

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

SİYASET

SİYASET BİLİMİ İNCELEMELERİ

Cemil Oktay



SİYASET BİLİMİ İNCELEMELERİ

Meşruiyet
Sınıflandırma
Kültür
Modernleşme

CEMİL OKTAY

Prof. Dr. Cemil Oktay, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalıştı. Halen emeklidir. “Yükselen İstemler karşısında Türk Siyasal Sistemi ve Kamu Bürokrasisi”, “Siyaset Yazıları” başlıca kitaplarıdır.

SİYASET BİLİMİ İNCELEMELERİ

Meşruiyet
Sınıflandırma
Kültür
Modernleşme

Cemil Oktay



Alfa Yayınları 1339
Siyaset - Sosyoloji 52

SİYASET BİLİMİ İNCELEMELERİ
Meşruiyet-Sınıflandırma-Kültür-Modernleşme

Cemil Oktay

1. Basım: 2003
5. Basım : Kasım 2010
ISBN : 975-297-358-2
Sertifika No: 10905

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Yayın Yönetmeni ve Editör Rana Alpöz
Pazarlama ve Satış Müdürü Vedat Bayrak

© 2003, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
© 2009, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Kapaktaki resim, Tanrıça Athena'nın baykuşunun vurulu olduğu
V. yüzyıl Atina sikkesidir.

Kitabın Türkçe yayın hakları Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.'ne aittir.
Yayınevinden yazılı izin alınmadan kısmen ya da tamamen alıntı yapılamaz,
hiçbir şekilde kopya edilemez, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Tel: (212) 674 9723 Faks: (212) 674 9729

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Ticarethane Sokak No: 53 34110 Cağaloğlu İstanbul, Turkey
Tel: (212) 511 5303 - 513 8751 - 512 3046 Faks: (212) 519 3300
www.alfakitap.com
info@alfakitap.com

SUNUŞ

Elinizdeki metin, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde verdiğim ders konularının bazılarını biraraya getiren bir metindir ve uzun süre öğrencilere masa üstü yayın tekniği ile ulaştırılmıştır. Üniversite dışındaki okurların yararlanabilmesi için, Alfa Yayınevi'nin gayretleriyle bu kez kitap haline getirilmesinin uygun olabileceği düşünüldü. Kitabın içerdiği konuların siyaset biliminde anahtar nitelikte konular olduğunu belirtmeliyim. Kitap, dört ayrı bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm'de siyaset ve meşruiyet konusunun nasıl incelenebileceği asıl çalışma eksenini oluşturur. Bilindiği gibi meşruiyet sorunu, siyaset biliminin en temel, dahası aşkın sorunlarından birisi ve başlıcasıdır. Biraz abartılı gelse bile, denebilir ki, siyasi tefekkürün başında ve sonunda meşruiyet sorunu vardır. Siyasi alanın hemen hemen her yönü, bir şekliyle meşruiyet kavramıyla ve yerleşik meşruiyetin kimyasıyla ilişkilidir. İkinci Bölüm, siyasi düzenlerin şu veya bu biçimde tecelli etmesini belirleyen değişkenlerin gözden geçirilmesine ayrılmıştır. Siyaset bilimi yazınının ele alıp incelediği değişkenlerin tanıtılması ve tartışılması söz konusudur. Siyasi kültür, Üçüncü Bölümün içeriğini oluşturuyor. Kültür kavramının irdelenmesi ve siyaset biliminde kullanılması, antropoloji başta olmak üzere yerleşik yazında kabul gören yaklaşımların tanıtılması asıl amaçtır. Kitabın dördüncü ve son bölümü, siyasi gelişme sorunu etrafında toplanan tartışmaları kapsar. Farklı okulların konuya yaklaşım biçimleri, genel çizgileri çerçevesinde aktarılmıştır. Dört ayrı incelemenin her birinde temel kaygı, siyaset bilimi öğrencilerine karşılaştırmalı yaklaşımın önemini vurgulamaktır. Kendi yazdıkları kitabın asıl hedefi, bu günümüz

dünyasında, beşerî bilimlerde karşılaştırma yönteminin öğrencilere yeni ve farklı ufuklar açmak için şimdilik en isabetli yöntem olduğunu düşünüyorum.

Metnin dizilmesinde gayreti geçen meslektaşlarım Serpil Çakır'a, Ayşegül Komsuoğlu'na, Zeynep Güler'e, Funda Süzer'e, Adil Baktıaya'ya ve sayfa düzeni görevlisi Bahar Kuru'ya teşekkür ederim.

Cemil OKTAY
Beyazıt 2003

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ:	v
BÖLÜM: 1	1
1-SİYASET VE MEŞRUIYET	3
1.1 İDEAL MEŞRUIYET TÜRLERİ	8
1.2 GELENEKSEL MEŞRUIYET	12
1.3 YASAL-USSAL MEŞRUIYET	42
1.4 KARİZMATİK MEŞRUIYET	49
BÖLÜM: 2	55
2. SİYASİ DÜZENLERİN SINIFLANDIRILMASI	57
2.1 ARİSTO: SİYASETİN ÖZERKLİĞİ	57
2.2 MACHİAVELLİ: SİYASETİN KIRILGANLIĞI	65
2.3 MONTESQUIEU: SİYASETİN ZEMİNİ	82
2.4 TOCQUEVILLE: ÖZGÜRLÜKÇÜ VE DESPOT DEMOKRASİLER	103
2.5 COMTE: BİLGİNİN NİTELİĞİ VE SİYASET	116
2.6 MARX:SİYASETİN BAĞIMLILIĞI	123
2.7 SHİLS: SEÇKİNLERİN NİTELİĞİ VE SİYASET ..	135
2.8 LİPSET: İSTİKRARLI-İSTİKRARSIZ DÜZENLER	141
2.9 APTER: DEĞERLER VE SİYASET	145
BÖLÜM: 3	163
3. SİYASİ KÜLTÜR	165

3.1 ANTROPOLOJİDE KÜLTÜR	167
3.2 SİYASET BİLİMİNDE KÜLTÜR	214
BÖLÜM: 4	229
4. SİYASİ GELİŞME	231
4.1 GELİŞME YAZINININ GENEL EVRİMİ	231
4.2 MODERNLEŞME SÜRECİNİN ÖZELLİKLERİ	237
4.3 MODERNLEŞMEYİLE DEĞİŞENLER	242
4.4 SİYASİ MODERNLEŞME KURAMLARI	264
4.5 TARİHSEL SOSYOLOJİDE MODERNLEŞME	306
DİPNOTLAR	343
KAYNAKÇA	359
DİZİN	367

Bölüm: I

I-SİYASET VE MEŞRUIYET

Siyaset bilimine giriş dersinde, ilk iş olarak siyasetin tanımını yapmak, genellikle çok doğal ve alışılmış bir yaklaşımdır. Önce “**siyaset**” sözcüğü üzerinde biraz durmamız gerekecek. “**Siya-set**” sözcüğü, gerek Osmanlıca’da, gerek Türkçe’de çok farklı anlamlara gelebiliyor. Sözcüğün birçok Batı dilindeki karşılığı olan “**politika**” da tek bir kavrama verilen ad değil. Demek oluyor ki, sözcük, birçok dilde oldukça yüklü ve değişik anlamlarda kullanılabiliyor. Örneğin, Türkiye’nin “**eğitim siyaseti**” denildiği zaman, bundan, eğitim alanında hükümetlerin öngördüğü önlemler ve eğitime ilişkin tasarımlar anlaşılıyor. “**Tarım ürünlerinin desteklenmesi siyaseti**” ifadesiyle, tarımdaki üreticilerin güçlendirilmesi veya bir biçimde bu kesimin yönlendirilmesini hedef alan girişimler kastediliyor. İşaret edilen anlamda, ticari veya sınai bir firmanın “**yatırım**”, “**pazarlama**” ve “**iş başında eğitim**” siyasetlerinden de söz edilmektedir. Genellikle vurgulanmak istenen şey, belli bir alanda izlenmesi gereken ya da izlenen yoldur. İngiliz dili, bu anlamdaki siyaseti “**policy**” diye adlandırıyor. Türkçe’de aynı anlamı karşılamak üzere “**siyasa**” sözcüğü önerilmiştir; sözcüğün pek yaygın olmamakla birlikte, gerek üniversite yayınlarında, gerek günlük basında, pek ender olarak özel konuşmalarda geçtiğini belirtelim.

Hemen akla gelebileceği gibi, belli bir alanda geliştirilen önlemler dizisi tek değildir; aynı alana, aynı konuya ilişkin olarak başka önlemler dizisi, yani “**siyasalar**” olabilir. İşte bu farklı siyasaların kendi aralarında yarışmasına da “**siyaset**” deniyor. Anglo-Saksonlar, bu anlamdaki siyaseti “**politics**” sözcüğüyle karşılıyorlar. “**Siyasa**”dan, bir dizi önlemler bütünü, “**siyaset**”ten de bunlar arasındaki yarış anlıyoruz. Yarış, bazen amaçlar, bazen çıkarlar, bazen de farklı felsefeler veya dünya görüşleri arasında cereyan edebiliyor. Toplumsal hayatın belli bir alanı bu yarış etrafında geçiyor. Yarış içindeki unsurlar, birbiriyle çelişkili olabileceği gibi uyushabilir özellikler de taşıyorlar. Genellikle ve safdil bir kanıya göre, gerek hükümetlerin, gerek birey veya bireylerin belli bir alandaki ön-

lemler dizisi anlamındaki siyasetleri, bu siyasetler etrafında mücadele vermeleri asil bir iş gibi görülür; ama farklı siyasetlerin kendilerini kabul ettirmek için karşılıklı çatışmaları veya uzlaşmaları, bu süreçte sergiledikleri eğilip bükülmeler ve hesaplı davranışlar, küçümseyici yargılarla karşılaşılır. Bu tür küçümseyici tavırlar, çoğu zaman siyasetin doğasına ya nüfuz etmemiş olmaktan ya da -ki bu daha muhtemeldir-, olgulara “**ahlâki**” ölçüler çerçevesinde bakmaktan kaynaklanır. Burada “**ahlâki**” ölçü derken, daha çok siyasi yarışma alanının düzenlenmesine ilişkin kıymet hükümlerini düşünmeliyiz. Kıymet hükümlerinden yola çıkarak, yarışma alanı hakkındaki görüşlerimiz de, siyaset sözcüğüyle tanımlanan başka bir anlam oluyor. Bir yanda, siyasa ve siyasalar arasında yarışma anlamında siyaset var; diğer yanda, özellikle bu yarışma alanının düzenlenmesi ve yaşanması konularında, “**olan**” siyaseti paylaşılanların değer içeren bakış açıları var. Başka bir ifadeyle, buna “**siyaset bilinci**” demek mümkün. Altı çizilmesi gereken husus, bu siyaset bilincinin de, siyasetin bir parçası gibi mütalâa edilmesidir. “**Siyasi kültür**” veya “**siyasi zihniyet**” ifadeleriyle işte bu bilinç anlatılmak istenir. Siyasetle bir yarışma alanı ve faaliyeti kastediliyorsa, en azından böylesi bir alanın ve faaliyetin katılımcılar tarafından bilinmesi, farkına varılması, giderek onun hakkında tavırlar oluşması zorunludur. Tavrı alışlar, olumlu yargılar içerdiği gibi, olumsuz yargılar da içerebilir. Bu faaliyet alanına ilişkin düzenli bilgiler ve düşünceler geliştirilebilir; nitekim, geliştirilmiştir. Bu takdirde, siyasi düşünceden, siyasi ilkelerden, doğal olarak “**siyasi ahlâk**”tan söz ediyoruz demek oluyor. Özetle siyaset, sadece fiilî olarak yaşanan veya “**olan**” bir gerçeklik zeminini ifade etmiyor; aynı zamanda bu zeminin “**nasıl olması gerektiği**” sorusunu yanıtlayan savlar içeriyor. Bu son anlamda adına “**ideoloji**” dediğimiz farklı söylemler ortaya çıkıyor ve siyaset, -alan olarak- onların da çatışması gibi tezahür edebiliyor.

Burada, kısa bir ayrıç açarak, siyaset biliminin yerini tayin etmek gerekiyor. Siyaset bilimi, işte bu “**olan**” siyasetle, “**olması gereken**” siyasetlerin nasıl cereyan ettiklerini, “**anlama**

modelleri” çerçevesinde okumaya çalışıyor. “**Bir alan olarak siyaset**”, nasıl tezahür ediyor? Bu alan hakkındaki bilincin oluşmasında ne gibi etkenler var? İşte bu türden soruları yanıtlamaya yönelik bir gözlem ve tahlil işini siyaset bilimi üstleniyor.

Demek oluyor ki, değişik “**siyasalar**”ın nasıl oluşturulduklarını, bunların kendi aralarındaki mücadelelerini, terkiplerini ve nihayet, bütün bu konulardaki düzenli veya düzensiz tavır alışların mahiyetlerini anlamak ve açıklamak, siyaset biliminin uğraş alanlarıdır. Siyaset bilimi, belirli modeller kullanmak suretiyle bu konularda gözlemlerde bulunur; değişik deneyimleri eşzamanlı veya artzamanlı olarak karşılaştırır. Böylece değişik deneyimlerin ortak paydalarını, her deneyimin kendine özgü yönlerini ortaya koyar. Siyaset hakkındaki kültür ve düşüncelerimiz, yanlış bir bilinç oluşturur. Oysa, siyaset bilimi, açıklamalarında modellerle sınırlı kaldığı için, daha çok “**yansız**” diyebileceğimiz bilgiler üretir.

Özetle siyaset, belli bir konuda izlenmesi gereken yolu ve farklı “**siyasalar**”ın kendi aralarındaki yarışı içeriyor. Farklı “**siyasalar**”ın karşı karşıya veya yanyana geldikleri “**alan**” da siyaset sözcüğünün içinde. Bu “**alan**” üzerinde cereyan eden olaylar ve düzenleyici kurumlar hakkında, bireylerde oluşan bilinç de, “**siyasi kültür**”, “**siyasi zihniyet**” ve “**siyasi ideoloji**” adları altında siyasetin bir parçası olma durumunda. Bunlara bir ekleme yapmak gerekiyor:

Siyaset sözcüğü ile, hem bu işaret edilen “**kısmi alan**”ın, hem bu “**kısmi alan**”ın tüm toplum üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkisi yüzünden, genel toplumsal düzenin kastedildiği oluyor. Belirli “**siyasalar**”ı savunanlar, bu yolda aralarında mücadele edenler, örneğin siyasi partiler, bu işi toplumun tamamına ilişkin olarak yapıyorlar. Siyaset, toplum içinde kısmi bir faaliyet olsa bile, sonuçları itibarıyla, söz konusu toplumun tamamını bağlayan bir faaliyet niteliğinde tezahür ediyor. Siyasetin bu son özelliği, Kadim Yunan’dan beri biliniyor. Batı dillerinde siyaset demek olan “**politics, politique vb.**”, Kadim Yunanca’nın “**politeia**” sözcüğünün karşılığı. Bu sözcük de, her şeyden önce, toplum düzenini içeren bir anlam taşıyor.¹ Farabi’nin Medi-

net-ül Fazılası'nda, “**medeniyet**”, “**Medine**” veya “**temeddün**” sözcükleri, sonuç itibarıyla genel bir toplum düzeninin ifadesidir. Bu düzen, farklı biçimlerde ortaya çıkabilir. Aynı tespiti, Kuzey Afrikalı ünlü toplumbilimci ve tarihçi İbn-i Haldun için de söylemek mümkün. Onun kaleminde de, Aristo ustanın izleri görülür. Siyaset bilimcilerin, ilgi alanlarını sınırlı tutmayıp toplumun geneline yaymaları, aslında siyasetin doğasından kaynaklanan bir yaklaşımdır. Gerçekten siyaset, ancak çok değişkenle açıklanabilecek, karmaşık ve kapsayıcı bir olgudur.

Siyaset sözcüğü üzerindeki bu açıklamalardan sonra, siyaset biliminde yaygın olarak benimsenen tanıma geçebiliriz:

Yapılacak tanımlama ne olursa olsun, bilmemiz ve peşinen kabul etmemiz gereken en önemli husus, tanımlamanın sonsuza kadar geçerli, daha başka türlü olanaksız bir tanımlama olarak görülmemesidir. Başka bir deyişle, yapılan tanımlama, geçici bir tanımlamadır. Noktası konulmuş, artık üstüne bir daha eğilmeye gerek kalmayan bir tanımlama söz konusu değildir. Tanımlama, neden geçici bir çalışmadır; neden sürekliliğinden söz edemeyiz?

Kalıcı bir tanımlamadan söz edebilmemiz için, tanımlaması yapılan faaliyetin tüm özelliklerini saptayan bir anlayış ve kavrayışa ulaşmamız gerekiyor. Bilimin doğası gereği bunun mümkün olmadığını belirtelim. Bilim, yeni bilgiler ürettiği, incelemeyi sürdürdüğü alanın yeni özelliklerine bizi nüfuz ettirdiği ölçüde anlam ifade eder. Bilim, bilginin sürekli eskidiği ve yanlışlandığı bir alandır; mutlak, kesin gerçeklerin ifade edildiği bir alan değildir. Ayraç kapanmamıştır ve ucu açıktır. Sürekli sorgulamak derken, kastedilen budur. Bu nedenledir ki, bilim, geçici tanımlamalar kullanır. Sabit, her zaman ve her mekânda geçerli aşkın bir tanımlama üzerine beşerî bilim inşa edilmez.

Aşağıda verilen tanım veya tanımları bu kayıtlar çerçevesinde değerlendirmek gerekiyor.

Siyaset, tek bir insanı değil, insanları ilgilendiren bir alandır. Siyaset, bir tek “**ben**”in etrafında değil, “**ben**” ve “**ötekiler**” arasında cereyan eden bir faaliyetdir. Buna, **siyaset bir ilişkidir** de diyebiliriz. “**Ben**” ve “**öteki**”nden söz ediyorsak, aynı za-

manda bir “**ilişki**” den söz ediyoruz demektir. O halde ilişkiyi kuran bir vasıta olmalıdır. İlişki, bu vasıtayı kullanarak kurulur. Siyaset bilimcilerinin başöğretmeni Aristo, insanı “**siyasi bir varlık**” olarak tanımlarken, işte bu noktadan yola çıkıyordu. Ona göre insan, başkalarıyla iletişim kurabilen bir varlıktı; söz gücüne, kendisini ifade etme yeteneğine sahipti.

Bu tespit, bizi siyasetle söz sanatı arasındaki bağa götürüyor. Bu anlamda siyaset, sözle iç içe yürüyen bir faaliyet olarak ortaya çıkıyor. İdeolojilerin siyasi alandaki önemlerini anlayabiliyoruz. Çünkü ideolojiler, her şeyden önce bir sözdür.

Siyasetin bir “**ilişki**” olduğunu, bir tek “**ben**”i değil, farklı birçok “**ben**”leri ilgilendirdiğini, insani bir özellik olan “**söz**”le iç içeliğini ifade etmek yeterli değildir. Genel olarak toplum bir ilişkiler kümesidir. Siyaset bu ilişkiler kümesi içinde, belli özellikler taşıyan ilişkileri içerir. İşte siyasetin tanımı, tüm toplumsal ilişkiler içinde, siyasete özgü olanı ortaya koyan bir tanım olmalıdır. Siyaseti diğer tür ilişkilerden ayıran özellikleri etrafında sorguladığımız zaman, siyaset bilimi yazınında genel kabul gören yanıt şu şekilde ifade edebiliriz: “**Siyaset, bir toplumda meşru otoriteye dayanmak suretiyle yapılan varlık ve değer dağıtma faaliyetidir.**”² Hemen belirtelim ki, bir toplumda her türden varlık ve değer dağıtımı, kendiliğinden siyaseti içermez. Bu işin meşru otoriteye dayanarak yapılıyor olması, siyasetin asıl kendine özgü yüzünü oluşturur. Nitekim, herhangi bir topluma kabaca bakışla bile göreceğimiz gibi, varlık ve değer dağıtımı çok farklı yöntemlerle cereyan edebilmektedir. Katılımcıların rızalarıyla gelişen ticari hayat, senenin önemli günlerinde karşılıklı verilen hediyeler, hep birer varlık ve değer dağıtımıdır. Bu faaliyetlerde, meşru ve bütün bir toplumu kapsayan otoritenin kendisini göstermesi, söz konusu bile değildir. Varlık ve değer dağıtımında, eğer meşru otoriteye dayanmak söz konusu ise, işte ancak bu durumda ortada bir siyasi faaliyet vardır. Demek oluyor ki, yukarıda verilen siyaset tanımını biraz açmak, genel ifadenin ayrıntılarına girmek gerekir. Başka bir ifadeyle, meşru otoriteden ne anlaşılmaktadır?

1.1 İDEAL MEŞRUIYET TÜRLERİ

Meşruiyet, şer'i ve şeriat sözcükleriyle akrabalığı olan bir sözcüktür. Edebi anlamıyla, meşru sözcüğü, bir sıfattır ve şer'i olan, şeriata uygun olan anlamına gelir. Burada, şimdilik altını çizmemiz gereken, **“uygun”**luk kavramıdır. Sözcük akrabalığından yola çıkarak, meşruluk kavramını bir dinin hükümlerine uygunluk anlayışıyla sınırlandıramayız. Böyle bir sınırlandırma, sınırlandırmayı yapanı, istemediği ve düşünce disiplinini kısıtlayan bir istikamete götürür. Ancak, örneğin bir karardan, bir tasarruftan veya bir kurumdan söz ediyorsak ve bunların meşruiyetine değiniyorsak; kararı veren ve bu karara muhatap olanlar, herhangi bir tasarrufun kapsamına girenler, söz konusu kurumla ilişkisi olanlar, yani ilgililer açısından bir tür **“anlayış paylaşımı”**ndan, karşılıklı **“uygun bulma”**dan söz ediyoruz demektir.

Dikkat edilirse, **“anlayış paylaşımı”**na gönderme yapıldı. Yani, bir ilişkiyi oluşturan taraflar söz konusu ve bu taraflar arasında, ilişkinin ortak bir anlayışa dayandırılması, bu nedenle ilişkinin taraflarca yadırganmadan kabul ediliyor olması, başka bir ifadeyle, **“uygun”** bulunuyor olması gerekiyor. Bir tür razı olma haliyle karşı karşıya bulunuyoruz. Dolayısıyla, karşılıklı benimsemeye ve içselleştirmeye yönelik ruh hali söz konusudur. Meşruiyet, şiddeti dışlayan bir kavramdır. Meşruiyet, şiddet kullanarak değil, rıza üzerine kendini kabul ettirmedir. Bu noktanın altını şunun için çiziyoruz: Siyasi iktidar, bilim yazınında sıkça **“meşru şiddet tekeli”** diye tanımlanır. Yapılan tanımlamayla, siyasetin şiddet kullanmak suretiyle yürütüldüğü kastedilmez. Şiddetin tekelleştirilmesinin kendisi, başka açıdan bakıldığında, şiddetin çerçeve içine alınması, denetlenmesi, asgari düzeye indirilmesi demektir. Çünkü, şiddet kullanma, kullanan ve muhatapları açısından kabul edilebilir bir zeminde mümkün olmaktadır.

Meşruiyet konusundaki ilkimizi biraz daha ileriye götürmek suretiyle onun tabiatına nüfuz etmeye çalışalım.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü, meşruiyeti **“Yasaya, dine veya kamu vicdanına uygun olan”** diye tanımlıyor. **“Uygun”** olma ölçütü yukarıda işaret edildiği gibi, meşruiyet tanımında sü-

rekli karşımıza çıkan bir sabitedir. Siyasi iktidar, eylemlerinde meşru olmak için, içinde bulunduğu toplum katında **“paylaşılan”** bir dizi değerler kümesine **“uygun”** olacaktır. Sözlükte belirtildiği gibi bu, **“yasa”**, **“din”** veya **“kamu vicdanı”** olabilir. Siyasi iktidar meşrudur; eğer, bir yasaya ve yasalara, dine veya din temelli değerlere, tabii olarak kamu vicdanının **“olur”**una sahipse. Mutlak ölçülerle, sahip olup olmamasının dışında, genel kanının sahip olduğu yolunda belirmesi, o iktidarın meşru görülmesi için yeter bir sebeptir.

Meşruiyetin tarih içinde veya toplumdan topluma ölçütlerinin değiştiğini görüyoruz. Meşruiyetin doğasını anlamak, bu nedenle, söz konusu olduğu toplumun doğasını anlamaktan geçiyor. XX. yüzyılın başında, ünlü Alman toplumbilimci Max Weber, tarihin değişik dönemlerindeki veya değişik coğrafyalardaki meşruiyet anlayışlarını üç türe indirgeyerek tanımlamaktadır. Bu tanımlara göre, üç ayrı türde meşruiyetten söz edebiliyoruz. Birincisi, **“geleneksel”** meşruiyettir. İkincisi, **“yasal-ussal”** meşruiyettir. Üçüncüsü de **“karizmatik”** meşruiyettir. Her üç meşruiyet de birer zihinsel tanımlamadır. Başka bir deyişle, tanımlandıkları saf biçimleriyle, tarihsel gerçeklere denk düşmezler.³ Bu nedenle, Weber’in meşruiyet tanımları birer ideal tiplemedir. Bunun ne anlama geldiğini biraz aşağıda daha açık ve ayrıntılı olarak açıklayacağız. Şimdilik bilmemiz ve altını çizmemiz gereken husus, meşru olmanın ölçütlerinin zamana ve zemine göre değişebilmesidir. Genel toplumsal özelliklerden, toplumun yerleşik değerlerinden bağımsız bir meşruiyet düşünemeyiz. Siyaseti anlamak, önemli ölçüde toplumu anlamaktan, toplumu anlamak da o toplumu diğer toplumlarla karşılaştırmaktan geçiyor. Genelde toplumbilimci, özelde siyasi bilimlerle uğraşan biri için, Descartes’ın ünlü **“Düşünüyorum, o halde varım”** deyişini değiştirerek şöyle ifade edebiliriz: **“Karşılaştırıyorum, o halde varım”**. Günümüzün başarılı bir insani araştırmalar uzmanı Dumézil, bu anlayışı şu özdeyişle dile getiriyor: **“Ben karşılaştıran bir hayvanım”**.⁴ İnsanın diğer yaratıklardan farkının düşünce yeteneğinde, düşünce yeteneğinin önünde sonunda bir karşılaştırma yeteneği ve bunu

ifade gücünde olmasını vurgulayan bu çarpıcı tespitler, toplum-bilimlerde **“karşılaştırma”**nın **“olmazsa olmaz”** gereğine işaret ediyor. Bilimsel düşünmek demek, karşılaştırma yapmak, başka bir deyişle bilimsel olarak **“var olmak”** demektir. Sorunu sadece yöntemle sınırlandıramayız. İçinde yaşadığımız toplumsal maceranın tarafımızdan iyi anlaşılması da karşılaştırmayı elzem hale getiriyor. **“Hiçbir uygarlık -veya toplum-, başka uygarlıklarla -veya toplumlarla- karşılaştırma yapmaksızın, kendisi hakkında bir yargıya varamaz.”** diyen kalem çok haklıdır.⁵

İşte bu üç meşruiyet türü, tarihî durumların, daha başka bir biçimde söyleyecek olursak, somut örneklerin karşılaştırılarak anlaşılmasında başvuru olan ölçütler olarak kullanılmaktadır. Siyasi gerçeklik olsun, genelde toplumsal gerçeklik olsun, gözlemciye mahremiyetlerini zahmetsiz teslim etmezler. Yaşamın kendisi, tarihî örnek ve görgül karmaşıktır. Bu karmaşıklığı, gözlemci, zihinsel düzeyde geliştirilmiş çerçeveler içinde anlamaya ve öğrenmeye çalışır. Üç meşruiyet türünü bu işlevlerini göz önünde bulundurarak değerlendirmeliyiz.

Bunların saf, ideal tipler olduğunu belirtmiştik. Bununla kastedilen husus şudur: Öncelikle altını çizelim ki, yukarıda adı geçen hiçbir meşruiyet türü, gerçek hayatta bütün unsurlarıyla, yani eksiksiz olarak bulunmazlar. **“Görgül”**ün kendisi, zihinsel birer ürün olan ideal tiplerden çok daha farklıdır. Bu tipler, gözlemcinin maksatlı abartmalarla yaptığı tanımlardır. Görgül durumların belli özellikleri, altları çizilerek, maksatlı bir biçimde ve birbirini tamamlayacak nitelikte biraraya getirilir. **“Saf”** ve **“arındırılmış”** olma özellikleri buradan kaynaklanmaktadır. Zihinsel birer tanımlama olduklarını söylerken, işte bu husus vurgulanıyor. Biz, **“geleneksel”** meşruiyet, **“yasal-ussal”** meşruiyet veya **“karizmatik”** meşruiyet ifadelerini kullandığımız zaman, bunları zihinsel düzeyde yapıyoruz. Yaparken, belki çoğunlukla görgül verilerden yola çıkıyoruz. Ancak, tarihte ve coğrafyada dağınık olarak yaptığımız bazı tespitleri, öyle olmadıkları halde biraraya getiriyoruz. Bu işlem, tamamen zihinsel bir faaliyet sonucunda oluyor. Biraraya getirilen unsurlar,

aralarında her biri diğerini tamamlayacak nitelikte bulunuyorlar. Bu nedenle, ortaya “**saf**” ve “**görgül gerçekliğin bulan-dırmadığı**” bir çerçeve çıkıyor. Artık bu çerçeveyi kullanarak tekrar görgüle dönmek ve görgülün çerçevelerden hangisine daha yakın bir görüntü sergilediğini tespit etmek kalıyor. Demek oluyor ki, adına “**ideal tip**” veya “**ölçek tip**” dediğimiz çerçeveler, temelde araştırmaya yönelik, araştırma amaçlı oluşturuluyorlar. Bu noktanın sürekli göz önünde bulundurulması zorunluluğu var. Araştırma amacıyla oluşturulduklarını söyleyerek, bir hususun altını çizmiş oluyoruz; o da şudur: Bu çerçeveler, görgül hakkında bize bilgi verdikleri ölçüde anlam ifade ederler; kendiliklerinden bir anlam ifade etmezler. Asıl işlevleri görgülü anlamak olduğu için, görgülü anlamamıza yararları ölçüsünde değerlendirilmelidirler. Bunun dışında bir değerlendirme, örneğin, bunların bir araştırma çerçevesi olduklarını unutup, zorlamalara kaçarak, görgülü bu çerçevelere benzetmeye çalışmak, araştırmacıyı giderek ideolojik bir çizgiye çeker. İdeal tip, tarihin karmaşıklığından kaba gözlemlerle görülemeyenleri görünür hale getirdiği ve görgülü gözlemciye okuttuğu ölçüde bilimseldir; dolayısıyla araştırma işlevini yerine getiriyor demektir. Başka bir ifadeyle, ideal tip, onu kullanan açısından oldukça hassas davranması gereken bir araçtır. Araç olma özelliğini sürekli ön planda tutmak gerekir. Bu nedenle diyoruz ki, ideal tip, “**olması gereken**” anlamında bir şey olmayıp, “**olanın nasıl olduğu**”nu anlamamıza yarayan, bu amaçla karşılaştırma ölçüsü oluşturan bir vasıttır.

“**İdeal tipler**”, yani “**ölçek tipler**”, diğer bilim dallarında da kullanılmaktadır. “**Serbest piyasa**” kavramı bunlardan biridir. İnsanı azami yarar asgari maliyet güdüleriyle hareket eden rasyonel bir varlık olarak ele alan iktisat bilimi, “**serbest piyasa**”yı ideal ölçülerde tanımlar. “**Serbest piyasa**”, bütün talep edenlerle arz edenlerin her birinin diğerinden haberdar olduğu, mutlak saydamlık gerektiren bir ortamdır. Böyle bir ortamda, fiyatın arz ve talep eğrilerinin kesiştikleri noktada oluşacağı ifade edilir. Böylesine mutlak anlamda saydam bir piyasa fiilî yaşamda yoktur. Fiilî yaşam çok daha karmaşık ve farklıdır. Her

şeyden önce anarşiktir. İktisatçılar, bu durumu bildikleri için daha ayrıntılı yeni tanımlarla, yeni tiplerle iktisadi yaşamın mahremiyetine nüfuz etmeye, iktisadi oyuncuların davranışlarını açıklamaya çalışırlar.

Siyaset biliminde de Aristo'dan beri benzer bir yaklaşımın kullanıldığını belirtelim. İleride göreceğimiz gibi, Aristo olsun, Montesquieu olsun, bütün siyaset bilimcilerinin siyasi düzen tanımlamaları ideal tip, yani ölçek tip düzeyindedir. Tıpkı, Weber'in meşruiyet tiplerinde olduğu gibi...⁶

Şimdi, yukarıda adlandırmakla yetindiğimiz meşruiyet tiplerini tek tek ölçek düzeyinde kalarak tanımlamaya çalışalım. Bu faaliyet, bizi tahlillerimizde biraz daha ileriye götürecektir. Önce **geleneksel** meşruiyetten başlayalım:

1.2 GELENEKSEL MEŞRUIYET

Geleneksel meşruiyetin en belirleyici niteliği, bu meşruiyet anlayışına göre, siyasi iktidarın buyruklarına uymanın temelinde “**gelenekler**”in yatmasıdır. Uyulur; çünkü, hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri uyulmaktadır. Dahası uyma, aileden ve atalardan devralınmış “**bir mirası sürdürme**” işidir. Bu “**sürdürme**”, aynı zamanda dinsel ve kutsallık içerir. Uyan, geleneklere uymaktadır. Geleneklere uymak da, sonunda, uyan açısından adeta bir ibadettir; geçmişe saygıdır. Uyulan, kural olsun veya bir kurum olsun, hep bir “**kutsallık**” taşır. Zaten çoğu zaman dinsel içeriklidir. Uyan açısından, kendisine uyulan açısından, hangi açıdan bakılırsa bakılsın; “**uyma**”, aynı zamanda “**ibadet**” anlamına gelir. Her iki cepheden de, uyulan kurallar, kutsal değerler üzerine kurulmuştur. Hiç değilse taraflar açısından kutsallıkları konusunda bir “**anlayış birliği**”nden söz edilebilir. Meşruiyeti sağlayan da işte bu “**anlayış birliği**”dir. Paylaşılan bir değer sisteminin varlığıdır. Benzer değerlere atıf, benzer değerleri paylaşmak ve bu paylaşımın dinsel muhtevası, geleneksel meşruiyetin asıl yapıcı özelliğini oluştururlar. Kural ve kurumlara atfedilen kutsallık, aynı zamanda kuralı ve kurumu dokunulmaz kılar. Geleneksel meşruiyet anlayışında, kuralların

değiştirilmesi, kurumların budanması veya çalışma biçimlerinin değişikliğe uğratılması söz konusu değildir. Bu tespiti, meşruiyetin geleneksel toplumlarda hiç değişmediği biçiminde ele alınmaması gerektiğini belirtmek için yapıyoruz. İleride değinileceği gibi, değişmek tüm toplumsal durumların kaderidir. Ancak geleneksellik, değişmeyi kural olarak benimsememiş olmanın bir adıdır. Esas olan, “**değişme**” değil, “**sürdürme**”dir. “**Olan**”dan daha başka türlüünü hayal etme, gelenekselliğin tabiatına karşı bir tavır alıştır. Nitekim, tarihe bakıldığı zaman, bunun bir dizi örneklerini görmek mümkündür. Dikkat edilecek olursa, geleneksel meşruiyet anlayışından söz ederken, aynı zamanda, bir de geleneksel toplumdan söz ediyoruz.

Gerçekten hangi türü söz konusu olursa olsun, belli bir meşruiyet anlayışını, içinde geliştiği ve uygulama bulduğu toplumdan bağımsız olarak düşünemeyiz. Her meşruiyet türüne denk düşen bir toplumsal örgütlenmeden söz edebiliriz. Bir başka anlamda, meşruiyet tiplerine denk düşen ideal toplum tipleri vardır. Bu nokta üzerinde aşağıda daha ayrıntılı olarak duracağız. Şimdilik belirtmekle yetinelim.

Geleneksel meşruiyet anlayışında “**sürdürme**”nin önemi üzerinde durulmuştu. Sürdürmek, devralınan mirası bir sonraki kuşaklara aktarmak, bir tür ibadet işiydi. Bu hususu bir örnekle açmak, daha anlaşılır kılmak gerekecek. Roma İmparatorluğu’nu düşünelim: Romalılara göre din, gelenek ve meşruiyet, daha doğrusu meşru otorite birbirini tamamlar. “**Roma teslisi**”, yeni deyimle “**Roma üçlemesi**”⁷ diye adlandırabileceğimiz bu gerçek şudur: Romalı, geleneklerine bağlı kaldığı ölçüde dindardır. Geleneklerine bağlı kalarak hem dindar olmakta, hem meşruiyetini sağlamaktadır. Din, gelenek ve meşruiyet, birbirine bağlı bir üçlü halinde anlam ifade eder. Hemen belirtelim ki, bu teslis, sadece Romalılar için değil, çok küçük ayrıntılar dışında bütün bir geleneksel dönem için geçerlidir. Romalının anlayışında, asıl meşru olan, atalardan, daha doğrusu, Roma’yı kuran ululardan gelen mirasın zenginleştirilerek sürdürülmesidir. Mirası sürdürme ve zenginleştirme bir ibadettir. Meşru olan, kurucu geçmişteki değerlere sıkı sıkıya bağlı olmak; keza

kurucu geçmişte var olan değerlere katkıda bulunmaktır. Asıl meşruiyet, “**kurucu uluların**” ilk yaptıklarında mevcuttur. Sonrakilerin meşruiyeti, ilk yapıların zenginleştirmek suretiyle sürdürmektir. Asıl olan kadim usullerdir. Meşru olan kadim usullerdir. Kadim usullerin artırılarak sürdürülmesi temel görev-
dir; asıl ibadettir. İlk olanın’adeta “**tanrısal**” veya “**kutsal**” ol-
duğu yolunda tartışılmaz yaygın bir inanç vardır. Meşruiyet bu
inanç çizgisinde kalındığı sürece varlığını sürdürür. Romalı,
böylesi bir anlayışı paylaşarak yaşamını sürdürdü. Bu anlayış,
Romalının kendi icadı olan bir anlayış değildir. Roma kültürü-
nün bir Hint-Avrupa kültürü olduğunu unutmamak gerekir. Ro-
malının kendi dilinde, din anlamına gelen, “**re-ligare**” sözcü-
ğü, “**geçmişe bağlanmak**” demek oluyor. “**Re-ligare**” saye-
sinde, bugün düne bağlanır; devralınan miras, bir sonraki ku-
şaklara zenginleştirilerek ve kuruluş esprisine sadık kalmak su-
retiyle aktarılır. Katkı, “**augere**” yapılır. “**Augere**”, meşru
olan ve devralınan şeye katkıda bulunmak anlamına geliyor.
Meşru otorite demek olan “**auctoritas**” sözcüğü de “**artır-
mak**” anlamına gelen “**augere**”nin bir türevidir.⁸

Roma için yapılan tespitlerin benzerleri, örneğin Eski Mısır uygarlığı için de geçerlidir. Orada da, kral, sadece kral, daha doğrusu firavun değil; aynı zamanda “**Tann-Kral**”dır. Firavun, bir yönetici olmanın ötesinde, kutsaldır; kutsalın ta kendisidir. Firavun ile eski Mısır toplumu arasındaki bağları, bu nedenle sadece bir yöneten-yönetilen bağlamında anlamak mümkün değildir. Birlikte paylaşılan dinî bir anlayış da yöneten-yönetilen ilişkisinin yanı sıra vardır. Bu ikinci unsur var olduğu için, fira-
vun buyrukları veya firavun adına hareket edenlerin buyrukları, meşru buyruklar olarak telakki edilir. Mısır rahiplerinin aynı za-
manda birer yönetici olduklarını hatırlamak gerekiyor. Mısır’da-
ki meşruiyet anlayışı da, Roma’daki meşruiyet anlayışı gibi, tüm bir toplumsal örgütlenmenin -ki bu geleneksel bir örgütlenme-
dir- bir parçasıdır. Bu örneklerle eklenecek daha başka örnekler de var. Japon İmparatoru olsun, Çin İmparatoru olsun, bunlar hep birer kutsal temsilcisi ya da kutsalın kendileridir.⁹ Musevile-
rin Peygamber Kralları, yukarıda verilen örneklerden temelde

çok büyük farklılıklar sergilemezler. Roma sonrası Hristiyanlık dünyasında Papa'nın konumu ya da Papa'nın kutsadığı taç ve en başta da Bizans başka bir türevidir. Ancak, temeldeki özellik, kendi varlığını korumaya devam eder.¹⁰ Sorunun, İslam coğrafyası açısından oldukça benzer bir şekilde ortaya çıktığını görüyoruz. Hz. Muhammet, sadece bir peygamber değil, aynı zamanda, ümmetinin başında en üst makamda bulunan bir yöneticidir.¹¹ Ona itaat, ümmet üyeleri açısından aynı zamanda bir ibadet hükmünde görülür. Peygamber için söylenenler, aynı kuvvette olmamakla beraber, halifeler için de doğrudur. Sayılan bütün bu örnekleri çoğaltmak, bunlara yeni başka örnekler eklemek mümkündür.

Geleneksel meşruiyet anlayışında, temel unsurun **“kutsallık”** olduğunu vurgulamıştık. Geleneksel toplumun kural ve kurumlarını, onları yaşayanlar açısından **“doğal”** ve **“tartışmasız”**, dolayısıyla uyulması gerekli kılan, dinsel boyut ya da en genel anlatımla kutsal boyut oluyor. İşte, geleneksel meşruiyeti ideal tip çerçevesinde tanımlarken yapılan işlem, tarihteki birçok görgül örnekten yola çıkarak, önemli ve belirleyici bir özelliğin tanım içine alınmasıdır. Yukarıda sayılan örneklerin birbirlerine her yönden tam bir denklikle benzemeleri gerekmiyor. Zaten bu anlamda bir benzerliği vurgulamaya çalışırsak, abartmış ve yanlış yapmış oluruz. Ancak, verilen örneklerin tamamının kardeşçe paylaştıkları bir yön vardır. Bu yön, kutsallığın yaşam içindeki ağırlığıdır.

Geleneksel meşruiyeti anlamak için, buraya kadar yaptığımız açıklamaların, tek başlarına yeterli olmadığını söylememiz gerekiyor. Kurum ve kuralların kutsallık yönlerini vurgulamakla yetinildi. Geleneksellik, sadece kutsalın varlığı ile sınırlı değildir. Birkaç adım daha atmamız, geleneksellik alanında arkeolojik kazıya biraz daha devam etmemize gerek var.

Geleneksel meşruiyeti asıl kendine özgü kılan, onu diğer meşruiyet anlayışlarından farklılaştıran, çok daha başka özellikler bulunmaktadır. Kuşkusuz bu özellikler, yukarıda değinilen özelliği tamamlayan özelliklerdir.

Aynen devam ettirme, gelenekselliğin daha önce değinilen,

fakat yeterince vurgulanmayan bir diğer yönü oluyor. Daha doğrusunu dile getirmek gerekirse, aynen sürdürme konusunda şu önemli tespitin altını çizelim:

Geleneksel meşruiyet anlayışına göre, “**akan zaman**” içinde, yani günlük yaşam çerçevesinde, yaratıcı olmak söz konusu değildir. Meşru olan, hatırlanamayacak kadar eski bir zamanda, “**ilk kuruluş**”ta -ki bunu çoğu toplumlar “**altın çağ**” diye niteler-, zaten yaratılmıştır. Önemli olan, kurucuların meşruiyetidir. Toplum, onu dinsel bir tutkuyla sürdürmekle meşru davranmış olur. Önemli olan, yeniyi yaratmak değil; kuruluştaki belirlenmiş olanı, ona katkıda bulunarak sürdürmektir. Roma teslisinin bu anlayış üzerine kurulduğunu ve sürdürüldüğünü belirtmiştik. İlk ataların kuruculuk efsanesine sadık kalmak, ataların öngördüğünü bugün de artırarak sürdürmek esastır. Osmanlı tarihçilerinin zamanlarının yöneticileri hakkındaki yargılarına dikkat edecek olursak, bu hususu açıkça görebiliriz. Ata kanunlarına veya şer’i şerife uymada kusur etmemek, atalardan devralınan “**mülke mülk**” katmak, yani artırmak, “**şana şan**” katmak, hep sık sık başvuru olan övgü sözleridir. İçinde yaşanan zaman değerlendirilirken, bu zamanın “**ilk zamanlar**”a göre, bir “**sapma**” olduğu, “**ilk olan**”ın yeniden canlandırılması gerektiği vurgulanır. “**İhya etme**” anlayışı, yani kurucuların kural ve davranışlarını bugün de hayata geçirme yaklaşımı, siyasi meşruiyetin temel taşı olagelmıştır.

Dikkat edilirse, geleneksel meşruiyet anlayışında, zamanın kavranması, zamanın değerlendirilmesi “**tekdüze**”, başka bir deyimle “**homojen**” değildir. Zamanın daha önemli, daha yaratıcı, daha yoğun dilimleri vardır. Bunlar, hep eskide kalmış, “**ilk kuruluş**”ta kalmış dönemlerdir. Yaşanan zaman ise, hiçbir özelliği olmayan ve sadece “**kurucu dönemi**” aşındıran bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Yaratıcı olan “**ilk zaman**”, sonraki “**akıp giden zaman**” tarafından aşındırılır. Meşruiyet işte bu aşınmaya karşı durmak, aşınmanın etkisini gidermek üzerine kuruludur. Bu da dinsel bir tutkuyla yürütülür. Roma, Bizans ve onları izleyen düzenler, daha somut bir ifadeyle değişik İslam

imparatorlukları, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu, Rönesans Dönemi'ne kadar bütün Avrupa siyasi düzenleri bu ortak anlayışı kardeşçe paylaşmışlardır. Hint-Avrupa kökenli bu gelenek, yerel renklere bürünmekle birlikte, özünü koruyarak, modern zamanların oluşumuna kadar varlığını sürdürmüş görünüyor.

Geleneksel meşruiyete ilişkin bu tespitlerin, daha açık seçik bir biçimde anlaşılmasının, “**zaman**” ve “**mekân**” kavramları karşısındaki tavrın anlaşılmasına bağlı olduğunu belirtelim. Geleneksel toplumun gerek “**zaman**”, gerek “**mekân**” karşısındaki tavrını, özünde “**mitik**” bir tavır olarak nitelemek mümkündür. “**Zaman**” ve “**mekân**” anlayışının, bütün bir anlam dünyamızı “**önceden**” (a priori olarak) belirlemesi, bizi bu anlayışların ortaya çıkarılmasına zorluyor. Aydınlanma Çağı'nın ünlü filozofu Kant, idrakin unsurlarını tespit ederken, “**zaman**” ve “**mekân**”ı idrak öncesi, “**a priori çerçeveler**” arasında sayar. Söylemeye çalıştığı husus şudur: İnsan olarak, herhangi bir şeyi algılamak, algıladığımız nesneyi belirli bir “**mekân ve zaman boyutu**” içinde algılarız. Dolayısıyla, mekân ve zaman hakkında daha önce var olan anlayışımız, idrakimiz üzerinde, giderek anlam dünyamız üzerinde etkili olur. Algılanan nesne veya olgu, “**zaman**” ve “**mekân**” içinde bir yere yerleştirilir. Yerleştirildiği yerin “**a priori**” tanımı, idrak üzerinde belirli bir etki icra eder.¹²

Zamana ve mekâna yönelik mitik anlayış, rasyonel anlayışın tamamen tersi yönde işler. Şöyle ki, mitik anlayışta ne zaman ne de mekân homojen unsurlardır. Rasyonel anlayış ise, zamanı ve mekânı homojenleştirir. Bu genel tespiti biraz daha açmaya çalışalım.

Mitik zaman anlayışında, zamanın bütün dilimleri aynı ağırlıkta değildir. Belli bazı dönemler çok yoğun bir “**değer**” ifade ederken, bu “**anlam yüklü zaman**” dışında kalan zaman, “**sıradan bir zaman**” olarak algılanır. “**Değer**” yüklü, anlam yüklü “**zaman**”, bir tür “**yaratılış**” zamanıdır. Örnek olayların cerayan ettiği, örnek “**kahramanların**” yaşadığı ve örnek hareketlerini sergiledikleri bir zamandır. Dolayısıyla, bir tür kutsallık içerir. Bugün, meşru olarak telakki edilen tavırların yaratıldığı, “**ilk kez**” ortaya çıktığı bir “**zaman**”dan söz ediyor-

ruz. Daha doğrusu, insanlar, zamanın belli bir döneminin “**değerleri**” konusunda yaygın bir inanca sahipler. Önemli olan da, bugün yaşayan insanların, “**sıradan zaman**”ı paylaşan insanların, geçmişteki bir zaman dilimine özel “**anlam**” yüklemeleridir. Söz konusu zaman diliminin gerçekten “**çok özel**” olması gerekmez. Bu tespiti “**mitik zaman**” kavramını kullanırken sürekli göz önünde bulundurmamız gerekiyor. “**İlk zaman**”lar miti diye adlandırabileceğimiz bu zaman anlayışı, bütün toplumların mitleri, efsaneleri veya dinleri tarafından paylaşılmakla beraber, tarihî bir zaman diziminde hiçbirisi, aynı döneme denk düşmez. Bu da tabii olarak, o “**zamana**” verilen mitik bir önemden, daha açık ifadesiyle kültürden kaynaklanır. Ancak, burada önemli bir hususun altını çizmemiz gerekecek. Bazen fiilen yaşanmış bir olay, sonradan efsanevi bir anlatıma dönüştürülebilir. Mit, efsane ya da inanış, ne üzerine bina edilmiş olursa olsun; önemli olan, söz konusu zamanın “**sıradan bir tarih**” olarak görülmemesi, tersine onun “**olağanüstü**” bir dönem olarak algılanmasıdır.

“**İlk Zamanlar**” miti, çoğu zaman bir “**kuruluş zamanı**”dır; “**ilk var olma zamanı**”dır. Bir tür “**kaynak zaman**” da diyebiliriz. “**Doğurganlık**” söz konusudur. “**Yaratıcılık**” söz konusudur. Onu izleyen zaman, o “**ilk zaman**”ı tekrar edebildiği sürece bir anlam ifade eder. Yaratıcı ve varlığa anlam verici “**ilk zaman**”ı tekrar edebilme, “**sıradan zaman**”ın kimliksizliğini gidermenin bir yoludur. Daha doğrusu, yaşanan ve sıradan zamanın, yaşayanlar tarafından “**anlamla**” yüklenmesidir. Dikkat edilirse, “**ilk zaman**” ya da “**kutsal zaman**” kendiliğinden bir anlam ifade ederken, “**sıradan zaman**” kendiliğinden anlam ifade etmez; ancak, “**ilk zamanı**”, “**kurucu zamanı**”, “**kutsal zamanı**” tekrar eden bir dönem olarak anlam ifade eder. Kendiliğinden olamama ile malûldür. İşte bu kendiliğinden olamama anlayışı, “**bir kereye mahsus olarak bilinmiş ve yaratılmış olanın tekrarı**” anlayışı, gelenekselliğin en samimi yüzüdür.¹³ Bayramlar, işte bu “**ilk**”in tekrar yaşanmasıdır. “**Ayinler**”, bu “**ilk**”in tekrar gündeme getirilmesidir; “**sıradan zaman**”ın “**renksizliği**”nin ve “**ruhsuzluğu**”-

nun üzerine adeta sihir serpilmesidir. **Yaşanan zaman**, efsanevi zaman örnek alınarak, sürekli ihya edilmeye muhtaç bir zaman olarak beliriyor.

Geleneksel zaman anlayışı “**döngüsellik**”, rasyonel ve dünyevi zaman anlayışı ise “**doğrusallık**” üzerine bina edilmişti. Bu ölçüler çerçevesinde bakıldığı zaman, hem Arendt’in Roma uygarlığına, hem H. Laoust’un İslâm uygarlığına bakışlarındaki koşutluğu anlamak güç olmuyor. Arendt’in bakışında, “**Biz modernlere göre olgunlaşmak, geleceğe yönelik bir harekettir. Romalılara göre ise, olgunlaşmanın adı geçmişe dönmektir**”.¹⁴ Keza Laoust’un kaleminde, “**İslâm’ın terakki fikri çok özel bir anlam taşır. İslâm, terakkiden Asr-ı Saadet’e dönmeyi anlar**”.¹⁵ İlerleme, yaşanan zaman içinde aslından uzaklaşmış olan düzenin ve “**ilk**”in ihya edilmesinin adı oluyor.

Sonuç olarak, zamanın bütün dilimlerini, sonsuz geçmişten, sonsuz geleceğe “**eşdeğer**” gören, rasyonel zaman anlayışının çok uzağında, ondan tabiatı icabı çok farklı bir zaman anlayışı ile muhatap bulunuyoruz. Fizikçinin laboratuvarında hesaplamalarına kattığı zaman, mitik zaman değildir. Her anı bir diğeriyle eşdeğer, homojen ve rasyonel bir zaman anlayışıdır. Bu zaman anlayışı, modern toplumların en yaygın ve yaşama üslubunu veren anlayıştır. Ancak, şu noktayı ihmal etmemek gerekiyor: Modern toplumlarda da mitik zaman anlayışı, bazen mahiyet değiştirerek, bazen en geleneksel haliyle, varlığını sürdürüyor olabilir. İtiraf edelim; belki modern toplumların ellerinde ne kadar kaldıysa-, kalan şiirleri de bundan ibarettir. Günümüz sanayi toplumlarının -ki, bu toplumların bir diğer adlandırılma biçimi onları modern diye nitelemektir-, homojen ve rasyonel zaman anlayışlarının yanı sıra, başka özelliklerini de saymak gerekiyor. Rasyonel zaman anlayışı, zamanı büyüklük ve küçüklük istikametinde dilimlere ayırır. Bunu, aşırı hassas bir “**dakiklik**” sağlamak ve isabetli hesaplamalar yapabilmek için kullanır. Çağdaş yaşamın, zamanı aşırı bir “**dakiklik anlayışı**” içinde kullanması ve değerlendirmesi, onu homojen olarak değerlendirmesinin sonucudur. Çağdaşlık, zamanı “**bakkal hesabı**” gi-

bi değerlendirmez. Değerlendirmede ve hesaplamalarda isabetlilik esastır. Oysa, biliyoruz ki, geleneksel anlayışta zaman, **“üç aşığı beş yukarı ortalama bir hesap”** anlayışıyla değerlendirilir. Dahası, zamanın değerlendirilmesinde, tek bir ölçü yerine, ihtiyaçlara ve koşullara göre, gelişigüzel bir hesaplama anlayışı hakimdir. Doğumlar, ölümler, kıtlık yılları, bolluk yılları; kısacası, insan hayatını etkilemiş olan tabiat olayları adeta milât noktasını oluşturur. Bu gelişigüzel saptanmış milât noktasından itibaren, yine belli bir düzeni olmayan hesaplamalar yapılır. Keza, takvim ve saat kullanmak yaygın bir gelenek haline gelmemiştir. Kilisenin çan kulesi veya caminin minaresinden gelen işaret, bireyin günlük hayatında zamanı dilimlere ayırmının tek ölçüsüdür. Buna belki belli bayram günlerini ve mevsimleri eklemek gerekecektir. Sıradan yaşamın içinde insanlar, olayları zamana yerleştirirken, genellikle bu işaret edilen, düzensiz ölçüler içinde kendilerini ifade ederler. Büyük kız, **“o ünlü kıtlık zamanında doğmuştur; ortancanın doğumu pek emin olunmamakla birlikte, iki bayram arasında bir güne veya hasat zamanına rastlar”**. Kısacası, zamanın tayininde, modern sanayi toplumlarının anladığı gibi bir dakiklik yoktur. Asıl bu dakikliğin olmamasının ötesinde, bu türden bir anlayış ve ihtiyaç söz konusu değildir.

