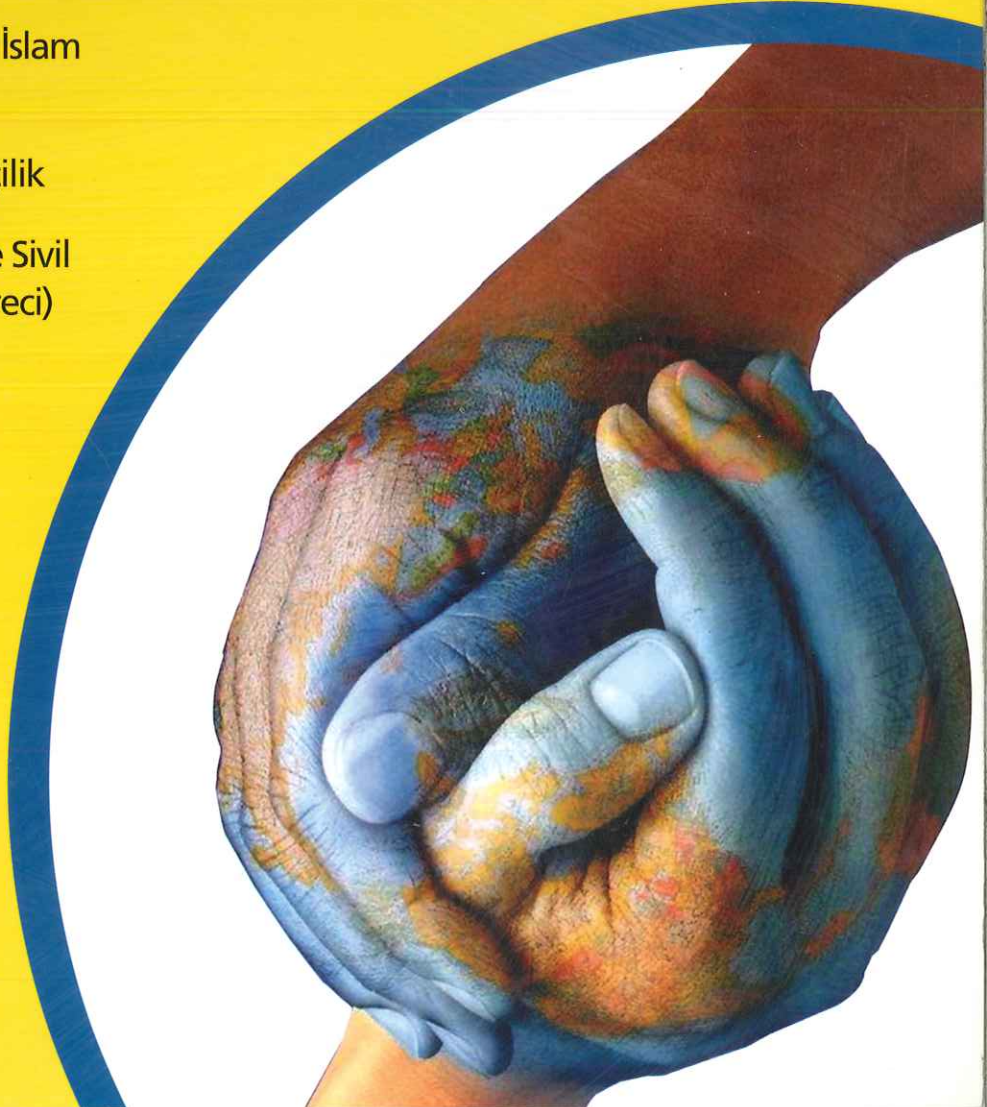


KAMU'DA SOSYAL POLİTİKA

Cilt/Vol: 2 • Sayı/No: 4 • 2008

ISSN:1306-8334

- Sivil Toplum:
Bir Kavramın Anatomisi
- Liberal ve Sosyalist Ülkelerde
Sivil Toplum
- Sivil Toplum, Din ve İslam
- Atina, Isparta ya da
Liberal Cumhuriyetçilik
- Batıda ve Türkiye'de Sivil
Toplum (Gelişim Süreci)



KAMU'DA SOSYAL POLİTİKA

Editör

Prof.Dr. M. Naci Bostancı

Yayın Kurulu

Yrd.Doç.Dr. Cengiz Anık (Gazi Üniversitesi)

Yrd.Doç.Dr. Hüseyin Demirtola (Gazi Üniversitesi)

Danışma Kurulu

Doç.Dr. Oya Akgönenç (Ufuk Üniversitesi)

Prof.Dr. Hikmet Akgül (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Yasin Aktay (Selçuk Üniversitesi)

Prof.Dr. Yusuf Alper (Uludağ Üniversitesi)

Prof.Dr. Kadir Arıcı (Gazi Üniversitesi)

Prof.Dr. Mustafa Aydın (Ekonomi ve Teknoloji Ü.)

Prof.Dr. Mustafa Aykaç (Marmara Üniversitesi)

Prof.Dr. Eyüp Bedir (Gazi Üniversitesi)

Prof.Dr. Ömer Çaha (Fatih Üniversitesi)

Prof.Dr. Gülcan Eraktan (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Kemal Görmez (Gazi Üniversitesi)

Doç.Dr. Nevzat Güldiken (Cumhuriyet Üniversitesi)

Prof.Dr. Birgül A.Güler (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Nurettin Güz (Gazi Üniversitesi)

Prof.Dr. S. Rıdvan Karluk (Anadolu Üniversitesi)

Doç.Dr. Cem Kılıç (Gazi Üniversitesi)

Doç.Dr. Mustafa Ökmen (Celal Bayar Üniversitesi)

Prof.Dr. Şerife Türkan Özşuca (Ankara Üniversitesi)

Prof.Dr. Ali Seyyar (Sakarya Üniversitesi)

Prof.Dr. Mümtaz'er Türköne (Gazi Üniversitesi)

Prof.Dr. Mustafa Özcan Ültanır (Ankara Üniversitesi)

Doç.Dr. Türel Yılmaz (Gazi Üniversitesi)

Doç.Dr. Fatih Yüksel (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

Doç.Dr. Oğul Zengingönül (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Memur-Sen Adına Sahibi

Dr. Ahmet Aksu

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Adem Solmaz

Genel Yayın Koordinatörü

Recep Ekmekçi

Bilimsel makaleler ile ilgili

tüm soru ve yazışmalarınız için;

Recep Ekmekçi e-mail:

ekmekcirecep@hotmail.com

Yayın İdare Merkezi :

Memur-Sen

Strazburg Cad. No:44/12

Sıhhiye/ANKARA

Tel : (0312) 230 09 72-73 230 48 98

Bürocell: (0533) 657 97 03-04

Faks: (0312) 230 39 89

www.memursen.org.tr

e-mail: memursen@memursen.org.tr

Grafik Tasarım & Baskı

Öncü Basımevi: 0.312 384 31 20

Kazım Karabekir Cad.

Ali Kabakçı İşhanı 85/10

İskitler - Ankara

14 Nisan 2008

Yayın Periyodu :

Yılda 4 sayı yayınlanır.

Yayın Türü :

Yerel Süreli / Ücretsiz Dağıtılır.

GENEL BİLGİLER

Kamu'da Sosyal Politika Dergisi; çalışma hayatı, ekonomi, sosyal politika ve iş hukuku alanlarındaki makale, inceleme, rapor ve sosyal gündemi belirleyen güncel konuları yayınlayan ulusal ve uluslararası tüm kurum ve personele ulaşmayı hedefleyen bilimsel, akademik dergidir. Derginin yayın dili Türkçe'dir.

Dergi yayınladığı makalelerde konu ile ilgili en yüksek etik ve bilimsel standartlarda olması ve ticari kaygılarda olmaması şartını gözetmektedir.

Editör ve yayıncı, reklam amacı ile verilen ticari ürünlerin özellikleri ve açıklamaları konusunda hiçbir garanti vermemekte ve sorumluluk kabul etmemektedir.

Yayınlamak için gönderilen makalelerin daha önce başka bir yerde yayınlanmamış veya yayınlanmak üzere gönderilmemiş olması gerekir. Eğer makalede daha önce yayınlanmış; alıntı yazı, tablo, resim vs. mevcut ise makale yazarı, yayın hakkı sahibi ve yazarlarından yazılı izin almak ve bunu makalede belirt-

mek zorundadır. Bilimsel toplantılarda sunulan özetler, makalede belirtilmesi koşulu ile kabul edilir.

Dergiye gönderilen makale biçimsel esaslara uygun ise, editör ve en az yurtiçi-yurtdışı üç danışmanın incelemesinden geçip, gerek görüldüğü takdirde, istenen değişiklikler yazarlarca yapıldıktan sonra yayınlanır.

Makale yayınlanmak üzere dergiye gönderildikten sonra yazarlardan hiçbirisi, tüm yazarların yazılı izni olmadan yazar listesinden silinmez, ayrıca hiçbir isim, yazar olarak eklenemez ve yazar sırası değiştirilemez.

YAYIN HAKKI

1976 Copyright Act'e göre, yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı dergiye yayınlan kuruma aittir. Yazılardaki düşünce ve öneriler tümüyle yazarların sorumluluğundadır.

Bilimsel amaçlarla (kaynak göstermek kaydıyla) özetleme ve alıntı yapılabilir.)

Dergide yayınlanan yazı, şekil ve resimlerden yazarları ilan ve reklamlardan firmaları sorumludur.

İÇİNDEKİLER

05

Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi

■ Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN

38

Atina, Isparta ya da Liberal Cumhuriyetçilik

■ Doç. Dr. Sedat YAZICI



14

Liberal ve Sosyalist Ülkelerde Sivil Toplum

■ Prof. Dr. Ömer ÇAHA





58

Siyasetin Sentetik Yüzü

■ Yrd. Doç. Dr. Cengiz ANIK

76

Girişimci Sınıf Siyaset Sarmalı

■ Dr. M. Akif ÖZER



50

Sivil Toplum, Din ve İslam

■ Prof. Dr. Norman BARRY

91

Batıda ve Türkiyede Sivil Toplum

■ Yrd. Doç. Dr. Hasret AKTAŞ

SİVİL TOPLUM VE SENDİKALAR



Sivil toplum kavramı, ülkemizde son on yılda en fazla ön plana çıkan, en fazla itibar kazanan kavramlardan biri. Hemen hemen her kesimde pozitif bir değer ifade etmekte. Ancak, gerçekte herkesin sivil toplum kavramından aynı şeyi anladığını, kavramın aynı anlamı yüklediğini söylemek zor. İlk defa batıda ortaya çıkan sivil toplum hareketi batıdaki mutlak monarşilerin bütün güç ve baskılarına rağmen onların kontrollerinden kaçan ve böylece özerk bir sürecin şekillenmesini sağlayan güçtür. Ortaçağda batıdaki şehirlerde oturan kişiler, zamanla şehirli olarak kolektif bir bilinç geliştirmiş ve sivil toplum olgusunun doğmasını sağlamışlardır. Batı monarşileri sivil toplumun izlerini hiçbir zaman tam olarak silememiştir. Sivil toplumda iktidarı dizginleyen bir güç olarak süregelmiştir.

Günlük dilde, halk arasında genellikle sivil toplum denildiğinde “askeri yönetimden arınmış toplum” anlaşılmaktadır. Sosyolojik olarak ise kendiliğinden ve iradi olarak örgütlenmiş toplulukların var olduğu toplumlar anlaşılır. Tarihin derinliklerine inildiğinde sivil toplumun ve sivil toplum örgütlerinin, toplumların toplumsal, kültürel ve siyasal yapılarına ve inançlarına göre biçimleştiği, kalıplaştığı görülür.

Geleneğimize baktığımızda “sivil toplum” olgusunun tarihi geleneğimizle örtüştüğünü görüyoruz. Osmanlı’nın ilk kuruluşunda Osman Gazi’nin etrafında, ahiler, gaziler, alperenlerin oluşturduğu bir sivil toplum örgütü halkası vardı. Nitekim Kanunî Sultan Süleyman; “Reaya (halk), gerçek efendidir” diyerek sivil toplum gerçeğini ortaya koymuştur. Osmanlı’da bir diğer örgütlenme örneği de devlet loncalarıdır ki bu loncalar sayesinde tüccarların tekelci davranışlarına karşı önlem alınabilmiştir.

Sivil toplum, toplumu oluşturan bireylerin iktidarı elinde tutanlara karşı konumunu belirler. Demokratik toplumlar da bireyler, özgürlüklerini söz ve karar haklarını özgürce kullanabilmek için örgütlenirler. Bu örgütlenmeler, devlet etkinliği ve denetimi dışında gönüllü bireyler tarafından oluşturulur. Bunlar, mesleki örgütler olduğu gibi, belli düşünceler etrafında meydana gelen gruplar da olabilir. Sivil toplumda bireyler, siyasal otoriteye karşı kendi haklarını ve özgürlüklerini savunabilmek için örgütlenmişlerdir. Bu nedenle sivil toplum, demokrasilerin vazgeçilmez bir parçasıdır. Şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, demokrasi ve sivil toplum arasında yadsınamaz bir ilişki vardır. Aynı ilişkinin demokrasi ve sivil toplum örgütleri arasında da var olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Türkiye’nin batılı anlamda sivil toplum olmamasının önünde üç engelin olduğundan söz edilebilir. Birincisi güçlü devlet bilinç açısından zayıf toplum yapısı, ikincisi

yönetici ve sermaye elitlerin siyasal sistem içindeki rolü, üçüncüsü de toplum içinde bazı sivil toplum örgütlerinin demokrasiyi içselleştirememiş veya kusurlu demokrasi taraftarı olmalarıdır. Bu bağlamda Türkiye’deki sivil toplum örgütleri incelendiğinde, bunlardan birçoğunun “sivil toplum anlayışının” önünde bizi kendilerinin engel teşkil ettiğini görmekteyiz. Oysa demokratik değerlerin gündelik hayat pratiğine aktarılabilmesi, öncelikle sivil toplum örgütlerinin sivil kültürü, hoşgörüyü ve demokrasiyi özümsemiş olmalarına bağlıdır.

Bu bağlamda geçtiğimiz aylarda Cumhurbaşkanlığı seçimi, 22 Temmuz seçimleri ve sonrasında yaşanan gelişmelerde Türk sendikacılık tarihi açısından çok üzücü gelişmelere tanık olduk.

Özgürlüklerin ve insan haklarının temel koruyucuları olması gereken sivil toplum örgütlerinden sendikaların, özgürlük karşıtı oluşumların içinde yer alması ve ortaklık etmesi, sivil toplum örgütü olan sendikaların ruhuna büyük bir darbe vurmaktadır.

Yaşananlar, günümüzde sendikaları karşı konulamayacak tercihlerle karşı karşıya bırakmaktadır. Eski yapı ve politikalarının önemli bir kısmını değiştirmek ve yeniden yapılanmak zorunluluğu ve yeni yüzyılda rollerine devam edebilmek için kendilerine yeni bir vizyon çizme zorunluluğu vardır. Sendikalar bu tercihlerden birini yapmalı ve emeğin rol aldığı hayatın bütün aşamalarında hem söz sahibi olmalı, hem de aktif olarak yer almalıdır.

Yalnızca memurun-işçinin değil, esnafın, köylünün, çiftçinin, sanatkarın, yaşlıların, öğrencilerin, işsizlerin sesi ve umudu rolünü üstlenmesi gereken sendikaların yeni bir vizyon sahibi olması bir zarurettir. Türkiye’nin içerisinde bulunduğu tablo, yalnızca siyasal kadrolara, hükümet edenlere ve bürokrasiye mal edilmemelidir. Çünkü demokrasilerde; siyasal iktidarların denetlenmesi ve başarılı icraatlarında destek olunması, yanlışlarına dur denilmesi meslek kuruluşları, sendikalar, üniversiteler, medya, bürokrasi ve diğer sivil toplum örgütlerinin de görevidir.

Bu itibarla ülkemizdeki demokratik süreci kesintiye uğrattacak, halkın seçtiği parlamentonun oluşturduğu kuruma zarar verecek eylem ve söylemleri STK ve sendikacılık anlayışı içinde bağdaştırmadığımızı bir kez daha yinelemek istiyor, bu tarz davranış içinde bulunanların, tarihi sorumluluktan kurtulamayacağını hatırlatıyorum.

Dr. Ahmet AKSU
MEMUR-SEN Genel Başkanı

Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi*

Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN

Hacettepe Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi

I. GİRİŞ

Sivil toplum aşağı yukarı son onbeş yıldır sosyal ve siyasal bilim literatürünün gözde kavramlarından biri durumundadır. Kavramın öne çıkmasında veya, her zaman bu adla olmasa da, sivil toplumla ilgili eski tartışmaların yeniden gündeme gelmesinde Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki komünist rejimlerin çökmesinin ardından başlayan yeni siyasi arayışların belirgin bir rolü bulunduğu açıktır. Bu tarihi olay bir yandan eski komünist ülkelerdeki entellektüel gruplar ve toplumsal hareketlerin totaliter bir sistemden açık, yarışmacı ve demokratik bir sosyo-politik yapıya geçiş arayışı içinde kendilerine toplumsal bir zemin bulma çabası içine girmelerine ve sivil toplumun demokratik potansiyelini yeniden keşfetmelerine yol açarken; bir yandan da Batılı Marxistlerin kaba sınıf çatışması temeline dayanan Leninist "devrim" teorisini terkederek, ahlaki ideallerini sosyal bilimin kadim ve daha nötr kavranılan etrafında yeni bir ifadeye kavuşturmanın yollarını aramalarını tahrik etmiştir. Sosyalist entellektüeller arasında bu kaygı o kadar belirgindir ki, sivil toplum kavramını, onun modern çağdaki ilk büyük teorisyenleri olan iskoç toplum felsefecilerinden tamamen farklı bir biçimde yeniden-tanımlamaya ve bununla bağlantılı olarak iktisadi etkinlik ve örgütlenmenin "sivil" potansiyelini görmezden gelmeye, hatta tümüyle reddetmeye yönelmişlerdir.

Öte yandan "sivil toplum" kavramı kimilerince "ideal" bir devlet-toplum ilişkisi modeli olarak, kimilerince de



sırf bir sosyolojik analiz aracı olarak görülmektedir. Özellikle model olarak sivil toplum kavramının, bazı yazarlarca Batılı-olmayan toplumların -bu arada Müslüman toplulukların- toplumsal ve kültürel yapı özellikleri itibariyle demokratik potansiyele sahip olmadıklarını "kanıtlamak" üzere kullanıldığı da dikkati çekmektedir. Buna karşılık bazı yazarlar terimin sosyolojik bakımdan olduğu kadar herhangi bir politik yönünün doğru tanımı olmak bakımından da belirli ve kesin bir anlama sahip olmadığını ileri sürerek, onun belirli kavramsal çerçeveler veya teorik modellerden bağımsız olarak, kendi içinde tutarlı genel bir kategoriymiş gibi kullanılmasına karşı çıkmaktadırlar.

Bu makalede bütün bu noktaların belirginleştirileceği ve sivil toplum kavramının normatif siyasi söylem ve sosyolojik analiz bakımından ifade ettiği "değer" hakkındaki bir yargıya ulaşılacağı umulmaktadır.

II. SİVİL TOPLUM KAVRAMI

"Sivil toplum", devlet-toplum ilişkilerinin karşılıklı bağımlılık bakış açısından görülmesiyle ilgili analitik

Literatürde 'sivil toplum'un geniş anlamda toplumun devletin dışında kalan kısmıyla ilgili olduğu hususunda tereddüt olmamakla beraber, onun daha spesifik olarak hangi alanları kapsadığı konusunda tam bir mutabakat yoktur.

bir kavramdır. Bu analitik yaklaşım, devlet açısından bakıldığında, devletin toplumdan ayrı olduğunu ima eder ve onun özerkliğinin niteliğini, derecesini ve sonuçlarını inceler (Harbeson 1994: 4). Toplum açısından bakıldığında ise, kendine özgü gelişme dinamiği veya ilkesi, yerleşik karar alma ve ihtilâf-çözme yöntemleri anlamında kurumlaşmış yapıları bulunan, devletten bağımsız bir toplumsal alanın var olma imkânını araştırır. Mamafih devletten bağımsız kurumların varlığı sivil toplum için önemli olmakla

beraber, kimi yazarlara göre sivil toplum devleti dengeleyebilecek şekilde hareket edebilen çoğul kurumların varlığından ibaret de değildir. Ayrıca yüksek düzeyde bir kamusal ruhun, "sivil ruh"un varlığı da gereklidir (Gellner 1991:490-501).

Charles Taylor (1990: 98) "sivil toplum"un üç anlamını ayırt etmektedir: (1) Devlet gücünün vesayeti altında olmayan özgür dernekler ve örgütlü toplulukların olduğu yerde sivil toplum vardır. (2) Sivil toplum ancak bir bütün olarak toplumun, devlet vesayetinden özgür olarak, bu dernekler ve örgütlü topluluklar yoluyla kendini yapılandırabildiği ve eylemlerini koordine edebildiği yerde vardır. (3) Bunun seçeneği veya ona bir tamamlayıcı olmak üzere, bu örgütlerin bir bütün olarak devlet politikasının gidişatını önemli ölçüde belirleyebildiği veya onu etkileyebildiği yerde sivil toplumdan söz edebiliriz. Mamafih, Taylor'a göre, sivil toplumun 1. anlamdaki -devlet vesayetinden bağımsız özerk- dernek ve örgütlerle özdeşleştirilmesi doğru değildir. Çünkü, Taylor'a göre, sivil toplum özel bölgelerin bir yığınının ibaret olmayıp, kamusal sosyal hayata ilişkin bir modeldir. Bu nedenle sivil toplum kavramının anlamı (2) ve (3) numaralı tanımların arasında bir yerde olmalıdır. Bu anlamda sivil toplum en iyi, cumhuriyetçi özgürlüğün ideallerini parçalanmış, adem-i merkezi bir iktidar bağlamında yeniden formüle eden Tocqueville'ci bir çizgide bulunabilir. Bu bağlamda sivil toplum siyasi iktidarın dışında bir alan olmaktan çok, bu güce derinden nüfuz eden, onu parçalayan ve adem-i merkezî hale getiren bir alandır (Taylor 1990:111,115,117).

Mamafih, bugün yaygın olan görüş sivil toplumun "ekonomi"yi içermediği şeklindedir. Tipik bir örnek olarak, Cohen ve Arato'ya göre (1994: 410-11) sivil toplum sadece devletten değil ekonomiden de ayrıdır; ancak o bütünsel bir kolektivite de olmayıp, "hayat-dünyası"nın⁽¹⁾ çoğul, farklılaşmış, kurumsal boyutudur. Ayrıca, özerk bireysel yargı alanı olarak özel (private) alan sivil toplum için önemli olmakla beraber, sivil toplumun asıl merkezî kurumları, toplumsal (societal) iletişim ile gönüllü dernekler ve örgütlü toplulukların oluşturduğu kamusal alanlardır.



Ekonomik alanı sivil toplumun dışında gören hakim yaklaşımdan farklı olarak, söz gelişi Gellner'e göre (1991: 498, 502) sanayii çağında, devletten bağımsız kurumlar ve demekler olarak sivil toplum siyasî ve dinî alanlarda değil, fakat ancak iktisadî alanda konuşlanabilir. Modern toplumda sivil toplum siyasi alanda konuşlanamaz, çünkü bir siyasi toplumda tek bir cebir aygıtı var olabilir, bu da siyasî alanın merkezileşmesini zorunlu kılmaktadır.

İlgili literatürde kavramın algılanma biçimlerinin bir hayli farklı olduğu dikkati çekmektedir. Bunlara kısaca göz atalım.

A. Kamusal Alan veya Etkinlik Olarak Sivil Toplum

Bir anlayışa göre, sivil toplum geniş anlamdaki toplumun belirli bir alanına işaret eder. Bu alan toplumsal grupların kendi çıkarlarını gerçekleştirmek üzere birbirleriyle ve devletle etkileşim içinde oldukları, aile ile devlet arasında kalan kamusal mekândır (Azarya 1994: 88). Ancak, kamusal mekân olarak sivil toplum çeşitli örgütlü grupların varlığından ibaret değildir; o daha çok devletin ne yapıp ne yapmaması gerektiğine ilişkin olarak yeni normların oluşturulduğu ve politikanın (devlet dışı aktörlerin politikası dahil) kurallarının tanımlandığı bir alan veya mekândır. Bu nedenle, canlı bir demekler hayatının varlığı özellikle otoriter politikaya karşı mücadele ve siyasi demokrasiye geçişler için önemli olmakla beraber; o bu anlamda sivil toplumla zorunlu olarak ilişkili değildir. Çünkü, dernekler hayatı bir kamusal alanın tanımlanması ve işleyişi hakkındaki normların -özellikle sivil olanlarının yaratılmasıyla pek az ilgilidir (Callaghy 1994: 235).

Başka bir anlatımla, sivil toplum alanı devlet ile aile arasındaki her türlü etkinliği değil, sadece kamusal olan etkinliği içerir. Bu anlamda, sivil toplum kamusal alan içinde gerçekleşen ve toplumdan kaynaklanan kolektif etkinlik biçimlerine atıfta bulunur. Bunun da temeli, vatandaşların, aile veya devlet tarafından temsil edilmeyen ortak çıkarlarıdır (Bratton 1994: 56-7). Habermas'ın "hayat-dünyası" (lifeworld) ve "kamusal alan" kavranılan etrafında geliştirdiği sosyal felsefesinin etkisi altında yazan Cohen

ve Arato'ya göre de (1994: ix) sivil toplum "ekonomi ile devlet arasındaki özellikle (aile başta olmak üzere) mahrem alan, dernekler (özellikle gönüllü olanları) alanı, sosyal hareketler ve kamusal iletişim biçimlerinden meydana gelen bir sosyal etkileşim alanı" olarak anlaşılmalıdır. "Özel alan onun (sivil toplumun-ME) bir unsurudur, ama aynı zamanda bireylerin içinde konuştukları, toplandıkları, dernekleştikleri ve siyasi toplumu ve dolaylı olarak kararalma sürecini etkilemek üzere eylemde bulundukları siyasi balomdan ilgili olan kamusal ve sosyal alanlar da onun parçalarıdır" (Cohen-Arato 1995: 564).

Bazı yazarlar sivil toplumu geniş anlamdaki toplumun devletle etkileşim içinde olan parçası olarak görmek suretiyle, "kamusal"lığı, bir bakıma, devletle ilişkilendirmektedirler. Bu yaklaşım, dolaylı olarak, "kamusal"ı devletle özdeşleştiren görüşle (2) ilişkilendirilebilir. Ayrıca, devlet-toplum ilişkisinin her zaman işbirliği ve karşılıklı bağımlılık şeklinde olması zorunlu değildir, bu bazen çatışmacı bir ilişki şeklinde de olabilir (Azarya 1994: 88).

B. Model Olarak Sivil Toplum

Victor Perez-Dıyaz'a (1996: 81-2) göre "sivil toplum", bazı Kuzey Atlantik ülkelerindeki, tarihi en az

Cohen ve Arato da (1995: 345) modern sivil toplumun klasik liberalizm temasını çağrıştırdığını belirtmektedirler. Bu çerçevede bugün sivil toplum terimi özel alan, mülkiyet, kamusalılık (özgür ifade ve dernek) ve hukuk önünde eşitlik haklarını akla getirmektedir.

iki-üç yüzyıl öncesine giden bir dizi sosyoekonomik ve siyasi kurumun oluşturduğu ve bazı temel kültürel yönelimlerle içiçe geçmiş olan, kesintisiz bir geleceğin teorileştirilmesi girişimini ifade eder. Bu geleceğin kurumsal çekirdeği şu düzenlemelerin bir birleşiminden oluşmaktadır: sınırlı, sorumlu ve hukukun üstünlüğü çerçevesinde işleyen bir devlet; özel

mülkiyet rejimine dayanan bir piyasa ekonomisi; bir seri özgür, gönüllü (siyasî, iktisadî, sosyal ve kültürel) dernek ve birlikler; ve özgür bir kamusal tartışma alanı. Dikkat edilirse, bu model aşağı yukarı klasik liberalizmin sosyo-politik tasavvuruna denk düşmektedir. Nitekim Cohen ve Arato da (1995: 345) modern sivil toplumun klasik liberalizm temasını çağrıştırdığını belirtmektedirler. Bu çerçevede bugün sivil toplum terimi özel alan, mülkiyet, kamusalılık (özgür ifade ve dernek) ve hukuk önünde eşitlik haklarını akla getirmektedir.

Sivil toplumu esas itibarıyla Batılı çoğulcu demokratik sistemlerle özdeşleştiren John Gray (1997a: 137) sivil toplumların temel özelliklerini şöyle belirtmektedir: (a) Bir sivil toplumda farklı, birbiriyle bağdaşmaz iyi anlayışları ve dünya görüşleri barış içinde bir arada var olabilirler, (b) Sivil toplumun içinde hem devlet hem de vatandaşlar hukukun üstünlüğü ile kayıtlıdır. Herhangi bir sivil toplumda, çoğu sosyal ve siyasi etkinlikler "hukuk devleti"yle korunan ve devletten bağımsız olan özerk kurumlar içinde gerçekleşir, (c) Özel mülkiyet sivil toplumun merkezî kurumudur. Sivil toplumda özel mülkiyet sayesinde rakip ve belki de karşılaştırılmaz iyi anlayışları herhangi bir kolektif karar sürecine başvurmaksızın gerçekleştirilebilir.

Benzer bir sivil toplum tasvirini Norman Barry (1997: 101) sunuyor: "Sivil toplum insanî değerlerin özündeki çoğulcu yapısını kabul eder: Buna göre, aklî temele sadece kendisi sahip olan hiçbir hayat tarzı yoktur ve iyi toplum katıksız bir bireycilikle veya kolektivizmle özdeşleştirilemez. Sosyal örgütlenmenin farklı biçimleri hukukun egemenliği alanda birlikte var olabilirler, yeter ki devletin hayatın bütün yönlerini tekeldi bir biçimde kontrol etmesi önlenmesin. Devlet, hemen hemen Hegelci bir biçimde, uyuşmazlıkların bir tür tarafsız hakemi, toplumun bir katmanının bütün geri kalanlar üzerinde hakimiyet kurmasını önlemekle görevli olan, istikrarın bir garantörü olarak görülür."

Tanımlanan model çerçevesinde sivil toplumlar, M. Oakeshott'un "sivil birlik" ve "teşebbüs/işletme olarak birlik"⁽³⁾ olarak adlandırdığı ideal karakterlerin bir birleşiminden oluşan melez veya ikincil karakter-

lerin örneği olarak görülebilirler; şu şartla ki, bu birleşimde "sivil birlik" unsuru ağır basmaktadır. Sivil toplumların bu ikisinin karması olması demek, bir yönüyle, onlarda "ortak amaçlar"ın kesin olarak sınırlı tutulması demektir.

C. Sivil Toplum, Siyasî Toplum ve Devlet:

Bazı yazarlar sivil toplum-devlet ayırımından başka bir de sivil toplum-siyasî toplum ayrımı yapmaktadırlar. Başka bir anlatımla, onlar sivil toplumu devletten ayırmakla kalmıyor, onun aynı zamanda "siyasî toplum'dan da farklı olduğunu ileri sürüyorlar. Örneğin, Alfred Stephan (1988: 3-4; zikr. Bratton 1994: 56) "komşuluk dernekleri", kadınların oluşturduğu gruplar ve dini gruplar gibi sivil toplum kurumlarını siyasî partiler, seçimler ve yasama organları gibi siyasî toplumun kurumlarından ayırmaktadır. Stephan'a göre, Gramsci'den farklı olarak (ki o siyasî toplumu devletle eş anlamlı olarak görmektedir), siyasî toplum devletin bir parçası değildir; ama, o, kurumlarının devlet üzerindeki partizan yarışmada uzmanlaşmaları bakımından, sivil toplumdaki da ayırdır.

Buna benzer şekilde, Cohen ve Arato (1995: ix-x) da sivil toplumu iktisadî toplumdan olduğu kadar; partiler, siyasî örgütler ve siyasî "kamu"lar (özel olarak, parlamentolardan) oluşan siyasî toplumdan da ayırmak gerektiğini belirtmektedirler. Çünkü, siyasî toplum iktidarın denetimi ve ele geçirilmesiyle ilgilidir;

oysa sivil toplumun siyasî rolü daha çok demokratik dernek-hayatı ve kültürel kamu alanındaki serbest tartışma yoluyla, siyasî kararalma süreçlerini etkilemekle ilgilidir.

III. SİVİLLİK, SIVİK ERDEM VE SİVİL TOPLUM

A. Sivil Toplumun "Sivillik"le Tanımlanması

Sivil toplumla ilgili literatürde sivil toplumun zaman zaman "sivil" sıfatından hareketle tanımlandığına da rastlanmaktadır. Sözcüğü Edward Shils'e göre, sivillik'in basit nezaket, incelik ve terbiyeyi aşan bir anlamı vardır. Bu anlam, asgari olarak, toplumun diğer üyelerinin onuruna saygılı olmakta kendini gösterir; bu anlamda sivillik, "diğeri"nin, insan olmasından veya belli bir toplumun mensubu olmasından kaynaklanan onurunu tanımdır. *Sivillik*, bütün insanların benzer hak ve yükümlülüklerle sahip olduğunu kabul etmek, başkalarının hak ve çıkarlarını da kendisinininkine kadar korumaya ve dolayısıyla bireysel veya yerel çıkarları ortak bir iyi etrafında uzlaştırmaya hazır olmaktır. Shils'e göre, sivil toplumun temel erdemi işte bu türden bir sivillik erdemidir; yani, "ortak iyi" sorumluluğunu kolektif olarak kabul etmek ve ortak iyiyi korumaya dönük etkinliklerin pozitif değerini kabul etmektir. Bu çerçevede, daha sivil bir toplum bu tür normların daha sağlam bir şekilde yerleşik olduğu toplumdur (Shils 1991: 4, 8, 12-13, 14-16; zikr. Azarya 1994: 89-90). Sivil toplumun özü, toplum içindeki gruplar arasında hakim

Onsekizinci yüzyıla kadar "sivil" toplum teriminin bir anlamı toplumun "uygar"laşması, yani ilişkilerini bir despotun otokratik arzusunun değil de bir yasalar sistemine göre düzenlemesiyle ilgiliydi.



olan karşılıklı yükümlülükler ve beklentiler duygusudur, ortak bir düzenin kurulmasına katılmaya ve onun kurallarına uymaya gönüllü bir bağlılıktır. Bu kamusal alan hem özel alandan hem de devletten ayırdır (Azarya 1994:91). Gellner'e göre (1991: 501) de "sivil ruh", rituel olarak güçlendirilmiş bir toplumsal bağlar ağıyla sağlama alınmasına gerek olmaksızın, bir kişiyi kendi akdi veya başka türden yükümlülüklerine bağlayan ahlakî bir bilincin varlığı ve otoritesi demektir. Böyle bir ruhla donanmış insan, anonim bir partner olsa ve rituel olarak onaylanmış toplumsal ilişkiler ağının parçası olmasa da, üstlendiği işin gereğini yapar.

Onsekizinci yüzyıla kadar "sivil" toplum teriminin bir anlamı toplumun "uygar"laşması, yani ilişkilerini bir despotun otokratik arzusuna değil de bir yasalar sistemine göre düzenlemesiyle ilgiliydi (Ku mar 1996: 89). Taylor'un ifadesiyle (1990: 112), "uygar" (civilized) toplum bir yönüyle siyasî bir anayasası olan toplum demektir. Doğal hukuka dayanan klasik siyasî düşüncede de, sivil toplum, vatandaşları birbirine zarar vermekten alıkoyacak kurallar koymak suretiyle sosyal çatışmayı önleyen bir siyasî birlik türüne işaret etmektedir. Aristo'nun polis'inden Rousseau'nun devlet'ine kadar, herkesin güvenlik ve himayesini sağlayacak bir siyasî otoritenin insanlarca kurulmasıyla ortaya çıkan yapı, toplumun "sivil" biçimini ifade etmekteydi (Bratton 1994:53).

Arato'ya göre ise, sivilliğin özü "kamusal alanın özgürleşme-si"yle, yani siyasî eylemin bizzatlığı değerinin tanınmasıyla ilgilidir. Kamusal alanın meşruluğu arttıkça toplumun sivil arenası daha güçlü, aktif ve etkili olacaktır. Bu bağlamda kamusal ise "ortak kaygı"yla ilgili olan anlamına gelmektedir (Arato 1981: 24; zikr. Azarya 1994: . 91). Sivilliğin bu şekilde tanımlanması, sivik hümanist felsefeyle ilgili kadim sivik erdem anlayışına çok yakın düşmektedir. Sivik hümanizm ise, Aristo'dan Machiavelli'ye kadar, insan, ancak sivik hayata katılma yoluyla, bir cumhuriyette aktif vatandaşlıkla kendini-gerçekleştiren siyasî bir varlık olarak kavrar. Bu bağlamda erdemli insan özel veya bencil amaçlarla değil, öncelikle kamusal iyi ile (*res publica*) veya toplumla (*commonwealth*) ilgilenen insandır (Kramnick 1980:26-7)



Nihayet, bu tartışmayla ilişkili olan başka bir sorun, "sivik ulus"larda sivil toplumun kurulma şansının etnik uluslardakine nispetle daha fazla olduğunu belirten Bryant tarafından gündeme getirilmiştir. Ona göre, sivik uluslar vatandaşlığı ülkeleri içinde sürekli ve yasal olarak yaşayan ve ulusal tahayyüle katılan veya en azından onunla rekabet halinde olmayan bütün etnik gruplara teşmil ederler. Onlar tanımlan gereği çoğulcu ve/veya özümseyicidirler. Buna karşılık, etnik uluslar vatandaşlığı ve topluma tam-katılmayı etnik kökene veya soydaşlığa (descent) bağlarlar. Bu nedenle, etnik uluslar sivil toplumlar geliştirilebilirlerse de, bunlar dışlayıcıdır, başka etnik kökenden olanlara vatandaşlık vermezler. Farklılıktan şüphe duyar ve çoğulculuğu reddederler (Bryant 1995:145).

Mamafih, sivil toplumu aile, devlet ve ekonomi dışındaki bir alan olarak "vatandaşlar toplumu" ile özdeşleştiren Bryant'ın (1995: 145, 148) onu sivik erdemin "sivik" unsurunu çağrıştıran "sivik ulus"la⁽⁴⁾ ilişkilendirmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim yazar İskoç ahlakçılarının sivilite anlayışını sivil toplumun bir unsuru olarak görmekle beraber, sivil top-

Sivil toplum geleneğinde ise toplumun ahlakî temeli özel idealdir. Özellikle 18. yüzyıl sivil toplum düşüncesinde özel ahlakilik kamusal iyiliğin de sağlayıcısı olarak görülmekteydi.

lumun çekirdeğine, Habermas'ın "kamusal alan"ını da içerdiğini belirttiği ve devletten olduğu kadar "dizginsiz bireycilik"ten de bağımsız olarak tanımlanan bir "siyasi alan"ı yerleştirmektedir (Bryant 1995:143-45).

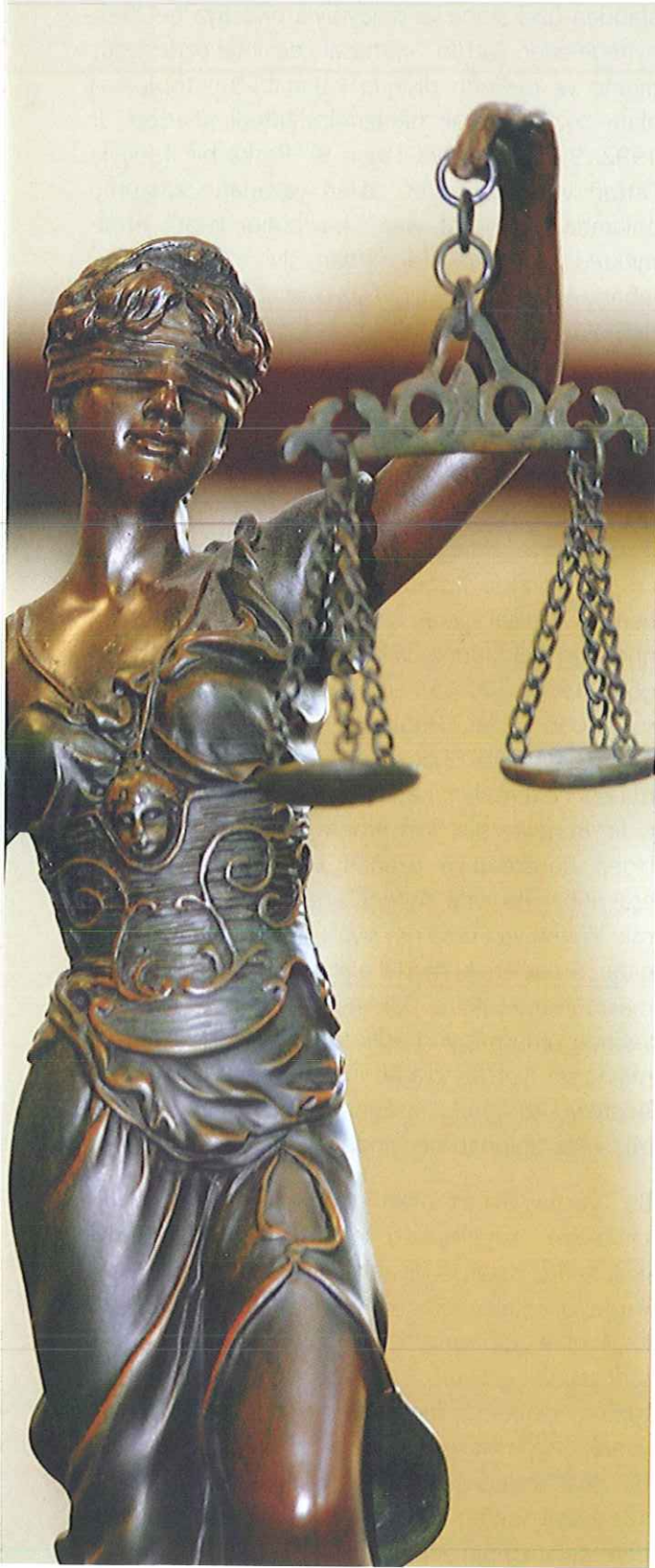
Bu görüşlerin tam karşısında, "sivil"i kamusal-olmayan şeklinde tanımlayan yaklaşım gelmektedir. Örneğin Fatton, Jr.'a göre, "sivil", iktidarın kamusal

alandan özel alana ve dolayısıyla piyasaya geçmesini ifade eder. Fatton "kamusal"ı devletle özdeşleştirmekte ve devletin dışında kalan bütün toplumsal alanı "özel" olarak nitelendirmektedir (Fatton, Jr. 1992: 9; zikr. Azarya 1994: 9). Başka bir ifadeyle, Fatton yukarıda işaret edilen yazarların kastettiği anlamda "kamusal alan" kavramını kabul etmemektedir. Bu anlayış açısından, sivil toplumun esas itibarıyla, devletten bağımsız özel alan ile ekonomiden oluştuğu söylenebilir.

B. İki Farklı Gelenek: Sivil Toplum ve Sivik Erdem

Sivil toplumu sivik erdemle tanımlamak bu kavramı aydınlatmaktan çok meseleyi daha da karmaşık hale getirebilir. Nitekim, gerek yukarıda sivil toplumla ilgili görüşüne kısaca işaret ettiğimiz Perez-Dıyaz (1995), gerekse Adam Seligman (1995) bu ikisinin hem kavramsal olarak hem de gelenek olarak birbirinden ayrı olduğuna dikkat çekmişlerdir. Seligman'a göre (1995: 200-15), sivil toplum, Francis Hutcheson, John Millar, Hugh Blair, Adam Ferguson ve Adam Smith gibi İskoç Aydınlanmasının büyük düşünürlerince temsil olunan bir Anglo-Amerikan geleneğidir. Buna karşılık sivik erdem geleneği, Machiaveli'den Rousseau'ya uzanan temsilcileriyle birlikte, esas itibarıyla kıt'a Avrupa'sına özgüdür ve kökleri eski Yunan ve Roma'nın siyasi felsefesine kadar gider. Bu gelenek, model olarak eski site devletini almak suretiyle, Atina polisinde veya Roma cumhuriyetinde yerleşmiş yurttaşlık tanımına dönmeğe çalışmakta ve 'yurttaş olarak insan' tanımı bakımından Aristo'yu izleyerek, insanın telosunun ancak siyasi etkinlikte bulunabileceğinde ısrar etmektedir.

Bu "yurttaş olarak insan" tanımı (veya insanın yurttaş olarak "totalleşmesi") sivil toplum düşüncesiyle ilgili ve 18. yüzyıl İskoç ahlakçılarınca geliştirilen sosyal felsefe geleneğinden çok farklıydı. Bu düşünürler, kadim cumhuriyetçi yönetimin erdeminden çok tarihsel değişimin kaçınılmazlığıyla ilgilidiler ve toplum içinde dayanışma ve işbirliği için yeni bir dayanak geliştirmeye çalışıyorlardı. İskoç ahlakçılarınca bu düşünceleri sivil toplum geleneğinin zamanla, 18. yüzyıl sonları ve 19. yüzyıl başlarında, sivik erdem geleneğinin yerini almasını sağlamıştır.



Bu iki geleneğin insan-toplum ilişkisi hakkındaki görüşlerinin farklılığı, onların erdem tanımındaki, daha genel bir ifadeyle ahlakî düzene ilişkin telakkilerinin farklılıktan kaynaklanmaktadır. Nitekim sivil erdem geleneğinin ahlakî ideası kamusal bir ideadır ve "kollektif bilinç"e veya Rousseau'nun meşhur tabiriyle "genel ira-de"ye atıf yoluyla tanımlanır. Burada ahlakilik veya erdem özü itibariyle özel tutumla olduğundan çok daha fazla kamusal veya toplulukcu (communal) yönelimle ilgilidir. Erdem, kollektivitenin üyelerinin topluluk işlerine daha aktif ve sürekli olarak katılmasıyla gerçekleşir. Kısaca, bu anlayışa göre, bir erdem topluluğunda (veya toplumunda), toplumsal iyi, özel ben'in kamusal alana tabi kılmasıyla gerçekleşir.

Sivil toplum geleneğinde ise toplumun ahlakî temelli özel idealdir. Özellikle 18. yüzyıl sivil toplum düşüncesinde *özel ahlakilik* kamusal iyiliğin de sağlayıcısı olarak görülmekteydi. Bu gelenekte, aynı zamanda bir ahlakî yapı olan sivil toplum geleneğinde ahlak duygusu insan doğasının temel bir verisi olarak vazedilir. Bu ahlakî duygudur M, toplum üyeleri arasında dayanışma, şefkat ve empatiyi sağlamış ve böylece insanî faaliyete iktisadi mübadelenin dışında *bir* temel sağlamıştır. Nihayetinde, toplumu sivil tutan bu duygulardır. Mamafih sivil toplum ideası sivil erdem geleneğinin -başta bireysel hayatın toplumsal temeli olmak üzere- bazı unsurlarını da muhafaza etmiştir. Söz gelişi, Smith'in "*tasvip etme-tasvip görme*" (approbation) kavramı bu rolü oynar ve ahlakî topluluğun dayandığı doğal duygudaşlık ve karşılıklı sevgiye (affection) dayanak oluşturur. Sosyolojik bir dille ifade etmek gerekirse, bu iki geleneğin birbirinden farklı olması, farklı "dayanışma" anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Aslında bu farklılığın tarihsel bir temeli de vardır ve bu bakımdan 18. yüzyılın ikinci yansında İskoçya'da geliştiği şekliyle sivil toplum düşüncesinin, ilkel bağlardan arınmış bir dayanışma ve işbirliği modeli bulma ihtiyacından doğmuş olması ilginçtir. Onsekizinci yüzyılda yaşanan bazı toplumsal olaylar, bu dönem İskoçya ve İngiltere'sinin gitgide artan ölçüde farklılaşmış ve içice geçmiş ticarî ekonomileri içinde, mevcut ulusal veya etnik dayanışmalarını siyasî kimlik için bir temel oluşturamayacağını göstermişti. Bunun için, Fergu-

son'dan Smith'e, topluluk hayatının temeli gitgide "evrensel" ve "bireysel olarak" tanımlanmakta ve bu da yurttaşlığın liberal-bireyci ilkelerine esas teşkil etmektedir. Bu gelişmenin sonucunda, sivil toplum düşüncesi, sosyal düzenin temelini özerk ve ahlakî birey olduğu anlayışına dayanır hale geldi.

Bunu, White'tan (1996: 146-7) yararlanarak başka bir biçimde ifade edersek: Sivil toplum kavramı 18. yüzyılda popülerite kazandı; çünkü o, Tanrı, kral ve aile ile olan bağlarından kurtulmuş olan Avrupa toplumlarında sosyal düzen ve hukuk için "rasyonel" bir temel sağlıyordu. Bencillik ve kişisel çıkar arayışlarıyla hareket eden rakip bireylerden oluşan bir toplumun ahlakî temeli ne olabilirdi?... Adam Smith, sosyal düzen ve ahlâkın Tanrı'dan gelmeyip toplum içinde ortaya çıktığını ilk ileri sürenler arasındaydı. İnsanları bencilliğin harekete geçirdiği doğruyd; ama onları aynı zamanda diğergamlık -hemcinslerine "doğal" bir sempati-, tanınma arzusu, saygı ve onay görme isteği de motive ediyordu. Sosyal düzen dürtüsü doğrudan doğruya insanî etkileşimden, özellikle de piyasanın kamusal arenasındaki etkileşimden kaynaklanıyordu.

Öte yandan, sivil toplum geleneği ile sivik erdem geleneğinin ilişkisi kimi yazarlarca, farklılıktan da öte, bir tür karşıtlık ilişkisi olarak da tanımlanmaktadır. Örneğin John A. Hall'e göre (1995:10), sivil toplum düşüncesini savunan düşünürlerin çoğu, bazı ahlakî niteliklerini takdir etmiş olsalar da, cumhuriyetçi sivik erdem geleneğine kesin olarak karşıydılar. Bu hüküm, köleliğe dayandığı için eski Yunan tecrübesinin temel alınmaması gerektiğini ileri süren ve bir balama zenginliğin dünyasını "erdem" in dünyasına tercih eden Hume ve Smith Sosyolojik bir dille ifade etmek gerekirse, bu iki geleneğin birbirinden farklı olması, farklı "dayanışma" anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Aslında bu farklılığın tarihsel bir temeli de vardır ve bu bakımdan 18. yüzyılın ikinci yansında İskoçya'da geliştiği şekliyle sivil toplum düşüncesinin, ilkel bağlardan arınmış bir dayanışma ve işbirliği modeli bulma ihtiyacından doğmuş olması ilginçtir. Onsekizinci yüzyılda yaşanan bazı toplumsal olaylar, bu dönem İskoçya ve İngiltere'sinin gitgide artan ölçüde farklılaşmış ve içice geçmiş ticarî ekonomileri içinde, mevcut ulusal veya etnik dayanışmalarını siyasî kimlik için bir

temel oluşturamayacağını göstermişti. Bunun için, Ferguson'dan Smith'e, topluluk hayatının temeli gitgide "evrensel" ve "bireysel olarak" tanımlanmakta ve bu da yurttaşlığın liberal-bireyci ilkelerine esas teşkil etmektedir. Bu gelişmenin sonucunda, sivil toplum düşüncesi, sosyal düzenin temelini özerk ve ahlakî birey olduğu anlayışına dayanır hale geldi.

Bunu, White'tan (1996: 146-7) yararlanarak başka bir biçimde ifade edersek: Sivil toplum kavramı 18. yüzyılda popülerite kazandı; çünkü o, Tanrı, kral ve aile ile olan bağlarından kurtulmuş olan Avrupa toplumlarında sosyal düzen ve hukuk için "rasyonel" bir temel sağlıyordu. Bencillik ve kişisel çıkar arayışlarıyla hareket eden rakip bireylerden oluşan bir toplumun ahlakî temeli ne olabilirdi?... Adam Smith, sosyal düzen ve ahlâkın Tanrı'dan gelmeyip toplum içinde ortaya çıktığını ilk ileri sürenler arasındaydı. İnsanları bencilliğin harekete geçirdiği doğruyd; ama onları aynı zamanda diğergamlık -hemcinslerine "doğal" bir sempati-, tanınma arzusu, saygı ve onay görme isteği de motive ediyordu. Sosyal düzen dürtüsü doğrudan doğruya insanî etkileşimden, özellikle de piyasanın kamusal arenasındaki etkileşimden kaynaklanıyordu.

Öte yandan, sivil toplum geleneği ile sivik erdem geleneğinin ilişkisi kimi yazarlarca, farklılıktan da öte, bir tür karşıtlık ilişkisi olarak da tanımlanmaktadır. Örneğin John A. Hall'e göre (1995:10), sivil toplum düşüncesini savunan düşünürlerin çoğu, bazı ahlakî niteliklerini takdir etmiş olsalar da, cumhuriyetçi sivik erdem geleneğine kesin olarak karşıydılar. Bu hüküm, köleliğe dayandığı için eski Yunan tecrübesinin temel alınmaması gerektiğini ileri süren ve bir balama zenginliğin dünyasını "erdem" in dünyasına tercih eden Hume ve Smith için kesinlikle doğrudur. Aynısı, Montesquieu için de doğrudur. Nitekim o da kadim Yunanlıların "erdem" inin aslında militarizmin müttefiki olduğunu ve bunun rejimin katılığını sürdürebilmesi için zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Montesquieu keza *Kanunların Ruhu'nda*, kesinlikle, toplumsal birlikteliğin insanlardan oldukça az istemek sayesinde sürdürülebileceği, liberal ve ticarî bir düzenden yanadır.

* *Liberal Düşünce*, n. 10-11 (Bahar-Yaz 1998), ss. 5-21



Liberal ve Sosyalist Ülkelerde Sivil Toplum

Prof. Dr. Ömer ÇAHA

Fatih Üniversitesi İ.İ.B.F. Kamu Yön. Bölüm Başkanı

Sivil toplumun nasıl bir devlet yapısıyla birlikte mümkün olacağı yönündeki soru sivil toplum tartışmalarıyla birlikte gündeme gelen temel sorulardan birini oluşturmaktadır. Devletin sosyal, siyasal ve iktisadi yaşamın genişçe bir cephesini toplumsal dinamiklere bıraktığı Batı Avrupa deneyimi ile, devletin aynı konularda toplumsal inisiyatife yer bırakmadan tüm inisiyatifleri kendi elinde topladığı Doğu Avrupa ülkelerinin yaşadığı deneyimin karşılaştırılmasının, "sivil toplum için na-

sıl bir devlet" sorusunu aydınlatmada yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Bu karşılaştırma bir bakıma "liberal" değerlerle şekillenen dünya ile, "sosyalist" değerlerle şekillenen dünyanın sivil topluma ilişkin tutumunu anlamamıza da yardımcı olacaktır. Çalışma, bu bakımdan liberal değerlerin genel olarak hakim olduğu Batı Avrupa ile, sosyalist değerlerin hakim olduğu Doğu Avrupa'yı karşılaştırmak suretiyle uygulamada liberalizm ile sosyalizmin sivil topluma ilişkin tutumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Gerek sosyalizm gerekse liberalizm Avrupa'nın dışındaki coğrafyalarda da yaşama şansı bulmuştur. Ancak bu iki sistemin sivil toplum karşısındaki tutumunu anlama noktasında, benzer tarihsel geleneğe ve dinamiklere sahip olan bir coğrafyayı örnek olarak ele almanın konuyu daha aydınlatıcı olacağı düşünülmektedir. Bu bakımdan sosyalizmle liberalizmin sivil topluma karşı tutumunu Batı ve Doğu Avrupa ülkelerinin son yüzyılda yaşamış olduğu deneyimden hareketle analiz etmeye çalışacağız.

Batı Avrupa'da Sivil Toplum

Günümüzde siyasal tartışmaların odağında yer alan sivil toplum kavramının teorik içeriği Batıdaki toplum-devlet ilişkisi yönündeki arayışların sonucunda oluşturulmuştur. Batı'da sivil toplum demokratik bir yapılanmayı toplumsal katılım temeline oturtacak, toplumsal farklılaşmayı sağlayacak, yaygın sosyal örgütlenmelerin yolunu açacak, temel hak ve yükümlülükleri yaygınlaştıracak bir araç olarak gelişmiştir. Sivil toplum, devletin şekillendirmede olduğu, kendi inisiyatif ve renkliliğine terk ettiği devlet dışı bir alanı ifade etmekle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda aktif ve örgütlü siyasal katılım ve politizasyon sürecini de ifade etmektedir.'

Bu anlamda Batı Avrupa'da sivil toplum tarihini on ikinci yüzyılın sonlarıyla on üçüncü yüzyılın başlarına kadar götürmek mümkündür. Gerçi sivil topluma zemin teşkil eden, kentleşme, adem-i merkeziyet ve ticari yaşamın gelişimi gibi hususları gözönünde bulundurduğumuzda felsefi düşüncenin doruk noktada olduğu ve kentlerin birer devlet statüsünde olduğu Eski Yunan dönemini Batıdaki sivil toplumun arkasında hep bir potansiyel olarak görmekteyiz.² Ancak devlet alanının dışında özerk, örgütlü toplulukları kapsayacak tarzda bir toplumsal genişlemenin ve sosyal inisiyatifin on iki ile on üçüncü yüzyılda baş gösterdiğini görmekteyiz. Özellikle on üçüncü yüzyılda gelişen pazar ekonomisi, paranın geniş kullanım alanı, artan zenginlik, lüks yaşamın artması, özel hayat ve mülkiyetin yaygınlaşması ve değişik hayat biçimlerinin ortaya çıkması Batı Avrupa'da sivil toplumun gelişmesine temel teşkil etti. On ikinci yüzyıl sonları ile on dördüncü yüzyıl arasında kalan dönemde Avrupa'da görülmedik bir ekonomik gelişme ortaya çıktı. Nüfus artışı, gelişen ticaret ve el sanatları sanayi ve teknoloji, yoğunlaşan sermaye ve artan yaşam standartları ekonomik hayatta büyük bir canlılık sağlarken, siyasi ve hukuksal alanda da önemli bir arayışı başlatmıştır.³



Batı Avrupa'nın siyasal literatüründe son derece önemli yeri olan "mülkiyet hakları" kavramının temelleri bu dönemlerde atıldı. Bireysel mülkiyet kavramı *Glassator'ların* elinde özel bir anlam kazanırken, özel alan anlayışı da hukuksal bir statü kazanarak yaygınlaşıyordu.⁴ Gerçi mülkiyet kavramı ta Eski Yunan'da Aristo ile Platon arasındaki tartışma noktalarından birini oluşturmuştu. Platon özellikle yönetici sınıfın özel mülkiyetine karşı çıkarak bunlar için ortak mülkiyet etrafında seyreden bir kolektif yaşam tarzı öngörmektedir.⁵ Oysa Aristo bu görüşlere karşı çıkarak özel mülkiyetin yaygınlaşmasını öngörmekle sınırlı kalmadı aynı zamanda özel mülkiyeti adalet düşüncesinin de bir temel taşı haline getirdi.⁶ Fakat özel mülkiyet kavramı hukuksal bir temele ve dayanağa kesin biçimde Orta Çağın sonlarına doğru devlet alanının dışında gelişen yaygın mülkiyet ilişkilerinin baş göstermesiyle kavuşmuştur. Bireysel özgürlüğün temel yaşam alanı olarak kabul gören özel alanın da bu dönemde hukuksal bir statüye kavuştuğunu görmekteyiz. İslam siyasal ve felsefi düşüncesinde öngörülen ticaret, adalet, özgürlük vb. değerler on üçüncü ve ön dördüncü yüzyıl Avrupa'sında da yükselmekteydi. İslam kültüründeki esaslardan birini teşkil eden "mahrem alanın masumiyeti" bu dönemki Batı kültüründe de yaygınlık kazanmaya başladı. Ancak bu dönemde özel alan bugünkü anlayışının aksine aile yaşamı ile sınırlı kalmıştır.⁷ Özel alanın önemini bu dönem atasözlerinde de görmek mümkündür. Bir İngiliz atasözüne göre "insanın evi kalesi" iken aynı dönemde yaygın olan bir Alman atasözüne göre ise "herkes evinin kralıydı".⁸

Bu dönemde özel alanın bunca önemsenmesinin nedenini özel alanın merkezini oluşturan ailenin sahip olduğu siyasi, eğitim, kültürel ve ekonomik fonksiyonlarında aramak gerekir. Sadece Batı toplumlarında değil, tarıma dayalı geleneksel tüm toplumlarda tarım ekonomisinin nirengini aile oluşturmaktadır. Batı'da da Sanayi Devrimi'nden önce aile hem tarımsal üretim hem de imalat sanayinin merkezini oluşturmaktaydı. Sanayi üretiminin kamusal alanda konumlanmasından bir önceki aşama olan "eve iş verme" (putting-out system) tarzı üretim aşamasında ticari burjuvazi üreteceği malın ham-

maddesini ailelere vererek onlardan nihaî ürünü almaktaydı. Böyle olunca aile toplumsal ve ekonomik yaşamın temel taşı konumunda bulunmaktaydı.

