

liberal düşünce

CİLT 4

SAYI 15

YAZ 99

İnsan Hakları, Siyasi Özgürlükler ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi

Vahit Bıçak - Gülriz Özkök - Ali Ulusoy

Avrupa'nın "Yeni" Üçüncü Yolu
Christian Watrin

Entelektüellerin Kapitalizm Düşmanlığı
Ernest van den Haag

İktisat Eğitimi ve Piyasa Ekonomisi
Metin Uçar

Milliyetçilik İdeolojisine Dair
Mustafa Erdoğan

Friedrich A. Hayek: Bir Yüzüncü Yıl Değerlendirmesi
Richard M. Ebeling

Varolan ve İdeal Siyasetçi İmajı
Mimar Türkkahraman-İbrahim Dalmış

ISSN 1300-8781

liberal düşünce

Üç Aylık Dergi
Cilt 4, Sayı 15, Yaz 1999

Sahibi

Publisher

Liberte A.Ş. adına
Özlem Çağlar

Yazı İşleri Müdürü

General Director

Gözde Ergözen Ünlü

Editör

Editor

Mustafa Erdoğan

Yardımcı Editörler

Assistant Editors

Ihsan D. Dağı / Cennet Uslu

Yayın Kurulu

Editorial Board

Güneri Akalın, Serdar Aktan, Yıldırım Arşan,
Kürşat Aydoğan, Hüseyin Bağcı, Kâzım Berzeg, Ömer Çaha,
Mustafa Erdoğan, Hasan Kazdağlı, Veli Kondak, Levent Korkut,
Sabahattin Sakman, Norman Stone, Cüneyt Ülsever,
Atilla Yayla, A. Nuri Yurdusev, Melih Yürüşen

Danışma Kurulu

Advisory Board

Imad-Ad-Dean Ahmad, Asaf Savaş Akat, Ahmet Aslan,
Mehmet Aydın, Norman P. Barry, Gary Becker, Hardy Bouillon,
James Buchanan, Victoria Curzon-Price, Richard Epstein, Antony Flew,
R. Max Hartwell, Ronald Hamowy, Ali Karaosmanoğlu,
Leonard Liggio, Osman Okyar, Angelo Petroni, Ralph Racio,
Charles K. Rowley, Pascal Salin, Vural Fuat Savaş

Liberal Düşünce Topluluğu için
Liberte A.Ş. tarafından yayımlanmaktadır.

Adres

Liberal Düşünce Dergisi
G.M.K Bulvarı 108/17 Maltepe 06570 Ankara Türkiye
Tel: (312) 230 87 03-230 37 19 Faks: (312) 230 80 03
web sayfası: liberal-dt.org.tr E-mail: liberal@ada.net.tr

Fiyatı: 1.500.000 TL

Abonelik Koşulları

Yıllık abone bedeli (4 sayı): 6.000.000 TL
Avrupa ülkeleri (yıllık): \$ 60
ABD ve Avustralya (yıllık): \$ 80

Ödeme

Türkiye Vakıflar Bankası Maltepe Şubesi
Hesap no: 2020935 (TL hesabı)
Hesap no: 0894020934 (USD hesabı)

Baskı

Cem Web-Ofset Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi
Tel: (312) 3853726 Faks: (312) 3851617

liberal düşünce

Üç Aylık Dergi
Cilt 4, Sayı 15, Yaz 1999

İçindekiler

	3-4	Editörden
<i>Vahit Bıçak</i>	5-14	İnsan Hakları İhlallerinde Yönelimler: Baskıdan Hileye
<i>Gülriş Özkök</i>	15-27	Sivil ve Siyasi Özgürlükleri Bağdaştırma Çabası: John Rawls
<i>Ali Ulusoy</i>	28-32	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Öcalan Davası
<i>Christian Watrin</i>	33-39	Avrupa'nın "Yeni" Üçüncü Yolu
<i>Ernest van den Haag</i>	40-47	Entelektüellerin "Kapitalizm Düşmanlığı"
<i>Yusuf Şahin</i>	48-56	Çevre Sorunlarına Alternatif Çözüm Araışları: Kirlilik İzinleri Piyasası
<i>Hasan Öztürk</i>	57-69	Namık Kemal: "Devlet"e Rağmen "Özgürlük" İsteyen Adam
<i>Metin Uçar</i>	70-76	İktisat Eğitimi ve Piyasa Ekonomisi
<i>Mimar Türkkahraman İbrahim Dalmuş</i>	77-83	Varolan ve İdeal Siyasetçi İmajı
<i>Bilal Eryılmaz</i>	84-88	Geleneksel Yönetim Anlayışından Yeni Yönetim Anlayışına
<i>Mustafa Erdoğan</i>	89-98	Milliyetçilik İdeolojisine Dair
<i>Richard M. Ebeling</i>	99-104	Friedrich A. Hayek: Bir Yüzyıl Değerlendirmesi
<i>Emel Ceylan</i>	105-110	Kitap / Eleştiri "Ortadoğuda İslam ve Siyaset"

Editörden

Liberal Düşünce'nin Yaz 1999 sayısı, önceki sayılarımızın birçoğundan farklı şekilde, herhangi bir konuyu ağırlıklı olarak ele almamakla beraber, son derece zengin ve ilginç bir muhtevayla elinizde. Bu sayımız, her biri farklı bir konuyla meşgul olan onüç yazıyı size sunmakta.

İlk yazımız değerli genç akademisyen arkadaşımız Vahit Bıçak'ın insan haklarıyla ilgili bir çalışması. Bıçak, belki de Türkiye'de ilk defa olarak, insan hakları ihlalleriyle ilgili, bütün dünyada gitgide kuvvetlenen fakat henüz yeterince farkına varılmayan tehlikeli bir eğilimi gündeme getirmekte. Birçok devlet insan haklarının mütemadiyen güçlenen ahlâki temelleri ve uluslar üstü ve uluslararası kurumlaşması karşısında artık açık ve kaba insan hakkı ihlalleri yapmak yerine hile ve yanıltmayla insan haklarını budama, geriletme yoluna gitmekte. Bıçak işte bu olayı analiz masasına yatırıyor. İkinci yazımız yine genç ve umut vaadeden bir akademisyene ait: Gülriz Özkök. Özkök yüzyılımızın en önemli siyaset felsefecilerinden John Rawls'un teorisindeki sivil ve siyasi özgürlükleri bağdaştırma çabasını ele almakta. Bu çabanın ne kadar takdire şayan olduğu açık. Sivil ve siyasi özgürlükler birbirlerini tamamlar mahiyette ve biri adına diğerdenden vazgeçmek mümkün

değil. O yüzden ilgili herkesin Rawls'un çabalarından haberdar olması gerek. Özkök işte bunu yapıyor. Bu yazının şimdiye kadar ülkemizde Rawls hakkında yazılmış en ilginç yazılardan biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu vesileyle Rawls'un *A Theory of Justice*'inin ve R. Nozick'in *Anarchy, State and Utopia*'sının Türkçe'ye çevirildiğini ve yakında okuyucuya sunulacağını müjdelemek istiyoruz.

Bir sonraki yazımız kıymetli hukukçu Ali Ulusoy'un. Ulusoy, Öcalan davası vesilesiyle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin genel çizgisini anlatmakta ve bize mahkemenin Türkiye'ye karşı peşin hükümlü olduğu yolundaki yaygın fikrin yanlışlığını hatırlatmakta. İlgiyle okuyacağımıza inanıyoruz. Son birkaç yıldır Batıda solun kendisini yenilediğini ve artık kapitalizm ve sosyalizm dışında bir "üçüncü yol" geliştirdiğini iddia eden görüşler var. Bu görüşlerin sahipleri iddialarına delil olarak özellikle Clinton ve Blair'in söylemlerini ve bazı uygulamalarını gösteriyorlar. Christian Watrin'den çevirdiğimiz makale üçüncü yol diye bir şeyin varolup olmadığını sorguluyor. Vardığı sonuç, böyle bir şeyin olmadığı. Bunun temellendirilmesini görmek için Watrin'i dikkatle okumanız gerekli. Bunu izleyen yazımız yine bir çeviri: Ernest van der Haag'ın "Entelektüellerin Kapitalizm Düş-

manlığı". Entelektüellerin kapitalizme duyduğu husumetin koyuluğu ve hatta bunun ne-
redeyse entellektüel olmanın ön şartı olarak
algılandığı hepimizin malumu. Acaba bu
husumetin ve bu kanaatin kaynakları nelerdir?
Önceki sayılarımızın birinde (3. Sayı) Ludwig
von Mises'den anti-kapitalist zihniyetle ilgili
ilginç bir yazıyı size sunmuştuk. Haag'ın
yazısı onun bir devamı niteliğinde. Ramazan
Gözen'in son derece başarılı bir çevirisiyle
size sunulan bu yazıyı seveceksiniz.

Yazarlarımızın hep "genç" olduğundan
sözedip durmak hoş olmamakla beraber, bu
sayıda yazılarına yer verilen gerçekten "genç"
isimler henüz bitmiş değil. Ankara Üniversite-
si'nden Yusuf Şahin'in çevreyle ilgili yazısı
Liberal Düşünce'nin Türkiye'de geliştirmek
istediği çevre sorunlarına liberal yaklaşımın
öncülerinden olmaya aday bir çalışma. Şahin'
den daha fazlasını bekliyoruz. Edebiyatçı-
yazar Hasan Öztürk liberal fikirlerin temelleri-
ni veya izlerini kendi tarihimize ve kültürü-
müzde arama çabalarını bu sayıda da sürdürü-
yor. Bu sefer ele aldığı isim Namık Kemal.
Özgürlük şairi olarak bilinen, bir dönem ismi
özgürlükle özdeşleşen Namık Kemal'in bu
perspektiften ele alındığı az sayıdaki yazılardan
biri. Evet, bir sonraki yazımız yine genç
ve yetenekli bir arkadaşımıza ait. İktisatçı
Metin Uçar, iktisat eğitimi ile ilgili gözlem,
tespit ve düşüncelerini anlatıyor. Sanırız bu
yazı sadece iktisatçıları değil bütün sosyal bilim-
cileri ilgilendiriyor ve sosyal bilim eğitimi
yapan herkese anlamlı mesajlar veriyor.

Ülkemizde son zamanlarda iyice günah ke-
çisi haline getirilen siyasetçileri toplum olarak
ne kadar iyi tanıyoruz? Siyasetçilerle ilgili yay-
gın kanaatler nelerdir? Bu ilginç soruların ce-
vabını Mimar Türkkahraman ve İbrahim Dal-
mış'ın birlikte gerçekleştirdikleri çalışmada bu-
labilirsiniz: "Varolan ve İdeal Siyasetçi İmajı".

Yazarlar daha ziyade öğrenciler üzerinde
odaklanmış olmakla beraber ulaştıkları
sonuçların genel olarak da bazı anlamlarının
olduğu rahatlıkla söylenebilir. Okuyun ve lüt-
fen sonuçları kendi kanaat ve algılarımızla
karşılaştırın.

Bunu izleyen iki yazı iki tecrübeli
akademisyene ait: Bilal Eryılmaz'ın "Gele-
neksel Yönetimden Yeni Yönetim Anlayışına"
adlı yazısı, yönetim anlayışındaki de-
ğişiklikleri derli toplu bir şekilde özetlemekte.
Mustafa Erdoğan ise son zamanların yükselen
"ideolojisi" olduğu söylenen milliyetçiliği ele
almakta. Son iki yazımız bir çeviri ve bir kitap
değerlendirme yazısı. Bu yılın 8 Mayıs'ı
büyük liberal filozof Hayek'in yüzüncü
doğum yıldönümü idi. Bu vesileyle Richard
M. Ebeling'in Hayek'in fikir dünyasındaki
etkisini ve insanlığa fikri katkılarını ele alan,
Freeman dergisinin 1999 Mayıs sayısında
yayınlanmış bir yazısını size sunuyoruz.
Yazıdaki özellikle Hayek-Keynes karşılaş-
tırmasının ilginizi çekeceğini umuyoruz.
Genç yazar Emel Ceylan son zamanlarda
yayınlanan ilginç bir kitabı okuyucuya
tanıtıyor: İhsan Dağı'nın "Ortadoğu'da İslam
ve Siyaset": Aslında bu kitap hakkettiği ilgiyi
ne yazık ki görmedi. Hemen hemen her konu-
da olduğu gibi, İslam ve siyaset konusunda da
çoğu kimse bilgiden ve muhakemeden ziyade
vehimlere ve duygulara kapılarak konuşup
yazmakta. Dağı bu çemberi yırtan bir çalışma
yapmış. Liberal Düşünce olarak çoktan bu
çalışmayla ilgili değerlendirme ve tanıtma
yazıları yayınlamış olmalıydık. Ceylan'ın
yazısıyla bu eksikliği veya gecikmeyi biraz
olsun telafi ettigimize inanıyoruz.

Güz sayısında buluşuncaya kadar size
sağlıklı, açık zihinli ve olabildiğince özgür
günler diliyoruz.

İnsan Hakları İhlâllerinde Yönelimler: Baskıdan Hileye*

Vahit Bıçak**

Giriş

Suç işleyenlerin adalet önüne çıkarılarak hak ettikleri şekilde cezalandırılabilmesi için öncelikle yapılması gereken delillerin toplanmasıdır. Ceza yargılamasında delillerin toplandığı aşama ise hazırlık soruşturması olarak isimlendirilmekte ve suçun işlendiği yerin kentsel veya kırsal alan olup olmamasına bağlı olarak polis veya jandarma tarafından yürütülmektedir. Soruşturmanın etkin ve verimli olarak yapılabilmesi için arama, yakalama, gözaltında tutma, ifade alma gibi bir takım yetkilerle polis ve jandarmanın (kısaca kolluğun) donatılması kaçınılmaz olmaktadır. Ancak, kolluğun bu yetkilerini her zaman kendisine tanınan çerçeve içinde kullanmadığı, zaman zaman yetkilerini aştığı, hatta bazen yetkilerini kötüye kullandığı görülebilmektedir. Dolayısıyla, insan haklarının koruyucusu olması gereken kolluk, insan hakları ihlâlcisi konumuna düşebilmektedir.

Kolluğun insan hakları ihlâlcisi olduğu durumlarda iki temel saikle hareket ettiği gözlemlenebilmektedir; suçlu varsaydığı kişileri cezalandırma ve delil elde etme. Hukuk sistemleri suçluları cezalandırmanın usul ve esas-

larını açıkça düzenlemişlerdir. Mevcut düzenlemelerin suçluları cezalandırma konusunda kolluğa herhangi bir yetki vermesi söz konusu değildir. Delil elde etme, soruşturmanın temel amacı ve kolluğun görevi olmakla birlikte insan hakları ihlâllerini meşrulaştırıcı bir mazeret olmaz. Kolluk insan haklarına saygılı kalarak delil elde etme görevini yerine getirmelidir.

İnsan haklarına saygılı kalınmasının kolluğun delil elde etme faaliyetlerini olumsuz yönde etkilediği, dolayısıyla toplumun suçlulukla mücadele refleksini zayıflattığı yönündeki yanlış inanç mâalesef hâlâ yaşamaktadır. Bu yanlış anlayışın bir sonucu olarak, suçluları yakalamak ve cezalandırabilmek için gereken delillerin elde edilebilmesini sağlamak için kolluk insan hakları ihlâllerine başvurabilmektedir.

Kolluğun insan hakları ihlâlcisi olmasının önüne geçilebilmesi amacıyla 1992 yılında Ceza Muhakemeleri Usûl Kanunu'nda esaslı değişiklikler yapıldı. Benzer hükümler Türk hukukundan daha önce diğer Avrupa ülkelerinde de yürürlüğe konulmuştur. İngiliz hukukunda, örneğin, içtihat şeklinde önceden de mevcut bulunan benzer normlar 1984 yılında kanun formunu alarak 1986 yılında "Polis ve Cezaî Delil Kanunu" (PACE) olarak yürürlüğe girmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Polis Akademisi Ceza ve Ceza Usûl Hukuku Öğretim Üyesi.

Yürürlüğe giren bu hükümler kolluğun insan haklarını ihlal etmesi olgusu üzerinde nasıl bir etki doğurmuştur? Bu çalışmada, anılan yasal düzenlemelerin insan hakları ihlallerinin ne ölçüde önüne geçebildiğinden ziyade, insan hakları ihlallerinin niteliklerinde yeni hükümlerin yapılabileceği değişikliklerin irdelenmesi amaçlanmıştır. Özellikle, PACE' in yürürlük tarihinden günümüze kadar İngiliz polisinin delil elde etmek amacıyla başvurduğu insan hakları ihlal yöntemlerinde meydana gelen nitelik değişiklikleri incelenmek suretiyle Türk kolluğunun insan hakları ihlâl metotlarında meydana gelebilecek muhtemel nitelik değişiklikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Geleneksel İhlâl Tipi: Baskı

Hiç kimsenin kendisini veya yakınlarını suçlayan bir beyanda bulunmaya veya bu yönde delil göstermeye zorlamayacağı 1982 Anayasasının 38/5 maddesi ile güvence altına alınmıştır. Zorlayıcı, baskıcı yöntemler suçsuz bir kimsenin dahi kendisini suçlaması sonucunu doğurabilmesinin yanında kişinin özgür iradesine yönelik ciddi bir müdahale oluşturur.

İşkence, insanlık dışı muamele, aşağılayıcı muamele ve zor kullanma tehdidi gibi davranışlar baskı kavramı içinde yer alır. Sadece cismen eza veren davranışlar değil, vücuda ve aklî sağlığa yönelik bütün tecavüzler baskı kavramına dahildir. Baskı kavramı içerisinde yer alan işkence, kötü muamele, insanlık dışı muamele, aşağılayıcı muamele gibi davranışlar arasındaki sınırı belirlemek her zaman kolay değildir. Nitekim, *İrlanda/İngiltere*¹ davasında İngiliz polisince ifade alma esnasında kullanılan ve doktrinde "beş teknik" olarak isimlendirilen, kol ve bacaklar açık olarak duvara yaslanmaya zorlama, kafaya koyu torba geçirilmesi, sürekli yüksek gürültüye maruz bırakma, uyumanın önlenmesi, yeterli yiyecek verilmemesi uygulamaları, Avrupa İnsan Hakları Komisyonunca "işkence" olarak nitelen-

dirildiği halde Avrupa İnsan Hakları Divanı tarafından "insanlık dışı muamele" olarak algılanmıştır.

İşkenceye Karşı Birleşmiş Milletler Sözleşmesine göre işkence; fiziksel veya ruhsal olarak "ağır" acı veya ıstırap veren fiildir. Zalimâne, insanlık dışı veya aşağılayıcı muameleler de işkence yoğunluğuna ulaşarak işkence olarak nitelendirilebilir. Zalimâne muamele, fiziksel veya ruhsal olarak ıstırap verici; insanlık dışı muamele, insanlık kişiliği ve duygusunu önemli derecede incitici; aşağılayıcı muamele ise, bir kimsenin namus, şöhret ve haysiyetine saldırı niteliği taşıyan her türlü davranışlardır.

İnsan hakları ihlâlcilerinin cezaî sorumlulukları açısından baskı oluşturan davranışların kendi aralarındaki sınır önem taşımaktadır. Ancak, bu çalışma açısından, baskı oluşturan davranışların kendi aralarındaki sınır değil, bir kitle olarak baskı oluşturan davranışın oluşma sınırı önem arz etmektedir. Örneğin, *Fulling*² davasında sanık bayan, erkek arkadaşının başka bir kadınla kendisini aldattığını ve her ikisinin de yandaki hücrede olduklarının polis tarafından kendisine söylenmesi üzerine o ortamda bulunmasının tahammül edilemez ölçüde kendisine sıkıntı verdiğini ve oradan uzaklaşmak için suçu üstlendiğini iddia etmiştir. Temyiz mahkemesi, sanık bayanın iddiaları doğru olsa bile bu durumda baskının varlığından bahsedilemeyeceğine karar vermiştir.

Yargı kararlarıyla zaman zaman çeşitli baskı uygulamaları tespit edilmektedir. İngiliz kamuoyu tarafından yaygın olarak tartışılan ve polisin soruşturmalarda tavır değiştirmesi gerektiğini açıkça ortaya koyan bazı davalar yakın geçmişte büyük yankılar uyandırmışlardır. *Guildford Four*³, *Birmingham Six*⁴, *Judith Ward*⁵, *Tottenham Three*⁶ bunlardan sadece bazılarıdır.

Guildford Four Davası

İngiltere'nin Surrey kentinin Guildford kasabasında 05 Ekim 1974 tarihinde IRA iki barın hedef alan bombalı saldırı düzenlemiştir. Her iki mekân da görev dışında olan askerler tarafından kullanılmaktadır. İlk patlama 5 kişinin ölümüne 57 kişinin yaralanmasına; ilkinden 35 dakika sonra gerçekleşen ikinci patlama ise, sadece yaralanmalara sebep olmuştur. Beş hafta sonra Londra'nın güneyinde Woolwich kasabasında benzer niteliklere sahip başka bir mekâna bombalı saldırı düzenlenerek 2 kişinin ölümüne, 27 kişinin yaralanmasına daha sebep olunmuştur.

“Woolwich patlaması” Birtanya ana kıtasında o sonbaharda gerçekleştirilen 60. patlamaydı. Bundan dolayı, sorumluları yakalaması için polis büyük bir baskı altındaydı. Son patlamadan üç hafta sonra genç bir İrlandalı olan Paul Hill, Sauthampton şehrinde yakalandı. Bu yakalamaya yol açan nedenlerin ne olduğuna ilişkin açıklamalar tezat oluşturmakla birlikte, en makul teori, Kuzey İrlanda istihbarat birimleri tarafından Hill'in isminin Sauthampton polisine bildirilmiş olmasıdır. İfadesi alınması için Guildford'a götürülen Hill, 24 saat içinde bombalı eylemi yaptığını itiraf etti ve suç ortağı olarak iki kişinin “Gerald Conlon ve Patrick Armstrong- isimlerini verdi. İtiraf üzerine tutuklanan Conlon, iki gün içinde bombalama eylemini yaptığını itiraf etti ve suç ortakları olarak Armstrong ile onun kız arkadaşı Carole Richardson”un isimlerini verdi. Bunun üzerine tutuklanan Armstrong ve Richardson iki gün içinde bombalama fiilini itiraf ettiler.

1974 tarihli Terörle Mücadele Kanunu hükümleri uyarınca sanıklar tutuklama sonrası günlerce avukatları ile görüştürülmediler. Guildford şehrindeki bombalama eylemini gerçekleştirdikleri ithamıyla yargılanan sanıkların aleyhine mevcut tek delil, kendilerinin yazılı ve imzalı itiraflarından ibaretti. Savun-

ma, bu itirafların baskı sonucu elde edildiğini ileri sürdü; ifadelerde yer alan tutarsızlıklara, gerçek dışılıklara ve sanıkların ifadelerinin birbirleri ile tutarsız olduklarına dikkat çekti. Örneğin, bombaların nerede hazırlandığı sorusuna üç sanık farklı yerler söylemiş, dördüncüsü ise hatırlamadığını belirtmiştir. Polis ifade elde etmek için baskı kullandığı iddialarını reddetmiş; savcılık ise, ifadelerdeki tutarsızlık ve yanlışlıkların bilinçli olarak yapıldığını iddia etmiştir. Dört sanıkta patlama anında başka yerde olduklarına dair delil getirmişler ancak bu delillere jüri tarafından itibar edilmiş ve her biri ömür boyu hapis cezası ile cezalandırılmışlardır. Dosya temyiz aşamasında iken 1977 yılında iki IRA üyesinin bu olayı üstlendiğine dair delil dosyaya eklenmiş, ancak yüksek mahkeme 4 sanığın kurtarılması için kasıtlı olarak olayın başkalarına üstlenildiği mülahazasıyla mahkûmiyeti onamıştır.

Mahkûmiyeti müteakiben bu kişilerin masum olduklarını ortaya koymak için kampanyalar başlatılmış ve yıllarca sürdürülmüştür. Nihayet 1989 yılında İçişleri Bakanı dosyayı temyiz mahkemesine bir daha incelenmek üzere göndermeye iknâ edilmiştir. İçişleri Bakanı itirafların elde edilme şartlarını incelemek üzere de görevlendirme yapmıştır. Bu araştırma sonunda itirafların elde edildiği şartlar hakkında polisin yalan söylediği ortaya çıkmıştır. Temyiz mahkemesi, mahkûmiyetin polis delillerinin güvenilirliğine bağlı olduğunu ve yeni ortaya çıkan materyallerin polis delillerinin güvenilirliğini şüpheye düşürdüğü gerekçesi ile mahkûmiyet hükmünü ortadan kaldırmıştır. 14 yıl cezaevinde kaldıktan sonra, 19 Ekim 1989'da sanıklar serbest bırakılmışlardır.

Diğer davalarda da benzer gelişmeler yaşanmıştır. Örneğin, Birmingham Six davasında, 21 Kasım 1974 tarihinde bir barın bombalanarak 21 kişinin ölümüne, birçok kişinin yaralanmasına yol açılması üzerine altı sanık tutuklanmışlardır. Sanıklardan dördü bombala-

ma eylemini üstlendikleri itiraflarını imzalamışlar, diğer ikisi de kendilerini suçlayıcı ifadeler vermişlerdir. Duruşmada ifadelerin baskı sonucu elde edildiği savunmasına itibar edilmeden sanıklar ömür boyu hapse mahkûm edilmişlerdir. Bu sanıkların da masum olduklarına dair uzun kampanyalar yürütülmüş ve 16 yıl cezaevinde yattıktan sonra Guildford Four davasındakine benzer gerekçelerle bu sanıklar da 14 Mart 1991 de serbest kalmışlardır. Judith Ward davasında sanık 18 yılını cezaevinde geçirdikten sonra mahkûmiyetine sebep olan itirafların baskı sonucu elde edildiği anlaşılabilir serbest bırakılmıştır. The Tottenham Three davasında ise, çalıntı eşyaları ele geçirmek amacıyla Kuzey Londra'da polis bir evde arama yapması esnasında evde bulunan bayan kalp krizi geçirerek ölmüştür. Bunun üzerine mahallede çıkan olaylarda 30 ile 50 kişi arasındaki bir grup kalabalık bir bayan polis memuruna saldırarak öldürmüşlerdir. Bu cinayetin sorumlusu olarak gözaltına alınan üç kişi Winston Silcott, Engin Raghip ve Mark Braithwaite- kendi itiraflarına dayanılarak mahkûm edilmişlerdir. Ancak bu itirafların elde edilmesinde baskı kullanıldığının temyiz aşamasında anlaşılması üzerine sanıklar serbest bırakılmışlardır.

Baskı içeren davranışlara Türk Hukuku'nda Yargıtay kararlarında da rastlamak mümkündür. Bu kararlardan sadece birkaçına değinilmekle yetinilecektir.

Tuzlu Bulamaç Davası⁷

Yargıtay tarafından kabul olunan oluşturma göre, Toros dağlarında gömülü olduğu rivayet edilen defineyi bulmak amacıyla Ali, Mustafa ve Mehmet isimli kişilerin izinsiz kazı yaptıkları ve altın buldukları ihbarının bir köylü tarafından yapılmasıyla olaya adı karışan üç köylü jandarma karakoluna getirilmiştir. Bu kişilerin altın bulma iddiasını inkâr etmeleri üzerine altınların yerini söyletme amacıyla el ve ayak

parmakları ile cinsel organlarına cereyan verip, dövme, sövmek suretiyle baskıcı yöntemler uygulanmasına başlanılmıştır. Sonuç alınamaması üzerine karakolun bağlı bulunduğu Merkez Jandarma Bölük Komutanı Yüzbaşı Faik'in emri ile sanıklar merkeze getirilmiştir. Yüzbaşı, sanıkları ayakları demire dayalı ve havada, başları yerde, elleri arasında olacak şekilde durdurmuş, düşenlere kızıp küfrederek ve vurarak yeniden baş aşağı durmalarını sağlamış, yere düşen sanıklardan birisini döverek, başına tekme atarak feci şekilde yaralamıştır. Olay yerine gelen Bölük Komutanı Muavini Teğmen Ayhan, komutanından sanıkları kendisinin konuşturması için müsaade almış ve sanıkların karına, başına yumruklarla vurup hayalarını kıvrımış, penislerinden tutup sağa-sola çektiği ve oradaki su havuzuna başlarını sokarak havasız bırakmıştır. Sanıklar adliyeye sevk edilmeden önce darp edilmedikleri ve sıhhatli olduklarına ilişkin rapor alınmak üzere Adli Tabipliğe götürülmüşlerdir.

Adli tabip Ziya getirilenleri muayene etmeden "patolojik bulgu yok" şeklinde rapor tanzim etmiş ve kendisinin bu olayı aydınlatabileceğini söylemiştir. Bunun üzerine olayı aydınlatmak üzere adli tabip Ziya resmî yazıyla görevlendirilmiştir. Bu yazıyı alan doktor, gece 00:00'da Başçavuş Gazi ile buluşarak jandarma karakoluna gelerek başçavuş ve erlere tuz ve un getirmelerini söylemiştir. Temin olunan tuz ile unu karıştırarak bulamaç haline getirip kaynatıldıktan sonra, soğutup huzura getirtmiş, sanıkların direnmelerini dövmek ve coplamak suretiyle kırarak erlerin de yardımı ile sanıklara kusturuncaya kadar zorla tuzlu bulamaç yedirmiştir. Bu esnada ayrıca bir kaptan diğer bir kaba su boşaltarak sanıkların su arzularını kamçılamıştır. Bu işlem sabaha kadar sürdürülmüş perişan hale gelerek kendilerini kaybeden sanıklar bahçeye çıkarılıp başlarına su dökülerek kendilerine gelmeleri sağlanmaya çalışılmış ancak netice alı-

namamıştır. Sanıklar birer ikişer saat ara ile peş peşe ölmüşlerdir.

Yargıtay kararlarında rastlanan diğer baskı örneklerinden bazıları da; "... cürmünü söylemek amacıyla mağduru yere yıkarak deyneklerle bayıltıncaya kadar dövmek."⁸; "jandarma erlerinin amirlerinin gözetim ve denetimi altında mağduru falakaya yatırıp ayaklarına sopa ile vurmaları"⁹, "hırsızlıktan sanık kişilerin karakol nezarethanesinde suçlarını söyletmek ve suç yerinin gösterilmesini sağlamak ve delilleri saptamak için görevli polis tarafından giysileri tamamen soyularak, bedenlerine soğuk su döküp copla dövülmeleri, kışlarına cop sokmaya yeltenilmesi ve bedenlerinin göbek bölgesi de dahil sigara ateşiyle yakılarak dağlanması"¹⁰; "hırsızlık fiili sanığının bu eylemi itiraf etmesi için üç gün nezarethanedeki alıkonulması ve 'yedi gün işine engel olur' biçiminde polis tarafından aralıklarla dövülmesi"¹¹; "ikrâr elde etmek için sanığı nezarete alıp, saçlarından tutup duvara vurmak"¹², "suçta kullanılan tabancayı elde etmek ve saklanılan yeri söyletmek için sanığı bir ağaca kollarından asmak"; "cürmü söyletmek için sopa ile döverek, yedi gün iş ve gücüne mâni olacak şekilde, sağ akapular bölgede 10 cm. çapında, her iki glutealde geniş ekimoz, sağ el bileğinde ödem meydana getirmek"¹³ şeklindedir.

Yargıtay kararlara konu olan baskıcı fiiller tür olarak, ıslatma, dövme, yakma gibi, çok çeşitlidir. Bu fiillerin bedende bırakacağı etkiler -yanık, kırık-çıkık, anüs yırtığı, ekimoz gibi-, ruhsal etkileri, iş ve güçten alıkoyma süreleri, doğurdukları hayati tehlike, yarattıkları sonuçlar- ölüm, sürekli veya geçici yaralanma gibi- farklılıklar arz etmektedir.

Bu olaylar ve davalar, ceza adaleti sisteminde kolluğun soruşturma metotları ve kolluğun elde ettiği delillerin güvenilirliğinin temelden sorgulanmasına neden olmuştur. Bundan dolayı, her iki ülkede de büyük çaplı yasal

değişiklikler yapılmıştır.

İngiltere'de 1984 yılında kanunlaşarak 1986 yılında yürürlüğe giren "Polis ve Cezaî Delil Kanunu"(PACE), sanığın baskıya maruz kalmasının önlenmesi için ifade alma süresince avukatın hazır bulunabilmesi, sanığın yakınlarına sanığın gözaltı durumunun bildirilmesi, gözaltında bulunduğu süre içerisinde sanıktan sorumlu gözaltı memurluğu ihdası, ifade alma işleminin teybe kaydedilmesi gibi çok detaylı hükümler öngörmüştür. Nitekim, PACE'in yürürlüğe girdiği tarihten sonra İngiliz temyiz mahkemesi kararlarında baskıcı metotlara ilişkin örneklere rastlamak güçleşmiştir. PACE'in yürürlüğe girmesinden sonraki on yıllık döneme ilişkin temyiz mahkemesi kararlarını taramalarımızda baskıcı yöntemle ilgili sadece tek bir karara, *Paris Davası*¹⁴, rastlayabilmemiz mümkün olabilmektedir. Bu davada sanık, uzun süre birlikte yaşadığı ancak öldürülmeden kısa bir süre önce kendisini terk eden bir fahişenin öldürülmesinden sorumlu olduğu şüphesiyle tutuklanmıştır. Sanığın 13 saat süren sorgusunun tamamı teyp kasetine (19 kaset) kaydedilmiştir. Son kasetler sanığın suçu işlediğine ilişkin itirafları içermektedir. Bu itirafların baskı neticesi elde edildiği yönündeki savunmaya ilk derece mahkemesinde itibar edilmeyerek sanık mahkûm edilmiştir. İfadenin kaydedildiğini kasetleri inceleyen temyiz mahkemesi, sanığın itiraf etmeden önce en az üç yüz kez kendisine itham edilen suçu reddettiğini, ancak 18. kasetten itibaren suçu itiraf etmeye iknâ edildiğini tespit etmiştir. Neticede, temyiz mahkemesi üç yüz kere ithamı reddeden sanığa suçu itiraf etmesi için hâlâ telkinde bulunulmasının açıkça baskı oluşturduğu kararını vermiştir.¹⁵

Kuşkusuz, Paris davası dışında baskı uygulamaları içeren ancak temyiz mahkemesine çeşitli sebeplerle ulaşmayan başka devalar da mevcut olabilir. Ancak, aynı on yıllık dönemde polisin hileye başvurarak sanık haklarını ih-

lal etmesine ilişkin dava sayısının hayli kabarmış olması dikkat çekicidir. Bu davalardan bazıları aşağıda irdelenecektir.

Ceza Muhakemeleri Usûl Kanunu da 1992 yılında yapılan değişikliklerle, 1984 yılında İngiltere de PACE ile yapılan değişikliklere benzer hükümler Türk hukukuna kısmen kazandırılmıştır.¹⁶ Yasa değişikliği ile konumuz açısından getirilen önemli yeniliklere kısaca değinmek yerinde olacaktır. Yeni düzenlemeyle hakim huzuruna çıkarılmadan kişinin polis ve jandarma tarafından özgürlüğünden mahrum edilebileceği süre kısaltılmıştır. 128. Maddede yapılan değişiklikle yakalanan kişilerin üçten az olması durumunda hakim önüne çıkarma süresi eskisi gibi 24 saat olarak muhafaza edilirken, üç veya daha fazla kişinin katılımıyla işlenen toplu suçlarda bu sürenin, önceden olduğu gibi 15 güne kadar değil, cumhuriyet savcısının yazılı emriyle 4 güne kadar, cumhuriyet savcısının talebi ve sulh hakiminin kararıyla da sekiz güne kadar uzatılabilmesi kabul edilmiştir. Ayrıca, hakim önüne çıkarmadan alıkoyma süresinin uzatılabilmesinin nedenleri de sınırlandırılmıştır. 136. Madde ile soruşturmanın her safhasında sanıkların müdafinin yardımından faydalanmak hakları tanınmıştır. Yeni düzenlemeyle soruşturmanın her safhasında müdafî sanıkla görüşebilecek, ifade ve sorgu süresince yanında olabilecek ve hukukî yardımda bulunabilecektir. Yeni eklenen 135/A maddesi ise, ifade verenin ve sanığın beyanlarının özgür irade sonucu olması gereğini belirttiikten ve özgür iradeyi ortadan kaldıracı çeşitli yöntemlere (kötü muamele, işkence, zorla ilaç verme, aldatma, yorma, bedensel cebir ve şiddette bulunma, bazı araçlar uygulama, kanuna aykırı bir menfaat vaad etme) başvurulmasını yasakladıktan sonra, bu yasağa uyulmaması halinde elde edilen ifadelerin değerlendirme dışı kalacağını hükme bağlamıştır.

Yaygın İhlâl Tipi: Hile

Soruşturmacının, gerçeği tahrif ederek veya gizleyerek veya gerçek olmayan hususları gerçekmiş gibi takdim ederek sanığı hataya sevk eden her türlü davranışı hile olarak isimlendirilebilir. İngiliz temyiz mahkemesine PACE'in yürürlüğe girmesinden sonra ulaşılan ve hileli metotlar içeren davalardan bazı örneklerin ele alınmasının hile olgusunun somutlaştırılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Colin Stagg Davası¹⁷

Rachel Nickell isimli kadın Wimbledon da yeşil bir alanda yürüyüş yaparken iki yaşındaki oğlunun gözleri önünde 49 yerinden bıçaklanarak öldürülmüştür. Suçun işleniş tarzı ve olay mahalli, psikologlar tarafından incelenerek katilin kişilik yapısı hakkında bazı tesbitler yapılmıştır. Kişilik profilinin medya vasıtası ile yerel halka duyurulması üzerine Julie Pines isimli bir kadın, bir süredir mektup arkadaşlığı ettiği Colin Stagg'ın cinsel fantaziler içeren mektuplarını polise teslim etmiştir. Mektupları inceleyen psikologlar, Colin Stagg'ın Wimbledon cinayetini işleyen katil olabileceği kanaatine ulaşmışlardır. Bunun üzerine, 54 kişinin görev aldığı bir operasyon plânlanarak uygulamaya konulmuştur. Julie, son bir mektup yazarak kendisinin ülke dışına çıkmasından dolayı mektup arkadaşlığına devam edemeyeceğini, Lizzie James isimli bir arkadaşı ile isterse mektuplaşabileceğini Colin Stagg'a bildirmiştir. Lizzie, genç bir polis memuresidir. Colin, Lizzie ile yazışmaya başlamış ve porno unsurlar da içeren mektupları ile Colin'i kendisine aşık etmiştir. Lizzie'nin mektupları psikolog uzmanların denetiminde kaleme almakta ve örtülü bazı testler de içermektedir. Katilin Colin olduğu yönünde psikologların kanaatlerini bu yazışmalar güçlendirmiştir. Operasyonu planlayan ve yürüten polis ve psikologlar sanığın birkaç hafta içerisinde suçu itiraf edeceği beklentisi içerisindeydiler, ancak

bu beklenti gerçekleşmeyince operasyon yedi ay devam etmiştir. Lizzie, kendisinin genç bir kadın ve çocuğunun cinsel taciz ile öldürülmesine karıştığını, benzer tecrübelerine sahip birisi ile ancak seks yapabileceğini ve hayat boyu birlikte olabileceğini Colin'e defalarca söyleyerek Colin'in Wimbledon cinayetini üstlenmesini sağlamaya çalışmıştır. Mektuplarla netice alınmaması üzerine önce telefon görüşmeleriyle, daha sonrada yüz yüze görüşerek operasyona devam edilmiştir. Ancak, hem seks hem de kalıcı bir ilişki teklifi, hayatında hiç kız arkadaşı olmamış ve seks yapmamış olan Colin'e cinayeti itiraf ettirememiştir.¹⁸

Christou & Wright Davası¹⁹

Londra'da yaygınlaşan mücevher hırsızlığı ile mücadele etmek ve hırsızları yakalamak amacıyla sivil polisler tarafından işletilen "Stardust Jewellers" isimli bir mücevherci dükkânı açılmıştır. Çalıntı mücevherlerin satın alındığı imajı etrafa bilinçli olarak yayılmıştır. Dükkânın değişik yerlerine ses ve görüntü kayıt cihazları yerleştirilerek tüm alış-veriş işlemleri kaydedilmiştir. Çalıntı olduğu sanılan mücevherleri getirenlerin belli bölgelere dokunmaları sağlanarak parmak izleri elde edilmiş, mücevherleri nereden aldıklarına dair sorular sorulmuştur. İki yıl devam eden bu operasyon sonunda çok sayıda kişi mahkemeye sevk edilmiştir.

Bailey & Smith Davası²⁰

İfade alma esnasında susma hakkını kullanan iki sanık, gizli dinleme cihazları ile donatılmış bir hücreye kendi aralarında konuşurlarken işledikleri suçları itiraf edebilecekleri düşüncesi ile konulmuştur. Sanıkların gizli dinleme yapılması olasılığından şüphelenip ihtiyatlı konuşmalarını önlemek için polis memurları iki sanığın aynı hücreye konulmasını sanıkların önünde tartışma konusu yapmışlardır. Memurlardan birisi bu uygulamaya karşı çıkıyor görünürken diğeri taraftar oluyor görüntüsü

vermiştir. Amaçlanan gerçekleşmiş, sanıklar suçlarını itiraf da içeren konuşmalar yapmışlardır.

Williams & O'Hare Davası²¹

Araçlara yönelik yüksek oranda suç işlenen bir bölgede polis, sigara kartonları yüklü bir kamyoneti dikkatsiz, sahipsiz bir görüntüde pencereleri açık olarak bir sokağa bırakılmış görüntüsü vermiştir. Oradan geçmekte olan Williams ve O'Hare durumdan istifade etmek için kamyonetin içine girdiklerinde yakalanarak mahkemeye sevk edilmişlerdir.

Mason Davası²²

Sanığın avukatına polis tarafından sanığın parmak izlerinin sabotajda kullanılan şişe parçaları üzerinde bulunduğu, gerçek olmadığı halde, söylenmiştir. Bu durum karşısında avukatın sanığa, suçu itiraf etmesinin sahip olunan en iyi seçenek olduğunu söylemesi üzerine sanık işlediği iddia edilen suçu itiraf etmiştir.

Smurthwaite & Gill Davası²³

İki ayrı olay ve iki ayrı dava olmasına rağmen benzerliklerinden dolayı temyiz aşamasında dosyalar birleştirilerek ortak bir karara bağlanmıştır. Smurthwaite isimli sanık karısını, Gill isimli sanık ise kocasını öldürtmek üzere kiralık katil arayışı içerisine girmişlerdir. Bu arayışı bir şekilde haber alan polis, kiralık katil rolünde sanıklarla irtibat kurmuştur. Sanıklarla polis arasındaki pazarlıklar ve görüşmeler gizlice kaydedilmiş ve mahkemeye delil olarak sunulmuştur.

Beycan Davası²⁴

İngiliz vatandaşı olmayan, Türk vatandaşı sanık Beycan'a polis karakoluna getirildiğinde "normal uygulama olarak yaptığımız gibi avukat hazır olmaksızın ifadenin alınmasını onaylıyor musun" şeklinde bir soru yöneltmiştir.

İngiliz hukukuna göre sanık avukatın hukukî yardımından faydalanma hakkı bulunduğu konusunda bilgilendirilmelidir. Polisin belirtilen ifade tarzındaki bildirim hile içermektedir.

Delil elde etmeye yönelik kolluk faaliyetlerini gizli ve hileli olup olmamaları açısından dört farklı kategoride ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, açık ve hilesiz faaliyetlerdir. Bu faaliyetler, mağdur veya tanık tarafından suçun kolluğa bildirilmesi üzerine yapılan, suç tutanağı tanzim etme, ifade alma, arama, el-koyma gibi işlemlerden oluşur. İkincisi, kolluğun pasif olarak dinleme veya izleme yapmasını içeren gizli ancak hilesiz faaliyetlerdir. Üçüncüsü, açık ancak hileli faaliyetlerdir. Kolluk mensubu olduğu aşikâr olan görevlinin sanığı suçunu itiraf etmesi için kandırması bu tür faaliyetlerdendir. Beycan ve Mason davalarında yaşanan olaylar bunun tipik örnekleridir. Dördüncüsü ise, hem gizli hem de hileli faaliyetlerdir. Colin Stagg, Christou&Wright, Bailey&Smith, William&O'Hare, Smurthwaite&Gill davaları bu kategorinin örneklerini oluşturmaktadır. Hile içermelerinden dolayı üçüncü ve dördüncü kategorideki faaliyetler ele aldığımız konu açısından önem taşımaktadırlar.

Açık ancak hileli faaliyetlerde hile, sanığın hukukî konularda aldatılması şeklinde olabileceği gibi olay hakkında hataya düşürülmesi şeklinde de olabilir. Beycan davasında olduğu gibi avukatın hukukî yardımından yararlanılmamasının İngiliz hukuk sisteminde kural olduğu şeklinde polisin yaptığı bildirim hukukî bir konuda sanığın aldatılmasıdır. Diğer bir hukukî aldatma örneği de, sanığa suçunu rahatça itiraf edebileceğinin, çünkü bu fiilin yürürlükteki hukuka göre hiçbir cezayı gerektirmediğinin ya da sadece para cezasını gerektirdiğinin söylenmesidir. Olay hakkında hile ise, abartma veya basite alma şeklinde karşımıza çıkabilmektedir. Mason davasında olduğu gibi olmayan delilleri varmış gibi göstererek, suç ortağının, etmediği halde, suçunu itiraf ettiği ve

sanığı ele verdiği söylenerek, parmak izi, kan damlası, saç kılı gibi fiziksel delillerin olay mahallinde bulunmadığı halde bulunduğu söylenerek, yalan makinası sonucunun sanığın suçluluğunu gösterdiği belirtilerek sanıktan itiraf elde edilmeye çalışılması durumlarında abartma söz konusudur. Diğer taraftan basite alma ise, ithamın ciddiyetini küçük göstererek sanığa gerçek olmayan bir rahatlık duygusu vererek gerçekleştirilebileceği gibi, sanığa sempati ve anlayış gösterilmesi, işlenen fiilin moral olarak haklı çıkarılması şeklinde de sağlanabilir. Örneğin, cinayet suçu sanığına mağdurun yaşadığını söylenmesi, tecavüz suçu sanığına mağdurun fiile rıza gösterdiği, zimmet suçu sanığına ücretlerin ve çalışma şartlarının çok kötü olmasının fiilin asıl sorumlusu olduğunun söylenmesi gibi. Hem abartma hem de hafife alma sanığa suçunu itiraf etmesinin hiçbir öneme sahip olmadığı imajını vermektedir. Abartmada sanığa her halükârda cezalandırılacağı duygusu, hafife almada ise, itiraf edip etmediğine bakılmaksızın fiilinden dolayı cezalandırılmayacağı duygusu verilmektedir.

Dördüncü kategori olarak ele alınan hem gizli hem de hileli metotlara, geleneksel olarak, mağduru olmayan suçlarda yaygın olarak başvurulmaktaydı. Uyuşturucu, seks gibi konuları içeren mağdursuz suçlar karşılıklı rıza ile işlendiğinden dolayı kamu makamlarına gelerek şikayetçi olan ve delil sunan bir mağdur çoğu kez mevcut bulunmamaktaydı. Bundan dolayı, bu gibi suçlarda gizli ve hileli yöntemlerle mücadele edilmesi bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Ancak son zamanlarda gizli ve hileli metotlara, karşılıklı rıza ile işlenen suçlar dışında kalan diğer suçların takibi içinde sıkça başvurulmaya başlandığı gözlemlenmektedir.

CMUK 135/A maddesi ile getirilen, sanığın beyanda bulunma hususundaki özgür iradesinin hileyle ortadan kaldırılamayacağı ve

hile sonucu elde edilen itirafın değerlendirme dışı kalacağı hükmü dışında kolluğun hileye başvurmasını yasaklayan bir norm Türk mevzuatında mevcut değildir. Hile, sadece itiraf delili elde etmek için kullanılabilir bir yöntem değildir. Diğer delillerin elde edilmesi için de hileli yöntemlere başvurulabilir.

Hileye başvurma yasağının uygulanacağı alanı sınırlı tutma çabalarını gözlemlemek mümkündür. Örneğin, bazı hilelerin izin verilebilir olduğu görüşünü Yenisey “hile” ile “hilecilik” arasında bir ayırım yaparak ortaya koymuştur. Bu ayırımı Yenisey tarafından şu şekilde örneklendirerek somutlaştırmıştır; ifadesi alınmak üzere gözaltına alınan kişinin nezarethânedeki yanına gerçekte polis olan bir kişinin konularak sanıktan bilgi sağlamasını “hilecilik” olarak nitelerken başka bir odadan gelen kadın çığlıklarını sanığın duyması sağlanarak, sanığa bu çığlıkların gerçek dışı olarak karısına ait olduğu ve konuşmazsa karısına gerekenin yapılacağı söylenmesini “hile” olarak nitelemiştir. Ancak, hilecilik olarak nitelenen ilk örnekte çok ciddi bir ihlâl söz konusudur. Gözaltına alınan sanığın ifadesinin nasıl alınacağı Ceza Muhakemeleri Usul Kanunu’nda konuya verilen önemden dolayı çok ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir. Hilecilik olarak nitelenen olay, kanunun öngördüğü birtakım güvencelerin devreden çıkarılmasına olanak sağlayacaktır ki, bu durumun kabul edilebilmesi mümkün değildir.

Kınanabilir ve kamu menfaatine aykırı olmayan hileli metotların olup olmadığı, varsa hileli metotların izin verilen sınırlarının neler olduğu hakkında herhangi bir yasal hüküm mevcut değildir. Bu alanda acil düzenleme yapma ihtiyacı söz konusudur.

Sonuç

İnsan haklarına saygının kolluğun suçlulukla mücadelesini olumsuz etkilediği, suçluları yakalayabilmek ve cezalandırabilmek için kural-

ların belli ölçüde “görmezlikten gelinmesi” gerektiği, herkesin sıkça işittiği yaygın iddialardır. Bu anlayışın savunucularına göre kolluk faaliyetleri suç olgusu ile bir savaştır; insan hakları konsepti bu savaşı engellemek için hukukçular ve gönüllü insan hakları kuruluşlarının ortaya attıkları engellemelerdir. Bu anlayış tarihte yaşamış, maalesef hâlâ belli ölçüde yaşamaktadır. Göstericileri dağıtmak için aşırı güç kullanılması, gözlem altına alınan kişiden bilgi alabilmek için baskı uygulaması eğilimlerinin hâlâ mevcut olduğu kolaylıkla gözlemlenebilir.

Bu yanlış anlayış ortadan kaldırılmalıdır. Kolluğun kuralları görmezlikten gelmesinin birçok olumsuz pratik sonuçları söz konusudur; şöyle ki, toplumun kolluğa duyduğu güven azalır veya kaybolur; toplumsal huzursuzluğa yol açar; koğuşturmanın etkinliğini önler; kolluğu toplumdan izole eder; suçluların cezasız kalmasını sağlar; hükûmet üzerinde uluslararası siyasi baskı ve medya baskısı oluşturur.²⁵

Diğer taraftan, kolluğun insan haklarına saygılı olması kolluğun daha etkin olmasına yol açar. Bu anlamda, yasal ve etik bir gereklilik olmasının yanında, kolluğun insan haklarına saygılı olması pratik bir zorunluluktur. Kolluğun insan haklarına saygı gösterdiği, taraftar olduğu ve hatta savunduğu toplum tarafından görüldüğü zaman toplumun kolluğa olan güveni tesis edilir ve toplumsal işbirliği gelişir. Aynı şekilde, şikâyetler ve uyuşmazlıkların barışçı çözümüne katkı sağlanır. Koğuşturma mahkemelerde başarılı olur. Kolluk, toplumun değerli bir sosyal işlev yerine getiren bir parçası olarak görülür. Adaletin adil işlemesi sağlanarak adli sisteme güven artar. Toplumun diğer bireyleri için kanunlara saygı modeli oluşturulur. Uluslararası toplumun, siyasî kurumların ve medyanın desteği sağlanır.

Korku ve kaba güce dayanmayan onura, profesyonelliğe ve yasallığa dayanan bir kol-

luk yapısı oluşturulmalıdır. Kolluk insan haklarının kaçınılmaz ihlâlcisi olmak yerine insan hakları mücadelesinin ilk saftaki savunucusu olmalıdır.

Arzu edilen bu duruma maalesef pratikte her zaman rastlanmamaktadır. Dünyanın her yerinde kolluğun insan hakları ihlâllerine rastlanabilmektedir. Ancak, ihlâllerin niteliğinde bir değişimi gözlemek mümkün olabilmektedir. Bu değişimin istikameti baskıdan hileye yöneliktir. Özellikle İngiliz temyiz mahkemesine yansıyan davalar incelendiğinde, baskı yoluyla insan hakları ihlâllerinde azalma gözlemlenirken, hileli yollarla insan hakları ihlâllerinde artış olduğu görülmektedir. Bu değişimin en önemli sebeplerinden birisi 1984 yılında yasalaşarak 1986 da yürürlüğe giren "Polis ve Cezaî Delil Kanunu"dur. Bu kanunda getirilen yeniliklere benzer hükümler içeren kanunlaştırma hareketi ülkemizde 1992 yılında Ceza Muhakemeleri Usûl Kanunu'nda yapılan değişiklikle gerçekleştirilmiştir.

Türk kolluğunun insan hakları ihlâl metotlarında da İngiltere'deki değişime benzer bir değişim yaşanması beklenilebilir. Bundan dolayı, hileli metotlara başvurma açısından kolluğun hareket alanının olup olmadığı, varsa hareket alanının boyutunun ne olması gerektiği bir an önce normatif düzenlemeye kavuşturulmalıdır.

*Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü tarafından 7-9 Aralık 1998 tarihinde Ankara'da düzenlenen "Türkiye'de İnsan Hakları" konulu sempozyumda tebliğ olarak sunulmuştur.

Notlar

1. Ireland/United Kingdom, *E.H.R.R.*, 1978:2 s. 25.
2. *All England Reports*, 1987, 65.
3. *The Times*, 20 Ekim 1989.

4. Callaghan and Others, *Criminal Appeal Reports* 1989:88 s. 40

5. Ward, *Criminal Appeal Reports* 1993:96 s. 1.

6. Maguire and Others, *Criminal Appeal Reports* 1991:94 s. 133.

7. YCGK, 4.4.1983, E. 1983/8-64, K.1983/156, *Yargıtay Kararları Dergisi*, 1983, s. 1059.

8. Yargıtay Ceza Genel Kurulunun 19/1/1949 tarih ve E. 1/44-3, K. 2 sayılı hükmü için bk. Mahmut Alicanoğlu, *Tarihçeli-İzahatlı-Notlu Türk Ceza Kanunu ve Yargıtay İçtihatları*, Halk Basımevi, İstanbul, ss. 645-646.

9. 1. CD, *Yargıtay Kararları Dergisi*, 1977:3, ss. 106-108.

10. YCGK 22/03/1976 tarih ve E.1976/8-100, K.1976/133, *Yargıtay Kararları Dergisi*, 1977:3, s. 412

11. 8. CD, *Yargıtay Kararları Dergisi*, 1981:6, s. 1219.

12. 8. CD, *Yargıtay Kararları Dergisi*, 1986:12, s. 1566.

13. YCGK, 5/10/1987 tarih ve E.1987/8-186, K.1987/423, *Yargıtay Kararları Dergisi* 1986:14, s. 102

14. *Criminal Appeal Reports*, 1993:97, s. 99.

15. Paris davasında verilen karardan hareketle sanığın isnadı bir kez veya birkaç kez reddetmesi halinde ifade alma işlemine son verileceği sonucu çıkarılmamalıdır. İfade alma işlemi bütün olarak değerlendirilerek baskının gerçekleşip gerçekleşmediği kararı verilmelidir.

16. Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Bıçak "Avrupa Topuluğu ile İlişkilerin Hazırlık Soruşturmasına Etkisi", *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1998:1 ss. 165-178.

17. *The Guardian*, 15 Eylül 1994.

18. Buna rağmen, Colin hakkında psikologların mektupları inceleyerek çıkardıkları kişilik profili deliline dayanılarak, itiraf olmaksızın, kamu davası açılmıştır. Mahkeme, kişilik profilini mahrumiyet için yeterli saymamış, kadın-erkek ilişkileri kullanılarak itiraf elde edilmeye çalışılması uygulamasını şiddetle eleştirmiş ve bu şartlarda itiraf elde edilmiş olsaydı bile bunun delil olamayacağına karar vermiştir. Colin beraat etmiştir.

19. *All England Reports*, 1992:4, s. 559.

20. *The Times*, 22 Mart 1993.

21. *Criminal Law Review*, 1993, s. 775.

22. *All England Reports*, 1987:3, s. 481.

23. *All England Reports*, 1994:1, s. 898.

24. *Criminal Law Review*, 1991, s. 185.

25. Bk. Bıçak "Usûlsüz Ulaşılan Delillerin Akibeti: Katı ve Esnek Yaklaşımlar", 17-18 *İnsan Hakları Yıllığı*, 1995-96:17-18, ss. 247-259.

Sivil ve Siyasî Özgürlükleri Bağdaştırma Çabası: John Rawls

Gülriiz Özkök*

John Rawls geliştirdiği adalet teorisiyle günümüzün önemli düşünürlerinden biridir. Bu makalede ele alınacak olan Rawls'un sivil ve siyasî özgürlüklerle ilgili görüşleri de, onun adalet anlayışında yer almaktadır. Yazıda öncelikle Rawls'u sivil ve siyasî özgürlüklerin bağdaştırılmasına götüren nedenler belirtilecek, ardından da Rawls'un bu özgürlükleri nasıl bağdaştırdığı serimlenmeye çalışılacaktır.

Rawls, bir anayasal demokrasinin temel kurumlarını eşit ve özgür vatandaş idesine uygun olarak düzenlemek istemektedir.¹ Bu ideye uygun olarak da eşit özgürlük ilkesini getirmektedir. Bu ilke gereğince, temel özgürlükler sistemi bütün vatandaşlar için aynıdır; yani özgürlüklere sahip olmak bakımından vatandaşlar arasında dinsel, etnik, kültür, ırk, sosyal ve ekonomik nedenlere dayanılarak ayırım yapılamaz. Rawls, temel özgürlükler sistemini bir bütün olarak düşünmekte ve bu sistemi tam olarak uygun şemayı elde edecek şekilde düzenlemeyi amaçlamaktadır. Rawls'ta eşit temel özgürlüklerin tam olarak uygun şeması, özgürlüklerin birbirleriyle uyumlu kılınmaları, açıklanmaları ve sınırlanmalarıyla ilgili bir kriterdir. (Rawls 1996: 331) Rawlsçu temel özgürlükler sisteminde sivil özgürlükler ve si-

yasî özgürlükler yer almaktadır. Bu noktada sivil ve siyasî özgürlüklerin eşit temel özgürlüklerle ilgili tam olarak uygun şemayı elde edecek şekilde düzenlenmesi gerekmektedir. Bunun nasıl gerçekleşeceği sorusunu Rawls, sivil ve siyasî özgürlüklere verilen önem göre değişeceğini belirtmektedir. Örneğin sivil özgürlüklere önem verenler bu özgürlüklerin önceliğinden hareket ederken, siyasî özgürlüklere önem verenler bu özgürlüklere uygun olarak temel özgürlükler şemasını düzenleyeceklerdir.

