarı hangi marka arabanın sağlayacağını da ciddi ciddi inceleme konusu yaparlar, haftalık ya da aylık dergilerde yayınlanan neyin "in" neyin "out" olduğunu merak konusu edinip ona göre hareket etmenin ve kişisel borsalarını hep yüksek tutmanın yollarını ararlar. Kendileriyle meşguldürler ve bundan da, hemen söylemek gerekir ki, hiç de şikayetçi değildirler. Ne enflasyon, ne sefalet, ne terör, ne de Türkiye'nin topyekûn toplumsal ve siyasi sorunları onlara kendi biricik kişisel varlıklarını unutturmaya yeterli değildir. Dönem, ekonomideki *involution* olgusuna benzer bir biçimde siyasi ve toplumsal bir içe kapanma ve bundan da hoşnut olma dönemidir.

Böyle dönemlerde gerçi, toplumsal, kamusal, kolektif alanı, birlikteliği, Türkiye'nin birliğini, yani özetle siyaseti düşündüğünü, bu alanlara ilgi duyduğunu ileri sürenler de vardır. Bunların bu alanlara ilişkin, oysa ki, felsefi ya da teknik düzeyde ne bilgileri ne de önerecekleri herhangi bir çözüm projesi mevcuttur. Bilginin ve vizyonun bulunmadığı yerde beyan edilen kamu hayatına dair ilgilenme, gerçekte, siyasal bir motivasyon taşımamakta, yine doğrudan doğruya kişisel merakları tatmine yönelik, bireysel kaygılardan kaynaklanan, bireysel sosyal mobilitayı hedefleyen ve fakat tüm bu gerçekleri örtbas etmeyi amaçlayan, toplumu ve kamuyu asla ve fakat o kişilerin kendilerini müthiş ilgilendiren bir varolma veya ikbal arayışından ibarettir. Bu durumdan da fazla utanmamak icap eder zira nasıl ki bu ülke bir zamanlar olmazsa olmaz bir biçimde sadece ve sadece "toplumsal içerikli" müzik bestelemiş , "sınıfsal gerçekli" film ve roman üretmiş, ideolojiye bandırılmış aşklar dönemi yaşamışsa, şimdi de toplumsallığı asgaride tutulan atılımların, faaliyetlerin ve niyetlerin şekillendiği ülkedir. Bunda herhangi bir ayıp ve gocunacak bir şey yoktur ve Hirschmann, işte, bize bu durumun tıpkı ekonomide meydana gelen "dönemler" gibi bir *cycle*, döngü olduğunu, bu itibarla da onu alelâde ve olağan saymamız gerektiğini ilân etmiştir. Bu dönem zamanın ruh hali budur. Türkiye şimdilerde böyle bir sosyo-politik iklimde seyretmektedir. Daha doğrusu, ait olduğu tarihi-siyasi iklimin böylesine bir mevsiminde yaşamaktadır.

Hirschmann'a göre bu durum tüm toplumların tanık oldukla-

nı ya da olabilecekleri bir döngüsel durum, adeta tabii bir hal. Demokrasi tutkunu Alexis de Tocqueville'i ürküten bir hal. Eşliğinde oluşan depolitizasyondan ötürü halkların - demokrasi hukuken ve kağıt üzerinde biçimselliğini muhafaza etse de-, fiilî bir durum olarak zuhur eden bürokratik istibdadın altında eziyet çekmelerinden korktuğu bir hal. Vatandaşın kendine dönmesi ve bireyselleşmeyi ön plana geçirmesi hali. Tocqueville'e göre bu, demokratik açılım için gerçi elzem olan bir hal ama aynı zamanda da onu özde örseleyen, demokrasinin temellerini sarsan bir olgu, bir nevi kopukluk. Türkiye'de gündelik konuşmalarımızda "işimize bakalım", "bu beni bağlamaz" türünden dilimizde de yarı argo, yarı samimi ifadelerle tezahür eden bir hal. Ve, 24 Aralık 1995 seçimlerinde âdet yerini bulsun babından ya da ceza ödememek için büyük oranlarla sandık başına giden ama siyasi mertebede ilgi duymayan, kimin kazanacağıyla, kazandıktan sonra kiminle nasıl ve hangi işi yapacağıyla ilgilenmeyen, o meşhur, o güzelim ve hayli istihzayla tekrarlamaktan usanmadığımız "ne olacak bu Türkiye'nin hali?" sorusunu artık dolmuşlarda, berber dükkânlarında ve akşam oturmalarında da pek fazla sormamaya başlayan Türkiye'nin hali. Zira, kendisiyle meşgul olan Türkiye'nin halkı da (insanları, toplumsal aktörleri, bireyleri ve yurttaşları) biliyor ki, seçimleri tertipleyenlerin de, aday olanların bir çoğu da Türkiye ile değil, kendi durumları, kendi gelecekleri ve kendilerinden başka kimseyi ilgilendirmeyen ve aslında artık toplumsal etkileyciliği de olmayan o güzelim ikballeri ile ilgileniyorlar. Burada sevinip, kutlamak mı, yoksa hüüzlenmek mi gerektiğinden pek emin olmadığım bir durum da ünlü temsil olgusu ile ilgili: klâsik siyaset teorisinde temsilden kastedilen vekilin asile tıpa tıp benzemesi, onu gerçeğe en yakın biçimde canlandırması, onun siyasi faaliyet arenasında bir kopyası olmak ise, seçilmek isteyenler seçmenleri, artık hiç şüphe yok, temsil ediyorlar; en doğru ve mükemmel bir biçimde.

Türkiye'nin ilgisizliği, siyaset sınıfının alâkasızlığı dünyanın sonu mu, yani bir felâket mi? *Ancien Régime*'in hüüzünlü aristokrati, dahiyâne siyaset bilimcisi Tocqueville'i okursanız, sonun başlangıcı. Rousseau'ya bakarsanız, vahim bir patoloji ve büyük sayıların "iyi yönetimi" imkânsız kılarak demokrasiye oynadığı bir

oyun. Liberalizmin üstadlarından Benjamin Constant'a göz atarsanız, bireycilik felsefesinin zaferi. Hirschmann'a göre, ekonominin aşına olduğu, olağan, ya da olağanlar arasında *bir* olağan durum. Kendimi şimdi zikrettiğim ve içimde demlemeye çalıştığım bilim dalımın bu devleriyle hem düzey tutmaktan tenzih ederek söylemem gerekir ki, bana göre ise, hem olağan hem gerekli. Yani rasyonalitesi olan bir durum. Türkiye'nin içinde bulunduğu şartlar açısından varolana karşı gelişen belki de en akılcı durum. Bu bir tepki ise, gerek bireysel gerek toplumsal bakımdan en düşük maliyetli tepki geliştirme yöntemi olması açısından da gerekli, hatta zorunlu bir durum. Türkiye kendisiyle ilgileniyor, ve "oynamıyorum" diyor. Eline tutuşturulan kamusalılık, siyasallık, politizasyon, toplumsal sorumluluk ve benzer adlar taşıyan oyuncakla oynamamak, ona adeta ellememek suretiyle onu ne eskitiyor, ne de asla kırıyor. Şu anda yaşanmakta olan dönem ola ki değiştiğinde, mevsimlerden toplumsal aktivite mevsimine gelindiğinde ona lâzım olacak âlet ve adavatı, birikim ve enerjiyi tasarruf edercesine kendisini siyasetten zihnen adeta beklemeye almış, kendisiyle meşgul oluyor. Sadece gündelik hayatın çekilmez sorunlarıyla ve tatmak istediği hazlarla da değil, merkezde kendisi olduktan sonra, niçin olmasın, geleceğinin inşasıyla da meşgul oluyor. Ve bunun içindir ki, belki de, bu kendisiyle meşgul olma başı boş bir abesle iştigalin, toplumsal anlamsızlığın çok ötesinde bir olguyu ifade ediyor.

Hirschmann'ın sözünü ettiği bu sosyo-politik alana karşı meydana gelen ilgisizleşme olgusu, Türkiye'nin içinde bulunduğunu müşahade ettiğimiz bu durum, insanların şahsi günlük hayatlarına dönüş hali, insanın sorası geliyor, bu durum teamüdilik arzeden, yani tasarlanmış, iradî ve belirli bir gayeye yönelik güdülen bir durum mudur? Yoksa parametreleri sosyolojik açıklamaya kapalı toplumsal bir rastlantı mı? Ya da, beteri, toplumsal dinamikleri red eden ya da, beterin de beteri, onlardan habersiz olan bir takım komplo teorisyenlerinin öngördüğü, zannettiği ya da, kim bilir, temenni ettiği türden toplum katında adı meçhul bir takım ulusal ve uluslararası "stratejistin" hesaplarına uygun ve bir nevi "Kırklar Meclisinde" Türkiye'nin 2000'li yılları için planladıkları bir manipölasyonun eseri midir? Bu sorulara cevap

ararken bizim işimiz zordur. Zordur, çünkü onlara olumlu cevap vermek sosyolojiyi sarfınazar, bilim dalımızın birikimini ve meto-
dunu inkâr etmek olur ki, bu da, kolayı seçeyim derken kendimizi
red etmek anlamına gelir. Bunu yapamayız. O halde, kaynak-
lara dönelim, esas büyüklere ve Durkheim'e kulak verelim.

Durkheim'den bize ulaşan dersler uyarınca biz sosyologlar,
belirli bir toplumsal olguyu ya da fenomeni incelerken, meselâ,
bizim burada konumuzu teşkil eden Türkiye'deki kamusal alan-
dan özel alana kayışı, depolitizasyonu ve kamusal ilgisizleşmeyi
ele alırken yapacağımız ilk işlem bir tefrik işlemidir. Bir yandan
olgunun ya da fenomenin nedenlerini araştırmak, diğer yandan,
sözkonusu olgunun ifa ettiği fonksiyonu, işlevini tespit etmek.
Bunu yaparken de finalizm (erekçilik) adı verilen ve gerek top-
lumsal gerekse bireysel davranış ve tutumların ardında belirli bir
amacın olduğunu varsayan ya da kabul eden *felsefimsi* tuzaktan
kaçınmak. Bunun içindir ki, sosyoloji belirli bir olgunun ardında-
ki "gaye", "amaç" ya da metafiziksel "ereklerle" ilgilenmez, fina-
lizmin benimsediği bu tutuma karşı mesafeyi koruyabilmek ama-
cıyla da terminolojisinde titizlik gösterip yukarda zikrettiğimiz
bu kelimeleri kullanmayıp, onların yerine fonksiyon ya da işlev
terimlerini benimser. Bunun bir nedeni olması gerekir, nedeni
de sosyolojinin tespitlerinde toplumsal olguların, bu olguların
yol açtıkları olumlu ya da olumsuz, lüzumlu ya da lüzumsuz so-
nuçlardan bağımsız olarak bir varlığa sahip olmalarıdır. Top-
lumsal olgular sebebiyet verdikleri yeni olgu ve oluşumlardan
bağımsız olarak vardırırlar, meğer ki, ortaya çıkmasına neden ol-
dukları bu yeni olgular onların kendi varlığını bir süre sonra or-
tadan kaldırsa bile. Bu, sosyolojinin ortaya koyduğu ve adeta
postüla niteliğinde olan bir önermesidir. Sosyolojinin bize çizdi-
ği bu daireden çıkmak, sosyolojiden çıkmak, zihinlerimizde nak-
şolmuş bir bakış tarzından ve huy edinilmiş bir entelektüel du-
ruştan çıkmaktır ki, bu da neredeyse dinden çıkmak kadar zor,
hatta imkânsız gibi gözükmektedir. O halde, toplumsal olguların
herhangi bir niyet güttüğünü, iradîlik taşıdığım kabul etmeyen
sosyolojik yaklaşım uyarınca, bizim de Türkiye'de uç veren ilgi-
sizlik olgusuna amaçsal bir değer atfetmemiz olsa olsa bizden
kaynaklanabilecek ve bu itibarla da sübjektif değer taşıyan bir

yorum olabilir, olgunun özünde olan, olgunun bizatihi içerdği bir husus değil.