Aynı şekilde aile Orta Çağ'da önemli bir siyasî kimliğe de sahip bulunmaktaydı. Batı'da siyasal yapının temel aktörleri niteliğindeki sosyal kesimlerin statü kaynağı aileydi. Statünün doğuştan atfedilmek suretiyle elde edilmiş tarzı geleneksel toplum tabakalaşmasının tipik özelliği olup tamamen aile yoluyla elde edilmektedir. Sanayi öncesi Batı toplumlarında soyluluk son derece önemli bir sosyolojik mezyet olarak kabul edilmekteydi. Kişilerin belli bir soyun statüsüne sahip olmasını sağlayan kurum ise aileydi. Siyasal yaşamın en önemli siyasi aktörleri olan soyluların temel sosyolojik dayanağı aileye dayanmaktaydı.⁹ Bu nedenle aile önemli bir siyasi hüviyete sahip bulunuyordu. Aile aynı zamanda Batı siyasal kültüründe özel alanın merkezi ve simgesi olması itibarıyla da çok önemli bir yere sahipti. Siyasal otorite karşısında aile kişilerin adeta yegane güvenlik ve korunma alanı olarak kabul görmekteydi. Bu özelliklerini gözönünde bulundurduğumuzda aileyi Batıdaki sivil toplum gelişiminin arka planındaki tarihsel dinamik olarak görmemiz mümkündür.

Sanayi Devrimiyle birlikte gelişen sanayi toplumunda kamusal yaşam ile özel yaşam arasında keskin biçimde bir ayrışma söz konusu olmuştur. Feodal dönemde Batıda kamusal yaşam dediğimiz yaşam alanının modern toplumdaki gibi yaygın olmamasının ötesinde aileden bağımsız bir ekonomik ve sosyal yaşam düşünmek de hemen hemen mümkün değildi. Batı toplumlarında aile Sanayi Devrimi ile birlikte klasik önemini yitirmeye başlamıştır. Sanayi Devrimi'nin bir çok alandaki yeni sonuçlarından biri de aile ile kamusal yaşamı keskin biçimde birbirinden ayırmasında görüldü. Özellikle fabrikaya dayalı üretimin merkezi kamusal yaşam olmaya başlarken, daha önce evde yoğunlaşmış olan üretimin yanısıra iş gücünün de kamusal alana taşınması söz konusu olmuştur. Daha önce aile ekonomik yaşamdan ham madde ve parayı kendine doğru çekerken; bu kez fabrikaya dayalı sanayi toplumu aile içindeki emeği pazara çekmeye başladı. Ailenin dışına çıkan sadece emek değil, aynı zamanda ailenin temel fonksiyonları da olmaktadır. Bu fonksiyonların başında da

mesleki eğitim gelmekteydi. Sanayiye dayalı kapitalist toplum için gerekli olan mesleki eğitim aileden alınıp kamusal yaşama taşınırken, aile de kamusal yaşam karşısında ikincil plana düşmekteydi.¹⁰ Aile kamusal yaşam karşısında ciddi bir kredi kaybına uğrarken kamusal yaşamın temel aktörü olarak "birey" ön plana çıkmaya başlamaktaydı.

Kısaca, sanayi öncesi toplumlarda aile toplumsal, siyasal ve iktisadî yaşamın temelini oluşturduğu için Orta Çağ Batı kültüründe de özel bir ilgiye sahip olmuştur. Aile etrafındaki özel alan anlayışı modern toplumda "devlet"in kapsamı dışındaki alan için kullanıldığından bu kez sivil toplum ön plana çıkmıştır. Nitekim sivil toplum kavramının modernleşmenin ilk dönemlerinde kamusal alanın dışındaki özel alan için kullanıldığını görüyoruz.

On üçüncü yüzyıl Avrupa'sında sivil toplumun temellerinden birini de şehirlerde yoğunlaşmış olan esnaf loncaları atmıştır. Esnaf loncaları şehirlerin otonomisini sağlamada önemli rol oynamışlardır. Şehirler ve kasabalardaki siyasal yaşam üzerinde önemli etkinliği olan loncalar "cemaat içinde cemaat" şeklinde gelişmişlerdi. Loncalar özellikle İtalya'da on ikinci yüzyıldan sonra şehir hayatının nefesini kontrol altına almışlardı. Şehirlerin ticaretin merkezî haline gelmesi ve böylece Eski Yunan'dakini aratmayacak bir özerkliğe sahip olması, loncaların özerk çalışmasına ve bu kurumlar aracılığıyla gelişen esnaf şerefi, hukuksal eşitlik ve kişisel özgürlük kavramlarına borçludur. Şehirler merkezî otoritenin merkezîyetçi denetimi altında değil, şehrin dokusunu oluşturan esnaf kültürünün etkisi altında şekillenmişlerdi. İktisadî yaşamdaki adil fiyat ve ücret politikalarının belirleyicileri loncalardı. Loncalar bu dönemde çok önemli iktisadî ve sosyal işlevlere sahip kurumlardı. Loncalar esnafı bağlayıcı kuralları koymakta ve bu kuralları çiğneyenleri yargılayabilmekteydi. Aynı şekilde hastalık, yaşlılık ya da ölüm durumunda üyelerine parasal yardımda bulunmaktaydı. Loncalar bu özellikleri itibarıyla günümüzdeki "sosyal güvenlik" kurumlarının işlevlerini üstlenmiş durumdaydılar.¹¹

Mülkiyet, üretim, pazar, ticaret, ve rekabet gibi kavramlar Batıda kapitalizmle birlikte başlamış değil, Orta

Çağın sonlarına doğru kentlerdeki ticari hayatın canlanmasıyla birlikte boy gösterip gelişmişlerdi. Kentlerdeki ticari canlanma aynı zamanda kentlere yoğun bir göç dalgası başlatarak kentleri farklılaşmaların merkezi, dolayısıyla özgürlük havasının solunduğu yerler durumuna getirmiştir. Nitekim bu dönemlerde yaygın olan bir Alman atasözüne göre "kent havası insanı özgür kılar" (stadluft macht frei).¹² Gerçekte kentlerde öylesine özgürlük havası esiyordu ki on üçüncü yüzyılda en debdebeli dönemini yaşamakta olan feodal sistem, daha sonraki yüzyıllarda kentlerdeki ekonomik ve sosyal gruplar tarafından çözülecekti. Feodal sistemin çözülmesi ve kapitalizmin ayak seslerinin yükselmesi kentlerde yoğunlaşmış olan sosyal dinamiklere borçluydu. Kapitalizme öncülük eden burjuvazi Orta Çağ kentlerinin özgürlük ortamı içinde gelişmişti.

Batı Avrupa'da feodalizmin kurumsallaşma biçimi, merkezîyetçi bürokratik bir toplumsal yapılanmanın ortaya çıkmasına elverişli değildi. Devletin simgesel varlığı olan Kralın yetkileri üstten Kilise aristokrasisi, alttan da feodal senyörler tarafından frenlenmişti. Daha sonraları feodal senyörlerin yerini alacak olan burjuvazi, merkezî otorite karşısında aynı rolü üstlenecekti. Devlet, parlamenter sistemin aracılığıyla daha sonraki yüzyıllarda değişik sosyal sınıf ve gruplar arasında uzlaştırıcı niteliği olan bir aracı kurum haline dönecekti. Onuncu yüzyıldan itibaren Kilisenin siyasal yapılanma içindeki etkinliğinin artmasıyla, Krallar Papa karşısında mutlak-egemen güç olmaktan çıkmış ancak kendi alanlarında hükmedebilir duruma gelmişlerdi. Bu durum egemenlik ve ulusal devletle ilgili teorilerin ortaya çıktığı on yedinci ve on sekizinci yüzyıllara kadar devam etmiştir.

Kısaca, devlet bir yandan toprak ve dini aristokrasi, bir yandan da yeni yetme burjuvazi ve ileriki yıllarda da proleterya gibi modern toplumun sosyal sınıfları tarafından mendeneye alınmış durumdaydı. Bu nedenle Batıda modern siyasal düşüncenin gelişmesine paralel olarak, hukuksal eşitlik, özgürlük, hukuk devleti, nötral devlet, gibi kavramlar bizzat sosyal yaşamın bir sonucu olarak formüle edilmiş ve bu konularda başarılı adımlar atılabilmektedir. Batıdaki devletler özellikle demokrasi düşüncesinin gelişmesiyle birlikte Marx'ın ifade ettiği kadar bir sosyal sınıfın çıkarına hizmet eden kurumlar değil, daha çok farklı kesimler arasında ara-

cı kurum işlevi gören birer üst siyasal organizasyonlar şeklinde gelişmişlerdir. Nitekim demokrasinin "sosyal sınıf merkezli" Batı Avrupa'da, "devlet merkezli" Doğu toplumlarına kıyasla daha kolay gelişmiş olmasının altındaki temel neden budur.

İktisadi anlamda Sanayi toplumu ve kapitalizm, siyasi anlamda da İngiliz ve Fransız Devrimleri Orta Çağ Avrupa'sının siyasal yapılanmasından kalma izleri önemli ölçüde tasfiye etmiştir. Bu iki gelişmeye paralel olarak Batı insanının ekonomik, siyasal ve düşünsel özgürlük yönünde iştahı kabarmış ve bu konularda daha geniş ilerlemeler kaydedilmiştir. Bu döneme damgasını vuran liberal filozofların "doğal haklar" la ilgili başlattıkları çığır ile birlikte bugün Batı siyaset düşüncesinin en önemli ögesi olan "birey" büyük önem kazanmaya ve ön plana çıkmaya başladı. Orta Çağ boyunca sosyal yaşamın temel direğini oluşturan "aile" modern toplumda yerini "birey" e terk etmeye başladı. Daha önce ailesine bağlı olarak statü ve önem taşıyan birey bu kez doğuştan sahip olduğu temel haklarla birlikte önem kazanmaya başladı. Sanayi toplumunda demokratik rejimin gelişmesinde liberal düşünürlerin önemsendiği birey ve bireycilik anlayışının önemli bir yeri vardır. Modern dünyada

sivil toplumun canlanmasına katkı sağlayan sermaye birikimi, Pazar ekonomisi, serbest rekabet, sınırlı devlet vb. kavramlar bireyi esas alan bir anlayışın uzantıları olarak gelişmiştir.

Daha önceleri dini ve toprak aristokrasisi elinde yoğunlaşan siyasal iktidar, ulusal devletin ve demokratik mekanizmaların gelişmesiyle birlikte geniş bir toplumsal kesime yayılmaya başladı. Siyasal gücün ve egemenliğin toplumsal tabana yayılmasıyla, bireyler siyasal otorite nezdinde siyasi bir obje hüviyetine, başka bir deyişle "vatandaşlık" statüsüne kavuşmuşlardır. Bu statü siyasî iktidarlara bireyler lehine bir takım temel siyasî hakları kabul etme noktasına getirmiştir. Nitekim İngiltere'de 1689 "Haklar Bildirgesi" ile başlayan süreç Amerika'da "Virginia Haklar Bildirgesi" (1776) ve Fransa "İnsan ve Yurttaş Hakları Bil-



dirgesiyle (1789) iyice olgunlaşmıştır.¹³ Ne var ki bu haklar birey (man) adı altında sadece erkekler için söz konusu olabilmekteydi. Çünkü kadınlar henüz vatandaşlık statüsüne kavuşmuş değillerdi. Kadınlar aile yaşamı ile sınırlı oldukları için ortaya çıkan temel haklardan sadece erkekler yararlanmaktaydı. Kamusal yaşam çok açık biçimde artık siyasal toplumun da merkezi haline gelmekteydi. Kadınlar pratikte bu toplumun dışında kaldıkları gibi siyasal teorisyenlerin yeni toplumun siyasal yapısı için önerdikleri formüllerin de dışında kalmaktaydılar.¹⁴ Bu gelişmeler önceleri İngiltere daha sonra da genel olarak Batı Avrupa'da feminizm gibi bir siyasal akımın doğmasına yol açmıştır.¹⁵

Kapitalizmin olgunlaşmasıyla birlikte kamusal yaşamla özel yaşam alanı arasındaki keskin ayrımlar büyük ölçüde yumuşamaya başladı. Aynı şekilde sivil toplumla devlet arasındaki ayrışmanın sınırları da keskin biçimde görünür olmaktan çıktı. Bir yandan gelişmekte olan Refah devleti öte yandan da korporatist rejimler aracılığıyla gerçekte devlet sivil yaşamın tüm alanlarına sirayet etme durumuna gelmiştir. Sivil toplumun en merkezi kurumu olarak kabul edilmekte olan aile bile nişan, nikah, eşlerin karşılıklı hakları gibi düzenlemeleri içeren Medeni Hukuk ile birlikte devletin kontrolüne açılmıştır. Orta Çağ'da bir mahrem alan olarak kabul edilmekte olan aile bugünkü modern dünyada artık politik toplumun bir parçası haline gelmiş durumdadır. Ailedeki baba daha önceleri aile birliğinin reisi sıfatına sahipken bugün için devletin adeta aile içindeki temsilcisi durumuna gelmiştir. Çocuklar eğitim kurumlarında, anne ve babalar iş sektöründe kamusal yaşamın birer aktörü durumuna gelmişken; aile de tüm sınırlarını kamusal alandan gelen değerlere açmış durumdadır. Özellikle medyanın yaygınlaşması ve televizyonların evlere taşınmasıyla bugün aile dış dünya ile tamamen bütünleşen bir kurum haline gelmiştir.¹⁶

Modern dünyada "sivil toplumun merkezi neresi" sorusu bugün için daha bir önem kazanmaktadır. Bu çerçevede baktığımızda bugün artık sivil toplumun merkezi özel yaşam alanlarıyla sınırlı kalmamakta, sivil toplumun varolma alanı bizzat kamusal yaşamın kendisi olmaktadır. Bu nedenle artık sivil toplumla politik toplum arasında net bir ayırım yapmak da

güçleşmektedir. Sivil toplumun varolma alanı özel alanı aştığı gibi kamusal alanı da aşarak uluslararası bir boyuta taşınmıştır.¹⁷ NGO (Non Governmental Organizations) olarak bilinen hükümet dışı kuruluşlar ulusal sınırları da aşarak uluslararası platformda devletlerin üzerinde önemli bir kontrol mekanizması işlevi görmektedir. Batı'da gelişmiş olan NGO'lar Batıdaki devletler üzerinde baskı mekanizması oluşturmakla sınırlı kalmamış, aynı zamanda diğer devletler üzerinde de yoğun bir baskı mekanizması oluşturmuş durumdadır. Batı'da gelişmiş olan büyük ve güçlü NGO'lar insan hakları, kadın hakları, demokratikleşme, ekonomik gelişme, sağlık politikaları, eğitimin yaygınlaşması gibi alanlarda Afrika, Latin Amerika, Asya ve Orta Doğu'daki toplumlarda yoğun faaliyetlerde bulunmakta ve buralardaki devletleri bu konularda etkilemektedirler.¹⁸ Bu nedenle Batı'da gelişmiş olan sivil toplum kamusal alanı kuşatmanın yanı sıra uluslararası bir boyut da kazanmış durumdadır.

Batı Avrupa'da sivil toplumun tarihsel arka planı on ikinci yüzyıllara kadar götürülebilmekle birlikte sivil toplumun bu bölgedeki tüm ülkelerde aynı gelişme trendinden geçtiğini iddia etmek biraz güç. Batı Avrupa'daki toplumları modern siyasal kurumlara götüren temel aktörler aşağı yukarı aynı olmakla birlikte toplum-devlet ilişkisi konusunda tüm ülkelerin



Batı Avrupa'da feodalizmin kurumsallaşma biçimi, merkeziyetçi bürokratik bir toplumsal yapılanmanın ortaya çıkmasına elverişli değildi. Devletin simgesel varlığı olan Kralın yetkileri üstten Kilise aristokrasisi, alttan da feodal senyörler tarafından frenlenmişti.

aynı çizgide olmadığını görmekteyiz. Tarihsel özgeçmişlerine bağlı olarak toplumların siyasal kültüründe devletle toplum ilişkisi farklı çizgilerde gelişebilmektedir. Batı Avrupa'da biri Fransız, biri de İngiliz olmak üzere iki tip toplum-devlet ilişkisini bariz biçimde görmekteyiz. Dolayısıyla sivil toplum-devlet ilişkisini düzenleyen normlar, siyasal değerler ve kurumlar da Batı Avrupa'da iki farklı çizgide seyretmektedir. Bu bakımdan Batı Avrupa'daki sivil toplum-devlet ilişkisini sağlıklı biçimde anlamak için bu iki farklı modeli gözönünde bulundurmak gerekmektedir.

Batı Avrupa'da İki Sivil Toplum Modeli

Sivil toplum-devlet ilişkisi itibarıyla İngiliz modelinin önemli ölçülerde Fransız modelinden farklılıklar gösterdiğini görüyoruz. Gerçekte İngiltere, devletten çok yaygın sosyal sınıfların, geleneksel aristokratların ve lokal grupların etkileşimiyle oluşan bir geniş tabanlı sosyal dinamikler tarafından yönetilmektedir. Sosyal ve siyasal yaşam içindeki etkinliği ön planda olan aristokrasi ile burjuvazinin her biri kendi alanlarıyla sınırlı kalmakta ve hiçbirinin alanına girmemektedir. Bir aristokrat için ticaretle uğraşmak ne kadar yadırgayıcı ise bir burjuva için de aristokratlığa soyunmak o oranda yadırgayıcıdır.¹⁹

İngiltere'de kapitalizm ve ekonomik pazarın genişlemesi paralelinde devletin faaliyet gösterdiği alanlar küçülmüş, böylece ekonomik hayat içinde ortaya çıkan aktörler sosyal ve siyasal yaşamın nabzını eline almıştır. İngiltere'de iktisadi zihniyet İskoç aydınlanmasının temelini attığı *laissezfaire* düşüncesi etrafında gelişmiştir.²⁰ İngiltere'de sivil toplumsal inisiyatifin ağırlığını sağlayan zihniyetin temeli on ikinci yüzyıllara kadar uzanmakla birlikte esas itibarıyla İskoç aydınlanma paradigması içinde gelişen liberal iktisadi zihniyet İngiltere'de sivil toplum-devlet ilişkisini belirleyen ana dinamiği oluşturmuştur. Kıta Avrupa'sından farklı olarak İngiltere'de yaygınlık kazanan İskoç aydınlanması bu adada liberal iktisadi ve siyasi düşüncenin de etkin olmasını sağladı. Bu düşüncenin bir gereği olarak İngiltere'de devletin rolü ekonomik gruplar arasında hakemlik yapmak ve İngiliz firmalarının denizaşırı ticarete yönelmesi için uluslararası bir pazar açmakla sınırlı kalmıştır.²¹ Bu nedenle İngiltere'de iktisadi yaşam üzerinde inisiya-

tif sahibi olan devlet değil, doğrudan doğruya ekonomik gruplar olmuştur.

İngiltere'de siyasal haklar yönündeki tartışmalar da esas itibarıyla devlet eksenli bir çerçevede değil, daha çok birey ve toplum eksenli bir çerçevede seyretilmiştir. Protestanlık düşüncesine kaynaklık eden İngiltere, bireysel ve toplumsal özgürlüklerin önünü açıcı bir siyasal proje olarak "sekülerizmi" geliştirmiştir. Bir devrim geleneğinden çok "sözleşme" geleneğine sahip olan İngiltere sekülerizm aracılığıyla tarihi içindeki zengin ve derin geleneksel birikimlerle modern çağın getirişi olan kazanımların bir sentezini yaparak siyasal değerlerini yaşatmayı sürdürmüştür. Sözleşme geleneği bu toplumda Kıta Avrupası'ndaki ülkelerin birçoğunun aksine, sosyal sınıflar arasındaki çatışmadan uzak, konsensüs ve diyaloga dayalı bir sosyal ortamın doğmasına yol açmıştır. Bu nedenle İngiltere'de demokrasinin gelişmesi aristokrasinin tasfiyesini gerektirmediği gibi, sekülerizmin gelişmesi de kamusal yaşamdaki dinsel ağırlığın bertaraf edilmesine bağlanmamıştır. Demokrasi ve sekülerizm, geleneksel değerler ile dini ve aristokratik kurumlarla uyum içinde gelişmiş ve İngilizler bu parametre içinde dünyadaki en sağlam demokrasi örneğini oluşturmuştur. Bu bakımdan İngiltere'de onsekiz ve ondokuzuncu yüzyıl boyunca sivil toplum, devlet gibi kavramların yerine daha fazla birey, daha fazla özgürlük, daha fazla siyasal katılım; bunlara karşın daha az devlet gibi söylemler ve arayışlar yaygınlık kazanmıştır.

İngiltere'deki bu modelin tam karşıtı olan bir model Fransa'da gelişmiştir. İngiltere geleneğindeki "sözleşme" temayülünün aksine Fransız geleneği "ceberut" tarzı bir siyasal yapılanmayı esas almıştır. Nasıl ki İngiltere'deki bireyci ve toplumcu tarzdaki siyasal yapılanmanın tarihi çizgilerini on ikinci yüzyıla kadar götürmek mümkün ise aynı şekilde Fransa'daki "merkeziyetçi" ve "güçlü" devletçilik düşüncesinin tarihi çizgilerini de o kadar eskilere götürmek mümkündür. Orta Çağdan itibaren başlayan bir süreçte Fransa'da merkeziyetçiliği öngören bir devletçilik anlayışı gelişmiştir. Sanayi Devrimi sonrasında oluşan yeni toplumsal yapı da Fransa'da devlet merkezli bir görüntü sergilemiştir. Fransa'daki devletçilik geleneği Fransız ihtilali ile daha da perçinleştirilmiş-

tir. On sekizinci yüzyıl Avrupası'nda genel olarak devletler daha fazla küçülerek yerlerini sivil toplum gruplarına bırakırken, Fransa'da devlet giderek sivil toplum unsurlarının gücünü kendi elinde toplamıştır. Devlet toplum üzerinde merkezi bir gücü kurumlaştırmak için ekonomik faaliyetlere doğrudan müdahil olduğu gibi, toplumdaki entelektüel faaliyetlere de öncülük ederek toplumsal inisiyatifı zayıflatmaya çalışmıştır. Batıda medya etrafında örgütlenen entelektüel sınıf önemli bir sivil toplum cephesi olarak varlık göstermiştir. Oysa Fransa'da devlet sivil toplumun bu yöndeki direncini kırmak için 1761 yılında *Gazette de France* adıyla bir devlet gazetesi çıkarmış ve entelektüel hayata mutlak anlamda hükmetmeye çalışmıştır.²² Gerçekte Szyman Chodak'ın haklı olarak ifade ettiği gibi "Fransa kadar zengin devletçilik ve derin devlet müdahalecilik deneyimine sahip bir ülke daha yoktur".²³ *Hug Cape'ten* XIV. Louis'e, Fransız Devrimi'nden III. Napoleon'a ve De Gaul'e kadar Fransa'da devlet her geçen gün toplumun nefesi üzerindeki etkinliğini daha da arttırmış ve sivil toplumun nefesini adeta tıkamıştır. Yaygın kontrol mekanizmasıyla birlikte Fransa'da devlet kadiri mutlak bir otorite olarak gelişmenin yanı sıra sosyal ve lokal grupların da üzerinde mutlak bir denetim mekanizması inşa etmiştir.

Tarihte birey özgürlüğünü ve doğal yaşamı Fransızlar kadar rencide eden; dolayısıyla bireyi, "millet", "vatan", "devlet", "sistem" gibi kuşatıcı ve aşkın varlık alanları karşısında ikincil duruma düşüren bir toplum daha yoktur. Fransa ile dünyaya yayılan devrim düşüncesini benimseyen toplumlar, Fransa'da olduğu gibi toplumsal dengeleri alt üst etmekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda otoriter, totaliter ve ja-

koben rejimler ortaya çıkararak modern siyaset felsefesinin en önemli kazanımı olan bireyi adeta yok etmiştir. İngiliz geleneğini benimseyen Anglo-Sakson dünya daha fazla bireyci bir toplum modeline, dolayısıyla özgürlükçü siyasî ve iktisadî bir dünyaya doğru yelken açarken, Fransız yörüngesine giren ülkeler kurgulayıcı aklın etkisinde büyük ütopyaların peşine takılarak devrim düşüncesine saplanmış ve bu düşüncenin maliyetini geniş insan kitlelerine yüklemişlerdir.

Dünyanın şahit olduğu bir realite vardır: hangi ideolojiyi, hangi dini inancı benimsiyorsa benimsesin, hangi amacı taşıyorsa taşısin devrimci ütopyaların peşine takılan toplumlar geleneksel yapıları, dengeleri, kurumları alt üst etmiş ve siyasal değerlerde büyük bir dejenerasyon meydana getirmiştir. Fransa'da De Gaul ile başlayan süreç aslında devrim düşüncesinin yumuşak bir zemine oturtulması süreciydi. De Gaul ile birlikte Fransız Devrimi'nin temelini attığı sosyal kesimler arasındaki yatışmaz çatışma ve husumet bir diyaloga dönüşme sürecine girdi. Bir başka devrim ideolojisini insanların acı ve ıstırabına rağmen yaygınlaştıran Sosyalist Blok'un, yaklaşık yetmiş yıllık bir sürenin sonunda dayanamayarak dağılması da aslında devrimci düşüncelerin ve projelerin insanlığın kaderinde yol açtığı tahribatin ne kadar gereksiz ve anlamsız olduğunu göstermiştir. Şair Thomas S. Eliot "hiçbir kusurun bulunmadığı mükemmel bir gelecek hayal edelim" der. Devrimci ideolojiler toplumlarına kusursuz, mükemmel bir gelecek hazırlama iddiasındadırlar. Ancak İngiliz ve Fransız modellerinde somutlaşan tarihsel deneyim mükemmelliğin, hayali projelerde değil, toplumların engin deneyimi ve tarihsel birikiminde yattığını gös-



Dünyanın şahit olduğu bir realite vardır: hangi ideolojiyi, hangi dini inancı benimsiyorsa benimsesin, hangi amacı taşıyorsa taşısin devrimci ütopyaların peşine takılan toplumlar geleneksel yapıları, dengeleri, kurumları alt üst etmiş ve siyasal değerlerde büyük bir dejenerasyon meydana getirmiştir.

termiştir. İngiliz paradigması toplumsal ve tarihsel dinamikleri modern kurumlarla sentezleyerek yeni açılımlar sağlamaya çalışırken, Fransız paradigması tarihsel ve toplumsal birikimlerin üzerine bir çarpı atarak, kurgusal aklın gereği olan yeni bir gelecek yaratmaya girişmiştir. Ne var ki Fransız eliyle dünyaya yayılmış olan ütopyacı ve sosyal mühendislikçi projeler Doğu Avrupa deneyimi ile son bulmuştur.

Fransız siyasal kültürüne yansıyan bu özellik Fransız kökenli düşüncülerin tezlerinin de ruhuna sirayet etmiştir. Liberal düşünceye en fazla yakın olması beklenen postmodernist düşüncülerin bile devrimci düşünce geleneğinden kendilerini kurtaramadıklarını görmekteyiz. Nitekim 1980'li yıllarda modernizmin homojenleştirici, tek tipleştirici projelerine karşı eleştirileriyle ön plana çıkan M. Foucault bile "kralların kellesini götürmeye hâlâ ihtiyacımız var; siyaset teorisinde bu hâlâ gerçekleşmesi istenen bir değerdir" diyerek husumet içeren bir politik anlayışı ortaya koymaktadır. Foucault "güç" ten arınmış bir siyasal ortam arzusunu taşıyan bir düşüncüdür. Ancak Fransız siyasal kültürünün gücün simgesi olan de-

ğerleri ön plana çıkarması, kraldan daha devletçi, daha zorba merkeziyetçi jakobenleri görmezden gelmesi ancak "Fransız" türü bir düşünür olmakla açıklanabilir. Fransızların "kral kellesi" isteyen bu yaygın siyasal kültürlerinin aksine, İngilizler modernleşme yönündeki gelişmeleri, temel hak ve hürriyetleri, parlamenter rejimi, yaygın insani ve sivil özgürlükleri ve hakları krallarıyla beraber aramaya koymuşlardır. İngilizler modernleşme arayışını başlatırken, geleneksel kurumlara itaatten ödün vermemişler, bunun sonucunda siyasi istikrarın mabedi konusunda bir toplum ve siyaset modeli oluşturmuşlardır. İki dünya savaşının bile siyasal kurumlarını sarsmadığı, demokratik değerlerinden vazgeçirmediği ender ülkelerden biri İngilizler olmuşlardır.

On sekizinci yüzyıl Fransa'sı Hegel'in idealize ettiği anlamda yarı tanrısal, kuşatıcı ve metafiziksel bir devletin kurumlaşmasına şahit olmuştur. Bu dönemde güçlü ve merkezi bir siyasal yapı meydana getirme çabaları sonucunda mutlak ve ceberut bir devlet ortaya çıkmıştır. Fransız Devrimi'nin akabinde siyasal iktidara konan jakobenler gerçekte Fransız



tarihi içinde görülmedik bir zulme yöneldiler. Aristokrasi ve Kiliseye karşı acımasız bir savaş başlatarak mülkiyet, hak, adalet, mahremiyet gibi kavramları alt üst ettiler. Fransız devriminin öncülerinden "Lyon kasabı" lakabıyla bilinen Fouché ve arkadaşları o günlerde Fransa'nın sanayi merkezi ve en varlıklı kenti olan Lyon'da, bir günde elleri arkadan bağlı binlerce insanı topla tarayarak Lyon nehrine atmışlardı. Bu insanların tek suçları ya zengin olmak veya bir kiliseye mensup olmaktı. Zira S. Zweig'in ifade ettiği gibi Fransız İhtilalinin yapıldığı sıralarda "varlıklı sayılmak insanları tedirginleştiriyordu". Zengin ailelerin tüm mal varlıkları jakobenler tarafından talan edildiği gibi, Kiliselerdeki altın ve gümüş kaplamalı tüm haçlar ve heykellere de el konmuştu. Başta Lyon olmak üzere kent merkezlerindeki görkemli saraylar ve tarihsel yapılar tamamen yerle bir edilmişlerdi. Sırf XIV. Louis zamanında yapılmış diye o tarihlerde Fransız mimarisinin şaheseri durumunda olan Bellecourt yapısı iki gün içinde yerle bir edilmişti.²⁶

Hegel transandantal bir devletin ortaya çıkmasıyla sivil toplum içindeki farklılıkların devletin şahsında kendiliğinden harmonize olacağını ileri sürmüştü.²⁷ Bu süreç Fransa'da devlet eliyle ancak zorla gerçekleştirilmişti. Chodak, Fransızların genel olarak iki geleneğe bağlı bulunduklarını ifade etmektedir. Birincisi, kilise ve eski rejime bağlılığı ifade eden "Bonapartizm", ikincisi ise modern değerlere bağlılığı ifade eden "modernizm". Ne zaman ki bu geleneklerden biri rejimi sıkıntıya ve krize sokarsa Fransızlar diğerine sarılırlar. Kapitalizmden soğuduklarında devletçiliğe sarılırlar; devletçilikten soğuduklarında ise tekrar serbest pazar ekonomisine dönerler. Kısaca Fransızlar devletçilikle serbest pazar arasında gidip gelmektedirler.²⁸

Fransa'da İngiltere'dekinin aksine on dokuzuncu yüzyıldan beri devletin ekonomi içindeki ağırlığı giderek artmaktadır. Buna paralel olarak sivil inisiyatif yerine devlet inisiyatifi giderek yayılmaktadır. Nitekim 1960'lı yıllarda başgösteren öğrenci olaylarının öncelikle Fransa'da ortaya çıkmasının altında devletin sosyal, siyasal ve iktisadi yaşamdaki baskınlığı yatmaktadır. Gerçekte Fransa'da ekonomik planlamacılık devletin en önemli ve büyük işleri (*grande*

affairs) olarak kabul görmeye 1980'li yıllarda da devam etmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bürokratik kurumlar, kamu iktisadi teşekküllerini ve sanayi kuruluşlarını destekleyen kamu kurumlarının sayısında olağanüstü bir artış baş göstermiştir. Özelleştirme düşüncesinin tüm dünyada yaygınlaştığı 1990'lı yıllarda bile ekonomik yatırımın üçte biri kamu iktisadi teşekkülleri tarafından gerçekleştirilmiştir. 1980'li yıllarda Anglo-Sakson ülkelerde özelleştirme rüzgarı eserken ve bu rüzgar 24 Ocak 1980 kararlarıyla Türkiye gibi uzun zaman Fransa yörüngesinde seyreden bir ülkeye de yansırken, Fransa'daki sol hükümet 11 Şubat 1982 tarihli bir kanunla çok sayıda üretim alanını kamulaştırma kararı almıştır. Bunlar içinde finans kurumları, bankalar, demir-çelik üretimi, kimyasal yatırım alanları, elektrik, elektronik, inşaat malzemesi ve cam gibi sektörler yer almaktaydı.²⁹ Ekonomik yatırım alanları ne kadar özel teşebbüsün elinde yoğunlaşırsa sivil toplum gruplarının, dolayısıyla toplumsal gücün ve inisiyatifi o oranda gelişme olasılığı bulunmaktadır. Sivil toplum unsurlarının güçlü olduğu toplumlarda genel olarak liberal değerlerden yana olan gruplar yönetime gelmektedirler. Oysa devlet ağırlıklı ekonomik hayat Fransa'da uzun zaman devletçiliği ve merkezileşmeyi savunan solu iktidarda tutmuştur.

Kısaca, Batıda sözleşmecî ve ceberut devlet düşüncesi etrafında gelişmekte olan sivil toplum-devlet tartışmaları esas itibarıyla İngiltere ve Fransız modelleri örneğinde somutlaşmaktadır. İngiltere daha çok sözleşmecî gelenekteki siyasal anlayışa dayalı bir siyasal yaşam çizgisinde devam ederken ve 1980'li yılların dünyasındaki özelleştirme düşüncesinin de öncülüğünü yaparken; Fransa daha çok ceberut devlet anlayışını besleyen bir geleneğin yörüngesinde seyretmektedir. İngiliz modelinin etkisi daha çok Anglo-Sakson ülkelerde söz konusu olurken, Fransız modelinin etkisi Türkiye, Doğu Avrupa ülkeleri ve önemli ölçüde Kıta Avrupasında etki alanı bulmuştur. Anglo-Sakson model, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra dünyada genişçe bir yayılma alanı bulmuştu. Ancak Sosyalist Blok'un yıkıldığı 1990'lı yılların dünyasında bu kez global bir şekilde yayılarak ceberut devlet anlayışı öngören ütopyik tarihselci anlayışın adeta sonunu getirmiştir. Çünkü bu dünyada yükselen değerler daha gerçekçi, daha bireyci, daha özgürlükçü ve da-

ha demokratiktir. Bu özellikleri itibarıyla bu paradigmanın yaygınlaşması oranında sivil toplumun gelişmesi ve kök salması şansı bulunmaktadır.

Doğu Avrupa'da Sivil Toplum

Doğu Avrupa ülkelerinde bulunan eski imparatorluklar döneminde Batı Avrupa'daki kadar olmasa da kümsemeyecek türden bir sivil toplum oluşumuyla karşılaşmaktayız. İmparatorluk dönemi Rusya'sında aristokratların baskısı altındaki Zemstvo hareketi, yasa meclisi olan Duma, 1905 Devriminden sonra doğan siyasal partiler, farklı medya grupları ve bu devrimle birlikte değişik alanlarda gelişen konseyler Sosyalist devrim öncesi Rusya'sında sivil toplumun tipik örneklerini ve nüvelerini oluşturmaktaydı. Aynı şekilde gerek Osmanlı egemenliğine giren, gerekse Osmanlı egemenliği dışında kalan Balkan ülkelerinde hatırı sayılır geleneksel sivil toplum unsurlarıyla karşılaşmışır. Modernleşmeyle birlikte bu ülkelerde geleneksel sivil toplum kurumlarına ilaveten parlamenter rejimler, siyasal partiler, farklı medya grupları, dernekler ve işçi örgütleri gibi modern sivil toplum unsurları gelişmeye başladı. Birinci Dünya Savaşı'nın sonlarında Doğu Avrupa'daki bazı imparatorlukların yıkılmasıyla birlikte çok sayıda yeni devlet ortaya çıktı ve demokrasiyle tanışma şansı buldu. Bu ülkelerin demokrasiyle tanışmasına paralel olarak sivil toplum alanında bir canlanma görülmüş ve çok sayıda sivil toplum unsuru ortaya çıkmışır.³⁰

Ancak Birinci Dünya Savaşı sonrasında çok geçmeden sosyalizmin ayak seslerinin duyulmaya başlamasıyla birlikte eski imparatorluklardan ayrılan ve ulusal tarzda kurulan Doğu Avrupa'daki bir çok yeni devlet sosyalizmin çekim alanına girmeye başladı. Rusya'da gerçekleştirilen sosyalist devrim kısa bir sürede Doğu Avrupa'daki ülkeleri çekim alanına aldı. İkinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle birlikte "demokratik batı" karşısında alternatif bir dünya olarak "Sosyalist Blok" ortaya çıktı. Sosyalist blokta yer alan ülkelerdeki sivil toplum unsurları buralarda kurulan komünist rejimlerle birlikte yok olmak zorunda kaldılar. Bu bakımdan Doğu Almanya, Polonya, Macaristan, Çekoslovakya, daha sonraları Yugoslavya, Bulgaristan ve Arnavutluk gibi ülkelerdeki parlamenter rejimler ve sivil toplum nüveleri birer birer son bularak yerlerini dev-

letle bütünleşen komünist partilere terk etmek zorunda kaldılar. 1917 yılında başlayan süreç 1980'li yılların sonlarına kadar devam etmiş ve bu süre içinde sosyalist ülkelerde sivil toplumun sadece varlığı değil, aynı zamanda ismi bile unutulmuştur.

Batı Avrupa'da gelişmiş olan sivil toplum modeli sosyalizmi yaşayan hiçbir ülkede gelişemedi. Batı Avrupa'daki sivil toplumun en temel özelliği hukuk ekseninde legal bazda örgütlenmiş özgün ve devletten bağımsız (self-organization) örgütlerin gelişmiş olması ve bu örgütlerin kamusal yaşamdaki siyasal dinamiklerin temelini oluşturmalarıdır. Oysa sosyalist ülkelerde sivil toplumun nüvelenebileceği alternatif bir alan olmamıştır. Sosyalist ülkelerde devlet sosyal, siyasal ve kültürel yaşam alanlarının tümüne yayılmış ve buralarda "sivil" olabilen hiçbir şey bırakmamıştır. Devleti avuçlarının içinde tutan komünist partilerin



dışında kalan alanda sadece kolektif tarım çiftlikleri, devasa fabrikalar ve bilim akademilerinde çalışan insanlardan oluşan emek komünleri kalmıştır. Ne var ki bu komünler de sosyalist ülkelerde tamamen devlet partisinin ideolojisini taşımak zorundaydılar.³¹

Sosyalist ülkelerde devletin mülkiyetin tümünü kamulaştırmasıyla sivil toplumun gelişmesine temel teşkil edebilecek en önemli dayanak ortadan kaybolmuştur. Bu ülkelerde devlet sadece ekonomik yaşama müdahale etmekle sınırlı kalmamış, aynı zamanda tek tip bir ideolojiyi toplumun tümüne yaymak ve bireylerin iç dünyasına yerleştirmek için kültürel, sanatsal, entelektüel ve bilimsel alanların tümünü kendi tekeline alarak öngördüğü ideolojiyi buralarda hakim kılmaya çalışmıştır. Doğu Avrupa'daki sosyalist ülkelerde sivil toplum potansiyeli taşıyabilecek yegane oluşum dini kurumlardı. Ancak başta Sovyetler Birliği olmak üzere Doğu Avrupa'daki bir çok ülkede hakim olan Ortodoksluk mezhebi devlet alanı dışında gelişen Katolizm ve Protestanlığın aksine tabiatı gereği devlet çatısı altında ve devlete bağlı kalmak zorunda olmuştur. Bu bakımdan dini kurum da bu ülkelerde Polonya'daki Katolik Kilisesi dışında ciddi bir sivil toplum unsuru olarak gelişmemiştir.

Katolik ve Protestan kiliselerinin sivil toplum unsuru teşkil etmelerinin aksine Doğu Avrupa'daki ve özellikle Rusya'daki Ortodoks kiliseleri devlet karşısında siyasal ve sosyal bir varlık alanı geliştirecek bir görünümde değildiler. Hatta bu kiliseler devlet çatısı altında örgütlendikleri için devletle aynı paralelde hareket etmiş ve devletin amaçlarından kendilerini esaslı bir biçimde ayıştıramamışlardı. Katolik kilisesi her şeyden önce bir dünya sistemi öngören sosyal ve siyasal içerikli bir doktrine sahip olduğu için kendini modern dünyada yükselmekte olan devletlerden yarıstırarak farklı bir alanda varlığını muhafaza edebilmiştir. Benzer şekilde Protestanlık mezhebi de sosyal ve siyasal yaşama ilişkin yeni etik değerler üreterek adeta farklı bir sesin temelini oluşturmuştur. Oysa Doğu Avrupa ülkelerindeki Ortodoks kiliseleri varolanın ötesinde bir dünya öngörmemiş ve bulundukları toplumlarda farklı ufuklara öncülük edememişlerdir.

Diğerlerinden farklı olarak Ortodoks etiği bireyci değerlere karşın, patriarkal kolektif değerler taşıdığı

için kendi içinde adeta kapalı bir klik haline gelmiş, özellikle komünist rejimlerde örgütsüz bir şekilde atomize olmuş bireyleri genişçe bir yelpazede kucaklamaktan uzak kalmıştır. Ortodoksluğun temel bir özelliği olan sadakat (faith) bu dine mensup bireylerin sadece kilise cemaati ve değerlerine karşı olan bir sadakat üretmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda siyasal değerlere ve normlara karşı bir sadakate yönelmesine de yol açmıştır.³² Oysa Max Weber'in haklı bir şekilde vurguladığı gibi Batı kapitalizmi etrafında gelişmiş olan medeniyet esas itibarıyla Protestanlık etiğindeki kurtuluş (salvation) felâfesinde yatmaktadır.³³

Ortodoks değerlerin hakim olduğu komünist rejimlerde dinin bir sivil toplum unsuru teşkil etmeyişi dinin devlet çatısı altında örgütlenmesinden kaynaklanmıştır. Devlet çatısı altında örgütlenen Ortodoksluğun bulunduğu ülkelerin aksine, devletin dışında örgütlenen Katolizmin bulunduğu Polonya'da din komünist rejim döneminde sivil toplumun en temel unsurunu teşkil edebilmiştir. Ortodoks ülkelere benzer şekilde dinin devlet çatısı altında örgütlendiği Sünni İslam dünyasında din İslam tarihinde hiçbir zaman devlet karşısı bir muhalefetin odağı haline gelememiştir. Sünni İslamın temel dayanaklarından biri olan "sadakat" kavramı Sünni İslamın yaygın olduğu ülkelerdeki siyasal otoritelere karşı mutlak itaat olgusunu doğurmuştur. Oysa devlet koridorlarının dışında örgütlenen ve tamamen kendine özgü bir alanda yaşayışını sürdüren Şii dünyasında din her zaman devlet karşısı toplumsal muhalefetin bir merkezi olarak devam edegelmiştir. Nitekim İran'daki devrim hareketinin örgütlendiği yer tamamen devlet alanının dışında örgütlenmiş olan, geliri toplumsal kesimlere dayanan Hüseyiniye medreseleri olmuştur. Osmanlıda din kurumu devlet içinde yer aldığı için İslami değerlerin üretmiş olduğu sadakat aynı zamanda siyasal sadakate de dönüşebilmiştir. Cumhuriyet Türkiye'sinde de İslam devletten ayrıştığı ölçüde radikalize ve politize olmuş; devletle bütünleştiği oranda da deyim yerindeyse ehlileşen bir özelliğe sahip olmuştur. Bu bakımdan devlet çatısı altındaki bir dini oluşum, farklılığı manipüle eden bir sivil topluma dayanak oluşturamadığı gibi, alternatif bir tarzda politize de olamamaktadır.

Ortodoksluğun aksine Protestanlık ve Katolizmi devlet alanı dışında örgütlenen dini oluşumlar oldukları için demokratik rejimlerde sivil topluma önemli bir dayanak oluşturmuşlardır. Ancak sosyalist ülkelerden Doğu Almanya'nın yaygın dini kurumu Protestanlık olmasına rağmen Protestan kiliselerin dış dünya ile organik bir bağı olmadığı bu mezhep etrafında örgütlenen kiliseler Doğu Almanya'da sivil toplum oluşumu olarak ciddi bir varlık gösteremediler. Oysa kapalı sosyalist rejime rağmen evrensel Katolizmle organik bağları devam ettiği için Polonya'daki Katolik kilisesi ciddi bir sivil toplum unsuru olarak varlığını devam ettirmeyi başarabilmiş tek bir örnek oluşturmaktadır. Roma'ya bağlı Katolik kilisesi özellikle 1956 yılından sonra Polonya'da toplumsal, kültürel ve dinsel konularda bağımsız bir birim gibi ha-



reket etti, hatta bazı konularda siyasal muhalefetin merkezini oluşturdu. Katolik Kilisesi rejimin politikalarına karşı dilekçeleri örgütleyen, bültenler, dergiler ve kitaplar basan ve akademik seminerler veren entelektüel kesimle zaman zaman işbirliği yapabilmekteydi ve entelektüel kesimin en önemli dayanaklarından birini oluşturmaktaydı.³⁴ Batı Avrupa'daki devletten bağımsız kiliselere ilaveten Polonya'daki bu örnek dinin ancak devlet alanı dışında örgütlenmesi durumunda sivil toplum niteliği taşıyabileceğini, aksi taktirde devletle aynı istikamette hareket edeceğini göstermektedir.

Sosyalist ülkelerde komünist partilerin dışında hiçbir örgütlü oluşuma müsaade edilmemiş olması halkın kendi sorunlarını yöneticilere iletme yönündeki tüm aracı kanalları tıkamış bu da halkın kendi isteklerini ancak isyancı eylemlerle açığa vurmasına yol açmıştır. Nitekim komünist rejimlerin yaratmış olduğu baskıcı totaliter ortamdan ve her tür özgürlükleri ortadan kaldıran bunalımlı durumdan kurtulmak için bazı ülkelerde dolma noktasına gelen halk isyana yönelmiştir. 1956 yılında Macaristan'da, 1968'de Çekoslovakya'da ve 1980-81'de Polonya'da halk siyasal sistemin totalitarizmine karşı topluca ayaklandı. Mihaly Vajda'nın ifadesiyle Doğu Avrupa'da komünist rejimlerin yapay olarak oluşturdukları toplumlar uzun süre komünist partinin "öncü rolü" misyonunu zorla kabul etmişken bu kez komünist partilere verilen bu rolün aslında kendi özgürlüklerini alıp götürdüğünü fark etmeye başlamış ve bunlara kanları pahasına baş kaldırmışlardı. Ancak bu ülkelerde Sovyet egemenliğine ve Komünist Partiye karşı ortaya çıkan ayaklanmalar kanlı bir şekilde bastırılmıştır. Bu konuda en büyük acıyı komünist rejime karşı 1956 yılında direnişe geçen Macar halkı çekmişti. Başarısız direnişten sonra binlerce insan asılmış, on binlerce insan hapse atılmış ve yüz binlerce insan ise adeta cehennem hayatı yaşamak zorunda bırakılmıştı. Macar halkının komünist rejime karşı başlattığı devrim hareketi böylece bir başka bahara kalmış olacaktı.³⁵

Budapeşte, Prag Baharı ve Polonya Dayanışma Hareketiyle birlikte Doğu Avrupa ülkelerinde de-Stalinizasyon yönünde arayışlar ve totalitarizme karşı ciddi eleştiriler baş göstermeye başlamıştı. Her ne

kadar bu hareketler başarısız olmuşlarsa da bu hareketlerle birlikte bir şeyin açık biçimde farkına varılmıştı: Devlet-partisinin elinde gerçekleştirilen totalitarizm artık eskisi gibi katı bir şekilde devam edemeyecekti ve bu üç ülkede de kitleler artık uyanmaya ve alternatif arayışlara başlamışlardı.³⁶ Başkaldırı her ülkede farklı tarihlerde görülmüş olmasına rağmen aslında komünist rejimlerin bu coğrafyada oluşturduğu totaliter rejimlerin payidar olmayacağı yolundaki düşünce 1956 Budapeşte hareketi ile tescil edilmiş ve totaliter rejimlere alternatif arayışların bir bakıma nüvelenme süreci başlamış oluyordu. Ancak halkın örgütsüzlüğü komünist rejimleri alt edecek bir güçten yoksun kalmasına ve hareketlerin spontane biçimde gelişmesine yol açmaktaydı.³⁷ Nitekim aynı spontane başkaldırı totaliter bir rejim kurmuş olan Çin’de de gerçekleşmiş ve orada da büyük bir hayal kırıklığı yaşanmıştı. Öğrencilerin 1989 yılında Çin’in Beijing kentinde başlattığı başkaldırı eylemleri spontane biçimde geliştiği için topluma fazla yayılmadan kanlı biçimde bastırılmıştı.³⁸

Komünist rejimlerdeki ilk ciddi örgütlü hareket 1976 yılında Polonya’da ortaya çıkmaya başladı. Polonya’da komünist rejim döneminde sivil toplumun doğuşu 1976 yılında kurulan İşçi Savunma Komitesi (KOR) ile başlamıştır. Bu tarihlere kadar Polonya’da bulunan tek örgütlü grup olan Katolik kilisesinin de

verdiği cesaretle Komite komünist partinin siyasal yaşamdaki rolünü yeniden tanımlayacak tarzda bir söylem geliştirerek entelijansiyanı ve nihai olarak bütün halkı siyasal olarak hareketlenmeye zorladı. KOR, resmi politikadaki bozulma, yetersizlik, eşitsizlik ve keyfîlik gibi olumsuzlukları kullanmak suretiyle halkı komünist partinin güdümündeki devlete karşı harekete yöneltti. Aralık 1980’de Baltık Kıyısı dolaylarındaki yaygın işçi grevleriyle birlikte Komitenin yapısı Polonya’daki komünist rejimin yıkılmasında önemli rol oynayan İşçi Dayanışma Hareketine dönüştü. Rejim grevcilerin taleplerine boyun eğmek zorunda kaldı ve böylece Dayanışma doğmuş oldu. Dayanışma kısa bir sürede başta Polonya olmak üzere bütün sosyalist ülkelerdeki rejimler için bir korku kaynağı teşkil ederken, sosyalist rejimlerdeki demokratik hareketler için de bir ümit ışığı oluşturmaya başladı. Dayanışmanın ortaya çıkmasına paralel olarak komünist rejimlerde bazı yazarlar “sivil toplumun yeniden doğuşu” şeklinde açıklamalar yapmaya başladılar.³⁹ Uzun süreden beri bu bölgede unutulmuş olan sivil toplum kavramı, 1980’li yıllardan itibaren başta Polonya olmak üzere Doğu Avrupa’daki sosyalist ülkelerde ortaya çıkan sivil toplum oluşumlarıyla birlikte yeniden kullanım alanına girmeye başladı. Zira sosyalist ülkelerde mevcut rejimleri sarsan toplumsal taleplerin ilk defa bir örgütlülüğe dönüşmesi süreci söz konusu olmaktadır.



Eylül 1980'de Dayanışma Sendikası adı altında örgütlü bir işçi hareketine dönüşen işçi dayanışması, isim olarak bir sendika olmakla birlikte aslında komünist rejimlerdeki ilk siyasi hareketlerden birini teşkil etmekteydi. Sendika kendini Polonya Cumhuriyetini son otuz yıldaki komünist politika ve etkilerden kurtarmaya adanmış ve nihai hedeflerini bu çerçevede ortaya koydu. Devlet radyosunun kitleler tarafından kullanılması, sansür mekanizmasının kaldırılması, siyasal mahkûmların serbest bırakılması, muhalefetin hoş görülmesi gibi genişçe taleplerde bulunmakta ve komünist rejimin bu konularda somut adımlar atmasını istemekteydi. Sendika 1981 yılında gerçekleştirdiği Milli Kongrede amaçlarını şu şekilde ifade ediyordu:

Sendikamız halkın ihtiyaçlarından, acılarından, hayal kırıklıklarından, umut ve arzularından doğmuştur. Polonya toplumunun siyasal ayrımcılığa, iktisadi sömürüye, insan ve yurttaşlık haklarının ihlaline karşı ayaklanmasının ürünüdür... Mevcut iktidar biçimine karşı bir protestodur. Örgütümüz bir sendikanın ve geniş bir toplumsal hareketin özelliklerini birleştirmektedir. Gücümüzü veren ve rolümüzün önemini belirleyen şey budur. Güçlü bir sendikal örgütün varlığı sayesinde, Polonya toplumu artık parçalanmış, örgütsüz ve kaybolmuş sayılamaz, gücü ve umidi yeniden keşfetmiştir. Şimdi gerçek bir milli uyanış imkanı söz konusudur. Polonya'daki işçi çoğunluğunu temsil eden sendikamız bu uyanışın itici gücü olmayı istemektedir ve olacaktır da.⁴⁰

Dayanışmanın lideri Walesa'nın danışmanlarından önemli bir kısmı Katolik kilisesine mensup kişilerdi.

1989 Doğu Avrupa'sında sivil toplumu örgütleyerek rejim karşıtı bir güç haline dönüştürmek kolay olmuştur. Oysa Çin'de komünist rejim döneminde sivil toplum adına hiçbir oluşum söz konusu olmadığı için bu yönde atılmış olan adımlar daha işin başında yarıda kalmıştır.

Kilise açık biçimde Dayanışma hareketinden yana tavır koydu ve işçi direnişine destek verdi. Nitekim Dayanışma Kasım 1980'de yasalastı ve isteklerini legal bir platformda vurgulamaya başladı. Dayanışma hareketi Komünist Parti tahakkümündeki topluma "özyönetimli cumhuriyet" ismiyle demokratik bir takım yenilikler kazandırmaya çalışmaktaydı. Bunun bir gereği olarak fabrikaların denetimini demokratik yoldan seçilmiş işçi temsilcilerine vermeyi, mülkiyet haklarının devredilmesini, kültür, iletişim ve sanat etkinliklerinin özyönetim ilkelerine göre sürdürülmesini ve devletin temel organlarının demokratik yoldan seçilmiş konseyler tarafından yönetilmesini talep etmekteydi. Bütün bu talepleriyle Dayanışma Sendikası gerçekte demokratik yolda önemli adımlar atmış ve sivil toplumun sesinin Polonya semalarında yankılanmasını sağlamıştır. Dayanışma bununla da yetinmeyip, Anayasa değişikliğine giderek Komünist Partiye muhalif partilerin serbest seçimlere gitmesi, böylece hür bir parlamenter sistemin oluşmasını talep etti. Dayanışma hareketi böylece komünist parti egemenliği altındaki ekonomik ve toplumsal alanda ilk defa ciddi bir sivil toplum potansiyeli teşkil etmiştir. Dayanışma toplumsal alanda bulunduğu geniş desteğin yanı sıra komünist parti üyelerinin neredeyse üçte birinin desteğini de alarak kısa bir süre içinde komünist sistemi yıkmayı ve demokratik rejime geçmeyi başarmıştır.⁴¹

Macaristan'da da Polonya'dakine benzer bir manzara yaşanmıştır. Komünist rejimi daha fazla yumuşamaya çağıran muhaliflerin 1973 yılında sürgüne gönderilmesiyle rejime muhalefet potansiyeli taşıyan gruplar yer altına inerek buralarda illegal biçimde faaliyetlerini sürdürdüler. Gizli biçimde kitaplar ve dergiler basarak okunmasını yaygınlaştırdılar ve yoksullara yardım edecek yardımlaşma birimleri oluşturarak toplumun ezilen kesimlerine yönelik faaliyetlerde bulundular. 1970'li yılların sonlarına doğru Duna Körü gibi ekolojik hareketlerle Dialogue gibi barış hareketleri Batı Avrupa'daki akranlarıyla da diyaloga geçerek sivil toplum lehine bir canlanma sağlamaya çalıştılar. Ufak tefek öğrenci birliklerinin de katılımıyla giderek büyüyen bu tür oluşumlar 1987 yılında açığa komünist rejime karşı bir muhalefet hareketi olarak ortaya çıkmış, halkı meydanlara dökmeye çalışmış ve demokratik taleplerde bulunmaya başla-

miştir. Bu taleplerin başında çok partili bir sistemin kurulması ve Pazar ekonomisine geçilmesi gibi talepler gelmekteydi. Nitekim bu tür grupların baskısına daha fazla dayanamayan devlet yetkilileri demokratik hareketin merkezi haline gelen informal gruplarla diyalog yoluna girmiş ve 1988 yılında da siyasal partilerin ve derneklerin kurulmasına müsaade etmiştir. Komünist Partinin dışında farklı siyasal partilerin devreye girmesiyle birlikte komünist rejim artık burada da sarsılmaya başlamış, çok geçmeden de yıkılmaya yüz tutmuştur. Nitekim 1990 yılında serbest seçimlere gidilmiş, "Demokratik Forum" etrafında bir araya gelen muhafazakar, liberal ve demokratik cephe seçimleri kazanarak sosyalist rejimin pabucunu dama atmıştır.⁴²

Sosyalist rejimin Çekoslovakya'daki serüveni de benzer bir süreç izlemiştir. Buradaki sosyalist rejim de toplumsal kesimlerin komünist partisini aşırı baskısına rağmen uzun örgütlü çalışmalarının sonucunda yıkılmak zorunda kalmıştır. 1968 yılında yaşanan Prag Bahan gerçekte Çeklerin hafızasından asla silinmedi. Husak rejiminin tankların altında ezdiği Çek muhaliflerin çocukları babalarının tankların apoletinde kuruyan kanlarının zihinlerinde bıraktığı acı anıları asla unutmazlar. Prag Baharının akabinde başlayan temizlik ve tasfiye hareketine rağmen, muhalefet haksız kovuşturmalara karşı oluşturduğu komiteler aracılığıyla 1970'li yılların sonlarına doğru insan hakları yönünde araştırmalar, analizler, raporlar hazırlamış ve bunları yayınlarak toplumun dikkatine sunmaya çalışmıştır. Demokratik muhalefete temel teşkil eden gruplar Batı Avrupa'daki barış ve insan hakları hareketleriyle de temasa geçerek bunlardan güç ve destek almayı başardılar. Öğrencilerin de katıldığı demokratik hareketler diğer Doğu Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Çekoslovakya'da da 1989 yılında sokak gösterilerine başlamış ve rejimin sonunu hazırlayan toplumsal muhalefetin fitilini ateşlemişlerdi. Rejime karşı gelişen gösteriler acı bir deneyimin yaşandığı Prag'la sınırlı kalmamış, aynı zamanda diğer vilayetlere ve bölgelere de sıçramıştır. Kısa bir zamanda rejime karşı bir forum haline gelen muhalefet hareketi serbest seçimlere giden yolu açmış ve demokratik bir seçim yoluyla rejimin tasfiyesini sağlamıştır.⁴³

Sosyalist rejimin muhalefet hareketlerini kanlı bir şekilde bastırdığı Polonya, Çekoslovakya ve Macaristan deneyimi Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlere pahalıya mal olmuş ve bu coğrafyada tek parti diktatörlüğüne dayanan rejimlerin yıkılması için ciddi bir başlangıç noktası teşkil etmiştir. Nitekim 1980'li yılların sonlarına doğru içinde Sovyetler Birliği'nin de bulunduğu, Romanya, Bulgaristan, Doğu Almanya gibi ülkelerde de sosyalist rejimler tek tek yıkılarak sivil toplum örgütlerinin öncülüğünde demokratik ve parlamenter rejimler kurulmuşlardır. Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerin çözülmesinde üç faktörün rolünün olduğunu söylemek mümkündür: Birincisi, bu ülkelerin birçoğunda sosyalist rejimlerin ithal birer proje olarak gelmiş olmalarıydı. Bu ülkeler gerçekte kendi iç dinamikleriyle sosyalist devrimi gerçekleştirmekten çok, Sovyet yayılmacılığının ve yöneticilerinin sert politik tutumları sonucunda sosyalist rejimlerle tanışmışlardı. İkinci olarak da Doğu Avrupa'daki totaliter rejimler bu ülkelerin tarihsel dinamiklerinin zamanla yeniden nüvelenmesiyle çözülmüştür. Modernleşme dönemindeki entelektüel birikimlerle dini unsurlar bu rejimlerin çözülmesinde önemli bir role sahiptir. Geleneksel sivil toplum kurumlarının tarihsel olarak zayıf olduğu ülkelerde sosyalizmin yıkılma süreci tam anlamıyla gerçekleşemedi. Sosyalist rejimlerin Doğu Avrupa'da yıkılmasını sağlayan faktörlerden biri de komünist rejimlerin zora ve baskıya dayalı politikalarıydı. Nitekim sivil direnişin Macaristan, Çekoslovakya ve Polonya gibi ülkelerde öncelikle başlaması ve komünist rejimlere burada son vermesi, bu rejimlerin daha önce toplumun hafızasından silinmeyecek tarzda zora başvurarak toplumu hizaya getirmesinden kaynaklanmaktadır.