Geleneksel toplumun zamanı belli **“kutsal”** bir dönemden itibaren başlattığını ve **“kutsal”**ı izleyen dönemlerin, **“kutsal”**ı tekrar ettiği ölçüde anlam kazandığını belirtmiştik. Bunun yanı sıra, ne başlangıçtan daha geriye doğru, ne bugünden sonsuza doğru bir zaman boyutu anlayışı, geleneksel toplumun kavrama ufkundadır. Keza, işin yapılacağı zaman diliminin ayrıntılı tasarlanması, zamanı belli bir dakiklik çerçevesinde kullanma alışkanlığı, geleneksel toplumun yabancı olduğu, modern sanayi toplumlarının ise, onsuz edemediği günlük uygulamalar arasındadır.

Mitik zaman anlayışıyla, ussal ve homojen zaman anlayışları arasında işaret edilen bu farklılıklar, sadece özelde meşruiyet kavramını ve üslubunu değil, aynı zamanda toplumun genel **“idraki”**ni de etkiler. Birinde, yerine göre mitik, efsanevi veya dinsel olan bir dünya kavrayışı; diğesinde ise, dünyevi, laik,

kendisiyle kendi ölçüleri içinde hesaplaşan bir “**idrak**”ten söz edebiliriz.

Zaman kavramı üzerinde, geleneksel ve modern toplumları ayıran bu özelliklerin, söz konusu “**mekân**” olduğunda da benzer biçimde ortaya çıktıklarını belirtelim. Geleneksellik demek, “**zaman**”da olduğu gibi, “**mekân**”da da “**kutsal**”ın asıl ölçü olması demektir. Mekân ve coğrafya, mitik anlayışta Eukleides hendesesinin öngördüğü bir “**düzlem**” veya “**mekân**” değildir. Mekânın her noktası bir diğeri ile eşdeğer olarak değiştirilebilir özellikler taşımaz. Bazı mekânlar, daha önemli ve daha anlam yüklüdür.”**Sıradan mekân**”ın yanı sıra, özelliği olan mekân ve mekânlar vardır. Örneğin, geleneksel toplumların temel üretim aracı olan toprak, gelişigüzel ve “**sıradan bir mekân**” değildir. Kutsanmış, kutsal bir alandır.¹⁶

Kaç dönüm, kaç dekar olmasının ötesinde en azından “**ata yadigânı**” diye nitelenir. “**En azından**” diyoruz, çünkü, bir sonraki rütbeden itibaren evliyalara ve daha yukarılara kadar ufuk açıktır. Lévy-Bruhl’ün deyimiyle, çoğu zaman, diğer doğa unsurlarıyla birarada “**toplumun albümü**”dür.¹⁷ Tıpkı ailenin anılarını toplayan albüm gibi. Dolayısıyla üzerinde yaşayanların kimliklerinin birer parçasıdır. Bir noktadan bir başka noktaya kayıtsızca gidilip gelinebilen yansız bir mekân değil, “**sıla**”sından “**gurbet**”ine gidilen, “**gurbet**”inde, “**sıla**” hasreti çekilen, anlam yüklü, tarih yüklü bir “**arz-ı mevud**” olarak algılanır. Ne ölçüsü vardır, ne de tartısı... Ama, alabildiğine evliyaların, yatırların, şehitlerin, dedelerin ve tarihin doldurduğu; hem ölçüsüyle, hem fizik nitelikleriyle, hem itiraf edelim mülkiyet yönüyle hesaba kitaba gelmeyen; o oranda hayata hükmeden temel unsurdur. Sanayi toplumunun ortaya çıkışıyla devrilen, önce kral başı, evliya hatırı değil; onlardan önce ve tabii arkasından onları da sürükleyerek, toprağın hükümranlılığı olacaktır.

Mekânın homojen olarak değil, atfedilen anlama ve kutsallığa göre farklılıklar arz etmesinin somut örnekleri bilinmektedir. “**Kible**”, Müslümanlar için herhangi bir yön değildir. Müslümanların bütün bir anlam dünyasını dolduran, diğer yönlerin onunla var olduğu bir noktadır. Sıradan mekân, “**Kible**” ile iliş-

kilendirildiği zaman, sıradan olmaktan çıkıp, bir anlam ifade etmeye başlar. İbadet için yere serilen küçük bir seccade, bir cami, dinen **“hatırlı”** birisinin mezarı, sıradan mekânı, sıradan olmaktan çıkarır; ona **“kutsal”**ın anlamını taşır. Müslümanların coğrafyası için doğru olan bu gerçek, diğer bütün dinler için de söz konusudur. İspanyol fatihlerin gözünde, fethettikleri yeni kıtaların kıyıları, o kıyılara birer haç dikilerek, **“bizim”** diye bildikleri yerler haline gelmiştir. Hilâl, İslamın; haç ise, Hıristiyanlığın mekân üzerine vurduğu mühürlerdir.

Mitik anlayışta, üzerinde yaşanan **mekân** ile, yaşayanlar arasında bir tür akrabalık ilişkisinden söz edilebilir. **Mekân** da **mekân** üzerinde yaşayanlar da, belli bir kutsallığı paylaşırlar. Paylaşmadan kaynaklanan bir **“birliktelik”** ve **“tanış”** olma halinin varlığı gözleniyor. Bunun tek tanrılı dinler kadar, pagan dinlerde de görüldüğünü belirtelim. Avustralya’nın merkezî bölgelerinde yaşayan Arunta yerlilerinin örneği, oldukça ilginç bir örnek oluşturur.

Arunta yerlilerinin inançlarına göre, kendileriyle yaşadıkları mekân ve o mekân üzerindeki bütün canlılar arasında bir akrabalık, bir tanışlık vardır. Hiçbir şey diğerinin yabancısı değildir. Aynı mekânı paylaşma konusunda çevre unsurları ile yerli kabilenin üyeleri arasında **“kutsanmış bir yerden”** olma gibi ortak noktalar bulunur. Nitekim, yerliler yaşadıkları alandan geçen ırmağı yüzerek aşmak istedikleri zamanlarda, özellikle taşkın zamanlarında boğulmaktadır. Yerlilere göre boğulma, ırmak içinde yaşadığı sanılan su canavarı tarafından yutulmadır. Bu nedenle, ırmağı yüzerek geçmeye başlamadan önce dua ederler. Söyledikleri şudur: Varlığına inandıkları su canavarına hitaben: **“Bana dokunma ben buralıyım...”** derler.¹⁸ Bir bakıma, Arunta yerlisi, aynı mekânda yaşamaları dolayısıyla akraba olduğunu düşündüğü su canavarına, kendisinin bu mekânın yabancısı olmadığını hatırlatmakta; ondan yardım ve iyi niyet talep etmektedir. Bizler için akıl dışı görünen bu tavrın, Arunta yerlilerinin düşünme ve inanç sistemleri içinde belli bir anlamının olduğunu belirtelim. Bu anlamda, kutsal bildikleri **“mekân”** fikrinin temel teşkil eden bir katkısı vardır. En azından yerli, çok ya-

bancısı olduğu bir mekânda ırmak aşmaya kalksa, akrabası olduğu su canavarından yardım talep edemeyecektir.

Mekâna yönelik bu türden tavırlar, sanıldığından çok daha fazla yaygındır. Başka bir örnekle, bu kez Türk kültüründen bir örnekle, mekân karşısındaki tavır alışların “**inanç**” ve “**duygu**” içeren unsurlarını işaret etmeye devam edelim. Mithat Cemal, Mehmet Akif hakkındaki ünlü incelemesinde şairin İstanbulu’nu şöyle tanımlar:

“Düyunu umumiye binası ve Almanya İmparatorunun çeşmesi... İşte önünden geçerken Akif’in başını çevirdiği iki bina”.

“Galata ve Beyoğlu... İşte Akif’in İstanbuluna dahil olmayan iki yer”.

“Akif’in İstanbulu Halicin sırtındaki Sultan Selim Camiinden başlar, Marmaranın yanındaki Kazasker Feyzullah Efendi Camiinde biter”.

“Köprüden Sarıgüzeldeki evine giderken Akif beş camiin maneviyatında yürürdü: Yenicamiin kudsiyetine dalarak Mercan yokuşunu çıkar, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinin iki kanadına bürünür. Şehzade Camiinin nurunda uçar, Fatih camiinin şumulünde evine inerdi: Zaten Fatih camii ve Akif’in evi birbirinin müştemilâtı idi; (...) Cami evin selamlık dairesiydi, ev de camiin harem tarafı”.

“Asrın demirinden ve dumanından kaçan Akif, minarelerin dibinde cücelikleri artan dükkânlara ve evlere bakmayarak bankasız, borsasız manevi bir İstanbulda yürür, caddelerde kendi kendinden ibaret kalarak programlı bir dalgınlıkla sokaklardan geçerdi; bu dalgınlık yalnız bir minareler hıyabanından (ormanından) geçtiğini zannetmek içindi: O kadar dalgın olacak ki bunlardan başka bir şey görmeyecekti”.¹⁹

Burada Mithat Cemal’in Akif örneğini zikretmemizin nedeni, mekâna yönelik bakış açısında duyguların ve manevi eğilimlerin ağırlığını göstermektir. ‘Mekân, kayıtsız bir algılama dışında görüldüğü zaman nasıl bir mekândır?’ sorusunu yanıtlama-

ya çalışıyoruz. Bir örnek etrafında, mekânın homojen olarak değerlendirilmemesinin ne anlama geldiği görülebiliyor. Akif için söz konusu olan, hemen hemen herkes için söz konusudur. Arunta yerlisinin mekân akrabılığı, kendi deneyimleri ile sınırlı değildir. Birey olarak hepimizde, biraz Akif, biraz Arunta yerlisinin mekâna yönelik tavrından parçalar vardır. Ancak, vurgulamaya çalıştığımız asıl husus, homojen mekân fikrinin, çağdaş sanayi toplumu insanında daha ağır bastığını belirtmektir. En azından, mühendis gözüyle mekân, kendisine **“daha yansız ve daha kayıtsız bakılan”** bir mekândır.

Hendesenin mekân anlayışı ile, anıları, anlam dünyası ve hayalleriyle yaşayan bireyin, başka **“ben”**lerle birlikte yaşayan bireyin mekân anlayışı arasında, yukarıda işaret edilen farklılıkların olmasını doğal karşılamak gerekiyor. Günümüz toplumlarında, bireylerin üzerlerinde yaşadıkları mekânı yüzde yüz bir yansızlıkla değerlendirdiklerini söylersek, aşırı abartmış; gerçekten bir hayli uzaklaşmış oluruz. Ne var ki, çağdaş sanayi toplumunun bireyi, geleneksel toplumun bireyine oranla, mekânı değerlendirirken, çok daha az mitik bir tavır içindedir. Bu değerlendirme farklılığını, **“daha yerinde bir değerlendirme”** gibi görmemek gerekiyor. Söz konusu olan sadece farklı olmaktır.

Mekâna yönelik **“a priori”** değerlerin, siyasi tavrıları alttan alta ve derinden nasıl etkilediği, çoğumuzun aşına olduğu şu birkaç örnekte açıkça görülür: İslâm, siyasi coğrafyasını sınıflandırırken, Dar’ül İslâm, Dar’ül Sulh ve Dar’ül Harp tanımlamalarını kullanır. Kadim Yunan dünyası olsun, Roma olsun kendileri dışındaki dünyayı **“barbarlar”** olarak nitelendiriyordu. Mekân, toplumun ait olduğu uygarlık dairesine göre, bu dairenin yaşattığı anlamlar ve değerler çerçevesinde tanımlanıyordu. Mekânın bu değerler sistemi dışında algılanması söz konusu değildi. Bu bilinen mekân ayrımlarının, günümüz siyasi kültüründe izlerini görmemiz mümkündür. Örneğin, Dar’ül İslâm’ın, Dar’ül Harp’le temasa geçtiği alanlar, **“uç beylikleri”** daha farklı algılanagelmıştır. Bugün, Türk kültüründe Tuna, sıradan bir Avrupa nehrinden farklı bir yer işgal eder. Taşkınlıkları, debisi, ula-

şıma getirdiği kolaylıkları yönüyle değil, şairin deyişiyle “**Ak tol-galı Beylerbeyi**”nin ardı sıra, “**bir yaz günü**” “**kafilelerle [geçtiğimiz]**” bir coğrafya parçası olarak hafızalarda ve duygu dağarcığımızda daha ayrıcalıklı bir yerin sahibidir.

Bu kısa açıklamalardan sonra, zaman ve mekân konusundaki mitik tavırların, geleneksel meşruiyet anlayışını ne manada etkilediğini biraz daha açık görebiliyoruz. Efsanevi kökenli bir idrak, gelenekselliğin tabiatını oluşturmada asıl eksendir. Gelenekselliğin otopsisine devam ederek, konuyu biraz daha açmaya çalışalım:

Geleneksellik, “**hétéronome**”; yasal-ussal meşruiyet ise, “**autonome**” anlayışlar üzerine kuruludur. Otonomi yani “**özerk**”, eski sözcükle ifade edecek olursak, “**muhtariyet**”, “**kendi kendine yeterliliği**” içerir. Muhtar bir anlayış üzerine değerler sistemini toplumun inşa etmesi, o sistemin dünyevi ve değişebilir olması sonucunu doğurur. Muhtar anlayış, kendi değerlerini ve kurallarını değişim esasına göre, zamana ve ihtiyaçlara göre tespit eder. İhtiyaçların değişmesi, koşulların değişmesi, değerleri ve kuralları değiştirir. Bu alanda egemen olan bireyin gücüdür. Değer sistemi esas itibarıyla, “**içkin**”dir. “**Aşkın**”, her zaman ve her mekânda geçerli değer ve kurallar yerine, belli bir zamanın ve belli bir mekânın ürettiği; kutsallık içermeyen, bunun sonucunda da ihtiyaçlara göre değişebilen, değiştirilebilen kurallar ve değerler esastır. Değer geliştirmekte, kurallar koymakta yetkili toplumdur. Toplumu oluşturan bireylerdir. Kuralların ussallığı esastır.

Kendi değerlerini ve kurallarını geliştirememeye, her zaman ve mekânda geçerliliği savunulan, değişmezliği öne sürülen, dolayısıyla bu manada “**aşkınlık**” içeren, “**hétéronome**” anlayış, muhtar olmama, içkin olmama, dünyevi olmama anlamına gelir. Muhtar anlayış, yasal-ussal meşruiyetin temelidir ve meşruiyeti dünyeviliğe, topluma, söz konusu toplumun ihtiyaçlarına bağlar. Muhtar olmama anlamına gelen, hétéronome anlayışta ise, aşkınlık esastır. Zaman ve mekânın mitik olarak algılanması esastır. Dolayısıyla geleneksel meşruiyet anlayışını tamamlayıcı ve tanımlayıcı özellikler içerir. Toplumun kendi ku-

rallarını, yine kendisinin koyması esas değildir. Kurallar, “**ilk zamanlar**”da “**bir kereye özgü**” konulmuştur. Ancak bu toplum dışında bir kereye özgü konulmuş kuralların uygulanması esastır. Bu türden bir anlayış çoğu zaman dinselilik içerir. Değerlerini dünyevi temeller üzerine inşa etmiş muhtar toplum, eskiden beri uygulanagelen ve üzerinde söz sahibi olmadığı bir modelin sürekli tekrar edildiği bir toplum değildir. Kendi kaderini yine kendisi çizen, gerektiğinde bunun zahmetine katlanmaya hazır bir toplum olarak işler. Çoğu eski zamanlardan beri “**verilmiş**”, üstelik “**kutsanmış**” değer ve kuralların tekrarı üzerine kurulu muhtar ve dünyevi olmayan anlayış, bu “**bir kereye özgü verili**” kural ve değerlerin dinsel bir sadakatle izlenmesini gerektirir. Muhtar anlayış, farklı görüşlerin çatışması, görüşlerin ihtiyaçlar çerçevesinde değişmesi demek olurken; muhtar olmayan “**hétéronome**” anlayışta, farklı olmak, cemaatten kopmak, “**nifak**” içinde bulunmak ve “**bid’at**” sergilemek anlamına gelir. Muhtar anlayışta, “**ben**”in özgüllüğünün ortaya çıkması, kendisini vurgulaması esastır. Oysa, muhtar olmayan anlayışta, “**ben**”in diğer “**ben**”lerle birlikte olması, “**onlar**”la benzer olanı paylaşması temel kuraldır. Birinde cemaat ruhu, diğerinde, “**benlik**” duygusu daha başat konumdadır. Birinde, önce birey, sonra toplum, “**kendi göbeğini kendi keser**”; diğerinde ise, birey siliktir; içine doğduğu toplumsal kümenin, daha ileride açıklanacağı gibi, üyesi olmanın ötesinde herhangi bir varlığa sahip değildir. İçinde bulunduğu cemaatle birlikte hareket etmesi, ondan kopmaması, “**ben**”ini öne sürmemesi esastır. Bu anlayışta birey, zaten cemaate ve cemaatin ileri gelenlerine bir tür “**emanettir**”.

Bazı örneklerle bu ayrımı somuta indirmek gerekiyor. Dinî kuralları veya din benzeri değerleri esas alan meşruiyette, ki geleneksel meşruiyetin özü itibarıyla böyle olduğunu açıklayarak bu noktaya kadar geldik; toplumun ve düşüncenin muhtariyeti esas değildir. Yaşanan toplumsal gerçeklik, çok eskilerde yaşanmış bir deneye, çok eskilerde ifade edilmiş bir gerçeğe atfen değerlendirilir. İslâm coğrafyasında, muamelât hükümleri itibarıyla, şariat hukuku bunun ilginç örneklerinden biri oluyor. Keza,

Ortaçağ döneminden Rönesans'a kadar geçen dönemde, kilise hukukunun geçerli olduğu coğrafyada, Eski Hint ve Çin kültürlerinde durum, benzer bir görüntü sergiler. Dahası, yüzyılımızın totaliter nitelikteki siyasi ideolojileri bir başka örneği oluşturur.

Özetle muhtar toplum, ihtiyaçlar çerçevesinde, **“yeni”**yi, **“daha önceden bilinmeyen ve uygulanmamış olan”**ı yaşama geçirmeyi esas alırken; muhtar olmayan anlayışla işleyen toplum, **“daha önceden”** beri bilinenin sadakatle tekrarı ilkesi üzerine işler. Bilinenin en mükemmel şekilde yaşanması savı, devamlı gündemde tutulur. Bu anlayış farklılıkları, sadece siyasi hayatta değil; güncel hayatta, sanatta, üretim yöntemlerinde, kısacası hayatın bütün eylem alanlarında kendini gösterir. Meşruiyet, bunlar arasında bir yer tutar.

Bu sorunu, Kavanin-i Âl-i Osman yazarı Hezarfen Hüseyin Efendi'nin bir tespiti ile noktalayalım:

“Kavanin-i Âl-i Osman” yazarına göre, **“... ve illâ her husus yazıldığı üzere yerlü yerinde olmak her asırda müyesser değildir. Nihayet bir devlet bir devletin asırlarına göre biri birinden farklı olur. Daima nesak-ı vâhid üzere (nasıl yazılı ise öyle) ola gelmemiştir. Zira muktezâ-yı etvâr-ı tabiat temeddün ve ictimâ (zamanın gereği toplum kuralı) böyle olmaktır hilâfı rica olunmaz...”** Keza yine aynı kaleminden, **“Her asrın bir örfü ve her örfün bir muktezâsı olur. Bu zamanlar örfünü geçmiş zaman örfüne tatbik eylemek heves-i cehilden sâdır (cehaletten kaynaklanan) fikr-i fasid-ü hevaicdir (bir fasid daire içine girmez)”**.²⁰ Hezarfen'in zamanının ortalama aydınından farklı bir düşünür olduğu biliniyor. Bir bakıma Hezarfen, XVII. yüzyıl sonunun ortalama eğilimlerini yansıtan bir kalem değil. Ona göre, içinde yaşanan zamanın gerekleri doğrultusunda siyaset etmek, daha uygun bir tavidir. Yazarımızın düşüncesine göre, medeni toplum hali, muhtar bir anlayışı gerekli kılar. Geçmişin ve öteden beri **“bilinen”**in harfi harfine bağımlısı olmak doğru değildir. Geleneksel bir dönemin içinden çekip çıkardığımız bu örnek, söz konusu dönemin genel anlayışından çok, aykırı bir tavır alışını ifade eder. Ancak, geleneksel tavır alışın başat oldu-

ğu dönemlerde ve toplumsal dokularda bile, çok daha farklı bir meşruiyet anlayışını çağrıştıracak örnekler bulmak, görgül düzeye kalındığı zaman hep mümkündür.

Geleneksel meşruiyet anlayışı üstünde yapılan bu açıklamaları Max Weber'den bir alıntıyla bitirelim:

“Saf geleneksel egemenlikte, isteyerek, belli bir iradeyi kullanarak, kanun yoluyla ne yeni bir hukuk, ne de yeni yönetim ilkeleri oluşturmak imkânı vardır. Yeni ilkeler, yeni bir hukuk oluşturmuş olsa bile, bunların hayata geçirilmesi, öteden beri süregelen hukuk tarafından meşru olarak tanınmasıyla mümkün olur. Hukuk yaratmanın vasıtalarını harekete geçirmek söz konusu olduğunda, geleneğe göre, öteden beri sürdürülen ‘belgeler’den, ‘yargılar’dan ve alışkanlıklardan başka ca bir kaynağa itibar edilmez”.²¹

Başka bir deyişle, **“yeni”** bağımlıdır. Kendini benimsetmesi, ancak **“alışılmış olan”**a uygunluğunun tanınmasıyla olur. **“Varlığını”** ve **“ilk oluşumunu”** yaşanan zamanın dışında kanıtlamış **kurallar**, yaşamın dirik doğasının üstüne çıkar ve onu belirler. Güncel yaşamın yaratıcı olmak veya kabul edilebilir olmak gibi bir niteliği yoktur; muhtar değildir. Adem-i muhtariyet, geleneksel meşruiyet anlayışında, **“yeni”**nin en çarpıcı özelliğidir. **“Yeni”**, kurallar, öteden beri geçerli olan geleneklerden mezuniyet almaksızın benimsenemez. **“Yeni”**nin **“mezun”** olması, geleneğin iznine tabidir. Özetle, kendiliğinden değil, **“atfen”** meşrudur.

Geleneksel meşruiyetin temelinde yatan anlayış hakkında buraya kadar yapılan açıklamaları, gelenekselliğin yönetim uygulamalarındaki tecelli şekilleriyle ve güncel yaşama yansıyan görüntüleriyle zenginleştirmek gerekiyor. Önceki açıklamalar, bize gelenekselliğin doğasını tanımlıyordu. Onun görüntüleri üzerinde de durmamız gerekecek. İzleyerek, gelenekselliğin kendini ifade olanakları bulunduğu toplumsal dokuyu tanıtmaya çalışacağız.

Geleneksel yönetimin başındaki kişi, ki bu bir kral, bir sultan, bir prens veya benzeri unvanları taşıyan biri olabilir; bulunduğu

makama seçimle gelmez. Geleneksel yönetim önderi, bulunduğu makama, genellikle, geleneklerin bir icabı olarak gelmiştir. Örneğin hanedanın en yaşlısıdır. Tabii başkaca yöntemler de vardır. Geleneksel önder, yönetimini kendisine bağlı “**gözde-ler**”, güvenini kazanmış “**kullar**”, soylu temsilcileri veya aile bireyleri vasıtasıyla sürdürür. Yönetilenler yurttaş kimliğine sahip değildirler. Geleneksel öndere veya onun temsilcilerine bağlı kullardır. Bunun anlamı şudur: Geleneksel yönetimde birey, yönetim karşısında etkili, onu yönlendirebilen, etkileyebilen bir varlık değildir. Kul, serf veya teba olmanın getirdiği bir edilgenlik söz konusudur. Yönetimde, geleneksel önderin memurları değil, “**hizmetkârlar**”ı olur. Liyakat kuralı yerine, yani kişinin yapmakla yükümlü olduğu işi becerme yeteneği yerine, geleneksel öndere, daha doğrusu bir üst yetkiliye gösterilen bağlılık önemlidir. Bir bakıma en aşağılardan yukarıya doğru kulluk ve bağımlılık temel kuraldır. Geleneksel önderin maiyetindeki herkesin öndere karşı, maiyette bulunanların kendi aralarında bir astın bir üste karşı kulluk göstermesine dikkat edilir. Üstler ve doğal olarak geleneksel önder, adeta “**velinimet**” diye bilinir.

Geleneksel otorite, kuşkusuz itaatsizliklerle karşılaşabilir. Daha önceki açıklamalardan biliyoruz ki, uyulması gereken kuralları vardır. Ancak, otorite sahibi çok geniş bir yorum ve hareket özgürlüğüne sahiptir. Bu çerçevede, hoşnutsuzluk yaratan bir tavır sergilerse, örneğin alışılmamış bir karar alırsa, gerek otoritenin kendisi, gerek onu temsil edenler, yönetilenlerden direnç görebilirler. Bu direnç, kural olarak yöneticinin kendisine yönelik şikayet ve eleştirilerin sonucudur. Sistemin ve kuralların eleştirisi gündeme getirilmez. İşin o tarafı, en azından “**ayıp**” diye yorumlanır. Bir kural veya bir usul hakkında uyuşmazlık çıktığı zaman, “**bilge**” olarak bilinen kişi veya kişilere başvurulur.

Yönetimde, işlevler farklılaşmamıştır. Tek bir otorite vardır; “**otoriteler**” yoktur. Aslında otorite, “**parçalara ayrılmamış**” topyekün bir otoritedir. Osmanlı kadısı, bu konuda ilginç bir örnek teşkil eder. Kadı, hem bir kent yöneticisi, hem anlaşmazlıkları çözen makamdır. Bunlara, ticari hayattaki ve pazarın

tanzim edilmesindeki rollerini ekleyebiliriz. Aynı işlevsel farklılaşmamışlık müftülük makamında da görülür. Müftü, hem adli uyuşmazlıklarda özgörü geliştirmekle sorumludur, hem bulunduğu yerin dinî önderidir. Deyim yerindeyse, geleneksel yönetimde yetkili, bir derde değil birçok derde deva olmak konumundadır. Üstelik, bu türden kurallar “**birörnek**” oluşturmaz. Dolayısıyla, yöreye göre farklılıklar vardır.

Yöneticinin yönetim sırasında kullandığı vasıtalarla, kişisel mal varlığı ayrıışmamıştır. Feodal senyörün şatosu, aynı zamanda hem bir yönetim merkezi, hem senyör ve ailesinin ikâmetgâhıdır. Aynı uygulamayı klasik Osmanlı yönetiminde de görürüz. “**Paşa Konağı**”, sadece “**Paşa Hazretleri**”nin oturduğu yer değildir; mevkiine göre, bu bir “**bakanlık**”, bir “**resmi daire**”dir. Yöneticinin şahsi bütçesinden farklı yönetim bütçesi fikri, geleneksel yönetimlerde kural olarak ya yoktur ya da yeterince belirgin değildir. Burada bir ayraç açarak şu hususu belirtelim: Yönetimdeki modernleşme, bir bakıma bütçe fikrinin açıklık kazanması, yönetici ve yönetim bütçelerinin ayrılması, yönetim bütçesi üzerinde herkesin söz sahibi olmasını temin eden düzenin kurulmasıdır.

Keza geleneksel yönetim, hadiseleri değil, insanları yöneten bir örgüt olarak tezahür ediyor. Bu özelliğinin, topyekün yönetme özelliği ile yakın ilişkili olması doğaldır. Keza saf ve ideal haliyle geleneksel yönetim, “**yazı**”yı çok kısıtlı olarak kullanan bir yönetim biçimidir. Yönetilenlerle yönetenler arasında, “**yazı**” ve “**kayıt**” esaslı ilişkiler kurulmamıştır. Aslında çoğu zaman, yönetici seçkinlerle geniş yönetilen kitleleri aynı dili bile kullanmazlar. Bütün bunlar, yönetimdeki modernleşme hareketleri sonucunda oluşmuştur.

Geleneksel yönetimin ideal alt tiplerinden de söz etmemiz gerekiyor. En basit örneklerinden biri ve birincisi, “**ihtiyarlar yönetimi**” oluyor. Burada toplumun yönetim birimini oluşturan nüfusu, örneğin kabilenin yaşlılar meclisi, o toplumu kendi aralarında eşit olarak gelenekler çerçevesinde yönetirler. Bu türde, sürekliliği olan bir yönetim aygıtı bulunmaz; buna çoğu zaman ihtiyaç da yoktur.

Geleneksel meşruiyetin bir ikinci alt türü, “**mülk devlet**” ya da “**mülk egemenlik**” diye Türkçeleştirebileceğimiz “**patrimonializm**” oluyor. “**Patrimonium**”, sözcük olarak “**baba mirası**” anlamına geliyor. “**Patrimonialis**” ise, bir sıfat ve “**patrimonium**” yani “**baba mirası**”na ilişkin demek. “**Mülk egemenlik**”, daha çok Avrupa prenslik ve monarşilerinin “**mutlakiyetçi**” yönetimlerini tavsif etmek amacıyla kullanılıyor. “**Sultan**” yönetimi de “**mülk devlet**” gibi geleneksel yönetimin bir başka örneği. Daha çok İslam coğrafyasının sunduğu örneklerden itibaren yapılan bir adlandırma. Geleneksel meşruiyet anlayışı, yönetimde “**patrimonializm**”le çok benzer özelliklere sahip. Özetle, “**patrimonializm**” ve “**sultan**” yönetiminden söz ediliyorsa, geleneksel yönetimden söz ediliyor demektir.

Özelliklerine daha önce değindiğimiz ideal tipten, başka bir ifadeyle “**ölçek**” tipten söz ettiğimize göre, alt türlere inildikçe, genel tanımdan çıkılıyor ve görgül örneğe doğru yaklaşıyor demektir. Bunun anlamı şudur: Somut ve tarihsel örnekler düzeyinde, geleneksel meşruiyetin saflaştırılmış ve idealleştirilmiş özellikleri, zihinsel kurgunun belirlediği çerçevenin dışına çıkar. Dolayısıyla yaşanan tarih ve gerçekteki veriler öne geçer. Saf ve katkısız ideal tip çerçevesi altında sıralanan özellikler, tarihsel planda aynen görülmeyebilir. Yapılması gereken, görgül gerçeğin ne oranda ve nereye kadar “**tanımlanmış ideal çerçeve**”nin özelliklerini taşıdığını tespitle yetinmek; tarihsel örneğin kendine özgü çizgilerini ortaya çıkarmaktır.

Geleneksel meşruiyet anlayışından söz ederken, aynı zamanda geleneksel bir toplumdaki söz edildiğini belirtmiştik. Yapılan açıklamalar, geleneksel meşruiyetin doğasına ilişkin özelliklerdi. Anılan özellikleriyle geleneksel meşruiyetin varlığını ve devamını sağlayan bir dizi toplumsal niteliğe atıfta bulunmak gerekiyor. Gelenekselliğin doğasını ve karakter çizgilerini anlatırken, topluma ilişkin özelliklere kısaca daha önce değinilmişti. Şimdi, geleneksel toplumun genel görüntüsünü resmetmeye çalışalım:

Geleneksel toplum, her şeyden önce, toprağa bağlı bir ta-

rım toplumdur. Faal nüfusunun çoğunluğu tarım kesiminde çalışır. Doğa ile içli dışlı yaşayan bir toplumdan söz ediliyor. Bu toplumun iktisadi hayatı da “**geçimlik**” iktisat diye tanımlanan bir hayat şeklidir. Üretim, pazarın değil, ihtiyaçların bağımlı değişkenidir. İnsanlar, neyi, ne kadar üreteceklerine ihtiyaçlarına bakarak karar verirler. Mübadelenin oldukça sınırlı kaldığı, içe kapalı bir iktisadi örgütlenmenin varlığına tanık olunur. Köylülük ve kırsallık, bu toplumun belirleyici vasıfları arasındadır. Üretim tekniği, oldukça basit ve “**babadan görme**” yöntemlerle sınırlıdır. Kullanılan kaynaklar, yakın mesafeden elde edilir türdendir. Aslında geleneksel toplum, uzun menzilli değil, kısa menzilli yaşayan, dar bir coğrafya içerisine sıkışmış, o coğrafyanın verileriyle sınırlandırılmış bir toplumdur. Tabii olarak mübadeleyi tanır; fakat, bu faaliyet alanı, ciddi sınırlamalara tabidir. Tacir, geleneksel toplum bünyesinde, nadir bulunan bir simadır; biraz macera adamıdır. Sınırlı sayıdaki kentsel yerleşme birimleri ve limanlar arasında varlığını sürdürür.

Geleneksel toplumun nüfus yapısının durağan bir yapı olduğu görülüyor. Nüfus artış hızı düşüktür. Yüksek doğurganlık oranına rağmen, nüfus artış hızının düşük olması, büyük ölçüde, hem 0-5 yaş arası çocuk ölümlerindeki, hem yetişkin ölümlerindeki yüksek oranlardır. Nüfus adeta doğal yöntemlerle dengede durur. Oysa, biliyoruz ki -ileride de göreceğiz-, sanayi toplumlarında nüfus artış hızı düşüktür. Ancak, bu tespitin arkasındaki nedenler, geleneksel tarım toplumuna göre çok farklıdır. Burada doğurganlık oranları düşmüştür. Çocuk ölümü oranları neredeyse sıfıra yakın bir çizgide seyreder. Geleneksel toplumlarda, kadın ve erkekler için evlenme yaşı çok erken denebilecek bir yaştır. Çağdaş sanayi toplumlarında ise, her iki cinsiyet açısından evlenme yaşı ileri bir yaştır.

Geleneksel toplumun dayanışması, “**benzeşme**” üzerine kuruludur. “**Benzeşme**” özelliği, Durkheim’ın belirlediği, geleneksel topluma özgü, “**toplumsal dayanışma**”yı sağlayan bir özellik oluyor. Ünlü toplumbilimcinin, “**toplumsal dayanışma**”yı toplumu toplum yapan bir “**birleştirici**” olarak tanımladığını biliyoruz. Ona göre “**dayanışma**”, geleneksel tarım top-

lumlarda “**benzeşme**” ve “**paylaşma**” üzerine; çağdaş toplumlarda ise, “**farklılaşma**” üzerine kuruludur. Toplum vardır; çünkü toplumu oluşturan bireyler, aynı şeyi -ki bu akrabalık, din, mezhep vb. olabilir- “**paylaşan**” bireylerdir. Aralarında aynı özellikleri “**paylaşma**”dan kaynaklanan bir “**benzeşme**” vardır. Bireyleri toplum halinde birarada tutan da işte bu “**benzeşme**”dir. Aynı “**simge**”ye, aynı “**inanc**”a, aynı “**kan bağı**”na veya “**mekân**”a “**ait olma duygusu**”, toplumsal birliğin oluşmasını sağlar. Oysa, çağdaş sanayi toplumlarında, toplumsal dokuyu “**birlikte**” tutan “**farklılaşma**”dır. İşlevsel manada farklılaşmış bir toplumda, her işlev, bir diğerini tamamlayarak toplumsal bütünü oluşturur. Bütünü oluşturan her parçanın, “**genel**” içinde yerine getirdiği bir işlev vardır; yani, bir ihtiyacı karşılar. Varlığını “**farklılaşma**” üzerine kuran bir toplum, aynı zamanda çoğulcu nitelikte bir toplum oluyor. Genel bütünü oluşturan her işlevsel parçanın kendine göre bir alt-kültürü, bir usallığı bulunur. Siyaset, dinden; her ikisi eğitimden ve iş hayatından ayrılmıştır; farklı ölçüler içinde, farklı anlayışlar çerçevesinde işlerler. Oysa, biliyoruz ki, geleneksel toplum, her şeyden önce çoğulculuğu dışlayan, farklı olmayı benimsemeyen genel bir anlayışa sahiptir. Aslında aynı şeyi paylaşma üzerine bina edilmiş bir toplumsal dokuda, “**farklı**” olmanın ciddi ve “**sonuçları olan**” bir anlamı da yoktur.²² Toplumla, onu oluşturan bireyler, yaşamı benzer ritimlerde teneffüs ederler. Farklılık, biraz “**nifak**” olarak yorumlanır. Bid’at, yani “**bilinen dışında**” tavır sergilemek, kolayca suçlanabilir; en azından yadırganır.

Nitekim, dayanışmasını “**benzeşme**” üzerine kuran geleneksel toplumun, kendi kurallarının çiğnenmesine gösterdiği tepkinin niteliği, çağdaş sanayi toplumlarına oranla çok değişiktir. Bir bakıma, herhangi bir toplumun nasıl ceza verdiğine, neye suç dediğine bakarak, o toplum hakkında önemli tespitlere ulaşabiliriz. Geleneksel toplumun hukuku, tabu niteliğindeki kurallardan oluşur. Bu nedenledir ki, çiğnenen kurallarını korumak söz konusu olduğu zamanlarda geleneksel toplum, “**ibret**” yaratıcı cezalara başvurur. Kuralın tabu niteliğinin korunması bu sayede sağlanır. Çoğu zaman, cezada “**kıyas**” temel bir öl-

çüdür. Suçlunun topluma yeniden kazandırılması asıl kaygıyı oluşturmaz. Geleneksel toplum, bu açıdan çağdaş sanayi toplumlarından, yani dayanışmasını “**farklılık**” üzerine kurmuş toplumlardan ayrılır.

Genelde, hukukun yapısı, geleneksel “**paylaşmacı**” toplumlarda kendine özgü nitelikler taşır. Hukukun kaynağının geniş ölçüde kutsallık olduğunu biliyoruz. Bu hukukun bir özelliği de, “**buyurganlık**” yönünün ağır basmasıdır. Eşitlik temeli üzerinde ve tarafların kendi iradelerini harekete geçirerek, “**sözleşme**” çerçevesinde yarattıkları bir hukuk söz konusu değildir. Bu türden uygulamalar, asıl hukuk kaynağını oluşturmaz; arızı bir kaynak olarak bulunabilirler. Aslında, geleneksel toplum ve hukuku, oldukça katı bir hiyerarşik görüntü sergiler; “**yatay**” ilişkilerin değil, özellikle “**dikey**” ilişkilerin ağırlığını koruduğu görülür. Dolayısıyla, hukukun “**buyurganlık**” üslubunu yadırgamamak gerekiyor.

Hukuk aynı zamanda “**yerellik**” içerir. Daha doğrusu, belli bir düzene kavuşturulmuş, sistemleştirilmiş bir hukuk yerine, yöreye göre, kişinin ait olduğu ve içine doğduğu toplumsal cemaate göre farklılıklar sergileyen bir hukuk yapısı geçerlidir. Geleneksel toplumun “**peteksi**” ve “**parçalı**” yapısı, aynen hukukuna yansımıştır. Toplum gibi, hukuk da parçalı ve “**peteksi**” bir huktur. Yöreden yöreye değişen kurallar, ilgilinin çoğu zaman dinine, mezhebine, yaşadığı yörenin özelliklerine göre düzenlenmiştir. Yan yana duran, dolayısıyla ilişkisiz bir tür “**çok hukukluluk**”tan söz edilebilir. Hemen altını çizelim ki, bu “**çoğulculuk**” demek değildir. Hukuki yapısı itibarıyla, geleneksel toplum, adeta yamalı bohça görüntüsündedir. Hukuki düzenlemelerin, birey yerine veya ilişkinin gereği yerine, bireyin içine doğduğu toplumsal kümeyi esas alması, cemaatler arası ilişkilerin genişlemesini ve gelişmesini engelleyici olmuştur. Nitekim, ticaretin gelişmesi, kent yaşamının yaygınlaşması, özellikle sanayinin oluşması, daha yaygın bir coğrafyada geçerli, sistemleştirilmiş, bireyi ve düzenleme konusu ilişkinin kendisini esas alan yeni bir hukukun yaratılmasını gerektirmiştir. Yeni hukuk, hem ussaldır; hem dünyevi niteliklidir.

Geleneksel hukukta, yerelliğin ve dinseliliğin belirleyici olduğunu ifade etmiştik. Birkaç örnekle bu durumu açıklamaya çalışalım: Osmanlı toplumu, bu yönden adeta bir okul oluşturur. Hukuk, önce, bireyin ait olduğu dinî cemaate göre farklıdır. Dinî cemaatler içinde, mezhebe bağlı olarak değişiklikler arz eder. Kadı sicillerinin incelenmesinden öğreniyoruz ki, aynı din ve mezhebin içinde bile, yöreler itibarıyla farklı kuralların uygulandığı görülüyor. Toplumu oluşturan bireyler, hukuk karşısında eşit değillerdir. Bu türden bir hukuk yapısının, ilişkilerin sınırlı sayıda tutulduğu ortamlarda sürdürülmesi mümkün olsa bile, ilişkilerin yoğunluk kazandığı, toplumbilimin diliyle ifade edecek olursak, **“toplumsal yoğunlaşma”**nın iletişim ve ulaşım tekniklerindeki gelişme sonucunda arttığı zeminlerde, başta ticari hayat her alanda engelleyici olması doğaldır. Osmanlı yönetiminde, özellikle Tanzimat Dönemi’nden itibaren yeni ve dünyevi bir hukuk sistemine geçme gayretlerini bu çerçevede değerlendirmek gerekir.

Osmanlı örneğinin okul oluşturacak özelliklerini, aslında Batı Avrupa, Orta ve Doğu Avrupa coğrafyalarında, özellikle **“eski düzen”** dönemlerinde de görebiliyoruz. Devrim öncesi Fransa’da, ulusal birliğin oluşmasından önce Cermen Prenslikleri’nde, İspanya’da, Kuzey İtalya’da, Habsburgların yönetimi altındaki diğer bölgelerde ve tabii Rusya’da durum böyledir. Dahası, Fransız Devrimi’ni alttan alta hazırlayan nedenlerin başında bu durum gelir. Alman Milliyetçileri’nin, İspanyol Devrimcileri’nin -ki bu hareketler geçen yüzyılın **“jeune”** hareketleri diye adlandırılır-, Habsburg Kameralistleri’nin arayışları ve mücadeleleri arasında yine en dipte yatan nedenler arasında herkesi eşit koşullarda kapsayan, birörnek, sistemli ve dünyevi hukuk yaratma girişimleri vardır. Avrupa coğrafyası söz konusu ise, bu türden arayışların ülkelere göre farklı zamanlarda ortaya çıktığını, temellerinin XVI. yüzyıla kadar gittiğini görüyoruz. Bilindiği gibi, Fransız Devrimi öncesinde toplum, **“soylu”**, **“ruhban”** ve **“halk”** olarak üçe ayrılıyordu. Bireyin, bunlar arasında ait olduğu kümeye göre hukuku, her alanda farklıydı. Devrim, önce zaten artık güçlkle tahammül edilen bu farklılık-

ları ortadan kaldırdı. Bireyin hukukunun tayininde, ait olduğu cemaatin ne derece başat olduğunu göstermesi bakımından birkaç somut örneğe değinelim: 1793 tarihine kadar, Strasburg kenti içinde, Musevi kökenli biri, Güneş ufka bir mızrak boyu yaklaştığı andan itibaren kalamazdı; kent dışına çıkmak zorundaydı. Orta Avrupa kentlerinde veya Kuzey İtalya’da benzer kuralların varlığına tanık olunuyor. Fransız devrimcileri, bu ve benzeri kuralları “**ilkel**” bularak devrim yıllarında değiştirdiler. Rusya, benzer uygulamaları özellikle kırsal kesimlerde Bolşevik Devrimi’ne kadar sürdürmüştür. Osmanlı toplumunda, özellikle geleneksel dönemlerde her cemaat mensubu, cemaatine göre, başında ait olduğu statüyü simgeleştiren “**serpuş**” taşırdı. IV.Murat’ın bazı fermanları, bu konudaki ihmallere dikkat çekmektedir. Tabii “**serpuş**” aynı zamanda ait olunan cemaati ve dolayısıyla hukuku ilgilendirdiği için, dıştan görünen bir tür kimlik işareti oluyordu. Eşitçi hukuk sistemi kurma arayışları içindeki Tanzimat ve Cumhuriyetin, ayrıntı gibi görünen “**serpuş**”u neden bu denli önemsediklerini, sorunu “**parçalı**” ve “**yerel**”, aynı zamanda “**dinî**” hukuktan “**eşitçi**” ve “**dünyevi**” hukuka geçiş çerçevesinde ele alırsak, daha yerinde değerlendirebiliriz.

Geleneksel hukukta, kamu hukuku gelişmemiş, oldukça cılız kalmıştır. Kamu hukuku, geniş ölçüde modern zamanların bir ürünüdür. Bunu doğal karşılamak gerekiyor. Geleneksel toplumda, bireyin kamusal ilişkileri sınırlıdır. Kamu gücü, öncelikle topluma, modern siyasi sistemler gibi nüfuz etmiş değildir. Faal kamusal üyelik anlamına gelen yurttaşlık fikri de gelişmemiş olduğu için -daha doğrusu böyle bir müesseseye ihtiyaç olmadığı için- siyasi katılma cılız ve sınırlıdır. Dolayısıyla, ayrıntılı bir anayasa hukuku veya idare hukuku türünden hukuk dalları söz konusu değildir. Söz konusu olduğu zamanlarda bile, örneğin Batı feodal yapılarında, bu hukuk dalları içine sokulabilecek uygulamalar bir hayli cılızdır. Ancak, sanayileşme, kentleşme ve bireyciliğin yaygınlaşması gibi olgular, birey-otorite ilişkilerinin düzenlenmesi ihtiyacını doğurmuş; bu ihtiyaç da, kamusal gücün açık seçik kurallarla kesin sınırlar çerçevesine şekillenmesini zorlamıştır.

İtiraf edelim; kamu hukuku, cılız da olsa varlığını gösterdiği zamanlarda bile, alabildiğine muğlaktır. Bu konuda verilebilecek en ilginç örneklerden biri, Osmanlı Sultanları'nın hal fetvaları oluyor. Bu fetvalar incelendiğinde görülür ki, sultanın tahtından indirilmesi, kesin ve **“a priori”** olarak belirlenmiş koşullara bağlanmamıştır. Devrik sultana yöneltilen **“muğlak”** eleştiriler, bu konudaki fetvaların genel üslubudur. Nitekim, Abdülaziz'in devrilmesi gündeme geldiği zaman, Meşihat Dairesi, **“neden?”** diye sormaz. Hukuki koşullar oluşmuş mudur diye de kaygılanmaz. Fetva Emini'nin deyimiyle **“Hele bir karar verilsin, çarşaf kadar fetva verilmesi”** mümkündür.²³ **“Muğlaklık”**, işin önceden bilinen kurallar ve kavramlar çerçevesinde hesap edilememesi -ki yasal-ussal hukuk bunun tam tersidir-, geleneksel hukukun en özgün yönünü oluşturur.

Geleneksel toplumun bu sayılan özellikleri arasında, onun durağan bir toplum olması gerçeğine de değinmek gerekir. Geleneksel toplum, toplumsal hareketliliğin düşük olduğu bir toplumdur. Bilindiği gibi, toplumsal hareketlilik iki şekilde tezahür eder: **“Yatay”** ve **“dikey”**. **“Yatay toplumsal hareketlilik”** dediğimiz zaman, insanların ve maddi değerlerin saygınlık sıralamasında herhangi bir değişim olmaksızın coğrafya içinde yer değiştirmesi anlaşılır. **“Dikey hareketlilik”** halinde ise, saygınlık sıralamasında bir değişme vardır. İşte geleneksel toplum, bu iki türdeki toplumsal hareketliliğin çok düşük bir ivmeyle cereyan ettiği bir toplumdur. İnsanlar, çoğu zaman doğdukları topraklarda hayatlarını sürdürür ve genellikle orada ölürler. Bulundukları coğrafya dışından haberdar olmaları enderdir. Haberdar oldukları zamanlarda ise, bu, genellikle günlerce dillerden düşmeyen bir olay haline gelir. XVIII. yüzyıl başında maiyeti ile birlikte sefir sıfatıyla Paris'e varan Mehmet Efendi, sadece çocuk kralın değil, bütün bir Paris halkının günlük konuşma konusudur. Onun kente girişini görebilmek için insanlar yollara dökülmüştür. İkinci Mahmut'un Vakanüvisi Şanizade Ataullah Efendi, İstanbul Limanı'nı ziyarete gelen Birleşik Krallık Donanması'nı yakından görmek isteyen ahalinin **“şifaha-neden boşanmış divaneler”** gibi **“Sarayburnu'na koşuş-**

tukları”nı kendine özgü üslubuyla nakleder. Oysa, ne Paris o dönemde kendi içine kapalı bir kenttir, ne de bir liman kenti olan İstanbul. Ancak uzak diyarlar, gerçekten uzaktır ve biraz görülmeye değer **“acayıplikler”** taşırlar. Farklı kokuları, farklı görüntüleri vardır ve bu farklılıklar, **“olay”** olacak kadar insanların yoğun ilgisini çeker. Marquez’in anlattığı köylüler, **“Bizim Köy”**ün sakinleri, bu içinde yaşanmayan coğrafyanın görüntüleri ile ender karşılaşmalarında hep biraz şaşkın, biraz büyülenmiş gibidirler. Kapalı geçimlik iktisadi yaşamın genel düzeni içinde ve kısa menzilli var olmanın çerçevesinde, başka tür-lüsüne gerek de yoktur. Bir bakıma geleneksel toplum, **“bi-linen”**i ve **“var olan”**ı sürdürme alışkanlıkları içinde, dışa çok ender olarak açılan, dar coğrafyasına sıkışmış, uzak diyarlar-dan gelen görüntüleri hoş bir temaşa ve ilgi konusu olarak gö-ren yaşamını yadırgamadan gerçekleştirir.

Bu tespitlerden itibaren, aşırı bir yorumlamaya giderek, ge-leneksel toplumun değişime tamamen kapalı bir toplum olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Unutmamak gerekir ki, çağdaş sanayi toplumu, son tahlilde, geleneksel toplumun içinden çıkarak ge-lişmiştir. Ancak geleneksel toplumun yavaşlığı, hiçbir nesneye **“ivedi”** bir tavırla yaklaşmaması, onun önemli bir niteliğidir. Bundan siyasetin kendisi de nasibini almıştır. Bâki’nin dizelerinde ifade edildiği gibi, **“Devlet âheste gerektir...”**.

Geleneksel toplumun **“söz”** üzerine kurulu, **“sözlü”** bir toplum olduğunu belirtelim. **“Yazı”** geleneksel toplumların bir-çoğu tarafından bilinir. Tarihde hemen hemen bütün siyasi iktidarlar, bir teknik olarak ortaya çıktığı andan itibaren **“yazı”**ya başvurmuşlardır. Özellikle vergi kayıtlarında, dinî bilgi ve akide-lerin saklanması, üretimin iklim koşullarına göre belirli dü-zene bağlanması, **“yazı”** geleneksel toplumların kullandığı bir tekniktir. Ancak geleneksel toplumların hiçbirinde, **“yazı”** yaygın olarak tüm toplum tarafından kullanılmamıştır. Bu ma-nada **“yazı”**nın kullanılması ve yaygın bir kayıt sisteminin var-lığı çok yenidir. Geleneksel toplumda **“yazı”** kullanımı kitlesel değildir ve sadece seçkinlerin bir kısmını ilgilendirir. Yönetici seçkinlerin kültür dili **“yazı”**ya dökülmüştür ve büyük halk kit-

leleri bu kültürün dışında, kendi yörelerinin ve cemaatlerinin “**sözlü**”, seçkinlerden farklı kültürü içinde yaşarlar. Zaten geleneksel toplumun seçkini, çağdaş demokrat toplumlarda olduğu gibi geniş halk kitleleriyle içli dışlı olma eğiliminde görülmez. Bir Osmanlı deyişiyle, “**Nâs ile istinas**” (halkla samimi olmak), “**Alâmet-i İflâs**”tır. Eşitlikçi anlayışın yaygınlaşması, eğitim siyasetinin avamı da içine alması sonucu, hem seçkinlerin kullandığı dil sadeleşmiş, hem ortak bir “**yazı**” etrafında buluşulmuştur. “**Yazı**”, geleneksel meşruiyette başat bir yere sahip değilken, meşruiyetin yasal-ussal bir tabiat kazanmasıyla önemi artmıştır. Yasal-ussal yönetim, “**yazı**”ya ve “**yazılı**” olana iltifat eden bir yönetim biçimidir. Bu husus, yasal-ussal meşruiyet tanımlanırken biraz daha ayrıntılı olarak açıklanacaktır. Şimdilik bilinmesi gereken, geleneksel toplumun “**yazı**” ve “**kayıt**”la fazla bir samimiyetinin bulunmaması gerçeğidir. Toplum, güncel yaşamını hafızasını kullanarak yürütür. Nitekim, yaşlılara itibar, biraz, onların bu konuda “**sözlü arşiv**” olma özelliklerinden kaynaklanır. Geleneksel toplumlarda, özellikle yerel düzeyde, “**yaşlılar egemenliği**”nin geçerli olması, bu tespitler ışığında anlamlı bir hale geliyor.

Geleneksel toplum, bireyi kendi haliyle ve “**onun kim olduğu**”na bakarak veya kişisel niteliklerini ölçü alarak değerlendirmez. “**Neyin nesi, kimin fesi**” olduğu çok daha önemlidir. Saf geleneksel toplumda, üyesinden cemaatin kendisini sorumlu görmesini bu bağlamda anlamak mümkün. Ancak, üyesi olunan cemaat ve yerel topluma aidiyet dışında ilave ölçüler vardır. Bunlar arasında sayılması gereken ölçü, şecereye ilişkindir. Geleneksel Avrupa toplumlarında, soyluluk başat bir yer tutar. Ama, soyluluk dışında da, örneğin avam katında sıradan insanlar, bazen ailelerini, bazen yörelerini, bazen soylularla olan-sağlık derecesi kuşku götürür- yakınlıklarını öne çıkarırlar. “**Saygın**” olmanın, orta yerde “**sarı çizmeli**” ve “**garip**” kalmamanın yöntemleri arasında, bütün bu türden atıflar, herkesin kullandığı yöntemlerdir. Geleneksel Osmanlı toplumu, her ne kadar soyluluk kurumunu resmi çerçevede tanımaz görünürse de, hayatın içinde gerçekler çok daha başkadır. Osmanlı toplu-

munda da, soy sop iddiası, insanların kolayca vazgeçemedikleri iddialardır. Ucuzundan **“es-seyyid”** olmak, geçmişini bir evliyaya, bir ulu kişiye kadar indirmek, oldukça muteber ve kazandırıcı tavrılardır. **“Paşa torunu”**na, **“beşik uleması”**na burun bükme, öyle kolay, herkesin harcı olamamıştır. İşin o noktaya gelmesi, eşitçi ve demokrat eğilimlerin yaygınlaştığı yakın zamanlardır. Saygınlığı sağlayan bu türden sıfatlardan mahrum olanlar, bu türden sıfatlardan birini alına yapıştırma fırsatı bulamamış olanlar için, erişilmesi daha kolay saygınlık sıfatları vardır: Mahalle, köy ve yöre aidiyeti, sayılabilecek örnekler oluyor.

Geleneksel toplum, çağdaş demokrat ve avami değerlerin egemen olduğu toplumlara oranla yaşama karşı çok daha az hoyrat bir toplumdur. **“Mülayim olma”**, onu çok daha isabetle betimleyen bir sıfattır. Geleneksellik, hem maddi hem kültürel çerçevede çevresine uyumlu, ona karşı aşırı hoyratlık sergilemeyen bir yapı olarak temayüz eder. Kuşkusuz bunda, iktisadi özelliklerin, örneğin geçimlik üretimin ve yakın mesafedeki kaynaklarla yetinmenin etkisi büyüktür. Ama, işin bu kadarcık bir açıklamayla sınırlı olduğunu söylemek pek mümkün görünmüyor. Belki de, yaşam karşısında tavır alışların bu alanda, belirleyici bir rolü olmalıdır... Geleneksel toplum **“var olma”**yı, **“sahip olma”**dan biraz daha fazla öne çıkarabilmiştir. Gerçi **“var olma”** özelliğinin ifadesi olarak belirmez; cemaat yönü daha faaldir. Öznellik, kendi gücünün ve iradesinin ürünü olarak **“var”** değildir; **“var olmak”**, büyük ölçüde, cemaat içinde **“var olmak”**tır. **“Seçilmiş”** bir **“var olma tercihi”**nden çok, **“a priori belirlenmiş”**, bir bakıma toplum içinde **“hazır bulunan”** var olma sanatından ve anlayışından söz edilebilir.