Sosyoloji, tarih, teoloji nedir bilmeyen, sosyal psikolojinin bulgu ve metotlarından nasibini almamış, uluslararası ekonomiy-le ve para hareketleriyle ve hatta devletler hukukuyla dahi ders kitaplarından öteye herhangi bir samimiyet kurmamış, hakkında değerlendirme yaptığı toplum ya da toplumların dokusuna yabancı, bilgi kıtlığı içinde olan komplo teorisyenlerinin Türkiye'nin bu makaleme konu olan ilgisizleşme hali konusunda ya da başka durumlarıyla ilgili öneri ve açıklamalarını ciddiye almak mümkün değildir. Bu konuda kendilerinin ayrıca dolaylı yollar-dan edindikleri belirli ve somut bir bilgileri olup olmadığını da bilmemiz ve bunları test etmemiz mümkün değildir. Bilinen sa-dece odur ki, sözkonusu teoriler (burada, teori sözcüğü, tabii bi-limsel önermeler bütünü değil, afakîlik anlamında) bilginin en-der bir mazhariyet ve kıt olduğu tüm azgelişmiş ve bilgi fukarası toplumlarda rağbet gören açıklama şekilleri ve yaklaşımlardır, çünkü komplo ve tarihin fesat teorilerini besleyen bizatihi bilgi-sizliktir. İçinde bulundukları durumu izah etmekte zorluk çeken, başlarına gelen olaylara anlam veremeyen toplumların insanları için birer açıklama modeli oluşturan bu teorilerin, beyni ve ruh yapısı anlamak üzerine programlanmış, olan biteni anlamak için çırpınan merak içinde insanları rahatlattığı ve tatmin ettiği inkâr edilemez. Bu öneri ve açıklamalar dıştan müdahale, yani toplu-mun dışından ve toplumdan habersiz müdahale, gizli eylem ve manipölasyon varsayımına dayanmaktadır. Gizliliğin, mahut te-orisyenlerce mistik mertebelere ulaştırılmaya çalışıldığı bir alan-dır. Bilgi fukarası toplumların izahata muhtaç insanlarına sergi-ledikleri komplolar aslında gizlidir, gizli oldukları için gıdım gı-dım verilen bu bilgileri anlamayanın daha fazla bilgi istemesi, sorgu sual etmesi de mümkün değildir, hem daha fazla bilginin olayın mistik boyutuna hanel getireceğini, tılsımın bozulacağını hisseden kişi dahası sormaya, zihnini kurcalayanı çözmeye de cesaret etmez. Aklında kalan bir tek şey vardır: kendisi ve men-subu olduğu toplum bir hiçtir. Oralarda bir yerde, uzaklarda ve tepelerde birileri (Üçler, Yediler, Kırklar misali) kendileri ve toplumları hakkında bir takım kararlar almaktadır, dolaplar çe-virmektedir. Enflasyon bu nedenle yüksektir, sular bu nedenle

akmamaktadır, siyasi parti liderleri bu nedenle kavgalı ya da barışkırtır, Kürtler bu nedenle Kürttür, trafik canavarı bu nedenle kol gezmektedir ve Türkiye’de insanlar Ankara’nın siyasi meselelerine bu nedenle ilgisiz kalmaktadır. Herşeyin bir nedeni ve izahatı vardır. Türkiye’ye ve insanlarına, toplumsal aktörlerine, bireylerine ve yurttaşlarına düşen kendileri hakkında bu karar alan ve düğmeye basanların insafı davranmaları için olsa olsa dua etmekten ibarettir. Toplum yoktur, insanların çabası beyhudedir. Toplumdan neşet eden kolektif irade tek kelimeyle hükümsüzdür. Toplumsal dinamikler de ne demektir?

Toplumu ve siyaseti, hatta daha kozmik olsun diye, düpedüz Tarihi bu "fesat teorileriyle" açıklayan ya da açıkladığını iddia eden modellere itibar etmemiz mümkün değildir. Bunlar küçük, küçük, bölük pörçük ve çapsız mitolojilerdir ve, işin garibi, üretilen bu mitler ne kadim çağdakilerinki gibi kalıcı olmakta, ne de, gerçekte, mit kurma dönemini aşmış, dünyevileşmiş, rasyonelleşmiş ve "efsunsuzlaşmasıyla" tanımlanagelen bir dünyada geçerlilik kazanma imkanına sahip kurgulardır. Bunlar, toplumlara püskürtülen birer entoksikasyon malzemesi, zehir iksiri olup, eninde sonunda zihni kirlenme yaratmaya matuf psödo(sözde)-rasyonel ama akıl kârı gibi gözüken birer izahat çabalamasıdır. Bizim, sosyolog olarak bunlara bir metodolojik zorunluluk uyarınca itibar etmemiz mümkün gözükmediğine göre, Türkiye’de boy gösteren siyasal ilgisizleşme olgusuna anlam verecek sosyolojik analizlere, didaktik ve dolayısıyla sıkıcı olma pahasına da olsa başvurmamız gerekmektedir. Bizim burada anlamaya çalıştığımız ilgisizleşme olgusunun parametreleri, temsil sistemi, temsil sisteminin ana vektörleri olan siyasi partiler ve dilimizden düşürmediğimiz "hızlı" toplumsal değişme, yani Türkiye’nin değişen toplumsal yapısı doğrultusunda değişime uğrayan meşruluk anlayışları ya da telâkkileridir.

"Ayna, ayna söyle bana..." ya da Asil ile Vekilin Buluşamazlığı

Temsil deyiminin, siyasette ya da gündelik dilde, birden çok anlam taşıdığı umurun malûmudur. Temsil, herhangi bir durumu gerçeğe mümkün mertebe sadık bir biçimde yansıtan bir imajdır, sözkonusu durumun ve filli gerçeğin bir nevi aynasıdır.

Bizi temsil eden bir resim ya da portreden söz ederiz. Ankara'nın Ulus meydanındaki heykel Milli Mücadeleyi temsil eder, ama taşıt plâkalarındaki TR rümuzu da Türkiye'yi. Bu anlamıyla, temsil, temsil edilenin (gerçekte hiç bir zaman ulaşamayacağı bir biçimde) tıpa tıp benzeri olmayı hedefleyebilir. Ama hedeflemeyebilir de. O halde, temsil dediğimizde kastettiğimiz şey galiba bire bir aynılıktan çok, temsil edilen gerçekliğin sadece bir ifadesidir. Ve bu ifadenin temsil niteliği taşıyabilmesi için de ifadeleniş tarzının ya da metodun toplumsal kabul görmesi, yani hiç de Türkiye'nin aslına benzemeyen T ve R harflerinin yanyana gelişinin bir sembol olarak toplum tarafından Türkiye olarak tanınması böyle bilinmesi şarttır. Bu da, temsil olgusunun ne denli toplumsal etkileşim içerikli bir olgu olduğunu bize gösterir.

O halde, temsil konusunda "ayna teorisini" benimsemiş olsak bile, temsil eden ile temsil edilen arasında belirli bir mesafenin ve bizatihi bu mesafeden kaynaklanan bir farklılığın var olduğunu kabul etmek de gerekir. Bunun içindir ki ve temsil eden seçilmiş ile temsil edilen seçmen topluluğu arasında da belirli bir farklılığın var olduğu gerçeğinden hareketle, siyaset düşünürleri bu farklılığı asgariye indirmenin yol ve yordamının arayışına düşmüşlerdir. Oysa ki, milletin vekili ile milletin kendisi arasındaki ayniyet en ideal ölçüler dahilinde dahi temsil olgusunun tanıdığı sınırlar arasında ancak gerçekleşmeye müsaittir. Bu durum siyaset biliminin temel inceleme alanlarından birini teşkil etmiş ve temsil edilen ile temsil eden arasındaki ayırım Rousseau'dan Hannah Arendt'in ve günümüzde de P. Bourdieu gibi toplumbilimcilerin yazılarına kadar yansımıştır. Gerçekten de, sözkonusu ayırımın, temsilci ile temsil edilen arasındaki benzemezliğin giderilemezliğine dair sayısız tahlil mevcuttur. Tümüyle mümkün kılınabilen bir temsil, çağdaş siyasal sistemlerin ulaşmak istedikleri, kendilerine tayin ettikleri bir hedef olabilir ama yapılagelen tahliller bunun imkânsızlığı üzerine bina edilmiştir. Bu husus haddizatında modern devlet yapısı içerisinde demokrasilerin işleyişleri konusunun da başlıca karanlıkta kalmış ya da kör noktasını teşkil eden bir husustur. Çünkü bu toplumlarda sözkonusu olan temsil, artık son derece karmaşıklaşmış ve heterojen bir bütünün meydana getiren çeşitli, farklı ve bazen de zıddiyet arzeden toplum kesimlerinin ya da grupların iradesinin temsidir. Bunca

farklılığın sergilendiği bir toplumsal bütünde temsil edilecek kolektif (ya da milli) iradeyi tespit etmek çok zordur. Onu şekillendirmek de, ifadelendirmek de fevkalâde zordur. Bu durumu İngiliz muhafazakâr düşünür E. Burke, ta 1774 yılında Bristol kenti seçmenlerine hitaben ünlenmiş nutkunda da dile getirmiştir: "Temsilcinizin size karşı olan borcu sadece çalışmasıyla ilgili değil. O size muhakemesini de borçlu. Ve o, size hizmet edeceği yerde sizin kanaatlerinize ağırlık verirse, size ihanet etmiş olur (...). Parlamento farklı ve birbirine hasım çıkarların elçilerinin toplantı yeri değildir (...) ama parlamento bir ulusun müzakerelerinin yapıldığı meclistir; bir ulusun, bir çıkarın, yani tümün. Parlamento, yerel amaçların, peşin hükümlerin ve takıntıların yön verdiği yer değil, bütünün, yani genel ve kolektif aklın neticesi olan genel çıkarın hükmettiği yerdir. Evet, siz bir üye seçiyorsunuz. Ama onu seçtiğiniz andan itibaren o, Bristol için, Bristol adına bir üye değil. O, *parlamento*'nun bir üyesi".²

Siyasi temsil, demokrasi-öncesi tüm toplumlarda olduğu gibi, Hobbes'un teorisinde de toplumun tümünün adeta yekvücûd olarak temsili anlamına gelmektedir. Bu türden bir temsil, temsil edenin, yani hükümdarın, mutlak hakimiyeti üzerine kurulmuş bir temsil anlayışına dayanır. Egemen olan, hükümler olan hükümdarın temsil ettiği topluma yani tebasına karşı hiç şüphe yok ki, görevleri vardır ama bu, bir vekâlet sonucu ortaya çıkmadığı için temsil edenin temsil ettiği halk karşısında nisbî de değil, fiili ve mutlak bir bağımsızlığı da mevcuttur. O bir vekil değil, o yalnızca bir temsil edendir. Deyim yerinde ise, temsil eden bir temsilcidir. Birliğin sembolü, toplumun güvenliğinin sağlama alındığı, menfaatinin gözetildiği makamdır.