Bu üç ülkenin yaşadığı deneyim bizleri şu sonuca götürmektedir: Meşruiyetini halkın rızasına dayandırmayan, silah gücüyle halkı sindirmeye çalışan, halka tepeden inme politikaları devlet gücünü kullanarak empoze eden yönetimler asla payidar olmazlar. Başka bir deyişle, "halksız" sürdürülmek istenen yönetimler sonuçta halkın ayakları altına ezilip gitmektedirler. Demokratik rejimleri alternatifleri içinde ön plana çıkaran husus demokrasinin halka dayalı bir rejim olması ve meşruiyetini halkın rızasından almasıdır.

Kendi içsel dinamikleriyle ve Doğu Avrupa'daki ülkelere göre nispeten zayıf bir sivil toplum geleneği ile sosyalist devrim gerçekleştirmiş olan Çin'de demokrasiye geçmek Doğu Avrupa'daki ülkeler kadar kolay olmamıştır. Çin'de komünist rejim döneminde Doğu Avrupa'daki bazı ülkelerde görülmekte olan entelektüel çevreler, Katolik Kilisesi, otonom işçi örgütleri veya geleneksel siyasal partiler gibi sivil toplum nüveleri söz konusu olmamıştır. Çin'de ciddi tarihsel ve geleneksel temeli olmadığı için komünist rejim döneminde de sivil toplum oldukça güdük ve zayıf kalmıştır. Çin'de komünist rejim döneminde sivil toplum adına kaydedilebilecek tek gelişme 1980 sonrası devlet dışı ekonomik gelişmelerde göze çarpmaktadır. Bunun dışında komünist rejim toplumsal inisiyatifte asla hiçbir konuda asla müsaade etmemiştir. Komünist Parti döneminde ilk defa Komünist Parti, 1987 yılında gerçekleştirdiği on üçüncü Kongresinde toplumsal talepleri öğrenmek ve bunları gözönünde tutmak için kamuoyu yoklamalarına gereksinim olduğunu ve bu yönde medyayı harekete geçireceğini belirtmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla ekonomik özelleştirmeye paralel olarak toplumsal taleplerin gözönünde bulundurulması zorunluluğu son zamanlarda Çin'de de kabul edilir olmuştur.

Doğu Avrupa ülkelerinde komünist rejim döneminde bazı oluşumlar legal veya illegal bir şekilde varolmaya devam ettiği için 1989 yılında bunları örgütleyerek rejim karşıtı bir güç haline dönüştürmek kolay olmuştur. Oysa Çin'de komünist rejim döneminde sivil toplum adına hiçbir oluşum söz konusu olmadığı için bu yönde atılmış olan adımlar daha işin başında yarıda kalmıştır. 1989 yılında Beijing kentinde başlayan öğrenci hareketi bu bakımdan kentteki diğer insanları da aynı yönde harekete geçiremediği için başarılı olamamıştır. Ayrıca Mao döneminde Çin halkı üzerine serilen korku perdesi de rejime karşı alternatif hareketlerin cesaretini kırmıştır. Mao döneminde yaygın istihbarat ağı oluşturmak için hükümet, komşusunun rejimin aleyhine olan davranışlarını veya yanlışlarını ihbar edenleri mükafatlandırmış ve bu politika toplumun bir araya gelme cesaretini kırmıştır.⁴⁵ Buna rağmen, 1990'lı yıllarda Çin'de başlayan özelleştirme süreci ve Çin'in Amerika'yla başlattığı ilişkinin buradaki komünist rejimin akıbeti hakkında bizlere bir ön bilgi vermektedir. Zira eski

Sovyetler Birliği devlet başkanlarının Amerika'yla başlattıkları diyalogun ardından komünist rejimlerin yavaş yavaş savrulmaya başladığına şahit olmuştuk.

Doğu Avrupa'daki sürecin Asya ve Latin Amerika'daki komünist rejimlerde de yaşanmakta olduğunu görüyoruz. Papanın 1998'in başında Küba'yı ziyareti sırasında bütün Küba ayağa kalkarak Papayı büyük bir sevgi ve coşkuyla karşılamıştı. Halkın bu teveccühü aslında Küba halkının uzun yoksulluk yıllarının ardından batılı değerlerle bütünleşme yönündeki arzusunun bir göstergesini oluşturmaktadır. Bu da dünyaya kapalı komünist rejimin çözülme sürecinde olmasından başka bir anlama gelmemektedir. Zira aynı Papa Küba gibi Katolik olan Polonya'yı 1979 yılında ziyareti sırasında da halk onu bir izdiham havası içinde karşılamış, bu izdihamı gerçekleştiren halk kısa bir süre sonra da aynı izdihamı rejime karşı göstermişti. Dolayısıyla Küba halkının bir izdiham havası içinde Papaya karşı gösterdiği sevgi ve coşkunun Küba'nın geleceği hakkında yeterince ipucu verdiğini anlamamak için bir neden yoktur.⁴⁶

Totaliter Devlet Ve Sivil Toplum

Başta Marx olmak üzere marksist teoride toplumsal yapı daima alt yapı ile üst yapının bir bileşiminden ibaret olarak kabul edilmiştir. Bu düşünce sisteminde alt yapı üst yapısal kurumları, değerleri, ilişkileri ve kuralları belirleyen bir temel oluşturmaktadır. Marksist literatür içinde sivil toplum üzerinde yoğunlaşan başta Marx ve Gramsci olmak üzere hemen hemen tüm düşünürler sivil toplum-devlet ilişkisini bu ikili yapıyı esas alarak anlamaya ve analiz etmeye çalıştılar. Oysa sosyalist rejimlerde sivil top-



lum-devlet, hatta toplum ve devlet gibi ikili bir yapı görmek mümkün olmamıştır. Devlet bütün toplumsal alanı masnetmiş, siyasal üstyapı ile ekonomik alt-yapıyı birbirine raptederek tekil bir yapı oluşturmuştur. Devlet ekonomi üzerindeki demir yumruğuyla sivil toplum için hiçbir boş alan bırakmamıştır. Komünist parti ideolojisinin bilimde, kültürde, edebiyatta ve sanatta uygulamaya konması, kitle iletişim araçlarının su geçirmez bir şekilde devletin denetimine sokulması neticesinde farklılığa, dolayısıyla sivil topluma zemin teşkil edecek sosyal alan diye bir şey kalmamıştır. Kısaca, komünist rejimlerde devlet her şeye, her yere ve herkese doğal olarak müdahil olmuş ve bunları devlet ideolojisini sürükleyici birer bobinaj haline getirmiştir.⁴⁷

Doğu Avrupa'daki komünist rejimlerin toplumdaki farklılıkları yok eden sert politikaları, kitlelerde yol açtıkları geçim sıkıntısı ve yoksulluklar, toplumda yarattıkları tek seslilik, muhalefet ve diğer farklılıklara karşı sergiledikleri sert politikalar, özellikle 1956 Budapeşte ve 1968 Prag Baharı hareketlerinin kanlı biçimde bastırılması gibi olaylar bu ülkelerde kitleleri derin ve köklü bir farklılık arayışına yöneltmiştir. Bu kitleler öncelikle marksizmi insani bir temele oturtma çabasına girişerek komünist parti elindeki devleti yumuşatmaya çalışmış, ancak bunu başaramayınca marksizm ve toplumsal projesinden ümidini keserek liberal değerlere ve dünyaya yönelmiştir. Doğu Avrupa'daki bir çok ülkede 1960'lı yılların ortalarından itibaren bu yönelime şahit olunmaya başlanmıştır. Macaristan'da "Marksist Hümanist Okul", Yugoslavya'da "Praxis Group", Polonya'da KOR (Komite) ve genel olarak Doğu Avrupa'da Rudolf Bahro Robert Havemann ve Leszek Kolakowski'nin başlattığı tartışmalar marksizmi daha insancıl ve yumuşak bir temele oturtma arayışının birer örnekleriydi.⁴⁸ Ancak Prag Baharı Hareketinin 1968 yılında kanlı biçimde bastırılması bu tür arayışların boşa olduğunu açık biçimde ortaya koymuştu. Prag Baharı hareketinin uğradığı akıbet komünist partilerin ne yumuşamaya ne de farklılıklara tölare etmeye, dolayısıyla demokratik yolda adım atma niyetlerinin de olmadığını bariz biçimde göstermişti. Bu bakımdan sosyalizmin hümanist yüzünü oluşturmaya çalışan alternatif arayışlar, 1970'li yılların ortalarından itibaren açık biçimde marksizm ve onun pratik yansıma-

larına karşı atağa geçecek şekilde yüzlerini liberal dünyaya ve değerlere çevirmeye başladılar. Doğu Avrupa'da, Bernhard'ın deyimıyla "sivil toplum için temel dayanak olan farklılıklar, demokrasi için zorunlu olan muhalefete dönüşmüştür". Ancak bu dönüşümün liberal bir kültüre yönelmekle birlikte başladığını unutmamak gerekir.⁴⁹

Sosyalist rejimlerdeki farklılıkların muhalefete dönüşme süreci konumuz açısından önemli bir noktaya dayanak teşkil etmektedir: O da "sivil toplumun demokrasi için zorunlu bir dayanak oluşturmamasının yanısıra sivil toplumsuz bir demokrasinin söz konusu olamayacağı" tezidir. Bu tez Doğu Avrupa'daki ülkeler örneğinde bariz biçimde doğrulanmıştır. Doğu Avrupa'daki sivil toplum unsurlarının demokratik bir muhalefete dönüşmesinde, bu unsurların liberalizmi referans almasının büyük bir payı vardır. Bu deneyim bize sivil toplumun ancak "liberalize" olması koşuluyla demokrasiye bir dayanak teşkil edebileceğini göstermektedir. Liberalize olmayan bir sivil toplum oluşumunun demokrasiye dayanak oluşturmadığı, aksine demokrasi için ayak bağı teşkil ettiği yolundaki bariz bir örnek Türkiye'de görülmüştür. Türkiye'de demokratik süreci askıya alan 28 Şubat 1997 döneminde demokratik kurumları baypas eden askerin yanında yer alan gruplar demokratik cephede durması gereken sivil toplum gruplarıydı. Bu dönemde Türkiye'de, TÜRK-İŞ, DISK, TESK, TUSİAD ve TISK gibi sivil toplum unsuru oluşturmaları beklenen gruplar, militarizmin yanında yer alarak demokratik süreci baypas etmişlerdir. İşin daha garip tarafı bu gruplardan işçileri temsil eden Türk-İş ile Disk gibi işçi sendikalarının, enflasyonu oluz puan aşağı çeken ve 1990'lı yıllar boyunca işçiye en fazla zam veren bir hükümeti devirmek için askerin yanında yer almasıydı. Bir yıllık ömründe yaptığı ücret artışlarıyla işçiye, memuru ve piyasayı belirgin biçimde rahatlatan hükümeti sudan bahanelerle köşeye sıkıştırmak için her defasında sokağa çıkan bu sendikalar; enflasyonu otuz puan yukarı çekmesine ve işçinin yaşam koşullarını zorlaştırmasına rağmen asker destekli hükümetin yanında yer almaya devam etmişlerdir.

Doğu Avrupa'daki işçi temsilcileri totaliter devlete ve bunun temsilcisi olan Komünist Partiye karşı mu-

halefe t ederken; Türkiye’de işçi temsilcisi olan sendikaların temsil ettikleri kitlelerin aleyhine olmasına rağmen militarist politikalara destek vermesi ancak sivil toplumun Türkiye’de liberalize olmadığıyla açıklanabilir. Türkiye’de sözü edilen sivil toplum unsurları liderlerinin önemli bir kısmı geçmişlerinde sol kökenli ve hâlâ antenlerini sol ideolojiye çevirmiş insanlardan oluşmaktadır. Oysa Doğu Avrupa’daki işçi temsilcileri bu ideolojiyi zaten pratik hayatta denemiş ve antenlerini liberal değerlere çevirmişlerdi. Gerçekte 1970’li yıllarda sosyalist rejimlerdeki işçi liderlerinin ve entelektüellerin en fazla okuduğu düşünür F. A. Hayek olmuştur. Oysa Marx, Gramsci, Lenin veya Stalin gibi sosyalist düşüncenin fikir babası veya öncüleri Türkiye’deki sol kökenli sendikalar, sol partiler ve aydınlar için referans oluşturmaya devam ediyor. Bu iki örnek bizi sivil toplumun ancak liberal değerlerle buluşması durumunda demokratik bir yapıya dayanak oluşturabileceği sonucuna götürmektedir. Bu tezi esas aldığımızda gerçekte Türkiye’de sol ideolojiyi referans alan grupların beklediğimiz anlamda bir sivil toplum oluşumu teşkil edemeyeceğini açık biçimde görürüz. Bir sosyal oluşumun gerçek manada sivil toplum unsuru teşkil etmesi için mutlaka demokratik dolayısıyla liberal değerleri özümsemiş olması gerekir. Aksi takdirde bu tür oluşumlar otoriter ya da totaliter politikaların birer sivil ayağını oluşturmaktan öte gidemez.

Sosyalist rejimler örneği ayrıca sivil toplumun gelişmesinin ancak minimal bir devletle mümkün olacağı yönündeki tezi de bariz biçimde doğrulamışlardır. Zira totaliter rejimlerin en önemli dayanaklarından biri ekonomik hayata tamamiyle müdahale etmeleri olmuştur. Hatta bu, totaliter devletlerin kullandığı şiddetten daha etkili bir araçtır. Çünkü devlet ekonomik yaşamda yer alınca sivil topluma potansiyel oluşturacak olan vatandaş onun fiili işçisi olmak zorunda kalır. Bu işçileri ödüllendirmek veya işten atarak cezalandırmak devletin elindedir. Devlete ve rejime daha fazla sadakat gösteren işçilerin üst basamaklarda görevlendirilerek ödüllendirilmesi devletin elinde olan bir şeydir. Ekonomik yaşamın içinde yer aldığı zaman bir devletin totaliter olması için gerekli en önemli fırsat doğmuş demektir. Devlet lütuf kaynağı haline gelir ve vatandaşların hayatı ve geçimi üzerinde söz sahibi olur. Geçimi, başka bir deyiş-

le yaşamı devlete göbek bağıyla bağlı olan bireyden farklı olması beklenebilir mi?

Doğu Avrupa’daki sosyalist ülkelerin katı, totaliter ve despotik birer rejim kurmalarında etkin olan en önemli faktör üretim araçları mülkiyetinin yanı sıra ekonomik faaliyetlerin tamamen devletin elinde yoğunlaşmış olmasıdır. Zira devletin dışında bir ortamda maiyet temin etme seçeneği olmayan birey olsa olsa devletin ve rejimin sadık bir bekçisi olur.⁵⁰ Bu gerçeği yıllar önce Hilaire Bellac “servetin istihsalini kontrol etmek, bütün insan hayatını kontrol etmek demektir” ifadesiyle dile getirmiştir.⁵¹ Aksine mülkiyetin ve ekonomik kaynakların özel teşebbüsün elinde toplandığı toplumlarda bireyin seçim yapma, maiyet temin etme alternatiflerinin yanı sıra, devlet üzerinde baskı mekanizması oluşturacak sivil toplum oluşumları içinde yer alma imkanı da doğmuş olmaktadır. “Zayıf toplum güçlü devlet” totaliter ve otoriter devleti beslerken; “sınırlı devlet güçlü toplum” ise sivil toplum ve demokratik süreci güçlendirmektedir. Bu bakımdan sivil toplumun gelişmesi devletin faaliyet alanları itibarıyla sınırlı olmasıyla yakından ilişkili bulunmaktadır.

Totaliter rejimler, liberal düşünürlerin savunduğu “doğal düzen” in ne kadar gerekli olduğunu bariz biçimde ortaya koydular.⁵² Zira kendiliğinden bir süreç içinde oluşmasına müsaade edilmeyen düzenlerde kurgulayıcı mantık gereği öngörülen projeler topluma baskı ve korku yoluyla empoze edilmektedir. Bu ise insanları sindirerek onların doğal şekilde davranmalarını, olduğu gibi görünmelerini engellemekte ve adeta “sahte” bir örtüye bürünmelerine yol açmaktadır. Jacques Rupnik çok haklı olarak “gayri şahsi yalan ve cinayet, totaliter devletlerin kursesizlaştırdığı iki siyaset sanatı formudur” der.⁵³ Gerçekte totaliter devletlere sahte bir görünümle ancak şirin görünmek ve ondan yana olduğu imajını vermek suretiyle bireylerin ayakta kalma ya da yaşam standartlarını yükseltme gibi bir seçenekleri olabilir. Totaliter devletler aksi durumda olanları ya hapislerde süründürecek ya da yaşamını çekilmez hale getirecektir. Bu durumu bizzat yaşayarak gören, bundan dolayı uzun sürgünleri ve yaşamını göze alarak Stalin’e karşı bayrak açan Trotsky bu gerçeğin altını şu ifadelerle çizmektedir: “Tek işverenin

devlet olduğu bir ülkede muhalefetin anlamı, yavaş yavaş ölüme mahkumiyettir. Çalışmayana ekmek yok diyen eski prensibin yerini artık boyun eğmeye-ne ekmek yok prensibi almıştır".⁵⁴ Trotsky'nin ifadelerinde somutlaşan bu tutum bireyleri ya gerçekte boyun eğmeye yöneltmiş, ya da boyun eğmediği halde boyun eğmiş gibi görünmesine yol açmıştır. İşte bu durumda doğal ve gerçek görüntüden yoksun bir toplum ortaya çıkarıyoruz demektir. Oysa doğal düzenlerde insanların istedikleri gibi görünmelerinde bir beis görülmediği gibi, yaratıcılık ve kalkınmanın altındaki itici saiki de insanın herhangi bir engelle karşılaşmaksızın serbest ve özgürce davranması oluşturmaktadır.

Yalan, totaliter rejimlerin Doğu Avrupa ülkelerinde kurumsaltırdığı bir mekanizmaydı.⁵⁵ Sistem, rejim üzerine lüzumsuz yeminler, itiraflar, yakın takipten kurtulmak için rejimden yana görünme gibi araçlarla "sisteme uyumu" sağlamaya çalışmış; ancak bu politika insanları adeta kişiliklerinden soyutlamıştır. Doğal düzenin karşıtı olarak totaliter rejimler "sah-te" kişiliklerin adeta üretildiği ortamları oluşturmaktadır, insanları gerçek ve doğal görünümünden uzaklaştırmaktadır. Bu sistem içinde bireyler kendilerine özgü olanı meşru biçimde yaşamadıkları için kendi değerlerini ya gizlilik içinde sürdürerek farklı bir görüntü çizmek zorunda kalmış, ya da kendi değerlerini hapisanelerde çürüme ve ölüme razı olma pahasına savunabilmiştir. Normal bir vatandaş gibi suya sabuna dokunmadan yaşayabilmenin yolu rejime karşı sadakat veya uyumluluktan geçmektedir.⁵⁶ Meşru muhalefet söz konusu olmadığı için rejime karşı sıcak olmayan insanların bu özelliklerini sergilemelerine de imkan kalmamış, dolayısıyla bu tür insanlar rejime karşı sahici olmayan bir görüntü çizmek zorunda bırakılmışlardır.

Doğu Avrupa'daki totaliter rejim deneyimi "nerede bir rejim meselesi varsa orada despotik, totaliter ve ceberut bir devletin var olduğu" nu bariz biçimde göstermiştir. Aynı deneyim "rejim" gibi meselesi olan devletlerde bireycilik, özgürlük, hak ve hukukun kâmil manada yer alamadığını göstermiştir. Rejim gibi sorunları ön plana çıkaran ve bu sorun etrafında toplumu dizayn eden devletlerde zorunlu olarak rejime karşı sadakat gösterisinde bulunan kitle-

ler ortaya çıkar. Bu kitlelerden kimi rejimi gerçekten yürekte benimseyip buna sahip çıkarken; kimileri de başka seçeneği olmadığı için, ya da devletin elinde yoğunlaşmış olan kaynaklardan pay kapmak için rejimi benimsemiş gibi gözükmektedir. "Rejim" gibi bir kavramı vatandaşın kaderi haline getiren ve toplumun rejimden yana olanlarla olmayanlar şeklinde tasnif eden toplumlar aslında kişisiz, her tür rejime rahatça ayak uydu rabecek insan tipleri yetiştirmektedirler. Rejim gibi sorunu olan ülke insanları geçimlerini garanti altına almak için her tür taci giymeye hazır insanlardır.

Devlet eliyle zorla sürdürülen uyumluluk ve sadakatin ne kadar zayıf olduğunu Doğu Blok insanları sadakate bağlı bulundukları rejimlerine birkaç aylık kısa bir süre içinde son vererek gösterdiler. Nitekim potansiyel muhalefet hareketleri 1989 yılında rejime karşı başkaldırı bayrağını açtıkları zaman zora dayalı sosyalist rejimler bir kaç aylık bir süre içinde yıkılıp gitmişlerdir. Bu bakımdan meşruiyetini vatandaşın rızasından değil, devlet zoruyla bir ideolojik referanstan alan totaliter rejimler gerçekte göründükleri gibi sağlam rejimler değil, aksine oldukça zayıf rejimlerdir. Demokratik rejimlerin aksine totaliter rejimler güçlerini kamunun vicdanında sağlamlaşmış bir dayanaktan değil, doğrudan doğruya kaba kuvvetten ve baskıdan almaktadırlar. Zordan aldıkları güçlerini toplumun gözünde bir ideolojiyle meşrulaştırmaya çalışmaktadırlar. Oysa sivil topluma ve demokratik özgürlüklere açık toplumlar gerçekte realist, doğal ve açık bir toplum tipi üretirler. Çünkü bu rejimlerde toplum varolanın ötesinde bir olgu değildir. Toplum hiçbir korku yaşamadan, ensesinde bir asker dipçisi hissetmeden; kendini olduğu gibi deşifre edebilen, ortaya koyabilen reel bireylerden ibarettir. Bu bakımdan demokratik rejimlerde rejimin yıkılma veya son bulma gibi bir korkusu yoktur. Aksine rejim varolan toplumsal taleplere, ihtiyaçlara ve beklentilere göre kendini yenilemektedir. Demokratik rejim bu anlayışı üzerinden meşruiyetini vatandaşın gösterdiği rızadan almaktadır. Başka bir deyişle demokratik meşruiyet "olması gereken" vatandaş değil, "varolan" vatandaş dayandır. Bu nedenle demokratik rejimlerde vatandaş "devletin görmek istediği" bir vatandaş değil, "kendisinin olmak istediği" bir vatandaşdır.

Oysa totaliter rejimlerin temel gıdası korkudur. Totaliter rejimler vatandaşa karşı sadece devlet korkusu yaratmaz, bazen de "iç ve dış" düşman korkusu da yaratarak vatandaşın rejime bağlılığını perçinleştirirler. Gerçekte bir rejimin totaliter olup olmadığını anlamak için bu rejimin "korkuyu" bekasının bir aracı olarak kullanıp kullanmadığına bakmak gerekir. Korku duyan ve vatandaşın yüreğinde daima uyandırmaya çalışan rejimlerin "fiktif" bir görüntüsü söz konusudur. Bu rejimlere olan sadakat çöldeki serap gibidir. Görüntü olarak vardır; ancak elinizi attığınızda var olduğunu düşündüğünüz şeyin aslında olmadığını fark edersiniz. Doğu Bloku ülkeleri, var olduğunu düşündükleri ya da korkuyla var etmeye çalıştıkları sadakatin, aslında vatandaşın yüreğine inmemiş sahte bir sadakatten ibaret olduğunu; bu ülke diktatörlerinin bir kaç günlük başkaldırı sonunda yıkıldıklarında ve kurşuna dizildiklerinde gördük. Bu ülkelerin örnekleri aslında devletin vatandaş için bir korku kaynağı teşkil ettiği toplumlarda sivil toplumun görüntü itibarıyla beklenemeyeceğini, ancak potansiyel olarak da hiçbir zaman yok olamayacağını bariz biçimde bizlere göstermişlerdir. Sistem uyum, rejime sadakat, devlete bağlılık gibi nosyonların yaşandığı ülkelerde, farklı telden çalan sivil toplum oluşumlarının demokratik meydanlarda olduğu gibi boy göstermesini bekleyemeyiz; olsa olsa sahte gülücükler atan, rejimin uyumlu ve sadık bekçisi görüntüsü veren figüranlar görürüz. Ancak sivil toplumun kökünün hiçbir zaman kazınamayacağını, vatandaşın "sahip olmak istediği" özellikleri kalbinden söküp atamayacağımızı, Doğu Avrupa'daki totaliter rejimler açık biçimde göstermişlerdir.

Dünyadaki deneyimler çok açık ve bariz biçimde göstermiştir ki, demokratik kurumlar ve sivil toplumcu değerler kurtarıcıların, kahramanların, ideologların, askerlerin, devletçi elitlerin baş taci edildiği toplumlarda değil; özgürlük, hukuk, insan haysiyeti ve adalet gibi değerler için mücadele edenlerin baş taci edildiği toplumlarda gelişmektedir. Sosyalist rejimlerin altmış yetmiş yıllık tarihinde birinci gruptakiler baş taci edilmişken; demokratik rejimlerde ise ikinci gruptakiler baş taci edilmişlerdir. Doğu Bloku toplumları baş taci ettikleri ve adeta birer Tanrı görüntüsü verdikleri kahramanlarının kendile-

rine ne iktisadi alanda, ne siyasi alanda ne de sosyal alanda bir yarar sağlamadıklarını; tersine gururlarını, haysiyetlerini, ümitlerini, hak ve hukuklarını ayaklar altına aldıklarını görünce bunlara karşı geliştirdikleri sevgileri öfkeye dönüşmüş ve ikinci gruptakilere yönelmişlerdir. Başka bir deyişle 1980'li yıllardan itibaren dünya demokrasinin, özgürlüğün, dolayısıyla mutluluğun ancak liberal değerlerle birlikte varolabileceğine şahit olmuştur.⁵⁷

Gerçekte Doğu Avrupa'daki diktatörlerin kurgulayıcı aklın bir eseri olarak ortaya koydukları gelecek toplum ütopyaları ne tarihin, ne de insan doğasının hiçbir güdüsü tarafından doğrulanmış gibi değildi.⁵⁸ Fakir, fukara, modernleşmenin ezici dişleri karşısındaki ümitsiz kitlelerin çaresizliğine bir çözüm olarak gelişen sosyalist düşünce Doğu Avrupa'daki diktatörlerin elinde adeta Doğu Avrupalı insanın yaşamına, mülkiyet ve özgürlük haklarına mal olmuş; bu insanların ümitlerini ve toplumsal değerlerini alıp götürmüştür. Sosyalizm gerçekte Doğu Avrupalı insana bir şey öğretti; o da başım sokacağı damını ve karnını doyuracağı işini beklediği devletin kölesi haline gelmek ve dünyadaki zenginliğe aldırmandan kendi yoksulluğuna, devletin kendisi için yarattığı çileli hayata tahammül etmek olmuştur. Sosyalist Blok insanı, 1990'lı yıllarda sosyalizmin meydana getirmiş olduğu tahribatı yeniden onarmaya; kendini, tarihini, toplumunu, başka bir deyişle sivil toplumunu yeniden yaratmaya girişmiştir. Yapılan araştırmalar sosyalist rejim insanların eski günlerine bir daha asla dönmek istemediklerini ortaya koymaktadır.

L.M. Vorontsova ve S.B. Filatov tarafından tüm Rusya'yı kapsayacak şekilde yapılan genişçe bir anketten anlaşıldığı kadarıyla Rusya'da halkın büyük bir kısmı demokratik değerleri talep ederken, komünist rejimin tekrar kurulmasından da büyük bir korku duymaktadır. Bu araştırmaya göre Rusya'da vatandaşların demokratik haklar yönünde genişçe bir talebi bulunmakta, ancak demokratik haklardan en fazla talep edilen hakkın dini haklar olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırmaya göre ankete katılanların yüzde 74'ü din ve vicdan özgürlüğüne öncelik verirken; yüzde 72'si insan hakları, yüzde 68'i ifade özgürlüğü, yüzde 59'u hukukun üstünlüğü, yüzde 30'u ise parlamentarizmden yana tercihte bulun-

muştur. Aynı araştırmanın ortaya koyduğu bulgulara göre Rus halkı komünist devletin tekrar geri gelmesinden büyük korku duymakta ve demokratik haklara ilaveten açıklık ve bireyciliğe büyük önem vermektedir. Araştırma bulgularına göre Rus halkının ancak yüzde 10'u planlı ekonomiden yana tercihte bulunmaktadır.⁵⁹

Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: On dokuzuncu yüzyılda sivil toplum teorik olarak tartışılan bir kavramdı. Başta Hegel olmak üzere bu tarihlerde sivil toplumla ilgili düşünceler ileri süren düşünürler sivil toplumu kamusal alandan çok, politik boyutu olmayan mesleki birlikler ve kuruluşlarda aramaktaydılar.⁶⁰ Oysa bugün Batı Avrupa ülkelerinde artık sivil toplum sokaklarda aranmaktadır. Sivil toplum kamusal yaşamın politizasyonu, dolayısıyla daha fazla katılımcı demokrasi güdüsü üzerinde gelişmektedir. Sivil toplum Doğu Avrupa ülkeleri için ise dünya ekonomisi ile birleşmek, evrensel insani ve sivil haklara sahip olmak ve anayasal bir sisteme kavuşmak anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle Doğu Avrupa insanı Batı insanının on dokuzuncu yüzyılda kattığı mesafeyi yaklaşık yüz elli yıl sonra yakalamaya çalışmaktadır.⁶¹ Sivil toplum bu bakımdan devletin toplumsal, siyasi ve iktisadi yaşamın en ince titreşim noktasına kadar hakim olduğu sosyalist ülkelerde değil, devletin temel faaliyet alanlarıyla sınırlı olduğu ve liberal kültürle yaygın biçimde tanışmış olan demokratik toplumlarda gelişebilmektedir. Bu nedenle Doğu Avrupa insanı için sivil toplum ancak sosyalist rejimlerin yıkıldığı 1990'lı yıllardan sonra söz konusu olabilir.

Jaques Rupnik dikkatimizi Tolstoy'un meşhur romanı Anna Karenina'nın başlangıç cümlesinin içerdiği derin anlama çekmektedir. Anna Karenina romanı "bütün mutlu aileler birbirine benzer; oysa her mutsuz aile kendine özgü bir biçimde mutsuzdur" cümlesiyle başlar. Buradan hareketle totaliter veya otoriter her devletin kendine özgü bir biçimde zorbalığım yürüttüğü sonucuna varmak mümkündür. Oysa demokratik rejimler dünyanın tüm ülkelerinde aynı kurum, kural ve değerlere sahiptirler. Her ülkeye özgü demokrasi tipi yoktur; ancak her ülkeye öz-

gü bir despotik yönetim biçimi mevcut bulunmaktadır. Despotizmde ayak direten ülkeler veya düşünürler her ülkenin kendine özgü kurumlarından hareketle "farklı demokrasiler" geliştirilebileceğini savunarak adeta dünyada evrensel tarzda görülmekte olan demokratik değerleri es geçmek istemektedirler. Bu tür çaba içinde olanlar, demokrasiyi asli değerlerinden soyutlayarak vaziyeti kurtaracak bir görüntü niteliğindeki demokrasiyle yetinmek istemektedirler. Oysa demokrasi liberal düşüncenin temel ilkeleri olan hukuk devleti, anayasal sistem, temel insan hakları, çoğulcu toplum, hukuk nezdinde eşitlik gibi temel öncüllere dayanmaktadır. Bu öncülleri es geçen bir demokrasi gerçekte Batıda sivil toplum ve liberal değerlere dayanarak gelişmiş olan demokrasilerden başka bir şey olur.⁶² Demokrasi için zorunlu olan bu ilkeleri askıya alan toplumlarda sivil toplumun da askıya alınması söz konusudur.

Batı ve Doğu Avrupa ülkeleri deneyimleri sivil toplum için demokrasinin, demokrasi için de sivil toplumun zorunlu olduğunu göstermiştir. Genel olarak liberal değerleri referans alan Batı Avrupa'da demokrasiyle sivil toplum el ele gelişirken, sosyalist değerleri referans alan Doğu Avrupa ülkelerinde ne sivil toplum, ne de demokrasi gelişmemiştir. Sosyalist rejimlerde yaşayan kitlelerin 1980'li yıllardan itibaren liberalizmi referans almalarıyla sivil toplum meydana gelmiş, sivil toplumun canlanmasıyla da demokratik süreç başlamıştır.

Notlar

1. Sivil toplumun klasik ve modern tanımlarıyla ilgili bir tartışma için Bkz. Ömer Çaha, "Liberalizm ve Sivil Toplum" *Diyalog: Siyaset Teorisi Dergisi*, Sayı 1, (1996).
2. Antony Black Batı Avrupa'da sivil toplumun oniki yüzyıldan itibaren gelişmeye başladığını ileri sürmektedir. Black'a göre on ikinci yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'daki iktisadi canlanma sivil toplum gelişimine temel teşkil etmiştir. *Guilds and Civil Society in European Political Thought: From the Twelfth Century to the Present*. New York: Cornell University Press, 1984, s. 237.
3. Batı Avrupa'nın Orta Çağda kaydettiği iktisadi ve sosyal gelişmelerle ilgili detaylı bir çalışma için Bkz. Henri Pirenne, *Orta Çağ Avrupasının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, Uygur Kocabaşoğlu (Çev.), İstanbul: Alan Yayıncılık, 1983.
4. Glassator Orta Çağda Roma Hukuk metinlerinden hareket ederek bir medeni kanun oluşturmaya çalışan bilginlere verilen isimdir. Onbir ve onüçüncü yüzyıl Avrupası "Glassator"lar çağı olarak adlandırılır.
5. Platon devlete ilişkin görüşlerini kapsamlı biçimde Devlet adlı yapıtında ortaya koymaktadır. Bkz. Platon, *Devlet*, Çev. S. Eyüboğlu, İstanbul: Remzi, 1988.
6. Aristo özel mülkiyet ve adaletle ilgili geniş tartışmalarını klasik eseri olan Politika'da işlemiştir. Bkz. *Politika*, Çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi, 1990.

7. Bugün için siyaset düşüncesi literatüründe özel alan aile yaşamının yanı sıra ekonomik nabızın attığı piyasa ve bireysel yaşam alanlarını da kapsayacak tarzda kullanılmaktadır. Modern toplumda özel alanla kamusal alan ilişkisiyle ilgili detaylı bir tartışma için Bkz. David Held, "Beyond Liberalism and Marxism", *The Idea of the Modern State*, Gregor McKennan, David Held and Stuart Hall (Der). Milton Keynes and Philadelphia: Open University Press, 1984.
8. Antony Black, *Guilds and Civil Society in European Political Thought*, s. 36.
9. Batı Avrupa'daki soylu aileleri ile ilgili Bkz. Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy*, New York: 1967, ss. 269-302.
10. Peter Worsley, vd., *Introducing Sociology*, (Second ed.), England: Penguin Books, 1977, ss. 177-94.
11. Bu dönemki kentlerin ve kent dinamiklerinin detaylı bir analiziyle ilgili Bkz. Henri Pirenne, *Ortaçağ Kentleri: Kökenleri ve Ticaretin Canlanması*, (Üçüncü Baskı), Çev. Şadan Karadeniz, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
12. Nathan Rosenberg ve L.E. Birdzell, Jr, *Batı Nasıl Zengin Oldu*, Çev. Erdal Güven, İstanbul: Form Yayınları, 1992, s. 69.
13. Ahmet Mumcu, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, (İkinci Baskı), Ankara: Savaş Yayınları, 1994, ss. 71-9.
14. Feministler tarafından konuyla ilgili yapılan bir tartışma için Bkz. Carole Pateman, "The Fraternal Social Contract", *Civil Society and the State*, John Keane, London ve New York: Verso, 1988.
15. Feminizmin gelişmesine yol açan faktörlerle ilgili detaylı bir çalışma için Bkz. Juliet Mitchell, "Women and Equality", *Feminism and Equality*, Der. Anne Phillips, Washington Square, New York: New York University Press, 1987.
16. John Keane, "Introduction", *Civil Society and the State*, s. 6.
17. Alberto Melucci, "Social Movements and the Democratization of Everyday Life", *Civil Society and the State*, s. 257.
18. Batıdaki NGO'ların Üçüncü Dünya ülkelerindeki faaliyetleriyle ilgili detaylı bir çalışma için Bkz. H. Secher Marcussen, "NGOs, the State and Civil Society", *Review of African Political Economy*; (September, 1996).
19. Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, *777e Sociology of the State*, İngilizceye çev. Arthur Goldhamer, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983, s. 123.
20. İskoç aydınlanması olarak isimlendirilen Anglo-Sakson gelenekteki aydınlanma biçimi evrenselliği, tek merkezliliği, Tanrı tanımazlığı, jakobenizmi, ilerlemeciliği ve gelişmeyi öngören Kıta Avrupası aydınlanmasından tamamen farklı bir seyir izlemiş ve geleneksel değerlere, bireysel farklılık ve özgürlüklere toleranslı ve yumuşak bir aydınlanma modeli ortaya koymuştur. Bu aydınlanma modeli liberal düşünce için düşünsel ve entelektüel bir temel oluşturmuştur. Konuyla ilgili Bkz. Charles Camie, *Experience and Enlightenment*, Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
21. Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, *The Sociology of the State*, s. 124.
22. Bertrand Badie and Pierre Birnbaum, *The Sociology of the State*, s. 109.
23. Szyman. Chodak, *The New State: Etatisation of Western Societies*, Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1989, s. 171.
24. Richard R. Weiner, "Retrieving Civil Society in a Postmodern Epoch", *Social Science Journal*, Vol. 1991,3 (1991), s.319.
25. Fouche ve arkadaşları senatoya gönderdikleri bir raporda giyotinin işlerin yavaş yürümesinden dolayı temizleme işini toplarla yapacaklarını bildirmekteydiler. Bkz. Stefan Sweig, *Fransız İhtilalinde Bir Politikacının Portresi: Fouche*, Çev. Burhan Arpard, İstanbul: Cem Yayınevi, 1969, s. 100.
26. Stefan Sweig, *Fransız İhtilalinde Bir Politikacının Portresi*, s. 58.

27. T. M. Knox (Çev.), *Hegel's Philosophy of Right*. New York, Oxford and London: Oxford University Press, 1967, s. 149.
28. Szyman Chodak, *The New State*, s. 173.
29. Szyman Chodak, *The New State*, s. 183.
30. Michael Bernhard, "Civil Society and Democratic Transition in East Central Europe", *Political Science Quarterly*, Vol. 93, 2 (Summer 1993), ss. 310-311.
31. L. M. Vorontsova and S. B. Filatov, "'The Russian Way' and Civil Society", *Russian Social Science Review*. Vol. 38. 3 (May 1997), s. 27.
32. L. M. Vorontsova and S. B. Filatov, "'The Russian Way' and Civil Society", ss. 17-8.
33. Konuyla ilgili geniş ve detaylı bir tartışma için Bkz. Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü*.
- Çev. Zeynep Aruoba, İstanbul: Hil Yayınları. 1985.
34. Z. A. Pelczynski, "Dayanışma ve Polonya'da 'Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu'", Çev. Ahmet Çiğdem, *Sivil Toplum ve Devlet*, Der. John Keane, İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 1993, ss. 391-93.
35. Mihaly Vajda, "Merkezi Doğu Avrupalı Bakış Açları", Çev. Ahmet Çiğdem, *Sivil Toplum ve Devlet*, s. 374.
36. Jacques Rupnik, "Totalitarizmin Yeniden Değerlendirilmesi", Çev. Ahmet Çiğdem, *Sivil Toplum ve Devlet*, ss. 290-91.
37. Toplumun örgütsüzlüğü totaliter rejimlerin temel gidasını oluşturmaktadır. Örgütsüz, atomize bireylerden oluşan toplumlarda totaliter rejimlerin oluşma zeminine dikkat çeken düşünürlerden biri Hannah Arendt olmuştur. Bkz. *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, OH: Meridian, 1958.
38. Frederic Wakeman, "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture", *Modern China*, Vol 19.2(April 1993), s. 111.
39. Z. A. Pelczynski, "Dayanışma ve Polonya'da 'Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu'", s. 388.
40. A.g.m., ss. 395-96.
41. A.g.m., s. 403.
42. Michael Bernhard, "Civil Society and Democratic Transition in East Central Europe", *Political Science Quarterly*, Vol. 93, 2 (Summer 1993), ss. 316-17.
43. Michael Bernhard, "Civil Society and Democratic Transition in East Central Europe", ss. 316-317.
44. Frederic Wakeman, *The Civil Society and Public Sphere Debate*, ss. 109-10.
45. William D. Gairdner, *The War Against the Family*, Canada: Stoddart Publishing Co. Limited, 1992, s. 72.
46. Papanın Küba'yı ziyareti tüm batı televizyonlarının ilk ve flaş haberini oluşturdu. Batılı televizyonlar ziyareti boyunca Papa'nın tüm faaliyetlerini ve sokaklara dökülen milyonlarca Kübalı'nın coşkusunu ekranlarına bir hafta boyunca taşımaya devam ettiler. Batılı televizyonların haberlerinin büyük bir kısmı Papanın ziyareti, bu ziyaretin yankılarına ve bu ziyarete ilişkin yorumlara ayrıldı. Ne var ki bu ziyaret Türkiye'deki televizyon kanallarına sıradan bir haber gibi yansıtılarak önemi gö-zardı edildi. Küba'da yeni bir dönemin habercisi olan bu ziyaret Türk aydınlarının bile dikkatini çekmedi. Gerçekte Papa'nın Küba'yı ziyareti Küba için yeni bir dönemin başlangıcı anlamına gelmektedir. Zira Papa'nın ziyaretinden hemen sonra Amerika Küba'yı tehlikeli devletler listesinden çıkararak dost elini uzatmaya başlamıştır.
47. Z. A. Pelczynski, "Dayanışma ve Polonya'da Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu", s. 391.
48. Michael Bernhard, "Civil Society and Democratic Transition in East Central Europe", s.311.
49. Michael Bernhard, "Civil Society and Democratic Transition in East Central Europe", s. 311.
50. Tek patronun devlet olduğu toplumlarda özgürlüğün olamayacağına F. A. Hayek ve Milton Friedman gibi düşünürler bariz biçimde dikkat çekmişlerdir. Kapitalizmi özgürlük ortamı haline getiren özelliklerinden biri de insanların geçimleri itibarıyla tek bir güce bağlı olmamalarıdır. Başka bir deyişle alternatif geçim kaynaklarına sahip olmalarıdır. Bu yöndeki ayrıntılı tartışmalar için Bkz. Friedrich A. Von Hayek, *Kölelik Yolu*, Çev. Turhan Feyzi-oğlu ve Yıldırım Arsan. Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 1995. Ayrıca, Milton Friedman, *Kapitalizm ve Özgürlük*, Çev. Doğan Erberk ve Nilgün Himmetoğlu. İstanbul: Altın Kitaplar, 1988.
51. Friedrich A. Von Hayek, *Kölelik Yolu*. s. 93.
52. F. A. Hayek, *Kanun, Yasama Faaliyeti ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, Çev. Atilla Yayla, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1994. ss. 55-81. Hayek'in özgürlükle siyasal ve sosyal düzen arasındaki ilişkiyle ilgili detaylı bir çalışma için ayrıca Bkz. Atilla Yayla, *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*. Ankara: Turhan Kitabevi, 1993.
53. Jacques Rupnik, "Totalitarizmin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 296.
54. Friedrich A. Von Hayek, *Kölelik Yolu*, s. 127.
55. Totaliter rejimlerde kurumlaşmış bir mekanizma olarak yalan konusıyla ilgili bir tartışma için Bkz. Leszek Kolakowski, "Totalitarizm ve Yalan", *Sosyal ve Siyasal Teori*, Der. Atilla Yayla, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1993.
56. Jacques Rupnik, "Totalitarizmin Yeniden Değerlendirilmesi", s. 301.
57. Mustafa Erdoğan, *Liberal Toplum. Liberal Siyaset*, Ankara: Siyasal Kitabevi. 1993, s. 138-139.
58. Sosyalist rejimlerin yıkılmasıyla birlikte kurgulayıcı aklın eseri olan tarihselcilik anlayışı da son bulmuş oldu. Nitekim bu gerçeği Francis Fukayama "tarihin sonu" olarak ifade etmektedir. Fukayama bu tezinde sosyalist rejimlerin şahsında somutlaşan ilerlemeci ve evrimci tarihselcilik anlayışının son bulduğunu ileri sürmektedir. Bkz. "The End of History", *National Interest*, (Summer, 1989).
59. L. M. Vorontsova and S. B. Filatov, "'The Russian Way' and Civil Society", ss. 24-30.
60. T.M. Knox (Çev.), *Hegel's Philosophy of Right*, s. 148.
61. Richard R. Weiner, "Retrieving Civil Society in a Postmodern Epoch". *Social Science Journal*, Vol. 1991.3 (1991), ss. 308-11.
62. Bu çalışma boyunca sivil toplumun, dolayısıyla özgürlüklerin gelişmesine müsaade etmeyen sosyalist rejimler için bazı siyaset bilimcileri bir zamanlar "halk demokrasisi", "marksist demokrasi" veya "proleterya demokrasisi" gibi kavramları kullanmaktaydılar. Oysa bu rejimlerin sivil toplum aktörleri tarafından demokratik ve özgürlükçü değerler talebiyle yıkılmasından sonra liberal değerlerden arınmış bir demokrasinin olamayacağı gerçeği bugün çok daha net biçimde anlaşılmış durumdadır. Dünyanın yaşadığı derin deneyimlerden sonra artık bugün liberal demokratik değerlerin demokrasinin temel değerlerini oluşturduğu yönündeki gerçek global biçimde yayılma sürecine girmiş bulunmaktadır. Sosyalist ve liberal değerlerin demokrasisiyle ilişkisi konusunda ayrıntılı bir çalışma için Bkz. Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 1998.

* Liberal Düşünce Cilt:14 Sayı: 16, 1999



Atina, Isparta ya da Liberal Cumhuriyetçilik

Doç. Dr. Sedat YAZICI

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi

Liberalizm-cumhuriyetçilik tartışmasının iki asırdan fazla bir geçmişi olmasına karşın, tartışmanın felsefi-kuramsal yönüne ilişkin ülkemizdeki akademik ve entellektüel çalışmaların yetersizliği özgürlükler konusunda ortaya çıkan yaklaşım farklılıklarının Türkiye'ye özgü, yerel ve arazi bir sorun gibi algılanmasının başka nedenlerinden biridir. Oysa tartışma hem tarihsel hem de paradigmatiktir. Bu nedenle karşıt paradigmalara felsefi-kuramsal temelleri aydınlatılarak tartışmayı bu temeller üzerinden sürdürmedikçe, ne söz konusu tartışmanın sağlıklı diyaloga dönüşmesini ne de gerekli paradigma değişikliğini ve bunun ortak bilgi olarak kavranmasını ummak gerçekçidir.

Bu makalenin amacı söz konusu tartışmanın kuramsal ve felsefi yönüne yönelik katkıda bulunmaktır.

Bu amaçla ilkin Hobbes, Constant ve Rousseau gibi düşünürlerin görüşlerine dayanarak tartışmanın siyaset kuramı tarihindeki yerini göstermeye çalışacağım, ikinci olarak, liberal ve cumhuriyetçi özgürlük ideallerinin kamusal alan ve özel alan;

pozitif, negatif ve tahakkünsüzlük olarak özgürlük kavramlarına ilişkin kuramsal farklılıklarını ortaya koyacağım. Son olarak, cumhuriyetçiliğin günümüz önde gelen kuramcılarında Philip Pettit'in tahakkünsüzlük olarak özgürlük anlayışını inceleyerek bu özgürlük idealinin temelde liberal negatif özgürlük anlayışına dayandığını savunacağım. Bu savunmayla, aynı zamanda, Habermas gibi özgürlük anlayışını liberal ve cumhuriyetçi paradigmalara sentezi olarak gören görüşe dolaylı bir destek yapmayı umuyorum.

II. İki Farklı Özgürlük: Antik Özgürlük ve Modern Özgürlük

Özgürlük anlayışının liberal ve cumhuriyetçi paradigmalarda nasıl görüldüğüne ilişkin ilk ciddi değerlendirmeye Benjamin Constant tarafından "Antiklerin Özgürlüğü ve Modernlerin Özgürlüğü" başlığıyla 1819 yılında yapılmıştır. Constant'a göre, antik çağın küçük coğrafi alanlarla sınırlı devletlerinin kavgacı ruhu nedeniyle bu cumhuriyetler "güvenliklerini, özgürlüklerini ve varlıklarını savaş bedeliyle elde etmek zorundaydılar."¹ Antik çağın bireyi, site-nin siyasî, sosyal ve hukukî kararlarının tümüne etkin bir biçimde katılma özgürlüğüne sahip olmasına karşın özel ilişkilerinde tam bir köle gibiydi. Yurttaş olarak savaşa ve barışa karar vermiştir ama özel alanda sınırlandırılmış, izlenmiş, bütün hareketlerinde bastırılmıştır. Antik çağın bu cumhuriyetçi özgürlük anlayışı Roma'da da devam etmiştir. Roma'da, "yasalar gelenekleri düzenlemiştir ve gelenekler her şeye karıştığı gibi, yasaların düzenlemediği hemen hemen hiçbir şey yoktur."² Oysa, bireysel özgürlüğün ortak varlığa devredildiği antik çağın ve Roma'nın cumhuriyetçi özgürlük anlayışının aksine, bireysel özgürlük veya bağımsızlık "modernlerin ilk gereksinimi" olmuştur. Constant'a göre, bireysel özgürlüğün güvencesi olması bakımından siyasî özgürlük modernler için de kaçınılmazdır, "ancak günümüz insanlarından, geçmiştekiler gibi, bütün bireysel özgürlükleri siyasî özgürlüklerine feda edilmelerini istemek, onları birincisinden koparmanın en kestirme yoludur ve bu sonuç elde edildiğinde, bu onları ikincisinden mahrum etmenin yalnızca çok kolay yolu olur."³

Constant, modern özgürlükle antik çağ özgürlük anlayışının temel farklılıklarını ortaya koyarken modern anlayışa benzerliği bakımından diğer antik çağ kentleri arasında Atina'nın hakkını da teslim eder. Kentiçi ve kent dışı ticaretin yaygın oluşu ve yurttaşlar arasında bireysel özgürlüğe yönelik "aşırı sevgi"nin varlığı gibi nedenlerden dolayı, Atina diğer kent yönetimleri arasında modern insanın özgürlük anlayışına en yakın yönetimdi.⁴ Constant, bu değerlendirmesini vurgulamak için Xenophon'un şu sözlerini aktarır: "Isparta'da yurttaşlar bir yargıç tarafından çağrıldıklarında adımlarını hızlandırırlar;

ancak bir Atinalı, yargıca bağımlı olduğunu düşündüğünde çileden çıkmış olur."⁵ Constant, bu değerlendirmesiyle, klâsik cumhuriyetçilikle liberal özgürlük anlayışlarının şu temel farklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır: Klâsik cumhuriyetçiler, Rousseau da dahil, devletin bağımsızlığını ve yurttaşların genel istence katılmalarını bireysel özgürlüğün gerekli ve yeterli koşulları olarak görürken, modern liberal özgürlük anlayışı bireylerin özel yaşamlarına müdahalesizliğe vurgu yapar. Bu anlamda, liberaler ve cumhuriyetçiler eğer Atina ve Isparta arasında bir seçim yapmak zorunda kalsalardı, liberaler Atina'yı, cumhuriyetçiler ise Isparta'yı seçerlerdi.

Klâsik cumhuriyetçilerin hareket noktalarının temelinde bireyin özgürlüğü değil, devletin özgürlüğü olduğuna yönelik eleştiriler Thomas Hobbes tarafından da dile getirilmiştir.

Yazarların övdüğü özgürlük, özel insanların değil, egemenlerin özgürlüğüdür. Eski Grekler'in ve Romalılar'ın tarihlerinde ve felsefesinde ve politika hakkındaki bütün bilgilerini onlardan almış olanların yazılarında ve konuşmalarında sık sık ve saygıyla anılan özgürlük, tek tek insanların özgürlüğü değil, devletin özgürlüğüdür. Devletin özgürlüğü, toplumsal yasalar ve devlet hiç olmasaydı her bir insanın sahip olacağı özgürlükler aynı şeydir. Onun etkileri de aynıdır... *Atinalılar* ve *Romalılar* özgürdüler; yani özgür devletlerdi: fakat, tek tek insanlar kendi temsilcilerine direnmek özgürlüğüne sahip oldukları için değil; onların temsilcisi, başkalarına direnme ve onları istila etme özgürlüğüne sahip olduğu için. *Lucca* şehrinin surlarında, bugün hâlâ, büyük harflerle *LIBERTAS* kelimesi yazılıdır; ancak hiç kimse, bundan, herhangi bir insanın, *Konstantinopolis'te* olduğundan daha fazla bir özgürlüğe veya devlete hizmetten muafiyete sahip olduğu sonucunu çıkaramaz. Bir devlet, ister monarşik isterse popüler olsun, özgürlük aynıdır."⁶

Hobbes'a göre, devletin özgürlüğünü bireysel özgürlük için yeterli koşul olarak gördüğümüzde, devletin siyasal yapısı ne olursa olsun, bireysel özgürlüğün sağlanmış olduğu sonucu çıkar ki, bu, klâsik cumhuriyetçilerin bireysel özgürlüğün anlamını yeterince kavramadıklarını gösterir. Yeni cumhuriyet-



çiliğin günümüz önde gelen düşünürlerinden Quentin Skinner ve Philip Pettit'e göre, Hobbes'un bu yorumu yanlıştır; çünkü, Cicero, Machiavelli, James Harrington, Montesquieu ve hatta Rousseau gibi klâsik cumhuriyetçilerin hareket noktası olarak devletin özgürlüğünü almalarının temel nedeni bireysel özgürlüğe ilişkin ileri sürdükleri radikal bir teze dayanmaktadır: "Özgür olmak yalnızca özgür bir devlette olanaklıdır."⁷ Skinner'e göre, bu düşünürlerin özgürlüğün negatif olduğuna ilişkin liberal görüşle "herhangi bir sorunları yoktur."⁸ Aksine onlar, "bağımlı bir koşul altında yaşamının kendisinin sınırlandırmanın bir kaynağı ve biçimi olduğunu" savunmuşlardır. Bu nedenle, Skinner'in cumhuriyetçi Harrington yorumuna göre,

"Eğer sultanın bir uyruğu iseniz, bir Lucca yurttaşından daha az özgür **olacaksınız**, çünkü Konstantinopolis'te sahip olduğunuz özgürlük, ne kadar geniş olursa olsun, tamamen sultanın iyiistencine bağlı kalacaktır... Bir başka deyişle, sultanın yasasının ve istencinin bir ve aynı olması gerçeğinin kendisi özgürlüğünüzü sınırlandırma etkisine sahiptir. Hükümetin monarşi veya popüler olması durumunda, özgürlük yine de aynı **değildir**.⁹

Hobbes ve Constant gibi düşünürler cumhuriyetçiliğin siyasî katılım yoluyla ortak istenci oluşturma veya belirleme idealini yeterince değerlendirmemiş olabilirler. Cumhuriyetçilik, tarihsel olarak temelde monarkın keyfi iradesine ve idaresine karşı 'cumhur'un ya da çoğunluğun iradesini egemen kılmaya yönelik bir siyasal hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda siyasal katılım yoluyla ortak istencin oluşmasına katkıda bulunmak cumhuriyetçi kuramda tek tek bireylerin hem temel hakkı, hem de yükümlülükleridir.

