

M. AKİF KAYAPINAR

SİYASAL DÜZEN

Adalet ve Asabiyetin
Siyasetteki Rolü



KURUMSAL
KURUMSAL
KURUMSAL

SIYASAL DÜZEN
Adalet ve Asabiyetin Siyasetteki Rolü

Aileme...

SİYASAL DÜZEN

ADALET VE ASABİYETİN SİYASETTEKİ ROLÜ

Mehmet Akif Kayapınar



KÜRE YAYINLARI / 286. Kitap

Düşünce 27

Dizi Editörü **Faruk Deniz**

Siyasal Düzen
Adalet ve Asabiyyetin Siyasetteki Rolü

Mehmet Akif Kayapınar

© M. Akif Kayapınar, 2022
© Küre Yayınları, 2022

Yayın Hazırlık **Semih Atış**

Birinci Basım Mayıs 2022

ISBN 978-605-7646-74-3

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika no: 15813

Kapak **Zeyd Karaaslan**
Tasarım Uygulama **Sibel Yalçın**

Baskı/Cilt Senyıldız Matbaacılık
Sertifika No: 45097
Gümüşsuyu Cad. Işık San. Sit.
No: 19/C 102
Topkapı/Istanbul
Tel: 0212 483 47 91

KÜRE YAYINLARI

Vefa Cad. No: 48 Kat: 3
Fatih / İstanbul
Tel 0212 520 66 41-42
www.kureyayinlari.com
kure@kureyayinlari.com
f t i k kureyayinlari

M. Akif Kayapınar, 1975 yılında Konya’da doğdu. Kartal AİHL’den mezun oldu (1994). Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü’nü bitirdi (1999). Johns Hopkins Üniversitesi, School of Advanced International Studies’te (SAIS) uluslararası ilişkiler ve uluslararası ekonomik teori alanlarında yüksek lisansını (2004) ve SUNY Binghamton Üniversitesi, Philosophy, Interpretation, and Culture programında “The Theory of Asabiya in Comparison with the Social Contract Approach: An Interpretive Study in Comparative Political Theory” başlıklı teziyle doktorasını tamamladı (2010). İstanbul Şehir Üniversitesi’nin Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü’nde öğretim üyesi olarak çalıştı (2009-2020). *Anlayış* dergisinde yazar ve editör olarak görev yaptı. Karşılaştırmalı siyaset teorisi alanındaki çalışmaları ulusal ve uluslararası akademik dergilerde yayımlandı. Halen İbn Haldun Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü’nde öğretim üyesidir.

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
Giris	9
Birinci Bölüm	
ADALET, SİYASAL DÜZEN, İYİ YÖNETİM	37
1. Sorunsalın Tespiti	39
2. Evrensel Uzlaşım Kapalı Bir Değer Olarak Adalet	42
3. Adaletin Siyasal İşlevi veya İşlevsel Tanımı	49
3.1 İktidarın Temerküzü ve Kamu Düzeninin Tesisi	51
3.2 İktidarın Sınırlandırılması ve Adalet Düzeninin Tesisi	59
4. Adalet Düzeni, İyi Yönetim ve Liberal Demokrasi	68
4.1 Modern Batı Medeniyetinde İktidarın Temerküzü ve Kamu Düzeninin Tesisi	71
4.2 Modern Batı Medeniyetinde İktidarın Sınırlandırılması ve Adalet Düzeninin Tesisi	79
5. Liberalizmin Söylemsel Tahakkümüne Bir İtiraz	85
İkinci Bölüm	
SİYASAL DÜZENİN BAĞIMSIZ DEĞİŞKENİ: AKTÖR, KURUM, ASABİYET?	89
1. Sorunsalın Tespiti	91
2. Aktör-Merkezli Siyasal Düzen Anlayışı	94
2.1 Bir Aktör Olarak Siyasal Lider	96
2.2 Bir Aktör Olarak Birey	109
3. Kurum-Merkezli Siyasal Düzen Anlayışı	119
4. Asabiyet-Merkezli Siyasal Düzen Anlayışı	137
Sonuç	173
Kaynakça	177
Dizin	189

Önsöz

Siyasal düzene ilişkin bu kitapta savunulan argümanların mühim bir kısmı ilk defa Mart 2017’de Bilim ve Sanat Vakfı’nda, İsmail Yayıncı’nın koordine ettiği “Adalet Konuşmaları” serisi içerisinde, “Adalet vs. Asabiyet” başlığıyla seçkin bir dinleyiciler topluluğu önünde sunuldu. Daha sonra adalet ile siyasal düzen arasındaki ilişkiyi konu edinen bölüm geliştirildi ve müstakil bir makale olarak yayınlandı (“Adalet, Siyaset ve İyi Yönetim: Liberalizmin Söylemsel Tahakkümüne Bir İtiraz”, *Kutadgubilig* 40 (Eylül 2019): 93-132). Bazı küçük değişikliklerle bu makale kitabın birinci bölümünü oluşturmaktadır. Kitabın ikinci bölümünü ise, yine temelleri mezkur sunuşta atılmış bazı fikirlerin geliştirilmesiyle ortaya çıkan bir çerçeve oluşturmaktadır. Dolayısıyla, gerek sunumum esnasındaki görüş ve tenkitleriyle katkıda bulunan gerek daha önce ve sonra özel sohbetlerimizde yorumlarından istifade ettiğim Bilim ve Sanat Vakfı’ndaki kıymetli dost ve hocalarıma şükranlarımı sunarım. Onların eleştiri ve yorumları olmasaydı kitap bugünkü şeklini alamazdı. Ayrıca bu kitabı yayına hazırlama yönünde beni yüreklendiren ve her adımda destekleyen Faruk Deniz’e, kitabın ikinci bölümünü okuma nezaketinde bulunan Alim Arlı’ya ve Özgür Kavak’a ve kitabın yayını esnasında her açıdan titiz bir çalışma yürüten Semih Atış’e teşekkür ederim. Elbette ki kitapta karşılaşılması muhtemel kusurlar tamamıyla ben-denize aittir.

Bu çalışmada ete kemiğe bürünen düşüncelerin zihnimde olgunlaşmasında ve istikrar bulmasında kuruluşundan itibaren görev yaptığım İstanbul Şehir Üniversitesi’ndeki derslerimin (gerek hazırlık sürecinin gerek sınıf-İçi tartışmalarının) çok büyük bir katkısı oldu. Benim gözümde İstanbul Şehir Üniversitesi, Türkiye’de “sahici” bilgi ve düşünce üretmeye namzet müstesna kurumlardan biri olarak, kitapta savunduğum bir fikrin, yani siyasal düzen sorununun esasında bir

bilgi ve düşünce sorunu olduğu fikrinin bedenlenmiş haliydi. Ömrü maalesef çok kısa sürmüş olsa bile, İstanbul Şehir Üniversitesi'nin Türk düşünce tarihinde bir model olarak güçlü ve derin bir iz bıraktığına inanıyorum. Bu vesileyle, böyle başarılı bir projeyi hayata geçirebilmiş olmalarından ötürü İstanbul Şehir Üniversitesi ailesinin tüm mensuplarına teşekkür ve takdirlerimi sunmayı bir borç biliyorum.

İstanbul (Erenköy)

27.02.2022

Giriş

[B]ugün, hepsinin olmasa bile, modern üniversitelerin çoğunun sosyal bilim bölümlerinde *canlı* olan yegane gelenek Avrupa entelektüel geleneği olarak bilinen gelenektir. “Canlı” kelimesini özel bir anlamda kullanıyorum. Uzun zaman önce ölüp gitmiş belli başlı düşünürleri yalnızca kendi zamanlarına ait insanlar olarak değil, çağdaşlarımızımız gibi sadece bazı çok özel düşünce geleneklerinde görürüz. Nitekim, sosyal bilimlerde sürekli olarak bunlar, kendini “Avrupalı” ya da “Batılı” olarak tanımlayan gelenek içerisinde karşılaşılan düşünürlerdir. (...) Modern Hindistan’daki gelişmeleri ya da toplumsal uygulamaları tahlil etme göreviyle yüz yüze gelen Hintli ya da Hindistan’daki sosyal bilimcilerin çok azı, ki eğer varsa, ciddi bir şekilde, mesela, bir on üçüncü yüzyıl mantıkçısı olan Gangesa ile ya da beşinci ila altıncı yüzyıllarda yaşamış gramerci ve dilbilimci filozof Bartrihari ile yahut da onuncu veya on birinci yüzyıl estetikçisi Abhinavagupta ile ciddi bir tartışmaya girebilmektedir. Üzülerek ifade etmek gerekir ki, Güney Asya’daki Avrupalı sömürge idaresinin bir sonucu olarak, bir zamanlar Sanskritçede ya da Farsçada ya da Arapçada kesintisiz ve canlı olan entelektüel geleneklerin şu anda pek çok –hatta hepsi– sosyal bilimci için sadece tarihsel bir araştırma maddesi haline gelmiş olmasıdır. Bu sosyal bilimciler ilgili gelenekleri

tamamen *ölü* ve tarihî nesnelere olarak görmekte-ler. Her ne kadar, bir zamanlar tafsilatlı bir tefek-kürün ya da araştırmanın konusu olan kategori-ler şimdi kullanışlı kavramlar olarak, herhangi bir teorik nesepten yoksun ve Güney Asya'nın gün-delik yaşantısına sinmiş bir vaziyette mevcutsa da, Güney Asya'nın çağdaş sosyal bilimcilerinin bu kavramları bugün için eleştirel bir düşüncenin kaynağı olarak kullanabilecek eğitim ve terbiye-ye sahip oldukları söylenemez. Bununla birlikte, geçmiş Avrupalı düşünürler ve onların kategori-leri bizler için aynı şekilde ölü değildirler. Güney Asyalı veya Asyacı sosyal bilimciler, onları tarih-selleştirme ya da Avrupa'nın entelektüel bağla-mına yerleştirme ihtiyacı hissetmeden, Marks ya da Weber ile hararetli tartışmalara girebilmekte-ler. Hatta, nispeten daha nadir olsa da, mezkur sosyal bilimciler bu Avrupalı teorisyenlerin antik veya Orta Çağ veyahut da erken-modern dönem öncülleriyle diyalog kurmaktadır.¹

Açık ki, Türkiye felsefe ya da sosyal bilimler ala-nında, ülkeyle özdeşleştirilebilecek bir yaklaşıma ya da ekol ortaya koyabilmiş bir ülke değil. Bir-çok çevre ülkesinde olduğu gibi merkez ülkelerde ortaya çıkan ve oralarda etkili olmuş yaklaşımlar-dan esinlenme söz konusu. Çalışılacak konuların seçimi, bunların nasıl ele alınacağı, araştırma metotları, kalite standartları merkezde bulunan Batılı bazı ülkeler tarafından belirleniyor. Türkiye gibi çevre ülkelerine ise genellikle bu teorilerin sinamaya tabi tutulduğu örnek olaylar sağlama misyonu biçiliyor.²

1 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 5-6.