Bu konuda Webergil okulun önde gelen simalarından C. Schmitt, çağdaş temsil teorilerinin meydan verdiği çıkmazları anlatırken, mutlakıyetçi hükümdarın hem egemen hem de temsil eden oluşuna dikkati çekiyor. Demokrasiye geçiş de, işte, bu, "gözle görülmeyen bir varlığın (milletin, halkın) gözle görülen bir kişi tarafından temsil edilmesinden, vekâlet aracılığıyla temsil türüne, yani tümüyle teknik ve hukuki bir nitelik taşıyan bir yön-

² E. Burke'un yazının ilerleyen sayfalarında N. Bevan'ın alıntısını zikreden: Percy Allum, *State and Society in Western Europe*, Polity Press, Cambridge, 1995, s.324-5.

temle meydana gelen temsil türüne geçişle" başlayan bir süreci teşkil ediyor. Bu, demokrasi-öncesi ve Hobbes'un vazettiği temsil anlayışından Rousseau'da ifadesi bulunan Fransız temsil anlayışına geçişi anlatıyor. Genel oyun müjdesiyle birlikte, demokrasinin uç verdiği ve temsil konusunda asil ile vekil arasında "ayna" teorisinin galebe çaldığı arayışlar dönemi. Günümüze kadar uzanan ve belki de temsilci ile temsil edilen arasındaki ilişki türünü bir girdaba dönüştüren telâkkilerin dönemi. Temsil edenin temsil edilenlerin bir yansıması olmasının zaruretine inanan ve yirminci yüzyılın ortasında İngiliz siyaset adamı Nye Bevan'ın tıfıyla belirlenen dönem: "Temsil eden kişi belirli bir durumda tıpkı temsil ettiği kişiler gibi hareket eden kişidir. Kısacası, temsil eden kişi temsil ettiği kişilerin türünden olmalıdır. Seçimlerle temsilin sadece bir kısmı oluşur. Gerçek temsil, ancak seçilen kişinin onu seçenlerin sahici diliyle konuşmasıyla mümkündür. Bu, onun da bir taşralı olmasını ya da mahalli lehçeyle konuşmasını gerektirmez. Bu, onun seçmenlerin değerlerini paylaşması, seçmenlerin içinde bulundukları realiteyle içli dışlı olması anlamına gelir".

Bu iki İngiliz siyaset adamına yapılan göndermeyle birlikte temsili demokrasinin belki de en tartışmalı alanına girmiş buluyoruz. Tespit şu ki, çağdaş demokraside, halkın isteklerinin müzakere edilebilmesi temsil olgusuna dayanıyor ve bu, bir zorunluluk. İdeal-tip uyarınca, halkın tümünü kapsamayı ve katması gereken bu müzakere faaliyeti, yerini onun belirli ve sınırlı sayıda temsilcisinin arasında cereyan eden bir müzakereye bırakıyor. O halde, temsili demokrasi bir siyasal sistem olarak bizi ister istemez temsil edilenin niteliği ile temsil edenin işlevi konusunu düşünmeye ve Rousseau'ya dönmeye davet ediyor. Rousseau, malûm, demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğu kanaatini taşıyarak, bu düşünülebilecek en iyi yönetim biçiminin çağdaş devletlerde tatminkâr bir düzeyde hayata geçirilmesi ihtimalinin giderek azaldığını ileri sürüyordu. Ona göre halk, iktidarının ve iktidarının uzantısında da yetkilerini temsilcilerine devredebilirdi. Ama iradenin, genel iradenin uygulama alanında somutluk kazanması halkın egemenliğine ait bir alandı ve bu alanı çığnemek, ona tecavüz etmek olurdu. Bu mülâhazaların uzantısında, işte, Rousseau'nun ünlü aforizması şekillenmiş oluyor: "iktidar devre-

dilebilir, irade ise asla". Halkın umdesinde olan iradenin temsili de mümkün değildir. Temsil edildiği takdirde -böyle bir şeyin düşünsel düzeyde tecellisinin varsayım olarak kabulü halinde- genel irade de zaten kendisi olmaktan çıkıp, başkalaşır ve farklı bir iradeye dönüşür. O halde, temsili demokrasinin tam anlamıyla fiiliyata geçmesinin erişilmesi gayri mümkün olan ve fakat siyasal toplumun benimsediği bir hedef ya da istikametten ibaret olduğunu da teslim etmek gerekecektir. Bu durumda temsil, yaklaşıklık niteliğindedir ve aslında takribi bir temsilden öteye geçemeyecektir. Rousseau'ya göre, halkın egemenliğinin özgür ifadenişi seçim esnasında ancak mümkün olabilmektedir ve temsilcilerini seçtiği andan itibaren halk temsil edilen durumdadır ve temsil edenin bir nevi boyunduruğuna girmektedir. Rousseau'nun deyimine göre bir "hiç" olmaktadır! Temsilcinin bu göreceli bağımsızlığı, bu özelliğidir, işte, modern demokrasilerde bürokratik yönetimlerin ihdasına yol açan. Bu itibarla da demokrasi artık bir siyasi doktrin olmaktan çıkıp, yöneticilerin ve yasa koyucunun belirlenmesi şartlarına dair bir teknik biçime dönüşmektedir. Siyasi felsefenin hukukun teknik biçim(ler)i önünde nisbi bir inkıraza uğramasının da resmidir.

Rousseau'ya yaşadığı yüzyılda malûm olan bu pürüz, yani siyasi felsefenin geri plana sürüklenişi sonucunda demokrasinin bürokratik yönetim tarzına bürünmesi keyfiyeti, genel oyun daha sonra her yerde resmi kabul görmesiyle dahi telâfi edilememiştir. Bu da muhafazakâr düşünce akımlarının insanoğlunun doğası ve demokrasinin gerçekliği hakkında karamsarlık boyutlarına ulaşan yorumlarına, hatta sinik değerlendirmelerine neden olmuştur. Rousseau'nun temsil konusunda işaret ettiği pürüzler, onun bir G. Mosca gibi antipotunda olan taban tabana zıt siyaset bilimcilerinin istihza dolu analizlerine de zemin teşkil etmiştir. Temsil olgusunda elitist yaklaşımın havarilerinden olan Mosca, kendi ülkesinde yeşermeye başlayan demokratik temsilin ve kurumların beyhudeliği fikrinden hareketle, temsilcinin temsil edileni kandıran bir kişi olduğunu ileri sürmüş ve bu durumun önlenemez bir zorunluluk teşkil ettiğini de savunmuştur. Demokratik temsilin bu radikal ve kuşkucu eleştirisine göre, milletvekilinin seçmen topluluğunun çoğunluğu tarafından belirlenmesi keyfiyeti fiili durumla, somut gerçeklikle hiç alâkası olmayan hukuki bir

hipotezden ibarettir. "Seçim sürecini yakından izleyen herkes bilir ki, diyor Mosca, milletvekilini seçenler seçmenlerin kendisi değildir, milletvekili kendisini seçtirir". Temsilci temsil edilenin iradesinde olmayan mekanizmalar uyarınca vekil statüsüne sahip olabiliyorsa, o halde, daha da radikal bir reddiye ile "halkın temsili için seçimlere başvuran siyasi sistemlerin hukuki ya da rasyonel temeli aslında bir yalandan ibarettir" demenin de Mosca için bir engeli yoktur.³ Temsil bu bağlamda bir tertip, bir aldatmaca ya da, en iyimser halde, bir yanılsamadan ibarettir. İradesinin tecelli ettiğini zanneden halk bunu bilmemektedir ve tabii, oyunun devam edebilmesi için caiz olan da bilenlerin susmasıdır.

Ama işte, demokrasiyi demokrasi yapan temsil olgusunun varlığı ya da onun mükemmel bir biçimde gerçekleşmesi değil, bunun bir yanılsama olduğunu veya olabileceği ihtimalini beyan etme özgürlüğüdür. Pürüzleri bilmek, onları teşhis etmek ve onları , tümüyle gidermek değilse de, asgariye indirmenin çare ve formüllerini arama özgürlüğüdür. Çünkü temsil sistemi ne olursa olsun, temsil edilenin temsilcisine vekâletini vermediği, vermediği ve vermeyeceği tek şey de işte, özgürlüğün kendisidir. Tasavvur edilebilecek şizofrenik senaryolar dışında hiç kimse "buyurun, bayım, benim yerime ya da benim adıma özgür olun" dememiştir, çünkü bu, ontolojik olarak imkânsızdır. O halde, Rousseau'nun "iradenin devredilmesi mümkün değildir" düsturuna bizim de burada özgürlüğün de vekâletinin verilmezliği prensibini eklememiz mümkündür. Bu da, kanaatimiz odur ki, demokrasinin, siyasi felsefesiyle de, hukuki tekniğiyle de, tescil ettiği bir husustur.