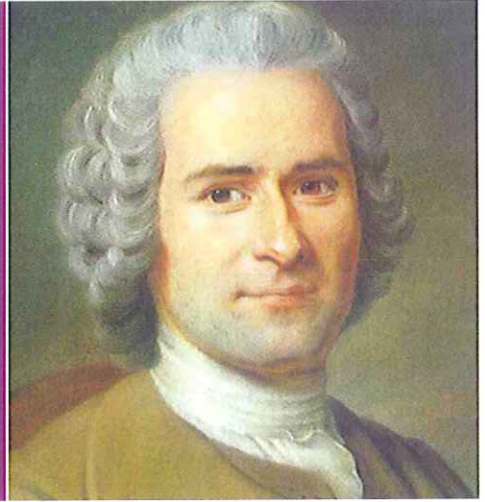
Ancak, cumhuriyetçi ideallere uygun bir siyasî güç dengesini sürdürmek cumhuriyetçiliğin temel sorunlarından biri olmuştur. Herhangi bir grup yönetim gücünü kontrol edebilir ve bu gücü ortak istencin geliştirilmesi ve ilerletilmesi için değil, kendi ilgi ve çıkarlarını sağlamak için kullanabilir. Bunu önlemeye yönelik cumhuriyetçi anlayışın savunduğu ve geliştirdiği üç farklı strateji cumhuriyetçi özgürlük anlayışının paradigmatik temellerini anlama bakı-

mından önemlidir. Birincisi, suistimalleri, bozulmaları ve kilitlenmeleri önlemeye yönelik anayasal kontrol ve denge sağlama. Gelişimini ve temellerini Montesquieu'da bulduğumuz, liberal veya cumhuriyetçi, günümüz demokratik yönetimlerin tümünün benimsenmiş olduğu yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ayrılığı ilkesi, cumhuriyetçi geleneğin siyasal gücün ortak istencin aleyhinde kullanılmasını önlemeye yönelik geliştirmiş olduğu bir ilkedir. İkincisi, söz konusu güç suistimallerinin nedenlerini azaltmaya yönelik düzenlemeler, örneğin, toprak reformu ve iletişim araçlarının tekelleşmesini önleyici düzenlemeler yapmak, cumhuriyetçi politikalar olarak savunulmuştur. Üçüncüsü, farklı grup veya bireyleri birbirine bağlamak için sivil inançlar oluşturmak. Aydınlanma hareketi temelde böyle bir projedir ve cumhuriyetçi gelenek içinde sivil inançlar oluşturma projesinin en açık savunucusu J. J. Rousseau'dur. Rousseau *Toplum Sözleşmesi'nin "Sivil Din"* başlığını taşıyan sekizinci bölümünde, başta Hristiyanlık olmak üzere, çeşitli dinlerin iç bölünmelere ve devletin birliğine nasıl son verdiğini anlatarak, temel inançlarının başında "toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığına" inanılan toplumsal dinin sosyal uyum duygusu bakımından önemini vurgular. Rousseau için bu ortak duygu ve inançlar öylesine önemlidir ki, egemen güç bunlara inanmada kimseyi zorlamaz ama buna "inanmayanları devletten kovabilir."¹⁰ Burada, Rousseau'nun sözünü ettiği, cumhuriyetçi kuramda önemli bir yeri olan "sivil din"

kavramı, kurumsallaşmış, ilâhî veya geleneksel din¹¹ ifade etmekten ziyade, kalıcı bir siyasal sistemin baskı ve zorlama ile sürdürülemeyeceği gerçeğinden harekete, siyasal sistemi desteklemeye ve yurttaşların itaatini kazanmaya yönelik duygu gücü kazandırmak amacıyla oluşturulmaya çalışılan değerleri ifade eder ve bu değerler literatürde "sivil din", "ortak din", "kamu teolojisi" veya "kamu felsefesi" olarak adlandırılır.¹² Debray'ın "bir cumhuriyet zihinsel bakımdan cumhuriyetçi olanlardan meydana gelir"¹³ sözleriyle ifade ettiği ideali gerçekleştirmek amacıyla ortak değer ve inançlar oluşturma projesine katkıda bulunmak cumhuriyetçi kuramda tüm kurumlardan beklenen bir görev olarak görülmüştür.

Halkın egemenliğini ortak istenç yoluyla siyasal yapıya yansıtmada ortak istence yüklenen anlam ve değer cumhuriyetçi kurumlara "oluşturucu ve yetiştirici" bir görev yüklemektedir. Kültür ve değer birliğine sahip toplumlarda ortak istencin siyasal yapıya aktarılabilmesinin pratik olanağının daha kolay olmasından dolayı cumhuriyetçilikle ulus devleti anlayışı arasında içsel bir bağ vardır. Söz konusu ortak değerleri geniş coğrafi alan üzerine kurulu, farklı kültürel değerlere sahip toplumlarda elde etmenin güçlüğünden dolayıdır ki Montesquieu, Rousseau, Hamilton ve Madison gibi düşünürler cumhuriyetin geniş sınırlara sahip ülkelerde uygulanabilirliğinin olanaksız olduğunu savunmuşlar-

Rousseau Toplum Sözleşmesi'nin "Sivil Din" başlığını taşıyan sekizinci bölümünde, başta Hristiyanlık olmak üzere, çeşitli dinlerin iç bölünmelere ve devletin birliğine nasıl son verdiğini anlatarak, temel inançlarının başında "toplum sözleşmesinin ve yasaların kutsallığına" inanılan toplumsal dinin sosyal uyum duygusu bakımından önemini vurgular.



dır.¹⁴ Bu nedenle, ulusçuluk hareketinin cumhuriyetçilik düşüncesinin 17. ve 18. yüz yıllarda yaygınlık kazanmasını izleyen asırdaki ortaya çıkmış olması rastlantısal değildir.

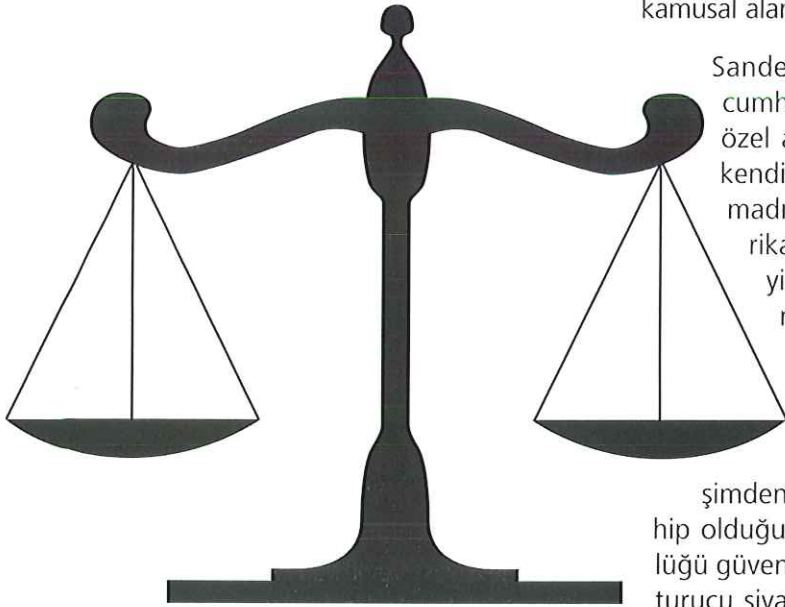
III. Kamusal Alan ve Özel Alan

Ayrımına İlişkin Cumhuriyetçi ve Liberal Yaklaşımlar

Özel alana müdahalesizlik anlamında negatif özgürlük konusunda, klâsik veya yeni, cumhuriyetçi bir özgürlükler sistemi ile liberal özgürlükler sistemi arasındaki temel görüş ayrılığı cumhuriyetçilerin siyasal sistemin sürdürülebilirliği konusunda kamusal erdemlerin temelini özel alana ilişkin erdemlere dayandığı ve her zaman onların üstünde tutulması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Montesquieu'ya göre cumhuriyet erdeme dayanır. Dolayısıyla, kamusal erdemlerin özel erdemlere üstünlüğü vardır ve hatta özel ilgiler onlar adına heba edilmelidir: "Özel tutkularımızı gidermek imkânla rımız ne kadar az olursa kendimizi o nispette genel tutkulara veririz."¹⁵ Klâsik ve yeni cumhuriyetçilerin savunduğu bu ortak görüş, Amerikan cumhuriyetçili-

"Kamusal erdem özel erdem olmadan var olamaz ve kamusal erdem cumhuriyetin yegane temelidir... Kamusal iyilik için pozitif bir tutku olmalıdır; ilgi, onur, şeref ve güç insanların zihinlerinde tesis edilmeli... Bu kamusal tutku, bütün özel tutkuların üstünde olmalıdır; insanlar kendileriyle gurur duymak, özel zevklerini, tutkularını ve ilgilerini feda etmeye hazır olmalı ve bundan memnun olmalıdırlar."¹⁶

Adams'ın yukarıdaki sözleriyle ifade ettiği bu görüş günümüz cumhuriyetçilik kuramcılarında Sandel'in de hareket noktasını oluşturur. Sandel'e göre, "cumhuriyetçi siyaset, yurttaşların desteklediği değer ve amaçlara yansız kalmaz. Liberal anlayışın aksine, cumhuriyetçi özgürlük anlayışı oluşturunca bir siyaset gerektirir; yurttaşlarda kendi kendini yönetmenin gerektirdiği karakter niteliklerini yetiştiren bir siyaset."¹⁷ Liberal felsefeciler, liberal-demokratik bir siyasal sistemin kalıcılığı için kamusal alanda temel demokratik kurumsal yapılanmanın yeterli olacağını, böyle bir siyasal sistemin en güvenilir dayanağının liberal-demokratik değerlerin kendisi olduğuna inanırken,¹⁸ cumhuriyetçi kuramda ortak istencin güçlendirilmesi ve sürdürülmesi adına söz konusu oluşturma ve yetiştirmenin kurumsal kapsamı yalnızca kamusal alan değildir.



Sandel gibi toplulukçu (communitarian) cumhuriyetçiler liberal özgürlük sisteminin özel alana ilişkin yansızlık ilkesinden dolayı kendini desteklemek için yeterince güçlü olmadığını ileri sürerler. Sandel'e göre, Amerika bireylerin kendi kendilerini yönetmeyi temel alan cumhuriyetçi bir ülke olarak ortaya çıktı, ama son elli yıl içinde bu anlayış yerini bireysel haklara vurgu yapan ve birbirlerine rakip olan iyi anlayışlarına yansız olan bir liberal anlayışa bırakmıştır. Sandel bu değişimden hoşnut değildir. Çünkü ona göre "sahip olduğumuz kamu felsefesi vaat ettiği özgürlüğü güven altına alamaz."¹⁹ Çünkü, klâsik oluşturunca siyaset anlayışı yerini kişileri özgür ve bağımsız ben'ler olarak alan liberalizme bırakmıştır. Sandel'e göre liberalizm şimdilik kazanmıştır ama eğer cumhuriyetçiliğe yeniden dönüş olmazsa herkes kaybedecektir.

ğinin kurucu babalarından ve aynı zamanda ABD'nin ikinci başkanı olan John Adams'ın şu ifadelerinde açıkça dile getirilmiştir:

Sandel'in cumhuriyetçi siyaset anlayışı "moral karakteri özel değil, kamusal bir sorun olarak görür."²⁰ Bunun temel nedeni, cumhuriyetçi kuramda hak ve özgürlükler sisteminin içsel olarak yurttaşların siyasî özerklikleriyle ilişkilendirilmesi gerektiği düşüncesidir. Söz konusu ilişkilendirmede liberal kuramın çizdiği "kamusal alan" ve "özel alan" ayrımının büyük ölçüde ortadan kalkacağı açıktır, çünkü liberal kuramda özel alana ait düşünülen çoğu seçimin aslında kamusal nitelikli olduğu düşünülmektedir. Görüleceği üzere, liberal kuramın özel alana ilişkin değerlere devletin yansız kalması gerektiği düşüncesine cumhuriyetçilerin karşı çıkışı cumhuriyetçi özgürlükler sisteminin paradigmatic bir sonucudur. Cumhuriyetçilik kamusal ya da toplumsal ilgi ve iyinin bireysel ilgi ve iyiye öncelliğini savunurken, deontolojik liberalizm bireysel hak ve özgürlüğün kamusal veya toplumsal iyi ve ilgiye öncelliğini savunur.²¹

Bu noktada, tartışmanın kuramsal derinliğine inmek amacıyla, liberal özgürlük anlayışında devletin özel alana yansız (neutral) ve müdahalesiz kalması gerektiği düşüncesini açmakta yarar var. Liberal yansızlık kavramını nasıl anlamalıyız? Kamusal alan ve özel alan ayrımının temeli nedir? Liberalizm özel alanı neden müdahale dışında tutar? Kuşkusuz bu soruları yanıtlamada liberal kuramcılar arasında bazı farklılıklar vardır, ancak tartışmanın doğasını anlamamızı sağlayacak genel bir değerlendirme yapmak mümkündür. Bu amaçla ilkin liberal-demokratik yansızlık düşüncesinin düşünülebilir dört farklı anlamını veya boyutunu vurgulamak istiyorum. Birincisi, liberal yansızlık kavramı sonuç veya etki yansızlığı olarak düşünülebilir. Bu anlamda, bir liberal devlet temel ilkelerinin, kurumlarının ve yaklaşımlarının uygulanması belli bir yaşam biçimini destekleme eğilimine sahip değilse yansızdır. Çoğu liberal bu anlamdaki yansızlık anlayışına karşı çıkar. Rawls'un belirttiği gibi, "âdil bir anayasal rejimin kuşatıcı doktrinlerin sürdürdüklerine ve zamanla kazandıkları taraftarlara önemli sonuç ve etkilerinin olmaması kesinlikle imkânsızdır."²² İkinci olarak, bir devletin eğer temel ilkeleri herhangi bir değer kabul edilen özgül üstünlüğüne başvurmaksızın gerekçelendiriliyorsa o devlet prosedür olarak yansızdır. Temel siya-

sal işleyişi ya da özgürlükler sisteminin işleyişini düzenleyen bir prosedürün herhangi bir kendinde iyi değer varsaymadığını düşünmek olanaksızdır. Liberal-demokratik hak ve adalet anlayışını düzenleyen bir prosedür saygı, eşitlik ve özgürlük gibi kendinde iyi özgül değerler içerir. Bu nedenle, cumhuriyetçi ve toplulukçu (communitarian) düşünürlerinin ileri sürdüğü gibi, liberal kuramın herhangi bir 'toplumsal iyi' veya 'ortak iyi' varsaymadığı veya savunmadığı eleştirisi de kanımca doğru değildir.

Üçüncüsü, fırsat yansızlığı anlamındaki kullanımında, liberal bir devlet "herhangi bir izin verilebilir iyi anlayışını geliştirmek için eşit fırsat eşitliği"²³ sağladığında yansızdır. Dördüncüsü, amaç yansızlığı anlamındaki kullanımında, yine benzer şekilde, liberal devlet siyaseti herhangi bir izin verilebilir iyi anlayışını veya yaşam biçimini diğerlerine üstün tutmaya yönelik destekleme girişiminde bulunmadığında yansızdır. Liberal kuramda devletin yansızlığı ilkesi bu son iki durumda ifade edildiği anlamda, yani, izin verilebilir iyi anlayışlarına yönelik devletin eşit fırsat eşitliği yaratması ve farklı iyi anlayışlarından birini diğerine üstün tutma girişimlerinden sakınması anlamlarında, söz konusudur. Bunun temel nedeni yalnızca söz konusu değer veya iyi anlayışlarının siyasal alanın dışında olması değil, aynı zamanda epistemik bakımdan söz konusu değerler arasında doğru ya da yanlış değerlendirmesi yapmanın olanaksızlığıdır. Bu anlamda çoğulculuk liberalizm için hem olgusal bir durum hem de arzu edilir bir durumdur. Cumhuriyetçi kuramların çoğulculuk anlayışıyla uzlaştıramayacağı eleştirisi veya uzlaşma güçlüğü, kamusal alanın dışında kalan iyilik anlayışlarını bir yönüyle kamusal alanın bir parçası görmelerinden kaynaklanmaktadır. Böyle olunca, özel alana ilişkin her çoğulcu istek ortak istenci zedeleyici veya zayıflatıcı istek olarak nitelendirilebilir.

Cumhuriyetçi kurama en önemli liberal eleştiri özel özerkliğe siyasî veya kamusal özerklik adına bütünüyle müdahale edilmiş olması noktasındadır. Liberalere göre, ortak istencin yurttaşlar tarafından belirlenmiş olması bireysel özgürlüğün yeterli koşulu olarak görülemez. Yasaların kimin iradesine dayandığı kadar bireysel eylemlerimizin gerçekte ne kadar

sınırlanır ve sınırlandırılmazdır. Dahası, ortak istence özgürlüklerin içeriği ve kapsamına ilişkin belirleyici rol yüklendiğinde bireylerin özel alana ilişkin istekleriyle ortak iyi arasında bir gerilimin ve çatışmanın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu nedenle, Habermas'ın da belirttiği gibi, Rousseau gibi klâsik cumhuriyetçiler "normatif olarak oluşturulmuş ortak istencin, baskı olmaksızın, bireylerin özgür seçimi ile nasıl uzlaştırılacağını açıklayamaz[lar]"²⁴ çünkü, yurttaşlar üzerine aşırı istekte bulunan Rousseau'cu bir özgürlükler sistemi bireylerin genelleştirilebilir olmayan ilgilerini sürdürmek için yeterli boşluk bırakmaz.

IV. Philip Pettit ve Yeni Cumhuriyetçilik

Birçok devlet tarafından resmi siyasal sistem olarak kabul edilmiş olmasına rağmen cumhuriyetçilik 1960'lara değin siyasal kuramı içinde yaygın olarak ele alınan konulardan biri değildi.²⁵ Bu durumun değişmesinde Amerika'nın kurucu devlet adamlarının ve düşünürlerinin siyasî görüşleri üzerine yapılan çalışmalar itekleyici olmuştur, ancak cumhuriyetçiliğin siyasal felsefesi ve kuramı içinde popüler konulardan biri olmasını sağlayan düşünürlerin başında Philip Pettit gelir. Pettit'in görüşlerine geçmeden önce kendisine felsefî rakip olarak aldığı negatif ve

pozitif özgürlük ayırımından başlamakta yarar var. Bu iki özgürlük türü arasındaki kuramsal-kavramsal farklılık birkaç asırdır ele alınan konulardan biri olmasına karşın, söz konusu ayırımın yaygınlık kazanmasını İsaiah Berlin'e borçluyuz. Berlin, "İki Özgürlük Kavramı" başlığını taşıyan makalesinde, negatif özgürlüğü kişinin eylem ve seçimlerinde diğer insanlara zorlanmaması veya müdahale edilmemesi olarak tanımlar. Pozitif özgürlük ise kişinin kendi istencine göre eylemde bulunması, yani kendi kendinin efendisi olmasıdır.

Geleneksel olarak, liberalizm negatif özgürlükle özdeş tutulmuştur, ancak bu, liberallerin pozitif özgürlüğün değerini görmezlikten geldiği anlamına gelmez. Liberallerin Kant'ın siyasal felsefesini cazip bulmalarının en önemli nedeni onun bireysel özerkliğe tanıdığı merkezi konumdur. Berlin, her iki özgürlük kavramının kendinde değere sahip olduklarını, ancak özgürlüğün temelde negatif özgürlük olduğunu savunur. Bu iki özgürlük türü arasında ne çeşit ilişki olduğu, gerçekte bunların iki farklı özgürlük mü, yoksa özgürlüğün iki yönünü mü ifade ettiği sorunu tartışılan bir sorundur. Eylemin kendi ben'imini seçimi olarak ortaya çıkması ve başkaları tarafından zorlanmaması ya da sınırlandırılmaması



özgürlüğün iki koşulundan başka ne anlam ifade eder? Berlin'in bu iki koşulu iki farklı özgürlük olarak tanımlamasının nedeni nedir?

Berlin'in hareket noktası bu iki özgürlük türünün sınıldığının aksine birbirini destekleyen değil, zayıflatan ve hatta birbirleriyle çatışan iki ayrı özgürlük türü olduklarıdır. Bu durum pozitif özgürlükte ben'in "üst ben" ve "alt ben" olarak yaşadığı gerilimden kaynaklanmaktadır. Bu ayrımda, alt ben yaşayan ben'i, yani "deneysel" ve "psikolojik ben'i ifade ederken; üst ben ise metafiziksel anlamda "ideal" veya "gerçek" ben'e karşılık gelir. Bu üst ben, antik çağdan günümüze değin geleneksel olarak, dilde, düşüncede ve eylemde hep kurumlarla, kiliseyle, ulusla, ırkla, devletle, kültürle; bazen de genel istenç ve ortak iyi gibi daha belirsiz varlıklarla özdeşleştirilmiştir. Böyle olunca, "özgürlük doktrini olarak başlamış olan şey, zamanla otorite ve baskı doktrinine dönüştü ve despotizmin en sevdiğil silâhı oldu."²⁶ Berlin'e göre, bunun temel nedeni, yalnızca metafiziksel anlamda ideal bir özgürlük aramaktan değil, aynı zamanda, özgürlükle özgürlüğün koşullarını özdeşleştirmekten kaynaklanmaktadır. Özgürlük başka şey, özgürlüğün koşulları başka şeydir. Özgürlük, klâsik düşünürlerce engellerin ortadan kaldırılmasından ziyade, çoğunlukla kurumsal yaşam biçimlerinin pozitif etkinlikleriyle özdeşleştirilmiştir.²⁷ Bu noktada Berlin, hedefi cumhuriyetçi özgürlük anlayışı olmasa da, temelde Paley'in cumhuriyetçilerin negatif özgürlüğün değerini görmezlikten geldikleri ve onu sağlayan kurumları fetişleştirdikleri eleştirisine katılır.

Yinelemekte yarar var. Berlin seçimini negatif özgürlükten yana koymuş olsa da amacı pozitif özgürlüğün değerini azaltmak değildir. Ona göre negatif ve pozitif özgürlük aynı şey olmasa da her iki özgürlük "kendinde amaçtır."²⁸ Onun amacı çoğulculuğun insan yaşamının bir koşulu olduğunu unutmamamız gerektiğini hatırlatmaktır:

"Eğer, benim inandığım gibi, insanın bir çok amacı varsa ve onların hepsi birbiriyle ilkece örtüşüyor değilse, o zaman çatışma ve trajedi-olasılığı insan yaşamından, kişisel veya sosyal, tamamen elenemez. Öyleyse, mutlak iddialar arasından seçim zorunluluğu insan koşulunun kaçınılmaz bir özelliğidir."²⁹

Berlin'e göre bu gerçek bizi çoğulculuğa götürür. Buna göre, eğer iki kendinde amacın, pozitif ve negatif özgürlüğün, çatıştığı durumlarda birini mutlaklaştırıp diğerini heba edersek özgürlüğün kendisini yitirmiş oluruz. İki özgürlük karşılaştırıldığında, negatif özgürlüğe dayalı bir çoğulculuk anlayışı, amaç pozitif anlayışa dayalı kendi kendisinin efendisi olmaya, otoriter ve disiplin temelli yapılar aramaya çalışan büyük ideallerden daha doğru ve insandır.

Cumhuriyetçiliği yeniden popüler kılmaya yönelik kuramsal girişimlerin öncülerinden olan Philip Pettit'e göre, Berlin ve diğer liberallerin çizdiği negatif-pozitif özgürlük ayrımının karşılayamayacağı, cumhuriyetçiliğe özgü bir başka özgürlük anlayışı söz konusudur: Tahakkümsüzlük olarak özgürlük. Ona göre, liberal negatif özgürlükle cumhuriyetçi tahakkümsüzlük olarak özgürlük ideali arasında önemli bir fark vardır ve bu fark "tahakkümsüz müdahalenin ve müdahalesiz tahakkümün mümkün olmasıyla kendini gösterir."³⁰ Cumhuriyetçi özgürlük ideali için, tahakkümün olması ille de fiili bir müdahalenin olmasını gerektirmez. Bu özgürlük anlayışına göre; (1) müdahale kapasitesine sahip bki, (2) bunu keyfi temelde (3) başkasının yapacağı seçimlerde kullanıyorsa ortada müdahale durumu söz konusudur.³¹ Pettit'in özetile, iki özgürlük ideali arasında ki benzerlik ve farklılıklar kısaca şöyle ortaya çıkar:

Müdahale yok, tahakküm yok: İki ideal için de iyi.

Hem müdahale hem de tahakküm var: İki ideal için de kötü.

Tahakküm var ama müdahale yok: Yalnızca tahakkümsüzlük ideali için kötü.

Müdahale var ama tahakküm yok: Yalnızca müdahalesizlik ideali için kötü.³²

Konuyu Pettit'in vermiş olduğu köle ve efendi örneği üzerinden sürdürelim. Pettit'e göre, özgürlüğün başkalarının müdahalesizliği olarak aldığımızda, nazik ve müdahale etmeme eğilimine sahip olan bir efendinin kölesi, müdahalesizlik anlamında özgür kabul edilmiş olacak, ancak hiç kimse bir kölenin gerçekte özgür olduğunu söyleyemez. Çünkü ortada müdahale yoktur ama tahakküm vardır. Özgürlük, Cicero'nun belirttiği gibi, şefkatli efendiye sahip

olmak değil, hiçbir zaman efendiye sahip olmamaktır. Bunun yanı sıra, her müdahale tahakküm de değildir. Örneğin, doğal veya hukukî yasalara uymak, onların öngördüğü şekilde eylemlerimizi düzenlemek ya da maksatlı olmayan engelleme biçimleri bir müdahaledir ama tahakküm değildir. Hemen hemen tüm cumhuriyetçi kuramcılar liberallerin negatif özgürlükle yasaların, meşru olanlar da dahil, özgürlüğü sınırlandırdığını savunduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu yoruma, Habermas gibi liberal ve cumhuriyetçi özgürlük anlayışlarını sentezleştirmeye çalışan düşünürler de katılır. Bütün bu yorumların dayandığı yegane liberal düşünür Hobbes'tur. Liberallerin yasal sınırlandırma veya müdahale ile özgürlük arasında bir sorun gördükleri görüşü doğrudur. Ancak, Nozick gibi devletin işlevini "gece bekçiliğinden" ibaret gören klâsik liberallerin bile tüm yasaları özgürlüğü sınırlandırıcı nitelikte gördükleri yorumu doğru değildir.

Pettit'in, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü açıklamak amacıyla tahakküm ilişkisinin üç özelliği olarak verdiği yukarıdaki koşullarda, "müdahale kapasitesine sahip olma" ifadesinde açık olduğu üzere, hareket noktasının temelde müdahalesizlik olarak özgürlük olduğu açıktır. Gerçekten de Pettit, cumhuriyetçi ideal olarak savunduğu tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün müdahalesizliği özgürlüğün gerekli koşulu olarak aldığını açıkça ifade etmektedir. Ona göre sorun, özgürlüğün yeterli koşullarını ortaya koymaktır. Peki, bu gerekli koşullar temelinde, Berlin gibi liberallerin savunduğu müdahalesizlik olarak özgürlük ya da diğer adıyla negatif özgürlük ile cumhuriyetçi Pettit'in savunduğu tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasında bir fark var mıdır? Kanımca "Hayır." Göstermeye çalışacağım gibi, Pettit'in özgürlük anlayışı temelde liberal bir anlayışa dayanmaktadır.

Bu temellendirmem Pettit'in negatif özgürlüğü yanlış yorumladığı kanaatine dayanmaktadır. Liberal negatif özgürlük anlayışı, özgürlük sınırlandırmasının ancak ve ancak fiili bir müdahale sonucu söz konusu olduğu görüşünü ifade etmez, çünkü, Berlin'in de belirttiği gibi, negatif özgürlük "eylemin kendisinden ziyade, eylem için fırsatları" ifade eder:

"Açık kapılardan yürümekten hoşlanmama karşın, eğer böyle yapmayıp durduğum yerde oturur ve hareketsiz bir yaşam sürdürürsem, daha az özgür kılınmış olmam. Özgürlük, eylemin kendisi değil, eylemin olasılığı ve eyleme fırsattır."³³ Buna göre, efendisinin nazikliği ve müdahalesizlik eğilimi göstermesi sonucu eylemleri sınırlandırılmamış olan bir köle, başkalarıyla aynı fırsat eşitliğine sahip olmadığı için liberal negatif özgürlük anlayışına göre de özgür sayılamaz. Eylemlerin sınırlandırılma olasılığının varlığı kendi başına bir özgürlük sınırlandırmasıdır ve böyle bir durumda gerçek anlamda özgür sayılmayız. Bu nedenle, Berlin'in açıkça belirttiği gibi, "özgürlük, en azından siyasî anlamda, gözdağı verme veya *tahakküm yokluğuyla* ortak anlamlıdır (co-terminous)."³⁴ Eğer bu yorumum doğruysa, ki Berlin gibi çoğu liberaller için doğru olduğuna inanıyorum, Pettit'in negatif özgürlüğün tahakkümsüzlüğü içermediği varsayımı doğru değildir ve müdahalesizlik olarak özgürlük ile tahakkümsüzlük olarak özgürlük arasında Pettit'in anladığı anlamda bir farklılık yoktur.

Pettit'in özgürlük anlayışının liberal unsurları yalnızca bundan ibaret değildir. Onun herhangi bir müdahalenin keyfi olup olmadığını belirlerken savunduğu gerekçelendirmesi de liberal bir anlayışa dayanır. Ona göre, keyfi olmayan bir temelde devlet gücünün sürdürebileceği ilgileri belirlemek yalnızca yurttaşların kendi siyasî düşüncülerinin nihai olarak karar verebileceği bir sorundur.

"Bir devlet eylemine rehberlik eden her çıkar ve her fikir toplumun her köşesinden gelen meydan okuyuşlara açık olmalıdır; ve nerede muhalif varsa orada uygun çarelere başvurulmalıdır. İnsanlar prosedürler üzerinde yüksek düzeyde uzlaşmaya varmalı ve kendilerine ayrılma, vicdani red ya da bu türden başka şeyler için fırsat tanınmalıdır."³⁵

Ancak, Larmore'un da belirttiği gibi, burada asıl sorun söz konusu uzlaşmayı veya ortak düşünmeyi yönetecek olan ilkelerin nasıl belirleneceği ya da uzlaşmanın ne tür normatif ilkelere dayanacağı sorundur. Eğer, âdil yasalar farklı ilgilerin güç pazarlığına değil de, her yurttaşın aklıyla onaylayacağı argümanlara dayanıyorsa, o zaman kişiler herhangi bir

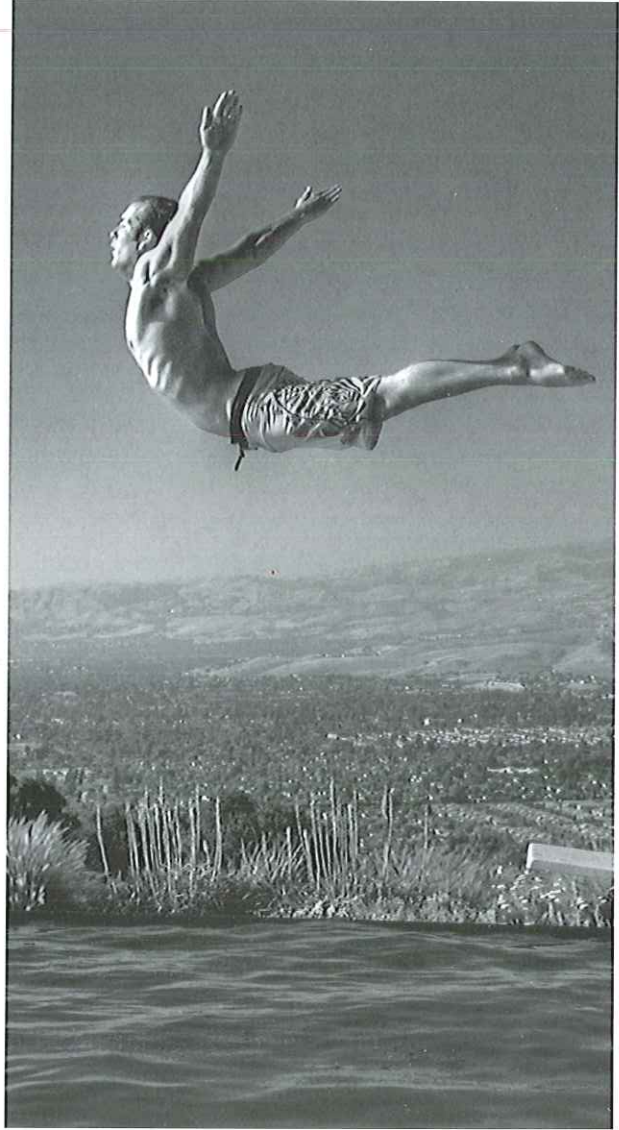
nihaî amacın araçları olarak değil, kendinde amaç olarak görülecektir. Larmore'a göre, Pettit'in cumhuriyetçi özgürlük kuramı böyle bir anlayışa dayanır çünkü, hem yurttaşların hem de yasamanın bağlayıcı meşru kararlar verebilmeleri için varsayılan normatif ilke kişiye saygı ilkesidir. Bu anlayış, liberalizmin özünü oluşturan bir anlayıştır.³⁶ Dahası, kişiye saygı, politik yaşamda herkesin bağlı olduğu bir makul sözleşmeyi gerektirir. Liberal Rawls'un ifadesiyle, siyasî gücün kullanımı ancak yurttaşların makul olarak görebilecekleri ilke ve idealler ışığında onaylayabilecekleri bir anayasa temeline dayanıyorsa gerekçelenmiş ve meşru kabul edilmiş olur. Bu ilke, makul anlaşmazlıkların olabileceğini de varsayar, dolayısıyla Pettit'in özgürlük kuramı kuşatıcı makul doktrinlere yönelik devletin yansızlığını savunan liberal görüşü açık olmasa da örtük biçimde savunmuş olur.

Klâsik cumhuriyetçilik, insan haklarıyla popüler egemenlik arasında içsel bir bağ kurarak özgürlüğü belirli bir toplumun etik ve siyasî değerlerine dayandırmaya karşın³⁷ Pettit'in özgürlük anlayışı evrensel değerlere dayanır. Ona göre, tahakküm olasılığını azaltmak amacıyla ulusal iradesinin bir kısmını ulus dışı bir kuruma devrederek tahakküm olasılığını azaltmaya çalışmak cumhuriyetçi özgürlükle çelişmez:

"Cumhuriyetçi devlet insanların tahakkümsüzlüğünü ilerletmenin vazgeçilmez bir aracını teşkil ettiği müddetçe, cumhuriyetçi bakış açısından devlet ya da devlet egemenliğinin hiçbir kutsal tarafı yoktur. Çeşidi türden çok uluslu organların var olduğu düşünülüğünde, ülke içi bazı meseleler vardır ki, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü ilerletme açısından, onlar üzerinde bu organlara kontrol yetkisi vermek ve dolayısıyla yerel devleti sınırlandırmak daha iyi olabilir."³⁸ Bu durum, ortak istencin ulusal sınırlar içinde yaşayan insanlarca belirlenmiş olmasına karşın, özgürlüğün evrensel bir değer olduğunu ve evrensel değerlerin ortak istencin üstünde olduğunu gösterir. Pettit, bu noktada da klâsik cumhuriyetçilikten daha çok özgürlüğün evrensel değerine vurgu yapan liberal görüşe yakın durmaktadır.

Anlatmaya çalıştığım benzerliklere karşın, liberal müdahalesizlik olarak özgürlük ile tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı arasında önemli bir farklılığın

olduğunu orta koyabilmemizi sağlayacak noktalarda Pettit ya suskun kalmakta ya da yeterli ayrıntıya girmemektedir. Bu konuların başında "müdahale kapasitesi"ne yüklenen anlam ve söz konusu kapasiteyi ortadan kaldırmaya veya azaltmaya yönelik savunulan cumhuriyetçi politikaların kamusal alan ve özel alan ayırımına ne oranda özen göstereceği sorunudur. Gerçi Pettit müdahale kapasitesiyle "sanal bir kapasite" değil, "fiilî bir kapasitenin" kastedildiğini açıkça ifade etmektedir. Ne var ki, ne tür kapasiteler fiilî kapasite sayılacaktır sorusu yine de belirsizdir. Pettit'in tahakkümsüzlüğü ilerletme politikaları kültürel bir dönüşümü ve değişimi de içerir. Bu



değişim ve dönüşümün kapsamına Sandel'in ve klâsik cumhuriyetçilerin savunduğu gibi özel alanın dahil edilip edilmediği ya da ne oranda dahil edildiği sorusunu Pettit yanıtızsız bırakmaktadır.

Benzer belirlisizliklere karşın Pettit'in te-mellendirmeye çalıştığı cumhuriyetçi özgürlük anlayışının temel yaklaşımlarda liberal özgürlük anlayışıyla örtüşüğünü yinelemekte yarar var. Homojen bir siyasî topluluğa odaklanan klâsik cumhuriyetçiliğin aksine, Pettit'in cumhuriyetçi özgürlük anlayışı grup hakları, çoğulculuk ve çok kültürlülük ideal ve olgularıyla örtüşür, hatta onları kucaklar görünüyor. Böyle bir örtüşme şaşırtıcı değildir, çünkü kuramsal temelde cumhuriyetçilikle liberal özgürlük anlayışları arasında önemli paradigmatik farklılıklar olmasına karşın, siyaset kuramını siyaset tarihinden bağımsız olarak okumak yanlış değerlendirmelere yol açabilir. Bu noktada 1960'lardan itibaren Luwis Namier, John Pocock, Geoffrey Ekon ve Quinten Skinner gibi araştırmacıların öncülük ettiği siyaset kuramını "gerçek" tarih doğrultusunda okumak gerektiği önerisine katılıyorum. Ancak benim buradaki amacım iki özgürlük anlayışı arasındaki paradigmatik farklılıkları kuramsal temelde ortaya koymaktır. Yoksa gerçek siyaset tarihinin cumhuriyetçi ya da liberal özgürlük anlayışlardan birinin tek başına egemen olduğunu, olacağını ya da olması gerektiğini ima etmek istemiyorum. Batı demokrasilerinin özgürlük konusunda göstermiş oldukları gelişme tanımlamaya çalıştığım iki özgürlük idealinin başarıyla sentezleşmesi sonucu gerçekleşmiştir. Bu noktada, çağdaş hak ve özgürlük anlayışının liberal ve cumhuriyetçi paradigmaların sentezi olması gerektiği düşüncesinde Habermas'a katılıyorum. Kendi kuramının önemini ve yeniliğini yüceltme adına Habermas'ın görmediği veya görmezlikten geldiği, böyle bir sentezin Batı demokrasilerinde zaten büyük oranda kurulmuş olduğudur.³⁹

V. Sonuç

Özgürlüğün evrensellik yönü liberal ve cumhuriyetçi kuramlarca kabul edilen bir değer olmasına karşın, bu iki kuramın benimsediği diğer siyasal ve moral idealler, özgürlüğün kapsam ve sınırlarının çizilme-

sinde belirleyici rol oynamaktadır. Liberal kuram açısından, bu ideallerin başında çoğulculuğu, modern demokratik toplumların bir olgusal durumu olarak görmenin yanı sıra, amaçsal bir değer olarak görme düşüncesi de gelir. Modern cumhuriyetçilik ise, klâsik cumhuriyetçiliğin çoğulculuğu "sosyal sapma" ya da "doğrudan sapma" durumu olarak görme düşüncesinden vazgeçmiş olmasına karşın, tüm kamusal erdemleri özel erdemlere öncelemesi nedeniyle, yine de bireysel özgürlükleri sınırlama eğilimi taşımaktadır. Kuşkusuz kamusal erdemler hem bir toplumun siyasal ve sosyal bütünlüğü için, hem de bireysel özgürlüklerin etkin biçimde yaşanması için son derece önemli ve gereklidir. Ancak, temel sorun söz konusu erdemlerin kapsam ve içeriğinin belirlenmesi sorunudur. Yaşamın tüm yönlerini kapsayan, kuşatıcı bir özgürlükler doktrini demokratik özgürlükler idealini zedeleyici olduğu gibi, siyasal bakımdan da çağdaş demokratik toplumların olgularıyla örtüşmemesi bakımından uygulanabilirlikten uzak görünmektedir. Paradigmalar arası iletişim zor olsa da, özgürlükler konusunda Batının yaşadığı kuramsal değişim ve tarihsel gelişim bunun olanaksız olmadığını gösteriyor.

Notlar

¹ Benjamin Constant, *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 312.

² A.g.e., s. 311

³ A.g.e., s. 323

⁴ Constant'ın özetlemeye çalıştığım bu görüşleri literatürde yaygın kabul görmüş ve işlenmiştir. A. Yayla, antik özgürlüğün "esas itibarıyla negatif karakterli" olduğunu belirtmektedir. Constant'ın ayrımı doğrultusunda, Yayla'nın bu yorumu daha çok Atina yönetimi için doğrudur. Bkz. Atilla Yayla, *Liberalizm*, Liberte Yayınları, 2000, s. 141-2.

⁵ Benjamin Constant, *Political Writings*, s. 316.

⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Türkçesi: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, s. 158.

⁷ Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 60.

⁸ A.g.e., s. 82.

⁹ A.g.e., s. 86.

¹⁰ J. J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Türkçesi: A. Erenuluğ, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 205.

11 Örneğin Michael Novak "sivil din" kavramını "insana ilişkin evrensel ve transandent iddialar ışığında ulusal deneyimin kamusal algılanması; insanları birleştiren anlam merkezli ve uyumlu güç olarak kurumlaşmış usuller (rituals), semboller ve değerler kümesi" olarak tanımlamaktadır. M. Novak, *Choosing Our King: Powerful Symbols in Presidential Politics*, MzanWn, New York, 1974, s. 44.

12 Sivil din kavramının farklı anlamları ve cumhuriyetçi kuram içindeki yeri için bakınız, Richard Vetterli ve Gary Bryner, *in Search of the Public*, Rowman and Littlefield Publishers, New Jersey, 1987.

13 Regis Debray, "Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?", Çev. Ahmet Arslan, www.tef.gazi.edu.tr/~aerdem/gazetemek/htiml, 2. Kasım. 1998, s. 2.

14 Bu konuda daha fazla bilgi için bakınız, Paul A. Rahe, *Republic: Ancient and Modern*, The University of North Carolina Pres, Chapel Hill and London, 1992, s. 583; A. Aulard, *Fransa İnkılabının Siyasi Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1984, I. Cilt, s. 12.

15 Montesquieu, Kanunların Ruhu Üzerine, Türkçesi: Fehmi Baldaş, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, s. 98.

16 John Adams'ın bu sözleri Paul A. Rahe'den aktarılmıştır, *Republics: Ancient and Modern*, The University of North Carolina Pres, Chapel Hill and London, 1992, s. 235.

17 Michael Sandel, Sandel, *Democracy's Discontent: America, in Search of a Public Philosophy*, s.25.

18 Örneğin John Rawls hakkaniyet olarak adaletin kuramının kalıcılığını onun liberal-demokratik görüşü savunuyor olmasına dayandırır. Bakınız, *Political Liberalism*, Columbia University Pres, New York, 1996, s. 143.

19 Sandel, *Democracy's Discontent: America, in Search of a Public Philosophy*, s.6.

20 A. g. e., s.25.

21 Bu noktada cumhuriyetçilik ile yararcılık örtüşür. Bu nedenle John Rawls gibi deontolojik liberallerin yararcılığa karşı eleştirilerinin cumhuriyetçilik için de aynı oranda söz konusu olduğunu düşünüyorum. Rawls'm görüşleri için bakınız, *A Theory of Justice*, Harvard University Pres, Massachusetts, 1971; *Political Liberalism*, Columbia University Pres, New York, 1996.

22 John Rawls, *Political Liberalism*, s. 193.

23 John Rawls, *Political Liberalism*, s. 193.

24 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms*, MIT Press,

Massachusetts, 1996, s. 102.

25 Knud Haakonssen, "Republicanism", *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. R. E. Goodin ve P. Pettit, Blackwell, Massachusetts, 1995, s. 568.

26 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Pres, Oxford, 1969, s. xlv.

27 A.g.e., b, xlv.

28 A.g.e., b, xlv.

29 A.g.e., s. 169.

30 A.g.e., s. 169.

31 A.g.e., s. 169.

32 Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, Türkçesi: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, s. 45.

33 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Pres, Oxford, 1969, s. xlii.

34 A. g. e., s. xli. Vurgu bana ait.

35 Pettit, s. 86.

36 Charles Larmore, "A Critique of Philip Pettit's Republicanism", *Philosophical Issues*, 11, 2001, s. 241.

37 Bu konuda bakınız, J. Habermas, *Between Facts and Norms*, MIT, Press, Massachusetts, 1996, s. 102, 269.

38 Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, Türkçesi: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 204.

39 Böyle bir sentezin Batı demokrasilerinde her bir ülkede nasıl gerçekleştiğini ayrıntılarıyla kanıtlamak geniş bir çalışmayı gerektirir de bu ülkelerdeki özgürlük anlayışlarına, uygulamalarına ve konuyla ilgili çalışmalara bakarak söz konusu sentezin var olduğunu söylemek güç değildir. Bu konuda, örneğin ABD'nin kurucularının cumhuriyetçi mi, yoksa liberal mi oldukları konusunda son yirmi yıl içinde sürdürülen akademik tartışmalar ayrıntılı bilgi sunmaktadır. Bu tartışmada en yaygın kabul gören görüş, kanımca doğru olanı da budur, Amerikan kurucu babalarının cumhuriyetçi ve liberal görüşler başta olmak üzere, birden çok gelenekten etkilenmiş oldukları görüşüdür. Bu tartışmayla ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız, Michael Zuckert, *The Natural Rights Republic: Studies in the Foundation of the American Tradition*, Notre Dame, IN, 1996; Alan Gibson, "Ancients, Moderns and Americans: The Republican-Liberalism Debate Revised", *History of Political Thought*, 21 (2), 2000, s. 261-307; M. M. Goldsmith, "Republican

Sivil Toplum, Din ve İslam

Prof. Dr. Norman BARRY

Buckingham Üniversitesi Siyaset Bilim Bölüm Başkanı

Sivil toplum kavramı komünizm sonrası dönemle yakından ilgilidir.¹ Kavramın fikrî kökleri Avrupa liberal düşüncesinin tarihinde yatmakla beraber, komünizmden kurtulmak için çabalayan ama belki Amerika'nın ve belki bir dereceye kadar da İngiltere'nin aşırı bireyciliğini bütün kalbiyle benimsemekte isteksiz olan ülkelerin sivilliği teşvik ve Anglo-Amerikan kapitalizminin bir özelliği olan saf ekonomik liberalizmden ayrı bir özgürlük kavramını tecessüm ettiren bir sosyal düzen peşindeki Doğu Avrupa'da gelişmiştir. Sivil toplumun taraftarları, kişilerin süregelmekte olan sosyal düzenlerin herhangi bir çağrışımla değil de yalnızca kendi tercihleriyle tanımlandıkları piyasa toplumunun soyut bireyciliğine çok soğukturlar. Mamefi sivil toplum teorisyenleri için piyasa ancak saf tercihten bağımsız ahlâki meşruluğa sahip olan kurumlarda yerleşik olduğu zaman ahlâken onaylanabilir. Bu çerçevede sivil toplum biçimsel olarak laik olsa da, din onun için çok önemlidir; çünkü din tam da bireyleri piyasa mübadelesinden başka yollarla birbirine bağlayan bir ahlâkîlik çerçevesi sağlar. Bu, dünyadaki büyük dinlerin piyasaya veya onun asli unsuru olan özel mülkiyet sistemine tümüyle karşı olduklarını söylemek değildir.



Bu büyük dinlerden bazılarının paylaştıkları mubahacı lığa (usury) ilişkin kadim şüphe biryana bırakırsa, piyasanın özelliklerinin Adam Smith ve 18. yüzyıl İskoç Aydınlanması düşünürleri tarafından derinliğine işlenmeden çok önce sözgelişi İslamda ve Roma Katolikliğinde onun değeri teslim edilmiştir.² Komünizmin totaliteryen özelliklerinin en belirgin şekilde dine karşı bir savaş içinde tasvir edilmiş olmaları ise dikkat çekicidir: Rus Ortodoks Kilisesi örneğinde olduğu gibi, dini kurumların ya açıkça bastırılması ya da daha akıllıca bir biçimde onlara nüfuz edilerek içten yıkılmaları yoluyla yürütülen bir kampanya. Keza sivil toplumun dini bir ortamda rüşeym halinde ortaya çıkmış oldukları da doğrudur. Aslında, Polonya Roma Katolik Kilisesi örneğinin gösterdiği gibi, komünizme en fazla direnenler geleneksel dini kurumlar olmuştur. Gerçi, sivil toplumun fikri kökleri ateist değilse de hümanist Avrupa Aydınlanması çağında bulunabilir, ama buna rağmen örgütlü din de sivil toplumla büyük ölçüde bağdaşır.

Sivil toplumun sosyal ve siyasi unsurlarına gelince, bu hususta belirli bazı kurumsal icaplar göze çarpmaktadır. Bunların en önemlisi Hobbes'cu egemenliğin özelliklerini somutlaştıran merkezileşmiş siyasi düzenlerin reddidir. Bütün hukuku yaptırımlarla desteklenen emirler biçiminde yapmağa yetkili kılınmış bir yasama organının varlığı³ sivil toplum düşüncesine yabancıdır. Sivil toplum, yasama organları dahil hepsinin hukukla kayıtlandığı bir dizi sosyal düzenlemeler tasavvur eder. Yasama organı, kesin olarak, kendi yapmadığı hukukla sınırlanmalıdır.⁴ Bu, ya özellikleri alışılmış yasa-yapma usulüyle değiştirilemeyen yazılı bir anayasayla (katı anayasa-Çev.) ya da pozitif yasalarla eşit geçerliliğe sahip olan yahut da yasama organının muhtemel tahribatından korunmuş olan bir *common law* düşüncesiyle sağlanabilir. İronik olan şudur ki, Büyük Britanya Hobbes'cu, herşeye gücü yeten bir devletin inşası için hukuki potansiyele sahip bir egemen parlamentosu bulunduğu halde sivil toplumun ana unsurlarını muhafaza edebilmiştir.

Sivil toplumun hukuki yapısının esasını hukukun üstünlüğü düşüncesi oluşturmaktadır.⁵ Hukukun üs-

tünlüğü, biçimsel yöntemlere uygun olarak yapılması halinde yasanın geçerli olacağını öngören teknik bir hukukilikten ibaret olmayıp, yasa-yapma yetkisine getirilen daha esaslı bir tahdidi ifade eder: bağımsız yargıyı devletin anayasal yapısı içinde çok önemli bir konuma yerleştiren bir tahdit. Komünizmin bu anlamda hukuka saygısı şüphesiz yoktu. Ona inanlara göre, geleneksel hukuk mülkiyetin korunması için (var olan) keyfi bir kurumdan başka bir şey değildi. Komünist yönetimde bireyler hukuktan koruma bekleyemezlerdi, hukuk bir cebir örgütü olan idari devletin bir parçasından ibaretti.

Sivil toplumun, merkeziyet karşıtı öğretisini muhafaza etmek üzere adem-i merkeziyetçi bir hukuk ve siyaset tasavvuru vardır. Değişik topluluklara tekdüze/bir örnek planların dayatılması komünist devletin koyu akılcılığının bir örneğiydi. Tıpkı planlı ekonomilerdeki gibi, devletçi hukuk sistemlerinde de yeni şeyler bulmaya ve (topluma) dağılmış bilgiden en iyi yararlanmaya imkan verecek özgürlük yoktur. Ancak özgürlük ve hukukun üstünlüğü şartları çerçevesinde değişken kültürel düzenlemelerin, dini pratiklerin ve ahlâki geleneklerin muhafazası ve geliştirilmesi imkanı vardır. Bunlar, gerçekte, birbirleriyle barışçı bir rekabet içindedirler.

Sivil toplumun ideal siyasi biçimi, koruyucu hukukun genel yapısı içinde özgül toplulukların farklılıklarını sergileyebildikleri bir *federalizm* (veya, hatta konfederalizm) olurdu. Burada çok önemli olan, kişinin kendi kültürel tercihlerini karşılamayan yerel topluluktan "çıkış" hakkıdır. Elbette, politikada "çıkış"ın maliyetleri oldukça yüksek olabilir; ama bir topluluğu terketme hakkının varlığı, akılcı yöneticileri, iktisat politikasında, refah düzenlemelerinde veya vergi hukukunda tekbiçimliliği dayatmaktan alıkoyar. Genel olarak ekonomide olduğu gibi politikada da öyledir; özgürlük için zorunlu bir koruma sistemi, tarafsız hukuk çerçevesinde çeşitlilik ve heterojenliğin de varlık şartıdır.

Modern dünyanın sivil toplumun bu özelliğinin korunmasında başarılı olduğu söylenemez. Hemen hemen bütün federal devletlerde merkezi hükümetin güç elde etme ve topluma tekbiçimliliği dayatma eği-

limi va r olmuştur. Özel olarak Amerika'da, eyaletlerin özerkliğine başlangıçta sağlanan koruma (ki Onuncu Tadı'le güvence altına alınmıştı), Banilerin niyetlerini tersine çeviren başta vergileme, refah, sinai ve sosyal mevzuat alanındaki merkezîyetçi düzenlemelerle zayıflatılmıştır.⁶ Birkısım adem-i merkezîyetçi yetkilerini korumuş olan siyasi sistemlerde bile, birbirini izleyen yasama organları azınlıklara karşı baskıcı potansiyel taşıyan muamelelere girişmişlerdir. Kanada'nın ağırlıklı olarak Fransızca konuşulan Quebec bölgesinde çoğunluğun İngilizce konuşanların (ve başka azınlıkların) dilleriyle ilgili ve başka haklarını koruma kaygısı pek olmamıştır. Sivil toplumda, çeşitlilik ve farklılığın geliştirilmesine yönelik kurumların özerkliği yönündeki talepler ile bütün vatandaşların temel haklarının genel olarak korunması arasında daima bir gerilim vardır. Yine de, Kanada örneğinde, Fransızca konuşan Quebecilerin kendi hayat tarzlarını cebri Frankofil yasalarıyla korumasalardı, İngilizcenin (ve Anglo-Amerikan kültürünün) yayılmasının yol açtığı inkiraz ile tehdit edilmesi son derece ihtimal dışıdır.

İslam, Liberalizm ve Sivil Toplum

İlk bakışta, İslamın sosyal, iktisadi, ahlâki ve siyasi delaletleri hem liberalizme hem de sivil topluma inananlar için ümit verici görünmeyebilir.⁷ Yüzeysel olarak, İslam otoriteriyenizmin, hatta totaliteriyenizmin özelliklerine sahip görünmektedir: İslam taraftarlarına belirli, kesin ahlâki, hukuki ve dini bilgiler sağlayan herşeyi kapsayıcı bir akidedir. Bu haliyle sivil toplumun bir özelliği olan çoğulculuğa uzak görünmektedir. Keza, İslamda din ile devletin kaynaşması ve belirli bir amacı yeryüzünde Allah'ın iradesini gerçekleştirmenin devletin görevi olması da bu bakımdan önemlidir. Liberalizmin bazı türlerinin bir özelliği olan, temel ahlâki ve siyasi hakikat hakkındaki şüphecilik şüphesiz İslami öğretilerde yoktur. Aksine, İslamın karakteristik özelliği, temel değerler konusundaki mutlakçılığıdır. İslamın, muhalif görüşlere pek hoşgörülü olmadığı; katı, uzlaşmaz ve oldukça illiberal bir öğreti olduğu şeklindeki şüphesiz yanıltıcı olan yaygın siyasi imajı zararlı olmuştur. Mafih, bu özelliklere sahip rejimleri İslami olmaktan



ziyade Müslüman olarak tanımlamak daha doğru olabilir. Burada vurgulamak istediğim, hukuki ve siyasi düzenlerini Peygamber tarafından açıklandığı şekliyle dini ve sosyal öğreti etrafında yapılandırılan (teorik) İslami devletler ile, kendi dinlerine sadece itibari bir saygı gösteren Müslümanlar tarafından yönetilen reel Müslüman devletler arasındaki farklılıktır. Bu felsefenin incelenmesi, onun Batıdaki özgür toplumların ahlâki ve siyasi özelliklerinin çoğuna sahip olduğunu göstermektedir. En azından iktisadi meselelerde İslamın liberal Batıda standart haline gelmiş olan teorilere sahip bulunduğu haklı olarak söylenebilir. Aslında, Müslüman devletler İslami itibarsızlaştırmak için çok şey yapmışlardır. Çünkü onlar, Batılı entellektüellerin bugün en itibarsız sosyal doktrinlerinin bazılarını (elbette sosyalizm dahil) ona bulaştırmak suretiyle İslamın sahici mesajını tahrif etmişlerdir.

İslamın siyasi teorisinin anlaşılmasındaki bir zorluk, münhasıran hükümet biçimleriyle, hatta genel olarak siyasi itaat yükümlülüğüyle ilgili olarak otorite iddia edebilecek hiçbir metnin bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Peygamber herhangi bir belirli hükümet biçimini tavsiye etmemiş, Kur’anda da böyle bir tavsiye yer almamıştır. Bundan başka, modern dünyada İslam toplumunun parçalı yapısı, İslamın temel ilkelelerinin yerel şartların çeşitliliğine uyarlanması gereğini ortaya çıkarmıştır. İslam siyasi şartlara göre, değişim yeteneğinden kesinlikle yoksun değildir, ama bu siya-

Amerikan toplumundaki anayasal tartışmalarda ve kilise-devlet ayrılığına ilişkin Yüksek Mahkeme kararlarında, sivil toplumun farklı sosyal güçlere hoşgörülü olunması gereğine rüşeym halinde bir karşı çıkış görebiliriz.

si belirsizlik olması gereken anayasal düzenlemeler hakkında karmaşık ve muhtemelen cevaplandırılması

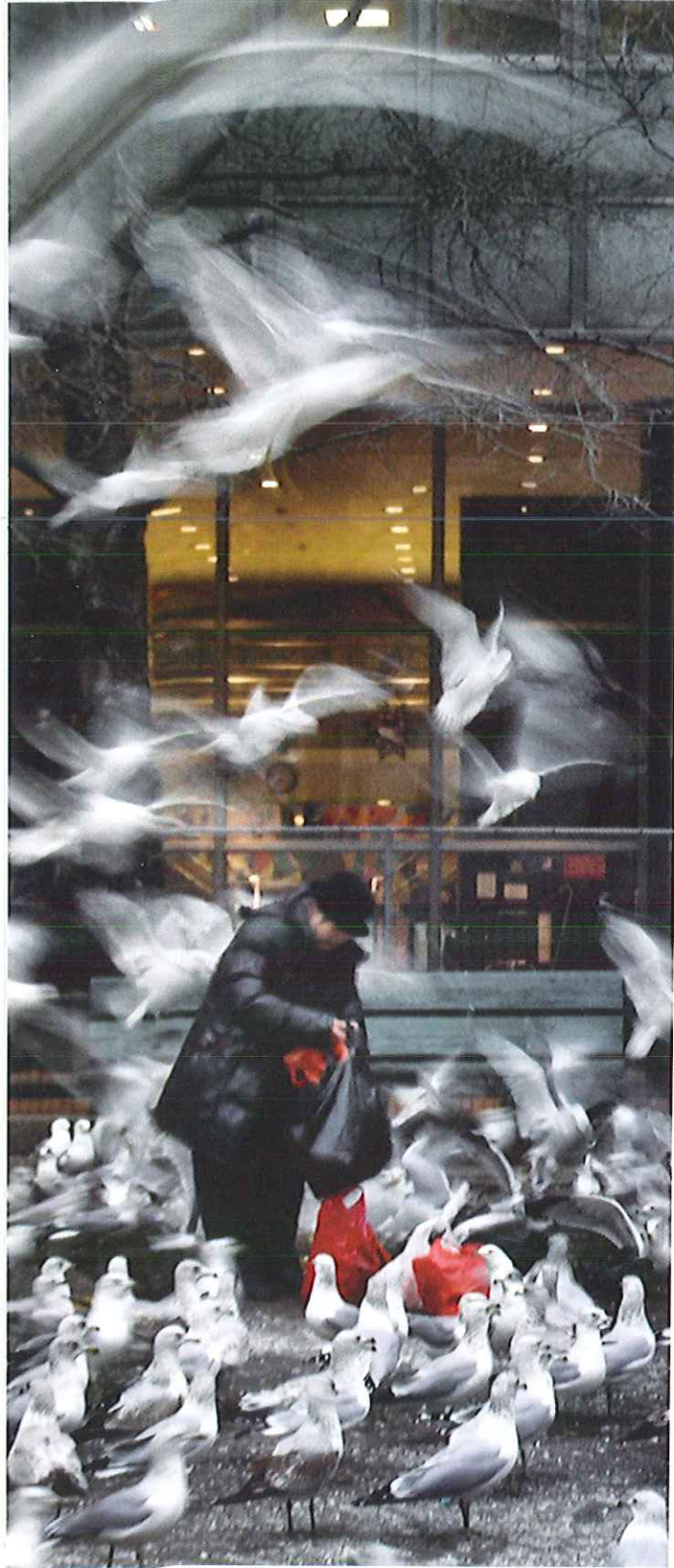
imkansız sorulara yol açmaktadır. Yedinci yüzyılda Medine’de peygamber tarafından kurulan İslami düzen belki de modern devletin ilk örneğiydi. Fakat o yapının bir tasviri birçok siyasi sorunu çözümsüz bırakmaktadır. Bunun iyi bir örneği İslamın liberal demokrasiye ilişkin modern düşüncelerle tutarlı olup olmadığı tartışmalı sorunudur.