2 Tanel Demirel, *Türk Siyasetini Anlamak: Yaklaşımlar Hakkında Bir Deneme* (Ankara: Liberte Yayınları, 2019), 34.

Günümüzde bilimin hakikatin mutlak ve nihai bir ifadesi olmadığı, yeni bulguların ortaya çıkmasıyla birlikte yanlışılanabileceği veya değişebileceği yönünde yaygın bir kanaat ve mütevazı bir anlayış vardır. Bununla birlikte, bilimin doğası gereği bir ve evrensel olduğu, dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın belli bir disipline mensup bilim insanlarının eşzamanlı olarak aynı önkabullerle, aynı yaklaşımla, aynı sorunsallarla, aynı kavramlarla ve aynı bulgularla çalıştığı varsayımı da benzer derecede kabul görmektedir. Bu varsayımı istinaden bütün bileşenleriyle birlikte akademik süreçlerde de evrensel düzeyde bir homojenlik ve senkronizasyon arayışından söz edilebilir. Ne var ki, bu anlayış doğa bilimleri için büyük ölçüde geçerliliğini korusa da insan ve toplum bilimleri için böyle bir yeknesaklıktan ve eşzamanlılıktan söz etmek zordur. Nitekim, bazı müşterek küresel meselelere ilişkin düşünce ürünleri müstesna, bu şekildeki bir evrensellik varsayımı ciddi yanlış anlamaları ve kronik çözümsüzlükleri beraberinde getirebilmektedir.

İnsan ve toplum bilimlerinde görülen söz konusu evrenselleştirilemezliğin başlıca nedeni meşhur ifadeyle “metin/ *text*” ile “bağlam/ *context*” arasındaki ontolojik ilişkidir. İnsana ve topluma dair çalışmalar soyut bir düşünce uzayında gerçekleşmez; tam aksine, söz konusu çalışmaları koşullayan, anlamlandıran ve sınırlandıran tarihsel, toplumsal ve sembolik bir bağlama aittirler. Diğer bir deyişle, söz konusu bağlam hem neyin çalışılması gerektiğini hem de ilgili çalışmanın formunu ve içeriğini belirler. Bu bağlamın son derece özel ve karmaşık durumu onu yapısı gereği evrenselleştirilemez kılar. Öte yandan söz konusu bağlamın meselelerinin ve metinlerinin “tercüme” yoluyla diğer tarihsel-toplumsal bağlamlara taşınması sürecinde, bu üretici bağlam genelde ihmal edilir. İşte farklı toplumlar ve kültürler arasındaki iletişimde görülen ya da alıcı toplumlarda kronik bir hale dönüşmüş yanlış anlamaların mühim bir kısmı bu ihmalden, yani dolaşımda olan söz konusu meselelerin ve metinlerin beraberinde bağlamlarını getir(e)memelerinden kaynaklanır.³ Bu sorun,

3 Metin ve bağlam ilişkisinin daha kısa vadeli ve sosyolojik sonuçları için bkz. Pierre Bourdieu, “The Social Conditions of the International Circulation of ♦

nispeten daha sınırlı da olsa, aynı toplum ve kültür içerisindeki farklı zamansallıklar için de geçerlidir. Dolayısıyla “tercüme” kelimesini daha geniş manada, bir metnin bir bağlamdan diğerine aktarılması şeklinde anlamak gerekir.

Mamafih “farklı toplumlar ve zamansallıklar arasında sıhhatli bir iletişim veya aktarım asla mümkün değildir” demek de aynı derecede yanlıştır. Hatta medeniyetlerin varlıklarını sürdürebilmeleri için düşünsel bir alışverişe ve hesaplaşmaya girmeleri bir zorunluluktur. Nitekim tarihte medeniyetler arasında ve bir medeniyetin farklı zamansallıkları arasında çok kuvvetli ve sıhhatli düşünce iletişimi örnekleri mevcuttur.⁴ Bu tür etkileşimler günümüzde de yer yer yaşanmaktadır ve gelecekte de olacaktır. Zira, yukarıda zikredilen tüm kısıtlamalara rağmen, düşünceyi üreten bağlamlarda (dünya görüşleri dâhil) benzerlikler ya da paralellikler görülebilir. İnsanlık durumunun evrensel tabiatından dolayı söz konusu benzerliklerin varlığı gayet normaldir. Bütün toplumlar –coğrafi şartlardan kaynaklanan farklılıkları göz ardı edersek eğer– söz konusu insanlık durumundan dolayı aynı siyasal ve toplumsal meydan okumalara maruz kalırlar. Bazen bu meydan

Ideas”, *Bourdieu: A Critical Reader*, ed. Richard Shusterman (Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 221. “Metinlerin bağlamından bağımsız olarak dolaşması” der bu minvalde Bourdieu, “içinde vücuda geldikleri üretim alanını yanlarında getirmemeleri ve kendileri farklı bir üretim alanında olan alıcıların bu metinleri, alımlama alanının yapısına uygun olarak, yeniden yorumlamaları bazı korkunç yanlış anlamalara sebebiyet veren (...) gerçeklerdir.”

- 4 Fransız düşünür Alexis de Tocqueville, mesela, yirmi beş yaşında ziyaret ettiği ABD’nin toplumsal ve siyasal yapısına hayran kalmıştır ve gördüğü cumhuriyetçi demokratik sistemden Fransa’nın yeni kurulan cumhuriyeti için çıkarılacak pek çok ders olduğu kanaatinindedir. Ancak bu örnekliğin, aynı medeniyetsel arka plana sahip olmalarına rağmen, Fransa için bir modele dönüştürülmemesi gerektiği konusunda Tocqueville son derece dikkatlidir: “Amerika’ya kendisi için geliştirdiği kurumları körü körüne kopyalamak için değil, bize uyanı daha iyi anlamak için bakalım; modeller bulmak amacıyla değil rehberlik için bakalım; Amerika’nın kanunlarının detaylarını değil, onların izledikleri ilkeleri benimseyelim. Fransız cumhuriyetinin kanunları ABD’de geçerli olanlardan farklı olabilir, çoğu durumda da farklı olmalıdır zaten. Ancak Amerikan eyaletlerinin anayasalarının yaslandığı ilkeler, düzen, güçler dengesi, hakiki özgürlük ile hukuka samimi ve derin saygı ilkeleri bütün cumhuriyetler için vazgeçilmezdir; bunlar hepsinde ortak olmalıdır; bunların bulunmadıkları yerde cumhuriyetin yakında yok olacağını öngörmek gerekir.” Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, çev. George Lawrence (New York: HarperCollins Publishers, 2000), xiv.

okumalar farklı toplumlarda benzer işlevler gören kavramların ve düşünsel çerçevelerin oluşmasına neden olabilir, ki iletişimi ve mukayeseyi mümkün kılan şey de budur. Ancak, çoğunlukla bu benzerliklerin özsel olmaktan ziyade işlevsel olduğunu akıldan tutmak gerekir. Zira her bir toplumun bu meydan okumalara verdiği cevaplar değişen zamansallıklarda kendi tarihsel şartları ve sembolik imkânları çerçevesindedir.⁵

Bu son cümleyi biraz açmak gerekebilir: İlk olarak, farklı toplumlar ve siyasal birimler ay veya güneş takvimi itibariyle aynı zaman diliminde yaşıyor görünebilir. Ancak her bir toplum belli bir yörünge üzerinde hareket eder ve bu yörünge üzerinde belli bir zamandaki konumu, diğer toplumların kendi yörüngelerindeki konumlarından farklıdır. Yani takvime göre eşzamanlı var olan toplumlar; düşünsel, toplumsal ve siyasal devinimleri itibariyle eşzamanlı bir hayat sürmez. Aynı takvim yılını yaşayan bir çocuk ile bir yetişkin misali, farklı toplumların maruz kaldığı meydan okumalar, bir bütün olarak bakıldığında benzer olsa bile, tek tek ele alındıklarında eşzamanlı, yani aynı değildir. Dolayısıyla bu meydan okumalara verilen cevaplar ya da cevap verme tarzı ve derecesi aynı nispette farklılaşır. Ayrıca toplumların söz konusu hareketi son derece yavaş, bu nedenle de zor fark edilen değişimleri beraberinde getirir. Toplumbilimcilerin belki de karşı karşıya kaldıkları en büyük zorluk işte bu dönüşümleri anlayabilmek ve mukayeseli bir şekilde modelleyebilmektir. “Çağların değişmesi ve günlerin geçmesi ile,” der mesela İbn Haldûn, kendinden önceki tarihyazımı yöntemlerini eleştirirken, “millet ve kavimlerin hallerinin de değişeceği hususunun dikkatten kaçması tarihçilikte vaki olan (ve gözden kaçan) gizli hatalardandır. Çünkü bu husus uzun çağlardan sonra vukua gelir. Onun için de çok az

5 “Münevverlerimiz” diye vurgular gençlere yönelik bir konuşmasında M. Kemal (Atatürk), “milletimi en mesut millet yapayım der. Başka milletler nasıl olmuşsa onu da aynen öyle yapalım der. lâkin düşünmeliyiz ki, böyle bir nazariye hiçbir devirde muvaffak olmuş değildir. Bir millet için saadet olan şey diğer millet için felâket olabilir. Aynı sebep ve şerait birini mesut ettiği halde diğerini bedbaht edebilir. Onun için bu millete gideceği yolu gösterirken dünyanın her türlü ilminden, keşfiyatından, terakkiyatından istifade edelim, lâkin unutmayalım ki, asıl temeli kendi içimizden çıkarma mecburiyetindeyiz.” Alıntulayan Attilâ İlhan, *Hangi Batı* (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2005), 8.

sayıdaki şahıslar hariç hemen hemen hiç kimse bunun farkına varmaz".⁶ Kısacası toplumlar arasında eşesli kurumlardan, yapıardan ya da hatta insani gruplardan bahsedilmesine rağmen bunların kendi içinde geçirdiği değişimin ve dönüşümün dikkate alınmaması dolaşımında olan düşüncenin alıcı toplumlar nezdinde büyük ölçüde yanlış anlaşılmasına sebebiyet verebilir.