Bir Kırılmanın Öyküsü:

Siyasi Partilerin Ortaya Çıkışı ve Çıkmazı

Bahsimizin bu noktasında siyasi partilerden söz etmenin zamanı gelmiştir. Siyasi partiler, zira, demokratik temsil olgusunun tecelli etmesi için meydana gelmiş kurumlardır. Partilerin ifa ettikleri fonksiyon, halk iradesinin temsilini sağlamaya ya da kolaylaştırmaya yönelik olduğu gibi, beyan ve iddiaları da seçimlerden önce ve seçim esnasında sözkonusu iradeyi bizatihi kendilerinin

³ G. Mosca, *Scritti Politici*, "Teoria dei Governi Governo palamentare", G.Solo, Torino, 1982, c.1, s.476.

temsil ettikleri yolundadır. Temsil etmeyi hedefledikleri genel irade gerçekte, tabii ki, farklılaşmış ve karmaşıklaşmış bir toplumda, toplumsal kategorilerin veya sınıfların çelişen menfaatlerinin iradesidir. Siyasi partilerin bizatihi varoluşu da zaten toplumun kısım kısım ayrılmaya sahne olduğunun bir göstergesidir. Partiler, çeşitlilik arzeden, çıkarların ve fikirlerin farklılaştığı toplumların ürünüdür. Tarihi fay hatlarının açıldığı dönemlerin hem yaşıtı, hem de meydana gelen, gelecek olan, bölünmelerin hızlandırıcısıdır. Bu nedenledir ki, zahir, İngiliz filozof D. Hume da zamanının hemen hemen tüm düşünürleri gibi, siyasi partilerin toplumlarda boy gösteren bir arızanın, bir patolojinin sonucu olduğu fikrinde ısrar etmiştir. Ona göre, "iyi siyasette", yani düzgün bir yönetime sahip olan bir toplumda, dirlik ve düzenin mevcut olduğu yerde siyasi partilere mahal yoktur. Partilerin varlığı temsili monarşinin çürümesinden, "iyi siyaset" yapamamasından ileri gelmektedir. Fırka, ismi üstünde, farklı olmanın somutlanmasıdır. Birliğin bozulmasının alâmeti, bölünmüşlüğün resmidir. Bu gayri muntazam durumun düzeltilmesi ve nahoşluğun giderilmesi halinde siyasi partiler varoluş nedenlerini yitireceklerinden, onlara hacet kalmayacaktır. Onsekizinci yüzyıl Avrupa'sında hüküm süren görüş budur ve siyasi partilerin mevcut sosyo-politik kurumların iyi işlemesinde ve siyasi hayatı düzene sokmada katkıları olduğu fikri çok daha sonra, çoğulculuğun siyasi düşüncede olumlu bir değer teşkil ettiğinin kabulü ile resmiyet kazanmıştır. Kaynağını huzursuzlukta bulan ve huzursuzluğa yol açan siyasi partiler, ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ancak siyasette düzgünlüğün birer aracı ve toplumların yönetilebilirliğinde gerekli olan birer meşrulaştırıcı kurum olarak kabul görmeye başlamışlardır. Siyasi partilerin gelişme seyri çoğulculuğun bir siyasi felsefe olarak gelişme seyriyle paralellik göstermektedir. Güzergâh aynı güzergâhtır.

Bunun yanı sıra ve daha önemlisi, bizim burada üzerinde durmak istediğimiz husus ise, siyasi partilerin eski düzeni yıkan, onun *Ancien Régime* olarak tâbir edilmesine yol açan, yapısal dönüşümleri meydana getiren bir devrimin (ya da devrimlerin) vuku bulduğu toplumlarda ortaya çıkışlarıyla ilgilidir. Gerçekten de bu tür siyasal kurumları geliştirme ihtiyacı bölünmelere sahne

olmuş, yapısal kırılmalara maruz kalmış toplumlarda duyulmuştur. Ve toplum, devrim ile kurulan yeni düzende, meselâ modern Devletin vazettiği -ve onun bir nevi kuruluş postülasım teşkil eden- bir fiksiyona karşı, Devletin ürettiği birlik ve aynı zamanda da teklik fiksiyonuna karşı, toplum, adeta kendini ve tarihi derinliğini ifadelendirmek, sinesinde varolan çokluğu ya da çoğulluğu korumaya almak için bir dizi örgütlenmelerde bulunmuştur. Devrim ürünü olan modern Devletin teklif ettiği teklik ve düzleyici model karşısında kendisinde mevcut olan çeşitliliği sahiplenerek sivil toplum, kendisine ait olan engebeli yapısıyla uyumlu olan sivil birliklerini kurmuş, siyasi partileri tekil olmayı hedefleyen bir siyaset projesine karşı dayatmıştır.

Bu konuda ve bizim bahsimiz açısından belki de en verimli analizi S. Rokkan'm siyasi partilerin oluşum süreci hakkındaki yazılarında bulmamız mümkündür.⁴ Bu ünlü siyaset bilimcinin tespitleri bizim açımızdan ilgi çekicidir ve daha sonra anlatmaya çalışacağımız gibi, Türkiye'de siyasi partilerin niteliği ve durumu hakkında da bize göre önemli ipuçları içermektedir. Rokkan, siyasi sistemleri şekillendiren ve onların niteliklerini belirleyen önemli toplumsal bölünmelerin basit ve âmiyane bir biçimde algılanan sağ/sol türünden bölünmeler olmadığını belirtmiştir. Ona göre, sağ/sol, işçi/işveren, sermaye/emek ekseninde gelişen veya geliştiği düşünülen bölünmeler zahiri, temelsiz ya da en azından tarihselliği zayıf toplumsal farklılıklara işaret eder. Bir toplumun siyasetini belirlemede esas olan bölünmeler bunlar değil, toplumsal yapıdan kaynaklanan ama aynı zamanda da tarihsellik arzeden, derin kırılmalardır. Ve bunlar, modern devletin ihdasından, genel oyun yaygınlık kazanmasından, seçim mekanizmalarının gelişmesinden çok önce mevcut olan sosyolojik olgulardır. Daha önceden varolan, uzun soluklu örülen bir kozanın unsurları olan ve modern devletin tekçi duruş ve vaziyet alışının da ortadan kaldırmaya kâfi gelmediği olgulardır. Rokkan, siyasi hayatın partiler etrafında şekillenmesinin nedenleriyle siyasi partilerin niteliklerini bu olgular çerçevesinde aramanın gerekliliğine işaret eder. Toplumun derinliklerine ait olan bu kırılmalarla bölünmelerin siyasi hayata yansımaması, siyasi partilerin söylem-

⁴ S. Rokkan, *Citizens, Elections, Parties*, Oslo, 1972.

lerine aktarılmaması ve partilerin geliştirdikleri siyasi projelerin bunlara tercüman olmaması düşünülemez. Çünkü kanaat odur ki, siyasi partilerin oluşum sürecini toplumsal dokuyu parçalama potansiyeli taşıyan ama aynı zamanda da dokunun örüldüğü bu derinliklerde, yani toplumun tarihselliğinde aramak akıl kâıdır.

Rokkan'ın analizi bize siyasi partilerin arka plânında toplumun maruz kaldığı devrimlerin yol açtığı kırılmaların mevcut olduğunu gösteriyor. Bu kırılmaların nüfuz ettiği toplumlarda siyasi partiler, devrim-öncesi var olan kurumların ve birliklerin yeniden örgütlendiği kuruluşlar olarak karşımıza çıkıyor. Bize, devrim-öncesi kurumların süregelen direncinin yeni toplumsal formasyonda büründüğü şekli ve yapıyı gösteriyor. Rokkan, siyasi partilerin devrim-sonrası Devlet ile toplum arasında meydana gelen kırılmaların şekillendiği odaklar olduğunu söylüyor. Partilerin ortaya çıkmasına neden olan, onlara şekil veren, niteliklerini ve hedefledikleri istikameti belirleyen devrimlerdir ve siyasi partileri anlamak için onlara yataklık eden bu devrimleri de iyi okumak gerekmektedir. Rokkan'ın tasnifinde yer alan birinci türden devrim, milli devletin ve daha sonra onun teknik ve hukuki plânda bir tekâmülü olan ulus-devletin ihdasına yol açan ulusal devrimdir. Batı Avrupa'yı tarumar eden bu devrim ya da devrimler zinciri Kilise ile Devlet arasındaki bölünme ve kırılmanın ilk ateşleyicisi olmuştur. Milli Kiliseler ile Papalık arasında vuku bulan boşanma celse celse süregelmiş, çağdaş siyaset biliminin kavramsallaştırdığı merkez/periferi ayrışmasının yapısallık kazanmasına yol açmıştır. Sanayi devrimine refakat eden sosyo-politik ve kültürel bölünmeler ise, kent toplumu ile köylülüğü karşı karşıya getirmiş ve bu durum, siyasi partilerin yirminci yüzyılın ortalarına kadar bir yandan kent partileri ve köylü partiler, diğer yandan ise sağ/sol şeklinde ifadelendirilen ve ekonomik kırılmaları yansıtan partiler olarak siyasi sahneyi işgal etmelerinin zeminini oluşturmıştır.

Siyasi partiler devrim çocuğu, devrimlerin yol açtığı fay hattı kırıklarının ürünü. Ama ilginçtir ki, siyasi partiler aslında yeni bir toplum projesi üretmek suretiyle sözkonusu bölünmelerle kırılmaları telâfi etmek, açılan fayların üstesinden gelmek için bir araya gelenlerin kurduğu teşkilâtlardır. Bir kere bozulmaya yüz

tutmuş olan ya da kaybolan birliğin yeniden ihdasına yönelik kurulumlardır. Bu nedenledir ki zahir, muhafazakâr düşüncenin önderlerinden Burke de siyasi partileri *honorable connection*, saygıdeğer birliktelikler olarak değerlendirmiş, esbabı mucibelerinin de milli menfaatleri ihya etmek olduğunu söyleyebilmiştir. Çünkü, gerçekten de partiler toplumsal bölünmelerin bir ifadesidir ama varolabilmeleri de belirli bir ittifakın meydana gelmesine bağlıdır. Partilerin her biri birer ittifak merkezidir ve bu nitelikleridir, işte, onların mevcut ya da oluşacak başka bölünme ve kırılmaları gidermelerini sağlayan, onlara bunları giderme imkân ve yeteneğini bahşeden. Evet, ilginçtir ki, siyasi partiler mevcut bölünmeleri ifade ederken ya da bu bölünmelerin yapısallaşmasına ve sürekliliğine neden olurken, diğer taraftan toplumda filizlenen yeni taleplerin derlenmesine de imkân vermekte, siyasi pazarlık kanallarını açmakta ve bir zaruret olan birliğin yeniden ihdası ve tahkimi için gerekli uzlaşma zeminini de mümkün kılmaktadır.

Rokkan'ın siyasi partilerin oluşumuna dair önermelerini burada hızlı bir biçimde aktarmaya çalışırken amacım, siyasi partilerin önem ile anlamını belirtmek, onların bilfiil ifa ettikleri onksiyonları ya da atfedilen işlevlerini anlatmak değil. Onların demokratik temsil olgusunun ara kurumları olduğunu vurgulamak da değil. Onların yurttaşlık bilgisi mertebesine erişmiş bir klişe-deyim uyarınca ve hepimizin tabii ki ezberinde bulunan "demokrasinin vazgeçilmez unsurları" olduğuna dair amentüyü hatırlatmak ise hiç değil. Amacım, Rokkan'ın Batı Avrupa örneğinden hareketle yaptığı analizin mantıksal uzantısında yer alan bir hususa temas etmek: madem ki siyasi partiler devrimlerin meydana getirdiği toplumsal kırılmalar nedeniyle ve bu kırılmaların istikametinde oluşan kurumlardır, devrim yaşamamış olan ve yapıları zorlanmaya tâbi tutulmamış toplumlarda siyasi partiler bir, var mıdır, iki, varolmaları halinde hangi yapısal ve kültürel bölünmelerin ifadesidirler? Başka bir deyişle, Rokkan'ın tarif ettiği devrimleri kendi iç dinamiğinin tabii bir sosyolojik sonucu olarak gerçekleştirmemiş olan, tekçi yapıya yol açan milli devrimini daha ziyade uluslararası tarihi konjonktürden ötürü, yani exojen faktörlerin altında idrak eden, sanayi devrim tecrübesini

de Batı'dan mülhem ama ondan çok farklı bir tarihsellik içinde yaşamış olan Türkiye'nin siyasi partilerin özgüllüğü nedir ? Türkiye'de müşahade ettiğimiz siyasi ilgisizleşme olgusunda bu özgüllüğün de payı var mıdır ?