Mamafih, kesin siyasi düzenlemeler konusundaki bu belirsizlik bizi İslami siyasi düşüncenin en önemli unsuruna, hukukun devlete üstünlüğüne getirmektedir. İslamda hukukun temelleri veya Şeriat kesinlikle kanaatlere göre değişen bir mesele değildir. Bu bakımdan, özellikle sivil toplum ve liberalizm doğal hukuka ilişkin bir bilgiyle temellendirildikleri zaman, İslamın bu doktrinlerin bazı temel fikirleriyle gayet tutarlı olduğu gösterilebilir (mamafih, objektif doğal hukukun modern Batılı siyasi düşünce üzerindeki etkisinin yirminci yüzyılda maalesef azalmış olduğunu itiraf etmeliyiz). Çünkü, İslamda hakkında herhangi bir kesin tavsiye bulunmayan yürütme ile, değişmez ve evrensel olan hukuk arasında kesin bir ayırım vardır.

İslam ve Hukuk

İslam hukukunun ayırt-edici yanı, onun (kim olurlarsa olsunlar) yöneticiler dahil herkesi bağlayıcı olmasıdır. Tanrı’nın nihai otoritesinden bağımsız bir egemenlik anlayışı yoktur. Hobbes’tan kaynaklanan ve Batı düşüncesinin bazı yönleri üstünde talihsiz bir etki yapmış olan, hukuku yapıp yapmamanın yöneticinin iradesine bağlı olduğu düşüncesi İslama yabancıdır. Tıpkı egemene teoride hiçbir rol tanınmamış olması gibi, doğrusunu söylemek gerekirse, “ulus devletler” de yoktur. İslam evrensel bir topluluktur; ırk, dil veya insanoğlunun başka bir tesadüfi özelliğine göre tanımlanabilen topluluklara bölünmez.

Esasen, İslamda Şeriat’ın buyruklarını ihlâl eden bir yöneticiye itaat etmemeye yetki veren eksik kalmış bir siyasi itaat yükümlülüğü teorisi vardır.⁸ Bu doktrinde, İslamla, Ortaçağ Hristiyan Camiası ideali ki o da içinde herkesin doğal hukukla teorik olarak bağ-



lı olduğu potansiyel olarak evrensel bir topluluğun başka bir örneğidir arasında bir benzerlik görüyoruz. Ve İslam doğal hukukun ahlâki icaplarına uyma konusunda en az Hristiyanlık kadar kesindir.

Modern, klasik liberal hukuk teorileri bağlamında, ilginç olan, İslamda hukukun "yapılması" değil keşfedilmesidir. Bu, Hayek tarafından meşhur edilmiş bir ayırımdır ve İslami hukuk telakkisinin Hayek'in hukuk teorisiyle nasıl yakın bir benzerlik gösterdiği dikkat çekicidir. Şüphesiz, Hayek'in teorisi pek bir doğal hukuk teorisi sayılmaz, liberal şüpheciliği onu mutlak ve evrensel olarak bağlayıcı ilkelere bağlanmaktan alıkoyar, ama onun hukukun yegane kaynağı olarak egemenin buyruğunu reddetmesi (aslında, egemenin buyrukları Hayek'in hukukunun küçük bir parçasıdır) İslami hukuk düşüncesiyle yakın bir benzerlik göstermektedir. İslamda, Şeriat'ın doğru anlamı ve yorumu hukuk bilginlerince keşfedilmektedir; tıpkı Hayek için *common law* yargıçlarının hukuku yaratmaması, davaların ve örf ve adetlerin/teamüllerin tetkiki yoluyla onu keşfetmeleri gibi(mamafih, Amerika' daki hakimlerin hukuki aktivizmi *common law*'daki bu keşif düşüncesini çarpıtmıştır).

İslam hukukunun, temel emirlerindeki kesinliğe rağmen, bazı bakımlardan belirsiz kalmak zorunda olması anlaşılabilir bir şeydir ama bu da özgül durumlara uyarlanabilmek için gereklidir. Fakat, burada bile egemen yasama organlarına yer yoktur. Hukukun kesin belirlenmesinde "din adamları"nın da ayrıcalıklı bir konumu söz konusu değildir; halbuki bu, Ortaçağ Hristiyan doğal hukuk anlayışlarının tanımlayıcı bir özelliği idi. Zorunlu uyarlamalar ve yorumlar (mü'min olmayanların da dahil olduğu) ümmet veya "cemaat" tarafından yapılır.

Topluluk, Demokrasi ve İslam

İslami topluluk/toplum fikri çağdaş anlayışlardan biraz farklıdır. Çünkü, İslamda topluluk, ilke olarak, evrenseldir ve ülke veya dille sınırlı değildir. Bundan dolayı, modern Batıdaki bireycilik-karşıtı topluluk anlayışlarında saklı bulunan rölativizme İslamda pek yer yoktur. Keza, teoride, İslami bir devletin icracı yöneticisi-

nin (Halife'nin) seçiminde Ümmetin önemli bir rolü bulunmaktadır.

Şimdi, İslamla modern demokrasi arasındaki ilişkiyi gözden geçirmeğe başlayabiliriz. Tıpkı modern liberalizmde ve sivil toplumda olduğu gibi, İslam da hiç bir kayda tabi olmayan bir çoğunluk yönetimine bağlılığı açıkça yasaklamaktadır. Lukman Thaib'in söylediği gibi, "İslami meselelerde hakikatin yönünü sayısal çoğunluk belirlemez, çünkü Kur'an böyle bir anlayışı reddetmektedir."⁹ Fakat yine de İslamda, sırf sayısal olarak anlaşılmamak kaydıyla, "demokratik"

İslamın ahlâki ve sosyal düşüncesindeki temel siyasi kavramı doğal hukuktur ve bunun en önemli özelliği de eşitliktir.

bir unsur vardır. İslamda Şura'nın veya danışma'nın önemli bir yeri vardır; esasen Şura Peygamberin Medine'deki yönetiminin önemli bir özelliği idi. Yönetiminin vatandaşların kanaatlerini göz önünde bulundurmak gibi bir yükümlülüğü bulunmaktadır. Bu, çoğunlukçuluğun mekanik yöntemlerine indirgenemez ise de, hükümetin bir şekilde rızaya dayanmasını temin eder. Bu bakımdan İslam sivil toplumla aynı teorik dünyada yer alır ve liberalizmin her zaman bir özelliği olmuş olan "halkın iradesi"ne kısıtlamalar getirilmesi düşüncesiyle de tutarlıdır.

İslam ve Ahlâk

İslamın ahlâki ve sosyal düşüncesindeki temel siyasi kavram doğal hukuktur ve bunun en önemli özelliği de eşitliktir. Bu, modern (klasik-liberal olmayan) eşitlikçilik teorileriyle pek az hatta hiç bağlantısı bulunmayan ahlâki bir kavramdır. Tanrı önünde herkes eşittir; ırk veya akide ayrımcılık nedeni değildir. Pey-

gamberin söylediği gibi: "İnsanlar bir tarağın dişleri gibi eşittirler, Arabin Arap-olmayana takva dışında bir üstünlüğü yoktur."¹⁰ Müslümanlar düşmanlarına bile eşit olarak davranmak hususunda doğal hukukla bağlıdır. Sosyal veya yeniden-dağıtımcı adalet değil, tesadüfi etkenlerden bağımsız olarak herkese hakkaniyetli davranmak anlamında adalet İslam hukukunun tanımlayıcı karakteristiğidir. Kesinlikle, hiç bir dini farklılık doğal hukuktan taviz verilmesini haklı gösteremez. Siyasetin özerk bir etkinlik olmayıp imanın yayılmasıyla kayıtlı olduğu hususunda İslamın ısrarı karşısında, bir İslam devleti içindeki azınlıkların konumu yabancılara anlaşılmaz gelebilir. Bir kere daha Thaib'e başvurursak: "Devletin İslama göre şekillendirilmesi zorunludur."¹¹ Mafih, bu görünüşte illiberal ifade yanlış anlaşılmalıdır; çünkü "İslama göre" olan önemli bir çoğulcu unsur da içerir. İyi bir Müslüman başka dinlere saygılı olmak ve o dinlerin mü'minlerinin hak ve özgürlüklerini tanımak zorundadır. Doğru anlamda bir İslami devlette hukukun (gayrimüslimler için) bağlayıcılığı sadece birkaç alana inhisar eder. Sözgelisi gayrimüslimlere tefecilik yasaktır (esasen tefeciliğin kendisi İslam düşüncesinde tartışmalıdır), onlar Halife'nin icrai yetkisini tanımak ve savunma masraflarına katılmak zorundadırlar. Fakat gayrimüslimlerin refaha hakları vardır.

Şüphesiz, tarihte doğru anlamda İslami devlet çoğulculuğu iyi karşılamıştır. Medine'de siyasi İslamın başlamasından itibaren Yahudilere eşit haklar tanınmıştı, Osmanlı İmparatorluğunda da Yahudiler, Hristiyanlar ve Müslümanlar kendi hukuk sistemlerine göre yaşamışlardır. Sivil toplum taraftarları, azınlıklar sorunu söz konusu olduğunda, rakip hukuk sistemlerinin var olması gerektiğini önerecek kadar ileri gitmemişlerdir; gördüğümüz gibi, Amerikan liberalizminin saldırgan bir türü de kendi ahlâki değerlerini farklı görüşteki azınlıklara dayatmaya çalışmaktadır. Aşırı bireyci düşüncede rakip yetki alanlarına ilişkin olarak oluşum halinde bir teori vardır ve, işaret ettiğimiz gibi, birçok yazar beğenilmeyen hukuk sistemlerinden "çıkış" hakkını tavsiye etmiştir ama özellikle Amerika'da geleneksel liberalizm kendi doktrininin haklılığını peşinen kabul etmektedir. Halbuki İslam düşüncesinde sahici bir hukuki çoğulculuk vardır.

İslam ve İnsan Hakları

Yukarıdaki izahattan sonra açık olmalıdır ki, İslamda Batı'nın Locke'cu geleneğinden temelde farklı olmayan bir insan hakları manzumesi bulmak çok zor değildir. Esasen 1981'de *Evrensel İnsan Hakları Bildirisi* ve *İslamda İnsan Hakları* adlı,¹² İslami insan hakları teorisi'nin çağdaş insan hakları söylemi ile ilişki-lendiren önemli bir belge yayımlanmıştır. Batılı ve İslami yaklaşımlar arasındaki teorik benzerlik Batılı okuyucuları şüphesiz şaşırtmıştır. Söz konusu belgede temel insan hakları olarak sadece adalet ve eşitlik değil, fakat düşünce ve tartışma (din özgürlüğü dahil), mülkiyet, muhalefet, ayırım yapmama (ırkı veya cinsel nedenlere dayananlar dahil) özgürlükleriyle ilgili bildiğimiz haklara ve seyahat özgürlüğüne yer verilmiştir. Hatta sosyal güvenlik ve refah hakkı bile vardır. Oysa bu konu Batıda büyük tartışma yaratmış ve liberalleri, refahın kolektif ve zorunlu olarak sunulmasını reddeden "asgari devlet" teorisyenleri ile devlete fakirleri kayırma, emeklilik, işsizlik sigortası ve bedava tıbbî bakım dahil olmak üzere geniş bir koruyucu hizmetler sunma ödevi yükleyen eşitlikçi liberaller olarak ikiye bölmüştür. Hakların mahiyeti konusundaki benzer bir tartışma İslami muhitlerde de devam edecek gibi görünüyor.

Mamafih, İslami haklar önemli bir noktada çağdaş Batılı liberal hakların bazı türlerinden ayrılır. Bu, haklarla ödevler arasındaki karşılıklık üstündeki ısrardır. İslami düşüncede hak sahipliği sosyal bir ödevin yerine getirilmesine bağlıdır.¹³ Batı liberalizminin bazı türlerinin bir özelliği olan aşırı bireycilik reddedilmektedir. Bu gibi ödevlerin nasıl tanımlanacağı ve nasıl uygulanacağı gerçeği açıktır, ama böyle bir kavramsal/teorik ilişki söz konusudur. Belki bu gibi şartlar toplumdaki topluma değişebilir, bu da özgül şartlara uyarlanabilirlikle ilgili İslami düşünceyle tutarlı olan bir yaklaşımdır. Şüphesiz Batılı yazarlar da "ödev-yüklemeyen" haklar anlayışından pek hoşnut değildirler; bütün sorun, sözcüğü çalışmak veya kendini tahrif edici davranıştan kaçınmak gibi toplumsal ödevlerle kayıtlanamamış refah haklarının verilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.



İslam, Sivil Toplum ve Batı Liberalizmi

Müslüman devletlerin yaygın imajı ve belirli siyasi liderlerin tutumları yüzünden farkedilemese bile, geleneksel liberal değerlerle İslam arasında teorik olarak benzerlikler bulunduğu açıktır. Bir fark varsa o da, İslamın klasik liberalizme, eşitlikçi Amerikan liberalizmine olduğundan daha yakın olduğudur. 16 Ayrıca, kilise ile devletin birliği de sivil toplumun temel ilkeleriyle bağdaşmaz değildir. İslami devletin teorik olarak laik olmadığı açık olsa da, onun kendi inanç sistemini başkalarına dayatma gibi bir girişimi yoktur. İktisadi meselelerde İslamın özel mülkiyet ve piyasaya bağlılığı kesindir; girişimcilik teşvik edilir, teorik İslam hukukunda da vergi yükümlülüğü Batıdakine nispetle gerçekten azdır. Ekonomi sözkonusu olduğunda, İslamın piyasa ekonomisini Adam Smith'ten çok önce olduğu gibi; piyasa tahsisini, para teorisini ve sübjektif değeri 15. yüzyılda ilk keşfedenler oldukları kabul edilen Katolik Salamanka Okulu'ndan da önce keşfetmiş olduğunu iddia edebilir. Nitekim, daha 13.yüzyılda Müslüman yazar, tarihçi ve sosyal teorisyen İbn Haldun piyasa teorisini ve oluşum halindeki kapitalizmi keşfetmişti. Gerçi riba'nın yasaklanması konusunda bir problem vardır, ama bu (ilk Hristiyanlık dahil) diğer dinlerin de bir özelliğiydi. Mamafih, İslamın parasal ödünç veremelerde, kapitalist gelişmenin zorunlu bir özelliği olan her türlü faiz ödemelerini yasakladığı kesin değildir. İslamda olsa olsa, üretkenliğin yaratılmasına hizmet eden değil de tümüyle sömürücü faiz oranları yasaklanmıştır.

Pekala sorulabilir: Öğretisi büyük ölçüde onunla tutarlı olduğu halde, İslam niçin ana a-kım durumundaki liberal sosyal ve siyasal teori çerçevesinde mütalaa edilmemiştir? Bir cevap, (İslami olan'ın tersine) Müslüman devletlerin Kur'an'dan türetilmiş olmayan milliyetçi ve illiberal, bazan da sosyalist toplumsal ve iktisadi uygulamalar yapmış olmaları olabilir. Öyle görünüyor ki, onlar Batıdan yanlış doktrinleri ve saf İslami geleneğe yabancı olan birçok fikri almışlardır.

Yine de, siyasi ödevlerin kaynaklarından biri olarak din üzerinde bir ısrar sözkonusudur ki şekli laiklik

üzerinde ısrar eden bazı sivil toplum teorisyenleri buna şüphesiz karşı çıkmaktadırlar. Bundan başka, Batıda kapsayıcı doktrinlerden samimi olarak korku duyulmaktadır. İslamın, dinin totaliteryen biçimde dayatılmasına izin vermediğini teorik olarak göstermek kolaydır, ama bunun izahının bir dereceye kadar ustalık ve vukuflla yapılması gerekir. Ayrıca, İslam liberal Batıdaki kadın hareketlerine de çekici gelmemiştir. İslami siyasi düşüncenin bir sonraki aşamasının Batılı liberallere ve sivil toplum teorisyenlerine tam da İslamda neyin Batının bireyci geleneği ile tutarlı olduğunu ve neyin olmadığını açıklamaya tahsis edilmesi gerekiyor. Batılı liberal yazarlar İslamın bazı temel özelliklerinin onların kendi doktrinleri ile tamamen tutarlı olduğunu bilmekten elbette yararlı çıkarlardı.

NOTLAR

1. Bkz. Adam Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press, 1992)
2. İskoç Aydınlanması düşünürlerinin klasik liberal teoriyle ilişkili bir anlatımı için bkz. Norman Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism* (London: Macmillan, 1986), böl. 2.
3. Teorinin asıl kaynağı Hobbes'tur. Eleştirisi için bkz. H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (London: Oxford University Press, 1961)
4. Bkz. F.A. von Hayek, *Rules and Order* (London: Routledge and Kegan Paul, 1973). (Kurallar ve Düzen, Çev. A. Yayla, Türkiye İş Bankası Kültür Yayını, Ankara 1994)
5. Bkz. Norman Barry, *An Introduction to Modern Political Theory* (third edition, London: Mac-mullan, 1995), böl. 2.
6. Bkz. J. Dye, *Federalisin as Competition* (Connecticut: Lexington Books, 1989)
7. İslamın siyaset teorisinin genel bir anlatımı için bkz. Muhammed S. El-Awa, *On the Political System of the Islamic State* (Indianapolis: American Trust Publications, 1980)
8. Siyasi itaatsizliğe ilişkin İslami teorinin genel bir anlatımı için bkz. Lukman Thaib, *The Islamic Polity and Leadership* (Malaysia: Delta Publishing Company, 1995)
9. Thaib, *The Islamic Polity*, s. 79.
10. Aktaran Thaib, *The Islamic Polity*, s. 90.
11. Thaib, *The Islamic Polity*, s. 26.
12. Bkz. Majid Al Khan, "The Universal Declaration of Human Rights and Human Rights in islam", Tahir Mahmood (ed), *Human Rights in Islamic Law* (New Delhi: Genuine Publications) içinde, ss. 65-83.
13. G.G. Weerantry, "Islam and Human Rights", Mahmood, *Human Rights in Islamic Law* içinde, s. 17.
14. Bkz. İmad-ad-Dean Ahmad, "islam and Hayek", *Economic Affairs*, April 1993, ss. 15-18.

Siyasetin Sentetik Yüzü

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ANIK

Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi

Geçtiğimiz 28 Şubat'ta, yıldönümü vesilesiyle konuşan, bağımsız milletvekili ve dönemin başbakanı Mesut Yılmaz, "28 Şubat" dedi, "bir sivil toplum hareketidir."

Sivil toplum, birçok düşünür ve siyaset bilimci tarafından, askeri topluma karşı üretilmiş bir kavram olarak algılandığı için, Sayın Yılmaz'ın bu iddiasını çoğumuz yadırgadık. Çünkü 28 Şubat süreci dönemin bazı asker kadrolarının girişimleri sonucunda başlamış ve sivil siyasi iradenin, yeni bir sivil siyasi irade ile ikame edilmesini sağlamıştı. Bu nedenle de çoğu yazar bu el değiştirmeyi, "postmodern darbe" sözcüğü ile tavsif etmişti.

Sayın Yılmaz aslında haksız değildi. Hatırlanacağı gibi o dönemlerde, en yüksek oranda temsil kabiliyetine sahip bazı meslek örgütleri, sürece açıkça destek vermişler ve katkı sağlamışlardı. Aslında bu bile, sivil toplum hareketi olarak 28 Şubat sürecini tanımlamak için yeterlidir.

Ancak bu tespit; anlaşıldığı, anlatıldığı ve benimsenilmek istendiği bağlamıyla doğru değildir. Çünkü **"sivil toplum"un bizzatihi kendisi, siyasetin doğal akışı içinde, sosyal bir oluşum, sosyal bir hareket olarak zuhur etmemiştir.** En azından, modernitenin formüle edildiği eşikte, **"olta yemi"** olarak üretilmiş ve **egemenlik devir tesliminin meşruiyetini tesis amacına yönelik olarak uydurulmuş** bir kavramdır. Bu bağlamıyla sivil toplum, egemenlik ayrıcalıklarını meşrulaştıran ve pekiştiren; dahası, iktidar boyunduruğunu sürekli kılma işlevi yüklenmesi için tasarlanmış bir si-

yasal mekanizmadır. Zira önceki, bugünkü ya da sonraki; hangi toplumsal bütün için söz konusu edilirse edilsin, iktidarların egemenlik tesis etme ve boyunduruklarını ebedi kılma girişimlerine karşı denge ve denetim işlevini görmeye yönelik olarak, siyasal ilişkilerin doğal akışı içinde, sosyal bir oluşum ve hatta sosyal bir hareket olarak zuhur eden direnç odakları sivil toplum kavramı ile tavsif edilemez. Onları sivil itaatsizlik kavramı betimlemektedir. Zikredildiği gibi sivil toplum, siyasal iktidarlarca, **"olta yemi"** işleviyle yükümlü sentetik görünümlere yakıştırılmış bir kavramdır. Bu iddiamızı, kavramların efradı cami ağıyarı mani bir tanımlaması bile ortaya koymaktadır.

Kısacası sivil toplum, sentetik siyaseti tesis etmek amacıyla **"olta yemi"** olarak üretilmiş bir kavramdır. Bize göre bir toplumdaki egemenlik ilişkilerini deşifre ederek, siyasetin doğal akışına tanıklık eden sosyal oluşum ve hareketleri sivil itaatsizlikler göstermektedir.

Ancak, bu tartışmayı açmadan

önce, siyaset için resmedilen mantık aracılığı ile, siyasetin sentetik hale nasıl getirildiğine ilişkin çok kısa bir panorama sunmak gerekmektedir

MANTIĞIN MANTIĞI

Çok açık, mantık sadece insan varlığının tasarlayabildiği bir hayal, daha doğrusu yakıştırmalardır ve asla olayların, olguların doğasına ilişkin bir karşılığı, bağlamı olması zorunlu değildir. En basit haliyle mantık; *bilinen iki "şey"den hiç bilinmeyen bir şey yaratma* edemidir. Elimizde iki rakam var. İki rakamı yan yana getirip arasına bir işaret koyduğumuz zaman, o güne kadar hiç bilinmeyen - kullanılmayan yeni bir şey icat etmiş oluruz. 3 ile 2'nin arasına "+" işareti koyduğumuz zaman yeni bir ilişki, "-" işareti koyduğumuz zaman bir başka yeni ilişki, "x" veya ":" işaretleriyle başka yeni ilişkiler kurarız. Kare kökü, kesir ve buna benzer üzerinde uzlaşılan sayısız işaretlerle, bildiğimiz iki "şey"i kullanarak, sonsuz sayıda, bilinmeyen başka yeni ilişkiler yaratarız. Bunların hepsi bizim yaptığımız, icat ettiğimiz, yarattığımız şeylerdir.

Hiç kuşkusuz ki bu yapıp etme (praxis)ler, icatlar, yaratılar, üretimler; sadece dilsel yargılamalar (insanlar ölür - Sokrat bir insandır - o halde Sokrat da ölür), matematiksel formüller, geometrik biçimlendirmeler v.s.'den ibaret değildir. Esasen bu becerimizi özellikle gündelik yaşamımızı tanzim etmek için kullanırız. Sözelimi yürümek, bizim gayri ihtiyari bildiğimiz bir şeydir. Toprak gibi bizi taşıyacak bir zemin üzerinde yürüyebildiğimizi deneyimlerle öğreniriz. Sözelimi dere ile karşılaştığımızda, derenin suyu üzerinde yürüyemeyeceğimizi biliriz. Bu iki bilinen arasında bir ilişki kurar ve o güne kadar hiç bilinmeyen bir şey üretir; derenin iki kıyısını birbirine bağlayan bir köprü yaparız. Köprü için imkan ve birikimimiz iki kıyı arasına bir kalas koymaksa kalas koyarız; ipse ipten, taş ise taştan köprüler yaparız ve artık bu icadımızı, sadece su üzerinde yürüme amacına yönelik olmaktan çıkartıp, mimari harikalar yaratmaya kadar sürdürürüz. İşte bu süreç, ucu açık bir seyir izleyerek devam edip gider.

İnsan varlığı olarak sadece bize özgü olan ve diğer tüm canlı varlıklara kıyasla bizi olağanüstü ayrıcalık

lı kılan bu becerimizi, gene mantığımızı kullanarak, şöyle açıklarız.

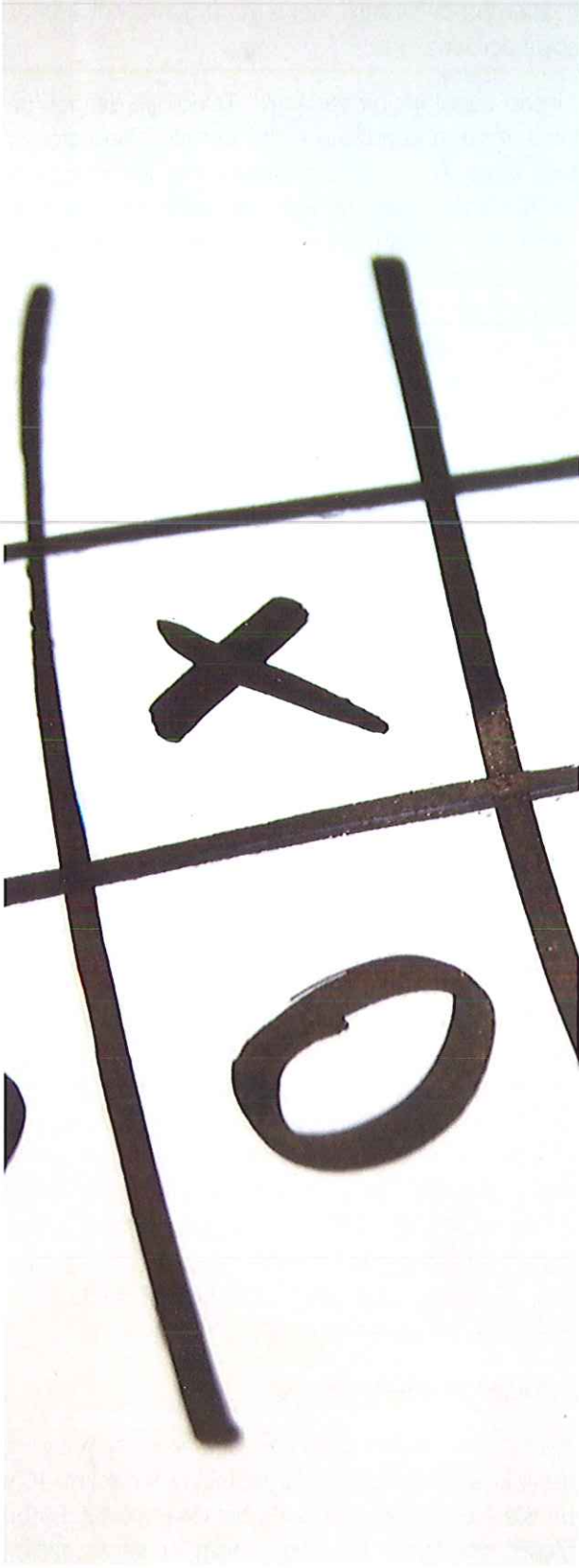
"İnsan teleolojik bir varlıktır." Teleolojik demek basitçe, insanın kendisine belirli birtakım hedefler ortaya koyması, bu hedefe ulaşabilmek için kendisine belirli bir takım araçlar icat etmesidir. İnsani bir hüner halinde takdim edilen bu becerinin, diğer insanların da yapabileceği, taklit edebileceği ve geliştirebileceği bir teknik olarak onlara tahsis edilmesi ve hatta teknolojik bir ürün olarak tüm insanlığın hizmetine sunulması, onun teleolojik varlık olmasına delalet etmektedir. Yaşadığımız her anı biz, bu sayede tanzim ediyoruz.

İki göz, 3.5 kg kan, 175 cm boy, 80 kg ağırlık, organizmanın üçte ikisi sıvı, bilmem kaç metre damar, kan hücresi, organlar, sistemler v.b. Organik yapımızı anlatmak için neredeyse sınırsız hesaplar yaparız. Sadece yatağımızı, raflarımızı, odamızı, evimizi, sokacağımızı, mahallemizi, ilçemizi, kentimizi değil; bütün kainatı geometrik şekillere bölüp, ayrıştırıp, tanımlamaya ve anlamaya, anlatmaya çalışırız. Canlı varlıklar "yumartadan çıkarak mı", yoksa "doğumla mı" bebek sahibi oluyorlar diye onları sınıflara, kategorilere böleriz. Katı - sıvı - gaz; falan renk - filan renk, kokulu - kokusuz, faydalı - zararlı v.b. gibi, etrafımızdaki bütün nesneleri sayısız kütlelere, bölümlere, birimlere, parçalara ayırırız.

Kısacası, elimizin eriştiği, gözümüzün gördüğü ve aklımızın erdiği her şeyi ama her şeyi; (a)rakamlara - hesaplara, (b)kategorilere-sınıflara, (c)bölümlere-parçalara indirgeyip onları anlamaya, anlatmaya ve elbette onların arasında ilişkiler kurarak, hiç olmayan yeni şeyler ortaya koymaya çalışıyoruz. Onları da ayrıca aynı işlemlerden geçiriyoruz ve bunu sonu gelmez bir süreç olarak sürekli işliyoruz. Bu işlemleri en profesyonel haliyle icra ettiğimiz takdirde de onun adına "bilim" diyoruz.

Buradaki en kritik tespit şu:

Alanları ne kadar disipline edersek edelim ve ne denli kişisel zaafardan arındırırsak arındıralım, tüm bu işlemleri eninde sonunda biz tasarlıyoruz. Bütün ölçüm sistemleri, formüller, biçimler veya şekiller;



keyfi olarak belirlenmiş ve üzerinde uzlaşmış yaratılarımızdır. Bütün kategoriler, sınıflar, bölümler, parçalar; bizler tarafından yakıştırılmış, uydurulmuş kavramsal taslaklardır. Dahası bu işlemlerle yarattığımız; imal, inşa, imar ve çoğu zaman ihya ettiğimiz hakikatlarımız sonucunda, biz insanoğulları; tüm gerçeklikleri, olayları, olguları, varlıkları sentetik hale getirir ve onların doğal görünümünü önemli ölçüde maskeleriz.

İşte, her alanın - disiplinin, her çabamızın - edimlerimizin mantıksal süzgece dökülmesinin kaçınılmaz sonucu budur ve bu sonuç, genellikle bir nimettir. Ama kimi zaman da çok geç fark ettiğimiz, iflah olmaz -özellikle sosyal bilim alanlarında- külfetlerimizdir.

Demek ki mantığın mutlaka bir mantığı olduğu gibi, insan yaşamındaki her unsurun; yeme içme, ünsiyet, barınma, sağlık, hareket, birlikte yaşama, huzur, düzen, eşya kulanma, dilsel simgelemeler v.s.'nin; bizim tarafımızdan işlenmiş, işlenmekte olan ve işlenecek bir tasarımı bulunmaktadır. Yani neredeyse sınırsız sayıdaki bu unsurları kapsadığını varsaydığımız ve üzerinde uzlaştığımız alanların mutlaka bir mantığı vardır. Esasen bu mantığa sahip oldukları için, bu mantıkları sayesinde onları 'alan'lara ayırmış olmaktadır.

Siyaset de bu alanlardan birisi ve elbette siyasetin de bir mantığı var. Tam da bu mantığı çözümleyebilirsek, siyasetin sentetik yüzüne ilişkin fikir edinebiliriz.

SIYASETİN MANTIĞI

Hiç kuşku yok ki, siyasetin mantığını anlama gibi son derece iddialı bir girişim, binlerce sayfalık bir döküm gerektirir. Buna ne benim gücüm yeter ne de sizin tahammülünüz. Bu nedenle, siyasetin mantığı ile ilgili olarak Eflatun, Descartes ve Hegel'den birkaç paragraf söz edeceğiz ve bununla yetineceğiz.

Eflatun siyasetin mantığına, akademik anlamda ve ciddiyet arz edecek boyutta katkı sağlayan ilk filozoftur. Ondan günümüze tevarüs edenleri şu yargılarla özetleyebiliriz:

İnsanda iyi ve kötü huylar vardır. İyi yönü efendi, kötü yönü köle yapabilmek için insan, kendine hakim olmasını bilmelidir.

İnsanları iyi ve kötü yapan istekleridir. Bozuk isteklerini denetim altına alıp bertaraf edemeyen insanlar kötülüğün kölesi haline gelirler

İnsanların kendilerini denetleyerek iyi olabildikleri gibi, toplumları da, kendini denetleyebilen insanlar yönetmeli ve kendini denetleyemeyenleri denetim ve gözetim altında tutmalıdır. Kendini yönetebilenlerin yönetici olduğu toplumlarda sadece huzur ve hak tesis edilir.

Huylar ve denetim gücü insanlara doğuştan verilmiştir. Dolayısıyla her insan istese de denetim gücüne sahip olamaz.

Başboş bırakıldığında insanlar bozulmaya başlarlar. Kötü huylar baskın çıkıp bozulma başladığında geriye dönüş imkansızdır. Her seferinde daha kötü hale gelirler. Kurtulmak istedikçe daha beter belaları başlarına musallat ederler.

İnsanların kendisini cehennem azabına maruz bırakmalarına mani olmak için, her şeyin özünü gören, aslını bilen, beze nakış işler gibi insanı işleyebilen, boyanın yüne nüfuz ettiği gibi zihinlere nüfuz edebilen bilgiler toplumları yönetmeli ve ideal formuna uygun birey ve toplumlar bu şekilde inşa edilmelidir.

Demek ki, tefsir edildiğinde, Eflatun tarafından siyasetin mantığı şu tür anlamlar taşıyacak biçimde formüle edilmiş olmaktadır: **Öncelikle** "en iyi ve doğru düşünce, davranış benimkidir. Benim gibi düşün-

meyen ve davranmayanlar yanlış ve kötü yapanlardır. Bu yüzden ben onların efendisi olmalıyım, onları ben yönetmeliyim, onlara hükmetmeliyim ki, yanlış ve kötü düşünceler, davranışlar ortadan kalsın". **İkincisi** "zaaflarını kontrol edebilen, insan üstü irade ve denetim gücüne sahip olan benim. Sapkın isteklerine köle olanların efendi olmasına göz yummak bozgunculuktur". **Üçüncüsü**, "Tanrı kadar mükemmel öznelere egemen olduğu toplumlarda hak ve adaletin tesis edilebilir, bu yüzden tanrı bazı insanları ayrıcalıklı yaratmıştır." Bu sonuncu argümanla, egemen gücün egemenliğinin meşruiyeti temin edilmekte ve böylece, kutsama mekanizması devreye sokularak, egemen odaklara dokunulmazlık zırhı tahsis edilmektedir.

En önemlisi ise Eflatun, **bilgi** adını verdiğimiz, **dile getirilmiş simgesel sistemler olan mantıksal taslakların; bilginin güç ve egemenlik, boyunduruk ve tasallut aracı olarak kullanılabileceğini, oldukça makul bir biçimde, caiz hale getirmiştir.**

Kısacası, iktidarı ellerinde bulunduran egemen güçlerin pozisyonlarını haklı kılmak için ileri sürdükleri gerekçelerin pek çoğunu Eflatun, siyasetin mantığı olarak argümanlaştırmış ve hatta formüle etmiştir.

Eflatun, hem teolojik hem skolastik hem de modern dönemlerdeki siyasal mantığın üreticisidir. Descartes ise hususen modern siyasetin mantığının teorisyenidir. Bununla birlikte Eflatun'un mirasını Descartes için aynen tekrar etmek gerekir. İlave olarak Descartes:

Geleneksel bilgi türlerinin geçersiz, yalan, yanlış olduğuna inanmaktadır.

Kanıtları apaçık olduğu için sadece matematik ona göre sahih bilgi sunmaktadır ve onun sayesinde

Rakamlaştıracak
Parçalara bölerek
Dışta tutarak

Yok sayarak her şeyi nicelleştirmek, nicelleştirdikçe de nicelleştirilen nesneleri denetim ve gözetim altına almak mümkündür. Dolayısıyla tüm nesneler ni-

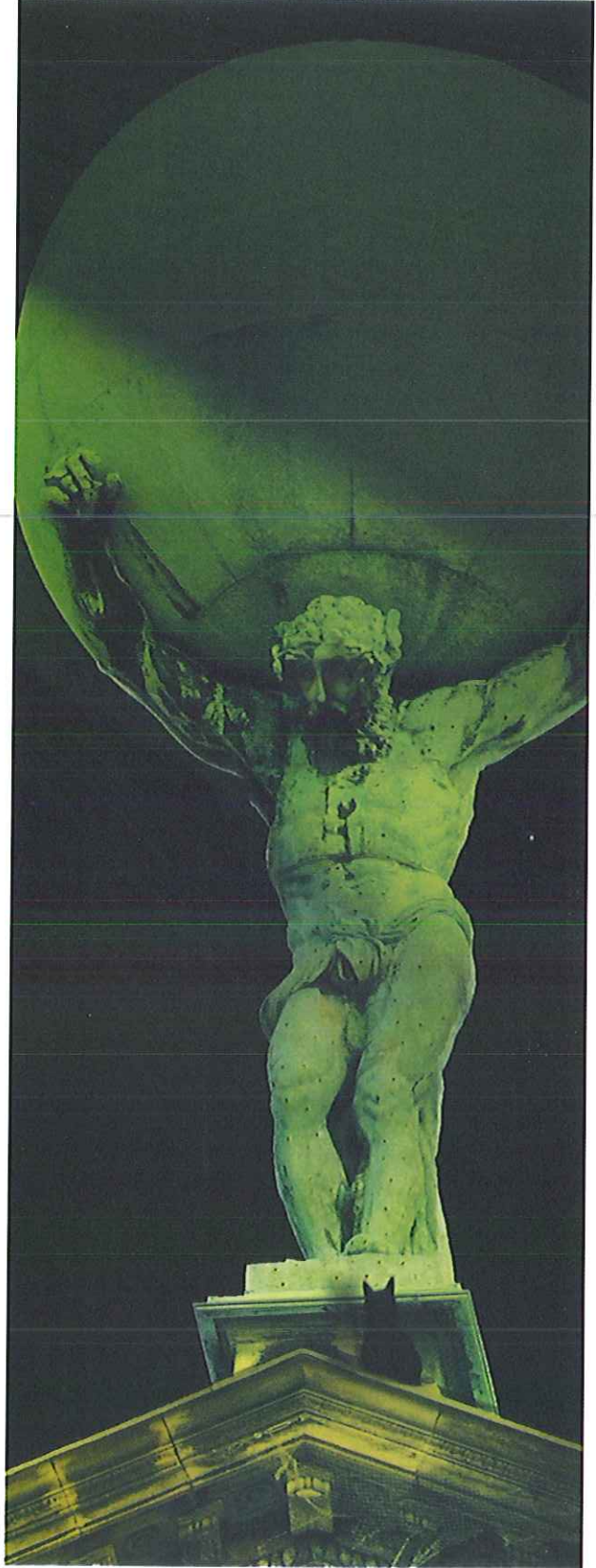
Huylar ve denetim gücü insanlara doğuştan verilmiştir. Dolayısıyla her insan istese de denetim gücüne sahip olamaz.

telikleriyle değil nicelikleriyle anlam kazanmaktadır. Zira niteliğe ilişkin tüm söylemlerin açık, seçik ve sahih olması mümkün değildir.

Descartes'a göre tıpkı matematik gibi tüm evrende tertip, nizam, intizam ve hiyerarşi bulunmaktadır. Basitten karmaşığa, tikelden tümele, dardan geniş, küçükten büyüğe v.s. doğru nesneler doğada tertip ve düzen içerisinde dirler. Buna göre onlara ilişkin bilgilerin de disiplin ve sistematik içermesi şarttır. Aksi takdirde inanılacak ve güvenilecek içeriğe sahip olamazlar.

Descartes için, eksiksiz sayımdan ve sürekli denetimden asla vazgeçilemez. Zira bu yolla tesbit edilecek her hakikat, başka hakikatlerin ortaya çıkartılmasına aracılık edecektir. Yararlı ve insanlığın emrine amade bilgiyi üretmenin yegane yolu budur.

Descartes'a göre, nicelleştirerek denetim ve gözetim altına almak yeterli değildir. Denetim ve gözetimi pekiştirecek diğer bir ilke, sekülerizasyondur. Öncelikle fizik bilgi ile metafizik bilgileri birbirinden ayırmak şarttır. Nesnelerin bilgisi ile öznelere özgü spekülâtif bilgiler; gözlemlenebilen, deneyimlenebilen bilgilerle fehimlere, önyargılara, geleneksel tercihlere, hayallere, sezgilere v.s. dayalı bilgiler; somut, elle tutulup, gözle görülen, varlığını apaçık sergileyen nesnelere ilişkin bilgilerle esoterik, mitolojik, ikonik, ütöpik varlıklara ilişkin bilgileri birbirinden kesinlikle ayırtırmak gerekir. Zira metafizik bilgiler her kişinin, grubun, cemaatin ve hatta toplumun, ümmetin değerleriyle tercih edilen bilgilerdir. Tercihe dayalı olduğu için keyfidir, iman ve inançla; gerçek, doğru ve geçerli olduğu kabul edilmiştir. Kanıtlamaya dayanmadığı için şaibelidir ve şüpheleri bertaraf etme imkanı olmadığı için de bu tür bilgiler huzursuzlukların temel kaynaklarıdır. Fizik bilgiler ise açık ve seçik bilgilerdir. Kuşkuya mahal bırakmayacak ölçüde apaçık bilgilerdir. Zira fizik dünyanın varlıkları, kim hangi gözle bakarsa baksın, herkese aynı biçim ve içerikle görünmektedirler ve bu görünüm; onlara ilişkin bilginin doğru ve geçerli olduğuna dair delil teşkil etmektedir. Bu yüzden fizik bilgiler gerçekleri ortaya koyan, güvenilir, geçerli; en önemlisi de yararlı bilgilerdir. Çünkü bu tür bil-



giler; nesneleri hem insanların hizmetine sunulacak şekilde biçimlendirmeye yaramakta hem de nesnel olduğu için insanlar arasında tartışma, çatışma, kavgaya, kargaşaya nedeni olmamaktadır.

Descartes'ın sonuncu ve en fazla işe yarayan söylemi ruh, beden çözümlemesidir ki bu çözümleme, 'hasım – öteki' üretmenin can alıcı bir formülasyonudur.

Yani Descartes, bugün için çok geçerli olan şu tür anlamlarla siyasetin anlaşılmasına oldukça ciddi katkılar sağlamaktadır:

İlkin; eskinin köhne, yeninin körpe olduğunu ileri sürmektedir. Bu sayede, iktidarı ele geçiren her otorite, geçmişin karanlığı, geleceğin aydınlığı gerekçelerinin üzerine egemenliğini bina etmektedir. İktidarını; kopuş müjdesiyle ilan etmekte, umut duygularını yakalayarak egemenliğini yaymaktadır. Neden olduğu sorunları ise hemen her zaman "harabe" argümanı ile gerekçelendirmektedir. Oysa ki Descartes, terminolojisinin, neredeyse tamamını skolastik ?episteme'den almakta ve hatta yer yer, kendisini 'skolastik ihyacı' olarak takdim etmektedir.

Descartes'ın **ikinci katkısı** oldukça kapsamlıdır. **Bir kere** basitçe bakıldığında; destek olanlar ve olmayanlar kategorileri sadece sayısal bir anlam taşımaktadır. Sözelimi herhangi bir siyasal projeye destek ya da karşı çıkma açısından siyasete ilişkin hiçbir bilgisi olmayan sıradan 11 kişi, 10 tane siyaset bilimciden daha önemlidir ve söz konusu siyasal proje 11 "kelle"nin insiyatifine bağlı olarak uygulanabilmekte ya da lağvedilebilmektedir. Nitekim bunun somut sonucu, çoğunluğun azınlığa tahakkümü olmuştur. Hatta kendisini çoğunluk gibi algılatmayı başaran seçilmiş diktatörlerin, despotların iktidarlarının yegane dayanağı rakamlar olmuştur. Sayısallaştırma **ikinci olarak**, ampirik verilere efsunlu bir geçerlilik ve güvenilirlik kazandırmıştır. Oysa matematiğin de içinde yer aldığı aksiyomatik disiplinlerin tüm önermeleri, işlemleri, formülleri mutabakatla oluşturulmakta ve geçerliliği kabullerle sağlanmaktadır. (2+2=4)'ün dört olduğu kabul edilmiştir. Bu kabulün geçerliliğini olgu ya da olaylarla test etme imkanı yoktur. Buna rağmen sayılar tıpkı

ayet gibi tartışılmaz doğrular olarak ileri sürülmüş, daha da önemlisi diğer tüm doğru ve gerçekleri kanıtlama aracı olarak kullanılmıştır. Tıpkı papazın, kendi tanrı inancını mutlaklaştırıp, diğer insanların inançlarının bu tipolojiye uyup uymamasına göre aforoz mekanizmasını işletmesi gibi. **Üçüncüsü** Descartes, niceliğin egemenliğini getirmiş, niteliğin iskanmasına neden olmuştur. Oldukça ayrıntılı ve yetkin çalışmaları gerektiren (Quenon'un yaptığı gibi) niceliğin egemenliği konusunda, şu kadarı söylenebilir ki; sahip oldukları sayısal özelliklerle insanların önemsenmesi, niceliğin gündelik hayata egemen olmasıyla gelenekselleşmiştir. Sahip olduğu paranın, eşyanın, evin, arabanın v.b. sayısı insanlara itibar sahibi olmuşlar, iltifata layık bulunmuşlardır. Tanındığı ya da tanındığı insan sayısına göre kişiler nitelik kazanmışlardır. Üretici-pazarlamacı sattığı ürün ya da müşteri sayısına göre statü elde etmiş; gazeteler satın alınma, televizyon programları izlenme sayılarına göre faydalı ve yararlı sayılmışlar; kişi başına düşen kullanım eşyalarına göre ülkeler gelişmiş ya da gelişmemiş kabul edilmişlerdir. Kısacası modern yaşam biçimindeki dikkatimizi bile çekmeyen buna benzer sayısız alışkanlık, nicelik egemen kılınarak edindirilmiştir. Descartes'ın, nicelleştirme söylemi ile kazandırdığı modern alışkanlıkların **dördüncüsü** kategorize etmedir. Kategorize etme Descartes için, nesnelleştirme projesinin etkin tekniğidir. Sınırsız sayıdaki nesneyi tek tek gözetim ve denetim altına almak mümkün olmadığına göre, onların birbirine benzer görünenlerini aynı sınıf içine dahil etmek, muhtemel ve potansiyel farklılıklarını da yok saymak gerekmektedir. Böylece onların bir örneğine nasıl egemen olunabiliyorsa, diğer benzerlerine de aynı biçimde egemen olma olanağı ortaya çıkmaktadır. Bir siyasetçinin tek tek kadınların ya da erkeklerin siyasal davranışını denetim ve gözetim altında bulundurması mümkün değildir. Bir kadın ve bir erkeğin karakterini çözümleyip, eril ve dişil karakter tipolojileri çıkartılır, bu tipolojiler üzerindeki çalışmalar sonucunda onlara nasıl egemen olunabileceğinin yolları belirlenirse, artık, onların benzeri olan tüm kadın ve tüm erkeklere aynı yolla egemen olabilme imkanı yaratılmış olacaktır. Doğal tüm nesnelerin belirli özelliklerle

ri onları aynı kategoride yer almasına nasıl fırsat sağlıyor, insan ve toplumlar da aynı biçimde, belirli kategorilere ayrıştırılabilir ve her kategori içinde farklı kümeler oluşsa bile bu kümeler, kategorinin genel özelliklerine tabi olacağı için, onların hepsine birden aynı gözetim ve denetim teknikleri uygulanabilir. Tikelden tümele giderek her şeyi bu şekilde kategorize etmek, bu işlemi yapan özne dışındaki tüm varlıkları nesneye indirgemek demektir. Nitekim abartarak örneklersek, bir milletvekili adayı için seçmen, kendine oy verenler ve vermeyenler kategorilerinden ibarettir ve kim olursa olsun oy verenler iyi, vermeyenler ise kötü kategorilerini teşkil etmektedir.

Descartes'ın siyasal mantığa **üçüncü katkısı** tertip ve düzendir. Bu katkısı ile Descartes, üniform toplum ve bireyle, üniform bilginin temellerini atmış olmaktadır. Üniform birey ve toplumla bireysel tüm farklılıkların belirli bir biçime ya da görünüme indirgenmesi sağlanmıştır. Bu anlamda disiplin; iyi yetişmenin, kusursuz üretmenin, işe yarar hale gelmenin yegane yoludur. Tüm toplumun yaygın, planlanmış, örgün ve sistematik bir talim ve terbiyeden geçirilmesi; tıpkı, benzer itikadi yollarla tanrının kullarını cennetine layık hale getirmesi gibi, dünyevi yaşamlarında da insanların kendilerini halis ve sahih; gezenlerini cennet haline getirmelerini temin edecektir. Öte yandan, her insanın kendi keyfine göre ürettiği bilgilere itibar edilmemesi gerekmektedir. Bilgi üretme yetkinliği taşıyan kişilerin belirli bir yöntem-bilime tabi olması ve bu şekilde bilgi üretmesi şarttır. **Yöntembilim ile bilginin kendi kendini üretmesi ve bu amaca yönelik akademik, disiplinler çalışmalarının yapılması; bilgiyi şu veya bu kişinin, kurumun tasarrufundan, inhisarından, in-siyatifinden ve elbette insafından** kurtaracaktır. Böylece bilgi, şu veya bu kişinin emrine amade bir egemenlik aracı olmaktan çıkacak, tüm insanlığa hizmet eder hale gelecektir.

Descartes'ın **katkılarının dördüncüsü** sürekli gözetim ve denetimdir. Descartes'a göre gözetim ve denetim, çevremizdeki gerçeklikleri birer birer keşfetmenin yegane yoludur. Çevredeki tüm nesneler kendi gerçekliklerini içlerinde gizlemektedirler. Akıl

lı bir göz onların sırlarını deşifre edebilecektir. Deşifre olan her bir sır, başkalarının da deşifre olmasını sağlayacak ve böylece nesnelerin gerçeklikleri belirli bir hiyerarşi içinde tümüyle keşfedilebilecektir. Sürekli gözetim altında tutularak nesnelerin oluşum, gelişim ve değişim yasaları açığa çıkartılabilecek ve onlar tümüyle denetim altına alınabilecektir. Bu şekilde, tanrı tüm evreni nasıl idare ediyorsa; insan da kendi gezegenini yönetebilecektir. Tanrının varlıkları nasıl var ettiği, değiştirdiği ve yok ettiğine ilişkin doğal gerçekliklere vakıf olan yetkin akıl; aynı süreci yapay ortamda tekrarlayarak, daha kusursuz biçimde varlıkları var etmenin yollarını bulacaktır. Nitekim fen ve sağlık bilimleri bunlar gerçekleştirilmektedir. Nasıl ki, yabani ve işe yaramaz taş kütlelerinden mimari harikalar, oksitlenmiş (bozuk) demir kütlelerinden teknolojik mucizeler gerçekleştirilebiliyorsa, aynı yöntemin insan bilimlerinde kullanılmasıyla, mükemmel insanı, cemaati ve cemiyeti de yaratmak mümkün olacaktır. Hatta, her defasında daha yetkin gözlem yaparak, yetkin bir akılla, bu üç alandaki nesnel gerçekliklerin açığa çıkartılması mümkün olacak, mutlak denetim gerçekleşecek ve böylece bu dünyada cennet inşaa edilecektir. Descartes'cı episteme'in en önemli unsurlarından bir diğeri olan sekülerizasyonun siyasetteki yansımaları pragmatizm ve oportünizmdir. İnsanın zihnini boş yere meşgul eden, onu aldatan, yanıltan, tutsak eden; insanlar arasında kavgaya, kaosa neden olan; gereksiz, saçma, zararlı bir yığın bilgi sağanağı altında olduğumuza göre, hangi bilgilerin işe yarar ve faydalı, hangilerinin işe yaramaz ve faydasız olduğunu mutlaka bilmek zorundayız. İnsanlara, oldukları gibi görünen somut nesnelere, maddi varlıklara ilişkin tüm bilgiler faydalı bilgilerdir. İki açıdan faydalıdır: Birincisi, maddi varlıklar, somut nesneler; her-kese aynı şekilde görünürler, onların ne olduğu, neye benzediği, kuşkuya mahal bırakmayacak **açıklıkta ve seçiklikte**dir. Bu yüzden de somut nesnelere ilişkin bilgilerin tartışma, çatışma nedeni olma ihtimali yoktur. İkincisi, somut nesnelere ilişkin ne kadar fazla bilgi sahibi olursak, onları, işimize yarayacak şekilde o kadar fazla biçimlendirebilir, kullanabiliriz. Demek ki, somut nesnelere, maddi varlıklara ilişkin bilgiler faydalı, diğerleri faydasız ve zararlıdır.

Çok açıktır ki, bu formülasyon, canlı cansız tüm varlıkların ve özellikle birey ve toplumların fayda, çıkar kavramlarına amansızca kurban edilmelerini meşrulaştırmaktadır. Sadece ona ilişkin bilgilerin değil, varlıkların da faydalı ya da faydasız-zararlı addedilmelerine göre yaşam haklarına sahip olmalarına yol açmaktadır. **Egemen gücün işine gelmeyen kişilerin, grup veya kurumların; hakim ülkenin çıkarlarına uygun bulunmayan ülkelerin "zararlı" etiketi yapıştırılarak bertaraf edilmesine haklı mesnet oluşturulmaktadır.**

Son olarak Descartes'ın modern siyaseti en fazla karakterize eden "res extensa" ve "ego cogito" ayrıştırması, siyasal programlarda 'hasım-öteki'ni üretmek için sürekli kullanılan söylemlerin başında gelmektedir.

O kadar ki, Descartes, kendi bedenine bile insanın düşman olabileceğini göstermektedir. Bu da, duygusal olmamak, kararlı ve soğukkanlı olmak gerektiğini, yani programı her kim sekteye uğratırsa "hi-zaya" getirilmesinin kaçınılmaz olduğunu telkin etmektedir. Çünkü Descartes'çı bu ayrıştırma sıradan bir kategorileştirme değildir. Descartes kişiyi düşünen özne ve düşünülen nesneden ibaret görmektedir. Beden (ten) düşünülen ve kimi zaman varlığından bile emin olunamayan nesnedir. Zira insan ruh(cogito) olarak var olmuştur ve beden ona sonradan eklenmiştir. Dolayısıyla insan bünyesinin öznesi ruh, nesnesi tendir. Ruh onun tanrısal, ten hayvansal yanıdır. Tanrı sadece ruhtan ibaret olduğu için tüm evrenin efendisi ve hakimidir. Ruh da beden efendisi ve hakimidir. Daha doğrusu insan tanrı gibi olmak istiyorsa, önce kendi tenine hakim olmayı öğrenmelidir.

İnsanoğlu, tenindeki her tür isteği, ihtiyacı (ki bu yüzden Adem bile cennetten fırlatılıp atıldı) tatmin etmeye kalkarsa, ten ruha egemen olmaktadır ki bu çok tehlikelidir. Çünkü bedeninin kölesi haline gelmiş insanların tanrısal özellikleri kaybolmakta, hayvansal özellikleri ise azgınlaşmaktadır. Demek ki ruh insanın en yüce, ten ise en aşağılık yanıdır. Bir çuval gibi ruhuna giydirilen beden yüzünden insanoğlu, tanrı olma şansını kaybetmektedir. Bununla birlikte, insanın tanrı olması imkansız değildir. Ruh bedene hükmeder, onu terbiye, islah ve ihya ederse; insanın tanrı olma yolundaki engeller kalkmış olur. Tıpkı, ruhun teni boyunduruk altında tutması gibi; ruhtan ibaret ol-





mayı başaran yüce ve erdemli insanlar, tenin kölesi olan insanlara boyunduruk takabilirlerse; huzurlu, düzenli ve medeni bir toplum yaratılabilir. Aynı şekilde yüce ve erdemli toplumlar, aşağılık ve barbar toplumları boyunduruk altına aldıkları zaman da tüm gezegen huzurlu, düzenli ve medeni hale gelebilir. Bu da tıpkı tanrının tüm evreni boyunduruğu altında tutmasına benzer. Kısacası **kötü, aşağılık ve iğrenç zevklerin kaynağı tenin ruh tarafından tahakküm altında tutulması gibi, ruh kadar yüce insanların da ten kadar aşağılık insanları tahakküm altına alması şarttır.**

Modern siyasetin mantığını formüle eden düşünürlerden bir diğeri Hegel'dir. Onu özetleyen maddeler ise şunlardır:

Her eylemin öznesi ve nesnesi vardır. Çünkü onu gerçekleştiren özne ile eylemin gerçekleştirildiği nesne, bir eylemin olabilmesi için zorunlu olan parçalardır. Aksi takdirde eylemin, daha doğrusu, herhangi bir insani aktivitenin ortaya çıkması imkansız olurdu. Bu yüzden eylem, yani bütün; onu içeren tüm unsurlarından daha fazla bir içeriğe sahiptir. Bunun nedeni her parçanın bütün içinde bir işleve sahip olması, bütünü oluşturan parçaların ait olduğu bütün dışında hiçbir işlev görmemesidir. Basit bir makinadan ya da tek hücreli organizmadan modern ulus-devletlerini kurabilmiş gelişmiş toplumlara kadar tüm sistemler, her parçanın yerli yerinde işlev görmesi sayesinde kusursuz işlemektedir.

Bütün birliktelikler ilgi gösteren ve katılan taraflarla oluşmaktadır. İlgi gösteren; potansiyel sahibi, açığa çıkmaya hazır ve en önemlisi de teleolojik bir varlıktır. Katılanlar ise ilgi gösteren varlığı tetikleme mahareti taşıyan nesnelerdir. Tüm icadlar, keşifler, teknolojik harikalar, bilimsel araştırmalar, güçlü büyük devletler bu şekilde ortaya çıkmışlardır. İlgi gösterme potansiyeline sahip yetkin bir özne, onun ilgisine muhtaç, ona katılmaya hazır olduğu için onu tetikleyen, tahrik eden nesneyle karşılaşır. Teleolojik bir varlık olduğu için özne amacına uygun bir biçimde nesneyi işler, değiştirir, onu mamul ve mamur hale getirir. Böylece doğal durumda hiçbir işleve sahip olmayan her iki taraf da işe yarar hale gelmiş, faydalı olabilmışlerdir.

Tarih akla uygun yasalarla değiştiği için yetkin bir akıl tarihinde, geçmişte neler olduğunu bilir ve tarihin seyir ve değişim yasalarını deşifre ederek, gelecekte neler olacağını kestirebilir. Muhtemel yanlışlıklar ortaya çıkmadan bertaraf edebilir, olması muhtemel kötülükleri önleyebilir.

Bilme, özne ve nesne arasında gerçekleşen diyalektik bir süreçtir. Özne bilmek ister, nesne de bilinmek. İşlem tamamlandıktan sonra özne bilmiş, nesne bilinmiştir. Her ikisi de artık önceki özne ve nesne değildir. Bilmiş ve bilinmiş olma eylemi aklın yeni bir gerçeklik yaratmasıdır. Bu şekilde akıl gerçeklikleri sürekli yeniden ele alıp, daha makul gerçeklikler yaratarak, kurarak, daha kusursuz bir gelecek inşa etmektedir.