Rawls, sivil ve siyasî özgürlüklere farklı önem veren gelenekleri Locke'cu ve Rousseau'cu gelenek olmak üzere ikiye ayırmaktadır.² Sivil özgürlüklere önem veren Lockecu gelenekte, sivil yaşamla ilgili özgürlüklere ve özellikle de düşünce ve vicdan özgürlüğüne, kişinin belirli temel haklarına, mülkiyet ve birlik kurma özgürlüğüne öncelik tanınmaktadır.³ Rousseau'cu gelenekte ise eşit siyasî özgürlüklere ve kamusal yaşamın değerlerine öncelik verilmekte ve sivil özgürlüklerin bunlara bağlı olduğu ileri sürülmektedir. (Rawls 1999 a: 307) Rawls'un eşit temel özgürlükler sisteminin tam olarak uygun düzenlenmesiyle ilgili görüşleri ise belirtilen özgürlüklerin önemiyle ilgili bu tür bir önceliğe dayanmamaktadır. Bu nedenle Rawls amacının sivil özgür-

*Dr. H.Ü. İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi.

lülere önem veren Locke'cu gelenek ile siyasî özgürlüklere önem veren Rousseau'cu geleneği birbiriyle bağdaştırmak olduğunu ve bir anayasal demokrasinin temel kurumlarında eşit ve özgür vatandaş idesinden yola çıkarak bu bağdaştırmayı gerçekleştirmek istediğini belirtmektedir. (Rawls 1999c: 391)

Bu doğrultuda Rawls'u, sivil ve siyasî özgürlükleri bağdaştırmaya götüren birinci neden Locke'cu gelenek ile Rousseau'cu geleneği birbiriyle bağdaştırmak olarak belirtilebilir. Öte yandan Rawls'un neden böyle bir amaca sahip olduğunu belirtmek ise bu bağdaştırmayla ilgili ikinci neden olarak görülebilir. Rawls, Locke'cu geleneğin veya diğer bir ifadeyle liberal geleneğin ve özellikle bu geleneğin liberteryen formunun siyasî özgürlükleri sivil özgürlükleri korumak için sırf araç olarak görmesini yeterli bulmamaktadır. Bu noktada Benjamin Constant'ın siyasî özgürlüklerle ilgili görüşlerine bakmak uygun olacaktır; çünkü böylece siyasî özgürlüğün sırf araç olarak değerlendirilmesinin nedenleri de ortaya konulabilecektir.

Constant, özgürlüğü bireysel bağımsızlık anlamında kullanmakta ve siyasî özgürlüğün kolektif güç kullanımına aktif katılımından ibaret olduğunu belirtmektedir. Constant'a göre bu tür bir özgürlük görüşü eski cumhuriyetlerden ödünç alınmıştır. (Constant 1989: 102) Constant, eski cumhuriyetçi idealin terkedilmesi ve kamusal alandaki aktif karakterden çok özel alandaki aktif karakterin korunması gerektiği düşüncesindedir. (Norman 1992: 43) Constant eski cumhuriyet idealine ve dolayısıyla bu idealle ilişkili siyasî özgürlüğe karşı çıkarken, bu idealin modern toplumlara uymadığı düşüncesine dayanmaktadır. Constant'a göre eski cumhuriyetlerde, dar bir egemenlik alanına sahip olmalarından ötürü, her bir vatandaş büyük bir kişisel öneme sahipti. Bütün vatandaşların kanunların yapımına, onları mahkemelerde uygulamaya ve savaş ve barış

gibi önemli konularda karar vermeye aktif katılımları mümkündü. Her bir bireyin iradesi gerçek anlamda bir etkiye sahip olduğu için de, vatandaşlar kendi sivil haklarını aktif katılmaya feda ederlerdi. (Aktaran Norman 1992: 41) Böylece Constant eski cumhuriyetlerdeki siyasî yaşamın önemi üzerinde dururken, modern devletlerde siyasî yaşamın bu anlamını kaybettiğini ileri sürmektedir. Çünkü Constant'a göre modern devletlerin genişliği düşüldüğünde kolektif güç kullanımına aktif katılım olanaksızlaşmıştır. Bu nedenle eskilerin tasarladığı siyasî özgürlüğün avantajı günümüzde geçerli değildir. Eski siyasî özgürlük halkı, yöneticilerin düzeyine getirmekteydi. Modern zamanlarda ise bu özgürlüğün avantajı, bireyin kendi seçimiyle temsil edilmesini ve temsil edilen varlık olmasını mümkün kılmıştır. (Constant 1989: 104) Constant günümüzde siyasî özgürlüğün bu şekilde kullanımından dolayı alınan hazzın, eskilerin aldığı hazzdan daha az olduğunu ileri sürmektedir; çünkü gücün kullanımına ilişkin hiçbir hazzı içermemektedir. Constant'a göre günümüzde alınan haz refleksiyona ilişkin bir hazzdır. Oysa eskilerin aldığı haz eyleme ilişkindir. Bu nedenle, günümüzde siyasî özgürlük daha az cazip olup, insanlar onu elde etmek ve sürdürmek için birçok fedakârlıkta bulunmazlar. Günümüzde insanlar mutlu olmak için ilgilendikleri işlerde, sorumluluklarında, aktivitelerinde, fantezilerinde sadece tam bağımsızlığa ihtiyaç duymaktadırlar. Eskiler, kamusal varlıkta daha büyük tatmin elde ederken, özel yaşamlarında çok az tatmin bulmaktaydılar. Bu nedenle de siyasî özgürlüklerine bireysel olanı feda ettiklerinde daha fazla kazanmak için az olandan fedakârlıkta bulunurlardı. Modernlerin hazlarının neredeyse hepsi, özel yaşamdadır. Bu nedenle eskilere kıyasla modernlerin siyasî özgürlüğü elde etmek için daha fazlasından fedakârlıkta bulunmaları gerekmektedir. (Constant 1989: 104)

Constant'ın görüşlerinden hareket edildi-

ğinde, sivil özgürlüklerin önemi, kişisel bağımsızlığı sağlamalarından kaynaklanmaktadır. Constant siyasî özgürlüğün bu bağımsızlığı tehdit etmesini ise despotizme yol açacak halkın egemenliği doktrini bağlamında değerlendirmektedir. Halkın egemenliğinin kullanımını bir hâyâl olduğu kadar, tehlikelidir de. Modern dünyada kollektif gücün kullanımına aktif katılım olmadığı için egemenlik sadece temsilciler vasıtasıyla kullanılmaktadır. Bu tür despotizmden korunmanın yolu ise vatandaşları her türlü otoriteden bağımsız olarak bireysel haklarla donatmaktır. (Aktaran Norman 1992: 41-42) Constant'ın görüşleri çerçevesinde siyasî özgürlüklerin sadece bir araç işlevi gördüğü ileri sürülebilir. Çünkü Constant, günümüzdeki siyasî özgürlüğün avantajının temsil mekanizması aracılığıyla koruyuculuğundan kaynaklandığını belirtmektedir. (Constant 1989: 104)

Rawls da, Constant gibi, liberal gelenekten gelen bir düşündürüdür. Bu nedenle sivil özgürlüklerle ilgili görüşü, Constant'ın görüşüyle çatışmamaktadır. Ancak Rawls siyasî özgürlüğü, Constant'tan farklı bir şekilde değerlendirmektedir. Gerçi Rawls'un siyasî özgürlüklerle ilgili bazı görüşleri Constant'ın görüşleriyle paralellik göstermektedir. Örneğin Rawls da modern devletlerin genişliğini gözönüne almakta, siyasî yaşama bütün vatandaşların aktif katılımının gerçekleşmeyeceğini düşünmekte ve birçok vatandaşın iyi anlayışında siyasî özgürlüklerin kullanımının, sivil özgürlüklerin kullanımına nazaran, daha az öneme sahip olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Rawls, siyasî özgürlükler uğruna sivil özgürlükleri tehlikeye düşüren bir çözüm şeklinden yana da değildir; yani despotizme yol açacak halkın egemenliğine o da karşıdır. Öte yandan Rawls, siyasî özgürlüklerin sadece araç olarak değerlendiremeyeceği inancındadır. Rawls'un bu şekilde düşünmesinin birkaç nedeni bulunmaktadır. İlk olarak Rawls, Constant'ın siyasî özgürlüğü hazlara bağlı olarak değerlendirmesine katıl-

mamaktadır. Ona göre siyasî özgürlük, bireysel kendi kendini yönetmeye ilişkin isteğin tatminine bağlı olarak düzenlenemez. Siyasî yaşamda yer almak başkalarına emretme hırsını tatmin etmekle ilgili olmayıp, vatandaşların başkalarıyla beraber temel sosyal şartların nasıl düzenleneceği konusunda eşit bir söz hakkına sahip olmalarıyla ilgilidir. (Rawls 1994: 233) Bu doğrultuda Rawls, siyasî yaşama katılımı maddî çıkar gibi beklentilere bağlı görmemekte, aksine kendi kendisinden zevk alınan bir aktivite olarak değerlendirmektedir. Çünkü bu tür aktivite, bireyin topluma ilişkin görüşleri yanında zihinsel ve ahlâkî yetilerini de geliştirmektedir (Rawls 1994: 234).⁴ İkinci olarak Rawls adil kurumların istikrarını, büyük oranda, vatandaşların bu kurumları desteklemelerine bağlı tutmaktadır. Vatandaşların bu kurumları desteklemekle ilgili ödev ve yükümlülüklerin temelini ise siyasî özgürlükler oluşturmaktadır. (Rawls 1994: 234)

Bunun dışında Rawls, siyasî özgürlüklerin en azından iki şekilde kendilerinden kaynaklanan, yani aslî değere sahip olduklarını belirtmektedir. İlk olarak bu özgürlükler, siyasî yaşama katılan birçok vatandaşın yaşamında önemli veya üstün bir rol oynamaktadır. İkinci olarak bu özgürlükler, vatandaşların kendilerine saygılarının sosyal temellerinden biridir. (Rawls 1996: 404) Rawls, vatandaşların kendilerine saygılarını kendi kendilerini yönetmeleri çerçevesinde düşünmektedir. Eşit siyasî özgürlüklerle ilgili gerekli koşulların sağlandığı yerde kendi kendini yönetme, ortalama vatandaşın siyasî yeterlilik duygusunu ve kendine saygısını geliştirmektedir. Rawls'a göre kendi değerimize ilişkin duygumuz toplumun küçük birliklerinde gelişmektedir. Bütün toplum bazında bu duygunun gelişmesini ise gerekli sosyal şartlara, yani siyasî özgürlüklere ve bunların hakça değeriyle ilgili hükümlere yer veren anayasa sağlayacaktır. (Bu yorum için bkz. Rawls 1994: 234)

Öte yandan Rawls'un siyasî yaşamın iyisini bu yaşama katılan birçok vatandaş için iyinin formlarından biri olarak görmesi, siyasî yaşama ayrıcalıklı bir yer verdiği şeklinde yorumlanmamalıdır. Bu noktada Rawls'u sivik cumhuriyetçilerden ayırt etmek gerekmektedir. Bu gelenektekiler, Rawls'un aksine, siyasî yaşamın ayrıcalıklı yeri üzerinde durmaktadırlar. Sivik cumhuriyetçiler insanın sosyal doğasından, hatta siyasî bir varlık olmasından hareket etmektedirler. Onlara göre insan gerçek doğasını, siyasî yaşama oldukça geniş ve aktif katılımın olduğu demokratik bir toplumda tam olarak gerçekleştirir. Burada siyasî yaşama katılmak, ne demokratik vatandaşlığa ilişkin temel özgürlükleri korumak adına ne de kendi kendisinde iyinin formlarından biri olarak teşvik edilmektedir. Siyasî yaşam, daha çok, iyi yaşamın ayrıcalıklı bir yeri olarak görülmektedir. Bu nedenle de siyasî özgürlüklere önem verilmektedir.⁵ (Rawls 1996: 206)

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle Rawls'un siyasî özgürlüklerle ilgili görüşlerinin Constant'ın düşüncelerine paralellik gösteren liberallerden ve sivik cumhuriyetçilerden farklı olduğu belirtilebilir. Rawls'un siyasî özgürlükle ilgili görüşleri, siyasî yaşama katılma gerekliliği bakımından ve siyasî yaşamın bu yaşama katılan bir çok kişi için iyinin formlarından birini oluşturması bakımından olmak üzere iki şekilde temellendirilebilir. Rawls'ta siyasî yaşama katılma gerekliliği çeşitli şekillerde ortaya konulabilir. Örneğin bu gereklilik özerk vatandaş idesinden yola çıkarak ortaya konulabileceği gibi, vatandaşlar arasındaki sivik bağların oluşturulmasındaki etkisi gösterilerek de ele alınabilir.⁶ Ancak Rawls'un siyasî özgürlüklerin önemi üzerinde durması, onun sivil özgürlükleri tehlikeye düşürecek bir anayasal düzenlemeden yana olduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Aksine Rawls, sivil ve siyasî özgürlükleri bağdaştıracak bir çözüm şekline yanadır. Bu noktada Rawls'un her iki özgürlüğü nasıl bağdaştırdı-

ğının incelenmesi uygun görünmektedir.

Rawls siyasî ve sivil özgürlükleri bağdaştırabilmek için bu özgürlükler arasında ilişki kurmaktadır. Rawls'un sivil ve siyasî özgürlükler arasında ilişki kurma şekli, Rousseau ve Kant'a benzemektedir. Rousseau ve Kant, siyasî ve sivil özgürlükleri uzlaştırmak için onları aynı kaynaktan, yani siyasî ve ahlâkî özerklikten türetmektedirler. (Habermas 1995: 127) Bu anlamda siyasî özerklik siyasî özgürlüklerle, ahlâkî özerklik de sivil özgürlüklerle ilişkilidir. Rawls da bu ilişkiyi kabul etmektedir. Rawls'un farklılığı, ahlâkî ve siyasî özerklik arasındaki iç ilişkiyi de göstermesinden kaynaklanmaktadır. Bu ilişki anlaşıldıktan sonra, her iki özerklik karşılıklı olarak bir diğeri önceden varsayacaktır. (Rawls 1996: 411) Rawls'ta bu ilişki, temel hak ve özgürlükler sisteminin kökenine dayanmaktadır. Bu kökeni, hakkaniyete uygun sosyal işbirliği ve vatandaş ideleri oluşturmaktadır; yani iki özerklik biçimiyle ilgili özgürlükler arasındaki iç ilişki, hakkaniyet olarak adaletin kuruculuğu vasıtasıyla oluşturulmaktadır. Bu bağlamda, Rawls'un sivil ve siyasî özgürlükler arasında ilişki kurma şekli kendi adalet anlayışı çerçevesinde anlaşılmalıdır. Rawls adalet anlayışını liberal-demokratik toplumların temel yapısına uygulanmak üzere getirmektedir.⁷ Bu adalet anlayışını oluştururken Rawls'un hareket ettiği iki temel ide vardır. Bunlar toplum ve kişi ideleri olup aynı zamanda, yukarıda da belirtildiği gibi, Rawlsçu sivil-siyasî özgürlükler ilişkisini de ortaya koymaktadırlar. Bu nedenle Rawls'un toplum ve vatandaş idelerini daha yakından incelemek gerekmektedir.

Rawls toplum ve vatandaş idelerini demokratik toplumların kamusal kültüründe görülen sezgisel düşüncelerden hareket ederek ortaya koymaktadır. Rawls'a göre bu kültürlerde toplum, hakkaniyete uygun bir işbirliği şeması olarak düşünülmektedir. Rawls işbirliğinin üç unsuru bulunduğunu belirtmektedir:

(a) İşbirliği kamusal olarak tanınan kurallar ve prosedürlere göre düzenlenmelidir. İşbirliğine katılanlar bu kural ve prosedürleri kabul etmeli ve bunları kendi davranışlarını düzenleyen kurallar olarak tanımalıdır. (b) İşbirliği hakça koşullara göre düzenlenmelidir. Bu koşullar, her bir katılanın, diğer herkesin de kabul etmesi şartıyla, makul olarak kabul edeceği koşullar olmalıdır. (c) Sosyal işbirliği düşüncesi her bir katılanın rasyonel avantajı iyisi düşüncesini gerektirmelidir. Bu iyi düşüncesi, işbirliğine katılanların (bireyler, aileler veya birlikler) işbirliğinden elde etmeye çalışacakları şeyi belirlemektedir. (Rawls 1996: 16) Rawls'un işbirliğiyle ilgili belirttiği unsurlardan (b) şıkkı makul olmayla ve (c) şıkkı ise rasyonel olmayla ilgili olup, bu unsurlar daha sonra onun kişi idesinde de yer alacaklardır.

Rawls toplum idesi yanında, kendi ideal toplumunu temsil eden "iyi düzenlenmiş toplum" idesini de getirmektedir. Rawls'a göre bir toplumun "iyi düzenlenmiş toplum" olabilmesi için üç şeyi içermesi gerekmektedir: (a) İyi düzenlenmiş bir toplum, kamusal adalet anlayışı tarafından düzenlenmiş bir toplumdur. Başka bir ifadeyle böyle bir toplum, herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve başkalarının da bu ilkeleri kabul ettiğini bildiği bir toplumdur. (b) Bu toplumun temel yapısının, adalet ilkelerine göre düzenlendiği ve kurumların bu ilkelere bağlı kaldıkları kamusal olarak bilinmelidir. (c) Bu toplumun vatandaşları etkili bir adalet duygusuna sahip olmalıdır. Vatandaşlar adalet duygusuna sahip olmaları sayesinde, adil olarak değerlendirdikleri toplumun temel kurumlarına uyacaklardır (Rawls 1996: 35).

Rawls toplum idesi yanında, kendi adalet anlayışı bakımından temel nitelikte olan vatandaş idesini de getirmektedir. İlk olarak Rawls, toplum idesinde olduğu gibi, demokratik toplumların kamusal kültürüne bakmakta ve burada vatandaşların kendilerini eşit ve özgür olarak gördüklerini belirtmektedir. Rawls,

vatandaşlık kavramını tanımlamak için Eski Yunan'da bulunan kişi kavramına bakmaktadır. Burada kişi, sosyal yaşamda yer alabilen veya rol oynayabilen ve bu nedenle de bu yaşamın çeşitli haklarından yararlanabilen ve ödevlerini yerine getirendir. Rawls buradan hareket ederek vatandaşlık kavramını tanımlamaktadır. Buna göre vatandaşlık, bütün bir yaşam boyunca toplumun normal ve tam olarak işbirliği yapan üyesi olmaktır. (Rawls 1996: 18) Burada "bütün bir yaşam boyunca" denilmesinin nedeni, işbirliği şemasının, doğumdan ölüme bütün aktiviteleri ve gereksinimleri karşılayan, kendine yeter bir şema olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer yandan söz konusu toplum sürekli bir toplum olduğu için de bu ifade kullanılmaktadır. (Rawls 1996: 18)

Rawls'un vatandaş idesinin temel özelliğini iki ahlâkî yeti oluşturmaktadır. Bu yetiler adalet duygusuna ilişkin kapasite ve iyi anlayışa ilişkin kapasitedir. Adalet duygusuna ilişkin kapasite, sosyal işbirliğinin hakça koşullarını belirleyen kamusal adalet anlayışını anlamak, uygulamak ve sadece bu anlayışa uygun olarak değil, bu anlayışa dayanarak hareket etmek kapasitesidir. İyi anlayışa ilişkin kapasite ise rasyonel avantajı veya bir iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve rasyonel olarak sürdürme kapasitesidir. (Rawls 1996: 19) Rawls'un belirttiği bu yetilerden her biri işbirliğinin iki unsuruna karşılık gelmektedir. Şöyle ki, adalet duygusuna ilişkin kapasite, işbirliğinin hakça koşulları düşüncesiyle ilgilidir. İyi anlayışına ilişkin kapasite ise, işbirliğinin her bir katılanın rasyonel avantajını veya yararını gerektirdiğini belirten unsurunu karşılamaktadır. (Rawls 1996: 160)

Rawls'çu vatandaşlıkta, iki ahlâkî yeti yanında, bu yetilerin kullanılmasını sağlayan akıl yetilerine de yer verilmektedir. Bunlar yargı, düşünme ve çıkarım yetileridir. (Rawls 1996: 81) Vatandaşların "iyi düzenlenmiş toplum"un üyeleri olabilmeleri için bu yetilere as-

garî düzeyde sahip olmaları zorunludur. Ayrıca Rawls, vatandaşların bir "kapsayıcı doktrin" e göre yorumladıkları belirli bir iyi anlayışına sahip olduklarını da varsaymaktadır.⁸

Rawls'un vatandaşlık idesinin temelini iki ahlâkî yeti oluşturmaktır: çünkü Rawls, vatandaşların eşit ve özgür olmaları yanında makûl ve rasyonel olmalarını da bu yetilere başvurarak açıklamaktadır. İlk olarak Rawls'un eşitlikle ilgili görüşlerine bakıldığında, eşitliği vatandaşların iki ahlâkî yetiye ve akıl yetilerine asgarî derecede sahip olmalarına dayandırmaktadır; yani vatandaşların toplumun işbirliği üyesi olmalarını sağlayan yetiler, onları aynı zamanda eşit de kılmaktadır. Bu eşitlik, eşit vatandaşlık statüsüne, yani sırf vatandaş olmasından dolayı herkesin aynı özgürlüklere, fırsatlara, temel haklara sahip olmaları anlamına gelmektedir. (Rawls 1996: 79) Vatandaşların özgürlüğüne gelince, Rawls iki ahlâkî yetiye ve akıl yetilerine sahip olan vatandaşların özgür olarak değerlendirileceklerini belirtmektedir. (Rawls 1996: 73) Rawls, özgürlüğün anlamını daha açık olarak belirlemek için demokratik bir toplumdaki vatandaşların kendilerini nasıl özgür olarak gördüklerine bakmaktadır. Bu toplumdaki vatandaşlar üç şekilde kendilerini özgür olarak görmektedirler. Vatandaşların birinci şekilde kendilerini özgür olarak görmeleri, kendilerini ve başkalarını, bir iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve sürdürme yetisine sahip olarak tasarlamalarıyla gerçekleşmektedir. Vatandaşların bu şekilde kendilerini ve başkalarını özgür olarak tasarlamalarının anlamı, kendilerini ve başkalarını bir iyi anlayışına kaçınılmaz bağlarla bağlı olarak görmemeleridir. Bunun yanında vatandaşlar, kamu kimliklerinin de bu iyi anlayışıyla özdeşleştirilmesini istemezler. (Rawls 1996: 30) Vatandaşların ikinci şekilde kendilerini ve başkalarını özgür olarak görmeleri, taleplerinin geçerliliğinin kendilerinden kaynaklandığını düşünmeleridir. Bunun anlamı, vatandaşların taleplerinin bulun-

dukları sosyal duruma göre değerlendirilmesidir; yani bu taleplerin dış dünyanın rastlantısal unsurlarından bağımsız olmasıdır. Vatandaşların talepleri, sadece kendilerinin sahip oldukları değer nedeniyle onlara tanınmaktadır. (Rawls 1996: 30) Vatandaşların üçüncü şekilde özgür olmaları, kendilerini ve başkalarını amaçları için sorumluluk almaya yeterli varlıklar olarak tanımlarıyla sağlanmaktadır. (Baynes 1992: 57)

Rawls'ta vatandaşlar eşit ve özgür olmaları yanında, makûl ve rasyoneldirler. Makûl ve rasyonel olma da, iki ahlâkî yetiyle ilişkilidir. Rawls'a göre vatandaşların makûl olmaları adalet duygusuna ilişkin kapasiteye sahip olmalarıyla olanaklıdır. Çünkü Rawls'ta makûl olmanın birinci görünümü, işbirliğinin hakça koşullarıyla ilgili ilkeler ve standartlar önermek ve bu ilke ve standartlara isteyerek uyumla gerçekleşmektedir. Bunun yanında birinci temel görünümde makûl olmak için iki şey daha gereklidir. İlk olarak, vatandaşlara başkalarının da benzer şekilde davranacakları güvencesi verilmelidir. İkinci olarak, vatandaşların işbirliğinin hakça koşulları olarak önerilecekleri ilke ve standartlar herkes tarafından kabul edilebilir nitelikte olmalıdır.⁹ (Rawls 1996: 49) Rawls'ta vatandaşların rasyonel olmaları ise iyi anlayışına ilişkin kapasiteyle ilgilidir. Rawls'çu anlamda rasyonel kişi, kendi iyi anlayışına uygun olarak davranan kişi olarak tanımlanabilir. (Habermas 1995: 123)

Buraya kadar belirtilenlerden hareketle, Rawls'çu vatandaşlığı, yani toplumun işbirliği yapan eşit ve özgür, makûl ve rasyonel üyesi olmayı sağlayan, iki ahlâkî yeti ve akıl yetileridir. Bu yetilere asgarî düzeyde sahip olmak vatandaşlığın ön koşulu durumundadır. Rawls'un adalet anlayışı çerçevesinde vatandaşların bu yetilerini geliştirmeleri ve kullanmaları için gerekli sosyal şartları güvence altına alan hak ve özgürlükler bulunmaktadır. Rawls'ta bunlardan bir kısmı birinci ahlâkî yetiyle ilgiliy-

ken bir kısmı ise ikinci ahlâkî yetiyle ilgilidir. Belirli bir özgürlüğün birinci ahlâkî yetiyle ilişkili olabilmesi için adalet duygusuna ilişkin kapasitenin kullanılması ve geliştirilmesinde zorunlu olması gerekmektedir. Aynı şekilde, belirli bir özgürlüğün ikinci ahlâkî yetiyle ilişkili olabilmesi için bir iyi anlayışını oluşturma, gözden geçirme ve sürdürmede zorunlu olması gerekmektedir. (Nickel 1994: 774) Rawls birinci ahlâkî yetiyle ilgili özgürlükler arasında, siyasî özgürlükleri ve düşünce özgürlüğünü saymaktadır. İkinci ahlâkî yetiyle ilgili özgürlükler arasında ise vicdan özgürlüğü ve birlik kurma özgürlüğü yer almaktadır. Rawls bu özgürlüklerin hepsini eşit temel özgürlükler olarak adlandırmaktadır.

Rawls'ta temel özgürlükler, sadece yukarıda belirtilen özgürlüklerden ibaret değildir. Esasen Rawls'ta temel özgürlükler arasında bir ayırım yapılabilir. Söz konusu ayırım, doğrudan doğruya temel özgürlük sayılan özgürlükler ile dolaylı bir şekilde, yani bir temel özgürlükle ilgili olduğu için temel özgürlük olarak kabul edilen özgürlükler arasındadır. Rawls doğrudan doğruya temel özgürlük olarak kabul ettiği özgürlükleri, önemli özgürlükler olarak adlandırmaktadır. Rawls'çu düşünce çerçevesinde bir özgürlüğün önemli olup olmadığını belirlemeyi sağlayan kriter ise yine onun temel durum kavramıdır.

Rawls'ta temel durum, iki ahlâkî yetiyle ilişkili olup konusu ve kapsadığı alan itibarıyla birinci ve ikinci temel durum olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Birinci temel durumda, vatandaşların adalet duygusuna ilişkin kapasitelerini kullanmaları aracılığıyla toplumun temel yapısına adalet ilkelerinin özgür ve bilgili bir şekilde uygulanması söz konusudur. Bu konuyla ilgili, vatandaşların adalet duygusuna ilişkin kapasitelerini gereği gibi, yani tam ve etkili bir şekilde kullanabilmelerini sağlayan özgürlükler, eşit siyasî özgürlükler ve düşünce özgürlüğüdür; yani bu özgürlükler, birinci te-

mel durumun kapsadığı özgürlük alanında yer almakta ve vatandaşların toplumun temel yapısına adalet ilkelerinin uygulamalarıyla ilgili eylemlerini mümkün kılmaktadırlar. İkinci temel durum ise müzakereci aklın, yani bütün bir yaşam boyunca davranışımıza yol gösteren aklın ilkelerinin uygulanmasıyla ilişkilidir. Bu ilkelerin uygulanmasını ikinci ahlâkî yeti, yani iyi anlayışına ilişkin kapasite sağlamaktadır. İyi anlayışına ilişkin kapasitenin bu şekilde, yani müzakereci aklın ilkelerinin uygulanmasını sağlamak üzere kullanılabilmesi için belirli özgürlüklerin olması gerekmektedir. Bu tür özgürlükler ise vicdan özgürlüğü ve birlik kurma özgürlüğü olarak karşımıza çıkmaktadır. (Rawls 1996: 332-333)

Böylece Rawls'ta önemli temel özgürlükler, iki temel durumla ilişkili iki ahlâkî yetinin tam, etkili ve özgür kullanılmasını sağlayan özgürlükler olarak belirlenmektedir. Eşit siyasî özgürlükler, düşünce ve vicdan özgürlüğü ve birlik kurma özgürlüğü dışında kalan özgürlüklerin temel özgürlük niteliğinde olabilmeleri için belirtilen durumlarla ve önemli temel özgürlüklerle ilişkilerinin gösterilmesi gerekmektedir.

Buraya kadar belirtilenler Rawls'ta sivil ve siyasî özgürlükler ilişkisinin nasıl kurulabileceğini de ortaya çıkarmaktadır. Özetle belirtilecek olursa, Rawls her iki özgürlüğü aynı kökene, yani iki ahlâkî yetiye dayandırmaktadır. Bu yetilerden her birinin kullanılmasını ve geliştirilmesini sağlayan, siyasî ve sivil özgürlüklerdir. Örneğin adalet duygusuna ilişkin kapasitenin kullanımı ve geliştirilmesi için siyasî özgürlükler yanında bir sivil özgürlük olan düşünce özgürlüğü de gerekmektedir. Gerçi adalet duygusuna ilişkin kapasitenin özelliği itibarıyla daha çok siyasî özgürlüklerle ilişkili olduğu belirtilebilir. Ancak bu noktada düşünce özgürlüğü olmaksızın siyasî özgürlüklerin de söz konusu olamayacağı itirazı yapılabilir. Örneğin Rawls'un siyasî özgürlükler ara-

sında yer verdiği siyasî ifade özgürlüğünün, düşünce özgürlüğü olmaksızın bir anlamı bulunduğundan söz edilemez. Ayrıca Rawls'çu düşünce çerçevesinde, adalet duygusuna ilişkin kapasitenin gereği gibi kullanımı ve geliştirilmesi için de düşünce özgürlüğü gerekmektedir. Çünkü vatandaşların hakça işbirliğinin koşullarını önermek için en başta bu özgürlüğe sahip olmaları gerekmektedir. Bu doğrultuda Rawls'ta, siyasî özerklik temelinde sivil ve siyasî özgürlükler arasında iç ilişki kurulduğu belirtilebilir. Öte yandan sivil özgürlüklerin ikinci ahlâkî yeti ve belirli bir iyi anlayışına sahip olmada ayırt edici rolleri bulunmaktadır. Sivil özgürlükler kişisel özgürlükler yanında, sivil toplumun bir üyesi olmayla ilgili özgürlükleri de içermektedir. Bu toplumda kişilerin kilise, üniversite gibi çeşitli birliklere katılmalarıyla ilgili özgürlükler yer almaktadır. (Rawls 1996: 420)

Rawls'un siyasî ve sivil özgürlükleri aynı kökene dayandırarak birbiriyle bağdaştırmasının sonucunda, her iki özgürlük grubu eşit temel özgürlükler başlığı altında toplanmaktadırlar. Rawls sivil ve siyasî özgürlükleri sadece bu şekilde bağdaştırmamakta, ayrıca onları özgürlüğün değeri bakımından da bağdaştırmaktadır.¹⁰ Böylece Rawls'ta siyasî ve sivil özgürlüklerin iki şekilde bağdaştırıldığı belirtilebilir. Rawls'un ikinci şekilde, yani özgürlüğün değeri veya etkili kullanım bağlamında her iki özgürlüğü nasıl bağdaştırdığını görmek için onun eşitlik ve özgürlük taleplerini birbiriyle nasıl bağdaştırdığına bakmak gerekmektedir.

Rawls, eşitlik ve özgürlük taleplerini iki şekilde birbiriyle bağdaştırmaktadır. İlk olarak bütün temel özgürlükler için eşitlik ve özgürlük taleplerini birbiriyle bağdaştırmaktadır. İkinci olarak ise bu bağdaştırmayı sadece siyasî özgürlükler bakımından yapmaktadır. Rawls'un ilk bağdaştırmasında adaletin iki ilkesi söz konusuysa, ikinci bağdaştırmasında

ise adaletin birinci ilkesi yer almaktadır. Burada önce Rawls'un eşitlik ve özgürlük talepleriyle ilgili ilk bağdaştırması üzerinde durulacak, ardından ikinci bağdaştırması incelenecektir.

Rawls'ta, bilindiği gibi, adaletin birinci ilkesi eşit temel özgürlüklerle ilgiliyken, ikinci ilkesi hakça fırsat eşitliği ve sosyal ve ekonomik eşitsizliklerle ilgilidir. İlk olarak adaletin birinci ilkesine bakıldığında, bu ilkede yer alan eşit temel özgürlüklerin eşit vatandaşlık statüsünü sağlamak için getirildikleri görülmektedir. Bu statü ise, her vatandaşın temel özgürlüklere eşit bir şekilde sahip olduğunu vurgulamaktadır; yani vatandaşların, farklı görüşleri, etnik grubu, ırkı, sosyal ve ekonomik durumu gibi şeyler bu özgürlüklere sahip olmalarında etkili değildir. Bu anlamda sırf vatandaş olmak, temel özgürlüklere eşit bir şekilde sahip olmak için yeterlidir. Bu eşitlik anlayışı, liberal eşit vatandaşlık anlayışıyla aynı olup biçimsel eşitlik olarak adlandırılır; çünkü sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri giderici nitelikte düzenlemeler yapılmasını gerektirmektedir.

Adaletin ikinci ilkesi ise sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri gidermeye yöneliktir.¹¹ Ancak böyle olması, mutlak eşitlik anlayışını getirdiği anlamına gelmemektedir; çünkü bu ilke, bazı vatandaşların daha fazla gelir ve refah elde etmesine izin vermektedir. Bu anlamda daha fazla gelir ve refaha sahip olanların, amaçlarını gerçekleştirmek için daha fazla elverişli araçlara sahip oldukları belirtilebilir. Özgürlüğün değeri ise daha fazla gelir ve refaha sahip olanlar ve bunların daha azına sahip olanlar bakımından aynı değildir. Gelir ve refahın daha azına sahip olanların, daha az özgürlüğün değerine de sahip oldukları belirtilebilir. Ancak adaletin ikinci ilkesinde yer alan "farklılık ilkesi", bu daha az özgürlüğün değerini telafi etmeye yöneliktir (Rawls 1996: 328); çünkü "farklılık ilkesi", toplumun en az

avantajlı durumunda olan üyelerini korumak için getirilmiştir. Bu anlamda en az avantajlının, amaçlarını gerçekleştirmek için yeterli araçlara sahip olması bu ilke gereğince. Bu ise özgürlüğün değerini en az avantajlı için sağlamaya yöneliktir.

Adaletin birinci ilkesi, ikinci ilkesiyle beraber ele alındığında, özgürlük ve eşitlik taleplerinin nasıl bağdaştırıldığı ortaya çıkmaktadır: Birinci ilke, temel özgürlükleri güvenceye almakta, ikinci ilkeyse asgarî kaynaklar alanını azamîleştirmeye çalışmaktadır. Böylece iki ilke beraber, özgürlüğün en az değerini azamîleştirmeyi gerektirmektedir. (Cohen 1994: 595) Ancak "farklılık ilkesi" nde, özgürlüğün değerini korumaya yönelik herhangi bir ifade yer almamaktadır. Bu anlamda, "farklılık ilkesi" nin doğrudan doğruya özgürlüğün değerini koruduğu söylenemez. Özgürlüğün değeriyle ilgili değerlendirmeler, daha çok, "farklılık ilkesi" nin uygulanmasının bir sonucu olarak görülecektir.

Rawls'un eşitlik ve özgürlük taleplerini bu şekilde bağdaştırmasında, amaçları geliştirmekle ilgili bütün amaç vasıtalarını düzenleyen bir ilke, yani gelir ve refahın nasıl dağıtılacağını belirten "farklılık ilkesi" ile eşit temel özgürlükler ilkesi birleştirilmektedir. (Rawls 1996: 326) Ancak Rawls bu birleştirmeye yetinmemekte, ayrıca siyasî özgürlüklerin hakça değerinin sağlanacağını da belirtmektedir; yani siyasî özgürlükler bağlamında eşitlik ve özgürlük taleplerini birbiriyle bağdaştırmaktadır. Rawls'un siyasî özgürlüklerin hakça değeri üzerinde durması, onun eşitlik ve özgürlük taleplerini birbiriyle bağdaştırmasının ikinci adımı olarak görülürken, aynı zamanda bu adım sivil ve siyasî özgürlüklerin bağdaştırılmasının da ikinci şekli olarak ortaya çıkmaktadır.

Rawls'ta adaletin birinci ilkesi eşit temel özgürlüklere bütün vatandaşların sahip olacağını düzenledikten sonra, ardından sadece si-

yasî özgürlüklerin hakça değerinin sağlanacağını içermektedir. Böylece Rawls, siyasî özgürlüklerin hakça değerini güvenceye almaktadır. Bu güvencenin anlamı, siyasî özgürlüklerin değerinin, sosyal ve ekonomik durumları ne olursa olsun bütün vatandaşlar için neredeyse eşit olması veya en azından yeterince eşit olmasıdır. Siyasî özgürlüklerin eşit değerde olmaları ise herkesin kamu görevini elde etmeye ve siyasî kararların sonuçlarını etkilemeye ilişkin hakça bir fırsata sahip olması anlamına gelmektedir. (Rawls 1996: 327) Rawls'un siyasî özgürlüklerin hakça değeriyle ilgili ifadeye adaletin birinci ilkesinde yer vermesi de bu güvenceyi sağlamaya yöneliktir. Çünkü Rawls'ta adaletin birinci ilkesi ikinci ilkesinden önce gelmektedir; yani adaletin ikinci ilkesini uygulamak üzere birinci ilkeyi ihlâl eden hiçbir düzenleme yapılamaz. Ayrıca Rawls'ta adaletin birinci ilkesi anayasal esaslar arasında yer alırken, adaletin ikinci ilkesi, bazı konular dışında, anayasal düzenlemelere dahil değildir; yani kısaca, adaletin birinci ilkesi anayasal güvenceye sahipken, adaletin ikinci ilkesi bu güvenceden yoksundur.

Rawls, siyasî özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasıyla ilgili düzenlemelerin nasıl yapılacağını ayrıntılarıyla açıklamamaktadır. Hattâ bu konuyu felsefî bir doktrinin kapsamı dışında görmektedir. (Rawls 1996: 327) Ancak yine de, siyasî özgürlüklere ilişkin fırsat eşitliğinin nasıl elde edileceğine dair bazı kriterler vermektedir. Bunlar, siyasî süreçte yer alacak olan siyasî partiler ve adayların seçim harcamalarına getirilen sınırlamalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sınırlamalar, siyasî süreci, bir yandan ekonomik gücü elinde tutanların etkisine diğer yandan da tamamıyla devlet kontrolüne bırakmamayı amaçlamaktadır. Bu nedenle de özel kişilerin seçim kampanyalarıyla ilgili harcamalarına sınırlamalar getirilmekte ve ayrıca bu kampanyalara devlet yardımının yapılacağı belirtilmektedir. (Martin 1994: 746)

Burada Rawls'a yönelik eleştiri, sadece siyasî özgürlükler bakımından özgürlüğün değerinin sağlanacağını belirtmesi bakımından yapılabilir. Bu anlamda Rawls'un sivil özgürlüklerin değerinin sağlanmasını, adaletin ikinci ilkesine bıraktığı belirtilebilir. Ancak Rawls, kendi ideal toplumu için olmasa bile, diğer liberal-demokratik toplumlarda adaletin ikinci ilkesinin uygulanacağından kuşkuludur. Bu nedenle de siyasî özgürlüklerle ilgili başka garantiye ihtiyaç duyduğunu kendisi belirtmektedir. Ayrıca adaletin ikinci ilkesi uygulanırsa bile, bu ilkenin izin vereceği eşitsizliklerin siyasî özgürlüklerin hakça değerini sağlayıp sağlamayacağı da belli değildir. (Rawls 1996: 328) Buradan Rawls'un siyasî özgürlüklerin hakça değerine, diğer özgürlüklerden daha ayrıcalıklı yer verdiği ortaya çıkmaktadır; çünkü Rawls ilk olarak, hem adaletin birinci ilkesi, hem de adaletin ikinci ilkesi aracılığıyla bu özgürlüklere diğer özgürlüklerden daha fazla güvence tanımaktadır. İkinci olarak, diğer temel özgürlüklerin değerinin sağlanmasını sadece adaletin ikinci ilkesine bırakmakla bu ilkenin uygulanmasıyla ilgili sakıncalarını da kabul etmektedir; yani Rawls, bu ilkenin diğer temel özgürlüklerin değerini en azından tam olarak sağlamayacağını farkındadır. Bu noktada Rawls'un siyasî özgürlüklere neden böyle ayrıcalıklı yer verdiği sorulabilir.

Rawls bu soruyu çeşitli şekillerde cevaplamaktadır. İlk olarak, siyasî özgürlüklere ayrıcalıklı yer vermesinin nedeninin, demokratik kendi kendini yönetmeye herkesin katılmasının ve siyasî yaşamın, tam olarak özerk vatandaşlar için öncelikli iyi olduğu yolundaki değerlendirmeye bağlanamayacağını belirtmektedir; çünkü modern devletin genişliği nedeniyle siyasî özgürlüklerin kullanımı, diğer temel özgürlüklerin kullanımına nazaran birçok vatandaşın iyi anlayışında daha az yere sahiptir. (Rawls 1996: 330)

İkinci olarak Rawls, siyasî özgürlüklerin

etkili kullanımının sivil özgürlüklerden daha fazla gelir kaynaklarına bağlı bulunduğu varsayımından hareket etmektedir. Bu neden, siyasî sürecin sınırlı bir alana sahip olmasına dayanmaktadır. Bu alan sınırlı olduğu için, daha fazla gelir ve refaha sahip olanların, siyasî özgürlüklerin hakça değerinin yokluğunda, biraraya gelip bu alanda söz sahibi olmaları ve daha az gelir ve refaha sahip olanları bu alandan dışlamaları olanaklıdır. (Rawls 1996: 328) Bu noktada, siyasî ve sivil özgürlüklerin bağdaştırılmaları gerekmektedir. Gerçi adaletin ikinci ilkesinin bu bağdaştırmayı sağlayacağı ve bu nedenle ayrıca siyasî özgürlükler üzerinde durulmasına gerek olmadığı ileri sürülebilir. Ancak adaletin ikinci ilkesi bütün eşit temel özgürlüklerle ilgili gelir kaynaklarını sağlamaya yöneliktir; yani siyasî özgürlüklerin hakça değeriyle ilgili sivil özgürlüklerden farklı bir düzenlemenin bu ilkeye dayanılarak yapılması mümkün görünmemektedir. Bu noktada Rawls'un siyasî özgürlüklerin hakça değeri üzerinde durmasını, bu özgürlüklere sivil özgürlükler üzerinde ayrıcalıklı yer verdiği şeklinde yorumlamak da pek mümkün görünmemektedir; çünkü Rawls siyasî özgürlüklerin hakça değeri üzerinde durmakla, sivil ve siyasî özgürlükler arasında etkili kullanım bağlamında var olduğunu varsaydığı bir eşitsizliği gidermektedir.

Rawls'un siyasî özgürlüklerin hakça değeri üzerinde durmasının bir başka ve belki de temel nedeni hakkaniyete uygun bir siyasal süreci düzenlemek istemesinden kaynaklanmaktadır.¹² Rawls'ta hakkaniyete uygun siyasî süreç eşitlik temelinde gerçekleşmektedir. Hakkaniyete uygun sürecin nasıl olacağını anayasa belirleyecektir. Ancak bu süreci gerçekleştirmek için siyasî özgürlüklerin hakça değerinin sağlanması gerekmektedir; çünkü bu özgürlüklerin hakça değerinin sağlanmasıyla, anayasa tarafından belirtilen hakkaniyete uygun siyasî sürecin, tam olmayan eşitlik temelinde herkese açık olması güvenceli hale geti-

rilecek ve adil bir yasamanın kurulması sağlanacaktır. (Rawls 1996: 330)

Rawls'un siyasî özgürlüklerin hakça değeri üzerinde durmasının bir başka nedeni, bu özgürlüklerin bir toplumdaki ayırt edici rolleriyle ilgilidir. Rawls, siyasî sürecin temel yapıyı düzenleyen yasalar ve siyasetleri (policies) düzenlemedeki önemine bakılınca da, siyasî özgürlüklerin ayırt edici rolünün görüleceğini belirtmektedir. (Rawls 1996: 328-329)

Rawls'un siyasî özgürlüklerin hakça değeri üzerinde durması sivil özgürlüklerin değerini yadsıdığı anlamına gelmemektedir. Yukarıda da belirtildiği gibi, adaletin ikinci ilkesi hem sivil, hem de siyasî özgürlüklerin hakça değerini sağlamaya yöneliktir. Ancak Rawls'un varolan liberal demokratik toplumlarda bu ilkenin uygulanacağına dair kuşularının, bu toplumlarda sivil özgürlüklerle ilgili hakça değer nasıl sağlanacağı problemini de beraberinde getirdiği belirtilebilir. Bu noktada Rawls'a itiraz sivil özgürlüklerin hakça değerini yeterince güvence altına almadığı bakımından yapılabilir. Ancak bu itirazın da Rawls'çu düşünce çerçevesinde ne kadar geçerli olabileceği tartışılabilir. Çünkü Rawls, açık bir şekilde sivil özgürlüklerin hakça değerini içeren bir düzenleme yapmaktan kaçınmaktadır. Bunun bir nedeninin siyasî ve sivil özgürlükler arasında hakça değer bakımından ortaya çıkan eşitsizlik olduğu yukarıda belirtilmişti. Diğer bir neden ise çoğulculuk olgusudur. Rawls, liberal-demokratik toplumlarda söz konusu olan çoğulculuk olgusunu göz önünde tutarak adalet anlayışını oluşturmaktadır. Bu adalet anlayışı demokratik toplumlarda sosyal birliği sağlayacaktır. Bu nedenle Rawls, mümkün olduğunca sosyal bölünmeye yol açacak veya anlaşmazlık yaratacak noktalarda düzenleme yapmaktan kaçınmaktadır. Rawls, sivil özgürlüklerle ilgili hakça değer düzenlemesinin de sosyal olarak bölünmeye yol açacak konular arasında olduğunu düşün-

düğü için bu özgürlüklerin değeriyle ilgili bir düzenleme yapmamaktadır. Rawls'a bu noktada dahi sivil özgürlüklerin hakça değerini sağlamadığı yönünde bir itiraz yapılabilir. Ancak bu itiraza da, Rawls'un kendi ideal toplumu çerçevesinde bunu sağladığı belirtilerek karşılık verilebilir; çünkü Rawls'un adalet anlayışı çerçevesinde adaletin ikinci ilkesi bu değeri sağlamaya yöneliktir.

Sonuç olarak Rawls'un iki şekilde, yani aynı kökene dayandırmak ve etkili kullanım bağlamında, sivil ve siyasî özgürlükleri birbiriyle bağdaştırdığı belirtilebilir. Bu bağdaştırmasının sonucu ise onun her iki özgürlüğe eşit önem verdiği şeklinde yorumlanabilir. Esasen Rawls'un siyasî ve ahlâkî özerkliğin karşılıklı olarak birbirini önceden varsaydığını belirtmesi de, onun siyasî ve sivil özgürlüklere eşit önem verdiğini göstermektedir. Rawls'un bu özgürlüklere eşit önem vermesi ise, onun siyasî özgürlükleri sırf araç olarak gören gelenek ile bu özgürlüklere önem veren gelenek arasında yer almasına yol açmaktadır. Öte yandan Rawls'un yaklaşımı, hem siyasî yaşamı iyinin formlarından biri olarak görenleri, hem de bu yaşama daha az değer verenlerin taleplerini birarada karşılamaya yöneliktir. Rawls'un aktif vatandaşlığı zorunlu hale getirmemesi de bunun bir göstergesidir.

Rawls'a itiraz çeşitli bakımlardan yapılabilir. Örneğin vatandaşları iki ahlâkî yetiye sahip olarak tasarlaması eleştirilebilir veya eşitlik ve özgürlük taleplerini birbiriyle bağdaştırma şeklinin özgürlüğü tehdit edici bir duruma dönüşeceği ileri sürülebilir. Ancak Rawls'un önemi, siyasî yaşamı iyinin formlarından biri olarak görenler için gerekli katılım değerini sağlaması ve siyasî yaşama katılma gerekliliğini vurgulamasıyla ilgilidir. Özellikle siyasî yaşam, Quentin Skinner'm da belirttiği gibi sadece hakça prosedürel kurallardan ibaret olarak değil, ortak anlamalar ve amaçlara dayalı olarak anlaşıldığında (1991: 204), Rawls'

un bu konudaki düşüncelerinin de önemi ortaya çıkmaktadır. Böylece Rawls'un sivik cumhuriyetçi olmadan da, liberal gelenek dahilinde siyasî özgürlüklerin öneminin gösterilebileceğinin bir örneğini oluşturduğu belirtilebilir.

Notlar

1. Rawls'un eşit ve özgür vatandaş idesi daha sonra ele alınacaktır.
2. Rawls, sivil özgürlükler yerine modern özgürlükler ve siyasî özgürlükler yerine de eski özgürlükler terimlerini kullanmaktadır. Biz burada anlatım kolaylığı açısından sivil ve siyasî özgürlükler terimlerini kullanmayı tercih ediyoruz.
3. Rawls'ta da sivil özgürlükler yukarıda belirtilen özgürlüklere paraleldir. Ancak Rawls laissez-faire doktrininde yer alan mülkiyete belirli türlerde sahip olmaya ilişkin hakkı (örneğin üretim vasıtaları gibi) ve sözleşme yapma özgürlüğünü temel özgürlük olarak almadığını belirtmektedir. (Rawls 1999b: 260)
4. Her ne kadar Rawls siyasî yaşama katılmayı maddî çıkar gibi beklentilere bağlamamasına rağmen, bu katılmayı "yüksek düzen çıkarları" olarak adlandırdığı çıkarların geliştirilmesi bağlamında değerlendirmektedir. Bu tür çıkarlar, maddî çıkarlardan nitelik bakımından farklı olup, daha sonra açıklanacak olan, vatandaşların iki ahlâkî yetilerini ve sahip oldukları iyi anlayışlarını korumaları ve geliştirmeleriyle ilgili çıkarlardır. Rawls'ta bu çıkarlar arasında hiyerarşik ilişki bulunmakta ve iki ahlâkî yetiye ilgili olan çıkarlar, belirli bir iyi anlayışla ilgili olan çıkardan daha üstün bir durumda bulunmaktadır.
5. Rawls ile sivik cumhuriyetçiler arasında siyasî yaşamın ayrıcalıklı olup olmadığı hususunda temel fark bulunmaktadır. Ayrıca Rawls da insanın sosyal doğası üzerinde durmasına rağmen bu doğaya, bireyselliğiyle bağdaştıracak şekilde yer vermektedir; yani Rawls insanın sadece sosyal doğasından değil aynı zamanda bireyselliğinden de hareket etmektedir. Bu ikisine birlikte yer vermesinin de onun sivil ve siyasî özgürlükleri birbiriyle bağdaştırmasını mümkün kıldığı ileri sürülebilir. Öte yandan Rawls'un bu iki özgürlüğü birbiriyle bağdaştırmasını mümkün kılan diğer bir şey, klâsik cumhuriyetçiliğe yakın olan düşünceleridir. Rawls ile klâsik cumhuriyetçiler arasında bazı farklar olmasına rağmen, bunlar sivik cumhuriyetçilikte olduğu gibi temel bir fark değildir. Klâsik cumhuriyetçilikte, kamusal yaşama katılmayı isteyen ve yeterli derecede siyasî erdemlere sahip olan vatandaş düşüncesi söz konusudur. Burada siyasî yaşama katılmak, vatandaşların kendi temel hak ve özgürlüklerini korumak adına teşvik edilmektedir. Bu hak ve özgürlükler arasında ise özel yaşama ilişkin özgürlükleri güvenceye alan sivil özgür-

lükler de yer almaktadır. Klasik cumhuriyetçilikteki temel düşünce, vatandaşların geniş bir katılımı olmaksızın, en iyi düzenlenmiş kurumların bile, güç ve askerî zafer peşinde koşanların veya ekonomik ve sosyal çıkarları gözetilenlerin ellerine bırakılacağıyla ilgilidir. (Rawls 1996: 205)

6. Rawls'ta siyasî yaşama katılmayla ilgili diğer gereklilikler, siyasî özgürlüklerin hakça değeri üzerinde durulurken ele alınacaktır.

7. Rawls'un adalet anlayışının konusunu temel yapı oluşturmaktadır. Temel yapı, bir toplumun başlıca siyasî, sosyal ve ekonomik kurumlarından oluşmakta ve bu kurumların sosyal işbirliğinin tek bir sistemine birlikte uyarlanmalarını içermektedir. (Rawls 1996: 11-12)

8. Rawls'ta "kapsayıcı doktrin" in anlamını belirlemek için bu terimin siyasî adalet anlayışından farkı ortaya konulmalıdır. Rawls, kendi adalet anlayışını siyasî olarak adlandırmaktadır. Bu adalet anlayışının siyasî olmasının nedeni, konu bakımından sadece siyasî olanla sınırlı olmasıdır. "Kapsayıcı doktrin" ise bu sınırlamaya tabi olmayan doktrindir; yani insan yaşamıyla ilgili değerli olan şeyleri, insanlar arasındaki ilişkilerle ilgili idealleri, insan davranışı ve düşünmesini yönlendiren kişisel değer ve karakter ideallerini içeren doktrindir. (Rawls 1987: 6) Rawls'un siyasî adalet anlayışı ile "kapsayıcı doktrin" ler ayrımı yapmasının temel nedeni, demokratik toplumların bariz özelliği olan çoğulculuktur. Rawls, çoğulculuk karşısında demokratik bir toplumdaki bütün vatandaşlar tarafından kabul edilebilecek nitelikte bir adalet anlayışı oluşturmak istediği için kendi adalet anlayışını siyasî olanla sınırlandırmaktadır.

9. Rawls'ta makûl olmanın ikinci görünümü, makûl vatandaşlar arasında çıkabilecek anlaşmazlık noktalarıyla ilgilidir. Rawls, adalet anlayışını çoğulculuk olgusunu göz önüne alarak getirmektedir. Rawls çoğulculuğu sınırlı bir anlamda, yani kişilerin iyi anlayışları ve bu iyi anlayışlarının değerlendirildiği dinî, felsefî ve ahlâkî doktrinler çerçevesinde ele almaktadır. Makûl vatandaşların sahip oldukları farklı doktrinler nedeniyle aralarında konsensusu sağlamak oldukça zordur. Bu noktada Rawls'a göre makûl vatandaşlar, konsensüsün sağlanmasının güç olduğu noktalarda anlaşmazlık nedenlerini tanıyacaklar ve başkalarına haklı gösterebilecekleri şeyi bu nedenlerle sınırlayacaklardır. (Rawls 1996: 55)

10. Rawls, özgürlük ve özgürlüğün değeri arasında ayrım yapmaktadır. Özgürlük herkes için aynıken, özgürlüğün değeri bütün vatandaşlar için aynı değildir.

11. Rawls'ta adaletin ikinci ilkesi kendi içinde, hakça fırsat eşitliği ilkesini ve "farklılık ilkesi" ni içermektedir. Hakça fırsat eşitliği ilkesi, görev ve mevkilerin herkese açık olacak şekilde düzenlenmesini gerektirmektedir. Bu ilkeye göre uzmanlıkları, yetenekleri ve motivasyonları benzer olan kişiler eşit fırsatlara sahip

olmalıdırlar. (Buchanan 1980: 12) "Farklılık ilkesi" ise sosyal ve ekonomik eşitsizliklere toplumdaki en az avantajının en fazla yararına oldukları takdirde izin verilebileceğini belirtmektedir (Rawls 1996: 291).

12. Rawls'ta hakkaniyete uygun süreç örneğini, "orijinal durum" oluşturmaktadır. Rawls'ta "orijinal durum", adalet anlayışının içeriğini oluşturan adalet ilkelerinin seçildiği bir durumdur. Rawls "orijinal durum" u vatandaş idesine göre düzenlemekte ve böylece vatandaş idesiyle bu durum sonucu seçilecek adalet ilkeleri arasında ilişki kurmaktadır. Rawls "orijinal durum"u, "... kendi içinde ulaşılan temel anlaşmaların hakça olmasını sağlayan ilk status quo" olarak tanımlamaktadır. (Rawls 1994: 17) Rawls'ta "orijinal durum" varsayımsal ve tarihsel gerçekliği bulunmayan (ve bulunmayacak olan) bir durum olup, vatandaşlar tarafından işbirliğinin hakça koşullarının, yani adalet ilkelerinin nasıl seçildiğinin tasarlanması mümkün kılmaktadır. Ancak Rawls, "orijinal durum" da vatandaşlara değil, onların temsilcileri olan yapay gruplara yer vermektedir. Bunun nedeni bir yandan "orijinal durum" ile "iyi düzenlenmiş toplum" u birbirinden ayırmak, bir yandan da "orijinal durum" un bir düşünce deneyimi olduğunu vurgulamaktır. Rawls'ta "orijinal durum" , yukarıda belirtilen tanımlı gereği hakkaniyete uygun bir durumdur; çünkü içinde ulaşılan anlaşmaların hakça olabildiğini sağlayan bir durumun kendisinin öncelikle hakkaniyete uygun olması gerekmektedir. Rawls'ta "orijinal durum" un hakkaniyete uygun olmasını sağlayan en önemli şey, bu durumda yer alan grupların eşit bir konumda bulunmalarıdır. Grupların her biri adalet ilkelerini seçmede ve bu ilkelerin içeriğine ilişkin eşit bir hakka sahiptirler. Ayrıca grupların tabi oldukları bir üstün otorite de yoktur. Bunun dışında "orijinal durum" un önemli bir unsuru "bilmezlik perdesi" dir. "Bilmezlik perdesi" , genel olarak, grupların temsil ettikleri kişiler ve onların toplumlarının durumuyla ilgili belirli tür bilgiden yoksun olmaları anlamındadır. Rawls, "bilmezlik perdesi" aracılığıyla grupları bir yandan "orijinal durum" a benzer bir konumda yerleştirirken, bir yandan da onların rastlantısal unsurlara bağlı kalmadan adalet ilkelerini seçmelerini sağlamak istemektedir. Gruplar, temsil ettikleri kişilerin ekonomik durumu, sosyal sınıfı, sahip oldukları doktrinlerin içeriği, doğal yetenekleri gibi şeyleri bilmemektedirler. Böylece Rawls, her bir kişinin "orijinal durum" da hakkaniyete uygun olarak temsil edilmesini sağlamaktadır. Rawls "orijinal durum" un hakkaniyete uygunluğunu, siyasi sürece (kendi ideal toplumunun ve liberal-demokratik toplumların yansıtma için ise demokratik katılım ilkesine başvurmakta). Bu ilke, bütün vatandaşların anayasal süreçte yer almaya ve bu sürecin sonucunu belirlemeye ilişkin eşit bir hakka sahip olmalarını gerektirmektedir. (Rawls 1994: 221) Katılma ilkesi gereğince, bütün vatandaşlar eşit siyasi özgürlüklere sahip

olmalıdırlar. Ayrıca vatandaşların bu özgürlükleri kullanılacak konumda olmaları gerekmektedir. Çünkü ancak bu durumda siyasi sürecin hakkaniyete uygun şekilde düzenlenmesi sağlanabilecektir.