Buraya kadar yapılan açıklamaların ışığında, geleneksel toplum hakkında genel bir değerlendirme yapılırsa, en önemli tespit şu olacaktır: Bu toplumun genel düzeni, bu düzen içindeki tavır alışlar, belli sabitelere bağlanmıştır. Adeta her şey, hiç **“değişmeyecek”** gibi düşünülmüş; **“değişmemesi”** istenmiştir. Toplumu oluşturan unsurların yerleri ve değerlendirilişleri bellidir. Değişme, dengelerin alt üst olması, her an, her yerde çıkması muhtemel yeni gelişmeler, geleneksel toplumda sık gö-

rülen, sıradan şeyler değildir. Ünlü bir kalemin tespitlerine göre, “ **Bu toplumlar, diğerleri gibi zamansallık içindedirler (...), fakat, yaşadığımız toplumlardan farklı olarak adeta tarihe karşı direnirler ve tarihsel değişim anlamına gelebilecek her türlü denemeyi bünyelerinde dondurmak için özel gayret sarf ederler (...), bizim batı toplumları ise, değişmek için vardır. Bu, onların örgütlenme biçimlerinin temel taşı gibidir. ‘İlkel’ diye adlandırılan toplumlar, bize göründükleri hale bakılırsa, sadece sürekli aynı kalmak için yaratılmışlardır.**”²⁴ Değişimi ilke yapmamayı ölçü alırsak, ilkel ve geleneksel toplumlar arasında çok açık farklılık yok gibidir.

Geleneksel toplumu, eğer yadırganmazsa, her dağıtımda oyuncuların ellerine aynı kartların verildiği bir oyuna benzetebiliriz. Böyle bir oyunda, oyuncuların sürekli hesap yapması, ihtimaller üzerinde düşünmesi, farklı terkiplerin muhtemel sonuçlarına göre davranması gereği yoktur. Çağdaş demokrat sanayi toplumları ise, sürekli değişen durumlara ve hızla değişen terkiplere tanıktır. Böylesi bir doğa, ister istemez sürekli hesap yapmayı gerektirecektir. Hukuk, toplumsal ilişkileri tanzim eden kurumların işlemesi, işte bu sürekli hesap ihtiyacına cevap verebilecek istikamette geliştirilmiş kavram ve kurallarla olur. Dünyevi hukuk ve kavramların, çağdaş demokrat sanayi toplumlarında öne geçmesinin temelde yatan nedeni budur. Bu neden, “**soyut hesap edebilme**” ihtiyacıdır. İleride, yeri geldiğinde, yasal-ussal meşruiyetin bu ihtiyacı nasıl giderdiğini açıklamaya fırsat bulacağız. Şimdilik burada belirtelim ki, bu türden bir ihtiyaca geleneksel toplum yapısı içinde yer yoktur. Bu toplum, yapısı itibarıyla, işleme gerekleri çerçevesinde, açıklanan özellikleriyle varlığını devam ettirebilen bir toplumdur. Örneğin, dinden, mezhepten, kavimden, yöreden bağımsız; dolayısıyla daha kapsayıcı, herkesi içeren ulusal bir kültür, ulusal bir dil, ulusal ölçüler ve hukuk, geleneksel toplumun yapısı içinde anlam ifade etmez; herhangi bir işleve yanıt vermez. Herkesin, herkesle ve her an ilişkiye girmesinin söz konusu olmadığı, daha önce kullanılan kavramlarla ifade edilecek olursa,

toplumsal yoğunluğu düşük, akışkanlığı durağanlık noktasındaki bir toplumda, peş peşe gelen değişik senaryoların yaşanması doğal değildir. Bilineni sürdürmek, bilinmeyen ve muhtemel olanı önceden hesaplayarak gerçekleştirilen yaşam üslubuna yeğlenecektir. Nitekim, toplumsal hareketliliği ve toplumsal akışkanlığı doğuran bir dizi nedenin -ki bunlar arasında iletişim ve ulaşım tekniklerindeki gelişmeler başta gelir- yarattığı değişimler sonucunda, geleneksellik demokrat sanayi toplumuna dönüşürken; meşruiyet de mahiyet değiştirmeye başlamıştır. Weber'in kendi ifadesiyle, **“Gelecek, bürokrasinindir”**. Siyasi ve toplumsal modernleşme edebiyatı, bu sürecin tahlilini ve açıklamasını yapmaya çalışır. Modernleşme, geleneksel tarım toplumunun eşitçi-demokrat sanayi toplumuna dönüşmesi temelinde, **“antropik”** niteliklidir. Daha açık bir ifadeyle, sürekli rastlantıların, değişik durumların üretildiği bir yapıya geçiştir.

Burada, son bir tespitle, geleneksel meşruiyet anlayışı ve geleneksel tarım toplumları hakkındaki açıklamaları noktalayalım. Geleneksel toplumla, demokratik eşitçi sanayi toplumunu veya geleneksel meşruiyetle yasal-ussal meşruiyeti karşılaştırırken, genel bir bilanço çıkartma üslubuyla, bunlardan hangisinin **“üstün”** veya **“iyi”** olduğu yolunda soruların sorulmaması gerekiyor. Böyle bir yaklaşımı bekleyen en önemli tehlike, öncelikle **“kültürel ben merkezilik”** tuzağına düşmek olur. Sorunun, yaşanan tarihî gerçeğin ve görgül durumun anlaşılmasıyla sınırlı olduğunu hep söyledik. Her iki toplum, her iki meşruiyet anlayışı arasında bir tür saygınlık sıralaması söz konusu olamaz. Unutmayalım ve hep hatırlayalım: Lévi-Strauss'a borçlu olduğumuz anlatımla, **“Demir balta, taş baltadan daha iyi balta değildir; sadece farklı bir baltadır”**. Farklılığı anlamak, genelde toplum bilimlerinin, -ilgi alanıyla sınırlı kalarak- özelde siyaset biliminin asıl ve temel meselesidir.

1.3 YASAL-USSAL MEŞRUIYET

Geleneksel meşruiyeti tanımlamada izlenen yaklaşım, bu kez, yasal-ussal meşruiyeti tanımlama amacıyla sürdürülecektir. Daha

önce olduğu gibi, burada da, yasal-ussal meşruiyetin doğası ve kendine özgü nitelikleri belirtilecek. İzleyerek, bu meşruiyetin yönetim katında nasıl somutlaştığını, ne türden bir toplumsal yapıyla tamamlandığını açıklamak gerekecek. Hatırlatmak için tekrar altını çizelim: Söz konusu tablo, geleneksel meşruiyet tablosunda olduğu gibi, saflaştırılmış, ölçek düzeyinde bir tablodur. Gerek daha önce, gerek burada, bazı örneklerle başvurulmuş olması, başvuru olan örneğin aynen tabloyu yansıtmaması anlamına gelmez. Örneklerin hükmü, tanımlanan özelliği açıklamakla sınırlıdır. Geleneksel meşruiyeti tanımlarken, kullanılan kavramların iyi anlaşılması niyetiyle, bu kavramların zaman zaman karşıtlarına da yer verildiği için, yasal-ussal meşruiyetin kimi özelliklerine dolaylı olarak değinilmiş oldu. Zaman ve mekân üzerindeki, muhtariyete ve adem-i muhtariyete ilişkin açıklamaları bu son noktayı göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekiyor. Biraz bu belirtilen nedenle, biraz da tasarruf kaygısıyla, daha önce başka vesilelerle yapılmış açıklamalar tekrar edilmeyecektir.

Geleneksel meşruiyet anlayışının doğasında “**sürdürme**” vardı. Yasal-ussal meşruiyetin doğasında ise, “**değişim**” başta gelir. Yasal-ussal meşruiyette esas, içinde yaşanan durumun gereklerine önem vermektir. “**Uyma**”, ussal bir süreç gereği kabul edilen yasalara ve kurumlara yöneliktir. “**İtaat eden**”, toplumsal ve dünyevi birer ürün olan genel kurallarla, yine bu kuralların doğal ve mantıki uzantılarına itaat eder. İtaat eder; çünkü itaat ettiği kuralın veya kurumun ussallığı ve dünyeviliği, dolayısıyla amacı hasıl etme özelliğine yönelik bir kanaat vardır. Kurallar, kutsal kaynaklı değildir; dünyevi kaynaklıdır. Kural, kutsallık içermediği için, eğer ihtiyacı karşılamada yetersiz görülüyor ise, değiştirilebilir. Kuralın sürdürülmesi değil, ihtiyacı karşılıyor olması esastır. Yasalar ve yasaların kullandığı kavramlar, olağanüstü sihirli güçlerle, örnek kahramanlarla, ulularla bağlantılı değildir. Düzenledikleri ilişkinin tabiatı, ulaşılması gereken amacın niteliğiyle sınırlıdır. İlişkinin tabiatındaki değişime göre, kuralın uygulamada gösterdiği etkililik göz önünde bulundurularak, gerekiyorsa eski kuralların yerine yeni kuralların vazedilmesi mümkündür.

Kuralın, sihirden, olağanüstülükten veya doğaüstülükten arınmış olması, onu sıradanlaştırır ve ister istemez, faydacılıkla sınırlanmış yalın bir kural haline getirir. Tekdüze mekân ve zaman fikriyle bütünleşmiş tabiatı buradan kaynaklanır. Dolayısıyla , kurala itaat, bir ibadet hükmünde değildir. Kurala itaatten beklenen, hesaplı ve öngörülebilir bir sonuç yaratmaktır. Kullanılanlar tarafından saygı ayinleriyle ululanması, o kuralı yaşamın içinde tahkim etmez; ya da giderek daha geçerli bir kural haline getirmez. Kuralı asıl tahkim eden, yaşamın içinde, yani uygulamada sergilediği isabetlilik ve işlerlik derecesidir.

Her türlü doğaüstü özelliklerden, dinden, mezhepten, aşkın nitelikli değerlerden, yöresellikten arınmış, kişiler üstü nitelikte, dolayısıyla biçimsel, işte bütün bu özellikleriyle, doğasını düzenlediği ilişkinin gereklerine indirgemiş -tabii hemen burada itiraf edelim-, matematik ifadeler derecesinde kuru yasalar ve kavramlar, dünyevi meşruiyet anlayışının temelini oluştururlar. Dikkat edilirse, dünyevi yaşamdan ve muamelâttan kutsallığın çekildiği bir zeminin meşruiyet anlayışı söz konusudur. **“Kader-kısmet”** anlayışının, **“başına devlet kuşu konmuş”** luğun ve rastlantıların meşruiyet anlayışı değil; hesabın, öngörmenin ve sürekli değişimin yarattığı yeni durumlara ayak uydurmanın meşruiyet anlayışı üzerindeyiz. Ussallaşmış, her türlü rastlantı beklentilerinden uzakta, yaşamı avuçlarının içinde tutma iddiasındaki bir dünya kavrayışının meşruiyet anlayışıyla karşı karşıya bulunuyoruz. Bu doğal olarak, **“kendi göbeğini kendi kesen”** bir birey anlamına gelir ki, ileride bu bireyi ve dünyasını kalın ve en belirgin çizgileriyle betimlemeye çalışacağız. Şimdilik şu noktayı belirlemekle yetinelim:

Yasal-ussal meşruiyet anlayışında, bu meşruiyetin kaynağı, yaşamın ve zamanın içindedir. Meşruiyet, bir tefsir bir **“meali-ne nüfuz”** sorunu değildir; zamanın ve yaşanan halin icabından kaynaklanır; daha önce açıklandığı gibi **“muhtar”** bir tefekkürün ürünüdür. Dolayısıyla, yasal-ussal meşruiyetin esas payandası toplum oluyor. Kamusal vicdanın -ki bu, sürekli değişime konu bir zemindir-, **“uygun”** ve **“gerekli”** bulmasıyla beslenen bir meşruiyet anlayışı söz konusudur. Halk iradesi-

nin, çağdaş siyasi örgütlenmelerde temel kural olarak alınması bu yüzdendir.

İtaat konusu kural veya kurumun, muhtar anlayışın ve dünyevi bir yaklaşımın ürünü olmak dışında, çok başka bir özelliği daha var; o da şudur: Kurallar, kavramlar ve kurumlar kişiler üstüdür; biçimseldir. Kural, toplumu oluşturan bireylerin bölgesel, dinî, felsefi, kavmî özelliklerinin üstünde ve toplumu yata-yına kesen, onları siyasi sistemin bir yurttaşı olmak sıfatıyla tanıyan bir doğaya sahiptir. Bireyin yasalar önünde eşitliğinin sağlanması, önce yasaların biçimsel ve kişiler üstü nitelikte olmasına bağlıdır. Birey, yasaların kendi tanımlarıyla betimledikleri “**yapay**” ve “**soyut**” bir “**tür**”e mensup bireydir. Bu bireye “**yurttaş**” diyoruz. Yasa, “**yurttaş**” olarak tanımladığı bireye, içine doğduğu toplumsal kümeden kaynaklanan bireysel özelliklerini bile, işte bu yurttaş kimliğiyle tanır. Anımsanacak olursa, geleneksel meşruiyet, içine doğulan kümenin ölçülerini esas alıyordu. Yasal-ussal meşruiyet, bu manada daha anonim, daha kapsayıcı ve daha yeknesaklaştırıcı bir meşruiyettir. Bu, eşitlik düşüncesinden, eşitliği sağlama kaygısından kaynaklanır. Yasa karşısında eşitlik, kişiler üstü ve biçimsel kurallar bütünü-nü gerekli kılar. Muhtemel ilişkiler, özellikleri itibariyle türlerine ayrılmıştır. Yasa, türün içine giren bireyleri hedef alan tanımlamalar geliştirir. Böylelikle, kuralın biçimselliği ve dünyeviliği, kuralın düzenlediği ilişki alanına soyut düzeyde hesap edilebilir bir alan olma özelliği kazandırır. Kuralın biçimsel, kişiler üstü, dolayısıyla evrensel nitelikleri, başka ve daha somut bir anlatımla, bireyi varlığını belirleyen özellikleriyle değil; toplumsal ihtiyaçlar çerçevesinde ve değişik rollerde, örneğin “**yurttaş**”, “**vergi yükümlüsü**”, “**kara taşıt sürücüsü**”, “**öğrenci**”, “**öğretim üyesi**” vb. diye tanımlaması, itaat ilişkisini “**topyekün**” olmaktan çıkarır; o ilişkiyi “**kısmi**” bir ilişki yapar. Nitekim, ilişkide itaat kişiye değil, bir kurum veya kurala yönelik işler. Keza itaat, sınırlı, sonuçları önceden “**a priori**” belirlenen bir itaattir. Uyulan kişi değildir; yasaların yetkili kıldığı ve kişilerden bağımsız makamlardır. Aynı özelliği, uyan açısından da görebiliyoruz. Uyan, kişi değildir; kişinin yasalar tarafından ön-

görülmüş, yasalarca tanımlanmış türe mensubiyet anlamında kişiler üstü rolüdür; örneğin **“vergi yükümlüsü”**, **“öğrenci”** veya **“öğretim üyesi”** olmak gibi. Dolayısıyla, kişi, farklı düzenlemelerde öngörülen koşullar oluştuğunda, içine girilen anonim kılıflar çerçevesinde itaat eder. Adeta, **etten kemikten insanlar değil de, yasaların tanımıyla biçilmiş roller ilişki halindedir.** Bu da, o roller çerçevesinde ilişkiye giren bireylere, ilişkilerini önceden hesaplanabilir nitelikte geliştirmelerini sağlar.

Yasal-ussal meşruiyetin en somut uygulaması çağdaş bürokrasilerdir. Çağdaş bürokrasilerin neden çoğu zaman haklı nedenlerle kimi kalemler tarafından **“ruhsuzluk”**la tavsif edilmesini bu son açıklamalarla anlayabiliyoruz. Evet, bürokrasi, **“ruh-suz”**dur. Kafka, Şatosu’nda çok isabetli bir sahne dekoru seçmiş görünüyor. Verimlilik, dolayısıyla hesap anlayışı, bireyin içine doğduğu cemaatten bağımsızlaşması ve eşitlik duygusunun başat rolü, doğal olarak Weber’in işaret ettiği **“şenliksiz”** bir toplumsal yaşamı yaygınlaştırdı. Sorunun bu yönüne tekrar döneceğiz. Şimdi, yasal-ussal meşruiyet anlayışının en açık seçik biçimde ifadesini bulduğu bürokrasinin özelliklerine değinelim.

Bürokrasilerde kişiler özgürdür. Yalnızca bulundukları makamın yasalarca belirlenmiş görevlerini yerine getirmekle yükümlüdürler. Bunun dışında, kişi olarak özgürdürler. Hatırlarsak, geleneksel yönetimde **“kulluk”** ve **“hizmetkârlık”** asıl kuraldı. Burada ise, hukuk devleti anlayışı çerçevesinde işleyen yönetim örgütlerinde sorumluluk, topyekün bir sorumluluk olarak ifade edilmez; kısmi, yani yasaların öngördüğü kadarıyla bir sorumluluk söz konusudur. Memur, sadece memuriyetinin yasalarda açıkça belirtilen sorumluluğuyla sınırlıdır. Durum, yetki açısından da, benzer şekildedir. En alt kademelerden başlayarak, en üst makamlara kadar -ki üst makamlara **“seçimle”** gelenleri de dahil edelim-, bu ilkeler geçerlidir.

Her makamın görevi, ast-üst ilişkileri içinde açıkça belirtilmiştir. Bir komuta zinciri (hiyerarşi) söz konusudur. Her makam, her görevi yüklenemez ve her yetkiyi kullanamaz. Bu özellik, aynı zamanda yönetim otoritesinin parçalı bir otorite ol-

ması demektir. Ast makamların yetkilerini kullanırken yasal çerçevelerin dışına çıkmaları halinde, bundan zarar gören gerçek ve tüzel kişilerin hiyerarşik yolu izleyerek, eğer bu yoldan bir sonuç alınamazsa, yargı katında hukuklarını tanıtmak olanakları saklıdır. Yetkililer, hem hiyerarşik çerçevede, hem yönetilenler tarafından denetlenmek durumundadır. Bu manada, yasal-ussal yönetimlerde, saydamlık ve çevre tarafından görünürlük esastır.

Herhangi bir makamdaki görevlinin, görevin gereği olan yetkiye ve bilgiye sahip olması kuralı geçerlidir. Başka bir ifadeyle, sorumluluk ve yetki, birlikte düşünülmüş ve dengelenmiştir. Yasal-ussal bürokrasilerde, yetkili makama gelme, memur veya görevli açısından o yetkiyi kullanacak bilgiyle donatılmasını gerektirir. Görülmesi istenen işin açık seçik tanımını izleyerek, işi yapacak olan görevliden işe uygun bilgiye sahip olması beklenir. Dolayısıyla, bilgi ve yeteneklerin sınav veya diploma ile kanıtlanmış olması zorunluluğu vardır. Tabii, daha önce belirtilmiş olduğu gibi, bireyin becerisiyle ve kendi imkânlarıyla liyakatını kanıtlaması esastır.

Yapılan görevler karşılığında alınan ücret bellidir. Görevliler, görevleri sırasında doğan fırsatlardan yararlanarak, ücret veya maaş dışında bir kazanç elde etme durumunda -ilke olarak- bulunamazlar. Aksi davranışlar, yasal-ussal yönetimlerde çoğu zaman yaptırım gerektirir.

Görevliler yönünden yaptıkları iş, bir özenle konusu değil, sahibi oldukları bilgileri ve teknikleri satarak geçindikleri sürekli bir uğraş konusudur. Memuriyet, yasal-ussal yönetim biçiminde ciddi, ömür boyu sürdürülen, özellikle eğitim gerektiren bir meslektir. Amatör bir uğraş değildir; veya “**yandaşlar**”ın istihdamı ile memuriyet kadrolarının doldurulması, bu yönetimin üslubuna ters düşer. Ussallık ve yasallık özelliklerini bozar.

Görevde ilerleme, göreve gelme ve görevden ayrılma, keyfi olarak değil, yasaların öngördüğü koşullara göre olur. Geleneksel yönetimde ise, bilindiği gibi “**liyakat**” yerine daha çok üst makamların “**bende**”si, “**hizmetkâr**”ı veya koşulsuz “**kul**”u olmak önemliydi.

Bir son özellik olarak şunu da ekleyelim: Görevli, görev araç-

larının mülkiyetine sahip değildir. Görevlinin işi gereği kullandığı araçların kullanılma biçimi yasalar tarafından açıkça saptanmıştır.

Genel niteliklerini sıraladığımız yasal-ussal bürokrasi, yakın zamanların bir ürünüdür; çünkü yasal-ussal egemenlik, yukarıda sayılan özelliklerle sınırlı değildir. Bunlara, toplum katında çağdaşlaşma ile birlikte görülen şu eğilimleri ve gelişmeleri katmak gerekir:

Eşitlikçilik ilkesinin adeta dinsel bir tutku haline dönüşmesi.

İşin gerektirdiği bilgi ve yeteneğe giderek daha fazla önem verilmesi. Başka bir ifadeyle, mesleğin ve meslek gereği bilginin saygınlık ifade etmesi. Uzmanlığa verilen önemin artması.

Sadece kamu otoritesinin değil, aynı zamanda sivil toplum örgütlerinin, örneğin sendikalar, dernekler, gönüllü kuruluşlar gibi, kendi iç düzenlemelerinde biçimsel ve kişiler üstü kurallara başvurulması.

Bu soyut kuralların uygulanmasında, duygusallığa, heyecan, kin ve sevgi türünden etmenlere yer verilmemesi.

İnsanların, yaşamın akışında olağanüstü güçlerin etkili olmadığı, dolayısıyla kendi yetenekleriyle yaşamı denetleyebilecekleri bilincine varma anlamında ussallaşması.

Toplumsal yaşamda, zamana ilişkin olarak “**dakiklik**” sağlayan demiryolu, telgraf ve telefon gibi iletişim ve ulaşım araçlarının gelişip yaygınlaşması.

Yoğun teknik bilgi gerektiren ve uzun süren öğretimle elde edilen uzmanlık alanlarının genişlemesi.

Toplumsal yaşamın hemen hemen her alanına kamu gücünün karışması. Başka bir ifadeyle, siyasi sistemin içinde bulunduğu topluma aşırı “**nüfuz**” etmesi.

Kentselleşme ve sanayileşmenin yaygınlaşması. “**Beyaz yakalı**” diye adlandırılan hizmet sektörünün gelişmesi.

Toplumda yazı kullanımının yaygınlaşması ve kayıt tutma geleneğinin gelişmesi.

Toplumsal yapının işlevsel olarak farklılaşması. Benzerlerin dayanışmasının yerini, farklıların dayanışmasının alması.

Özerk ve özgür birey anlayışının kendini kabul ettirmiş olması.

Kitle demokrasilerinin gelişmesi. Özellikle çoğulcu kitle de-

mokrasileriyle hukuk devleti tamamen birbirini tamamlayan gelişmelerdir. Hukuk devleti, yani yasal-ussal meşruiyet ve yönetim yerleşmeden, siyasi düzenin çoğulcu bir üslupla işlemesi olanaksızdır. Denilebilir ki, çağdaşlık sikkesinin bir yüzü demokrasi ise, diğer yüzü bürokrasidir.²⁵

Yasal-ussal meşruiyetin ve yönetimin ideal tip çerçevesinde kalarak sıraladığımız nitelikleriyle çağdaş sanayi ve kent toplumlarının şu yukarıda saydığımız özellikleri arasında türdeşlik söz konusudur. Türdeşlik, yapısal unsurlar ve işlevler arasındadır. Bu türdeşlik, meşruiyeti çağdaş toplumun işaret edilen gelişmeleri doğrultusunda giderek yasal-ussal olmaya itmektedir.

Buraya kadar yapılan açıklamalarla, gerek geleneksel, gerek yasal-ussal meşruiyet türlerine ilişkin tanım ve betimleme çalışması tamamlanmış oluyor. Karizmatik meşruiyeti de tanımlamak suretiyle, meşruiyet modelleri hakkındaki tahlillere nokta koyabiliriz.

1.4 KARİZMATİK MEŞRUIYET

Karizmatik meşruiyete ilişkin açıklamalara geçmeden önce, “**karizma**” sözcüğünü açıklayalım. Sözcüğün kökeni, Kadim Yunanca’ya kadar uzanıyor. İncil’in sözlük hazinesinden Webergil toplumbilim kavramları arasına giriyor. Yunanca’daki anlamı, “**tanrının lûtfu**” veya sadece “**lûtuf**” demek. Din ulularına ve azizlere, tanrıdan lûtuf olarak “**karizma**” verildiğine inanılıyor. Toplumbilimde, “**karizma**” (keramet) sözcüğüyle²⁶ “**güçlü bir şahsiyetin çok özgül saygınlığı**” kastediliyor. Din uluları ve azizler, dinî inançlar çerçevesinde, tanrı katında sıradan insanlardan farklıdırlar. Azizlere ve ululara inananlar, onların sıradan insanlardan farklı olduklarına inanırlar; öyle düşünürler. Bu farklılığın kaynağında ise, yine inançlara göre tanrı vardır. Din azizlerini tanrının “**karizma**”yla donatma lûtfunda bulunması, konu din olduğuna göre belki doğaldır; ancak iş “**çağdaş azizler**”e, “**siyaset uluları**”na gelip dayanınca, aynı eli açıklığın onlara da gösterilmiş olması, her halde en azından kuşkuyla karşılanmalıdır. Genelde toplumbilim,

özelde de siyaset bilimi, “**karizma**” kavramını dinî bağlamdan bir hayli çıkarmış, ona daha çok dünyevi bir içerik yüklemiştir. Özellikle, usdışı olguların açıklanmasında zorlanan toplumbilimcilerle siyaset bilimcilerin -ki bunlara tarihçileri de katalım-, başvurduğu; oldukça işlemsel bir kavram haline gelmiştir. Dahası, günlük yayınlarda, bazen bir siyasi öndere şirin görünmek amacıyla, bazen “**Kibarlık Budalası**”nın felsefe merakına düşmesi gibi, kalemlerini bilimle süslemeye hevesli olanların “**karizma**” kavramını gelişigüzel kullandıklarına tanık olunuyor. Örneğin, çok sıradan siyaset adamlarına varıncaya kadar “**karizma**” sahibi olduklarını öğreniyoruz. Muhtemelen, günlük yayınlarda zaman zaman “**şöhret**” olmakla, “**karizma**” sahibi olmak karıştırılıyor. Kuşkusuz, her “**karizma**” sahibi önder şöhrettir; ancak, bu hükmün tersinin geçerli olduğu söylemez. Yani her şöhret, aynı zamanda “**karizma**” sahibi değildir. Öyle olsaydı, günümüz kitle iletişim dünyasının ve kitle toplumu âdetlerinin her gün birini öne sürdüğü şöhretler arasında, doğası itibarıyla “**tekil**” nitelikli “**karizma**” sahibi, okyanusa düşen yağmur damlasından daha farklı olmazdı. Oysa, “**karizma**”dan söz ediliyorsa, çok “**özgül**” ve çok “**tekil**” bir durumdan söz ediliyor demektir.

Karizmatik meşruiyetin en belirleyici özelliklerinin başında, onun “**istisnai**” yönü gelir. “**İstisnai**” niteliği, karizmanın sadece ender rastlanan bir durum olmasını işaret etmiyor. İşaret edilen asıl husus, karizmatik meşruiyetin “**sıra dışı**”, “**alışılmamış**” ve “**kural dışı**” tabiatıdır.²⁷ Karizmatik meşruiyet, geleneksel ve yasal-ussal meşruiyetlerden farklı olarak kişisellikle sınırlıdır. “**Uyma**”, kişiye yöneliktir. Uyulan ne bir gelenektir; ne dünyevi kural veya kurumdur. Karizma sahibine uyulur; çünkü uyanlarla karizma sahibi önder arasında bir tür duygusal ve yoğun bağlar oluşmuştur. Uyanlar, karizma sahibi kişide doğaüstü, insanüstü nitelikler görürler. Bu nitelikleri, karizma sahibinin kısmen veya tamamen taşıması gerekmiyor. Karizma sahibinin ardı sıra koşanların, onda bu üstün vasıfları vehmetmeleri yeter bir koşuldur. İzleyiciler, “**karizmatik kişi**”ye kör ve bağınaz bir üslupla bağlanırlar; kendilerini, “**önder**”in ellerine

birakırlar. Karizmatik önderin ne kişiliği, ne “**sihirli**” gücü sorgulama konusudur. Karizmatik önderin, karizmasını veya olağanüstülüğünü objektif olarak teyit, etmesine gerek yoktur. İfade edildiği gibi, kendisine atfedilen nitelikleri taşımasa bile, karizmanın oluşmasıyla birlikte, izleyicisi toplum kesitlerinin gözünde önder, sıra dışı ve olağanüstü biridir. Bir halk deyişiyle, “**şeyh uçmaz, onu müritleri uçurur**”.

İtiraf edelim ki, karizmatik önderle kitle arasında her zaman olmayan, ancak çok tekil tarihsel durumların vazettiği -toplumsal manada-, kimyevi bir terkip oluşur. Belki, karizmatik önder için toplumun “**canlı efsane**”si, “**cismanileşmiş mit**”i demek yerinde bir adlandırma olacaktır. Toplum, önderin arkasında, kendini adeta kanatlanmış hisseder; önderin ardı sıra “**yeni ufuklar**”a, “**yeni oluşumlar**”a doğru heyecanla ve umutla koşar.

Karizmatik önder, sınır tanımaz; önünde duracağı bir engel yoktur. Bu durum, kendisini izleyen kitle, izlemeyi sürdürdüğü müddetçe geçerlidir. Önderin malûm niteliklerinden kuşku duyulmadıkça, karizma sahibi ile kitle arasında bağ, varlığını devam ettirir. Karizmatik meşruiyet, sorgulanmayı ve kuşkuyu bütünüyle dışlamış bir meşruiyettir. Kuşku içeren sorgulayıcı yaklaşımlar, onun tabiatını bozar. Dolayısıyla karizmatik önder, güveni, soru sormanın gereksizliğini, kısacası bağnaz tavırları pompalamak durumundadır. Belirtmek gerekiyor diye düşünüyoruz: Karizmatik önderin kitleye yönelik tavırlarında belli bir avamperest yaklaşım hep vardır. Aslen, bu meşruiyette, önder “**kitle**”yle “**kitle**” de önderle adeta bir bütün haline gelirler.

Geleneksel meşruiyette olsun yasal-ussal meşruiyette olsun, sistemli veya sistemsiz bir hukuk ve bir yönetim aygıtı vardı. Bunların hiçbirisi karizmatik meşruiyette söz konusu değildir. Kural, karizma sahibi önderin iki dudağının arasından çıkan sözdür; veya takındığı bir tavidir. Söz ve tavır ondan kaynaklandığı için uyulması gereken bir “**buyruk**” olur. Doğaldır ki, “**durmuş oturmuş**” bir yönetim aygıtını da aramamak gerekiyor. Karizmatik meşruiyetin memurları olmaz; “**yandaşlar**”ı, “**tilmizler**”i olur. Karizmatik önder bir cezbe adamıdır, etrafında-

kiler de onun cazibesine kapılmış bireylerdir. Bu özellikleri yadırgamamak gerekiyor. Çünkü karizmatik meşruiyet, “**alışılmış**”la ve “**var olan**”la yetinmeyen, yeni yöntemleri, yeni kavramları zorlayan, “**farklı olan**”a yönelen bir meşruiyettir. Yık-mak, “**yeni**”yi inşa etmek gibi -çok alışılmış bir sözcüğü kullanarak ifade edelim-, “**davalar**”ın peşindedir. Kitle de, önder de, bu amaçlara inanmıştır. Karizmatik önder, ister geleneksel ortamda, ister dünyevi yasal-ussal ortamda oluşsun, hep yeni bir düzeni öngörür. Kimi zaman devrim önderi, kimi zaman ulusal kahraman olarak tezahür eder.

Karizmatik meşruiyete özgü bir toplumdan söz edilemeyeceği kuşkusuzdur. Bir kez kararlı, kurumlaşmış bir meşruiyetten değil, geçici ve “**kişiyle sınırlı**” bir meşruiyetten söz ediliyor. Ne var ki, bu doğadaki bir meşruiyet anlayışının oluşmasını sağlayan, daha doğrusu karizmatik önderi doğuran, geçici de olsa bir “**toplum hali**” olmalıdır. Ortada sadece kendisinin karizma sahibi olduğu sanılan bir önder yoktur. Ona bir de izleyici kitleyi ilave etmek gerekecek. İzleyici kitlenin toplumsal ve ruhi özellikleri, ister istemez dikkat çekici olabiliyor. Ancak, bu noktada bir toplumsal yapıdan çok, “**toplumsal durumlar**” önemli. Bu durumlar, daha çok tarihsel olarak devrimlere ve toplumsal depremlere denk düşebiliyor. Fazla abartmamak koşuluyla şu tespit yapılabilir: Karizmatik meşruiyet, genellikle “**maceracı**” bir ortamın ürünü olabiliyor. Belki yanı sıra bir “**umut yükselmesi**” de var. Unutmayalım: Karizmatik önder, içinde bulunduğu toplumun oldukça “**duyarlı**” noktalarını tahrik edebiliyor. Toplum da, önder de, hep birlikte tekil bir tarihsel macerayı yaşıyorlar. Günlük yaşam, sıradan olmaktan çıkıyor ve sıra dışı görkemli bir ayraç açılıyor.

İşte bu ayracın kapanmasıyla birlikte, karizmatik meşruiyetin vazettiği bir sorun gündeme geliyor. Bu sorun, karizma döneminde kurulan düzenin sıradanlaştırılması sorunudur; karizmatik önderden sonrasındır. Kimi tarihsel tecrübelerde efsane devam edebiliyor. Arjantin’de Peronlar, bu bakımdan ilginç bir örnek. Tabii örneklerle inmeye başladığımız zaman, artık ideal tipin dışına çıkıyoruz.

Karizmatik önderlik, salt siyasi alana özgü değil. Toplumsal yaşamın değişik faaliyet alanlarında görülebiliyor.²⁸ Sendikalar-da, iktisadi alanda, pek doğal olarak bazı dinî cemaatlerde karizma sahibi önderlere tanık olabiliyoruz.

Karizmatik önderlik ideal tipinin yeri, daha yukarıda belirtildiği gibi, toplumdaki usdışı, sıra dışı yönelimlerin açıklanmasında ortaya çıkıyor. Bu türden yönelimler ise, hep biliyoruz ki var ve açıklanmayı bekliyorlar.

Başlangıçtan beri, sık gündeme getirilen tekrarlarla üç meşruiyet tipinin yönetime ilişkin özellikleri vurgulandı. Bunların, görgül gerçeği okumaya yönelik çerçeveler olduğu söylendi. Bu noktayı göz önünde bulundurarak şu tespitlerin altını çizelim: Görgül, farklı çerçevelerden itibaren okunduğu zaman oldukça karmaşık, homojen olmayan bir resmi sergiler. Ancak, daima hakim bir rengin, hakim bir çizginin varlığı kendini ifşa edecektir. Farklı modellerin en önemli yararlarından birisi, işte bu hakim unsurun saptanmasıdır. İkincisi ise, görgülün içinde varlığını koruyan ve **“hakim olan”**dan farklı özelliklerin ortaya konulmasıdır. **“Görgül”**ün gerçeklerine nüfuz etmek, bir bakıma onu aynı çerçeve içinde kalarak tekrar tekrar okumakla değil, çerçeve değiştirerek farklı **“okumak”**la mümkün oluyor.

Meşruiyeti, **“siyasi sistemin kurum ve yöntemlerinin en uygun kurum ve yöntemler olduğu yolundaki inanç ve güven”** olarak tanımlarsak -ki genel kabul gören bir tanımlamadır-, söz konusu **“inanç”** ve **“güven”**in ne gibi unsurlardan itibaren oluştuğunu, nasıl değiştiğini anlamak ve açıklamak gerekiyor.²⁹ Üç meşruiyet modeli, bize önce bu olanağı vermektedir. Siyasete ilişkin kurum ve yöntemlerin en **“uygun”** kurum ve yöntemler olduğu yolundaki **“inanç”** ve **“güven”**, nereden ve nasıl beslenmektedir? Yöntem, üç ideal tip, bu soruyu yanıtlamaya yönelik geliştirilmişlerdir. Yapılan açıklamalardan biliyoruz ki, yanıt, siyasi kültürü, toplum yapısını, toplumda geçerli yeryüzü anlayışını tahlil etmeyi içeriyor.

Siyasi kurum ve yöntemlere ilişkin, yani varlık ve değer dağıtılmasına, bu dağıtımın toplumun genelini bağlamasına ilişkin **“uygun bulma”**, bütün coğrafyalarda, bütün deneyimlerde,

aynı ve sabit ölçüye bağlanmış değil. Toplumsal yapıdaki değişimler, “**kutsal**”ın bu yapı içinde edindiği yere göre, siyasi kurum ve yöntemlerin “**en uygun**” kurum ve yöntemler olduğu yolundaki “**inanç**” ve “**güven**” de değişmektedir. Başka bir ifadeyle meşruiyet, “**tek**” ve “**değişmez**” bir ölçüyle tanımlanamaz. Herhangi bir toplumda, üç meşruiyet türünden hangisi hakim olursa olsun, siyasi sistem, hakim meşruiyet anlayışını daima olduğundan daha fazla tahkim etmeyi arayacaktır. Çünkü söz konusu olan, “**inanç**” ve “**güven**”dir. Bunlar aşınmaya açık unsurlardır. Toplumu bağlayan varlık ve değer dağıtma faaliyetinin sürdürülmesi, “**inanç**”ın pekiştirilmesini, “**güven**”in tazelenmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla, meşruiyet sorunu siyasetin kendisine yapışık bir sorundur. Bir kereye özgü çözüme bağlanan, bağlanabilen bir sorun gibi algılanamaz. Değişen siyasi kültür, değişen siyasi değerler, doğrudan doğruya meşruiyet anlayışını etkiler; buradan itibaren siyasetin kurum ve yöntemlerine yönelik desteklere yansır.

Günümüz sanayi toplumlarının, hukuk devleti anlayışı içinde meşruiyete hukuki bir çerçeve çizdiklerini belirttik. Bu çerçeve anayasadır. “**Anayasal meşruiyet**”ten söz edildiği zaman, yetkili mercilerin anayasal dayanaklarından söz ediliyor. Günümüzde, bu nedenle toplum tarafından benimsenmiş ve içselleştirilmiş anayasalar, hayati bir önemi ifade ederler. “**Yurttaşlar topluluğu**”nun varlığıyla iftihar ettiği, onu bir teminat olarak gördüğü anayasalar, meşruiyetin hukuki zeminleridir. Bu, itiraf edelim ki, bütün ülkelerin sahip olduğu bir zenginlik değildir. Dahâ da vahim olan gerçek şudur: Sahip olunan zenginliğin korunması, çok özel bir “**özen**” ister. Yani “**siyaset**” ister.

Bölüm: 2

2. SİYASİ DÜZENLERİN SINIFLANDIRILMASI

2.1 ARİSTO: SİYASETİN ÖZERKLİĞİ

Toplum genelinde varlık ve değerlerin meşruiyete dayalı olarak dağıtılması faaliyeti, yani siyaset, her zaman ve her yerde benzer bir biçimde örgütlenmiş değildir. Çok değişik etkenlerin tesiri altında, siyasi faaliyet farklı biçimlerde örgütlenmiş olabilir. Diğer konularda olduğu gibi, burada da görgül gerçek, çok değişik görüntüler sergiliyor. Bu farklılıkların anlaşılması ve açıklanması, siyaset biliminin temel meselelerinden biridir. Meşruiyetin doğasına ilişkin Weber'e atfen yapılan açıklamalar sırasında, karşılaştırmaların ve sınıflandırmanın önemi üzerinde duruldu. Bu bölümde, sınıflandırma ve karşılaştırma işini daha başka ve yeni ölçülerden yola çıkarak biraz daha açmaya çalışmak gerekiyor. Bu girişim, siyaseti belirleyen veya siyasetin belirlediği değişkenler dizisine, ilgili alanın edebiyatı çerçevesinde nüfuz etmeyi sağlayacaktır.

Siyaset bilimi edebiyatında ilk olma özelliğini taşıyan sınıflandırma Aristo'ya ait. Aristo, Kadim Yunan dünyasının görgül verilerini sınıflandırarak karşılaştırıyor.¹ Önünde 158 ayrı siyasi örgütlenme örneği var. Bu kadar çok sayıda örneğe belirli bir model kullanmadan bakmanın, bakana fazla bir şey kazandırmayacağı açık. Birinci Bölüm'de de belirtilmişti: Görgül, açıklanmamış ve yalın haliyle karmaşıktır; içerdiği düzeni gözlemciye kendiliğinden ifşa etmez. Gözlemci, örnekler arasında var olan düzenliliği ortaya çıkarırken, bunu ister istemez, karşılaştırarak ve sınıflandırarak yapacaktır. J. Romilly -ki bir inceleme konusu olarak Kadim Yunan düşüncesi ve hayatı üzerindeki uzmanların günümüzdeki en saygın isimlerinden biridir-, **soyutlama** girişimini, söz konusu kadim kültürün en bariz vasıfları arasında sayar.² Siyaset bilimine ilişkin olarak, Aristo'nun yaklaşımı bu alanda adeta kemalin ifadesidir. Aristo, önündeki görgül verileri iki ayrı türden soru çerçevesinde değerlendirmeye çalışıyor. Her iki sorusu da siyaseti merkez alan, siyaset etrafın-

da dönen sorular. Başka bir deyişle Aristo, siyaseti siyaset dışı değişkenlerle açıklamaya çalışan bir gözlemci değil. Ona göre siyaset, özerk bir alan oluşturuyor. İtiraf edelim ki, konu bu kadar basit ve düz bir çizgide ifade edilmiyor. Kadim düşünür, ele aldığı konuları öyle çok keskin genellemelerle geçiştirecek türden bir entelektüel tabiata sahip değil. Dolayısıyla onu siyaseti sadece “**özerk alan**” olarak gören bir gözlemci gibi değerlendiremeyiz. Nitekim, aşağıda açıklayacağız; siyaseti, siyasetin dışına çıkararak da anlatmaya çalışıyor. Toplum içindeki gelir dağılımı, alışkanlıklar, dahası coğrafi yapı ve iklime ilişkin özellikler, siyasi düzenin şu veya bu biçimde tecelli etmesini etkileyebiliyor. Ancak, temel sorularının niteliğini göz önünde bulundursak, siyaset olgusunu kendi verileri içinde değerlendirmiş olması, yaklaşımında başat bir unsur olarak ortaya çıkar.

İktidar merkezli iki sorusundan birincisi şudur: Siyasi iktidar kaç kişinin elindedir? Bu soru, siyasi iktidara ilişkin ve onu nicel yönüyle sorgulayan bir sorudur. Yanıtı da, haliyle nicel düzeyde ifade edilebilecek türden sorudur. Diğer taraftan, sorunun yanıtı, sonsuz derecede ayrıntılara açık bir yanıt değildir. Siyasi iktidar, a-) ya bir kişinin tekelindedir; b-) ya bir azınlığın tekelindedir; c-) son olarak herkesin, bütün toplum üyelerinin elindedir. Böylece, ilk aşamada, 158 görgül örnek üç ana sınıfa ayrılmış olur. Sayısal bir ölçü kullanarak, bu ölçü çerçevesinde değişik görgül verileri karşılaştırmak artık mümkündür.³

İkinci soru ise, siyasi iktidarı kullanma üslubuna ilişkin, yani nitel; ama görüldüğü gibi, yine siyaset etrafında dönen bir soru. Siyasi iktidar kimin, kimlerin çıkarına kullanılıyor? Bu soru etrafında iktidar ve toplum ilişkilendirilmektedir. İktidarın toplumla olan ilişkilerinin tabiatına inmeye müsait bir soruyla karşı karşıya kalıyoruz. Soru, başka bir ifadeyle, “**nasıl?**” diye soran bir soru. Açıkça belirtmek gerekirse, böyle bir soru etrafında, herhangi bir siyasi düzenin mahremiyetine nüfuz etme imkânları önemli ölçülerde artmaktadır. Dahası, gerek soru gerek yanıtlar, kendi üzerlerine kapanan, dolayısıyla belli bir noktadan sonra tıkanan türden değil. Böylesi genel bir sorudan itibaren yeni sorular sormak, yeni değişkenleri açıklama çerçevesi-

ne katmak ve bu sayede, siyasi düzen hakkında yeni bilgiler edinmek mümkün olabilir. Kısacası, bilinenden itibaren yeni sorular üreterek, bilinmeyenlere doğru yeni ufuk açılabilir. Bir yönüyle bu, bilimsel yaklaşımın ideolojik yaklaşımdan farkıdır.

“**Nasıl?**” sorusunun iki yanıtı var: a-) siyasi iktidar, tüm toplum üyelerinin çıkarına işleyebilir; b-) siyasi iktidar, sadece iktidar sahibi veya sahiplerinin yararına işleyebilir. Demek oluyor ki, bu ikinci tür değişken çerçevesinde bakıldığı zaman, görgül örnekler iki başlık altında toplanabilir. Birinci sorunun yanıtı etrafında örnekler üç başlık altında toplanmıştı. Her iki değişken birlikte kullanıldığı zaman $2 \times 3 = 6$ (altı) ana sınıfta örnekler sınıflandırılmış oluyor. Bu işlemi, daha anlaşılır ve görünür kılmak için, şöyle bir tabloya geçirmek gerekiyor:

Siyasi İktidar Nasıl Kullanılıyor? Siyasi İktidar Kimin?	Herkesin Yararına	İktidar Sahiplerinin Yararına
	Herkesin Yararına	İktidar Sahiplerinin Yararına
Bir Kişinin	MONARŞİ (Krallık)	TİRANLIK (Şahıs Diktası)
Azınlığın	ARİSTOKRASI (Seçkinler Düzeni)	OLİGARŞİ (Zenginler Diktası)
Herkesin	POLİTEİA (Çoğulcu Cumhuriyet)	DEMOKRASI (Çoğunluk Diktası)

TABLO I: Aristo’nun Siyasi Düzenleri Sınıflandırması

Bu tablo, siyasi iktidara ilişkin iki temel özellik çerçevesinde, altı ayrı düzeni tanımlamaktadır. Bunlar, sırasıyla monarşi, aristokrasi, politeia, tiranlık, oligarşi ve demokrasi oluyor. Son üç düzen, ilk üç düzenin “**bozulmuş**” türevleridir. Örneğin, tiranlık monarşinin, oligarşi aristokrasinin, demokrasi de politeianın “**makbul**” olmayan; iktidarın işleme üslubunun tamamen iktidar sahiplerinin çıkarına yönlendiği düzenlerdir. Birinciler, top-

lum çıkarının korunmadığı veya korunamadığı düzenlere biçimsel olarak benzetmekle birlikte, iktidar-toplum ilişkileri açısından çalışma yöntemleri farklıdır. İlk üç düzen, tüm toplum üyelerinin anlayış birliği üzerine kurulu olduğu halde, son üçü baskı üzerine kuruludur. Birincileri “**diyalog**” düzenleri, ikincileri “**diyalogsuzluk**” düzenleri diye adlandırmak mümkün görünüyor. Tiranın siyasi iktidarı kullanmasında esas ölçüsü, salt kendi çıkarları veya kendi görüşleri olurken; monarkın durumunda bu, genel olarak toplumun çıkarıdır. Hemen belirtelim ki, sorunu “**çıkâr**” sözcüğü üzerinde odaklaştırmamak gerekiyor. Tiranlık durumunda, çıkar kavramının ötesinde, genel toplum bütünüyle tiran arasında her yönden zıtlıklar söz konusudur. Karar mercii sıfatıyla tiran, içinde ve başında bulunduğu düzenin insanlarıyla herhangi bir ortak hususu paylaşma durumunda değildir. Halk deyimiyle “**başına buyruk**” olma anlayışı hakimdir. Tiran dışında toplum bireylerinden hiçbirinin düzen içinde güvencesi de yoktur. Burada şöyle bir soru tüm meşruiyetiyle ortaya çıkıyor: Hiç kimsenin güvencesinin olmadığı bir düzende, tek kişinin güvenceli olması mümkün müdür? Kuşkusuz bu sorunun yanıtı olumsuz olacaktır. Tiran, çok samimi bir ifadeyle, toplumun başında fakat içinde değildir. Tiranla toplum arasında ister istemez maddi ve manevi anlamda kalın koruma duvarlarının olması, düzenin iç mantığının doğal sonucudur. Bir başka yönden bakılacak olursa, tiran, yalnız, yapayalnız biridir. Görkemine karşı tutulan alkışlar soğuk, içtenlikten uzak ve tabii korkunun işaretidir. Tiran, toplumun kendisine “**zoraki**” olarak katlandığı bir yöneticidir. Açıkça ve sözcüklerle oynamadan belirtmek gerekirse, tiran, meşru bir zemin üzerinde değildir. Baskı ve şiddet onun iktidarının asıl payandasıdır.

Bu tespitler, oligarşi ve demokrasi için de geçerli sayılmalıdır. Oligarşi, tek kişinin kendi hesabı etrafında iktidar olduğu düzenin azınlığın tekeli haline geldiği bir yönetim biçimi oluyor. Tiranlık için yapılan tespitler, -iktidarın çalışma üslubu itibarıyla hiç anlamı olmayan bir özellik farkıyla (örneğin tek kişi yerine azınlık)-, oligarşi için de geçerlidir. Oligarşi, düzenin içeriği

itibariyle bir tiranlıktır; fakat, küçük bir azınlığın toplumun çoğunluğu üzerinde kurduğu bir tiranlıktır. Sayısal bir azınlığın üyeleri, genel toplum bütünü içinde tiranlık ayrıcalıklarını paylaşırlar.

Demokrasiye gelince, burada da benzer özelliklerin altını çizelim. Oligarşi, tiranın ayrıcalıklarının azınlık tarafından kullanıldığı düzendi; demokrasi ise, bu ayrıcalıkların çoğunluk tarafından kullanılması oluyor. Dikkat edilirse, **Aristo, demokrasiye günümüz toplumlarının verdiği anlamı yüklemiyor.** “**Demos**”un yani “**avam**”ın tiranlığı olarak demokrasi, “**makbul**” sayılmayan, tüm toplum bireylerinin çıkarlarının korunmadığı bir düzendir. **Günümüz anayasal çoğulcu siyasi düzenlerinin Aristo sınıflandırmasındaki adı politeia’dır.** Gerek politeia, gerek demokrasi, iktidar sahipliği açısından aynı sırada görünmekle birlikte, iktidarın işleme üslubu itibariyle tablodaki yerleri zıt köşelerdedir. Politeia da, demokrasi de, avam iktidarındır. Ancak, politeia düzeninde avamın iktidarının sınırları vardır; demokraside ise, avam iktidarının sınırları yoktur. Daha çok, avam temelli bir anarşi hali söz konusudur. Demokrasi, bir bakıma, avam hırçınlıklarının, avam taşkınlıklarının, en önemlisi, avami bir hoyratlığın topluma hakim olduğu düzendir. Politeia ise, avamın kendisini hırçınlıklara, taşkınlıklara, aşırılıklara kaptırmadan; yasalar tarafından belirlenmiş sınırlar içinde ifade etmesidir. Politeia ve demokrasi arasındaki farkı çok iyi kavramak gerekiyor. Bugün gelişmekte olan ülkelerin çoğunda, demokrasi ve “**demos**” adına daha çok tiranlık ve taşkınlık içeren düzenlerin kurulduğu görülür.

Politeia düzeninin belirleyici özellikleri üzerinde durmaya devam edelim.

Politeia, tüm toplum üyelerinin iktidar olduğu bir düzen. Ancak bu düzende, iktidar üyesi toplum bireylerinin tek tek güvencelerinin sağlanmış olması gerekiyor. Herkesin iktidarın işleme biçiminden kendi yararını koruyarak çıkması, bu düzeni “**olmazsa olmaz**” koşulu. Bunun oldukça güç bir iş olduğu aşikâr. Güçlük şuradan kaynaklanıyor: Her toplum bireyinin

bir diğeriyle eşit olarak iktidar alanında söz sahibi bulunması, iktidarın kullanılmasında bir dizi sorunu ortaya çıkarıyor. Politeia, bu ortaya çıkan sorunların çözülebildiği; demokrasi ise, çözülemediği düzenin adı oluyor. Mahiyeti gereği oluşan sorunları politeia düzeni, niçin ve nasıl çözebiliyor da, demokrasi çözemiyor? Bu sorunun yanıtını vermek, aynı zamanda demokrasi ile politeianın iktidar üslupları arasındaki farkı belirtmek anlamına gelir. Politeia ve bozulmuş biçimi demokrasi, ister temsili esas üzerine, ister doğrudan işliyor olsun, -ki Kadim Yunan kent devletleri daha çok doğrudan yöntemle işleyen düzenlerdi-, oylama sonucunda daima bir çoğunluk ve onun karşısında bir azınlık olacaktır. Oylama ve seçim eylemlerinin böyle bir doğal sonucu vardır. Oylamayı veya seçimi kaybedenler açısından, oylama ve seçim sonuçlarının sınırlı etkiler yaratacak konularda olması önemlidir. Politeia, azınlıkta kalmanın vahim bir kayıp sayılmadığı; çoğunlukta olmanın da keza ciddi bir kazanç olarak görülemeyeceği bir düzendir. Buna, bir de bugünün azınlığının, yarın başka sorunlar gündeme geldiğinde, çoğunluğa dönüşmeye aday olmasını ekleyelim. Bir bakıma, politeia, muhalefeti veya sayısal azınlığı iktidarın ve çoğunluğun yanı sıra sürdürebilen bir düzen sıfatıyla ortaya çıkıyor. Her şeyden önemlisi, politeia iktidarının sınırlı iktidar düzeni olmasıdır. Başka bir deyişle, iktidar olmak veya çoğunlukta olmak, her şeye muktedir olmak anlamına gelmiyor. Bu da, iktidarın nüfuz edemediği özel hayat gibi, “**korunmuş alanlar**”ın varlığıyla mümkün. Neyin “**kamusal**” yani herkesin oyuna konu, neyin “**özel**”, başka bir deyişle umumun oylayamayacağı türden konu sayılması gerektiği **a priori** olarak ve yasalarla belirlenmiştir.

Keza, **iktidar temerküz etmiş bir iktidar değildir**. Yaşama, yürütme ve yargı erklerinin farklılaştırılmış olması, iktidarı eylem alanında sınırlayan önemli bir özelliktir. **İlimli iktidar pratiği**, bütün bu özellikler sayesinde mümkün olabiliyor. Aristo’nun, **politeia**, oligarşi ve demokrasi rejimlerini tanımlarken, yukarıdaki tabloyu oluşturan değişkenlerin dışına çıktığı görülüyor. Örneğin politeia, sadece herkesin bütün toplum yararına

iktidar olduğu bir düzen gibi tanımlanmıyor. Karşımıza tamamen siyaset dışı bir değişken geliyor. **Bu yeni değişken orta sınıftır.** Aristo'ya göre, **politeia düzenine hayat veren yaygın bir orta sınıfın varlığıdır.**⁴ Oysa, sınıflandırma tablosu, siyasi iktidar merkezli ölçülerle oluşturulmuştu. Oysa şimdi, bunlara ilave olarak siyasetin dışından, **toplumsal yapıdan yeni bir değişken önerilmektedir.** Üstelik yeni değişken, kendi içinde başkaca değişkenleri devreye sokacak nitelikte bir değişken oluyor. Siyasi nitelikli değişkenlere, siyaset dışı değişkenler eklenerek kullanılacaksa; bunları, sadece orta sınıfın varlığı veya zayıflığı gibi dar bir alana sıkıştırmak mümkün değildir. Nitekim, daha ileride görüleceği gibi, Montesquieu, Aristo'yu izleyerek, sınıflandırmasına siyaset içeren ölçülerin yanı sıra, bir dizi siyaset içermeyen ölçüleri katacaktır. Politeia için öngörülen siyaset dışı koşullar, örneğin orta sınıfın güçlü olması, diğer düzenler için de geçerli sayılamaz mı? Politeia düzenini yaratan orta sınıfın varlığı ise, onun bozulmuş türevi demokrasiyi doğuran toplumsal özelliğın orta sınıf yokluğu olduğunu düşünmeye, bu yolda varsayım geliştirmeye izin var demektir. Kendisinin yaptığı budur. Demokrasi, biraz fakirlerin çoğunluk rejimi oluyor. Oligarşiler de, varlıklı sınıfın baskıcı düzeni gibi tanımlanır. Keza, çok yakın tarihlerin kalemi Rousseau'ya göre, aşırı zenginlik ve fakirliğin paylaştığı ortak alan, aynı zamanda tiranlığın ana rahmidir.