Diyalektik, iyi olanın karşıtı ile kaim olduğunu bize göstermektedir. Nitekim insanoğlunun bütün aktiviteleri, bir başka insan tarafından diyalektik olarak yok edilmiş aktivitelerin, diyalektik olarak yok edilmesinden ibarettir. Bu, olumsuzluğun olumsuzlanması, gelişme ve ilerlemenin sihirli anahtarıdır.

Efendi köle diyalektiği, toplumsal ilişkiyi var eden ve toplumsal bütünlüğü kuran bir süreçtir. İnsanların kabul etme ve fark etme istekleriyle, kabul edilme ve fark edilme istekleri bu süreçte buluşup, kaynaşp, bütünleşmektedir. Bu süreç sayesinde toplumda, hem birbirine destek hem de birbirine karşı olan tüm fikirler, eylemler senkronize olmaktadır. Kısacası bu süreç, birey ve onun dışındaki diğer tüm unsurlarıyla toplumun uyumlu ve işlevsel bir yapı arz etmesinin; bir sistem, bir bütün haline gelebilmesinin sırrını içermektedir.

Modern totaliter rejimlerin teorisini olarak suçlanan (sözgelimi Popper) Hegel, gerçekten de modern siyasal episteme'in sofistike bir formülasyonunu sunmaktadır ve modern siyasal projelerin hemen hepsinde mutlaka bir izi bulunmaktadır. Bununla birlikte, içerdiği çelişkiler dikkatle gözden geçirildiğinde, Hegel'in, kendi siyasal mantığını yer yer aşan bir formülasyon ortaya koymuş olduğunun da altı özenle çizilmelidir.

Hegel söyleminin **ilk bölümü**, yani "bütünün parçalardan daha fazla anlamlı olması ve parçanın ait olduğu bütün içinde işlevsellik kazanması", modern tutucu kuram ve siyasal rejimlerin temel tezini teşkil etmektedir. Tutucu kuramlar, toplumsal düzen ve ahenk kavramına aşırı vurgu yaparken, siyasal rejimler mevcut egemenlik ilişkilerini meşrulaştırmak amacıyla bu tezi kullanmaktadırlar. Yani sistemin parçalarının hakimiyet - mahkumiyet pozisyonları ile işlevsel oldukları, başka durumda işlevsel olamayacakları iddiası ile düzenin pekişmesi ve sürekliliği sağlanmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte Hegel, karşı görüş ve eylemleri de, yandaş görüş ve eylemler kadar toplumsal düzene katkı sağlayan unsurlar olarak nitelemekte ve toplumsal plüralizme arka çıkarmaktadır. Hatta **ahenginin tesisi için karşı görüş ve eylemi şart koşmaktadır. Zira karşı görüş ve eylemler ona göre gelişmeyi ve ilerlemeyi tetiklemektedir.**

Hegel söyleminin **ikinci bölümü**, "bilgi edinme süreci" ile ilgilidir. Buna göre doğal durumda hiçbir işe yaramayan nesneler, onların sırlarına vakıf olma potansiyeli içeren öznelerce incelenmeli, mamul ve mamur hale getirilmeli ve doğal hallerindeki faydasız durumlarından kurtarılıp, insanlığa faydalı hale getirilmelidirler. Aynı şekilde ilgi ve ihtimama muhtaç, yol gösterilmeyi, çekip çevrilmeyi, yönetilmeyi; kısaca güdülmeyi bekleyen insanlar ve toplumlar da bu durumlarından kurtarılıp, güdüm altına alınarak işe yarar hale getirilmelidirler. Zira doğal ve sosyal nesneler, doğal halleriyle değil, yetkin bir akıl tarafından işlendikten sonra hak ettikleri gerçekliğe bürünmekte ve bu işleminden geçirildikten sonra işe yarar hale gelmektedir. Hegel, doğal olay ve nesnelerin, toplumsal olgu ve varlıkların; bilen öznenin özünde öznelendiğini, daha doğrusu onlara ilişkin bilginin bilen özne tarafından bilindiğini, öznel bir bilgi haline dönüştürüldüğünü belirtmektedir. Ona göre bu biliş, sözü edilen nesneye, layık olduğu gerçekliği giydirdiği için artık nesnede, ona giydirilen nesnel gerçeklikten başka bir gerçeklik olamaz. Dolayısıyla bilmesini bilen bir özne, bu bilişle, nesnenin nesnel gerçekliğini ondan çekip çıkartmakta ve onun ne olduğunu bilmektedir. Bu-

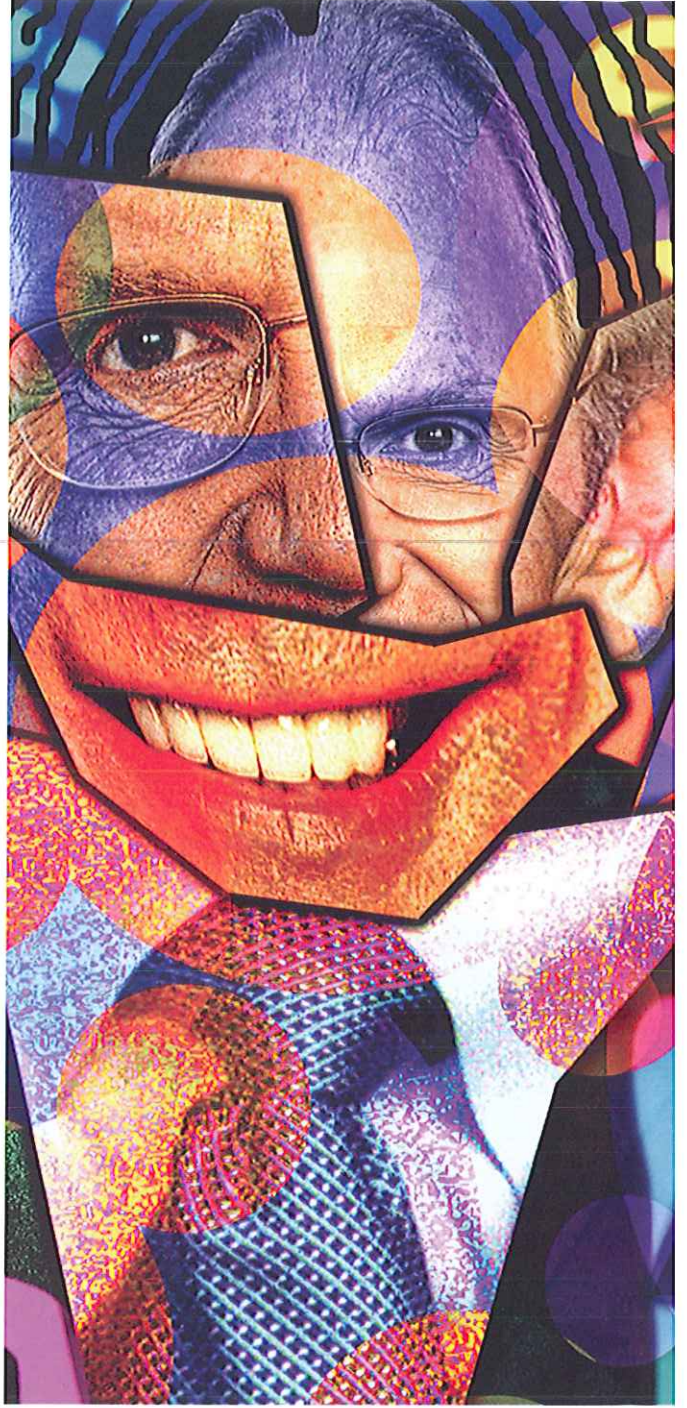
nunla birlikte Hegel, her nesnel varlığa ilişkin edinilen tüm bilgilerin, bilgi edinen öznenin, öznel bir çabası olduğunu ifade ederek, kendisinden sonrakilere, bilinen bilginin, bilinmesi gerekenlerin tümü değil, sadece, bilme anındaki yansıısından ibaret olduğuna dair ipucu vermektedir.

Söyleminin üçüncü bölümüyle Hegel, siyasal güç sahiplerine, başka herhangi bir zorlamaya baş vurmadan, birer iletişimsel materyal olan yasal metinlerle sembolik şiddet uygulayarak insanların "hizaya dizilebilmelerinin mümkün" olduğunu göstermektedir. Hegel tarihte olup biten olayların, kurulmuş devletlerin ve yaşamış olan hemen her şeyin yetkin aklın yapıtı olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla tarih akla uygun yasalar içerdiği için, geçmişte olanların nasıl olduğu bilinebilmektedir. Tarihsel ve toplumsal değişimin nasıl oluştuğunu bilmek, hem örnek almak hem de ders çıkarmak için önemlidir. Zira aklın geçmişi imar, ihya ve ıslah ederek bugüne getirdiği gibi, bugün de akıl tarafından imar, ihya ve ıslah edilerek yarına devredilecektir. Dolayısıyla her gün bir öncekinden daha makul olacağı için gelecekte mükemmel evreni kurma imkanı vardır. Zira yanlışlıklar tekrarlanmayacak, gözden kaçan kötülükler bertaraf edilecek ve güzel olan her şey daha güzel olarak akılda kurgulanıp gerçekleştirilecektir. Daha da önemlisi modern çağlarda daha mükemmel bulmak için zor ve tehdit kullanmak, ceberrut önlemlere başvurmak da gereksizdir. Çünkü yetkin akıl bir sonraki günün nasıl olacağını kestirebildiği, muhtemel iyi ve kötülükleri tahmin edebildiği için, kötülüklerin sergilenmesini önleyen yasaları bugünden yürürlüğe sokacak ve kötü bir eylemin icra edilmesini önleyecektir. Hegel'in bu tezi iktidarı elinde bulunduran siyasal grupların hemen hepsinin işlem ve uygulamalarını haklı kılmak için ileri sürdükleri argümanları beslemektedir. Esasen siyasal aktiviteler plan, proje ve programlardan ibarettir. Her siyasi grup da yarını en iyi görebildiğini ve bugünkü yanlışların asla tekrarlanmayacağını vurgulayarak taraftar toplamaktadır. Dolayısıyla bu siyasal aktivitelerden hangisi, kerametini sadece "kendisinde menkul" olduğu izlenimi bırakırsa, daha fazla izleyiciye sahip olma fırsatı yakalamaktadır. Bu yüzden

de siyasal gruplar çoğu zaman hayal pazarlamakta, düş vaat etmekte ve sanal hazlarla, mutluluklar davet edip, narkotik etkiler yaratarak kendilerine taraftar bulma yarışına girmektedirler. Hegel'in bu bağlamdaki bir diğer katkısı yasalardır. Mevcut yasaların hemen hepsi muhtemel suçları önlemeye, potansiyel suçluları ürkütmeye yöneliktir. Daha da önemlisi modern dönemlerin tüm hukuk kurallarının toplum çıkarına dayandırılmasıdır. Hegel'in ciddi katkıları sonucunda suç, modern toplumlarda; akrana, rakibe, hasıma, şefe, krala, imparatora yönelik olmaktan çıkmış; daha güzel bir toplum ve dünya kurulmasını tehlikeye sokan bir tehdit olarak tanımlandığı için, doğrudan topluma yönelik bir saldırı sayılmıştır. Bu yüzden de toplumdan tecrit edilen suçlular, Foucault'nun yetkinlikle analiz ettiği gibi, eski dönemlerde aleni cezalandırılırken, modern dönemlerde kuytu köşelerde cezalandırılmış; bedene acı çektirmekten ziyade, suç işlediği hükmedilen kişinin ömür boyu "insan içine çıkamaz" hale getirilmesi temin edilmiştir. Hegel'in çok büyük bir anlam taşıyan bu bağlamdaki bir başka katkısı hakkın hukukunun, devletin hukukuna dönüştürülmesine vesile olmasıdır. Hukukun amacı bilindiği gibi, haklı olanın haklarını güvence altında tutarak, toplumda adaleti tesis etmek ve huzuru sağlamaktır. Bu yüzden de insanlar haklı olduklarını yargı kurumları nezdinde tescil ettirmek zorundadırlar. Kimse hakkını kendi arayamaz. Aksi takdirde haklı iken suçlu durumuna düşebilir. Bu perspektife uygun olarak hukuk devleti anlayışı geliştirilmiştir. Bu anlayışla devlet bireyin karşısında çok güçlü olduğu, üstelik fiili güç kullanma tekeline sahip bulunduğu için, yurttaşlar, devletin yaptırımlarına karşı hukuki yollarla korunmuştur. Zira devleti ele geçiren güçler devletin kamusal gücünü ekonomik ve siyasal amaçlarına araç haline getirmişlerdir. Hukuk devleti kimi zaman polis devletine, zorba devlete dönüşmüştür ve bu dönüşümde de gerekçe olarak çoğu zaman, hukuk felsefesiyle Hegel'in sağladığı kuramsal mesnet kullanılmıştır. Dolayısıyla siyasette egemen olan güçlerin; hakkın hukukunu, devletin hukukuna dönüştürmelerine Hegel imkan sağlamıştır. Daha da önemlisi bu yolla egemen güçler, kendilerine muarız tüm güçleri sindirme, susturma, ürküt-

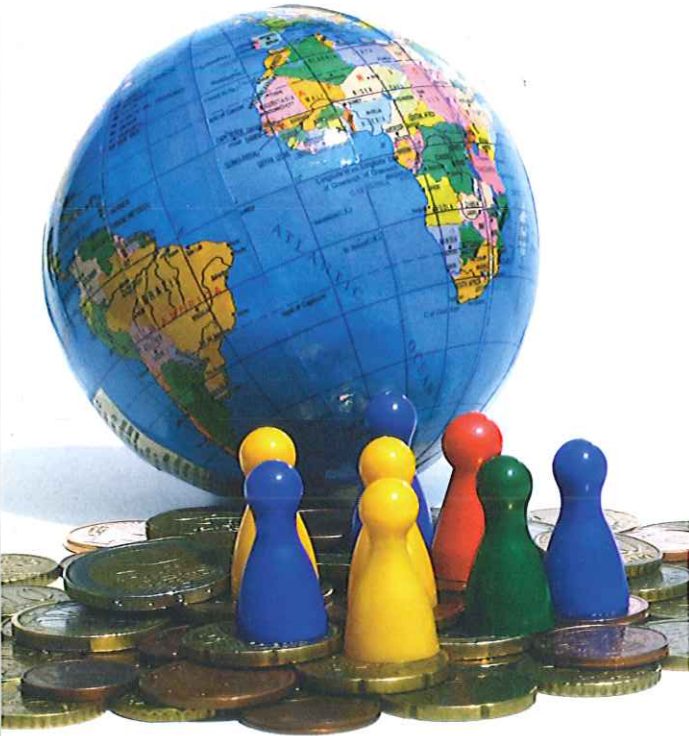
me fırsatını ele geçirmişlerdir. Kısacası, zayıfı korumak ve kollamak amacıyla üretilmiş gibi görünen modern hukuk, Hegel'in de kuramsal desteği sayesinde, güçlünün, gücünü pekiştirme, koruma, sürdürme aracına dönüşmüştür. Bununla birlikte Hegel, aynı zamanda, hukuki güvencenin yerleşmesine, insan hak ve özgürlüklerinin özgün bir ilgi alanı haline gelmesine de katkı sağlamıştır.

Hegel'in söyleminin **dördüncü** bölümünde, birey olmanın yol haritası çıkartılmaktadır. Buna göre kişi, çevresindeki nesnelerin ne olduğunu, neye yaradığını, nasıl kullanılabileceğini keşfederek birey olmayı başarmaktadır. Zehirli mantarla besleyici, lezzetli mantarı birbirinden ayırt etmeyi bilemezseniz hayatta kalma şansınız pek azdır. Size verilen görevleri yapmayı beceremezseniz geçiminizi temin edecek bir işte tutunmanız zordur. Öğretmenin anlattığı dersi dinlemezseniz sınıfınızı geçme ihtimaliniz zayıftır. Herkesten farklı bir özelliğinizin, becerinizin, yeteneğinizin olduğunu gösteremezseniz, arkadaş grubunuz içinde takdir görmeniz uzak ihtimaldir. İlgisini çekecek, hoşuna gidecek, gönlünü kazanacak bir şey yapamazsanız, duygusal yakınlık duyduğunuz partrenizden karşılık görmeniz mümkün değildir. Tüm bunlar yanı; ister doğal isterse sosyal bir varlık olsun, çevrenizdekileri etkilemeyi, onlardan yararlanmayı, onlara nüfuz etmeyi sağlayacak bir bilgi edinemezseniz; varlığını çevrenizde hissettirmeniz, bir özne olarak çevrenizin sizi fark etmesini temin etmeniz mümkün değildir. Kısacası Hegel'e göre, birey olmak demek, çevresini güdüm altına almak, çevresindeki sosyal ve doğal varlıkları motive ve manipüle etmeyi bilmek demektir. Aksi takdirde, başka güdücülerin güdümüne tabi olmak durumundadır. Hegel'in tabi kılan ve tabi olan eksenine dizdiği öznellik, individualizmin paradoksal biçimde kolektivistliği beslemesi sonucunu doğurmuştur. Zira iktidarı bir biçimde ele geçirenler, bunun hikmetini, kişisel becerilerinde bulmuşlar ya da iktidarı ele geçirmek için girişilecek her türlü suistimal ve entrikanın adının "kişisel beceri" olacağına inanmışlardır. Nitekim siyasi hayatta olduğu kadar ticari faaliyetlerinde, sosyal ilişkilerinde ve özellikle iş ilişkilerinde insanlar mevcut, muhtemel ve potansiyel rakiplerini, ne pahasına olur-



sa olsun bertaraf etmeyi en büyük başarı saymışlardır. Hegel'in tabi kılan ve tabi kılınan söyleminin görünen sonuçlarının yanı sıra, gündelik hayatta görünmeyen başka birçok biçimi bulunmaktadır. Sözelimi uzman diktatoryası bunların başta gelenidir. Doktor, teşhisi-ne ilişkin öğütler verirken ya da reçete yazarken hastasına tam anlamıyla köle gibi davranmaktadır. Yönetici için emrinde çalışan herkes kul olmak zorundadır. Bir avukat ya da muhasebeci, ustabaşı, mimar, mühendis, müşterilerine karşı benzeri güç gösterilerinde bulunabilmektedir. Gene benzer biçimde minnet ya da sevgi kozunu güç aracı haline dönüştüren ebeveynler, çocuklarını bu şekilde güdüm altında tutmaktadır. Nitekim toplumsal ilişkilerdeki doğal liderliklerin birçoğunda da benzer bir otoriter ilişkiye tanık olmak mümkündür. Hegel öteden beri toplumsal yaşamda varolan bu tür ilişkilerin bir yandan ortaya dökülmesine ön ayak olurken, bir yandan da bu ilişkilerin, modern birey olma ölküsüne dönüştürülüp, sulta ve boyunduruk aracı haline getirilerek abartılmasını meşrulaştırmış ve argümanlaştırmıştır.

Hegel söyleminin siyasal mantığa **katkı** sağlayan **beşinci** bölümü negativite kuramıdır. Bu kuram her şeyin, diyalektik yok olma sonucunda daha iyi varoluşların gerçekleştirildiği tezine dayanmaktadır. İlginçtir, daha önce söylediğimiz gibi, tutucu yaklaşım ve siyasal programları etkilemekle, onların teorik zeminini oluşturmakla birlikte negativite kuramı ile Hegel, modern devrimlerin ve değişim ölkülerinin de aynı zamanda teori babası olma özelliğini taşımaktadır. Negativite, diyalektik olarak yok etme olduğu için, mutlaka pozitif sonuçları olmaktadır. Sözelimi leziz bir yemeği yemezsek, yemek bozulup yok olacak, güzel bir çiçeği koklamazsak çiçek kuruyup gidecektir. Oksijen ve hidrojen tek başlarına hiçbir işe yaramazlar. Ama, belirli bir düzene göre bir araya geldiklerinde su gibi mükemmel bir varlığı ortaya çıkarmaktadırlar. Tıpkı diyalektik yok etme yoluyla, doğal nesnelerle gerçekleştirilen bu mükemmellikler gibi, sosyal hayatta da mükemmel 'negativite'ler oluşmaktadır. Sermaye ve emek modern ekonomik mucizelerin yapıtaşlarıdır. İnsanlık tarihi boyunca hep varolan bu iki değer, sadece modern dönemlerde gerektiği gibi diyalektik yok etme işle-



mini gerçekleştirdikleri için ekonomik mucizeler varolabilmiştir. Modern dönemin en mükemmel diyalektik yok etme işlemini kuşkusuz ki ulus devletler gerçekleştirmektedir ve dünyayı imar, islah ve ihya edecek olan da bu süper ülkelerdir. Demek ki diyalektik yok etmenin, akılla yapay olarak kurulmuş modern dönemlerdeki en mükemmel örneği devlet - yurttaş bütünleşme (totalite)sidir. Bu mükemmel birlik ve bütünlüğü kim ki tehdit ve tahdit etmeye yönelik faaliyet içindedir, işte en alçak toplumsal hain odur ve en büyük cezayı hak etmektedir. Görülüyor ki Hegel, negativite kuramı ile siyaset operatörlerine, ihtiyaç duydukları anlarda kullanabilecekleri etkili bir koz vermiş olmaktadır. Bununla birlikte Hegel'in negativite kuramı, kurulu her düzenin ne kadar kusursuz olursa olsun asla baki olamayacağı imasını da içermektedir. Zira eninde sonunda her olumsuzluk, olumsuzlanmaya mahkumdur. **Olumsuzun olumsuzlanması ilkesi önlenemez bir süreç olduğuna göre, diyalektik yok etme ile gerçekleştirilen her eylem, kurum, yapı; yeniden olumsuzlanacağı, her diyalektik yok oluşla yenileri kurulacağından, sürekliliğini koruyacak epistemik paradigmaların, toplumsal kurum (devlet gibi)ların ve yapıların sonsuza dek ayakta kalması mümkün değildir.** Onlar da bizzat kendilerinin yarattığı faktörler tarafından diyalektik olarak yok edileceklerdir.

Hegel söyleminin son bölümünü ünlü efendi - köle diyalektiği oluşturmaktadır. Efendi köle diyalektiği, toplumsal bütünleşmenin, kenetlenmenin nasıl gerçekleştirildiğine yönelik bir betimlemedir. Buna göre her bir kişinin eksikliğini bir başka kişinin eksikliği tamamlamakta ve toplumsal yaşamı bu eksikliklerden oluşan tamlık var etmektedir. Matematiksel mantığa pek uygun düşmeyen bu açıklama, Hegel'in diyalektik kuramından üretilmektedir. Aslında kuram oldukça basit bir biçimde somutlanabilir. Bir kişi sevmek istiyor. Bir başka kişi de sevmek. Bunlar karşılaştıklarında sevmek isteyen sevmiş, sevmek isteyen sevilmiştir. Her ikisinin de eksikleri bir tam meydana getirmiştir. Gerçekten de anne çocuk ilişkisi bunun en canlı örneğidir. Anne çocuğu ile anaçlık duyula-

rını tatmin etmekte, çocuk da annenin himmet ve himayesine ihtiyaç duymaktadır. Hegel'in efendi köle diyalektiği de bu basit örneklerin genele teşmil edilmiş örgüsünü çözümleme iddiası taşımaktadır ve aynı zamanda, hükmedenlerin neden efendi olmaları ve efendi kalmaları gerektiğini de açıklamaktadır.

Bununla birlikte Hegel isteklerin karşılıklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Yani efendi olmak kadar köle olmak da istenmekte ve diyalektik yok oluş bu sayede gerçekleşmektedir. Bu nokta, kökeni mitolojik öykülere dayanan meşhur "fallus tasarımı"na bizi ulaştırmaktadır. Hegel, efendi köle diyalektiği ile, toplumun içinde bir güce bağlanarak kendini güvende hissedenlerle, güç ve iktidar gösterisinde bulunmaktan haz duyan insanların birlikteliklerini betimlemekte ve kendisinden öncekilerin argümanlarını, daha rasyonel bir biçimde yeniden işlemektedir. Böylece iktidar, iktidar ve otoriteye duyulan ihtiyacın sonucunda ortaya çıkmakta ve kaçınılmaz, yok edilemez bir toplumsal olgu olarak tasavvur edilmektedir. Doğal olarak da bu olgunun yapısal ve kurumsal görünümüleri olmak zorundadır. Bu tasarım aynı zamanda iktidarı, iktidara ihtiyaç duyanların yarattığı yorumuna yol açmaktadır. Yani Hegel'in söylemi, iktidar meraklıları kadar iktidar düşkünlerine de vurgu yapmakta, bir bakıma ilgilerin, efendiden köleye kaymasına açık kapı bırakmaktadır. Demek ki köle, köle olma isteğine kapılmadığı takdirde, iktidarı yok etmek ya da silikleştirmek, en azından hesap sorulur hale getirmek mümkün olacaktır. Öte yandan Hegel diyalektiğinde kötü, iyi ile kaimdir. Yani tıpkı efendinin köleyi değil kölenin efendiyi yaratması, zayıfın güçlüye ihtiyaç duyduğu için gücün varolması gibi, kötünün de iyiyi netleştirdiği imasında bulunmaktadır. Demek ki iyinin varolması için kötü, var olması gereken bir durumdur.

Sonuç olarak denilebilir ki, bir bütün olarak gözden geçirildiğinde Hegel söyleminin, siyasal mantığın yönetmek ve yöneltmek amacıyla işlemselleştirilmesini içerdiği rahatlıkla söylenebilir. Bunun yanı sıra, diğerlerinden farklı olarak, Hegel'in; bu işlemselleştirmenin dışında da siyasetin bir mantığının olabilece-

ğini ima eden yegane düşünür olduğu da özellikle vurgulanmalıdır.

Konu bağlamında son notu Pasteur'un kuramı ile ilgili düşmek gerekmektedir.

19.yy'ın sonlarına doğru, Pasteur ve çalışma arkadaşı, çok çabuk bulaşan ve öldürücü hastalıklara bazı bakterilerin yol açtığını iddia etmişlerdir. 1879'da Klebs ve birkaç arkadaşı İtalya batakliklarında yaşayan bazı sinek türlerinden aldıkları bakterileri tavşanlara enjekte etmişler ve Pasteur'un tezini kanıtlayarak, sıtma vakasını teşhis etmişlerdir. Bu deneylerden sonra, Pasteur'un kuramı tıp alanında çığır açmış, bulgular, genele teşmil edilmiş ve yeni bir tıbbi episteme gelişmiştir. Öldürücü salgın hastalıkların yayılmasını durdurmak için, bakterilerin yayılmasını önlemek, buna yönelik karantina bölgeleri oluşturmak gerektiği öğrenilmiştir. En önemlisi ise; mikrop-tan kurtulmanın yolunun mikroba direnç kazanmak, bu amaçla, hastalık tehlikesiyle karşılaşması muhtemel organizmalara denetimli bir biçimde mikrop aşılama gerektiğini öngören tıbbi episteme'in, hiçbir tartışma ya da muhakemeye gerek duyulmadan, yaygın kabul görmüştür. Tıp alanındaki bu paradigma, kuşkusuz ki sosyal ve özellikle siyasal alanda da büyük bir heyecan yaratmış ve onay görmüştür. Tıp alanında büyük bir geçerlilik ve güvenilirlik

kazanarak diğer tüm alanlara sirayet eden bu yöntem şöyledir:

- 1- Doğal ortamda hijyenik olmayan varlıklar fark edilip, sırları deşifre edilmeli ve onların nesnel gerçeklikleri ortaya çıkartılmalıdır.
- 2- Elde edilen bulgular kavramsal bir düzeneğe dönüştürülmeli, iletişimsel simgelerle iletilebilir hale getirilmelidir.
- 3- Doğal ortamında ait olduğu kütleyi temsil edecek bir örnek, laboratuvara taşınıp, mercek altına alınmalı; onun nasıl oluştuğu - beslendiği, geliştiği - ürettiği, değiştiği, duyarlılıkları - tepkileri, zayıf ve güçlü yönleri ve yok olduğu - yok edilebileceği ve ona ilişkin işe yarayacak başka ne tür özellikleri varsa hepsi ortaya serilmelidir.
- 4- Yapay ortamda, onun nasıl teslim alınabileceği, denetlenebileceği ve ne şekilde kullanılabileceği - işe yarar hale getirilebileceği olanca çıplaklığı ile gözler önüne serilmelidir.
- 5- Modelleştirilerek veya prototipi çıkartılarak, ondan beklenenlerin ne kadarının elde edilebildiği titiz deneme ve testlerle açığa çıkartılmalı, hatta bizzat onlar kullanılarak, onların zararlarının nasıl bertaraf edilebileceği, kuşkuya mahal bırakmayacak ölçüde belirlenmelidir.



6- Denetim altına alınan ve işe yarar hale getirildiğinden emin olunan örnek, benzerlerine mutlaka teşmil edilmeli ve olabildiğince yaygınlaştırılmalıdır. Aksi takdirde harcanan tüm emekler boşa gitmiş olacaktır.

Bu yönüme göre siyasetçi kendi konumunu, iktidarını, çıkarını tehdit eden veya etmesi muhtemel unsurları, çeşitli araştırma türlerini kullanarak belirlemektedir. Bunları, ben ve biz, sen ve siz, onlar ve hasım-öteki kategorileri ile tanımlayan siyasetçi, kimi yandaş kimi hedef seçmesi gerektiğini belirlemektedir. Sonra masa başı çalışmaları ile amaca uygun planlar, projeler, programlar ve projeksiyonlarını üretmektedir. Önce pilot uygulamalarla, hatalarını ve yanlışlarını giderip daha sonra kapsamlı uygulamalarla belirlediği hedeflere ulaşmaya çalışmaktadır. Tepkileri, dirençleri, teşvikleri, başarı ve başarısızlıkları, geri bildirim olarak derleyip, ona uygun kararlar alarak, tekrar uygulamalar yapmakta ve kendi ortamını sterilize edinceye, hasım - rakip ortamı karantina altına alıncaya kadar bu faaliyetlere devam etmektedir. En önemlisi de, tıpkı virüslere karşı bedenin virüsle aşılması gibi, nesnel siyasetçiler "mikrop" tanımlaması altında nesnelleştirdiği ortamlarda proaktif, hatta gerektiğinde provakatif faaliyetlerde bulunmakta, kuluçkadaki hasımlarını ya da rakiplerini bile bertaraf etmeyi başatabilmektedirler.

Bu işlem, uluslar arası siyasette sürdürüldüğü kadar ulusal boyutlu uygulamalarda sürekli tekrarlanmaktadır. Uluslar arası siyasette açık ve gizli sürdürülen diplomatik ve soğuk savaş faaliyetlerinin yanı sıra, ulusal düzeyde siyasetçiler, pastörizasyonu, ideolojik devlet uygulamalarıyla mevcut, muhtemel ve potansiyel "Spartaküs"leri emerek gerçekleştirmektedir. Ayrıca pastörizasyonu sadece, kamusal bir işlem ya da diplomatik bir teknik olarak görmek son derece eksik ve yanıltıcı bir bakış açısidir. Pastörizasyon esasen Pasteur'u yaratan ve onu da çoktan aşmış, modern bir 'episteme'dir ve onu elimizdeki "kola" şişesinden, "baksır don"umuza kadar, sınırsız sayıdaki taşıyıcısını ayrı ayrı çözümleme unsuru olarak kullanarak afişe edebiliriz. Ancak, bu da, bu yazı kapsamında, mümkün değil.

SONUÇ:

"SİYASAL SİSTEMİN DENGİ VE DENETİM MEKANİZMASI SİVİL TOPLUM MUDUR? SİVİL İTAATSİZLİK MİDİR?"

Üç düşünürün adı kullanılarak özetlenen, modern siyasal mantığa ilişkin bu kısa değerlendirme, hiç kuşkusuz ki, birçok siyasal akım, kurum, kuruluş veya yapıda sıkça tecessüm etmektedir. Bizler, bunu zaman zaman fark ederiz. Ama çoğu zaman da fark ettiğimizde iş işten geçmiş olur.

Özellikle Hegel tarafından büyük bir ustalıkla formüle edilmiş olan sivil toplum da, işte bu parametrelere biridir. Ancak bu parametrenin seyir defterine ilişkin değerlendirmeler yapma imkanımız da maalesef şimdilik burada bulunmuyor. Esasında bu konuda yazılıp çizilmiş epey çalışma olduğunu biliyoruz ancak gene de bu iki kavramın anlam alanlarına ilişkin kısa bir belirleme yaparak sözlerimizi noktalayalım.

Bu yazıya şu ifadelerle başlamıştık:

"... "sivil toplum"un bizatihi kendisi, siyasetin doğal akışı içinde, sosyal bir oluşum, sosyal bir hareket olarak zuhur etmemiştir. En azından, modernitenin formüle edildiği eşikte, "olta yemi" olarak üretilmiş ve egemenlik devir tesliminin meşruiyetini tesis amacına yönelik olarak uydurulmuş bir kavramdır ve bu bağlamıyla sivil toplum, egemenlik ayrıcalıklarını meşrulaştıran ve pekiştiren; dahası iktidar boyunduruğunu sürekli kılma işlevi yüklemek amacıyla tasarlanmış bir siyasal mekanizmadır. "iktidarların egemenlik tesis etme ve boyunduruklarını ebedi kılma girişimlerine karşı denge ve denetim işlevini görmeye yönelik olarak, siyasal ilişkilerin doğal akışı içinde, sosyal bir oluşum ve hatta sosyal bir hareket olarak zuhur eden direnç odakları sivil toplum kavramı ile tavsif edilemez. Onları sivil itaatsizlik kavramı betimlemektedir.

Bu oldukça keskin bir iddia. Yazının boyutlarının el-verdiği ölçüde, modern siyasal mantığın nasıl formüle edildiğini göstermeye çalışarak, bu iddiaya destek sağlamaya çalıştık. Bu iddiaya bir de, iki kavramın anlam alanları destek çıkmaktadır.

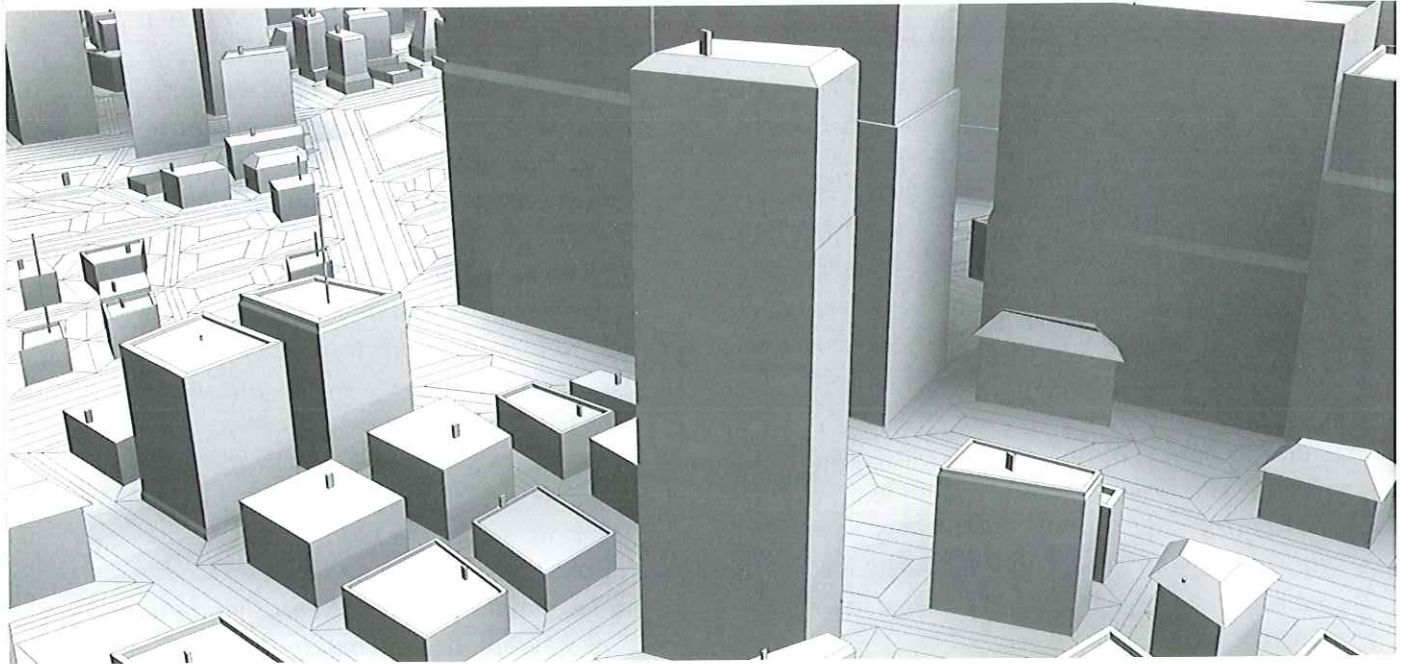
İlk defa Aristo, "politike koinonia" kavramını, "yasalarla belirlenmiş kurallar sistemi içindeki özgür ve eşit yurttaşların siyasal toplumu"nu sivil toplum anlamında kullanmıştır. O günden bu güne yasalara uyum, sivil toplumu karakterize eden birincil özellik olarak yerleşmiştir ve bu alandaki çalışmalarıyla tanınan Keane'e göre de, "...bir sivil toplumun üyesi olanlar doğal olarak yurttaş olmaları nedeniyle onun yasalarına uyma ... yükümlülüğü" taşımaktadırlar.

Sivil itaatsizliğin birincil özelliği ise; geçerli olan yasaların vicdan ya da ahlaka, bireysel varlığa ters düşen bir ya da birkaç hükmüne, mahkum olmayı, cezalandırılmayı göze alarak uymamak veya onlara kayıtsız kalmak, dolayısıyla yasaları ihlal etmektir. Nitekim kavramı kullanan Thoreau vergi yasasına kasten uymadığı için hapsedilmiştir. Gandhi, sivil itaatsizliğin "gayri ahlaki yasaların sivil olarak ihlal edilmesi" olduğunu açıkça belirtmiştir ve canlı örneği olma vasfı taşımaktadır. Çok daha eskilerde ise kayda gir-

miş, yasaları hiçe sayarak ilk sivil itaatsizlik örneği sergilemiş olan düşünür Sokrates'tir.

İki kavramı tefrik eden yasaya uyma ve uymama, oldukça önemli bir zıtlıktır. Yasa ister dolaylı olarak totalite, isterse doğrudan siyasal iradedden kaynaklansın, bireye, belirli davranış kalıpları dayatan bir yaptırımdır. Bireysel özgürlükleri güvencelemekten ziyade yasalar, toplumsal fayda-çıkarcı, toplumsal düzen-istikrar ve genel yararını öncelikle gözetme iddiası taşıyan ama çoğu zaman örtülü kimi özel çıkarlara hizmet eden kurallardır. Bu yüzden de sivil toplum eninde sonunda siyasal irade, daha doğrusu bu iradeyi güden egemen güçlerin emrine amade kılınmış olmaktadır. Nitekim Hegel, sivil toplumun, çıkar çatışması içindeki bir bütün olduğunu ve devletin hakem rolüyle tüm toplumu denetim altında tutması gerektiğini açık biçimde belirtmektedir. Oysa sivil itaatsizlikte özelde yasalara ve genelde sivil irade dayatmalarıyla total yaptırımlara (1) kayıtsızlık söz konusudur ve kendisine kayıtsız kalan bireyin ördüğü duvara tosladığında egemen güç, nüfuz ve etkinliğini o sınırdan kaybetmektedir.

Sivil toplumla sivil itaatsizliği tefrik eden ikinci özellik kavramların (2)toplumsal bağlamlarıyla ilgilidir. Sivil toplum yerleşik kentli toplumlarının özelliğidir. Daha



doğru su, sadece modern toplumlar için kullanılmakta, onlara özgü olduğu iddia edilmekte, onların ayırt edici vasfı sayılmakta ve hatta toplumsal gelişmişlik ölçütü olarak kullanılmaktadır. Sivil itaatsizlik için bu tür bir bağlam söz konusu değildir. Tarihin hangi döneminde olursa olsun, modern ya da modern dışı, öncesi veya sonrası, hemen her toplum ve toplulukta sivil itaatsizlik örneklerini bulmak mümkündür. Ayrıca bireyler, ikinci dünya savaşında Nazi'lere gösterildiği gibi, sivil itaatsizliğe çoğu zaman kendiliğinden yönelmektedirler. Yani sivil itaatsizlik her zaman yapay, planlanan, tasarımı, programlanan, organize edilen bir hareket, kısacası tahmin edilebilen ve dolayısıyla denetlenebilen bir sosyal hareket değildir. Oysa sivil toplum hareketleri kurallara tabidir, organize dir ve en önemlisi de, sivil itaatsizlik gibi bireysel insiyatiften ziyade grup, topluluk insiyatifi olarak ortaya çıkmaktadır.

Sivil toplum bir tür gövde gösterisini içermektedir. Şiddete karşı, gerektiğinde şiddetle cevap verilmektedir. Şu veya bu biçimde fiziksel bir (3)güç gösterisini içermektedir. Oysa sivil itaatsizlik zihinsel başkaldırıdır. Şiddeti asla içermemektedir. Zira sivil itaatsizlik öğretisi şiddete, baskı ve zulme; mukabili ile karşı koymayı bir acziyet olarak öngörmektedir. Zalimin zulmüne başkaldırırken, zalimin zulüm teknik ve araçlarını kullanmak, zalimin zavallılığına benzer bir zayıflık olarak tanımlanmaktadır. Zihinsel başkaldırı ise, zulmedenin bütün emeklerini, heveslerini "kursağında bırakan" bir dirençtir. Rıza veya itiraz yaratarak, uyum veya uyumsuzluğu organize ederek, bir biçimde denetim kuran egemen gücün etki ve nüfuzunu sınırlandıracak olan yegane bireysel edim, bu nedenle sivil itaatsizliktir.

Sivil itaatsizliği tefrik eden ölçülerden dördüncüsü (4)tepkiyi sergileme biçimi ile ilgilidir. Sivil toplumda eylemlerin toplu sergilenmesi söz konusudur. Bu sergilemeler grup ya da topluluk normlarına bağlı, grup ya da topluluk liderinin insiyatifine tabidir. Sivil itaatsizlikte ise yegane karar alıcı bireydir. Bireysel kişilik sergilemesi söz konusudur. Sivil itaatsizlik gösterisinde birey, herhangi bir kural ya da otoriteye tabi veya bağlı olmak zorunda değildir. Kısacası sivil toplumda grup ya da topluluk öne çıkarken,

grup-topluluk normu, çıkarı, lideri belirleyici faktörken; sivil itaatsizlikte bireysel insiyatif ve girişim, bireysel karar ve eylem öncelik arz etmektedir.

Sivil itaatsizlik ile sivil toplum hareketlerini karşılaştırmabileceğimiz pek çok örnek olmakla birlikte, herkesin yakın bir tarihte tanık olduğu, örnek ile değerlendirmelerimizi somutlayıp durağımıza varalım.

2000'in ilk yıllarından itibaren, Türkiye'nin ekonomisinde çok ciddi ekonomik ve mali krizler ortaya çıkmıştır. Kriz yapısal olmakta birlikte, sivil siyasi iradenin vurdumduymazlığı yüzünden esnafa çok ağır bir yük getirmiş ve Cumhuriyet tarihinde ilk defa esnaf sokağa çıkıp eylemlere başlamıştır. Yazar kasayı Başbakan'ın önüne atmaktan, kepenk kapatmaya kadar çeşitli biçimlerde sivil itaatsizlik örnekleri sergilenmiştir.

Dalga dalga yurdun her yanına yayılan esnaf eylemleri önü alınamaz bir hal alınca, siyasi irade; Ankara Tandoğan meydanında esnaf kuruluşlarının bir miting düzenleyip yasa dışı fevri gösteriler yerine, yasal bir eylem düzenlenmesine zemin hazırlar. Miting günü Tandoğan Meydanı provokasyonlara sahne olur ve esnaf polis gücüyle dağıtılır. O günden sonraki esnaf eylemleri de terör eylemi gibi sert önlemlerle engellenir. Esnaf eylemleri kesilir ama vergi gelirlerinde korkunç bir düşüş olur. Esnaf tahakkuk eden vergisini, ödemesi gereken diğer ödentilerini ödemeyerek, sivil iradeye karşı sivil itaatsizlik gösterir. Kısa bir süre sonra yapılan genel seçimlerde de yüzde 80'i bulan bir siyasi tasfiye yaşanır.

* Liberal Düşünce Cilt:7 Sayı: 29, 2003





GİRİŞİMCİ SINIF SİYASET SARMALI

Dr. M. Akif ÖZER

Gazi Ün. İİBF Kamu Yönetimi

Demokrasinin tam olarak yerleşemediği ülkelerde, toplumsal sınıflar ve devlet arasında her zaman önemli sorunlar yaşanmaktadır. Sorunların boyutu, daha çok ülkelerdeki demokrasinin yerleşmişliği ile ilgilidir. Demokrasinin sağlam temeller üzerinde kurulduğu ülkelerde, sorunlar gayet olumlu ve yapıcı şekilde çözülürken, demokrasinin yerleşmediği ve hatta uzun bir demokrasi mücadelesi yaşanmayan ülkelerde, farklı toplumsal sınıflar ile devlet arasındaki mücadeleler önemli sonuçlar doğurmakta, bu mücadelelerden her defasında devlet galip çıkarak, sivil toplumun gelişimini sekteye uğratmaktadır. Ayrıca devletin zayıf kaldığı durumlarda, ön plana çıkan toplumsal sı-

nıflar, mücadeleden kendilerine düşen payı olumlu hale getirerek ve de devlet ayrıcalıklarından kendine paylar çıkararak, toplumun genelinin zarara uğramasına yol açabilmektedir. Oysa demokrasi için uzun ve çetrefilli bir mücadelenin verildiği ülkelerde, uzun bir demokrasi tecrübesinin getirdiği ortamın da katkısı ile, devlet ve farklı toplumsal sınıflar mücadelesinde, toplumun genelinin yararına sonuçlar çıkması da gayet kolay olmaktadır. Bu tür ülkelerde sivil toplum kuruluşlarının, toplumdan gelen desteği de kullanarak çok güçlenmeleri ve toplum yararına önemli icraatlarda bulunarak ülke kalkınmasına katkıda bulunmaları, bu durumun bir sonucudur.

Bu süreçte, ülkemiz açısından düşündüğümüzde, karamsar sonuçlarla karşı karşıya kalmaktayız. En başta, çok kısa bir demokrasi tarihimiz olduğu gerçeği karşımıza çıkıyor. Bu alanda toplumdan kaynaklanan yeteri kadar mücadelenin yapıldığını söyleyemeyiz. İlk yasama organının kurulduğu yıllar için, toplumdan kaynaklanan gelişmelerin bir sonucu olarak değil de, üstten, biraz da baskı yoluyla parlamentonun oluşturulması, toplum olarak böyle bir kurumu hak etmediğimiz şeklindeki düşüncelerin yaygınlık kazanmasına neden olmuştu. Bu durum demokrasinin diğer kurumları için de aynen geçerlidir. Çünkü ülkemizde demokrasi mücadelesi, toplumdan kaynaklanan uzun süreli mücadeleler sonucu değil, daha çok üstten topluma empoze edilmiş bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Durum böyle olunca suni olarak oluşturulmuş kurumların toplum tarafından kabul edilmesi oldukça zor olacaktır. Bu durum uzun yıllar alacak, hatta bazı dönemlerde kurumlara karşı toplumsal tepkiler bile oluşabilecektir. Bu açıdan ülkemizde görülen sınıf mücadelesine baktığımızda, özellikle toplumsal sınıfların da suni bir şekilde oluşturulduğu gerçeği ile karşı karşıya kalıyoruz. Çünkü Osmanlı Devletinde alt tabaka ve üst tabaka dışında başka bir sınıf bulunmadığı, bu durumun Yeni Türkiye Cumhuriyetinde de devam ettiğini düşündüğümüzde, bugün karşı karşıya kaldığımız sınıfların, tarihsel kökenlerinin çok zayıf olduğu hatta suni bir şekilde oluşturulduğunu söyleyebiliriz.

Çalışmamızda inceleyeceğimiz girişimci sınıf, bu duruma en güzel örnektir. Yeni Cumhuriyet kurulurken Batıya angaje olma hedefi ile yola çıkan yöneticilerin, batıda oluşumu ve gelişimi uzun yılları bulan, sınıf bilinci içinde hareket ederek ülkelerin kalkınmalarına yol açan burjuva sınıfının durumunu görmesi ve benzer bir durumun ülkemizde de oluşturulması için çaba sarf ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak suni girişimler, daha önce de belirttiğimiz gibi, toplum bilincini taşıyamayan bu sınıflar da, devletle girdikleri mücadelelerde toplum yararına değil de, kendi yararlarına sonuçlar elde etme uğraşı içine girmişlerdir.

Buraya kadar batıda ve ülkemizde genel gelişimini anlattığımız girişimci sınıf – siyaset ilişkisi, genel olarak belirli bir kapsamda gerçekleşmektedir. Tüm dünyada benzer şekilde görülen bu çerçeve, dernekler ve baskı gruplarının bu alandaki faaliyetlerinden oluşmaktadır. Daha sonra ayrıntılı inceleyeceğimiz Türkiye Sanayiciler ve İşadamları Derneğinin hem bir dernek hem de fonksiyonları açısından bir baskı grubu olmasından dolayı, konunun daha iyi anlaşılması açısından, derneklerin ve baskı gruplarının faaliyetlerinin incelenmesi yararlı olacaktır.

Girişimci Sınıf ve Dernekler

Modern anlamıyla dernekler, sanayi devrimiyle birlikte gelişen kompleks toplumsal yapı içinde filizlenip gelişen bir örgütlenme biçimidir. Bundan dolayı, günümüzde, özellikle çoğulcu siyasal yapılarda ve sanayileşmiş ülkelerde belli bir ağırlığa ve öneme sahiptirler. Derneklerin grupsal bir tavır koyma olanağı sağlaması, onların siyasal süreç üzerinde etkili olmasına yol açar. Örgütsel üyelik ve katılma, bireyin siyasal katılma etkinliklerine başvurma eğilimini artırıcı bir rol de oynar (Öz, 11996:177).

Tocqueville “egemen devletin gücünün en iyi şekilde dernekler yoluyla sınırlandırılabilirliğini” söyler. Dernekler devletle yarışacak yeni ve bağımsız güç merkezleri oluştururlar ve siyasal beceri kazanmada potansiyel muhalefet değerlerinin eğitimine yardım ederler (Yavuziğit, 1995:429).

Dernekleşmiş grupların en belirgin özelliği, üyelerin çıkarlarını gerçekleştirmek ve üyelerinin yararına faaliyet göstermek üzere kurulmuş örgütün varlığıdır. Sendikalar, işveren kuruluşları, meslek kuruluşları, bu türün örnekleridir. Dernekleşmiş grupların tek amacı siyasal olmayabilir; örgüt üyelerinin değişik gereksinmelerine cevap verir, bu arada onların siyasal sistemde temsil edilmesini, çıkarların gözetilmesini de sağlamaya çalışırlar (Turan, 1986:137).

Dernekler örgütlenmiş gruplar olarak toplum içindeki iktidar savaşına katılmaları doğal olarak bir kısmının iktidarı paylaşmasına ve bunun da sonucu olarak sosyal ve siyasal hayata kendi görüşleri ve çıkarları doğrultusunda yön vermelerine sebep

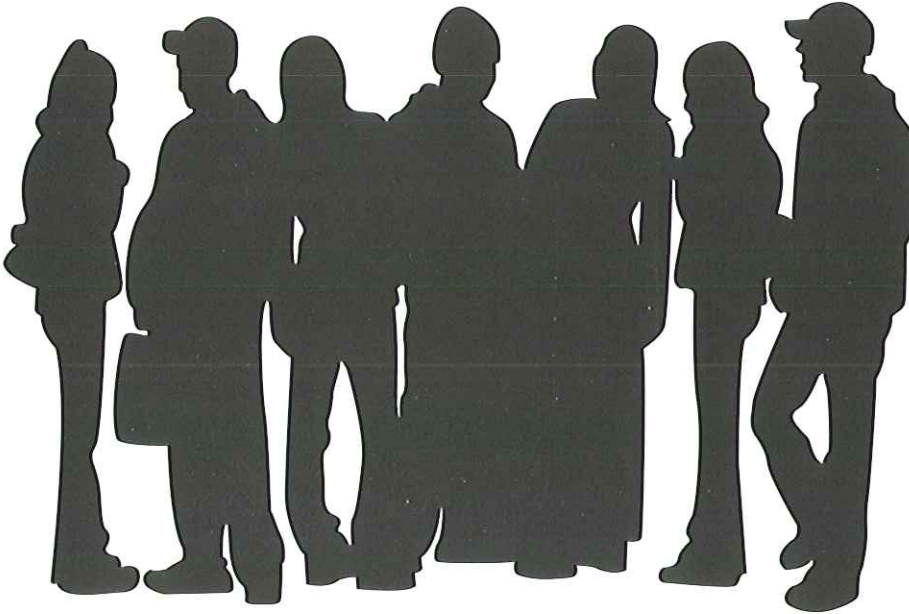
olmaktadır (Yücekök, 1987:67). Bu tür gruplar siyasal sistemde kendilerini ilgilendirecek kararları alabilecek kişi ve mercilere yüz yüze ilişkiler kurarak, onları amaçlarına inandırmaya, kendilerine yardımcı olanları ödüllendirmeye çalışırlar (Turan, 1986:138).

Dernekler, çeşitli grupların çıkarlarını toplamakta ve karar vermeye yetkili organlara ulaştırmaktadır. Bu ülkelerde hükümetle dernekler arasındaki ilişki, bir yandan bürokrasi, diğer yandan siyasal kuruluşlar tarafından sağlanır. Ancak genelde siyasal partilerin ve parlamentonun bu alanda daha etkili olduğu görülür. Derneklerin politika alanındaki bu önemi yeni yeni anlaşılmaya başlanmış ve son yıllarda bu alanda hayli araştırma ve inceleme yapılmaya başlanmıştır (Riggs, 1971:77).

Ülkemizde derneklerin değişik çıkarların temsilcisi olarak ortaya çıkışı ve siyasal süreç içindeki yerini almaya başlaması, 19. yüzyılın ikinci yarısına rastlar. Daha önce toplumla yönetim arasında bir yerde bulunan belli başlı örgütler, esnaf loncaları ve vakıflardı. Geleneksel yapının belirleyiciliği yanında, bu dönemde tüzel kişiliğin vakıflarla sınırlı olması, ikincil grupların gelişmesinin bir başka engeli olmuştur. Bunlar sivil toplum örgütleri olmanın oldukça uzığında bulunan ve bazı kamu hizmetlerini yerine ge-

tiren yarı resim nitelikteki kuruluşlardır (Öz, 1996:177).

Ülkemiz hukuk sisteminde derneklerin kurulması ile ilgili ilk düzenleme 1908 Anayasa değişiklikleri ile yapılmıştır. Bu değişiklik doğrultusunda 1909 yılında Cemiyetler Kanunu çıkarılmıştır. 1924 Anayasasında derneklerle ilgili hususlar yer almış, 1926 tarihli Medeni Kanun ve 1938 tarihli 3512 sayılı Cemiyetler Kanunu derneklerle ilgili sıkı düzenlemeler getirmiştir. Ancak 1946 yılında yapılan hukuki düzenlemelerle dernek kurma girişimleri özgürlüğe kavuşmuş ve bu tarihten sonra dernek sayıları hızla artmıştır (Yücekök, 1972:11). 1946 tarihli Cemiyetler Yasası, 1938 tarihli yasanın sınıf temeline dayalı dernek kurma yasağını kaldırmıştır. Türkiye’de sınıflı bir toplum yapısının bulunmadığı daha milli mücadele yıllarında Atatürk tarafından belirtilmişti. Bu konuda izlenen politika, sınıfları yadsımak doğrultusunda olmuştur. 1946 tarihli yasanın yeni düzenleme getirmesine rağmen, bu bakış açısı yıllardır kendi konumunu korumaktadır. Ancak özellikle işçi ve işverenler gibi temelde sınıfsal gruplar örgütlenmelerini büyük mücadelelerle sürdürmeye çalışmışlardır (Yavuziğit, 1995:423). 1961 ve 1982 Anayasaları da bu hakla ilgili hükümler getirmişlerse de, son düzenleme 2908 sayılı 1983 tarihli Dernekler Kanunu ile yapılmıştır. Buna göre dernekler kurulurken



kanunlarla yasaklanmamış ve kazanç paylaşma dışında bir amaç gütmeye şartı getirilmiştir (Koca, 1994:1 24).

Bugün, ülkemizdeki derneklerin tamamı bu kurallara uyarak faaliyetlerini sürdürmektedir. Türkiye Sanayiciler ve İşadamları Derneği de, kamuya yararlı dernek statüsünde, bu kapsam dahilinde çalışmalarını devam ettirmektedir. Girişimci sınıfı temsil etmesi ve sınıf çıkarları amacı taşımaları, hiçbir şekilde dernekler için çizilmiş hukuksal çerçeveyi aşmalarına bir mazeret oluşturmaz. Bu gerçek tüm dernekler için geçerlidir.

Baskı - Çıkar Grupları ve Girişimci Sınıf İlişkisi

Çoğulcu toplumlarda bürokrasi ve siyaset, baskı - çıkar gruplarınca temel temsil kanalı olarak kabul edilmektedir. Böylece bürokrasi ve siyaset bir anlamda siyasal karar verme alanı olmaktadır (Sezer, 1985:98). Dolayısıyla baskı-çıkar gruplarının faaliyetleri bu alanda yoğunlaşmaktadır.

Baskı-çıkar grupları siyasilerle ve bürokrasi ile olan ilişkilerinde; hazırladıkları yasal-yönetmelik önerileri yasama ve yürütme organlarının kabul etmeleri için baskı yapmak, bu önerilerin uygulanmasına katılmak gibi fonksiyonlar görürler. Önerileri ortaya atma açısından, girdi sürecinde siyasal rol oynarlarken, önerilerin uygulanmasına yani politikaların yürütülmesine çeşitli yöntemlerle katılarak, yönetsel açıdan çıktısı rolü de oynarlar (Ergun-Polatoğlu, 1992:248). Bundan dolayı özellikle faaliyetlerinin kesintiye uğratılmadığı demokratik ülkelerde çok önemli işlevler görürler.

Baskı-çıkar gruplarının amaca ulaşmak için daha çok çeşitli siyasal araçlar kullanmaları ve siyasal kararlara etkide bulunmaları gerekmektedir. Devletin sosyal ve ekonomik görevlerinin çoğalması günümüzde baskı gruplarının faaliyetlerini ve siyasal ağırlıklarını daha da artırmıştır (Daver, 1993:243). Baskı-çıkar grupları siyasal partilerle de ilişkiye girerek etkin olmak isterler. Genelde ilişki iki türde gerçekleşir. Eğer belli bir partinin savunduğu görüş ile baskı - çıkar grubunun istekleri arasında benzerlik varsa, baskı-çıkar grubu, ayrı varlığını korumakla birlikte, tek

siyasal parti ile sürekli bağlar geliştirebilir. Daha yaygın ilişki türü ise, parti ve baskı-çıkar grubu arasında organik bir ilişkinin öngörülmemesidir. Baskı-çıkar grubu hiçbir partiye bağlı değildir. Kendi amaçlarına en iyi hizmet etmeyi vaat eden partiyi ya da adayı destekler (Turan, 1986:142). Baskı-çıkar grubu parti dışında olduğu zaman, partiyi ve dolayısıyla siyasal süreci etkilemek için çeşitli yöntemler kullanılabilir. Partiye maddi katkıda bulunabilir. Maddi olmayan olanaklarını belirli aday ya da partinin leh ve aleyhine harekete geçirebilir. Bazen de kendi adaylarını siyasal partilerin seçim listelerine koymayı da deneyebilir. Bunun yanında kendi eylemleri siyasal partilere yardımcı olacak şekilde düzenleyerek partileri destekleyebilirler (Turan, 1986:142-143).