Toplumlar arasındaki düşünce aktarımında karşılaşılan zorlukların ikinci nedeni, farklı tarihsel akışlar ve diyalektiktir. Malum olduğu üzere hiçbir olay ve olgu bir boşlukta vücuda gelmez. Kendinden önceki bir veya pek çok başka olay ve olgu tarafından tetiklenir ya da koşullanır. Ayrıca yeni ortaya çıkan bu olay ve olgular kendinden sonraki gelişmelerin yönünü ve niteliğini de aynı şekilde belirler. Bu bakımdan belli bir toplum için tarihsel akışta yüksek düzeyli bir belirlenim ve tepkisellik ilişkisi söz konusudur. Said Halim Paşa'nın zamanında revaçta olan Avrupa taklitçiliğine yönelik bir eleştirisinde vurguladığı gibi "siyasi vakalar hiçbir zaman bir milletin arzularına göre cereyan etmez. Aksine o milletin tarihî geçmişine, yaşamakta olduğu sosyal ve siyasi nizama göre şekillenirler".⁷ Öte yandan o toplumda ortaya çıkan düşüncenin mahiyeti ve şiddeti bu tarihsel diyalektiğe bağımlı olarak şekillenir. İşte bu nedenle mezkur tarihsel akış zincirinden soyutlanarak başka tarihsel bağlamlara aktarılan düşüncenin alıcı toplumlar nezdinde yanlış anlaşılma veya hiç anlamama ihtimali yüksektir. Tercüme yoluyla düşüncenin anlamı alıcı topluma doğru aktarılabilse bile, düşüncenin dozunda bir uyuşmazlık olabilir. Zira üretici toplumun düşüncesinde öne çıkan unsurlar, tarihsel diyalektik gereği, bir önceki durumun noksanlıklarını yansıtmaya ve o noksanlıkların derecesi nispetinde bunlara vurgu yapmaya mütemayildir. Özgürlüğün ve eşitliğin, mesela, insan doğasına aykırı bir biçimde ve uzun süre kısıtlandığı bir toplumun tepkisel olarak ürettiği düşüncede, özgürlüğe ve eşitliğe diğer unsurlara nispetle aşırı vurgu yapılması veyahut fazla merkezleşmiş bir siyasal iktidarın tetiklediği düşüncenin

6 İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, I (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 190.

7 Said Halim Paşa, "Mukallidliklerimiz", *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, haz. M. Ertuğrul Düzdağ (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 82.

onu dengeleyici bir unsur olan adaleti emsallerine nispetle daha çok öne çıkarması (veyahut da tam tersi) bu açıdan beklenen bir durumdur. Ancak bu düşüncelerin tercüme edildiği toplumlardaki ihtiyaç ilgili unsurların aynı şiddette vurgulanmasını gerektirmiyor olabilir. Bu da mahiyet itibariyle olmasa da dozaj itibariyle yanlış anlamalara kapı aralayabilir.

Bu minvaldeki üçüncü engel ise belli bir alandaki düşünce ile o düşüncenin yaslandığı dünya görüşü veya sembolik sistem arasındaki yakın ve kurucu ilişkiye karşın bunun genelde göz ardı edilmesidir. Her bir dünya görüşü belli bir dizi ontolojik, epistemolojik ve metodolojik varsayım, ilke ve anlayış üzerine inşa edilmiştir. Düşüncenin yapıtaşları olan kavramların mühim bir kısmının (veya en azından kritik olanlarının) anlamı da belli bir toplumun sahip olduğu dünya görüşü ile o toplumun tarihsel tecrübesinin münasebeti bağlamında oluşur. Ancak o kavramlar farklı dünya görüşlerine sahip toplumlara tercüme yoluyla aktarılırken genelde ilgili kavramın arkasındaki dünya görüşünün ve tarihsel tecrübenin etkisi ihmal edilir. Bu ihmal de alıcı toplumlarda çok büyük yanlış anlamalara neden olur. “Ne yazık ki,” der mesela Erwin Rosenthal, İslam siyaset düşüncesine ilişkin bir metninde, “Arapça terimleri tercüme etmek için Batılı terimleri kullanmak zorunda kalıyoruz ve böylece orijinal anlamı bozup kelimelere Hristiyânî bir çağrışım yüklüyoruz.”⁸ Rosenthal bu yakınmasını “din” kavramı üzerinden örnekendirir. İslam medeniyetinde “[d]inin tamamlayıcısı genellikle dünyadır,” diye devam eder, “din *religion* demektir, *church* değil ve hiçbir zaman içine aldığı dünyayla karşılaştırılmaz. Dünyanın mukabili ahirettir, yani gelecek dünya. Her ikisi de dinin içindedir”. Ancak Hristiyânî dünya görüşü ve Avrupa’nın tarihsel tecrübesi *religion* kavramını, Müslümanların “din” anlayışından farklı bir semantik içerikle doldurmuştur. Zira, Avrupalı Hristiyanlar tarafından insanın Tanrı ile ilişkisi *religious*/dinî olarak algılanırken, Hristiyan olsun olmasın diğer insanlarla ilişkisi *secular* kelimesiyle ifade edilmektedir. Halbuki Müslümanlar için bu ilişkilerin her ikisi de “dinî”dir. Diğer bir deyişle İslam’da “din” hem *religious*

8 Erwin I. J. Rosenthal, *Ortaçağ’da İslam Siyaset Düşüncesi*, çev. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 17.

hem de *secular* olan anlamındadır.⁹ Böylelikle sadece din kavramına ilişkin bu fark bile pek çok siyasal model ve çözümlemenin toplumlararası aktarımında ciddi yanılsamalara neden olmaktadır.¹⁰ Benzer şekilde belli bir zaman ve mekândaki düşüncenin yaslandığı kozmolojik algı da düşüncenin farklı kozmolojik anlayışa sahip toplumlar veya zamansallıklar arasında tercümesini güçleştiren unsurlardandır.

Burada kısa da olsa ayrı ayrı ele alınan bu üç neden, fiiliyatta genelde iç içe geçmiş bir şekilde karşımıza çıkar ve toplumlararası yatay (mekânsal) ve dikey (zamansal) iletişimi derinden etkiler. Dolayısıyla, insan ve toplum bilimleri söz konusu olduğunda düşüncenin, metinlerin ve kavramların; farklı toplumlar ve zamansallıklar arasındaki dolaşımı, özellikle alıcı toplumların bilim insanları nezdinde ciddi bir mukayese, ayıklama ve uyarılma işlemini zorunlu kılar. Nitekim geçmişteki başarılı örneklerde alıcı medeniyetlerin düşünürleri tarafından bu işlemin genelde büyük bir hassasiyetle yapıldığını görmekteyiz, ki iletişimi sıhhatli kılmış olan da bu hassasiyettir. Aksi halde sorusu olmayan ya da an-

9 Rosenthal, *Ortaçağ'da İslam Siyaset Düşüncesi*, 17-8. Bazı kelimeleri metnin Türkçe nüshasından ayrılarak orijinal haliyle kullanmayı tercih ettim.

10 Bu husustan Said Halim Paşa da şikayetçidir. 1911 tarihli bir değerlendirmesinde "eşitlik" ve "hürriyet" gibi kavramların, Hristiyanlığı benimsemiş olmakla birlikte tarihsel olarak "asillik" ve "ruhbanlık" sınıflarını da muhafaza ettiğinden dolayı Avrupa toplumunda bunların mevcut olmadığı Müslüman toplumlarda anlaşıldığından çok farklı bir şekilde anlaşıldığını söyler: "Batı'nın medeniyeti, siyasi ve sosyal müesseseleri bizde pek tabii olarak bir hayranlık uyandırmıştır. Bu hayranlığın sevkiyle Avrupa milletlerinin tecrübelerinden istifade etmeyi şiddetle arzu ediyoruz. Bu arzu, bizim fikir hayatımıza, felsefemize, siyasi ve sosyal faaliyetlerimize başkaca bir özellik getirmektedir. Her milletin kendine has fikirleri ve hisleri olmasaydı içtimaiyat ilmi (sosyoloji), hayvanat ilmi (zooloji) ile garip bir şekilde iç içe bulunurdu. Bunun içindir ki başka milletlerin tecrübelerinden istifade etmeye kalkışan bir milletin tamiri imkânsız birtakım hatalara düşmemesi çok güçtür. (...) Garb'ın düşünce tarzı ve ruh halleri ile Şark'ın düşünce ve ruhu arasındaki ortak noktalar ekseriya umulanın aksine pek azdır. Bu yüzden, böyle bir istifadeye kalkışmak çok tehlikeli olur. Gerçekten de Şark dünyası Garb dünyasından o kadar farklıdır ki, gayet basit kelimeler bile bir çok defa aynı mana ve şümülü taşımazlar. Mesela 'eşitlik' tabiri bizde hiçbir haset, kin veya tecavüz hissi uyandırmaz. Zira insanlar arasında, şahsi meziyetler sebebiyle meydana gelmiş olan eşitsizlik, açıkça demokrat olan İslam toplumu içinde gayet tabii sayılmıştır. Yine aynı sebeple 'hürriyet' bizim için sosyal bir zinciri kırmak, siyasi bir kölelikten kurtulmak demek değildir." Said Halim Paşa, "Mukallidliklerimiz", 77.

lamsız ve uyumsuz cevaplardan müteşekkil bir kakofoni hali alıcı toplumdaki düşünceyi domine eder. Neticede birbiriyle diyaloga giremeyen ve birikimsel bir yükselişin bileşeni olamayan düşünce kırıntıları, kurumuş odun misali, hiç filiz veremediği zamanla çürür ve yok olur gider. Bu da ilgili toplumdaki düşünce gayretinin *sahici* olmadığına en büyük göstergesidir.

II

Düşüncenin tercümesi sürecinde sahiciliğin yitirilmiş olması, yani böyle bir ayıklama işleminin ve hassasiyetinin yokluğu bir toplumdaki düşüncenin *canlılığını*, diğer bir deyişle gerçek varlığını bile sorgulamayı gerektirir. Yukarıdaki alıntıda Chakrabarty'nin yaptığına benzer şekilde, kolektif düşünceyi taşıdığı bazı özellikler açısından “canlı”, “ölü”, “genç” ya da “yaşlı” gibi organizmacı metaforlar aracılığıyla bir spektrum üzerinde kategorilere ayırmak, gözden kaçan bazı hususların daha iyi görülmesini ve bu şekilde yüz yüze olduğumuz durumun daha iyi anlaşılmasını mümkün kılabilir. Bu durumda canlı düşünce, yaşayan bir organizma gibi görülebilir: Doğurgandır, yaratıcıdır, kendini yeniden üretebilir, değişen çevre şartlarına karşı adapte olma ve sorunlara cevap bulma kabiliyetine sahiptir, düşünüm-sel ve eleştireldir. Kendi geçmişindeki zihinlerle ve metinlerle sahiciliği ve birikimsel bir diyalog içerisindedir. Öte yandan ölü düşünce ise pasiftir, taklitçidir, yaratıcı olamaz, kendini ancak tekrar edebilir, değişen çevre şartlarına uyum sağlayamaz ve meydana okumalara cevap üretemez, düşünüm-sel değildir, kendini eleştiremez ve hatta anlayamaz. Düşüncenin hayatini yitirdiği toplumlarda, geçmiş düşünürler ve düşünceleri sadece tarihsel bir inceleme nesnesi olabilir. Düşünce namına varolan tikel gayretler birbiriyle diyaloga giremez, teraküm edemez ve kolektif düşünceye dönüşemezler. Hepsinden önemlisi de ölü düşünce sahiciliği değildir. Yani kendi sorunları ve sorularından ziyade başkalarının tercüme edilmiş soruları ve onlara verilmiş cevaplarla uğraşır durur.