Kaynakça

- BAYNES, Kenneth (1992), *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany: State University of New York Press.
- BUCHANAN, Allen (1980) "A Critical Introduction to Rawls' Theory of Justice." H. G. BLOCKER ve E. H. SMITH (Ed.), *John Rawls' Theory of Social Justice*, Athens: Ohio University Press, 5-41.
- COHEN, Joshua (1994) "Pluralism and Proceduralism." *Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 589-618.
- CONSTANT, Benjamin (1989) *Political Writings*, Biancamaria Fontana (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- HABERMAS, Jürgen (1995) "Reconciliation Through the Public Use of Reason.", *The Journal of Philosophy*, XCII, 3: 109-131.
- MARTIN, Rex (1994) "Rawls's New Theory of Justice." *Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 737-785.
- NICKEL, James W. (1994) "Rethinking Rawls's Theory of Liberty and Rights." *Chicago-Kent Law Review*, 69, 3: 763-785.
- NORMAN, Richard (1992) "Citizenship, Politics and Autonomy." *Liberalism, Citizenship and Autonomy*, D.Milligan ve W.W.Miller (Ed.), Avebury: Brookfield, 35-52.
- RAWLS, John (1987) "The Idea of an Overlapping Consensus." *Oxford Journal of Legal Studies*, 7: 1-25.
- (1994) *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University.
- (1996) *Political Liberalism* New York: Columbia University Press.
- (1999a) "Kantian Constructivism in Moral Theory." *John Rawls Collected Papers* Samuel Freeman (Ed.) Cambridge: Harvard University Press. 303-358.
- (1999b) "A Kantian Conception of Equality." *John Rawls Collected Papers*, Samuel Freeman (Ed.), Cambridge: Harvard University Press 254-266.
- (1999c) "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *John Rawls Collected Papers*, Samuel Freeman (Ed.), Cambridge: Harvard University Press. 388-414.
- SKINNER, Quentin (1991) "The Paradoxes of Political Liberty." *Liberty*, David Miller (Ed.), Oxford: Oxford University Press, 183-205.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Öcalan Davası

Ali Ulusoy*

AİHM'nin Avrupa Kamuoyundaki Saygınlığı Nasıldır?

Halen Avrupa Konseyi'ne 41 ülke üyedir ve her üye ülke AİHM'de bir yargıç ile temsil edilmektedir. Bu ülkelerin 17 tanesi eski Doğu Bloku'na dahildir. Ayrıca, Beyaz Rusya, Bosna-Hersek, Ermenistan, Azerbaycan ve hattâ Yugoslavya gibi ülkelerin üyeliği de yakın bir gelecekte mümkün olacaktır. Buna Yunanistan, Kıbrıs Rum Kesimi ve Türkiye gibi Batı Avrupa hukuk kültürünün tam yerleşmediği ülkeler de eklenince, Batı hukuk kültüründen gelmeyen yargıçlar yakın bir gelecekte AİHM'de çoğunluğa geçeceklerdir.

Bu durum özellikle Fransa ve İngiltere gibi büyük batı Avrupa ülkeleri kamuoyunda tereddütlere neden olmaktadır. Zira, sosyalist devlet düzeninde hukuk, resmî ideolojinin toplum üzerindeki hükümranlığına hizmet eden bir araçtan ibaretti ve yargının bağımsızlığından söz etmek mümkün değildi. Batı hukuk devleti kültüründe ise, yargının siyasî iktidar karşısındaki bağımsızlığı hem hukuk kurallarıyla güvence altına alınmış, hem de kamuoyunda tamamen benimsenmiştir. Bu yüzden Avrupa kamuoyunda, AİHM'deki eski Doğu

Bloku ülkeleri yargıçlarının, yetiştikleri hukuk kültürünün etkisiyle, teknik bir inceleme yapma yerine ideolojik tarafı ağır basan ve rasyonel olmayan kararlar verdikleri yönünde eleştiriler başlamıştır.¹ Bu nedenle AİHM alanına giren insan haklarına ilişkin konuların da Avrupa Birliği bünyesindeki yargı birimlerine aktarılması yönünde bir eğilim doğmuştur. Bu bağlamda, 1 Mayıs 1999'da yürürlüğe girmiş olan Avrupa Birliği'nin yeni *Amsterdam Anlaşması*'nin, sığınma hakkı ve yabancıların sınırışı edilmesi gibi insan haklarına ilişkin bazı konuları Avrupa Birliği'nin ve dolayısıyla *Avrupa Toplulukları Adalet Divanı* (ATAD)'nın yetki alanına vermesi dikkat çekicidir.

AİHM salt bir tazminat mahkemesi midir?

Kendisine yapılan siyasî boyuttaki eleştiriler ne olursa olsun, AİHM'ni salt bir tazminat mahkemesi olarak algılamak doğru değildir. Mahkeme, taraf devletin bir uygulamasına veya düzenlemesine karşı açılan davada, önce bu düzenleme veya uygulamanın Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne aykırı olup olmadığını incelemekte, aykırılık tespit ettiği takdirde, Sözleşme'nin 50. maddesine göre zarar gören tarafın sorumlu devletçe **tatmin** edilmesine hükmetmektedir. Bu tatmin, uygulamada genellikle görülen maddî veya manevî zararın

* Yrd. Doç. Dr. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Öğretim Üyesi.

tazmini şeklinde olmasına rağmen, bazen hiç tazminata hükmetmeden de taraf bir devlet Sözleşme'ye aykırı davrandığına binaen mahkûm edilebilmektedir. (Ör. *Marckx* kararı, 13.6.1979) Devletler, sadece Mahkeme'nin verdiği tazminat kararlarını yerine getirmekle yükümlü olmayıp, tespit edilen Sözleşme'ye aykırılığın da gereğini yapmak, örneğin aykırılığı tespit edilen bir düzenlemeyi Sözleşme'ye uygun hale getirmek zorundadırlar. Mahkeme'nin verdiği kararları bizzat uygulatma yetkisi bulunmamaktadır ve bu yetki Sözleşme'de Bakanlar Komitesi'ne verilmiştir. Bakanlar Komitesi hem Mahkeme'nin verdiği tazminat kararını uygulamayan devlete karşı siyasî yaptırımları gündeme getirebilir, hem de aynı Mahkeme'nin yaptığı Sözleşme'ye aykırılık tespitinin gereğinin yerine getirilmesi için ilgili devleti siyasî yaptırıma tâbi tutabilir.

AİHM Türkiye'ye karşı önyargılı mıdır?

Yaygın kanının aksine, AİHM'nin, özellikle kürt kökenlilere yapıldığı iddia edilen insan hakları ihlallerine ilişkin davalarda Türkiye'ye karşı önyargılı olduğunu söylemek bilimsel olarak mümkün değildir.² Mahkeme bu konuya ilişkin kararlarında, terör ve şiddete bulaşanlar ve teşvik edenler ile sadece siyasî boyutta kalmış düşünce açıklamaları arasında bir ayırım yapmakta, terör eylemlerinden bizzat sorumlu olanlar ile şiddet kullanımını destekleyenlerin Sözleşme'nin düşüncüyü ifade ve yayma hakkı ve siyasî örgütlenme hakkını düzenleyen hükümlerinden yararlanamayacaklarını belirtmektedir. Ayrıca Mahkeme birçok kararında PKK'nın bir terör örgütü olduğunu, sistematik olarak şiddet kullandığını, sivilleri ve güvenlik güçlerini öldürdüğünü açıkça belirtmiştir. (Ör. *Aksoy* davası, 18.12.1996, *Zana* davası, 25.11.1997, *Akdivar* davası, 1.4.1998, *İncal* davası, 9.6.1998) Bu bağlamda, eski Diyarbakır Belediye Başkanı **Mehdi Zana**'nın, bir gazeteye verdiği ve PKK'yı siyasî açıdan desteklediği fakat şiddet eylemlerini

onaylamadığı yönündeki bir demeci üzerine mahkûm edilmesine ilişkin davada, AİHM davacının bu demecinin bile terörü teşvik anlamına geleceği gerekçesiyle, Sözleşme'nin ifade özgürlüğünü düzenleyen 10. maddesinden yararlanamayacağına hükmetmiştir. (*Zana* davası, 25.11.1997)

ÖCALAN Davasında AİHM'nin tutumu ne olabilir?

Öcalan, 18.2.1999 tarihinde AİHM'de Türkiye aleyhine dava açmıştır. Davada, Türkiye'nin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin kişi güvenliği ve serbestlik hakkını düzenleyen 5. maddesi, yaşama hakkını düzenleyen 2. maddesi, işkence yasağını düzenleyen 3. maddesi ve adil yargılanma hakkını düzenleyen 6. maddesini ihlâl ettiği ileri sürülmüştür.

Türkiye, İmralı'daki idam kararı üzerine Sözleşmenin yaşama hakkını düzenleyen maddesi uyarınca mahkûm edilebilir mi?

Teknik hukuk yönünden, Türkiye'nin, sırf bir mahkemede idam kararı verilmesi nedeniyle Sözleşme'nin 2. maddesindeki yaşama hakkına riayet etmediği gerekçesiyle mahkûm edilmesi mümkün değildir. Zira, Sözleşmenin 2. maddesi taraf bir devletin kanunları açıkça izin veriyorsa, bir mahkemenin idam kararı vermesinin bu maddedeki yaşama hakkının bir istisnasını oluşturacağını belirlemektedir. Türkiye, idam cezalarını kaldıran Sözleşme'ye ek 6 nolu Protokolü imzalamadığına göre, Öcalan hakkında verilen idam kararı sonucunda Türkiye'nin bu 2. maddeye aykırı hareket ettiği ileri sürülemez. Zaten Avrupa İnsan Hakları Komisyonu da Sözleşme'nin idam kararlarını kesin olarak yasakladığı şeklinde anlaşılacaklarını ve idam cezasını kaldıran Protokol'ü ne zaman onaylayacağını devletlerin takdirinde olduğunu belirtmiştir. (*Çınar* kararı, 5.9.1994)

Diğer yandan, Türkiye'nin bazı uluslararası ve yabancı yargı birimleri önünde, ülke-

de 1984 yılından buyana idam kararlarının uygulanmadığı ve Parlamentoda bu yönde açık bir uzlaşma olduğu yönündeki savunma ve açıklamalarının (ör. Çınar davası ve A. Çakıcı'nın iade talebi) Türkiye'nin hiçbir idam kararını uygulamayacağı konusunda hukuksal bir yükümlülük altına girdiği anlamında yorumlanması da mümkün görünmemektedir.

Fakat, idam cezaları konusunda iki noktaya dikkat çekmek gerekmektedir :

Birincisi, Sözleşme'ye taraf devletlerin idam cezasını kaldıran 6 nolu Protokolü onaydan sonsuza dek kaçınmaları mümkün değildir. Avrupa Konseyi'nin hem yargı organları (Bkz. Çınar kararı) hem de siyasî organları taraf devletlerin 6 nolu Protokol'ü ne zaman onaylayacaklarının kendi takdirlerinde olduğunu, fakat makûl bir zaman içinde mutlaka onaylamak zorunda olduklarını çok da üstü kapalı olmayan bir şekilde dile getirmektedirler. Bu anlamda, Avrupa Konseyi'ne yeni üye olacak ülkelerin bu Protokol'ü onaylamaları da önşart olarak istenmektedir.

İkinci önemli nokta, Avrupa kamuoyunun idam cezasına karşı hassasiyetidir. Amerikan kamuoyundan farklı olarak, Avrupa kamuoyunun çok büyük bir çoğunluğu idam cezasını günümüz demokrasi anlayışıyla bağdaşmaz bulmaktadır ve idam cezalarının uygulanmasını çağdışı bir eylem olarak görmektedir. Bu noktada, geçenlerde bir Alman vatandaşının Amerika'da idam edilmesine karşı Almanya ve tüm Avrupa'daki yoğun tepkiler hatırlanacaktır.

Bu durumda, **AİHM yargıçları, Öcalan davası önlerine geldiğinde, Türkiye'yi hukuksal açıdan 2. maddedeki yaşama hakkına binaen mahkum edemeyeceklerdir, fakat kendi kamuoyları önünde çağ-dışı bir uygulamaya izin vermiş olmanın vicdanî baskısı yüzünden, Türkiye'yi diğer maddeler yönünden ve özellikle 6. maddedeki adil yargılanma hakkı açısından çok ince ve titiz**

bir yargılamaya tâbi tutacaklardır.

Türkiye, Anayasa değişikliği yapmasına rağmen, adil yargılanma hakkına riayet etmediği gerekçesiyle mahkûm edilebilir mi?

Hemen belirtmek gerekir ki, Yasama organının DGM'lerde askerî hakim üye bulunmasına karşı Anayasa değişikliğini Öcalan davası başlamadan önce gerçekleştirmemesi hem hukuksal hem de siyasal açıdan çok büyük bir hatadır. Dava başladıktan sonra, AİHM yönünden adil yargılanma hakkına tam anlamıyla uygun bir yargılama sözkonusu olması için İmralı'daki mahkemenin verdiği kararın Yargıtay'daki temyiz aşamasında bozulup, yeni değişiklikle tamamen sivil hakimlerden oluşacak olan mahkemede tekrar incelenip karara bağlanması gerekmektedir.

DGM'leri sivilleştirilen Anayasa değişikliği ile, sivil yedek hakim duruşmaları baştan itibaren izlemiş olduğu için, AİHM açısından herhangi bir sorun kalmadığı düşüncesi salt hukuksal yönden tutarlı görünmekle birlikte, yukarıda da belirtildiği gibi, idam cezası yüzünden AİHM yargıçları bu kararı Sözleşme'ye aykırı bulabilmek için özel bir çaba sarfedebileceklerinden, durum yine de Türkiye açısından riskli görünmektedir. Zira, AİHM davanın ilk derece mahkemesinde incelenmesi esnasında kısmen de olsa askerî yargıçların bulunmasını bu konudaki daha önceki içtihadına uygun bulmayabilir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Mahkeme daha önceki içtihadında, ilk derece mahkemesinin kararının tamamen sivil üyelerden oluşan Yargıtay tarafından incelenmesinin bu konudaki aykırılığı gidermeyeceğini, zira Yargıtay'ın istinaf mercii olmayıp sadece temyiz mercii olduğunu belirtmiştir. (İncal kararı, 9.6.1998)

Yeni usûl hükümleri geriye yönelik etki doğurmadığı ve derhal uygulandıkları için, Yargıtay'ın İmralı kararını sırf askerî yargıçların bulunduğu yargılama safhası nedeniyle

bozması mümkün değildir. Fakat Yüksek Mahkeme'nin sözkonusu idam cezasını başka bir nedenden, örneğin savunma avukatlarının tanık dinlenme talebinin reddedilmesi nedeniyle bozmasına teorik olarak herhangi bir engel görünmemektedir.

Ayrıca eklemek gerekir ki, AİHM, DGM'lerin bizzat varlığını Sözleşme'ye aykırı bulmamakta, sadece bu mahkemelerde askerî yargıç üye bulunmasını mahkemelerin tarafsızlığı ve bağımsızlığı ilkesine aykırı bulmaktadır. Bu bağlamda, bir yandan askerî yargıçların atanmalarında, tayinlerinde ve sicilendirilmelerinde Ordu yönetiminin ve dolayısıyla Yürütme erkinin söz sahibi olmasını mahkemelerin tarafsızlığı ilkesine aykırı bulmakta, diğer yandan, bir sivilin bir asker tarafından yargılanmasının mahkemenin yargılanan açısından tarafsız bir görüntü vermediği yönünde bir kanı uyandırabileceğine işaret etmektedir.

DGM'lerin sivilleştirilmelerine rağmen, adil yargılanma hakkı konusunda Türkiye açısından sorun yaratabilecek bazı noktaları hâlâ mevcuttur. Örneğin İmralı yargılamasında, savunmanın tanık dinlenmesi talebinin reddedilmesi, mahkeme başkan ve üyelerinin dava konusundaki kişisel duygu ve düşüncelerini basın ve medyada açıklamaları, müdahillerin duruşma salonunda mahkeme üyelerini etki ve baskı altına alabilecekleri kanısı uyandırabilecek davranışlarının tam olarak engellenememiş olması gibi konular eleştiriye açıktır. Hatta, adam öldürme suçu yerine sadece devletin birliğini bozma ve bölücülük suçlamasının (TCK m. 125) sözkonusu olduğu bir davada müdahil olup olmayacağı ve olsa bile sadece şehit yakınlarının mı müdahil olacağı konusu bile tartışılmalıdır. Yine bazı siyasetçilerin ve hatta parti liderlerinin idam kararının Parlamento'daki oylamasında verecekleri oyu, mahkemenin kararından önce açıklamış olmaları bile mahkeme üyelerinin kararını etkiler nitelikte bulunabilir.

Eğer değinilen yöntem uygulanır ve ilk derece mahkemesindeki yeni incelemede bahsedilen hususlara dikkat edilirse, AİHM'nin Türkiye'yi adil yargılanma hakkına riayet etmediği gerekçesiyle ve diğer bir gerekçeyle mahkum etme olasılığı oldukça düşüktür.

Ayrıca Türkiye'nin Mahkeme önündeki savunmasında, davanın Avrupa normlarına uygun olarak yürütülmesi için olağanüstü bir çaba sarfedildiğinin, yargılamanın düzgün ve adil olması için hiçbir fedakârlıktan kaçınılmadığının ve buna rağmen mahkûm edilmesi durumunda, bunun hukuksallıktan uzak, tamamen siyasî bir karar olacağını, Türkiye'nin Avrupa'dan dışlanmak istendiği anlamına geleceğinin ve bunun sorumluluğunun da AİHM'nin üstünde kalacağını dolaylı da olsa hissettirilmesi gerekmektedir.

AİHM, idam cezasının, kendisinin bu konudaki kesin kararına kadar uygulanmaması yönünde bir tedbir kararı verirse, Türkiye ne yapmalıdır?

AİHM Tüzüğü'nün 39. maddesi Mahkeme'ye önüne gelen bir davaya ilişkin olarak tedbir kararı verme yetkisi tanımaktadır. Öcalan davasında böyle bir tedbir kararı istenmiş ve Mahkeme Türkiye'den davaya ilişkin tüm bilgi ve belgelerin sağlanmasını istemiştir. İmralı'daki idam kararı üzerine, AİHM'nin cezanın kendi önündeki dava hakkında kesin karar verilinceye kadar infaz edilmemesi yönünde bir tedbir kararı vermesi hiç de uzak bir olasılık değildir. Bu durumda Türkiye bu karara mutlaka uymalı ve AİHM önündeki davanın sonuçlanmasını beklemelidir. Türkiye hukuken Mahkeme'nin kararlarına uyma yükümlülüğü altına girmiştir ve buna uymama gibi bir lükse sahip değildir. **Türkiye'nin lehinde çıkma olasılığı yüksek bir karar sözkonusuyken, tedbir kararına uyulmayarak, AİHM'nin nihaî kararı beklenmeden idam cezasının uygulanması Türkiye'yi bu olayda hem hukuken hem de siyaseten tamamen haksız**

duruma düşürecektir ve Türkiye'nin Avrupa Konseyi'nden çıkarılması sürecini başlatacaktır.

Sonuç

Günümüzdeki konumu Avrupa kamuoyunda tartışılmaya başlanmasına rağmen, AİHM'nin Türkiye'ye karşı özellikle Kürt kökenlilere ve PKK'ya ilişkin olarak önyargılı olduğunu söylemek bilimsel olarak temelsizdir.

Türkiye, gerçekleşmiş olan Anayasa değişikliğine ek olarak bazı usûl yöntemlerini kullanarak ve bazı hususlara dikkat edilmesini sağlayarak, Öcalan davasında hukuken haklı konuma geçebilir ve Mahkeme'nin kendisini mahkûm edebilmesi için dayanmak zorunda olduğu gerekçeleri ortadan kaldırabilir.

Ayrıca, Türkiye'nin, AİHM'de mahkûm edilsin veya edilmesin, iç politika realitesi açısından kaçınılmaz görünen bu olası infazdan sonra Avrupa'dan tamamen ve çok ciddi bir biçimde koparılmasının ön şartı, idam cezasını kaldıran 6 nolu Protokolü imzalamak olacaktır. Gerçekleşme olasılığı çok büyük böyle bir infazdan sonra Avrupa kamuoyundan gelecek ve Türkiye'nin Avrupa Konseyi'nden ve yeni Avrupa oluşumundan tamamen dışlanmasını gündeme getirecek yoğun tepkileri biraz olsun hafifletebilecek ilk

şart bu olacaktır. Ayrıca, bu dava sonucu Türkiye'nin AİHM'deki olası bir mahkûmiyeti durumunda, bu önşarta ek olarak, Kürt kökenlilerin kültürel ve siyasî hakları konusunda somut adımların atılması da mutlaka istenecek ve empoze edilecektir.

Notlar

1. Bkz. Avrupa Toplulukları Dokümantasyon Merkezi (CEDECE) tarafından 7 Nisan 1998 tarihinde Fransa'da Bordeaux Üniversitesi bünyesinde düzenlenen Apres Ams-terdam isimli Seminerde akademisyenler J. Adriantsimbazovina ve H. Labayle tarafından sunulan tebliğ ve tartışmalar.

2. AİHM'nin Kıbrıs'a ilişkin Loizidou davasında (26.9.1995), istisnai olarak, Türkiye'ye karşı önyargılı karar verdiği savunulabilir. Zira, karara muhalif kalan bazı yargıçların da belirttiği gibi, burada uzun yıllardır süregelen ve siyasî yollarla çözümlenmesi gereken bir sorun vardır ve bazı kimselere tazminat ödenerek bu sorun çözülemez.

3. Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi Başkanı Lord Russell-Johnston bu konuyu açıkça dile getirmiştir. Bkz. 19.2.1999 tarihli Avrupa Konseyi basın bildirisi.

4. Hemen belirtelim ki, sicillendirilmeleri ve tayinlerinde Ordu yönetiminin doğrudan yetkili olması, hakim güvencesi yönünden önemli bir sakınca oluşturmakla birlikte, diğer bir yaklaşımla, Türkiye'de askerî yargıçların sivil yargıçlara göre daha güvenceli oldukları bile iddia edilebilir. Zira, askerî yargıçlara yönelik tayin ve atanma gibi işlemler yargı denetimine açıkken, sivil yargıçlar için, özerkliği oldukça tartışmalı olan ve aslında nitelik olarak idarî kararlar veren Hakimler ve Saveılar Yüksek Kurulu kararlarına karşı yargı yolu kapalıdır. (AY, m.159)

Avrupa'nın "Yeni" Üçüncü Yolu*

Christian Watrin**

Avrupa'nın "yeni" sosyal demokratları, kendilerini hâlâ "sosyalist" olarak adlandıran fakat esasta neo-liberal fikirleri destekleyen gizlenmiş liberteryenler midir? Son zamanlardaki kamu politikası tartışmalarında bu iddia sık sık dile getirilmiştir. Meselâ, İngiltere'de, Tony Blair'in ve "yeni" İşçi Partisi'nin Margaret Thatcher'ın ve Muhafazakâr Parti'nin politikalarını sürdürdüğü ileri sürülmektedir. Aynı şekilde, Yeni Zelanda'da ekonomiyi katı, kolektivist bir refah devleti ekonomisinden açık, gelişen bir piyasa ekonomisine dönüştüren reformlar bir ölçüde sol bir parti tarafından gerçekleştirilmiştir. Başkan Clinton "geleneksel refah sistemi"ni sona erdirmeyi vaatmedi mi? Alman Sosyal Demokrat Partisi koalisyon ortağı sol eğilimli Yeşiller'le birlikte Kosova Savaşı'na katılarak kökü derinlere inen pasifizminden vazgeçiyor mu?

Bu gözlemlerin doğru olmasına rağmen, Avrupa'daki sosyal demokrat partilerin, liberal kavramının son zamanlarda istihdam edildiği tarzda, kelimenin en geniş anlamında yeniden-doğmuş liberaller olduğu görüşüne katılmıyorum. (Avrupa'da çoğu zaman "liberal" kavramı "modernite" ile aynı anlamda veya aydınlanmış bir kimse tarafından benimse-

nen görüşleri ve hayat tarzını ifade etmek üzere kullanılır. İngilizce konuşulan ülkelerdeki kullanımın tersine, "liberal" sosyal demokrat değerleri tasvir etmek için kullanılan bir terim değildir.)

Kanaatimce, eski Sovyetler Birliği'nin ve uydularının çöküşünden beridir değişen fazla bir şey yok. Sol Partilerde reformcuların ve/veya modernistlerin işbaşında olduğu görmezden gelinemez. Fakat bu ne yenidir ne de şaşırtıcı. Almanya'nın Sosyal Demokrat Partisi (SPD)'nin tarihi incelendiğinde, -parti delegeleri tarafından 1958'de kabul edilen ve Parti'yi eski Marksist fikirlerden uzaklaştıran-Bad Godesberg programı on yıl içerisinde parti saflarında neo-Marksizmin yeniden canlanmasını engelleyemediği görülür.

Büyük partilerde, bu partiler iktidara geldiğinde, partinin siyasî hattını tayin etme mücadelesi veren en az iki kanadın olması normaldir. Almanya'da SPD'nin başkanı ve bilahare Maliye Bakanı olan Oskar Lafontaine Başbakan Gerhard Schroeder'le giriştiği muharebeyi kazansaydı, SPD daha sola kayacaktı ve Alman savaş uçaklarının Yugoslavya Başkanı Slobodan Miloseviç'e ve askerî kuvvetlerine karşı yürüttüğü savaşta NATO'nun yanında yer alması çok şüpheli olacaktı. Radikal Sos-

** Christian Watrin Almanya'nın Köln Üniversitesinde İktisat Profesörü.

yal Demokrat Öğrenci Birliği'nin eski başkanı Schroeder Eylül 1998 seçimlerinde, sadece partisi için değil ülkesi için de modernleştirme peşinde koşan bir kimse olduğu iddiasıyla girdiği seçimde Hristiyan Demokrat Parti'yi (CDU) yendi. Mamafih, şimdi kendisinin partisindeki konumu tehlikededir. Yakın zamanda, selefi Schmidt'in, 1980'lerin başında Pershing füzelerinin Batı Alman topraklarına yerleştirilmesi mücadelesinde SPD'nin desteğini kaybettiğinde uğradığı nahoş akıbete düşer olabilir.

Konuşmamın bundan sonraki bölümünde, geleneksel sosyalizmin neyi elde etmeye çalıştığını tasvir edecek ve sonra "yeni" sosyal demokrat görüş olarak tasvir edilen şeye geçeceğim.

Geleneksel Sosyalizm

Sosyalizmin, endüstri devriminin ve, Alexis de Tocqueville'in kavramlarını kullanırsak, eski toplumun çökmesinin sonucu olarak doğduğu söylenir.

Fransız Devrimi'nin ilk safhası (1789-1793) boyunca liberal ilkelerin gündeme getirilmesi, feodal ve merkantilist ekonomik düzenin feshedilmesi, dinamik pazarların ve yeni üretim tekniklerinin doğması eski durağan toplumu tamamiyle değiştirdi. Geleneksel el sanatları loncaları şeklinde teşkilatlanmış çok sayıda küçük ölçekli iş ortadan kalktı, endüstriyel işletmeler onların yerini aldı. Bugünkü globalizasyon sürecinin tesirlerine benzer tarzda, dünyada yeni açılımlar ortaya çıktı. Claude Henri de Rouvroy, Saint-Simon ve Charles Fourier gibi ilk sosyalistler dünyanın daha iyi hale getirilmesine yönelik ütöpik fikirler geliştirdi ve sosyalizmi felsefi ve etik bir düşünce sistemi olarak kurdu.

Fakat, 19. Yüzyıl boyunca, en azından Kıta Avrupası'ndaki en etkileyici düşünür Karl Marx'tı. Marx, kapitalizm teorisinde insan

toplumlarının gelişmelerinin tunç yasalarını keşfettiğini ileri sürdü. Marx'ın teorisine göre, tarihi safhaların birbiri peşisıra akışı sürecinde, kapitalizmin yeri, kaçınılmaz olarak, önce sosyalizm ve daha sonra tam-teşekküllü komünizm ve sınıfsız toplum tarafından alınacaktı. Marx'la sosyalizm "bilimsel"-sonun peşinen bilindiği ve sürecin akışını değiştirme teşebbüslerinin başarısızlığa mahkûm olduğunu öngören bir fikirler yapısı oldu.

Bütün sosyalist partiler Marx'ın fikirlerinin etkisi altına girdi. Bugün dahi, Marksizm sol kanattaki pekçok kimsenin düşünce yapısında önemli roller oynar. Başka bir deyişle Marx ölmüştür.

Marx ve izleyicileri insanlık tarihi teorileriyle öylesine meşgul oldular ki, kendi konularının sosyalizmin etik bir sistem olma iddiasıyla bağdaşmazlığını kavramadılar. Eğer tarih kaçınılmaz olarak sınıfsız topluma doğru akış halindeyse, olayların gidişini değiştirmek veya hızlandırmak yolundaki bütün teşebbüsler anlamsız-faydasız olacaktır. Marx'ın teorisindeki kimi belirsizlik ve muğlaklıklara rağmen, sosyalist filozoflar arasında tartışılan tek konu bir devrimin mi yoksa genel oy hakkı tarafından hızlandırılmış barışçıl gelişmenin mi tarihin sonuna ulaşmak için gerekli ve yeterli olduğuydu. Bu mevzu etrafındaki tartışma, Avrupa kıtasındaki sol siyasî hareketlerin bir tarafta komünist ve devrim taraftarı bir kanada ve diğer tarafta toplumun meşru amacına demokratik yollarla ulaşmanın lehinde olan sosyal demokrat gruba bölünmesinin sebeplerinden birisidir.

Sol-kanat partiler Birinci Dünya Savaşı'nın (1914-1918) sonundan evvel iktidara gelmediler. Geldikleri vakit, bütün Marksist düşünce yapısının savaşın alt-üst ettiği toplumlarda karşılaşılan problemlerle baş etmeye yetmediğini kavradılar. O günden beridir iki sosyalist düşünce ekolü birbirinden ayırılabilir: Bir tarafta totaliter sosyalizm, öbür tarafta de-

mokratik sosyalizm. Totaliter hareket (1917'de) Rusya'da iktidarı ele geçirdi ve daha sonra Sovyet modeli olarak adlandırıldı, demokratik sosyalizm ise esas itibarıyla Almanya ve Avusturya'nın da aralarında bulunduğu Batı Avrupa ülkelerinde başarılı oldu.

Totaliter sosyalistler veya komünistler, Marx ve Friedrich Engels tarafından 1848'de yazılan *Komünist Manifesto*'daki 10-maddelik yavan programa başvurdu. Bu iki yazar şunları tavsiye etmişti:

1. Toprakta özel mülkiyetin ilgası ve bütün kiralamaların kamu araçlarına uygun yapılması.
 2. Müterakki gelir vergisi.
 3. Miras hakkının ilgası.
 4. Göçmenlere ve asilere ait bütün mülkiyetin müsadere edilmesi.
 5. Kredi kaynaklarının, devlet sermayesiyle kurulmuş ve kapsayıcı bir tekel konumuna sahip bir millî banka yoluyla, devletin elinde toplanması.
 6. İletişim ve ulaşım araçlarının devletin elinde merkezîleştirilmesi.
 7. Devletin sahip olduğu üretim araçlarının ve fabrikaların sayısının artması, hacimlerinin genişlemesi.
 8. Herkesin eşit işgücü (işçilik) yükümlülüğü altında olması.
 9. Tarımın endüstriyel üretimle birleştirilmesi, ve
 10. Çocukların fabrikalarda hâlihazırdaki biçimiyle veya eğitim ile endüstriyel üretimi birleştirme şeklinde veya benzer şekillerde işçi olarak çalıştırılmasının ilgası ve bütün çocuklar için bedava (devlet) eğitimi.
- (Tesadüfen, bu kısa liste bir ülkenin sosyalist mi yoksa kapitalist mi olduğuna karar ver-

mede kullanılacak ilginç bazı ölçütler ihtiva etmektedir.)

Bu kısa listeden, kolektif mülkiyetin, merkezi planlamanın ve piyasaların tasfiyesinin Marks'ın orijinal fikirleriyle uyduğu sonucuna kolayca varılabilir.

1920'ler ve 1930'lar Batı Avrupa'da totaliteryen ve otoriteryen hareketlerin iktidara geldiği yıllardı; bu hareketlerin en tahripkârı Adolf Hitler'in Nasyonal Sosyalizmiydi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ve restorasyon dönemi boyunca Avrupa'da sosyalistler siyasal programlarını yeniden yazmak mecburiyetindeydi. Küçük aralar dışında 1940'lardan bu yana Sosyalist Partinin iktidarda olduğu İsveç'te, sosyalizmin, iyi bilinen bir refah programına yol açan demokratik bir versiyonu geliştirilmiştir. Bu program diğer İskandinav ülkelerinde de önemli bir rol oynamaktadır. Büyük Britanya'da İşçi Partisi 2. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra iktidara gelmiş ve İsveç modelinin Marksist görüşlere değil Fabian sosyalizmine dayanan bir versiyonunu uygulamıştır. Kıta Avrupa'sında Belçika, İsviçre, İtalya Batı Almanya ve Avusturya gibi ülkelerde sosyal piyasa ekonomisi adı altında klasik liberal fikirler başarı sağladı. Buna karşılık, *économie concertée* (uyum ekonomisi) olarak adlandırılan bir ekonomik modelin -devlet otoritelerinin zorlayıcı emirlerine dayanmayan bir merkezi planlama türünün- fikirlerini ve ilâveten ekonomiye diğer kapsayıcı müdahaleleri izlemeye yöneldi.

Piyasa yönelimli siyasî ve ekonomik politikaların 1950'ler ve 1960'lardaki büyük başarısının ve Baltık Denizi'nden Karadeniz'e uzanan kasvetli "Demir Perde"nin ışığı altında yoğun bir şekilde Marksist düşünceye dayanan sosyal demokrat siyasî ve ekonomik programlar tashih edilmek mecburiyetindeydi. Daha önce bahsettiğim gibi, Almanya'nın SPD'sinin Bad Godesberg programı partinin ideolojik platformunun Marksist unsurlarını, özel-

likle partideki geniş kesimlerin savaştan sonra ısrarla izlediği merkezî planlama tekliflerini terketti. Serbest piyasa kuralları destek kazandı ve merkezî planlama yerine ekonominin Keynesyen rehberlik hatları doğrultusunda bir çeşit makroekonomik yönlendirilmesi teklif edildi. Fakat 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarındaki yükselen Neo-Marksizm dalgası boyunca, 19. Yüzyılın eski fikirlerine nostaljik bir dönüş boşuna idi. Bugün dahi SPD Marksist iğvadan tamamıyla bağışık değildir; bunu görmek için Doğu Almanya'yı kırk yıl boyunca yönetmiş -ve çökertmiş- olan eski Komünist Sosyalist Birlik Partisi (SED) ile koalisyon hükûmetleri kurmadaki istekliliğine bakın. SED, siyasi pozisyonunda ve programında gerçek bir değişiklik yapmaksızın sadece ismini SED'den PDS'ye (Demokratik Sosyalist Parti) çevirmiştir. Şimdi SPD ile bir Doğu Alman devletinde koalisyon ortağıdır; ve, bu yıl yapılacak seçimden sonra SPD'nin diğer Doğu Alman devletlerinde de siyasî partneri olabilir.

Sosyal Demokrat Partilerde Bir "Üçüncü Yol" Programı Var mıdır?

Marksizmle benzeşme manzaranın yalnızca bir parçasıdır. Sosyal demokrat yenilikçiler de dikkate alınması gereken önemli bir gruptur. Bunların ulaşma mücadelesi verdiği model nedir?

Yıllar boyunca, İkinci Dünya Savaşı'nda tarafsız kalan az sayıdaki ülkelerden biri olan İsveç, sosyal demokrat yenilikçiler için izlenmesi gereken bir model olarak kaldı. Uzun müddet, İsveç dünyadaki en zengin ülkelerden biriydi. İsveç'in sosyal hizmetler sistemi her çeşit riski kapsadı. İsveç toplumu eşitlikçiydi, vatandaşlarının ezici ağırlığı folkhommet'in (Bu terim lügat olarak folk -yani halk- ve home -yani ev-'in bir birleşimidir) lehineydi.

Geleneksel aile bağlarının yerine hükûmetin sağladığı güvenliği ikame eden kuşatıcı

refah devletinin öldürücü mâlî problemlerle yüz yüze gelmesi kaçınılmaz olmasaydı, İsveç sosyal demokratlar için hâlâ "Vatikan" olma-ya devam edecekti. Fakat, İsveç'in sosyal refah programının ziyadesiyle yüksek hükûmet harcamaları sürdürülemezdi. Gerçekte, hükûmet harcamaları GSYH'nın 1975'te yarısından 1995'te üçte ikisine yükseldi. Tuhaf şekilde, rekor seviyeye 1993'te, kamu harcamaları GSYH'nın %74'üne ulaştığında, Carl Bildt tarafından idare edilen sosyalist olmayan yönetim zamanında ulaşıldı.

Dünyanın Ekonomik Özgürlüğü: 1997 Yıllık Raporu'nda (Vancouver, B.C., Kanada: The Fraser Institute, 1997), James Gwartney ve Robert Lawson ekonomik özgürlük bakımından İsveç'i 115 ülke arasında 42. sıraya yerleştirdiler. Bryan T. Johnson, Kim R. Holmes, ve Melanie R. Kirkpatrick tarafından edit edilen *Ekonomik Özgürlük İndeksi*'nin (Washington, D.C.' The Heritage Foundation and the Wall Street Journal, 1998) 1999 edisyonuna göre İsveç 160 ülke arasında 33. sırada gelmektedir. Bu bulgular göstermektedir ki, İsveç hemen hemen aynı genişlikteki Avusturya, Belçika ve bir çok gelişmekte olan ülkenin gerisinde kalmaktadır. Bu performans hiç de etkileyici değildir. Dahası, son zamanlarda İsveç'in sosyal demokrat hükûmetleri refah devletini küçültücü politikalar izlemişlerdir; kamu harcamaları şimdi GSYH'nın yaklaşık %50'sine düşmüştür, fakat bu hâlâ çok yüksek bir orandır. Aynı zamanda hükûmetin müdahaleci ekonomik politikaları azaltılmış ve daha çok oranda piyasa-yönelimli politikalar benimsenmiştir.

Bu Batı Avrupa'daki sosyal demokrat partileri hoş olmayan bir durumda bırakmaktadır: Hangi yolu izlemelidirler? Sosyal demokrasi neyi savunmaktadır? Başbakan Blair, "Yeni İşçi Partisi" kavramını yarattı ve Chancellor Schroeder bir "yeni orta" sloganı icat ederek Eylül 1998'de bir seçim zaferi kazandı. Siyasî

ekonomi nokta-î nazarından ikincisi kamu tercihi teorisinin medyan seçmen teoreminin basit bir uygulaması gibi görünmektedir. Buna rağmen, Schroeder'in ifadelendirmesi başarılıydı ve CDU-Almanya'nın uzun ömürlü Chancellor'ü Kohl'ün partisi- toplam oyların sadece %35'ini aldı ve mağlup oldu.

Schroeder'in stratejisi sol-kanat partilerin artık kamu politikası müzakerelerinde "üçüncü yol" olarak bilinen bir rotayı izlemesinin gerekip gerekmediği konusunda yoğun bir tartışmanın doğmasına sebep olmuştur. "Üçüncü yol" terimi defalarca kullanılmıştır. Almanya'nın muhkem liberallerinden biri olan, Hitler yönetimi tarafından 1933'te sürgüne gönderilen ve Hayek'le birlikte klasik liberal Mont Pelerin Topluluğu'nu kuran Wilhelm Roepke kendisinin hür toplum konseptini bir tarafta sosyalizm diğer tarafta -kendi ifadeyle- "tarihî" liberalizm arasında bir orta yol olarak tasvir etmiştir. Ülkesini, "Prag baharı"nın 1968'de Sovyet askerî birlikleri tarafından katledilmesinden sonra terkeden Çekoslovak Ekonomi Bakanı Ota Sic de kendisinin piyasaçı sosyalist dizaynını bir "üçüncü yol" olarak adlandırmıştır. İngiltere'de "üçüncü yol" Tony Blair'in politikasıyla, eski İşçi Partisi'yle ilişkilerini koparmasıyla ve yeni İşçi Partisi'ni oluşturmasıyla eşleştirilmiştir. Anthony Giddens, İşçi Partisi'nin en etkili danışmanlarından biri, terimi son kitaplarından birinin başlığı olarak kullanmıştır: *Üçüncü Yol: Sosyal Demokrasi'nin Yenilenmesi* (Cambridge, United Kingdom: Polity Press, 1998)

İnsanlar bir üçüncü yol fikrini savunan yazarların diğer yegâne mümkün seçimin bir kapitalist veya sosyalist ekonomik düzen olduğu fikrinden işe başladıklarını düşünme eğilimindedir. Bu açıdan bakıldığında, üçüncü yol iki ekonomik sistemin, piyasa ve merkezî planlamanın bir karışımı gibi görünmektedir. Mesele, Roepke, piyasa düzenini, kendisinin hayatta olduğu dönemde popüler olan ve iki kutuplu

dünyanın ekonomik sitemlerinin uzun vadede bir birine yaklaşacağını -yani aynı noktaya geleceğini- öğreten birleşme teorisini kullanan bütün yaklaşımlara karşı savundu.

"Üçüncü Yol" nosyonunu seçerken Roepke'nin hareket noktası şuydu: Batı toplumları ahlâkî çürümeden, büyük-ölçekliye tapınmaktan ve -en kötüsü- proleterleşmekten çok çekmişti. O, 19. Asır kapitalizminin modern proleteriyayı yaratmış olabileceğini, fakat sosyalizmin bu sınıfı bütün insanlık ailesini kapsayacak şekilde genişletmekte olduğunu ilan etti. Kurtuluş üçüncü bir tercihte yatmaktaydı.

Sosyalizm, kolektivizm..., nihayetinde, dü-nümüzün son sonucudur; ondokuzuncu asrın son vargılarıdır, ve onlarla yanlış yol boyunca uzanan bir asır yaşındaki bir oluşumun en düşü-k noktasına ulaştırır; bunlar, harekete geç-medikçe sürükleneceğimiz umutsuz nihaî saf-halardır & yeni yol, kesin olarak, bizi kapita-lizm ve "kolektivizm" dilemmasından kurtaracak bir yoldur. Bu yol, "üçüncü yol"un hü-manizminden müteşekkildir.

Roepke proleteryanın küçüldüğü, özel mülkiyetin merkezi bir kurum olduğu, bireysel hakların teminat altına alındığı, sadece ekonomik değil aynı zamanda sosyal bir dengenin de hüküm sürdüğü "insaniyetli bir toplum" için mücadele eden bir klasik liberaldi.

Sosyal demokratların gündeminde olan "üçüncü yol" neyle ilgilidir? Fazla değişen bir şey olmadı, en azından Kıta Avrupası'nda.

Sosyal demokratlar *Yeni İnsanlar* -yani sadece altruistik güdülerle hareket eden insanlar tarafından idare edilecek bir *Yeni Toplum* yaratma yolundaki eski fikirlerinin bir ütopya olduğunu öğrendiler. Bundan dolayı, partiler, genellikle oportünizm kokan sebeplerle siyasî merkeze doğru kaydılar. Şimdi yeni konularını "merkez-sol" olarak adlandırmaktalar. Bu, söyledikleri gibi, daha belirgin alternatiflerin

ortasında bir uzlaşma anlamına gelmemelidir. Tersine, yeni “orta”, “aktif” veya “radikal” orta olarak tasvir edilir ve bu adlandırma onun “ılımlı sol” ile aynı olmadığını gösterir. Sokaktaki insan bu kılı kırk yaran (ince) ayırımı anlamakta zorluk çekebilir, bu belki de bu terminolojinin gizli amaçlarından biridir.

Fakat bu yenilediği söylenen merkez-sol sosyal demokrasinin özü nedir? Sosyal adalet ve kurtarıcı politika bu görüşün programının merkezini işgal etmektedir. Meselâ, ıslah edilmiş bir refah devletinin sosyal adalet ilkelerine uyum sağlamak mecburiyetinde olduğu söylenmektedir. Bunun anlamı, sosyal demokratların, refah devletinin parçalarını önemli ölçüde özelleştirmek ve sadece kendilerine yardımcı olamayacak kimseler için minimum bir güvenlik şemsiyesi bırakmak isteyen liberteryen pozisyonu reddederek yüksek refah harcamalarını muhafaza etmek istemeleridir.

Fakat, sosyal adalet -her ne anlama geliyor ise- nasıl uygulanacaktır? Şüphesiz, “merkez-sol”un izleyicilerine göre bu görev hükûmete düşmektedir. Klâsik liberal görüşün ve hükûmetin günümüzde sosyal ve ekonomik hayat-taki rolüne yönelik liberteryen eleştirinin tersine, sosyalist ajandanın devlet görevleri kısmı çok uzundur.

Bu çerçevede devletin varlık sebeplerini görmek için Anthony Giddens’ın *Üçüncü Yol*’daki daha uzun listesinden birkaç madde (s. 70) aktaralım:

1. Kamu mallarının temini.
2. Piyasaların kamu çıkarına olacak şekilde düzenlenmesi.
3. Sosyal barışın geliştirilmesi.
4. Devletin eğitim sisteminde merkezî bir rol oynaması yoluyla insan sermayesinin aktif biçimde geliştirilmesi ve böylece normların ve değerlerin şekillendirilmesi.

5. Altyapının hazırlanması.

6. Bölgesel ve milletlerarası ittifakların geliştirilmesi, global hedeflerin takibi.

7. Makro ve mikro ekonomik müesseselerde ve özellikle ekolojik meselelerde ana iş-veren olarak rol oynamak.

Birinci, üçüncü ve beşinci konuların devletin görevlerini yazan bir klâsik liberal yazarın listesinde de yer alabilecek olmasına rağmen, topluca ele alındığında, bu, politikacılara *de facto* sınırsız güç vermektedir. Sosyal demokratların kafasında kamu yararına çalışan ve, şüphesiz, neyin vatandaşların menfaatine olduğunu bilen, görev başında, yüksek vasıflı insanlar (kadın ve erkekler) vardır.

Çok geniş anlamda, evrensel refah devleti sosyal demokrat felsefenin özüdür. Bu Alman-cada Water Stoaat -“baba devlet”- çocuklarına ihtimam gösteren ve her zaman onların menfaatlerine davranan devlettir.

Sosyal demokrat partilerin kurtarıcı retorikleri gözönüne alındığında bu paternalist görüşü anlamak zordur. Bireyi otonom ve diğerlerinin özgürlüklerine müdahale etmediği sürece davranışlarında özgür bir varlık olarak kabul eden bir dünyada devletler ikincil bir rol oynamalı ve toplumu biçimlendiren ve kontrol eden araçlar olarak görülmemelidir. Yukarıda ifade edilen sosyal demokrat görüşün peşinden gelecek görüş, müdahalelerin sınırsız olması ve iktidar sahiplerinin takdirine göre uygulanmasıdır. Tam tersine siyasî iktidar sınırlı olmalı, kesin kurallar izlenmeli ve sınırlarını aşmamaya ihtimam göstermelidir.

Avrupa Birliği ülkelerinin çoğu bugün sosyal demokrat hükûmetlerce yönetilmektedir. Bu yüzden bu hükûmetlerin mahallî meselelerde nasıl davranacaklarına kısaca göz atmak ilginç olabilir.

İngiltere, Avusturya ve Hollanda hariç,

Avrupa Birliği'nde en büyük problem yüksek işsizliktir. İşsizlik oranları çok yukarı tırmanmıştır. Toplam 20 milyon kişi işsizdir, büyük Avrupa Birliği ülkelerinde işsizlik oranları iki basamaklı sayılara ulaşmıştır. Sosyal Demokrat hükûmetler buna karşı ne yapmaktadır? Meselâ, Almanya'da cevap yapısal reform değil korporatizmdir. Anahtar ifade "iş için ittifak"tır. (Bündüs für Arbeit) Başbakan Schroeder'e göre, Almanya aşırı merkezî ücret-belirleme sistemi -işçi sendikaları, müteşebbis birlikleri temsilcileri ve federal hükûmet arasında daimi bir kongre olarak- yeniden yapılandırılabilir.

Bu kongrede, delegeler işsizliğin nasıl azaltılacağına karar verecektir. "İş için ittifak"ın gündeminde işsizliğe çare olarak şu kelimeler yer almaktadır: İş haftasını sadece Fransa ve Almanya'da değil bütün Avrupa pazarında 35 saate indirmek ve bunu standart haline getirmek; emeklilik yaşını düşürmek ve standartize etmek; böylece işgücünün hacmini daraltmak; vergileme ve hükûmet harcamalarını uyumlulaştırmak; hükûmetin öncülüğündeki (yönetimindeki) iş-piyasası programlarını genişletmek.

Çoğu Alman iktisatçı bu programı desteklemektedir. Ekonomistlerin çoğu bu politikaların sonucunun niyetlenen şeyin tam tersi -yani işsizlik oranında bir azalma yerine bir

artış- olabileceğini söyleyerek hükûmeti uyardığıdır. Fakat, Avrupalı politikacılar, katı işgücü piyasalarında piyasa yönelimli reformlara başvurmalarına gerek kalmaksızın, yeni "euro"nun ekonomilerini eski Keynesyen metodlarla tam istihdamı gerçekleştirecek şekilde yönlendirmelerine imkân sağlayacağı kanaatinde idirler.

Sosyal demokrat "üçüncü yol" modeli örtülü bir liberteryen program değildir. Sosyal demokrat ideoloji ve düşüncede yeni bir sayfaya tekabül etmemektedir. Hür bir toplumu savunuların görüşlerinin tersine, "üçüncü yol" izleyicilerinin başlama noktası bireyin hürriyeti değil, fakat sosyalist düşüncenin temelinde hâlâ canlı olan kollektivist fikirlere dir. Bu yüzden -birey değil- kollektivite önemlidir; -müteşebbis veya zenginlik peşinde koşan birey değil- politika sosyalist dizaynın odağındadır.

Bugün karşı karşıya olduğumuz sorunların çözülmesinde sosyalist ideolojiye dayalı politikaların başarılı olacağından ciddi şüphelerim var. Sosyal demokrat "üçüncü yol" eski sol fikirlerin egemen olduğu bir yarım yaklaşımdır ve çağdaş liberteryen düşünceye ciddi bir alternatifin henüz oluşmadığını kanıtlamaktadır.

* Yazarın Mayıs ayı içinde ABD'de Heritage Foundation'da yaptığı konuşmanın metnidir.

Çeviren: Atilla Yayla

Entelektüellerin Kapitalizm Düşmanlığı

Ernest van den Haag*

Asıl işi fikirleri üretmek ve yönlendirmek olan insanlara entelektüel denir ve iki gruba ayrılırlar: Birincisi, yeni fikirler geliştiren yaratıcı entelektüeller; diğeri, yaratıcı entelektüelleri izleyen ve genellikle ikinci el fikirlerle uğraşan, bazen bayağılık noktasına veya daha da ötesine gidebilen görev icabı öyle görünen [nominal] entelektüellerdir.

Teknolojik gelişmeler sonucu eğitimin yaygınlaşması ile birlikte her türden entelektüellerin sayısı önemli şekilde arttı. Beşerî ve sosyal bilimler profesörleri, hukuk profesörleri, gazeteciler, edebiyatçılar, sanatçılar ve eleştirmenlerin hepsi de entelektüel ismini aldılar. Fakat, fen bilimlerdeki ya da soyut bilimlerdeki kişiler (örneğin matematikçiler), nadiren entelektüel olarak adlandırılırlar. İşte bu nedenle, bir İngilizce profesörü entelektüel olarak isimlendirilirken Nobel ödülü kazanmış bir kimyacının ise bu şekilde isimlendirilmesi yaygın bir durumdur. Bu garip sınıflandırma nispeten yenidir.

Sayıları daima az olmakla birlikte, yaratıcı entelektüelleri Plato ve Aristo'dan beri görmekteyiz. Plato'dan bu yana entelektüeller, dünyayı ya da en azından toplumu ve devleti

kendilerinin yönetmesi gerektiğine inanırlar. Plato, filozofların kral ya da kralların filozof olmasını isterdi. Zira, onun zamanında entelektüeller filozoflar olarak adlandırılırlardı. O zamandan beri, entelektüeller, toplumun genellikle kendilerinin görüşlerinden yoğun olarak etkilenmiş olmasına rağmen kendilerine yeterince iktidar verilmemesinden kırgınlık duymuşlardır. Entelektüeller, zenginlik ve iktidar gücü elde etmiş kişilerin, kendilerine ait olduğuna inandıkları ahlâkî ve ussal kriterlere göre seçilmemiş olmasını kabul etmekte güçlük çekerler.

Entelektüeller, devrimlere öncülük etmeleri sonucu iktidara geldikleri zaman bile, aradan kısa bir zaman geçtikten sonra iktidar heveslisi bürokratlar tarafından geriye itilirler. Robespierre ve Rus devrimcilerinin kaderi bu durumu yeterince göstermektedir.¹

Robert Nozick "Entelektüeller Kapitalizme Niçin Karşı Çıkar ?" (*Sokratçı Puzzles* HUP 1997) adlı eserinde; liselerdeki genç entelektüellerin üstün zekâ ve yeteneklerinin öğretmenleri tarafından takdir edildiği ve çok iyi ödüllendirildiğini, fakat bunların iş dünyasına ya da herhangi bir mesleğe girmeleri üzerine aynı ödüllendirmeyi görememeleri sonucu ha-

* Hukuk ve Kamu Politikası Profesörü.

yal kırıklığına uğradıklarını ileri sürmektedir. Bu öğrenciler, üstün zekâlarının okul ortamında benimsenmiş olmasını görmeye o kadar çok alışmışlardır ki, okul sonrası hayatlarında da aynı şeye layık olduklarını düşünürler. Kendilerinin üstün yeteneklerinin takdir edilmediğini fark ettiklerinde sinirlenirler ve layık olduklarını hissettikleri şeyi kendilerine vermeyen kapitalist sisteme karşı cephe alırlar.

Nozick'in iki açıdan yanlış olduğuna inanıyorum. İş dünyasının entelektüelliğe değer vermediği veya entelektüelliğe göre promosyon yapmadığı şeklindeki görüş gerçeklere uygun değildir. Çoğu durumlarda yüksek zekâ, hızlı yükselmeyi sağlar. Fakat bu, yükselemeyen ve geride kalan kişilerin bu duruma kızgınlık duyuyor olmaları gerçeğini ortadan kaldırmaz.²

Daha önemlisi, Nozick'in üstün zekâlı öğrencilerin liselerde otomatik olarak ödüllendirildikleri şeklindeki görüşünün oldukça yanlış olduğunu düşünüyorum. Lisede itibar (prestij) kazanımı, büyük oranda atletik yeteneğe ve popülariteye bağlıdır. Entelektüellik özelliği bir avantaj olduğu kadar genellikle bir handikaptır. Öğretmenler, entelektüel yeteneği sevebilirler, fakat lisede öğretmenler tarafından sevmek öğrenciler için o kadar önemli değildir. Zira, öğrenciler, kendi arkadaşları nazarında itibar sahibi olmayı yeğlerler.

Üniversitelerde bile daha çok entelektüel olmayanlar itibar kazanır. Entelektüel yetenek sayesinde itibar kazanılması ve dereceler elde edilmesi ancak yüksek lisans döneminde mümkündür. Eğer Nozick'in ileri sürdüğü gibi lise mezunları mezun olduktan sonra girdikleri hayatta hayal kırıklığına uğruyorlarsa, bunun nedeni, onların bu dünyanın taleplerini karşılayamamış olmalarıdır. Çünkü, lise eğitimi, çok nadiren, atletik güç dışı yeteneklerin kazanılması ve kullanılması ile ilgili çabaları gerektirmektedir.

Orta Çağdaki entelektüeller, zenginlik gibi maddî şeylerin elde edilmesi uğruna yapılan mücadeleyi eleştiriyorlardı. Bu entelektüelleri istihdam eden kilise de aynı şekilde düşünüyordu.³ Fakat, ekonomik sisteme ya da onun çarpıcı eşitsizliklerine karşı itirazlar ileri sürülüyordu. Entelektüellerin ekonomik sisteme düşmanlığı ancak 19. Yüzyılda kapitalizmin yayılması ile birlikte yaygınlaştı.

Bu dönemde, Henri Murger "Scènes de la Vie de Boheme" adlı eserini yayımladı ve Giacomo Puccini de bu eseri hemen müzikleştirdi. Murger'in operasının ilk sahnelerinden birinde; hırslı sanatçılar, yazarlar ve şairlerden oluşan Bohemyalılar, başkalarıyla paylaştıkları bir apartman dairesinde gürültülü bir parti verirler. Ev sahibi gecikmiş kirayı istemeye yeltenir. Bohemyalılar, ev sahibini yenilip pes edinceye kadar şiddetle döverler. İşte o zamandan beri, ev sahipleri, bankacılar, sanayiciler ve alacaklılar, sanat ve romanın rakipleri olmuşlardır. G. B. Shaw'un tamamen içten ve samimi olmayan "Major Barbara"sı hariç, romanlarda kapitalist kahramanlar görmedim; câniler ise yığılmıştır.⁴

Entelektüeller kapitalist sisteme niçin düşmandırlar? Aslında, kapitalizm özellikle yoksullar dahil herkesin yaşama standartlarını daha önce hiç görülmedik seviyelere yükseltti ve daha önce mevcut olan yük ve zorlukları azalttı. Hiç şüphesiz kapitalizm dünyanın şimdiye kadar gördüğü en başarılı ekonomik sistemdir.

Orta Çağdan beri ahlâkçılar (maneviyatçılar) ve bunun yanında kilise mensupları, kirli para kazanmaya dinsel kurtuluştan daha çok önem veren günahkârane zenginlik amaçlarını⁵ eleştirmişlerdir. Hatta daha günahkâr olan şey, zengin olmak için mücadele edenlerin ve tacirlerin güdüleridir. Zira, onlar, köylüler ve soyluların aksine ticareti kâr amacıyla yapmaktadırlar. Kapitalistlerin "kâr güdüsü" çok yararlı olmasına rağmen, hâlâ az itibar görür.

Kapitalizm öncesi sistemler, sosyal barışı korumak için, adaletin önceliğine, minimum sosyal hareketliliğe ve minimum hırsla önem veriyorlardı. Bu sistemlerin manevî olarak korunduğuna inanılırdı. Buna karşın, kârlılık ve maksimum hareketlilik anlayışına dayanan serbest pazar ekonomisi, ahlâkî anlamda kabul edilebilir bir sistem olarak görülmez. Onun yarattığı eşitsizlikler, hak edilmemiş ve adaletsiz görülür. Bir zamanlar Kalvinistler arasında geçerli olan “ekonomik başarı ilahî hikmetin bir işaretidir” şeklindeki görüş, artık önemini kaybetti. Kapitalist ekonomi sistemi adaletsizdir. Onun Tanrı'nın kurduğu ve kutsadığı bir sistem olduğuna kesinlikle inanılmaz. Her ne kadar kapitalizmin teşvik ettiği ekonomik faaliyetlerin aşikâr bir değeri olsa da, bunlar tamamen ahlâksız değilse bile ahlâkî değerden yoksun görünür.⁶ Çünkü bu faaliyetler, kişinin özel çıkarlarına hizmet ederler. Hükûmet faaliyetlerinden farklı olarak, bu faaliyetler topluma hizmet etmek amacıyla yapılmaz. Özel kazanç ve kâr uğruna yapılır. Entelektüeller, insancıl olmaktan hoşlanırlar; ne kadar faydalı olursa olsun, aç gözlülük olarak da bilinen, egoizmden nefret ederler. Eldeki delillerin aksine⁷, hükûmet faaliyetlerinin sadece kamu yararı göz önünde bulundurularak yapıldığına inanırlar. Aynı şekilde, tüm delillerin aksine, kapitalist ekonomi sistemini sıfır toplamlı bir oyun olarak kabul ederler. Başarılı kapitalistleri, başkalarını sömüren vicdansız vurguncular olarak görürler.