Baskı-çıkar gruplarının etki alanı olarak; istenilen kanunların geçirilmesi, istenmeyenlerin iptali için yasama organında gösterilen faaliyetler, Devletin toplumsal hayatın her aşamasıyla yakından ilgilenmeye zaman ve uzmanlık açısından yeterli olmaması nedeni ile baskı-çıkar gruplarının devlet örgütüne kendi alanları için aydınlatma ve bilgi verme faaliyeti, kendi sosyo-ekonomik çıkarlar ile ilgili olan siyasal ve sosyal yapıdaki kurumların kendi lehlerine işlemlerini sağlamak, yönetim yapısının kamu politikasından azami ölçüde yararlanabilmesi için devlet bürokrasisini etkilemek, yargı organlarını etkileyebilecek idari işlemlerle emsal olacak kararların alınmasını sağlamak, kamuoyunu devamlı aktif tutarak sosyo-ekonomik süreç hakkında en yeni, en sağlam bilgileri vermek, belirli konularda uyarmak, kamuoyunu ve kamu taleplerini siyasal yapıya taşımak etkin olmasını sağlamak vb. sayılabilir (Yücekök, 1987:72).

Baskı-çıkar grubunun etkinliğini, grubun üye sayısı, mali kaynakları, örgütlenme gücü gibi bir takım faktörlere bağlıdır ve onlarla orantılıdır. Çok sayıda üyesi olan veya geniş mali kaynaklara sahip bulunan ya da iyi örgütlenmiş olan bir grubun siyasal iktidar üzerindeki etkisi, bu unsurlar yönünden zayıf olan başka bir gruba oranla çok daha fazla kendini gösterecektir (Kapani, 1983:165).

Siyasal yaşamda büyük önem taşıyan baskı-çıkar grupları, genellikle sınıfsal kökenli olanlardır. Siyasal

amaçla örgütlendikleri, hemen hemen hiçbirisi açıkça belirtilmese de, meslek kuruluşlarının hepsi de bu çerçevede içinde yer alırlar. Çünkü o toplum kesiminden olanların çıkar ve eğilimlerini savunmak için oluşturulmuşlardır (Kışlalı, 1996:274). Baskı-çıkarcı grupları, kendi toplumsal tabanlarının çıkar ve görüşlerini dile getirirler, siyasal kara organlarına iletirler (Kışlalı, 1996:271).

Sınıfsal baskı-çıkarcı grupları içinde, sadece işveren ve büyük toprak sahiplerinin oluşturdukları baskı grupları, kadro baskı grubu yapısındadır. İşveren baskı-çıkarcı grupları, üyelerinden çok yüksek düzeyde aidat toplayabildikleri için ekonomik bakımdan da güçlüdürler. İşveren baskı-çıkarcı grupları, siyasal iktidarları doğrudan ya da dolaylı yollardan etkileyebilmek için, büyük olanaklara sahiptirler. Bazı sağ partilerin parasal ihtiyaçlarını doğrudan ya da dolaylı yollardan karşıladıkları gibi, bazı ortamlarda kimi sol örgütleri de parasal yardımlarla etkilemeye çalıştıkları görülmüştür. Türkiye’de 1960 dönemi öncesinde, bazı büyük işadamları iki büyük partiye de yardım yapıyorlardı. Ama bu yardımdan aslan payını alan, iş çevrelerine daha yakın çizgideki parti oluyordu (Kışlalı, 1996:275).

Ancak bu girişimler oldukça gizli yürütülüyordu. Basına yansıdığı takdirde, durumdan kamuoyunun haberi oluyordu. Bu durumda da, halk nazarında uygunsuz iş yaptıklarına dair bir kanı oluşuyordu. Gizlilik bu tür olumsuzluklara yol açarken, örneğin ABD’de baskı-çıkarcı gruplarının faaliyetleri oldukça şeffaftır. Bu kuruluşlar, kulis yapmak üzere maaşlı memurların çalıştığı bürolar kurdukları zaman, kimleri çalıştırdıklarını ve harcamalarını federal yetkililere bildirmek zorundadırlar (Turan, 1986:140).Günümüzde işveren baskı-çıkarcı gruplarının, daha az dik-kati çeken dolaylı baskı yollarını tercih ettikleri söylenebilir. Doğrudan bazı büyük sermaye gruplarına bağlı basın organlarının yanı sıra, ticari amaçlı gazete, dergi, özel radyo ve televizyon istasyonlarını da özel ilan yoluyla etkilemeleri olanaklıdır. Ticari amaçlı kitle iletişim araçlarının sadece satış yoluyla giderlerini karşılayamayacakları ve hatta kâr yapacakları bilinen bir gerçektir (Kışlalı, 1996:276).

Tarihsel olarak baktığımızda ülkemizde baskı gruplarının üç kategoride düzenlendiğini görürüz. Bunlardan birincisi gönüllü örgütler olarak dernekler, ikincisi kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ve üçüncüsü de ticari birliklerdir (Özbudun, 1991:41).

Ülkemizde henüz endüstrileşmenin gelişiminin başlangıcında olduğu için en etkili baskı-çıkarcı grupları arasında teşkilatlanmış bulunan köylülerin önemi oldukça fazladır. Bazı bölgelerdeki belli ürünlerin korunması amacı taşıyan kooperatifler hariç, çiftçilerin çoğu tipik baskı-çıkarcı grubu olarak örgütlenmişlerdir (Abadan, 1959:116). Ancak son yıllarda bu grubun etkinliği kırılmış, yerlerine girişimci sınıf ele geçirmiştir.

Bugün iş dünyası, ülkemizde değişimin gerçekleştirilmesine engel olan kesimlerden biri olarak kabul edilebilir. Parasal güç odağı olarak adlandırılabilir. Baskı-çıkarcı grupları kendi özel çıkarlarına ters düşen reformlara genellikle karşı olan bir tutum takınmaktadırlar (Aktan, 1996:68). Ülkemizde işveren baskı-çıkarcı gruplarının en üstünde, işveren sendikaları konfederasyonu yer alır. Ticaret ve sanayi odaları da bir işveren baskı-çıkarcı grubu gibi işlev görmektedir. TÜSİAD ise ülkemizdeki en büyük ve etkili, işadamlarını bir araya getiren bir anlamda büyük sermayeyi temsil eden bir baskı kuruluşudur (Kışlalı, 1996:275).

Her ne kadar kamuya yararlı dernek statüsünde olsa da, görmüş olduğu fonksiyonları itibarı ile, oldukça etkili ve kamuoyunu yönlendirebilen bir baskı-çıkarcı grubudur.

Türkiye’de Girişimci Sınıfın Siyaset Üzerindeki Etkinliği: TÜSİAD Örneği

Siyaset en genel anlamıyla bir ilişkiyi içerir ve bir süreci kapsar. Bu ilişki yöneten ve yönetilen ilişkisidir. Daha dar anlamda ise siyaset bir toplumun tümü için geçerli olan ve bağlayıcı kararlar alma yetkisine sahip olan kişilerle bu kararlara muhatap olan kişilerin ilişkileridir (Akın-Öz, 1991:391).

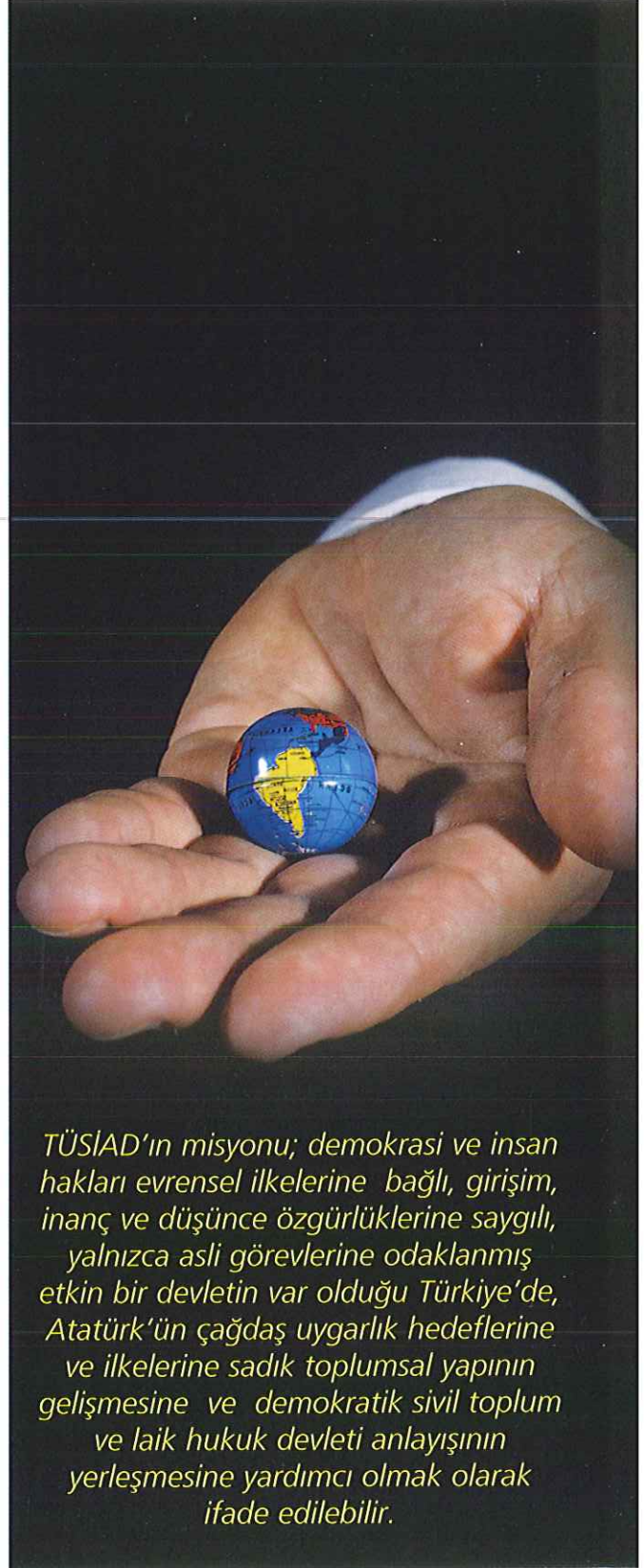
Ülkemizde girişimci sınıfın siyaset üzerindeki etkinli-

ği, siyasetin tanımında da geçtiği gibi, toplumun tümü için geçerli olan ve bağlayıcı kararlar alma yetkisine sahip kişiler üzerinde gerçekleşmektedir. Çalışmamızda inceleme alanına aldığımız TÜSIAD yani Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği, ülkemizdeki girişimci sınıfın en önemli temsilcisi olarak, kendi sınıfsal çıkarlarını korumak amacı ile, toplum üzerinde aldıkları kararlar ile oldukça önemli roller oynayan siyasiler üzerinde etkili olmaya çalışmaktadır.

TÜSIAD, sanayi kökenli büyük sermayedarların 1971’de İstanbul’da kurduğu, Haziran 1981’de kamuya yararlı dernek statüsü kazanan bir örgüt olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla siyasetle olan ilişkileri kamuya yararlı dernek çerçevesinde ancak bir baskı-çıkartıcı grubu olarak gerçekleşmektedir. Derneğin geçmişi çok eski değildir. 1971 yılında kurulmuş olması, çalışmamızda daha önce de belirttiğimiz gibi, ülkemizde girişimci sınıfın oluşumunun suni olmasından dolayı, kendi içinde örgütlenmesinin çok geç ve güç olmasının bir sonucudur.

TÜSIAD’ın kuruluş tüzüğünde, kuruluş amacı; “Anayasamızın öngördüğü karma ekonomi prensiplerine ve Atatürk ilkelerine uygun olarak, sanayi ve hizmet alanlarında çalışan meslek, bilim ve işadamlarının bilgi, tecrübe ve faaliyetlerini ahenkleştirerek değerlendirmek suretiyle, Türkiye’nin demokratik ve planlı yollarla kalkınmasına ve Batı uygarlık seviyesine çıkarılmasına yardımcı olmak amacıyla kurulan Türk Sanayicileri ve İşadamları Birliği’nin devamlılığını sağlamak ve görevlerine yürütmek üzere lüzumlu olan mali yardımları, mutabık kalınacak esaslar dahilinde, müştereken yapacağımızı taahhüt ederiz.” şeklindeki ifade ile kısaca özetlenmiştir.

Bu doğrultuda TÜSIAD’ın misyonu; demokrasi ve insan hakları evrensel ilkelerine bağlı, girişim, inanç ve düşünce özgürlüklerine saygılı, yalnızca asli görevlerine odaklanmış etkin bir devletin var olduğu Türkiye’de, Atatürk’ün çağdaş uygarlık hedeflerine ve ilkelerine sadık toplumsal yapının gelişmesine ve demokratik sivil toplum ve laik hukuk devleti anlayışının yerleşmesine yardımcı olmak olarak ifade edilebilir. Derneğin, sanayici ve işadamlarının Türk toplumunun öncü ve girişimci bir grubu olduğu inancı ile bu yöndeki uygulamaların takipçiliğini yapacağı



TÜSIAD’ın misyonu; demokrasi ve insan hakları evrensel ilkelerine bağlı, girişim, inanç ve düşünce özgürlüklerine saygılı, yalnızca asli görevlerine odaklanmış etkin bir devletin var olduğu Türkiye’de, Atatürk’ün çağdaş uygarlık hedeflerine ve ilkelerine sadık toplumsal yapının gelişmesine ve demokratik sivil toplum ve laik hukuk devleti anlayışının yerleşmesine yardımcı olmak olarak ifade edilebilir.

(Tanör, 1997:6) da görevleri arasında en üst sıralarda belirtilmektedir.

TÜSİAD, demokrasi ve insan hakları evrensel ilkelere bağlı, girişim, inanç ve düşünce özgürlüklerine saygılı, yalnızca asli görevlerine odaklanmış etkin bir devletin var olduğu Türkiye’de, Atatürk’ün çağdaş uygarlık hedefine ve ilkelerine sadık toplumsal yapının gelişmesine ve demokratik sivil toplum ve laik hukuk devleti anlayışının yerleşmesine yardımcı olur. Dernek, sanayici ve işadamlarının Türk toplumunun öncü ve girişimci bir grubu olduğu inancı ile bu yöndeki uygulamaların takipçiliğini yapar. TÜSİAD, piyasa ekonomisinin hukuksal ve kurumsal alt yapısının yerleşmesine ve iş dünyasının evrensel iş ahlakı ilkelerine uygun bir biçimde faaliyette bulunmasına çalışır. TÜSİAD, uluslararası entegrasyon hedefi doğrultusunda Türk sanayi ve hizmet kesiminin rekabet gücünün artırılarak, uluslararası ekonomik sistemde belirgin ve kalıcı bir yer edinmesi gerektiğine inanır ve bu yönde çalışır.

TÜSİAD, Türkiye’de liberal ekonomi kurallarının yerleşmesinin yanı sıra, ülkenin insan ve doğal kaynaklarının teknolojik yeniliklerle desteklenerek en etkin biçimde kullanımı; verimlilik ve kalite yükselişini sürekli kılacak ortamın yaratılması yoluyla rekabet gücünün artırılmasını hedef alan politikaları destekler. TÜSİAD, bu çerçevede oluşan görüş ve önerileri, doğrudan parlamentoya, hükümete, yabancı devletlere, uluslararası kuruluşlara ve basın aracılığı ile de kamuoyuna ileterek yukarıdaki amaçlar doğrultusunda düşünce ve hareket birliği oluşturur.

Yüksek İstişare Konseyi, Derneğin en üst danışma organıdır. Derneğin tüm üyeleri aynı zamanda Konsey üyesidir. Yüksek İstişare Konseyi’nin altı üyeden oluşan Başkanlık Divanı, Genel Kurul toplantısında iki yıllık bir süre için seçilir. Başkanlık Divanı, bir başkan, üç başkan vekili ve iki sekreter üyeden oluşur. Konsey yılda en az iki defa Konsey Başkanı’nın daveti ile toplanarak konularını müzakere eder ve karara bağlar. Konsey kararları danışma niteliğinde olup, Yönetim Kurulu’nu bağlamaz. Yüksek İstişare Konseyi toplantılarına gündemin özelliğine göre sanayi, ticaret, tarım ve diğer iş ve sanayi kollarında çalışan yasal veya gönüllü mesleki kuruluşlar, dernekler ve

vakıflar, Kamu İktisadi Teşebbüsleri (KİT) yöneticileri ve üniversite öğretim üyeleri, Konsey üyesi olmayan dernek üyeleri görüş teatisinde bulunmak üzere Konsey Başkanlığı’nca devamlı veya geçici olarak davet edilebilirler. Bu kişiler Konsey oylamasına katılmazlar. Konsey’in başlıca görevleri; Türk sanayi ve iş hayatının genel gidişi ve sorunlarını gözden geçirmek ve uzun vadeli tedbirlere ışık tutmak, Dernek amaçlarına en uygun şekilde ulaşabilmek maksadı ile hazırlanacak stratejileri değerlendirmek ve tavsiyelerde bulunmak, Dernek çalışmalarını amaçlara uygunluk ve netice almadaki etkinlikler bakımından incelemek ve gerekli tedbirleri tavsiye etmektir.

TÜSİAD üyelerinin ekonomik gücü, satış hasılatı olarak 100 milyar dolar. İhracat payı, Türkiye ihracatının yüzde 40’ı. Yaklaşık 450,000 aile Derneğe bağlı kuruluşlardan iş imkanı sağlıyor. TÜSİAD’ın sadece dernek olarak 1999 yılı bütçesi 2 trilyon 85 milyar. Bu bütçenin 770 milyarı araştırma ve tanıtım giderlerine harcanıyor (Hürriyet, 15 Ocak 1999:5). Dernek bu yönü ile ülkemizdeki girişimci sınıfın en büyük ve güçlü temsilcisi durumunda.

TÜSİAD, ilk kurulduğu dönemde Türkiye’nin gelişmiş batı ülkeleri arasında yerini alması için gerekli ekonomik ve sosyal altyapının kurulması ve gelişmesinde aktif rol oynamak amacıyla idi. Ülke sorunlarına bakış açıları “Sorunların muhatabı biz değilsek kim, şimdi değilse ne zaman?” sorusu ile ortaya konmuştur (Tanör, 1997:7). 1980’lerin ikinci yarısına kadar bu misyonunun gereklerini daha çok ekonomi alanında yerine getirilmiş, kamu yararına çalışan dernek statüsünde, gönüllü bir sivil toplum örgütü olarak, bu alandaki çalışmalar ile Türkiye’nin serbest piyasa ekonomisi rejimini benimsemesinde öncü bir rol üstlenmek istenmiştir (Tanör, 1997:3).

1971 öncesinde henüz etkin bir konumda bulunmayan Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu (TİSK) dışında sermaye çevrelerinin tek örgütü Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği idi. Büyük işadamları TOBB içinde gerçek ekonomik güçleri oranında temsil olanağı bulamıyorlardı. Bu dönemde işadamları hükümet kararları üzerinde daha tekil olacak, ortak çıkarlarını eşgüdümlü biçimde savunacak bir örgüt gereksinimini benimsediler. Sendikal hareketin

ve sol eğilimli partilerin ağırlığının artışı da buna katkı sağladı. 12 Mart 1971 müdahalesi de bu arayışları hızlandırdı. 2 Nisan 1971 tarihinde iş dünyasında tanınmış 12 sanayicinin katılımıyla kurucular protokolü imzalanan TÜSİAD, 20 Mayıs 1971 tarihinde Bakanlar Kurulu kararıyla resmen kurulmuş oldu (Anabirittannica, 1994:311). Bu dönemde girişimci gruplarda toplu çıkarların savunulması görüşleri hakim idi. Bu doğrultuda TOBB'a bağlı olmanın verdiği

tatminsizlik sonucu, ülkemizdeki girişimci sınıf, TİSK ve TÜSİAD'ı kurmuşlardır (Kalaycıoğlu, 1991:86).

TÜSİAD, ilk kurulduğunda 86 büyük sanayici bu girişime katılmışlardı. Zamanla hızla büyüyen dernek 1987 yılında 243 üyeye ulaştı. 1985 yılında yayınlanan Türkiye'nin en büyük 100 firmasından %80'i TÜSİAD üyesi idiler. Bugün TÜSİAD 1000'e yakın firmayı temsil ederek (Arat, 1991:137) önemli bir baskı-çıkarcı grubu olarak, Türkiye'nin gündeminin üst sıralarından inmemektedir. TÜSİAD'ta başlarda küçük çaplı ve seçilmiş üyelerin olması oldukça avantajlı idi. Bu durum da az sayıda ancak zengin üyeler daha rahat aidatlarını ödüyorlardı. Ayrıca homojenlik de söz konusu oluyordu. Üye sayısı artınca homojenlik zedelenmiş, aidatlar farklılaşmış, bütünlük de kısmen bozulmuştur (Arat, 1991:138). Ancak girişimci sınıfın hızla büyümesi ve sayıca artması, bu grubun sözcülüğüne soyunun TÜSİAD'ın mümkün olduğunca çok üyeye sahip olmasını zorunlu kılmıştır. Tüm çabalara rağmen, bugün girişimci sınıfı tam olarak temsil edemediği yönünde yoğun eleştiriler almaktadır.

1980'li yıllarda baskı-çıkarcı gruplarının ekonominin yönetim sürecine katılımları oldukça sınırlı düzeyde kalmıştır. Sendikaların dışlandığı bir dönemde, işçi kesimi örgütlerinin ekonominin yönetiminde sınırlı rol oynamaları doğal karşılanabilir. Ancak gerek Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği ve TÜSİAD gibi örgütler ile, özel kesimin belirli bölümünü temsil eden kuruluşların, ekonominin yönetimi ve performansı ile ilgili görüşlerini Hükümete sunabilmeleri ve çeşitli teşviklerin oluşturulması sürecinde önemli baskı unsuru oluşturabilmeleri oldukça dikkat çekicidir (Sunar-Öniş, 1992:86)..

TÜSİAD, siyaset üzerindeki en önemli etkisini önemli kaos ortamının yaşandığı 1970'lerin sonunda gerçekleştirmiştir. Bu dönemde siyaset üzerinde etkili olabilmek için, uygulanan politikalardan memnun olmadıklarını, gazetelerde reklam kampanyaları düzenleyerek kamuoyunun dikkatine sundular. Bu durum özellikle King tarafından sistemleştirilen, bireylerin gönüllü olarak oluşturdukları organize grupların hükümetle yakın ilişkiye girebilmek için, kendi

durum larını kamuoyuna duyurabilmek amacıyla kampa nya türü faaliyetlere yöneldiklerine dair teoriyi doğrulamaktadır (Heper, 1991/b:18). Bu dönemde TÜSİAD'ın gazetelere verdiği ilanlar, girişimci sınıfın hükümetin uyguladığı ekonomik politikaların pek sermpatik ve tatmin edici bulmamalarının bir sonucudur (Kalaycıoğlu, 1991:86). Derneğin 15 Mayıs 1979'da gazetelerde başlattığı ilan kampanyası, dönemin Bülent Ecevit başkanlığındaki hükümetinin yıpranmasında önemli rol oynadı (Boratav, 1991:72). Bu dönemde yaşanan ekonomik kriz, siyasi krizi getirmiştir. Siyasi partiler kutuplaşmışlar ve binlerce insan çıkan kargaşa ortamında yaşamını yitirmiştir.

TÜSİAD, kuruluşundan beri, en önemli hareketini bu dönemde gerçekleştirdi. 4 hafta boyunca Mayıs-Haziran 1979 tarihleri arasında, 7 gazetede yaklaşık 4 sayfa ilanlar yayınlamıştır. "Gerçekçi çıkış, Devlet bekliyor", "Açlığı paylaşın ya da zenginliği sağlayın", "Refah ve özgürlük düşmanları" gibi sloganlar kullanılmıştır. Bu şekilde gayet etkili bir şekilde sorunlar sıralanmış, çözüm önerileri getirilmiştir. Serbest girişimin teşvik edilmesinin gerekliliği, devlete sınır konulması, kontrollü kalkınmanın sağlanması, ekonominin liberalleşmesi, devlet girişimlerinin etkili hale getirilmesi, vergi reformunun yapılması, daha az para basılması ve en önemlisi ticari girişimciliğe saygı duyulmasının gerekliliği (Arat, 1991:140) çok net bir şekilde dile getirilmiştir. Aynı zamanda 24 Ocak Kararları'na zemin hazırlayan bu görüşler, uygulama öncesinde TÜSİAD çevrelerince geniş ölçüde dile getirilmiştir. Buna karşılık 1980'lerin ikinci yarısında hükümetle TÜSİAD arasında serbest piyasa ekonomisine geçiş yöntem ve uygulamalarındaki farklı yaklaşımlardan kaynaklanan gerginlikler doğmuştur (Anabiritannica, 1994:311). 1979 yılı içinde sermayenin TISK, TOBB ve Ege Sanayi Odası, Hür Teşebbüs Konseyi gibi resmi ve gayri resmi organları TÜSAD'ı yalnız bırakmadılar; ağır ve yıkıcı eleştirilerle siyasi iktidarı yıpratma kampanyasını sürdürdüler (Boratav, 1991:72).

Aslında bu durumun sinyalleri çok önceden verilmişti. Türk ekonomisi yetmişli yılların son döneminde büyük bir bunalım içine girmişti. Özellikle 1978-

1979 Ecevit iktidarı sırasında özel kesimin ve onların müttetiklerinin desteğiyle, ülke çapında üretim düşüklükleri, mal yoklukları yaşanmış ödemeler dengesi sürekli açık vermişti. Bunalımın, yoklukların doruğa ulaştığı bu dönemde, TÜSİAD, biraz önce ayrıntılı bir şekilde belirttiğimiz gibi ülkede yayınlanan bütün büyük gazetelerde tam sayfa ilanlar vererek liberal ekonominin erdemlerini sergilemiş ve alınması gereken tedbirleri sıralamıştı (Çavdar, 1992:227). Çünkü kapitalist sistemde kriz yönetimi, girişimci sınıfın belli ve aktif bir işbirliği gerçekleşmedikçe mümkün değildir. 1979 yılında Hükümetin tüm çabalarına rağmen sermaye sınıfı böyle bir işbirliğini reddederek krizin derinleşmesini sağlamış ve hükümetin devrilmesinde çok belirleyici rol oynamıştır (Boratav, 1991:72). Yaşanan ekonomik ve siyasi krizler, TÜSİAD'ın, bir anlamda da girişimci sınıfın daha önce Türk siyasetinde rastlanmadığı şekilde hükümet karşıtı olduğu bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylelikle bu birlikteliğin hükümetleri düşürebileceğine dair bir ön yargı oluşmuştur (Arat, 1991:139).

1979 Kasımında Ecevit Hükümeti istifa etmiş ve merkez sağdaki Adalet Partisi iktidara gelmiştir. TÜSİAD'ın kampanyasından yaklaşık 6 ay sonra yeni hükümet, ekonominin istikrarı ve liberalizasyonu için 24 Ocak kararlarını yayınlamıştır (Arat, 1991:141). 24 Ocak kararlarının hazırlanmasında Başbakanlık Müsteşarı Turgut Özal'ın önemli rol oynadığını görüyoruz. Bu kişi TÜSİAD üyesi, Metal Sanayicileri Birliği Başkanı, Sabancı Holding üst düzey yöneticisi olarak kilit rolleri oynamıştır. Özel sektörün çıkarlarına dikkatleri çekmiştir (Arat, 1991:141).

12 Eylül 1980 tarihinde ülkemizde askeri müdahale yaşanmıştır. Askerler bu dönemdeki özel sektör politikalarını onaylamışlardır. Müdahaleden sonra 3 Ekim 1980'de ünlü işadamı Vehbi Koç, askerlerin lideri Kenan Evren'e bir mektup göndererek askerlerin siyasete girmemelerini istedi. Aksi takdirde Avrupa'dan dışlanmamızın söz konusu olacağını belirtti. Askerin kışlasına dönmesi gerekiyordu (Arat, 1991:142). Böyle bir durumda en olumsuz etkilenecek olan yine girişimci sınıftır.

5 Eylül 1981 tarihinde TÜSİAD'ın başkanının yaptı-

ğı açık lamada, askerlerin yerine gelecek sivil hükümetin ekonomik sorunların çözümünde daha başarılı olacağını belirtti. Askerlerin yönetiminde enflasyon, verim düşüklüğü, kamu kuruluşlarının hantallığı, KİT'ler, sanayi ve bankacılık sektörlerinin sorunlarının artarak devam ettiği ifade edilmiştir. Teknokratlardan oluşan bir sivil hükümetin kurulması durumunda bu sorunların çözümünde daha başarılı olunacağı söylenmiştir (Arat, 1991:142). TÜSİAD 1979 da başlattığı siyaset üzerindeki etkinliği bu şekilde sürdürmeye devam etti. Bu durum da, TÜSİAD ile ilgili görüşlerin değişmesine neden olmuştur. Artık bir zenginler kulübü olarak görülmeye başlanmıştır. 200 üye elbette tüm sektörü temsil etme açısından yeterli değildi. Derneğe üye olmayan diğer işadamları da bu kuruluşun sadece büyük sermayeyi temsil ettiğini söylediler (Arat, 1991:135). Ancak girişimci sınıfı tam olarak temsil edemeseler de, sermayenin getirdiği güç ile, ülke siyasetine damga vurmaya devam ettiler.

Bu duruma siyasette izlenen süreç de, önemli katkılar yapmıştır. 1983 seçimlerinde iktidara gelen Özal Hükümeti, TÜSİAD'ın istekleri doğrultusunda ekonomik sistemi düzeltmeye başladı. Bir çok yeni reform yapıldı. Ekonomi düzeltmeye başladı (Arat, 1991:142). Çünkü bu dönemde iktidara gelen Özal Hükümetinde, başta Başbakan Özal olmak üzere, 12 bakan ve kabinenin 16 üyesi özel sektörden gelmekte idi. Bu özel sektörlerden çoğu da TÜSİAD üyesi idiler. TÜSİAD bu sefer tarihte ilk kez Hükümetle organik bağ kurmuştu (Arat, 1991:144). Bu çok önemli gelişme, TÜSİAD'ın, yıllardır bir türlü kendisinden beklenen rolleri gerçekleştiremeyen girişimci sınıfa verilmiş bu çok önemli görevin uygulayıcısı olma fırsatı vermişti.

TÜSİAD'ın hükümetle organik bağı olmasının iki sonucu oldu. Birincisi kendi taleplerinin yerine getirilmesi için iyi bir ortam oluştu. Ancak izlenen ihracat odaklı büyüme politikaları bu kuruluşu memnun etmedi. Çünkü bu durumda sanayici ile ihracatı arasında kısmi çatışmalar doğdu. TÜSİAD bu açıdan hükümeti tam desteklemese de bu dönemde sarılabilecekleri en iyi hükümet olduğu için desteğe devam ettiler (Arat, 1991:144). Ancak belirgin bir

memnuniyetsizlik hali söz konusu idi. TÜSİAD'ın başkanı Ali Koçman'ın 1984 yılında yaptığı bir konuşmada: "İtiraf edelim ki, bizler bugüne dek kamu sektörünü ve bazı mercileri babalarımızın şirketlerinden daha fazla ve rahatça kullanmışızdır. Sonra da işimize gelmediğinde acımasızca eleştirmişizdir. İş dünyası böyle zikzaklar çizerek, bu denli ikilemler içinde davranarak kendisine onurlu bir yer sağlayamaz" (Çiftçi, 1983:35) diyerek sermayedar sınıfının Türk siyasetindeki etkisini çok net bir şekilde belirtmiş ve mevcut politikalardan memnun olmayan kesimlere önemli mesajlar vermiştir. "İşimize gelmediğinde acımasızca eleştirdik" itirafı, daha önce de belirttiğimiz gibi, girişimci sınıfın batıda üstlendiği rollerden farklı olarak, ülkemizde bu sınıfın topluma uygarlaşma yolunda öncülük yapmaktan çok, kendi yararını bu amaçtan daha üstün tuttuğunun da bir kabulüdür. Elbette ki, batıda da girişimci sınıf, kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmiştir. Ancak gerektiğinde, toplumsal çıkarlar için sınıfsal çıkarlarını bir kenara bırakabileceklerini uygulamada da gösterebilmişlerdir.

Özellikle 1985 yılından sonraki yıllarda izlenen ekonomik ve sosyal politikalar sonucunda ortaya çıkan istifade biçimleri ve yararcılık genel ve kısmi değil, bireysel bir olgu olarak gündeme gelmiştir. Bireyselleşmenin de bir toplumsal sınıf olarak girişimciler için ortaya çıkardığı sorunlar çözümsüzdür. Çünkü tek tek bireylerin uygun olmayan hatta hukuk dışı yollarla sistemden beslenmeleri söz konusu olmuştur. Bu durumda TÜSİAD'ın genç kuşaktan gelen başkanları, yeni düzeni kleptokrasi (hırsızlık rejimi) olarak nitelendirmeye mecbur kalmışlar; 1985 sonrasında keyfi yönetimin bir hükümet tarzı olduğunu ileri sürmüşlerdir (Boratav, 1991:100). Ancak bu durumdan yararlanan girişimci sınıf üyeleri, bu olumsuzluklardan kamuoyu nazarında paylarına düşeni almışlar, toplumsal iti-





barlarında kayıplara uğramışlardır. Halkta mevcut olan, yıllardır bu sınıfın, fırsatını bulduğunda yönetime yozlaşmaya neden olacağına dair inanç daha da pekişmiştir.

TÜSİAD yetkililerinin 1985'de yaptıkları bir konuşmada, derneğin serbest pazar ekonomisine ve karma ekonomiye yönelik bağlılığı devam ettikçe, hükümetlere yakın olması gerektiği belirtilmiştir. Aynı konuşmada 220 üyesiyle TÜSİAD'ın henüz klüp konumunda olduğu ve özel sektörü tamamen temsil edemediği belirtilmiştir. Eğer TÜSİAD hükümetle diyalogu sürdüreceyse, sorunların tartışılması açıkça değil, daha üst düzeyde olmalı, gizlilik korunmalıydı (Esmer, 1991:128). Çünkü TÜSİAD mevcut durumdan, halk tabanında olumsuz etkilendiklerinin farkındaydı.

Bu olumsuz durum o kadar arttı ki, 1987 yılında dönemin TÜSİAD başkanı, hükümete derneğin görüşleri dikkate alınmaz ise, bu durumu kamuoyuna kendi haklılıklarını ön plana çıkararak sunacaklarını belirtmiştir. Bu açıklamadan kısa bir süre sonra, dernekte bir basın bürosu oluşturulduğu kamuoyuna duyurulmuştur. Bu tarihten sonra hükümetle doğrudan temas kurmaktan çok basın aracılığı ile talepler ve şikayetler dile getirilmeye başlanmıştır (Heper, 1991/a:172). Dolayısıyla TÜSİAD, mevcut sorunlardan kendisinin sorumlu olmadığına yönelik kamuoyu oluşturabilmek için faaliyete başlamış oldu. Bu durumdan cesaretlenen dernek, hükümet politikaları ile zıt durumları devam ederse ve dernek olarak kendi düşüncelerine karşıt görüşlerin geliştiğini görürlerse, bu durumun çeşitli baskı araçları ile hükümete duyurma çabası içine gireceklerini (Esmer, 1991:133) biraz da tehdit edercesine kamuoyuna sunmuştur.

Bu süreçte kısa zaman içerisinde TÜSİAD, elindeki imkanlarını da kullanarak yoğun eleştiriler yapmaya başladı. Özellikle dernek başkanları sıklıkla hükümetlerin ekonomik politikalarını eleştirir oldular. Daha çok basın büroları aracılığı ile gazeteleri sıklıkla kullandılar TÜSİAD'ın üyeleri arasında yapılan bir ankette, üyelerin %91'inin kredi imkanlarının artırılmasında, %80'ni işsizliğe çözüm bulunmasında, %82'si malların üretiminde yeni imkanlar ve kolay-

lıkların sağlanmasında hükümeti başarısız bulmuşlardır. Bu durumu da basına oldukça sert bir şekilde yansıtmışlardır. Çok ilginçtir ki, kredi faizlerini yüksek bulduklarını söyleyen sanayicilere, dönemin başbakanı, sahip oldukları villaları satarak, sıkıntıdan kurtulabileceklerini söylemiştir (Arat, 1991:46). Bu durum hükümetle dernek arasındaki ilişkileri oldukça sertleştirmiştir.

TÜSİAD'ın bu şekilde siyasetle yakından ilgilenmesi devam etmiştir. 1990 yılında daha sonra TÜSİAD başkanı olacak Sagıp Sabancı, Doğruyol Partisi başkanı Süleyman Demirel ile görüşürken, sanayicilerin politikacıların yerine göz diktikleri şeklindeki sözüne, Demirel, "işadamları olarak yapacağınız akıllıca bir iş olmaz" demiştir. Demirel daha sonra büyük bir gazete de "kimseyi küçük görmediklerini ancak herkesin sorumluluğunun farklı olduğunu ve herkesin kendi sorumluluğunu iyi bilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu dönemde hükümet-TÜSİAD gerginliği devam etmiş, başka bir Doğruyol Partisi üst düzey yetkilisi Sabancı'nın televizyonda kabine üyesi gibi konuştuğunu söylemiştir. Daha sonraları TÜSİAD'ın eğitim ile ilgili çıkardığı rapor dikkat çekmiş, ülke genelinde herkesin kendi işi ile uğraşması gerektiği noktasında yaygın bir kanı oluşmuştur (Heper, 1991/a:169).

Bu durum günümüzde de devam etmektedir. Her ne kadar TÜSİAD üyeleri siyasetle olan yakın ilişkilerini ısrarla sürdürmek isteseler de, bu durumu basın aracılığı ile kendi haklılıklarının bir sonucu olarak gösterebildiklerinde, kamuoyunda haklılıklarına hak verilebilmektedir. Örneğin TÜSİAD Yönetim Kurulu Başkanı ve çalışma arkadaşlarının, Nisan 1998'de İnsan Hakları Koordinatör Üst Kurulunu ziyaret etmeleri ve Kurulun en üst yöneticisi durumundaki Devlet Bakanı ile görüşmeleri ve bu durumun basına yansımaları, TÜSİAD'ın bu konulara olan hassasiyetinin kamuoyunca fark edilmesine neden olmuştur. Devlet Bakanı, bu ziyareti, "Hükümetin insan haklarına saygının gerçekleştirilmesi ve demokratikleşmenin hızlandırılması konusundaki çabalarına önemli bir katkı" olarak değerlendirerek (Türk, 1999:223) dernek ile hükümet arasındaki ilişkilerin gayet olumlu olduğunu belirtmiştir.

Son dönemde TÜSİAD'ın siyasi konulara olan titizliği ve siyasilerle olan ilişkilerdeki olumlu hava devam etmiştir. Örneğin son yapılan seçimler öncesinde, bu titizliğini bir acil önlemler listesi hazırlayarak, seçim öncesinde yaklaşık 450.000 kişiye ulaştırarak "seçimlerde uyanık olun" uyarısı yaparak göstermiştir. İşyerlerine asılan listede, oy verilecek kişilerde aranan nitelikler belirtilerek (Hürriyet, 22 Mart 1999:7), TÜSİAD'ın istediği siyasetçi portresi gösterilmiştir. Seçimlerden sonra iktidara gelen Ecevit hükümetine tam destek vermişler, bu durum basına "TÜSİAD 20 yıl sonra Ecevit'e sarıldı. 20 yıl önce basın bildirileri ile iktidardan uzaklaştırılan Ecevit, bu sefer işadamlarının tam desteğini aldı"(Hürriyet, 22 Nisan 1999:9) şeklinde yansımıştır. Verilen destek, muhalefetin çalışmalarının da TÜSİAD tarafından eleştirilmesine yol açmıştır. Gazetelere, "gündemin saptırılmış olduğu, Hükümete verilen gensorunun hoş olmadığı ve seçimlerin ertelenmemesi gerektiği" yansımıştır. Yasama organının ülkenin gerçek gündemi ile ilgilenmesi gerektiği belirtilmiştir (Hürriyet, 23 Mart, 1999:5). Bunun yanında, dernek bireysel olumsuzlukları da eleştirmeye devam etmiştir. Örneğin TÜSİAD başkanı bu dönemde, milletvekillerinden iş yapmalarını beklerken, bunların iş takipçiliği yaparak para kazanmaktan başka bir iş yapmadıklarını söylemiştir (Hürriyet, 4 Mart 1999:4).

Görüldüğü gibi TÜSİAD'ın özellikle siyasette çok etkili olmasında basın-yayın çalışmaları çok önemli olmuştur. Özellikle Görüş dergisi başta yasama organı üyeleri, yüksek bürokratlar, özel sektör temsilcileri, akademisyenler ve gazetecilere düzenli olarak gönderilmektedir. Ekonomik sorunlarla ilgili bu çevreleri bir araya getiren konferanslar, seminerler, yemekler düzenlenmektedir (Arat, 1991:139). Bunun yanında çok sayıda ve gündemde olan siyasal, sosyal sorunlarla ilgili olarak hazırlanan raporlar da kamuoyunda dikkat çekmektedir. Bugüne dek çok sayıda rapor hazırlayan TÜSİAD, bu raporların dağıtımını da çok iyi yaparak, bu alanda üretilecek politikalara bir tür yönlendirme yapmaktadır. Ancak raporlarla ilgili olarak olumsuz yargılar da bulunmaktadır. Bu raporlardan özellikle ekonomi ile ilgili olanlarında, Türk ekonomisi hakkında yalan yanlış ithamlarla dolu olduğu, tek taraflı, ölçsüz ve hesap-

sız değerlendirmelerin, peşin hükümlerin, ideolojik saplantıların ve kasıtlı tespitlerin yer aldığı da belirtilmektedir (Turgut, 1991:10). Oldukça sınırlı sayıda kalan bu eleştirilerin yanında raporlarla ilgili olumlu yargılar daha fazladır. Özellikle etkileri uzun süren ve sorunlara genel yaklaşımlar getiren raporlar, akademik camiada da dikkat çekmektedir. Örneğin bu raporlar arasında, etkisi hala devam eden 1983 tarihli "Kamu Bürokrasisi" isimli raporu, o dönemde fazlasıyla dikkat çekmiştir. Dernek bu rapor aracılığı ile, ilk kez doğrudan bir şekilde yönetimin yeniden yapılandırılması hususunda görüşlerini kamuoyuna duyurmuştur. Raporun hazırlanmasındaki temel amaç, iş adamları ve sanayicilerin, ülkede daha verimli ve hızlı çalışan bir kamu bürokrasisi olduğu takdirde ülkeye kalkınmasına daha fazla katkıda bulunabileceklerini saptamak ve böyle bir yönetimin nasıl sağlanabileceği konusunda bir kısmı zaten bilinen önerilerin önemlerini vurgulamak şeklinde bizzat raporda belirtilmiştir (Çiftçi, 1983:17). Raporda TÜSİAD, kamu yönetimini, toplumda ayrı bir güç odağı oluşturmakla, özellikle meşrutiyetten sonra ulusal burjuvazi yaratma biçiminde belirlenen tarihsel görevini yerine getirirken, sapma yaparak ekonomik yaşamı denetleme çabasına girişmekle ve günümüzde Türkiye'nin değişen toplumsal ve ekonomik yapısının gereklerine uygun işlevlere uyarlamamakla suçlanmaktadır. Yani kamu yönetiminin özel girişim karşısında yer alan bir toplumsal güç odağı gibi eleştirilmesi söz konusudur. Türk kamu yönetimi, özel kesime ihtiyaç duyduğu çalışma ortamını sağlamaması nedeniyle ekonomik az gelişmişliğin temel sorumlusu görülmekte ve özel kesimin istediği biçimde bir örgütlenme ve işleyiş sonucunda ekonomik kalkınmanın gerçekleşeceği ileri sürülerek, kamu yönetimine bir tür öncülük rolü verilmektedir (Çiftçi, 1983:19).

TÜSİAD'a göre kamu bürokrasisi, merkezci, otoriter, verimlilikten uzak, kırtasiyeciliğin ve buna bağlı olarak yiyiciliğin fazla olduğu, yetersiz ve yeteneksiz kişilerin sayılarının oldukça fazla olduğu ve gereksiz yere yüksek ücret aldıkları bir sistem olarak görülmektedir (Çiftçi, 1983:21) 1983 tarihli raporda belirtilen hususlar, bugün de geçerliliğini korumakta ve zaman zaman dernek tarafından kamuoyunun gündemine getirilmektedir.

Günümüzde TÜSİAD, işlevlerini haklı çıkarmak için yoğun çaba harcamaktadır. TÜSİAD Başkanının yaptığı bir konuşmada; girişimcinin devletle olan ilişkisine 21. yüzyılın yeni boyutlar kazandırdığı, gerekli ekonomik, sosyal ve siyasal reformların çoğunun artık parlamentonun çalışmasına ve süratle yeni yasalar çıkarmasına bağlanmış bulunduğunu bu nedenle girişimcilerin konulara, şahsi etkileme kabiliyetlerinin yanı sıra, kurumsal kişilik ve sivil toplum örgütleri platformunda eğilmesi gerektiğini belirtmektedir (Yüceoğlu, 1999) Bu şekilde TÜSİAD üyesi olmayan girişimcilere de mesaj verilerek, kurumsal mücadelenin her zaman daha iyi sonuç verdiği ve birlik içinde olunması gerektiği vurgulanmaktadır.

TÜSİAD ile ilgili olarak kamusal sorunları irdeleyen, sorgulayan, tartışan bir sivil toplum örgütü olarak algılandığı için toplumun geniş kesimlerinin güvenini kazandığı genelde kabul görmektedir. Girişimcilerin, kendi işlerini devlet nezdinde daha etkili bir şekilde takip etmek için kurdukları bir örgüt gibi görünmediği için saygı topladığı da düşünülebilir. Ancak her alanda demokratikleşmenin gündemde olduğu son günlerde özellikle askeri kesime ülkenin ekonomik durumu ve izlenen iktisat politikaları konusunda brifing verilmesi (Tezel, 1999:26) ve siyasi partilerin iktidara gelmesi veya iktidardan uzaklaştırılması hususunda, kendi parasal imkanlarını kullanarak girişimde bulunmaları son yılların önemli bir demokrasi gafı olarak da değerlendirilmiştir. Bu şekilde davranmak yerine, son günlerde kamuoyuna açıklanan demokratikleşme programı gibi çalışmalarla, toplumun genelinde bu sorunlara karşı kamuoyu oluşturulması yönteminin izlenmesi daha etkili olacaktır. Bu yöntem, ayrıca, toplumda diğer kurum ve kuruluşları da harekete geçirecektir. Zira, bir önceki demokratikleşme programına yöneltilen eleştirilere bir cevap şeklinde hazırlanan ikinci demokratikleşme programı ile birlikte, Yargıtay üyeleri de benzer bir programı kamuoyuna sunmuşlardır. Hükümet ise, bu girişimler karşısında, nihai sözün TBMM'de olduğunu ancak, bu görüşlerin de kendilerine yol göstereceğini belirtmiştir.

SONUÇ

Girişimci sınıf ile siyaset arasındaki ilişkilerin incelendiği bu çalışmamızda, özellikle ülkemizde bu sınıfın gelişimi ve bugünkü durumunu ele aldık. Çalışmamıza başlarken bir varsayım olarak ortaya koyduğumuz, girişimci sınıfın siyaset üzerinde zaman zaman baskıya varan ve hatta kendi isteklerinin politikalara yansıtılmasını sağlama derecesinde olan ilişkilerini, bu çalışma sonucunda somuta indirgemeye çalıştık. Ülkemizde tarihsel süreçte batılı anlamda bir girişimci sınıfın oluşturulamamış olması ve bundan dolayı da özellikle Cumhuriyet döneminde suni olarak oluşturulan girişimcilerin kendi yararlarını toplum yararından üstün tutmalarının sonuçlarını görmeye çalıştık. Aslında bu noktada girişimci sınıfa çok da haksızlık yapmamak gerekir. Ülkemizde özellikle Osmanlı Devletinin son döneminden bu güne, bütün engellemelere ve aksaklıklara rağmen sonraki yıllarda da devam eden girişimci sınıfın gelişimi süreci yaşanmıştır. Ancak bu süreç bir türlü tamamlanamamıştır. Bunun sonucunda ülkemizde kapitalizminin gelişim biçiminde, gerek ekonomik yapıya gerekse siyasi yapıya ilişkin bir şeyler eksik kalmış, yeni bin yıla girilirken Türkiye’de, hem dünya ekonomisi ile eklemlenmede, hem de içsel olarak az gelişmişlikten kurtulabilmekte önemli sorunlar yaşanmıştır ve yaşanmaya da devam etmektedir.

Bu noktada, girişimci sınıfın, kendilerinden kaynaklanan sorunların çözümü için ülkemizde yaşanan önemli siyasi dönüşümler sonrasında, devleti yeni baştan fethetmek ve iktidar mevzilerini korumak için mücadele vermesi gerekmektedir. Sermayenin ana gruplarının bütünlük içinde bulunduğu dönemlerde bu kolay olmakta; çıkar çekişmelerinin ve içsel çelişkilerin yoğun olduğu dönemlerde ise, girişimci sınıfın iktidar üzerindeki denetimi zayıflayabilmektedir. Girişimci sınıfın bu bakış açısı her ne kadar tartışmalı da olsa, dinamik güçleri ile toplumların motoru olan bu güçlerin, siyaset ile işbirliği içinde bütüncül bir şekilde kalkınmanın sağlanması için uğraş vermesi gerekmektedir.

Son günlerde ülkemizin Avrupa Birliğine aday statüsü ile girmesinin onaylanması ile birlikte, girişimci sınıfın önemi de oldukça artmıştır. Birliğe girebilmek için gereken şartların yerine getirilmesinde, girişimci sınıfın payına çok önemli işler düşecektir. Globalleşme rüzgarlarının etkisiyle dünya ile ekonomik entegrasyon temposuna girmeye çalışan ülkemiz, içerde ve dışarıda siyaset-girişimci sınıf güç birliğini en iyi şekilde kurmak ve kullanmak zorundadır. Gelişmiş ülkelerde bu güç birliği açık bir şekilde gözlenmektedir. Yabancı ülke devletleri kendi ülke şirketlerinin yanında yer almakta, şirketler devletlerinin ana çizgisinden ayrılmamakta ve bu kenetlenme ile



yeni ve global dünya düzeninde müthiş bir piyasa payı kapma savaşı verilmektedir.

Ülkemizde siyaset ile girişimci sınıf arasında Cumhuriyetin ilk dönemlerinden beri gözlenen, çıkar farklılığından kaynaklanan olumsuz ilişkilerin giderilmesi gerekmektedir. Değişen şartlar bunu acilen ve kaçınılmaz olarak zorunlu kılmaktadır. Bugün girişimci sınıf bu süreci başlatmıştır. Kişisel temaslarının yanında, sivil toplum örgütleri ve kurumsal kişilikleri ile de devletin ekonomi yönetiminde söz sahibi olma aşamasına gelmişlerdir. Makro ekonomik dengeleri düzeltmek için yapılan çalışmaların başında girişimci grubun temsilcilerini görmekteyiz. Ancak siyasi yelpazenin çok dağınık oluşu, bu tür faaliyetleri farklı kullarlarda yürütme zorunluluğunu gündeme getiriyor. Bu durumda da oldukça zor ve yoğun çabaların harcanmasını gerektiren sorunlar ortaya çıkıyor.

Girişimciler tarafından başlatılan bu sürece, siyasilerin de uyması gerekmektedir. Her iki taraf da, kendi çıkarlarını, toplumun çıkarları karşısında dengelemek ve toplumun çıkarlarına öncelik tanımak zorundadır. Avrupa'da toplumsal barışın sağlanmasında ve modernleşme yolunda önemli mesafeler kat edilmesinde, girişimciler ile siyasetler arasında görülen fedakarlık yarışı çok etkili olmuştur. Ancak ülkemizdeki uygulamalarda Avrupa'daki uygulamaları örnek alınmasının gerekliliği düşünülmemelidir. Girişimci sınıf, Avrupa'da oynadığı önemli roller dikkate alınarak, ülkemizde oluşturulmaya çalışılmış, Avrupa'nın bu alanda yaşadığı deneyimler dikkate alınmıştır. Dolayısıyla, bugün girişimci sınıf ile siyasiler arasında yaşanan sorunların çözümünde de benzer deneyimler, ülkemiz şartlarına uyarlanarak dikkate alınabilir. Burada esas olan, her iki tarafı arasındaki ilişkilerde toplumsal çıkarın ön plana mutlak bir şekilde çıkarılmasının gerekliliğidir.

KAYNAKÇA

- Abadan, Yavuz; "Türkiye'de Siyasi Partiler ve Tazyik Grupları", 100. Yıl Armağanı, A.Ü. SBF Yay., Ankara, 1959.
- Akın, Erkan-Esat Öz; "Siyasal Kültürümüz, Yurttaşlık Bilinci, Siyasal Katılma ve Hoşgörüsü", G.Ü. İİBF Der., C.7, S.1-2, 1991.
- Aktan, C.Can; "Değişime Kimler Direniyor?", Yeni Türkiye Dergisi, S.9, 1996.
- AnaBritannica, Ana Yayıncılık, 7-30. CiltLER, İstanbul, 1994.

- Arat, Yeşim; "Politics and Big Business: Janus-faced link to the State", Strong State and Economic Interest Groups, Ed. Metin Heper, De Gruyter, Germany, 1991.
- Boratav, Korkut; 1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm, Gerçek Yay., İstanbul, 1991.
- Çavdar, Tevfik; Türkiye'de Liberalizm (1860-1890), Imge, Ankara, 1992.
- Çiftçi, Oya; "Kamu Bürokrasisi Üzerine", AİD, C.16, S.4, Aralık 1983.
- Daver, Bülent; Siyaset Bilimine Giriş, Yargı Yay., Ankara, 1993.
- Ergun, Turgay-A.Polatoğlu; Kamu Yönetimine Giriş, TODAİE Yay., Ankara, 1992.
- Esmer, Yılmaz; "Manufacturing Industries: Giants with Hesitant Voices", Strong State and Economic Interest Groups, Ed. Metin Heper, De Gruyter, Germany, 1991.
- Heper, Metin; "Interest Group Politics in Post-1980 Turkey: Lingering Monism", Strong State and Economic Interest Groups, Ed. Metin Heper, De Gruyter, Germany, 1991/a.
- Heper, Metin; "The State and Interest Groups with Special Reference to Turkey", Strong State and Economic Interest Groups, Ed. Metin Heper, De Gruyter, Germany, 1991/b.
- Kalaycıoğlu, Ersin; "Commercial Groups: Love-Hate Relationship with the State", Strong State and Economic Interest Groups, Ed. Metin Heper, De Gruyter, Germany, 1991.
- Kapani, Münci; Politika Bilimine Giriş, A.Ü. Huk. Fak. Yay., No:468, Ankara, 1983.
- Kışlalı, Ahmet Taner; Siyaset Bilimi, Imge Yay., Ankara, 1996.
- Koca, Murat; "Derneklerin Denetimi", TİT, Y.66, S.403, Haziran 1994.
- Öz, Esat; Otoriterizm ve Siyaset, Yetkin Yay., Ankara, 1996.
- Özbudun, Ergun; "The Post 1980 Legal Framework For Interest Group Associations", Strong State and Economic Interest Groups, Ed. Metin Heper, De Gruyter, Germany, 1991.
- Riggs, F.M; Bürokratlar ve Siyasal Gelişme, (Çev. S.Yalçındağ), AİD, C.4, S.2, 1971.
- Sunar, İlkay-Z.Öniş; Sanayileşmede Yönetim ve Toplumsal Uzlaşma, TÜSİAD Yay., İstanbul, 1992.
- Tezel, Yahya Sezai; Kapılanma Kültürü ve Demokrasi, Liberte Yay., Ankara, 1999.
- Turan, İlter; Siyasal Sistem ve Davranış, Der Yay., İstanbul, 1986.
- Türk, Hikmet Sami; Türkiye'de ve Dünyada İnsan Hakları, İnsan Hakları, Koordinatör Üst Kurulu Yay., Ankara, 1999.
- Yavuziğit, Musa Hikmet; "Dernekler ve Demokrasi", Latif Çakıcı'ya Armağan, A.Ü. SBF Dergisi, C.50, No:1-2, Ocak-Haziran 1995.
- Yücekök, Ahmet; Siyasetin Toplumsal Tabanı, A.Ü. SBF Yay., Ankara, 1987.
- Yücekök, Ahmet; Türkiye'de Dernek Gelişmeleri, Sevinç Matbaası, Ankara, 1972.
- Yüceoğlu, Erkut; Çeşitli Konuşmalardan, TÜSİAD Görüş, Ocak-Şubat 1999.



Batıda ve Türkiye’de Sivil Toplum (Gelişim Süreci)

Yrd. Doç. Dr. Hasret AKTAŞ

Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi

Sivil toplum, Batı’dan aldığımız siyasetle ilgili kavramlar arasında en çok yanlış anlaşılanlardan biridir. Kavram Türkiye’de genelde sivil kelimesinden dolayı askeri karşıtı olarak anlaşılmaktadır.¹ Oysa sivil toplum kavramı askeri toplumun değil, politik toplumun karşıtıdır.

Öncelikle, kavramın karşılığının ve gerçekte ne olduğunun daha iyi anlaşılabilmesi için; bazı tanımlarını ele almak ve tarihi gelişim sürecini incelemek gerekmektedir.

1. Sivil Toplum

“Sivil toplum” özellikle onsekizinci yüzyılda toplum halinde yaşamının nasıl mümkün olduğunu anla-

maya yönelik analitik bir araç olarak ortaya çıkmıştır.² Bu yönü ve vurgusu ile ‘şehir adabı’ sivil topluma karşılık olarak gelmektedir. Kavramdaki ‘sivil’in kökü şehir hayatının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri ifade eder.³ Bu anlamda kavram modernleşme ile de ilintilidir. Çünkü modernleşme ile birlikte toplum artık bir kurumlar bütünü ya da hakim bir iradenin etkisi olarak değil; modernliğin karşıt iki yüzünü oluşturan akılcılaştırmayla öznelleş-tirmenin arasında yer alan bir çatışmalar, uzlaşmalar ve arabulmalar alanı olarak görülmeye başlanmıştır.⁴ Sonrasında, toplum halinde yaşamının ancak çeşitli değerlerin vücut verdiği bir yapılanmayı gerekli kıldığı, ‘iyi’nin ve ‘kötü’nün bu yapılanma tarafından kapsandığı ve özümsemediği bir kavramlaştı-

maya ulaşıldı. İşte sivil toplum, bu kavramlaştırmanın analitik bir aracı olarak görülmeye başlanmıştır.⁵

Ancak, sivil toplum oldukça uzun tarihi gelişimi içerisinde kimi zaman düşünürler kimi zaman da siyaset bilimciler tarafından değişik anlamlar yüklenerek tanımlanmıştır. Eski Yunan Siteleri’ne kadar varan bir geçmişe sahip olması onu hem önemli ve vazgeçilmez kılmakta, hem de köklülüğünü ortaya çıkarmaktadır. Sivil toplum kavramı bazen birbirine karşıt anlamlar bağlamında kullanılsa da, bunun tarihsel süreçte sosyolojik, ekonomik ve politik gelişmelerle ilintili olduğu açıktır.