İçinde bulunduğumuz mevcut toplumsal zihniyet durumuna bu kriterlerden yola çıkarak bakıldığında, bugün Batılı kolektif

düşünce ile Batılı-olmayan düşünceleri (en azından aralarında bizim de olduğumuz büyük bir kısmını) birbirinden ayıran temel unsurun mahiyet (ontolojik, epistemolojik, ahlaki vs. önkabuller) farkından önce hayatiyet farkı olduğu görülebilir. Diğer bir deyişle, kanaatimce, Batılı düşünce –belki “yaşlı” olmakla birlikte– “canlı”dır; diğerlerinin ise “ölü” ya da “bitkisel hayatta” olduğu iddia edilebilir.

Bu makûs yargı düşüncenin mahiyetine ilişkin bir çözümlemeyle daha iyi anlaşılabilir. Düşüncenin, her şeyden önce, zor zamanların çocuğu olduğunu bilmek gerekir. Bu ifade yaygın ve meşhur algıyla çelişiyor gibi görünebilir. Nitekim, bilindiği üzere Aristoteles’ten¹¹ beri –her ne kadar o bu konuda çok dikkatli idiyse de– felsefe, düşünce ya da tefekkür (*theoria*) ile boş zaman, daha doğrusu huzur, güvenlik ve hatta müreffeh bir hayat arasında yakın bir ilişkinin olduğuna inanılmamıştır. Thomas Hobbes, mesela, *Leviathan*’da felsefenin anasının boş zaman olduğunu söyler. Boş zaman ise, diğer tüm değerli şeyler gibi, devletin varlığına bağlıdır.¹² Hatta yine Hobbes’un işaret ettiği gibi eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yapıldığı yer, yani “okul” kelimesinin Yunanca “boş zaman” manasına gelen *scholē* kelimesinden türemiş olması da bu anlayışı pekiştirir.¹³ Ancak “boş zaman” ile “müreffeh bir hayat”ı birbirine karıştırmamak gerekir, ki Aristoteles de zaten bunu kastetmemektedir. Ona göre, normalde bilimleri ve sanatları ortaya çıkaran durum, eğlence arayışı ve ihtiyaçtır. Ancak “ne zevk vermeyi, ne de hayatın ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlamayan” bilimler, “ilk kez boş zamana sahip olmuş ülkelerde ortaya çıkmış”tır. Aristoteles’in bu duruma verdiği örnek ise Mısır’da doğmuş olan matematiktir. “Çünkü orada rahipler sınıfının çok boş zamanı vardır.”¹⁴

Nikomakhos’a Ahlak’taki bir çözümlemesinde de Aristoteles en yüksek mutluluğun kaynağı olan *theorianın* esasında tanrı-

11 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, çev. W. D. Ross (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), 433.

12 Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1995), 460.

13 Hobbes, *Leviathan*, 461; ayrıca bkz. Merriam-Webster, Get Schooled on the Origins of ‘School’ | Merriam-Webster, son erişim 12.14.2021.

14 Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1996), 79.

ların meşguliyeti olduğunu söyler. Çünkü tanrılara, diğer canlı varlıklar gibi, fiziksel eylemler ya da hareket atfedilemez. Eğer tanrılar için tüm bu eylemleri bertaraf edersek geriye canlılığın bir ilkesi olarak sadece *theoria* kalır. Bu bakımdan, ona göre, insanlar için de en büyük ve yüce eylem tefekkür olmalıdır. Çünkü insanlar tanrılara benzedikleri ölçüde ve sürece en yüksek mutluluğa erişebilirler. Ancak tanrılardan farklı olarak insanlar kendi kendilerine yeterli değildirler. Tefekkür edebilmek ve canlı kalabilmek için birtakım dışsal gereksinimlere, dolayısıyla fiziksel faaliyete bağımlıdırlar. Ne var ki bu dışsal gereksinim sonuçları Aristoteles'in kastını aşarak müreffeh bir hayat şeklinde yorumlanagelmiştir. Halbuki Aristoteles bu konuda okuyucularını uyarmıştır: "Bununla birlikte," der aynı tartışmada, "sırf en yüksek derecedeki mutluluğa haricî unsurlar olmaksızın erişemiyor diye insanların mutlu olmak için pek çok ya da büyük şeye ihtiyaç duyduklarını zannetmemeliyiz. Zira, kendi kendine yeterlilik ve eylem aşırılık anlamına gelmez ve bizler karalara ve denizlere hükmetmeden de asil eylemler gerçekleştirebiliriz. Nitekim, çok mütevazı imkânlarla da bir insan erdemli yaşayabilir".¹⁵

Aristoteles'in bilimlerin tasnifinde metafiziği, fiziği ve matematiği içeren ve *pratik* ile *poetik* bilimlerden amacı itibarıyla ayrılan *theoria* (nazar), bu dünyada işlevsel bir karşılığı olmayan, sadece kendisi için istenen bilimdir. Hocası Platon'un *Theaitetos* diyalogunda Sokrates'in ağzından söylediği gibi, böyle bir düşünceyi tetikleyen şey, olsa olsa "hayret" ya da "merak" (*theuma*) olabilir.¹⁶ Ancak, hem Aristoteles'in "boş zaman" hem de Platon'un "hayret" vurgusu, doğru olduğunu düşünüyorsak eğer, ancak tek tek fertler söz konusu olduğunda dikkate alınabilir. Kolektif düşünce, yani belli bir toplumdaki birden fazla zihnin aynı meseleler üzerine tefekkür etmesi ve bu süreçte üretilen fikirler arasında birikimsel bir diyalog oluşması, farklı bir zemine ve motivasyona işaret eder. Tarihsel tecrübenin açıkça gösterdiğine göre böyle bir görünüm kazanmış düşünce ancak müşterek bir ihtiyaca

15 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 433.

16 Platon, "Theaitetos", *Diyaloglar*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 155d, 198.

veya meydan okumaya binaen ortaya çıkmaktadır. Bu manada, Aristoteles'in sadece kendisi için istenen diye tanımladığı *theoria* bile aslında toplumsal bir ihtiyaca mebnidir ve zor zamanlarda ortaya çıkar. Hatta, Platon ve Aristoteles'in belki son müntesipleri olarak görülebileceği İonya Aydınlanması dahi böyle bir kolektif ihtiyaca irca edilebilir. Nitekim aralarında matematiğin de bulunduğu söz konusu teorik bilimlerin tarihsel gelişiminde o anki ihtiyaçlara ve meydan okumalara verilen cevapların etkisi olduğu konusunda bugün bilim tarihçileri arasında genel bir uzlaşma bulunmaktadır. Aynı durum felsefe gibi daha soyut düşünce formları için de geçerlidir. "Felsefe," der mesela Otfried Höffe, "düşüncelerimizden uzaklaştıramadığımız temel sorulara ikna edici ve tatminkâr yanıtlar bulmaya çalışır". Ancak sorular her zaman kendilerini aynı şiddette dayatmazlar. Hatta "yanıtlamaktan kaçınmanın mümkün olmadığı" sorular, öyle zamanlar olur ki birer soru olarak algılanmazlar, dolayısıyla da insanların aklına bile gelmezler. Bu bakımdan felsefi düşünceye konu olan hususları bir soru şeklinde ortaya çıkaran daha temel bir unsuru göz önünde bulundurmamız icap eder. Bu temel unsur da buhran (kriz) veya bunalımdır. "Çatışma ve eleştirilerin arttığı kriz dönemlerinde," diye devam eder Höffe, "eldeki bilgilerin ve mevcut yaşam düzeni çerçevesinde cevaplanması imkânsız olan soruların ortaya çıkmasıyla birlikte felsefe doğar. Açıklamaların veya yaşam örneklerinin birbiriyle çatıştığı ya da dine ve hayata anlam kazandıran kurumlara karşı itiraz seslerinin yükseldiği ve kuşkların çoğaldığı durumlarda bilinenleri sorgulama yetisine ihtiyaç vardır."¹⁷

Tüm düşünce formlarına teşmil ederek bu anlayışı tersinden okursak eğer, yaygın kanaatin aksine, kriz ve bunalımdan uzak, ihtiyaç ve meydan okumaların kapsamlı cevap arayışlarını tahrik edemeyecek kadar yetersiz kaldığı düzen, refah ve huzur dönemlerinde, düşüncenin atıl kaldığını söyleyebiliriz. Unutmamak gerekir ki "Minerva'nın baykuşu," Hegel'in iddiasının aksine, sadece karanlığın çökmesiyle kanat çırpırmaya başlamaz; gece bo-

17 Otfried Höffe, *Felsefenin Kısa Tarihi*, çev. Okşan N. Aytolu (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2008), 10-1.

yunca kanat çırpmaya devam eder ve günün tekrar ağarmasıyla birlikte ancak sükûn bulur. Hasılı kelim, Aristoteles'in işaret ettiği şekilde kişisel düzeydeki düşünce için gerekli olan asli ihtiyaçların karşılanmış olması durumu müstesna, refah ve huzur kolektif düşüncenin bir sebebi değil, olsa olsa onun bir sonucu olabilir. Bu bakımdan, pek çok örnekte görüldüğü gibi, güçlü ve kapsayıcı siyasal düzenlerin kurulduğu imparatorluk sistemlerinde düşüncenin önceki dönemlere kıyasla yavaşlamış ve sathileşmiş olması, medeniyetlerin dönüşümü itibariyle gayet normal ve anlaşılabilir bir durumdur.