Meşruluğun Labirentinde Siyasi Partiler

Bu soruya ya da soru dizisine cevap aramaya çalışmadan önce yine bir parantez açıp, ilgisizleşmeyi belirleyen unsurlar arasında birinci derecede önem taşıdığını düşündüğüm meşruluk konusuna değinmek istiyorum. Sosyal bilimlerin ve siyaset biliminin bir çok diğer kavramı gibi meşruluk da, mâlum, Türkiye'de sorunlu bir kavramdır ve bu itibarla da Türk siyasi hayatında sık sık sorun yaratmaya müsait bir kullanıma maruz kalır. Farklı kişi ve kişilerin farklı bir anlam yüklemesinden ya da mefhum hakkında yeterli bilgi sahibi olmayışından olsa gerek, meşruluk, pek sık telaffuz edilen ve fakat telaffuz edildiğinde de zihinlerde karışıklığa, siyasette de huzursuzluğa sebebiyet veren bir kavram hüviyetini taşımaktadır. Kargaşa, meşruluğun yasallık, kanunîlik ya da hukukîlik ile bir tutulmasından veya onlarla karıştırılmasından ileri gelmektedir. Tanımlanması iyi yapılmamış ve bir çoğumuzun zihninde sarih bir karşılığı olmayan bu kavram kendisiyle ve haddizatındaki anlamıyla hiç ilgisi olmayan konularda itiş kakışa sebep olmakta ve ortalığı toz duman etmektedir. Yasal yerine meşru kelimesinin kullanıldığı zeminlerde bunun böyle olması da çok şaşırtıcı değildir. Kavramın karman çorman edilmesinin çarpıcı bir örneğine Türkiye, merhum Özal'm Cumhurbaşkanı seçilmesinde yaşamış, işini gücünü bırakıp bu seçilmişliğin meşruluğunun tartışılmasına haftalarca ve aylarca tanık olmuştur. Yasal yollarla yapılan bir seçime siyasi tercihleri nedeniyle itiraz edenler seçimin gayri meşruluğunu haykırmış ama diğer yandan hukuken muteber olan, yasallık çerçevesinde cereyan etmiş olan bir seçimi de eninde sonunda içlerine sindirmek zorunda kalmışlardır. Teslimiyeti inkâr edebilmek için de seçimin yasallığını -yasa gereği- kabul etmelerine rağmen, seçilen kişinin seçiliş biçiminin meşru olmadığını ileri sürmeye devam etmişlerdir. Bu olay çarpıcıdır ve meşruluğun ne olduğunu ve kavramsal içeriğini anlatmakta bize ışık tutabilmektedir. Gerçekten de yasal olan ile

meşru olan başlangıçta birbirine karıştıranlar her ne kadar sonradan tashih yapma gereğini duymuş ve yasalara uygun olan her siyasi faaliyetin halkın hissiyatına uygun olabilemeyeceğini belirtmek ve bunu yaparak da kavramın doğru tanımına başvurmak zorunda kalmışlarsa da, yine de emellerine ulaşmışlardır. Onlara göre, nihai olarak, Özal'ın seçilmesi Türk anayasasına ve merî kanunlara uygun bir şekilde yapılmıştır ama ortaya attıkları argümanlar uyarınca, bu seçiliş teamüllere, âdetlere, siyasi hayatımızın gereklerine ve halkın hissiyatına uygun olmadığı için meşru değildir. Demek ki, herhangi bir toplumsal olayın, siyasi eylem türünün ve bu örneğimizde olduğu gibi bir cumhurbaşkanının seçiminin meşruluk niteliği doğrudan doğruya yasallıktan kaynaklanabileceği gibi, yasayla hiç ilgisi olmayan örf, adet, gelenek, hissiyat gibi hususlara da dayanmaktadır. Meşruluk olgusunu o halde, hukukun ve hukuk tekniğinin objektif kıstas ve çerçevesiyle sınırlandırmamız mümkün olmayacak, meşruluğun gerçekte sübjektifliğin hüküm sürdüğü ve kültürün belirlediği bir alan olduğunu kabul etmemiz gerekecektir. Siyaseti şekillendirmede, ona yön vermede, onu başarılı kılmada ya da helâk etmede başlıca âmil olan meşruluk varlığını sadece hukuktan almamakta, siyaset sosyolojisinin konularını teşkil eden kültür, zihniyet, toplum psikolojisinde bulmaktadır. Meşruluk, bir halkın haklı bulunduğu, onayladığı, gönlünün razı olduğu duruma uygunluktur. Meşru olan, toplumun zımni olarak ya da değil, kolektif tercihlerini yansıtan, onlara tercüman olandır. İktidarın buyruklarına, yasak ve sınırlamalarına ve hatta baskısına itaati sağlayan ve insanların, toplumsal aktörlerin, bireylerin, yurttaşların bunlara razı olmasına neden olan işte bu, çoğu kez gizli olan ama bazen de, Özal'ın cenaze töreni örneğinde olduğu gibi, alenen ifadelendirilen gönül bağıdır. Hukuk devleti çerçevesinde yasallıkla ele ele olan ve aynı sosyo-politik istikameti tayin eden meşruluk, toplumların siyasi hayatlarında yine de hukuktan farklı, bağımsız bir seyr ü sefa izlemektedir. Hatta çoğu kez, yasal olan ile meşru olan arasında gizli bir çelişme dahi gözlenebilmektedir. Toplumun meşru addettiğini yasanın kabul etmediği varit olduğu gibi, her yasanın içeriğini toplumun meşru saymadığı da bir gerçektir. İngiliz siyaset düşünürlerinin deyimiyle, "iyi siyaset" belki de ya-

sal ile meşru olanı uyumlu adımlarla dans ettirmeyi sağlayan, onları ahenkli bir birliktelikte kavuşturan siyasettir.

İkisinin birbirinden çok farklı ya da beteri, birbirini yadsıyan yönlerde olması ya da daha doğru bir ifadeyle, böyle bir durumda birinin diğerine galebe çalması halinde ne olur? Tarih bu tür vakıalarla doludur. Yasal olanın meşru olana hükmetmesi devrim dönemlerinin otoriter yönetimlerinin bilinen özelliğidir. Yirminci yüzyılda tanık olunan totaliter uygulamaların eşliğinde yaşanan bir hadisedir. Burada amaçlanan, devrim yönetiminin yeni bir yasallık dayatarak topluma yeni bir yön ve biçim getirmektir. Devrim yönetimi bunu yaparken kendini tahkim etmek amacıyla toplumda yeni bir meşruluk anlayışının gelişmesine de hız verecektir. Devrim yönetimleri de bilmektedir ki zira, toplumları sadece kanunun gücüyle adam etmek suretiyle devrim doktrininin öngördüğü yönde hareket etmelerini sağlamak mümkün değildir. Kanun gücüyle itaati sağlamak, evet. Ama ya onayı kazanmak? İnsanların seve seve kabul etmelerini, itirazsız benimsemelerini, yöneten/yönetilen ilişkisinin vazgeçilmez unsuru olan siyaseten tâbi olmayı ve bunun uzantısında da biatı, gönülden katılmayı kanun gücüyle elde etmeleri mümkün müdür? Meşruluğun tartışıldığı yerde veya tasvibin kerhen olduğu bir siyasi ortamda bu açıkların kanun gücüyle kapatılması ve devrimin kurduğu siyasi sistemin idamesi mümkün müdür ? Mümkün olmadığı besbellidir. Nitekim, söz konusu yönetimler kanun gücüne dayanarak vidaları giderek sıkma suretiyle kendilerini idame ettirmeyi denemişlerdir. İtaat konusunda meşruluğun yerini korku almış, halk "kanun emrediyor" diye itaat etmiş, yönetim de "halk bu kanunları hak ediyor" diye diye yeni bir meşruluk zemini oluşturma şansını kaybetmiştir.

Gelmiş geçmiş bütün yönetimler, dayandıkları siyasi doktrin ne olursa olsun, halkın onayının gerekliliğinin bilincinde olmuşlardır. Öngördükleri politikaları uygulayabilmek için söz konusu politikaların toplumun genel kanaat ve değerlerine aykırı sayılmamasının bir zorunluluk olduğuna inanmışlardır. Gerçekten de, mevcut siyasal kültürü değiştirmeyi amaçlayan devrim yönetimleri ya da yeni kurulan devletler bile bu zorunluluğun ağırlığını hissetmişlerdir. Devrimlerini ve tanım gereği ters düşebile-

cek ya da yadırganacak icraatlarını kabul ettirmek için halk nezdinde meşruluk kazanmaya matuf siyasi formüller bulmakta gecikmemişlerdir. Fransız devriminin "egemenlik ulusa aittir", Sovyetlerin "sınıfsız toplum" (ama ondan önce "proleteryanın diktatoryası"), bizim "muasır medeniyet" ya da "ne mutlu Türküm diyene" ifadeleriyle özetlenen yeni anlayışlar bunlardan bir kaç örnektir. Ama hiç şüphe yok ki, yönetimlerin bu türden arayışlarını vülger bir yaklaşımla basit bir makyavelizme indirgemek de mümkün değildir. Bunların halkı kandırmak için ortaya atıldığını ileri sürmek ucuz, zahmetsiz ve biraz da cahilane bir eleştirici tutkusunun ifadesidir Siyaset biliminin itibar etmediği, toptancı bir yadsımacılığın eseridir. Biz burada, sözkonusu veya benzer formülleri ortaya atan yönetimlerin kendi söylediklerine bizzat inandıklarını biliyoruz. Devrim yönetiminin isteğinin, yönettiği halkın da inanması olduğunu biliyoruz. Halkın inanması lâzım ki yeni yönetime katılsın, meşruluğun temellendiği zemin sağlama alınmış olsun.

İstenilen, siyasal sistemin (ya da yeni yönetimin) kabul görmesi. İstenilen, insanların, sosyal aktörlerin, birey ve yurttaşların, yani yönetilenlerin itaatkârlığı. Bu uysallığı sağlayacak olan meşruluğun varolması, varolması halinde de tahkimi ve idamesi. Ama gerçek şu ki, kendisini onaylatmayı başarmış bir yönetim dahi, etrafında genel bir kabul halesi oluşturmayı başarmış bir siyasal sistem dahi yönetilenlerin farklı derecede ve yoğunlukta rıza göstermesi sorunuyla karşı karşıya gelecektir. Gerçekten de, siyasal sistemi meşru addedenler arasında farklı düzeylerde tecelli eden bir kabullenişin varolduğu bilinmektedir. Kimileri sistemin gereklerini harfiyen yerine getirmeyi hayatlarının temel kaidesi yapmıştır, sistemin isteklerini bilinçli bir biçimde onaylamıştır, sistemin işlerliği için kendisini angaje etmeye hazırdır. Kimileri ise, siyasete bigâne kalmak suretiyle, ilgisiz ve katılmasız bir tutum izleyerek kendilerini yedekte tutmayı tercih etmiştir. Bu durumda, hiç şüphe yok ki, bu farklı muvafakat ve benimseyişlerden meydana gelecek olan meşruluğun niteliği ve özellikleri de farklı olacaktır.