Tüm doğal hukuk felsefesi geleneğinde “societas civilis” ifadesi siyasal toplum ve devletle eşanlamlı kullanılmıştır. Locke sivil toplum ya da siyasal toplum terimlerini herhangi bir kayıt unsuru belirtmeden kullanmıştır. Rousseau’ya göre “etat civil” devlet anlamındadır. Kant’ta ise doğanın insanı devlet kurmaya itmesine ilişkin karşı konulmaz eğilimle ilgili olarak, doğanın insan türünden kaynaklanan bu üstün amacına “Bürgerliche Gesellschaft” adı verilir.⁶

Hegelci-Marksist gelenekte sivil toplum-devlet değil, doğa-medeniyettir. Hegel, sivil toplumu kendisinden önce gelen düşünürlerce siyasi toplum öncesi anlamında kullanmış, yani o ana kadar doğal toplum denilmiş olan insan toplumu evresi anlamında kullanmıştır. Bu dönemde Adam Ferguson, *An Essay on History of Civil Society* adlı kitabıyla kavrama siyasi (Hegel’de olduğu gibi) ve doğal toplumun (doğa hukuk felsefecilerinde olduğu gibi) antitezi olmaktan ziyade ilkel toplumun antitezi olduğu doğrultusunda bir anlam yüklemiştir. Adam Smith de benzer bir bağlamda sivil toplum terimini “medenileşmiş toplum” yaklaşımıyla açıklamıştır. Fransızca ve italyanca’da olduğu gibi İngilizce’deki “sivil” sıfatı aynı zamanda barbarca olmayan, yani “medeni” anlamını taşıırken, Almanca’da “Bürgerliche”(zivilisierte değil) terimi barbarca olmayan ve devlet olmayan anlamları arasındaki bulanıklığı giderir.⁷

Marx, sivil toplum kavramını toplum-devlet antitezinin iki teriminden birini oluşturan ekonomik ilişkile-

Sivil toplum kavramı bazen birbirine karşıt anlamlar bağlamında kullanılsa da, bunun tarihsel süreçte sosyolojik, ekonomik ve politik gelişmelerle ilintili olduğu açıktır.

rin gelişimini, tüm devlet öncesi toplumsal yaşamı kapsayacak şekilde genişletmiştir. Marx, Engels’le birlikte kaleme aldıkları Alman İdeolojisi’nde sivil toplumu şu şekilde tanımlar:⁸

“Önceki tüm tarihsel aşamalarda mevcut üretici güçler tarafından belirlenen ve sonuçta karşılık olarak bunları belirleyen ilişkilerin biçimi sivil toplumdur... Sivil toplumun nasıl tüm tarihin gerçek odak noktası ve sahnesi olduğunu, kendisini prenslerin ve devletlerin eylemleriyle sınırlı tutarak gerçek ilişkileri gözardı eden şimdiye dek kabul görmüş tarih anlayışının ne kadar saçma olduğunu burada görüyoruz... Sivil toplum, üretici güçlerin gelişiminin belli bir aşamasında bireylerin bütün maddi ilişkilerini kucaklar. Sivil toplum, verili bir aşamanın bütün ticaret ve sanayii hayatını kapsar, ve bu haliyle dış ilişkilerinde kendisini ulusallık olarak ortaya koymak ve içeride de devlet olarak örgütlenmek zorunda olsa da devleti ve ulusu aşar.”

Sivil toplum kavramına en sert yaklaşan ve eleştirenlerden birisi olan Gramsci, tamamiyle olumsuz bir tanımlamaya gitmiştir. Gramsci’ye göre, bir yönetici gücün kendi hakimiyeti için hükmettiği insanların rızasını alma biçimine hegemonya denir. Sözcük, Gramsci tarafından, zaman zaman hem rıza, hem de baskı anlamını karşılayacak şekilde kullanılır. Fakat Gramsci hegemonyanın yeri ve kaynağını devlet değil de sivil toplum olarak belirler.⁹

Gramsci’nin hapisanede iken yazdığı ve Hapishane Defterleri adını verdiği çalışmasında yer alan aşağıdaki parça sivil toplum kavramı üzerine görüşlerini açıkça ifade etmektedir.¹⁰

“Şu an için yapabileceğimiz, başlıca iki üst yapısal ‘düzey’ saptamaktır. Biri ‘sivil toplum’ denebilecek,

yani ‘özel’ diye adlandırılan organizmalar bütünü, öbürü ise ‘siyasal toplum’ ya da ‘devlet’tir. Bu iki düzey, bir yandan egemen grubun tüm toplumda uyguladığı ‘hegemonya’ işlevine, öbür yandan devlet ve yasal hükümet aracılığıyla uygulanan ‘doğrudan egemenlik’ ya da yönetim işlevine tekabül eder.”

Gramsci’nin izinden giden Althusser de, sivil toplum kavramına olumsuz yaklaşmış ve bazı sivil toplum kurumlarını Devletin İdeolojik Aygıtı (DİA) olarak nitelmiştir.¹¹

Althusser’e göre Devletin İdeolojik Aygıtları şunlardır:¹²

- Dini DİA (Değişik kiliseler sistemi)
- Aile DİA’sı
- Hukuki DİA
- Siyasal DİA (Değişik partileri de içeren sistem)
- Sendikal DİA
- Haberleşme DİA’sı (Basın, radyo-televizyon vb.)
- Kültürel DİA (Edebiyat, güzel sanatlar, spor vb.)

Türk düşünür ve aydınlarca, son yıllarda siyasal ve toplumsal hayatımıza yoğun bir şekilde giren “sivil toplum” kavramına getirilen tanımlardan bazıları şunlardır:

Hançerlioğlu sivil toplumu Felsefe Ansiklopedisi’nde, “Osmanlıca cemiyeti medeniye... Toplumsal ve ekonomik ilişkilerle belirlenen toplum... Devleti dile getiren siyasal toplum Osmanlıca cemiyeti siyasiye) deyimini karşılığında kullanılmıştır”¹³ ifadeleriyle tanımlamaktadır.

Sosyal Bilimler Sözlüğünde kavram;

“1. Devlet denetimi ve baskısının ulaşamadığı veya belirleyici olamadığı toplumsal etkinlikler.

2. Bireylerin devletten ya da kamu gücünden izin almadan, kovuşturmayla uğrama korkusu taşımadan rahatça ilişki geliştirebildikleri, sosyo kültürel etkinliklerde bulunabildikleri toplum.

3. Devletin doğrudan denetimi altında tuttuğu alanların dışında kalan ve ekonomik ilişkilerin baskısından da görece bağımsız olarak, gönüllü ve rızaya dayalı ilişkilerle oluşturulan kurum veya etkinlikler”¹⁴, olarak geçmektedir.

Mardin’e göre terimin vurgusu şehir adabıdır. Sivil toplumdaki sivilin kökü şehir hayatının beraberinde getirdiği hakları ve yükümlülükleri ifade eder.¹⁵

Dursun sivil toplumu devletin karşıtı, yani siyasal toplumun karşıtı olarak kullanır.¹⁶ Dursun’a göre sivil toplum, toplumda olup bitenlerin nasıl olması gerektiği konusunda siyasal

iktidarın belirleyici olmadığı bir toplumdur. Toplum kendi sorunlarını kendisi belirlemeli ve çözümleri de devletten özerk olarak ama devlet içerisinde kalarak kendisi üretmelidir.¹⁷ Ayrıca Dursun, Mardin’in sivil toplum kavramının “sivil”i için, karşılık olarak önerdiği “medeni” kelimesini daha uygun bulmakta ve kavramın “sivil toplum” yerine “medeni toplum” kelimeleri ile değiştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Sarıbay’a göre sivil toplum sözlük anlamı ile yurttaşlar toplumu (society of citizens) olup; bu yurttaşlar arasındaki sosyal ilişkilere ve iletişimlere atıf yapan bir kavramdır.¹⁸ Ayrıca ona göre sosyolojik temele dayanan bu kavram artık bugün Türk siyasal kültüründe sembolik bir anlam taşımaktadır.¹⁹

Mahçupyan’a göre, “Sivil toplum demokrat bir yönetim biçiminin vazgeçilmez bir parçasıdır, çünkü sistemin çalışabilmesi ve meşruiyeti sivil toplumun işlevsel olabilmesine birebir bağlıdır”.²⁰ Süreç olarak uzun bir zaman kapsadığı ve kurumları ile birlikte olgunlaştığı için, “Sivil toplum geleneği dediğimiz olgu çok farklı zaman ve mekânlarda, farklı sosyal gruplarca oluşturulmuş bir özgürleşme ve yönetime katılma arayışıdır. Bu nedenle kamu sahasına yönelik hareketlerdir...”²¹

Özdoğan sivil toplumu iki eksenli bir denge üzerine oturtur. Bir tarafından merkezi devlet bireyleri cemaatçi baskılara karşı korur. Böylece birey özgürlükleri garanti altına alınır. Diğer yandan da, merkezi devlet iktidarı, bağımsız bireylerden kurulu ve sivil

toplumu oluşturan aracı kurumlar tarafından denetlenir.²²

Azaklı’ya göre ise; “sivil toplum kavramı, siyasal anlamda günümüzü ilgilendiren bir düşünceyle totaliter devleti aşmanın ve demokratik bir yapıyı gerçekleştirmenin bir aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Buradaki temel düşünce sivil toplumun güçlendirilmesinin demokrasiyi de güçlendireceğidir. Bunun yanında ikinci önemli örgütlenme işlevi olan toplumsal-ekonomik işlev vardır. Burada Marx’ın da işaret ettiği gibi, devleti oluşturan faktör, siyasal toplumun, ayrıcalıklı sınıfın yerleşmiş çıkarlarına hizmet etmesi, buna imkân tanıyan baskı araçlarını oluşturmaları ve bunun kurumsallaşmasıdır”.²³

Çaha’ya göre de; “Sivil Toplum, temelde devlet karşıtlığı ile anlam kazanmaktadır. Son dönemde siyaset bilimi literatüründe, kavram devletin olmadığı alana işaret etmektedir. Ancak sivil toplumu bu alanla sınırlı tutmak yetmez. Bu nedenle sivil toplumu modern toplumda devlete karşı, anlam sistemi, tanımlama, değer, program ve söylemler geliştirebilecek yeterlilikte ekonomik, ideolojik ve örgütsel kapasiteye sahip olan sosyal grupların varlığı ile özdeş görmek mümkündür. Sosyal gruplar gerekirse resmi otoritenin politikalarını yeniden oluşturacak, değiştirecek ya da sınırlayacak gücü temsil etmektedir”.²⁴

2. Sivil Toplumun Avrupa’da Tarihsel Gelişimi

Popper, “Kapalı toplumun çöküşünün belki de en güçlü nedeni, deniz ulaştırmasıyla ticaretin gelişimi olmuştur. Başka kabilelerle yakın ilişki, kabile kurumlarına yakıştırılan zorunluluk duygusunu silmek yönelimindedir; tüccarlık, ticaret girişkenliği de, hatta kabileciliğin egemen olduğu bir toplumda bile bireysel girişkenlik ve bağımsızlığın kendini onaya koyabileceği ender yollardan biri olarak görülmektedir”²⁵ derken, sivil toplum oluşum sürecini de özetler gibidir. Çünkü Popper’in Atina Site Devleti’ne yaklaşımı ve açık toplum oluşum sürecini değerlendirdiğindeki unsurlar, uzunca bir müddet sonra Avrupa için geçerli olmaya başlamıştır.

Ortaçağ Avrupası’na baktığımızda, ilk dönemde Batı Roma’nın Germen istilası ile yıkılışını, bu yıkılış sonucu kaybolan merkezi krallık idaresi ve otorite boşluğunda feodalizmin ortaya çıkışını görürüz. Feodalizmle güçlenen üç ana kurum vardır: Aristokrasi, askerler ve kilise.²⁶

Bu yapıdaki ilk önemli değişiklikler, şehirlerin ve ticaretin yavaş yavaş canlanmasıyla yaşanmıştır. Feodal sisteme en ağır darbeyi indiren bu gelişim, XII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır. Değişimi oluşturan, Ortaçağ’da güvenliğin artmasıyla gelişen ziraat ve ziraat için gerekli olan, yalnızca şehirde imal edilebilen ziraat aletlerinin şehir imalatındaki rolüdür.²⁷

Gramsci’nin izinden giden Althusser de, sivil toplum kavramına olumsuz yaklaşmış ve bazı sivil toplum kurumlarını Devletin Ideolojik Aygıtı (DIA) olarak nitelemiştir.



XIII. yüzyıldan itibaren Avrupa’da imalat ile gelişen ticaretin önayak olduğu, liman şehirleri oluşmaya başlar. 1492’de Amerika’nın keşfi ile deniz aşırı ticaret yavaş yavaş kolonileşmeye geçmiş, Popper’in yaklaşımı vücut bulmaya başlamıştır.

Limanların gelişimi ile liman şehirleri, bunların gelişimi ile de yeni bir sosyal ve siyasi örgütlenme ortaya çıkar. Yavaş yavaş zenginliği, dünya görüşü itibarıyla senyörlerden ve serilerden farklı toplum kategorileri belirmeye başlar. Burjuvazi olarak adlandırılan ve ekonomik güç temeline dayanan bu yeni sosyal sınıflar, aristokratlar kadar zengin (hatta daha fazla), fakat serfler kadar da soyluluğa uzaktır. Ancak ticaretin farklı olarak toplumsal yapıyı gelir, meslek, iş bölümü, uzmanlaşma vs bakımından kategorilere ayırmasıyla birlikte burjuvazinin, içinde doğduğu bu toplumsal şartları iyi değerlendirerek gelişimine destek vermesi; ortaçağ stabil toplumlarının yerini, dinamik, hızla değişen farklı unsurları içinde barındıran yeni bir toplumsal örgütlenmenin alması sonucunu doğurur.²⁸

Oluşan yapının ekonomik gelişme ve güçlenme kaynaklı olduğunu Marx şu sözleri ile ifade eder. “Araştırmam beni devlet ilişkileri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendilerinden kalkarak ne de Hegel’in ‘sivil toplum’ adı altında topladığı insan zihninin genel gelişmesinden çıkarak kavranamayacağı, sivil toplumun anatomisinin ekonomi politikte, aranması sonucuna götürdü.”²⁹

Ekonomik alanda gerçekleşen gelişim diğer alanlarda da desteklenince, burjuva sınıfı yavaş yavaş kendi *Intelligentsia*’sını oluşturmaya başlamıştır. Özellikle İngiltere’de ve akabinde de Fransa, Almanya gibi ülkelerde oldukça kapsamlı bir organik entellektüeller, yani ekonomik grupla aynı paralellikte ortaya çıkan bir kategori oluşmuştur.³⁰

Burjuvanın kazandığı ivme ile sivil toplumun gelişmesi için bir ön koşul olan; belli bir eğitim düzeyinde olup, böylelikle değişik kurum ve örgütlere girip çıkabilen “modüler insan” bu dönemde ortaya çıkmaya başlamıştır.³¹ Modüler insanı oluşturan yani gelişen ve şehirleşen burjuva zamanla yöneticilerden hak talebinde bulunmuş ve böylece bazı imtiyazlara sahip olmuştur. Bu imtiyazlardan belkide en önemlisi şehir içinde olgunlaşan grupların, bu grubu teşkil eden fertlerden ayrı olarak, bir “hükmi şahsiyet” kimliği kazanabilmesi ve bu kolektif kimlikle, kimliğin verdiği savunma kabuğunun arkasına sığınarak iş yapabilmeleriydi.³²

Burjuvanın önemim ve sivil toplum için *sin qua non* (olmazsa olmaz) önkoşulluğunu, Marx, Alman ideolojisi’nde şu şekilde belirtmektedir:

“Sivil toplum (*Bürgerliche Gesellschaft*) üretici güçlerin özel bir evrimleşme aşamasında maddi etkileşimin tümünü içine almaktadır. ‘Sivil toplum’ terimi, mülkiyet ilişkilerinin antik çağ ile ortaçağlarının cemaati içinden evrilmiş olduğu on sekizinci yüzyılda



onaya *Çıktı. Bu haliyle sivil toplum sadece burjuvazi ile birlikte gelişmektedir.*”

Ortaçağdaki bu gelişmeler matbaa makinesinin icadı ve gazetelerin ortaya çıkışı ile de eşzamanlıdır. Burjuva entellektüelleri, dönemin önemli bir etkileyici faktörü olan gazeteler ile fikirlerini yayma fırsatı bulmuşlardır. Gazete bu açıdan bir dönüm noktasıdır. Çünkü daha önceden ancak belli mekânlarda (örneğin İngiltere’de coffeehouse’larda) buluşarak fikir alışverişinde bulunup tartışmalar yapan, kendilerini geliştirebildikleri halde sadece bir kaç kişiye fikir aktarımında bulunabilen entellektüeller gazetelerin yardımıyla, olgunlaşan fikirlerini kitleye aktarabilme fırsatına ulaşmışlardır. Yeni fikir ve düşüncelerin gazete yoluyla yayılması, ilk defa, kişilerin belirli bir yerde toplanmasına ihtiyaç olmadan bir katılanlar kümesi oluşturabilmiştir.³³ Daha önce ilgisiz olan kitlenin katılanlar haline gelip soyut bir haberleşme ağı şekline girmesi, süreç dahilinde “kamuoyu”nun oluşumunu sağlamış; böylece siyasi irade karşısında edilgen kitle, etkin kitle haline gelmeye başlamıştır.

Fikirlerin gelişimi ve gazeteler tarafından yayılması ile, daha önce saklı olan halk memnuniyetsizliği eyleme dönüşmeye başlamıştır. Bu eylem 1789 Fransız İhtilali ile burjuva güdümlü, entellektüel koordineli ve halk tabanlı bir devrime yol açmış, böylece geçmişin teori ve dogmalarıyla, hakim olan kurumları köklerinden sarsılmıştır.

Althusser, Fransız İhtilali’nin sebeplerini şu cümleleriyle oldukça öz bir şekilde ifade etmektedir:³⁴

“Fransız Devrimi’nin hedefi ve sonucu her şeyden önce yalnızca, devlet iktidarını feodal soyluluktan tüccar-kapitalist burjuvaziye geçirmek, devletin eski (baskı) aygıtını kısmen parçalayıp koymak olmamıştır, aynı zamanda bir numaralı DİA olan kiliseye saldırmak olmuştur. Ruhban sınıfın sivilleştirilmesi, kilise servetlerine el konması ve dini DİA’nın egemen rolünün yerini alacak yeni DİA’ların yaratılması bu hareketin sonuçları olmuştur.”

Fransız İhtilali, Platon’dan beri var olan “ideal devlet” anlayışının, toplum realitesi karşısında yenilgiye uğramasıdır. Elbette bunu sadece tek başına

Fransız İhtilali gerçekleştirmemiştir, fakat ihtilal o ana kadarki gelişimin, yani rönesans ve reform hareketlerinin, gerek bilimsel yeniliklerle bulgular, gerekse coğrafi keşifler ile halka empoze ettiği dogmaların yanlışlığı ortaya çıkan kilisenin, gücünü ve otoritesini kaybedişinin; felsefedeki ‘ben’ merkezli sensüalizm ve nominalizm akımlarının çıkışı ile beliren; devlet karşısında kitle olarak görülen insanların tek tek kendilerini bulup “özne” bilincine ulaşmalarının, toplumun kitap ve gazeteler vasıtasıyla gerek Klasik ve Helenistik dönem düşünceleriyle akımlarına, gerekse o günün aydınlarının fikirlerine ulaşabilme imkânına sahip olmalarının, şehirleşme ve modernleşmenin bir nevi sembolleşerek nokatlanmasıdır.

Onsekizinci yüzyılın sonlarına, yani Fransız İhtilali’ne kadar; Avrupalı siyasi düşünürler, sivil toplum terimini, mensuplarını kendi yasalarının nüfuzu altına sokan, böylece barışı ve iyi yönetimi sağlamaya çalışan bir birliktelik anlamında kullanmışlardır. Sivil toplum terimi, modern doğal hukuktan başlayıp Cicero’nun “Societas Civilis” fikrinden geçerek klasik felsefeye “Koinonia Politike”nin, diğer bütün toplumları kapsayan ve onlara egemen olan toplum, “polis” anlamında kullanıldığı Aristoteles’e dek geriye götürülebilen eski bir Avrupa geleneğinin bir parçasını oluşturur.³⁵ Bu açıdan sivil toplum uzun ve karmaşık bir tarihsel sürecin ürünüdür. Uzun ve karmaşık tarihsel süreç değerlendirildiğinde görülür ki; sivil toplumun yaratılması, modern dünyanın bir başarısıdır.

Sivil Toplum kavramı düşünürlerin bakış açılan ve tarihsel gelişme süreci içerisindeki olgunlaşma açısından dört ayrı evrede incelenebilir.³⁶

Birinci evrede, sivil toplum (Koinonia politike, societas civilis, societe civile, Bürgerliche Gesellschaft, civil society, societa civile) devlet ile eşanlamlı kullanılmaktadır. Cicero’dan Aristoteles’e kadar tüm düşünürler sivil toplum kavramına aynı anlamları yüklemekteydi. Avrupa’nın tamamında bu düşünce hakimdi. Örneğin Hume sivil topluma bakışım şu sözlerle ifade etmektedir: *“Özgürlük sivil toplumun mükemmelleşmesidir, ama yine de otoriteyi tam da bu toplumun var olabilmesinin esası olarak anlamak gerekmektedir. Rousseau ise, toplum sözleşmesinin*

çözüm getirdiği sorunları dile getirmek için şu sözleri sarfetmektedir: “Katılımcıların her birinin canını Ve malını, oluşturacağı ortak gücün tümüyle savunup koruyacak bir katılım biçiminin bulunması... Ve bu ortaklıkta her bireyin, tüm öteki ortaklarla birleşirken yine de yalnızca kendi istencine boyun eğmesi ve ortaklığa katılmadan önceki gibi özgür kalması. Rousseau, “[h]er birimiz, kendimizi ve tüm erkimizi, hep birlikte genel istencin yüce yönetimine ve oyrun(gövde) olarak her özgüneyi[veyi] bütünü bölünmez bir parçası kabul ediyoruz”³⁷ savı ile de genel toplumsal iradeyi devlet iradesine teslim etmektedir. Böylece de sivil toplum kavramı devlet ile, yani genel iradenin teslim edildiği gövde ile özdeşleştirilmektedir.

Bu özdeşleştirme bir başka düşünürde daha kendisini göstermekte, Thomas Hobbes da benzer bir tanımlamaya gitmektedir. Hobbes’a göre: “Devletin amacı bireysel güvenliktir... Bu güvenlik doğal hukukla sağlanamaz.”³⁸ Yani “insanları yabancıların saldırısından ve birbirlerinin zararlarından koruyabilecek ve böylece, kendi emekleriyle ve yeryüzünün meyveleriyle kendilerini besleyebilmelerini ve mutluluk içinde yaşayabilmelerini sağlayacak böylesi genel bir gücü kurmanın tek yolu; bütün kudret ve güçlerini, tek bir kişiye veya hepsinin iradesini oyların çokluğu ile tek bir iradeye indirgeyecek bir heyete devretmeleridir.”

Kant da bu görüşleri tekrar eder. Kant’a göre insanın karşı karşıya kaldığı sorun, dış yasalar altında, özgürlüğün, mümkün olan en geniş ölçüde, karşı konulmaz bir güçle birleştirildiği bir sivil toplum, bir diğer deyişle, adil bir sivil anayasa oluşturmaktır.

Bu dönemde “sivil toplum” kavramına getirilen yaklaşımlar; “Özgül bir modern sivil toplum biçimini -societas civilis cum imperio oder imperium (imperio veya imperium olarak sivil toplum)- olarak uyruklan üzerinde yer alan egemen, merkezileşmiş bir anayasal devleti haklılaştırma ve bu devletin otoriter potansiyeline karşı, sivil toplum içindeki “Bağımsız toplumlar”ın (societies) gelişmesine yardımcı, olarak, savunma yapmanın önemini vurgulama girişimleri şeklinde yorumlanabilir.

İlk evrede, hem doğal hukukçular (Kant, Locke, Rousseau), hem de karşıtları (Hobbes, Spinoza) bulun-

masına rağmen; sivil toplum ile devlet iki grup tarafından da eşanlamlı olarak kabul edilmiştir.

Gelişmenin ikinci evresinde; “toplumların kendilerini devlete karşı savunmalarının meşru olduğu şeklinde ki çığır açıcı iddia ” güçlenmiştir. Bu dönemde “sivil toplum ile devlet arasındaki ayrım statükoyu hor görmüş, ve toplumsal eşitlik, yurttaş özgürlükleri ve sınırlandırılmış anayasal hükümet ile belirlenen bir geleceğe yönelik ütopyacı umutlar beslemistir.

İkinci evre için verebileceğimiz en iyi örnek, “İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi” (Declaration des droits de l’homme et du citoyen)dir. 1789 Fransız İhtilali sonrasında 1776 Amerikan İnsan Hakları Bildirgesi gözden geçirilip daha geliştirilmiş olarak 26 Ağustos 1789’da ihtilalin bir sonucu olarak evrensel nitelikte yayınlanmıştır.

İkinci evre için bir diğer önemli isim Thomas Paine’dir. Paine Amerikan Bağımsızlık Savaşı örneği ile yurttaşların özgürlüklerine tecavüz eden devlet iktidarına karşı direnmeleri gerektiğini vurgular. Paine’e göre “Bütün bireyler eşit olarak ve eşit doğal haklara sahip bir biçimde doğarlar... Bu doğal haklar (örneğin özgürce konuşma, kamusal toplantı ve bağımsız dinsel ibadet hakları) Tanrı tarafından verilmiştir ve bireylere, başkalarının doğal haklarına zarar vermeden ve bunları çiğnemen, kendi rahat ve mutlulukları için özgür ve makul bir biçimde davranma olanağı sağlamaktadır”

Paine bireylerin doğal haklarıyla ilgili bu iddiayla sivil toplum ile devleti birbirinden ayırarak, sivil toplum teriminin klasik kavranış şeklini ykmaktadır.

Gelişmenin üçüncü evresinde, sivil toplum ve devlet ayırımındaki devlet karşıtı düşünce zayıflamıştır. Ayrım korunmuş, ama eskilerin özgür, bağımsız bir sivil topluma olan güvenleri hakim devlet faaliyetlerinden yana ters çevrilmiştir. “Sivil toplumun özgürlüğü, kendini felç eden, çatışma üreten bir şey olarak görülmüş ve dolayısıyla sivil toplumun daha katı bir devlet düzenlemesine ve denetimine gerek duyduğu düşünülmüştür.”

Bu dönemin en önemli siması, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Hukuk Felsefesinin Ana-

hatları 1821) adlı eseri ile düşüncelerini dile getiren ve Manfred Riedel’in aşağıdaki sözleri ile kavrama katkısını vurguladığı Alman düşünürü Hegel’dir.

“Hegel Bürgerliche (sivil) ve Gesellschaft (toplum) terimlerini siyaset felsefesinin temel kavramları arasında yer alacak biçimde birleştirmiştir. Dışarıdan bakıldığında, bu kavram, Aristoteles’in Koinonia Politike, Bodin’in Melanchthon’un veya Wolff’un societas civilis ve Kant’ın Bürgerliche Gesellschaft geleneğine tekabül etmektedir. Aslında, bu kavramın ortaya çıkması, bu gelenekten tam bir kopuşu gerektirmiştir. Bu bakımdan, Hegel’den önce sivil toplum kavramının modern anlamının var olmadığı söylenebilir.”

Hegel’e göre sivil toplum (Bürgerliche Gesellschaft) özgürlüğün doğal bir koşulu olarak değil de, ataerkil hane düzeninin basit dünyası ile evrensel devlet arasında ‘konumlanmış’ bulunan tarihsel olarak üretilmiş, ahlâkî yaşam alanı (Sittlichkeit) biçiminde kavranmıştır. Bu nedenle “sivil toplum, aralarındaki ilişkiler medeni hukuk tarafından düzenlenmiş bulunan ve bu halleriyle de doğrudan doğruya siyasal devlete (political state) bağımlı olmayan özel bireylerin, sınıfların ve kurumların oluşturduğu bir mozaiktir” *“İdeal devlet, ne sürekli savaş halinin sürdüğü bir doğal durumun radikal olumsuzlanması (Hobbes), ne doğal toplumu koruma ve tamamlama aracı (Locke) ve ne de doğal olarak verili olan ve otomatik olarak kendi kendisini yöneten bir sivil toplumun basit idare mekanizmasıdır (Paine). Tersine Hegel’in kavrayışında, siyasal devlet, toplumu birliği içinde yeniden sunan bir yeni uğraktır. Sivil toplum yüksek kamu otoritesi sayesinde korunarak aşılar (aufgehoben).”*

Dördüncü evre ise üçüncü evreye tepki mahiyetindedir. Devlet müdahalesinin sivil toplumu yavaş yavaş boğacağından korkulmaya gelindiği noktayı ifade eder. Bu dönem içinde en belirgin isim ise, Alexis de Tocqueville’dir.

Bugün tartışmalara yön veren anlayış, dördüncü evre ile ilgilidir.

Sivil toplumda geline nokta ve günümüze uyarlanmış yorumu açısından Keane’nin satırları dikkate değerdir:

“Modern sivil toplumlar, bir ortak paydaya, bir öz çekirdeğe veya bir temel ilkeye indirgenmeye direnen, yanyana sıralanmış değişken öğelerin oluşturduğu bir kümeyi içermişlerdir. Modern sivil toplumlar kapitalist ekonomileri ve haneleri, toplumsal hareketleri ve serbest kamusal alanları (Kiliseleri, meslek örgütleri ve bağımsız iletişim araçları ile kültürel kurumları); siyasal partileri, seçmen birliklerini ve devlet-sivil toplum ayrımının diğer ‘bekçileri’ni içlerine aldıkları gibi, okullar, hastaneler, tımarhaneler ve hapishaneler gibi ‘disiplin’ kurumlarını da içermişlerdir. Piyasa ve devlete ait olmayan bu örgütlenmeler, karmaşık ve çoğu kez çelişkili biçimlerde, kapitalist ekonomilerle ilişki içinde olmuşlardır. Bunların varlıklarını sürdürmeleri ve gelişmeleri, kuşkusuz, modern sivil toplumların ayırt edici özelliklerinden olan iç yarışma ve hareketliliğe katkıda bulunmuştur. Bu toplumlar, Adorno’nun bir zamanlar güç alanı - çekici ve itici noktaların karmaşık iç işleyişi ve dolayısıyla dinamik, değiştirilebilir yapılarla belirginleşen bir alan- diye adlandırdığı şeye benzemişlerdir. Bu toplumlar, ‘fabrikanın despotizmi’ (Marks) kadar, ekonomik despotizme karşı örgütlenme hakkı için verilen mücadeleler ile de nitelendirilmişlerdir. Yine bu toplumlar, hapishaneler, okullar, hastaneler ve diğer ‘gaddar, zekice kafesler’ (Foucault) geliştirmişlerdir. Fakat, ayrıca hapishaneleri ıslah etme derneklerini, ölüm cezasına, aşırı polis gücüne ve hukuk dışı tutuklamaya karşı çıkan kampanyaları ortaya çıkaranlar da bu toplumlardır ve yine bu toplumlardaki zorunlu okullaştırma ve tıbbileştirme kurumlarına karşı çıkan gönüllü okuma çevreleri, yetişkin eğitim projeleri, çocuk bakımı şebekeleri, öğrenci hareketleri, kamu sektöründeki sendikalar ve alternatif tıp biçimleri yaratma girişimleri de oluşmuştur.”

3. Sivil Toplumun Türkiye’de Tarihsel Gelişimi

3. 1. Osmanlı İmparatorluğu’nda Sivil Toplum

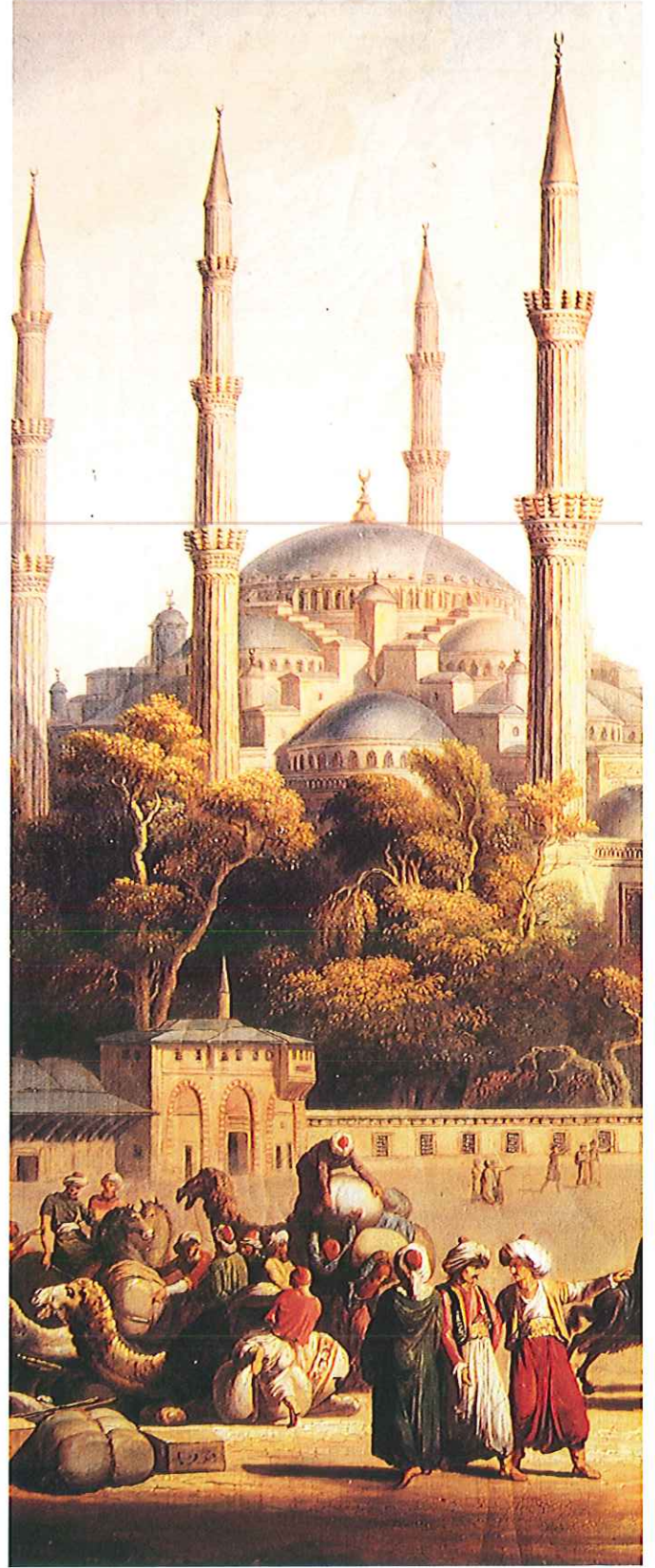
Osmanlı imparatorluğu onaltıncı yüzyıla kadar toplum ile devletin birliğine dayalı, içice geçmiş olan siyasal bir yapıya sahiptir. Sultan nihai güçtür. “Osmanlı topluluğunda iki ayrı hukuk kaynağı ve bu doğrultuda iki ayrı meşruiyet kaynağı mevcuttur. Bunlardan birincisi Şariat, ikincisi “Örf-i Sultani”, yani padişahın kanun koyma yetkisidir.” Bu dönemde

sultan ve devlet aynı anlamları ifade etmektedir. Toplumun hayat alanı, tercih ve beklentilerini oluşturan devletin kendisidir.

Osmanlı toplum yapısında batıdaki gibi siyasi iktidar mücadelelerine hız kazandıran tarımda kapitalistleşme yaşanmamış, güçlü bir burjuva ortaya çıkmamıştır. Osmanlı düzeni kuruluşundan yıkılışına, ağırlıklı olarak bir tarım toplumdur. Küçük toprak parçalarının haricinde büyük olanlar Tımarlı Sipahi'lere has, zeamet ve tımar şeklinde dağıtılmakta; gerektiğinde topraklar sipahilerden alınabilmektedir. Bu nedenle, tarım ağırlıklı olunmasına rağmen mülkiyet bağlamında büyük toprak sahipliğine ilişkin burjuva ortaya çıkmamıştır. Ayrıca, Batı Avrupa’da olduğu gibi özerk şehirlerde, mülkiyet hakları üzerine gelişen ve belli bir ayrıcalığı olan sosyal sınıfların yokluğu ekonomik hayatı devletin kontrolü altına sokmaktadır. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu’nda mülkiyet şahsi olmaktan çok kolektif kabul edilme özelliğine sahiptir.

Onaltıncı yüzyıla kadar sultanın kişiliği devletle özdeş tutulmuştur. Bu dönemden sonra sultan ordu, sivil ve dini bürokrasi ile sarayda çevrilen entrikalarla yönlendirilmeler arasında kaldığından karizmasını kaybetmiştir. Bu dönemde, devletin kurumsallaşmasıyla birlikte güçlü bir merkeziyetçi bürokratik gelenek ortaya çıkmıştır. Bu gelenek içinde merkeziyetçi bürokrasiye karşı olabilecek güç odaklarına hiçbir biçimde müsamaha gösterilmemiştir. Toplumdan kopuk ve aynı şekilde gelişen “Enderun” güçlü merkezi bürokrasinin temel yapı taşıdır.

“Enderun” ya da diğer adı ile “devşirme” Osmanlı İmparatorluğu’nda uygulanan bir devlet adamı yetiştirme sistemidir. “15. yüzyıldan itibaren Hristiyan ailelerden devşirilen değişik yaşlardaki çocukların önce Müslüman Türk aileleri yanında Türkçe’yi, İslamî esasları ve adabı öğrendikten sonra, Galatasaray, İbrahim Paşa Sarayı, bir ara İskender Çelebi Sarayı ve nihayet Edirne Sarayı gibi Acemi Oğlanlar sarayı ve kışlalarından bedeni ve ruhi kabiliyetlerini geliştirecek dersler ve talimler gördükten sonra (çıkma) adıyla ayrılarak, üstün yetenekliler yüksek seviyede eğitilmek üzere, Enderun’a alınırlardı.



Enderun mekteplerinin ilk kez II. Murad zamanında Edirne Sarayı’nda kurulduğu İpşirli tarafından belirtilmiştir. Fakat kökü Büyük Selçuklu Devleti’ne kadar gitmektedir. Büyük Selçuklu Devleti’nde hakan ve komutanlar Türk olmasına rağmen, vezirler büyük bir çoğunlukla İranlılar’dan seçilmiştir. Türkdoğan, bu konu ile ilgili olarak şu tespitte bulunmaktadır:

“Geçmişini unutma, dil, kültür ve yönetim yapısını yabancı ellere teslim etme geleneği Türkler’de adeta kurumlaşmıştı. Nitekim, Büyük Selçuklu Devleti’nin benzer hatalarını Karahanlılar da yapmışlardı. Bu yeni İslamlaşmış Türk hanedanı, onuncu yüzyılda Türk geçmişini unutup ve kendisini İran efsanesinden alman bir adla Efrasiyab Hanedanı olarak adlandırmıştı.”

Osmanlı İmparatorluğu, bu sistemi kurumlaştırarak daha ziyade Gayr-i Müslim kökenli bürokrasi kaynağı olarak kullanmıştır. Türk unsurları yönetimden öyle uzaklaştırılmıştır ki, İpşirli’nin tabiri ile, “Enderun’a girmek, orada okuyup yetişmek ve sonunda devlet ve saray hizmetlerine girebilmek için ya esir, ya devşirme ya köle olmak gerekirdi.

Böyle bir yapılanmanın sebebi salt ümmetçilik yani Türk unsurlardan ziyade farklı İslamî kimlik taşıyan unsurlara yer vermek suretiyle dinin ön plana çıktığı bir yönetim anlayışı olduğu gibi, aynı zamanda Türklerin çeşitli makam ve onların sağladığı imkânlarla güçlenmesini, böylece sultana kazan kaldırmasını engellemektir.

Osmanlı siyasal sistemi içinde, önceleri sultanın, daha sonra da merkezîyetçi bürokratik geleneğin ağırlığı, devleti kadir-i mutlak bir kurum haline getirmiştir. Bu ise Osmanlı’da, Batı Avrupa’da görülen aristokrasi ve burjuva gibi sivil toplumun temel unsuru olan sınıfların ortaya çıkmasına ve devleti hem alttan hem de üstten sınırlamasına engel teşkil etmiştir.

Tımarlı Sipahi sisteminin dağılmasıyla ortaya çıkan ve feodalizme benzer bir yapı oluşturan Ayan (gözde)lar ilk etapta devlet karşıtı bir burjuva sınıfı oluşumu içerisinde gibi gözükseler de aslen görevleri itibarıyla resmi otoriteye bağlıdır. Çünkü Ayanların asli görevi resmi otoriteyi temsil etmektir. Varlık

sebepleri vergi toplamak ve halktan asker temin etmektir. Bir müddet sonra güçlenen Ayanlar, II. Mahmud’un uygulamalarıyla birlikte etkinliklerini ve güçlerini kaybetmişlerdir. O dönemde devlete karşı gibi görülen halk isyanları (ör. Celali İsyanı) aslında Ayanların keyfi baskıcı yönetimlerine bir tepki olarak doğmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu’nun oluşturduğu patrimonial yönetim anlayışı ve halkın konumu bu dönemde sivil toplum kurumlarının potansiyel olarak varolmasına rağmen faaliyete geçememesine sebebiyet vermiştir. Mahçupyan, bu unsuru şu şekilde değerlendirmektedir.

“Osmanlı toplum yapısının temel taşlarını oluşturan milletler, vakıflar, loncalar, tarikatlar hep aynı genel mantığa uygun konumlara sahiptirler. Millet ve lonca sistemi devlet mekanizmasının doğal bir uzantısı olarak işlev görürken vakıflar ve tarikatlar daha özgür olmuş ve kendi özgürlük alanlarını kamu sahasına doğru genişletmişlerdir. Devlet bu kurumları gücü yettiğince denetlemiş ve esas olarak toplumun yönetiminde bir araç olarak kullanmıştır. Diğer bir deyişle Osmanlı nizamında bir sivil toplum geleneği olmasa da, sistemin doğal parçaları olarak sivil toplum kurumları mevcuttur. Ne var ki bu kurumlar devletin karşısında değil, yanında yer alırlar ve kendileri için olduğu gibi sistem için de var olurlar. Toplumun kaçınılmaz ve vazgeçilmez parçaları olarak algılanan bu kurumlar, sahip oldukları araçsal değer nedeniyle, devlet açısından sürekli olarak korunması gereken yapılardır. Bu karşılıklı tamamlayıcılık ilişkisinin sonucu olarak algılanan bu kurumlar, sürekli olarak korunması gereken yapılardır. Bu karşılıklı tamamlayıcılık ilişkisinin sonucu olarak Osmanlı’nın sivil toplum kurumları; batıda-kinin aksine, değişimin ajanları değil, toplumun yeniden ve aynen üretilmesinin araçlarıdır.”

Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu için reform devridir. Bu yüzyıl Osmanlı devlet adamlarının eğitim, adalet ve idari sistemde reformlar uygulayarak devletin çöküşünü durdurmaya çalıştıkları devredir, ilham kaynakları da Batı aydınlarının en liberal görüşleridir.

Gelişmeler Osmanlı İmparatorluğu’na matbaanın girişi ve zamanla matbaanın gazetecilik alanında kullanılmasıyla da eş zamanlıdır. Önce devlet eliyle ilk Türk gazetesi *Takvim-i Vekayi* kurulmuş, sonrasında *Ceride-i Havadis*, *Tercüman-ı Ahval* ve *Tasvir-i Efkâr* gibi gazeteler onu izlemiştir. Fikirler gazeteler yolu ile halka ulaştırılmaya, halk yavaş yavaş aydınlatılmaya başlanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’nda bir “kamuya açık alan” public sphere’in ortaya çıkışı, Tanzimat reformlarının bir ürünüdür. Ancak bu gelişim Tanzimat devlet adamlarının ikinci kuşağına aittir. 1860’larda, Bab-ı Ali’nin kalemlerinden yetişmiş, sonrasında gazeteciliğin kurucuları olarak gözüken bir grubun gazetelerdeki yazılan bir çeşit “*amme efkâr*” yaratmıştır. Bu yeni sosyolojik yapı 1876 anayasasının en belirgin mimarlarından biri olarak görülmektedir.

Osmanlı toplumunda siyasi iktidarın prensipleri ve uygulamaları konusunda genel bir memnuniyetin varlığından söz edilebilir. İttihad ve Terakki dahil bütün bu oluşum ve reaksiyonlar Osmanlı İmparatorluğu’nda hiçbir zaman sistemi ortadan kaldırmaya ve yeni bir sistem kurmaya yönelik olarak şekillenmemiştir. Tersine en kötü anlarda bile tüm bu reaksiyonlar Osmanlı’nın eski gücünü yeniden kazanabilmesine yönelik faaliyetlerdir. Bu nedenle Avrupa’da

olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde halk ile yönetim karşı karşıya gelmemiş, sisteme alternatif arayışı için reaksiyonlar oluşmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’nda devletle halkı karşı karşıya getirecek ve sivil toplum arayışlarının kapılarını açacak bir burjuva sınıfı ortaya çıkmamıştır. Osmanlı’da burjuvazinin ortaya çıkmayışı sebebiyle Batılı, anlamda temel hak ve özgürlüklerin belirmemesi, bu konuda ciddi toplum dalgalanmalarının olmayışı, yönetimin despotizmini değil; 600 sene yaşamasının sırrını anlamaya yönelik ipuçlarını verir.

Osmanlı toplumuna baktığımızda, sivil toplum öğelerinin olduğunu görürüz. Osmanlı İmparatorluğu’da bir doğu despotizmi görenlerin Şeriat’ın garantilediği bir özel mülkiyet alanını gözden kaçırdıkları oranda, onların tarifine uyan bir “sivil toplum” dinamiğinin öğelerinin kısmi mevcudiyetinden bahsedebiliriz.

“Sivil toplum” geleneği, yani toplum devlet mücadelesi yaşamamış toplumlarda sivil toplumun da olmadığına yönelik kanı günlük dile yerleşmiş durumdadır. Osmanlı toplumu, Batı’da olduğu gibi, devlet ile karşı karşıya gelme ihtiyacı duymamıştır. Farklı toplumsal yapılarda sivil toplum kurumları ve hareketleri farklı işlevler görmüş ve toplumsal zihniyete bağlı



olarak değişik performanslar çizmiştir. Bu nedenle, Osmanlı Devleti kendi toplumsal, kültürel ve siyasi yapısının uygun bir sivil toplum anlayışını yaşamıştır.

3. 2. Cumhuriyetin İlk Dönemlerinde Sivil Toplum

Cumhuriyetin ilk yıllarında, ülkenin toplumsal şartlarında öncesine göre çok önemli bir farklılık görülmektedir. Nüfusun büyük çoğunluğu hâlâ köylerde yaşamakta, tarım en önemli ekonomik faaliyet olma özelliğini sürdürmektedir. Pazar için üretimde bulunmanın alt yapısı yoktur. Köyler, birbiriyle, şehirle ilişkileri zayıf, kendi içine dönük kapalı birer ekonomik birimdir. Devlet yapısı, yönetim şekli ve sistem değişmesine rağmen, cumhuriyetin ilk yıllarında toplumsal açıdan fazla bir değişiklik olmamıştır.

Cumhuriyet Osmanlı Devleti’nden alınan nesnel mirasın üzerine Osmanlı Siyasi sisteminden kökten farklı yeni bir sistem kurmaya çalışmıştır. Fakat ilk dönemde siyasi kurumlaşma olmadığı için Huntington’un bu konu ile ilgili Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu için reform devridir. Bu yüzyıl Osmanlı devlet adamlarının eğitim, adalet ve idari sistemde reformlar uygulayarak devletin çöküşünü durdurmaya çalıştıkları devredir, ilham kaynakları da Batı aydınlarının en liberal görüşleridir.

Gelişmeler Osmanlı İmparatorluğu’na matbaanın girişi ve zamanla matbaanın gazetecilik alanında kullanılmasıyla da eş zamanlıdır. Önce devlet eliyle ilk Türk gazetesi Takvim-i Vekayi kurulmuş, sonrasında Ceride-i Havadis, Tercüman-ı Ahval ve Tasvir-i Efkâr gibi gazeteler onu izlemiştir. Fikirler gazeteler yolu ile halka ulaştırılmaya, halk yavaş yavaş aydınlatılmaya başlanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’nda bir "kamuya açık alan" public sphere’in ortaya çıkışı, Tanzimat reformlarının bir ürünüdür. Ancak bu gelişim Tanzimat devlet adamlarının ikinci kuşağına aittir. 1860’larda, Bab-ı Ali’nin kalemlerinden yetişmiş, sonrasında gazeteciliğin kurucuları olarak gözüken bir grubun gazetelerdeki yazılan bir çeşit "amme efkârı" yaratmıştır. Bu yeni sosyolojik yapı 1876 anayasasının en belirgin mimarlarından biri olarak görülmektedir.

Osmanlı toplumunda siyasi iktidarın prensipleri ve uygulamaları konusunda genel bir memnuniyetin varlığından söz edilebilir. İttihat ve Terakki dahil bütün bu oluşum ve reaksiyonlar Osmanlı İmparatorluğu’nda hiçbir zaman sistemi ortadan kaldırmaya ve yeni bir sistem kurmaya yönelik olarak şekillenmemiştir. Tersine en kötü anlarda bile tüm bu reaksiyonlar Osmanlı’nın eski gücünü yeniden kazanabilmesine yönelik faaliyetlerdir. Bu nedenle Avrupa’da olduğu gibi Osmanlı Devleti’nde halk ile yönetim karşı karşıya gelmemiş, sisteme alternatif arayışı için reaksiyonlar oluşmamıştır.

Osmanlı İmparatorluğu’nda devletle halkı karşı karşıya getirecek ve sivil toplum arayışlarının kapılarını açacak bir burjuva sınıfı ortaya çıkmamıştır. Osmanlı’da burjuvazinin ortaya çıkmayışı sebebiyle Batılı, anlamda temel hak ve özgürlüklerin belirmemesi, bu konuda ciddi toplum dalgalanmalarının olmayışı, yönetimin despotizmini değil; 600 sene yaşamasının sırrını anlamaya yönelik ipuçlarını verir.

Osmanlı toplumuna baktığımızda, sivil toplum öğelerinin olduğunu görürüz. Osmanlı İmparatorluğu’da bir doğu despotizmi görenlerin Şeriat’ın garanti ettiği bir özel mülkiyet alanını gözden kaçırdıkları oranda, onların tarifine uyan bir "sivil toplum" dinamiğinin öğelerinin kısmi mevcudiyetinden bahsedebiliriz.

"Sivil toplum" geleneği, yani toplum devlet mücadelesi yaşamamış toplumlarda sivil toplumun da olmadığına yönelik kanı günlük dile yerleşmiş durumdadır. Osmanlı toplumu, Batı’da olduğu gibi, devlet ile karşı karşıya gelme ihtiyacı duymamıştır. Farklı toplumsal yapılarda sivil toplum kurumları ve hareketleri farklı işlevler görmüş ve toplumsal zihniyete bağlı olarak değişik performanslar çizmiştir. Bu nedenle, Osmanlı Devleti kendi toplumsal, kültürel ve siyasi yapısına uygun bir sivil toplum anlayışını yaşamıştır.

3.3.1980 Sonrası Sivil Toplum

1980 sonrası dönem, Türk "sivil toplum"u açısından bir dönüm noktası teşkil etmektedir. Bu dönemde sivil toplum oluşumu yönünde görülen gelişme, sivil toplum unsurlarının Türkiye’deki geleneksel merkezîyetçi varlık alanına karşı bir varlık alanı oluşturmaya yönünde gerçekleşmiştir.

sizlik ile istikrarsızlıktan bunalan halkın, daha güvenli olan şehirlere yerleşmeleri ile başlayan ticari hayat ve modernleşme, merkezîyetçi yönetimin kuvvetlenmesi ile feodalizmin çöküşü, rönesans ve reform hareketleri, aydınlanma ile birlikte gelişen ve kilise dogmalarını yıkan pozitivist düşünce, gazetelerin ortaya çıkışı ile halkın bir yerde toplanmasına gerek kalmadan onlara ulaşılabilmesi ve böylece kamusal alanın ve kamuoyunun oluşumu Batı’daki sivil toplumun şekillenmesini sağlayan öğelerdir.

Kısaca Keane’nin de dediği gibi, *“Sivil toplum uzun ve karmaşık bir tarihsel sürecin ürünüdür. Sivil toplumun yaratılması modern dünyanın başarısıdır....”*

Türkiye ise köklü tarihinde sivil toplum potansiyeline sahip kurumlar barındırmış ise de bunlar konunun uzmanları tarafından Batı normlarına uygun sivil toplum örnekleri olarak tam kabul görmemektedirler. Fakat toplumların birbirlerine hiçbir şekilde benzemeyeceği ve çok farklı şartlar altında geliştiklerini düşünürsek; tarihimizin bizim kültür değerlerimize has özellikler içeren sivil toplum kurumları örneklerine sahip olduğu görülür. Osmanlı İmparatorlu-

ğu’ndaki Esnaf Loncaları, Ahiler, Anadolu’nun dört bir yanına dağılmış tarikatlar, toplum tarafından oldukça büyük bir talep ve kabul gören Vakıflar, Ulema, kırsal alanda örgütlenen Köy Meclisleri, hattatlar ve ciltçiler gibi esnaf dışı kişileri biraraya toplayan oluşumlar, kendi değerlerimize has özellikler içeren “sivil toplum” yapısına verilebilecek örneklerdir.

İletişim araçları sivil toplumun oluşmasında çok önemli bir yere sahiptir. Nitekim hem Avrupa’da hem de sivil toplum kavramının yeşermeye başladığı diğer ülkelerde, özellikle basın yayın araçlarının etkin olarak çalıştıkları görülmektedir. Bu etkinlik hem her toplumu kültürel özelliklerine göre sivil topluma yönelik şekillendirmiş, hem de 1980’lerden sonra yerel özelliklerden evrensel özelliklere geçip, Mc Luhan’ın belirttiği gibi global köy haline getirdiği Dünya’da ortak kültüre (popüler kültür) yönelik düşünce akımları oluşturmuştur. Bu aşamada yavaş yavaş ortak değerlere sahip olmaya başlayan, birbirleriyle kitle iletişim araçları vasıtasıyla etkileşerek, sivil toplum değerlerinin bile kültürel ve yerel özelliklerden sıyrılıp ortaklaştığı; üstelik Batı normlarında bir sivil toplum anlayışının



hakim olmaya başladığı bir Dünya, geleceğin dünyası olarak görülmektedir.

Sivil toplum, bir olgudan ziyade oluşu ifade etmektedir. Buradaki oluş, ideal sivil toplum olma yolundaki süreçtir. Bu nedenle kavrama, ulaşılması amaçlanan bir ideal olarak bakmak gerekmektedir. Özaldalga’nın ifadesi ile; “Sivil toplum ya biri ya da diğeri sorunu değildir. Çoğu durumda bir ülkenin iyi işleyen bir sivil toplum örgütlenmesine sahip olup olmadığı sorusuna evet veya hayır diye cevap vermek zordur. Pek çok kişi İsveç gibi bir ülke için bile bu soruya kesin biçimde cevap veremez. Sivil toplum kavramını bir ideal tip olarak ele almak gereklidir. Bir ülkenin bu yolda ne kadar hızlı ilerlediğine ya da sivil toplum ideal tipinden ne kadar uzak olduğuna bakılmalıdır. Böylesi bir yaklaşım özellikle de çok hızlı toplumsal, siyasal ve ekonomik değişimler yaşamakta olan ülkeler için uygundur”

NOTLAR

1. Şerif Mardin, “Sivil Toplum”, *Türkiye’ is Toplum ve Siyaset Makaleler 1*, Der. Mümtaz’er Türküne ve Tuncay Önder, 5. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 9,
2. Abdurrahman Dilipak, “Sivil Toplum Yeniden Yapılanma”, *İnsan Haklarının Neresindeyiz, Sivil Toplum Yeniden Yapılanma* İstanbul, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları No: 13, 1995, s. 78.
3. Ali Yaşar Sanbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, 2. Baskı, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 15,
4. Mardin, a.g.m., s. 9,
5. Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev; Hülya Tufan, 2. Baskı, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1995, s. 391*
6. Sanbay, a.g.e., s. 15.
7. Norberto Bobbio, “Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı”, *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane, çev. Mehmet Küçük ve diğerleri, İstanbul, Aynnı Yayınları, 1993, s. 97.
8. Bobbio, a.gsn., s. 951
9. Bobbio, a.g.m., s. 101.
10. Terry Eagleton, *ideoloji*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul, Aynnı Yayınları, 1996, s. 163.
11. Bobbio, a.g.m., s. 102,
12. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp ve Mahmut Özışık, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 32.
13. Althusser, a.g.e., s. 34.
14. Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, Büyük Fikir Kitapları Dizisi : 34, C.VI (S-T), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979, s. 103.
15. Ömer Demir, Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 3. Baskı, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 202.
16. Mardin, a.g.m., s. 9.

17. Davut Dursun, “Sivil Toplum Yeniden Yapılanma”, *İnsan Haklarının Neresindeyiz, Sivil Toplum Yeniden Yapılanma*, İstanbul, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları No. 13, 1995, s. 83.
18. Dursun, a.g.m., s. 84.
19. Sarıbay, a.g.e., s.17.
20. Sarıbay, a.g.e., s. 120.
21. Etyen Mahçupyan, *İdeolojiler ve Modernite Bir Demokrat Manifestoca Doğru*, 1. Basım, İstanbul, Yol Yayınları, 1997, s. 130.
22. Mahçupyan, a.g.e., s. 132.
23. Elizabeth Özaldalga, “Sivil Toplum ve Düşmanları”, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, s. 261.
24. Sedat Azaklı, “Devlet-Sivil Toplum ve Yerel Yönetimler”, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, Sayı 43: Kasım-Aralık 1996, s. 54.
25. Ömer Çaha, *Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın*, çev. Ertan Özensel, Ankara, Vadi Yayınları, 1996, s.37
26. Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tuncay, 3. Baskı, C. I: Platon, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1994, s.170
27. Pierre Rousseau bu dönemi şu şekilde tasvir eder. “Ardında sayısız maiyeti, avucunda şahin tarlalar içinde kaygısızca gezinen bir senyör, manastıra kapanmış bakır ciltli bir el yazması kitabı kopya etmekle ömür tüketen bir keşiş ve samandan yapılmış kulübesinin çevresindeki bir avuç toprağını ekmek için kan ter içinde çalışan bir serf.” M. Nuri İnuğur, *Basın ve Yayın Tarihi*, 3. Baskı, İstanbul, Der Yayınları, 1993, s. 35.
28. Mardin, a.g.m., s. 10.
29. M. Naci Bostancı, *Toplum, Kültür ve Siyaset*, Ankara, Vadi Yayınları, 1995, s. 33-34.
30. Z. A. Pelczynski, “Dayanışma ve Polonya’da ‘Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu’, 1976-81”, *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane, çev. Ahmet Çiğdem ve diğerleri, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 389.
31. Eagleton, a.g.e., s. 176.
32. Özaldalga, a.g.m., s. 261.
33. Mardin, a.g.m., s. 11.
34. Çaha, a.g.e., s. 32-33.
35. Mardin, a.g.m., s. 16.
36. Althusser, a.g.e., s. 41.
37. John Keane, “Despotizm ve Demokrasi Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850”, *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar*, der. John Keane, çev. Levent Köker ve diğerleri, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 47
38. John Keane, *Demokrasi ve Sivil Toplum Avrupa Sosyalizminin Açmazları*, Toplumsal ve Siyasal İktidarın Denetlenmesi Sorunu ve Demokrasi Beklentileri Üzerine, çev. Necmi Erdoğan, İstanbul, Aynnı Yayınları, 1994, s. 67. amaç edinmelidir.



KAMU'DA
SOSYAL

POLİTİKA

Memur-Sen'in Bilimsel, Akademik ve Sosyal Hayata Katkısıdır.