Şimdi bu arkaplandan hareketle, yeniden başa dönüp kolektif düşünceyi, en genel anlamıyla, belli bir toplumsal birime mensup zihinlerin o birime münhasır sorulara müşterek ve eşzamanlı cevap bulma çabalarının diyalojik birliği şeklinde tanımlayabiliriz. Cevap arayışları soruların varlığına, sorular da sorunlara veya krizlere delalet eder. Soru olmayan yerde cevap arayışı, cevap arayışının bulunmadığı durumda da düşünce ortaya çıkamaz. Düşüncenin sahiciliği de "şimdi" ve "burada" varolan sorunlardan türemiş sorulara cevap arayışıyla ancak sağlanabilir. Yukarıda da değinildiği gibi söz konusu sorunlar, somut ve pratik olmak zorunda da değildir. Nitekim, ekonomik ya da siyasi sorunların yanı sıra metafizik veya ahlaki sorun ve krizler de düşünceyi tetikler. Hatta metafizik krizlerin üreteceği düşüncenin daha derin ve kapsamlı olacağı aynı mantıkla tahmin edilebilir. Çünkü sorunların mahiyeti ve cesameti cevabın da mahiyetini ve cesametini belirler. Öte yandan kısa vadeli bir ekonomik veya siyasi krizin ortaya çıkaracağı sorular ve cevap arayışları aynı derinlikte ve kapsamda olmayabilir. Özetle, sorun ve kriz ile kolektif düşünce arasında doğrudan bir sebep-sonuç ilişkisi bulunmaktadır. Sorunlar veya krizler ise, gerek mahiyeti, gerek sırası, gerekse de şiddeti itibariyle, çoğunlukla evrensel değil yereldir. İlgili problemlere verilmeye çalışılan cevapların farklı bağlamlara hiçbir eleştirel süzgece maruz bırakılmadan aktarılması, ancak canlılığını yitirmiş düşüncelerin bir özelliğidir.

Düşüncenin zayıflığının veya sathiliğinin, kapsamlı sorunların veya krizlerin yokluğuna işaret edebileceğinden, bizatihi kötü bir durum olarak algılanmaması gerektiği gibi, sorun ve krizle-

rin varlığı da sebep olabileceği büyük düşünsel açılımdan dolayı, tüm olumsuz etkilerine rağmen, bir imkân olarak görülmelidir. Bu bakımdan, çalışmamızın konusu olan siyasi düzen açısından, Hobbes'un yukarıdaki gözleminden ayrılarak ve hatta onun kendi tecrübesini de dikkate alarak denebilir ki, kapsamlı ve güçlü bir siyasi düşüncenin anası devletin veya oturmuş bir siyasi düzenin varlığı değil, tam aksine yokluğudur. Zira, siyasi düşünceler tarihçisi Sheldon Wolin'in de isabetle gözlemlediği gibi:

'Siyasal tabiat' en keskin şekilde ancak büyük değişim ve karışa dönemlerinde tarif ve tavsif edilir. Siyasi olguları insanlar için anlamlı kılacak bir çerçeve kurma ihtiyacı, geleneksel toplumsal ve siyasi düzen çözülerek ilk ve esas duruma irca ettiği zaman en şiddetli derecede kendini dayatır. (...) Böyle kriz dönemleri aynı zamanda, eylemin, düşüncenin ve duygunun kabul edilmiş biçimlerinin sarsılan temellerini yeniden inşa etme yönünde pek çok ihtimali içinde barındırır. Zira, kriz imkân demektir; yani, düşünce için, normal zamanların dikte ettiği seçici eleştiri ya da toptan kabul temayüllerinin terkedilmesi, bunun yerine, kararlı bir duruşla toptan yeniden-inşa yollarının önerilmesi anlamına gelir.¹⁸

III

Siyasal kriz bakımından son derece mümbit bir coğrafyada ve ülkede yaşadığımız konusunda herhalde kimsenin bir şüphesi yoktur. Kanaatimce, günümüz Türkiye'sinde karşı karşıya olduğumuz en büyük siyasi meydan okuma kendine yeten, etkin ve makbul bir siyasi düzenin henüz tesis edilememiş olmasıdır. Sorunun şiddetini anlamak için Osmanlı İmparatorluğu'nun son aşırında başlayan siyasi düzen krizinin hiç irtifa kaybetmeden ve kalıcı bir çözüme kavuşturulamadan bugün de aynı yoğunlukta kendini hissettirmekte olduğunu fark etmek yeterlidir. Diğer siyasi sorunların belki de hepsi bu büyük sorunun altında bir yerlere yerleştirilebilir ve bu kök soruna bir çözüm bulunmadan diğerlerine çözüm aramak beyhude bir uğraş olarak kalacaktır.

18 Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 218-9.

Dolayısıyla, Türkiye’de özgün ve kapsayıcı bir siyasal düşünce- nin kolektif düzeyde gelişmesi için son derece uygun bir zeminin varlığından bahsedilebilir. Zira siyasal düzen krizi bir toplumda görülebilecek en kapsamlı ve derin soruları davet eden bir durumdur. Öte yandan böyle bir meydan okumaya bunca süredir tatminkâr bir cevap üretilememiş olması, yukarıdaki yargımızı teyit edecek şekilde, Türkiye’de kolektif siyasal düşüncenin “canlı” olmadığına bir göstergesi olarak algılanabilir. Diğer bir deyişle, çok değerli münferit düşünce ürünlerinin zaman zaman ortaya çıkmasına rağmen, bunlar doğurgan bir diyalog içerisine girememekte ve inşa edici kolektif düşünceye dönüşmemektedir.

Evet, Türkiye’deki siyaset bilimi alanı, tüm yakıcılığıyla kendini dayatmasına rağmen, siyasal düzen krizine yeterince dikkatini ver(e)memektedir. Bu da doğrudan, düşüncenin “canlılık” eksikliğiyle malul olmasındandır. Canlı düşünce ile cansız düşünce arasındaki en büyük fark ise “sahicilik”tir. Şöyle ki: Daha önce siyaset üzerine müstakil derslerin Avrupa’daki muhtelif üniversitelerdeki mevcudiyetine rağmen, bilimsel bir disiplin olarak siyasal çalışmalar ilk defa yirminci yüzyılın başlarında Amerika’daki üniversitelerde kurulmuştur ve başından itibaren siyaset bilimi disiplininde, gerek sorulan sorular, gerekse bunlara verilen cevaplar açısından bir Amerikan hâkimiyetinden bahsedilebilir. Her ne kadar iki dünya savaşı arasında (1925-1940) Avrupa’dan ABD’ye göçen ve aralarında Paul Lazarsfeld, Karl Deutsch, Leo Strauss, Franz Neumann, Herbert Marcuse ve Hans Morgenthau gibi isimlerin bulunduğu akademisyenler bir dönem siyaset bilimindeki tartışmaları yönlendirebilecek kadar etkili olmuşlarsa da,¹⁹ genel itibarıyla siyaset biliminin gündemini Amerikan siyasal düzeninin meseleleri ve öncelikleri belirleyegelmiştir. Türkiye’nin de aralarında bulunduğu pek çok ülke kendi üniversitelerinde bu meseleleri, yine büyük ölçüde Amerikan siyaset bilimcilerin geliştirdiği terim, kavram ve yaklaşımlarla işlemekte bir beis görmemişlerdir. Bu da bizi bir yandan tekrar metin-bağlam ilişkisine ve bağlamlar arasındaki iletişim sorunlarına, diğer

19 Gabriel A. Almond, “Political Science: The History of the Discipline”, *A New Handbook of Political Science*, ed. Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann (Oxford: Oxford University Press, 1998), 76.

yandan da neden Türkiye’de siyasal düzenin tesisi üzerine yeterince yoğunlaşılmadığı konusuna getirir. Zira özellikle Amerika Birleşik Devletleri söz konusu olduğunda, siyaset bilimcilerin dikkatini çeken başlıca sorunlar, siyasal sistemin ve düzenin var olup olmadığından ya da nasıl tesis edileceğinden ziyade, sistem içerisindeki aktörlerin davranışları ve kaynakların bu aktörler arasındaki dağıtımı veya bölüşümü odaklıdır. *Değişen Toplumlarda Siyasal Düzen* adlı çalışmasında Huntington siyasal gelişme sorunsalı bağlamında bu durumu şu şekilde dile getirir:

Siyasal gelişmeye yönelik Amerikan umursamazlığının ikinci bir sebebi Amerika’nın tarihsel tecrübesinde bir siyasal düzen kurma ihtiyacının vaki olmayışıdır. Tocqueville’nin dediği gibi, Amerikalılar eşit olarak doğmuştur ve hiçbir zaman eşitliğin sağlanması gibi bir dertleri olmamıştır. Ayrıca Amerikalılar, külfetine katlanmak zorunda kalmadan, demokratik bir devrimin nimetlerinden faydalanmışlardır. Dahası Amerika, on yedinci yüzyıl İngiltere’sinden ithal edilmiş olan siyasal kurumlar ve pratiklere dayalı bir hükümetle doğmuştur. Yani Amerikalılar hiçbir zaman bir siyasal yönetim tesis etme kaygısını yaşamamışlardır. Tarihsel tecrübedeki bu boşluk onları modernleşmekte olan ülkelerde görülen etkin bir otoritenin oluşturulmasına ilişkin sorunlara karşı özellikle kör kalmıştır.²⁰

Bu ihmal ya da yaklaşım farkı, siyasetin tüm dünyaca benimsenen tanımlarına bile sirayet etmiştir. Literatürde siyasete dair muhtelif tanımlar yapılmakla birlikte, en fazla kabul görenleri Amerikalı siyaset bilimcileri Harold Lasswell ve David Easton’a aittir. Lasswell siyaseti “kimin neyi, ne zaman, nasıl aldığı” ile alakalı eylemler bütünü olarak tanımlarken; Easton’a göre siyaset “değerlerin otoriter dağıtımı”dır.²¹ Lasswell’in tanımı 1930’lar ve 40’lar boyunca standartlaşmış bir tanım olarak kabul edilmekteyken, tanımın fazla esnek ve kapsayıcı olduğundan şikayetçi olan Easton, değer dağıtımını bir otoriteye (meşru iktidara) meb-

20 Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1976), 7.