Siyasal sisteme karşı gelişen onayın yoğunluğuna ve bu onayın ardında yatan temel motivasyonlara göre sistemin gücü tayin

edilecektir. Ve bu güce *her* siyasal sistemin ihtiyacı vardır. D. Easton, siyasal sistemlere yönelik belirli destekleri incelediği meşhur eserinde "yoğun destek" ve "yaygın destek" tasnifini yaparken bize bu gerçeği hatırlatmak istemiştir. Bir yandan, yaygın desteğini veren sessiz, suskun ve ancak kritik anlarda, *momentum* 'larda ortaya çıkan çoğunluk, diğer yandan, yoğun desteğiyle kendisini siyasal sistemle adeta özdeşleştiren az sayıda kişi. Bunlar siyasetle bilfiil ilgilenen, meşgul olan, olan biteni takip edenler. Politikaları beğenenler, getirilen çözümlere mutabık olanlar, *siyaset sınıfı*. Siyasal sistemi doğrulamaları, onların bizzat hükümet içinde yer almalarını da gerektirmez. Muhalefette de olsalar onayları, siyasal sistemin (Cumhuriyetin, rejimin...) meşru olduğu inancına dayanabilir. Onlara göre, rejim toplumun temel normlarına uygundur ya da rejim, toplumun iyiliği için doğru yoldadır, rejimin hedeflediği istikamet toplumun ideallerinin ve genel yararın doğrultusundadır. Böyle bir siyasal sistem meşrudur, siyaset sınıfının yoğun, halkın zımnî ve yaygın desteğiyle kendisini sadece idame etmeye değil, yeniden-üretmeye de muktedirdir.

Burada kısaca anlatmaya çalıştığımız husus, siyasal sistemin meşruluğunun toplumun çeşitli derecelerde ve farklı yoğunluklardaki tutum ve inançlarına bağlı olduğu ve bunların neticesinde meydana geldiği keyfiyetidir. Meşruluğun siyasal sistem için *sine qua non*, olmazsa olmaz türden bir zaruret teşkil ettiği, siyasal sistemin ona muhtaç olduğu keyfiyetidir. Lâf olsun diye veya alışkanlık babından verilen onaydan, sistem için seferber olmaya varacak kadar yoğunluk kazanan bir muvafakat. Sistemin aradığı ve onu ayakta tutacak olan ve siyasi krizlere karşı mukavemetini sağlayan moral güç budur.

Ama, tabii, söylemeye gerek var mı, Easton'un büyük bir titizlikle analiz ettiği ve siyasal sisteme hayat veren yukarda sözünü ettiğimiz desteklerin zaman içerisinde uzun vadede veya çok daha hızlı ve beklenmedik bir biçimde azalması ve desteklerin her iki türünün de aynı anda ya da farklı zaman dilimlerinde erozyona uğrayıp yok olması da mümkündür. Siyasal sistemin maruz kaldığı büyük krizler (savaş, ekonomik çöküntü...) sırasında siyasal sistemin sahip olduğu desteklerin zayıfladığı ve/ya da başka odaklara yöneldiği görülmüştür. Yoğun desteği verenlerin

geri çekilişlerine, halk arasında giderek artan sayıda sokak hareketlerinin patlak vermesine, toplumsal muhalefetin siyasal sistemin organlarından, meselâ, parlamentodan çıkıp, yeni mevzilerde şekillendiğine de tanık olunmuştur. Kademe kademe artan güvensizlik sistemin meşruluğuna dair soru işaretlerini de beraberinde getirecektir ve halkın suskunluğuyla ilgisizliği yerini sistemi sarsan, onun hatta çökmesine yol açabilecek eylemlere bırakabilecektir. Demokratik olmayan siyasal sistemlerde siyaset sınıfının desteğini çekmesi, kriz karşısında kaçışması, sistemin yıkılışı için yeterli olabilir. Derin toplumun yaygın desteğinden yoksun olan, onun nezdinde zaten meşru olmayan bir sistemin gidişi, iktidar sınıfının anî bir dönüşü ve kamp değiştirmesiyle süratle gerçekleşebilir. Siyaset sınıfı içerisinde farklı ve rakip bir meşruluk anlayışının ortaya çıkması ve güç kazanması da kriz ortamı yaratmaya matuftur ki, bu da halkın sistemin meşruluğuna dair yaygın desteği olmaması halinde yine sistemi onanması zor bir zafiyete sokabilir. Bu durum, sistemin belki de bir kaç on yıl sürebilecek bir süreç ile sonunun başlangıcını teşkil edebilir. Buna mukabil, çatışan meşruluk anlayışları sistemi yönetenlerle yönetilenler arasında olmadığı ve bu meşruluk anlayışları arasındaki zıddiyet sadece yönetenleri, yani siyaset sınıfını karşı karşıya getiriyorsa, bizim gündelik siyasi terminolojimize "tepedeki" kavga şeklinde cereyan ediyorsa, sistemin meşruluğu yadsınmaksızın, sistem kendini bir müddet idame ettirebilir. Ettirebilir, çünkü halk --henüz-- bu kavganın içinde değildir. Biraz şaşkın, biraz isteksiz ama epey huzursuz seyretmektedir. Alternatif bir meşruluk telâkkisi de gelişmedikçe de seyretmeye devam edecektir.

Bu durum siyasal sistemin devamı için yeterli olabilecek, sistem kendini idame ettirebilecek ama yeniden-üretmeyecektir. Kendini yeniden-üretmemesi hali sistemin siyasi değişime kapalı olmasını gerektirecek ve toplumun sahne olduğu toplumsal değişmeye uyum gösterememesine yol açacaktır. Bu ve benzeri durumlara atıfta bulunurken biz, yine gündelik hayatımızın siyasi terminolojisinde, "sistem tıkanı" diyoruz ve ilginçtir ki, çoğumuz siyaset bilimi uzmanlığı taslamamamıza rağmen pek de yanılmıyoruz. Biz, yine gündelik hayatımızda, sözü edilen tıkanıklığı çözmek için gerekli rektifikasyonların yapılmasını ve siyasi prog-

ramların uygulanmasını temenni ediyoruz. Temenni etmek, dilek tutmak, tıkanmanın çökme boyutlarına ulaşmaması karşısında teselli bulup tahtaya vurmak hoştur ve, gerçekte, bizim yönetilenler olarak siyasal sistemimizi meşru bulduğumuzun ve bağlılığımızın bir göstergesidir. Ama bütün bunların sistemin meşru olduğuna dair varolan kanaatin hiç ama hiç değişmeyeceğini garanti edememesi ihtimali de yok değildir. Hoşnutsuzlukların artması, hayal kırıklığı, sistemin başarısı konusunda güven bunalımı ve bunların birikimi, hiç beklenmedik, hesapta olmayan -ve genellikle uluslararası konjonktürün etkisiyle- bir şekilde ve anda sistemi temellerinden sarsmaya kâfi gelebilir. Teveccüh geri çekilebilir, yaygın destek zayıflayabilir ve bu desteği veren geniş halk kitleleri sesinin duyulamadığını veya duyulmayacağını anlayınca hepten susup, Hirschmann'ın benzetmesi uyarınca, "sahnedan çıkabilir". Söylenmenin faydasızlığı, bağırıp çağırmanın çaresizliği karşısında geri çekilebilir. *Voice*'dan sonra exit gelebilir ki, bu da, gürültü ve patırdının akabinde sisteme olan bağlılığın yitirilişi ve meşruluğunun sorgulanması demektir. Bu korkulu rüyayı görmek istemeyen siyasal sistemler yaygın destek kaynağını muhafaza etmeyi ve onu çıkış kapısına yanaştırmamayı bilen sistemlerdir.⁵

Exit, siyasal sistemin bir nevi çöküntü sahnesi, -son perde. Ve bu, gün aşırı oynanmayan bir oyun. Daha sıkça müşahade edilen araz siyasi kriz manzarasıdır. Erken demokrasiye geçen siyasal sistemlerde ender rastlanan, ama, meselâ, 4. Cumhuriyet Fransa'sını 50'li yıllar boyunca sarsan, İtalya'da ise siyasal sistemi mündemiç bir hal alan ve adeta endemik bir olgu olan siyasi kriz demokrasiye geç intikal etmiş ve, tabii, ekonomik açıdan zayıf toplumların sık sık tanık oldukları bir durumdur. "Demokrasinin krizi" adı altında Amerikan siyaset bilimcilerinin üzerine eğildikleri, kapitalizmin iç çelişkileri çerçevesinde de marksistlerin tahlil ettikleri bir durum. Marksist yaklaşımın apokaliptik kehanetlerini ve kapitalizmin toz duman içinde tuz buz olacağına dair kıyamet günü tespiti yapan görüşleri ciddi bulmayan Amerikanın liberal siyaset bilimcileri, yine de demokrasilerde uç veren krizin

⁵ A.O. Hirschmann, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Princeton University Press, 1970.

varlığını görmezlikten gelememiş ve nedenlerini araştırmışlardır. İlk teşhisleri 1970'lerde varılan noktada toplumların artık yönetilemezliği olgusudur. Demokratik siyasal sistemlerde sisteme yöneltilen talepler ve halkın beklentileri, sistemi kaldıramayacağı bir yükün altında bırakmıştır ve sistem bu talepleri karşılama yeteneğini yitirmektedir. Sistemin karmaşıklaşması, modern devletin giderek çok sayıda ve çeşitlilikte tatmin etme zorunda olmasıyla birlikte halletmesi istenilen sorunların da gittikçe artması, onu hareketsizlik noktasına sürüklemektedir. Siyaset sınıfının ve bürokrasinin kendilerine yüklenen girdileri çözme, ayıklama ve tatminkâr politikalara dönüştürme yeteneğinin sınırlarını zorlamaktadır. Bu zorlanma ve sistemin verimsizliği sisteme karşı duyulan güveni de azaltmakta ve yer yer ve zaman zaman güvensizlik eşliğinin aşılması tehlikesiyle birlikte sistemin meşruluğu dahi sorgulanmaktadır. Bunun vahim sonuçlar doğurabilme ihtimali de çok yüksektir çünkü Keynesgil yaklaşımlarla da olsa, serbest piyasa ekonomisi üzerine bina edilmiş sözkonusu sistemlerde güven olgusu, belki de, başarının ve, tabii, toplumu yönetebilirliğin nirengi noktasını teşkil etmektedir.⁶