Politeia düzenini, günümüz siyasi düzenlerinden çoğulcu anayasal demokrasilerle eşdeğer tutmak mümkün. En azından çağdaş karşılığı bu. Dolayısıyla, çağdaş anlamda demokrasileri ve diktatörlükleri daha ayrıntılı tahlil ederken, politeianın tabiatına tekrar geri dönmek durumunda kalacağız. Şimdilik şu hususların altını çizelim: Gerek aristokrasi gerek monarşi, belirli bir açıdan bakıldıkları zaman, politeianın türevleri olarak temayüz ediyorlar. Tabii hükmü tersinden okumak da mümkün. Söz gelişi, politeia düzenini, monarşi ve aristokrasi düzenlerinin iktidar sahipliğinin herkese teşmil edildiği bir türevi gibi görebiliriz. İktidar-toplum ilişkisinde, tabloda "**nasıl?**" sorusuna yanıt çerçevesinde aynı çizgi üzerindedirler. Monarkın iktidarı da,

aristokrasinin iktidarı da, sınırlı iktidarlardır; iktidar uygulamaları, ılımlı iktidar uygulamalarıdır.

Bu tespitlerin altını şu nedenle çiziyoruz. Dikkat edilirse, kimin, kaç kişinin iktidar olduğu sorusu sonuçta asıl belirleyici olmuyor. Asıl belirleyici, iktidarın niteliğinde ve işleme üslubunda bulunuyor. Kimin veya kimlerin iktidar olmasının ötesinde, iktidarın nasıl bir iktidar olduğu, nasıl işlediği, iktidar-toplum ilişkileri çok daha önemli bir husus olarak ortaya çıkıyor. Siyasi düzenin asıl çehresini görmemiz açısından iktidarın üslubu, iktidar sahipliğinin sayısal ifadesinden daha başat bir konumda. **“Kim veya kimler?”** sorusu yerine **“nasıl?”** sorusu, gözlemciyi düzenin mahremiyetine daha bir nüfuz ettirici nitelikte sorular oluyor. **“Kimin iktidarı; kaç kişinin iktidarı?”** sorusunun yanıtı, asıl arananı gözlerden irak tutuyor. Monarşi-tiranlık; aristokrasi-oligarşi; politeia-demokrasi zıtlıkları bu gerçeğin zengin tanıkları oluyorlar.

Aristo'nun sınıflandırması üzerinde çok gerekli olduğunu düşündüğümüz birkaç yeni tespite yer verelim: Önce, bu tabloda adlandırılan düzenlerin Webergil manada ideal düzenler olduğunu hatırlatalım. İşaret edilen tablodan itibaren, yapılması gereken işlem, 158 ayrı görgül gerçeği okumaktır. Tablonun işe yararlılığının ölçüsü, sıradan bir görgül örneği veya örnekleri okuyabilmesidir. Yazar, soyuttan somuta doğru, tablodaki altı örneği daha alt sınıflara ayırıyor. Ancak, alt sınıflara inildikçe, soyut tanımlama düzeyinden görgül gerçeğe doğru bir kayış haliyle olacaktır. Tarihsel bir örneğin nasıl olduğunu, nasıl işlediğini anlayabilmemiz için nelere, ne gibi verilere bakılması gerektiği hususunda, itiraf edelim ki, kadim düşünürün açtığı yol bir hayli geniştir. Kuşkusuz onu görgül düzeyde sınırlandıran yaşadığı dönemdir. Örneğin, XVI. ve XVII. yüzyılların monarşileri türünden ya da modern temsilî düzenler türünden verilere Aristo tanık olmamıştır. Tabloyu kullanma fırsatları itibariyle bugünün gözlemcileri çok daha zengin bir veri tabanına sahiptir.

Ancak, büyük ustanın geliştirdiği tablo, tilmizlerinin sürekli başvurduğu bir tablodur. Siyaset bilimi edebiyatında ciddiye alı-

nan hemen hemen her kaleme, bu ustanın bir şekilde başöğretmenlik yaptığı biliniyor. Bunlardan birisinin ve belki en önemlisinin adı Machiavelli'dir. Bir diğer isim Montesquieu oluyor.

2.2 MACHIAVELLİ: SİYASETİN KIRILGANLIĞI

Siyasi düzenleri sınıflandırmaktan maksat, tarihsel örnekleri karşılaştırmak ve siyasi eylemin kendine özgü tabiatını kavramaksa -ki böyle olmak zorunda-, Machiavelli bunu, oldukça ilginç bir yöntemle yapıyor. Floransalı kâtibin belli bir çizgi izlemiş olduğu kuşkusuz. Bu çizgi, ana hatları itibariyle Aristo'nun başlattığı bir çizgi. Ancak, Machiavelli, izlediği çizgi üzerinde sıra dışı bir yaklaşımın örneğini sergiler. Neden sıra dışıdır; nerede sıra dışıdır?

Kadim Yunan ve Roma düşüncesinin siyasi düzenler hakkındaki geleneğini **“sanki dünyaya bu iş için gelmiş gibi”** çok yakından bilen, bildiği çerçeveye yeni unsurlar katan, bu manada kadim düşüncenin sınırlarını zorlayan bir kalem söz konusu. Machiavelli, açıkça modern bir bakış açısını yansıtıyor. Kadim sınıflandırma ölçüleri kendisini ilgilendirmiyor değil. Siyasi düzenlerin doğasının fazlasıyla önemine vakıf. Bilinen bu kadim çerçevenin, tarih içinde, bireylerin eylemlerini içerecek biçimde derinleştirilmesi asıl sorununu oluşturuyor. Siyasi düzen, tek başına değil, siyasi eylemle birlikte ele alınıyor. Dolayısıyla, yaklaşımını dinamik kılan nedenleri bu alanda aramak gerekecek.

İtiraf edelim: Machiavelli'nin sınıflandırmasını yazmak, diğer yazarların sınıflandırmalarını yazmak kadar kolay değil. Yanlış anlaşılmaya son derece müsait. Zaten, birçokları tarafından ya yanlış anlaşılmış ya da abartılarak okunmuş bir metnin sahibi. Oysa, yazarımızın bir ünü de kısa ve özlü metinler üretmesi. Kendi deyimiyle **“edebi süslemelerden uzak”** duruyor.⁵ İşte tam bu noktada, yani özlü yazma noktasında, yorumcuları ona bazen yazarın hiç düşünmediği veya önem vermediği şeyleri söylettiriyorlar. Örneğin, tiranların akıl hocalığı mı, yoksa halk-

ların akıl hocalığı mı söz konusu?⁶ Kuşkusuz ikincisi. Ama belki ne ikincisi, ne birincisi. O, her şeyden önce, siyasetin ve siyasi eylemin tabiatını anlatıyor. İddialı bir genelleme gibi gelebilir; ama öyle anlaşılıyor ki, Machiavelli, temelde siyasi faaliyeti-
 nin “**ideal tipi**”ni tanımlamaya çalışmaktadır. Çok sonraları ve bir başkası tarafından kullanılan pek ünlü genellemeye nazire yaparak söyleyelim: Siyasetin tabiatını en yerinde ve en samimi biçimde “**prens, prensin kurdudur**” ifadesi tasvir eder. Machiavelli’nin siyaset hakkındaki yargısı temelde böyle bir yargıdır. Sınıflandırmasına hakim olan yaklaşımını kavrayabilmek için siyasete atfettiği uç özelliklerin altını çizmek gerekiyor. Ortaçağ Hristiyan düşüncesinde siyaset, din temelli ahlâki amaçlara hizmet etme durumundaydı. Machiavelli, bu alanda taş üzerinde taş bırakmayan bir tersyüz edici yöntemi seçiyor. Onun kaleminde, siyasetin ölçüsü başarıdır. “**Müsellah peygamberler hep kazandılar; silahsız ve savunmasız olanlar kaybettiler**” bu kalemin bir tespitidir.⁷ Siyasetin güce ve vakıalara bağlı bu tabiatını kimler nerede ve nasıl hayatın içine yansıtacaklar? İşte işin o tarafı deneyimlerin tayin ettiği bir alan oluyor.

Machiavelli’nin en önemli vasfının gerçekçilik olduğunu düşünüyorum. Siyasi yaşamdaki vakıalar en çok önem verdiği verilerdir. Hadiseler, insanların sergilediği davranışlar, tarihte yaşanmış deneyimler, siyasi yaşam ve düzenler hakkındaki hükümlerinin asıl malzemesini oluşturmaktadır. “**La verità effettuale della cosa**” yani eşyanın ve hadiselerin somut, elle tutulur gerçeğine bağlanma, dolayısıyla zihinsel kurgu ürünü hayallerle, ütopyalarla oylanmama, “**olan**”a önem verip, “**olması gereken**”le düşünmeme Machiavelli’nin objektif gözlemlerinin hareket noktasını oluşturur.⁸ Bu noktada açıklığa kavuşturulması gereken bir husus var. **Yazara göre, vakıalar kadar şayialar da önemlidir.** Başka bir ifadeyle, bir şeyin “**ne olduğu**”nın yanı sıra “**nasıl görüldüğü**”de en az, bazen belki daha fazla siyasi yaşamda ağırlığını hissettirebilir. Bilmemiz gereken, “**görüntü**”nün siyasi alanda başat bir role sahip olduğu gerçeğidir. Bir “**şey**”in “**görüntü**”sünden söz edili-

yorsa -ki bu şey, bir siyasi kurum, bir davranış veya bizzat prens olabilir-, o şey hakkında kamusal yargıdan söz ediliyor demektir. Kamunun yargıları, yargının yerinde olup olmamasının ötesinde siyasi hayatta pay sahibidir. Yazarın kendi hükmüyle **“toplumsal hayatın mimarı avamdır”**. Örneğin, bir yasa, kendiliğinden **“iyi”** bir yasa olsa bile, eğer o yasanın **“muhatapları”**, yasayı **“kötü”** bir yasa olarak niteliyorlarsa veya umursamaz bir tavır sergiliyorlarsa, bu kanaatin temellerinin bulunup bulunmaması önemini yitirir. Siyaset, bilimsel bulguların ötesinde, kendine göre objektif bir anlayış sergileyebilir. Kanaatleri, **“yanlıştır”** hükmüyle yok saymak, siyasette mümkün görünmüyor. Biraz abartarak dile getirilirse, siyaset, kısmen de olsa, **“gölgelerin oyunu”** gibi tecelli edebiliyor. Dahası, gölgelerin **“cazip”** gölgeler haline getirilmesi sanatı demek bile olası. Nitekim, Machiavelli’nin prenze yönelik bir dizi öğütlerinin arasında, en çok öne çıkardığı öğüt, **“prensın kendi görüntüsüne itina etmesi”** yolundaki öğüttür.⁹ Kısacası, **“kürk”**ün, siyaset alanında sahibinden daha fazla iltifat görmesi doğaldır.

“İnsanları buyrukları altında tutmuş ve bugün de hâlâ tutan bütün devletler, tüm hükümlerlik biçimleri, ya cumhuriyetlerdir; ya da krallıklardır.

Krallıklar, ya öteden beri kalıtımsal olarak sürmektedir; ya da yeni kurulmuşlardır.

Kalıtımsal olarak süren krallıklarda, krallık, kralın geldiği ailenin çok eski zamanlardan beri yönetimi altındadır.

Yeni oluşturulmuş krallıklar (daha geniş bir deyimle yeni kurulmuş devletler), ya Francesco Sforza’nın Milano’su gibi tamamıyla yeni oluşumlardır; ya da İspanyol Krallığı’nın peyki haline gelen Napoli Krallığı’nın örneğinde olduğu gibi, kendisini peykleştiren kralın krallığına bağlı üye devletlerdir.

Aslında bu şekilde ortaya çıkan devletler, ya daha önce var olan bir krallığın koruması altında yaşamaya, ya da özgür olmaya alışmışlardır. Ortaya çıkışları, ya

başkalarının askeri gücüne dayanarak, ya da ilgili devlet yöneticisinin kendi gücüne dayanarak mümkün olmuştur. Bunlara, bir de talihin (zaman ve zeminin vazettiği koşullar) veya bireysel iradenin (la virtù) etkisini eklemek gerekir”.

Bu satırlar, **İl Principe**’nin girişinde Machiavelli’nin “**Kaç tür devlet vardır; bu devletler ne türden vasıtalarla kurulmuşlardır?**” sorusunun yanıtıdır.¹⁰ Dikkat edelim: “**Kaç tür devlet vardır?**” sorusu tek başına sorulmuyor. Siyasi düzen türleri sadece bir tür olarak yazarın bakış açısında bir anlam ifade etmiyorlar. Soru, başkaca bir merak konusuyla birlikte olursa anlam kazanıyor. Diğer taraftan, siyasi iktidar olgusunun inceleme konusu yapıldığı yapıtın en başına alınan soru, siyasi düzenlerin türlerine ilişkin bir sorudur. Çünkü düzen, eylemin cereyan ettiği, eylemi koşullandıran bir çerçevedir. Düzen türü, tek başına bir anlam ifade etmediği gibi, siyasi eylem de onsuz boşlukta kalır. Birlikte ele alınmalarının en önemli nedeni bu özellik olmalıdır. Vakıalarla şayialar arasındaki mekik hareketlerinin yerini, burada düzenlerle eylemler arasındaki gidip gelmeler alıyor. Düzen, eyleme; eylem de düzene bağlanıyor. Belli bir türle o türün oluşumu ve varlığını sürdürme biçimleri birarada ele alınıyorlar. Siyasi bir düzen kurmak (kuruluş eylemi Machiavelli’nin anlatımında en saygı değer, en önemli ve belki en belirleyici bir eylem türüdür), o düzen ne türden olursa olsun, kurulu bir düzeni yaşatmak, -çok gözde bir deyişi tekrar ederek anlatalım- “**tarih yaratmak**”, olanca önemiyle “**eylem**”i gündeme getiriyor. Siyaset, her şeyden önce eylemdir ve eylemin müessir, başarılı bir eylem olması en hayati sorundur. Düzen kurma, kurulu düzeni sürdürme veya değiştirme, bu yöndeki eylemin başarısıyla olanaklıdır. Başarı, siyaseti yargılayan tek ölçüdür. Bir bakıma eylemin, dolayısıyla siyasetin ölçüsü, düzen kurmak, düzeni sürdürmek veya düzeni değiştirmek bağlamında “**başarı**”yla sınırlandırılıyor. Artık, siyasi eylemin ahlâki ölçütlere, örneğin dinî ilkelere uyup uymaması, önemini yitirmiştir. Siyaset, bir yönüyle “**zaman ve zeminin birarada vazettiği koşullar**”ın, diğer yönüyle bu koşulları kendi hedef-

leri açısından dizginleyebilen “**bireysel irade**”nin birlikte tayin ettikleri bir faaliyet alanıdır.

Machiavelli, siyaseti belirleyen değişkenler arasında, önce “**zaman ve zeminin birarada vazettiği koşulları**”, sonra bu koşulları dizginleyebilen “**bireysel irade gücü**”nü sayıyor. Kendi sözlüğünde, birincisinin adı “**la fortuna**”; ikincisinin ise “**la virtù**”dür. “**La fortuna**” ve “**la virtù**” kavramlarıyla, “**bi-rey**” ve “**içinde bulunduğu koşullar**” ilişkilendiriliyor. Bu yaklaşım çerçevesinde, herhangi bir siyasi düzen veya siyasi “**durum**” kendiliğinden “**var**” değildir. Her siyasi düzenin tarihî arka zemininde “**la fortuna**” ve “**la virtù**”nün birlikte oluşturdukları bir siyasi eylem veya eylemler dizisi vardır. Bir diğer anlatımla siyaset, “**Siyaset ve Meşruiyet**” konusunu noktaltayan tespitte ifade edildiği gibi, sürekli ve çok özgün bir “**özen**”in ürünü olarak ortaya çıkıyor. Tabii bu, siyasi düzenler için de geçerli. Adı ister monarşi veya aristokrasi olsun, ister bir halk yönetimi cumhuriyet olsun; ya da bunların bozulmuş biçimlerinden söz ediyor olalım; bunlardan hiçbirisi “**eylem**”den bağımsız değildir; zaman ve zeminin oluşturduğu koşulların akıntısı dışında oluşturulmamışlardır.

Hiçbir siyasi düzen veya hiçbir siyasi “**durum**”, “**kalıcı**” ve “**ebedi**” değildir. Siyasi durumlar, çoğu zaman değişim rüzgarlarına açıktır; sürekli dikkat ve itina gerektirmeleri bu gerçekten kaynaklanır. Diğer taraftan, “**mükemmel**”; dolayısıyla her zemin ve zamanda insanlara “**örnek**” olabilecek siyasi durumdan söz edilemez. Tersinin mümkün olduğunu düşünmek, yaşamın gerçeklerinden uzaklaşmak, “**hayale kapılmak**” anlamına gelir. Bu tespitlere bir yenisini ilâve edelim: Siyaset, abartılı biçimde kendisinden çok şey beklenen bir faaliyet alanı olamaz; olmamıştır. Onun da, diğer toplumsal faaliyet alanları gibi sınırları vardır. Her şey siyasete indirgenemeyeceği gibi, siyaset, her derde deva bir şey gibi görülmemelidir. XX. yüzyılın totaliter söylemlerinin göremedikleri belli başlı temel siyasi gerçeklerden birisi budur. Toplumsal farklılaşmanın değişken ve oynak zemini, siyaseti tümüyle kırılganlaştırır. Modern, başka deyişle sürekli değişen toplum üzerinde düşünüyorsak, orada siya-

sete değişmez bir cevher atfetmek, bu cevherin aşkın belirleyiciliğini vurgulamak daha çok metafizik bir yaklaşımdır.

Hemen hemen bütün siyasi **“durumlar”**, doğallık değil yapaylık içerirler. Bu demektir ki, her durumun, her düzenin zemininde, artısıyla eksisiyle, iyisiyle kötüsüyle insanın iradesi, insanın zekâsı; külfetlerin yüklediği fedakârlıklar, boşa gitmiş emekler ve tabii mutlu veya mutsuz rastlantılar vardır. Eğer Machiavelli’ye atfen bir siyasi ahlâktan söz edilecekse, bu ahlâkı **“amaca giden her yol mubahtır”** türünden genellemelerle ifade etmek yerine, altı çizilen toplum ve siyaset gerçekleri arasında **azami yarar sağlama gayreti** diye ifadelendirmek, her halde daha isabetli bir yorum olacaktır.

Siyasi düzenleri sınıflandırdığı ilk cümlelerinin hemen peşi sıra yapılan ve sınıflandırma yöntemini anlamada yararlı olduğunu düşündüğümüz bu açıklamalardan sonra, yazarın türleri tanımlarken kullandığı ölçülere tekrar dönebiliriz:

Önce, sadece iki türün varlığı vurgulanıyor. Birincisi cumhuriyetler; ikincisi ise, krallıklardır. Cumhuriyet veya Aristo’nun adlandırmasıyla politeia, Machiavelli’nin esas olarak **“Hükümdar”** dışında başka bir yapıtında, **“Discorsi sopra la prima deca di Titus Livius”*** da ele alıp incelediği bir düzendir. Gerçi **“Hükümdar”** da da **Sivil Monarşi** başlığı altında, cumhuriyeti çağrıştıran siyasi düzenden söz edilir; ama cumhuriyetin derinlemesine tahlil edildiği kitap, daha çok **Discorsi** oluyor. Önemli görebilecek olanlar için belirtelim: Machiavelli’nin eğer bir tercihi varsa, bu tercihin **Discorsi**’de incelenen cumhuriyet olduğu söylenebilir.

İki ana türden ikincisi olan krallıklar, **“ya öteden beri kalıtsal olarak sürmektedir; ya da yeni kurulmuşlardır”**. Kalıtsal krallıklarda, krallık çok eski zamanlardan beri aynı ailenin yönetimi altındadır ve yönetimin temel özelliği ikidir: Birincisi, ata kanunlarının sınırlarını zorlamamak, ikincisi ise, **“zamana ayak uydurmak”**. Yazar, yönetimini **“sorunsuz”** sıfatıyla nitelediği bu düzenlerin en belirgin sorunları ara-

* Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler.

sında “**zamana uymayı**” sayıyor. Aslında “**sorunsuz**” diye nitelenen bir düzenin hem ata kanunlarının çizdiği sınırlar içinde kalmak, hem zamana uymak gibi çelişkili içerik taşıdığı kuşkusuz bir gerçek. Özellikle, hızlı değişim ihtiyacının duyulduğu dönemlerde çelişkinin kendini hissettirmemesi mümkün değil. Ne var ki, yazarın bu düzenlere ilişkin yaptığı kimi tespitler, çağdaş siyasi hayatın tahlil edilmesinde önemli ipuçları vermektedir. Kalıtımsal krallık düzenleri, halkın “**alışık**” olduğu düzenlerdir. Bunlar, “**köklü**”, başka bir deyimle “**kurumsallaşmış**” düzenler olarak tanımlanıyor.

Adının krallık olup olmamasının ötesinde, burada çok önemli bir düzen özelliği vurgulanmış oluyor. Kurallarına toplumun “**alışık**” olduğu, kurum ve kurallarının “**yerleşik**” hale geldiği bir düzene tanık olunuyor. Bu özellikler krallıklarda görülebileceği gibi, krallık dışındaki düzenlerde de, örneğin cumhuriyetlerde de görülebilir. Önemli olan ve altı çizilmesi gereken değişken, düzeni oluşturan kuralların veya kurumların “**benimsenmişlik**” derecesidir. Nitekim, **Discorsi**’de tanımlanan Roma Cumhuriyeti böyle bir düzendir. Bir örnek de biz ekleyelim: Machiavelli’nin tanıma fırsatı olmadığı Birleşik Krallık siyasi düzeni, keza, düzen kurallarının halk tarafından yadırganmadan benimsenerek yaşandığı, zaman zaman sorunlu da olsa, değişime kendini uydurabilmiş başka bir örnek oluyor. O halde, açıkça olmasa bile, Machiavelli örtük bir biçimde siyasi düzenlerin tamamına teşmil edilebilecek bir sınıflandırma ölçüsü vazetmektedir. Bu ölçü, “**kurumsallaşma**” ve “**değişim becerisi**” diye adlandırılabilir. Söylemeye gerek var mı bilinmez ama; bu ölçülerin, düzenin kural ve kurumlarının toplumla ilişkilendirilen ölçüler oldukları açık bir gerçek. Yerleşik krallıklar hakkındaki gözlemlerden yola çıkarak, şöyle bir soru meşru olamaz mı? Örneğin, siyasi düzenler, “**kurumsallaşmışlık**” ve “**benimsenmişlik**” özelliklerine göre sınıflandırılmaz mı; ya da “**zamana uyma**” özelliği etrafında değişik örnekler karşılaştırma konusu yapılamaz mı? Bu türden sorular, en azından günümüz siyaset bilimi edebiyatının çalışma varsayımları arasındadır.

Machiavelli'nin "**yeni krallıklar**" adlandırmasından anlaşılması gereken, yeni kurulmuş devletler veya fetihler sonucu değişime uğramış siyasi düzenlerdir. Bu ikinci tür devletlerin bir diğer adı, "**karma**" siyasi düzenler oluyor. Eskiden beri var olan bir düzen, yine eskiden beri var olan başka bir düzenle bir araya gelmiş olabilir. İspanya'ya bağlanan Napoli Krallığı yazarın verdiği örneklerden biri. Milano Dükalığı örneğinde görüldüğü şekliyle tamamen her yönüyle yeni kurulmuş bir düzen de olabilir. Hangisi söz konusu olursa olsun, bu türlerin temel özelliği, "**yeni bir durum**" yaratmalarıdır. Yazarın yanıtlamaya çalıştığı soru ise, bu "**yeni durum**"un nasıl ortaya çıkarılabileceği ve nasıl sürdürülebileceği sorusudur. Eski krallıkların, yani köklü siyasi düzenlerin belirleyici özelliği, değişime ayak uydurmak ve geleneksel kuralları korumaktı. Üstelik geleneksel kuralların korunması ciddi ve vahim sorunlar yaratmıyordu. Yeni oluşumların en temel kaygısı, "**yeni düzen**"in "**benimsenmiş**" ve "**sürdürülebilir**" düzen haline getirilmesidir. İşte bu alandaki deneyimler çerçevesinde bazı yeni sınıflandırmalar yapılıyor. **İl Principe**'nin kendi tanımına tekrar göz atalım: "**...bu şekilde ortaya çıkan devletler, ya daha önce varolan bir krallığın koruması altında yaşamaya, ya da özgür olmaya alışmışlardır**". Bireyleri "**özgür olmaya alışmış**" bir siyasi düzenin fetihle ve rıza dışında başka ülkeye ilhak edilmesinin sorunlu olması çok muhtemeldir. Kendi ifadesiyle; "**kim ki, özgür yaşamaya alışmış bir toplumu fethetmeye ve o toplumun düzenini yıkmaya kalkışır, kendisinin helâk olmasına şaşmamalıdır**." Oysa, zaten başka bir yönetim altında yaşayan bir toplumun "**efendi**" değiştirmesi daha az sorunlu oluyor. Diğer bir deyişle, özgürlüğe alışmış, özgürlüğü benimsemiş bir topluma, özgürlükçü olmayan bir siyasi düzeni kabul ettirmek çok zor. Bu, şu anlama geliyor: Toplumun alışık olduğu siyasi üslup, o toplumun siyasi düzeninin tayininde etkili olabiliyor.

İlhak eden, ya da fetheden bir siyasi düzenin özellikleri de "**yeni oluşumlarda**" çok önemli. Machiavelli, bu konuda

Fransa ve Osmanlı İmparatorluğu örneklerini karşılaştırır. Fransa, ona göre soyluluk özellikleri içeren bir monarşidir; Osmanlı Sultanı ise despotluk özellikleri taşır. Fransa örneği, iktidarın kral ve soylular arasında bir bakıma paylaşıldığı bir örnektir; Türk Sultanı ise tek başına hüküm sürer. Maiyetinin, gözdelerinin veya genel olarak kullarının Sultan'dan bağımsız iktidarları söz konusu değildir. Türk örneği, iktidarın temerküz ettirildiği; Fransa ise, iktidarın farklı yoğunluklarda da olsa, kral ve soylular arasında dağıtıldığı örnekler olarak tanımlanıyor. Dikkat edilirse, yazar burada çok farklı bir ölçü kullanmak suretiyle bir sınıflandırma yapmaktadır. Siyasi iktidarın temerküz ettirildiği düzenler vardır; ya da paylaşıldığı düzenler vardır. İktidarın temerküz ettirildiği düzenleri, yabancı bir gücün ele geçirmesi zor; fakat bir kez ele geçirdikten sonra hükmünü sürdürmesi kolaydır. Pers İmparatorluğu ve Büyük İskender'in karşılaşması gösterilen ilginç bir örnektir. İskender, Darius'u askeri alanda yenilgiye uğrattıktan sonra, ülkesine yerleşmede kolaylık görmüşse, bunda asıl neden, Darius'un siyasi düzeninin Pers İmparatoru dışında diğer toplumsal iktidar odaklarına hayat hakkı tanımamış olmasıdır. Machiavelli'nin tanım ve tespitlerine göre, Türk Sultanı'nı yenilgiye uğratmak güç bir teşebbüstür. Çünkü Sultan'ın kendisi dışında başkaca güç veya güçler bulunmamaktadır. Yabancı gücün içerden ayartabileceği herhangi bir etkili odak bulması hemen hemen olanaksızdır. Dolayısıyla, Sultanla güç yarışına girmek istediğinde her teşebbüs, sadece kendi öz güçlerine güvenmelidir. Fransa örneğinde ise, durum tamamıyla ters yönde işler. Fransa Krallığı'nda, kralın yanı sıra soylulardan oluşan özerk güç merkezleri bulunur. Bunların tamamı her zaman kralla aynı tavrı sergilemeyebilirler. İçlerinde, krallarından memnun olanlar da olabilir; olmayanlar da. Yabancı güç, memnun olmayan krallık "**büyükleri**"nden bazılarını ayartabilir ve bu yolla Fransa'ya hükmedebilir. Ancak bu sürekli olamaz. Zira, yabancı güç, bir süre sonra kendisinden memnun olmayanların koalisyonuyla mücadele etmek zorunda kalacaktır. Türk Sultanı'nın askeri gücünü yok edebilecek gücün

ise, karşısında bir direnç koalisyonu görme tehlikesi yok gibidir.¹¹ Machiavelli'nin Darius, Türk İmparatorluğu ve Fransa örnekleri etrafında nakletmeye çalıştığı önemli tespit şudur: İktidar yukarıdan aşağıya, ya da merkezden çevreye doğru, farklı toplum katlarını içerecek bir üslupta örgütlenmiş ise, bu durum, o düzenin varlığını koruması açısından sağlam bir teminattır. Çok maruf bir benzetmeyle yazarımızın tespitini somutlaştıralım: Türk Sultanlığı'nda usul, bütün yumurtaları aynı sepete koymaktır. O halde sepet ve sepeti tutan elin çok sağlam olması gerekmektedir. Usul, yönetim tarzı, varlığını ancak bu şekilde sürdürebilir. Fransa, kısmen endişeli, kısmen güvencelidir.

Doğaldır ki, aslolan örnekleri aşan soyut tanımlamadır. Onu da **“tek merkezli, çok merkezli iktidar düzeni”** diye tanımlayabiliriz. Machiavelli'nin de asıl anlatmak istediği bu olsa gerekir. **“Türkler olsa olsa nasıl yenilebilir; Fransızlar nasıl?”** sorusu, zamanın moda kaygısından başka bir şey değildir. Yazarın, yapıtlarında sıkça kendini kaptırdığı moda zaten yalnızca bu moda olmuyor.

Machiavelli'nin **“karma”** düzenleri betimlerken yaptığı başka bir tespit, fetheden -ya da daha genel bir tanımlamayla kendini **“eski”** nin yerine ikame eden **“yeni”** - düzenin, fethedilen yerini **“yeni”** ye devreden- düzenle **“mesafe”** sini ilgilendiren bir tespit. Söz konusu **“mesafe”**, fiziki veya beşerî boyutlarda olabilir. Biraraya gelen iki düzen ve iki toplum, benzer özellikler taşıyor olabilirler. Örneğin aynı dile, aynı kültüre veya aynı dine sahiptirler. Bu takdirde, fetheden siyasi düzenin yeni coğrafyasına yerleşmesi sorunsuzdur; en azından az sorunludur. Eğer, her ikisi arasında dile, dine ve genel olarak kültüre ilişkin **“mesafe”** varsa, egemen düzenin yeni ele geçirdiği toplumla bütünleşmesi güçlükler neden olur. Bu güçlüklerin yenilmesinin fetheden açısından tek yolu, Türk Sultanı gibi yapmak, **“fethedilen ülkeye gelip yerleşmektir”**. Bu işi iskân siyasetiyle veya kolonileştirme siyasetiyle yürüten iktidarlar olmakla birlikte, en güvenli yöntemin bizzat varlığını göstermek olduğu vurgulanıyor.

Şimdi bu noktada biraz durmak, “**gelip yerleşmek**” eylemi üzerinde düşünmek gerekecek. Çağdaş siyaset bilimi edebiyatının “**nüfuz**” kavramıyla anlatmaya çalıştığı bir olguyu, Machiavelli el yordamıyla tespit etmiş görünüyor. Bir siyasi düzenin varlığını sürdürmesinde, o düzenin içinde bulunduğu topluma kendisini maddi anlamda hissettirecek biçimde örgütlenmiş olması önemli bir değişken oluyor. Bu, düzen açısından içinde bulunduğu toplumun sürekli nabzını tutmak anlamına geliyor. Topluma nüfuz etmiş bir siyasi düzen, diğer değişkenleri bir an için yok sayarsak, sadece bu özelliği dolayısıyla “**kulağı kırıste**” bir düzen demektir. Olumlu veya olumsuz tepkilerini sergilemekte, hiç değilse zaman kaybına uğrama tehlikesine maruz değildir. Dahası, hükmetme durumunda bulunduğu toplumsal unsurların özelliğinin farkında olmak, hangi yönde olursa olsun, ortaya çıkan değişimleri sıcaklığına izlemek, buradan yola çıkarak “**uygun**” siyasetler geliştirmek, nispi de olsa kolaylaşır. Siyasette geç kalmanın bedeli, yazara göre pek ağırdır. Çağdaş siyasi düzenleri “**nüfuz**” dereceleri itibariyle karşılaştırırken bu konuya ayrıntılarıyla dönme fırsatını bulacağız. Şimdilik, Machiavelli’nin gözlemlerinden, diğer özelliklerin yanı sıra, bir de “**nüfuzlu**”, “**nüfuzsuz**” siyasi düzen ayrımının çıkarılabileceğini belirtelim. Bu ayrımla, yazar, modern siyaset bilimine yepyeni ve velud bir başlık önermiş sayılmalıdır.

Şimdiye kadar açıklanan ölçülerin önemli ve ortak bir özelliğinin bulunduğunu sanıyorum. Bu ortak özellik, “**uyum**” sözcüğüyle nitelendirilebilir. Machiavelli, siyasi düzenleri, o düzenlerin içinde bulunduğu toplumlarla aynı dalga boyutlarında “**olmak**” veya “**olmamak**” şeklinde sınıflandırıyor. Sonuç itibarıyla, “**Hükümdar**”da iktidar sorumlularına “**işin kolayı**”nı işaret etme gayreti vardır. Bu yaklaşımın doğal karşılanması gerekir. Önünde sonunda “**Hükümdar**”, bir öğüt metnidir. Yazımızın yetiştiği gelenek, “**Ayine-i Devlet**” geleneğidir. Ayı kalem, bir diğer yönüyle Rönesans düşüncesinin en sivri simalarından biridir. “**İl Principe**”yle birlikte, belki ilk kez, “**Devlet Yöneticilerine Öğütler**”, bilinen köklü hikmetlerin tekrarı olmaktan çıkar ve tahlile dayanan tespitler bütünü haline gelir.

“İşin kolayı”, “la virtù” nün “la fortuna” yı eylemde aynı istikamette takip etmesi diye tercüme edilebilir. Şöyle söyleyelim: “Zaman ve zeminin yarattığı koşullar” dan sonuca varmak, “azami yarar” la çıkmak, “bireysel irade gücü” nün o koşullara koşut olmasıyla daha kolay olabiliyor. Ancak bu her zaman böyle tecelli etmez. Siyaset, bazen “talih” e karşı durmanın, her şeye karşın “varım” diyebilmenin adıdır. Biraz “inat” işidir; olumsuz koşulları “irade gücü” yle olumlu hale dönüştürme faaliyetidir. Halk deyişiyle, **koruktan helva yapma becerisidir.**

Machiavelli, iktidara ulaşmanın veya siyasi düzen kurmanın vasıtalarını da sınıflandırma ölçüsü olarak alır. Devletlerin **“orta-ya çıkışları, A-) ya başkalarının askeri gücüne dayanarak; B-) ya da ilgili devlet yöneticisinin kendi gücüne dayanarak mümkündür. Bunlara bir de C-) talihin (la fortuna) veya D-) bireysel irade gücünün (la virtù) etkisi eklenmelidir.** Bu tür bir sınıflandırma, düzenin doğasıyla, kuruluşundaki vasıtanın özelliklerini ilişkilendirmektedir. Sadece başkalarının gücüne veya **“la fortuna”** ya dayanan düzenler kalıcı değildir.¹² Kökleşmeleri sorun yaratabilir. **“La virtù”**, yani **“öz güç”** üzerine kurulu düzenler ise daha **“sağlam”** bir yapıya sahiptirler.

Machiavelli’nin sınıflandırma yöntemi şöyle bir tabloda özetlenebilir:

Tablo dört değişkenli bir tablo. Dört temel sorunun farklı yanıtları, farklı siyasi düzenleri tanımlıyor. Birinci soru, siyasi düzenin üslubuna ilişkindir. Kadim Yunan’dan beri bilinen yönetim biçimleri cumhuriyet, aristokrat krallık, despot krallık sayılabilecek örnekler oluyor. İkinci soru, düzenin kurumsallaşma düzeyini sorgulamaktadır. Üçüncü soru ise, düzenle toplum arasındaki **“mesafe”** yi ilişkilendirir. Dördüncü soru, düzenin kuruluş ve sürekliliğinin vasıtaları çerçevesinde yapılan bir sınıflandırmayla sonuçlanıyor. Dört ana başlık altında toplanan bu değişkenlerin tamamı, siyasi yaşamda etkileşim halinde ele alınır. Tabloda gösterilen ve bir tahlilin gerektirdiği ayrımları içeren değişkenler, gerçek görgül düzeyde bir terkip halinde hare-

kete geçerler. Somutlaştırmak gerekirse, şöyle söyleyebiliriz: Herhangi bir krallık veya cumhuriyet, en genel düzeyde bir “**siyasi düzen**”, içinde bulunduğu toplumla “**mesafeli**” veya “**mesafesiz**” olabileceği gibi, bu düzenler, “**köklü**” veya “**köksüz**” de olabilir. Keza, aynı düzenlerin gerek ortaya çıkışları, gerek varlıklarını sürdürmeleri “**irade**” kadar “**talih**”e, bu iki unsur kadar “**tercih**”e bağlıdır. “**Tercih**” kavramıyla yazar, okuruna “**Sivil Monarşi**” diye adlandırdığı düzeni tanımlıyor. Bu, esas olarak Discorsi’de tartışılıp tahlil edilen cumhuriyet düzenidir. Prens, prenslik makamına sadece “**la virtù**” veya “**la fortuna**” sonucu gelmez; bazen “**halkın**”, bazen “**ileri gelenler**”in iltifatlarını ve teveccühlerini kazanmak da önemli bir vasıttır. Bu tanım cumhuriyettir. Halkın iltifatı üzerine kurulu iktidar, bu iltifatı koruyabildiği sürece ayağını sağlam zemine basan bir iktidardır. Eğer, iltifat “**ileri gelenler**”den kaynaklanıyorsa, prens, daha çok bir tür “**eşitler arasında birinci**”dir.

(IV) Kuruluş ve Sürdürme Vasıtaları

(II) Kurumsallaşma Düzeyi Nasıl?		İrade "La Virtù"			Talih "La Fortuna"		Tercih	
Köklü Kurumsallaşmış "zamana uyma" ihtiyacı var.	Yeni Kurumsallaşma- ya ihtiyaç var.							Mesafesiz
								Mesafeli
	Despot	Aristokrat	Seçkinler Cumhuriyeti	Halk Cumhuriyeti				
	Krallık		Cumhuriyet					

(III) Nüfuz Derecesi Ne?

(I) Yönetimin Üslubu Ne?

TABLO II: Machiavelli'nin Sınıflandırma Değişkenleri

Cumhuriyet düzeninin ayrıntılı tasvir edildiği metin olan **Discorsi**'de Roma Cumhuriyet Dönemi temel atfı kaynağını oluşturur. Cumhuriyet, her şeyden önce, **“yapısını ve birliğini koruyabilme becerisine sahip siyasi düzen”** demektir. Partiler ve toplumsal gruplar arasında, kamusal sorunları tartışma fırsatının varlığı bu sonucu doğurur. Herkes, eteğindeki taşları dökebilme imkânına sahiptir. Böylece toplum, toplumsal bölünmelerin doğal olarak yeşerttiği gerginlikleri, bu gerginlikler dayanılmaz boyutlara ulaşmadan giderebilir. Çok öz bir deyişle, cumhuriyet, açık toplum; açık siyasi düzen demektir. Açıklık ve saydamlık, cumhuriyetlerde toplumsal gerginlikleri sindirilebilir gerginlikler haline getirir.

Somut örnek düzeyinde, Roma Cumhuriyet Dönemi söz konusu ise, bu belirtilen özelliklere, **“Siyaset ve Meşruiyet”** bölümünde açıklanan ünlü Roma teslisini ekleyelim. Bu teslis, din, gelenek ve meşru otoriteden oluşuyordu. Romalılar, Numa Pompilius'tan beri, toplum yaşamını örgütlemek, halkın arasında zaman zaman ortaya çıkan kargaşaları önlemek, başlattıkları teşebbüsleri başarıyla sonuçlandırmak için hep dini kullandılar. **Bunu aşırı bir temkinle yaptılar.** Kuruluşlarındaki ve temellerindeki asıl malzeme olarak dini gördüler. Bir anlamda din, Roma Cumhuriyeti'nin siyasi etiğini oluşturdu. Machiavelli'ye göre, Roma Cumhuriyeti'nde din, bağnazlığın veya toplumsal körlüğün kaynağı değildir; adeta birarada yürütülen siyasi bir erdemdir. Romalıların dinle ilişkileriyle, yazarın yaşadığı yüzyıldaki Hıristiyanlığın toplumla ilişkilerini terazinin aynı kefesine koymak mümkün değil. Zamanından ve zamanının **“din”**inden söz ederken, Machiavelli açıkça farklı bir tavır sergiler. Şu sözler kaleminden çıkmıştır: **“Dinsizliğimizin ve kötülüklerimizin sorumlusu Kilise ve onun rahipleridir”**. Benzer türden hüküm vazedenden Türk kültüründen bir deyişi tekrar edelim: **“Müezzinin bed seslisi, cemaatı camiden soğutur”**.

Machiavelli'nin kendilerinden şikayetçi olduğu din adamları, din adına konuşanlar, **“bed”** seslidirler. **“Dinsizlikler”**in ve dinsizlikten kaynaklanan **“kötülükler”**in müsebbibi de onlar-

dır. Aslında yazara göre, genel bir kural olarak, din siyasete, siyaset dine karıştığı veya karıştırıldığı zaman, bu durumdan her iki alan da büyük yaralar alarak çıkar. **“Ruhban Devleti”** başlığı altında incelediği siyasi düzen hakkındaki önemli gözlemlerinden biri budur.¹³ **“Ruhban Devleti”**, bir siyasi düzen türü olarak, süreklilik sağlama konusunda kuşkusuz en başarılı tür. Yazar, bu konuda okurunda tereddüt uyandırmayacak bir kesinlikle yargılarını dile getiriyor. Ancak şu gözlemin altını özellikle çiziyor: **Ruhban Devletler** de, tıpkı dünyevi düzenler gibi davranmaktadır. Hile, yasadışı şiddet kullanımı, olayların akışından kendine ilkesizce pay çıkarmalar, kısacası dinî duyguların reddedeceği her şey, bu tür düzenlerin de sıradan işleri olmaktadır.

Dinî duyguların reddedeceği her şey, sıradan dünyevi düzenlerde olduğu gibi, bazen daha yoğun bir biçimde, **“Ruhban Devleti”**nde de görülüyorsa, artık o düzenin **“ilâhî”**likle bağlarını sürdürdüğü iddia edilebilir mi? Yazarın, ustalıkla okuruna sordurduğu soru budur. Bir bakıma Ruhban Devleti, yaşamın içinde en önemli varlık sebebini yadsır duruma düşmek gibi bir çıkmaza sürüklenmeye mahkûm düzendir.

Öyle görünüyor ki, Roma Cumhuriyeti’ne atfedilen din, yazarın anlayışında **“temkinle kullanılan”** bir din olduğuna göre, **“temkinle kullanılabilir”** özellikler taşıyan bir din olmalıdır. Bir tür sivil kültürün fon rengi...

Machiavelli’nin sınıflandırmasına nokta koymadan, sözünü ettiği son bir düzeni tanıtmak gerekecek. Bunu, hiçbir düzen türünü eksik bırakmamak kaygısıyla yapıyor değiliz. Yazar, hiç de hak etmediği halde, şiddet peygamberliğiyle, deccallıkla tavsif edilmiştir. Bu son örnek, onun şiddete ve düzenbazlığa ilişkin en içten yönünü açığa çıkartan, siyasette şiddet sorunsalını nasıl çözümlendiğini saptırmazsınız anlamayı kolaylaştıran bir örnektir.

Agathoclês (M.Ö.361-289)) adında biri, haydutluk yaparak, şerirlikle Sicilya’da iktidar olmuştur. Arkasında ne **“la fortuna”**, ne **“la virtù”** vardır; haliyle ne de halkın veya **“ileri gelenler”**in iltifatı. Dayandığı tek şey, acımasız ve ölçüsüz şerir-

liktir. Bu yolla bir düzen kurmuştur ama, yaptığı ona ne “**şeref**” ne de “**şan**” sağlar. Önüne geleni katledene “**prens**” değil, ancak “**haydut**” denir.¹⁴ Prensi, halk katında “**şanlı ve şerefli**” kılmayan, toplumun hayrını gözetmeyen şiddet, siyasetin en son vasıtası olan şiddetin aynı zamanda sınırırır.

Machiavelli'nin şiddet kullanımı konusunda aşılmasını mu-
bah görmediği eşiğin Agathoclês örneğine kadar uzandığını
sanmayalım. Çok önceden, daha berilerde durmuş olduğunu
söylemek de bize mümkün görünmüyor. Durduğu, durması ge-
rektiğini düşündüğü bir hat elbette var. Bu hattın farklı yoğun-
luktaki şiddetler arasında, **ehven-i şer** bir noktadan geçtiğini
sanmak çok yanlış olur. Söz konusu hattın yazar tarafından çiz-
ildiği asıl düzlemin, mahiyet itibarıyla farklı bir düzlem oldu-
ğunu düşündürten ciddi nedenler bulunuyor. Bu düzlemi yasalar
oluşturmaktadır. Açıklayalım:

Gerek **Söylevler**'de, gerek **Hükümdar**'da hemen hemen
bütün tahlillerin çıkış noktası, ya da genel bir veri olarak kabul
edilen gerçek, toplumların farklılıklar içermesi gerçeğidir. Ör-
neğin Claude Lefort'un Machiavelli yorumu bu yöndedir.¹⁵
Toplum, homojen bir yapıda değildir; kendisini oluşturan çıkar
kümelerinden, değişik görüşlerden oluşur. Dahası, toplumun
farklılıklardan kurulu bir terkip olması gerçeğinin üstesinden ge-
linemez. Yaşayan toplum, canlılık, hareket, sürekli ve yeni böl-
ünmelerin yanı sıra yeni terkipler demektir. Canlı tüm toplum-
lar, mevcut düzenin yanında, bazen düzenden kaynaklanan,
bazen düzene rağmen kaos (karmaşa) üretirler; yeni farklılıklar
ve bölünmeler yeşertirler. Dolayısıyla toplumların, bu çok genel
özelliliğinin sonu yoktur. Şöyle de ifade edilebilir: Toplumda so-
runlar bitmez; çünkü farklılıklar ortadan kalkmaz; çünkü, farklı-
lıklar yeni farklılıklar üzerinde kuluçkaya yatar. Herkesin aynı
olduğu, benzer düşündüğü, benzer çıkarlara sahip olduğu, ben-
zer hareket edip, benzer zevklerle yaşadığı bir toplum, bu tür-
den bir çizgi üzerinde ölümle teğet konumda bir toplumdur. Si-
yasetin işlevi, toplumun işte bu türdeş olmayan (heterojen) ya-
pısından kaynaklanır. Siyasetin en genel ve temel işlevi, bu kar-
maşaya belirli ve sınırlı bir düzen getirmektir. Buna, doğasında

doğurganlık içeren farklılıkları birarada yaşatma sanatı da denebilir.¹⁶

Machiavelli'nin kullandığı sözcüklerle prens, daha genel bir adlandırma ile siyasi otorite, genel kural demek olan yasalar sa-yesinde, toplumdaki çıkar sahipleriyle ve farklılıklarla arasında nispi bir mesafe koyabilir. Prens ve iktidarın ortaya dökebileceği tüm hüneri, yasa egemenliğiyle özdeşleşmek ve toplumdaki farklılıklardan bir veya birkaçına bağlı olmamaktır. Farklılıklara bağlı olup olmaması şöyle önemli bir sonuç doğurur: Özgül bir farklı duruma, örneğin bir çıkar kümesine bağlı olmak demek, toplumun canlılığının doğal sonucu olarak gelip geçici bir unsura bağlı olmak demektir. Kaldı ki, bu, diğer farklılıkları dışlayıcı olmak anlamına gelir. Oysa, her farklılığı içerebilen ortak ve genel kurallarla hareket, düzen oluşturma açısından daha güvencelidir. Bu da iktidarın kurallar manzumesi aracılığıyla işlemesi zorunluluğunu doğurur. Hukukla sınırlı olmak, genel olarak iktidarın, iktidar olabilmesi; işlevlerini yerine getirebilmesi için hayati bir öneme sahiptir.¹⁷

Bu tespitten itibaren şiddet konusuna dönersek, denebilir ki, şiddet, yasaların düzenlediği, daha doğrusu düzenlemek zorunda kaldığı bir eylemdir. Yasaya dayanmayan ve koşulları belirsiz şiddet, keyfidir; Agathoclêsvâri bir şiddettir; şerirliktir.

Hukuk ve hukukun disiplin altına aldığı şiddet, aynı zamanda siyasetin toplumun türdeş olmamasından kaynaklanan kırıl-gan varlığını da nispi olarak sınırlandırır. Altını çizerek belirtelim ki, iktidarın hareket alanını kişiler üstü, farklılıklar üstü kurallar bütünüyle sınırlandırmak, çok temel bir sorunu çözmüş olmuyor. Burada Türkçe'deki bir deyişi hatırlatmak gerekecek: **"Et kokarsa, tuzlanır; tuz kokarsa, ne yapılır?"**. Hukuk, iktidar-toplum ilişkilerinin kokmasını engellemeye yöneliktir; tuzdur. Öyleyse, o da kokarsa, bunun, başka bir deyişle düzensizliğin çaresi nedir? Başta siyasi iktidar, tüm toplum bireylerinin kurallar karşısında keyfi bir mezuniyetle hareket etmeleri demek olan düzen yokluğunun yaptırımını ne olabilir? Yazarın yanıtı, çok sade bir yanıt: Düzen kurmak. Meşrulaştırdığı şiddet de düzen kurucu şiddettir.

Çözümlememiş bir ikinci soru, genel olarak düzenin ve düzen yasalarının, onları vazeden kurucuların ve o düzeni sürdürenlerin, nesnel (objektif) bir zorunluluk içerip içermedikleri hususudur. Başka bir deyişle, düzenin ve düzen yasalarının, kurucuların iradelerinin ötesinde belirlendiği bir zemin var mıdır? Bu türden tartışmaların kavramsal çerçevesinin geliştirildiği metin, Montesquieu'nün kaleminden çıkan **Kanunların Ruh'u**'dur. Oraya geçmeden, Machiavelli hakkında son ve küçük bir ayrıntıya yer verelim:

Machiavelli, 1469-1527 yılları arasında Floransa'da yaşadı.¹⁸ Rönesans'ın bu gözde dokumacı kenti ve genel olarak İtalya Yarımadası, bu dönemde siyasi çalkantıların sahnesiydi. Yazar, bu olağanüstü çalkantılı dönemlerde kentin siyasi memuriyetlerinde bulunmuştur. İşsiz kalmasının, Floransa tüccarlarının işlerine pek burnunu sokmamasının, İtalyan kent devletlerinin bitmez tükenmez mücadelelerinin, İtalya'ya yabancı müdahalelerinin, yani bir bakıma **"la fortuna"**nın Machiavelli'nin yaşamındaki tecellisinin, siyaset bilimi edebiyatında son derece olumlu bir etkisi oldu. **Hükümdar** başlıklı metin oluştu. Kendisi, dostu Francesco Vettori'ye mektubunda şöyle diyor: **"Yaşam çizgim beni öyle bir noktaya getirdi ki, orada, ne ipekten, ne yünden, ne kârdan veya kazançtan bir şey anlıyorum. Ben de devlet hakkında düşünmeyi yeğledim."**¹⁹ Sanıyorum, sadece kârını düşünerek ve bakkal hesap defteriyle hayatını geçiren, içinde yaşadığı topluma kayıtsız burjuvaziler, tarihin hiçbir döneminde, böylesine hakaret derecesine varan bir sitem ifadesine muhatap olmamıştır.

2.3 MONTESQUIEU: SİYASETİN ZEMİNİ

Montesquieu, sınıflandırmasında siyasi düzenin gerisine giderek, daha derinlere inerek, toplumsal yapıları belli özellikler çerçevesinde türlere ayırmaktadır. Bu yaklaşım, haliyle, siyasi düzenin aynı zamanda belli bir topluma denk düşmesi anlamına geliyor.²⁰ Siyasi düzen, Aristo'da olduğu gibi, içinde bulunduğu toplumdan soyutlanmış olarak değil, özellikle o toplumla

birlikte ele alınıyor. Her düzen, her toplum için uygun düşmüyor; sadece kendine uygun toplum yapısı içinde yerleşebiliyor. Daha doğrusu, siyasi düzen de, toplum da temelde aynı üslubun farklı faaliyet alanlarındaki tecelli biçimleri oluyor. Adeta, aynı sikkenin yazı ve tuğrası gibi, toplum ve siyasi düzen birbirlerini bütünleyen, birinin varlığı diğerini zorunlu kılan ayrı görüntülerdir.

Bu tespitler, **belirlenen-belirleyen** ayrımıyla ifadelendirilecek olursa, denebilir ki, siyasi düzen, genelde içinde bulunduğu toplumun fiziki ve beşerî özelliklerinin belirlediği bir düzendir; ya da siyasi düzen, toplumsal yapının bir fonksiyonudur. Toplumsal yapıya bağlı olarak siyasi düzen de farklılıklar arz eder. Siyasi düzenin özelliklerine nüfuz etmek isteniyorsa, önce toplum yapısının özelliklerine nüfuz etmek gerekecektir. Daha açık bir biçimde altını çizerek belirtelim: Toplum ve siyasi düzen, birarada tek bir bütünü oluştururlar. Sınıflandırma işlemine konu olan, sadece siyasi düzenler değil, işte bu bütündür. Bu yönüyle Montesquieu, siyaset sosyolojisinin bir bakıma kurucusu ve temel koşullarını vazeden kalemdir. Kurduğu sosyolojinin peşi sıra sürüklediği yönetime ilişkin, toplum, tarih ve siyaset anlayışlarına ilişkin bir dizi sorunu tartışmayı daha sonraya bırakarak, şimdilik sınıflandırmanın ölçülerini anlamaya çalışalım.

Vurgulanması gereken bir husus var: Montesquieu'nün amacı, her ne kadar daha kitabın başında bu çabaya girişmiş olsa da, doğrudan doğruya siyasi düzenleri sınıflandırmak değil. İşin o tarafı, çıktığı yolda karşılaştığı bir sorun. Kanunların ruhunu sorgularken, ister istemez bir sınıflandırma işlemini başarmak durumundadır. Çünkü, kendi sözcükleriyle, **“önce genel hatları belirlemeyi, özel durumları daha sonra ele almayı”** bir zorunluluk, bir yöntem olarak benimsiyor. **“Genel hatlar”**, başka bir deyimle her türün kendine özgü genel özellikleri belirlendikten sonra, özel durumlar, tek tek vakıalar, tarihsel görgül veriler, belirlenen bu genel hatlar çerçevesinde açıklanabilir oluyor. Kanunların ruhuna nüfuz etmek, tarihin değişik dönemlerinde ve değişik coğrafyalarda görgülün sergi-

lediği karmaşık verilerin arasından düzenlilikleri keşfetmek -ki toplumbilim mesleği büyük ölçüde bu niyeti taşır-, başka türlü olanaklı görünmemektedir.