Gerçekten, cesur bir asker, fedakârca çalışan bir hemşire, bir sânatçı ya da bilim adamı, samimi bir beden işçisi ve unutmamak gerekir ki bir akademisyen, ancak ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadar ücret alırken; yetenekli ya da şanslı bir bankacı veya sanayicinin zenginliğini artırmasının hiçbir tatmin edici ahlâkî haklılığı yoktur. Ne zengin ne de fakir, kaderlerini ahlâken hak etmiş görünmektedir.⁸

Eşitsizlikler, önceleri, her ne kadar hak

edilmiş olmasa da Tanrı'nın gizli iradesine, daha sonraları ise yenilmez doğaya bağlanırdı. Bugün ise eşitsizlikler, genellikle hemen hemen tüm görünür eşitsizliklerin açıklanmasında kullanılan fırsat eşitsizliğine bağlanıyor. Fakat, eşitsizliklere karşı çıkan entelektüeller, fırsatları eşitleyebilseydik ve aynı derecede fırsat eşitliğine sahip olabilseydik bile (ki doğa bunları hiçbir yerde sunmaz ve ancak toplum sağlayabilir), şu anda gördüğümüz eşitsizliklerden daha kötüsünün yine de var olacağını çok farkında değillerdir. Bunun nedeni, insanların yetenekleri ve isteklerinin, gayretlerinin sonuçlarının ve piyasanın bu sonuçlara verdiği değer çok büyük farklılıklar göstermesidir. Eşitsizlikler yeni şekiller alabilir, fakat tamamen yok edilemezler. Fırsatlar daha eşit hale getirilse bile, entelektüellerin bu kadar çok karşı çıktıkları zengin ve fakir arasındaki mesafe esasında daha da artar. Bir yolu bulunup gelirler eşit olacak şekilde yeniden düzenlense bile, fakirler yine de mevcut olurdu, çünkü insanların gelirleri ne kadar eşit olursa olsun farklı miktarlarda harcarlar.⁹

Bazı çağdaş filozoflar, yetenekleri dengesiz dağıtan “doğal kadere” ahlâken karşı çıkarlar. Onların bir yolla eşitlemek istedikleri doğal farklılıklar arasında, çalışma gücü ve iştahı da bulunmaktadır. Her ikisi de, kişiden kişiye farklılık gösterir ve birilerinin yoksulluğuna ve diğerlerinin zenginliğine katkıda bulunur. İşte bu nedenle, fırsat eşitliği her ne kadar sağlansa bile, insanların gayretleri de eşit olmadıkça nihaî eşitsizliklerin giderilmesine yeterli olmaz.

Eşit olmayan sonuçlar mevcut olduğu sürece (ki bu kaçınılmazdır), fırsat eşitliğinin en iyisi usûl adaletidir (procedural justice), ki bunun da sosyal adalet hedefine ulaşılmasına yardımcı olduğu genellikle kabul edilmez. Fakat bir istisnası var: Eğer usûl adaleti harcanan gayretlerin sonuçlarını yansıtıyorsa, o zaman tatmin edici kabul edilebilir. Eşit haklar ve eşit

katılma şansı mevcut olduğunda ve sonuçlar çalışma, yetenek ve zenginlikten bağımsız ise bu kaderin adil olduğu söylenebilir; her ne kadar bu sonuçların John Rawls'u "doğal kader" inden daha az ahlâkî meşruiyeti olsa da.¹⁰ Entelektüeller, gayretlerin sonuçları konusunda fazla şikâyetçi değildirler. Fakat, "doğal kader" in kendi başına ahlâken doğru olmadığını düşünürler. Gerçekten, bu yetenekler Tanrı'nın kendi gizli planına göre verildiği hediyeler gibi görülmedikçe, "doğal kaderin" doğruluğu kabul edilemez.

Doğuştan gelen yetenekler, genellikle sosyal imkânlar ile bir arada bulunur. Bu nedenle, doğuştan gelen yeteneklerin, gerçekte doğuştan gelmediğine, fakat tanım gereği adaletsiz ve ancak sosyal politikalar ile dengelenebilecek fırsat eşitsizliklerinin bir sonucu olduğuna inanılır.¹¹

Geçmişte, kişinin kendi gayreti dışında kazandığı ve kaybettiği şeylerin Tanrı'nın iradesi ile gerçekleştiği kabul edilirdi. Halbuki ahlâkçılar yani çoğu entelektüeller, fırsatlar ve yeteneklerin dengesiz dağılımı ve yeteneklerin ahlâken yanlış piyasa değerlendirilmesi yüzünden ortaya çıkan dengesiz sonuçlara ve bu sonuçları doğuran sisteme karşı çıkarlar.

Entelektüeller kendilerinin daha iyi ödüllendirilmesi gerektiğini düşünürler. İşadamlarından, basketbol oyuncularından, şarkıcılarından veya Hollywood oyuncularından daha az hak etmediklerine inanırlar. Fakat entelektüellerin ileri sürdükleri ahlâkî değer ile piyasanın yarattığı ekonomik değer birbiriyle karşılaştırılmaz, birbirinden tamamen bağımsızdırlar. Bu durum, her değerli şeyin ekonomik bir değerinin olduğunu çoğu zaman göremeyen entelektüelleri en çok üzen şeydir.

Kapitalizmdeki sosyo-ekonomik yapı (yani adaletsiz dağılım), hem ahlâkî kriterlerden ba-

ğımsızdır, hem de, istisnalar hariç, piyasanın sadece ekonomik değerlere önem vermesine kızan entelektüellerin işine gelmez. Moral değerler ve onu üreten ve yayan entelektüeller piyasadan dışlanmıştır. Adil bir hükûmetin, ahlâkî değerlere saygı ve zenginlik bahşederek ödüllendirdiği bir sosyal sistem beklentisi gerçekleştirilemez.

Geçmişte, mevcut adaletsizliğin Tanrı'nın isteği olduğuna inanılır ve inanç sistemi de bunu doğrulardı. St. Augustine'nin belirttiği gibi, Tanrı, "adil olmak için gizlenmişti ve adaleti de gizliydi." Şimdi ise sadece sosyal sistem suçlanmaktadır. Bu sistem ahiret sorgulamasını içermez. Sonuç olarak, eğer bir sistem, entelektüeller ve kendilerini dezavantajlı hissedenler tarafından adaletsiz bulunuyor ve bundan yararlananlar kendilerini suçlu hissediyorsa, böyle bir sistem ayakta kalamaz.

Kapitalizmin yarattığı modern dünyanın temel düşünce sistemi sekülerdir. Kızgınlıkları ve eşitsizlikleri ve fırsatların dağılımı konusundaki ahlâkî hoşnutsuzlukları azaltmak konusunda dinî inancın etkisini yeterince ciddiye almaz.

Entelektüeller, dinin zayıflatılmasından ve sosyo-ekonomik sistemin aşağılanmasından sorumlu tutulmalıdır. Onların düşmanlıkları sadece kapitalizmle sınırlı değildir, fakat toplumun mevcut değerlerini de içermektedir. Onlar, Max Weber'in belirttiği "dünyaya küsme" durumunun yaygınlaşmasında yeterince etkili olmuşlardır.

Din, her ne kadar ahlâkî değer ile ekonomik değeri eşit tutmadıysa da, ekonomik meziyet karşılığı ekonomik değeri ödüllendirmeye de karşı çıkmadı. Çünkü dine göre, ekonomik değer aksine ahlâkî değer bu dünyada ödüllendirilmesi gerekli değildir. Bu nedenle kıskançlık ve bu dünyada eşitlik ya da ahlâk ve adalet isteklerine sınırlamalar getirilmiştir. Tanrı, bu dünyada haksız olarak zulüm görmüş insanların karşılığını öteki dünyada vere-

cektir. Din hiçbir ekonomik sisteme karşı gelmez, fakat sadece materyalist ilerlemeye karşı çıkar. Böylece mantıken olmasa da psikolojik olarak hemen hemen her statükoya destek verir.

Gelenekler tarafından desteklendiği için eşitsizliklerin meşruluğu ciddi olarak sorgulanmadı. Fakat, piyasa ekonomisi geleneksel adetleri ve inançları yıkar, en azından zayıflatır ve gelenekleri sıradanlaştırır. Kapitalizm geleneksel takvaya değil, ekonomik yeterlilik ve gelişmeye inanır. Kapitalizm, kapitalizm öncesi ahlâkî gelenekleri yıkar, ya da en azından zayıflatır ve fakat bunlara alternatif bir sistem sunmaz. Entelektüeller arasında yaygın olan eşitlikçilik (egalitarianism) anlayışı üzerine dayanan ahlâkçı reddiyelere karşı hiçbir moral savunma yapmaz. Eğer bu eşitlikçilik anlayışı dikkate alınmazsa, kapitalizm ahlâken doğrulanabilir.

Kapitalizm ayrıca alt ve üst sınıflar arasındaki mesafeyi azalttı ve sınıflar arası geçişleri artırdı. Orta ve üst sınıflara katılmak her zamankinden daha kolay hale geldi. Bununla birlikte, reformcuların beklentilerinin ve devrimcilerin katkılarının aksine, zengin ve yoksul arasındaki mesafenin azalması ve yoksulların oranındaki düşüş, genellikle kızgınlığı artırdı. Şimdi zengin ve yoksul aynı malları tüketiyor, aynı TV programlarını ve filmlerini izliyor, aynı yerlere uçakla ya da arabasıyla gidebiliyor. Farklılıklar azaldı: Birisi birinci sınıfta uçuyor, diğeri ekonomik yolcu sınıfında.

Buna rağmen, sosyal farklar daha da küçük ve az oldukça, entelektüeller daha da hoşgörüsüz oldular. Yenilikler, genellikle daha ileri yenilik beklentilerini doğurur. Bu beklentiler, yeniliklerin fiilen gerçekleşmesinden daha hızlı gelişir ve sonuçta olabilirlik sınırını aşar.

Eşitsizliklerin herhangi bir şekilde azaltılması geride kalan eşitsizliklerin de giderilebileceğini gösterir. Böylece tam eşitlik hariç, ki bunun gerçekleşmesi mümkün değildir, tüm

iyileşmelerin yetersiz olduğuna inanılır. Alışılmış çözümler kaçınılmaz kabul edilir; kaçınılmaz olan ise hoş görülür. Fakat yetersiz olan, yani gerçekleştirilemeyen vaat daima kızgınlık yaratır. İşte bu nedenle esasında entelektüellerin gösterdiği kızgınlık artmıştır. Zengin ve yoksul daha önce “iki ulus”¹² iken, fakirler bir arada yaşardı ve bunun sonucunda zenginler arasında olandan daha çok birbirlerine haset ederlerdi. Çünkü zenginler birbirlerine haset edemeyecek kadar kopuk yaşıyorlardı. Büyük ve görünürde aşılması sosyal farklılaşmaların azalması nedeniyle artık dışlanmayan yoksullar, özellikle zenginlerin tüketim hırslarının her gün televizyon ekranlarına yansımından etkilenerek, şimdi herkes gibi görünmeye başladılar. Bununla birlikte, onlar bu amaçlarını istedikleri derecede gerçekleştirebilecekleri araçlardan hâlâ mahrumdurlar ve bu nedenle kızgındırlar. Yoksul olmasalar da, hâlâ yeterince ödüllendirilmediklerini düşünen akademisyenler de, aynı nedenlerle kızgındırlar.

Zoraki ekonomik kontroller ve bunu açıkça gerçekleştirenler hariç, piyasa görünmez el ve otomatik mekanizmalar üzerine oturur. Geçmişte fiyatlar arttığında vicdansız spekülâtörler suçlanırdı. Bunu şimdi yapmak olanaksız değilse bile daha zordur.

Görünür ve müşahhas bir yönlendirici otoritenin yokluğu, genellikle yapıldığı gibi hedef yokluğu ile karıştırılırsa, piyasanın “üretim anarşisi” içerdiği şeklindeki suçlamalara yol açar. Halbuki, kâr ve zarar yaratan “görünmez el”, eğer istenirse, piyasayı tüketici taleplerine cevap verecek şekilde daha hassas olarak yönlendirir. Çok sayıda bireyin planlarının otomatik koordinasyonu “plânlama” olarak kabul edilemez, fakat merkezî olarak yapılan koordinasyon “plânlama”dır.

Genellikle entelektüellerin hiçbir deneyimi

yoktur. Daha da kötüsü özellikle ekonomik nitelikli gelişmeleri hiç anlamazlar. Olumlu ekonomik sonuçlarına rağmen kapitalist sistemin ahlâksızlığını hakir görürler ve hem üretimi hem de ahlâkî üstünlüğü ödüllendiren bir sistemi hayal ederler. Bu tür sistemler Plato'dan beri entelektüeller tarafından hep önerildi, fakat asla çalışmadı. "Eğer piyasa (ahlâka) ekonomik değer vermiyorsa, bürokrasi bunu yapmalıdır" denilir. Bürokrasi muhtemelen ahlâkî üstünlüğü piyasadan daha iyi ya da daha çok ödüllendirmeyecektir. Bürokrasi, ekonomik değeri piyasanın yaptığı şekilde ödüllendirmez; bürokratik ve politik manipülasyon ve yetenekleri ödüllendirir. Burada önemli bir etkinlik kaybı vardır. "Plânlamayı" tercih eden ve plânlayıcılar arasında olmayı uman entelektüeller, eğer eleştirmezlerse, belli bir rahatlığa ulaşırsalar da, muhtemelen planlananlar arasında olacaklardır.

Günümüzde kapitalizme karşı duyulan kızgınlığın önemli bir nedeni, çoğu şeylerin "metalaştırılmasıdır." Gerçekten, piyasa ticarete tabi tutulabilecek hemen hemen her şeye fiyat koyar. Bu her şey olabilir. Piyasa fiyatı arz ve talebe bağlıdır, ahlâkî veya estetik değere değil. Bunun yanında, piyasa, her ne kadar ahlâken ve estetik olarak önemli olsa da her türlü eşyaya ekonomik gözlükle bakar. Profesörlerin gelirlerinin belirlendiği bir piyasa vardır; yazdıkları kitaplar en çok satan (best-seller) olabilir veya olmayabilir. Eğer olursa profesörlerin piyasa fiyatı artacaktır. Fakat entelektüeller, piyasaya bağlı olmak istemezler. Bazıları (genellikle piyasa değeri düşük olanlar), kendilerinin piyasa değerlendirilmesine tabi tutulduklarını ve onlara bir entelektüel birey olarak önem verilmediğini düşünürler. Değerli katkılarına değer verilmediğine inanırlar. Onlara göre, yaptıkları katkıların değeri, bazen elde ettikleri piyasa fiyatı ile ters orantılıdır.

Fakat, kişilerin mallar seviyesine düşürüldüğü algılaması doğru değildir. Zira, kimyacılar, maddelerle onların kimyasal madde olması bakımından değil, fakat onların kimyasal bileşimleri açısından ilgilenirler. Doktorlar, hastalarına bedensel bir nesne olarak değil, fakat onların bedensel fonksiyonları açısından bakarlar. Aynı şekilde, piyasa da maddelerle ve bireylerle madde olarak değil, piyasa değeri açısından ilgilenir.

Yine de metalaştırma suçlaması tamamen mesnetsiz değildir. Kapitalizm döneminde daha önceki dönemlerden çok daha fazla mal piyasalaştı.¹³ Piyasa yaşamımızın çoğunu kapsamaktadır. Bu ise, entelektüellerin rahatsız olmalarına yol açan kültürel sonuçlar yaratıyor.

Her ne kadar insanlar geçmişte olduklarından daha özgür ve müreffeh olsalar da, kültürel üretim endüstriyel kapitalizmin baskısı altında ezildi.¹⁴ New York, Rönesans dönemindeki Fransa'dan ya da Orta Çağdaki Venedik'ten, hatta antik Yunan'dan daha geniştir. Bu şehirlerin her biri New York'tan daha küçük ve daha az müreffeh, fakat kültürel olarak çok daha fazla üretken idiler. Niçin? Yeteneklerin zaman ve mekan sürecinde yeterince eşit dağıldığı varsayımı altında, şu hipotezi ileri sürme cesaretini gösterebiliriz:

Kapitalizm, kültür için daha önce hiç mevcut olmayan bir kitlesel piyasa yarattı. Bu kitlesel piyasa, potansiyel sanatkârları içine çeker ve yüksek kültür ürünü eserlerin üretimini caydırır. Bu kişiler, estetik olarak değerli fakat daha az kârlı emsalsiz ürünler yaratmak için çalışmak yerine, kitlesel piyasaya dönük mallar arz ederler. Bir müzik yapımcısı, geçmişle kıyaslandığında daha popüler müzik yaratır. Bir mimar, katedral yerine havaalanları ya da süpermarketler dizayn eder. (Öyle ki, zamanımızda estetik bakımdan değerli anıtsal yapılar neredeyse hiç yapılmamıştır.)

Yeteneğin kitlesel piyasaya yönlendirilme-

si yeni bir gelişmedir, fakat bu durum kitlesel piyasaya arz yapmayan sanatın ve sanatçıların marjinalleşmesine yol açmıştır. Biz geçmişten daha çok ve daha iyi konfora sahibiz, fakat daha az rahatız. Bunun bir nedeni, hepimizin de kitlesel piyasayı beslememiz ve onun tarafından beslenmemizdir. Bu, yaratıcı enerjileri pekâlâ yok edebilir; bizi ve özellikle entelektüelleri daha çok rahat ve fakat daha az mutlu hale getirir.

Joseph Schumpeter *Kapitalizm, Sosyalizm ve Demokrasi* (Harper 1942) adlı eserinde kapitalizmi kendi başarısının zayıflatacağını ve yerine sosyalizmin geçeceğini ileri sürmüştü. Zaman onun kehanetinin yanlış olduğunu ortaya çıkardı. Kapitalizm değil sosyalizm yıkıldı. Bununla birlikte, Schumpeter, ekonomik etkinlik (ve onu izleyen daha yüksek yaşama standartları) ile istikrar ve gelenek uğruna feda edilen sosyal ihtiyaçlar arasındaki temel çatışmayı gerçekten görmüştü.

Kapitalizmin asıl hedefi olan ekonomik ideal, sosyal ideal ve hatta en temel sosyal istikrar amacı ile uyumlu değildir. Ekonomistlerin sürekli belirttiği gibi, mükemmel ekonomik etkinlik tam serbest ticaret ile gerçekleştirilebilir: Yani mallar, sermaye ve insanların kârlarını artırmak için en etkin şekilde kullanılacakları bir pazara gitmekte özgür oldukları zaman. Fakat, tam serbest ticarete sahip olsaydık, insanların, aşırı nüfuslu olan Çin ya da Hindistan'dan nispeten daha az nüfuslu olan Kuzey Amerika kıtasına doğru aktığını görürdük. Sermaye ise ters istikamette hareket ederdi. Bölgeler arası ücretler şimdikinden daha eşit olurdu.

“Globalleşme” bu noktaya doğru gidiyor. Fakat tam serbest ticaret muhtemelen asla olmayacak. En optimum ekonomik etkinliğe ulaşmadan çok önce, siyasî engeller azalacak ve bunun sonucunda serbest insangücü, sermaye ve ticaret akışı duracak. Yüksek ekono-

mik etkinlik hedefine nispeten küçük bir yakınlaşma bile, ekonomik göçlere neden olur. Bu ise, içinde “yabancıların” olduğu ülkelerde ulusçu reaksiyonlara yol açacaktır. Gerçekleşen ve ilerde beklenen göçler, İngiltere’de Sir James Goldsmith’in, Amerika’da Pat Buchanan’ın ve başka ülkelerde benzer kişilerin başını çektiği göç karşıtı protestolara çoktan yol açtı bile!

Globalleşmenin adaleti sağlayacağı bile söylenebilir. Zira, bir çocuk sadece Hindistan’da doğmuş olmaktan dolayı pek çok şeyden mahrum kalırken, bir Amerikalı ya da Avrupalı çocuk sadece buralarda doğmuş olmaktan dolayı bir sürü imtiyazlara niçin sahip olsun? Fakat, bu durumu değiştirme ihtimali olan globalleşme, çok uzun zamanda olacaktır. Çünkü, gerçekte hiç kimse tam anlamıyla serbest olan ticareti istemez.

Ekonomik görüşleri yanlış bile olsa, entelektüeller dahil sosyal eleştirmenlerin çıkarımları ve tahminleri dikkate değer olabilir. Onların karşı çıktıkları politikalar, sadece çok dramatik göç sorunlarına yol açmakla kalmıyor, fakat kaçınılmaz olarak ulusal kimlikleri ve kültürleri aşındırıyor. Geleneksel alışkanlıklar, tavırlar ve fikirler temelden değişebilmektedir. Bu nedenle tam serbest ticarete karşı siyasî muhalefet muhtemelen yok olmayacaktır. Bu muhalefet ekonomik olmasa da kültürel gerekçelerle haklı görülebilir. Ekonomik bakımdan global etkinlik ideali (ekonomik ideal) yukarıda zikredildiği gibi sosyal ideal ile veya asgarî istikrar ile uyuşmaz.

Entelektüeller, kapitalist toplumda etkinlik sağlama uğruna çok fazla şeyin feda edildiğini daima vurgulamışlardır. Görüşleri genellikle yanlış ekonomik fikirler üzerine otursa da, bir konudaki görüşlerini dikkate almak gerekir. Ekonomistler, sosyal bütünlük için gerekli olan önemli bazı rasyonellik-dışı unsurları çok uzun zamandır ihmal etmişlerdir. Ekonomistler tam rasyonalist olmaktan yanaydılar. Din,

ulusçuluk ve pek çok diğer gelenekler dahil toplumumuzdaki rasyonellik-dışı unsurların aşınmasında çok önemli sorumlulukları olan edebiyatçı entelektüellerin savunuculuğunu yaptıkları, aynı zamanda o rasyonalizme dayanan politikardan memnun olmadıklarını belirten kişiler olmaları, ironiktir.

Antik Yunanlılar ve Romalılar, günahları cezalandıran ve üstün ahlâkî normları emreden (Yahudiliktekinen benzer) bir Tanrısı olmayan, güçlü bir medeniyet kurdular. Hıristiyanlığı tecrübe etmiş olan bizim medeniyetimizin benzeri bir çöküşten kurtulup kurtulmayacağı açık uçlu bir sorudur. Bu arada, pek çok entelektüel, her ne kadar ölümden sonraki hayata inancı olmasa da, dinin yerine geçen sosyalizme nostalji duymaya devam etmektedirler. Farklı türleri dahil Marksistler, üniversitemize sığındılar. Onların çoğu gizli Marksist oldular veya öyle kaldılar. Fakat bunların Marksizmi teorik olmaktan çok tavırsaldır.¹⁵ Yine de Marksizmin kültürel etkisi özellikle orta sınıflar arasında hâlâ güçlüdür. Yeterince solcu olmayanlar ise "Faşistler." "Dekonstruktivizm", "radikal feminizm" ve "siyasî doğruluk" gibi Marksizmin türevleri ortaya çıkmıştır.

Joseph Schumpeter, toplum ile onun entelektüelleri arasındaki ilişkiyi, kör bir adamla onun gören gözü olan köpeği arasındaki ilişki örneğiyle açıkladı. Bu analogi uygundur. Her ne kadar bazen körlere körlere kılavuzluk ediyormuş gibi görünse de, toplum entelektüellerin kılavuzluğu olmadan yapamaz.

Entelektüeller homojen bir topluluk değildir. Bazı ortak özelliklerine rağmen aralarında büyük farklılıklar vardır. Eğer iyi yapılmışsa entelektüellerin eleştirileri ve teorileri, kaçınılmaz olarak diğer entelektüellerden esinlenir ve onların teorileri üzerine oturur.

Notlar

1. Fransız, İtalyan ve İskandinav demokrasileri, entelektüellerin önemli siyasî rol oynamalarına daha çok müsaade ederler. Onların başbakanlarının çoğu profesördü. Bununla birlikte, yönetimde hiçbir düzelmeye görülemez. Kurucu önderlerin ölümünden sonra entelektüellerin siyasî yönetime çok nadiren seçildiği ABD, kesinlikle, Avrupa ülkeleri kadar iyi yönetilmektedir.

2. Entelektüelliğin aksine, zekâ sosyal dünyada önemli bir saygı görür. Zekânın gelir dağılımındaki rolü için bkz.: Charles Murray, *Income Inequality and IQ*, AIEI Press 1988.

3. Çünkü, hayatın amacının "dünyanın hazinelerini kendin için biriktirme, fakat cennetin hazinelerini kendin için biriktir" (Matthew 6: 19-20) olduğuna inanılıyordu. Gelecek dünyada [ahiret] yani sonsuz dünyada kurtuluş için mücadele etmek yerine bu geçici dünyada zenginlik ve rahat için çalışmanın irasyonel olduğu kabul ediliyordu. (Pratikte ise, zenginliği küçük görmek, teoride olduğu kadar yaygın kabul görmüyordu.)

4. Aksine, borçlular ve Victor Hugo'nun "Les Miserables" (Sefiller) i hemencecik kahraman oluverirler. Vizyondaki film "Titanic" de, düşük sınıf yolcular değil birinci sınıf yolcular, caniler olarak gösterilir.

5. Adam Smith bu amaçları çarpıcı bir şekilde belirtir, fakat önem vermedi.

6. Fakat, İncil, buğdayı bol ve ucuz iken satın alan ve küt olduğunda satarak spekülasyon yapan Yusuf'a yüksek övgüler yapmaktadır. Yusuf, spekülasyonun genellikle yaptığı gibi, rüyalarından ilham almıştır.

7. "Kamu Tercih" ekonomi okulu pek çok delil ortaya koymuştur.

8. İşadamlarına karşı kinçi haset olabilir, fakat basketbol oyuncularını ya da sinema sanatçılarının zenginliği meşru kabul edilir.

9. "Fakir" i, ekonomik yapının en alt kısmında olanlar şeklinde tanımlıyorum. "Yoksulluk" daima nispidir. Bu nedenle, gelirler eşit olmadığı müddetçe kaçınılmaz bir sonuçtur. Buna karşın, "fakirlik" mutlak değildir, fakat potansiyel olarak giderilebilir. En temel fizikî gereksinimlerden yoksun olanlar fakirdirler ve bu fakirlikten kurtarılabilirler.

10. John Rawls, *A Theory of Justice*, HUP 1971.

11. Entelektüeller aşağı yukarı onsekizinci yüzyıldan beri, insanın boş bir zihinle doğduğuna ve onun geliştirdiği yeteneklerin ve kabiliyetlerin tamamen toplumdaki fırsatlar ve eğitim sayesinde oluştuğuna inanırlar.

12. Disreali'nin deyişi. Bkz. Sybil.

13. Bazı açılardan daha küt şeyler de: İnsan oğlunu ticarete konu etmeyiz.

14. Rönesans dönemi, endüstri toplumundan farklı olarak.

15. Marksizm akademik dünya dışında, ilginçtir. din adamları hariç, etkisini yitirdi.

Çeviren: Ramazan Gözen

Çevre Sorunlarına Alternatif Çözüm Arayışları: Kirlilik İzinleri Piyasası

Yusuf Şahin*

1. Giriş

Çevre sorunları, gerek ulusal gerekse uluslararası alandaki siyasal karar alma süreçlerinin en önemli konusu haline gelmiştir. Kuşkusuz bu aşamaya bir anda gelinmiş değildir. Çevre sorunları, yaklaşık otuz yıldır -başta gelişmiş batılı ülkeler olmak üzere- ulusal devletlerin sürekli gündeminde olmuştur.

Çevre sorunlarına çözüm arayışında, maliyetleri kimin karşılayacağı sorusu oldukça önemlidir. Çevre kirlenmesinden dolayı ortaya çıkan maliyetleri kim karşılayacak sorusuna bugün "kirleten" şeklinde cevap verilmektedir. Bu konuda yaygın bir kanaat oluşmuş bulunmaktadır.

Çevrenin kirlenmesinden dolayı ortaya çıkan maliyetleri kirletenin ödemesi ilkesi konusunda bir sorun olmamakla birlikte; kirletenin, bu maliyetleri nasıl karşılayacağı konusunda görüş ayrılığı vardır. Bu konuda iki temel yaklaşımın olduğunu belirtmek gerekir:

Emir ve kontrol yöntemi. Bu yöntemde göre, çevre sorunları tespit edildikten sonra bunlarla ilgili bir takım standartların belirlenmesi yoluna gidilmekte; standartlara uymayanlara ise

para ve işyeri kapatma cezaları, çalışma ruhsatının iptal edilmesi gibi yaptırımlar uygulanmaktadır.

Ekonomik ve mali araçların kullanılması yöntemi. Bu yaklaşımda daha çok piyasa sisteminden yararlanarak çevre sorunlarına çözüm arayışı ön plana çıkmaktadır.

Bir çok batılı gelişmiş ülkenin, 1990'lı yıllardan itibaren -başta çevre vergileri olmak üzere- ekonomik ve mali araçlardan yararlanmaya başladığı görülmektedir. Bu yazı bağlamında ele alınacak olan "kirlilik izinleri piyasası" yöntemi ise teorik düzeyde 1960'lı yıllarda tartışılmaya başlanmıştır. Bugün, ABD'nin de içinde bulunduğu, çok sınırlı sayıda ülkede uygulanmaktadır. Yöntemin faydaları/olumlu yanları üzerinde duranlar kadar, eleştirenler de bulunmaktadır.

Bütün bunlara rağmen, bugüne kadar piyasa sisteminin aksaklıkları olarak görülen çevre sorunlarına, yine piyasa sistemi ile çözüm bulunması çabası, oldukça ilginç bir çalışma konusu oluşturmaktadır.

"Kirliliğin alınıp-satılması" politikası piyasa mekanizması ile çevre sorunlarının giderilmesine dönük politika seçeneklerinden birisidir. Henüz uygulama alanı geniş olmamakla

* Arş. Gör., Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

birlikte, literatürde yoğun ilgi gördüğü açıktır. Gelecekte yaygın bir politika seçeneği olabilmesi için, aşağıda bir kısma değineceğimiz, bazı konuların açıklığa kavuşturulması gerekir.

“Kirliliğin alınıp-satılması” politikasını incelemeye geçmeden önce önemli bir noktanın altını çizmek gerekmektedir: Başta bu politika seçeneği olmak üzere, doksanlı yıllarda yaygın olarak tartışılmaya başlanan ekonomik ve mali araçların kullanılması, devletin bu alandan bütünüyle dışlanması temeline dayanmaktadır.¹

2. Çevre Sorunlarının Kaynağı: Serbest Piyasa Sistemi

Çevre sorunu, çok yakın bir zamana kadar, serbest piyasa ekonomisiyle gelişmek isteyen ülkelerin kaçınılmaz olarak karşılaştıkları bir sorun olarak görülmüştür. Ancak, Doğu-Bloku'nun dağılması ile birlikte, bu ülkelerin çevre sorunları açısından durumlarının hiç de iyi olmadığı görülmüştür. Bu yaklaşıma göre çevre kirliliğine, kirliliğe konu olan çevre mallarının/kaynaklarının (üretim sürecinde yer almalarına rağmen) sahiplerinin olmaması (mülkiyete konu olmaması) bundan dolayı “serbest mal” olarak kabul edilmeleri ve dolayısıyla üretilen mal ve hizmetlerin içinde bir maliyet unsuru olarak yer almamaları neden olmuştur. Dolayısıyla, toplam maliyetler içindeki payı “sıfır” olan çevre malları, (teorik olarak) kârı maksimize etmek için ne kadar gerekiyorsa o kadar kullanılmıştır. Oysa çevre kaynaklarının sınırsız kullanımı belli bir dönem sonra çevre sorunları olarak karşımıza çıkmıştır. Piyasa sisteminin aksine, kolektivist-komüniteryen sistemlerde bu tür bir aksaklığın olmayacağı, dolayısıyla çevre sorunlarının olmayacağı ileri sürülmüştür. Bugün sorunun kaynaklarını bu şekilde izaha çalışmanın yeterli olmadığı anlaşılmış bulunmaktadır.²

İşte bugün yapılmak istenen, kirliliğin alınıp-satılması politikasında olduğu gibi, daha

önce üretim sürecinde bir maliyet unsuru olarak yer almayan “Çevre” nin artık toplam maliyetlerin içine alınması düşüncesidir. Yine daha önceleri çevrenin aşırı kullanımı sonucu ortaya çıkan bir takım sorunların “dışsallıklar” diye geçiştirilmesinden de vazgeçilmek istenmektedir. Yeni dönemde artık tüketiciler, satın aldıkları mal ve hizmetlerin içinde “Çevre” nin de bir maliyet unsuru olarak yer aldığını göreceklidir.

3. Kirliliğin Alınıp-Satılması Politikası

“Kirliliğin alınıp-satılması politikası”nı, çevrenin bir üretim maliyeti olarak fiyatlara yansıtılmasında kullanılan bir araç olarak değerlendirmek gerekir. Bu politika seçeneğinin en özgün yanı, serbest piyasa sisteminin işleyişi sonucu ortaya çıkan bir sorunun, yine serbest piyasa sistemi ile çözülmek istenmesidir (McAleese, 1997: 222). Bu konuda, serbest piyasa sisteminin başarılı olup olamayacağını ise zaman gösterecektir.

Ekonomistlerin fiyat mekanizması ile çevre koruma ve geliştirme politikası bağlamında ele aldıkları kirliliğin alınıp-satılması politikası, ilk olarak 1960'lı yılların sonlarında tartışılmaya başlanmıştır. Bu yöntemde çevre kalitesi hedefi, emisyon miktarı şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu yöntemle belirlenen emisyon miktarına en düşük sosyal maliyetlerle ulaşılmış olacaktır (Verhoef et al., 1997: 528).

Bu politika seçeneğinin özü şudur: Devlet ya da yetkili bir kurum her hangi bir sektörde ya da bölgede kirliliğinin üst limitini tespit etmektedir (Örneğin kirliliğin üst limiti 100 eşit parçaya bölünmektedir). Bu toplam kirlilik miktarı kirletme izinlerine bölünmekte, kirleticilere dağıtılmaktadır. Bu aşamada iki ayrı yöntem uygulanmaktadır. Bu izinler, ya devlet tarafından dağıtılmakta ya da ihale usulü ile satılmaktadır. Bu kirletme izinlerini alan kişiler, satın aldığı kirletme izninin kendisine tanıdığı sınıra kadar “kirletme hakkı” elde et-

mektedir. Uygulamada ya bu sınır aşılmakta, ya da sınırın altında kalınmaktadır. Birinci halde sınırı aşan kirleticinin kirletme izni satın alması gerekmektedir. İkinci durumda ise kirletici, kirletme hakkının kalan kısmını piyasa mekanizması ile başkasına kullandırabilmektedir. Bu yöntemle göre kirleticilere, ancak, sahip oldukları kirletme izinlerine göre kirletmelerine müsaade edileceği için; kirleticiler, kirletme hakkı elde edebilmeleri için piyasadan kirletme izni bulmak zorundadır. Kirletme izinleri piyasasında fiyatlar, talebe bağlı olarak değişeceği için, örneğin, kirletme izinlerin piyasada arzının azaldığı durumlarda kirlilik izinlerinin fiyatı yükselecek ve yükselen kirletme maliyeti, kirleticileri kirletmekten vazgeçirecektir (Tüzün, 1990: 29; Yaşamış, 1995: 165; Nugent, 1997: 682; Turgut, 1998: 227-228; Yener, t.y.: 10).

“Kirliliğin alınıp-satılması” politika seçeneği, sadece ulusal devlet düzeyinde devletin rolünü en aza indirerek çevre sorunlarını çözüme yönünde bir politika seçeneği olarak değil, uluslararası çevre sorunlarının çözümü konusunda da bir politika seçeneği olarak ileri sürülmektedir. Örneğin, iklim değişikliği sözleşmeleri kapsamında yapılacak bir anlaşma ile karbondioksit emisyon miktarını 1990 yılındaki seviyesinin %20’si düzeyine indirecek şekilde bir uluslararası kirlilik izinleri piyasasının oluşturulabileceği ileri sürülmektedir (Bertram, 1996: 466).

3.1. Kirliliğin Alınıp-Satılması Politikasının Uygulanma Koşulları

Kirletme izinlerinin bir politika seçeneği olarak kullanılmasının bir takım koşullara bağlı olduğunun bilinmesi gerekir. Bunlardan bir kısmı şöyledir:³

1. Kirliliğin toplam miktarının belirlenmesi gerekir. Ancak piyasaya yeni girişlere de olanak sağlayacak biçimde kirletme izin belgelerinde gerekli artışın sağlanması için belli bir

esneklik kabul edilmelidir (Verhoef et al., 1997: 529).

2. Kirlilik izinlerinin dağıtımından sonra yeterli düzeyde denetim/izlemenin yapılması gerekir. Yöntemin bu özelliği kirleticileri kurallara uymaya zorlayacak güçte olmalıdır (Fromm ve Hansjürgens, 1996: 369; Verhoef et al., 1997: 530).

3. Bu politikanın hayata geçirilmesi için kirliliğin kaynağı ile alıcı ortam arasındaki ilişkinin belirlenebilmesi gerekir (Tüzün, 1990: 29). Örneğin çok sayıda kaynaktan doğan kirliliklerde, hangi kaynaktan ne kadar kirliliğin alıcı ortama bırakıldığı bilinemiyorsa/ölçülemiyorsa, bu yöntem uygulanamayacaktır (Turgut, 1998: 229). Kısaca, bu yöntem alıcı ortamdaki kirliliği tek bir hava kabarcığı gibi kabul etmektedir. Bundan dolayıdır ki bu yöntemle “kabarcık teorisi (bubble theory)” de denilmektedir (Yaşamış, 1995: 165).

4. Bu yöntemin uygulanması için kirliliğin miktarı ile kirlenmenin giderilmesiyle ilgili tüm yarar ve maliyetlerin kirliliğin alınıp-satılmasından sorumlu birim tarafından bilinmesi gerekir. Bu bilgi, bazı durumlarda mekansal ve zamansal farklılıştırmalara gitmeyi zorunlu kılabilir (Tüzün, 1990: 29; Verhoef et al., 1997: 530).⁴

5. Kirletme izinlerinin ilgili birim tarafından dağıtılması şeklinde değil de, ihale yöntemi ile satılması durumunda başat firmaların ve firmalar arası anlaşmaların olmaması gerekmektedir (Tüzün, 1990: 29).

6. Kirletme izinlerinin süreli olması gerekir. Bu süre uygulamada bir yıl olarak belirlenmektedir.

7. Kirletme izin belgelerinin bölgelerarası transferine izin verilmemelidir (Yener, t.y.: 11). Bunun için de kirletme izin belgelerinin uygulanacağı coğrafi alanın iyi belirlenmesi gerekir (Verhoef et al., 1997: 530).

8. Kirlilik izin belgelerinin alınıp-satıldığı piyasa ile ilgili bilgilerin güvenilir olması gerekmektedir.

9. Denetim ve izleme görevini yerine getiren birimin, izin verilen kirlilik düzeyinin aşıldığını kontrol etme ve kurallara uyulmaması durumunda anında ceza verme sorumluluğu olmalıdır (Fromm ve Hansjürgens, 1996: 374; 379).⁵

10. İhale usulü ile kirlilik izin belgelerinin satılmasında elde edilen gelirlerin çevrenin korunması ve geliştirilmesi için kullanılması gerekir. Aksi halde, örneğin bu gelirlerin bütçe açıklarının giderilmesinde kullanılması durumunda, istenen fayda elde edilemeyecektir.

11. Kirlenme izin belgesi sisteminin uygulanması için, diğer düzenlemelerden bir kısmının ortadan kaldırılması gerekir. Aksi halde oldukça fazla ve karmaşık düzenlemelere karşı üreticilerde/kirleticilerde tepkiler oluşacaktır (Dittmann, 1996: 51).

12. Teorik çerçeve ile uygulama arasında olası farklılıklar ile uygulamada ülkeden ülkeye yaşanabilecek farklılıkların dikkate alınması gerekmektedir (Johnson, 1998: 223).

Aslında buraya kadar sıralanan ölçütlerin aynı zamanda iyi işleyen bir serbest piyasanın önkoşulları olduğu görülecektir. Hemen hatırlatmak gerekir ki, uygulamada işleyen piyasalarla, ekonomi derslerinde görülen serbest piyasa sistemi arasında bire bir örtüşme yoktur. Kirliliğin alınıp-satılması politikası ile ilgili ileri sürülebilecek bunca özelliğin gerçek hayatta her zaman sağlanabilme olasılığı olmayabilir. Ancak, bizim sonuç bölümünde de belirteceğimiz gibi, bu politika seçeneği üzerinde yapılacak değerlendirmeler -uygulamasının da yaygın olmamasından dolayı- daha çok teorik düzeyde kalacaktır.

3.2. Kirliliğin Alınıp-Satılması Politikasının Faydaları/Avantajları

Her politika seçeneğinde olduğu gibi, kirliliğin alınıp-satılması politikasının da uygulanmasında avantajlı ve dezavantajlı olan yönlerinin olduğuna işaret etmek gerekir. Faydalarını/avantajlarını şöyle sıralayabiliriz:

1. Devletin/idarenin çevre koruma giderlerini azaltmaktadır. Yöntemin uygulanması için başlangıçta yapılacak düzenlemelerin dışında bir gider öngörülmemektedir (Fromm ve Hansjürgens, 1996: 371; Verhoef et al., 1997: 530; Turgut, 1998: 228).

2. Girişimciler kirlenme izni bulamayınca çevreyi gözetken teknolojilere yönelecektir. Bu hem yeni üretime başlayanlar için, hem de önceden elinde kirlenme izni bulunan ancak daha sonra elinden çıkaranlar için geçerlidir (Pearce, 1991: 942; Yaşamış, 1995: 165; McAleese, 1997: 234).

3. Kirlenme izinleri bir politika aracı olarak, üretim ve tüketim maliyetlerinde dışsallıkların da dikkate alınmasını sağlayacaktır.

4. Kirlenme izinleri, spesifik problemlerin vergilendirilmesi yoluyla istenen amaçların gerçekleştirilmesini sağlayabilecektir.

5. Kirlenme izinlerinin küresel düzeyde uygulanması, en azından teorik olarak, mümkündür (Zeitler ve Hermanns, 1996: 109).

6. İhale yöntemi ile kirlenme izinlerinin en yüksek fiyat verene satılması durumunda elde edilen fonlarla çevrenin korunması ve geliştirilmesine daha fazla kaynak aktarılması sağlanmış olacaktır (Tüzün, 1990: 30).

7. Kirlenme izinleri açık artırma ile satıldığı ve daha sonraki işlemlerin piyasada işlem gördüğü durumlar, enflasyonun etkilerine karşı dayanıklı olacaktır.

8. Ekonomik faaliyetlerin artmasına rağmen

men, kirletme izinlerinin sayısının belirli olması, kirletici faaliyette bulunan işletmelerin tek bir havzada toplanmasına neden olacaktır (Verhoef et al., 1997: 528). Bu durum işletmelere ölçek ekonomisinin avantajlarından faydalanma olanağı sunacaktır.

9. Kirletici izinlerinin başka bölgelere transfer edilmesine izin verilmeyeceği için kirliliğin yüksek olduğu bölgelerde kirletme izin belge sayısını az tutarak fiyat mekanizması ile kirliliğin düşürülmesinde başarılı olacaktır (Yener, t.y.: 11).

10. Ekonomik ve mali araçlara, örneğin bugün yaygın olarak kullanılan çevre (yeşil) vergilerine göre, kabul edilmesi daha kolay ve sonuç alma bakımından daha etkindir.

İlgili literatürde kirliliğin alınıp-satılması politikasının faydası/avantajları yanında, bu politikanın sorunlu alanlarına işaret edenler de vardır. Bu eleştirilerin yapılacak değerlendirmelerde dikkate alınması gerekir. Şimdi de bu politika seçeneğinin sorunlu alanları konusundaki eleştirileri özetleyelim.

3.3. Kirliliğin Alınıp-Satılması Politikasının Sorunlu Alanları

Kirletme izinlerinin sorunlu (belirsiz de denilebilir) alanlarını ise şöyle sıralayabiliriz:

1. Toplam kirletme izinlerinin sayısının ne olacağıın iyi belirlenmesi gerekir.

2. Kirletme izinlerinin kimlere ve hangi ölçütlere göre verileceğinin iyi belirlenmesi gerekir.

3. Toplam kirletme izinlerinin arttırılmasına dönük baskılar olacağından, siyasal irade bu baskılara direnemeyerek, bilimsel ölçütlere bağlı kalmadan kirletme izinlerinin sayısını artırma yoluna gidebilir (Turgut, 1998: 228-229).

4. Daha sonra üretime başlayan bir firmanın elinde kirletme izni olmayacaktır. Kirletme iznini ancak piyasadan elde edebilecektir. Bu izin her zaman bulunamayabileceği gibi, oldukça yüksek bir fiyattan satın alınması halinde firmanın üretim kararından vazgeçmesine de neden olabilir (Yaşamış, 1995: 165; Fromm ve Hansjürgens, 1996: 370; Nugent, 1997: 683).

5. Bizatihi kirletmenin bir izne bağlanması da özellikle etik açıdan eleştirilmektedir (Turgut, 1998: 228).

6. İhale yöntemi ile kirletme izinlerinin satılması durumunda kirletme izni fiyatlarının aşırı yükselmesi bazı firmaların üretimden vazgeçmesine, dolayısıyla üretimde düşüşe ve istihdamda azalmaya neden olabileceği ileri sürülmektedir (Tüzün, 1990: 30). Fiyatların yüksek olmasının etkisi, kirletme izin belgesinin süresinin bir yıl olduğu durumlarda daha da artacaktır.

7. Kirletme izinlerinin daha önceki kirlilik düzeylerine göre ilgili birim tarafından dağıtılması, uygulamaya geçilmeden önceki dönemde çevreyi koruma ve geliştirme için yatırım yapan temiz işletmelerin cezalandırılması anlamına gelecektir.

8. Yine geçmişteki kirlilik düzeylerine göre dağıtılacak kirletme izin belgelerinin, hangi zaman periyoduna göre dağıtımı yapılacaktır? Örneğin geçen on yılın ortalaması mı alınacaktır? Tarihsel süreç içinde kirlilik düzeyi sürekli dalgalanan ve bugünkü kirletme talebi de geçmişten farklı olan işletmelerin durumu ne olacaktır? (Fromm ve Hansjürgens, 1996: 370).

9. Kirletme izinlerinin uluslararası alanda uygulanması durumunda bazı güçlükler ortaya çıkacaktır. Örneğin, kirletme izinlerinin ülkeler arasında daha önceki kirlilik düzeylerine göre dağıtıldığını varsaydığımızda, oldukça adaletsiz bir durum ortaya çıkacaktır. Bugün-

kü kirlenme düzeyleri gelişmiş ülkelere göre çok daha düşük olan gelişmekte olan ülkeler, daha az kirlenme izin belgesine sahip olacaktırlardır. Bu adaletsiz durum, kirlenme izinlerinin alınıp-satılmaya başlamasıyla daha da artacaktır. Çünkü zengin ülkeler gelişmekte olan ülkelerdeki kirlenme izinlerini kolay bir şekilde satın alabilecektir.⁶ Ayrıca, böyle bir politikanın uluslararası alanda uygulanması durumunda bir takım yeni örgütlenmelere gidilmesine ya da eski örgütlerin (örneğin GATT'ın) yeniden gözden geçirilmesine neden olacaktır.

10. Kirlenme izinleri ulusal devletler düzeyinde uygulanmaktadır. Uluslararası sahnede uygulanması ise bugün itibarıyla tamamen ütopyiktir.

11. Hayati tehlike yaratan zehirli ve öldürücü kirlenmeler için kirlenme izni yöntemini kullanmak mümkün değildir. Bu durumda acil müdahale için doğrudan kontrol yönteminin kullanılması gerekir (Kabasakal, 1995: 336; Mcaleese, 1997: 235).

12. İşletmelerin aynı yerde toplanması işbölümü ve uzmanlaşmanın önünde bir engeldir.

13. Yöntemin uygulandığı sınırlar, sınırötesi kirlilikler için etkisiz kalacaktır.

14. Yine sektörler-arası kullanımı esas olan enerji gibi kirlilik kaynakları konusunda bu yöntemin uygulanmasının güçlükleri vardır.

15. Son olarak bu yöntemde üst sınırların belirlenmesinde (sürdürülebilir kalkınma bağlamında) gelecek kuşakların nasıl dikkate alınacağını belirsiz olduğu görülecektir (Verhoef et al., 1997: 529).

Yukarıda bir kısmına yer verdiğimiz eleştiriler, henüz uygulama konusunda yeterli bir birikim oluşmamış bir sistem açısından anlamlı gözükmemektedir. Eleştirilerin bir kısmı da teorik düzeyde de olsa, sistemin işleyişi ile ilgili önkoşullar açısından ele alındığında de-

ğerini yitirmektedir. Bu yöntemin bütün kirlilikler için uygulanamayacağını, zaten bu şekilde bir iddianın da bulunmadığını belirtmek gerekmektedir. Sistemin serbest rekabet ilişkisi içinde kirlilik izinlerinin alınıp-satılmasına olanak verecek alanlar için uygulanması önerilmektedir.

3.4. Kirliliğin Alınıp-Satılması Politikasının Değerlendirilmesi

Bütün olumsuzluklarına rağmen kirliliğin alınıp-satılması, bir politika seçeneği olarak akademik çevrelerde tartışılmaya devam etmektedir. Yakın bir gelecekte, gerek uygulamalardan gelen geri-beslemelerle gerekse yapılan teorik ve karşılaştırmalı analizlerle sorunlu alanların açıklığa kavuşturulacağı ileri sürülebilir. Bu politika seçeneği açısından en ilginç nokta, çevre kirliliğinin denetimi konusunda en yoğun devlet müdahalesinin görüldüğü ve ağırlıklı olarak doğrudan denetim yönteminin (emir ve kontrol yöntemi) kullanıldığı ABD'nin aynı zamanda bu politikanın en yaygın uygulandığı ve bu konuyla ilgili görüşlerin yaygın olarak tartışıldığı ülke olmasıdır (Tüzün, 1990: 30). Bu yöntem, ABD'nin dışında sınırlı ölçüde Almanya'da; Çevre Bakanlığı'na karbondioksit emisyonlarının belirlenmiş tarihlere kadar azaltılmasını sağlayabilmek için bu çerçevede uygulamaya gitme yetkisinin verilmesi şeklinde İngiltere'de uygulanmaktadır (Turgut, 1998: 228).

Türkiye'de çevre koruma alanında halihazırda uygulanan bir takım "ekonomik ve mali araçlar"ın var olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin belediyelerin su sağlama hizmeti sunarken kentlilerden aldıkları "atık su" bedeli, yine belediyeler tarafından toplanan ve daha çok çöp vergisi olarak bilinen "Çevre temizlik vergisi" bu bağlamda ele alınabilir. Ancak ülkemizdeki çevre mevzuatı içinde henüz kirliliğin alınıp-satılması yöntemi yer almamaktadır.

Çevre koruma politikası olarak kullanılan

“kirliliğin alınıp-satılması” politikasının yaygın bir uygulama alanının olmaması ve uygulandığı ülkelerde de yakın bir geçmişte uygulanmaya başlamasından dolayı verilere dayalı olarak bir şeyler söyleme olanağı yoktur. Yukarıda da belirtildiği gibi yöntemin faydaları kadar sorunlu alanları üzerinde de durulmaktadır. Gerek akademik düzeyde yapılan eleştiriler ve bu eleştirilere aranan çözüm arayışları gerekse uygulamadan gelen geri-beslemeler yöntemin uygulanabilirliğini (uygulanamazlığı) ortaya çıkaracaktır.

Bu yöntem, hem ulusal hem uluslararası alanda çevresel yatırımlar yapanlarla yapmayanlar arasında oluşan haksız rekabeti engelleyici bir görev de üstlenecektir. Yöntemin bu özelliği, hem ulusal hem de uluslararası serbest ticaretin gelişmesine olumlu katkı yapacağı için ulusal ve uluslararası alanda ekonomik gelişmenin hızlanmasına katkı sağlayacaktır.

Bu ve benzeri yöntemlerin erken sanayileşen ve dolayısıyla çevre sorunları ile etkin mücadelede yeni arayışlara giren gelişmiş ülkeler, kendilerini sürekli daha az kirlüten, çevreye daha az zarar veren teknolojilere yönelteceklerdir. Bu zorunludur. Çünkü çevre artık bir maliyet unsuru olarak görülmektedir. Artan maliyetlerin kısa vadede kârları düşürse de yeni buluşlara yöneltmesi, uzun vadede kâra dönüşecektir. Ülkemiz gibi gelişmekte olan ülkeler, batının bırakmaya ve yerine yenisini ikame etmeye çalıştığı kirlüten teknolojilerini ithal ederek kalkınmayı tercih ettiklerinde; bugüne kadar, bazen emekleri bazen de hammaddeleri ile batının kalkınmasında itici rol oynayarak sömürülmeleri, yeni şekle bürünecektir. Bu ülkeler bunun farkında olamazlarsa, yakın bir gelecekte oldukça fazla kirlüten geri ülkeler olmaya devam edeceklerdir (Eronat, 1991: 10).

4. Sonuç ve Değerlendirme

Son yıllarda çevresel vergilerin yanında uygulama alanı bulan kirlenme izinleri yönteminin geleceğiyle ilgili olumlu ya da olumsuz bir şeyler söylemenin erken olduğu görülmektedir. En yaygın olarak kullanılan ülke olan ABD’de bile henüz (teorik düzeyde olsa da) pratikte yeteri kadar birikim oluşmamıştır.

Kirlenme izinleri, teorik düzeyde de olsa, çevresel kirliliğin azaltılması konusunda oldukça uygun bir politika seçeneği gibi durmaktadır. Ancak, teoriler test edilmeden güçleri ortaya çıkarılamayacak olan zihinsel kurgulardır. Bu bağlamda hem ulusal hem de uluslararası düzeyde yapılan tartışmaların çevre açısından olumlu yönünün uygulamaya yansımaları ummak, bilimsel bir çaba değil, ancak kişisel bir tercih sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Ülkemizde bu konuların tartışılmaya başlanmamış olması, bir kayıp olarak görülebilir. Çünkü tartışmanın başlaması, bir duyarlılığın, kararlılığın ifadesidir. Bu çabaların bir takım çözüm yollarını beraberinde getireceği açıktır.

Başta kirlilik izinleri olmak üzere, ekonomik ve mali araçların çevre politikası aracı olarak kullanılmasında, özelleştirme ve Avrupa Birliği’ne üyelik konusunda olduğu gibi, “ya o ya bu” şeklinde bir taraf olma yerine, önerilen politika seçeneklerinin faydalı ve zararlı yönlerinin ne olduğuna bakarak bir değerlendirilmede bulunma, daha bilimsel bir yöntem olacaktır. Bu da bizi, katı bir şablonculuğun olası zararlarından kurtaracaktır. Ancak unutulmaması gereken, kirlilik izinleri yönteminin çevrenin korunmasında ve geliştirilmesinde sihirli bir araç olamayacağıdır (von Weizsacker, 1996: 16).

Notlar

1. Özelleştirme ile birlikte gelen devletin küçültülmesi tartışmaları karşısında, devletin çevre so-

runlarındaki rolünün devam etmesi gerektiği konusundaki vurgu için bkz. UNCTAD (1995).

2. Örneğin çevre sorunlarının çözülmesinde Marx'çı bir tutum benimseyen H. M. Enzensberger, kapitalizmin, yani üretim araçlarının bireylerde olduğu ekonomik sistemin sorumlu tutulduğu konular arasında çevrenin konamayacağını savunmaktadır (Keleş ve Hamamcı, 1993: 141).

Doğu Almanya ile Batı Almanya'nın birleşmeden önceki dönemine ilişkin çevre sorunlarının durumu hakkındaki karşılaştırmalı bir değerlendirme için bkz. Dominick (1998).

3. Bu koşullar bu çalışma kapsamında incelenen kaynaklardan yararlanarak tarafımızca belirlenen koşullardır.

4. Kirlilik izinlerinin alınıp-satıldığı piyasada işletme sayısı ne kadar fazla olursa, mikroiktisat kapsamında ele alınan serbest piyasa o kadar fazla yaklaşmış olacaktır. Bu yöntemin en önemli yanlarından bir tanesinin, piyasa mekanizmasının işlemediği alanlarda ortaya çıkan çevre sorunlarını, yine piyasa mekanizması ile çözmek istemesi olduğunun bilinmesi gerekir (Tüzün, 1990: 30).

5. Hemen belirtmek gerekir ki, bu yöntemi hararetle savunanlar bile tek başına uygulanması gerektiğini ileri sürmemektedirler. Yöntem, yaygın olarak kullanılan "emir ve kontrol yöntemi" ile birlikte uygulanacaktır (Fromm ve Hansjürgens, 1996: 382-383).

6. Örneğin, Hindistan'daki karbon emisyonları için yapılan bir karşılaştırmada (Fisher-Vanden et al., 1997: 315-317), kirlenme izinlerinin daha önceki kirlenme düzeylerine göre ülkeler arasında dağıtılması durumunda Hindistan kirlenme izinleri alıcısı ülke olacaktır. Çünkü ülke hızlı bir ekonomik kalkınma yaşamaktadır. Hızlı ekonomik kalkınmanın devam etmesi için kirlenmesi, bunun için de kirlenme izni bulması gerekir. Bu ise ulusal gelirin azalması demektir. Oysa kişi başına düşen kirlenme miktarına göre yapılacak bir dağıtımda Hindistan kirlilik alıcısı değil, kirlilik satıcısı olan ülke olacaktır. Çünkü Hindistan bugün itibarıyla nüfusu fazla olan ancak karbon üretimi oldukça düşük olan bir ülkedir. Hindistan'ın kirlenme izin belgelerini satan ülke olması, bu ülkenin ulusal gelirini artıracaktır. Ulusal gelirden sağlanacak artış 1995 yılında 5.6 milyar ABD doları, 2030 yılında 56.9 milyar ABD dolarıdır. Bu hesaplamalara göre, kişi başına kirlilik üretimine göre ülkeler arasında dağıtılacak olan karbon kirlenme izin belgelerinin gelişmiş ülkelere, gelişmekte olan ülkelere gelir transfer edilmesi gibi bir işlev göreceği anlaşılmaktadır. Benzer bir değerlendirmede (Bertram (1996: 470), kişi başına kirlenme düzeyine göre yapılacak ilk dağıtımın kolaylığına işaret edilmektedir. Çünkü, nüfusun saptanması kirliliğin düzeyinin saptanmasından daha kolaydır.

Bu konuda yapılmış olan bir başka değerlendirmede (Larsen ve Snah, 1994: 855) ise, nüfusa göre yapılacak

bir dağıtımın orta gelirli ülkeler ve yeni gelişen Doğu Avrupa ülkeleri ile eski Sovyetler Birliği için kabul edilemez olduğu sonucuna varılmıştır. Yine bu çalışmaya göre, gayri safi milli hasılaya göre yapılacak bir dağıtımın OECD üyesi olmayan bütün ülkeler için kabul edilemez olduğu vurgulanmaktadır. Son olarak, nüfusu ve gayri safi milli hasılayı birlikte hesaba katarak yapılacak bir dağıtımın da yeni gelişen eski Doğu Bloku ülkeleri ve orta gelir grubuna dahil olan ülkelerin çoğunun katılımı için yeterli olmadığı belirtilmektedir.

Aynı değerlendirmenin bir ülke içindeki gelişmiş/azgelişmiş bölgeler arasında da geçerli olup-olmayacağı ise yapılacak hesaplamalara bağlıdır.

Kaynakça

1. Bertram, I. G. (1996), "Tradeable Emission Quotas, Technical Progress and Climate Change", *Environment and Development Economics*, No.1, ss. 465-487.
2. Dittmann, B. (1996), "The Web of Tension Between Economy and Ecology", *Environmental Protection As an Element of Order Policy*, ed. J. Thesing ve W. Hofmeister, Konrad -Adenauer- Stiftung, Sankt Augustin, ss. 43-52.
3. Dominick, R. (1998), "Capitalism, Communism, and Environmental Protection: Lessons from the German Experience", *Environmental History*, Vol. 3, No. 3 (July 1998), ss. 311-332.
4. Eronat, A. İ. (1991), "Ekonomi Bilimi ve Çevre Faktörü", *Gazi Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1-2, ss. 1-11.
5. Fisher-Vanden, K. A. et al. (1997), "Carbon Taxes and India", *Energy Economics*, Vol.19, ss. 289-325.
6. Fromm O. ve B. Hansjürgens, (1996), "Emission Trading in Theory and Practice: An Analysis of RECLAIM in Southern California", *Environment and Planning C: Government and Policy*, Vol.14, ss. 367-384.
7. Johnson, A. K. (1998): "The Influence of Institutional Culture on the Formation of Pre-Regime Climate Change Policies in Sweden, Japan and the United States", *Environmental Values*, Vol.7, 1998, ss. 223-244.
8. Kabasakal, Ö. (1995), "Ekonomi-Çevre İlişkisi Üzerine Bir Deneme", *Yeni Türkiye*, Sayı: 5, ss. 330-338.
9. Keleş, R. ve C. Hamamcı (1993). *Çevrebilim*. Ankara, İmge Kitabevi.
10. Larsen, B. ve A. Shah (1994), "Global Tradeable Carbon Permits, Participation Incentives and Transfers", *Oxford Economic Papers*, No.46 (1994), ss. 841-856.
11. McAleese, D. (1997). *Economics for Business (Chapter 9: Business and the Environment)*. Prentice Hall, London.
12. Nugent, R. A. (1997). "Teaching Tools: A Pollu-

tion Rights Trading Game”, *Economic Inquiry*, Vol. XXXV (July 1997), ss. 979-685.