Demokrasilerin paradoksu, demokratik siyasal sistemin mantığı uzantısında ve aynı zamanda da mantığı gereği, yarattıkları toplumsal talepleri ve yükselen beklentileri karşılayamama karşısında demokratik yönetim tarzından biçimsel açıdan değilse de, yönetim üslubu olarak daha az özgürlükçü yöntemlere başvurma tehlikesiyle karşı karşıya gelmesidir. Farklı ve rakip toplumsal grupların talepleri, artan sayıda siyasi partinin çelişen programları, özgür basınla televizyonların bu istekleri kamuoyunda kamçılایıcı bir tavır izlemeleri ve, işin en paradoksal yanı, insan hakları ideolojisinin yaygınlaşması gibi demokratik toplumların meydana getirdiği olgular demokratik devleti çıkmaza sokma istidadını taşımaktadır. Amerikalı analistlere göre, devletin aşırı yüklenmeye maruz bırakılmasının sorumlusu demokrasidir. O halde, düşünülebilecek en iyi yönetim biçimi olduğu varsayılan ve böyle beyan edilen demokrasi, toplumu yönetebilirlik krizinin de başlıca âmilidir. Diğer erdemlerinin yanı sıra bir siyasi istikrar faktö-

⁶ F. Fukuyama, *Trust: the Social Virtues and the Creation of Prosperity*, The Free Press, New York, 1995.

rü olarak selâmlanan demokrasi, siyasi krizin nedeni olarak da bu kez revizyona tâbi tutulmalıdır, bakıma alınmalıdır.⁷

Bu tür analizlerin ve demokrasi krizi olarak belirlenen bir durumu düzeltmek amacıyla önerilen yeni-muhafazakâr çözümlerin geçersizliğini ileri süren marksist siyaset bilimcileri de demokrasilerde boy gösteren düzensizliklerle sisteme karşı gelişen tepkilerin gerçekten de bir kriz olduğunu kabul etmektedirler. Ama bu, onlara göre bir demokrasi krizi, ya da demokrasinin krizi değil, çok daha derin bir sosyo-politik arazın işareti olan "meşruluk krizidir".⁸ Bu krizin temelinde toplumun, kapitalist sistem gereği, sınıflara bölünmüşlüğü ve bu sınıflı yapının da çelişkiler ürettiği keyfiyeti yer almaktadır. J. Habermas, sözkonusu çelişkilerin kapitalist toplumun her kademesinde ya da sistemin tüm alt-sistemlerinde mevcut olduğuna işaret eder. Ona göre, kapitalist toplumun ekonomik, sosyo-kültürel ve siyasi alt-sistemlerinde de global toplum yapısında süregelen sınıf çelişkilerine ve hatta antagonizmine tanık olunmaktadır. Bunların kriz üretmemesi ise mümkün değildir ve Habermas bu krizlerin bir tasnifini yapmayı gerekli görür. Patlak veren krizlerden ikisi doğrudan doğruya kapitalist toplumsal formasyonlarla ilgilidir: ekonomik kriz ve bizi daha yakından ilgilendiren ve Habermas'ın "rasyonalite krizi" adını verdiği durum. Rasyonalite krizine sahne olan bir toplumda yönetim, sistemin işleyişi için gerekli olan rasyonel kararlarda açık vermektedir, yeterli sayıda rasyonel karar üretme yeteneğinde tıkanma vardır. Habermas'ın teşhis ettiği diğer kriz türleri sistemin doğrudan ürettiği krizler olmamakla beraber, bunlar da sistemin işleyişini belirlemede büyük önem taşımaktadır. Meselâ, "motivasyon krizi" olarak tanımladığı kriz döneminde sosyal aktörlerin, yurttaşların, iç âleminde, anlamlar dünyasında onları harekete geçirecek ve sistemin lehinde davranmaya sevkedecek saikler yeterince bulunmamaktadır. Sistem, sosyo-kültürel bir kriz içine girmiştir ve bu durum, daha da vahim bir şekilde, meşruluk krizinin ortaya çıkmasına vesile olacaktır. Bu, bir kimlik krizidir ve sistemin, kendini doğrulattır-

⁷ M. Crozier, S. Huntington, J. Watanuki, *The Crisis of Democracy*, New York University Press, 1975.

⁸ J. Habermas, *Legitimation Crisis*, Heinemann, London, 1973.

ma işlevi gören meşrulaştırma mekanizmaları felce uğramıştır. Böyle bir durumda, demokrasi (ya da sistem) sekteye uğrayacak, meşruluk krizinin eşliğinde de devlete karşı duyulan kitlesel (Easton'un deyimiyle "yaygın") destek geri çekilmiş olacaktır.

İlgisizleşme ya da Yapısallaşan Sivil Toplumun Siyasete Adım Atışından Bir Önceki Durak

Habermas'ın meşruluk krizi analizinin mantıksal sonucu uyarınca Batı toplumlarını dönem dönem yoklayan kriz nöbetleri siyasi sistemlerinin çökmesine de neden olur (ya da olmalıdır). Ama ilginçtir ki, Habermas'ın haber verdiği bu felâket tablosu demokratik sistemlerin hiç birinde gerçekleşmemiştir. Yönetebilirlik krizi yaşayan demokrasiler, bazılarında mevcut olan etnik-kültürel ayrılıkçı eğilimlere rağmen ciddi bir biçimde köklü bir meşruluk kriziyle karşı karşıya gelmemiştir, çünkü sistemin doğruluğu hakkında beslenen inanç ve destekler, sözkonusu siyasal sistemlerin yeniden-yönetebilirliklerini sağlamada yardımcı olmuştur. Bu konuda Habermas ve Alman neo-marksist okulun diğer simalarının vazgeçilmez fikir ustası A. Gramsci'nin tahlillerine geri dönmekte de fayda vardır: o, halk içinde her zaman iki farklı normlar bütünü varolduğunu ileri sürmüştür. Biri, insanların soyut düzeyde sistemle bütünleşmelerini sağlayan onaylayıcı normlar, diğeri ise, bambaşka bir düzeyde, aynı insanların sisteme karşı umursamazlığını ya da apaçık muhalefetini besleyen normlar. Gramsci'ye göre, işte bu iki ayrı düzey her toplumda mevcuttur ve halkın bu farklı düzeylerde adeta eşzamanlı olarak davranış üretme alışkanlığı ya da hali, sisteme karşı desteklerin birden bire ve topyekûn yitirilmesine mani olmaktadır. Sistemin meşruluğu konusunda bir nevi emniyet supabı fonksiyonu ifa eden bu olguya Gramsci, "çelişen bilinç düzeyleri" adını vermiştir. Meşruluğun idamesinde belki de bizatihi bu çelişki yer almaktadır ve meşruluk erozyonuna uğrayan sistemlerin çöküşünün niçin teorik modellerin kağıt üzerinde gösterdiği kadar kolay, önlenemez ve mukadder olmadığını açıklamaktadır. Bu "çelişen bilinç düzeyleridir" belki de, bahsimizin başında Hirschmann'ı zikrederek anlatmaya çalıştığımız siyasete karşı hasıl olan

ilgisizleşme dönemlerinin meydana çıkmasının ardında yatan esas neden.

Ama bu tür bir ilgisizleşmenin meydana gelmesi için Gramsci'nin sözünü ettiği çelişen bilinç düzeylerinden *birinin* de temayüz etmesi, yani toplumun temel siyasi normlarına mesafeli bir tutumu ve gidişata karşı bigâneliği ön plana çıkaran *bilinç düzeyini* uyaran bir dizi toplumsal ve siyasal faktörün de bir araya gelmesi icap eder. Sosyal aktörlerin içe dönük ve bireysellik yoğun bir hal ve tavır izlemelerini gerektiren şartların oluşması ya da, bu şartlar somut ve/ya da nesnel olarak yoksalar dahi, insanların, bunların varolduklarına dair kolektif algılar düzeyinde kanaat getirmiş olmaları gerekir. Belirli bir olumsuzluğun algılanması ve zihinlerde yankılanması gerekir. Bu bağlamda, siyasal sisteme tevcihen geliştirilen şikayet ve talepler fayda etmemektedir, işler insanlar, sosyal aktörler, bireyler ve yurttaşlar nezdinde kötüye gitmektedir ve kanaat odur ki, yapabilecek pek bir şey yoktur, Türkiye'nin çeşitli odaklarında, devlet dairelerinde, fabrikalarında, üniversitelerinde dile getirilen yakınmalar, orada burada patlak veren düzensizlikler ve hatta şiddet, mevzi kalmakla beraber sayıları ve yoğunluğu her gün artmakta ama siyasi sistem donukluğunu korumakta, iç dinamizmini (hayatiyetini?) yitirmiş bir görünüm arzietmekte, insanların, toplumsal aktörlerin, bireylerin ve yurttaşların taleplerini ifade eden eylemler de neticesizlikle sonuçlanmaktadır.

İster Huntington ve arkadaşlarının, ister Alman neo-mark-sistlerin paradigmalarına itibar edilsin, pek farketmez, siyasi sistem kapasitesi sınırları içinde çözüm üretememekte, yönetebilirliği zaafa düşmüş görüntüsü vermektedir. Habermas'ın terminolojisiyle düşüneceksek eğer, "rasyonel kararlar" alma yeteneğini yitirmiştir. Hiç bir şey doğru dürüst işlememekte ve, evet, işler kötüye gitmektedir. En basitinden en karmaşık soruna kadar, trafik keşmekeşinden Türkiye'nin birliği meselesine kadar ama hepsi Türkiye'nin insanları, bireyleri, sosyal aktörleri ve yurttaşları için hayati önem taşıyan konularda siyasi sistem , bir çözümsüzlük abidesi olarak toplumu kendi haline bırakmış gibidir. Evet, bir toplumda ilgisizleşmenin meydana gelmesi için bu şart-

ların mevcudiyeti ve insanların da bu şartların bu türden şartlar olduğunu algılamaları, idrak etmeleri gerekmektedir.

Bir toplumda -ve bu Türk toplumu olabilir- siyasete karşı ilgisizleşmenin boy göstermesi için insanların bireysel boyutta, yani kişisel psikolojileri gereğince bigânelik taslamaları gerekmez. Bir toplumda siyasete karşı, kamu hayatının düzenlenmesi, düzene sokulması meselesine karşı ilgisizleşmenin hasıl olması için sık sık tekrarlanagelen sığ yorumlar doğrultusunda 12 Eylül rejiminin depolitizasyon yaratan baskıcı politikaları da kâfi değildir ve bugün Türkiye’de gözlemlenen ilgisizleşme sürecini 12 Eylül nakaratlarıyla izah etmek mümkün değildir. Çünkü Türkiye sivil toplum kavramım -ve de olgusunu- 12 Eylül’den sonra keşfetmiş, tecrübe etmeye başlamış, tabir caiz ise, sivil toplumsallaşma sürecine girmiştir. Gerçekten de, bu türden mekanik, doktriner ve kitabî yorumlamalarla Türkiye’de insanların, sosyal aktörlerin, birey ve yurttaşların siyasetle olan ilişkilerinde meydana gelen değişimi açıklamak mümkün gözükmemektedir. Türkiye’nin sahne olduğu ilgisizleşmeyi, Türk siyasal sistemini mündemiç yapısal özellikler, sistemin gerek iç gerek uluslararası siyasi unsurlarla eklemlenmede gösterdiği aksaklıklarla kısmen izah etmek mümkündür.