Montesquieu'nün niyetini kendi ifadesinden görelim. **“Yasaları değil, yasaların ruhunu incelediğini”** belirten yazar, şöyle devam ediyor:

“Yasalar birçok nedene bağlıdır. Ülkenin coğrafi yapısı, ikliminin ılıman, yakıcı sıcak veya dondurucu soğuk olması, topraklarının niteliği ve büyüklüğü, arazi yapısı, bu arazi üzerinde yaşayan insanların sürdürdüğü hayat tarzı, örneğin çiftçi, avcı veya göçebe olmaları yasaların üzerinde etkilidir. Keza, ahalinin dinî inançları, özgürlük anlayışı, eğilimleri, örneğin hoşlandıkları ve hoşlanmadıkları şeyler, davranışları, âdab ve âdetleri, ticaretleri, zenginlik dereceleri ve nihayet nüfusunun miktarı yasalarla ilişkilidir. Bunlara eklenmesi gereken bir diğer özellik şu oluyor: Yasalar, kendi aralarında da birbirlerini etkiler. Çok eskilerden beri süregelen alışkanlıklar, yasaların kökenlerindeki nedenler, düzenlemeye konu alanların kendilerine özgü özellikleri, özetle bütün bu ve benzeri hususlar göz önünde bulundurulmalıdır. Bu yapıtta, ben de bu işi yapmaya çalışacağım; tüm bu işaret edilen ilişkileri gözden geçireceğim. İlişkilerin tümü birarada ‘kanunların ruhu’ dediğim şeyi oluşturur”.²¹

Sosyolojik Düşüncenin Evreleri'nin en başına koyduğu Montesquieu yorumunda Aron, yazarın, bir bakıma **emir kanunları** anlamak için **kanunların ruhu** kavramıyla, **neden-sellik kanunlarını** tartıştığını belirtir. Montesquieu, **“kanun”** sözcüğünden sürekli aynı şeyi anlamaz. Bu konu üzerinde biraz durmak gerekecek: Kuşkusuz, **‘kanun’**, her şeyden önce uyulması gereken bir kuralı ifade eder. Bu bir tanrı buyruğu olabileceği gibi, siyasi otoritenin buyruğu da olabilir. Bunların yanı sıra, bir de tabiatın ve toplumun düzenliliklerini ifade eden kanunlar vardır. Doğa kanunlarından veya toplum kanunlarından söz edildiği zaman, genellikle bir düzenlilikten, neden-sonuç

ilişkisinden söz ediliyor demektir. Montesquieu, “**kanunların ruhu**” kavramıyla düzenlilik ifade eden ilişkileri anlıyor ve bunları, emir kanunlarla toplumda yerleşik siyasi düzenleri açıklamak için kullanıyor. Bu yaklaşım, doğal olarak, emir kanunların ve siyasi düzenin bir dizi özelliğinin rastlantısal olmadığı anlamına gelir. Nitekim, yazara göre, yüzeydeki vakıalar pek fazla anlam içermez. Tarih de gelişigüzel gelişmez. Toplum düzeninin, siyasi kurumların, pek tabii tarihin anlaşılabilir, keşfedilebilir düzenlilikleri ve açıklanabilir sırları vardır. Onun tespitlerinden birkaçını aktarmak suretiyle anlatmaya çalışalım:

“Yaşamın akışına hükmeden rastlantılar değildir. Bu yargının sayısız kanıtlarını bulmak için Romalıların tarihine bakmak yeter. Romalılar, belli bir biçimde yönetildikleri zamanlarda hep refah içinde ve huzur içinde oldular. Yönetim üsluplarını, hâl ve hareketlerini daha başka türlü kıldıkları dönemlerde ise, sürekli yenilgiye uğradılar. Her devleti etkileyen, ayağa kaldıran, dik tutan veya felaketini hazırlayan, toplumun derinlerinde yatan ister manevi, ister maddi genel nedenler vardır. Görünürdeki ayrıntıları (zaferler, yenilgiler, refah, sefalet, huzur, iç savaş vb), bu dipteki nedenler tayin eder. Bir muharebeyle bir devlet yıkılıp gitmişse, (bir siyasi kurum, örneğin bir siyasi parti veya bir siyasi usul tek bir olayla silinip gitmişse), bilinmelidir ki, genel ve köklü nedenler, o devletin (veya o siyasi kurumun) tek bir olayla yıkılıp gitmesini çoktan hazırlamıştır. (Kaybedilen muharebe, zaten yıkılıp gidecek olan devletin yıkılmasına sadece bir vesiledir). Özetle belirtilecek olursa, genel gidişat kendisiyle birlikte ayrıntıları ve tek tek vakıaları ardı sıra sürükler”. Demek oluyor ki, sadece kanunların veya siyasi düzenlerin değil, olayların da neden-sonuç anlamında “**ruhları**” var. Örneğin, yazar bir başka yerde ve yine aynı doğrultuda şöyle diyor: **“XII.Charles, Poltava’da yenilmiş değildir. Orada yenilmeseydi, başka bir yerde yenilecekti. Yaşam çizgisinin tesadüfen başımıza sardığı belâların verdiği zararlar onarılabilir. Ancak, sürekli eşyanın ta-**

biatından kaynaklanan ve nedenleri toplumun yapısından saklı olan olaylara bir çare bulmak imkânsızdır”.²²

Türk tarihinden bir örnekle ifade edilecek olursa, Osmanlı İmparatorluğu, 1918’de çökmedi; zaten çökmüştü. İktidarda İttihat ve Terakki de olsa, başka bir parti de olsa, çöküşü durdurmak olanaksızdı. Birinci Dünya Savaşı, bu çöküşe sadece vesile oldu. Yugoslavya, Berlin Duvarı’nın yıkılmasının ardından dağılmış değildir. Gerçek manada, belki hiçbir zaman birlik oluşturmamıştı.

Tarihin, toplum düzeninin içerdiği nedensellik ilişkilerini tahlil etmek, oldukça geniş bir hedef. Böylesine geniş bir hedefe ulaşmanın, çabayı gösteren açısından ne denli iddialı olduğuna dikkat çekelim. Yazar, sorduğu soruları yer yer yanıtlamakla beraber, yer yer de sadece soruların muhtemel yanıtları konusunda yol gösterici olmakla ve öneri geliştirmekle yetiniyor. Zaman zaman genellemelerinde acul davrandığını belirtelim. Örneğin her yenilginin, her zaferin arkasında çok köklü toplumsal nedenler olmayabilir. Tarih ve toplumsal düzen, gözlemcinin iddia ettiği kadar veya görmek istediği kadar öğeleri birbirine zorunlu olarak bağlı, dolayısıyla neresinden bakılırsa bakılsın, sürekli **“gerekirci”** alanlar değildir. Machiavelli’nin **“la fortuna”** değişkeni de diğer tüm değişkenler kadar tarihe ve topluma izdüşümünü bırakan bir değişkendir. Nitekim, Montesquieu de bu gerçeğin farkında olarak, toplumun ve insanların tabiat kadar kanunlarını izlemekte sadakatle davranmadıklarını, davranmadıklarını belirtiyor. İnsanlar, kimi zaman **“tutkularının esiri”** oldukları için, kimi zaman iradi ve akıllı davranabildikleri için, kendi koydukları kanunları da, tanrının kanunlarını da yok sayarak hareket edebilirler. Dahası, emir kanunlar, bir yönleriyle birereye bazı şeyleri gerektiğinde hatırlatmak içindir.

Diğer taraftan, her toplum ve her insan, her yasayla, her düzenle uyuşmaz. İnsanlar, ancak tahammül edebildikleri yasalara uyarlar. Kanunların ruhunu sorgulayan yazarın bu konuda başvurduğu örnek oldukça ilginçtir: **“Solon’a sordular: Atinalılara vazettiğin kanunlar, ‘en iyi kanunlar mıdır?’.** **Atinalı kanun koyucunun cevabı şöyledir: onların ta-**

hammül edebileceklerinin en iyisi"dirler. (Plutarque, Solon'un Hayatı, 9.Bab.) Montesquieu'nün görüşüne göre bu, bütün yasa koyucuların ilke edinmesi gereken bir tespittir.²³ Solon, yasaların ilgili toplum içinde geçerli âdab ve âdetleri izleyip izlememeleri konusu dolayısıyla ele alınıp tartışılıyor. **Yasaların ruhundan, emir yasaların vazedildiği toplumların yapısı, âdab ve âdetleri anlaşılıyor.** Yasalar, içinde bulundukları toplumun âdabına, âdetlerine, genel ve doğal eğilimlerine benzer ve yakın oldukları zaman, yaşamın akışını daha kolay düzenleyen metinler haline gelmektedir. Solon'un sözünü ettiği "**tahammül**", hemşehrilerinin âdetlerinin tayin ettiği eğilimlerin sınırlandırdığı bir tahammüldür. Değişen âdab ve âdetler, aynı zamanda değişen yasalar demektir. Yazarın tespiti şöyledir: **Yasayla âdet değiştirilmez. Yasayla inanç da değiştirilmez.** Gerçi Büyük Petro örneğinde olduğu gibi aksi yönde örnekler vardır; ancak, genel kural odur ki, **âdeti değiştiren başka bir âdettir; emir yasalar değil.** "**Âdetler toplumun ilhamının, kanunlar ise otoritenin buyurmasının, dolayısıyla iradesinin sonucudur**"²⁴ Kanunların ruhu, bir başka ifadeyle, emir kanunların toplum tarafından hazmedilebilirlik sınırları oluyor. Bu nedenle, isabetli yasa koyucu, Solon'un altını çizdiği tahammül çerçevesini iyi ve yerinde tayin edebilen bir yasa koyucudur. Neyin tahammül edilir, neyin edilemez olduğu sorusuna yanıtın, yasa koyucu-nun sezgi ve bilgilerine değil de -kuşkusuz işin o tarafı da önemlidir-, daha çok toplumu oluşturan unsurların özgür tartışmasına bırakıldığı toplumlara açık ve çoğulcu toplum deniyor. Görüleceği gibi, Montesquieu'de bu tür düzenlerin adı monarşidir. Toplamlar ve siyasi düzenler, tahammül sınırını çizme işinde ikili bir ayrım içinde ele alınıyorlar. Tahammül sınırını yaşanan gerçeklerden itibaren farklı toplumsal güçlerin birarada çizdiği düzenler var; bu sınırı yaşamın dışından "**ilahi**", "**tarihî**" ve "**felsefî**" aşkının ölçüler çerçevesinde çizen düzenler var. Birinciler, özgürlükçü düzenler, ikinciler ise değil. Birinci tür düzenlerde, yasaları koyan toplum, bu işi belki çalkantılı bir iklimde yapıyor; zaman zaman da yanılabilir. Ancak, yanılıklarını tashih edebil-

me olanaklarına sahip. Yazara göre, yanlışlarının farkına varan ve onları düzeltebilen toplum, aynı zamanda özgürlükçü ve açık bir toplumdur. Yasaları, aşkın değerler üzerine inşa eden düzenler, bu yöntemleriyle toplumun tahammül sınırına sırt çevirmiştir. Dolayısıyla, yasaları düzeltme ve eskimiş olanı yenileme kaynakları kurutulmuş oluyor.

Montesquieu'nün sadece siyasi düzenleri sınıflandırmadığını, aslında toplum türlerini sınıflandırdığını belirttik. Ancak, sınıflandırma işleminde Kadim Yunan döneminden beri alışlagelen adlandırmaları kullanmıştır. Onun tahlillerine göre, üç tür siyasi düzen vardır; bu üç tür düzen aynı zamanda **bir toplum ve bir birlik olma** tarzıdır. Sınıflandırma konusunu asıl işte bu tarzlar oluşturuyor. Sınıflandırılan şey, değişik **birarada olma halidir**. Yazar, toplumsal birliğin kaynaklarını ve birliği oluşturan öğeleri anlamaya çalışıyor. Tahlillerini daha açık seçik kavrayabilmek amacıyla devam edelim:

I. Siyasi Düzenin Doğası

Siyasi Düzenin İlkesi Toplumsal Yapıya İlişkin Özellikler		Herkesin Sınırlı İktidarı	Tek Kişinin Sınırlı İktidarı	Tek Kişinin Sınırsız İktidarı	
	Fazilet	Cumhuriyet Eşitlikçi Özgürlükçü Düzen			İlman iklimi
	Şeref		Monarşi Eşitsiz özgürlükçü/ çoğulcu düzen		
	Korku			Despotluk Eşitlikçi İstibdat Düzeni	Sert iklim
		Küçük Boy Ülke	Orta Boy Ülke	Geniş Ülke	

III. Siyasi Düzenin Fiziki Çevresi

TABLO III: Montesquieu'nün Siyasi Düzenleri Sınıflandırması

Kullanılan ölçülerden birincisi, siyasi düzenin “**doğası**”na ilişkindir; ikincisi ise, “**ilkesi**”ne ilişkin oluyor. Yazar, “**doğa**” kavramıyla, herhangi bir siyasi düzeni diğerlerinden ayıran, kendine özgü nitelikleri anlamaktadır. Düzenin doğası, “**kim nasıl yönetiyor?**” sorusuna verilen yanıtlarla tanımlanıyor. “**Kim ve nasıl?**” sorusunun yanıtları çerçevesinde üç tür düzenden söz edilmektedir. Bu haliyle, Aristo çizgisinde seyreden bir sınıflandırma anlayışıyla karşılaşırız. Tanımı yapılan türler, “**herkesin sınırlı iktidarı**” anlamında cumhuriyet; “**tek kişinin sınırlı iktidarı**” anlamında monarşi ve üçüncü olarak “**tek kişinin sınırsız iktidarı**” anlamında despotluktur. Despotluk, geniş ölçüde tiranlık düzeninin bir başka sözcükle anlamıdır. Cumhuriyet ve monarşi ise, Aristo’nun monarşi, aristokrasi ve politeia düzenlerini andırır. Andırır diyoruz; çünkü, yazarın tahlillerinde yol aldıkça görülecektir ki, adlandırmada kullanılan sözcüklerin arkasında tasviri yapılan düzenin özellikleri ve tasvirde kullanılan malzeme oldukça farklıdır. “**Herkesin kendi aralarında eşit olarak yasalarla sınırlı iktidarı**” demek olan cumhuriyet, doğasına ilişkin bu özelliğiyle, diğer iki düzenden ayrılır. Aynı şeyi, monarşi ve despotluk için de söyleyebiliriz. Despotluğun belirleyici niteliği “**yasa tanımaz ve sınırsız tek kişi**” iktidarı olmasıdır. Monarşinin belirleyici niteliği ise, yasayla sınırlı tek kişi yönetimi oluyor. Doğaları itibarıyla her düzen biriciktir; kendine özgüdür ve onu diğerlerinden ayrı kılan özellikler taşır.

Doğa kavramıyla, Montesquieu’nün düzenin yasal görüntüsünü kastettiğini söylersek, abartılı bir yorum olmaz. Bir bakıma, düzenin doğası, düzenin iddiasıdır. Her düzenin, diğerine oranla farklılık mesafesidir; kişiliğidir. Yazar, “**doğa**” kavramıyla siyasi düzlemde kalan bir ayırım yapar. Siyasetin toplumsal dayanaklarına ya da siyasi düzenin ruhuna sıra gelince, başvurduğu kavram “**ilke**” oluyor. “**İlke**”, siyasi düzenin doğasını sırtlayan, doğasını var eden ve sürdüren toplumsal özellikleri ifade eder. İlke kavramıyla, yazar, tahlillerini toplum yapısına yönelir. **Cumhuriyetin ilkesi fazilet, monarşinin şeref, despotluğun ise korkudur.** Montesquieu, ne fazilet ne de şeref

sözcüklerine geleneksel ve alışılmış anlamları atfediyor. Fazilet de şeref de, ahlâki ve felsefi kavramlar olarak değil, toplumsal ve siyasi kavramlar olarak ele alınıyor; bu yeni anlamlarla kullanılıyor. Bunların, toplum içinde ve siyasi faaliyetlere karşı bireylerin davranışlarının nedenlerini sorgulamaya yönelik kavramlar olduklarını belirtelim. Yazar, zamanından çok önceleri ortaya çıkan “**davranışçı**” bir kalemidir. Özenli bir Montesquieu yorumcusu olan Althusser, ilke-doğa ilişkisini açıklamaya çalışırken çok açık seçik bir teşbihe baş vurur. “**Montesquieu, Tarih ve Siyaset**” yazarına göre, “**Doğa, düzenin motoru ise, bu motoru çalıştıracak olan yakıt ilkedir**”.²⁵ Despotluk, korku üzerine, cumhuriyet fazilet üzerine; monarşi de şeref üzerine bina edilmiştir. Teşbih çerçevesinde sınırlı kalarak düşünmeyi sürdürürsek, denilebilir ki, despotluk, siyasi iktidara ancak korku belâsına itaat edenlerin düzenidir. Korkusuz bireylerin oluşturduğu bir toplumda, despotluk düzenini ne kurmak, ne de sürdürmek olanaklıdır. Despotluğu besleyen korkudur. Despot, bireylerin kendisinden korktukları oranda varlığını güvence altına alır. Korkuyu tanımlamaya gerek yoktur. Son derece insani olan bu duyguyu herkes tanır. Fazilet ve şeref söz konusu olduğu zaman, neyin kastedildiği sorusunun yanıtı ise, biraz daha ayrıntılı bir açıklamayı gerektiriyor.

Biliyoruz ki, doğası itibariyle cumhuriyet, eşitlikçi bir düzeni ifade eder. Düzenin çalışma üslubunda yasal sınırlılık esastır. Korku, nasıl despotluk düzenini besleyen bir davranış nedeni ise, fazilet de cumhuriyet düzenini destekleyen bir davranış nedenidir. Halka ait ve ancak kanunlar çerçevesinde icraat yapabilen iktidar örgütlenmesinin hangi tür koşullarda varlığını sürdürebileceği sorusunun yanıtıdır. Cumhuriyetin fazıl yurttaşları, **kamu yararını kendi kişisel çıkarlarının önüne koyabilen, hâl ve hareketlerini tanzim ederken toplum çıkarını kendi bencil çıkarlarının üstünde tutabilen** bireylerdir. Cumhuriyetin fazilet ilkesi gereği, her yurttaş kendini diğeriyle eşit görür. Her şeyde toplum çıkarı kişisel çıkarın önünde tutulur. Bu, bireylerde adeta dinsel bir tutku halindedir. Bireyin benimsediği “**iyi**”, kendisine değil genel toplum bütününe yöne-

lıktır. “**Yarar**”, ancak genel toplum açısından “**yarar**” ise, birey açısından da “**yarar**” dır. Başka bir biçimde ifade edilmeye çalışılırsa, fazilet, biraz cemaatçı bir anlayışın ürünüdür. Bir anlamından bakıldığı zaman diğer ucu görülebilen, bu manada boyutları küçük bir toplumun anlayışıdır. Nitekim, Montesquieu’nün tanımında cumhuriyetin ülkesi kentle sınırlıdır. Keza cumhuriyet, bir siyasi düzen olarak kadim toplumların, Kadim Yunan kentlerinin, başlangıç dönemleriyle sınırlı olarak Roma’nın, nihayet XVIII. yüzyıl çerçevesinde bakılacak olursa, İtalyan kent devletlerinin düzenidir. Cumhuriyet, sadece küçük boy ülkelerin, dolayısıyla kent devletlerinin düzeni değildir; aynı zamanda fazla farklılaşmamış, bunun sonucunda da ilişkileri karmaşıklaşmamış bir toplumun düzeni oluyor. Cumhuriyetin toplumsal büyüklüğü ve farklılaşma düzeyi, içinde yaşadığı toplumun saydam bir toplum olması sonucunu doğuruyor. Bu nedenle birey, genel çıkarı tanımlamakta, tanımladığı çıkarı denetleyebilmekte özel bir zahmet göstermek durumunda değildir. Aynı zamanda “**genel**”e aidiyet duygusu, “**ben**”ini “**genel olan**”la özdeşleştirmesi tabii bir olgudur; bir terbiye, bir ideolojik çalışmanın sonucunda oluşmaz. Özetle cumhuriyetin yurttaş, dünyaya peygamberâne vasıflarla gelmiş veya bu türden vasıfları edinebilmesi için üzerinde özellikle uğraşılan bir kişi gibi düşünülemez. Onun fazileti, içinde bulunduğu toplumsal yapının kendiliğinden yarattığı bir sonuçtur. Toplumsal manada fazıl olmamak, niteliklerine işaret edilen cumhuriyet toplumunda mümkün değildir. Bu toplum, Durkheim’ın kullandığı kavramlarla dillendirilirse, birliğini benzeşme üzerine bina etmiş bir toplumdur. Benzeşen, paylaşan toplum öğelerinin her biri, diğerinin indinde aynı derecede saygın, aynı derecede sorumludur. **Kanunların Ruhu** metninde, cumhuriyetin fazilet ilkesinin yokluğu halinde ne gibi sonuçlarla karşılaşıldığını görebiliyoruz. Montesquieu, bize güncel hayatımızda oldukça aşina olduğumuz bir tabloyu resmeder:

“Siyasi fazilet ortadan kalktığı, bireyler bu türden kaygıları unuttukları zaman, yürekleri dolduran hırs ve cimriliktir. Artık arzu edilen şeyler de değişir. O zama-

na kadar sevilen şeyler, sevilen olmaktan çıkar. Kanunlar sayesinde özgür olmak anlayışı gider; yerine kanunlara karşı, kanunlara rağmen yaşamak, bir tür keyfilik, özgürlük haline gelir. Her yurttaş, adeta sahibinin evinden kaçıp, kurtulmuş bir köle gibidir. Dün, hikmet içeren deyişler, hikmet olmaktan çıkıp, insanların anlayışlarında anlamsız ciddiyet haline gelirler. Kurallar, kural diye değerlendirilmez; ayak bağı gibi görülür. İtinanın yerini korku ve endişe alır. Siyasi erdem in geçerli olduğu cumhuriyette, özel kişilerin malvarlığı kamu hazinesini zenginleştirir; siyasi erdem meydanı terk ettiği zaman ise, kamu hazinesi, özel kişilerin malvarlığını zenginleştirir. Artık cumhuriyet, bir yıkıntının adıdır; yıkıntının üstünde birkaç yurttaşın gücü ve herkesin keyfiliği götürebildikleri yere kadar bu ağır yükü sürükler".²⁶

Cumhuriyet toplumunda fazilet sayesinde sağlanan genel çıkar ve birlik, monarşi toplumunda şeref ilkesi sayesinde mümkün oluyor. Şeref de fazilet gibi ahlâki veya felsefi bir anlamla değil, toplumsal ve siyasi anlamla kullanılıyor. Fazilet üzerine işleyen cumhuriyet toplumunda bireylerin kamusal davranışlarında eşitlik anlayışına atıf yapmak esas kuraldı. Monarşide şeref ise, eşitsiz toplumla koşut giden bir davranış kalıbıdır. Bireyin içinde bulunduğu toplumsal konumunu azami ölçülerde değerlendirmesi yönündeki eğilimleri işaret eder. Sahip olunan ayrıcalıklara sıkı sıkıya bağlı kalmak, bencil çıkarı gerçekleştirmeyi temel kaygı konusu yapmak demektir. Monarşi, ayrıcalıklardan, farklılıklardan, özel çıkar peşinde koşanlardan oluşan toplumun siyasi düzenidir. Bireysel düzeyde kalarak daha fazla kazanmak, toplum içindeki konumunu güçlendirmek, bu anlamda bir hırs sergilemek monarşinin en temel özelliklerinden biridir. Monarşide herkes ayrı ayrı kendi çıkarının peşinde koştuğunu sanır; ancak, sonuçta oluşan genel toplum çıkarıdır. Farklı çıkarlar, farklı toplumsal konumlar, farklı görüşler kendi yönlerinde hareket ederken, kendiliklerinden genel toplum çıkarını ve genel dengeyi kurmuş olurlar. Her toplumsal aktörün kendi

bireysel dünyasında bu hedef amaçlanmamış olsa bile, diğer aktörlerin zıt yöndeki eylemleri dolayısıyla ortaya çıkan denge etrafında genel toplum çıkarı da tanımlanır. Bu noktada monarşi ve cumhuriyet taban tabana zıtlık gösterir. Monarşi, farklılık, ayrıcalık ve kazanma hırsı üzerine kurulu olduğu için, genel çıkarı, çatışmalı ve çalkantılı bir ortamda, bir bakıma çoğulcu bir üslupta tanımlar; cumhuriyet ise, herkes tarafından paylaşılan genel yarar hedefine tüm toplumu seferber ederek, bireyleri bu manada yarıştıran birliğini sağlar. Ancak her iki durumda bir tabiiyet, bir kendiliğindenlik söz konusudur.

Cumhuriyet, küçük boy toplumların, örneğin kent toplumlarının düzeniydi; monarşi ise, orta boy toplumların düzenidir. Başka bir biçimde ifade edilirse, siyasi düzeni belirleyen değişkenlerden biri de “toplumsal boyuttur”. Nüfus, başvuru alan değişkenler arasındadır. Cumhuriyet küçük ülke, az nüfus; monarşi, orta boy ülke -XVIII. yüzyıl Avrupa monarşileri ileri sürülen örnekler arasındadır- ve kalabalık nüfus demektir. Toplumsal boyuttan sadece nüfus miktarının anlaşılmasını, pek haklı nedenlere dayanarak eleştiren Durkheim, Kanunların Ruhuna ilişkin yorumlara şu yeni öneriyi getirir:

“Dikkate alınması gereken asıl değişken, siyasi otoriteye tabi olanların mutlak sayısı değildir; şu veya bu nedenle aralarında ilişki bulunan bireylerin sayısal artışıdır. Zira, aynı siyasi otoriteye bağlı bu bireylerin aralarında mesafe varsa ve bu mesafe, onların kendi aralarındaki ilişkileri çok ender bir vakıya haline getirmişse, ya da, varolan mesafe yüzünden -bu bir coğrafi engel de olabilir- hiçbir ilişki kurulmamışsa, nüfusun çok olmasının herhangi bir etkisi olmayacaktır. Toplumsal hacim, daha doğrusu toplumsal yoğunluk, asıl önemli değişkendir. Onun da temel göstergesi toplumsal işbölümüdür”.²⁷

Kanunların Ruhunu Durkheim gibi okumak, söz konusu yapının ruhuna nüfuz etmek açısından seçilebilecek en iyi yollardan biridir. Gerçekten Montesquieu, “şeref ilkesi” etrafında monarşi tablosunu çizerken, farklılaşmış, toplumsal işbölümü

içeren, dolayısıyla çoğulcu bir yapıyı anlar. Bu nedenle, **Toplumsal İşbölümü** yazarının izini sürmek, monarşinin özelliklerini anlamada okuyucuya yol göstericidir. İlişkileri sıklaştırmış yani **yoğunlaşmış toplum**, aynı zamanda işlevleri itibariyle farklılaşmış bir toplumdur. Her farklılık, ona sahip olanlar açısından bir ayrıcalıktır. Şeref de, daha önce vurgulandığı gibi, ayrıcalıklara sıkı sıkıya sarılmanın, ayrıcalıklardan itibaren yarışmanın adıdır. Kaynakta yapılan tanıma göre, “**Şeref, ayrıcalıklar talep etmektir; hırsıdır; kendini düşünmektir; başkalarıyla yarışmaktır. Bireyin, içinde bulunduğu toplumsal konumun gereğini yerine getirmesidir**”²⁸

Montesquieu’nün çağında, ayrıcalıklı toplumsal sınıfların başında soyluluk gelirdi. Kendisi de bir soyluydu. **Kanunların Ruhu**, bir bakıma kral karşısında soyluların iktidarını savunmak amacıyla kaleme alınmıştı. Şu tespit yazarındır: “**Monark yoksa, asalet yoktur; asalet yoksa, monark yoktur**”.²⁹ Bu ifadeyi, **siyasi iktidar çoğulcu değilse, ayrıcalıklı toplumsal konumlar yoktur; bu ikinciler yoksa, çoğulcu bir düzen yoktur** şeklinde anlamalıyız. Düzenin temel yasaları, ayrıcalıkların kendilerini ifade etmesine olanak tanıyan yasalarlardır. En azından temel ölçüleri ve hareket noktaları bu olmalıdır. Montesquieu, şeref ilkesi ve monarşi tablosunda, ayrıcalıklı toplumsal güçlerin karşılıklı birbirlerini kendi çıkar ve ayrıcalıkları yönünde sınırlandırabildikleri bir toplumu anlatıyor. Siyasi erklerin karşılıklı sınırlandırıcı etkilerine önem vermiş olması anlaşılabilir.

Hiç kuşkusuz, Locke’un **Two Treaties of Government** çalışmasından ve Birleşik Krallık gezisinden derinlemesine etkilenen Montesquieu, özgürlükçü, dolayısıyla sınırlı iktidarı, durdurulabilen bir iktidar olarak tanımlamaktadır. Bir iktidarı durdurabilecek olan, yine başka bir iktidardır. Bu da toplumda farklılıkların, değişik iktidar odaklarının varlığıyla sağlanabilir. Yasama, yürütme ve yargı erklerinin gerisindeki toplumsal gerçek, çoğulcu toplum yapısı gerçeğidir. Toplumda kendi ayrıcalıklarından itibaren hareket eden, kendi çıkarlarını korurken başkalarının çıkarlarındaki aşırılıkları sınırlayan farklılıklar olma-

dan, üç erkin biçimsel ve yasal anlamda varlığı havada kalır; toplumun kanunlarıyla desteklenmez. Erklerin birbirini sınırlandırdığı iktidar uygulamasının “**ruhu**”, toplumdaki farklılıklar ve ayrıcalıklardır. Erklerin özerkliği anayasal düzeyde bir emir kanun ise, bu emir kanunu işler haline getiren, farklılaşmış ayrıcalıklı konumlardan oluşmuş toplum yapısıdır. İleride daha açık seçik tartışma ve irdeleme olanağı bulacağımız bir hükmün altı özellikle çizilmelidir. Bu hükmü şöyle ifade edelim: **Farklılık ve ayrıcalık sınırlı iktidar demektir. Sınırlı iktidar da, o iktidar düzeni içinde yaşayan insanlar açısından özgürlük anlamına gelir. Montesquieu, özgürlükle eşitlik arasındaki yanıltıcı olabilen sahte akrabalığa dikkatleri çekmeye çalışıyor. Gerçekten de en eşitlikçi düzen despotluktur ve despotluk, tümüyle özgürlüğü ve sınırlı iktidar anlayışını tanımayan bir düzenin adıdır.**

Montesquieu’nün sınıflandırması, sonuç olarak, iki siyasi düzeni ortaya çıkartıyor. Bunlardan birincisi, **ılımlı**; dolayısıyla özgürlüklerin korunabildiği siyasi düzendir. Cumhuriyet ve monarşi, bu sınıfın alt türevleri oluyor. Önemli olan, iktidarın sınırlı iktidar olması, aşırı iktidar pratiği yaratma olanaklarının bulunmamasıdır. Bu tür bir siyasi yaşamı, cumhuriyetler “**yetkili eşitliği**” korumak suretiyle başarmaktadır; monarşiler ise, farklılıkları ve ayrıcalıkları korumak suretiyle. Despotluk, hem cumhuriyetin, hem monarşinin negatifi olarak temayüz ediyor. Önce, hemen belirtelim ki, despotluk, aslında siyasetin sıfırlandığı bir ortam. Toplumu oluşturan öğelerin önünde, müstebite körü körüne itaat dışında başka bir seçenek söz konusu değil. Despotluk aynı zamanda cumhuriyetin de negatifi; çünkü, despotlukta tıpkı cumhuriyette olduğu gibi genel eşitlik esas. Ancak, despotluğun eşitleri bireyler, hiçbir şey değiller; eşit olmalarının onlar için bir anlamı yok; yoklukta ve korkuda eşitler. Müstebit karşındaki konunlarında eşitler. Cumhuriyetin eşitliği tamamıyla farklı. Cumhuriyetin eşit bireyleri, eşit olmalarının yanı sıra her şey. Cumhuriyetin bireyleri, önce, aralarında egemen olmada eşitler. Despotluğun eşitleri, sadece tabi olmada ve teba sıfatında, deyim yerindeyse, **adam yerine sayılmamada** eşitler.

İkincilerin eşitliği, bireyi silen, onun varlığını anlamsızlaştıran bir eşitlik. Eşit olduğu için yok olmak söz konusu. Bireyin silikliğini, önemsizliğini çok çarpıcı bir üslupla dile getiren ifadeleri, Montesquieu'nün kaleminde değil, Acem ve Osmanlı ahlâkçıların kaleminde bulabiliyoruz. Birey, onların dilinde, **“rahim tarafından atılan, toprak tarafından yutulan”** bir varlıktır. Cumhuriyet'te ise, eşit olmak düzen içinde var olmak demek. Birinde eşitlik negatif bir sonuç doğuruyor; diğesinde ise, eşitlik pozitif bir sonuç doğuruyor. Cumhuriyet toplumunda eşit olmak, birey açısından faal ve sorumlu olmak anlamına geliyor. Müstebit yönetimin eşit bireyi bu bağlamda çok farklı; o, bir özne değildir; daha çok istibdadın malzemesidir.

Despotluk, aynı zamanda monarşinin de negatif bir resmi olarak karşımıza çıkar. Monarşi, farklılıkların ve ayrıcalıkların olduğu, toplumsal küme ve sınıfların belli bir güçle donanımlı bulunduğu düzen oluyor. Oysa despotlukta, farklılıklar tamamen ortadan kaldırılmıştır; ayrıcalıklar yoktur; dolayısıyla, iktidar aşırılıklarını törpüleyebilecek özerk güçler yoktur. Tek ayrıcalıklı, tek üstün güç, önünde tüm toplum ve coğrafyanın engebesiz dümdüz uzandığı despottur. Toplumun despot dışında geri kalanı, tam bir çaresizlik örneğidir. Monarşi ve cumhuriyet'te, birincide farklılıklar dolayısıyla, ikincilerde eşitlik dolayısıyla, tek tek her birey diğerlerini genel düzen içinde sınırlama durumundadır. Despotluk düzeninde görüntü çok daha farklı tecelli eder. Orada müstebit, tüm toplum için; toplum içinde de her birey, bir diğeri için korku kaynağıdır. İstibdat yönetiminde, bir inanç kümesi olarak din bile, **“korkuya ilâve bir korku kaynağıdır”**.³⁰

Cumhuriyet ve monarşi toplumlarında ise din, toplumun genel düzenleyicilerinden biridir. **İlmli düzenlerde din, bireylerin davranışlarında ilham kaynağı olabilirken, müstebit idarede din, daha çok korkunun kaynağıdır. Vicdanların bir gölgesi değil, daha çok, nefsi ve teni sınırlandıran bir tür koruma görevlisidir.** Koruduğu bireyi çevresine ve dışa doğru değil; içine, marazi bir tarzda **“ben”**ine doğru zorlayan bir güçtür. İşlevi, toplumsal ortak duyuş birliğini sağla-

makla sınırlı kalmaz; daha çok ortak korkuyu ifade eder. Dinden itibaren, dini kullanarak, hemen hemen herkes, birbirine karşı - ki buna müstebitin kendisini de ekleyelim-, korku salabilir. Din, böylece, despotu bile içine alan genel bir sınırlandırıcı etkisini üstlenir. Daima açık uçlu, başka bir deyimle korku salgılamayı durduracağı sınırın belli olmadığı bir güçtür. Olumlulukların değil, olumsuzlukların ifadesidir. Bireyden topluma yönelik fedakârlıklar, gönüllülük esasına dayanmaz; yargılanma, ayıplanma gibi tavırlardan kurtulmak içindir. Bu yönüyle din, despot toplumlarda samimiyet içermeyen bir inanç olarak tezahür eder.

Montesquieu'nün istibdat toplumuna ilişkin başvurduğu örnekler, genellikle Asya imparatorluklarıdır. Türk, Acem, Çin ve Japon imparatorlukları saydığı örneklerdir. Yazar, bu açıdan çok çetin eleştirilere muhatap olmuştur. Zamanında, uzak ülkeler hakkındaki bilgilerin yetersizliği, kullandığı örneklerde yazarı oldukça sıkıntıya sokmuş görünüyor. Yazar, müstebit yönetime örnek bulmak amacıyla, görünenin aksine, çok uzaklara gitme ihtiyacını aslında pek duymamış da olabilirdi. XVII. yüzyılın ünlü Fransız başbakanlarından Kardinal Richelieu için verdiği hüküm, Kanunların Ruhu metnine Asyalı örnekler kadar, belki daha açık seçik bir biçimde geçmiştir. Kardinal, **“yüreğinde müstebit olmadığı zaman kafasında; kafasında müstebit olmadığı zaman yüreğinde müstebittir”**.³¹ Althusser haklıdır: Türkleri de, diğer doğu imparatorluklarının insanlarını da endişelendirmeye gerek yoktur.³² Montesquieu'nün, bir hesaplaşması varsa, bu hesap daha çok kendi toplumuyla ilgilidir. Dahası, asıl sorun, bir hesaplaşma sorunu da değildir. Her düzen için muhtemel olan ve **“tehlike”** içeren bir modeli resmetmektir. Hiç kuşkusuz, doğu imparatorlukları da, batıdaki siyasi düzenler de, görgül düzeyde ele alındıkları zaman örnekten örneğe farklılıklar sergilemekle birlikte, cumhuriyet kadar monarşi veya her ikisi kadar despotluk özellikleri taşıyabilirler. Hiçbir toplumun veya hiçbir düzenin şu veya bu yöndeki bir âdetini veya kurumunu yargılamaya niyeti olmadığını, muradını insanların yaşam biçimlerini nedenleriyle anlamakla sınırlandırdığını

açıkça ilan eden birisine, verdiği örneklerden yola çıkarak alınganlık göstermek biraz abartılı bir tavidir.

Kaldı ki, farklı olmak doğaldır; farklılığın çok haklı, açıklanabilir nedenleri vardır. Toplumlar lâf olsun diye farklı değillerdir. Montesquieu'nün kalemine ün kazandıran **Acem Mek-tupları**'ndan alınması gereken en önemli derslerden biri budur. Farklı olanı yadırgamak, kendi "**olma biçimi**"nden değişik "**olma biçimleri**"ni kavrayamamak, biraz bönlük, biraz safliktir. Kültürel ben merkezciliktir. Dahası, ince ve zarif mizah ölçülerini harekete geçiren tavırları ister istemez yüzeye çıkartır. "**Acem olmak da neymiş.**" demenin bir anlamı yoktur. "**Fransız olmak**" Fransız ne denli olağan gelen bir hâl ise, "**Acem olmak**" da Aceme o denli olağan gelen bir hâldir. Her birinin diğerini karşılıklı yargılama, "**gereksiz**" bulma hakkı yoktur. Her türlü "**toplumsal durum**", kendi kültürü ve bütünlüğü içinde başka bir "**toplumsal durum**"a göre ve en azından onun kadar olağandır. Önemli olan, toplumsal gerçekliğin ruhuna, temelde yatan genel mantığına nüfuz etmektir.³³ Despotluk örneklerine rağmen, Montesquieu, yerkürenin bütün enlem ve boylamlarındaki yaşam türlerine aynı mesafeyle yaklaşmaya çalışan bir kalem olarak temayüz ediyor. Bu işi, ne derece başarmış olduğu ayrı bir tartışma konusudur.

Despotluğun en samimi yüzünün Asya imparatorluklarında değil, daha çok çağımızın otoriter ve totaliter düzenlerinde görüldüğünü belirtmeliyiz. XX. yüzyılın ve modernleşme döneminin müstebit yönetimleri herkesin malûmudur. Stalin dönemi SSCB'si, Nazi Almanyası, İtalyan Faşizmi, Fransız Devrimi'nde şiddet dönemleri, McCarty dönemi Amerika Birleşik Devletleri ve nihayet yakın zamanda İran'da mollaların kurduğu düzen sayılabilecek örnekler arasındadır. Stalin Rusyası'nda komünist inanç, zaman zaman sözcüğün tam anlamıyla "**kor-kuya ilave bir korku**" kaynağı gibi işleyebilmiştir.³⁴ İran'da inançtan itibaren, inanç kullanılarak korku salınmıştır. McCarty Hareketi'nde ABD'de herhangi bir film senaryosundaki bir replik, yazarı, oyuncusu ve yakın uzak tüm ilişkisi olan-

lar için suçluluk delili olabilmıştır*. Türk tarihinde de “**istibdat**” sözcüğünü hak eden, “**müstebit**” sıfatıyla anılabilecek yönetimler az değildir.

Buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılabileceği gibi, Montesquieu, siyasi düzenin belirlenmesinde çok sayıda değişkene başvuruyor. Değişkenlerin bir kısmı, örneğin ülke büyüklüğü, arazi yapısı ve iklim fiziki niteliktedir. Bir diğer kısım değişken, daha çok beşerî değişkenlerden oluşuyor. Bunlar arasında, din, genel eğilimler, ticaret şekli, geçim kaynakları, uğraş alanları, toplumsal alışkanlıklar, en başta da âdet ve âdab var. Tüm bu değişkenler, kendi deyimiyle “**ulusun genel ruh hali**” kavramıyla özetleniyor. Daha doğrusu, tek tek birçok değişkenin birlikte yarattığı genel bir toplumsal anlayış, tüm toplumu içeren bir tür huy söz konusudur. Buna, toplumun “**siyasi kültürü**” demek gerekiyor.³⁵ Her toplum, üzerinde yaşadığı coğrafyanın, geçim ve uğraş alanının, tarihinin, alışkanlıklarının, deneyimlerin ve tabii dinî inançların oluşturduğu “**genel bir ruh hali**”ne, bir kültüre sahiptir. Siyasi düzeni temelde besleyen, işte bu genel tavır alışların adı olan kültürdür. Toplum, yarışmacı bir kültüre sahip olabileceği gibi, itaatkâr veya genel çıkarı her şeyin üstünde tutan bir kültüre de sahip olabilir. Kültür alttan alta toplumun şeklini, yaşanan olayları karşılama tarzını etkiler. Romalılar ve Kartacalılar, örneğin kültür eksenini etrafında şu ifadelerle karşılaştırılıyor:

“Romalıların hırsı gururlarından kaynaklanırdı; Kartacalıların ise cimriliklerinden. Romalılar hükmetmenin peşindeydiler. Kartacalılar ise, daha fazla mala ve mülke sahip olmanın. Bu yüzden, Kartacalılar, Romalılarla yaptıkları savaşlarda hep maliyet hesaplarıyla oyalandılar. Her savaşı götürüleri ve getirileriyle de-

* Gözaltına alınan kişiden İstiklâl Marşı ve Ezan okumasını isteyen kolluk görevlisi, bu davranışıyla Stalin’in temizlik hareketini yöneten memurlardan daha farklı bir davranış içinde görünmüyor. Böyle bir davranış, en azından keyfiliktir; hukuk devletinin, başka bir deyişle sınırlı devletin dışına çıkan bir anlayıştır. Davranışı, ne milli, ne de islami olarak nitelemek mümkündür. Düpedüz istibdatı çağrıştıran bir davranıştır. Ulusal duyguyu ve imanı korkuya ve baskıya dönüştürmektir.

ğerlendirdiler. Bu nedenden olsa gerek, bütün savaşlarını yürekten sevediler. Romalılar açısından gururlarının muhasebesi söz konusu dahi edilemezdi. Mutlak zafer ve Kartaca üzerinde tam hakimiyet, asıl kaygıları oldu. Ancak bu takdirde gururlarını tam tatmin etmiş oluyorlardı”.³⁶

“Romalıların gururu”, “Kartacalıların mal mülk düşkünlüğü” birer genel toplumsal kültür görüntüsü ise, kuşkusuz, bu görüntünün arkasında bir dizi neden, bir dizi değişken, kimi daha keskin, kimi biraz körelmiş olarak var demektir. Yazar, bu tür ilişkileri, bazen kestirme yoldan kuruyor. Eski Makedonyalılar için vazettiği hüküm bu türdendir: **“Makedonya, tamamen geçit vermez dağlarla çevrili olduğu için, insanları cesur, itaatkâr, çalışkan, yorulmak bilmez ve savaşılmaya yatkın insanlardı. Bu özelliklerini yörenin ikliminden aldıkları düşünülebilir. Bugün de Türklerin en iyi askerleri bu insanlar arasından çıkmaktadır”**.³⁷

İklim değişkeni, yazarı bir hayli uğraştırmış görünüyor. İklimle toplumun genel eğilimleri, genel eğilimlerden yola çıkarak siyasi tavır alışları ve siyasi düzenleri açıklamaya çalışmak, ilk bakışta şaşırtıcıdır. Açıklamalarında cumhuriyet ve monarşi ılıman iklimin, istibdat ise sert iklimin düzeni olabiliyor. Bu tür ilişkilerin kurulması, ister istemez muhalefet seslerini yükseltecek yöndedir. Nitekim, yazarın iklimin etkilerine ilişkin tespitleri, çok tartışmalı tespitlerdir. Bununla beraber, sorun sanıldığı kadar basit bir sorun gibi ele alınmamalıdır. Belki, hatta mutlaka Makedonyalıların savaşkan doğasıyla, içinde yaşadıkları fiziki ortam arasında iddia edilen ilişki olmayabilir. Benzer ve farklı coğrafyaların halklarıyla karşılaştırma yapıldığında, böyle bir ilişkinin geçerlilik derecesi hakkında daha sağlıklı yargılara varılabilir. Yazar da, zaten fiziki ve beşerî koşulların siyaset üzerindeki kesin **“gerekirci”** etkisinden değil, **“imkânlar yaratan etkisinden”** söz eder. Aşırı sıcak iklimlerde, tembellik, kölelik eğilimi, kaçınılmaz bir son olmaktan çok, sadece olasılık derecesi yüksek bir durumdur. Bu hükmü, kullanılan tüm diğer değişkenler açısından da kabul etmek gerekiyor. Din, geçim tar-

zı, nüfus yapısı ve diğer alanlar, her zaman toplum ve siyasi düzen üzerinde aynı sonuçları doğurmazlar. Değişkenlerin genel gidişat üzerinde çalışma biçimi ve ağırlıkları, zamana göre, mekâna göre farklılıklar gösterebilir. Her şeyden önce, insanların iradi tavırları, koşullara karşı sergiledikleri gayretleri, kendi içinde ayrı bir etkileyici, ayrı bir belirleyicidir. Her şey, bir dizi değişkenin etkisiyle önceden tayin edilmiş değildir. İnsanın, insanla birlikte toplumun yazgısında, sayılan birçok değişkenin yanı sıra, belki bütün bunlardan daha öncelikli olan kendi iradesi vardır. Birey, her türlü beşerî ve fiziki koşulların arasında, bazen içinde bulunduğu koşullarla beraber ve onlara dayanarak, bazen o koşullara karşın özgürdür. Tarihin bize sunduğu görgül verilere bakıldığında, açıkça görülebilen gerçekler şudur: İnsan, nerede yaşıyor olursa olsun, hangi zaman kesitinde bulunursa bulunsun, karşısına çıkan olayları, etrafını saran koşulları bir balmumunun edilgenliğinde karşılayan bir nesne değildir. Onu, ender olarak edilgen görürüz; çoğu zaman bir mızrak keskinliğiyle koşulların üzerine giden bir öznedir.

Bu tespitlerden sonra ekleyelim ki, yazarın iklimle sınırlı bırakmadığı coğrafi özelliklerin toplum yaşamı ve siyaset üzerindeki etkileri, genel olarak toplumbilimlerinde ihmal edilmiş, **“gereksizdir”** anlayışıyla rafa kaldırılmış sayılamaz. Siyaset ve coğrafya arasındaki olası etkiler zengin bir edebiyatın konusudur. Ratzel’in **“Siyaset ve Coğrafya”** incelemeleri,³⁸ Wittfogel’in **“Oriental Despotism”**i,³⁹ Geertz’in **“The Wet and the Dry”**⁴⁰ başlıklı Bali ve Fas arasındaki karşılaştırması belli başlı metinlerdir. Günümüzün bir coğrafyacısı çok daha tahrik edicidir. Yves Lacoste’a itimat edeceksek, **“coğrafya, önce savaş çıkarmaya yarar!”**.

Edebiyatın verdiği önemin dışına çıkarak etrafımıza ve tarihe bakılırsa, coğrafyanın toplum yaşamı üzerindeki etkilerini yadsımak kolay değildir. Neresinden bakılırsa bakılsın, Mısır, tarih boyu Nil’in hükmettiği bir ülkedir. Denizci toplumların gemicilik ve denizcilik alanlarındaki sözlük zenginlikleri rastlantı olamaz. Geleneksel Arap giyim tarzını çöl koşullarından bağımsız düşünemeyiz. Bugün Birleşmiş Milletler’in yönetimi altında

gerçekleştirilen çalışmalar sonunda, artık “**sürdürülebilir kalkınma**” anlayışına gelinmişse, bunda coğrafi çevrenin direnme gücünün bilinçsiz bir sanayileşmeyle zorlanamaz olmasının payı büyüktür. Abartmalı bulunmazsa, şöyle bir yargıyla siyaset ve coğrafya ilişkisini şimdilik noktalayalım: “Coğrafya, toplumsal örgütlenme ve siyasi düzen üzerinde hükmünü icra ediyor mu, etmiyor mu?” sorusu tartışılabilir; ancak, çağdaş demokrasilerde çevreci seçmenler aracılığı ile elini çoktan seçim sandığına uzatmıştır.

Montesquieu’nün temellerini attığı sosyolojinin yanıtını aradığı sorulardan biri de toplum birliği ile ilgilidir. Toplumu toplum yapan, onu birarada tutan özellikleri kavrama girişimi, hemen hemen bütün diğer tartışmaların ortak eksenidir. Cumhuriyet toplumu, toplum bireylerinin paylaşımcı anlayışları üzerinde birliğini sürdürür. Monarşi toplumu, bu işi, toplumu oluşturan ayrıcalıklı ve farklı unsurların karşılıklı birbirini tamamlamaları sürecine terk etmiştir. Her toplumsal kurum, yasal güvenceler çerçevesinde kendisi için hareket ederken, aynı zamanda genel toplum birliği ve bütünlüğü için hareket etmiş olur. Despotluk ise, birliğini baskıyla sağlar. İstibdadın sağladığı birliğin bedeli özgürlüktür. Özgür olmayan bireylerin birliği kurulmuştur. **Mülâhazalar’dan** aktaralım:

“Kendine Cumhuriyet adını veren bir devlette, eğer herkes sükûnet halinde ise, genel bir kural olarak orada özgürlüğün bulunmadığından emin olunmalıdır. Birlik denilen şey, siyasi bir kuruluştaki çok belirsiz (équivoque) bir kavramdır. Gerçek birlik, uyumun doğurduğu birliktir. Böyle bir birlikte bütün taraflar, kendi aralarında bize ne denli muhalif görünürlerse görünsünler, tıpkı müzikte zıt seslerin genel uyumu sağlaması gibi, toplumun yararını oluşturmaya katılırlar. Görünürde yalnızca kargaşa olduğu sanılan bir devlette pekâlâ bir birlik varolabilir. Bu da, gerçek toplumsal barışı sağlayan bir uyum birliğidir”⁴¹

Görüldüğü gibi bu iki halde de birlik söz konusudur. Ancak biri, rıza üzerine, uzlaşma üzerine kuruludur; diğeri baskı üzeri-

ne bina edilmiştir. Machiavelli'nin nitelemelerini anımsarsak, bir tarafta, özgürlüğe alışmış toplum, diğer tarafta köleliğe alışkın toplum vardır. İkincisi, belki “**çalkantısız**” gibi, “**sükûnet**” içinde gibi görünür; ama, mahrum kaldığı şey sadece özgürlükle sınırlı kalmaz. Yanı sıra, “**yanlışlarını düzeltmeyen**” bir düzendir.⁴²

Kanunların Ruhu'na ilişkin açıklamaları bitirirken, son bir noktaya değinmek gerekiyor. Bu nokta, “**terakki**” ve değişim olgusunun toplumun gündemine soktuğu sorunlarla ilgilidir. Örneğin demokratlaşma ve eşitleşme olgusu -ki XIX. yüzyılda giderek varlığını hissettiren bir olgudur-, Montesquieu'nün tekrar okunmasını, tekrar yorumlanmasını gerektirdi. Gereği yerine getiren kalem Tocqueville'dir; metin ise “**Amerika'da Demokrasi**” başlığını taşır.

2.4 TOCQUEVILLE: ÖZGÜRLÜKÇÜ VE DESPOT DEMOKRASİLER

Alexis de Tocqueville'in **Amerika'da Demokrasi** kitabı, yazarının 1830'lu yılların ABD toplumundan elde ettiği gözlemlerle oluşmuş bir metindir. Bununla beraber, **Amerika'da Demokrasi'de** söz konusu edilen, sadece o toplumun betimlenmesiyle sınırlı değildir. Yazar, kendi ifadesiyle, “**Amerika'da Amerika'dan daha fazlasını görmüş**”tür. “**Oradan demokratik toplumun bir tür resmini çekmeye çalışmıştır**”.⁴³ İdeal tip tanımlamasını yaparken, görgül verilerin maksatlı ve aşırı abartılarak çalışıldığını belirtmiştik. İşte, Tocqueville'in ABD verilerinden itibaren yaptığını bu anlamda değerlendirmek gerekiyor. Amerika'da Amerika'dan daha fazlasını gördüğünü, adeta o toplumun en kalın ve belirgin çizgilerinden itibaren bir resim oluşturduğunu, bunu başarmak için “**yanlışın sınırlarını zorladığını**” söylerken, ölçek tip kavramına atıf yapmaktadır. Anlatmaya çalıştığı temel olgu da çağdaşlaşma olgusudur. Yazarın çağdaş toplumda gördüğü -ki o çağdaşlık sözcüğünü değil, “yeni” veya “demokrat” sözcüğünü kullanır-, bu toplumun eşitçi ve avam değerlerinin önemsendiği bir

toplum olmasıdır. Amerika'dan itibaren, eşitçi ve eşitlikçi toplumun temel özelliklerini, bu özelliklerin siyaset üzerindeki muhtemel yansımalarını okuruna anlatmaya çalışır. Çağdaş ve yeni durumların, toplumların yönetim hayatı üzerindeki belirleyici özellikleri üzerinde tahliller geliştirir. Onun kaleminde bulduğumuz sınıflandırma girişimleri, işte bu çağdaşlaşma, yani eşitçi toplum oluşması bağlamında ele alınır. Yazara göre, insanlık artık yeni, yepyeni bir toplumsal olguyla karşı karşıyadır. Bu yeni dünyayı açıklamak için **“yeni kavramlara”, “yeni yöntemlere”** daha açık bir anlatımla **“yeni bir siyaset bilimi”**ne ihtiyaç vardır. Eşitlikçi gelişmenin vurguladığı çağdaş demokrat toplumlar açısından, siyaset biliminin ana başlıklarını her yönüyle yeni baştan ele alarak inceleyen bu yazarın bütün görüşlerine, bütün tespitlerine burada yer ayırma durumunda değiliz. İlerideki bölümlerde, özellikle siyasi gelişme konusu incelenirken, Tocqueville'e yeniden değinme fırsatı olacak. Burada kendimizi, yazarın sınıflandırma sorunuyla sınırlandırmak gerekiyor.