21 Andrew Heywood’un tanımı da aynı önkabule dayanır: “Siyaset, en geniş anlamda, insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir.” Andrew Heywood, *Siyaset*, çev. B. B. Özipek vd. (Ankara: Liberte Yayınları, 2006), 2.

ni kılarak Lasswell'in tanımını sınırlandırmak istemiştir. Literatürde yaygın olarak dolaşan diğer tanımlar da benzer hususlara dikkat çeker.²² Batı-dışı toplumlarda da siyasal incelemelere bu tanımla başlamak konusunda ciddi bir sapma görülmemiştir. Türkiye'deki siyaset bilimcilerden Cemil Oktay, mesela, "siyaset bilimi yazınında genel kabul gören" diye nitelediği Easton'un tanımını kendisi için bir çıkış noktası olarak görür: "Siyaset, bir toplumda meşru otoriteye dayanmak suretiyle yapılan varlık ve değer dağıtma faaliyetidir."²³ Bire bir aynı olmasa da Esat Çam da siyaseti "toplumun tümünü ilgilendiren veya toplumu oluşturan birimler arasındaki ilişkileri son aşamada meşru zora (otoriteye) dayanarak düzenleyen eylemler bütünü" şeklinde tanımlar.²⁴ Münici Kapani ise siyasetin özünün "değerlerin dağıtımıyla ilgili bir görüş ve çıkar çatışması, bir iktidar mücadelesi olduğunu" vurgular ve şöyle devam eder: "Fakat bu çatışma ve mücadelenin asgari bir anlaşma temeli üzerinde cereyan etmesi gerekir. Bu asgari anlaşma temeli toplumsal barış ve düzendir. Belli davranış kurallarından meydana gelen kamu düzeni siyasal mücadelenin çerçevesini ve sınırlarını çizer. (...) Şiddetin ve silahlı çatışmanın baş gösterdiği yerde politika biter ve savaş başlar."²⁵

Dikkat edilirse siyasete ilişkin bütün bu tanımlar, siyasal toplumun ve siyasal düzenin varlığını verili kabul etmektedir; hatta siyasal düzenin yokluğunu siyasetin yokluğuyla özdeş görmektedir. Yani siyaset, ana-akım siyaset bilimi literatüründe, siyasal düzenin tesisi sürecini kapsamamakta, bir iktidar düzeni içerisinde gerçekleşen ve kaynakların farklı kişi ve kesimler arasındaki dağıtımına odaklanan bir faaliyet olarak anlaşılmaktadır. Bu tanımlarda, aynı zamanda, siyasetin zamansallık boyutu da ihmal edilmekte ve siyasal düzenin sanki ezeli ve ebedi olduğu varsayımı zımnen kabul edilmektedir. Esasında, siyasetin zaman-

22 Robert Goodin ve Hans-Dieter Klingemann, mesela, siyaseti benzer şekilde "sosyal gücün sınırlandırılmış kullanımı" olarak tanımlarlar. Bkz. Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann, "Political Science: The Discipline," *A New Handbook of Political Science*, ed. Robert E. Goodin ve Hans-Dieter Klingemann (Oxford: Oxford University Press, 1998), 7.

23 Cemil Oktay, *Siyaset Bilimi İncelemeleri* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2003), 7.

24 Esat Çam, *Siyaset Bilimine Giriş* (İstanbul: Der Yayınları, 1998), 24.

25 Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş* (Ankara: Serbest Kitaplar, 2019), 26.

sallık veya tarihsellik boyutunun ihmali, Lasswell ve Easton'un da mensup olduğu ve Amerika'da yirminci yüzyılın mühim bir döneminde siyasal çalışmaları domine etmiş olan Davranışsalcı yaklaşımın, daha özelde de bizzat Easton'un müellifi olduğu Sistem Kuramı'nın temel bir hususiyetidir. Değişim, düzenin ya da sistemin içerisinde kalacak şekilde ve tarihsel değil de siyasal-sosyolojik bir çerçevede dikkate alınırken, sistemin bizatihi değişimi pek tartışma konusu edilmemiştir.

Bu bakımdan, ana-akım siyaset biliminde nasıl kabul edilirse edilsin, temel siyasal sorunu işleyen bir siyasal sistemin ya da dengeye ulaşmış bir düzenin yokluğu olan Batı-dışı toplumlarda, siyaset çok daha kapsamlı ve dinamik bir içerikle tanımlanmalıdır. Bu tanım, özellikle de siyasal düzenin kuruluşunu içerecek biçimde zamansal boyutu da kuşatmalıdır. Zira siyaset, sadece kurulu bir otorite düzeninde kaynakların bölüşümü ya da dağıtımı meselesi değildir. Siyaset aynı zamanda bu düzenin yokluğu ve kurulması aşamalarını da içerir. Diğer bir deyişle siyasetin amacı ve merkezî unsuru devlet olsa da devletin öncesi ve sonrası da siyasetin konuları arasında yer alır. Dolayısıyla, "siyasal" kavramı ile "devlet" kavramını birbirinden ayırmak gerekir. Bu kaygıdan hareketle, siyasete dair alternatif bir tanım denemesiyle başlamak anlamlı bir adım olacaktır: Bu bağlamda, mesela, "siyaset, siyasal toplumun teşekkülü ve iktidarın temerküzü, yürütülmesi, sınırlandırılması ve el değiştirmesi ile alakalı eylemler bütünüdür" şeklindeki bir tanım, şimdilik ve ihtiyaçlarımız açısından daha kapsamlı ve uygun görünüyor. İktidarın yürütülmesine ilişkin ilkeler, siyasal toplumun teşekkülü ve iktidarın temerküzü aşamasında soyut veya potansiyel halde mevcut bulunuyor olsa bile, fiiliyatta iktidarın yürütülmesi ve sınırlandırılması onun temerküzüne bağlıdır ve ondan sonra gelir. İktidarın temerküzü ise "siyasal toplum"un varlığını zorunlu kılar. Hal böyleyken, Amerikan siyaset düşüncesi, en azından uzunca bir süredir, siyasal düzenin kuruluşundan ziyade yürütülmesine yönelik olarak yapılanmıştır.

Bu gerçeğin fark edilemiyor olması, alıcı toplumlarda bir diğer büyük hataya neden olur ki, o da siyasal düzenin mevcudiyetinin kurumsal tasarımıyla özdeş görülmesi ve başarılı örneklerdeki

kurumların imitasyonu ile siyasal düzenin tesis edilebileceğinin zannedilmesidir. Halbuki kurumsallaşma siyasal toplumun teşekkülü ve iktidarın temerküzü aşamasına değil de yürütme aşamasına denk gelir. Bu nedenle, siyasal yapıların zamansal boyutunu dikkate almayan gözlemciler, genellikle halihazırda nispeten başarılı bir siyasal düzene sahip ülkelerin mevcut yapısına ve o yapıyı besleyen düşünceye bakmakta, bu statik resimden elde ettikleri verilere dayanarak devletlerin ya da siyasal düzenlerin tesisine ilişkin soyutlama ve genellemelere gitmektedirler. Halbuki, siyasal düzen daimî devinim ve dönüşüm içerisinde bulunan dinamik bir süreçtir ve düzenin kuruluşunun parametreleri ve mantığı ile idamesinin parametreleri ve mantığı birbirlerinden tamamen farklıdır. Stephen D. Krasner'in vurguladığı gibi,

[k]urumsal yaratım dönemleri ile kurumsal durağanlık dönemleri arasında temel bir analitik ayrıma gidilmesi zorunludur. Belli bir dizi devlet yapısının ilk etapta neden vücut bulduğunu izah eden nedensel faktörlerin mahiyeti, devletin zaman içerisindeki sürekliliğini izah eden faktörlerin mahiyetinden çok farklı olabilir. Zira yeni yapılar bunalım/kriz dönemlerinde ortaya çıkar. Ya bir fetih sonucu zorla vazedilmiştir ya da mevcut toplumsal yapının özel bir cüzü tarafından devreye sokulmuştur. Ancak, kurumlar bir kere oluştu mu, ya toplumsal kaynakları mobilize ederek ve bireyleri uygun bir şekilde eğiterek ya da hatta sivil toplumun temel tabiatını dönüştürerek kendilerine mahsus bir hayata sahip olurlar. Kısacası, eski düzenin krizi ve yeni düzenin yaratımına ilişkin dinamikler yerleşmiş devlet kurumlarının idamesine hizmet eden dinamiklerden farklıdır.²⁶

Dolayısıyla, siyasal düzen açısından nispi bir istikrar kazanmış sistemlerin müesses yapılarının durumuna bakarak elde edilecek verilerin ve bu verilere dayalı olarak ulaşılabilecek sonuçların, siyasal düzenin kaynakları ya da kuruluşu üzerine ışık tutmaktan çok uzak olduğu gerçeği en baştan kabul edilmelidir. Bu bağlamda yapılması gereken, siyasal düzenin devinim ve dönüşümünü verili alarak, başarılı bir siyasal düzen kurabilmiş örneklerin, halihazırdaki değil, kuruluş şartlarını ve mantığını mukayeseli

²⁶ Stephen D. Krasner, "Approaches to the State: Alternative Conceptions and Historical Dynamics", *Comparative Politics* XVI/2 (Ocak 1984): 223-46.

olarak tahlil etmek ve bu tahlilden elde edilecek verileri dikkate alarak modellemelere gitmektir.

IV

Yukarıda, siyasal düzenimizi henüz tesis edememiş olmanın, bana göre, siyasal alanda karşı karşıya kaldığımız en büyük meydan okumayı teşkil ettiğini söylemiştim. Bu durumun günümüzdeki bariz dışavurumlarından biri, Türkiye’de hemen her kesim tarafından eleştiriliyor ve hatta reddediliyor olmasına ve aradan geçen bunca zamana rağmen, askerî bir darbe neticesinde hazırlanmış ve halka adeta dayatılmış 1982 Anayasası’nın halen yürürlükte olması, yerine bir başkasının yapılamamasıdır.²⁷ Bu da Türkiye halkının siyasal toplumun temeline ilişkin başlıca hususlarda bir fikir birliğine varamadığını gösterir. (Meclis’teki siyasal partiler, belki birtakım konjonktürel zorlamalar neticesinde uzlaşarak bir anayasa metni hazırlayabilseler bile, mevcut şartları göz önüne aldığımızda, bunun gerçek bir anayasa olamayacağı, teknik bir kanunlar setinin ya da toplumsal “ateşkes” mutabakatının ötesine geçemeyeceğini kabul etmemiz gerekir.) Çalışmamızın ikinci bölümünde görüleceği üzere, siyasal düzenin bağımsız değişkeni kurumların ya da mekanizmaların inşası değildir. Yani bir devlet bir anayasa tasarlamak suretiyle kurulamaz. Ancak, toplumun kahir ekseriyetinin içtenlikle benimsediği bir anayasanın varlığı siyasal düzenin varlığına ilişkin bir gösterge teşkil eder. Zira anayasa, bir insan topluluğunu bir “millet”e veya “siyasal toplum”a dönüştüren “müşterek iyi-hayat tasavvuru”nun başlı-

27 Bekir Ağırdir geçtiğimiz günlerde kaleme aldığı “Sorun Çözme Kapasitesi Düşük Ülke” başlıklı bir yazısında şöyle diyor: “Hiçbir sorunu zamanında, zamanın ve toplumun ruhuna uygun olarak çözemiyoruz. Anayasa, Kürt sorunu, Kıbrıs, Avrupa Birliği üyeliği... Yıllar geçiyor, tüm bu ‘markalaşmış’ sorunlar aşılamıyor. Türkiye’nin Anayasa sorunu Cumhuriyet’le yaşıt. Kürt meselesi, Kıbrıs, Avrupa Birliği üyeliği meselesi... Neden hiçbir sorunu zamanında ve zamanın, toplumu ruhuna uygun olarak çözemiyoruz? Bir an düşünsenize, altmışlı, yetmişli yıllarda Türkiye’de görev yapan bir diplomat ya da gazeteci 2022’nin bu ilk günlerinde Türkiye’ye gelse, siyasi gündemin ve ana meselelerin hemen hepsinin aynen sürdüğünü görecekti. ... Neden böyleyiz?” Bkz. Bekir Ağırdir, *Gazete Oksijen*, <https://gazeteoksijen.com/yazarlar/sorun-cozme-kapasitesi-dusuk-ulke/>, (son erişim 03.01.2022)

ca ifadesidir. İktidarı sınırlandırmak, devlet kurumlarının işleyişini ve birbirleriyle ilişkisini düzenlemek ve temel insan hak ve hürriyetlerini tatad etmek gibi anayasanın diğer işlevleri ancak bu kurucu vizyonun tezahürü olmaktan sonra gelir ve ikincildir. Bu bakımdan, üzerinde uzlaşmış bir anayasanın yazılamıyor olması, her şeyden önce, bir “siyasal toplum”un ve “müşterek iyi-hayat tasavvuru”nun yokluğuna delalet eder.