13. Pearce, D. (1991), “The Role of Carbon Taxes in Adjusting to Global Warming”, *The Economic Journal*, Vol.101, July 1991, ss. 938-948.

14. Turgut, N. (1998), *Çevre Hukuku*, Ankara, Savaş Yayınevi.

15. UNCTAD (United Nations Conference on Trade and Development), “Privatization issues and the environment”, *Comparative Experiences With Privatization Policy Insights and Lessons Learned*, New York, United Nations Publications, 1995, ss. 247-259.

16. Tüzün, G. (1990), “Çevre Kirliliğinin Optimum Denetimi”, *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, Vol.24, No.120, ss. 27-30.

17. Verhoef, E. et al. (1997), “Tradeable Permits: Their Potential in the Regulation of Road Transport Externalities”, *Environment and Planning B: Planning and Design*, Vol.24, ss. 527-548.

18. von Weizsäcker, E. U. (1996), “Global Crisis. The Crisis of Conventional Development Models and New Models of Wealth”, *Environmental Protection As an Element of Order Policy*, ed. J. Thesing ve W. Hofmeister, Konrad -Adenauer- Stiftung, Sankt Augustin, ss. 12-19.

19. Yaşamış, F. D. (1995), *Çevre Yönetiminin Temel Araçları*, Ankara, Imge Kitabevi.

20. Yener, Z. A. (t.y.), “Çevre Yönetiminin Ekonomik ve Mali Araçları”, *Çevre Yönetimi* dersi için Prof. Dr. R. Keleş ve A. Mengi’ye sunulan ödevdir.

21. Zeitler F. ve K. Hermanns (1996): “The Relevance of Environmental Taxation As an Instrument of Environmental Policy”, *Environmental Protection As an Element of Order Policy*, ed. J. Thesing ve W. Hofmeister, Konrad -Adenauer- Stiftung, Sankt Augustin, ss. 102-113.

Namık Kemal: “Devlet”e Rağmen “Özgürlük” İsteyen Adam

Hasan Öztürk*

Ne efsunkâr imişsin ah ey didâr-ı hürriyet
Esir-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten

Tanzimat devri Türk edebiyatının popüler ismi Namık Kemal, edebiyatın farklı alanlarındaki etkinlikleriyle “vatan ve hürriyet şairi” olarak belleklere yerleşmiştir.¹ Türk edebiyatının Batı’ya yönelik sürecinde, kişiliği ve eserleriyle etkin bir görev üstlenen Namık Kemal, yolundan dönmemeye kararlı bir kalem sahibi olarak kararlılığının bedelini fazlasıyla ödeyerek de olsa heyecanından vazgeçmemiştir. Bu bakımdan, kendisinden yüzyılı aşan bir süre sonra gelinen noktadan geriye bakıldığında halka hizmetten usanmayan bir idealistin² dramatik yaşamı önem kazanmaktadır.

Namık Kemal’in Hayatı

Yarım yüzyıla bile ulaşamayan hayatı, çalışma yoğunluğuna paralel olarak imparatorluk içinde geniş bir coğrafyaya yayılan Namık Kemal, 21 Aralık 1840’ta Tekirdağ (Koniça)’da doğdu.³ O sıralarda iç güveyisi olan müneccibaşı Mustafa Asım Bey’in oğlu olarak dünyaya gelen “harika çocuk”, dedesi Abdülatif Paşa’dan ilk ad olarak Mehmet Kemal’i almıştır. Torununa, “milletin

kemâli” olması dileğiyle ad veren dede aynı zamanda onun ilk gençlik çağının da sorumlusudur. Dedesinin memuriyetiyle imparatorluğun değişik bölgelerini gezen torun Mehmet Kemal’in annesi Fatma Zehra Hanım, Abdülatif Paşa’nın 1846’da atandığı Afyonkarahisar kaymakamlığının son günlerinde öldüğünde Namık Kemal sekiz yaşlarındadır. İstanbul’a döndüklerinde Bayezid ve Valide Rüştüyelerine devam eden Namık Kemal, dedesinin Kars kaymakamlığına atanmasıyla (1853) hayatının yeni bir dönemine başlar. Edebiyat ve tasavvuf dersleri yanında binicilik ve cirit gibi sporlarla ilgilenerek “ilk fikrî uyanışı”nın başladığı Kars’tan, İstanbul’a dönmek zorunda kalan Namık Kemal, 1855’te Sofya kaymakamlığına atanan dedesiyle beraber “asıl fikrî gelişimi”nin başlayacağı Balkan şehrine gittiğinde yakın bölgede görevli babasıyla görüşmelerini de sürdürür.

Dede Abdülatif Paşa’nın misafiri şair Binbaşı Eşref Paşa’dan, o yaşta yazmış olduğu “bir defter dolusu” şiiri karşılığında “Nâmık” mahlasını alan genç şair, dinî-tasavvufî bilgilerini de kazandığı Sofya’da iken Niş kadısı Mustafa Râgıp Efendi’nin kızı Nesime Hanım’la evlenir. Namık Kemal’in Sofya’da kazandığı bir ustalık da hiciv şiirleri yazmasıdır. Çok şeyler borçlu olduğu dedesi Abdülatif Paşa’nın, bir üst düzey devlet memuru olması-na karşılık “kapıaltı geliri” adıyla rüşvet al-

* Edebiyatçı-Yazar.

masına tahammül edemeyerek önce dedesini eleştirmekle başlayan Namık Kemal, ayrılırken Dasitân-ı Sofya başlıklı manzumesinde - biraz da Nef'i'nin etkisiyle- Sofya'nın seçkin sivillerini ve memurlarını eleştirir.⁴

Ailece İstanbul'a dönüşlerinde büyükanne ve dedesini kaybeden Namık Kemal, ikinci kez evlenen babasının, İstanbul-Hoybar'daki konağına taşınır. Oğluna ve gelinine çok yakın ilgi gösteren Mustafa Asım Bey, oğlunun iş bulmasına ve İstanbul'da yeni yeni çevreler edinmesine yardımcı olur. Bundan böyle Namık Kemal'in hayatında kendisine ait yeni bir dönem başlayacaktır.

Memuriyetinin başlangıcı olarak 8 Kasım 1857'de Tercüme Odası'na giren Namık Kemal, düşüncelerinde önemli değişme ve gelişmeler olduğu bu büroda dönemin etkili şairleriyle de tanışır. Leskofçalı Galip ve Hersekli Arif Hikmet'ten özellikle etkilenen Namık Kemal daha sonra kader arkadaşı Ziya Paşa ile tanışır ve sonuçta; "1861 yazına doğru eski ve yeni nesilden şairlerin biraraya gelerek teşkil ettikleri Encümen-i Şuara"ya girer. Bir süre sonra, genç şair üzerinde sanat anlayışı ve sosyal konulara bakışında etkili, "haksızlıklara tahammülü olmayan, devlet işlerini ve siyasetin inceliklerini iyi bilen" Leskofçalı Galip'in İstanbul'dan ayrılmasının ardından Encümen-i Şuara dağılmış, Namık Kemal de bir bakıma serbest kalmıştır. Namık Kemal, "birkaç yıldan beri münevver gençliğin bir havari gibi kutsadığı" İbrahim Şinasi ile de Tercüme Odası'nda karşılaşır konuşma imkânı bulacak ve onun Fransızca için; "çalışın ve çabuk öğrenin" uyarısından etkilenecektir.

Gazeteci Muhalif Namık Kemal

İlk özel Türk gazetesi Tercüman-ı Ahvâl'i, Ağâh Efendi ile birlikte çıkarıp ardından yalnız başına idare ettiği Tasvir-i Efkâr gazetesiyse dönemin düşünce hayatına sivil bir bakış açısı kazandıran Şinasi ile tanışmak, Namık Kemal'i büsbütün değiştirir. Kendisinden

ondört yaş büyük olan Şinasi'den -dönemin diğer gençleri gibi- ciddi şekilde etkilenen Namık Kemal, 1862 sonlarında üstadının gazetesinde yazmaya başlar. Şinasi'nin, 1865 baharında Paris'e kaçmasıyla Tasvir-i Efkâr'ın yayını tek başına yürüten Namık Kemal, siyasi çizgisi ağır basan yazılarını sürdürürken Haziran 1865'te kurulan İttifak-ı Hamiyyet (sonradan Yeni Osmanlılar) adlı gizli örgütün kurucuları arasında yer alır. Encümen-i Şuara'nın önde gelen ismi olmayı başaran Namık Kemal, bu dönemde gazetenin imkânlarını kullanarak kaleminin gücünü iktidar çevrelerine göstermekte gecikmez. Yeni Osmanlılar örgütünün etkinlikleri, Tasvir-i Efkâr'daki siyasi içerikli yazılar, Ali Süavi ve Ziya Paşa'nın yönettiği Muhbir gazetesinin "meşrutiyet talebi" konusunda Tasvir-i Efkâr'a destek olması, siyasi sürgün Mustafa Fazıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e yazdığı mektubun tercümesinin Muhbir'den iktibas edilip "Türkistan'ın Erbâb-ı Şebâbı" eklemesiyle Tasvir-i Efkâr'da yayımlanması, sadrazam Ali Paşa'nın sert tepkilerine neden olur.

Yönetimin sert tepkilerinin bir göstergesi olarak Muhbir kapatılır. Tasvir-i Efkâr'dan ayrılması istenen Namık Kemal'in, Ali Paşa'nın tutumunu eleştiren yazılarına devam etmesi üzerine ilk basın sansürü sayılabilecek Kararnâme-i Âli, 15 Mart 1867'de ilân olunur. Ali Süavi, Kastamonu'ya sürülürken Ziya Paşa Kıbrıs mutasarrıflığına, Namık Kemal de Erzurum valiliğine gönderilecektir. Yeni görev yerlerine gitmekte aceleci davranmayan Ziya Paşa ve Namık Kemal, siyasi sürgün Mustafa Fazıl Paşa'nın, "Yeni Osmanlılar namına neşriyatta bulunmak üzere" çağrısına uyarak 17 Mayıs 1867'de Avrupa'ya kaçar. Kendilerine katılan Ali Süavi ile birlikte 30 Mayıs 1867'de Paris'e ulaşmalarından kısa bir süre sonra Sultan Abdülaziz'in Fransa'yı ziyareti süresince Paris'te kalmaları uygun görülmeyince Londra'ya geçerler. Abdülaziz'le görüşmesinden sonra İstanbul'a dönmeye karar veren Mustafa Fazıl Paşa, Paris'e çağırıp gö-

rüştüğü bu üç genci maaş ve güvenlik konusunda tatmin ederek Londra'da Muhbir adlı gazeteyi çıkarmalarını sağlar. Ali Süavi yönetiminde çıkan Muhbir, kısa süre sonra "cemiyet" ilkelerinden ayrılıp Ali Süavi'nin kişisel görüşlerini yansıtmaya başlayınca Namık Kemal ve Ziya Paşa yine Londra'da "cemiyet" adına Hürriyet gazetesini çıkarırlar. (29 Haziran 1868) Yeni gazetede Bab-ı Ali hükûmeti ile ciddi siyasal mücadeleye girişen Namık Kemal, arkadaşı Ziya Paşa'nın, "devletin en kısıcıcı unsuru olan"⁵ Hidiv İsmail Paşa'yı tutmasına tepki olarak 63. Sayı (6 Eylül 1869)'dan itibaren Hürriyet'ten ayrılır. Namık Kemal'in, babasına yazdığı mektuptan gazetenin çıkarılışıyla ilgili hayli sıkıntı çektiği de anlaşılıyor.⁶

Ziya Paşa'nın, Hürriyet gazetesinin yayımını Cenevre'de sürdürmesinden sonra Londra'da bir süre daha kalan Namık Kemal, İstanbul'a dönmesi için Mustafa Fazıl Paşa'nın çevresindekiler tarafından ikna edilmeye çalışılmıştır. Kendisinin ve dava arkadaşlarının, Ziya Paşa'nın çıkardığı Hürriyet ile herhangi bir ilişkilerinin olmadığına dair mektubunun Hürriyet'te yayımlanmayıp İstanbul'daki Terakki gazetesinde -Ali Paşa yönetiminin isteğiyle- yayımlanması, Zaptiye Nazırı Hüsnü Paşa'nın, yine Ali Paşa'nın isteğiyle yazıldığı anlaşılan mektuplarla kendisini İstanbul'a çağırıp Viyana sefiri Haydar Bey'i bu iş için görevlendirmesi ve sonunda Namık Kemal'in içinde bulunduğu ekonomik sıkıntılar, İstanbul'a dönmesinde etkili olur. Sonuçta, "hükûmet aleyhinde yazı yazmamak" şartıyla 24 Kasım 1870'de İstanbul'a gelen Namık Kemal, yeni bir ekip ve çevre oluşturarak beklemeye başlar.

Avrupa'dan İstanbul'a dönüşü, Namık Kemal'in hayatında yeni bir dönemi başlatacaktır. Ayrıca sürekli engelleriyle karşılaştığı Ali Paşa'nın ölümü (6 Eylül 1871) ve üstadı Şinasi'nin de ölümü (13 Eylül 1871) O'nun siyasal mücadelesine yeni/serbest bir boyut kazandırır. Mahmut Nedim Paşa'nın sadrazamlığında-

ki aftan yararlanarak yurda dönen arkadaşları Yeni Osmanlılarla biraraya gelen Namık Kemal, -Mustafa Fazıl Paşa'nın Tasvir-i Efkâr matbaasını, veresinden alarak kendisine hediye ettiği Ebuzziya Tevfik'le beraber İstikbal adlı bir gazete çıkarmak isterse de gerekli izni alamazlar. İltizam usûlü ile gündelik çıkan Hadîka ve Ebuzziya Tevfik adına yayımlanan Sirâc denemelerinden sonra ilk sayısı 1.12.1869 tarihinde çıkmış olan dönemin mizah gazetesi İbret'i; "kavaid-i siyasiye ve terakkiyat-ı medeniyeye müteallik malûmat" vermek amacıyla 13 Haziran 1872'de yeniden yayımlamaya başlarlar. Haftada beş gün yayımlanan İbret, Namık Kemal'in siyasî yazılarıyla yeni bir kimliğe bürünmüşken, Mithat Paşa'nın Bağdat valiliğinden istifasıyla ilgili dedikodulara cevaben yazdığı "Garaz Marazdır" başlıklı yazısı sebebiyle yirmi yedi günlük gazete iken dört aylık bir süreyle kapatılır.

Namık Kemal'in Sürgün Devirleri

İbret'in kapatılmasının ardından 9 Temmuz 1872'de Gelibolu mutasarrıflığına tayin edilen Namık Kemal, Mahmut Nedim Paşa'nın o sıralardaki azli üzerine Diyojen'de eski sadrazamla ilgili mizahî yazılar yazarsa da sonuçta yeni sadrazam Mithat Paşa'nın önerisiyle 26 Eylül 1872'de Gelibolu'daki görevine gider. Yeni görevini sürdürürken B. M. (Başmuharrir) rumuzuyla, cezası erken biten İbret'e; N. K. imzasıyla da Ebuzziya Tevfik'in Hadîka gazetesine yazı gönderen Namık Kemal, Evrâk-ı Perişan'ın üç kitabını yazıp meşhur Vatan Yahut Silistre tiyatrosunu da yazmaya başlamışken "köpek meselesi" bahane edilerek azledilince İstanbul'a döner.⁷

Gelibolu'dan İstanbul'a dönen Namık Kemal, yeniden İbret'in başına geçip siyasal mücadelesine kaldığı yerden devam edince gazete, 6 Şubat 1873'te yeniden kapatılır. İbret'in tekrar kapatıldığı bu dönemde Namık Kemal, Gelibolu'da yazımını yarım bıraktığı tiyatrosu Vatan Yahut Silistre'nin, 1 Nisan 1873'te hal-

ka sunulmasındaki heyecanlı havayı yansıtan İbret yeniden ve ebediyyen kapatılırken Namık Kemal de “muzır neşriyatta bulunmak” suçuyla Magosa’ya sürgüne gönderildi. (9 Nisan 1873)

Namık Kemal, “hayatında gazetecilik ve açıktan açığa mücadele devri”nin kapandığı Magosa’da kaldığı 38 aylık süre içerisinde, ilk günlerin sıkıntısını atlatıp edebiyat çalışmalarına ağırlık vermiştir. Yarım kalan tiyatrosu Gülnihal’i tamamlayan yazar Akif Bey, Kara Bela ve Zavallı Çocuk’u yazdıktan sonra Celâleddin-i Harzemşah’ın da hazırlıklarına başlamıştır. İntibah romanıyla beraber Tahrib-i Harâbat, Tâkib-i Harâbat, İrfan Paşa’ya Mektup, Rüya, Kaniye, Silistre Muhasarası, Mes Prisons Muahezesi ve Bahar-ı Daniş gibi fikrî eserlerini de burada yazar. Magosa’da edebiyat ağırlıklı çalışmalarını sürdüren yazar, İstanbul’un edebiyat ve siyaset ortamını da dostlarıyla olan mektuplaşmalarıyla yakından takip eder.

Ali Paşa ile Mahmut Nedim Paşa’nın muhalifleri Mithat Paşa, Serasker Hüseyin Avni Paşa ve Süleyman Paşa’nın öncülük ettiği bir darbeyle Sultan Abdülaziz tahttan indirilip (30 Mayıs 1876) yerine veliyaht V. Murat çıkarılınca, sürgündekileri kapsayan affın çıkmasından yararlanan Namık Kemal İstanbul’a döner.⁸

Kendisinden çok şeyler beklenen V. Murat’ın aklî dengesinin bozuk olması nedeniyle azledilerek yerine, kardeşi Abdülhamit; “meşrutiyeti tesis edeceği vaadi ile” 31 Ağustos 1876’da tahta çıkarılınca Namık Kemal’in de meşrutiyet konusundaki umutları yeşerir. 18 Eylül 1876’da Şura-yı Devlet (danıştay) üyeliğine getirilen Namık Kemal, kısa bir süre sonra da Kânûn-ı Esâsî Encümeni üyesi olarak görevlendirilir. Sultan II. Abdülhamit’le, hazırlanan kanunla ilgili zaman zaman görüşen/görüşleri alınan Namık Kemal, padişahın hürriyetleri kısıtlayan isteklerini eleştirip onun yetkilerinin sınırlandırılmasını istemesine kar-

sılık, “hükümdara, şüpheli gördüğü bir şahsı memleketten çıkarma hakkını tanıyan” madde-nin eklenmesiyle 23 Aralık 1876’da Kânûn-ı Esâsî ilan edilir.

Kânûn-ı Esâsî’nin okunmasının ardından Mithat Paşa’nın coşkununla alkışlanması, Namık Kemal’in bazı şiirlerinin yüksek sesle okunması gibi durumlardan tedirgin olan padişahın endişelerine o anki iç ve dış siyasî durumun gerginliği de eklenince, meşrutiyetin öncülere, başta Mithat Paşa olmak üzere diğer şair ve yazarlar İstanbul dışına sürülürken Namık Kemal de tutuklanır. İki aylık sorgulamadan sonra mahkumiyetini gerektirecek bir suç gösterilemeyince -beş aylık bir haptisten sonra- “Akdeniz adalarından birisinde oturması şartı ile” serbest bırakılır. Namık Kemal, yönetimce uygun görülen Girit yerine Midilli adasını isteyince serbest bırakılmasından kısa bir süre sonra 19 Temmuz 1877’de 5 bin kuruş maaşla yaşayacağı Midilli’ye gitmek üzere İstanbul’dan ayrılır. Midilli’de bulunduğu sırada patlak veren Osmanlı-Rus harbinden etkilenen Namık Kemal; Vaveyla, Vatan Mersiyesi, Bir Muhacir Kızın İstimdâdı, Murabba ve ünlü “lazımsa” redifli gazelini yazar. Padişah tarafından ödüllendirilerek bir bakıma İstanbul’a gelişini önlemek için- 18 Aralık 1879’da Midilli’ye mutasarrıf tayin edilir. Rum balıkçılarıyla olan bir sürtüşmeden dolayı vilayet merkezi Sakız’a çağırılan Namık Kemal, kısa bir süre sonra geri dönerek görevine yeniden başlar. (21 Mayıs 1881) Edebiyat çalışmalarına yeniden başlayan Namık Kemal, yarım bıraktığı Celâleddin-i Harzemşah adlı tiyatrosunu tamamlarken Cezmi romanını, Mukaddime-i Celal ve Renan Müdafaanâmesi’ni yazmıştır. Bu arada Padişah’a sunduğu eserlerle rütbelere almış, “saray” la ilişkilerini de düzeltmiştir. Yedi yıla yakın bir süre Midilli’de kalan Namık Kemal, Rumların kıskırtmasından kaynaklanan şikâyetler üzerine 15 Ekim 1884’te Rodos mutasarrıflığına tayin edilmiştir. Adanın eğitim ve imar işleriyle yakından ilgilenen Namık Kemal bir yandan da

Osmanlı Tarihi yazma çalışmalarına ağırlık vermektedir. Buradaki çalışmalarıyla da Sultan Abdülhamit'ten "imtiyaz madalyası" alan Namık Kemal, konsoloslardan birinin evine yapılan saldırı nedeniyle görevinden alınıp Aralık 1887'de Sakız mutasarrıflığına gönderilir. Sağlığının giderek bozulmasına karşılık Osmanlı Tarihi kitabını tamamlamaya çalışırken basılan kitapçıkların satışının iyi gittiği bir sırada kitabının toplatılması kararıyla karşılaşan Namık Kemal, kurtulamadığı zatürrenin de etkisiyle 2 Aralık 1888'de ölmüştür.

Namık Kemal'in Yolunu Açanlar

Namık Kemal'in hayatı dikkatle incelendiğinde onun hayatındaki üç önemli etkenin; kişi, gazete ve cemiyet olduğu görülecektir. Çocukluğundan başlayarak, karşılaştığı insanlardan bir kısmı onun yetişme tarzı, edebiyat anlayışı ve siyasal tutumu üzerinde etkili olurken cemiyet ve gazete Namık Kemal'in daha çok fikrî/siyasî yapısını belirlemede etkili olmuştur denilebilir. Bu arada Namık Kemal'in yetişmesinde, dönemin siyasal/kültürel ortamını belirlemede etkili olan konak toplantılarına katılmasının önemini de vurgulamak gerekir.

Namık Kemal'e, çocukluğunda kazandırdığı tarih şuuruyla bir idealistin yetişmesini sağlayan baba Mustafa Asım Bey; Kars'tan Sofya'ya uzanan çizgide bir şairin ufkunu açan Veli Ağa; Sofya'da "Nâmık" adını genç şaire uygun gören asker şair binbaşı Eşref Bey gibi isimler Namık Kemal'in ilk gençlik yıllarına damgasını vurmuşlardır. Söz ve hiciv ustası şair Nef'i ile Encümen-i Şuara'nın gür sesli şairi Leskofçalı Galip, vatan şairinin şiirine ses katanlardır. Edebiyatta olduğu gibi siyasal çizgide de yolları zaman zaman ayrılmasına karşın Ziya Paşa ile Namık Kemal dostluğunun önemi inkâr edilemez. Rousseau, Voltaire ve Montesquieu gibi filozoflar Namık Kemal'in -Tercüme Odası'yla- tanıdığı ve ondan sonraki meşrutiyet fikrinin gelişmesine eserleriyle kaynaklık eden Batılılardır. Bir cemiyet adına

yayın çalışmalarını sürdürmesi için kendisini Avrupa'ya çağıran Mustafa Fazıl Paşa ve otomatik uygulamalarıyla kendisindeki özgürlük düşüncesini alevlendiren sadrazam Ali Paşa⁹ da Namık Kemal'in siyasî yönünün uç noktalarıdır. Mithat Paşa, yönetimdeki etkinlikleri ve yenilikçi/özgürlükçü düşünceleriyle Namık Kemal'i yönetimle barıştıran kişidir. Namık Kemal'in her yönüyle etkilendiği kişi hiç kuşkusuz İbrahim Şinasi'dir. Namık Kemal'in, "Milletin devlet işlerine karışmak hakkını ilk defa olarak cesaret ve samimiyetle ileri sürmüş" olan Şinasi ile tanışmasından sonradır ki şiirde tasavvuftan topluma yönelirken nesirde gazetenin avantajını kullanarak resmî dilden kurtularak siyasal/toplumsal bir anlatıma yönelir; "biraz da içinde uyanan mücadeleci kuvvetlerin gizli itişisi ile yeni bir ifade şeklinin adamı"¹⁰ olur.

Namık Kemal'e toplumcu yazar olma özelliğini kazandıran hiç kuşkusuz onun, "hayatının en mühim vakası olan" Yeni Osmanlılar içindeki etkinliğidir.¹¹ Yönetimden çok Abdülmecid'in kişiliğini hedef aldığı için etkisi fazlaca önemsenmeyen Kuleli Vakası'ndan sonra, "saraya karşı ilk ciddi muhalefet" hareketi olarak bilinen Yeni Osmanlılar, bir bakıma Namık Kemal'in hareket alanıyla da sınırlıdır denilebilir.

Yeni Osmanlılar, meşrutiyet fikrini ısrarla savunurken kuşkusuz Gülhane Hatt-ı Hümayunu (1839) ve Islahat Fermanı (1856)'nın açtığı yenileşme yolunda yürüyordu fakat, "Tanzimat'ı ihlâl edenleri Tanzimat'ın pençe-i adline" vermekten de geri durmuyorlardı. Tanzimat neslini temsil eden yeni aydın tipinin Sultan Abdülmecid'in iktidarında imparatorluğun çevresiyle olan ilişkilerinde etkinliğini giderek kaybetmesi ve buna karşılık da Ali ve Fuat Paşaların ezici bürokrasileri karşısında "halkın yönetime katılması"nın gerekli olduğunu açıkça dile getirdikleri görülmektedir. Kişiliği ve siyasal beklentileri tartışılabilir olmakla beraber Yeni Osmanlılar adıyla sivil bir gücü sa-

rayın karşısına çıkarmayı başaran Mustafa Fazıl Paşa'nın, "saraya ve mutlakiyet rejimine karşı ilk aksülameli yaptığı ve Sultan Aziz'e hitaben Paris'ten yazdığı Fransızca açık mektubun, meşrutiyet fikri etrafında başlayacak olan mücadelenin ilk beyannamesi olduğu inkâr edilemez".¹²

1865'te "Ali Paşa'nın ağır ve ezici politikasına son vererek devlete bir özgürlük yönetimi getirmek"¹³ amacıyla kurulan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin ilk toplantısında Namık Kemal de hazır. İlk toplantısına Carbonari Cemiyeti'ne ait kitaplarla gelen Ayetullah Bey'e, tüzüğünün hazırlanması görevi verilen Cemiyet, rejimin değiştirilmesi amacıyla yapacağı faaliyetlerin ilki olarak, "Abdülaziz'e Muharrem dolayısıyla Bab-ı Ali'yi ziyaretinde bir istida ile müracaat ederek meşrutiyetin ilânını rica edecek ve iyi niyetlerinden şüphe edilmeyecek mesûl bir kabine kurulmasını teklif" etmeyi düşünürken kendilerinden haberdar olan Ali Paşa'nın hışmına uğrarlar. Kurucularından birkaçının Avrupa'ya kaçmasıyla Yeni Osmanlılar Cemiyeti bu kez çalışmalarını İstanbul ve Paris gibi iki merkezde sürdürür. Amacı, yönetimi Tanzimat seçkinlerinin bürokratik teröründen kurtarmak olan çalışmalar, kaynağını yine Tanzimat'ın ilgisiz kaldığı İslam felsefesinden alacaktır.¹⁴

İstanbul'daki kuruluş çalışmalarından kısa bir süre sonra Paris'e giden Mustafa Fazıl Paşa'nın öncülük ettiği Yeni Osmanlılar, değişik amaçlarla orada bulunan Türkler ve bazı Fransızların katılımıyla da Paris'teki örgütünü kurar. Mustafa Fazıl Paşa'nın öncülüğünde yürütülen çalışmalar sonunda Yeni Osmanlılar'ın gizli yollarla İstanbul'a ulaştırdıkları ve özünde eşitlik, adalet, bireysel haklar, vatan sevgisi, meşrutiyet gibi ifadeler bulunan programı belirlenir: "1- Ümmet-i Osmaniye efradının hukuken musavvati kabul olunur. 2- Ümmet-i Osmaniye efradının hukuk ve hürriyetleri taht-ı temine alınır. 3- Ümmet-i Osmaniye zulümden kurtulup ezeli ve beşerî olan adalete

mazhar edilir. 4- Ümmet-i Osmaniye vatan muhabbeti ile birleştirilir. 5- Bütün bu maksatların husûlü için Devlet-i Osmaniye'nin mutlak idaresi, meşrutî idareye kalbolunur. 6- Maksadın istihsali yolunda şiddetli vasıtalar kullanılmaz. Fitne çıkarılmaz, propaganda ve ikna usûlü ile çalışılır."¹⁵

Yeni Osmanlılar ve Gazetecilik

İstanbul'da örgütlenme çalışmalarını sürdüren yeni Osmanlılar, bir yandan da gazete aracılığıyla siyasal mücadeleyi başlatır. Ziya Paşa ve Ali Süavi'nin birlikte yazdıkları Muhbir gazetesi ile Şinasi'nin 1865 başlarında Paris'e kaçarken yönetimini Namık Kemal'e bıraktığı Tasvir-i Efkâr, dönemin etkili gazeteleridir. Örgütün çalışmalarını organize ederken gazetenin, ülkeyi "meclis-i ülfet" durumuna getireceğine inanarak gazeteciliği "maşuka-i vicdan" olarak gören Namık Kemal'e göre gazeteci kalemiyle geçinmesi gereken bir insandır. Şinasi'nin açtığı yolda; "memuriyetleri ağır basan aydınlardan, aydın nitelikleri önde olan memurlara" geçişte bu ikinci tür aydınlardan oluşmasında aydınlara "ekmek çıkarmalarını mümkün kılan gazete, roman gibi yeni kitle iletişim araçlarının rolü"nü önemseyen Namık Kemal; Mirat, Muhabir, Tasvir-i Efkâr, Hürriyet ve İbret'te gazeteci kimliğiyle karşımıza çıkar.

Namık Kemal'in yirmibeş yaşlarında iken yönetimini devraldığı Tasvir-i Efkâr'daki yazıları -kısa süren bir çiraklık devresinin ardından- yönetimin dikkatini çekecek özelliktedir. Gazetede eğitim, şehircilik, aile gibi genel konulara yönelik yazılardan hareketle toplumsal/siyasal bir beklentiyi vurgulamaya başlayan Namık Kemal; "Vakıa, efkâr-ı umumiye'nin hissedar-ı hükûmet olduğu yerlerde kuvve-i nazar olan bir belîğ, milletini kuvve-i asker ihtiyacından vâreste bir hâkim-i nafizü'l kelâmı hükmünde bulunur" sözleriyle edebiyatın/sözün, yönetim için önemini vurgular. Namık Kemal önderliğindeki Tasvir-i Efkâr,

hükûmetin Girit (Rumların isyanı) konusundaki başarısız tutumunu ve böyle bir ortamdan yararlanmak isteyen Batılı büyük devletleri eleştirir. Mevcut yönetimin hoşuna gitmese de yetkilerinin bir kısmını danışma organlarına devretmeyi göze alabilen liberal eğilimli padişahla işlerin düzelebileceğini düşünen Yeni Osmanlılar adına Namık Kemal, yabancıların içişlerimize karışmalarının engellenmesi, ülkenin ekonomik durumunun düzeltilmesi, yönetimin keyfi uygulamalarının önlenmesi, yerel mesleklerin geliştirilmesi gibi konuları Tasvir-i Efkâr'da yazar. Mustafa Fazıl Paşa'nın, Paris'ten Sultan Abdülaziz'e yazdığı mektubu¹⁶ Türkçeye çevirip taşbasmasıyla çoğaltarak halka dağıtmakla şüpheleri üzerine çeken meşrutiyetçi gençler, gazeteleriyle muhalefetin dozunu artırınca takibe alınarak İstanbul'dan uzaklaştırılmaya çalışılırlar. Muhib gazetesi, Ali Süavi ve Ziya Paşa'nın eleştirel yazılarının ardından Mustafa Fazıl Paşa'nın adı geçen mektubunu yayımlamakla kapatılırken, aynı mektubu eklemelerle yayımlayan Tasvir-i Efkâr da kapatılacak ve her iki gazetenin yazarları İstanbul dışına gönderilecektir.

Yayın politikasının Namık Kemal tarafından belirlendiği anlaşılan Hürriyet, 29 Haziran 1868'de çıkan ilk sayısında yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin yayın organı olduğunu açıklayarak siyasal mücadelesini Avrupa'dan sürdürür. Namık Kemal, kültürel ve siyasal konulara yönelik yazılarıyla Hürriyet'te politik felsefesini de belirlemeye çalışırken bir bakıma Yeni Osmanlılar hareketinin programını da belirlemiş olur. İlk sayısı, "Vatan Sevgisi İmandan Gelir" yazısıyla çıkan Hürriyet'te yayımlanan Meşveret Usulü Hakkında Mektuplar'da Namık Kemal, "meşveret" sisteminin siyasal, toplumsal dayanaklarını irdeler.¹⁷ Hürriyet gazetesinin bu tutumunun parlamenter sistem ve liberal anayasacılığın gelişmesindeki katkılarını da unutmamak gerekir. "Yeni Osmanlılar olarak anılan Namık Kemal ve arkadaşları Avrupa'da egemen olan liberal anayasacılık

fikirlerinden etkilenen dindar Osmanlı vatanseveri"¹⁸ sıfatıyla anayasal monarşiyi savunarak padişah yetkilerinin sınırlandırılmasını ve merkezi hükûmetin kanun karşısında sorumlu olması için mücadele ediyorlardı. Yeni Osmanlılar, meşveret sistemini savunurken bir taraftan anayasa'ı yönetimin şeriat kurallarıyla bağdaştığını göstermeye çalışıp diğer yandan da parlamenter sisteme burjuva Avrupa'nın kültürel kavramlarıyla altyapı oluştururlar ki bu onların önemli bir çıkmasıdır. Namık Kemal, siyasal kimliğini bulduğu Yeni Osmanlılar adına, İslamî geleneği gözardı ettikleri için Ali ve Fuat Paşaların politikalarını eleştirirken anayasa düşüncesinin temel kavramlarından biri olan kuvvetler ayrılığı fikrinin dayanağını da Montesquieu'nun Kanunların Ruhu'nda bulur. Namık Kemal, seçimlerine okuma bilmeyenlerin de katılabileceği parlamentonun kurulması ve kuvvetler ayrılığını siyasal özgürlüğün şartı; siyasal özgürlüğü de temel hakların bir güvencesi sayarken liberal anayasacılıktan etkilendiğini göstermektedir.¹⁹ 13 Eylül 1869'da yayımlanan 64. sayısından itibaren Hürriyet'te ayrıldığı bilinen Namık Kemal, siyasal içerikli yazıları yanında ekonomi, dil, edebiyat, eğitim vb. konulardaki yazılarıyla da dikkati çekmiştir.

Namık Kemal'in çabalarıyla, siyasî mizah gazetesi olmaktan çıkıp siyasî muhalif bir gazeteye dönüşen İbret, anayasa ve özgürlük konularının hararetle tartışılıp Sadrazam Mahmut Nedim Paşa'nın politikalarının şiddetle eleştirildiği yazılarıyla dönemin en etkili yayın organıdır. 13 Haziran 1872'de Ali ve Fuat Paşaların ölümlerinden sonra çıkan ilk sayısında, "halkımıza kavaid-i siyasiye ve terakkiyat-ı medeniyeye müteallik malûmat" vermeyi, matbuat nizamnamesi çerçevesinde görev sayan İbret, Namık Kemal'in yazılarıyla muhalif yönünü kuvvetlendirirken yine onun yazılarıyla iktidarın kapatma cezasıyla sık sık karşılaşır. Türkiye'de parlamenter rejime geçildiği 1870'li yıllardaki meşrutî hareketlerin siyasal alana taşınması ve aynı zamanda libe-

ral bir gazetecilik anlayışının gelişmesinde önemli rolü olan İbret'in ilk kapanma cezası alışı da Namık Kemal'in, "Nefret Bir Hastalıktır" başlıklı yazısıyladır. Gelibolu'dan dönüşünde kitap sansürü aleyhine yazdığı yazılarla gazetenin ikinci kez kapatılmasına neden olan Namık Kemal, "kalemimi dilenci değneği etmek istemeyenlerden" olduğu için mücadelesini siyasal bir muhalif olarak ısrarla sürdürmek istemiştir. Yeni Osmanlılar, düşünce özgürlüğü ve parlamenter rejim mücadelesinde İbret'in son kez kapatılması ve Namık Kemal'in Magosa'ya sürülmesiyle aktif görevini tamamlamış sayılır.²⁰

Namık Kemal'de Hürriyet Fikri

"Edebiyat ile hürriyete can versem de / Başka bir Namık-ı Seyda yetişir hakimden" dizeleleriyle kalem adamlığıyla kahramanlığı kişiliğinde birleştiren bir yazarı Ahmet Hamdi Tanpınar'ın; "Namık Kemal'in eserini yalnız bir edebiyatçının eseri olarak mütalaa etmek bizi daima yanıltır. O, cemiyet karşısında müsbet bir vaziyet alan, muayyen teklifleri bulunan bir muharrirdir." Sözleriyle tanımak onun hürriyet mücadelesi için önemli bir hareket noktası olabilir. Namık Kemal'in az sayıdaki şiirleriyle beraber gazete ve dergilerde yayımlanan çokça yazısı incelenince Osmanlı vatandaşlarının herbiri için bireysel bir hürriyet ile bu hürriyet isteğinin kurumsallaşmasının siyasal boyutu olarak meşrutiyet rejimini uygulayacak olan devletin konumu sıklıkla karşımıza çıkar.

Hürriyet özlemine, vatan sevgisi ve kahramanlık duygusuyla birleştiren Namık Kemal, kişiliğiyle verdiği mücadeleyi eserleri ve özellikle de Hürriyet Kasidesi ile belgeleyerek edebiyatımızdaki hürriyet kahramanı tipini yaratır.²¹ "Görüp ahkâm-ı asr-ı münharif sıdk u selametten/ Çekildik izzet ü ikbal ile bab-ı hükümetten" beyanatıyla başlayan 31 beyitlik Hürriyet kasidesi dikkatle okununca²² çağdaş insan hakları öğretisindeki özgürlük kavramı

yerine doğu/İslam kültürünün kölelik karşıtı hürriyet ve irade hürriyeti anlayışının izleri görülür. Bir araştırmacımızın tespitiyle: "Onun o meşhur hürriyet kasidesindeki hürriyet isteğinin gerçekte, Müslümanlığın esas akidelere aykırı olarak İmparatorluğu idare eden padişahı tenkitten başka bir mânâsı yoktur"²³ ifadesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Böyle olmakla beraber Kaside'de, Şinasi'nin açtığı yolda²⁴ atılmış adımları da görmek mümkündür. Sadrazam Ali Paşa'nın ölümü ve Yeni Osmanlılar tarafından umut bağlanan Mahmut Nedim Paşa'nın sadarete gelişinin heyecanlı günlerinde "1289 Yılı Saferinin Ondördüncü Gecesi Görülmüş Bir Rüya"dır" başlığıyla yazılan ve sonraki kuşaklar üzerinde etkisi olduğu bilenen "Rüya"²⁵ da Namık Kemal'in özgürlük felsefesinin romantik/duygusal yönü için Hürriyet Kasidesi ile birlikte okunmalıdır.

Zulme karşı hürriyeti savunmak, "köpektir zevk alan sayyad-ı bî-insafa hizmetten" dizesiyle sloganlaşırken Gülnihal'de toplumsal hayat içindeki pratikte görülür. Kişisel hayatında hürriyet ve esaret ikilemini bütün çıplaklığıyla gören Namık Kemal, esaret zincirine ne pahasına olursa olsun tahammül edemez. Hürriyet için bu kendini feda ediş, Namık Kemal'in vatan sevgisiyle kaynaşır, bütünleşir. Vatan başlıklı makalesinde uğrunda en küçük bir fedakârlıktan kaçınılmayacak olan vatanın tasviri yapılırken, Namık Kemal'in aktif siyasal mücadelesine nokta koyduran Vatan Yahut Silistre içindeki parçalar da hürriyet, vatan sevgisiyle içselleştirilir.

İnsanın hür doğduğuna inanan Namık Kemal, insan iradesini hürriyetin vazgeçilmez dayanağı olarak görür. Onun kararlı ve azimli insanı, hür iradesiyle tarihin akışını değiştirecek güçtedir. Hürriyet-i Efkâr başlıklı yazısına, insan hürriyetinin "muhtar"²⁶ olmasından kaynaklandığını belirterek başlayan Namık Kemal, yasağcı zihniyetin düşünceyi yok edemeyeceğini savunur: "Bir adamın velev ki taş-

larla beyni ezilsin, fikrince kanaat ettiği tasdik katı taşıyır etmek kabil midir? Velev hançerle yüreği paralansın, vicdanınca tasdik ettiği muktedir gönünden çıkarmak mümkün olabilir mi? Demek ki naklî, aklî, hükûmî, siyasî, ilmî, zevkî her nevi efkâr zaten serbest, zaten tabiidir. Değişirse kimsenin icbarı ile değil, tabiatın ilcası ile değişir.” Siyasal iktidarın düşünceye müdahalesinin hangi şartlarda olabileceğini de belirlediği yazısında Namık Kemal, “fikre galebe yine mücerret fikrin şanındandır” görüşündedir. Bu düşüncelerin şiirsel izahı; Hürriyet Kasidesi'nin :

Ne mümkün zulm ile bîdâd ile imha-yı hürriyet

Çalış idrâki kaldır muktedirsen âdemiyyetten

dizeleriyle yapılır.

Çağdaş demokrasilerin, düşünce özgürlüğüne yönelik önemli temalarından biri, farklılıkların bir arada yaşaması düşüncesi Hürriyet Kasidesi'nde :

Durur ahkâm-ı nusret ittihad-ı kalb-i millette

Çıkar asâr-ı rahmet ihtilaf-ı rey-i ümmetten

dizeleriyle hatırlatılacaktır. “Barika-i hakikat” in, “müsademe-i efkâr” dan doğması gibi halkın fikirlerinden yararlı sonuçlar çıkabilmesi için de düşüncelerin açıklanması gerekir. Özgür düşünce kendisini, ifade olunarak kanıtlayacağına göre yönetimin baskısından kurtarılmalı bir kamuoyu oluşturulmalıdır. Namık Kemal'in, gazete konusundaki şu açıklaması, en sivil olması gereken kamuoyunun bile devletçe nasıl resmileştirildiğini göstermesi bakımından ilginçtir: “Garip bir haldir ki, devlet gazetelere nazar-ı ehemmiyetle bakmaya başladıktan sonra halk da gazetelerin ehemmiyetli bir şey olduğunu anladı. Üç yüz nüshayı hadd-i intiha addeden eshab-ı kalem üç bin nüsha ile iktifa etmez oldu.” Namık Kemal, İbret' in dört ay süreyle kapatılması üzerine yazdığı İfade-i Meram başlıklı yazısındaki, “haksız bir fiil ne kadar büyük bir taraftan gelse haksız ve hak-

sıza haksız demekte ise ne kadar küçük bir adam olsa haklıdır” sözleriyle serbest bir kamuoyu talebini dile getirir. Kamuoyunun kabul edilmemesi, bir bakıma o topluluğu oluşturan insanların da yok sayılması anlamına gelir. Çünkü insan olarak varolmak, kişinin düşüncesinin varlığıyla mümkün olabilir.²⁷ Namık Kemal, bireyin varlığı için ekonomik özgürlüğün önemine işaret etmek istemiş olmalı ki çalışma (sa'y) fikrini ısrarla savunmuştur.

Edebiyatsız milleti dilsiz insana benzeten Namık Kemal, “efkâr-ı umumiyenin hissedar-ı hükûmet olduğu yerlerde” sözün etkili gücünün olduğunu söyler. Ne var ki tarihin hemen her devresinde iktidar sahipleri sözü/yazıyı ustalıkla kullananları -millî irade, birlik ve beraberlik, milletin âlî menfaatleri gibi kutsal amaçlar uğruna- muhalefet/düşman kategorisinde görünce “ihtilaf-ı rey-i ümmet” in ortaya çıkışı da engellenmiş olur. İktidarca, muhalif/düşman görüntüsü verilenler için geçerli iki seçenek ya sürgün veya mahkûmiyet cezasıyla susturulmak ya da memur statüsü verilerek hizaya sokulmaktır. “Ahkâm-ı asrı” doğruluktan sapmış görerek şeref ve haysiyetiyle “bab-ı hükûmet” ten ayrılan Namık Kemal de önce sürgün ve mahkûmiyetle cezalandırılırken daha sonra “lisan-ı resmiden her ne sadır olsa ona herkes bir medar-ı iğfal nazarı ile bakıyor” sözleriyle eleştirdiği “devlet”le, mutasarrıflık memuriyetiyle barış(tırıl)ıyor.

Namık Kemal, İfade-i Meram başlıklı yazısında yönetimin bu ikili tutumunu şiddetle eleştirirken “Vatan Yahut Silistre” için “muzır neşriyatta bulunmak” suçundan sürgüne gönderilişinde eserinin İstanbul'da aynı yönetimin izniyle tekrar tekrar oynatılacağından haberdar gibidir. Bu konu için onun “Kitap Sorunu” ve “İfade-i Mahsusa” adlı yazıları da bakıldığında aynı eleştirel tutum görülür.

Zaman hükümlerini doğruluktan sapmış görerek, hükûmet kapısından “izzet ü ikbal” ile çekilmek Namık Kemal'in hürriyet kav-

ramına politik bir boyut kazandırmakla karşısında bulunduğu devlete/yönetime karşı tavır koyması bakımından da önemlidir.²⁸ Hür doğan insanlara hürriyet ortamını sağlaması gereken devletin “mutlakîyet”ten “meşrutîyet”e döndürülmesini ilke edinen Yeni Osmanlılar cemiyetinin kurucu üyesi Namık Kemal, meşrutîyet istemiyle devletin konumunu irdeler. Bu konudaki ilk ölçü, hiç şüphesiz: “Hükûmet her ne zamanda her ne mekanda her ne surette olursa olsun efradının hürriyetini en az takyid edecek yolda olmak” gereğidir. Namık Kemal ve arkadaşlarının, kendisinden sonrakilere bıraktığı muhalefet mirasının özünde; “kudret-i teşrii erbab-ı hükûmetin elinden almak” düşüncesi vardır. Geleneğinde kutsal devlet anlayışı olan bir iktidarın seçkinleri, halkın yönetime katılmasına izin vermeyecek ve böylece edebiyatın yeni bir yüzüyle karşılaşacaklardır. Bu edebiyat arayış, yenilik ve eleştiri ağırlıklı bir edebiyattır.²⁹ Yönetimin yeterince açık olmadığını, kanun yerine iktidar bürokrasisinin geçerli olduğunu söyleyerek yönetimin içte barış, dışarıda Batı’ya karşı yaptıklarında inandırıcı olmadığını ısrarla vurgulayan Namık Kemal; “Bu belaları defetmeğe usûl-ü meşveretten başka çare bulunamaz. O zaman herkesin hür olduğu meydana çıkar. O zaman Avrupa bize bir mütemeddin millet suretinde muamele eder. Yoksa şimdiki gibi Rusya’ya karşı dikilmiş bir bostan korkuluğu nazarı ile bakmaz” görüşündedir. Namık Kemal’ in, şiirlerine göre daha realist çizgide olan makaleleri okununca anlaşılıyor ki onun özgürlük isteğiyle ilgili eleştirileri padişahın tutumundan çok tanzimat bürokrasisinin diktatörlüğüne yöneliktir. Açıkça söyledikleri, “bürokrasi devlet değildir” sözüdür.³⁰

İstibdadın yerini serbestlik almadıkça da mevcut yönetimden hayır gelmeyecektir. Bu bağlamda, Türkiye’nin ilk anayasası olan Kânûn-ı Esâsî’yi hazırlayan komisyonda bizzat görev alan Namık Kemal’in doğrudan muhatabı olduğu II. Abdülhamit’le ilgili bir değerlendirme, halkın demokrasiye serbestliğe

hazır olup olmamasının tartışmaları için ilginç bir örnektir.³¹

Hürriyet sözünün edebiyatımızdaki ilk temsilcisi olan Namık Kemal, kavramın felsefî boyutuna Batılı romantiklerin etkisiyle derinlik kazandırırken³² siyasal alandaki hürriyetçi rejimine Batılı filozoflardan (Rousseau, Voltaire, Montesquieu vb.) okuduklarıyla Londra, Paris, Viyana gibi Avrupa şehirlerindeki yönetim deneyimlerini İslam geleneğiyle kaynaştırarak model oluşturmaya çalışır. Namık Kemal’in, özgürlük arayışına temel oluştururken Batılı filozoflar yanında “hürriyet” sözünü bizde ilk defa kullanan liberal eğilimli Sadık Rıfat Paşa çizgisinde gelişen yerli birikimden de yararlandığını söylemeliyiz. “Altı yüz senede birkaç yüz kere ihtilal ettik hepsinde eşhas-ı müdire değişti, suret-i idare yine baki kaldı” diyen Namık Kemal, İbret’te yazdığı Terakki başlıklı makalesinde Londra’dan hareketle Batılı ülkelerin gelişmişliğini ve parlamenter rejimini över. Meşrutîyet yolunu açan Kânûn-ı Esâsî’nin hazırlanmasında etkin rolü olan hürriyet şairi, Hukuk-ı Umumiye yazısında (İbret, 8 Temmuz, 1872) “her kimse kendi aleminin padişahıdır” ilkesinden hareketle devletin, yönetimindeki vatandaşların siyasal haklarına saygılı olmasının gereğini vurgular. Vatandaşlarına adil davranması gereken devlet, genel siyasî hukuk kuralları içinde başkalarına devri mümkün olmayan bireysel hakları da korumak zorundadır. 1872’de yayımlanan Hukuk-u Umumiye’nin; “Hukuk-ı siyasiyenin mevzuunu hemen her kitap başka türlü taksimat ile beyan eder. Mamafih müellifler beyninde en ziyade ittifak hasıl olabilen maddeler: Ümmetin hakimiyeti, kuva-yı hükûmetin tefriki, memurların mesuliyeti, hürriyet-i şahsiye, musavaat, hürriyet-i efkâr, hürriyet-i metabi, hürriyet-i içtima, hakk-ı tasarruf, harem-i büyut gibi kavaid-i külliyyeden ibarettir” bölümündeki hürriyet-i şahsiye: birey özgürlüğü, musavaat: eşitlik, hürriyet-i efkâr: düşünce özgürlüğü, hürriyet-i metabi: basın hürriyeti, hürriyet-i içtima: toplanma hürriyeti,

hakk-ı tasarruf: mülkiyet hakkı, harem-i bü-yüt: konut dokunulmazlığı gibi, “hiçbirisini şahıstan tecrid ederek heyet-i siyasiyeye atfetmek katiyyen mümkün” olamayan özgürlükler, bugünkü çağdaş insan hakları öğretisinin de temel vurgularındır. İnsan haklarına saygılı olması gereken devleti, keyfi yönetimin sebep olduğu istibdattan kurtarıp, “adalet sınırları içinde tutmak için iki sesas çare vardır. Bunlardan birincisi, hükûmetin işleyişinde uyacağı temel kuralların artık zımni kalmaması fakat dünyaya ilan edilmesi gereğidir. İkincisi yasama erkini hükûmetten alacak olan meşveret ilkesidir.” Namık Kemal, İbret’te yayımlanan Tanzimat başlıklı yazısında; şu cümleyle de önceki uygulamaların yetersizliğini gösterir. “Gülhane Hattı, eğer mukaddimesinde tesis-i müddea ettiği ahkâm-ı külliye-i şer’iyyeyi yalnız emniyet-i can ve mal ve namus ile tefsir eylediği hürriyet-i şahsiyyeye hasr etmeyerek hürriyet-i efkâr ve hakimiyet-i ahali ve usûl-i meşveret gibi birçok alanları dahi kâmilan ilan etmiş olsaydı o vakit Hilafet-i İslamiyye için bir şartname-i esasi hükümünü alabilirdi.” Hiç şüphesiz, bu fikirlerin tartışılmasından sonra Kânûn-ı Esâsî’ye giden yol açılmış ve Türkiye için anayasal yönetim tartışmaları başlamıştır.³³

Sonuç

Osmanlı İmparatorluğu’nun toplumsal yapısının XIX. Yüzyılın ortalarında ciddi bir değişim sürecinde olduğu sırada edebiyat sosyal olaylarla yakından ilgilidir. Namık Kemal, Tanzimat döneminde siyasal ortamı etkilemiş, açıkçası gündemi belirlemiş bir edebiyatçıdır. Bizde ilk sivil muhalif hareket olan Yeni Osmanlılar içindeki etkinliğiyle Namık Kemal, “resmî söylem” karşısında “hayır” diyebilmeyi cesaretle söylemesi bakımından da bir neslin temsilcisidir. Kendisinden öncekilerden etkilenmekle beraber yazarlığı, gazeteciliği, aydın kişiliği ve teşkilatçılığıyla kendinden sonraki kuşağı önemli ölçüde etkilediği

görülen Namık Kemal, bu bakımdan eserlerinin niteliğinden çok tesiriyle anılması gereken bir sanatçı/yazardır. Osmanlı tarihinde iktidarın, yetki itibarıyla tartışıldığı/eleştirildiği bir dönemde “tebdil-i usûl-i idare” nin ancak “nizâm-ı serbestâne” olmak şekliyle yararlı sonuçlar verebileceğini savunan Namık Kemal’in yazıları okununca Türkiye’de anayasacılık, parlamenter sistem ve özgürlük arayışı birikiminin arka plânını görmek biraz daha kolaylaşacaktır. İkibinli yıllardaki Türkiye; insan hakları, demokrasi, özgürlük, liberalizm, laiklik, kamuoyu, hür irade, derin devlet vb. kavramları tartışırken Namık Kemal ve neslinin mirasını yeniden değerlendirmelidir.

Notlar

1. “Onun şahsiyetini sert vurulmuş bir mühür gibi taşıyan kelime, hürriyet kelimesidir. Namık Kemal, hürriyet kelimesinde tıpkı Arşimed’in manivelası gibi yaşayışımızı alt üst edecek bir esas bulur. Başka hiçbir meziyeti olmasa, sırf bu kelimeyi ilk defa olarak bu cemiyetin bu kadar aşkla, bu kadar gür sesle ve bu kadar sık olarak kullanmış olması onu tarihimizin en büyük ve en istisnai hadiselerinden biri yapmağa kifayet eder.” (Ahmet Hamdi Tanpınar, “Namık Kemal’e Dair Düşünceler”, *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yay. İst. 1977 2.b. s. 212)

2. Namık Kemal’in bu tür bir yaklaşımla değerlendirilmesi için bkz. Birol Emil, “Tanzimat’ın Büyük İdealisti: Namık Kemal” *Türkiye Günlüğü*, Kasım 1989.

3. Bu çalışmada Namık Kemal’in biyografisi için yararlanılan kaynaklar; Ömer Faruk Akün, İ.A. Namık Kemal Mad.; Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, MEB Yay. C.2; Hikmet Dizdaroğlu, *Namık Kemal*, Varlık Yay. İst.1995; Ali Ekrem, *Namık Kemal*, MEB Yay. İst.1992; Önder Göçgün, *Namık Kemal*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. An. 1987; Vasfi Mahir Kacatürk, *Namık Kemal’in Hayatı*, Buluş Yay. Ank.1957; Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Çağlayan Kit. İst. 1976 4.b.

4. Abdülatif Paşa’nın, Mayıs 1855’te atandığı Sofya kaymakamlığından Eylül 1876’da azledildiğine göre Önder Göçgün’ün belirttiği, “Sofya’da dedesi Abdülatif Paşa’nın yanında dört sene kalan şair” (*a.g.e.*, s.5) ifadesi mantiken doğru görünmüyor.

5. A. Hamdi Tanpınar, *a.g.e.*, s. 350.

6. Mektup metni için bkz. Önder Göçgün, *a.g.e.*, s.

182.

7. Namık Kemal'in 26 Eylül 1872'de gittiği Gelibolu'daki görevinden azli konusundaki tarihlerde bir karışıklık olduğu görülmektedir. Önder Göçgün, "Tayininden üç ay sonra 11 Ocak 1877'de azledildi ve İstanbul'a döndü" (a.g.e., s.11) demektedir ki bunun doğruluğu mantıken mümkün görünmüyor. Ö. Faruk Akün'ün, "tayini üzerinden üç ay bile geçmemiş iken azledildi. (11 Kanun II. 1872=10 Şevval 1289) 14 gün sonra 25 Kanun'da İstanbul'a döndü. (Hadika, nr.32 26 Kanun I. 1289=25 Şevval 1289)" (a.g.y., s.63) tespitinde iki yanlışlık görülüyor. Akün'ün belirttiği gibi "tayini üzerinden 3 ay bile geçmemiş" ise parantez içindeki tarih 11 Kanun II (11 Ocak) değil 11 Kanun I (11 Aralık) olması gerekir. Buradaki 11 Kanun II 1872, kronolojik olarak 1873 olacaktır. Tayinden önce azil olmaz halinde, Ö. Faruk Akün buradaki yanlış da 26 Kanun I-1289-25 Şevval 1289 tarihi verirken 26 Kanun I'den sonra 1872 yerine, 1289 yazmasıdır. Önder Göçgün'ün yaptığı ise Ö. Faruk Akün'ün bu hatasını dikkatsizce tekrarlaması, ayrıca kitabındaki 34 nolu dipnotta (s. 11) yeralan 26 Aralık 1289/25 Şevval 1289/1872 açıklamasında asıl yanlış düzeltmeyip 1872 tarihini, ilgisi olmayan yerde kullanmasıdır. Bu durumda Hikmet Dizdaroğlu'nun, "bir kuduz köpek meselesi bahane edilerek görevinden alındı. (11 Aralık 1872) İki hafta sonra, 25 Aralık 1872'de İstanbul'a döndü." (a.g.e., s. 12) açıklaması doğru kabul edilmelidir.

8. Namık Kemal'in İstanbul'a dönüşü ayrı tarihlerle gösterilmektedir. Bu tarihi A.H. Tanpınar 30 Mayıs; H. Dizdaroğlu 7 Haziran; Ö. Göçgün 19 Haziran; Ö. Faruk Akün ise 30 Mayıs 1876'dan 3 gün sonra olarak belirtmektedir.

9. "Halbuki Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Süavi gibi şahsiyetler. Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut rejime karşı itiraz ettikleri zaman Abdülaziz'in şahsi politikasına değil, Ali Paşa'nın politikasına itiraz ediyorlardı. Genç Osmanlılar'ın Avrupa'ya kaçmasına sebep olan, Mustafa Fazıl Paşa'yı "Genç Osmanlılar"ın hamisi haline getiren hadiseleri, Ali Paşa'nın Osmanlı İmparatorluğu'nda şahsi bir diktatorya tesis etmeye çalışmasının neticeleri idi. Bu hareket hattının mümeyyiz vasıfları da Osmanlı İmparatorluğu'nun içine düştüğü badireyi halletmede Ali Paşa'nın, yeni teşekkül etmiş olan Osmanlı Efkâr-ı Umumiyesini hiçe saymasıydı." (Şerif Mardin, "Ali Paşa ve Hürriyet" *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay. İst. 1990 içinde s. 231.)