Önce kendi kaleminden, eşitlikçi gelişmelerin çağdaş toplumu ne denli etkilediğini sergileyen ifadelerine bakalım:

“Birleşik Devletler'deki ikametim sırasında dikkatimi çeken şeylerden hiçbiri, koşulların eşitliği kadar beni etkilememiştir. Toplumun gidişatı üzerinde olağanüstü etkiler yaratan bu olgunun farkına özel bir zahmet göstermeksizin vardım. Çok geçmeden, aynı olgunun yasaları ve siyasi âdetleri aşan güçlü etkisine tanık oldum. Olgu, yeni duygulara hayat veriyor; yeni eğilimler yaratıyor; yeni âdetlere yol açıyordu. Varlığına vesile olmadıkları üzerinde de değiştirici bir etki icra ediyordu. Koşulların eşitliği olgusundaki tek tek vakıaların nedeni olma özelliğini her geçen gün biraz daha fazla görüyordum. Düşüncelerimi kendi coğrafyanın üzerine çevirdiğimde ise, Yeni Dünya'nın gözlerimin önüne serdiği temaşada gördüklerimin benzerleri orada da dikkatimi çeker gibi oluyordu. Eski Kıta üzerinde de, Birleşik Devletler'deki kadar olmasa bile, gi-

**derek onun düzeyine yaklaşan koşulların eşitliğini gör-
düm.”⁴⁴**

Yazar, kitabının ilerleyen sayfalarında eşitlik hakkında şu yeni notu düşüyor:

“İnsanlar, eşitlik için ateşli bir tutkuya sahiptirler. Bu tutku, doyurulamaz, elle tutulamaz ve artık hep olacak bir tutkudur. Çağdaş bireyin öncelik vereceği şey eşitliktir. Eşitlik olsun da ister özgürlükle beraber olsun, ister kölelikle beraber olsun. Herkes, fakirliğe, boyun eğmeye, barbarlığa tahammül etmeye hazırdır. Ama, soyluluk gibi bir ayrıcalığa asla...”⁴⁵

Bu işaret edilen tespitler çerçevesinde, Tocqueville’in temel sorunlarından biri, özgürlükçü demokrasinin gerçekleştirilmesine ilişkindir. Çünkü eşitlik, özgürlük anlamına gelmez. Hem eşitliğin, hem özgürlüğün birarada varlığını sürdürmesinin topluma ve siyasete ilişkin koşulları, üzerinde düşündüğü ve tahlillerde bulunduğu konulardır. Ona göre ABD örneği, eşitlikçi hareketin yanı sıra özgürlüğün teminat altına alınabildiği bir örnektir. Geçen yüzyılın Amerika toplumunu bu çerçevede incelemeye çalışır.

Şimdi, bir nokta üzerinde durmak gerekiyor; o da şudur: Gözlemcinin yaptığı objektif tespitler ve yine gözlemcinin içinde yaşadığı topluma ve insanlık durumuna karşı takındığı kişisel tavırların bağdaştırılması nasıl olacaktır? Yine yazarın kendi kalemine başvuralım:

“Benden yandaş olmam, tutkulu olmam isteniyor. Oysa, benim sadece kanaatlerim var. Daha doğrusu, tek bir şeyde tutkum çok kuvvetli. O da özgürlük aşkı ve insanlık haysiyetidir”⁴⁶

Toplumu ve siyaseti etkileyen olguların tespiti, tutkulardan arınmayı gerektiriyor. Soğuk, olayların ve olguların hararetinden uzak gözlemler yapma zorunluluğu var. Alman tarihçisi ünlü Droysen’in özdeyişiyle, **“Bilimsel yansızlık, bir tür hadımağası yansızlığıdır”**. Ancak, bilim adamının, yurttaş ve toplumun bir bireyi olmak sıfatıyla büsbütün tutkularından arınmasını, hiçbir değer yargısı taşımasını bekleyemeyiz. Olay-

lar ve olgulara yansız bakmak başka şeydir; kişisel tutku ve kaygıların işaret ettiği istikamette tavır sergilemek başka şeydir. **“Olan”**ı neden ve niçinleriyle anlamak yansız tahlil yapmayı gerektirir. Birey olarak, toplumun üyesi olarak hayata yön vermek, olayların akışında etkili olmak, yine birey açısından başka bir şeydir; tutkuların harekete geçtiği bir faaliyet alanıdır. Tocqueville’in de bir tercihi vardır. Bu tercih kendi sözcükleriyle **“insanlık haysiyeti”** ve **“özgürlük”** lehine koyduğu bir tercihtir. Yaptığı bu tercihler, onun olguları ve olayları gözlemlerken, kanaat oluştururken etkilerinden uzak durmaya gayret ettiği tercihlerdir. Ancak, böyle davranmak suretiyle, tercihlerin gerçekleştirilmesinin nesnel koşullarını saptamaya, bu alanda kanaat oluşturmaya çalışır. Şöyle ifade edilebilir: İnsan haysiyetine, özgürlüğe ulaşmak için, ne gibi koşullar gerekmektedir? Yaşanan gerçek içinde, hangi noktalardan itibaren kişisel düşlerimi gerçekleştirebilirim? Bu soru ve kaygılar, itiraf edelim ki, evrensel sorulardır; evrensel kaygılardır. Umutlarla umutların gerçekleştirilmesini kolaylaştıran koşullar arasında açık seçik bir ayırım yapma zorunluluğu vardır. Gözlemci, bilim adamı kimliğiyle hareket ettiği zaman koşulları tahlil ederken, artık tutkularından uzak, adeta **“hadımağası yansızlığıyla”** topluma bakacaktır. Tocqueville, yansızca topluma baktığı zaman, iki önemli olguyu tespit ettiğini söylüyor. Bunlardan birincisi, yukarıda kendi kaleminden işaret edilen **eşitliktir**. Diğeri ise, **merkeziyetçilik** oluyor. Gerek eşitlik gerek merkeziyetçilik, çağdaş toplumların doğal olarak yaşadığı, herhangi bir özel çabayı gerektirmeyen gelişmeleridir. Merkeziyetçilik ve eşitlik, **“geriye dönüşsüz”, “önü alınamayan”** iki temel olgudur. **Eski Düzen ve Devrim** çalışması, yazara, merkeziyetçiliğin nasıl alttan alta fakat ısrarlı bir biçimde Fransız toplumunu şekillendirdiğini tespit etme olanağını vermiştir. **Amerika’da Demokrasi** yapıtıyla bu işaret edilen ikinci yapıt birlikte okunması gereken, bir anlamda aynı gözlemin farklı iki yönüdür.

Eski Düzen ve Devrim’de, genel olarak toplumların, özel olarak siyasi düzenlerin Fransız örneği dikkate alınarak artsüremli bir karşılaştırması yapılmaktadır. Esasen yazarımız, karşı-

laştırmayı ve dolayısıyla sınıflandırmayı, mekânsal bir boyutta değil, daha çok zamansal bir boyutta ele alır. Gelişme asıl sorudur. Chevallier'nin Tocqueville yorumu, ısrarlı bir biçimde bu yöndedir.

Eski Düzen ve Devrim çalışması, okura Fransız toplumu ve yönetiminin zaman içinde nasıl evrildiğini, yerleşik geleneklerin ve **“eski düzen”**in neden ortadan kalktığını, Fransız Devrimi'nin zaten alttan alta gelişen doğal olguları nasıl hızlandırdığını nakleder. Yazarın açıkça kullandığı sınıflandırma, ayrıcalıklı soyluluk toplumları; ayrıcalıksız, dolayısıyla eşitçi demokrat toplumlar ayrımı, tahlillerinin çıkış noktasını oluşturur. ABD'yi eşitçi demokrat toplumların bir tür öncü örneği olarak **Amerika'da Demokrasi**'de değerlendirirken, **Eski Düzen ve Devrim**'de Fransa'nın ayrıcalıklı soylu toplumdan, giderek fakat kararlı bir biçimde eşitçi demokrat topluma doğru evrilmesini inceler. Ona göre, eşitçi eğilimler arttıkça, yanı sıra merkeziyetçi eğilimler de artmaktadır. Gerek merkeziyetçilik, gerek eşitlik, başka bir deyişle ayrıcalıklı toplumsal durumlara karşı kamuoyunda beliren ve her geçen gün güçlenen eğilim birbirini tamamlar. Eşitlik ve merkeziyetçilik, adeta bir sikkenin yazı ve tuğrası gibidir. Ne eşitlik ne de merkeziyetçilik -kendileri doğal eğilimler olmakla birlik de-, **ipso facto** özgürlük düzenini yaratmaya yeterlidir. Özgürlükçü düzen, düzen mensuplarının özel bir gayretini gerektirir. Bu noktada Tocqueville'in itiraf ettiği **“özgürlük ve insan haysiyeti tutkusu”**nu anlayabiliyoruz. İnsanoğlu kendi kaderini tayin etmeye, bu yolda tutkulu olmaya mezdur. Toplumdaki doğal gelişmeler, bu gelişmelerin altında yatan nedenler, **“kesin belirleyiciler”** olamaz. Her şeye karşın, bireyin diğer hemcinsleriyle birlikte bir hareket özgürlüğü vardır. Bunu kendisi şöyle ifade ediyor:

“Bir tür kader zinciriyle her biri diğerinin peşi sıra gelen önemli nedenlere bağlayan ve bu yolla insan neslinin tarihinden insanları adeta kaldırıp atan, mutlakçı yaklaşımlardan kendi payıma nefret ediyorum. Bana göre bu açıklamalar, iddia ettikleri büyüklüklerinin yanında at gözlüğü takmış gibidirler ve matematik-

sel gerçek havasına rağmen, aslında sahte ve yanıltıcılar”.⁴⁷

Tocqueville de Montesquieu ve bir sonraki dönemin yazarı Weber gibi çok nedenin etkisini arama taraftandır. Eğer, birçok nedeni belirleyen, çok genel bir neden varsa, bu neden, koşulların eşitleşmesidir. Ancak, koşulların eşitleşmesi her yerde ve mutlaka benzer sonuçları doğurmaz. Bu bağlamda, Tocqueville, J.S. Mill’in **“gereklilik”** ile **“kadercilik”** ayrımını izlemektedir. Nedenler zinciri, mahkûm edici bir zincir değildir. Sadece olabilirlerin alanını belirler. Bu alan içinde çok farklı görüntülerle karşılaşılabilir. Yazarın toplumları ve siyasi düzenleri sınıflandırdığı izleyen ifadelerini değerlendirirken, işaret edilen bu yönetsel özelliğini sürekli göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

“Açık seçik bir biçimde ayırt edilebilen iki toplumsal durum vardır. Birinde halk, her şeyin farkında ve yeterince aydınlanmış, kendi kendisini yönetecek koşullar içindedir. Bu takdirde topluma şeklini veren yine toplumun kendisidir. Diğerinde, toplum kendisini yönlendiren bir dışsal iktidar tarafından yönetilir. Her iki durum da, kuşkuyla yer vermeyecek derecede açıktır ve önceden tahmin edilebilen, belli bir mantık çizgisi izleyen sonuçları içerir. Fakat üçüncü bir toplumsal durum vardır ki, orada güç, toplumun hem içinde hem dışında olması dolayısıyla, ilk iki duruma oranla dağınıktır. Nitekim böyle bir durum ancak kuramsal olarak, o da çok zahmetli bir biçimde açıklanabilir; uygulamada ise sayısız gayretlerle ve aşırı bir itinayla varlığını sürdürebilir.

Birleşik Devletler, birinci duruma; İngiltere ve özellikle Fransa, üçüncü duruma iyi birer örnek teşkil eder. Bu son iki ülke açısından söz konusu durum rahatsızlıkların nedenidir. Ne var ki, birinci duruma alışmak her zaman halkın ihtiyarında değildir ve asıl vahim olan tehlike, kendi kendini yönetmeyi isterken, yönetilen toplum demek olan ikinci durumun içine düşmektir”.⁴⁸

Bu satırlar, Tocqueville'in ABD seyahati sırasında tuttuğu notlardan alınmıştır. Genel çizgileriyle Amerika'da Demokrasi yapısının çözümleme çerçevesini işaret eder. Aynı zamanda bir sınıflandırmadır. Ne gibi değişkenler etrafında tahlil yaptığını gösterir.

Eşitçi toplum, çağdaşlığın zeminde kalan rengini oluşturmakla beraber, etkisinin görüldüğü tüm enlem ve boylamlarda benzer siyasi düzenlerin oluşması anlamına gelmiyor. Amerika'da öncü örneklerinin görüldüğü eşitlikçilik, Avrupa Kıtası'nda -tabii burada söz konusu olan XIX. yüzyıl birinci yarısı Avrupasıdır-, belki biraz daha az belirgin, ama sonuçta orada da giderek güçlenen bir olgu. Artık, çağdaş toplumların siyasi düzenlerinin ortak paydasını eşitlikten ve eşitlikçilikten itibaren düşünme ve tahlil etme ihtiyacı vardır. Bu ortak zemin üzerinde siyasi düzenler, bazı önemli farklılıklar gösteriyor. Yazar, yukarıda aktarılan alıntıda, bize ikisi safkan, biri melez üç ayrı siyasi düzenden söz ediyor. Her üç düzenin paylaştıkları temel veri, belirtildiği gibi, koşulların eşitleşmesidir.

“Safkan” diye nitelediğimiz siyasi düzenlerden birincisinde, toplumun kendiliğinden işleyen unsurlarının önemi büyük. Bu türden bir siyasi düzende toplum, kendi ahengini yine kendisi yaratıyor. Burada en hassas nokta, toplumun kendiliğinden olabilme özelliğidir. Kendiliğinden olma, toplum bireylerinin girişken olma nitelikleriyle mümkün. Örneğin ticaret kültürü, bu kültürün değerlerini taşıyan toplumlarda, bireyler arası ilişkileri yumuşatmaktadır. Tacir, yaşam biçimi olarak çatışmacı değil, uzlaşmacıdır. Sık sık farklı durumlarla karşılaşma olanaklarına sahip olduğu için de, muhataplarının yerine kendini koyma (empati) yeteneği vardır. Uzlaşmacı olması, kendi göbeğini yine kendisinin kesmesinin sonucu özerk kalabilmesi, onu çoğulcu demokrasinin gereklerine uyduran vasıtalarıdır. Ticaretin uzlaşmacı ve barışçı yaklaşımı, sadece Tocqueville'in vurguladığı bir husus değil. Ondan bir yüzyıl sonra, Akdeniz'in usta tarihçisi Braudel aynı tespiti yapacaktır: **“Tacir, demektedir Braudel, işi gereği sürekli barışı, uzlaşmayı ve istikrarı tercih eder”**.

Demokrat ve eşitçi bir toplumda, yanı sıra gelişmiş bir ticaret hayatının varlığını anlayabiliyoruz. Ticari hayatın bireyde yarattığı yarışmacılık, bireyin mesleki etkinliklerinin dışında da etkisini gösterir. Birey, herhangi bir toplumsal sorunun çözümünü aradığı zaman, alışkın olduğu usullerde hareket etmeyi yeğleyecektir. Bu usullerin başında, benzer istekleri dile getiren bireylerin biraraya gelmesi vardır. Tocqueville, eşitçi Amerika toplumunda tanık olduğu sivil toplum kuruluşlarının hacimleri ve faaliyet biçimleri karşısında şaşkınlığını gizlemez. Bu kuruluşlar, bir tür **“demokrasi okulu”**dur. Aralarında eşit, atomlaşmış ve küçük çıkarları uğruna sürekli yarışan insanları bir ölçüde frenleyen, onları dayanışmacı yapan, işte bu sivil toplum kuruluşlarıdır. Yüzlerce binlerce birey, bir sorun etrafında o sorunu çözmek amacıyla biraraya gelerek, genel toplum bütününe canlılık kazandırır ve toplumun kendiliğinden olabilme yollarını geliştirirler. Bu kuruluşlara katılmak, kuruluşların içinde faal olmak, buralardan itibaren kendi görüşleri doğrultusunda kamuoyu oluşturmak, büyük bir serbestiyet içinde cereyan eder. Toplum yaşamında görülen serbestiyet, giderek siyasi kurumlara yansır. Nitekim **Amerika’da Demokrasi’de** altı çizilen bir gözleme göre, **“Amerika’da serbestiyet üzerine kurulu âdab ve âdetler, serbestiyet esasına göre işleyen siyasi kurumların yaratıcısı oldu. Fransa’da ise iş tersine işlemektedir. Fransa’da serbestiyet içinde olan siyasi kurumlar, toplumun âdet ve âdabını da zamanla serbestiyet yoluna sokacaktır”**.⁴⁹

Eşitçi demokrat toplumların belirgin niteliklerinden biri de, aşırı gelişmiş bireyciliktir. Bireyciliğin, bireycilikle birlikte hoyratlığın ister istemez toplumda yarattığı yıkıntıyı onarma ya da engelleme işinde, sivil toplum katındaki özgür ve gönüllü kuruluşların payı büyüktür.⁵⁰ Eşitçi toplumların atomlaşmış yapısını kısmen de olsa bütünleştiren işte bu sivil kuruluşlardır. **Toplunun kendisi için, kendiliğinden ve kendi olanaklarını kullanarak hareket etmesi**, onlar sayesinde başarılmaktadır. Sivil toplum katındaki gönüllü kuruluşlar, eşitçi toplumun aşırı bireyciliğini sınırlandıran tek unsur değildir. Bir toplum ne

denli yarışmacı olursa olsun, ne denli bireyci olursa olsun, eğer ortak anlayışlar ve ortak duygular geliştirmemişse, kendiliğinden hareket edebilen gönüllü kuruluşları yaratmakta güçlük çeker. İzleyen ifadeler yazarımızdır: **“Hiçbir toplum, unsurları arasında ortak bir inanca, herkes tarafından paylaşılan değerlere veya değerler kümesine sahip olmadan refaha ulaşamaz. Paylaşılan ülküler ve fikirler olmadan, paylaşılan eylemler de olmaz. Ortak eylemde bile bulunamayan toplumlarda ise, hâlâ daha insanların varlığından söz edebilesek bile, canlı bütünsel bir toplumsal varlıktan söz edilemez”**⁵¹ Eşitçi demokrat toplumların kendi kendini yöneten niteliği, önemli ölçüde yatay ve yarışmacı ilişkileri gerektiriyor. Sivil kuruluşların belirli bir toplumsal bütünlüğü oluşturması için, yukarıda altı çizildiği gibi, paylaşılan değerlere ihtiyaç var. Burada **“toplumsal bütünlük”** kavramı üzerinde biraz durmamız gerekecek. Bir toplumun bütünleşmesinin unsurları anlaşılmamış ise, o toplumun anlaşılmış olduğunu söylemek güçtür. Yazara göre, soyluların ayrıcalıkları ve kadim değerlerin geçerliliği üzerine bina edilmiş toplumlarda -ki bunlar geleneksel toplumlardır-, bütünlük sorunu kendiliğinden çözümleniyordu. Eşitçi demokrat toplumlarda ise, kadim toplumlarda olduğu gibi **“ne geçmiş geleceği aydınlatmaktadır”**, ne de insanları ayrıcalıklı durumlara katlanmaya razı eden değerlerin ağırlığı vardır. Modern demokrat toplumlarda, hemen hemen herkesi içine alan, varlığını her yerde ve her zaman hissettiren, adeta mutlak anlamda egemen olan şey kamuoyudur. Kamuoyu sadece hükümetleri değil, tek tek bireyleri, o bireylerden itibaren oluşan değişik kuruluşları etkisi altına alır. Artık hakim değer, kamuoyu denen o çok muğlak yollardan geçerek oluşan gücün arzuları istikametinde her gün değişir. Kamuoyu, demokrat toplumların en hoyrat, en acımasız hükümranıdır. Bu nokta sadece Tocqueville’in değil, XIX. yüzyılda birçok kalemin ilgisini çekmiş görünüyor. Örneğin Tanzimatın ünlü isimlerinden Sadık Rıfat Paşa’ya göre **Avrupa Ahvali’nde “mizac-ı asr ve efkâr-ı zamâne cüş-u huruşa gelmiş bir nehre şebihtir ve cihanda def ve iza-**

lesi muhâl olan ahvâlden biri, itikad ve diğeri efkâr-ı ammedir” Bugünkü dilde ifade etmeye çalışırsak, imparatorluğun Viyana Büyükelçiliği’nde kâtiplik görevinde bulunmuş bu kalem demek ister ki, artık hem devlet hem toplumun diğer unsurları kamuoyunu dikkate alarak amel etmek zorundadır. Zira, kamuoyu tıpkı itikad gibi yok edilebilecek bir güç değildir. Adepta yatağından taşmış bir nehir gibidir; önünde durulamaz.

İşte sivil toplum kuruluşları, dayanışmacı dernekler, bu kamuoyu seline karşı bireyi, dolayısıyla onun özgürlüğünü koruyan küçükü büyüklü setlerdir. Demokrasi serbestiyet üslubuyla işleyebiliyorsa, bu büyük ölçüde örgütlü toplum sayesinde. Örgütsüzlük hali ise, ister istemez o toplumu dıştan yönetilen bir toplum haline getirir. Tüm sorunlarını siyasi merkeze **ihale etmiş**, deyim yerindeyse **müstafi** bir toplumdur. Yazar, toplumu ahtapot gibi saran totaliter devleti, bu son özelliğinden itibaren anlatmaya çalışır.

Tocqueville’i eşitçi toplumlarda ürküten gelişmelerin başında, bu toplumların üzerinde bir tehdit gibi gördüğü siyasi iktidarın eşitlemeye koşut olarak sınırlarını genişletmesi geliyor. Eşitlikçi gelişmeler, siyasi iktidarın sınırlarını sürekli zorlayan, ona yeni alanlar açan fırsatlar yaratmaktadır. Demokrat ve çağdaş toplumlarda, bu, herkesi önüne katıp sürükleyen bir akımdır. Akıma kapılan toplumlarda eşitlik, siyasi iktidarlar giderek güçlenmekte, yeni alanlara nüfuz etmekte ve tabii bütün bu gelişmeler, ara grupların ve yerel iktidarların aşınmasıyla sonuçlanmaktadır. Eşitlikçi akım, yerel iktidarlara veya ayrıcalıklara sahip sivil toplum örgütleriyle sınırlandırılmadığı zaman, ister istemez kaderini tümüyle siyasi merkezlere terk etmiş toplum türünü ortaya çıkaracaktır.

Bazı komünist parti genel sekreterlerinin işi aşkı tanımlamaya kadar götürmüş sözde felsefe denemelerini, Alman ırkını sahih ve sağlıklı kılmak için tasarılar geliştiren nazi yaratıklarını, pijama terlik üreten kamu iktisadi kuruluşlarını, sporcularının hormonla iyi (!) beslenmelerini iş edinen hükümetleri, dere içinde kurduğu evini sel basınca, televizyon kamerasına duvar üzerindeki köpeğini göstererek, “ben bu zavallı hayvanı nasıl kur-

taracağım, devlet bir şeyler yapsın” diye yakınan Ankaralı -ne de olsa her bahtı karanın kendisinden yardım beklediği bir kent- in hemşehrisidir ve elbet bir bildiği vardır- gecekondlu sakinlerini, veya GAP’ın barajlarından Harran Ovası’na bırakılan suyu görünce, “hadi bir serinleyiverelim” diye kendini önce kanallara bırakan ve tabii boğulanların yakınlarının “devlet bir dalgıç bile vermiyor; biz şimdi ne yapalım” diye yakınmalarını bile görmeden, daha 1830’lu yıllarda Tocqueville, bakalım ne türden tespitleri kaleme almaktadır:

“Artık ruhlarının gıdası haline gelmiş küçük ve amiyane zevkleri elde etmek için durmaksızın birbirleriyle yarışan benzer ve aralarında eşit sayısız insandan oluşan bir kalabalık görüyorum. Bu kalabalığı oluşturan bireylerden her biri, hemcinslerinin geleceği ve kaderleri konusunda kayıtsız ve onlara yabancı gibidir. Bu tek başına köşesine büzülmüş birey için, insanlık, çocuklarından ve yakın dostlarından ibarettir. Yurttaşlarıyla ilişkilerine geline, yanı başlarındadır ama onları hiç görmez; onlara eliyle dokunur; ama hiçbir şey hissetmez. O, sadece kendisi için ve kendisiyle sınırlı bir dünyanın içinde vardır. Hâlâ bir ailesi olduğunu söyleyebilesek de, vatanım diyebileceği, başka bir ifadeyle diğer insanlarla paylaştığı ortak bir zemini ve böyle bir zeminin beşerî sıcaklığı artık yoktur”

“İşte tam bu manzara üzerinde, o tür bireylerin zevklerini tatmin etmeyi, geleceklerini tayin etmeyi üstlenmiş vasi özellikleri taşıyan görkemli bir iktidar yükselir. Bu iktidar hem mutlak bir iktidardır; hem ayrıntılı, kurallar çerçevesinde işleyen, tedbirli ve yumuşak bir iktidardır. Eğer, insanları kendi sorumluluklarını almaya hazırlayan bir özelliği olsaydı, onu bir babanın ataerkil gücüne benzetebilirdik. Fakat bunu yapmak mümkün değildir. Zira bu iktidar, tamamen tersine ve artık bir daha ihya edilemez bir biçimde bireyleri çocuk dünyalarında hapsedmenin peşindedir. Tercihi, yurttaşların sürekli zevk peşinde koşuyor olmaları-

dır. Her şeyi, ama istisnasız her şeyi yapmaya hazırdır. Yeter ki, yurttaşlar kendi bireysel tatminlerinden başka bir şeyi akıllarına getirmesinler. İktidar, can-ı gönülden yurttaşların mutluluğu için gayret sarf eder; fakat bu mutluluğun tek kaynağı, tek mimarı ve tek hakemi olmak asıl derdidir. Yarını, bugünden o öngörür; yurttaşların belli başlı işlerini o idare eder; ihtiyaçları öngörür ve gidermeye çalışır; zevklerin tatminini kolaylaştırır; mameleklerini paylaştırıp gelecekte nasıl yönlendirileceklerini karara bağlar. Hani neredeyse, düşünme sıkıntısı ve yaşama zahmetinden bile yurttaşları kurtarma azmindedir.”⁵²

Tocqueville’in sınıflandırması üzerindeki açıklamaları bitirmeden, bugün serbestiyetçi düzen kurmaya çalışan birçok ülkeyi yakından ilgilendiren şu noktayı belirtmek gerekiyor: Bilindiği gibi, gelişmekte olan birçok ülke, günümüzde özgürlükçü demokrasi hayalini sürekli beslemektedir. Siyasi partiler, basın, kitle örgütleri ve en başta da aydınlar, bıkıp usanmadan yineledikleri talepleriyle hep demokrasi ve özgürlük özlemini dile getirirler. Sayıları bir hayli fazla gelişmekte olan kimi ülkelerde, özgürlükçü siyasi düzen tutkuyla arzulanan bir siyasi düzendir. Bu ülkelerde demokrasi tutkusu, özgürlükçü düzeni fiilen yaşayan ülkelerde bile bu denli güçlü değildir. Ancak, siyasi gelişme konusu tartışılırken incelendiğinde daha ayrıntılarıyla görülebileceği gibi, liberal demokrasiyi çok arzuluyor olmak, bu arzuyu dile getiren toplumlar açısından tek başına bir güvence ifadesi olamamaktadır. Birçok Afrika, Ortadoğu, Latin Amerika ve Asya ülkesinden her biri, bu konuda çarpıcı örnekler oluşturur. Bu coğrafyalar, demokrasi taleplerinin hem tutkuyla dile getirildiği, hem çoğu zaman despotça yönetilen coğrafyalardır. Bu bağlamda, yazarımızın “**asıl vahim olan tehlike**” diye dikkatleri çekmeye çalıştığı durum, “**kendi kendini yönetmeyi isterken, yönetilen toplum**” durumuna düşmektir. Nitekim, Tocqueville ve liberal demokrasi konusunda yapılan bir incelemede, incelemeyi yapan kalemin son hükmü çok ilginçtir. Pierre Manent, sözü geçen yapıtında “**demokrasinin aşırı değil,**

ihtiyatla sevilmesi gereken bir düzen” olduğunu yazar.⁵³ Tutku, çoğu zaman despotluk düzenlerini beslemiştir. Demokrasi savaşıçılarının tutkulu girişimlerinden daha çok bir sabah aniden görölüveren devrimler çıkar ve genellikle bu tür devrimler, demokrasiyle değil, despotlukla sonuçlanırlar. Demokrasi, alkışların ve yuhalamaların arasında kendine kolay yer bulabilen bir siyasi düzenin adı değildir. Kitleleri harekete geçiren çekici tekerlemelerle herhangi bir ünsiyeti yoktur.

Tocqueville’in sınıflandırmaya ilişkin yaklaşımını son bir değerlendirmeye şöyle özetleyebiliriz:

Yazar, temelde üç tür düzenden söz etmektedir:

Siyasi iktidar, yerel yönetimler ve sivil örgütler arasında dağılmıştır. İçten, kendi olanaklarıyla kendisini yöneten bir toplumla karşı karşıya bulunuyoruz. Yazarın kendi anlatımıyla ifade etmek gerekirse, bu siyasi düzeninin en belirgin niteliği, siyasi iktidarın silik, sivil toplumun güçlü olmasıdır. **“Başarılı bir yönetimin gösterebileceği en önemli beceri ve itina, insanların hükümete de yaşayabilmelerini sağlamaktır”**.⁵⁴ Amerika Birleşik Devletleri’nde bu türün en ileri örneğini görüyoruz. Eşitlikçiliğin ve merkeziyetçiliğin olumsuzlukları, bu örnekte ciddi ölçülerde sınırlandırılmıştır.

İktidar, topluma göre tamamen dışsal bir olgudur. Merkez güçlü, toplumun kendi kendisini örgütlemesi siliktir. Bireyler yan yana duran cansız mankenler gibidir. Bu, despotluk yönetimidir. Eşitlik adeta kölelikte eşitliktir; adam yerine sayılmamada eşitliktir. Özgürlükçü, serbestiyetçi bir toplum ve yönetim söz konusu değildir. Yazarın kendi sözcükleriyle, **“Demokrasi çağında despotluk, özellikle korkulması gereken bir tehlike”** oluyor.⁵⁵

Eşitlikçi ve merkeziyetçi eğilimlerin yarattığı kararsızlığı yaşıyan düzenler ise, üçüncü türü oluşturmaktadır. İktidar, hem toplumun içinde, hem dışındadır. Serbestiyete yönelme eğilimleri açıkça kendisini gösterir. Ancak bu eğilimler, toplumun serbestiyete yöneleceğinin kesin kanıtı olamaz. Çok ciddi ve sürekli bir itina sayesinde, bu tür düzenlerin, birinci türe dönüşmesi mümkün olabilir. İkinci türe dönüşmeleri ise, halkın ihtiyarından bağımsız olarak sürekli gündemdedir.

Yazarın sınıflandırma yaklaşımı, daha önce belirtildiği gibi çağdaş toplumların sorunsalı etrafında örgütlenmiştir. Tocqueville, ele aldığı tüm siyasi ve topluma ilişkin sorunları modern durumlar açısından ele almaktadır. Ancak, modern durumlar zahmetsizce kendiliğinden ortaya çıkan özgürlükçü durumlar değildir. Geleneksellikten çağdaşlığa geçiş macerası, en genelinde ayrıcalıklı toplumsal durumdan ayrıcalıksız toplumsal duruma geçiştir. Buna, bir de şunu eklemek gerekiyor: Geleneksel durumda kadim değerler kendilerine sıkı sıkıya bağlı kalınan değerlerdi. Geçmiş ve gelenek, bugüne ve yarına ışık tutuyordu. Artık böyle bir durum olanaklı değildir. İnsanoğlu tarihinde ilk kez elinden tutulmadan yolunu bulmak zorundadır.

Modern dönemi sorgulayan ve bu vesileyle yapılan başka sınıflandırmalar vardır. Bunlar arasında sayılması gereken isimlerden biri de Auguste Comte oluyor.

2.5 COMTE: BİLGİNİN NİTELİĞİ VE SİYASET

Comte, **sosyoloji** (toplumbilim) sözcüğünün mucididir. Bu durum, hiç kuşkusuz pozitivizmin ünlü rahibinden önce toplumbilim yapılmadığı sonucunu çıkarmaya cevaz vermez. Ancak yazarımız, yaşadığı toplumun derinliğine bir değişim geçirmekte olduğunun farkındadır. Yapmaya çalıştığı, bu değişimin tahlil edilmesidir. Sosyoloji, bu tahlilleri düzenli olarak yürütmeyi hedef alan bilim dalının bundan böyle adıdır.

O da tıpkı Tocqueville ve çağcılı diğerleri gibi, önemli bir alt üst oluş döneminin kimyasını açıklamaya çalışır. Yaptığı sınıflandırma bu çerçevede ele alınan bir sınıflandırma oluyor. Comte'un siyasi düzenlerin sınıflandırılmasında ele alınıp incelenmesini belki birçok kişi yadırgayacaktır. Yanıldıklarını peşinen belirtmemiz gerekiyor. Toplumbilimin kurucusuna göre, toplumsal durumlar birbirinden sahip olunan bilginin mahiyetindeki farklılıklara koşut farklılıklarla ayrılırlar. Ayrılan, farklı olan sadece toplumsal durumlar değildir. Yanı sıra, toplumların yönetim tarzlarında da farklılaşma olur.

Comte'a göre, toplumsal örgütlenmeleri ve yönetim biçimlerinin şu veya bu yönde tecelli etmesini belirleyen temel değişken, söz konusu toplumun sahip olduğu bilginin mahiyetidir. Bilginin mahiyetindeki değişimler, kendiliğinden toplumun örgütlenme biçimini ve oradan hareketle yönetim biçimini değiştirir. Comte, bütün bu tespitleri üç hâl kanunu diye adlandırdığı bir genel açıklama çerçevesinin içine oturtmaktadır. Kendisinin kaleminden aynen nakledeyim: **"İlk harekete geçişinden günümüze kadar geçen süre içinde, tezahür ettiği değişik alanlarda insan zekâsının gelişmesini incelemeye çalışırken bu zekânın kesin bir biçimde bağlı kaldığı çok temel bir yasayı keşfettiğimi sanıyorum. (...) Bu yasaya göre, her alandaki bilgilerimiz ve temel kavramlarımız birbirini izleyen üç farklı hâlde bulunurlar. Birincisi ilâhiyat dönemi veya kurgusal dönemdir; ikincisi, metafizik dönemdir; üçüncüsü de pozitif bilimsel dönemdir. Başka bir biçimde ifade edersek, tabiatı gereği insan zekâsı, merak ettiği, açıklamaya çalıştığı her konuda çok eskilerden günümüze kadar birbirini izleyen üç ayrı düşünce yöntemi kullanmıştır. Söz konusu yöntemler, kendi aralarında çok farklılıklar gösterir ve taban tabana zıtlıklar içerir. İlâhiyat yöntemi ilk hâli, metafizik ikinci hâli; pozitif yöntem üçüncü hâli işaret eder. Üç yöntem, üç ayrı dünya görüşü, üç ayrı kurumlar dizgesi (sistemi) ve toplumsal oluş hâli demektir"**⁵⁶

Bilgi, toplumsal yapıların birinci halinde din ve büyü esaslı bir bilgidir. Kurgusallık ve ilâhiyatın hâkim olduğu bu dönemde, insanlığın anlayışına göre, **"olgular, olağanüstü güçlerin devamlı ve doğrudan eylemlerinin bir sonucudur"**. Doğada ve toplumda olup biten her şeyin arkasında, tanrıların, ruhların, özetle gizemli ve olağanüstü güçlerin yölendirmesi vardır. Herhangi bir vakıa ortaya çıkmışsa, o vakıanın arkasında mutlaka erişilemeyen olağanüstü bir gücün iradesi aranır. Büyü ve din, bir anlamda bu denetlenemez iradelere insanoğlunun en azından şirin görünmesi faaliyeti gibidir. Örneğin, VI-II. yüzyılın başında kentlerinin Arap akıncıları tarafından kuşal-

tılması karşısında endişe ve korkuya kapılan Bergamalılar, dinin yanı sıra Bizans Anadolu'su'nun o alabildiğine zengin kara ve beyaz büyü hazinelerine başvurdular. Önce Kutsal Meryem Ana'dan ve Hz.İsa'dan yardım isteyip, yakardılar. **Ne olur, ne olmaz** anlayışıyla, nesilden nesile miras aldıkları büyüleri yapmayı da ihmal etmediler. Önce genç ve hamile bir kadın bulunup, kurban edildi. Karnını yarıp cenini çıkarttılar ve bildikleri bütün duaların eşliğinde bir kazanda kaynatıldılar. Buradan elde edilen sıvıyla savaştıkları olan erkekler kollarını yıkadılar.⁵⁷ Bu işlem, babadan ve dededen devralınan hurafelere göre, Bergamalı savaşçıların kollarına güç verecekti. Ortaçağ'da benzer hikâyelerden her yerde bolca bulmak mümkündür. Aslında, Ortaçağa veya VIII. yüzyıldaki Bergama'ya kadar gitmeye hiç gerek yoktur. Daha geçen yüzyılın başlarında, Çarlık Rusyası'nda köylüler, her fırtınalı havada gök gürültüsünü Hz.İsa'nın gökyüzünde arabalarıyla yer değiştirmesi olarak yorumluyorlardı. Yine geçen yüzyılın ilk çeyreğinin geçildiği yıllarda, Fransa'da Restorasyon sonrası krallarından X. Charles, Reims Katedrali'nde tacını kutsatırken, ellerinden şifa bulmaya gelen ve sayıları bir gözü ticarete zamane tabiilerini kışkırtacak derecelere ulaşan Fransız köylüsü buldu.⁵⁸ Osmanlı Sultanı II. Mahmut ıslahat girişimlerine başladığı zaman, tebası onu **“Memalik-i Osmaniye Padişahıyla iftihar ediyor!”** diye karşılamadı.⁵⁹ Islahatlarından dolayı, Sultana **“gâvur padişah”** sıfatı yakıştırıldı. Bir de çok eskilerden beri bu tür durumlarda âdet olduğu gibi bir hikâyeye uyduruldu: **“Zaten pek yakında Mehdi hazretleri zuhur edecek ve cümle işleri yoluna koyacaktı. Bu gâvur usulleriyle ortalığa çeki düzen vermek neyin nesiydi?”** Keçecizâde İzzet Molla'nın o her zamanki ve kendine özgü nükteli cevabı, hâlâ tarihçilerin belleklerinde durur: **“Biz lâzım olanı yapalım da Mehdi avdetinde aferin desin.”**⁶⁰

Toplumun ve doğanın, kısacası yaşamın akışının olağanüstü güçlerin iradesi ile açıklandığı hâllerde, bilgi, **a priori** (görgünden bağımsız) olarak var olan, dolayısıyla değişmeyen, değişmediği için ancak ihtiyaçlar çerçevesinde yorumlanarak ye-

nilenen bir bilgidir. Tüm bu özelliklerinin yanında, üretilen bir bilgiden söz edilemez. Bilgi çoğu zaman vahiy kökenlidir. Öyle değilse bile, hatırlanamayacak kadar kadim dönemlerden nesiller arasında birinden diğerine aktarılarak gelmiş bilgilerdir. Bilgi üretmek ussal bir faaliyet, dünyevi bir faaliyet değildir. Bilgi ve inanç iç içe geçmiştir. İnanmamak, aynı zamanda bilginin reddi anlamına gelir. Sıradan herkesin ulaşabileceği bilgiler söz konusu değildir. Bilgiyi yönlendirenler ve bilgiyi aktaranlar, toplumun genel yaşamında, bu arada tabii yönetiminde tekel durumunda bulunurlar. Bilginin dinsel bilgi ve vahiy içerikli olduğu toplumlarda, yöneticiler de genellikle ya din adamıdır ya da büyü ustalarıdır. Durağan bir toplumsal durumu üreten bu anlayış, feodal ve askeri nizamla uyuşur. Dikkat edilirse, siyasi düzen hem seçkinlerinin özellikleriyle, hem seçkinlerinin seçkin olmasını sağlayan bilgilerinin özellikleriyle belirleniyor. Bilginin dinsel hali, yazara göre, ilk ve birincil toplumsal hâldir; **“insanlığın adeta çocukluk çağıdır”**. Diğer toplumsal durumlar, bu noktadan itibaren evrilerek ortaya çıkmışlardır.

İkinci hâl ise, metafizik hâl oluyor. Bu durumda, bilgi spekülâtif nitelikte bir bilgidir. Tümdengelimci özellikleri, deyim ne kadar yerinde olur tartışmalıdır ama, masa başı ukalâlıkları başat konumdadır. Bilgi ile görgül yaşam arasında belirli bir bağ kurulmamıştır. Burada da, bilgi zamanla üretilen, dolayısıyla değişebilen bir bilgi değildir. Birinci hâlde olduğu gibi, ancak belirli bir çaba sonucu içeriğine nüfuz edilmesi gerekli bir bilgidir. Çoğu zaman aşırı soyut, genellikle yaşamın dirik görüntülerinden bağımsız bir bilgi ve bu türden bilgiyi kullanabilenlerin seçkin konumunda bulundukları bir toplumsal yapı kendini gösterir. Askerler, soylular ve yine din adamları, bu tür toplumların seçkinleri ve yöneticileri arasındadır. Bilimsel düşünce kısmen uç vermeye başlamış olmakla beraber, tümüyle kemale ermiş değildir. Yazar, bu döneme ilişkin olarak **“insanlığın bir tür buluş çağı”**ndan söz eder.

Bilimsel ve pozitif düşüncenin kemale erdiği dönem, üçüncü hâldir. **“Pozitif çağda, insan zihni (...) evrenin geçmiş ve geleceğine yönelik olarak gizemli sorular yönelt-**

mekten ve olguların bilinemez derin nedenlerini öğrenmekten vazgeçmiştir. Bundan böyle, aklını kullanarak ve gözlem yaparak olgular arasındaki ilişkileri anlamaya çalışacaktır. Artık bir olgunun nedeni, sadece ve sadece gözlemin ortaya çıkardığı bir başka olgudur. Açıklanmaya çalışılan olguların arkasında, olağanüstü ve doğaüstü metafizik güçler yoktur”.⁶¹

Sosyal-fizik diye adlandırdığı yeni bilim dalı -ki daha sonra buna **sosyoloji** diyecektir-, “**tıpkı gökyüzü biliminin gök cisimlerini gözlemesi gibi toplumsal olguları gözleyecektir**”. Toplumsal sorunların çözüm mesleği olarak, siyaseti gözleme dayalı bilimlerin düzeyine çıkartmak, yazarın son vadede ulaşmak istediği bir hedef oluyor.⁶² Nasıl ki, “**bir zamanlar matematik olsun, astronomi olsun düş gücünün ürünü olarak çalışırlardı. Örneğin, sayıların her birinin gizemli anlamları vardı; bazı gezegenler, dinsel ve büyüsel değerler taşırlardı; şimdilerde de toplumsal vakıalar için aynı şeyi söyleyebiliriz**” diye düşünür.⁶³ Ona göre, “**toplum ve siyaset henüz beşikte-dir**”.⁶⁴ Bu tür tespitlerden anlıyoruz ki, evrim pek de sanıldığı kadar düz bir çizgi üzerinde cereyan etmiyor. Toplumun değişik kesitleri farklı aşamalarda bulunabiliyor. İşte bu farklı evrim çizgilerinin bir noktada buluşmaları, buluştukları noktada bunalımlı durumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Comte’un tüm zihinsel uğraşı, söz konusu bunalıma çare bulmaktır. Bu yaklaşımı ile yazar, çağcılı diğer düşünürlerle aynı kadere paylaşır.

“**Toplumsal olaylar, kendilerine hayranlık duyabileceğimiz, ya da onları yerebileceğimiz, onlardan medet umabileceğimiz cinsten değillerdir. Sadece gözlem konusudurlar; gözlemler sonunda, eğer söz konusu ise, tespit edilen düzenliliklerin neden ve niçinleri açıklanmaya çalışılır. Gizemli gezegen, gizemli ve büyümlü sayılar olmadığının anlaşılması gibi, büyümlü toplumsal vakıaların da olamayacağı pozitif çağda anlaşılacaktır.**” Yazarın hükmü oldukça kesin görülüyor. Şöyle demekte-

dir: **“Siyaset, olguların gözlemini içeren bir bilim olmalıdır. Dogmaların yönettiği bir faaliyet olmamalıdır”**.⁶⁵ Abartmalı görülmezse denebilir ki, Comte, bilimsel yöntemlerle tespit edilmiş gerçeklerin dışında herhangi bir gerçek görmek ve tanımak istememektedir.

Pozitif yöntemle elde edilen bilginin hâkim olduğu toplum, bilginin yönetim biçimini tayin ettiği sanayi toplumudur. Sanayi toplumunun yöneticileri, bankacılar; sanayicilerdir; çok daha yalın bir sözcükle ifade edelim mühendislerdir. Comte’un tahlillerine göre, sanayi toplumu, bir hendese, bilimsel bilgi ve tabii mühendis toplumu olma durumundadır. Yönetmek ve siyaset etmek, artık bilimsel yöntemlerle ve bilimin ortaya koyduğu sonuçlar çerçevesinde olacaktır. Yeni seçkinler, işte bu **“pozitif”** bilgiye sahip olanlardır. Mühendislerle, sanayicilere ve genel olarak müspet bilime verdiği önemi bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir.

Comte’un pozitivizmden anladığını özetlemek gerekirse, şöyle söyleyebiliriz: Müspet bilim, her türlü değer yargısından bağımsız olarak, olguların gözlenmesi ve bu gözlemin sonucunda neden-sonuç ilişkilerini kuran yasaların ifade edilmesidir. Siyaset ve toplumsal yaşam, bu yasalar çerçevesinde ele alınmalıdır. Bir tür bilimsel siyaset iddiasının açıkça ifade edildiğini görüyoruz. **“Öngörmek için bilmek, olaylara hâkim olmak için öngörmek gerekmektedir.”** Bu hüküm onun kendi hükmüdür. Keza pozitivizmin kurucusuna göre, genelde bilim, özelde sosyoloji, öngörebildiği ölçüde bilimdir. Kendisinin geliştirdiği tahlillerin bir kısmı öngörme konusunda hiç kuşkusuz isabetlidir. Sanayi toplumunun sergilediği görüntüler, 1830 ve 40’lı yıllardan bakıldığı zaman pek de açık değildi. Sanayi toplumunun gelişmesinde, bilimin işgal ettiği başat konum, varlığını öyle her gözlemciye kolayca ifşa etmemiştir. Tarihlerini ve doğayı açıklama girişimlerinde benimsedikleri yaklaşım tarzına göre toplumları anlamaya çalışmak, Comte sosyolojisinin en ilginç yönüdür. Bu yönüyle, Comte’un önemsenmesi gereken bir yer tuttuğunu ifade etmek gerekecektir. Bununla beraber Comte, yüzyılının entelektüel alışkanlıklarını yansıtan bir yazar-

dır. Ortaya koyduğu sosyoloji geleneğini bizzat kendisine uygulamayı denersek, bu özellik açıkça fark edilebilir. Toplumu, tarihi ve genel olarak insan davranışlarını yorumlamak, doğayı yorumlamakla aynı mahiyette değildir. Diğer taraftan, toplumların evrimini tek bir değişkenle, örneğin bilgilerinin müspet olup olmadığına bakarak açıklamaya çalışmak, açıklama ufkunu daraltıcı olabilir. Dinsel hâlden metafizik hâl, bu ikincisinden müspet hâl çıkmışsa, müspet hâlden ne çıkacaktır? Böyle bir sorunun çok haklı bir soru olduğunu kabul etmek zorundayız. Keza, sosyoloji, müspet bulguları ile topluma ve siyasete yön verecekse, bu işi hangi sosyoloji yapacaktır? Biliyoruz ki, kendi aralarında anlaşamamaları toplumbilimcilerin bariz özelliklerinden biridir. Alt üst olan toplumsal zeminden, Comte'un rahatsız olması anlaşılabilir bir şeydir ve bu rahatsızlık onun düşünce düzenini olsun, toplumsal sorunlara genel yaklaşımını olsun, derinden etkilemiş görünüyor.⁶⁶ Terakki olgusu -ki bu nazarında bilimsellik ve sanayileşmeyle özdeşleşiyor-, toplumun dinginliğine zarar vermemelidir. Nitekim, "**nizam içinde terakki**" fikrini ilke edinen bir siyaseti savunur. Çelişkisiz ve dingin toplum arayışında, heyecanlı davranan bir başka XIX. yüzyıl gözlemcisi Karl Marx olmuştur. Marx da Comte gibi evrimci bir tahlil yapar ve dingin bir toplum arayışı içindedir. Kullandığı temel değişken ise, üretim ilişkileri oluyor. İktisadi içerikli bu değişken etrafında siyasi düzenlerin nasıl birbirinden ayrıldığını görmeden önce, taşıdığı önem dolayısıyla, Comte'un Türk siyasi hayatındaki yerine kısaca değinelim.

Comte, önce son dönem Osmanlı düşüncesini, dolayısıyla Türk düşüncesini aşırı oranlarda etkilemiş bir kalem. Osmanlı ve Türk siyasi hayatının ilk siyasi partisi olan **İttihat ve Terakki**, adını bile pozitivizm ilkesinden almış bir partidir. Bu yaklaşımın, Türkiye'den çok daha etkili olduğu bir diğer ülke Brezilya'dır. Brezilya, pozitivizmi bayrağına yazacak kadar işi ileri götürmüştür. Pozitivizmin Osmanlı son dönem aydınlarına neden çok cazip geldiğini açıklamak, ayrı bir ders konusudur. Şimdilik, bu ayan beyan gerçeği anarak yetinelim. Osmanlı aydınlarının pozitivizme ilgileri tek yönlü bir ilgi değildir. Pozitivizmin

bizzat kurucusu Comte da Osmanlı aydınlarıyla ve özellikle Osmanlı yenileşmesi ile yakından ilgilenmiştir. Tanzimatın ilk yıllarını Comte'un ileri derecede bir coşku ile karşıladığı bilinir. Kısacası, ilgi karşılıklı bir ilgi olarak ortaya çıkıyor.⁶⁷

2.6 MARX: SİYASETİN BAĞIMLILIĞI

Marx'ın sınıflandırmayı evrimci çerçevede yapan başka bir kalem olduğunu belirtmiştik. Ancak, öne çıkarttığı belirleyici değişken çok farklıdır. Marx'a göre her şeyden önce, **“insan üreten bir varlıktır”**. Toplum, tarih ve pek doğal olarak siyasi düzen, ancak üretim ilişkilerinden itibaren açıklanabilir. Asıl belirleyici ilişkiler kümesi, üretim biçiminde ve üretim ilişkilerinde aranmalıdır. Şu yargılar, Marx'ın kaleminden çıkmıştır: **“Hukuki ilişkiler ve özellikle devlet düzenleri ne kendilerine özgü verilerle ne de insan zekâsının sözde evrimiyle açıklanabilir; hukuki ilişkiler olsun, devlet düzenleri olsun, kökleri maddi yaşamın yarattığı gerekler arasındadır.”** Keza, **“Üretim ilişkilerinin bütünü toplumun iktisadi yapısını biçimlendirir. Hukukun ve siyasi kurumların üzerine kurulduğu temeli, bu yapıda aramak gerekir”**.⁶⁸

Comte'un tahlillerinde toplumun içindeki çelişkiler, değişik ve farklı hâllerin aynı zeminde buluşmasından kaynaklanıyordu. Çelişki **eski** ile **yenî**, **dün** ile **bugün** arasındaydı. Marx, bu açıdan çok daha farklı bir konumdadır. Ona göre, çelişkiler yaşadığı toplumun içinde ve o toplumdaki, o toplumun unsurlarından kaynaklanan çelişkilerdir. Asıl çelişki, kapitalist düzenin ürettiği bir çelişkidir ve **yeniyi** oluşturacak olan, işte bu düzenin yapısından kaynaklanan çelişkilerdir. Buradan itibaren kapitalist toplumu kabaca şu çerçevede tahlil eder: Kapitalist toplum, adeta zenginliğine koşut olarak büyük işçi kitlelerinde fakirliğe nedendir. Daha fazla üretim, herkesin daha fazla varlıklı olması sonucunu değil, daha sömürücü, daha biriktirici bir anamalcı sınıfı geliştirmektedir. İşçilerin geleceği ise, daha fazla fakirleşmek, daha fazla sömürülmektir. Marx, kapitalist top-

lumu ve evrimi **diyalektik** diye adlandırılan özgün bir yöntemle tahlil eder.

Diyalektik, Kadim Yunan kültüründeki anlamla, bir tartışmada muhatabı ikna etme sanatı ve yöntemi diye tanımlanıyor.⁶⁹ Sofistler, diyalektiği biçimsel bir yöntem haline getirip, her türlü düşünceyi savunma aracı olarak kullandılar. Kadim Yunan düşüncesinin en olgun noktası olan Platon, diyalektik yönteme çok özgün bir anlam yükledi. Platon, diyalektiği bir söylem sanatı olmaktan çıkartıp, bir mantık sanatı haline getirdi. Ona göre diyalektik, duyuyla algılanabilen verilerden yola çıkarak, soyut kavramların tanınmasına kadar uzanan önermeleri zincirleme olarak birbirine bağlama sanatıdır. Diyalektik olmayan bir tartışma boş gevezelikten ibarettir; diyalektik tartışma ise, mutlak geçerli gerçeklere varmanın yoludur. Modern dönemlerde ise, sözcük anlamı Hegel’le farklılaştırılmıştır. Artık diyalektik, muhakeme faaliyetinin evriminde, **sav-karşı sav-terkip**, teslisini (üçleme) ve bu üçlü unsurun karşılıklı hareketini ifade eder. Terkip, sav-karşı sav çelişkisinde, çelişkinin unsurlarını aşan bir hâli tanımlar. Terkip, sav+karşı sav değildir. Sav ve karşı savın yarattığı, fakat hem savdan hem karşı savdan bağımsız bir durumdur. **Bir tür karşı savın karşıdır.** Söz konusu hareket, tinin, başka bir anlatımla düşüncenin hareketidir. Biz, olgulara, olgulardan oluşan gerçeklere nüfuz ederken, sav-karşı sav çelişkisini terkiple çözerek ulaşırız. İnsan düşüncesi, daha doğrusu tin, bu yaklaşım çerçevesinde terakki eder. Müterakki hareketin öznesi sonuç itibarıyla tindir; muhakemedir; düşüncedir. Marx, hareketi ve terakkiyi kabul eder; ancak, özneyi farklılaştırır. Başka bir ifadeyle evrimin diyalektik olması doğaldır; doğal olmayan, bunun düşünce ve tin düzeyinde olmasıdır. Marx’a göre asıl diyalektik olarak hareket eden şey, tin değil maddedir; toplumsal durumdur; çok genelde bakılırsa, olgulardır. Böylece diyalektik, maddeci bir diyalektik olarak tanımlanır. Kendi deyişiyle, “**Hegel’de başı üzerinde duran diyalektiği ayakları üzerine, doğal konuma getirmiştir**”. Diyalektik düşüncenin içerdiği ve Marx’ın yaklaşımına yansıyan **aporia**’ları (mantıksal çıkmazlar) ileride işaret

eleceğiz. Şimdilik yöntemin doğal uzantısı olan tespitlere değinelim:

Marx'ın maddeci diyalektik yöntemle düşünmeye başlaması, bu yolla kuramsal yaklaşımı değiştirmesi, devlet üzerindeki görüşleriyle aynı zamana rastlar. Marx, **Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Giriş**'de, ünlü ustayı yadsıyan bir eleştiriyi benimser. Ona göre, ustası hem sivil toplumun rolünü yeterince değerlendirememiş; hem kurum olarak devleti gereksizce kutsamıştır. Hegel, **Hukuk Felsefesi** başlıklı denemesinde, genel olarak siyasi alanı, özelde de devleti **sivil toplum** diye adlandırdığı alandan ayırıyordu. **Sivil toplum**, üretimden, üretilmiş mal ve hizmetlerin dağıtımından, kısacası toplum içinde bireylerin özel ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik gruplaşmalardan oluşuyordu. Sivil toplumu dokuyan ilişkiler, yatay ilişkilere; tek tek bireylerin kendi rızalarıyla oluşturdukları buyruk içermeyen ilişkilere. Kendi deyimleriyle bu bir **burgerlich gesellschaft** (burjuva sivil toplumu) oluyordu ve tekil olan bir alanı içeriyordu. Söz konusu alanda, anlaşmaların, uyuşmaların olması kadar, çatışmaların olması da doğaldı. Sivil toplumun her bir unsurunun, işin doğası gereği farklı yönlerde hareket ettiği atomlaşmış yapısı kendini tek başına ifade edemezdi; tekilden evrensele geçişi sağlayacak bir düzleme ihtiyaç vardı.⁷⁰ Hegel'in tahlillerinde bu düzlemi işgal eden kurum devlettir. Devlet, **tekillerin tekilliklerini ifade etmesine olanak veren, bunun için her tekilliğin her durumda kullanabileceği, yani evrensel olan hukuk kavram ve kuralları oluşturabilen örgütlü bir otoriteyi temsil ediyordu**. Devlet ortak alandı. Sivil toplum, ancak böyle bir ortak alanda, evrensel bir düzlemde işleyebilirdi. Mecazi bir anlamda ve Hegel'in deyimleriyle ifadeye çalışılırsa, denilebilir ki, **"Devlet, Tanrı'nın veryüzüne avdetiydi"**.