Halbuki siyasal düzen, ancak ve ancak, bir siyasal toplumun varlığında inşa edilebilir. Siyasal toplum ise bireylerin, en azından kahir ekseriyetinin, müşterek bir iyi-hayat tasavvurunu benimsemeleriyle vücut bulur. Bu, Platon’un *Cumhuriyet*’te önerdiği biçimde, toplumdaki herkesin her hususta aynı düşüneceği anlamına gelmez elbette. Platoncu tektiplik insan tabiatına aykırıdır ve totaliter bir projenin ötesine geçemez. Ancak, iyi-hayatin mahiyetine dair müşterek bir vizyonun varlığı, muhtemel bütün anlaşmazlıkların mevcut siyasal düzen içerisinde, anayasal zeminde, kanunlar ve kurumlar çerçevesinde, siyasal diyalog yoluyla çözüme kavuşturulmasını ya da uzlaştırılmasını mümkün kılar. Literatürde sıklıkla karşılaşılan siyaset tanımlarından birinin “belli bir toplumda çatışma halinde olan çıkarların uzlaştırılması faaliyeti”²⁸ olması, bu asli mutabakat zeminine işaret eder. Yani, yukarıda da belirtildiği gibi, bu tanım siyasal düzenin varlığını verili kabul eder ve siyasetin çerçevesini devlet kurumuyla mukayyet kılar.

Özellikle Kuzey Amerika ve Batı Avrupa’daki, nispeten başarılı bir siyasal düzen kurabilmiş ve anlaşmazlıklarını meşru siyaset zemininde çözme becerisi yüksek toplumların halihazırdaki durumuna bakıp da böyle bir fikir birliğinin yokluğundan dolayı, siyasal düzenin tesisi için müşterek bir iyi-hayat tasavvurunun lüks ve hatta gereksiz olduğunu zannetmek büyük bir yanlıgdır. Zira, siyasal düzenin tesisi ile mevcut bir düzenin idamesi, yukarıda da belirtildiği üzere, aynı ilkelere ve kanunlara tabi değildir. Siyasal düzenin tesisi, özellikle de kurucu çekirdek zümrede yoğunlaşan, büyük bir siyasal enerjiye, toplumsal birliğe ve kolektif

28 Bernard Crick’ten aktaran Münici Kapani, *Politika Bilimine Giriş*, 27; Yüksel Taşkın, “Siyaset Nedir?”, *Siyaset: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler*, der. Yüksel Taşkın (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 23.

eylem ruhuna ihtiyaç duyar. Nitekim, söz konusu toplumlardaki siyasal birimlerin kuruluşu, bu gözle incelendiğinde, günümüzde büyük ölçüde yitirilmiş olsa bile, çok yüksek bir siyasal enerjinin, birlik ruhunun ve kolektif eylem kabiliyetinin yaratıcı varlığı açıkça görülebilir. Öte yandan, bir kere siyasal düzen tesis edildi mi, düzenin idamesi için aynı derecede enerjiye ve toplumsal birliğe ihtiyaç duyulmayabilir. Böylelikle, siyasal düzenler, kendilerini oluşturan siyasal enerji zayıfladıktan ve hatta ortadan kalktıktan sonra dahi, yaratıcılıklarını yitirmiş olmakla birlikte, uzun süre hayatlarına devam edebilirler.

Tekrar etmek gerekirse gerçek bir siyasal düzen, ancak müşterek bir iyi-hayat tasavvuruna sahip siyasal toplumlarda mümkündür. Mukayeseli siyaset uzmanları bu hususu, diğer meslektaşlarına nispetle çok daha iyi görebilmektedirler. Aristoteles'ten İbn Haldûn'a, Machiavelli'den Burke, Montesquieu ve Hegel'e kadar pek çok düşünürün siyasal düzen açısından belli düzeyde bir vizyon birliğine vurgu yapmalarının nedeni budur. Çağdaş siyaset bilimcilerden Huntington, mesela, hangi ideolojiyi benimsemiş olursa olsun, başarılı ve etkin bir hükümetin ancak "insanları arasında siyasal sistemin meşruiyeti üzerine çok yüksek bir uzlaşımın olduğu siyasal toplumlarda" kurulabileceğini söyler. Diğer bir deyişle bu toplumlarda "vatandaşlar ile liderlerin (seçkinlerin) paylaştığı, toplumsal menfaatin neliği ve siyasal toplumu oluşturan temel gelenekler ile ilkeler konusunda müşterek bir vizyon [fikir birliği] bulunmaktadır."²⁹ Hatta, bireysel ve müstakil varoluşlara vurgu yapan liberal geleneğin son büyük temsilcilerinden ve müşterek bir normatif doktrine ulaşmanın imkânsızlığına inanan John Rawls bile "iyi-düzenlenmiş bir toplumun" ancak en azından adaletin mahiyetine ilişkin belli düzeyde bir görüş birliği (*overlapping consensus*) gerektirdiğinin altını çizer.³⁰

29 Huntington, *Political Order in Changing Societies*, 1.

30 "Bir toplumun iyi-düzenlenmiş olduğunu söylemek üç şeyi gösterir: Birincisi, bu, herkesin aynı adalet ilkelerini kabul ettiği ve diğer herkesin de bunları kabul ettiğini bildiği bir toplumdur. İkincisi bu toplumun temel yapısının –yani, temel siyasal ve toplumsal kurumları ve bunların nasıl tek bir işbirliği sistemi içerisinde yer aldıkları– bu ilkelere uygun geldiği kamusal olarak bilinir ya da bunun böyle olduğuna iyi bir sebeple inanılır. Ve üçüncüsü, bu toplumun ↔

Hal böyleyken, ülkemizde üzerine “siyasal düzen” inşa edebileceğimiz böyle “iyi-düzenlenmiş” bir “siyasal toplum”un varlığından bahsetmek zordur. Osmanlı İmparatorluğu’nun son demlerinden günümüze değin Türkiye’de işlevsel bir siyasal toplumun oluşumunun önündeki en büyük engel ise, bana göre, “iyi-hayat tasavvuru” konusunda toplumdaki derin ayrışmadır. Bu durum öyle bir noktaya ulaşmış görünüyor ki, bugün Türkiye’de varlık, bilgi, ahlak, adalet, hukuk, insan, tabiat, din, dil, bilim, tarih, devlet, toplum, siyaset, ekonomi ve hatta sanata dair birbirine karşıt iki farklı tasavvur, yani iki farklı dünya görüşü birbirine paralel biçimde varlığını sürdürmektedir. Bu iki dünya arasındaki irtibat ise günümüz itibariyle yok denecek kadar azalmıştır. Nitekim, sahici bir diyalogdan, müzakereden ve eleştiriden uzak bir şekilde, karşılıklı olarak indirgemeci ve kaba tasvirler, imalı dokundurmalar, beylik ithamlar veya küçümseyici suskunluklar sağlıklı bir iletişim tezahürü olarak görülemez. Kısacası, iyi-hayat tasavvuru konusundaki ayrılığın sebep olduğu anlaşmazlıklar, Batı’daki muadillerinin aksine, anayasal zeminde ve kanunlar çerçevesinde siyasal diyalog yoluyla çözüme kavuşturulabilecek basit birer siyasal-toplumsal-ekonomik anlaşmazlık olarak algılanamaz. Bu, mevcut haliyle telifi mümkün olmayan, varoluşsal bir ayrışmadır.³¹

vatandaşları normal olarak etkin bir adalet hissine sahiptirler ve bu sebeple adil olarak gördükleri toplumun bu temel kurumlarına uygun hareket ederler. Böyle bir toplumda, kamusal olarak tanınan adalet düşüncesi, vatandaşların toplum üzerindeki iddialarının yargısal zemine döküldüğü ortak bir bakış açısı meydana getirir. (...) Dolayısıyla, bir adalet anlayışı, makul kapsamlı doktrinleri benimsemiş makul vatandaşların desteğine sahip olamadığından dolayı başarısız olabilir ya da sık sık tekrarlayacağı gibi, makul bir örtüşen görüş birliğinin (*overlapping consensus*) desteğini alamayabilir. Bu niteliğe sahip olmak bir siyasal adalet anlayışının yeterli olması için gereklidir.” John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. Mehmet Fevzi Bilgin (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 79-80.

31 Ahmet Okumuş söz konusu hususu “siyaset” ile “siyasal” arasındaki ayrıma dikkat çekerek ifade eder: “Siyasal ile bir toplumun meşru bir zatiyet olarak kuruluş ve temsil ediliş biçimini anlarsanız ki bu (hegemonik) biçime rakip ya da alternatif biçimler yakın ya da uzak seçenekler olarak dolaşımda olabilir. Siyaset ise bu meşru (ve hegemonik) kuruluş-yapılanış biçiminin içinde ve büyük ölçüde onu en başından varsayarak sürdürülen bir güç rekabeti ve kaynaklara erişim mücadelesi olarak işler.” Ahmet Okumuş, “İslam Siyaset Düşüncesinde Siyasal Nerede Aranmalı?” *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak (Ankara: Nobel, İLEM Kitaplığı, 2018), 362.