10. Ahmet Hamdi Tanpınar, *Namık Kemal Antolojisi*, Ahmet Halit Kitabevi İst. 1942, s. 6.

11. Yeni Osmanlılar için bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, TTK Yay. Ank. 1995 C.VII-VIII; Bernard Levis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, TTK Yay. Ank. 1991, 4.b. s. 148-172; İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" *Tanzimat I*, MEB. Yay. İst. 1940

içinde; Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi* (Haz. Şemsettin Kutlu) Hürriyet Yay. İst. 1973; Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Arba Yay. İst. 1995 4.b. ss. 91-96.

12. A. Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 222.

13. Abdurrahman Şeref, *Tarih Söyleşileri* (Haz. M. Nami Duru), Sucuoğlu Mat.İst. 1980 s. 133.

14. Şerif Mardin, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti" *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay. İst. 1991 içinde s. 89.

15. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C.VIII s. 210.

16. Mustafa Fazıl Paşa, "Paris'ten Bir Mektup" *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi* (Haz. Mehmet Kaplan vd.) İst. Üniv. Edeb. Fak. Yay. İst. 1978, ss. 1-11.

17. Mektupları özet ve değerlendirilmesi için bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yay. İst.1979 2.b. ss. 101-106; Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin özünü oluşturan meşveret sisteminin çağdaş demokrasilerle ilişkisi için bkz. Hüseyin Çelik, "Usul-i Meşveret Demokrasi Midir?" *Türkiye Günlüğü*, Kasım-Aralık 1994.

18. Mustafa Erdoğan, *Modern Türkiye'de Anayasalar ve Siyasal Hayat*, Siyasal Kit. Ank. 1997, s. 27.

19. Namık Kemal'in, anayasa ve insan hakları talebinin çağdaş demokrasi anlayışı içinde değerlendirilebilmek için bkz. Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kit. Ank.1996 (I.Bölüm: Anayasa ve Anayasacılık IV. Bölüm: İnsan Hakları Öğretisi) Bu konuda genel bir perspektif için ayrıca bkz. Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Siyasal Kit. Ank.1998 (V. Bölüm: Anayasal Yönetim)

20. Taner Timur, "Yeni Osmanlılar'ın verdiği özgürlük kavgası kendi çağlarının gerisindeydi" dediği yazısında, Namık Kemal'in tiyatro eserinin bahane gösterilerek Magosa'ya sürgüne gönderilmesinde iktidar içerisindeki Rus-İngiliz-Fransız etkisinin kapışmasını etkili görür. Rus yanlısı Sultan Aziz'i endişelendiren durumun Vatan Yahut Silistre'nin Moskof Düşmanlığı'na dönüşen gösterisi olduğunu belirten Taner Timur, "Düşünce eğilimimizin bu olguyu o çağın normlarına uygun bir vatan ve özgürlük kavgası olmaktan ziyade Rus partisinin girişimine karşı Osmanlı-İngiliz işbirliğinin ajitasyonu olarak değerlendirme olduğunu söylemeliyiz" görüşündedir. (Taner Timur, Namık Kemal'in Magosa Sürgünü ve Uluslararası politika" *Osmanlı Çalışmaları*, İmge Kit. 2.b. Ank.1996 içinde ss.305-319.

21. "Yalnızca yurt ve ulus sözlerini işitmek, söyleyebilmekle yüreklerimizin ne kadar titrediğini, ruhumuzun ne denli derinliğince sarsıldığını anlayabilmek için o sıkı yoksunluk ve yasaklık yaşamını bilmek gerekir. Bu

günkü gençlerin pek doğal, pek sıradan buldukları bu şeyler. O zaman için bizim üstümüzde yüksek bir dinin, en kutsal gizleri kadar etki yaratıcı idiler. Gençlerde Yurt ve Özgürlük aşkını uyandırmak bakımından Namık Kemal'e bu ülke, sonsuza değin bir borç yükümlülüğüyle bağlı olmalıdır. İnanırım ki benim ve kuşağımın en büyük ruhsal eğitimsi, yol göstericisi odur." (Hüseyin Cahit Yalçın, *Edebiyat Anıları*, (Haz. Rauf Mutluay) Türkiye İş Bankası Yay. İst.(tarihsiz) s. 47.

22. Hürriyet Kasidesi'nin değerlendirilmesi için bkz. Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri I*, Dergâh Yay. İst. 1978, 4.b.

23. Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İst. 1967 s. 17. Dönemin hürriyet anlayışıyla ilgili olarak bkz. TDEA, Hürriyet mad. (Dergâh Yay) C.IV; Münici Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, Yetkin Yay. Ank. 1993, 7.b. (Türkiye'de Kamu Hürriyetlerinin Gelişmesi, ss. 85-107); Şerif Mardin, "Osmanlı Bakış Açısından Hürriyet" *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yay. İst. 1991 içinde.

24. Hasan Öztürk, "Hikmet-i Hükûmet'ten Efkâr-ı Umumiyye Geçişte İbrahim Şinasi'nin Liberal Edebiyat Söylemi", *Liberal Düşünce*, Güz 1998.

25. Rüya metni için bkz. Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi C.II ss. 251-266. Namık Kemal'in Rüya'sı ve siyasî rüyaların değerlendirilmesi için bkz. Metin Kayahan Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasî Rüyalar*, Akçağ Yay., (tarihsiz).

26. "Bana istenildiği kadar "Sende fi-nefs-il-emir ihtiyar yoktur. İhtiyar zannettiğin ahval birbirini takip ederek gelmekte olan birtakım esbabın netayicinden ibarettir" denilsin dursun. Ben mademki kalemi elime aldığım zaman şu satırları yazmakta veya yazmamakta muhtar olduğumu ilm-el-yakîn, ayn-el-yakîn biliyordum ve bana yazmayı istemekte veya istememekte hariçten hiçbir sebebin tesir eylediğini göremiyorum. Elbette kendimi muhtar bilirim. Ve ben mademki insanım ve insanın sıfat-ı kâşifesi olan akıl için tarik birdir, elbette herkes kendi ihtiyarına lisanen olmazsa vicdananen musırdır itikadında bulunurum" (Namık Kemal, *Huluk, İbret*, 19 Haziran 1872).

27. Bu konuda Namık Kemal'in, Efkâr-ı Umumiyye (*İbret*, 28 Ekim 1872) başlıklı yazısı dikkatle okunmalıdır.

28. Mehmet Kaplan, "Hürriyet Kahramanı Namık Kemal", *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3*, Dergâh Yay. İst. 1985 içinde.

29. Tanzimat dönemi edebiyatıyla ilgili olarak bkz. Kenan Akyüz, *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, Ank. Üniv. D.T.C.F. yay. Ank. 1979 3.b; Orhan Okay, "Edebiyatımızda Batılılaşma", *Sanat ve Edebiyat Yazıları*, Dergâh Yay. İst. 1990; Ahmet Hamdi Tanpınar, *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. (Nev'ilerin Gelişmesi, ss. 249-380)

30. Kâzım Berzeg, "Bürokrasi Devlet Değildir", *Türkiye Günlüğü*, Ocak-Şubat 1997.

31. "Namık Kemal, hak ve hürriyet uğrunda gös-terişli mücadelesiyle gençliğe rehber olmakla beraber, Türkiye'de hürriyet ve meşrutiyet idaresinin hemen tatbikini istemekle, hayli tecrübesiz ve aceleciydi. Bilhassa Sultan Abdülhamid'e karşı çok ağır ve düşüncesiz hücumlarını o şekiller ve şartlar içinde haklı bulmak da kolay değildir. Buna mukabil, devleti tarihin en zor şartları içinde ayakta tutmaya çalışan Sultan Hamid'in Namık Kemal'e karşı davranışlarında iyi niyet ve takdir duyguları bulunduğu belli eden hadiseler olmuştur. Sultan Hamid, devleti otoriter bir rejimle idare etmek zorundaydı." (Nihat Sami Banarlı, *a.g.e.*, s.895)

32. Şerif Mardin, "Yeni Osmanlılar'ın bir muvafakiyeti de bu tabirin aydınlar arasında yerleşmesini sağlamaları "olduğuna işaret ederken Türk kamuoyuna yerleşen hürriyetin Romantizmden izler taşımasının sebebinin şu cümleyle belirler: "Genel olarak diyebiliriz ki hürriyet mefhumunu Türk kamu efkârına romantik şekliyle intikal edişi bu mefhumun ilk defa edebiyatçılar tarafından (Fransız romantiklerinin tesiri altında kalan edebiyatçılar tarafından) bize maledilmiş olmasından ileri gelmektedir." (*Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yay. İst.1990 s. 151) Şerif Mardin hürriyet kahramanı Namık Kemal'deki heyecan unsurunun da Romantizmin etkisiyle geliştiğini vurgulayarak Barika-i Zafer'de Fatih'i, özgürlük taraftarı Cromvell'e benzetmesiyle de romantizmin etkisinde kaldığına işaret eder.

33. Namık Kemal'in siyasî görüşlerinin kaynağı olan mektup ve makalelerinin yararlanılabilecek düzenli baskıları maalesef mevcut değildir. Namık Kemal'in mektupları son olarak Fevziye Abdullah Tansel'in çabalarıyla biraraya getirilerek *Namık Kemal'in Mektupları* adıyla (C.I, 1967; C.II, 1969; C.III, 1973) yayımlanmıştır. F. A. Tansel, mektuplar dizisinin ilk cildinin önsözünde geniş açıklamalar vermişken Ömer Faruk Akün, yeni belgelere dayanarak F.A. Tansel'i eleştiri/tamamlama niteliğinde -mektup metni vermeden- *Namık Kemal'in Mektupları* (İst. Üniv. Edeb. Fak. Yay. İst.1972) nı yayımlamıştır. Ebuzziya Tevfik'in vaktiyle yayımladığı Cümle-i Müntahabat-ı Kemal ve Müntahabat-ı Tasvir-i Efkâr adlı seçkilerin dışında Namık Kemal'in makaleleri de mektupları gibi düzenli bir baskıyla okura ulaştırılamamıştır. Önder Göçgün'ün, Namık Kemal'le ilgili kitabında yazarın adını vererek gruplandığı 207 makalesinin bir kısmı için, ilgili biyografi kitaplarının dışında bkz. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II* (Haz. Mehmet Kaplan vd.); Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, YKY İst. 1997 2.b.; Ahmet Hamdi Tanpınar, *Namık Kemal Antolojisi*, İst. 1942.

İktisat Eğitimi ve Piyasa Ekonomisi*

Metin Uçar**

1980'li yılların sonlarından itibaren, aslında başarısızlıkları daha önceden anlaşılmış olan merkezden planlanan ekonomilere sahip sistemlerin siyasal olarak da çöküşü, piyasa ekonomisinin zaferi olarak ilan edildi. Bu zafer havası, tarihin bu önemli dönüm noktasından önce de piyasa ekonomisini savunan iktisatçılar da dahil olmak üzere bu konularla ilgilenen bir çok insana, 20. yüzyıl boyunca piyasa ekonomilerinin de hem teorik hem de pratik olarak "müdahale" tehdidiyle karşı karşıya olduğu gerçeğini unutturmuş görünüyor. Bugün hâlâ, devam ettiğini gözlemleyebildiğimiz bu tehdidin bir çok nedeni olabilir. Fakat bu makale yalnızca, tehdidin kaynaklarından biri olduğuna inanılan iktisat eğitimi üzerinde duracaktır. Başka bir ifadeyle, bu makalenin amacı iktisat eğitiminin bir piyasa ekonomisinin kuruluşu ve işleyişi üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğu önermesini tartışmaktır.

İşi "iktisat"ı anlamak ve anlatmak olan üstelik bu işten para da kazanan birinin, iktisat eğitiminin günümüzün hakim kavramı olan piyasa ekonomisi üzerinde olumsuz etkilere sahip olduğunu iddia etmesini yadırgayanlar olacağını tahmin ediyorum. Buna karşılık söylenebilecek sözlerden ilki, bu durumun, iktisat-

çılar da dahil olmak üzere insanların her zaman ve her yerde "homo-economicus" olmadığını gösteren bir kanıt olabileceğidir. İkincisi ise, bilimin yalnızca evreni ve toplumu anlamamıza yarayan içsel gelişimini tamamlamış bir araç olmadığıdır. Schumpeter'in ifadesiyle "her bilimin ilk buluşu kendini buluşudur. Belirli sorulara kaynak oluşturan bir dizi birbiriyile ilintili olgunun varlığının bilinci, doğal olarak analitik çabaların gerekli koşuludur"¹ Fakat bu kendini buluş anlık ve tam bir keşif değildir. Bilim, kendine özgü yöntemlerle eşyayı ve olayları irdelerken, bu iş esnasında kullandığı yöntemler ve sonuçlar üzerindeki tartışmalar da devam eder. Ancak, bu makalenin amacı yöntem tartışmalarından bahsetmek değil, iktisat biliminin eğitim kurumlarında aktarılma sürecinin ve yönteminin öğrencilerin düşünce dünyasında piyasa ekonomisi hakkında, iktisat biliminin kendisinden -kastedilmeksizin- kaynaklanan olumsuz izlenimler bıraktığı önermesini tartışmaktır. Burada kullanılan "iktisat bilimi" adlandırması, herkesin tahmin edebileceği gibi, piyasa ekonomisine ve liberal demokrasiye zaten karşı olan sosyalist veya diğer bazı sofistike yaklaşımları kastetmemektedir; tam aksine, iktisat literatüründe "Klasik İktisat", "Neo-klasik İktisat" veya "Liberal İktisat" olarak bilinen ve günümüzde "piyasa ekonomisi" şeklinde yaygın olarak kullanılan

** Atatürk Üniversitesi, Erzurum Hukuk Fakültesi, Ekonomi-Maliye Bölümü, Araştırma Görevlisi.

anlamıyla "iktisat"tır. Her ne kadar, 1930' lar-
dan günümüze kadar bazı iktisat öğretileri,
liberal iktisatın yöntemlerini kullanarak sosya-
lizmi haklı çıkaran sonuçlara varmayı başarmış
ve öğrencilerine bunları aktarmışlarsa da
(söz konusu dönemin bazı ders kitapları kütüp-
hanelerimizde delil olarak hâlâ durmaktadır ve
belki de bazı eğitim kurumlarında bugün de
okutulmaktadır) burada etkilerinden endişe
duyulan iktisat eğitimi bu da değildir. Kastedi-
len, yaklaşık bir asırdır iktisat kitaplarında, pi-
yasa ekonomisinin tanımıyla başlayan, işleyi-
şiyle devam eden ve öğretiler tarafından samimî
bir şekilde piyasa ekonomisi veya liberal
iktisat diye anlatılan iktisadın ta kendisidir.

Her ne kadar, daha önce, iktisat içi yöntem
tartışmalarına girmeyeceğimizi söylesek de,
iktisat eğitiminin kastedilen olumsuz etkileri-
nin önemli bir bölümü yöntemden kaynaklan-
dığı için kısaca bu konuya değinmek zarureti
vardır. 17. ve 18. yüzyılda fizikteki gelişmeler
toplumsal konularla ilgilenen düşünürleri bü-
yük ölçüde etkilemiş ve bu etki doğa bilimi
yöntemlerini sosyal araştırmalarda kullanma
çabalarına yol açmıştır. Bilindiği üzere ünlü
fizikçi Newton bir kaç yasadaki hareket ederek
bütün evreni açıklayacak bir model geliştirmişti.
Bu yasalar, dünyanın, ayın ve gezegenlerin
yörüngelerinin büyük bir doğrulukla hesaplan-
masına olanak veriyordu. Newton mekaniğine
göre, fiziksel bir sistemin belli bir zamandaki
-buna başlangıç zamanı diyoruz- durumunu,
yani konum ve hızlarını biliyorsak diğer herhangi
bir zamandaki durumunu da kestirebiliriz.²

Fizikteki bu gelişmeler, sosyal düşünürleri,
toplumu da bir kaç yasa çerçevesinde açıkla-
yabilecek bir teori arayışına itmiştir. Bu etki
doğrultusunda, modern sosyal düşünürler, top-
lumu evrensel bir hareket yasasından yola çıkarak
açıklamaya çalışmışlardır. Nitekim, iktisat
biliminin kurucusu sayılan Adam Smith'in ilk
kitabı, Newton'un fizikte kullandığı yöntemi

mi önce ahlâk felsefesine sonra da iktisada uy-
gulamaya çalıştığı "Astronomi Tarihinin Gösterdiği
Üzere Felsefi Araştırmaları Yöneten ve Yönlendiren İlkeler"
adını taşımaktadır.³

Nasıl Newton işe maddenin hareketini tanımlayarak
başladıysa, iktisatçılar da insan davranışını tanımlayarak
başladı. Bu, literatüre "homo-economicus" olarak geçen
çıkarları peşinde koşan insan varsayımdır. Bu varsayım
gerekliydi, çünkü ancak davranışları öngörülebilir
insan bugüne kadar süregelen iktisat bilimini mümkün
kılabilirdi. Başka bir ifadeyle, o günkü bilim anlayışına
göre "bilimin varolabilmesi için benzer koşulların benzer
sonuçlara yolaçması gerekiyordu. (Bugün parçacık
fizikinde, benzer koşulların benzer sonuçlara yolaçmadığı
görülmeyle beraber, bilim varlığını sürdürüyor).⁴

İktisat öğreticisinin piyasa ekonomisini anlatmak
hususundaki ilk sıkıntısı bu "ekonomik insan" varsayımından
kaynaklanır. Bu varsayım tahtaya ilk yazıldığında öğrenciler
arasında bir hareketlenme olur; kimi kızgın, kimi alaylı
bakışlarla tahtaya ve hocasına bakmaya başlar. Bencil ve
çıkarları peşinde koşan insan tipi hoşlarına gitmez ve bunda
pek de haksız sayılmazlar. Çünkü, Ayşe Buğra'nın isabetle
dikkat çektiği gibi "Aslında kişisel çıkar peşinde koşan,
ekonomik faaliyetlerinde yalnızca çıkar duygusuyla hareket
eden rasyonel birey tipi, Smith'in ve diğer iktisatçıların çoğunun
benimsedikleri insan idealleriyle ve genel geçer ahlak değerleriyle
kesin bir uyumsuzluk içeriyordu. Bu durum, pek çok iktisatçıyı söz
konusu davranışsal varsayımın 'aslında' ne ifade ettiğiyle ilgili
açıklamalar yapmaya itiyordu. Bu açıklamalarda iktisatçılar,
insanların bencil ve çıkarıcı yaratıklar olduklarını öne sür-
ren ve bunun iyi bir şey olduğunu savunan kimseler olmadıklarını
kendilerine ve herkese kanıtlamaya çalışıyorlardı. Fakat "ekonomik
insan" varsayımının yaratıcıları olan iktisatçıların kendileri de
ekonomik faaliyetlerinde

yalnızca maddî çıkar hırsıyla hareket eden insanı, hem ahlakî açıdan oldukça sevimsiz, hem de insan gerçekliğini yansıtmak açısından son derece sınırlı bulmalarına rağmen doğa bilimlerinde başarıyla uygulanan yöntemleri iktisada uygulamak ve insan üzerinde zorlayıcı baskılara gerek bırakmaksızın işleyen bir toplum düzeninin kavramsallaştırılması amacıyla bu varsayımdan vazgeçemediler.⁵ Hayek ise "Adam Smith ve izleyicilerinin rasyonel insan tipini geliştirdikleri veya ekonomik davranışları rasyonalist bir psikolojiden kaynaklanan varsayımlarla izah ettikleri..." görüşüne karşı çıkmaktadır. O'na göre "... durum hiç de böyle değildir. Onlar, insanların tabiatı itibarıyla tembelliğe, gevşekliğe, tedbirsizliğe, israfa daha yatkın olduklarını, ancak şartların zorlamasıyla ekonomik davranır ve araçlarını dikkatle amaçlarına uydurur hale gelebildiklerini düşünmüşlerdir. Yani, ille de bu terimi kullanmak gerekirse, insanların irrasyonel davranmaya daha meyilli olduklarına inanmışlardır.⁶ Diğer yandan, metodolojik tartışmalarla ilgilenenler, sonuçta bunun bir varsayım olduğunu, dolayısıyla konunun abartılmasına gerek olmadığını düşünebilirler. Hem Hayek'in uyarısını hem de ikinci görüşü önemli bulmakla beraber, bu varsayımın diğer bütün sonuçlarını görmezden gelsek bile, McCloskey'in iktisatta matematik kullanımı için kullandığı ifadeyle bunun "kötü bir halkla ilişkiler politikası" olduğunu söyleyebiliriz.⁷ Çünkü, ekonomik insan varsayımıyla başlayan iktisat eğitimi, daha ilk anda piyasa ekonomisini genç öğrencilerin zihninde ahlakî sorgulamaya karşı karşıya bırakmaktadır.

İktisat öğreticisinin piyasa ekonomisini anlatmaktaki ikinci zorluğu "Tam Rekabet Piyasası" varsayımıyla ilgilidir. Bilindiği üzere iktisatçılar piyasaları tam rekabet piyasası ve eksik rekabet piyasaları olarak ayırmaktadır. Buna göre, tam rekabet piyasası hipotetik olarak tanımlanmış ve ulaşılmaya çalışılan bir piyasadır. Gerçek hayattaki piyasalar eksik rekabet piyasalarıdır.

Bu varsayımın iktisat eğitimi-ndeki tehlikesi ise bir piyasa ekonomisinden umulan faydaların ancak tam rekabet şartlarında ortaya çıkacağı, böyle bir piyasa da olmadığına göre eksik rekabet piyasalarına müdahale edilmesinin faydalı olabileceği sonucunu doğurmasıdır. Hayek'in dikkat çektiği gibi, tüm ekonomi boyutunda tıpa tıpa aynı (homojen) malın üretilmesi, işlem maliyetlerinin sıfır olması ve hepsinden önemlisi kişi ya da firmaların tam bilgiye sahip olması gerçek yaşamda yoktur ve de olamaz. Gerçek yaşamda, mallar oldukça birbirlerinden farklı (heterojen), araştırma-işlem maliyetleri kaçınılmaz ve bilgi piyasadaki kişi ya da firmalar arasında dağılmış durumdadır. Her üretici, yalnız kendi malının piyasası ile ilgili bölgesel, kısmî ve yanlış olması muhtemel bilgilere sahiptir. Rekabetçi piyasada tüm faaliyetler bu eksik bilgiye dayanır.⁸ Bu nedenle "tam rekabet şartları rekabetçi faaliyetlerin olmadığı bir durumu ifade eder ve asıl sorunun ne olduğunu gizler. "Açıktır ki herkesin her şeyi bildiğini varsaydığımızda çözülecek bir şey yoktur ve gerçek problem, varolan bilginin ne kadar çoğunun kullanılmasının nasıl başarılacağıdır. Bu, rekabetçi bir toplum için en iyi bilen insanları nasıl bulacağımız sorusunu değil, fakat kendi özel işi için yeterli bilgiye sahip olmayan insanların bu işi başarması için nasıl bir kurumsal düzenleme gereklidir sorusunu ortaya çıkarır."⁹ Başka bir ifadeyle "...rekabet, tıpkı bilimdeki deney gibi, herşeyden evvel bir keşif yöntemidir. Keşfedilecek olguların zaten bulunduğu varsayımından hareket eden hiç bir teori onu layıkı veçhile ifade edemez. Hepsi birlikte, her zaman hesaba katılacak hiç bir önceden belirlenmiş bilinen ya da 'verili' olgular yelpazesi yoktur. (...) Gerçek mesele, yüzbinlerce insan arasında dağılmış, fakat bütünüyle kimseye verilmemiş bilgi, beceriler ve bilgi edinme fırsatlarının optimum kullanımına en iyi ne şekilde yardımcı olabileceğimizdir. Rekabet insanların bilgiyi edindiği ve birbirlerine ilettikleri bir süreç olarak görülmelidir; onu,

sanki bütün bu bilgi başlangıçta herhangi bir kişi tarafından elde edilebilirmiş gibi değerlendirmek, rekabeti hiç anlamamaktır."¹⁰

İktisat eğitiminin yöntemden kaynaklanan diğer bir mahzuru, yöntemin basitleştirici niteliğinin sonucudur. Yunanca kökenli ekonomi sözcüğü "ev idaresi" anlamına gelir. Yalnız buradaki ev, kan bağlarının birleştiği bir aileden çok, bir yetki alanını belirler. Yani, yalnızca biyolojik anlamda bir baba olarak göremeyeceğimiz "paterfamilias"ın çocukları ve köleleri, karısı ve mülkü üzerindeki yetki alanı...¹¹ Her ne kadar modern zamanlarda, özellikle makro yaklaşımların etkisiyle ülke ekonomilerinin tek bir örgüt olarak tasarlanması ekonomi kavramının anlamında kaymalara yol açmış olsa bile, Hayek'in ifadesiyle "doğru anlamda ekonomi, teknik anlamda bir örgüttür; yani tek bir kuruluşun bildiği araçların kullanımının bilinçli olarak tasarlanmasıdır. Oysa piyasanın kozmosu böyle tek bir amaçlar ölçüyle ne yönetilir ne de yönetilebilir; aksine, ayrı ayrı bütün üyelerinin değişken ve karşılaştırılabilir olmayan çok sayıda amacına hizmet eder."¹² Oysa, iktisat eğitimi, pozitif iktisadın kullandığı yöntemin sonucu olarak, iktisadî olayları ve ilişkileri basitleştirmek eğilimindedir. İktisat kitapları piyasanın kozmosundan çok, piyasa içindeki ekonomik birimlerin (firma, aile gibi) davranışlarını varsayımlar yardımıyla basitleştirerek tek bir amaç, yani maximizasyon -en çoklaştırma - çerçevesinde analiz etmektedir. Bundan daha önemlisi, basitleştirilmiş, yani değişken sayısı kontrol edilebilecek kadar aza indirilmiş matematik modeller kullanılarak, ekonomik olay piyasanın kozmosundan soyutlanmaktadır. Bunun sonucunda, tahtaya çizilmiş grafikler üzerinde bir kalem darbesiyle faiz oranları düşürülüp yatırımlar artırılabilir. Faiz oranlarını düşürmek için ise para piyasası grafiği üzerinde para arzı eğrisini sağa kaydırmak, yani para arzını arttırmak kafidir. Bu büyüleyici mekanizmayı gören bir öğrencinin ülkede

ekonominin kötü olmasından gaflet ve delalet içinde olan ekonomi yöneticilerini sorumlu tutması kaçınılmazdır. Bu durum, öğrencinin zihninde ekonomiye müdahaleyi meşrulaştıran bir sonuçtur. Oysa para arzının arttırılmasının diğer muhtemel sonuçları yalnızca modelin dışında tutulmuştur, gerçek hayatın dışında değil. Geleneksel analizlerin dışında kalan ve bu tür tehlikelere dikkat çeken görüşler, iktisat kitaplarının sonlarında, yani "bir de böyle enteresan şeyler söyleyenler var" kısmında bir kaç satırlık yer işgal etmektedir.

Para arzının, iktisat kitaplarında bağımsız bir değişken olarak ele alınması tesadüf değildir. Friedman'ın dikkat çektiği gibi "devletin para sisteminden sorumlu olması çoktan beri kabul görmüştür. Devletin eylemde bulunacağı başkaca ekonomik etkinlik alanlarından hiç birisinde bu denli düzenli bir kabul büyük bir olasılıkla yoktur"¹³ Oysa para arzındaki değişmelerin nisbi fiyatlar üzerindeki etkisi piyasa ekonomisine inanan bir iktisatçının asla küçümsemeyeceği kadar önemlidir. Bu konuda Hayek şöyle demektedir: "Halkın ve, koruyucu ki, pek çok şöhretli ekonomistin dahi anlayamadığı şey, bu süreçte hizmetler için önerilen fiyatların, değişik insanların yaptıklarının karşılıkları vazifesini değil, fakat onlara kendileri ve genel çıkar için neler yapmaları gerektiğini gösteren sinyaller vazifesini görmesidir".¹⁴ Toparlarsak, bir model üzerinde kolayca artırdığımız para arzı gerçekte fiyat sistemini, yani piyasa ekonomisinin can damarlarını tahrip etmektedir.

Hemen şuna dikkat çekmek istiyorum ki, varsayımlara dayanarak teoriler oluşturmak yalnızca iktisadın değil, hemen bütün bilimlerin kullandığı bir yöntemdir. Mesela bir fizik öğreticisi, "Başlangıç Durumuna Hassas Bağlılık" olarak isimlendirilen konuyu anlatmak için tahtaya üstünde bir çok bilardo topu bulunan bir bilardo masası çizer. Toplardan biri, ilk vuruşu yapacağımız başlangıç topudur.

Tam bu noktada, öğretici öğrencilerinden başka bazı şeyler de ister. Öğrencilerin, başlangıç topuyla -fiziğin bizzat kendisine aykırı bir şekilde- uzayda aynı konumu paylaşan, onunla içiçe, yani bir anlamda başlangıç topunun hayaleti olan başka bir topu hayal etmeleri gerekir. Böylece başlangıç topuna vurulduğu zaman hayalet topa da vurulmuş olacak (yani vurulduğu hayal edilecek) ve sonrasında bu iki topun hareketlerinin başlangıç durumuna bağlılığı test edilecek... İş bununla da kalmaz; aynı zamanda bilardo masası üstündeki hareketlerde sürtünme de yok farzedilecek...¹⁵ Şimdi bilimsel olmadığını bilsem de, doğru olduğuna inandığım bir düşüncemi ifade edeceğim: bugüne kadar hiç bir fizik öğrencisi, hocasına yukarıda anlatılan varsayımların gerçek dışı veya saçma olduğunu söylememiştir. Eğer, herhangi bir zamanda, herhangi bir yerde bir öğrenci bunu söylemiş olsaydı bile, hocası gözlüklerinin üstünden ona öyle bir bakardı ki, bir daha hiç bir fizik öğrencisi bunu aklından geçirmeye cesaret edemezdi. Oysa hiç bir iktisatçı, insanı uzayda hayaletiyle aynı konumda varsaymadığı halde, iktisat öğrencileri iktisat biliminin (özellikle ceteris paribus ve homo economicus gibi) varsayımlarına itiraz etme eğilimindedir.

Bunun nedeni, Robinson'un dikkat çektiği gibi, toplumbilimlerin ve dolayısıyla da iktisatın ilgilendiği sorunların politik ve ideolojik bir içeriğe sahip olmasıdır. Böylelikle, pek çok değer yargıları da toplumsal bilimlerde içerilmiş olur.¹⁶ Bu nedenle, bir fizik öğreticisinin, sürtünmeyi yok saymak gibi gerçek dışı varsayımı, öğrencilerin değer yargılarıyla veya ideolojik önyargılarıyla çatışmadığı için itirazlara kaynaklık edecek bir argüman olmamaktadır.

Şu ana kadar iktisat biliminin varsayımlarının gerçekçi bulunmamasının (veya olmamasının) ortaya çıkardığı sorunlardan bahsettim. Fakat, asla eğer bu varsayımlar ciddiye alınsaydı hiç bir problem kalmazdı anlamına gele-

bilecek bir şey söylemedim. Hatta tam tersine, bu varsayımların ciddiye alınması, alınmamasından daha tehlikeli bile olabilir. Bir örnek verecek olursak; fizik öğrencileri, öğrencilerine bir konuyu anlatmak için zaman zaman yerçekimsiz bir ortamı varsaymış olsalar bile, bugüne kadar hiç bir fizik öğrencisi bu varsayımı ciddiye alarak kendini yüksekte aşağıya atmamıştır. Fakat, iktisat biliminin varsayımlarını ve kendi ürettiği varsayımları ciddiye alarak ülkesinin ekonomisini kurtarmak için modeller geliştirip uygulamaya çalışan çok sayıda "ekonomiden sorumlu devlet bakanı" çıkmıştır. Takdir edersiniz ki bu ikincisi birincisinden daha tehlikelidir; çünkü birincisi yalnızca yüksekte atlayanların, ikincisi ise bütün toplumun ekonomik ve sosyal hayatını tehdit eder.

Nitekim, sosyal ilişkileri homo economicus varsayımından, yani bütün davranışlarında ekonomik rasyonaliteye göre hareket eden insandan hareketle açıklamaya çalışan Nobel ödüllü iktisatçı Becker'e göre "Bir kişi eğer evlilik durumundaki gelirinin bekârlık durumundaki gelirini aştığını görürse, evlilik piyasasına girer. Dolayısıyla, evlilik piyasasına isnaten hesaplanan gelirler, yalnızca evlenenlerin sınıflandırılmasını değil, evlenerek durumlarını düzeltmeyecekleri için kimlerin bekâr kalacağını da belirler".¹⁷ Bu cümleler ekonomik insan varsayımıyla tutarlıdır ve eğer bilim yalnızca "iç tutarlılık"tan ibaret ise aynı zamanda bilimseldir. Fakat, bu cümlelerde anlatılanların doğru olup olmadığını test etmek için herkesi kendi evliliği üzerinde düşünmeye davet ediyorum. Bu aynı zamanda, Buğra'nın ifadesiyle "bilimsellik kaygısının artık gerçeği anlamak çabasının önünde bir engel oluştur"duğu¹⁸ önermesi üzerinde de düşünmek anlamına gelecektir.

İktisat eğitiminin, piyasa ekonomisine ilişkin yöntemden değil de içerikten kaynaklanan bir başka olumsuz etkisi de, iktisat teorisinin üretim ve bölüşüm teorileri olarak ikiye ayrıl-

miş olmasından kaynaklanır. Üretimle bölüşümün değişik yasalar çerçevesinde ele alınmasının kökeni Ricardo'ya kadar uzanır. Ricardo, üretim ve fiyat belirlenmesini emek-değer kuramı çerçevesinde ele alırken, bölüşümü üç üretici faktörün, emek, toprak ve sermayenin yarattığı ürünün ilgili üç sınıf arasında bölüşülmesi bağlamında inceliyordu. Ama Ricardo, hem üretimin hem de bölüşümün ekonominin doğal yasalarınca belirlendiğini öne sürüyor ve her iki alanda da düzenleyici müdahaleye karşı çıkıyordu. J. S. Mill, Ricardo'nun üretimle bölüşüm alanları arasında yaptığı ayrımı, üretim yasalarının müdahale edilmemesi gereken doğal yasalar olduğu, ama bölüşüm alanına toplumsal amaçlar doğrultusunda müdahale edilebileceği şeklinde yeniden ifade etti. Böylece, değiştirilemez evrensel yasalar üretim alanıyla sınırlı kalırken, kurumsal unsurlar ve adil bir bölüşümle ilgili değer yargıları, bölüşüm alanına girebiliyordu.¹⁹ İlkel bir kabilede, kabilenin erkek üyelerinin kabile reisinin emriyle ava çıkıp av dönüşünde üretimlerini bir arada toplamaları ve kabile reisinin veya emredici sosyal normların yönlendirmesiyle bölüşmeleri belki mümkün olabilir. Aynı durumu modern üretim süreci içine sokmaya çalışmak, yalnızca bölüşümle ilgili değil bundan daha çok üretimle ilgili problemler ortaya çıkaracaktır. Çünkü, bir piyasa ekonomisinde üretim ve bölüşüm aynı prosedürel sürecin sonucudur ve bugüne kadar bütün uygulamalar da göstermiştir ki, bölüşüme müdahale etmek ancak bu prosedüre -yani piyasa sürecine- müdahale edilmesiyle mümkündür ve bunun diğer anlamı da üretim sürecine müdahale etmektir.

İktisat teorisinin üretim ve bölüşüm teorisi olarak ayrılması olgusuyla bugün hâlâ bir çok iktisat kitabında karşılaşmak mümkündür. Örneğin; Besim Üstünel'e göre "Bir toplumda gelir bölüşümünün nasıl cereyan ettiğini incelemek, her üretim faktörüne düşen payın ne kadar olacağı konusunda kimin hangi ilkelere göre karar verdiğini ya da hangi temel güçlerin

bu payların büyüklüğünü etkilediğini araştırmak bölüşüm teorisinin konusudur. Bölüşüm teorisi, ekonomi ilminin en önemli ve en çok tartışılan konularından biridir. (...) Buna karşılık, gelir bölüşümü sorunu makro seviyede de ele alınabilir. Toplam üretimin, yani millî gelirin toplumun muhtelif sınıfları veya ülkenin farklı bölgeleri arasında nasıl paylaşıldığını incelersek makro düzeyde bir bölüşüm analizi yapmış oluruz".²⁰ Hemen şunu ilave etmek gerekir ki, Üstünel aslında kitabında bölüşümle ilgili yeni teorik önermeler ortaya koymamaktadır. Hatta, bölüşüm teorisini fiyat teorisinin faktör piyasasına uygulanan bölümü olarak nitelendirmektedir.²¹ Ancak, bu durumda da "bölüşüm teorisi" isimlendirmesi tartışmalı hale gelmektedir. Üretim faktörleri sahiplerinin davranışlarını fiyat teorisi açısından incelemenin fiyat teorisinden bağımsız bir teori oluşturmak anlamına gelmeyeceği açıktır.

Bölüşümle ilgili, piyasa ekonomisiyle çelişen diğer bir yaklaşım da bölüşümü "Pareto optimumu" çerçevesinde ele almaktır. "Biri-lerinin faydasını azaltmadan diğerlerinin faydasını arttırmak" imkânı veya düşüncesi öğrenci için analitik bir araç olmaktan çok "yeni-den dağıtım"ı meşrulaştıran bir argüman anlamına gelebilir.

İktisat eğitiminin piyasa ekonomisi düşüncesini tehdit eden diğer bir alanı özellikle 20. yüzyılda popüler olan "kalkınma iktisatı"dır. Bu yüzyılın siyasal gelişme teorileriyle de paralellikler arzeden kalkınma iktisadı geri kalmış ve/veya az gelişmiş ülkelerin kalkın(dırıl)ması idealinden hareket eder. Kültürel unsurlar bir tarafa bırakılırsa, kalkınmanın önündeki en önemli engel sermaye kıtlığıdır. "Fakirliğin kısır döngüsü"nden kurtulmak için sermaye birikimine ihtiyaç olduğu aşikârdır. Fakat, fakir toplumların tassarruf potansiyelinin ve eğiliminin düşük olduğu da malumdur. Bu probleme kalkınma iktisadının getirdiği en

önemli çözüm, gelirin bir kısmına henüz bireylerin eline geçmeden, devlet tarafından el konulmasıdır. Böylece oluşturulacak sermaye ülkenin kalkınması için hangi yatırımların nereye yapılacağını bilen -ve herhalde homo economicus olmayan- bürokrasi tarafından yatırıma dönüştürülerek ülkenin üretim kapasitesi artırılacaktır. Eğer bu yaklaşım ciddiye alınacaksa, bugünkü dünyada bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar ülke dışında kalan ülkeler uygulama alanı olarak görülebilir. İşin ilginç tarafı, öyle de olmaktadır. Fakat, burada şu soruyu sormak mümkündür: Acaba bu yaklaşımlar o ülkelerin kalkınamamasının en önemli nedeni olamaz mı?

Bu makalenin kapsamı içine girebilecek başka konular da vardır. Özellikle, 1930'lardan sonra müdahaleci politikaların teorik alt yapısını oluşturan ve iktisat kitaplarında "modern kuram" olarak nitelendirilen Keynes iktisadının üzerinde durmak da bu makalenin kapsamı içine girebilir. Fakat, 1970'li yıllardan günümüze kadar Keynes iktisadıyla ilgili eleştiriler yoğun olarak devam ettiği ve bu konu bu makalenin hacmini zorlayacağı için üzerinde durulmamıştır.

Sonuç olarak, başlangıçta da ifade edildiği gibi, bugüne kadar süregelen iktisat eğitiminin iktisat öğrencileri için piyasa ekonomisini doğru olarak anlaşılabilir, değerli kılabılır ve savunulabilir bir şekilde sunmadığını düşünmek için bir çok nedenin olduğu söylenebilir. Ancak, takdir edersiniz ki, bu satırların daha yolun başındaki yazarı iktisat eğitimiyle ilgili yeni bir yöntem önerme durumunda değildir. Yalnızca, bu makalede bahsedilen potansiyel mahzurların etkisini azaltmak için iktisat öğrencilerini metodolojik tartışmalardan haberdar kılmanın zorunlu olduğunu söyleyebilirim. Belki bu şekilde, iktisat eğitimi, büyük çoğunluğu ekonomiye müdahale tekniklerini çok iyi öğrenmiş bürokratlar yetiştirmek yerine gerçek bir piyasa ekonomisinin ortaya çıkışına katkıda bulunabilir.

* Bu makale, 10 Nisan 1999 günü Liberal Düşünce Topluluğu üyelerinin katılımıyla Erzincan'da yapılan "2000'li Yıllarda Türkiye: Ekonomik ve Siyasi Liberalizm" konulu panelde yapılan konuşmanın temel metnidir.

Notlar

1. J. A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, New York, Oxford University Press, 954, s. 107; aktaran: Ayşe BUĞRA, *İktisatçılar ve İnsanlar*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989, s. 40.
2. David RUELLE, *Rastlantı ve Kaos*, çev: Deniz Yurtören, Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu, Ankara 1994, s. 26.
3. Ayşe BUĞRA, *a.g.e.*, ss. 46-47.
4. Richard FEYNMAN, *Fizik Yasaları Üzerine*, Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu, Ankara 1995, s. 172.
5. Ayşe BUĞRA, *a.g.e.*, ss. 44-46.
6. F. A. HAYEK, *Individualism and Economic Order*, London and Chicago, 1948, s. 11; aktaran, Atilla YAYLA, *Özgürlük Yolu-Hayek'in Sosyal Teorisi*, Turhan Kitabevi, Ankara 1993, ss. 97-98.
7. D. N. MCCLOSKEY, *The Rhetoric of Economics*, Madison Wisconsin: University Wisconsin Press, 1985; aktaran: Ayşe BUĞRA, *a.g.e.*, s. 204.
8. J. GRAY, "Hayek on the Market Economy and the Limits of State Action" D. HELM (1989) (ed.): *The Economic Borders of The State*, Oxford University Press; aktaran Turan YAY, *F. A. Hayek'te İktisadi Düşünce*, Ezgi Kitabevi Yayınları, Bursa 1993, s. 59.
9. F. A. HAYEK, *a.g.e.*, s. 95; aktaran Turan YAY, *a.g.e.*, s. 59.
10. F. A. HAYEK, *Hukuk, Yasama ve Özgürlük - Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni*, çev: Doç. Dr. Mehmet Öz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1997, s. 103.
11. Ayşe BUĞRA, *a.g.e.*, s. 21.
12. F. A. HAYEK, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük - Sosyal Adalet Serabı*, çev: Musafa Erdoğan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995, s. 150.
13. Milton FRIEDMAN, *Kapitalizm ve Özgürlük*, Altın Kitaplar Yayınevi, çev: Doğan Erberk-Nilgün Himmetoğlu, 1988, s. 54.
14. F. A. HAYEK, *Özgür Bir Toplumun Siyasi Düzeni*, s. 213.
15. David RUELLE, *a.g.e.*, ss. 37-42.
16. Joan ROBINSON, *İktisadi Felsefe*, çev: Mehmet Tomanbay, V Yayınları, Ankara 1986, s. 25.
17. G. S. BECKER, *A Treatise on the Family*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, s. 77; aktaran: Ayşe BUĞRA, *a.g.e.*, s. 200.
18. Ayşe BUĞRA, *a.g.e.*, s. 215.
19. Ayşe BUĞRA, *a.g.e.*, ss. 64-65.
20. Besim ÜSTÜNEL, *Ekonominin Temelleri*, 1989, s. 257.
21. Besim ÜSTÜNEL, *a.g.e.*, s. 260.

Varolan ve İdeal Siyasetçi İmajı

Mimar TÜRKKAHRAMAN*

İbrahim DALMIŞ**

İmaj, bireyin bir konu veya nesne hakkındaki zihinsel nitelikli bir bilgisidir. Bu, geçmiş bir olayla ilgili bir hatıra, gelecekte olacak bir olayla ilgili bir inanç, bir hakikat (iki kere iki eşittir dört gibi) veya bir konu ile alakalı bir fikir olabilir. Bir bireyin zihinsel yapısı binlerce imajdan meydana gelir, ancak bunlar kendilerini açıkça ortaya koymayabilir ve bundan dolayı da kolayca kategorize edilemez. Amacımız bir bireyin zihinsel çerçevesini analiz etmek değil, ki bu oldukça zor bir şeydir. Bu çalışmada daha çok sosyal ve siyasal değişkenler hakkındaki zihinsel nitelendirmeler (inançlar, tercihler ve davranışlar) ile ilgileneceğiz. Bu bağlamda siyasal imaj, bir siyasal sistemin aktörü olan siyasetçinin ve kurumların performansı ile ilgili zihinsel nitelikli bir bilgi ve değerlendirme olarak tanımlanabilir.¹

Siyasal imaj, bir bakıma gelecekte ulaşılacak istenen hedefi tanımlar ve dolayısıyla bugünü yaşarken veya gelecekle ilgili bir plan yaparken bize kararlar almamızda bir kılavuzluk fonksiyonu görür. Bir başka ifadeyle imaj, gelecekte varılmak istenen hedeflerin gerçeğe uygun bir biçimde gerçekleşmesine imkân ve-

rir. Aslında siyasal imaj, toplumların kendi varlıklarına bir anlam vermesi olarak da görülebilir. Siyasal imaj, arzulanan bir sosyal sistem veya dünyanın özlemini de içerisinde taşır.

Siyasal davranışlar, siyasal realitenin imajlarıyla (zihinde taşınan resimlerle) alakalıdır. Burada ise siyasal bilgi ile siyasal değerlendirme temel unsur olarak karşımıza çıkar. Bilgi veya bilgisizlik siyasal imajın en önemli parçasıdır. Bir siyasal imaj genel olarak bilgisel ve değerlendirici olmak üzere iki boyutta düşünülür. Örneğin, “Almanya’da 1998 yılında yapılan genel seçimleri sosyal demokratlar kazandı” ifadesi bilgisel bir nitelik taşırken, “sosyal demokratlardan nefret ederim” ifadesi değerlendirici veya yorumsal bir nitelik taşır. Toplumun hem siyasal bilgisi hem de siyasal olayları değerlendirişi, insanların bu konulara olan ilgi ve yoğunluk boyutunu ortaya koyar.

Siyasal imaj veya parti imajı ile ilgili konular Türkiye’de yeni olmakla beraber, Batı’da çok daha erken dönemlerde ele alınmaya başlanmıştır. Parti veya lider imajı kavramını ilk kullananlardan birisi Graham Wallas’dır. Wallas, “Politikada İnsanın Doğası” (1908) adlı eserinde, insanların anlaşılır ve geçerli bir şeyler aradığını, bu şeylerin seçilebilir ve güvenilebilir olması gerektiğini, çünkü bunların

* Yard. Doç. Dr. Kırıkkale Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

**Kırıkkale Üniv. Fen Edebiyat Fak. Sosyal Psikoloji Bölümü, Araştırma Görevlisi.

seçimlerde başarılı olma için önemli olduğunu vurgulamıştır. Bir başka ifadeyle Wallas, imajın seçmene karmaşık olan mesajları ve politikaları basit bir şekilde anlama ve yorumlama imkânı verdiği hususunu tezinde işlemiştir. Yani ona göre insanlar, bir partinin politikalarını paylaşmasa da, parti veya liderin iyi imajı nedeniyle o parti veya lideri destekler.² Bu çalışmada biz, belli bir siyasetçi veya parti imajından çok genel olarak Türkiye’de siyasetin ve siyasetçinin genel bir imajını anlamayı yeğledik. Bu genel imajın anlaşılması, Türk siyasal sistemi ve demokrasisi açısından önemlidir. Çünkü, “bir siyasal sistemin bütün gerçekliği, insanların kavrayışında kendini dışarıya vurur”.³ İşte bu noktalardan hareketle bu çalışma genel olarak siyaset ve siyasetçi imajını anlamaya yönelik bir deneme olarak görülmelidir.

Türkiye’de varolan siyasetçi imajını incelemek için üniversite öğrencilerine “Aşağıdaki değer ve ilkeler, size göre, bugünkü siyasetçilerin eylemlerini ne derece belirlemektedir?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Cevap bölümünde “demokrasi”, “millî değerler”, “dinî değerler”, “laiklik”, “bölgelerindeki seçmenlerin gereksinimleri” ve “kendi ekonomik çıkarları” seçenekleri siyasî davranışları belirleyebilecek etmenler olarak sıralanmıştır.⁴ Bu konu ile ilgili ayrıntılı cevap dağılımı Tablo 1’de verilmiştir.

Tablo 1: Öğrencilere Göre, Muhtelif Değer,

	Hiç %	Biraz %	Orta %	Oldukça %	Çok %	Ortalama
1. Ekonomik Çıkarlar	2.0	1.2	1.2	11.1	84.6	4.75
2. Bölge Seçmenleri	27.3	21.7	13.0	13.4	24.5	2.86
3. Laiklik	34.3	23.1	18.7	14.7	9.2	2.41
4. Dini Değerler	39.2	31.8	17.3	8.2	3.5	2.05
5. Millî Değerler	38.0	35.7	18.0	5.5	2.7	1.99
6. Demokrasi	56.1	27.8	10.6	3.9	1.6	1.67

İlke ve Kurumların Siyasetçilerin Eylemlerini Hangi Düzeyde Belirlediği

Ortalamalara bakıldığında, öğrencilere gö-

re, siyasîlerin eylemlerini en fazla belirleyen etmenin kendi ekonomik çıkarları, en az belirleyen etmenin ise demokratik değerler olduğu görülmektedir. Daha doğrusu, öğrencilerin kanaatlerine göre, siyasîler bir kurum olarak demokrasiyi göz önünde bulundurarak eylemde bulunmamakta, hedonist ahlâk kuramcılarının insan doğası hakkında düşündüklerine benzer bir şekilde, sadece kendi çıkarlarını düşünerek faaliyet göstermektedirler.

Bunun yanı sıra siyasîler, eylemlerinde ne millî değerleri, ne dinî değerleri, ne laiklik ilkesini, ne de kendi bölge seçmenlerinin gereksinimlerini göz önünde bulundurmaktadırlar. Bu imaj, demokratik ülkelerdeki devletin halkın hizmetinde olması gereken bir aygıt olduğu imajı ile çelişik bir durum arz etmektedir. Dolayısıyla bu durum, Türk siyasetçilerinin Türk toplumunun sosyal yapısına uygun ve halkın hizmetinde olan siyasal yapı modelini bir türlü olgunlaştırmadıklarını açık bir biçimde göstermektedir.

Cevap dağılımı daha derinlemesine incelendiğinde, “siyasîler faaliyetlerinde sadece kendi ekonomik çıkarlarını gözetirler” yargısının bütün öğrenciler tarafından paylaşıldığı görülmektedir. Yüzde 95.7 gibi ezici bir çoğunluk bu yargıya katılmıştır. Öğrenciler arasında aynı homojenlik “demokrasi” ile ilgili cevap dağılımında da kendini göstermektedir. Burada da üniversite gençliğinin yaklaşık yüzde 84’ü, demokratik anlayışın ya da değerlerin siyasîlerin davranışında hiçbir etkisi olmadığı konusunda fikir birliği içindedirler.

“Demokrasi” ve “ekonomik çıkarlar” ile ilgili dağılıma kıyasla diğer dört seçeneğin dağılımı, görece de olsa, daha orta düzeyde seyretmektedir. Ancak, mutlak değerler açısından, diğer değer ve kurumların da siyasîlerin eylemlerine etki etmedikleri konusunda oydaşım vardır. Yani, öğrenciler nezdinde “siyasetçi” kavramı, ülke bazında birer değer olarak kabul edilen ilke ve kurumlardan bağımsız, sa-

dece kendi çıkarları için hareket eden bir kavrama tekabül etmektedir. “Siyaset halka hizmet için yapılır” ilkesi ve deneyimli siyasîlerin insanları ikna etmek için çok sık kullandıkları “Kendim için bir şey istiyorsam namerdim!” benzeri ifadeler hatırlandığında, var olan siyasî kişilik imajının hiç de olumlu bir imaj olmadığı kolayca anlaşılmaktadır.

İnsanların davranışlarının kendi çıkarları için olması, Türkiye gibi ülkelerde “yanlış” ve “meşru olmayan”ın birincil ölçütlerindedir. Bir insanın sadece kendi gelişimi için yaptığı hiçbir uğraş toplum tarafından fazla kabul görmez. Bu yüzden, en bencil pozisyonda olması gereken kişiler bile, insanlar arasında kabul görebilmek için yaptıkları işin toplum yararına olduğunu ispatlama telaşı içindedirler. Bu bağlamda, varlık sebepleri “memlekete hizmet” olan bir kitlenin kendi çıkarlarından başka hiçbir şey düşünmediklerine dair bir kanaatin ne kadar kötü bir imaja tekabül ettiği daha iyi takdir edilebilir. S. Martin Lipset, demokrasinin önde sosyal şartlarından birisinin de ekonomik faktör olduğuna dikkat çekmiştir. Bir başka ifadeyle demokratik sistem ile toplumun ekonomik gelişme düzeyi arasında yakın bir ilişki vardır. “Bir ulusun hali vakti ne kadar yerindeyse, demokrasiyi yaşatma şansı o kadar yüksektir”.⁵ Buradan hareketle, siyasetin bir menfaat kavgası ve siyasetçilerin ise bu menfaat mücadelesinin aktörleri olarak görüldüğü bir ülkede demokrasinin gelişme şansının ne kadar az olduğu söylenebilir.

Yine de, bu varsayımı test edebilmek için, “mevcut durumun olması gereken durum ile ne kadar uyduğuna” anlamak gerekmektedir. Yani, örneklemimizdeki öğrencilere göre siyasîlerin kendi çıkarları için çabalayan bir zümre olmaları, bunun yanı sıra diğer değer ve kurumları hiç göz önünde bulundurmamaları oldukça normal bir durum olabilir. Bu konuyu aydınlatılabilmek için öğrencilere “Bir siyasînin eylemlerini yukarıda sıralanan değer ve

kurumların ne derece belirlemesi gerektiği” sorulmuştur. Cevap dağılımı ise Tablo 2’de verilmiştir. Burada görüldüğü gibi, ortalamaların sıralaması diğer dağılımın tam tersi bir yönde seyretmektedir. Siyasîlerin davranışlarını belirlemede en etkin olması beklenen kurumun demokrasi olduğu yönünde güçlü bir fikir birliği söz konusudur. Bunu millî değerler izlemektedir. Dinî değer ve laikliğin belirleyici olması gerektiği konusunda da güçlü bir kanaat vardır. Var olan koşulların aksine, siyasîlerin davranışlarında en az belirleyiciliği olması gereken etmenler ise bölge seçmenlerinin ve kendilerinin çıkarlarıdır. Kendi çıkarları ile ilgili olarak, bu etmenin hiç bir belirleyiciliği olmamalıdır demek daha doğru olacaktır.

	Hiç %	Biraz %	Orta %	Oldukça %	Çok %	Ortalama
1. Demokrasi	5.6	3.2	6.0	14.7	70.5	4.41
2. Millî Değerler	3.6	5.6	10.4	21.5	59.0	4.27
3. Dini Değerler	8.4	6.0	12.0	30.4	43.2	3.94
4. Laiklik	14.5	9.6	21.7	18.1	36.1	3.52
5. Bölge Seçmenleri	28.1	15.7	12.4	15.3	28.5	3.00
6. Ekonomik Çıkarlar	65.5	15.3	4.4	4.0	10.8	1.80

Tablo 2: Öğrencilere Göre, Siyasetçilerin Eylemlerini Muhtelif Değer, Kurum ve İnkeler Hangi Düzeyde Belirlemelidir?

Ülkedeki genel kanaat ile tutarlı olarak siyasîlerin yaptıkları işlerden kişisel menfaat ummaları ve kazanmaları örneklemimizdeki öğrenciler için de kabul edilemez bir durumdur. Tablo 2’deki dağılımın Tablo 1’dekinin tam tersi olması öğrencilerin zihninde ne kadar olumsuz bir siyasetçi imajı olduğunu kanıtlamaktadır. “var olan” siyasetçi ile “olması gereken” siyasetçinin eylemleri birbirinin tam zıddı durumda bulunmaktadır. Bu sonucu sınamak için ilgili korelasyonlara baktığımızda, genelde, var olan siyasetçi imajı ile olması gereken siyasetçi imajı arasında hiçbir ilişkinin olmadığı görülmüştür. Sadece bugünkü siyasetçilerin kendi çıkarlarını ne kadar gözettikleri ile ne kadar gözetmesi gerektiği arasındaki ilişki anlamlı ve oldukça güçlü bir iliş-

kidir. Tabii ki, ilişkinin yönü negatiftir. ($r = -.47, p < .01$) Bu da sonucumuzu büyük ölçüde desteklemektedir.

Ülke yönetimine aktif olarak katılan ya da mütemadiyen bu göreve talip olan bir zümrenin neden bu kadar kötü bir imajı olabilir? Elimizdeki veriler ve bu tür başka araştırmaların sonucunda bu sorunun cevabını verebilmek elbette mümkün değildir. Ancak, bazı spekülasyonlarda bulunmanın sakıncası da yoktur. Öncelikle, araştırma sonucu ortaya çıkan bu imajı bir basmakalıp yargı (stereotype) olarak nitelendirmek mümkündür. Her basmakalıp yargının görgül bir temeli vardır. Yani, öğrencilerde oluşan bu yargının bir dereceye kadar doğru olması kuvvetle muhtemeldir. Özellikle son zamanlarda ayyuka çıkan şayialara kulak verildiğinde bu yargının doğruluk derecesi daha iyi takdir edilebilecektir.

Ne var ki, her basmakalıp yargı gibi bu yargının da kusurlu öğeler içerdiği konusunda da şüphe yoktur. Esasen, halkın oy verme davranışı da bu yargının kusurlu olduğunun en önemli kanıtıdır. Çünkü Türkiye'nin hiçbir yerinde seçimlere katılmama oranı yüzde 20'leri geçmemektedir. Genel olarak seçimlere katılmama oranı ise yüzde 15'ler civarındadır. Yani ülke insanının yaklaşık olarak yüzde 85 gibi oldukça büyük bir dilimi seçimlerde oy kullanarak belli bir tercihte bulunmaktadır. Bu kadar olumsuz imajı olan zümreye ait biri için bu kadar büyük bir kitle neden oylarını kullanmaktadır? Neticede, hangi partiden olursa olsun, hangi grubu temsil ediyorsa etsin siyasetçi, siyasetçidir. Çünkü sorumlumuzda belli bir siyasetçi değil genel bir kavram olarak siyasetçi tabiri kullanılmıştır. Ancak burada Şerif Mardin'in belirttiği bir husus da unutulmamalıdır: "Gafletin veya dürüst sayılmayan politika oyunlarının mevcudiyeti, şu veya bu rejimin değil, insan tabiatının ve medeniyet seviyesinin bir fonksiyonudur".⁶

Dahası, insanların güçlü inançlar geliştire-

bilmesi için öncelikle kendi duyuları ile duyulması gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, bir kişinin siyasetçiler hakkında bu kadar keskin yargılara sahip olabilmesi için siyasiler arasında oldukça yoğun bir teşriki mesaide bulunması gerekir. Halbuki örneklemimizin genel özelliklerinden anlaşıldığı kadarıyla, araştırmaya katılan öğrenciler siyasiler ile fazla haşır neşir olmayan ve genel olarak, Türkiye'de yaşayan diğer insanlar gibi, siyasileri daha çok televizyon ekranlarında gören kişilerdir. O halde, bu yargının kaynağının doğrudan tecrübeye dayanması olasılığı oldukça düşüktür.