Marx, sivil toplum-devlet ilişkilerine Hegel'den çok daha farklı bir tahlille bakmıştır. Marx'ın kalemine iltifat edeceksek, bu **kutsanmış devlet**, bu **çarpıtılmış görüntüler**, aslında yetki tutkunu Prusya'yı meşru göstermek içindi. Ateşli bir Marx ve diyalektik yöntem karşıtı olan Karl Popper, bu konuda

Marx'ın hakkını teslim eder. Popper'a inanacaksak, Hegel, düpedüz Berlin'deki imparatorun ve memurlarının sözcülüğünü yapan bir kalemdi. Usta ve çırak, birlikte bir alâmete binmişti ve yönleri kıyametti. Bununla beraber, çırak mazur görülebilirdi. Çünkü o, alâmete binerken özgürlük kaygısını taşıdığı için böyle yapmıştı. Özür usta için geçerli olamazdı. Ustanın asil derdi özgürlük değil, Prusya otoritesini tahkim etmekte.⁷¹ Marx'ın kendi eleştirilerine tekrar dönersek, devletin toplum içindeki tüm sorunlara çözüm oluşturduğu tespiti doğru değildi. Tersine demokrasiler de dahil olmak üzere, hemen hemen siyasi düzenlerin tamamında, devlet düzeni, yabancılaşmanın nedenleri arasındaydı. **Das Kapital** yazarına göre devlet, sivil toplumun tek bir unsuruna, egemen sınıfa arka çıkıyordu. Zaten devlet, bu egemen sınıfın baskı aracından başka bir şey değildi. Hegel'in tahlillerinde evrensel hukukla amel eden devlet ve memur, adeta tarihin yeni ajanıydı. Marx'da ise bu öncelik kapitalist toplumda işçilere aittir. Ancak, işçi sınıfının devrimci girişimleri sonucunda, sivil toplum katında sınıfsız bir bünye oluşturulabilirdi. Dolayısıyla, sınıfsız komünist toplumda, **varlığı egemen sınıfların varlığına bağlı olan devlete** yer yoktur. Gerçekten, Marx'ın tahlilini izlersek, devlet, zürriyeti tükenmiş bir kurum olarak ortaya çıkar. Aslında zürriyeti tükenmiş olan sadece devlet de değildir; siyasetin, tarihin ve felsefenin de geleceği yoktur. Örneğin Marx'ın savı, **“dünyanın yeteri kadar açıklandığı, asıl sorunun onu değiştirmek olduğu”** şeklindedir.

Marx bizi eyleme davet eder. Çağrıda bulunduğu davanın kazanılacağı yolunda kesin güvenceler vermektedir. Nasıl olduğunu görelim:

Siyasi İktisadın Eleştirisine Katkı'da benimsenen yaklaşım, tartışmasız ve açık seçik bir yaklaşımdır. **“Toplumun bünyesi, onun iktisadında aranmalıdır”**. Yaşamın maddi yönünü ortaya çıkartan tarz, toplumsalı, siyasi olanı ve genel olarak düşünce âlemini koşullandırır. **“Olgusal gerçekleri belirleyen insanların bilinci değildir; tamamen tersine, olgusal gerçekler, insanların bilincini belirler”**.⁷² İşte bu

maddeci yaklaşım çerçevesinde ve diyalektik bir anlayışla insanlığın iktisat tarihi yorumlanmaktadır. Tarih, birbirine diyalektik olarak bağlanan üretim biçimlerinin oluşturduğu bir zincir gibidir.

Üretim biçimleri arasında, kölelik üzerine kurulu kadim üretimi; serflik üzerine temelli feodal üretimi; özgür emeğin piyasada alınıp satıldığı kapitalist üretimi sayar. Buna bir de üretim araçlarının ortak mülkiyeti üzerine kurulu asyavâri üretim biçimini eklemek gerekiyor. Her üretim biçimi bir altyapıdan, bir de üstyapıdan oluşur. Altyapıyı kuran, üretim güçleridir. Marx'ın üretim güçlerinden anladığı, üretimde kullanılan aygıtlar, emek ve emeğin teknik-beşerî ilişkileri oluyor. **Tüm bu altyapı unsurları** birlikte üstyapıyı, yani dini, hukuku, ahlâk anlayışını, bilimi ve **devleti** belirler. Şöyle de ifade edebiliriz: Devlet, üretim biçiminin bir fonksiyonudur. Siyasi düzen zorunlu olarak üretim biçimine bağlıdır. Dolayısıyla, her üretim biçimine bağlı bir siyasi düzen vardır. Nasıl ki, kölelikten feodal düzen, bu ikincisinden kapitalist düzen çıkmıştır; kapitalist düzenden de **sınıfsız** komünist toplum düzeni çıkacaktır

Marx'ı bu sonuca vardıran, anamalcı iktisada ilişkin tespitlelidir. Marx, birçok yorumcusu tarafından aynı zamanda hem bir toplumbilimci, hem bir iktisatçı, hem bir filozof olarak tanımlanır. Hiç kuşkusuz, yazarımız bu yakıştırmaları hak eden bir külliyyatın üreticisidir. **Das Kapital** gibi temel bir yapıta sahip olduğumuza göre, tahlillerinde iktisadın önemini kabul etmek durumundayız. Yetkin bir Marx yorumcusu olan Aron'un cümleleriyle, "**Marx, kapitalist toplumun toplumbilimcisi ve iktisatçısıdır**". Kapitalizme bakışında, iktisatçı yaklaşım kadar, toplumbilimci yaklaşım da iç içe geçmiş bir tarzda hakimdir. Daha önce belirtildiği gibi Marx, anamalcı üretim biçiminin kendi içinde ve uzun vadede çatışmaya kadar varacak nitelikte çelişkiler olduğunu söyler. Kapitalist iktisadın, en belirleyici çelişkisi olarak **emek-sermaye çelişkisini** göstermektedir. Neden emek ve sermaye tüm bir üretim biçimini yok etme noktasına kadar gidecek çelişkiler içermektedir? Özet olarak nakledilirse, şu açıklama yapılmaktadır: Kapital'in Birinci Kita-

bı'nda, “**Bir malın değeri, o malın üretimi için gerekli olan emek**” ile tanımlanır. Pazarda bir malın değerinde, önce ve öncelikle söz konusu malın üretiminde sarf edilen emek bulunur. Yazar, kapitalist ilişkileri bu **emek-değer** kavramını kullanarak açıklamaya çalışır. Malın değeri piyasadaki fiyatına indirgenemez. Çünkü, fiyatın anlamında malın mübadelesini sağlayan aracı olarak para vardır. Aslında kapitalist üretim biçiminin temel mantığında malın paraya dönüştürülmesi esas yer alır. Kapitalist iktisat öncesi ilişki **mal-para-mal** olarak cereyan ediyordu. Anamalcı iktisadi yaşamın akışı ise, **para-mal-para** devresinde oluşur. Satmak için satın alınır; satmak için üretilir. Satışta elde edilen, alışta elde edilenden daha fazla olmalı, bu işlemlerin sonucunda bir kâr payı gerçekleştirilmelidir. İşte bu fazlanın olduğu kaynak, Marx'ın asıl kendine özgü açıklamalarını ilgilendirir. Marx, bize bu fazlanın artı değerden ileri geldiğini söyler. **Artı değeri** yaratan emektir. Ancak, kapitalist ilişkilerde emek, karşılığı olarak aldığı ücrette, yarattığı artı değere sahip olamaz. Artı değere el koyan ve bunu kâra çeviren kapitalisttir. Başka bir ifadeyle anlatmaya çalışırsak, işçi, belli bir sürede yine belli miktarda mal üretmektedir. Yani değer yaratmaktadır. Ancak, yarattığı değer karşılığında aldığı ücret, yarattığı değere eşit değildir. Artı bir değer, kapitalistin elinde kalır. Marx, bunun neden böyle gerçekleştiğini şu gerekçelerle anlatmaktadır: İşçinin çalışması karşılığında aldığı ücreti, o işçinin ve ailesinin geçimi için gerekli olan malların değeri belirler. Bu, işçiye ödenen ücretin, onun geçinme ve ihtiyaç ölçülerine bakılarak saptanan bir ücret olmasından kaynaklanmaktadır. Tüm bu tespitler, aslında pek de gerektirmediği halde aşırı yorumlara doğru çekilmektedir. Örneğin, işçi ihtiyaçlarının toplumsal düzeyden kaynaklanabileceğini belirtmesine karşın -ki bu toplumsal anlayış geliştikçe ve refah arttıkça, işçilerin ücretlerinin artması anlamına gelir-, uzun vadede işçiler, giderek daha fakirleşecekler, kapitalistler giderek daha çok biriktirecek ve daha çok zenginleşeceklerdir. İşçi ücretinin gerçek manada artması, kapitalist üretim biçiminde beklenmemelidir. Ücretler artsa bile, bu işçinin refahını artıracığı için, doğum oranları da

artacaktır. Dolayısıyla, emek piyasasında hep bir emek fazlası - işler iyi de gitse, kötü de gitse-, bulunacaktır. Bu türden öngörülerin, refah artışına koşturarak gerçekleşmediğini; artık bugün açık seçik olarak biliyoruz. Asıl önemlisi, kapitalist toplum bir piyasa toplumu olduğuna göre, ki Marx bu olgunun tüm hararetini duyan bir yazar ve gözlemcidir; her şey piyasanın fonksiyonu oluyor da, nasıl bir kimya sonucundadır ki, ücretler, geçimlik iktisadi düzenlerde olduğu gibi, ancak ihtiyacın fonksiyonu olabiliyor? Marx'ın birçok çağcıl gibi çok modern görüntülerinin yanı sıra geleneksel kaldığı konulardan birisi kanımızca bu soru etrafında aranmalıdır.

Marx, klasik liberal yazarlardan ayrılarak, iktisadın evrensel yasaları olamayacağını, sadece üretim biçimine özgü yasaları olabileceğini söyler. Keza, kendisine kadar genel geçer görüşe göre, **“her birey, kendi çıkarını azamileştirirken -böyle bir sonucun peşinde koşmadığı halde-, toplumun çıkarını azamileştirir”** yaklaşımı egemendi. Marx, atomlaşmış iktisadi davranışların sonuçta **“ortak iyi”** ve **“ortak yarar”** oluşturmadığı kanısını taşır. Kapitalist üretim biçiminin aktörleri, yukarıda özetlenen nedenlerden dolayı düzenin temelini oymaktadır. Düzenin yıkımı buradan kaynaklanacaktır. Bir yanda fakirleşen işçi sınıfı, diğer yanda aşırı biriktirici sermaye sınıfı, anamalcı iktisadi yaşamın temel çelişkisini oluşturur. Devlet de, sermayenin emek üzerindeki baskısını sağlayan bir düzenleme ve bir aygıttır. Başka bir ifadeyle, devlet, üretim biçiminin oluşturduğu hasım sınıfların mücadelesinde bir yer tutar.

Marx, diyalektik yöntemi izleyerek, kapitalist toplum hakkındaki tespitlerini hem geçmişe, hem geleceğe yayar. Tüm üretim biçimlerinin hasmane sınıf ilişkileri vardır. Kapitalizmin içerdiği sınıf çelişkisi tarihin son çelişkisidir. Bu son çelişki, işçi devrimi, devrimi izleyen işçi diktası ve ardından sınıfsız, dolayısıyla devletsiz toplumun yaratılmasıyla sonuçlanacaktır.

Marx, toplumların evrimini bir sınıf mücadelesi tarihi gibi görürken, aslında kendine özgü bir yaklaşım icat etmiş değildir. Getirdiği yenilik, sınıf mücadelesini iki kutupla (emek-sermaye) sınırlandırması, mücadeleyi maddi nedenlere bağlaması ve bel-

ki en önemlisi, mücadelenin sonucu hakkında kesin yargılara varmasıdır. Kendi cümleleriyle belirtelim: **“modern toplumda ne sınıfların varlığı, ne de aralarında sürdürdükleri mücadeleyi keşfetmiş olmak gibi payeye sahip değilim. Benden çok daha önce, burjuva tarihçileri, sınıf mücadelelerinin tarihi seyrini anlattılar. Burjuva iktisatçıları da meselenin iktisadi tahlilini yaptılar. Benimle başlayan yenilik şudur: 1- Sınıfların varlığı sadece ve sadece üretimin tayin ettiği tarihi seyrin aşamalarına bağlıdır. 2- Sınıfların mücadelesi zorunlu olarak işçi diktasına gidecektir. 3- Son olarak işçi diktası sınıfsız bir toplumu yaratmanın vasıtası olacaktır”**.⁷³

Tarihsici, maddeci ve diyalektik yaklaşıma ilişkin buraya kadar yapılan açıklamalar, Marx'ın tahlillerini çok genel ve düz bir çizgide nakleder. Tasviri yapılan tahliller, Marx külliyatının en belirgin özelliğidir. Keza, Marx'ın yandaşı edebiyatın, özellikle siyasi edebiyatın benimsediği yorumdur. Oysa, Marx'ın kimi yazılarında, genel yaklaşımını değiştirmeden, farklı gözlem ve yorumlarda bulunduğunu görebiliyoruz. Yazarımız, kendi tahlillerinde ulaştığı genellemelerin ve kesin yargıların istisnalarını da getirmiştir. Bunlardan birincisi, siyasi düzene; ikincisi, sınıfların konumuna ilişkindir.

Baştan beri anlatılan genel çizginin dışında, o çizgi üzerinde istisna oluşturan tespitlerinden siyasi düzeni ilgilendiren tespiti şöyle ifade edebiliriz: Marx, olgusal düzeyde baktığı zaman, eşit üretim biçimi dolayısıyla benzer altyapılara rağmen, farklı siyasi düzenlerin oluşabildiğini düşünmektedir. Şu sözler onundur: **“Devlet, bugün, sınırlar aşıldıkça mahiyet değiştirebilmektedir. Örneğin, Prusya’da başkadır; Birleşik Devletler’de başkadır; İngiltere ve İsviçre’de başkadır”**.⁷⁴ Görüldüğü gibi, indirgemeci ve aşırı iktisadi yorumların gösterdiği Marx tanımına oldukça aykırı düşen bir tespitle karşılaşırız. Yine kendi kaleminden öğrenmeye çalışılırsa, ABD’de devlet, asgari düzeyde bir devlettir. Zira, bu ülkenin feodal geçmişinin olmaması, siyasi düzeninin günümüzdeki görüntüsünü etkilemiştir. Bu ülkede, **“Burjuva toplumu feodal yapıdan**

doğmadı. Ortaya çıkışında daha önce var olan bir üretim biçiminin etkisi yoktur. Dolayısıyla, siyasi yapı, daha ortaya çıkışı sırasında burjuva sivil yapısının uzantısı olabilmiştir. Kendine özgü farklı bir kimliğe sahip değildir”.⁷⁵ Oysa, durum Prusya’da çok daha farklıdır, “Bürokrasiyle donatılmış askeri bir despotizmden başka bir şey olmayan Prusya, temsili demokrasi görüntülerinin yanı sıra feodal unsurları da içermeye devam eder”.⁷⁶ Fransa’nın İkinci İmparatorluk dönemine ilişkin görüşleri de önemli bir istisnai örnektir. Fransa’daki siyasi düzen hakkında şöyle düşünür: “Devlet, sivil toplumu adeta vesayeti altında tutmaktadır. Bu işi, yarım milyona ulaşan memur ordusuna dayanarak, her şeyi denetleyerek, kurala bağlayarak ve gözetim altında tutarak yapmaktadır”.⁷⁷ Fransa’da devletin çok özgün ve özerk konumunu çarpıcı ifadelerle anlatıyor: “Tüm toplumsal sınıflar, iktidarsız ve dilsiz bir halde, tüfek dipçığının önünde diz çökmüş durumdadırlar”.⁷⁸

Genel çizgi dışında kalan tüm durumlar, sonuçta geçicidir; istisnai bir durumdur. Artan olgusal istisnalar ister istemez genelin yerine geçmeye başlar. Buna rağmen Marx, genel tahlillerinin geçerliliğini savunmayı sürdürecektir. Sözü edilen farklılıklar, “bu siyasi düzenlerin yine de ortak özelliklerini yadsımayı gerektirmez”⁷⁹

Sınıf tanımında ise, zaman zaman farklı ölçütlerin kullanıldığı görülmektedir. Marx, başlangıçta sınıf tanımını yaparken, gelir farklılıklarını ölçü almıştı. Bunu daha sonraları değiştirdi. Kentsel ve kırsal sınıflardan söz etmesine tanık olabiliriz. Düşüncesini olgunlaştırdığı dönemlerde sürekli benimsediği kesin belirleyici ölçü ise, bireylerin üretim ilişkilerindeki yeri olmuştur. Nesnel nitelikteki bu ölçünün iki ek ölçüyle tamamlandığını belirtelim. Birincisi, siyasi iktidar mücadelesinde nesnel konumun gereği doğrultusunda ve toplumsal hasmane durumların işaret ettiği yönde yer almaktır. İkincisi de sınıf bilincine sahip olmaktır. Kendi deyimiyle, “işçi sınıfı ya devrimci olacaktır; ya da işçi sınıfı olmayacaktır”. Başka bir deyişle, herhangi bir

sınıfın üyesi olmak, nesnel olarak o sınıfın içinde bulunmakla mümkün değildir. Ayrıca bir de her sınıfın -tabii üyelerinin-; sınıf bilincini taşıması gerekiyor. Bilinçsiz bireylerden toplumsal sınıf oluşmaz. Nitekim Fransız köylüler, sınıf bilincine sahip olmadıkları için **“bir çuval içinde duran patatesler gibidir”**.⁸⁰

Marx, görgül düzeyde baktığı zaman, toplumsal örneklerde açıklama yönteminin gerektirdiği iki kutuplu bir sınıf yapısını görmemektedir. Komünist Manifestosu’nda iki değil, beş görgül sınıftan, Fransa’da Sınıfların Mücadelesi’nde ise yedi ayrı sınıftan söz edilir. Bu görgül gerçekler karşısında takınılan asıl tavrı yine de yöntem belirliyor. Anamalcı üretim biçimi, uzun vadede, daha doğrusu marksçı ve marksgil edebiyatın tercihi sözcüklerle **“son tahlilde”** -çelişkilerin aşırı bir noktaya geldiği zaman anlamına geliyor-, emek-sermaye ilişkisinde kutuplaşacak bir sınıf yapısına sahiptir. Öyle olduğunu kabul edelim. Ancak, bu kabul, görüldüğü gibi sadece kuramsal bir kabul olur. Yani görgül verilerin desteklemediği bir sav söz konusudur.

Marx’ın siyaseti ve siyasi düzenleri tahlil yöntemi üzerinde genel bir değerlendirme yapmayı denersek, bu konuyu iki başlık altında ele almak yerinde olacaktır. İlk başlık, marksçı tahlillerde kullanılan kavramların içerdiği belirsizliklerle ilgilidir. İkinci ise, diyalektik bakışın zorunlu olarak taşıdığı **aporia**’ları işaret eder.

Marksçı yaklaşım, açıklamalarında kullandığı kavramlarda bir dizi belirsizlikler içermektedir. Dahası, Marx’ın söyleminin bu belirsizlikler üzerine kurulu olduğunu bile söyleyebiliriz. Aron, **Toplumbilim Düşüncesinin Evreleri**’nde, yazarımızı incelerken söz konusu belirsizlikleri tek tek sayar. Bunların en başında gelen belirsizlik, altyapı-üstyapı ayrımına ilişkindir. Üretim güçleri arasında sayılan üretim aygıtları makineler ve her türlü araç-gereç bir yandan bakıldığında altyapı unsurları arasındadır. Oysa, teknoloji alanındaki bu aygıtların bilimsel çalışmaların ürünü olduğu malûmdur. Bilim de bilindiği gibi, kendi anlayışı içinde bir üstyapı kurumudur. Sorunu bu yönden ele aldığımız zaman, bilim üstyapı kurumu olmasına karşın, altya-

pıyı oluşturan unsurların yaratıcısıdır. Bilim nereye yerleştirilecektir? Altyapı unsurları arasına mı, üstyapı unsurları arasına mı? Hemen ifade edelim; yanıt tartışmalıdır. Keza, üretim ilişkilerinden mülkiyet ilişkilerini ayırmak mümkün değildir. Mülkiyet ise, hukuk kurallarının tahkim ettiği bir alandır. Bir bakıma, üstyapı kurumu olan hukuk, altyapıyı tanımlamış oluyor. Örnekler arasında bizzat Marx'ın devlete ilişkin istisnai gözlemlerini de hatırlayalım.⁸¹ Asıl ve temel değer olarak alınan emeğin karşılığı ücretin ihtiyaç çevresinde görülmesi ise, modern iktisat açısından enine boyuna yorumlanmaya açıktır. Bu noktada biraz aşağıda işaret edeceğimiz geleneksel bakış açısının etkisini düşünmek zorunluluğu vardır.

Marx'ın tahlillerinde diyalektik yöntemden kaynaklanan ciddi mantıksal çıkmazlar bulunduğu belirtilmişti. Tarihin kaynağı, iddia edildiği gibi çelişkiler ise, ki öyle olduğu ısrarla ifade ediliyor; sınıfsız toplumun evrimi nereden kaynaklanacaktır? Diğer taraftan yine ısrarla belirtildiği gibi, iktisadın genel ve evrensel kanunları olamaz. Olsa olsa üretim biçimlerinin kanunları olur. Bu türden bir hükmü kabul edersek, yanıtlamakta güçlük çekeceğimiz şöyle bir soruyla karşılaşırız: Tek tek her üretim biçimi kendi kanunlarıyla açıklanabiliyor da, bir önceki üretim biçiminden bir sonrakine geçişte nasıl bir derin hikmet söz konusudur ki, geçişler tarihin evrensel ve diyalektik kanunlarına uyabiliyor? Arendt, pek haklı olarak Marx ve diğer birçok çağcılının belirtilen mantıksal çıkmazlara düşmesini, onların modern ve yeni bir dünyayı geleneksel kavramlarla düşünme zorunda kalmalarına bağlar.⁸²

Kapitalizm sonrası ortaya çıkacak sınıfsız toplum, dingin, husumet öğeleri içermeyen bir toplum türü olmakla sınırlı değildir. Bu toplum, aynı zamanda nihai bir toplumdur ve bütün bir tarih, bu sonu hazırlamak için işlemiş, böyle bir sonu ortaya çıkarmak için var olmuştur. Hatırlarsak, Comte'un yaklaşımı da biraz bu çizgide seyreden bir yaklaşımdı. Ona göre, müspet bilgili toplum, nihai ve kemale ermiş bir türdü. Tarihi böyle değişmez bir yönlendirici gücün odak noktası gibi görmek, tarihe kaçınmadığı bir sonun ana rahmi görevini yüklemek,

aslına bakılırsa, bizzat Comte'un şu metafizik hâl dediği durumu yansıtır. Tarih, dinin geleneksel toplumda dün ve bugün arasında kurduğu bağı, geleneksellikten çağdaşlığa geçiş aşamasında yenileyen bir anlayışın ürünü olarak karşımıza çıkar. Şöyle de ifade edebiliriz: Dinselliğin, ilk zamanlar mitoslarının egemen olduğu geleneksel toplumda, insanların ellerinden tutan din vardı. Yarın üzerinde etkili güçlerin iradeleri kabul edilmiş ve benimsenmiş iradelerdi. Modernlik çabası sırasında, bu işi tarih yüklenmiş görünüyor. Tarih, mitosların, dinî inançların yerine geçerek, aynı ihtiyacı karşılamakta ve insanların bugünden yarına yürüyüşlerinde ellerinden tutmaktadır. Tarihe böyle metafizik bir güç atfedilmesi düşüncesi veya yaklaşımı terk edildiğinden beridir ki, insanoğlu modern zamanlarda belki ilk kez yalnızdır; ilk kez elinden tutan ne dini, ne de tarihi vardır. Tocqueville'le birlikte düşünerek denilebilir ki, artık el yordamıyla ilerlemek, yeni ve modern uygarlığın bundan böyle alışmaya mecbur olduğumuz üslubudur.

Bir taraftan Marx'ın, diğer taraftan Comte'un yaklaşımlarının en derinlerde yatan ortak noktalarını anlamış oluyoruz. Diğer birçokları gibi onlar da, yeni dünyalarını geleneksel kavramların aracılığıyla düşünmek ve tahlil etmek durumunda kalmışlardı. İçlerine düştükleri bir dizi mantıksal çıkmazlar, yaşadıkları dönemin özelliklerinden kaynaklanır. İlk kez yaşanan bir deneyimi, alıştıkları kavramlarla ve alıştıkları yaklaşımlarla açıklamak zorunluluğundaydılar.

Marx düşüncesinin üzerinde durduğu ana konular, oldukça basittir ve aldatıcı bir berraklık gösterirler. Adeta her şey apaçık ortada gibiymiş gibi görünür. Diğer taraftan içerdiği belirsizlikler nedeniyle, aralarında emin olunacak bir tarzda seçim yapmayı imkânsızlaştıracak yorumlara da açıktır.⁸³ Dahası, bağnazca yorumlara özellikle gebe metinlerdir. Bunlar bize Marx'ın sığ bir tahlilci olduğunu söylettiremez. Sıkıntının kaynağı, işaret edildiği gibi, çok daha başka bir yerededir. Daha doğrusu asıl sıkıntı kaynağı, altüst olan XIX. yüzyıl Avrupa toplumlarının sorunlarıdır.

Marx ve Comte'un yaklaşımlarındaki benzerlikler, okurun gözünden kaçacak türden benzerlikler değildir. Her iki yazar,

sadece bir açıklama çerçevesi, bir çalışma varsayımı ve böyle bir varsayımın sınanmasını içeren metinler sunmakla yetinmiyorlar. Yaklaşımlarının, onları diğer yazarlardan ayıran başka-
ca özellikleri de var. Her şeyden önce, kalemlerine yoğun bir tutkunun sirayet ettiği görülüyor. Onları, sadece bir gözlemci gibi değerlendiremeyiz. Yanı sıra dava adamı olma yönleri var. Dahası bu yönleri, çoğu zaman baskın çıkabiliyor. Bizi, davet-kâr bir öğretiyle baş başa bırakıyorlar. Bu öğretinin, zaman zaman dinsel niteliğini haklı kılacak renkler içerdığını söylemek, her halde fazla abartılı bulunmaz. İzleyen tahlilleri metne döken kalemler, bu açıdan bakıldığı zaman daha iddiasızdırlar. Sınıflandırma yöntemleri aşağıda tartışılacak yeni isimler, **E.Shils, S.M.Lipset ve D.Apter** oluyor. Üçü de İkinci Dünya Savaşı sonrasının yazarlarıdır. Siyasi düzenleri sınıflandırırken, başvurdukları ölçüler ise, genellikle siyaseti içeren ölçülerdir. Siyasi düzenin tabiatını tayin eden yeni bazı değişkenler, bu vesileyle gözden geçirilecektir.

2.7 SHİLS: SEÇKİNLERİN NİTELİĞİ VE SİYASET

Shils, sınıflandırmasını yaparken siyasi seçkinlere ilişkin özellikleri kullanır.⁸⁴ Siyasi seçkinler grubunu, hem seçkinler arası bağları, hem grubun toplumla kurduğu bağları mercek altına alarak tahlil etmeye çalışır. Sınıflandırma, çok genelde ele alınırsa, **yöneten-yönetilen** ayrımı üzerine kuruludur. Keza, tüm siyasi düzenlerin seçkin nitelikleri bir veri olarak kabul edilmiştir. Ancak, düzenleri seçkin olarak vurgulamanın, herhangi bir düzenin gerçek mahiyetini açıklamaya yeterli olmadığını bilmek gerekiyor. Zira, görüleceği gibi, hem seçkinler grubunun iç yapısı, hem toplum geneliyle seçkinlerin ilişkileri farklılıklar gösterebilir. Bu farklılıkların, doğrudan doğruya siyasi düzenin doğasını ve düzenin nasıl işlediğini aydınlatıcı farklılıklar olduğunu bilelim.

Birinci soru, seçkinlerin ortak noktaları, paylaşım konusu olan özellikleri üzerinedir. Şöyle sorulabilir: Seçkinlere dahil ol-

manın, Shils'in sözcükleriyle ifade edilirse, oligarşiye mensubiyetin koşulu nelerdir?

Seçkinler arasında bulunmanın koşulu kan ve soy bağı, bir aile üyeliği olabilir. Shils, bu takdirde, düzeni **geleneksel oligarşiler** diye adlandırıyor. Suudi ailesini bu sınıfın bir örneği gibi düşünebiliriz. Bilindiği gibi, Suudi Krallığı'nda önemli görevler, aileye bağlı bireyler arasında dağıtılmıştır. Suudileri bir arada tutan unsurların başında aile ve ataerkil soy ilişkileri gelmektedir. Seçkinler grubunun her üyesi, her şeyden önce kendisini aileye, özellikle aile reisi krala karşı sorumlu görür. Toplumlu oluşturan diğer unsurların herhangi birinin temsil edilmesi yerleşik âdetler arasında sayılmaz. Seçkinler, varlıklarını ve eylemlerini esas itibarıyla din temelli geleneksel değerlere dayanarak meşru gösterirler. Ubudiyet, kitlelere değil, dinsel değerlere, en başta da aile büyüğüne yöneliktir. Aile büyüğünün aile üyeleriyle ve tüm ailenin halkla ilişkilerinde pederşahi nitelikler başat özelliklerdir.

Geleneksel oligarşilerde, seçkinlerin kuvvetler ayrılığı çerçevesinde karşılıklı denetimine tanık olunmaz. Seçkinler grubu, kendi içinde, ailenin çekirdeğinden yan kollarına doğru ve genellikle yukarıdan aşağıya, ya da büyükten küçüğe doğru bir denetim işletir. Toplumun, yöneticileri denetlemesi söz konusu değildir. Daha doğrusu, böyle bir denetim dinsel ölçüler çerçevesinde yürütülür. Nitekim, açık ve kabul edilmiş bir muhalefet anlayışı bu düzenlerde yoktur. Geleneksel oligarşi düzenlerinde resmi çerçevede sadece ve sadece iktidarlar olur. Düzenin muhalefet unsurları yasaklıdırlar. Zaten, muhaliflerin muhalefeti de yönetici ailenin dinsel kural ve değerlere yeterince uymadığı noktasında toplanır. Gerçekten, bugün Suudi Krallığı'nın çoğu tutuklu muhalifleri, krallığın şariat kurallarına uymadığı eleştirisini dile getiriyorlar. Bu tür düzenlerde, meşruiyet genellikle tefsir üzerine kuruludur. İktidar ile muhalefet, çoğu zaman birlikte meşruiyetlerini dayandırdıkları dini farklı algılar ve farklı tanımlarlar. Halk deyişiyle ifade etmeye çalışırsak, **muhalefet ve iktidar açısından niyet aynı, rivayet muhtelifir.**

Shils'in tanımladığı beş ayrı siyasi düzenden, seçkinlerin kendi aralarındaki bağın aile ve soy esaslı olanı sadece gelenek-

sel oligarşilerdir. Diğer dört türde, seçkinler arası bağı, ideoloji ve toplum tasarımları oluşturur. Bu türler, **totaliter oligarşiler, modernleştirici oligarşiler, vesayetçi oligarşiler** ve **çoğulcu oligarşiler** diye sıralanabilir.

Bu dört türden her birinde, seçkinler arası bağı ideoloji oluşturuyor olsa bile, türlerden söz edildiğine göre, kendi aralarında farklılıklar göstermeleri doğaldır. **Farklılık**, esas itibarıyla **ideolojinin mahiyetinden kaynaklanır**. Totaliter oligarşilerde ideoloji, sentetik ve katı bir ideoloji, modernleştirici oligarşilerde ise eklektik ve yumuşak bir ideoloji oluyor.

Totaliter oligarşi düzenlerinde, seçkinlerin paylaştıkları ideoloji ve toplum tasarımı, genellikle aynı felsefeden, aynı dünya görüşünden beslenir. Bu oligarşiler, iktidara hep bir **tabula rasa** ile gelirler. Başka bir deyişle, yepyeni bir toplum yaratmak temel ilkeleridir. Bunu yaparken esin kaynakları, tarihi, siyaseti, felsefeyi ve toplumu içine alan yaygın ve katı bir ideolojidir. Totaliter oligarşiler arasında sayılabilecek en belirgin örnekler, komünist ve faşist düzenler oluyor. Hem faşist hem komünist düzenlerde seçkinler, benimsedikleri ideolojiden yola çıkarak, tüm toplumu harekete geçirmeyi; toplumu oluşturan unsurları, örneğin gençleri ve işçileri kışkılatırmayı hedef seçerler. Bu düzenlerin seçkinleri, ideolojileri istikametinde davetkâr bir tavır sergilerler. Toplumu yukarıdan aşağıya seferber etmek, bunu hiyerarşik bir yapı içinde ve disiplinli olarak yapmak benimsedikleri tekniktir. Toplumsal hiçbir faaliyet alanı ilgilerinin dışında değildir. Onları totaliter, yani topyekün bir siyasete yönlendiren anlayışı bu noktalardan itibaren anlayabiliriz. Üyesi olmaktan aşırı gurur duydukları partilerinin her konuda bir söylemi bulunur. Söz konusu söylemler, sıradan üyelerin anlayabileceği düzeyde basitleştirilmiştir. Pek tabii olarak bu düzenler, muhalefet unsurunu tanımazlar. Anlayışlarına göre, muhalefete yer yoktur. Düzen muhalifleri, çoğu zaman ya tutukludur; ya da **“halk düşmanı”** ilân edilmişlerdir. Varlıklarının ortadan kaldırılması gibi aşırı uygulamalar da zaman zaman gündeme getirilebilir. Totaliter seçkinci düzenleri, Tocqueville’in üslubuyla nitelenmek gerekirse, onlara çağdaş eşitçi despotluk düzenle-

ri demek yerindedir. Ne komünist ne de faşist düzenlerin seçkinleri, iktidarın fonksiyonları itibariyle farklılaşmasını, örneğin kuvvetler ayrılığı türünden denetim ve siyasi iktidarın sınırlandırılması yöntemlerini kabul ederler. Aksine, benimsedikleri siyasi ideolojinin gereği olarak kuvvetler ayrılığı, tümüyle ve ilke düzeyinde yadsınır. Komünistlerin anlayışına göre, Parti'den, dolayısıyla Parti Genel Sekreteri'nden; faşist ve nazilerin anlayışlarına göre de, Duçe ve Führer'den daha üstün bir güç olamaz. Her iki tür düzen de, eylemi kutsar ve öne çıkarır. Temel hak ve özgürlükler son derece sınırlıdır. Basın ve dernekler ise, merkezî iktidarın güdümünde hareket edebilirler.

Hiç kuşkusuz üsluplarındaki aşırı benzerliklere rağmen, faşist seçkinlerle, komünist seçkinler düzeni birbirinin aynı değildirler. Her şeyden önce, benimsedikleri ideolojilerin esin kaynakları çok farklıdır. Komünistler belli bir tarih ve toplum tahlilinden yola çıkarlar. Onların düşüncelerini benimseyip benimsememekte, bireyin çok sıkıştığı noktalarda hep bir tercih yapma imkânı saklı kalır. Bireye, hiç değilse korkma, çekinme sonucu kendini ve fikriyatını değişik gösterme gibi -barbarca da olsa-, bir hareket alanı kalır. Faşist ve nazi düzenlerinde ise, böyle bir son tercihe bile yer bırakılmamıştır. Zira, faşist ve nazi ideolojileri ırk temellidir. Bilindiği gibi, hiçbir birey, işin tabiatı gereği içine doğduğu toplumsal grubun biyolojik özelliklerini yadsıyamaz. Örneğin Nazi Almanyası'nda, bir Yahudi veya bir Çingenenin, artık Yahudilikten veya Çingenelikten vazgeçtiğini söyleme fırsatı yoktur. Oysa, komünist düzenlerde birey, iktidarın gazabından kurtulma yollarına sahiptir. İtaat etmesi yeter. **"İşçi sınıfı düşmanı"** yaftası ne denli mahkûm edici olursa olsun, boynuna böyle bir yafta geçirilen kişinin -iç dünyasında inanmasa bile-, en azından göstermelik olarak "yanılmışım" deme ve bu yolla kendini koruma fırsatı vardır.

Totaliter oligarşi düzenleri, hatırlarsak, Tocqueville'in **"en beteri özgürlükçü ve kendi kendini yöneten düzen arayışı içindeki toplumların hiç de istemedikleri halde, despot düzenle karşılaşmalarıdır"** dediği türdendir. Ne gibi ortamlarda oluşurlar; tarih sahnelerine çıkmaları nasıl olmuş-

tur? Bu ve benzeri sorular, siyasi gelişme sorunları incelenirken tekrar gözden geçirilecektir.

Modernleştirici oligarşi düzenlerinde, seçkinleri birarada tutan bağ ideolojidir ama, onların ideolojileri, totaliter ideolojilerden çok farklıdır. Bir kez, söz konusu toplum tasarımı ve genel olarak ideoloji, yumuşak ve esnektir; kapsayıcı değildir. Keza, tek bir kaynaktan, tek bir felsefeden beslenmez. Toplum tasarımlarının uygulamaya yönelik, mütevazı ölçülerde kalan bir tasarım olduğunu belirtelim. Seçkinlerin temel özlemi, içinde bulundukları toplumu modernleştirmektir. Benimsedikleri düşünceler de, modernleşmeye hizmet ettiği, modernleşme hedeflerine toplumu taşıdığı ölçüde bir anlam ifade eder. İdeolojilerinde bağınaz bir tavır, “ne pahasına olursa olsun” anlayışı yoktur.

Modernleştirici seçkinlerin kitlelerle kurdukları ilişkilerin doğasını belirleyen işte bu yumuşak ve esnek ideolojileridir. Seçkinlerden kitleye yönelik seferberlik, daha-çok bir öğretme ve tavır değişikliği sağlama seferberliği şeklinde ortaya çıkar. Kitleyi kışkırtarak, onu ayağa kaldırmak, peşlerinden yoğun bir coşkuyla sürüklemek gibi arayışlar ya söz konusu değildir; ya da çok ender görülür.

Modernleştirici seçkinlerin, hiç değilse ilke düzeyinde denetlenmeyi kabul ettiklerini belirtelim. Kuvvetler ayrılığı gibi, yerinden yönetim gibi iktidarı denetleyici yöntemlere bu tür düzenlerin seçkinleri karşı değildir. Ne var ki, ne kuvvetler ayrılığı, özellikle yargı bağımsızlığı, ne de toplumu oluşturan farklı unsurların iktidar katında ciddi manada temsili, tüm bunlar seçkinlerin ülküsünü oluşturmakla birlikte, hayata ve uygulamaya geçirilememiştir. Seçkinler, denetlenen, temerküz ettirilmemiş bir iktidar pratiğini bir ülkü, bir toplumsal hedef olarak canlı tutarlar. Sorun, daha çok uygulamadadır. Türkiye’de tek parti dönemi, bazı yönleriyle, modernleştirici seçkinler düzenine örnek oluşturabilir. Bilindiği gibi bu dönemde, Cumhuriyetin kurucu isimleri, imparatorluk döneminden miras aldıkları “**çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma**” ülküsü çerçevesinde siyasi hareketlerini tanzim etmişlerdir. Halkevleri, seçkinlerin kitlelere ye-

ni ve çağdaş tavırlar kazandırmak amacıyla işletilmiştir. Mutsuz sonuçlanan iki önemli çok partili düzen kurma girişimine tanık olunur. Ancak, yargı bağımsızlığı, özgür basın, seçkinlerin temsil yoluyla belirlenmesi gibi hedefler, hayata tam anlamıyla geçirilememiştir.

Vesayetçi seçkinler düzenini, bir bakıma modernleştirici seçkinler düzeninin biraz değişmiş biçimi gibi görebiliriz. Nitekim, modernleşme tasarımı varlığını devam ettirir. Kuvvetler ayrılığı türünden ilkeler, artık sadece bir anayasal ilke olmakla sınırlı değildir. Çoğulcu düzenlerdeki kadar olmasa bile, sözü edilen ilkelerin uygulamada yer bulabildiği gözlenir. En önemli ayırıcı özellik ise şudur: Siyasi iktidar, gerek merkezî, gerek yerel düzeyde, partiler ve farklı toplumsal eğilimler arasında yarışma konusudur. Doğal olarak basın ve örgütlenme alanlarında, eksikliklere karşın, görece bir çoğulculuk oluşabilmiştir. Seçkinler, artık sadece modernleşme ülküsünü tefsir edenlerle sınırlı değildir. Seçmen kitlelerini temsilen iktidara nüfuz etmiş yeni bir seçkinler grubu ortaya çıkmıştır. Vesayetçi seçkinler düzenini, çoğulcu seçkinler düzeniyle, modernleştirici seçkinler düzeni arasında, toplumsal nedenlerden ve özellikle toplumsal deneyim eksikliklerinden beslenen kararsızlıkları yaşayan bir düzen olarak tanımlayabiliriz. Vesayetçi seçkinler, modernleşme ülküleri çerçevesinde çoğulcu düzeni yerleştirmek niyetlerinde kararlıdırlar. Sadece, onların bu kararlılıkları, bir dizi toplumsal engeller dolayısıyla, ki en başta iktisadi gelişmenin yetersizliği ve eğitim eksikliği gelir, düzeni çoğulcu yapmaya yetmemektedir.

1946'lı yıllardan beri, Türkiye'nin siyasi düzenini vesayetçi seçkinler düzeni çerçevesinde değerlendirmek, ciddi bir çalışma varsayımdır. Önemli engellere karşın, Türkiye'nin siyasi düzenini son onlu yıllarda çoğulcu seçkinler düzenine doğru değiştiren toplumsal taleplerin artmasına tanık olunuyor. Her örneğin kendine özgü özellikleri saklı kalması koşuluyla, Türkiye'ye yönelik tespitler, bazı Latin Amerika, Doğu Avrupa ve Uzak Doğu ülkeleri için de geçerli sayılabilir.

Çoğulcu siyasi seçkinler düzeni, Shils'in sınıflandırmasının son türüdür. Artık bu düzende seçkinler, tamamen temsi-

lî nitelik taşırlar. Seçkin-kitle ilişkisi tümüyle temsil yöntemine dayandırılmıştır. Başta yargı bağımsızlığı olmak üzere kuvvetler ayrılığı, sadece bir hukuki ilke değildir; siyasi hayatın uygulanan bir gerçeğini ifade eder. Basın özgürlüğü, ender durumlar dışında sekteye uğramaz. Siyasi iktidar yarışı genellikle barışçıl ve kurumsaldır. Hukuk devleti yerleşmiştir. Temel hak ve özgürlüklerin kullanılmasında ciddi sorunlar yoktur. Bu düzenlere **açık ve yarışmacı düzenler** de diyebiliriz. Zaman zaman eksikliklerin görülmesine karşın, düzen genellikle saydam bir üslupla işler. Bir araştırmacının adlandırmasıyla, çoğulcu siyasi seçkinler düzenine “**poliyarşi**” yakıştırması yapılmıştır. Böylelikle, hem karar odaklarının çoğulculuğuna, hem karar alıcıların çeşitliliğine dikkat çekilmektedir.

Shils’in sınıflandırmasında adı geçen türler, aslında birer ölçek ve birer çalışma varsayımı olarak tanımlanırlar. Daha önceki açıklamalardan biliyoruz ki, bu, zihinsel bir tanımlamadır. Dolayısıyla görgül alandan bağımsızdır. Burada verilen örnekler, tanımlı yapılan türlere yüzde yüz uygun düştükleri için verilmiş değildir. Örneklemeye amaç, soyut tanımlama ve göstergeleri örnekler etrafında somutlaştırmayla ilgilidir. Kaygı, anlatım kolaylığını sağlama kaygısıdır. İzleyen sayfalarda ele alınan Lipset ve Apter’in sınıflandırmalarını da bu son kayıt altında değerlendirmek gerekir.

Shils, sınıflandırmasında aşırı derecede betimleyici kalmıştır. Her türün içindeki hareketliliği, yapılan betimlemelerden itibaren anlamak mümkün değildir. Belki, yöneten-yönetilen ilişkilerinin doğasını tahlil etmekte kısmi olarak yararlıdır. Ancak, böyle bir ayrımın bizzat kendisinin tartışmalı bir ayrım olduğu unutulmamalıdır.

2.8 LİPSET: İSTİKRARLI- İSTİKRARSIZ DÜZENLER

Siyasi düzenlerin çevre üzerindeki meşruiyeti ve yine çevre üzerindeki etkililiği ölçü alınarak yapılan sınıflandırma, **S.M.Lipset**’indir. Ünlü siyaset bilimci, **Political Man** başlıklı

yapıtında, siyasi düzenleri, meşruiyet ölçülerine ve yönetimdeki başarı derecelerine göre sınıflandırır. **Siyasi İnsan**'da, her iki ölçü bir terkip halinde kullanılmaktadır.

Yazar, düzenin içinde bulunduğu çevrede meşruluk kanısı uyandırıp uyandırmadığını sorgulamakta ve **“evet uyandırıyor”** ya da **“hayır uyandırmıyor”** diye iki ayrı yanıt etrafında birinci sınıflandırmasını yapmaktadır. Başka bir ifadeyle, meşru görülen düzenler vardır; veya çevresi tarafından meşru görülmeyen düzenler vardır. Yazar, meşruiyet kavramıyla, **“düzeni oluşturan kurum ve yöntemlerin en uygun kurumlar ve en uygun yöntemler olduğu yolunda çevredeki inanç ve güveni”** anlıyor.⁸⁵ Daha önce yapılan açıklamalardan biliyoruz ki, bu **“inanç ve güven”**, geleneksel, karizmatik veya yasal-ussal üslupta olabiliyor. Önemli olan, üsluptan da ötede, meşruluk duygusunun varlığıdır. Çünkü, düzene yönelik **“inanç ve güven”**in yokluğu veya sarsılmış olması, her şeyden önce düzenin kendisi için elzem olan **“yaygın destek”**ten mahrum olması anlamına gelir. Meşru görülen, dolayısıyla kendisine **“inanç ve güven”** beslenen düzen demek, aynı zamanda, toplumsal çevre tarafından destek gören düzen demektir. Meşru görülmeyen düzen, yanı sıra destekten de yoksundur. Kurumları ve işlemesi sırasında izlediği yöntemleri, toplum tarafından onay görmeyen düzenin barışçıl bir biçimde varlığını sürdürmesi olanaksızdır.

Düzen hakkında sorulan ikinci soru, onun etkili olup olmadığına ilişkindir. Etkili olmaktan anlaşılan şudur: **“Düzenden çevrenin beklentilerini doyurucu bir biçimde karşılamada gösterdiği başarı”**. Düzen, eylemleriyle ve ürettiği kararlarla, kendisinin başarılı olduğu yolunda toplumun değişik katmanlarında belli bir kanaat uyandırmakta mıdır? Bireyler, düzenin **“etkili bir düzen olduğunu mu”** yoksa **“olmadığını mı düşünüyorlar?”** Bu soru etrafında da düzenler, **“etkili”** ve **“etkisiz”** olarak iki sınıfa ayrılıyorlar. Her iki soru bir terkip içinde kullanılırsa, şöyle bir sınıflandırma ortaya çıkıyor:⁸⁶

Meşru mu? Etkili mi?	Evet +	Hayır -
Evet +	++ İstikrarlı	+ Yarı İstikrarlı
Hayır -	-+ Yarı İstikrarlı	-- İstikrarsız

TABLO IV: Lipset'in Siyasi Düzenleri İstikrarlarına Göre Sınıflandırması

Tabloda dört türde siyasi düzen tanımlanmış oluyor. Birincisi, “**meşru ve etkili**” siyasi düzendir. İkincisi ise, “**ne meşru ne de etkili olan siyasi düzen**”. Üçüncü ve dördüncü tür siyasi düzenleri sırasıyla, “**meşru fakat etkisiz**” veya “**etkili fakat meşru olmayan**” düzenler olarak tanımlamak gerekiyor. Bir düzenin hem meşruluk taşıması, hem etkili olması demek, onun “**istikrarlı**” bir düzen olması demektir. Düzen hem başarılı bir düzendir; hem çevresinden kendisine yönelik yaygın bir “inanç ve güven” vardır. Bu düzenleri, meşruiyet içinde “**yönetebilir**” düzenler diye anlayabiliriz. Düzenin yönetiminde başarılı olma becerisi gelişmiştir. En azından toplumu oluşturan bireyler arasında bu yönde yaygın bir görüş birliği vardır. Bu çerçevede değerlendirildiği zaman, düzenin istikrarlı bir düzen olmasını doğal görmek gerekiyor. Tamamen aksi yönde yer alan “**ne meşru ne etkili olabilen**” düzenlerde, istikrardan söz etmeye olanak yoktur. Bu düzenler sözcüğün tam anlamıyla “**istikrarsız**” düzenlerdir. Dolayısıyla, varlıklarını sürdürmeleri geniş ölçüde baskıcı olmalarına bağlıdır. Veya dayanabildikleri noktaya kadar anarşi ortamında varlıklarını sürdürürler.

Yarı kararlı veya yarı istikrarlı diye tanımlanan diğer iki tür ise, kullanılan iki ölçünün birinde aksayan düzenler oluyor. Düzen, “meşru” olarak görülmesine karşın, “etkili” değildir; ya da “etkili” olmasına karşın “meşruluk” yaratamamıştır. Yarı is-

tikrarlı bu düzenlerin tam istikrara veya tam istikrarsızlığa dönüşmeleri olasılığı yüksektir. Doğaldır ki, meşru olmayan bir düzen, uzun süre etkili olamayacaktır; etkili olamayan bir düzen de keza meşruluğunu korumakta ciddi güçlüklerle karşılaşabilir. **Bu arada önemle belirtelim ki, tam istikrarlı düzenler demek, istikrarlarını sonsuza kadar güvence altına almış düzenler anlamına gelmez. Yine aynı yaklaşım doğrultusunda, tam istikrarsız düzenlerin de bu istikrarsızlıklarıyla sonsuza kadar varlıklarını sürdüreceklerini beklemeyelim. Başka bir ifadeyle, siyasi düzenler, sürekli ihtimam gerektiren, sürekli değişime konu alanlardır.**

Montesquieu'nün sınıflandırmasını açıklarken, açık ve özgürlükçü düzenlerin, aynı zamanda açıklıktan ve özgürlükten kaynaklanan nedenler sayesinde, **“yanlışlarını zaman içinde düzeltebilen düzenler”** oldukları ifade edilmişti. Demek oluyor ki, ihtimam, biraz açık düzenlerin kolayca başaracağı bir işlemdir. **Kapalı düzenlerin yanlışlarını düzeltmek için özen göstermeleri çoğu zaman zor bir girişim olur.** Lipset'in yaptığı sınıflandırmanın işlemselleştirilmesi oldukça kolay çözümlenecek bir sorun gibi görünüyor. Bir düzenin, çevresi tarafından “meşru” görülüp görülmediği veya yine çevresi tarafından “etkili” olduğu yolunda görüşlerin varlığı veya yokluğu sınanabilir hususlardır. Örneğin, siyasi düzeni oluşturan kurumlar hakkında yurttaşlar arasında örneklemeye yapılacak anketler sonucu, yurttaşların söz konusu kurumlara yönelik kanaatleri öğrenilebilir. Nitekim bu tür araştırmalar, değişik ülkeleri kapsayacak bir biçimde karşılaştırmalı olarak yapılmaktadır. Araştırmalarda sorulan sorular arasında, çeşitli kamu örgütlerinin, yargının, yasama meclislerinin, siyasi partilerin ve benzeri kuruluşların yurttaşlar nezdindeki güvenilirliklerini ölçmeye çalışan sorular vardır. Tabii benzer sorular çerçevesinde, belli bir zaman dilimini izleyerek, kurumların güvenilirlik derecelerinin seyri de öğrenilebilir. Meşruluğun ve etkililiğin ölçülmesinde tek başvurulacak yöntemin anketler olmadığını belirtelim. Siyasi

düzenlerin ve kamu örgütlerinin yeteneklerini ortaya çıkartan sayısal veriler aydınlatıcı olabilir. Bu veriler kullanılarak değişik düzenler karşılaştırılabilir. Yönetim örgütleri tarafından hazırlanan raporlar, basında yer alan eleştiriler gözlemlenmesi gereken kaynaklar arasındadır. Siyasi düzenlerin yeteneklerini ve siyasi kültür sorunlarını tartışmaya ayrılan bölümlerde, bu hususlara biraz daha ayrıntılı olarak değinilecektir. Şimdilik, düzenin yönetebilirliği ve çevresi tarafından kabul edilebilirliğinin önemli değişkenler olduğunu belirtmekle yetinelim. Bu iki değişken, düzenleri yaşamın dirik ortamında ele alan, bu ortamda değerlendirmeye çalışan değişkenlerdir; siyasetin cereyan biçimini tahlillerde öne çıkartmaktadır; en önemlisi, siyasi düzenle, düzenin çevresi arasındaki bütünleşme derecesi konusunda oldukça sağlıklı tespitlerin yapılabilmesine olanak sağlıyor.

2.9 APTER: DEĞERLER VE SİYASET

D.Apter, bize dört tür siyasi düzenden söz ediyor. Bunlar, mutlakçı seferber düzenler, uzlaşmacı düzenler, devletçi (bürokrat) düzenler ve ruhanî (teokrat) düzenlerdir. Ayrım, iki ölçütten hareketle yapılan bir ayrımdır. Birinci ölçüt, toplumdaki yaygın değerlerin mahiyetine ilişkindir; ikinci ölçüt ise, iktidarın örgütlenme üslubuna ilişkindir. Düzenlerin -burada verilen adlarının haliyle tahrik ettiği çağrışımların ötesinde içerdikleri özelliklerin-betimlemesine geçmeden önce, ayrımın üzerine inşa edildiği ölçütleri tanımlamak gerekiyor.

Aslında öteki birçok yazarda olduğu gibi, Apter da siyasi düzenlerin sınıflandırılmasını doğrudan doğruya birincil sorunu saymış değildir. Günümüzün bu çok önemli siyaset bilimcisinin asıl derdi, gelişmekte olan ülkelerin siyasi modernleşme sorunlarıdır. Ele alıp incelediği ülkelerin modernleşme siyasetlerindeki yöntemleri ve genel olarak üsluplarını açıklamaya çalışır. Böyle bir sorunsal, Apter'ı ister istemez siyasi düzenlerin sınıflandırmasına götürür. Vazettiği türler, tamamen zihinsel ürünlerdir. Onları birer çalışma ve araştırma çerçevesi olarak değer-

lendirmek durumundayız. Yazar, belirtildiği gibi, türleri modernleşme siyasetlerini karşılaştırmak amacıyla kullanıyor. Burada, modernleşme sorunu dikkate alınmadan, sadece türlerin özellikleri sıralanacaktır. Modernleşme konusundaki tespitlerin ise, ilgili bölümde dile getirilmesi söz konusudur.

Toplumda yaygın olarak kabul gören değerlerin mahiyetini inceleme konusu yapmanın önemi açıktır. Bireyler, toplum, bütün bunların ötesinde iktidarlar, günlük eylemlerini, orta ve uzun vadeli siyasalarını ne adına meşrulaştırıyor? Bu meşrulaştırma işinde, kendilerine atıfta bulunulan değerlerin veya değerler kümesinin özellikleri nelerdir? Apter, işte bu türden sorular etrafında, yaygın ve yerleşik değerlerin mahiyetlerini açıklamaya çalışıyor. Çok genel düzeyde kalarak bir soru üretilmeye çalışılırsa, söylenen şudur: İnsanlar, içinde bulundukları toplumun macerasına nasıl bir anlam veriyorlar; verdikleri anlamın mahiyeti ne?

Yazar, bu noktada değerleri iki ayrı kümeye ayırmaktadır. **Birincisi, amaç değerlerdir; ikincisi, araç değerlerdir.** Kendisinin açıkça ilân ettiği gibi, yapılan ayırım Durkheim'dan esinlenerek **kutsallık-dünyevilik** farkı üzerine oturtulmaktadır.⁸⁷ Böylelikle, **amaç değerler, kutsallık içeren; araç değerler de dünyevilik içeren** değerler oluyor. Bu ifadeleri biraz açmak, içerdikleri anlamları ortaya çıkarmak gerekecektir.