İlgisizleşme sürecini siyasal sistemle yurttaşlar arasında varlık nedenleri itibariyle iletişimi ve bütünleşmeyi sağlamak olan siyasi partilerin bunca çokluğu karşısında müşahade edilen yetersizlikleri ile de, ve hatta, deyim yerinde ise, siyasi fonksiyonsuzluğuyla da izah etmek mümkündür. Türkiye’nin siyasi partileri, hiç şüphe yok ki, Türk siyasi sisteminin birer aslı unsurudur ama siyasi, yani toplumun tümüne matuf ve makro düzeyde temsil fonksiyonunu ifa edememektedir. Bunlar arasında Türkiye’nin uluslararası konumlanma biçimini değiştirmeyi hedefleyen, parasını pulunu dahi yenilemeyi öngören biri hariç, Türkiye’nin siyasi partilerinin hiç birinde ciddi, somut siyasi projenin üreticisi veya simgesi olduğuna dair belirti de yoktur. İdeolojinin sonu ilân edileli ve ideoloji sahibi olmak zül addedileli Türkiye’nin siyasi partilerinin ideolojileri de yoktur. İdeolojileri yoktur, peki fikirleri var mıdır? İnsanları seferber etmede karşılaştıkları zorluklar bu partilerin birer fikirsizlik örgütü olduğuna işaret etmektedir.

Ana seçmen kitlesinin 40 yaşının altında olan seçmenler nezdinde bu partilerin bunca heyecansızlık, bunca taraftarsızlık üretmesi fikirsizliklerine delalettir. Fikir olmayan yerde, toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik somut, gerçekçi, uygulanabilir çözümlerin zikri de yoktur. Türkiye'nin siyasi partileri ayrıca, artık kitapların yazdığı gibi şu veya bu sosyal sınıfın ya da toplum kesiminin iradesinin temsilcisi, çıkarlarının taşıyıcısı da değildir. Kimi yansıttıkları, kime hitap ettikleri belirsizleşmiş ve belli değildir. Türkiye'nin siyasi partileri, buna mukabil, insanların, sosyal aktörlerin, birey ya da yurttaşların gözünde nüfusun geniş bölümlerinin isterlerini ifade etmek yerine bir takım çevrelerin, finans gruplarının, kliklerin bayraktarı olma konumundadır. Türkiye'nin siyasi partileri, bilerek ya da bilmeyerek, isteyerek veya gayri ihtiyarı, Türkiye'nin değil, seçmen topluluğunun değil, Türkiye'nin siyaset sınıfının partileri olma yolunu tutturmuştur. Sergiledikleri manzara budur, aralarında güttükleri kavga geniş anlamda siyasi değil, kimin hangi bakanlığa el koyacağı, kimin hangi lojmanda keyif süreceği, kimin hangi yakınıni hangi kamu iktisadi teşekkülüne tayin ettireceği, kimin kimin kuyusunu nasıl kazacağı manzarasıdır ve bu tabloda yer alan aktörlerin tamamı bizatihi siyaset sınıfının üyeleriyle onların etrafı, başka bir deyişle ve siyaset bilimi terminolojisi uyarınca, birinci derecedeki yandaşları, müşterileridir. Az önce sıraladığım bu kaygı ve faaliyetlerin siyasetle ilgisi yoktur ve gerçek odur ki, Türkiye'de bizzat siyaset sınıfının kendisi siyasetle meşgul olmamaktadır. O halde, siyaset sınıfının siyasete karşı ilgisizliği karşısında seçmen topluluğunun ilgisizleşmesini açıklayacak yeterli koşullar konfigürasyonun oluştuğunu söylemek de mümkündür. 24 Aralık 1995 genel seçimlerinde, tabii yine birini hariç tutmak kaydıyla, yoktur birbirimizden farkımız görüntüsüyle görücüye çıkan siyasi partiler karşısında seçmen topluluğunda meydana gelen oy fragmentasyonun açıklanması ve hatta makul karşılanması da mümkündür.

Siyaseti meslek edinmiş birey ve grupların siyaset dışı şahsi sorunlar telâşma kapılmasıyla, Türkiye'nin bu telâşeye ortak olmayan insanların, sosyal aktör ve bireylerinin de siyasete karşı ilgisizleşmelerini anlamak mümkündür. Siyaset sınıfının imtiyaz tutkusu ve lojman derdine karşı, Türkiye'nin Fadime'leri çocukları-

nın önlüklerini teğellemenin önemini yaşayacak, Tülin'leri bir elinde cımbız, bir elinde ayna misali, gamsız ve dertsiz bir hayatı yudumlamaya çalışacak, kısa zaman önce traktörünü satmış olan Durmuş'lar döner tezgâhını lokantaya çevirmenin yollarını arayacak, Türkiye'nin beyaz yakalı Tamer'leri de İnternet'in karşısında keyif sürmeyi deneyecek ve de çok iyi edeceklerdir. Türkiye'nin insanları, bireyleri, sosyal aktör ve yurttaşları kendilerini temsil etmeyen siyasi partileri temsil etmenin yolunu tutmak suretiyle dünyada örneği görülmemiş bir olaya, bir yeniliğe imzalarını atacaklar, meşhur "ayna teorisini" tersine çevireceklerdir: siyasetle ilgilenmeyen siyasi partileri temsil eden seçmen topluluğu.

Ama gerçek şu ki, siyasi partilerin ve daha geniş bir biçimde, Türkiye'deki parti sisteminin yol açtığı bu durumu, Türk toplumunda meydana gelen ciddi bir silkelenme, siyasi bilinç yükselmesi ve bir nevi rüşt ispatı olarak da değerlendirmek mümkündür. Bu durumu Türkiye'nin sivil-toplumsallaşma istikametinde yol kattığı şeklinde mülahaza etmek de mümkündür. Bu nedendir ki ben, siyasetin resmi biçimi ve verimsizliğine rağmen toplumun kendi işini kendisinin görmede artan bir yeteneğe kavuşmakta olduğunu görüyor ve yukarda anlatmaya çalıştığım olumsuzluklara rağmen sevinmeye devam ediyorum. Hukuken varolan bir yönetimin ve yönetim tarzının yönetimsizliğine, yönetebilirlik vasıflarının geçersizliğine rağmen toplumun duraklamadığını, kendi dinamizmiyle hareketlenmeye devam ettiğini görüyorum. Tarihimizde belki de ilk kez cereyan eden bu olguyu siyasete karşı ilgisizleşme tavrı altında Türkiye'nin insanları, sosyal aktörleri, birey ve yurttaşları da görmüş olacaklar ki, kendilerini alâkadar etmediğini anladıkları sözde siyasi ve yapay meseleler karşısında kayıtsız kalmayı tercih ediyorlar. Ve ben, bu durumu toplumun doğru teşhis koymada ve siyasi içgüdüsünü muhafaza etmede başarılı olduğu şeklinde yorumluyorum.

S. Rokkan'm siyasi partilerin toplumu yapılandıran büyük devrimlerin ürünü olduğuna dair analizi çerçevesinde, ben de bugün siyasi partilerde gözlemlediğimiz siyasi ataleti Türk toplumunu saran sosyolojik devrimlerin ürünü ve çağdaşı olmayışlarına yoruyorum. Siyaset anlayışlarının ve örgütlenme biçimlerinin kentler Türkiye'sini, bireysel inisiyatiflerin şekillendirdiği sivil

Türkiye'yi, nüfusu başdöndürücü boyutlarda genç olan bu ülkeyi, yani gençlerin Türkiye'sini kuşatmaya elvermediğini düşünüyorum. Cumhuriyet devrimlerinin çocuğu ve dolayısıyla ve pek tabii olarak bir zamanlar başarılı olmuş bir CHP'nin son çeyrek yüzyıldır ve günümüzde artan boyutlarda bocalamasını, sanayileşme hamlelerinin ve kalkınmacı felsefenin ürünü bir AP'nin ve onun yeni isimler altındaki takipçilerinin de bir türlü yeniden şaha kalkmamasının nedenlerini, işte, bugünkü anakronik niteliklerinde aramayı doğru buluyorum. Türkiye yeni bir sosyolojik devrimin hem eşiğinde hem de kısmen içinde ama bunları yansıtmayacak partileri bulamıyor. Bulamıyor çünkü, bu yeni durumun ne partiler ne de mevcut siyaset sınıfı farkında.

Ben, bu durumu siyasal sisteme karşı topyekûn yönelik bir meşruluk krizine yol açacak veya onun ön habercisi olan bir *exit* olarak da -henüz- görmüyorum. Çünkü siyasi partilere ve gündelik siyasi hayatın magazinleşmesine karşı meydana gelen ilgisizleşmenin Türkiye'nin insanlarını, sosyal aktörlerini, birey ve yurttaşlarını siyasal sistemin temel doğruları ve normlarından soğutmadığını ve uzaklaştırmadığını da -hâlâ- tespit edebiliyorum. Heyecansız ve coşkusuz bir atmosferde gerçekleştirilen 1995 genel seçimlerinde oy verme oranının -sebebi ne olursa olsun, ceza korkusu veya alışkanlık- %83'lere ulaşmasının seçmen topluluğunun demokratik siyasal sistemi onaylamaya ve onu arkalamaya devam ettiğinin bir göstergesi olduğunu düşünüyorum. Böyle düşünürken de işleri gereği görevi ya da beyan edilen amaçları Türkiye'yi düşünmek, Türkiye'yi yaşamak, Türkiye'yi yönetmek olanların da, daha vakit varken, düşünmeye başlamalarını temenni ediyorum.

DİN, TOPLUM VE SİYASAL SİSTEM

NUR VERGİN



Nur Vergin İstanbul'da doğdu. Çocukluğunu ve gençliğini yurt dışında geçirdi. Paris-Sorbonne Üniversitesi'nde Sosyoloji öğretimini tamamladıktan sonra aynı üniversitede Sosyoloji Doktoru unvanını aldı. 1973'te Türkiye'ye dönüp İstanbul Üniversitesi'nde göreve başladı. Bilkent ve Marmara Üniversitelerinde de öğretim üyeliği yapan Nur Vergin, halen İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde akademik kariyerine devam etmektedir. Çeşitli uluslararası Sosyal Bilimler Derneklerine üye olan Vergin'in *Industrialisation et Changement Social en Milieu Rural* (1976), *Siyaset Sosyolojisi* (1980) ve *Türkiye'ye Tanık Olmak* (1998) başlıklı kitapları yayınlanmıştır.

Bu kitap toplum dediğimiz bütünün tüm parçalarının nasıl birbirleriyle bağlantılı olduğunu gösteriyor. Din ve siyaset alanındaki değişimin toplumun diğer kesimlerini etkilediği ve değişime uğrattığı gibi, her ikisinin de birbirini belirlemeye yönelik bir potansiyeli taşıdıklarının ipuçlarını veriyor. Kentleşmenin aile yapısını, aile yapısında meydana gelen değişimin dinsel oluşumları biçimlendirdiğini anlatıyor. Sosyolojinin bize öğrettiği de zaten bu değil mi? Türkiye'nin toplumsal dinamiklerinde din olgusuyla siyasetin birbiriyle etkileşiminin ortaya çıkardığı gerilimlerin ve siyasal arayışların analizi toplumsal yeniden üretim ile toplumsal transformasyonun kanaviçesini çiziyor. Toplumumuzu anlamaya davet ediyor.