Güçlü inançların oluşumunda doğrudan tecrübe kadar etkili bir diğer etmen de "otorite" olarak algılanan birisinin veya birilerinin aktardıklarıdır. Bu durumda, öğrencilerin bu yargılarının oluşumundaki sorumluların anne-baba, öğretmenler, arkadaşlar ve diğer birincil gruba ait bireyler olduğunu kabul etmekten başka bir seçenek kalmamaktadır. Öğrencilerin içinde buldukları durumun birincil grup üyeleri için de büyük ölçüde geçerli olduğunu düşünürsek, olayın tam bir kısır döngüye ulaştığını görmekteyiz. Yani, neticede bu kadar kötü bir imajın oluşumunun şu veya bu şekilde doğrudan tecrübeye dayalı bir bilgidan kaynaklanması mümkün gözükmemektedir. Bu durumda ya belirli psikolojik süreçler gerçek olmayan bu durumun inanılışını olası kılmakta ya da Türkiye'de siyasiler aleyhine bilinçli bir kampanya yürütülmektedir. Bu olasılıklara yazımızın sonunda daha detaylı olarak değinmeye çalışacağız. Şimdi durumu hem daha karmaşık hale sokacak hem de kısmen daha aydınlatacak ikinci bir veri kümesi ile ilgili analizlere geçelim...

Türkiye'nin Kaderini Belirlemede En Etkin Kurumlar

Sosyal bilimcilerden C. W. Mills'in vurguladığı gibi, modern toplumlarda iktidar veya güç olgusu kurumlaşmıştır. Bundan dolayıdır ki

iktidar kavramı üzerine yapılacak çalışmalar, bir toplumun sosyo-ekonomik yapısı içerisinde ele alınmalıdır. Çünkü Mills'in yaklaşımında iktidar kişisel olmayıp kurumsaldır. Ona göre iktidar eliti ya da siyasî seçkinler toplumunda stratejik kumanda mevkilerini elinde bulunduranlardan meydana gelir. "Amerika'daki siyasal eliti oluşturan üç grup vardır; siyasî liderler (*Capitol Hill*: Amerikan bürokrasi merkezi), askerî liderler (*Pentagon*: Amerikan askerî merkezi) ve büyük şirket sahipleri (*Wall Street*: Amerikan Ticaret merkezi)".⁷ Yine ona göre "kitleler, iktidar seçkinlerinin elinde bulunan kitle iletişim araçları aracılığı ve propaganda yoluyla birer alıcı konuma indirgenmişlerdir ve verici (bir konu hakkında görüş belirtilici) bir konumda değildiler".⁸

Bu ilkedan hareketle öğrencilere Türkiye'de siyasî kararların alınmasında, ülke kaderinin ve yönetiminin belirlenmesinde değişik kurumların ne derece rol oynadıkları ile ilgili bir soru yöneltilmiştir. Verilen cevapların detaylı dağılımı Tablo 3'te gösterilmiştir. Öğrencilere göre, Türkiye'de idareyi elinde bulunduran kurum "ordu"dur. Bu kurumu az bir farkla "medya" izlemektedir. Yasama organı olarak kabul edilen Türkiye Büyük Millet Meclisi ise ancak üçüncü sırada yer alabilmektedir. Öğrenciler nezdinde, Cumhurbaşkanlığı makamı ve Sanayici ve İşadamları Dernekleri de (muhtemelen TÜSİAD) ülkenin kaderini belirlemede oldukça söz sahibi olan kurumlardır. İşçi sendikaları, üniversiteler ve dinî kurumların ise bu konudaki varlıkları oldukça düşüktür.

	Hiç %	Biraz %	Orta %	Oldukça %	Çok %	Ortalama
1. Ordu	2.0	5.2	8.4	21.1	63.3	4.39
2. Medya	4.4	5.2	8.8	33.9	47.8	4.16
3. TBMM	4.0	4.4	20.2	33.3	38.1	3.97
4. Cumhurbaşkanlığı	6.0	10.5	23.0	31.9	28.6	3.67
5. SIAD'lar	2.4	14.8	24.8	30.8	27.2	3.67
6. Sendikalar	12.9	30.4	30.0	22.9	3.8	2.74
7. Üniversiteler	36.3	30.2	24.6	6.0	2.8	2.09
8. Dini Kurumlar	43.5	27.4	16.1	10.5	2.4	2.01

Tablo 3: Öğrencilere Göre, Muhtelif Kurumlar Siyasî Kararların Alınmasında Hangi Düzeyde Rol Oynamaktadırlar?

Türkiye Cumhuriyeti tarihi, ordunun ülke yönetimi ile ne kadar yakından ilişkide olduğunu ortaya koymaktadır. Öğrencilerin çoğunluğunun iyi bir tarih bilgisi olmadığı varsayılabilir, özellikle 28 Şubat süreci ile başlayan dönemde ordu istediğinde ya da istemediğinde Türkiye'de nelerin değişebileceği o kadar açık bir şekilde görülmüştür ki sanırız bu sonuç ülke bazında yapılacak bir araştırmada da çok büyük farklılık göstermeyecektir. Konumuzla ilgisi olmadığı için bu tartışmayı uzatmak herhangi bir fayda getirmeyecektir.

Yine, son dönemin tarihsel olaylarında medyanın da siyaseti belirlemedeki potansiyeli gün yüzüne çıkmıştır. Türkiye gibi bir ülkede medyayı "dördüncü kuvvet" olarak nitelendirmek medyanın gücünü biraz hafife almak olacaktır. Sanırız, bu araştırmayla belgelenen sonuç, medya birinci değilse de, "ikinci kuvvet" konumundadır. Türk medyasının ülkede meşru olarak yönetimde bulunan bir hükûmetin (Refahyol) düşmesinde önemli rol oynadığı söylenebilir.

Kısaca, öğrenciler nezdinde, ülke yönetimi demokrasiyle doğrudan ilişkisi olmayan iki kurumun tekeli altında yürütülmektedir. "Demokrasinin esasları hakkında araştırmalarda bulunanlar umumiyetle, demokratik idare tarzının sırf bir mekanizmadan ibaret olmadığını, demokratik usullerle idare edilen bir cemiyetin içinde bu sistemin idamesini (devamını) sağlayan kuvvetin, bir iştirak (katılım) keyfiyeti olduğunu kabul ederler".⁹ Siyasetçi imajında olduğu gibi, bu durumun öğrenciler için ne derece ideal bir durumu yansıttığını anlamak için "bu kurumların siyasî kararları ne derecede belirlemeleri gerektiği" şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu soru ile ilgili cevap dağılımı ise, Tablo 4'te verilmiştir. Demokrasilerde olduğu gibi, öğrencilere göre de, ülkedeki

siyasî kararların alındığı birincil kurum Türkiye Büyük Millet Meclisi olmalıdır. TBMM' den sonra siyasî kararlara en fazla katılımı olması gereken kurum ise üniversitelerdir. Bu değerlendirme birinci olarak genç neslin Türkiye'de olup bitenler hakkında önemli derecede siyasal bilgi sahibi olduğunu gösterir. İkincisi ve belki de en önemlisi, Türkiye'nin gelecekte nasıl olması gerektiği yönündeki siyasal imajını ve idealini yansıtır.

Gençlerin TBMM'den sonra siyasî kararlara en fazla katılımı olması gereken kurum olarak üniversiteleri görmeleri bir başka önemli gerçeğe işaret edebilir. Bu, gençlerin demokrasinin yaşamasında, siyasetçinin yanısıra, aydınlara da önemli görev ve sorumluluk yüklediğini gösterir. Gerçekten demokrasinin sonuna kadar müdafaa edilen bir prensipler rejimi olduğu düşünülürse, "aydınlarımız ilk defa prensiplerinden dönmeyeceklerini davranışlarıyla ilân ederlerse, demokrasimizin şimdiye kadar arızalı geçen gelişme seyrine bir hayli kuvvetli istikrar dozu getirmekle tarihte yad edileceklerdir".¹⁰

Var olan durumun aksine siyasî kararlara katılımı minimal olması gereken kurumların başında ise, "ordu" gelmektedir. Bunu küçük bir farkla "medya" izlemektedir. Diğer kurumlar ise, orta düzeyde seyretmektedirler.

	Hiç %	Biraz %	Orta %	Oldukça %	Çok %	Ortalama
1. TBMM	3.3	6.1	17.9	31.7	41.1	4.01
2. Üniversiteler	5.6	10.1	19.8	33.5	31.0	3.74
3. Cumhurbaşkanlığı	10.7	14.0	34.7	22.3	18.2	3.23
4. Sendikalar	12.2	19.0	36.7	19.8	12.2	3.01
5. Dini Kurumlar	21.7	16.5	27.7	20.1	14.1	2.88
6. SIAD'lar	25.7	27.3	21.2	19.6	6.1	2.53
7. Medya	35.0	27.6	17.1	12.2	8.1	2.31
8. Ordu	49.4	17.0	13.4	9.7	10.5	2.15

Tablo 4: Öğrencilere Göre, Muhtelif Kurumların Siyasî Kararların Alınmasında Hangi Düzeyde Rol Oynamaları Gerektiği

Buna göre, öğrenciler için bugün ordunun

ve medyanın siyasî kararları almada ve dolayısıyla ülkenin kaderini belirlemede en etkin rolü oynamaları normal bir durum değildir. En azından, olması gereken durum bu değildir. Olması gereken her kurumun kendi görevini yapmasıdır. Siyasî kararları alması gereken merci TBMM olduğuna göre, siyasî kararlar burada alınmalıdır. Gençlerin, seçilenlerin kararları alması ve uygulaması yönündeki görüşleri bir noktada seçimlerin amacını da gündeme getirmektedir. Çünkü seçimler bir yandan yönetenleri belirleme imkânı verirken, diğer yandan da demokratik sistemin işleyişine katkıda bulunur. Seçimler aynı zamanda iktidarın barışçıl yollardan oluşturulmasına katkıda bulunur ki bu da bir iktidara meşruiyet kaynağı sağlar. Bu açıdan olaya bakıldığında, gençlerin tutumunun Türk demokrasisinin geleceği açısından bir ümit vadetmekte olduğu söylenebilir.

Değerlendirmelere dikkatlice bakıldığında öğrencilerin kendileri ile psikolojik bir çelişki içinde bulunduğu da bir gerçektir. Yukarıda da belirtildiği gibi, öğrenciler arasında oldukça olumsuz bir siyasetçi imajı vardır. Dürüstlük siyasette dikkat edilmesi gereken en önemli erdem olmasına rağmen var olan siyasetçiler hiç dürüst değildirler. Aksine, kendi çıkarlarından başka değer tanımayan bir zümre görüntüsü içindedirler. Buna rağmen, ülkenin kaderini belirlemede en yetkin olması gerekenler de yine bu zümredir. Zira, TBMM denilen çatının altında bu zümre yuvalanmıştır. Araştırmamızda kaçınılmaz olarak ortaya çıkan sonuç budur. Ve bu sonuç görüldüğü gibi, bir çelişkiyi içinde barındırmaktadır. Halbuki, insanlar zihinlerinde çelişkiler ile yaşayamazlar. Ne var ki, bizim için mantıksal açıdan bir çelişkiyi gösteren bu sonuç psikolojik açıdan hiç de bir çelişki olmayabilir. Aşağıdaki bölümde bu durumun olası nedenleri tartışılacaktır.

Sonuç

Araştırmamızın ortaya koyduğu ilk sonuç, öğrenciler açısından, ne siyasetçiler ne de siyasî kararların alınmasında etkili olan kurumlar olması gerektiği gibi değildir. Siyasetçiler demokrat-milliyetçi-muhafazakâr-laik bir görünüm çizmeleri gerekirken, sadece kendi çıkarlarını düşünen bir grubu oluşturmaktadırlar. Ülke kaderinin demokratik kurumların gözetiminde ya da yönetimin seçilmişlerin elinde olması gerekirken, bu işlevler ordu ve medya gibi kurumlar tarafından yürütülmektedir.

İkinci olarak, öğrenciler nezdinde demokrasi, siyasetle ilgili her derdin ilacı gibi görülmektedir. Bu durum hem bireysel hem de kurumsal bazda değişmemektedir. Siyasetçilerin demokrat olması gerektiği gibi yönetim de demokrat kurumların elinde bulunmalıdır. Diğer ilke ve değerler, üzerlerinde demokrasi kadar fikir birliği olan değerler değildirler. Örneğin, bir kısım öğrenci dinî değerlerin daha ağırlıklı olmasını arzularken diğer bir kısım öğrenci laiklik ilkesinin daha çok vurgulanması gerektiğini belirtmektedir. (bkz. Tablo 2) Milliyetçilik bir tutum olarak üzerinde az ya da çok onaylama olan diğer bir değer olarak gözükmektedir.

Daha önce de değinildiği gibi, öğrenciler için oldukça olumsuz bir siyasetçi imajı vardır. Buna rağmen siyasetçilerin oluşturduğu ve ülke insanının onaylaması sonucu ortaya çıkan TBMM ülkeyi yönetmede en meşru kurumdur. Ülke yönetiminin sevilmeyen bir gruba bırakılması nasıl istenebilir? Bu bağlamda bir kurum olarak demokrasiye ve demokrasinin Türkiye'deki tezahürü olan TBMM'ye ne kadar güvenildiği ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle, içindeki bireylerin şahsî özellikleri ne olursa olsun demokrasi çarkı içinde güvenilir bir düzen ortaya çıkacaktır. Bunun başka bir açıklaması ise, her şeyin olması gerektiği gibi, yani ahlâk temelinde olması gerekmektedir. Madem ki, demokratik koşullar altında,

Türkiye'yi ilgilendiren konularda karar merci TBMM'dir, o halde bu tür kararlarda en etkin olması gereken kurum da TBMM'dir. Var olan koşullar bir ön kabul durumunda olan ahlâk kurallarını değiştiremezler.

Bu sonuçtan hareket ederek, değişik baha-nelerle TBMM gibi demokratik kurumları işlevsiz hale getirme çabalarının, en azından üniversite öğrencileri gibi belirli bir eğitim düzeyine ulaşmış kitleler nezdinde kabul görmeyeceği anlaşılmaktadır. Yine, bu kitlelerin onayını almak için yapılması gereken eylemin demokratik çizgiler içinde olmasına özen gösterilmesi gerekmektedir. Anketteki veriler gençlerin yakın bir gelecekte toplum sorumluluğunu üstlenecek olması açısından önemlidir. Gençliğin Türk siyaseti ve demokrasi ile ilgili değerlendirmelerinde, olup bitenler ile alakadar olması ve bir o kadar da gelecek ile ilgili olması gerekenler hakkındaki görüşleri Türkiye için bir gelecek vadediyor diyebiliriz.

Notlar

1. Richard R. Fagen, *Politics and Communication*, The Little Brown, London, 1966, s. 70.
2. *The Blackwell Encyclopadia of Political Science*, Edited by, Vernon Bogdanor, Blackwell, Oxford, 1991.
3. Mümtazer Türköne, *Modernleşme, Laiklik ve Demokrasi*, Ark Yayınları, Ankara, 1994, s. 146.
4. Öğrencilerin cevapları "Likert-tipi" 5-dereceli bir ölçek üzerinden alınmıştır.
5. Martin S. Lipset, *Siyasi İnsan* (Çev: Mete Tuncay), Teori Yayınları, Ankara, 1986.
6. Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995, s. 291.
7. C. W. Mills, *Power Elit*, Oxford University Press, Oxford, 1959, s. 4.
8. Mills, *a.g.e.*, s. 7.
9. Mardin, *a.g.e.*, s. 289.
10. Mardin, *a.g.e.*, s. 300.

Geleneksel Yönetimden Yeni Yönetim Anlayışına

Bilal Eryılmaz*

Giriş

Kamu kurumlarının büyümesi, çeşitlenmesi, sayıca artması ve dolayısıyla yürütülen kamu hizmetlerinin hacmi bakımından yirminci yüzyıl, “kamu yönetimi” ve “kamu hizmeti” ile karakterize edilmektedir. Bilindiği gibi kamu yönetimi, devletin yürütmeye ilişkin kolunun yapı ve faaliyetlerinden oluşmaktadır. Refah devleti anlayışının gelişmesi ile birlikte devletin yapması gereken işler çoğalmıştır. Batı’da refah devleti, devletin ne yapmaması değil, ne yapması gerektiği anlayışına dayanmıştır. Devletin aşırı şekilde büyümesi, onu sevimli kılmamış, aksine “kırtasiyecilik”, “verimsizlik” ve “hantallık” gibi suçlamaların hedefi haline getirmiştir. Bu dönemde kamu yönetiminin dikkati çeken hakim özellikleri, “merkeziyetçilik”, “katı hiyerarşi”, “kurallara aşırı bağlılık” ve “ağır bürokrasi” olmuştur.

1980’li yılların başından itibaren yönetim paradigmasında önemli değişiklikler yaşandı. Geleneksel kamu yönetimi, teorik ve pratik yönleri itibarıyla itibardan düştü ve onun yerine yeni bir kamu yönetimi anlayışı almaya başladı. Bu değişiklik, basit bir reform ya da ihmal edilebilir bir dönüşüm değildi. Yeni yöne-

tim paradigması, devletin toplumdaki rolünü; hükümet, bürokrasi ve vatandaşlar arasındaki ilişkileri yeniden tanımlamaya ve biçimlendirmeye yönelikti. Amaç, devleti küçültmek ya da büyütmek değil, onu asli fonksiyonlarına çekerek daha etkin hale getirmek, vatandaşların devlet ve kamu yönetimi karşısındaki konumunu ve yönetime katılma olanaklarını geliştirmektir. Başta yerel yönetimler olmak üzere, tüm kamu kurumları bu sancılı değişik sürecinden etkilendiler.

Bu çalışmada, önce geleneksel yönetim anlayışının temel özellikleri üzerinde durulmuş, daha sonra yeni yönetim paradigması ana hatlarıyla özetlenerek değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Geleneksel Yönetim Anlayışı

Geleneksel yönetim anlayışı, literatürde, kamu yönetiminin yapısında ve işleyişinde yakın zamanlara kadar egemenliğini korudu. Bu anlayış hangi temel ilkelere ve düşüncelere dayanmaktaydı? Bu ilke ve düşünceleri dört grupta toplamak mümkündür.

Birinci ilke, kamu yönetiminin yapısı ile ilgilidir. Geleneksel kamu yönetimi, büyük ölçüde Alman sosyolog Max Weber’in kavramlaştırdığı bürokrasi modeline göre örgütlendi. Bu model, ayrıntılı kurallara ve biçim-

* Prof. Dr. . Sakarya Üniversitesi İ. İ. B. F. Dekanı.

sellige dayalı, gayrişahsî, katı hiyerarşik, kariyeri esas alan ve bir ölçüde merkezîyetçi nitelikler taşımaktaydı, bu ilkelerin kamu yönetiminde, tarafsızlığı, verimliliği ve etkinliği sağlayacağı varsayılmıştı. Kamu sektörü, uzun süre bu ilkelerin etkisi altında kaldı ve bunlara katı bir şekilde bağlılık, örgütleri işletmenin en iyi yolu olarak görüldü.

İkincisi, devletin kamusal mal ve hizmetlerin üretim ve dağıtımında, kendi örgütleri (bürokrasi) vasıtasıyla doğrudan görev alması gerektiği düşüncesi idi. Devlet, refah devletinin ya da başka düşüncelerin etkisiyle bu alandaki rolünü artırdı, büyüdü (leviathan), bir çok mal ve hizmetin üreticisi olarak ekonomide önemli bir ağırlık kazandı. Doğrudan mal ve hizmet üretimi ve bunların dağıtımını konusunda standart prosedürler belirlendi. Kamu görevlilerinin faaliyetleri ayrıntılı düzenlemelere tâbi kılındı. Kural ve prosedürlere aşırı bağımlılık ortaya çıktı. Yönetim, toplum ve bireylere hizmet etmek yerine kuralları ve normları, amaçlara bakılmaksızın katı şekilde uygulamayı bir yöntem haline getirdi.

Üçüncü ilke, siyasî ve idarî konuların birbirinden ayrılabilmesi görüşüydü. İdarenin ya da kamu yönetiminin görevi, talimatları ve kuralları uygulamaktan ibarettir. Siyasa ya da stratejileri belirleme yetkisi, siyasî liderliğe aittir. Siyasîler, kamusal alanda yapılacak olanları belirler. Kamu yöneticileri de bunları uygular. Kamu yönetimine, siyasî kurumlara ve yöneticilere kesin bir itaat görevi verilmiştir. Böylece kamu yönetimi, denetim altına alınmış ve sorumluluğu da temin edilmiş olacaktır. Kamu kurumlarının denetimi, merkezîyetçi yöntemle, hiyerarşik basamaklar vasıtasıyla ayrıntılı bir şekilde yapılmaktadır. Bu denetimde, kurumların misyonları, performans hedefleri ve maliyetleri ikinci planda kalmakta, piyasa mekanizması dikkate alınmamaktadır. Denetimde esas olan, yasal ve finansal ilkelere uyulup uyulmadığının kontrol edilme-

sidir. Bu denetim biçimi, kamu bürokrasisinin yine kendi içindeki bürokratik organlarca yürütülmesi esasına dayanmaktadır. Hizmetlerde, "nitelik"ten çok "nicelik" önem taşımaktadır. Siyaset ve yönetimin birbirinden ayrılabilmesi ya da ayrılması gerektiği görüşü başlangıç itibarıyla. Woodrow Wilson'ın, 1887'de yayınlanan "the Study of Administration" (Yönetimin İncelenmesi) adlı makaleye dayanmaktadır.

Dördüncü ilke, kamu yönetimi, yönetimin özel bir biçimidir. Özel sektörün yönteminden oldukça farklıdır. Böyle olunca kamu yönetiminin, profesyonel bir bürokrasi ve çalışanların hayat boyu istihdamına göre düzenlenmesi gerekiyordu. Bu yönetim aygıtı, her siyasî iktidara eşit olarak hizmet etmek gibi bir siyasî tarafsızlığa sahip olmalıydı. Bu anlayışa göre biçimlenen kamu yönetimi, "toplum" a karşı doğrudan sorumluluğu ya da "piyasa" ya karşı duyarlılığı (yok ya da zayıf) olmayan, daha çok siyasîlerin ve bürokratların talimatlarına göre işleyen bir nitelik göstermiştir. Geleneksel kamu yönetimi, uygulamada bürokratik ve siyasal yönetim biçimine dönüşmüştür.

Geleneksel Yönetim - Yeni Yönetim

Yapı'Weber' Bürokrasi Modeline Dayalı

Aşırı Kuralcı

Katı Hiyerarşik

Merkezîyetçi/Dar Merkez

Geniş-Yatay Çevre

Âdem-i Merkezîyetçi

Esnek Örgüt Yapısı

Yumuşak Hiyerarşi-Kamunun

Faaliyet

Alanı-Hizmet Devleti

Devlet, yoğun kamusal mal ve hizmet üreticisi-Minimal Devlet

Hizmet Sorumluluğu ile Hizmet sunumu-üretimi ayrılıyor.

Sistem-Merkezin birçok kademe tarafından yürüttüğü ayrıntılı gözetim ve denetim
Denetimde Malî ve Hukukî İlkeler
Bürokrasi ve Siyaset Merkezli
Hizmetlerde Nicelik
Bürokrat Yönetici Tipi-Performans hedefleri
Maliyetler
Ekip ve Görev Anlayışı
Piyasa sisteminin denetimi
Çıktılar
Müşteri-vatandaş merkezli kamuya karşı sorumluluk
Hizmetlerde Nitelik
İşletmeci-girişimci yönetici tipi-

Yeni Yönetim Anlayışı

1980'li yılların sonlarına doğru gelişmiş ülkelerde kamu sektörünün yönetiminde yeni bir yaklaşım ortaya çıkmaya başladı. Bu yeni yaklaşım ya da anlayış, "işletmecilik" (managerialism), "yeni kamu işletmeciliği" (new public management) ve "piyasa temelli kamu yönetimi" (market-based public administration) ya da "girişimci idare" (entrepreneurial government) gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Bu yaklaşımı savunanlar, "yönetim" (administration) ile "işletme" (management) kavramı arasındaki farkı vurgularlar. Onlara göre "yönetim" kavramı, "işletme" kavramından daha dar bir anlama sahiptir. Yönetim, süreçlere, yöntemlere ve kurallara uygun olarak işleri sevk ve idare etmektedir. İşletme ise, yalnızca talimatlara ve yönergelere göre iş yapmak yerine, hedefleri ve öncelikleri belirleme, bunların başarılmasına yönelik uygulama plânları yapma, insan kaynaklarını etkin kullanma, performansı değerlendirme ve yapılan işlerden sorumluluk alma gibi birçok fonksiyonu ifade eder.

Kamu yönetiminden kamu işletmeciliğine doğru meydana gelen bu değişim sürecini ortaya çıkaran çeşitli faktörler bulunmaktadır.

Bu faktörler, 1) Kamu sektörü ve yönetimi üzerinde yoğunlaşan eleştiriler, 2) Ekonomik teorideki değişiklikler ve 3) Özel sektördeki değişikliklerin etkileri, olmak üzere üç grupta toplanabilir.

1980'lerin sonlarında kamu sektörünün performansı, büyüklüğü ve işleyişi konusunda yoğun eleştiriler yapıldı. Bu dönemde, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde, devleti küçültmek ve yeniden yapılandırmak isteyen partiler ve liderler (Margaret Thatcher ve Ronald Reagan) iktidara geldi. Bu iktidarlar, kamu sektörünün yapısını, devletin faaliyet alanını ve kamunun işgörmeye yöntemlerini masaya yatırdılar. Devletin büyüklüğü, faaliyet alanı ve iş görme yöntemleri üzerindeki eleştiriler, kamunun küçültülmesi ve yönetim anlayışının değiştirilmesi konusunda hakim bir inanç oluşturdu. Yeni sağ akımın kamu yönetimi anlayışındaki değişikliğe önemli etkiler yaptığını da vurgulamak gerekir.

1970'lerde neo-liberal iktisatçılar, devletin ekonomik büyümeyi ve özgürlüğü sınırlandıran sorunlara sebebiyet verdiğini yoğun olarak dile getirmeye başladılar. Daha az devletin, ekonomik etkinliği artırmak suretiyle toplam refahın iyileştirilmesine hizmet edeceğini belirttiler. Devletin, faaliyet alanının yasal olarak sınırlandırılması gerektiğini vurguladılar. "Daha az devlet, daha çok piyasa" anlayışını, özelleştirme ve deregulasyon politikalarını savundular. Küreselleşme ve gelişen iletişim teknolojisi daha hızlı işleyen bir yönetim yapısını zorladı. Vatandaşların kendilerine sunulan hizmetler konusunda bilinçleri arttı ve yönetimden artan oranda taleplerde bulunmaya başladılar. Yeni yönetim anlayışının gelişmesinde "kamu tercihi" teorisyenlerinin de çok önemli katkıları oldu.

Kamu sektöründeki değişikliğe, özel sektörde yaşanan hızlı değişimin önemli etkisi oldu. Ulusal ve uluslararası düzeydeki rekabet, özel sektörün yönetim ve personel politikala-

rını değiştirme yönünde sürekli bir baskı unsuru oluşturdu. Firmalar, otoritelerini desantrali-ze ettiler, hiyerarşik yapılarını gevşettiler, dik-
katlerini kaliteye, yeniliğe ve müşterilerin taleplerine daha çok yönlendirdiler. Küreselleş-
me, bu değişikliğe daha da hız kazandırdı.

Ortaya çıkan bu yeni yönetim paradigmasını, geleneksel yönetim anlayışının temel il-
kelerini belirtirken yaptığımız gibi, dört grup-
ta incelemek mümkündür.

Birinci olarak yeni yönetim anlayışı, Max Weber'in bürokrasi modeline dayalı örgütlen-
meye karşı çıkar. Bu örgüt modeli, Batı'da refahın ve demokrasinin gelişmesine çok ö-
nemli katkılar sağlamışsa da, artık değişen şartlar karşısında verimliliğin, hantallığın ve kırtasiyeciliğin nedeni haline gelmiştir. For-
mel bürokrasi modeli, yöneticilerin risk alma-
sını engellemekte, kıt kaynakları etkin bir şe-
kilde kullanmak yerine onların israf edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Kamu kurumların-
daki yöneticilerde hakim olan temel güdü, ha-
ta yapmamaktadır. Çoğu durumlarda bir yöne-
tici % 99 başarılı olduğunda, fazla dikkati çek-
mez, ancak % 1 oranında hata yaptığı zaman hemen gözden düşer. Kamuda, yenilik ve ya-
raticılık tehlikeli, kurallara körü körüne uy-
mak ve hata yapmamak en doğru yol olarak görölür. Oysa hiç hata yapmayan organizas-
yonlar, gereği kadar çalışmıyor demektir. Ye-
ni kamu yönetimi anlayışına göre, kamunun örgüt yapısı, esnek, yumuşak hiyerarşi, dar ve az elemanlı merkez, geniş-yatay çevre ve âdem-i merkeziyetçi olmalıdır.

İkinci olarak devletin faaliyet alanı küçül-
tölmelidir. Devletin faaliyet alanının daraltıl-
ması konusunda geniş bir görüş birliği bulun-
maktadır. Yeni yönetim anlayışını savunanlar devlete şu rolleri yüklemektedirler:

Devlet, mal ve hizmet üreten firmalar ara-
sında rekabeti geliştirmelidir.

Devlet, yönetimde bürokrasinin yaptığı kontrolü topluma aktarmak suretiyle vatandaş-
ları yetkilendirmelidir.

Devlet, kendi kurumlarının performansını, dikkatleri girdilerden çıktılara (sonuçlara) yönlendirmek suretiyle ölçmelidir.

Kamu kurumlarını, onların hedefleri, misy-
onları yönlendirmeli, onların kuralları ve dü-
zenlemeleri yönlendirmemelidir.

Kamu kurumları, çevrelerini "müşteriler" olarak yeniden tanımlamalı ve onlara seçenek-
ler sunmalıdır.

Kamu kurumları, problemleri ortaya çık-
madan önce önlemelidir. Problem ortaya çık-
tıktan sonra düzeltici hizmet sunmak iyi bir yaklaşım değildir.

Kamu kurumları, enerjilerini, sadece para harcamak için değil, para kazanmak için de kullanmalıdır.

Kamu kurumları, katılmalı yönetimi kapsa-
yacak şekilde otoritelerini desantrali-ze etmeli-
dir.

Devlet, bürokratik mekanizmalar yerine, piyasa mekanizmalarını tercih etmelidir.

Devlet, dikkatini yalnızca kamu hizmetle-
rinin hazırlanmasına-sunulmasına teksif et-
memeli, fakat aynı zamanda toplumsal sorunları çözmek için kamu sektörü ile, özel ve gönüllü sektörler arasında katalizör görevi yapmalıdır.

Kamu yöneticileri, kaynak tüketen kişiler değil, kaynak üreten girişimci ruha sahip insanlar olmalı.

Üçüncü olarak yeni yönetim anlayışı, per-
formans hedeflerine, çıktılarına (sonuçlara), hiz-
metlerde niteliğe, etkinliğe, verimliliğe, müş-
teri merkezli hizmet anlayışına ve piyasa siste-
minin önemine vurgu yapıyor. Kamuda, bü-
rokratik ve çok kademeli merkezî kontrol sis-

temi yerine, piyasa sistemine dayalı bir denetimi savunuyor.

Dördüncü olarak yeni yönetim anlayışı, kamu yönetiminin yalnızca siyasî liderliğe değil, aynı zamanda da kamuya (halka) karşı sorumlu olması gerektiğini savunur. Geleneksel kamu yönetimi teorisinde, emir verenlerle (siyasiler) bunları uygulayanlar (bürokratlar) arasında bir ayırım yapılmaktadır. Yeni yönetim anlayışında yöneticiler, yalnızca kurallara ve prosedürlere uygun davranmakla sorumluluklarının gereğini yerine getirmiş sayılmamakta, yaptıkları işlerin sonuçlarından da sorumlu tutulmaktadır. Siyasî liderlik ile bürokratlar arasında karşılıklı etkileşim önem kazanmaktadır. Yeni yönetim anlayışında, örgütün gerektirdiği etkinlik ve verimlilik ihtiyacı ile politikacıların çıkarları arasında bir denge kurulmaya çalışılmaktadır. Yönetimde açıklık ve bilgi edinme hakkının kanallarını genişletmek suretiyle kamusal alanın rolünü arttırmaya çalışmaktadırlar. Bürokrasinin topluma karşı sorumluluğu, bu şekilde temin edilmiş olacaktır.

Yeni yönetim düşüncesi, 1980'den sonra ekonomik ve yönetsel sisteminin yapı ve faaliyetlerindeki değişimi yorumlayan, yönlendiren ve geleneksel yönetim düşüncesine alternatif olarak ortaya çıkan bir yaklaşımdır. Baş-

langıçta bu yaklaşıma şiddetli eleştiriler yöneltenler, son zamanlarda biraz temkinli üslûp kullanmayı tercih ediyorlar. Yeni yönetim anlayışını, muhafazakâr partilerin bir ideolojisi olarak gören sosyal demokratlar, "Yeni Sosyal Demokrasi" ya da "Üçüncü Yol" adı altında, bunların çoğunu kabul etmekte ve muhafazakâr iktidarların politikalarını büyük ölçüde sürdürmektedirler.

Kaynakça

Asborne, Davit, Gaebler, Ted (1993) *Reinventing Government*, A Plume Book, New York..

Ferlie, E., Ashburner, L., Fitzgerald, L., Pettigrew, P., (1996), *The New Public Management in Action*, Oxford University Press, Oxford.

Flynn, Norman (1997). *Public Sector Management*, third edition, Prentice Hall, London.

Giddens, Anthony (1998). *The Third Way*, Polity Press, Cambridge.

Hughes, Owen E., (1994), *Public Management and Administration*, St. Martin's Press, London.

King, Desmond (1991), "From the Urban Left to the New Right: Normative Theory and Local Government", *Local Government in the 1990s*, (Ed., Stewart J., Stoker, G.) Macmillan-London.

Metcalf, Les; Richards Sue (1990), *Improving Public Management*, Second edition, Sage Publication Ltd., London.

Milliyetçilik İdeolojisine Dair

Mustafa Erdoğan*

1. Milliyetçiliğin Doğuşu

Genel olarak milliyetçilik, özellikle ortaya çıktığı şartlar açısından, sosyolojinin konusu olmakla beraber, bir ideoloji olarak milliyetçilik esas itibarıyla siyaset teorisi ve felsefesinin konusudur. Bu anlamda milliyetçiliği anlamak, onun dayandığı insan ve toplum görüşünü, siyasî ideallerini, sosyo-politik tasavvurunu incelemeyi gerektirir. Kısaca milliyetçilik siyasete ilişkin belirli bir kabuller ve inançlar manzumesini içeren normatif bir doktrindir. Bu nedenle, milliyetçiliğin sosyolojik temellerinin incelenmesi yararlı olmakla beraber, bunun ancak tamamlayıcı bir işlevi olabilir. Sosyoloji -en azından pozitivist sosyoloji- bize milliyetçilikle ilgili “bilimsel” olguları belki açıklayabilir, ama onun “anlam”ını veremez.

Meseleye bu açıdan baktığımızda işaret edilmesi gereken ilk nokta şudur: İdeoloji olarak milliyetçilik ne kişinin belli bir ulusa ait olma duygusunun/bilincinin ne de yurtseverliğin doğal-mantıkî bir sonucudur. Bir topluluğa ait olma ihtiyacının kökleri belki de yazılı tarihin ilk başlarındaki kabile duygusuna kadar geri gider. Tarih boyunca bu duygunun odağı aile, klan, kabile, zümre (tabaka), sosyal

düzen, sınıf, dinî örgüt, siyasî parti ve nihayet ulus ve devlet olarak ortaya çıkmıştır. Mameh, bu aidiyetlerden hiç birisi kişiyi yalnız başına tanımlamaya yetmediği gibi, bunlardan herhangi birinin bilincinde olmak da o aidiyet veya mensubiyeti ideolojileştirmeyi zorunlu kılmaz. Başka bir anlatımla, kişinin kendisini belli bir kolektif varlığa ait hissetmesi anlamında “ulusal kimlik” bilinci ile normatif bir siyasî doktrin olarak milliyetçilik iki farklı olgudur. Sözcüğü, birçok aidiyeti arasında “Türk milletine mensup olmak” da bulunan bir yurttaşımız bunu aynı zamanda “milliyetçi” de olmasını gerektirecek bir olgu olarak görmeyebilir.

Bunun gibi, yurtseverlik de ne insanlık tarihinde yeni bir olgudur, ne de belli bir ideolojik kimliğe indirgenebilir. Nitekim, modern ulus ve ulusçuluk keşfedilmeden önce de yurtseverlik vardı. Meselâ *Shakespeare*'de vardı, *Machiavelli*'de vardı, *Koçi Bey*'de vardı. Bugün de yurtseverlik ideolojileri çapraz kesen bir pozisyondur, onun hemen hemen bütün ideolojilerle bağdaşmaması için hiçbir neden yoktur. Bu nedenle, yurtseverlik dışlayıcı bir ideolojik pozisyon olamaz. Kendi tarihimize bakarsak, *Tevfik Fikret* de *Mehmet Akif* de milliyetçi değildiler, ama ikisi de yurtseverdi.

* Prof. Dr., H.Ü. İ.İ.B.F. Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi.

İdeoloji olarak milliyetçilik modern çağların, hatta sadece son iki yüzyılın siyasî bir gerçeğidir. Çağdaş İngiliz fikir tarihçisi Isaiah Berlin milliyetçilik ideolojisinin doğmasının esas itibarıyla kolektif bir aidiyet bilincinin varlığına ve toplumun kolektif bilincinin yaranmasına bağlı olduğunu belirtmiştir. Ona göre, tarihsel olarak milliyetçilik, büyük ölçüde, “*yaralı ulusal bilincin patolojik alevlenmesi*”nden doğmuştur: Ondokuzuncu yüzyıl başlarında Fransızlar karşısında Almanların durumunda olduğu gibi. Osmanlı Türkiye’sinde de milliyetçiliğin ardarda gelen yenilgiler sonucu imparatorluk coğrafyasının ve ufukların daraldığı, kendine güvenin yitirildiği bir dönemde ortaya çıkmış olması bu bakımdan öğretici olsa gerektir. Fakat, bu demek değildir ki, bu iki şartın varlığı her zaman milliyetçiliği doğurur. Böyle olmayabilir de... Nitekim, başka toplumların saldırısına veya işgaline maruz kalma ve yerleşik bir üstün otoriteye çarnaçar boyun eğme dünyanın her yerinde çokça vuku bulmuş şeylerdir; ama bu durumlar ne eski çağlarda ne de ortaçağda milliyetçi bir tepkiye yol açmıştır.

Şu halde, milliyetçiliğin doğması için bir şarta daha ihtiyaç vardır ki bu da, toplumun kendini farklı bir *kolektif varlık biçimi* olarak; yani bazı ortak özelliklerin (dil, etnik köken, tasarlanan veya gerçek ortak tarih gibi) birleştirdiği bir ulus olarak görmesidir (ulus tasarımı). Başka bir ifadeyle, milliyetçilik bir toplumun maruz kaldığı incitmeye bir cevap olmakla beraber, bir toplumun başkalarınca maruz bırakıldığı yaralar her zaman bir ulusal tepkiye yolaçmaz. Bunun için başka bir şey daha, yani yaralı toplumun veya siyasî ve sosyal değişimin yerinden ettiği sınıf veya grupların kendilerini özdeşleştirebilecekleri, etrafında toplanabilecekleri ve kendi kolektif hayatlarını geri getirmeye (yeniden kurmaya) girişebilecekleri bir hayat görüşüne (vizyonuna) ihtiyaç vardır... Yaşayanlar, ölümler ve henüz doğmamışlardan meydana gelen bir toplum

olarak tasarlanan ulusa... Bu da, kendi inanışlarına ve hayat tarzlarına karşı koyan güçlere direnişi açıklayacak ve haklı gösterecek ve ayrıca onlara yeni bir yön gösterecek, kendi kimlikleri için yeni bir merkez sunacak, yeni bir sentez, yeni bir ideoloji yaratmaya ihtiyaç gösterir.

İşte bu noktada yeni bir etken sözkonusu olmaktadır: *aydınların rolü*. Bir ulus tasarımı, özellikle bir düşmanla (içerden veya dışardan) karşı karşıya geldiğinde, o toplumun bazı duyarlı üyeleri bilinçli bir intelijansiyaya dönüşür. Bunlar halka yönelerek, düşman güçlerin baskısından istifadeyle, kendilerinin bir halk/ulus oldukları bilincini yaratmaya çalışan şairler, romancılar, gazeteciler, tarihçiler, eleştirmenler, teologlar, filozoflar vb. aydınlardır. Yani, milliyetçiliğin doğması için, toplumun bir “ulus” olduğunu *keşfedecek*, hatta ulus bilincini yaratacak bir aydınlar zümresine ihtiyaç vardır.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı şekliyle milliyetçilik “ulus” kimliğine dayanan modern devletler kurma -veya böyle bir devleti olduğu gibi sürdürme- amacı güden siyasî bir doktrin idi. Bu doktrin özünü, siyasî örgütlenmenin doğru biçiminin devletin sınırlarının “ulusal” bir toplumun sınırlarına tekabül ettiği düşüncesi oluşturuyordu. Bu düşüncüyü, “her bir ulusun ayrı bir devlet kurmaya hakkı olduğu” şeklinde de ifade edebiliriz. Bu görüşün de arkasında, siyasî yönetimin doğal ve en uygun toplumsal biriminin “ulus” olduğu ve her ulusun kendi-kaderini tayin etme hakkına sahip bulunduğu inancı yatmaktaydı. Başka bir ifadeyle, siyasî örgütlenmenin ideal biçiminin “ulus-devlet” olduğu düşünülüyordu. Öyleyse, her bir egemen devletin bir tek ulusu olmalıydı.

2. Ulus Kavramı

Bu nedenledir ki, her milliyetçilik ideolojisinin bir “ulus” tanımına ihtiyacı vardır. Mafih, “ulus”u tanımlayan özelliklerin belirlen-

mesinde birçok zorluklar vardır, ama genellikle ortak bir kültür ve dil zorunlu unsurlar olarak görülmektedir. Tarih, gelenekler, dil, din ve etnisite gibi belirli kültürel özellikler genellikle ulus-olmanın işaretleri sayılmakla beraber, nerede ve ne zaman bir ulusun var olduğunu tespit edecek hiçbir proje veya objektif bir kriter de bulunmamaktadır. Bu çerçevede, Alman tarihçi *Friedrich Meinecke*'yi izleyen kimi düşünürlerce, çeşitli "ulus" tanımlarının başlıca iki kategoriye indirgenebileceği iddia edilmiştir: "kültürel ulus" ve "siyasi ulus". *G. A. Bryant* da aşağı yukarı aynı anlamda olmak üzere "etnik ulus" ve "sivik ulus" kavramlaştırmasını kullanmaktadır.

"Kültürel" veya "etnik ulus" bir kültürel topluluk olarak kavranır; dolayısıyla etnik bağlar ve aidiyetlerin önemi vurgulanır. Burada ulus ve etni örtüşmektedir, yani etnik türdeşlik düşüncesi hakimdir. Etnik uluslar vatanlaşığı, toplumun tam ve eşit üyeliğini, etnik kökene ve soydaşlığa bağlarlar. Kültürel uluslar kendilerini ortak soydan gelen türdeş bir bütün olarak gördükleri için dışlayıcıdır, yani, yeni katılımlara açık değildirler. Farklılığa şüpheyle bakar ve çoğulculuğu reddederler. *Meinecke* başlıca Yunan, Alman ve Rus milletlerini bu grubun başlıca örnekleri olarak göstermiştir. Bundan dolayı, örneğin eğer Alman olmak özünde etnik olarak tanımlanıyorsa -ki büyük ölçüde öyledir- o zaman farklı etnik kökenden gelen bir kimsenin sırf Almanca'yı öğrenerek, hatta Alman değerlerini benimseyerek Alman olması mümkün değildir.

Buna benzer bir görüşe, modern ulusların temelinde modernlik öncesi etnik toplulukların yattığında ısrar eden *Anthony Smith*'de rastlanmaktadır. *Smith* ulusların tarihsel köklerinin onların devletleşmeden, hatta ulusal bağımsızlık arayışına girmeden çok önce sahip oldukları ortak kültürel miras ve dillerinde saklı olduğunu ileri sürmüştür. Mamafih, *Smith*'e göre de milliyetçiliğin öncüsü etnisite

olmakla beraber, modern uluslar ancak yerleşik etnilerin siyasî egemenlik doktriniyle bağlantılandırılması halinde ortaya çıkmaktadırlar.

"Siyasî veya sivik ulus" anlayışı ise ulusu siyasî bir topluluk/toplum olarak görür. Bu anlayışta sivil bağlar ve mensubiyetler ön plâna çıkmaktadır. Bu anlamda bir ulus kültürel, etnik ve başkaca aidiyetleri ne olursa olsun, kişilerin öncelikle *yurttaşlık* aracılığıyla birleştikleri bir insan topluluğudur. Sivik uluslar yurttaşlığı ülkelerinde daimi olarak yaşayan ve ulusal varlıkla rekabet içinde olmayan bütün etnik gruplara teşmil ederler. Bunlar tanımları gereği çoğulcu ve/veya özümseyicidirler. Kökleri *Rousseau*'nun siyasî felsefesinde yatan bu anlayış Fransız Devrimi sırasında etkili olmuştur. Bugün de Fransızlar kendilerini, esas itibariyle, devredilmez hak ve özgürlüklere sahip "yurttaşlar" topluluğu olarak görmektedirler. Siyaset teorisinde ABD ve Birleşik Krallık da birer siyasî ulus olarak görülmektedir. "Siyasî" bir ulusta yurttaşlık etnik kimlikten daha önemlidir; siyasî uluslar genellikle birden çok etnik grubu kapsayan, kültürel bakımdan gayrimütecane toplumlardır.

"Siyasî ulus" kavramının ilginç bir iması da vardır, modern ulusların siyasî birer inşa sürecinin ürünleri olduklarını düşündürür. Gerçekten de, milliyetçilik tümüyle sosyolojik ve tarihsel olgulara dayanmaktan çok bir dereceye kadar sosyolojik mitolojiyle beslenen yapay ve icat edilmiş bir teoridir. Nitekim, *Ernest Gellner* bir keresinde "mevcut olmadıkları yerde milletleri icat eden milliyetçiliktir" diye yazmıştı. Marxist tarihçi *Eric Hobsbawm* da modern ulusların aslında "keşfedilmiş" gelenekler olduklarını ileri sürmüştür. *Hobsbawm* ulusların, uzun geçmişi olan etnik toplulukların gelişimiyle ortaya çıktıklarını kabul etmez; aksine, ona göre, tarihsel süreklilik ve kültürel saflığa olan inanç aslında her yerde bir efsanedir ve daha önemlisi biza-

tihi milliyetçiliğin yarattığı bir efsanedir. Milliyetçiliği milletler yaratmaz, aksine milletleri yaratan milliyetçiliktir. Milliyetçiler ulusal marşlar, ulusal bayraklar, ulusal dil politikası ve ilk öğretimin genelleştirilmesi yoluyla modern milletleri ve ulus-devletleri yaratmışlardır. Buna benzer şekilde *Benedict Anderson* da modern milleti yapay bir kimlik, bir “*tasarlanmış toplum*” olarak nitelendirmiştir. Ona göre, milletler ortak bir kimliği yaratıp sürdüreceği yüzyüze ilişkilere dayanan sahici topluluklar olmaktan daha fazla zihni imajlardır. Milletler olsa olsa eğitim, kitle haberleşme araçları ve siyasal sosyalleşme süreçleri yoluyla kurgulanmış olan hayalî ve yapay varlıklardır.

Modern milletlerin bilinçli kurguların ürünleri oldukları düşüncesinde büyük bir doğruluk payı vardır. *Jürgen Habermas*'ın işaret ettiği gibi, milliyetçilik bir yandan histograf aracılığıyla süzölmüş olan kültürel geleneklerin bilinçli olarak sahiplenilmesini öngören, bir yandan da ancak modern kitle iletişimi kanallarıyla yayılan bir kolektif bilinç biçimidir. Nitekim, olgusal olarak bakıldığında, milliyetçi öncüllerden hareket eden siyasî elitlerin çeşitli kamusal mekanizma ve süreçleri kullanarak yönettikleri -veya yönetecekleri- ulusal kimlikleri bilinçli olarak yaratmaya çalıştıkları gözlenmektedir. Buna teoride “*millet-oluşturma/yaratma*” denmektedir. Millet-oluşturmanın başlıca gözlenebilir mekanizmaları resmî dil politikası, zorunlu eğitim, ulusal sembollerin (millî marş, bayrak, üniformalar, resmî bayramlar vb.) yaratılması ve yaygınlaştırılması olarak belirtilebilir. Özellikle zorunlu eğitimin uluslaştırmada son derece etkili olduğu aşikârdır. Çünkü, eğitim yurttaşların ulus-devletin amaçları doğrultusunda endoktrine edilmesine en fazla hizmet edebilecek -ve fiilen de eden- mekanizmadır. Bütün ulusal kimlik sembollerinin, icat edilmiş -veya keşfedilip abartılmış- kahramanlık hikâyeleri ve efsanelerinin yayılmasında, resmî dilin satandardize edilip yaygınlaştırılmasında her zaman en iş-

levsel olan eğitim olmuştur. Ayrıca, kitle haberleşme araçları da bu sürece katkıda bulunmaktadır. Ulusal kimlik sembollerinin yaygınlaşmasının etnik ve dinî bölünmelerin siyasî etkisini azaltmadaki önemi de açıktır.

3. İdeoloji Olarak Milliyetçilik

Normatif bir siyasî doktrin veya ideoloji olarak milliyetçilik birçok bakımdan problemlili olan, bir ölçüde patolojik ve tehlikeli bir pozisyondur. Çünkü, milliyetçilik ulusun birlik ve çıkarlarının, başka bütün bireysel ve insani mülahazaların kendisine boyun eğmesi gereken üstün bir değer konumuna yükseltmesini öngörür. Burada milliyetçiliğin -ulusal kimlik duygusundan farklı olarak- bilinçli bir doktrin olarak benimsenmesi ve sosyo-politik varoluşa ilişkin normatif önermeler içermesi sözkonusudur.

Siyasî ideoloji olarak milliyetçiliğin unsurlarını -Isaiah Berlin'i izleyerek- şöyle belirtiriz:

(a) *Bir ulusa ait olma ihtiyacı*: Bu, insanların belirli bir beşerî gruba ait oldukları ve bu grubun hayat tarzının başkalarınınkinden farklı olduğu inancıdır. Daha açık olarak, bireylerin karakterlerinin ortak tarih, adetler, kanunlar, hatıralar, inançlar, dil, sanatsal ve dinî ifade, sosyal kurumlar ve hayat tarzlarıyla (hatta kimilerince irsiyet, kandaşlık ve ırkî özelliklerle de) tanımlanan grup (ulus) tarafından biçimlendirildiğine inanılır. En azından, bireylerin gruptan ayrı olarak anlaşılamayacağı, onların amaç ve değerlerini biçimlendirenin bu grupsal etkenler olduğu düşünülür. Bu yönüyle milliyetçilik cemamatçidir (communitarian) ve onda özerk birey anlayışına yer yoktur.

(b) *Organik toplum görüşü*: Milliyetçilik açısından, bir toplumun hayat tarzı bir biyolojik organizmanınkine benzer. Bu organizmanın hakkıyla gelişmesi için ihtiyaç duyduğu şey onun ortak amaçlarını oluşturur; bu amaç-

lar üstündür, başka değerlerle çatışmaları halinde bu üstün değerler baskın çıkmalıdır. Aksi halde ulusun çökmesi mukadderdir. Keza, hayat tarzının organik olması demek onun -tarihsel olarak gelişen belirli eylem, düşünme ve hissetme biçimleri kendilerince özümsemedikçe- bireyler ve gruplar tarafından sunî olarak oluşturulamayacağı anlamına gelir. Çünkü, başka her şeyi belirleyen ve ulusal organizmayı oluşturan, -devlet biçimini almış olsun olmasın- ulusun bu zihni, duygusal ve fizikî yaşama, gerçeklikle başetme tarzlarıdır. Bu organik toplum görüşünün doğal sonucu, insan doğasının tam anlamıyla gerçekleştirebileceği mekanın birey(sellik) ve gönüllü topluluklar değil, aksine ulus olduğu düşüncesidir.

(c) *Kendimize ait olanın sırf kendimize ait olduğu için değerli olduğuna inanç*: Belirli bir inanca sahip olmanın, belirli bir siyaseti izlemenin, belirli bir amaca hizmet etmenin ve belirli bir hayatı yaşamanın en bağlayıcı nedenlerinden biri -belki de en bağlayıcı olanı- bu amaçların, inançların, politikaların, hayatların *bizimkiler* olmasıdır. Bu aşağı-yukarı şu demektir: Bu kurallar, doktrinler veya ilkelere erdeme, mutluluğa, adalete veya özgürlüğe götürdükleri için, veya onlar Tanrı, kilise, hükümdar veya parlamento tarafından irade (veya takdir) edilmiş oldukları için, veyahut biza-tihi iyi veya doğru oldukları için değil, fakat daha ziyade benim grubuma -bir milliyetçi için, benim ulusuma- ait oldukları için uyulmalıdır. Bu değer-yüklü dilin normatif etkisi yüz-yılımızda etkili olmuş başka siyasî eylemlere yön vermiş olan doğal hukuk, insan hakları veya sınıf savaşı gibi siyasî fikirlerinki kadar büyük olmuştur.

(d) *Rakip otorite ve sadakat temelleri karşısında ulusun taleplerinin üstünlüğüne olan inanç*: Mantikî sonucuna kadar götürülmesi halinde milliyetçilik şunu der: Eğer ait olduğum organizmanın ihtiyaçlarının karşılanması başka grupların amaçlarının gerçekleş(tiril)-

mesiyle bağdaşmaz hale gelirse, benim- veya kopmaz bağlarla ait olduğum toplumun- onları gerekirse zorla boyun eğdirmekten başka bir seçeneğim yoktur. Eğer benim grubum -diyelim milletim- kendi sahici doğasını gerçekleştirmekte özgür ise, onun yolunun üstündeki engellerin bertaraf edilmesi gerekir. Kendimin -yani, milletimin- üstün amacı olarak tanıdığım şeyi engelleyen hiçbir şeyin onunla eşit değere sahip olmasına izin verilemez. Farklı ulusal grupların çeşitli değerlerinin sıralanmasına yarayacak hiçbir kapsayıcı ölçüt veya standart yoktur; çünkü böyle bir standart belirli bir toplumun bünyesinde mündemiç olamaz. aksine o, geçerliliği belirli bir toplumun hayatının dışındaki bir kaynaktan türeyen ulus-üstü bir standart (doğal hukuk veya doğal adalet gibi) olabilir. Oysa, milliyetçilik açısından, bütün değer ve standartlar zorunlu olarak belirli bir topluma -bir ulusal organizmaya- ve onun kendi özgü tarihine içkin olan standartlar olmalıdır.

Böylece milliyetçilik evrenselcilik karşıtıdır: Sahici insaniyetin, kişinin kendi ünük (özgü) kültürüne nüfuz etmesiyle gerçekleşeceği-ne ilişkin romantik düşünce ulusal ruhdan sadır oldukları varsayılan şarkılar, şiirler, hikâyeler, oyunlar ve diğer yaratımların yüceltmesine yolaçmıştır. Bir halkın dili, hem ulusun meşru farzedilen sınırlarının nereye kadar uzandığını gösterir, hem de onun kültürel kendini-ifadenin aracı olarak da benzersiz bir değeri vardır. Bu anlayıştan bir tür *kültürel rölativizm* çıkar. Bazı milliyetçiler rölativizmden kaçınmak için belli bir ulus veya ırkın başka halklara *üstün* olduğunu, onun amaçlarının başkalarınınkileri aştığını -objektif, ulus-aşırı bir standarda başvurarak- göstermeye çalışırlar. Sadece o ulusun kültürü insanların sahici amaçlarının tam olarak gerçekleştirilmesine elverişlidir. Milliyetçilerin kendi uluslarını yüceltmeleri ister onun kendiliğinden değerine inandıkları için, isterse sadece onun değerlerinin objektif bir ideal veya standarda yaklaş-

tığını düşündükleri için olsun, her iki durumda da kolektif bir kendine-tapınma sözkonusudur.

4. Milliyetçiliğin Yüzleri

Milliyetçiliğin tarihinin öğretici derslerinden biri, milliyetçiliğin karakterinin, milliyetçi emellerin ortaya çıktığı şartlardan ve milliyetçiliği biçimlendiren siyasî nedenlerden büyük ölçüde etkilendiğidir. Nitekim, Avrupa'da milliyetçiliğin ortaya çıkışı tarihsel olarak liberal temalarla atbaşı gitmiştir. Milliyetçiliğin bu türünde ulus düşüncesi halk egemenliğine inançla birleşmişti. Bunun nedeni, ondokuzuncu yüzyıl Avrupa milliyetçilerinin kendisine karşı mücadele verdikleri çokuluslu imparatorlukların aynı zamanda otokratik ve baskıcı olmalarıydı. Bu tür milliyetçiliğin ana teması ulusal self-determinasyondur. Milliyetçilik yabancı egemenliğine veya sömürge yönetimine bir tepki olarak ortaya çıktığı zaman, ulusal kurtuluş ve kendi-kaderini tayin arayışında olması nedeniyle genellikle özgürlük, adalet ve demokrasi amaçlarıyla bağlantılı özgürleştirici bir güç olmak eğiliminde olmuştur.

Milliyetçiliğin başlangıçta ortaya çıkış biçimi bu anlamda bir bakıma "liberal milliyetçilik" olarak nitelenebilir. *Liberal milliyetçilik* iki anlamda özgürleştirici bir güç olarak ortaya çıkmıştı. İlk olarak, bu milliyetçilik, ister çokuluslu imparatorluklar isterse sömürgecilik şeklinde olsun, yabancı egemenliğinin ve baskısının her çeşidine karşıdır. İkinci olarak, o kendi-kendini-yönetme idealinden yanadır. Burada ulusun kendini yönetmesi, hükûmetin hem anayasal hem de temsili olması anlamına gelmekteydi. Ayrıca liberal milliyetçilerle ilgili önemli bir nokta, milliyetçiliği ulusları birbirinden ayıran bir güç olarak görmemeleriydi; aksine onlar, ulusal self-determinasyonun barışçı ve istikrarlı bir uluslararası düzenin esası olduğunu düşünüyorlardı. İnsanlık uluslara bölünebilir, ama bu uluslar dışlayıcı veya birbirinden tecrit edilmiş olmaktan

ziyade, karşılıklı anlayış ve işbirliği yoluyla birbirlerine bağımlı olmalıydılar.

Bununla beraber, ulusal egemenlik ve ulusal kendi-kaderini tayin yegâne belirleyici siyasî idealler veya kendinde değerler olarak alındıklarında, kolaylıkla, ülke içindeki her türlü baskıyı haklı göstermek üzere kullanılabilirler. Esasen, günümüzde birçok durumda, ulusal kendi-kaderini tayin talebi siyasî baskıyla ve insan hakları karşıtlığıyla bir arada gitmektedir. Oysa, ne ulusal egemenlik ne de ulusal kendi-kaderini tayin kendi başına değer ifade eden insanî idealler olamazlar; bunlar ancak daha temel bir insanî değere, bireysel kendi-kaderini tayin amacına hizmet etmeleri halinde değer kazanırlar. İnsan hakları ihlâlcisi devletlerin uluslararası camiadan yönelen eleştiriler karşısında en fazla başvurdukları kavramların ulusal bağımsızlık ve egemenlik olması bu nedenle tesadüf değildir.