Türkiye'deki bu iki ayrı "iyi-hayat tasavvuru" iki ayrı *elitete* (seçkinler zümresi) bedenlenmiş görünüyor. Malum olduğu üzere her yerde, demokratik rejimlerde bile, siyaset esas itibariyle *elitein* meşguliyetidir. Geniş halk kitleleri ise ancak *elitein* yönlendirmesiyle hareket eden ya da tutum takınan, büyük ölçüde edilgen unsurlardır. *Elite*, en basit ve kaba şekliyle, toplumsal iktidar sahibi seçkinler grubu olarak tanımlanabilir. Toplumsal iktidarın ise, Michael Mann'ın modeli üzerinden söylemek gerekirse, dört ayağı bulunmaktadır: askerî, ekonomik, siyasî/ idarî ve ideolojik. Yani bu alanlardan herhangi birinde ya da aynı anda bir kaçında insanların davranışlarını kendi amaçladıkları istikamette etkileme kapasitesi olanlar o toplumda *elite* statüsü kazanırlar.³² Başarılı siyasal sistemlerde günlük siyaset genelde bir *elite*-içi rekabet veya mücadele alanı olarak tezahür eder. Söz konusu *elite*, yukarıda da izah edildiği şekilde, siyasal toplumun temellerine ilişkin asgari bir mutabakata sahiptir. Bu bakımdan *elite*-içi rekabet veya mücadele, siyasal toplumun varlığına zarar vermeden, ilgili toplum için müspet bir dinamizm, denge, kontrol ve kalite üretir. Ancak, Türkiye gibi ülkelerde günlük siyaset, iki farklı "iyi-hayat tasavvuru"na binaen, kabaca iki *elite* arasında vuku bulmaktadır. *Elite*-içi mücadele ilgili toplum için müspet bir enerji üretirken, *eliteler*-arası mücadele ise sıfır-toplamlı bir oyuna dönüşmekte, tüm müspet enerjiyi tüketmekte ve siyasal toplumun doğal oluşum seyrini sekteye uğratmaktadır.

Kabaca ve ideal-tip düzeyinde resmetmek gerekirse, Osmanlı'nın Batı ile yüzleşmesi ve akabinde hesaplaşması sürecinde *elite* kendi içinde ikiye ayrılmıştı. Bir yanda, İdris Küçükömer'in tabiriyle, "Doğucu-İslamcı" bir grup, diğer yanda ise onun "sözde ve devamlı anti-tezi" olan "Batıcı-laik" grup oluşmuştu.³³ Türkiye Cumhuriyeti, "Batıcı-laik" grubun galibiyeti ve diğer grubu bertaraf etmesiyle kuruldu ya da Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla birlikte bu Batıcı-laik grup

32 Bkz. Peter Turchin, "Who are the Elites?" <https://peterturchin.com/cliodynamica/who-are-the-elites/>, (03.01.2022); Michael Mann, *The Sources of Social Power I: A History of Power from the Beginning to AD 1760* (New York: Cambridge University Press, 2012), 1-33.

33 İdris Küçükömer, *"Batılılaşma": Düzenin Yabancılaşması* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2006), 13.

diğerini baskılayarak galip geldi. Bu defa toplumsal yarılma, “modernleşme” sürecinde, sonradan Şerif Mardin’in kökenlerini klasik Osmanlı düzenine kadar geri götüreceği ve “merkez-çevre” ayrışması diye niteleyeceği biçimde, *elite* ile geniş “halk” kesimleri arasında tezahür etti.³⁴ Merkezin “tahakküm ve tecebbürüne” mukabil, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve hızlı kentleşmeye paralel olarak, “halk” ya da “çevre” merkezî ve Batıcı-laik *elitee* karşı kendi alternatif *eliteini* çıkardı. Her iki grup kendi içinde muhtelif fırkalara ayrılıyor ve bu fırkalar arasında ciddi ton farkları bulunuyor olsa bile, neticede, söyleyegeldiğimiz gibi, iyi-hayat tasavvuru konusunda bu iki *elite* kendi içinde ve birbirine karşı genel bir birlik oluşturuyor denebilir. Dolayısıyla, Huntington’un vurguladığı *elite* ile halk arasındaki ayrışma ne kadar tahripkâr ise, birbiriyle sahici bir müzakereye giremeyen *eliteler*-arası mücadele de aynı ölçüde tahripkârdır. Bu ikilik de ilerlemeci bir siyasetin gelişmesini maalesef temelden engellemektedir.

V

Özetle, Türkiye’nin bugünkü siyasal düzen sorununun esasında, yaygın kullanılan anlamıyla, siyasal (yönetim ve/ya kurum meselesi) değil, düşünsel/felsefi olduğuna inanıyorum. Bu bakımdan gerçek ve kalıcı bir çözümün ve mutabakatın düşünce alanında aranması gerektiğini zannediyorum. Böylesi bir çabanın ise ancak yaşayan bir düşünce içerisinde anlam kazanacağını ve düşünceye hayatîyet kazandıracak öncelikli unsurun ise sahi-

34 Bkz. Şerif Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset: Makaleler I*, der. Mümtazer Türköne ve Tuncay Önder (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 35-77. M. Kemal (Atatürk) zamanındaki *elite* ile halk arasındaki anlaşmazlığı şöyle ifade eder: “(...) bozuk zihniyetli milletlerde ekseriyet-i azime başka hedefe, münevver denen sınıf başka zihniyete maliktir. Bu iki sınıf arasında ziddiyet-i tämme, muhalefet-i tämme vardır. Münevverân kitle-i asliyeyi kendi hedefine sevk etmek ister; kitle-i halk ve avam ise bu sınıf-ı münevverre tâbi olmak istemez. O da başka bir istikamet tayinine çalışır. Sınıf-ı münevver telkinle, irşâdla kitle-i ekseriyeti kendi maksadına göre iknaa muvaffak olamayınca başka vasıtalarla tevessül eder. Halka tahakküm ve tecebbüre başlar; halkı istibdatta bulundurmaya kalkar.” Aktaran Attilâ İlhan, *Hangi Batı*, 7.

çilik olabileceğini savunuyorum. Bu anlayıştan yola çıkarak elinizdeki çalışmada, siyasal açıdan yüzleşmek zorunda kaldığımız en sahici mesele olan siyasal düzen sorununa yoğunlaşıyorum.

Kitabın birinci bölümü genel olarak siyasal düzenin mahiyeti üzerinde duruyor. Bu bağlamda, evrensel seviyede aranan veya benimsenen bir siyasal düzen modelinin var olup olmadığı tartışması yapılıyor. Kabaca da olsa kültürler arası tarihsel bir taramanın gösterdiği üzere, kökenleri insan tabiatına dayanan belli bir siyasal düzen modeli fikrinin, fiiliyatta ne ölçüde hayata geçirildiğinden bağımsız olarak, tüm dünyada her zaman muteber veya ideal görüldüğü sonucuna varılıyor. Bu ideal durum, bir yandan kamusal düzeni tesis edebilecek ve etkin bir yönetim kurabilecek şekilde iktidarın temerküzüne, diğer yandan da adalet düşüncesi üzerinden iktidarın sınırlandırılmasına dayanıyor. Bu şemada adalet nosyonu kritik bir yerde duruyor. Zira iktidar temerküzü, mantık gereği, iktidarın kendi cinsinden bir karşı iktidarla sınırlandırılmayacağı anlamına geliyor. Geriye muktedirlerin kendi kendilerini sınırlandırmaları seçeneği kalıyor, ki bu da müşterek ve aşkın bir adalet anlayışıyla sağlanıyor.

Modern zamanlarda ideal siyasal düzen ya da iyi yönetim modelinin liberal demokrasi olduğu yönünde ana-akım siyaset bilimi literatüründe genel bir mutabakatın varlığından bahsedilebilir. Ancak liberal demokratik modelin, gerek tarihsel gelişimi gerekse kavramsal yapısı itibariyle bileşenlerine ayrıldığında, aslında, tarih boyunca diğer toplum ve kültürlerde kabul gören ideal siyasal düzen modellerinden çok da farklı olmadığı anlaşılmaktadır. Her yerde olduğu gibi, Avrupa'da da on altıncı yüzyıldan itibaren bir siyasal düzen arayışı sürecine girildiği ve bu arayışın bir yandan iktidarın temerküzüne, diğer yandan da iktidarın sınırlandırılmasına dayalı bir denge noktasında istikrar bulunduğu söylenebilir. İşte bu siyasal dengenin adı Avrupa'da liberal demokrasi olmuştur. Diğer bir deyişle, liberal demokrasi liberal değerlerden neşet ettiği için değil, tarih boyunca tüm toplumlarda ideal görülen siyasal düzen modelini Avrupa'nın özel şartlarında sağlayabildiği için iyi yönetim modeli olarak anılmayı hak eder.

Kitabın ikinci bölümü ise, mahiyeti yukarıdaki şekilde tanımlanan siyasal düzenin gerçek hayatta nasıl tesis edileceği soru-

suna hasredilmiştir. Bu bağlamda siyasal düzenin bağımsız değişkeni yakalanmaya çalışılmıştır. Siyasal düzenin kurucu unsurlarına ilişkin pratikte ve teoride var olan algılar ve modeller ana hatlarıyla üç grupta tasnif edilebilir: Aktör-merkezli siyasal düzen anlayışı, kurum-merkezli siyasal düzen anlayışı ve asabiyet-merkezli siyasal düzen anlayışı, ki ana-akım literatürde hakkıyla temsil edilmediğini düşündüğümüz bu sonuncusu çalışmamızda bir yandan etraflıca formüle edilmeye çalışılacak, diğer yandan da mevcut algılara bir alternatif olarak önerilecektir. Burada hemen belirtilmesi lazım gelir ki, siyasal düzen söz konusu olduğunda her üç unsurun da önemi, hatta vazgeçilmezliği inkâr edilemez. Nitekim ilgili literatürde, “asabiyet” unsurunun göreceli ihmaline rağmen, hem aktörlere hem de kurumlara dair değişkenler siyasal düzen modellemelerinde büyük ölçüde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Bu nedenle, “merkez” kelimesinin de işaret ettiği gibi, yukarıdaki yaklaşımları birbirinden farklılaştıran husus, bu unsurlardan birini tercih edip diğerlerini tamamen göz ardı etmek değil, bu unsurlardan birini “ilk sebep” ve/ya “bağımsız değişken” olarak algılamak, diğerlerini de “ikincil sebepler” veya “bağımlı değişkenler” olarak görmektir. Biz de burada, aktörlerin ve kurumların önemini inkâr etmeden, “asabiyet” unsurunun merkezîliğini ve dolayısıyla belirleyiciliğini savunacak, ilk iki unsurun, siyasetteki önemli rollerine rağmen, ancak bir ilk sebep niteliğindeki “asabiyet” değişkenine bağlı olarak anlam kazanacağını öne süreceğiz.