Milliyetçiliğin özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki bir işlevi de sömürgecilik-karşıtı mücadelelerin bayrağı haline gelmesi olmuştur. Nitekim, Afrika ve Asya coğrafyasının büyük kısmında hakim olan İngiliz, Fransız, Hollanda ve Portekiz imparatorlukları 1945'leri izleyen yıllarda ulusal hareketler karşısında hepten çözüldüler. Ayrıca, anti-kolonializm "Üçüncü Dünya'da milliyetçiliğin yeni biçimlerinin doğmasına da zemin hazırladı. Çin, Vietnam ve Afrika'nın bazı bölümlerinde milliyetçilik Marksizmle kaynaştırıldı ve "ulusal kurtuluş" sırf bir siyasî amaç olmanın ötesinde toplumsal devrimin bir parçası olarak görüldü. Başka yerlerde, Üçüncü Dünya milliyetçiliği "liberal" milliyetçilikten olduğu kadar ulusalcı-sosyalist telakkilerden de farklı, anti-Batıcı bir özellik kazandı. Bu gibi düşüncelerin ifadesinin en önemli aracı dinî inanç - özellikle İslam- oldu. İslam'ın bir tür "milliyetçi" siyaset olarak ortaya çıkışı özellikle 1979 İran Devriminden sonra vuku buldu.

Mamafih, tarihsel olarak kimi liberal te-

malarla milliyetçiliğin paralel gitmiş olması, bu iki doktrin arasındaki temel karşıtlığı ortadan kaldırmaz. Bu temel karşıtlık birey-toplum ilişkisi hakkındaki liberal tasavvurun milliyetçi tasavvurla hiç de bağdaşır olmamasıdır. Liberal paradigma bireysellik ve insan haklarına kollektif varlık (bu arada, ulus) karşısında üstünlük tanır. Bireyci açıdan, bütün insanlar (ırkları, inançları, sosyal kökenleri ve milliyetleri ne olursa olsun) eşit ahlâkî değere sahiptir. Bundan dolayı liberalizm özünde evrenselcidir; yani bireylerin nerede olurlarsa olsunlar aynı statü ve haklara sahip olduklarını kabul eder. Oysa milliyetçilik ulusal varlığın bir arada tutulmasını (ve dolayısıyla, onu birarada tuttuğunu varsaydığı değerleri) her türlü değer, bu arada insan haklarının da üstünde görür. Ayrıca, ulusal egemenlik merkezli bir ideoloji olması nedeniyle, milliyetçiliğin uluslararası alanda işbirliği yerine çatışma ve içe kapanmayı, hatta yabancı düşmanlığı eğilimlerini beslemesi de kuvvetle muhtemeldir. Milliyetçi telakki “biz” ile yabancı ve tehditkâr “başkaları” arasında kesin ayırım yapan bir tür kabileciliği de besleyebilir. Milliyetçiliğin savaşçı yönü, kendini en dramatik olarak, haklı-haksız olduğuna bakmaksızın “ulusal dava” için ölmeyi ve öldürmeyi erdem olarak sunmasında gösterir.

Bu son ihtimal, milliyetçi duyguların uluslararası güç yarışından, uzlaşmazlık ve gerilimlerden doğması durumunda özellikle varittir. Böyle bir milliyetçilikte, başka milletler güvenilmez, korkulur ve nefret edilen “ötekiler” olarak görülebilir; hatta milliyetçilik şovenistik ve yayılmacı bir özellik kazanabilir. Muhafazakâr milliyetçiliğin karakteristik vasıflarından biri, ulusu devamlı dış veya iç tehditler altında görmesi ve göstermesidir. “Dış tehdit”e yapılan atıflar, ulusun güvenliği için yurttaşların her türlü baskıya razı olmalarını garanti etmeye, “iç tehdit”e yapılan atıflar ise toplum içindeki farklılıkların bastırılmasını mazur göstermeye yarar. Her iki umacı da ulu-

sun varlık ve güvenliğinin korunması adına hareket eden devlet seçkinlerinin bütün bir toplumun “devlet” etrafında kenetleyebilmelerini kolaylaştırır. Bu tehdit algılamalarının doğruluğundan şüphe eden yurttaşlar ise dışlanır, hatta açıkça baskı altına alınır. Düşman yaratma politikası aynı zamanda kaçınılmaz olarak yurttaşların siyasal katılımını ve dolayısıyla demokrasiyi bloke etmekle eş anlamlıdır. Çünkü, herkesten ulusun güvenliği ve üstün çıkarları adına sessiz kalmasını talep eden devlet seçkinleri, sesleri çıkan tek güç odağı olarak kamu politikalarını kendi başlarına belirlerler ve bunun için kimseye hesap vermek durumunda da kalmazlar.

Milliyetçilik sosyal altüst oluşların ve demografik değişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkması halinde de tehlikeli potansiyeller içerir. Örneğin, bir halkın kültürel kimliği yabancı bir kültürün sızmasıyla zayıfladığı ve tehdit altına girdiği zaman milliyetçi bir tepki doğabilir. Bu da çoğu zaman ulusun “ortak değerleri”ni ve birlik-bütünlüğünü aşırı vurgulayan, “türdeş ulus” tasavvuru yaratmaya yatkın “muhafazakâr” bir milliyetçiliğin ortaya çıkmasına yolaçar. Birçok modern devlette göç sorunu bu tür bir milliyetçiliği canlı tutmaktadır. Göçlerin tehlikeli sayılmasının esas nedeni, bu yolla yerleşik ulusal kültürün ve etnik kimliğin zayıflayacağını düşünülmesidir. Çünkü, milliyetçilere göre, bir ulusun gücü onun dil ve kültür açısından türdeş olmasıyla yakından bağlantılıdır; buna karşılık heterojenlik gerilim ve çatışma demektir, organizmanın iç tutarlığının zaafa uğraması demektir. Muhafazakâr milliyetçiler, çok-kültürlü veya çok-uluslu devletlerin istikrarlı olabileceğinden şüphe duyarlar. Çünkü, onlara göre, bu tür toplumlar, varlığı güçlü bir ulusal kimliğe bağlı olan kültürel ve toplumsal kaynaşmadan yoksundurlar.

Muhafazakâr milliyetçilik ulus-kurma sürecinde olanlardan ziyade yerleşik ulus-dev-

letlerde gelişme eğilimindedir. Muhafazakârlar toplumsal tutarlığa ve kamu düzenine özel bir önem atfederler. Muhafazakârlar için toplum organik bir yapıdır; milletler, benzer görüşlere, alışkanlıklara ve özelliklere sahip olan insanların “birlikte-yaşama” isteğinden doğal bir biçimde doğup gelişirler. Onlara göre, insanlar, “ulusal topluluk” içinde anlam ve güvenlik arayan sınırlı ve kusurlu yaratıklardır. Bundan dolayı, muhafazakâr bir milliyetçinin birinci amacı, ulusal birliği, yurtsever sadakati ve kişinin “ülkesiyle övünmesi”ni teşvik etmek suretiyle korumaktır.

Ayrıca, muhafazakâr milliyetçilik *hoşgörüsüzlük ve bağımsızlığın* geliştirilmesine de hizmet edebilir. Kültürel saflık ve geleneklerin idamesi üstünde ısrar etmek suretiyle muhafazakârlar göçmenleri veya genel olarak yabancıları bir tehdit olarak tasvir edebilir, bu da zamanla ırkçı ve *yabancı-düşmanı* korkuları geliştirebilir veya en azından meşrulaştırabilir. Bu nedenle, muhafazakâr milliyetçiliğin şovenizme kayması ihtimali her zaman vardır. *Şoven milliyetçilikte*, ulusların self-determinasyon hakları bakımından eşit oldukları düşünülmez; bunun yerine, “kendi ulusumuz”un, “başka” uluslardan üstün özelliklere sahip olduğu düşünülür. Ulusal şovenizm yoğun, hatta histerik bir ulusal coşkuculuktan beslenir. Bu anlayış, rasyonel bir varlık olarak bireyi, saldırganlık, yayılma ve savaş arzusunda ifadesini bulan bir milliyetçi coşku dalgasında kaybolmaya mahkum eder. Buna bazan “*integral milliyetçilik*” denir. İntegral milliyetçiliğin ana düşüncesi şu mottoda özetlenebilir: “*ulus her şeydir, birey hiçbir şey.*” Ulusun her bir bireyin hayatının ötesinde bir varlık ve anlamı vardır; bireysel varoluş ancak ulusun birlik ve idamesine adandığı zaman anlamlıdır. “İntegral” bir ulus, gönüllü siyasî bağlarla değil de ilkel sadakatlerle bir arada tutulan, dışlayıcı bir etnik topluluktur. Böyle bir anlayışta, ulusal birlik özgür tartışmadan ve iktidar için açık- yarışmacı bir mücadeleden yana değil-

dir; aksine disiplini ve üstün bir lidere itaati gerektirir. Bu çerçevede “hak yok, vazife vardır.”

İntegral milliyetçilik, bireyler ve bağımsız grupların kimliklerini her şeye kadir -ve tek tek bireylerin hayatlarının ötesinde bir varlığı ve anlamı olan- bir “ulus” içinde eritir. Bu gibi bir militan milliyetçilik çok defa *militarizmle* bir arada yürür. Askerî şan-şeref ve fetih ulusun büyüklüğünün nihaî kanıtıdır ve yoğun milliyetçi bağlanma (adanma) duygularını yaratmaya muktedirdir. Sivil halk fiilen militarize edilir; ona mutlak sadakat, tam adanma ve kendini fedaya hazır olma gibi savaşçı değerler aşılır. Ulusun şerefi veya bütünlüğü söz konusu olunca, alelade vatandaşların hayatları önemsizleşir.

Askerî veya integral milliyetçilik bir ulusal gruba abartılmış bir bağlılık (aidiyet) duygusunu gerektirir. Bu tarz yoğun milliyetçi duygu, çok defa, “negatif bütünleşme” ile, yani başka bir ulus veya ırkın düşman veya tehdit olarak tanımlanmasıyla tahrik edilir. Dolayısıyla ulusal şovenizm “onlar” ile “biz” arasında kesin bir ayrımı besler. “Biz” duygusunu geliştirmek için, nefret edilecek veya küçümenecek bir “onlar”ın varlığı zorunludur. Politikada ulusal şovenizm genellikle dünyayı “gruptan olan” ve “gruptan olmayan” şeklinde bölen ırkçı ideolojilerde yansımaları bulmuştur

5. Sonuç: Birkaç Mülâhaza

Milliyetçiliğin içinde doğduğu şartlara göre “liberal”, muhafazakâr, dinci veya sosyalist biçimlerde ortaya çıkması da gösteriyor ki, o aslında ayrı bir sosyo-politik programı olan başlıbaşına bir ideoloji değildir. Milliyetçilik daha ziyade kollektif bir kimlik arayışıyla, bu kimliğe duyulan bağlılıkla ilgili olan duygusal bir tutumu politiklestiren bir dava ve eylemdir. Yerleşik bir ulusal toplumun günümüzde karşı karşıya kaldığı çok çeşitli ve karmaşık sorunlara kendi başına milliyetçiliğe dayanarak bir çözüm üretilmeyeceğinden, milliyetçilik ya

başka ideolojik pozisyonların aracı haline gelir, ya da kendini idame ettirebilmek için gerginlik ve düşmanlık politikasına dönüşebilir. Bundan dolayı, milliyetçiliğin tanımı pozitif olmaktan çok negatiftir; başka bir ifadeyle milliyetçilik, esas itibarıyla, karşıtlarıyla veya karşı olduklarıyla tanımlanabilir. Bu durum, onun tepkici (reaksiyoner) karakterini göstermektedir.

Milliyetçiler, zaman zaman, kendi doktrinlerinin herhangi bir “zarar-verme” amacıyla ilişkisi olmayan “doğal” bir duygu veya bağlanım olduğunu belirtmek üzere, milliyetçiliğin aslında “ülkesini ve ulusunu sevmek” demek olduğunu ileri sürer ve bazı insanların bu “basit” gerçeği anlamamalarına bir türlü anlam veremezler. Ne var ki, bir ideoloji ve siyaset olarak milliyetçiliğin neden “gereksiz” olduğunun ve onun niçin “tehlikeli” potansiyeller taşıdığına ipuçları tam da bu zihinsel durumda saklıdır.

Önce birincisinden başlarsak: Milliyetçiliğin “yurtseverlik”le bir ilişkisi olduğu şüphesiz ki doğrudur. Ne var ki, herkesin kendi ülkesine ve toplumuna bağlılık duyması çok doğal olduğundan, yurtseverlik herhangi bir ideolojinin ayırıcı bir ölçütü değildir ve dolayısıyla belli bir grupla özdeşleştirilemez. Başka bir ifadeyle, yurtseverliğin normal zamanlarda siyasî bir ideoloji haline dönüştürülmesi zaten gereksizdir. Yurtseverlikçi milliyetçilik olsa olsa yabancı işgali veya egemenliği altındaki bir ülkede bir anlam ve değer taşıyabilir. Bu nedenle, bir olağan dönem ideolojisi haline gelen milliyetçilik eninde sonunda ya “bölücü” potansiyel taşıyan bir sembol işlevi görmeye ya da içi başka ideolojik programlarla doldurulmaya mahkûmdur.

Öte yandan, başkalarının kendi milliyetçi tutumlarını “anlayamamaları”nı açıklamakta zorlanan milliyetçiliğin, tam da bu nedenle bir tehlike potansiyeli içerdiği açıktır. Çünkü, kendileri gibi düşünmeyenlerin tutumunu

“gayrî-tabîî” görmenin bir adım ötesi, farklı düşünenleri -veya “milliyetçi” olmayanları- “düşman”, “hain”, “yabancı işbirlikçisi” olarak görmeye meylettir. Bu tutumun, ulusun çıkarının veya iyiliğinin zaten (elbette milliyetçiler tarafından) bilinen ve sabit bir şey olduğu anlayışıyla birleşmesi halinde nasıl mücadelecî (militan) ve akıl-karşıtı olacağı kolaylıkla görülebilir. Bu tür bir milliyetçiliği faşizmden ayırmanın bir hayli zor olduğuna da işaret etmek gerekir.

Esasen, ulusal toplumların oluş(turul)ması ve egemen ulus-devletlerin kurulmasıyla tarihsel işlevini tamamlamış olduğu için, denebilir ki, günümüzün modern ulus-devletlerinde milliyetçilik bir anakronizmdir. Üstelik o her zaman masum bir anakronizm de olmayabilir. Çünkü, bir doktrin olarak varlığı kendisini aracılığıyla tanımlayacağı düşman bir “öteki”nin icat edilmesine bağlı olduğu için, “türdeş olduğu varsayılan toplumlarda milliyetçilik sadece dış düşmanlar değil aynı zamanda “iç düşmanlar” da yaratmak zorundadır. Bu ise, uluslararası alanda olduğu kadar iç politikada da saldırganlığın olağanlaşması demektir. Bundan başka, günümüzün çok-kültürlü toplumlarında milliyetçilik farklı etnik ve kültürel grupların “iç düşmanlar” olarak tanımlanmasına da yol açmaktadır. Aynı şekilde, ulusal azınlıklar da hakim etnik grubu ana “düşman” olarak gören bir milliyetçilik politikasına satabilmektedirler. Bu durumların her ikisinin de barışçı bir toplumsal birlikte-varoluşu tahrip edici olduğu açıktır.

Kaynaklar

Anderson, Benedict (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, (London: Verso).

Berlin, Isaiah (1991), “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism”, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas* (London: Fontana Press) içinde, ss. 238-61 (ilk yayım tarihi 1972).

Berlin, Isaiah (1991), “Nationalism: Past Neglect and Present Power”, *Against the Current: Essays in the*

History of Ideas (Oxford: Clarendon Press, repr.) içinde, ss. 333-55 (ilk yayın tarihi 1979).

Birch, Anthony H. (1996). *The Concepts and Theories of Modern Democracy* (London and New York: Routledge, repr.)

Bryant, Christopher G. A. (1995), 'Civic Nation, Civil Society, Civil Religion', Hall, John A. (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison* (Cambridge: Polity Press) içinde, ss. 136-57.

Gellner, Ernest (1992), *Uluslar ve Ulusculuk*, Çev: B. E. Behar & G. G. Özdoğan (İstanbul: İnsan Yayınları).

Habermas, Jürgen (1995), "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", Beiner, Ronald (ed.), *Theorizing Citizenship* (Albany,

NY: State University of New York Press) içinde, ss. 255-81.

Heywood, Andrew (1997), *Politics* (London: Macmillan).

Heywood, Andrew (1992), *Political Ideologies* (London: Macmillan).

Hobsbawm, Eric (1993), *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed.) (Türkçesi: 1780 den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik, Çev. Osman Akınhay [İstanbul: Ayrıntı, 1993].)

Smith, Anthony D. (1994), *Milli Kimlik*, Çev., Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim).

Smith, Anthony D (1986), *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Basil Blackwell).

Mustafa Erdoğan

ANAYASAL DEMOKRASİ

Anayasal Demokrasi, demokrasinin hem fikrî-felsefî temelleri, hem de kurumlaşması konusunda bilgi edinmek isteyenlerin el kitabı vasfını kazanmış bir eser. Demokrasi konusunda ciddî bir ilgi ve endişe sahibi herkes mutlaka okumalı. Yenilenen ve genişletilen üçüncü baskısı...

3.
baskı

YAKINDA PİYASADA

Siyasal Kitabevi

Yeniacıun Sk. 3/D Cebeci/Ankara

Tel: (312) 3204510 -Şube: 4183593 Fax: (312) 3625393

Friederich A. Hayek: Bir Yüzüncü Yıl Değerlendirmesi*

Richard M. Ebeling**

İngiliz iktisatçı Sir John Hicks 1967'de "Hayek'in Hikayesi" adlı bir deneme yayınladı. Hicks bu denemede şunları dile getirmekteydi:

*Ondokuzuncu asrın nihai ekonomik analiz tarihi yazıldığında, dramada (gerçek bir dramaydı) en önemli şahıs Profesör Hayek olacaktır. Ancak Hayek'in ekonomik yazıları günümüzdeki iktisat öğrencileri tarafından neredeyse hiç bilinmemektedir. Bir zamanlar, Hayek'in yeni teorilerinin Keynes'in yeni teorilerinin baş rakibi olduğu nadiren hatırlanmaktadır. Kim haklıydı, Keynes mi, yoksa Hayek mi?*¹

Şubat 1931'de Friederich August von Hayek *London School of Economics*'de bir dizi konferans vermek üzere Viyana'dan İngiltere'ye gitti. Konferanslar öylesine başarılı oldu ve öylesine büyük heyecan yarattı ki, Hayek LSE'nin hoca kadrosuna katılma daveti aldı.² 1931 yılının bahar ayında bu konferanslar *Prices and Production* adı altında bir kitapta toplandı ve Hicks'in sözünü ettiği "drama" başladı. Gerçekten, 1931-1935 arasında Hayek İngilizce yayınlanan ekonomi dergilerinde en çok atıf yapılan yazardı (John Marnard Keynes birinci ve Keynes'in Cambridge Üniversitesi

tesindeki meslektaşı Dennis Robertson ikinci sıradaydı).³

Fakat, Hicks'in yukarıda aktarılan pasajı yazdığı 1960'lara gelindiğinde, iktisatçılar ve politika yapıcılar arasında neredeyse ortak bir kanaat hasil olmuştu: Keynes'in "Yeni Ekonomi"si iktisatçılık mesleğine hakim olmuş ve makro ekonomik politikaların kutup yıldızı haline gelmişti. Hayek yalnızca yirminci yüzyılın ilk dönemlerinin iktisadî fikirlerine ilgi duyanların bildiği bir isim konumuna düşmüştü. Mamafih, otuz yıl sonra, bugün, artık Keynesyenizm iktisadî fikirler tarihinde geçici bir hadisedir.

Şimdi, yirminci yüzyılın sonuna yaklaşırken, Hayek'in iktisat, siyaset felsefesi, sosyal teori ve beşerî bilimler metodolojisindeki fikirleri gitgide daha fazla ilgi çekmekte ve günümüzün problemleriyle daha bağlantılı hale gelmektedir.

Bir Savaş, İki Doktora

F. A. Hayek 8 Mayıs 1899'da Viyana'da doğdu. Hayek'in yüzüncü doğum yıldönümü, filozofun özgürlük ve serbest piyasa ekonomisi davasına katkılarını değerlendirmek için uygun bir fırsat sunmaktadır. Hayek I. Dünya Savaşı'nda kısa bir süre Avusturya Ordusu'nun

**Hillsdale College'da (ABD) Ludwig von Mises ekonomi profesörü.

İtalya cephesinde görev yaptı.

Cepheden döndükten sonra, 1918'de Viyana Üniversitesi'ne girdi ve 1921'de hukukta, 1923'de siyaset biliminde doktora derecesi aldı. Üniversitedeyken Avusturya Ekonomi Okulu'nun kurucularından biri olan Friedrich von Wieser ile çalıştı.

Fakat, Hayek'in hayatındaki belki de en önemli entellektüel etki 1921'de, Avusturya Savaş Tazminatı Komisyonu'nda çalışırken Ludwig von Mises ile buluşmasıyla ortaya çıktı. Bunu söylemekle, Hayek'in kendi katkılarını küçültmek istemiyorum, sadece daha sonra çok önemli izler bıraktığı alanlardaki çalışmalarının başlarda Mises'in yazıları tarafından teşvik edildiğine işaret ediyorum. Bu, Hayek'in para ve iş dalgaları teorisiyle ilgili çalışmalarında, müdahaleci devlet ve sosyalizm eleştirilerinde ve sosyal bilimler metodolojisiyle ilgili bazı yazılarında özellikle belirgindir.

Hayek, 1923 ve 1924'te ABD'de ekonomi biliminin durumu hakkında bilgi edinmek için New York'u ziyaret etti. Avusturya'ya döndükten sonra Mises, Hayek'e Avusturya İş Dalgalanması Araştırma Enstitüsü'nün kuruluşunda yardım etti. Hayek enstitünün ilk yöneticisi oldu. Önceleri Hayek'in enstitüyü, hiç personeli olmaksızın, tek başına ve Rockefeller Vakfı tarafından sağlanan çok mütevazı bir bütçeyle işletmesine rağmen, Enstitü kısa sürede Orta Avrupa'da ekonomik trendlerin incelenmesi ve ekonomik tahminler açısından öncü kuruluşlardan biri seviyesine yükseldi. Hayek'ten ve enstitüden sık sık Milletler Cemiyeti için Orta Avrupa ve Avusturya'daki ekonomik durumla ilgili araştırmalar yapması istendi. Hayek Eylül 1931'de Londra'ya taşınınca Oskar Morgenstern Enstitüsü'nün müdürü oldu ve Nazilerin Mart 1938'de Avusturya'yı ilhak etmesi ile enstitünün bağımsız bir kuruluş olarak işleyişinin sona ermesine kadar bu görevi sürdürdü. Hayek 1929'tan itibaren Viyana Üniversitesi'nde Privatdocent

(maaşsız profesör) olarak da dersler verdi.

Hayek ve Büyük Buhran

Hayek 1949'a kadar London School of Economics'de kaldı. Bu süre boyunca kendisine zamanın mühim iktisatçılarından biri olarak şöhret kazandıran birçok kitap yayınladı. Bu dönemde yeni doğmakta olan Keynesyen Yeni Ekonominin en büyük rakibi oldu. *Prices and Production*'da, *Monetary Theory and The Trade Cycle* (1933)'da, 1939'da *Profits, Interest and Investment* adıyla yeniden basılan bir dizi makalede ve *The Pure Theory of Capital* (1941)'de iş dalgalanmalarının mâlî sistemin yanlış idare edilmesinde yattığını ileri sürdü. Keza, 1931-1932'de Hayek *Economica* dergisi için Keynes'in *Treatise on Money* adlı eseri hakkında iki bölümlük uzun bir değerlendirme yazısı kaleme aldı.⁴ Büyük Buhran Hayek'in kendi teorisini izah etmesi ve Keynes'i eleştirmesi için fırsat sağladı.

Hayek 1920'lerde Amerikan Federal Rezerv Sistemi'nin genel fiyat seviyesini istikrara kavuşturan bir para politikası izlediğini ileri sürdü. Fakat 1920'ler önemli teknolojik icatların ve verimlilik artışlarının olduğu bir dönemdi. Federal Rezerv Bankası para arzını artırmamış olsaydı, malların ve hizmetlerin fiyatları yavaşça düşecek ve bu Amerikan ekonomisinin daha düşük üretim maliyetleriyle daha çok miktarda üretim yapma kapasitesini gösterecekti.

Bunun yerine Federal Rezerv Bankası, para arzını fiyatların düşmesini önlemek amacıyla ve görünüme göre istikrarlı bir fiyat seviyesinde ekonomik istikrarın varlığı hayâlini yaratmaya yetecek oranda artırdı. Fakat bankanın bunu başarabilmesinin yegâne yolu banka sistemindeki rezervleri artırmaktı ve bu fonlar iş alemine yatırım amacıyla ödünç verilmiş ekstera fonlar olarak hizmet gördü. Ödünç almak isteyenleri pazar dışındaki bu kaynaklara çekmek için faiz oranlarının indirilmesi gerek-

mekteydi. Satıhtaki istikrarlı fiyat seviyesinin altında, faiz oranları sunî olarak piyasa-müba-delesi fiyatlarının aşağısına itilmişti. Bu, iş-gücü ve yatırım kaynaklarının yanlış bir şekilde uzun vadeli sermaye projelerine yöneltilmesine sebep oldu. Bu durum sürdürülemezdi, zira sözkonusu projeleri tamamlamaya ve muhafaza etmeye yeterli tasarruf yoktu.

Kırılma nihayet 1928 ve 1929'da Federal Rezerv Bankası'nın genel olarak fiyatların yükselmeye başladığını görmesiyle ortaya çıktı. Banka para arzını durdurdu, kârlılık belirsizleşti ve borsa Ekim 1929'da çöktü. Hayek, bu olayla başlayan iktisadî çöküşün daha önceki parasal enflasyonun sebep olduğu yatırım çarpıtılmalarının kaçınılmaz bir sonucu olduğunu ileri sürdü. Ekonomik dengeyi sağlama hedefi, kârsız (unprofitable-kazançsız, yarar-sız) sermaye yatırımlarının (değerlerinin) azaltılmasını, ücretlerin ve fiyatların daha aşağı seviyelere çekilmesini, işgücünün ve diğer kaynakların pazardaki arz ve talebi yansıtan diğer kullanımlara yeniden tahsisini gerektirmekteydi.

Fakat 1930'ların siyasî ve ideojik ortamı kollektivist ve müdahaleci fikirlerin gittikçe artan hakimiyeti altındaydı. Birleşik Devletler'de ve Avrupa'da hükümetler piyasanın gerektirdiği düzeltmeleri yapmamak için var güçleriyle direndiler.

İşçi sendikaları yanında iş çevreleri de yabancı rekabetten korunmak ve fiyatları ve ücretleri sunî enflasyonist seviyelerinde tutmak için çeşitli şekillerde devlet desteği talep ettiler. Uluslararası ticaret çöktü, endüstriyel üretim dramatik şekilde düştü, işsizlik arttı ve işsiz kalan birçok kimse için işsizlik daimi bir durum haline geldi.

1930'lar boyunca Keynes daha evvelki parasal manipülasyonların ve müdahalelerin yaratmış olduğu dengesizlikleri gidermek için aktif parasal ve mâlî politikaları haklılaştır-

cak argümanlar sundu. Bu çabalarının nihâi meyvesi 1936'da yayınlanan *The General Theory of Employment, Interest and Money* adlı kitabı oldu. Bu kitap kısa bir süre sonra kapitalizmin içsel olarak istikrarsız olduğunu ve ancak hükümet tarafından "toplu talep yönetimi" yoluyla kurtarılabileceğini ileri süren makroekonomi anlayışının İncil'i oldu. Hayek ve Keynezyen ekonomiyi eleştiren diğer yazarların sesleri, hükümetin tam istihdamı sağlayacak talep yönetimi kabiliyetine sahip olduğu inancının estirdiği rehavet verici hava içinde kaybolup gitti.

Lâkin, "görünüşte" makroekonomi alanında mağlup edilmiş olmasına rağmen Hayek, asıl önemli meselenin hükümette bir ekonomiyi başarılı şekilde planlama akıl ve kabiliyetinin olup olmadığı sorusu olduğunu kavramıştı. Bu kavrayış onun çok mühim sorular sormaya yöneltti: Piyasalar nasıl başarıyla işleyebilirdi? Karmaşık bir iş bölümü sisteminde ekonomik koordinasyonun mümkün olması için hangi kurumlar zaruriydi?

Merkezî Plânlama Putunu Kırarak

1935'te, Hayek, *Collectivist Economic Planning* adlı, Mises'in 1920 tarihli meşhur "Sosyalist Sistemde Ekonomik Hesaplama" makalesini de kapsayan bir derleme yayımlandı. Kitap için, sosyalist plânlamanın işleyip işlemeyeceği probleminin tarihini özetleyen bir giriş ve plânlamanın lehinde ileri sürülen son tezleri eleştirdiği, "tartışmanın bugünkü hali" üzerine bir sonuç bölümü yazdı. Bunu, sonraki yıllarda, aynı konu üzerinde yazılmış birkaç makalesi daha izledi: "İktisat ve Bilgi" (1937), "Sosyalist Hesaplama: Rekabetçi Çözüm" (1940), "Toplumda Bilginin Kullanımı" (1945), "Rekabetin Manası" (1946). Bu yazılar, diğer bazı yazılarla birlikte, *Individualism and Economic Order* adlı kitapta (1948) yayımlandı.⁵

Bu eserinde Hayek iş bölümünün bir sure-

tinin olduğunu vurguladı: bilgi bölüşümü. Her birey iş bölümünün kendine ait köşesinde hususileşmiş ve mahallî bir bilgiye sahiptir; bu bilgiyi yalnızca kendisi tam olarak anlayabilir ve yine yalnızca kendisi onu nasıl kullanması gerektiğini takdir edebilir. Eğer bütün bu bilgi parçalarının toplumdaki herkese yararlı olması isteniyorsa, piyasadaki bu bağımsız iştirakçilerin faaliyetlerini koordine edecek bir metod mevcut olmalıdır. Hayek'e göre piyasanın bu probleme getirdiği çözüm rekabetçi fiyat sistemidir. Fiyatlar sadece iş ve çabayı teşvik eden bir saik olarak hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda bireyleri peşinden gitmeye değer iş imkânları konusunda bilgilendirir. Hayek bunu açık ve kesin olarak "The Use of Knowledge in Society" (Toplumda Bilginin Kullanımı) adlı makalesinde izah etmiştir.

Fiyat sisteminin, gerçek fonksiyonunu anlamak istiyorsak, ona bir enformasyon iletim mekanizması olarak bakmalıyız. Bu sistemle ilgili en mühim gerçek (olgu), sistemin işlemek için çok az bilgiye ihtiyaç duyması veya bireysel iştirakçilerin doğru davranışı sergilemeye muktedir olmak için son derece az bilme ihtiyacı duymalarıdır.⁶

Bu görüşünü açıklarken Hayek şöyle demiştir: "Mucize şudur: Bunun gibi bir tek ham maddenin kıtlığı durumunda, bir emir verilmeksizin, belki bir avuç insandan daha fazlası sebebini bilmeksizin, kimlikleri aylarca sürececek bir tahkikle bile tesbit edilemeyecek onbinlerce insan bu maddeyi veya onun ürünlerini idareli kullanmaya sevk edilir."⁷ Hayek ekledi: "Şuna kaniyim, eğer fiyat sistemi maksatlı beşerî dizaynın mahsulu olsaydı ve eğer fiyat değişiklikleri tarafından rehberlik edilen insanlar kararlarının kendilerinin yakın hedeflerinden çok daha fazla önemi olduğunu anlasalardı, bu mekanizma insan aklının en büyük zaferlerinden biri olarak ilân edilirdi."⁸

Bu dönemde Hayek merkezi planlamayla ilgili görüşlerini politikaya uyguladı. 1944'te

en meşhur kitabı olan *The Road to Serfdom*'ı (Kölelik Yolu) yayınladı. Filozof bu eserde hükümetin merkezî planlama yoluyla ekonomik kararları kontrol etmesinin kaçınılmaz sonucu olacak tiranlık tehlikesine karşı uyarıda bulundu. Mesajı açıktı: Nazizm ve faşizm özgürlüğe yönelik tek tehdit değildi. Bu küçük kitap *Readers Digest*'te özetlendi ve milyonlarca kişi tarafından okundu.

1949'da Hayek ABD'ye göç etti ve 1950'de Şikago Üniversitesi'nde sosyal ve moral bilim profesörü olarak görev aldı. 1962'ye kadar orada kaldı. Sonra Avrupa'ya döndü ve değişik zamanlarda Batı Almanya'da Freiburg Üniversitesi'nde ve Avusturya'da Salzburg Üniversitesi'nde görev aldı.

Dizayn Edilmemiş Düzen

Bu kadar önemli bir şeyin -fiyat sisteminin- dizayn edilmemiş ve çok iyi hizmet edeceği amaç için hiç düşünülmemiş bir şey olduğunu kavrayınca, bu konu hayatının geri kalan yıllarında Hayek'in yazılarının odak noktası oldu. Bu fikri diğer eser serisinde birkaç istikamette geliştirdi:

The Counter-Revolution of Science (1952); *The Constitution of Liberty* (1960); *Law, Legislation and Liberty* (1973-79) (üç cilt) adlı eserlerine ilaveten çeşitli yazılarını derlediği *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (1967) ve *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (1978) ve nihayet son eseri *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (1988).

Hayek'in esas tezi toplumdaki kurumların çoğunun ve kişilerarası davranış kurallarının, meşhur onsekizinci yüzyıl İskoç filozofu Adam Ferguson'un ifade ettiği gibi, "insan davranışının sonucu olduğu, fakat herhangi bir beşerî dizaynın sonucu olmadığıdır"⁹. Bu fikri geliştirmek için Hayek, bilinçli şekilde ilk olarak Adam Smith tarafından *The Wealth of*

Nations'da formüle edilen ve daha sonra on-dokuzuncu yüzyılda Avusturya ekonomisi Okulu'nun kurucusu Carl Menger tarafından rafine edilen "görünmez el" nosyonuna başvurdu.¹⁰

Hayek sosyal etkileşimin birçok biçiminin bir noktadan planlanmamış olan ve daha geniş bir "kendiliğinden doğan düzen" in bir parçası olan kurumlar yoluyla koordine edildiğini ileri sürdü. Dil, âdetler, gelenekler, davranış kuralları ve mübadele ilişkileri büyük ölçüde onlara rehberlik eden bilinçli bir dizayn çabası olmaksızın evrilmiş ve gelişmişlerdir. Böyle planlanmış kurumlar ve kurallar olmaksızın, toplumların çok ilkel bir seviyenin ötesine ilerlemeleri mümkün olamazdı.

Hayek göre buna ek olarak ileri bir medeniyetin eşsiz özelliğinin hiçbir akıl (veya akıl grubu) tarafından onu kontrol edilememe veya yönlendirilememe olduğunu ifade etmiştir. Küçük bir kabile toplumunda bütün üyeler çoğu zaman tek bir değerler ve tercihler skalasını paylaşırlar; şef veya lider her bir üyenin potansiyelini bilebilir ve onlara roller ve görevler tevdi edebilir. Böylece kabilenin fiziksel ve zihni araçları, imkânları az çok başarılı bir şekilde ortak amaçlar hiyerarşisine tatbik edilebilir.

Maamafih, grup bir defa bu basit gelişme seviyesinin ötesine geçtimiydi, daha fazla ilerleme sosyal kuralların ve düzenin köklü şekilde gözden geçirilmesini (tashihini) gerektirir. Sosyal ve ekonomik faaliyetlerin kompleksliği herhangi bir bireyin grup üyelerini koordine etmek için gerekli enformasyonun tümüne hükmetmesini imkansızlaştıracaktır. Grup üyeleri artık tercihler ve değerlerde hemfikir olmaktan da uzaklaşacaktır; üyelerin eylemleri ve çıkarları farklılaşacaktır.

Bundan dolayı, ileri bir toplum her zaman "plansız" bir toplum olacaktır; yani hiçbir toplumsal "plan"ın toplumu oluşturan bireylerin planları ve eylemleri üzerine empoze edilmediği bir toplum olacaktır. Onun yerine medeni-

yet, mecburen, bir "kendiliğinden doğan düzen" olacaktır; bu düzen içinde yer alan bireyler, onlara rehberlik eden daha yüksek bir irade veya akıl olmaksızın, kendi özel bilgilerini kullanır ve kendilerinin bireysel olarak seçilmiş plânlarını takip ederler.

"Sosyal Adalet"

Hayek akıl yürütmeyi sürdürür: Topluma rehberlik etmek için lüzumlu bütün bilgiye sahip olmayı imkânsızlaştıran yoğun karmaşıklık bir bireyin toplu eylemlerinin "adillığı" veya "değerliliği" hakkında muhakemede bulunmayı imkânsızlaştırır. Bunun bir sonucu, "sosyal" veya "dağıtıcı" adalet için yapılan popüler çağrıların hür bir toplumda uygulanamayacağıdır. Sosyal adalet sadece bireylerin genel anlamda haklı olarak kendilerinin olan şeyleri almalarını gerektirmekle kalmaz, fakat bireylerin ve grupların aynı zamanda toplumun toplam zenginlik veya hasılasından şartları tayin edilmiş dağıtılan bir pay almasını gerektirir. Halbuki, Hayek göstermiştir ki, pazar ekonomisinde gelir dağılımları bazı standartlara veya "hakedişe" (deservedness) dayanmaz. Daha ziyade bireyin birey haklarıyla ve mülkiyetle ilgili genel kurallar çerçevesinde doğrudan doğruya veya dolaylı olarak tüketici taleplerini tatmin etme derecesine dayanır.

Gelir hisselerini "hakediş"e göre dağıtma teşebbüsü hükûmetin "sosyal adalet"i gerçekleştirmek için tam anlamıyla kapsayıcı standartlar geliştirmesini ve hükûmetin her bireyin toplumun zenginliğinden bir pay "hakkı"nı araştırmak, ölçmek ve kararlaştırmak için iktidara sahip olduğu bir ekonomik sistemi gerektirecekti. Hayek böyle bir sistemin bir kabile toplumunun zihniyet ve kurallarına dönüş anlamına geleceğini ileri sürdü. Bu sistemde hükûmet tek bir amaçlar hiyerarşisini empoze edecek ve her bireyin ne alması gerektiğini ve bunun karşılığında ondan ne bekleneceğine karar verecektir.

Hayek, Ekim 1994'te (İsveçli refah-devletçi iktisatçı Gunnar Myrdal ile birlikte) iktisatta Nobel ödülü kazandı. Bu en yüksek ödül için Hayek'i seçiş sebebini açıklarken, Nobel Komitesi, Hayek'in para ve iş dalgalanmaları teorisine katkılarına ve alternatif ekonomik sistemler üzerindeki çalışmalarına özellikle dikkat çekti.

Hayek 13 Mart 1992'de, 91 yaşında öldüğünde artık Sir John Hicks'in "Hayek mi haklıydı, Keynes mi?" sorusuna nihaî ve kesin bir cevap verilebilirdi. Hem Keynesyenizm hem sosyalizm karşısında Hayek haklıydı.

Hayek'in fikirleri sayesinde 21. Yüzyıl daha özgür ve daha müreffeh bir çağ olabilir.

Notlar

* Friedrich A. Hayek: A Centenary Appreciation" , Freeman, May 1999, s. 28-32.

1. Sir John Hicks. 'The Hayek Story', *Critical Essays in Monetary Theory* (Oxford University Press, 1967) içinde, s. 203.

2. Lord Robbins, *Autobiography of an Economist* (New York: St. Martin's Press, 1971, s. 127.

3. Brian Snowdon ve Howard R. Vane, 'The Development of Modern Economics'. Brian Snowdon ve Howard R. Vane, *A Macroeconomic Reader* (New York: Routledge, 1997) içinde, ss. 4-5

4. Hayek'in Keynes'in *Treatise on Money* ile ilgili kitap değerlendirme yazısı ve Keynes'in cevabı şurada

yeniden basılmıştır: Bruce Caldwell, ed., *The Collected Works of Hayek, Vol. 9: Contra Keynes and Cambridge* (Chicago: University of Chicago Press, 1995). Keza bkz. Benim bu kitaba alınan *Freedom Daily*'deki (September 1995) yazım, ss. 43-48.

5. Hayek'in *Collectivist Economic Planning*'e yazdığı iki makale, 1940 tarihli "Socialist Calculation: the Competitive 'Solition'" adlı yazısı ve sosyalizm ve planlamayla ilgili diğer yazıları şurada tekrar yayımlandı: Bruce Caldwell, ed., *The Collected Works of Hayek, Vol 10: Socialism and War* (Chicago: University of Chicago Press, 1997). Keza bkz. benim aynı yerdeki *Freedom Daily* (January 1998) yazım, ss. 43-48.

6. F. A. Hayek. "The Use of Knowledge in Society" (1945), filozofun *Individualism and Economic Order*'ı (Chicago: University of Chicago Press, 1948), s. 86.

7. *Ibid.*, s. 87.

8. *Ibid.*

9. Bkz. Hayek'in denemesi: "The Result of Human Action But Not of Human Design", *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), içinde, ss. 96-105.

10. Carl Menger. 'The Theoretical Understanding of Those Social Phenomena which are not a Product of Agreement or of Positive Legislation, but are Unintended Results of Historical Development'. (1883). Richard M. Ebeling, ed., *Austrian Economics: A Reader* (Hillsdale, Mich.: Hillsdale College Press, 1991), içinde ss. 183-211.

Çeviren: Atilla Yayla

Kitap/Eleştiri

Ortadoğu'da İslam, Siyaset ve Demokrasi Tartışmaları

Emel Ceylan

“Ortadoğu'da İslam ve Siyaset”*, Ortadoğu'da meydana gelen siyasal gelişmeleri İslam, siyaset ve demokrasi tartışmaları ekseninde ele alan titiz bir çalışmanın ürünü.

Yazar, İslam, siyaset ve devrim üçlüsünün şimdiye kadar ideolojik ve kitlesel bir görünümle biraraya gelmediğini ancak 1979 İran Devrimi ve 1990'da, Cezayir tarihinin ilk çok partili seçiminde İslami Selamet Cephesi (Fis)'nin elde ettiği %54'lük halk desteğinin Ortadoğu toplumlarında siyasal İslam'ın, devrimci veya demokratik süreçlere dayalı kitlesel başkaldırı potansiyelini gösterdiğini belirtmektedir. Bu potansiyel, hem dönüşüm tehditiyle karşı karşıya kalan otoriter yönetimlerin hem de bölgede kalıcı çıkarları bulunan Batılı güçlerin tepkisini çekmektedir. ABD ve Batı'nın Ortadoğu'da katılımcı bir siyasete kuşkuyla bakmaları bölgesel siyasette gerginliği artıran bir işlev görmektedir... “Bölgede bir yandan egemen siyasal iktidarlar demokratikleşme yolunu tıkarken, diğer yandan da bu alanda atılacak adımların İslamcı siyasal hareketler tarafından manipüle edilerek İslam totaliterizminin demokratik yöntemlerle kurulabileceğinden endişe edilmektedir... Ancak, Ortadoğu toplumlarının seçeneklerinin İslamcı totaliteryenizm ve geleneksel otoriteryenizmden ibaret olduğunu kabul etmek mümkün değildir...” (s. 14)

Demokratikleşme süreci ideolojik ve kitlesel bakımdan güçlü olan İslamcı hareketlerin siyasal yaşamdaki etkinliğini arttıracak da olsa, Dağı'ya göre bir çok Ortadoğu ülkesinde ciddi toplumsal ve ekonomik sorunlar karşısında meşruiyetini yitirmiş olan otoriter model orta vadede bir çözüm olarak görünmüyor. İktidar, temelde çelişki gibi görünse de, paylaşıldıkça, tabana yayıldıkça güçlenen bir kavramdır; bu, iktidara bir meşruiyet kazandırır. Ortadoğu toplumlarında siyasî gelenek iktidarı tekelleştirmeye ve muhalefeti sindirmeye dayanır ki öte yandan radikal yaklaşımlar da toptan çözüm önerdikleri için kendi ütopyaları dışında uzlaşmaya imkân tanımamaktadırlar. Bu sebeple bir yandan ortak paydalar azalırken diğer yandan ideolojik yaklaşımların keskinleşmesi Ortadoğu'da İslamcılarla Laik-Liberaller veya Laik-Otoriteryenler arasındaki uzlaşmayı zorlaştırıp çatışma ve kutuplaşmayı artırır. (ss. 14-15)

On iki bölümden oluşan kitabı beş ana bölümde değerlendirmek mümkün.

Birinci bölümde, Batı sorunsalı, modernleşme süreci ve siyasal İslam konuları ele alınmıştır. Yakın dönemle ilgili temel bir tespit, 1970'lerin ortalarına kadar Ortadoğu'yu etkileyen milliyetçi ve sosyalist hareketlerin yer-

ni siyasal İslam'ın almış olduğudur. Ancak 1970'lerde ve 1980'lerde İslam'ın ideolojik ve siyasî yapısındaki değişiklikler birçok Batılı gözlemci tarafından gözardı edilmiştir. İslam ülkelerinde meydana gelen birçok gelişme Batılılaşmaya karşı İslamî bir muhalefetin varlığını göstermekteydi.

Buna ek olarak, modernleşme teorisi etrafında düşünen birçok gözlemci, İslam ülkelerinde meydana gelen hızlı sosyo-ekonomik dönüşümün beraberinde getirdiği toplumsal refahla, geleneksel değer ve kurumların sona ereceğini ve yerlerine modern olanların geçeceğini düşünmekteydi. Özellikle geleneksel yapıların yerini modernliğin önemli unsurlarından olan demokratikleşme, laikleşme, sosyal farklılaşma, rasyonelleşme gibi olgulara bırakması beklenmekteydi.

Dağı'ya göre; bu yaklaşımlarda gözden kaçan birtakım noktalar vardır. Bunlardan birisi, kalkınmakta olan ülkelerin gelişme sürecinde meydana gelen modernleşme sürecinin toplumsal ve bireysel etkilerinin oluşturduğu yabancılaşma, parçalanmışlık duygularıyla beraber oluşan "geri tepme" etkisidir. İkinci nokta; yabancılaşan ve kimlik arayışı içinde olan bireyin çözüm olarak "cemaat ile özdeşleşme" arayışına girmesidir. Bir diğer nokta ise bu süreçte toplumun kendine ait kültür köklerini arayışını yansıtan "geleneğin yeniden keşfidir". (ss. 19-21)

İslamcı hareketlerin etrafında olduğu bazı ortak temalar vardır. Sorunların başında "Batı" gelir. Batı sadece bir güç olarak reddedilmez; aynı zamanda, kültürel, ahlâk ve kimlik boyutlarında da reddedilir. Temel argüman, İslam ülkelerindeki istikrarsızlığın ve geri kalmışlığın İslam'dan uzaklaşmış olunmasından kaynaklandığıdır. Bunu gidermenin yolu İslam'ı bireysel, toplumsal ve siyasal düzeyde bütünüyle uygulamaktır. Yazar bu tutumu şu şekilde özetlemektedir:

"Sonuç olarak; Müslüman toplumların geri kalmışlığı Batının laik ve materyalistik ideolojisi ve değerlerini benimsemelerinden yani modern bir cahiliye içinde olmalarından kaynaklanmıştır... İslam, total ve bu anlamda modern bir ideoloji biçiminde algılanmaktadır. Dolayısıyla kaynağını Kur'an ve Peygamber'den alan sosyal ve siyasal bir devrim veya uyanış, yeniden diriliş için gereklidir... Ayrıca modern bilim ve teknoloji İslamî prensipler ışığında yeniden ele alınmalı hatta batılı ilim İslamîleştirilmelidir."

Bu biçimiyle İslam'ın siyasal bir proje olarak algılanması aydınlanma geleneğine dayanan bir düşünceyi ifade eder ve modern bir olgu olduğunu gösterir. Batı'yı reddetmelerine karşılık İslamcı hareketler modernitenin bir ürünüdür. Bu nedenle İslamcı hareketleri yalnızca tepkisel ve değişim karşıtı bir hareket olarak nitelenecek, kendilerinin de sıkça ifade ettikleri gibi, kapitalizm ve komünizmden sonra üçüncü yol oldukları yani bu anlamda, modern bir ideoloji oldukları gerçeğini değiştirmez. (ss. 32-34)

Kitabın ikinci ana bölümde ilk olarak, Şii siyasal gelenek ve "devrimci" İslam konusuna değinilmiştir: Tarihsel olarak iki genel dinî, siyasal ve kültürel eksen etrafında gelişen, Şii ve Sünni geleneklerden, Şiilik son dönemlerde Ortadoğu'da İslamcı radikalizmin kaynaklarından birisidir. İran Şiizm'i yazara göre, Ayetullah Humeyni'nin yorumu sonucu modern bir başkaldırı ideolojisi haline gelmiştir. "... Humeyni, Şii pasifizmi ve bu pasifizmin nedenlerinden biri olan Mehdi'yi bekleme düşüncesini şehadet ve cihat kavramlarının yeni yorumu ile devrimci bir anlayışa dönüştürmüştür..." (ss. 37-40) Mollaların liderliğinde gerçekleşen 1979 devriminin lideri Humeyni, devrim sürecinde, Şii Siyasal geleneğe derin kökleri olan gayrimeşru siyasal otoriteye karşı protesto ve isyan söylemini harekete geçirmiştir.

İran devriminin, temelde birçok ulusal ve uluslararası faktörün bir bileşkesi sonucu meydana geldiği söylene de, çok yönlülüğü olan devrimin temel dinamikleri Dağı'ya göre; hızlı ve dengesiz gelişen ekonomi, Şah rejiminin izlediği iç ve dış politikalar sonucu halk desteğini kaybetmesi, muhalif güçlerin etkin işbirliği ve Şii İslam'ın muhalefeti harekete geçirici gücü olarak sıralanabilir. (ss. 43-57) “... *Bütün devrimler gibi, İran devriminin de üç temel ön koşulu biraraya getirmesi gerekiyordu; devrimci bir ideoloji, kitleleri harekete geçirecek bir örgüt ve bu iki koşulu elinde tutan bir lider. İran devriminde bu üç ön koşul İslam tarafından sağlanmıştır... İran devriminin, eylem düzeyinde dinî kurumlar, semboller ve liderler tarafından gerçekleştirildiğini yadsılamak mümkün değildir.*” (s. 59)

Humeyni döneminde, devrim sonrası dış politika, İran devriminin sadece İran coğrafyasına hapsedilemeyeceği şeklindedir. Devrimin bir İslam devrimi olduğu, dolayısıyla bütün İslam ülkelerini kapsamı gerektiği savunulmaktadır.

Dağı, İran'ın uluslararası ve bölgesel politikalarının evrimini şu şekilde değerlendirmektedir; İran dış politikasının hem ideolojik, hem de uzlaşmacı ve pragmatik eğilimleri bir arada taşıdığını söyler. “... *Bu eğilimlerden hangisinin politika olarak izleneceği üç değişkene bağlıdır; yerel iktidar mücadelesi, uluslararası çevre ve devrim liderlerinin (dinî lider ve cumhurbaşkanı) İran'ın dış ve bölgesel politikalarının arkasında yatan stratejik hedefleri...*” (s. 81) Bunların dışında İran'ın dış politikasına etkide bulunmaya çalışan iki farklı görüş vardır. Bunlardan birinci grup, misyoner dünya devrimciliğini üstlenen radikallerdir. Bunlar Humeyni çizgisini takip etmektedirler ve devrimin çevre ülkelere ihraç edilmesini savunmaktadırlar. Diğer grup, uluslararası sistemi gözönünde bulunduran ılımlı bir gruptur. Sistemi İran içinde pekiştirmeye çalışır

ve halkın kalkınma ve katılım taleplerine öncelik verir. (s. 80) Humeyni sonrası dış politikada Rafsancani ile başlayan pragmatik bir çizgide “*Önce tek bir ülkede İslam tezi savunulmuştur.*” (ss. 75-76)

Dağı'ya göre, İran yapısal olarak, halen ideolojik bir devlettir. Çünkü Anayasa'ya göre yönetme hakkı halka değil mollalara aittir. Ancak sınırlı da olsa katılım gereğinin varlığı, yönetimin meşruiyetinin önemli bir unsurudur ve halkın iradesinin olduğu anlamına gelir. Son zamanlarda mollaların yönetiminin meşruiyeti sorgulanmaya başlanmıştır. Bu durum İran'ı daha katılımcı ve demokratik bir yönetim modeline taşıyabilir. (ss. 90-91)

Kitabın üçüncü bölümünde ele alınan konu Ortadoğu monarşilerinin meşruiyet krizidir. Siyasal İslam'ın 1980'ler boyunca hızla yükselmesi özellikle körfez rejimlerinin karşılaştıkları meşruiyet krizini derinleştirmiştir. Kuşkusuz bu hareketler, önemli sayıda Şii müslümanın yaşadığı Körfez bölgesinde İran devriminden etkilenmişlerdir. Siyasal katılımın olmadığı bu ülkelerde, sosyal ve ekonomik modernleşme sonucu siyasal katılma talebi artmakta ve mevcut siyasal kurumlar üzerinde baskı oluşmaktadır. İran devrimi geleneksel körfez monarşilerinin meşruiyet temellerini önemli ölçüde sarsmış ve İslam toplumlarında pek bilinmeyen halk gücünü ortaya çıkarmıştır. Ayrıca monarşilerin gayriislamî bir biçim olarak reddedilmesi meşruiyet krizini daha da derinleştirmiştir. (ss. 103-105)

Dağı'ya göre, meşruiyet krizi ile karşılaşan bu rejimler çözüm olarak iki yönlü bir politika geliştirmişlerdir “... *Bir yandan rejimin İslamî duyarlılığı yeniden vurgulanmaya çalışılırken, diğer yandan da siyasal yapının katılımcı bir doğrultuda modernleştirilmesi düşüncesi değerlendirilmeye başlandı. Bölgedeki devletler geleneksel İslamî vakıf ve cemiyetlerin yayılmasını teşvik ve finanse ederek, hem İslamî hareketleri devlet kontrolüne almaya, hem de*

özelliği konuyu sağduyu ve mantık sınırlarını zorlamadan ele almasıdır. Ne yazık ki, bu konu gündeme geldiğinde ortalığı gürültü, patırtı, irrasyonelite, öfke ve nefret kaplamakta, sağlıklı bir inceleme ve değerlendirme yapma imkânı azalmaktadır. Oysa, Ortadoğu'da en çok ihtiyaç duyulan şey her olaya ve özellikle İslamcılık ve etkilerine bakışta, soğukkanlılık,

akılcılık ve gerçekçiliktir. Dağı'nın çalışmasının ileride bu bakımdan öncülük etmiş kitaplar arasında sayılması büyük bir ihtimaldir.

Kısaca "*Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*", bu alanda klâsikleşmeye aday olarak değerlendirebileceğimiz ve zevkle okuyabileceğimiz bir kitap.

* İhsan D. Dağı, İstanbul, Boyut Kitapları, 1998.

yenilenmiş ikinci baskı

SOSYAL VE SİYASAL TEORİ

Atilla Yayla

(Derleyen ve Yayına Hazırlayan)

Dört bölüm halinde düzenlenen ve genişletilerek ikinci baskısı hazırlanan bu eserde yerli ve yabancı yazarların kaleminden son derece ilginç ve önemli 45 seçkin makale bulabilirsiniz. Ele alınan konular da çok güncel ve mühim. Adalet, özgürlük, insan hakları, sosyalizmin günahları, demokrasi, milliyetçilik, rekabet, planlama, totaliterizm gibi gündemden hiç düşmeyen konuların liberal perspektiften nasıl görüldüğünü merak ediyorsanız, gitmeniz gereken adres *Sosyal ve Siyasal Teori*'dir.

YAKINDA ÇIKIYOR!

Siyasal Kitabevi

Yeniacun Sk. 3/D Cebeci/Ankara

Tel: (312) 3204510 -Şube: 4183593 Fax: (312) 3625393

Liberte Yayınları

Friedrich A. von HAYEK
Kölelik Yolu (1. bas. 1995, 2. bas. 1998)

John LOCKE,
Hosgörü Üstüne Bir Mektup,
(1. bas. 1995, 2. bas. 1998)

Ahmet ASLAN
İslam, Demokrasi, Türkiye (1995)

Mustafa ERDOĞAN
Demokrasi, Laiklik, Resmî İdeoloji
(1995)

James D. GWARTNEY
Richard L. STROUP
Temel Ekonomi (1. bas. 1996 2. bas. 999)

Terry L. ANDERSON & Donald R. LEAL
Serbest Piyasa ve Çevrecilik (1996)

Eamonn BUTLER
Hayek (1996)

Kâzım BERZEG
Liberalizm ve Türkiye (1996)

Cüneyt ÜLŞEVER
Pratik Teoriyi Daima Aşıyor (1996)

Norman BARRY
*Komünizim Sonrası Dönemde Klasik
Liberalizm* (1997)

Melih YÜRÜŞEN (Ed.)
*Hasret ve Miras
M. Mermerci'nin Mektupları* (1997)

John GRAY
Reklam Yasakları ve İfade Özgürlüğü
(1997)

Frederic BASTIAT
Hukuk (1997)

Melih YÜRÜŞEN (Ed.)
Bu Umut Hayal Değil (1998)

Melih YÜRÜŞEN
Çeşitlilikten Özgürlüğe (1998)

Atilla YAYLA
Liberalizm (2. baskı, 1998)

Anthony de JASAY
Tercih, Sözleşme, Rıza (1998)

Norman BARRY
Birey, Cemaat, Piyasa (1998)

David BEETHAM & Kevin BOYLE
Demokrasinin Temelleri (1998)

Mustafa ERDOĞAN
Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset(1998)

Hardy BOULLION
John Locke (1999)

Mustafa ERDOĞAN
İslam ve Liberalizm (1999)

Detmar DOERING
Frederic Bastiat (1999)

Ömer DEMİR (Ed.)
*İslam Sivil Toplum ve Piyasa
Ekonomisi* (1999)

Jane SHAW-Michael SANERA
Korkular Değil Gerçekler (1999)

Atilla YAYLA (Ed.)
*İslam Sivil Society and Market
Economy* (1999)

LAISSEZ FAIRE BOOKS

-The World's Largest Selection of Books on Liberty Readers in 90 Countries-

Tibor R. Machan, Classical Individualism , <i>The Supreme Importance of Each Human Being</i>	\$24.95
Randy E. Barnett, The Structure of Liberty , <i>Justice and the Rule of Law</i>	\$29.95
Anthony de Jasay, Against Politics , <i>On Government, Anarchy and Politics</i>	\$24.95
Bertrand de Jouvenel, The Ethics of Redistribution	\$12.00
Hardy Bouillon (Ed.), Libertarians and Liberalism , <i>Essays in Honour of Gerard Radnitzky</i>	\$29.95
Wilhelm von Humboldt, The Limits of State Action	\$7.50
Bruce D. Porter, War and the Rise of the State , <i>The Military Foundations of Modern Politics</i>	\$27.95
Tara Smith, Moral Rights and Political Freedom	\$27.95
R. J. Rummel, Power Kills , <i>Democracy As a Method of Nonviolence</i>	\$27.95
A. John Simmons, On the Edge of Anarchy , <i>Locke, Consent, and the Limits of Society</i>	\$24.95
Michio Kitahara, The Entangled Civilization , <i>Democracy, Equality, and Freedom at a Loss</i>	\$24.95
J. Kramer and D. Alstad, Guru Papers , <i>Masks of Authoritarian Power</i>	\$14.95
Walter K. Olson, The Excuse Factory , <i>How Employment Law is Paralyzing the American Workplace</i>	\$17.95
Nathaniel Branden, Taking Responsibility , <i>Self Reliance and the Accountable Life</i>	\$11.95
T. Patrick Burke, No Harm , <i>Ethical Principles for a Free Market</i>	\$18.71
Harry Browne, How I Found Freedom In An Unfree World , <i>A Handbook for Personal Liberty</i>	\$17.95
David Friedman, The Machinery of Freedom , <i>A Guide to Radical Capitalism</i>	\$14.95

If you would like to learn more about our distinguished selection, you can reach us by mail (Laissez Faire Books, 938 Howard Street, #202, San Francisco, CA 94103, USA), by fax (415-541 0597) or by e-mail (order@laissezfaire.org). You can pay for your order with a Visa, MasterCard, or Discover Card, or with a personal check or money (drawn in U.S. dollars on a U.S. bank).