Amaç değerler, belli bir zaman dilimine sığdırılamayan, keza yine belli bir mekân içinde kalmayan, her zaman ve her mekânda geçerli, başka bir deyişle **aşkın** değerlerdir. Bu tür değerler, bizatihi bir anlam taşırlar. Dolaylı olarak önemli değildirler; doğrudan doğruya kendilerinin bir önemi vardır. Kutsal niteliyesiyle tanımlandıklarını, kutsal olmanın beraberinde gerektirdiği dokunulmaz ve üstün konumlarını unutmayalım. Değer, amaç değer olduğu zaman, gelip-geçici bir hedefe ulaşmada işe yaradığı için değil, kendisine atfedilen anlamın büyüklüğü nedeniyle önemlidir. Önem, bugünü bağlamakla sınırlı kalmaz, yarını da bağlar; çoğu zaman, dünü de bağlamıştır. Amaç değerler, aynı zamanda toplum üyelerinin paylaşımlarına bırakılmış değerler oluyor. Toplum, bir bakıma toplum olmayı, ya-

ni dayanışmasını, üyelerinin paylaştığı amaç değer sayesinde becerebiliyor. Bu şu demektir: Amaç değer, sadece hem zamanları, hem mekânları birbirine bağlamakla sınırlı kalmamakta, yanı sıra -belki bu husus çok daha önemli oluyor-, toplumun üyelerini ivazsız olarak birbirine bağlamaktadır. Aynı şeye katılma duygusunu bileyen, o duyguyu canlı tutan değerler olduğunu bilmek gerekiyor. Amaç değerler, yaşamın isine ve pasına bulaşmamış, dahası, günlük yaşamdan, günlük yaşamın içindeki küçük yaşamlardan ayrı, onların üstünde bir özü taşıyan değerlerdir. Bir vasıta olarak değil, doğrudan doğruya kendileri bir tüketim konusu olan amaç değerler, kendilerine adeta tüm bir yaşamın adandığı anlamları içerir. Yadırgatma pahasına, bu tür değerler söz konusu olduğu zaman, değerın büyük ve önemli, bireyin ise küçük ve önemsiz kaldığını söyleyelim. Amaç değer karşısındaki bireyin ve toplumun sergilediği tavır, kutsal görülen, kutsal sayılan şeyler karşısında sergilenen tavırla tam bir benzerlik gösterir. Amaç değerlerle hareket etmek, deyim yerindeyse ibadet hükmündedir. Bu tür değerlere bağlılık göstermek veya toplumsal eylemi bu tür değerlerin icabına göre tanzim etmek, değere gösterilen önemi ve saygıyı işaret eder. Amaç değerler, yaşamın içinde hem cihadın ufkunu çizer, hem -tabii işin bu tarafı son derece doğaldır-, birey katında mücahit ve diğergâm tavırları besler. Her dava adamının, kafasında saygıyla taşıdığı, gönlünde büyük bir yer açtığı amaç değerleri vardır. Onlarsız bireysel varlık, susuz bir çiçek gibi kurur; yine onlarsız bir toplum, toplum olmanın ve birarada yaşamının gerektirdiği ne varsa tüm bunları büyük ölçüde kaybeder. Amaç değerlerin, birey ve toplum katında sahneyi terk ettiği zeminlerde, eğer hâlâ daha bir canlılık kalmışsa, bu canlılık, yapay mankenin taşıdığı canlılıktan daha sıcak değildir. Buraya kadar yapılan tanımlamalar ışığında gösterilebilecek birkaç somut örnek, amaç değerlerin mahiyetini anlamayı biraz daha kolaylaştıracaktır.

1977 yazında gerçekleştirilen bir araştırma sırasında iki ayrı tür denek, çocuklarının tahsil yapmasına ilişkin görüşlerini

açıklarken, konuya oldukça farklı yaklaşmışlardır. Birinci tür denekler -ki genellikle gelişmemiş yörelerde oturan kişilerdi-, çocuklarının ne pahasına olursa olsun tahsil yapmalarının gereğini ifade ediyorlardı. **“Memleketin en iyi okullarında okusunlar; dünyanın en iyi okullarını bitirsinler; okuyabildikleri noktaya kadar okusunlar; yeter ki okusunlar”**. Bu deneklerin yaklaşımlarında, tahsil yapmak, bizatihi bir değer oluşturuyordu. Okumanın sonucunda iyi şeyler olacaktı. Dahası, böyle bir girişimden mutlaka iyi sonuçlar çıkardı. Deneklerin tahsil yapmaya amaç değer olarak baktıklarında kuşku yoktur. Okuma fikrinin kendisi adeta kafalarda amaç oluşturuyor; bu amaç sanki manevi bir tüketim malı gibi algılanıyordu. Okuma eylemi ile yaşamın somut hedefleri arasında bir bağ oluşturulmuş değildi. Böyle bir bağı oluşturmuş olan denekler, daha çok gelişmiş pazar iktisadının ilişkileri içinde yaşayan, o tür ilişkilerle içli dışlı olan bireyler arasından çıktı. Her şeyden önce, bu ikinci tür deneklerin gözünde tahsil yapmak, masraflı bir tasarıydı; dolayısıyla hesap kitap işiydi. **“Çocuklar elbette okumalıydılar. Ancak yaptıkları tahsil onların ne işine yarayacaktı; bu nokta üzerinde durulması gerekiyordu”**. Maddi yaşamı iyileştirmeyecek, bireysel refahı artırmayacak ve ileride iş bulmaya yaramayacak uzun süren bir tahsil anlam ifade etmiyordu. Tahsil, bu ikinci tür deneklerin indinde artık bir fayda-maliyet muhasebesinin konusudur. Tahsil yapma tasarısı, bir amaç değer değil, araç değerdir.

Tüm bir Jön Türk kuşağı mensupları, Sultanın savaş yenilgisini bahane göstererek, 1878 Şubatı’nda tatile gönderdiği Meclis-i Meb’usan’ın tekrar açılması ve anayasanın uygulanması fikrini otuz yıl süreyle amaç değer olarak yaşadılar. Zaten tekrar açıldığını görmek istedikleri Meclis de daha küşadını bildiren Saray Nutku’nda amaç değerler etrafında meşrulaştırılmıştı. Abdülhamit’in tuğrasını taşıyan ifadelere göre, Meclis, **“Âlem-i Medeniyetin terekkiyat-ı hazırası”** icabıydı. **Medeniyet** ve **terakki** kavramları, sonraki yıllarda Türk siyasi hayatının sürekli gündemden düşürmediği amaç değerler arasında olacaktı. Bu olgunun kimyası, ayrı bir metnin konusudur.

Bolşevikler, sınıfsız toplum yaratmayı amaç değer haline getirmişlerdi. Devrim öncesi olsun, devrim sonrası olsun, her girişimin meşrulaştırılmasında, **“sınıfsız toplum”** inşasının tutkuyla öne çıkarıldığı görülür. Keza, bugün islâmcı hareketlerin siyasi söylemlerinde, örneğin İran’da, İslâmiyet’in ilk dönemlerinin ihyasını içeren amaç değerler başat bir yer tutar. Hemen hemen tüm siyasi ideolojilerin amaç değerlerden örülmüş olduğu söylenebilir. Milliyetçilik düşüncesi, özellikle katı ve romantik bir biçimde ifade edildiği zaman, bizatihi bir tüketim konusu olan değerler kümesini içerir.

Burada verilen her örneğin kendine özgü niteliklerinin bulunması olağandır. Dolayısıyla örneklerin içerdiği amaç değerlerin mahiyetini bir tutmak doğru olmaz. Özellikle belirli bir dinin amaç değerlerin kaynağını oluşturması, oldukça nazik bir durumdur. Dinin amaç değerler kümesi olarak siyaset alanına çıkarılması, çok ciddi sorunların oluşmasını hazırlayabilmektedir. Bunun nedeni oldukça basittir. Siyaset, tabiatı gereği, güncel yaşamın engebelerini izlemek durumundadır. Başka bir ifadeyle, yaşamın canlılığı, o canlılıktan kaynaklanan kimi zaman olumlu, kimi zaman olumsuz nitelemeler siyasete atfedilebilir. Siyaset, her gün değişen koşulların içinde cereyan eder. Denge hesapları, bozulan ve yeniden kurulan ittifaklar, siyasetin özelliği olagelmıştır. Siyaset, kullandığı amaç değerleri, tabiatının gereği doğrultusunda kullanacaktır. Bir bakıma siyaset, sürekli amaç değer öğüten bir değirmen gibi işler. Siyaset, tarih boyunca adına hareket ettiği amaç değerleri güncelliğin içinde sürekli çürütüp, yıpratmıştır. Truvalılara dinsel gerekçelerle sunulan ünlü tahta at, Muaviye’nin Kur’an sayfalarını mızrak uçlarına taktırması, ortaçağda Papalık kurumunun dini kullanarak giriştiği günlük mücadeleler ünlü örneklerdir. Özetle siyaset, kendisi yaralanırken, kullandığı değerleri de yaralar. Dinin yaralanması ise, en azından mensuplarını rahatsız edecektir. Dinin siyasetten tecrit edilmesi yönündeki ilkeler -ki laiklik bunlardan biridir-, bu çerçevede değerlendirilebilir.

Kimi devrimcilere yöneltilen eleştirilerin başında, **“devrim ülküsü”**ne sadık kalmamış olmaları gelir. Paylaşılan amaç de-

ğer olunca, sadakat, çoğu zaman sonuna kadar -o sonun neresi olduğu pek belli değildir- sadakat, en çok beklenen tavır şekli oluyor. Kırılgan siyaset ise, tabiatına uygun olarak esneklik gösterir. Amaç değerlerin büyüğü altında yaşayanların gözünde esnekliğin adını biliyoruz: Döneklik... İtiraf edelim, amaç değerler bir bakıma mert tavırların, şövalyeliğin, kısacası alperenler kültürünün okuludur. Güncel yaşamda dünyeviliğin ve yaşamdan haz almanın öne çıktığı modern toplumlarda, mertlik, şövalyelik, alperenlik sanıldığı gibi aksine gözden ve kıymetten düşmüş değildir. Alan değiştirmiş olduğunu, farklı bir kimlikle varlığını sürdürdüğünü belirtelim. Nasıl ki, amaç değerler, siyasi mücadelede sık sık araç değerler gibi kullanılabiliyorsa, bunun tersi de ciddi bir varsayım olarak düşünülebilir. Nitekim, yaşamını araç değerlerle düzenleyen modern toplum bireyi için asıl önemli olan şey, mesleğinde, seçtiği uğraş alanında -ki bu ticaret, sanat, araştırma vb. olabilir-, kendisini ve yeteneklerini uğraş alanının icaplarıyla sınırlandırarak ya da o icaplardan bir ahlâk oluşturarak kanıtlamaktır. Bu bağlamda, Montesquieu'nün çoğulculukla toplumsal şeref kavramını birlikte düşünmüş olmasını daha iyi anlayabiliyoruz. **Günümüzün modern bireyci toplumlarında, hak etmek koşuluyla soyluluk, herkese özgüdür.**

Araç değerlere gelince, Apter en başta bu tür değerlerin kutsallık içermeyen değerler olduğunu belirtiyor. Değer, araç değer olunca, önemi bizatihi bir önem değildir; dolayısıyla bir önem taşır. Keza, zamanla ve mekânla sınırlıdır. Zamanın ve mekânın getirdiği koşullar çerçevesinde araç değer de değişir. Özetle **aşkın değil, içkin** bir değerden söz edilmektedir. Bu değerler, amaç değerlerin aksine paylaşılan, yani ortaklık konusu değerler değildir; onları tanımlayan en önemli nitelikleri, **mübadeleye konu değerler** olmalarıdır. Mübadeleye konu olabilmeleri, araç değerlerin pazarlığa, dolayısıyla uzlaşmaya elverişli tabiatlarından kaynaklanır. Amaç değerlere sahip bireyden, sahip olduklarından biraz fedakârlık yapması istenemez. Araç değer ise, üzerlerinden ödün verilmesine elverişli değer-

lerdir. Belli bir felsefeden, belli bir inançtan beslenmedikleri içindir ki, araç değerleri **laik değerler** diye nitelemek doğru olur. Kendilerini taşıyan bireyle sınırlı, taşındığı mekânda ve zamanda önemli sayılan değerlerdir. Amaç değerlerle yaşamak, zorunlu olarak bu tür değerlerin aynı mekânı paylaşması dolayısıyla, karşılıklı hoşgörüyü gerektirir. Biraz hamile olunamayacağı gibi, biraz dindar, biraz marksist veya biraz devrimci olmak mümkün değildir. Bu bakımdan, bu türden farklılıklar, ancak karşılıklı hoşgörüyü birarada yaşayabilirler. Araç değerler ise, belirtildiği gibi kolaylıkla pazarlık konusu olabilen türdendir. Pazarlığa konu oldukları ve kolay değişebildikleri için de siyasetin kırılgan yapısına, modern toplumun değişmeci özelliklerine uyum sağlayabilmektedirler.

Apter'in siyasi otoritenin örgütlenme üslubuna ilişkin kullandığı değişkeni tanımlamak, değerler konusunda olduğu gibi öyle uzun bir gayreti gerektirmiyor. Siyasi otorite, merkezîyetçi mi; yoksa, adem-i merkezîyetçi mi örgütlenmiştir? Yetkiler, işlevsel ve coğrafi anlamda temerküz ettirilmiş midir; veya coğrafya üzerinde olduğu kadar, işlevler de farklı merciler arasında dağıtılmış mıdır ? İki ideal durumdan söz ediyor. Bunlardan birincisine göre, siyasi otorite, merkezîyetçi, temerküz ettirilmiş ve hiyerarşik bir örgütlenmeye sahiptir. İkinci durum ise, karar merkezlerinin dağıtıldığı, dolayısıyla karşılıklı denetimlerin mümkün olduğu durumdur.

Böylelikle siyasi düzenler önce yaygın değerler sisteminin özelliklerine göre, sonra da, iktidar örgütlenmesine göre ikiye ayrılmıştır. Yazar, ölçütleri bir terkip halinde kullandığı için, aşağıdaki tabloda izlenen düzen türleri ortaya çıkıyor.⁸⁸

Biri dışında, üçünün aynı zamanda modernleşme senaryosunu teşkil ettiği bu dört siyasi düzen, meşrulaştırıcı değerlerin mahiyetlerinden ve iktidar örgütlenmesinden hareketle tanımlanan düzenlerdir. Asıl amaç, modernleşme süreçlerinin üsluplarını ideal kurgular çerçevesinde tanımlayarak ortaya koymaktır. Yazarın gerçek niyeti, genel bir sınıflandırma yapmak değildir.

Değerlerin Mahiyeti	Otorite Örgütünün Özelliği	Merkeziyetçi	Adem-i Merkeziyetçi
Amaç Değer		Mutlakçı Seferber Düzenler	Ruhani (Teokrat) Düzenler
Araç Değer		Devletçi (Bürokrat) Düzenler	Uzlaşmacı Serbestiyetçi Düzenler

TABLO V: Apter'in Siyasi Düzenleri Sınıflandırması

Mutlakçı seferber düzenler, kutsal toplum önermesi üzerine kurulmuştur. Bu düzenlerde, toplum asıl; birey ise, sadece bir türevidir. Devlet otoritesi, her şeyin üzerindedir. **“Sen, ben yok; biz varız”** anlayışı yaygındır. Hiç değilse, düzenin en temel savlarından biri budur. **“Biz iyi ise, ben ve sen de iyi olur”** kanısı hakim bir kanıdır. Apter'in kendi ifadesiyle, **“Toplum bütünü, birlikte yaşamının anahtarı gibidir”**. Yine yazarın kendi anlatımını aynen izlersek, **“kutsallaştırılmış cemaatçi düzen anlayışı, halkın farklı farklı insanlardan oluşmasını değil, daha çok ve özellikle birliğini vurgular”**.⁸⁹ Düzenin hakimi amaç değerler doğrultusunda ve düzenin öngördüğü çerçevede bir toplum söz konusudur. Apter, bu tür toplumun ve siyasi düzenin en derinde yatan anlayışını açıklamaya çalışırken şu tespitleri yapmaktadır: **“Bireycilik, kişisel çıkar ve ticaret, bencilliğin ve fırsatçılığın sıradan bir özdeyişi gibi yorumlanır”**.⁹⁰ Bu son ifade üzerinde bir örnekle biraz durmak gerekecektir. Cevat Fehmi Başkut'un **Paydos** oyunu, bilindiği gibi, Türk tiyatrosunun ünlü yapıtlarından biridir. Oyunun iki kahramanından biri öğretmen, diğeri ise bakkaldır. Oyun yazarı, bakkalı hilebaz, düzenbaz biri olarak; öğretmeni ise, yaşamını çocukların yetiştirilmesine adanmış, aşırı ülkücü, yüksek ahlâklı bir insan olarak tanıtır.

Oyunun okuru veya seyircisi, ister istemez, okumasının veya seyrinin sonunda **“üç kağıtçı ticaret adamı”, “sadece toplum ve yarının kuşaklarını düşünen ahlâklı öğretmen”** simgelerine ulaşır. Dahası, ülkücülük ve toplumculuk anlayışı, büyük bir karamsarlıkla iflas eder. Yazarın, bakkal ve öğretmeni aşırı abartılı anlatmış olduğundan kuşku duyulmamalıdır. Kahramanların kişilik renkleri siyah-beyaz kesinliğinde renklerdir. Ara renkler, dolayısıyla yaşamın gerçeklerine uyan renklere rastlanmaz. Oysa öğretmen, biraz da çıkarıcı olabilirdi; ki yaşamın kendisine bakıldığı zaman olduğu görülecektir. Ya da bakkal, pekâlâ şu **“temiz”** ve **“dürüst”** türden tacirlerden olabilirdi. Ne var ki, Paydos piyesi, Apter’ın işaret ettiği anlayışın oldukça yaygın olduğu toplum zemininin ürünüdür.

Mutlakçı seferber düzenlerin hareket noktası, uzlaşmacı düzenlerin aksine, yöneten ve yönetilenler arasında bilginin engelsiz olarak akımını esas almak değildir. Yöneticiler, yönetilenleri nizamla sokarak, sınırları belirsiz, hayali -belki soyut demek daha yerinde olur- amaçları gerçekleştirmeye çalışırlar. Sınıfsız toplum yaratmak, ilk İslâm yaşamını tekrar ihya etmek gibi arayışlar bunlar arasındadır. Merkezîyetçi bir siyasi örgütlenme, gerek coğrafi anlamda, gerek yönetimin işlevleri anlamında mutlak tekelci konumda bulunur.

Mutlakçı seferber düzenlerin en belirgin özelliği olarak tekelci uygulamaları görmek gerekiyor. Tekelcilik, hem kendilerine atıfta bulunulan değerler konusunda, hem iktidar örgütlenmesi alanında geçerlidir. Hep aynı değere atıfta bulunulması, hep aynı merkezin karar yetkisine sahip olması, değerlerin ve karar yetkilerinin tartışılmaması, denetlenmeye tabi tutulmaması görülebilecek özellikler arasındadır. Bu düzenler, deyim yerindeyse, değerler ve yetkiler itibarıyla, **kendi üzerlerinde kilitlenmiş düzenlerdir**. Nitekim, bazı kalemler, bu türden düzenleri **“kapalı toplumlar”** diye adlandırmayı tercih ederler. Bilgi akımının kısırlığı veya tek yönlülüğü, toplumun yeni ufuklar bulmasını engeller. Kilitlenme, bir anlamda, fasit daire içinde kalmanın adıdır. Hatırlarsak, Montesquieu, özgür toplumu **“kendi yanlışlarını düzeltme olanağına”** sahip toplum

olarak tanımlıyordu. Bu beceri, toplumu oluşturan bireylerin becerilerinden değil, düzenin genel olarak örgütlenme üslubundan kaynaklanan bir beceriydi. Sürekli kıpır kıpır olan toplumlar, aynı zamanda “**özgür**” toplumlar olabiliyor ve bu özelliklerinden dolayı, yanlışları düzeltici tavırlar ve siyasalar geliştirebiliyorlardı.

Mutlakçı seferber düzenlerin tabloda tam aksi yönünde görülen düzenler, uzlaşmacı düzenler oluyor. Bu türde, hem değerler araç nitelikli değerlerdir; hem siyasi iktidar temerküz etmemiş, başka bir anlatımla tek noktada odaklaşmamış bir iktidardır. Gerek coğrafi düzlemde, gerek siyasi erklerin farklılaşması anlamında, yani yürütme, yasama ve yargı yetkileri arasında da farklılaşma vardır. Toplum ve siyasi örgütlenme açık ve saydamdır. Herhangi bir yetki odağının, başka bir yetki odağı tarafından denetlenmesi söz konusu olabilir ve olur. Nasıl ki, tam rekabet piyasasında, tekel ve benzeri ayrıcalıklar yadsınırsa, benzer biçimde, dünyevi serbestiyetçi ve uzlaşmacı düzenlerde hiçbir surette iktidar tekeli bulunmaması gerekir. Nitekim Apter, “**dünyevi ve serbestiyetçi düzenin adeta büyük bir piyasaya benzetilebileceğini**” söyler.⁹¹ Satıcısı, iktidarlara veya iktidar adayları, alıcısı da yurttaşlar, daha doğrusu seçmenlerin olduğu bir piyasadır söz eder. Yurttaşlar, “**Elde edilen kazançlar ve ayrıcalıklara karşı, ubudiyetlerinin yönünü ve iktidarı değiştirebilirler**”. Bu düzenlerde temel değer, birey ve onun özgürlüğüdür. Yazarımızın işaret ettiği gibi, “**yurttaşların belli bir bölümü, baskı grupları halinde örgütlenerek çıkarlarını âzamileştirmeye çalışırlar ve âzamileştirirler. Bu durumdan ister istemez, eşitlikçi serbest yarışma koşulları zarar görür**”. Piyasadaki tam rekabet ortamının korunması gibi, serbestiyetçi düzenlerde de eşitlikçi yarışma koşullarının sağlanması ve korunması gerekmektedir. Serbestiyetçi düzenlerde bazılarının örgütlü, bazılarının ise örgütsüz olmalarından kaynaklanan olumsuzluklar karşısında; yurttaşların tavır alışları farklı farklı tecelli edebilmektedir. Örneğin, yerleşik düzenden yararlanamadıklarını düşünenler, geri çekilebilirler; veya düzene karşı yabancılaşmayı, yani

ondan uzaklaşmayı kararlı bir davranış haline getirebilirler. Yeterince düzenden yararlanamadıklarını düşünenler, kendi aralarında örgütlenerek, diğer gruplar gibi, güçlenmeye çalışabilirler. Serbestiyetçi düzen, bir bakıma bu son seçeneğin kolay ulaşılabilir bir seçenek olduğu düzenlerdir.

Apter'ın kendi kaleminden çıkan açıklamalara göre, **“Piyasa ile serbestiyetçi dünyevi düzenler arasındaki koşutluklara eklenebilecek başkaca özellikler vardır. Bilgi, sadece seçmenlerin ve yöneticilerin emrinde değildir; aynı zamanda piyasaya ilişkin olarak alıcısı ve satıcısı da bundan istifade eder. Alıcı ve satıcı açısından siyasi seçenekler hakkında malûmatlı olmak, kararlarında ussallığı sağlayan bir durumdur. Dolayısıyla, siyasi özgürlükler, bilgilendirilmiş olmanın sağladığı açıklık ve saydamlık üzerinde durabilir”**. Diğer taraftan, **“Yurttaşların eğitim ve öğretiminden beklenen sadece onlara mesleki beceriler sağlanması değildir. Yanı sıra karşılıklı bilgilendirmenin gerektirdiği bir anlam ve simge bütünlüğü sağlanmış olur”**.⁹²

İşaret edilen bu tespitlerin biraz açıklanmasına ihtiyaç vardır. Bilgi akımının kolay ve rahat olduğu düzenler, aynı zamanda asgari düzeyde baskıcı düzenlerdir. Başka bir deyişle, düzen, bilginin serbestçe aktığı bir düzense - ki düşünce ve ifade özgürlüğü bu serbestiyetin önemli göstergelerinden biridir-, kararların ve geliştirilen siyasaların toplumun beyan edilmiş ihtiyaçlarına uyması daha kolaylaşır. Dolayısıyla düzen, toplumun beklentileri doğrultusunda hareket etme olanağına sahip olmuştur. Kararların uygulanması, geliştirilen siyasaların hayata geçirilmesi baskı yöntemlerini gereksiz kılar. Hatırlanırsa, Solon, **“halkın tahammül edebileceği yasalar”**dan söz ediyordu. Gerçekten de, toplumun neye tahammül edip, neye edemeyeceğini anlamak, sonuçta, tahammül noktasını topluma tayin ettirmekten geçer. Artık şöyle bir tanım geliştirebiliriz: Uzlaşmacı serbestiyetçi düzenler, siyasetin tüm toplum tarafından belirlendiği, kamu yetkilerinin seçmenlerin hizmetinde olduğu, dolayısıyla toplumun kendi kendini yönettiği bir düzen olarak or-

taya çıkar. Düzen, fırsatların olabildiğince eşit dağıtıldığı bir düzendir.

Uzlaşmacı ve serbestiyetçi düzenler, görünürde çok çalkantılı bir manzara sergilerler. O kadar ki, alışık olmayan biri, bu düzenlerin nasıl olup da ayakta durabildiğine şaşırabilir. Ancak, deneyimlerin bize öğrettiği bir hayli farklıdır. Genellikle yıkılma ve bozulma tehlikesi, serbestiyetçi düzenleri değil, mutlakçı düzenleri bekleyen bir tehlike oluyor. Biri, çok çalkantılı görüntüsüne karşın, birliğini rıza üzerine; diğeri ise sükûnet halinde görünmesini baskı üzerine inşa etmiştir. Birinde, hemen her konuda farklı görüşler vardır; her görüşün, her anlayışın bir de muhalifi bulunur. Kısacası, bu türdeki bir toplum, münazaralı bir toplumdur. Diğeri ise, münazarasız bir toplum oluyor. Veya şöyle de ifade edilebilir: Münazara varsa bile, bu, kapalı kapılar ardında icra edilir.

Serbestiyetçi düzenlerde, kamu yetkilisinin yetkilerini amaç değerlere dayandırmaması, keza, toplumu oluşturan unsurların görüşlerinin değişebilir nitelikler taşıması, siyasi karar merkezlerinin yarısız işleyebilirliğini kolaylaştırır. Devlet otoritesini ele geçirmek, bu tür düzenlerde yaşamsal bir öneme sahip değildir. Aslolan, toplum unsurlarının kendilerini özgürce ve etkin bir biçimde ifade edebilecekleri zeminleri bulmalarıdır. Serbestiyetçi düzen, bu anlamda ifade zeminlerinin sınırlandırılmadığı düzenlerdir. Mutlakçı düzenlerde muhalif olmak, **“fitne çıkarmak”**; iktidarların kendilerine atfen yaşadığı amaç değerlere ihanet etmek diye anlaşılır. Serbestiyetçi düzenlerde ise muhalif olmak, sadece iktidardan ve diğer rakiplerden farklı bir görüşün savunucusu sıfatını taşımak anlamına gelir. Genellikle, bugünün muhalefeti yarının iktidarı; bugünün iktidarı da yarının muhalefetidir. **Mutlakçı düzenleri yalnızca iktidarla teşhiz edilmiş, serbestiyetçi düzenleri de, hem iktidarla, hem muhalefetle teşhiz edilmiş düzenler olarak görmek gerekiyor.**

İktidar ile muhalefet arasındaki mekik hareketinin cereyan edebilmesinde temel koşul, siyasetin amaç değerlere değil, araç değerlere dayanmasıdır. Bu noktayı açıklığa kavuşturmak için, varsayalım ki, iktidar da, muhalefet de karşılıklı son derece katı amaç değerlerle hareket ediyor olsunlar. Bu, şu anlama gelecek-

tir: İktidar, artık iktidar olmayacaksa, toplum yepyeni ve farklı bir amaç değer etrafında örgütlenecektir. Böylesi bir iktidar değişiminin olağan ve barışçı yöntemlerle gerçekleşmesi beklene-
mez. **Çoğulcu ve uzlaşmacı düzenler, bu nedenlerdir ki, iktidar yarışına girenlerin tevazuları üzerine kuruludurlar.** Atıfta bulundukları değerler itibariyle çok iddialı olan yarışmacılardan, uzlaşmacı düzen oyuncularını değil, daha çok ve sıkça başarılı veya başarısız dikta adayları çıkar. İtiraf edelim; gelişmekte olan ülkelerin bugün birçoğunda yaşanan dramların kökeninde, işaret edilen yaklaşımları bulabiliriz. Oralarda, iktidar sarayları ile hapisaneler arasında gizli geçitleri oluşturan hep bu türden amaç değerler üzerine kurulu iktidar yarışlarıdır.

Apter, toplumda yaygın bilgi akımının sağlanması için anlam ve simge bütünlüğünün gereğine değiniyordu. Eğitim ve öğretim, yurttaşlara sadece beceri veya meslek kazandırmıyor; onları aynı zamanda anlamlar ve simgeler etrafında birleştiriyordu. Serbestiyetçi düzenler, hem yatayına, hem dikeyine yoğun bir bilgi akımını gerektiriyorsa, bu faaliyeti mümkün kılacak en başat koşul, ortak bir dilin varlığıdır. Keza ortak dil, aynı zamanda herkesin üzerinde anlaştığı, ittifak ettiği anlamları ve simgeleri taşıyan bir dil olmalıdır. Eğitim ve öğretimin çoğulcu düzenleri takviye eden yönünü biraz bu ihtiyaca verdiği cevapta aramak gerekecektir. Nitekim, ileride başka vesilelerle ifade edileceği gibi, Ernest Gellner'in **Uluslar** ve **Ulusçuluk** çalışması, bu gerçeği kanıtlamanın peşindedir. Dil ve ulus, ulusçulukla eğitim arasındaki yakın ilişkiler ve nihayet ulusçuluk hareketiyle siyasi modernleşme arasındaki koşutluklar önemli araştırma konularının başında gelmektedir.

Tablodan izlediğimiz diğer iki düzene, devletçi düzenlere ve ruhanî düzenlere gelince, belli başlı şu tespitlerin altını çizmek gerekecektir:

Devletçi düzenlerde, temel unsur devlettir. Toplumu belli bir çerçeveye yerleştiren siyasi iktidarlardır. Bu iktidar genellikle yarışma sonucu oluşmuş bir iktidar da değildir. Çalışma üslubu yukarıdan aşağıya veya merkezden çevreye doğru bir yön izler. Çoğu zaman iktidar, katı olmasa bile, belirli bir ideolojiyi temel tasarısı haline getirmiştir; toplumu uzlaşmacı düzenlere

hazırlama gibi iddialarını gerçekleştirmeye çalışır. Yazar kendisi, Türkiye'nin tek partili Cumhuriyet dönemini bu tür düzenlere örnek olarak gösteriyor. Gerçekten de Shils'in **modernleştirici seçkinler** düzeniyle, Apter'in **devletçi** diye adlandırdığı düzenleri aynı çizgide düzenler gibi görmek mümkündür.

Devletçi düzenlerde, bireyin rolü öncelikli değildir. Zaman zaman ve yer yer devletçi düzenlerin mutlakçı düzenleri andıran özellikler sergilemesine tanık olunur. Kanaatimizce, bu düzenlerde asıl sorun, seçkinlerin seçmen topluluğuna yönelik güveniyle ilgilidir. Seçkinlerle toplumu oluşturan farklı unsurlar arasında karşılıklı bir güven ve anlayış oluştuğunda, bu düzenlerin tabiatları uzlaşmacı düzenler yönünde değişim gösterebilir. Nitekim, Soğuk Savaş döneminin sonuna doğru Portekiz ve İspanya gibi ülkeler, devletçi bir siyasi düzen anlayışından uzlaşmacı bir siyaset anlayışına doğru çok ciddi evrim geçirmişlerdir. Söz konusu evrimde, her iki ülkenin uluslararası gelişmelerden yararlandığı görülür. Gerek İspanya'nın gerek Portekiz'in çoğulcu siyasi hayata geçişi başarıyla sürdürmelerinde, Avrupa zemininin çok önemli bir katkısının olduğunu belirtmek gerekiyor. Türk siyasi hayatında da çok vahim duraklamalara rağmen, İkinci Dünya Savaşı'nın sonundan beri benzer gelişmeleri izleyebiliyoruz.

Ruhanî düzenlere verilebilecek en çarpıcı örnek, kilise düzenidir. Özellikle Ortodoks Kilisesi, Patrikhane'den bağımsız hareket edebilen birimleri ile ilginç bir örnektir. Ancak, hemen belirtelim ki, Kilise, hangi türü söz konusu olursa olsun, yerleştiği coğrafyalardaki dünyevileşme ve laikleşme oranında geleneksel düzenlerde olduğu kadar artık siyasi hayata hükmünü geçirememektedir. Aslında, Apter da ruhanî düzen tanımlamasına sınıflandırmasında yer verirken, buna, daha çok ele aldığı tanımlama ölçülerinin zorunlu bir sonucu olarak ulaşıyor. Yazara göre, ruhanî düzenler tanımının, siyasi modernleşme sürecinin açıklanmasında herhangi bir işlemsel ağırlığı söz konusu değildir. Onu ilgilendiren asıl türler, ilk üç düzendir; bu düzenler de görgülün açıklanmasında kullanılabilecek çerçevelerden ibarettir.

Siyaset bilimi edebiyatında siyasi düzenlerin nasıl sınıflandırıldığını açıklamayı amaçlayan bu bölümün sonuna gelmiş oluyoruz. İlgili edebiyatın içerdiği tüm sınıflandırmalara burada yer verilmedi. Ele alınan sınıflandırmalar da çoğunlukla genel düzeyde kalan çalışmaların ürünüdür. Shils, Lipset ve kısmen Apter istisna tutulursa, kesitsel sınıflandırmalara hiç değinilmedi. Özellikle klasik yazarlar söz konusu olduğunda, siyasi düzenin belli küçük bir kesiti değil, topyekün kendisi sınıflandırma konusudur. Açıkça belirtelim ki, günümüzde siyaset bilimi, kesitsel çalışmalarla daha çok ilgilidir. Bu da, bilimsel gelişmenin çok doğal görülmesi gereken bir sonucudur. Siyaset bilimi çalışmalarının olgunlaşması, çalışmaların belirli küçük kesitler üzerinde yoğunlaşmasını gerektiriyordu. Gerçekten de, özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında, başta ABD üniversiteleri olmak üzere, dünyanın her ülkesinde araştırma merkezleri, çalışmalarını siyasi düzenlerin alt parçaları üzerinde yoğunlaştırdılar. Bu yolla siyaset biliminde önemli gelişmeler kaydedildi. Farklı siyasi düzenlerin iç mekânları konusunda, bugün oldukça fazla bilgiye sahibiz ve sahip olduğumuz bilgi çoğu kez somut bir bilgidir.

Kesitlerle sınırlı çalışmalar, bizi aşırı somut durumlarla; genel çalışmalar da soyut durumlarla karşılaştırıyor. Tekil olanla genel olan arasındaki karmaşık ilişkileri çözümlemek gibi bir sorun ortaya çıkıyor. Siyasi düzenin herhangi bir parçası özellikle mercek altına alındığında, ister istemez incelenen alanın özelliklerini tüm siyasi düzene yansıtma eğilimi var. Böyle bir yansıtma, araştırmayı aşırı diye nitelenebilecek genellemelere götürüyor. Çok alışılmış bir benzetmeye gönderme yaparak diyebiliriz ki, ormanı anlamak büyük ölçüde ağacı tanımaktan geçer; ya da ormanı tanıdıkça, onu oluşturan ağaçlar hakkında da fikir sahibi olunur. Başka bir anlatımla, işimizi ormanla sınırlandırıp ağacı, ağaçla sınırlandırıp ormanı görmezlikten gelme rahatlığına sahip değiliz.

Siyasi düzenin daha yakından tanınmasını hedef alan ilerideki bölümlerde, kesitsel sınıflandırmalar da haliyle tartışma gündemine girecektir. Şimdilik bu türdeki sınıflandırmaların bazıları-

na örnek düzeyinde değinilirse, zikredilmesi gereken çalışmaları başında siyasi kültüre ilişkin araştırmalar gelir. Rokkan ve Verba isimleri, siyasi kültürü karşılaştırmada ve sınıflandırmada alanlarının ünlü isimleri oluyor. Dahl, siyasi düzenleri sadece muhalefet unsurları çerçevesinde karşılaştırır ve sınıflandırır. Huntington ise, siyasi düzenlerin kurumsallaşma düzeylerini, karşı karşıya kaldıkları toplumsal hareketlilik ile birarada ele alarak bir sınıflandırma yapar. **Sivil toplum-pretoryen toplum**⁹³ ayrımı bu çerçevede yapılmış bir ayrımdır. Siyasi düzenleri oluşturan kurumlar, örneğin bürokrasi, siyasi partiler, yasama meclisleri, kesitsel sınıflandırmaların belli başlı konuları arasındadır. Keza siyasi davranış alanını da bu arada hatırlamak gerekiyor.

Siyasi düzenlerin evrimlerini karşılaştırmalı olarak ele alan ve ciddi sınıflandırmalar yapan araştırmalar da vardır. Bunlar arasında B. Moore'un ve P. Anderson'ın yayınları sayılabilir.

Kamu hukukçularının ve özellikle anayasacıların siyasi düzenleri sınıflandırırken kullandıkları kendi alanlarına özgü yaklaşımlara hiç değinilmedi. Bu konu da, başkanlık ve parlamenter düzenler incelenirken ele alınması gereken bir konudur. Keza, siyasi gelişme konusunun inceleneceği özel bölümde, artsüremli bir boyutta siyasi düzenler karşılaştırılacaktır. Gelişme ve geri kalmışlık sorunlarını, sorunların değişik coğrafyalarda ortaya çıkışını inceleme fırsatını o bölümde elde edeceğiz.

Sınıflandırma tartışmalarını bitirmeden, daha önce değinilmiş olan bir konuya tekrar dikkatleri çekmek ihtiyacı duyuluyor. Bu, ister geneli, ister kesitleri içersin, pek sık olarak karşılaştırma ve sınıflandırma çabalarının karşı karşıya kaldığı bir tehlike ile ilgilidir. Tehlikenin adı bellidir: **Kültürel ben merkezilik**. Bu adlandırmayla, içinde bulunduğumuz, dolayısıyla değerlerini içselleştirdiğimiz toplumu veya siyasi düzenin özelliklerini ölçü alarak, öğrenmeye çalıştığımız herhangi başka bir siyasi düzenin değerlendirilmesi anlaşılır. Böylesi bir yaklaşım, başka toplumlar veya siyasi düzenler hakkında bilgi edinmemizi sağlamaz; sağlasa sağlasa araştırmacının önyargılarını pekiştirmeyi sağlar. Karşılaştırmının önündeki en temel sorunlardan biri de, belirtilen türden tuzaklara düşmemektir. Belki abartılı görülebi-

lir ama, şu noktayı özellikle belirtmekte yarar vardır: Genelde toplumbilim, özelde siyaset bilimi, temelinde kültürel ben merkezlikten uzaklaşmanın yöntemleri üzerinde çalışan bilimlerdir. Karşılaştırmayı bir yöntem olarak seçmeleri bu yüzdendir. Durkheim, **“Karşılaştırmalı toplumbilim, toplumbilimin özgün bir alt uğraş dalı değil, toplumbilim faaliyetlerinin ta kendisidir”** der.⁹⁴ Kısacası, bilimsel faaliyet karşılaştırmadan geçer. Ancak, birçok çalışmanın, ne sınıflandırma ne de karşılaştırma umurundadır. Bu taraklarda hiç bezi olmadan, siyaset bilimi yapan sayısız kaleme rastlanır. En keskin yargılar, genellikle bu tür kalemlerin ifadelerinde görülür. Fakat itiraf edelim ki, bu kalemlerin önemli bir bölümü, Kibarlık Budalası gibidir; farkında olmadan karşılaştırma yapmayı sürdürürler.

Bu son tespitle siyasi düzenlerin sınıflandırılmasına ilişkin tartışmalar bitirilmiş oluyor. İzleyen bölümde, siyasi kültür sorununu tartışmaya çalışacağız.

Bölüm: 3

3. SİYASİ KÜLTÜR

Hatırlanırsa, Montesquieu bize ulusun **genel ruh halinden** söz ediyordu. Her toplum, yaşadığı coğrafyanın, öteden beri geçirdiği maceraların -ki buna toplumun belleği de diyebiliriz-, davranış kalıplarının ve tabii dinî inançların hep birlikte şekillendirdiği yaygın bir ruh haline sahipti. Bu ruh hali, çok derinlerden itibaren harekete geçerek siyasi düzeni besliyordu. Aron, Montesquieu'nün sözünü ettiği bu türden bir değişkenin, çağdaş antropolojinin kullandığı kültür kavramıyla aynı anlamda ele alınabileceğine dikkatlerimizi çekmekteydi.¹ İbrahim Müteferrika da, aydınlanma dönemi Fransız yazardan otuz yıl kadar öncesinden, yine kültür sözcüğünü kullanmaksızın, bu sözcüğün sonradan içereceği anlamlardan bazılarını, örneğin halkın âdab ve âdetlerini, yönetim kararlarını alırken hesaba katmak gereğini vurgulamaktaydı.²

Belki bu alanda, Kadim Yunan düşünürlerini ilkler arasında saymak gerekecektir. Herodot'tan beri, toplumların yazılı olmayan kuralları hep dikkat çekmiştir. Tukidides, **Pelopones Savaşları**'nda ünlü Atinalı siyasetçi Perikles'in **Cenaze Söylevi**'ni nakleder. Bu söylevde övgüyle vurgulanan Atina'nın yönetim biçiminin temelinde Atinalının yaşama bakış tarzı yatar. Yine kültür sözcüğü kullanılmaksızın, bu toplumun kökenindeki temel özelliklere atıf yapılır. Perikles, Atinalıların savaş ve barışta gösterdikleri başarıların herkesin malûmu olduğunu belirtir ve ekler: **“Üzerinde durulması gereken asıl konu, kentnin başarılarının arkasındaki görünmeyen gerçektir. Bu da siyasi kurumların ve âdetlerin başarıyı getiren doğasıdır”**.³ Sözü edilen doğanın sergilediği özelliklerin başında, yasalara saygı, özel ilişkilerdeki yumuşaklık, cumhuriyetin yasalarını çiğnemenin en büyük ayıp ve suç sayılması, her Atinalının toplumsal konumuyla değil, öncelikle bireysel katkıları ölçü alınarak değerlendirilmesi gelir.

Demek oluyor ki, **siyasi yaşamın asıl hamuru** diye adlandırılabilir, siyasi kurumları oldukları gibi yapan, siyasi davranışları ve siyasi zihniyeti alttan alta biçimlendiren, çözümlemesi gerekli bir alan vardır.

Kültür kavramının yaygın ve ayrıntılı olarak incelenmesini antropoloji (insanbilim) bilim dalına borçluyuz. Toplumların ve genel olarak insani faaliyetlerin mahremiyetine nüfuz etme becerisi, antropoloji alanındaki çalışmalar sayesinde gelişmiştir. Nitekim, siyasi kültür tahlillerinde öncülük yapmış kalemlerin esin kaynağı, bu bilim dalının yapıtları arasından çıkmıştır. Antropoloji uzmanlarının kültür tanımlarına geçmeden, sözcük üzerinde bazı açıklamalar yapmak gerekiyor.

Kültür sözcüğü, Latince'den itibaren bütün Batı dillerine geçmiştir. Türk yazınında ilk kez Ziya Gökalp, XX. yüzyıl başında kültür karşılığı olarak **hars** sözcüğünü önermektedir.⁴ Geleneksel Osmanlı düşünce hayatında, hars sözcüğü pek kullanılmamış; daha çok **temeddün**, **medeniyet** ve **fünun** sözcükleri **toplumun oluş halini** veya o halin içerdiği araçları ifadede başvurulan sözcükler olmuştur. **Kültür** ve **hars** sözcüklerinin ilk anlamı ekip-biçmek demektir. Başka bir deyişle, doğa üzerinde insandan kaynaklanan bir ilave faaliyetten ve bu faaliyetin özelliklerinden söz ediliyor. Gerek kültür, gerek hars, eş anlamlı iki sözcük olarak **doğalın** karşıtı bir anlam içerirler. Yeni Türkçe'de kültür karşılığı önerilen sözcük **ekindir**. Ancak ne ekin, ne de hars, dile pek nüfuz etmiş görünüyorlar. Bugün yaygın olarak kullanılan sözcük **kültür** oluyor.

Kültür, en yaygın kullanım biçimiyle herhangi bir toplumun rengini, kokusunu, o toplumu olduğu gibi kılan özellikleri ifade eder. Bu çok genel, dolayısıyla ciddi işlemselleştirme sorunları içeren bir tanımlama oluyor. Genel olarak kültürün, özelde de siyasi kültürün işlemselleştirilebilir tanımlarına bizi kısmen yaklaştıracak değişik kültür tanımlarını gözden geçirmek gerekiyor. Bu konuda başvurulacak alan, daha önce işaret edildiği gibi antropolojidir. Ancak söz konusu alanda, üzerinde ittifak edilmiş bir kültür tanımı bulmak bir hayli güçtür. XX. yüzyılın hatırlı antropologlarından Radcliff-Brown, birçok meslektaşının zahmetsizce teslim edeceği şu gerçeği ifade eder: “**Antropologlar, kültür sözcüğünü çok farklı anlamlarda kullanıyorlar**”.⁵ Kültürün ilk “**yazısız**” toplumların incelenmesini meslek edinenler tarafından farklı anlamlarda kullanılması, altı

özellikle çizilmesi gereken bir husustur. Sözcüğün en fazla kullanıldığı alan antropolojidir ve siyaset bilimi, oradan mülhem sözcüğe ve ifade ettiği içeriğine iltifat etmeye başlamıştır. Bu bakımdan, antropolojideki tanım çeşitliliğinin siyaset bilimine de yansımaları doğaldır.

Giriş mahiyetindeki bu kısa bilgilerden anlaşılıyor ki, kültür sözcüğünün nasıl kullanıldığını sorgulayan biri, oldukça çetrefil bir işle karşı karşıya demektir. Siyaset bilimine giren sözcük, içerdiği tüm farklı anlamları bu yeni alana taşımıştır. Halkların ruhu, ulusların karakteri, toplum zihniyeti gibi adlandırmalar, kültürle birlikte ve muğlak bir biçimde kullanılmıştır. Bunlara, ideoloji, meşruiyet ve oydaşma kavramlarıyla kurulan ünsiyeti de ekleyelim. Kültür alanını tahlil eden çalışmalarda, kısacası okuru yoksunluk duygusu içinde bırakan ve muğlak çerçeveler çizen kullanım biçimleri pek çoktur. Sonuçta bir dizi soru işareti, kültür konusunda düşünmeye çalışanların beyininde hep boşlukta kalır. Bazı tanımların işlemselleştirilmesi, ya çok zordur; ya da imkânsızdır. Yine de özellikle antropologların katkılarıyla kavramı soyutlayıcı yönde önemli bir yol alınmıştır. Aynı şekilde, kavramı işlemselleştirilebilir bir içerikle tanımlayanlar olmuştur.

Siyaset biliminin kültür değişkenini nasıl kullandığı sorusuna geçmeden, antropologların kültür tanımlarını ait oldukları okulları izleyerek gözden geçirelim. Bunun, bizi bir hayli oyalayıcı bir iş olduğunu da şimdiden kabul edelim.

3.1 ANTROPOLOJİDE KÜLTÜR

Hemen hemen antropologların tamamının kendisine atıf yapmadan geçemediği E.B.Tylor, ünlü **Primitive Culture** başlıklı yapıtında, kültürü şöyle tanımlar: Kültür, Tylor'a göre, **“Bir toplumun üyesi olmak sıfatıyla insanın edindiği malûmatlardan, taşıdığı inanç ve ahlâktan, yarattığı sanattan, izlediği hukuktan, hayatını biçimlendirdiği âdetlerinin yanı sıra tüm beceri ve alışkanlıklarından oluşan bir bütünü”** ifade eder.⁶

Bu tanımlama, dikkat edilirse, kültür başlığı altında topluma ilişkin bir dizi özelliği saymaktadır. Arka arkaya sayılan özelliklerin birarada ifade ettiği şeye de kültür denilmektedir. Buna sayarak betimleme de denebilir. Kültür adeta içine birçok şeyin girdiği bir ambar gibidir. Ambara doluşan unsurlar, hep birlikte kültürü tanımlarlar. Oysa, daha ileride görüleceği gibi, tüm bu unsurları yatayına kesen, bu farklı kültür göstergelerini birarada tutan ortak eksen-ki asıl kültür sıfatına layık bu eksen olmalıdır, belli değildir. Unsurlarını sayarak yapılan kültür tanımlaması, birçok siyaset bilimcinin çalışmasına örnek oluşturmıştır. Zikredilebilecek iki ilginç kalem **Pye** ve **Verba**'dır. Bu iki siyaset bilimcisi, **Political Culture and Political Development** başlıklı çalışmalarında, tıpkı Tylor'da olduğu gibi, içerdikleri unsurları sayarak siyasi kültür tanımı yaparlar.⁷ Kültürün içeriğini ilerideki sayfalarda incelemeye çalışacağız. Şimdilik şu kadarını belirtelim ki, tadadi yöntemle yapılan kültür tanımları ciddi eksikliklerle malûl görünmektedir. Öğrenilmesi istenen konuya yeterince nüfuz ettirici değildir.

Bazı yazarlar da, kültürü kuşaktan kuşağa devredilen bir toplum bilinci, bir vasiyet ve miras olarak görürler. Durkheim bunlardan biridir. Kültürün bu devredilebilirliği, başka bir anlatımla zaman içinde hareket etmesi, önemli bir özelliktir. En azından, kültüre ilişkin olarak, onun dirik bir yapıya sahip olduğunu düşünmek zorundayız. Bu yaklaşımda, kendisine süreklilik atfedilen kültür, bireyi aşan, bireyin önünde hazır bulunduğu, toplumsal olgu gibi algılanır. Durkheim, **Toplumsal İşbölümü**'nde "**toplum bilincini**", "**toplumu oluşturan bireylerin ortalama duygu ve inançlarının bütünü**" olarak tanımladıktan sonra, kültürü bu toplumsal bilincin doğal bir sonucu, kendiliğinden ortaya çıkan bir uzantısı gibi tahlil eder.⁸ Kültür, kuşaktan kuşağa intikal ettirilen bir mirastır. Zaman boyutunda toplumu seleften halefe taşıyan, dolayısıyla tarihi bir etki icra eden, ortak ve paylaşılan alanlardan söz edilmektedir. Durkheim'ın kendi kaleminden nakletmeyi sürdürürsek, "**herhangi bir inanç, kuvvetli bir biçimde toplum tarafından paylaşıyorsa, bu inanç biraz dinsellik içerir. Dine yönelik**

saygı işaretlerini bu inanca yönelik olarak da görebiliriz".⁹ Yazara göre din, " **toplumsal ortak bilincin oldukça merkezî bir noktasında yer işgal eder**". Dinin, efsanelerin ve mitlerin kültür üzerinde pay sahibi oldukları iddiası, bu yolla mirasın varlığını sürdürdüğü tespiti, oldukça paylaşılan bir tespit gibi görünüyor. Dinle ilişkilendirilsin veya ilişkilendirilmesin, bizim açımızdan önemli olan tespit şudur: **Kültür, devredilebilir bir şeydir ve bireylerin paylaştıkları ortak alan içindedir**. Devir nasıl cereyan etmektedir? Kültür, devir konusu olmasının ya da paylaşım alanı oluşturmamasının dışında, nasıl doğmaktadır? Bu ve benzeri sorular, işaret edilen yaklaşımın cevaplarını boşlukta bıraktığı sorular oluyor. Çok daha önemli bir soru, kültürün toplum içinde ne türden ihtiyaçları karşıladığı noktasındadır. Bu son soru, ilgimizi işlevselci kültür tanımlarına doğru yönlendirmeyi gerektirir. Karşımıza çıkan isim, ünlü bir antropologdur:

"Kültür kavramıyla bir bütün anlaşılır. Bu bütün, insanların kullandığı araç-gereçleri, tüketim maddelerini, toplum içinde o toplumu oluşturan alt birimlerin işleyişini düzenleyen kuralları, yine bu alandaki fikirleri, alt birimlerin somut faaliyetlerini, inançları ve âdetleri içerir. Kültürü ister ilkel ve basit biçimiyle tasavvur edelim; veya tamamen aksi bir yönde karmaşıklaşmış ve evrimleşmiş türüyle ele alalım; her iki durumda da insanoğlunun karşılaştığı çok somut yaşam sorunlarının üstesinden gelmesini sağlayan insani, fikrî ve maddi vasıtaları anlamak söz konusudur".¹⁰ Bu tespitler, Malinowski'ye aittir ve yazarın kültüre ilişkin yaklaşımı konusunda önemli işaretler vermektedir. Malinowski'yi biraz daha izleyelim: **"İnsanın yaşam sorunlarının kökeninde, demektedir yazar, doğal ihtiyaçların esiri olmak kadar, bu ihtiyaçları giderebileceği kaynakları bir taraftan ona sunarken, yanı sıra bir dizi hasmane engelleri de karşısına çıkaran bir çevre içinde bulunması yatar"**.¹¹ Başka bir deyişle, insanoğlu, içinde yaşadığı çevrenin sadece nimetlerinden yararlanmaz, yine aynı çevrenin kendisine dayattığı külfetlerin

de üstesinden gelme durumundadır. Nimete uzanan el, külfeti de o hamlesiyle birlikte aşmak zorundadır. Doğası gereği nimetten vazgeçemeyeceğine göre, külfetten de uzak duramayacak demektir.

A Scientific Culture'ın yazarı, “ **bu çok açık seçik gerçeklerin altını**” boş bir gayretle, lâf olsun diye çizmiyor. Okurunu çekmeye çalıştığı bir yön var. O yönü kendisi şöyle ifade etmektedir: “**Kültür üzerine bir kuramın her şeyden önce biyolojiye dayandırılması gerektiğini işaret etmek**”.¹² Başka bir ifadeyle, kültürü açıklarken, insanın insan olmaktan kaynaklanan ihtiyaçlarını hesaba katmak, daha doğrusu işe oradan başlamak gerekiyor. İnsanın biyolojik ihtiyaçlarını hareket noktası alan bir kültür tanımı ve kültür tahlili önerisi dile getiriliyor. Nitekim, yazar hükmünü şu cümlelerle ifade edecektir: “**İnsanın yaşamına ilişkin birinci derecedeki ihtiyaçlarının giderilmesi, her kültürün mutlaka çözümlemek zorunda kaldığı bir sorundur. Beslenme, üreme ve sağlık ihtiyaçlarının vazettiği sorunların üstesinden gelinebilmelidir. Çözüm, doğada kendiliğinden var olmayan, yani insanın hazırda bulmadığı, fakat bir çalışma ve gayretin sonucunda yarattığı, bu anlamda da yapaylık içeren, doğal ortamdan farklı bir insani ortamın yaratılması sayesinde mümkün oluyor**”.¹³ İşte bu yapay ortam, Malinowski'nin yaklaşımında, kültürden başka bir şey değildir. Daha fazla ilerlemeden, hemen bir noktanın altını çizelim. Kültür bir ihtiyaca yanıttır. Kültüre şeklini veren, cevaplandırılmaya çalışılan ihtiyaçlardır. Özetle kültürün, insanın hayati ihtiyaçlarından kaynaklanan çok temel bir işlevi vardır. İhtiyaçlar ve kültür, adeta birlikte koşulan atlar gibi birbirini tamamlar. Bu tamamlayıcılık, kültürü oluşturan unsurlar arasında da işleyen bir husustur. Kültürün her unsuru, hem diğer unsurları, hem genelde kültürü tamamlar. Tüm bu türden tespitlerin en doğal uzantısı, **kültürün bir bütünlük ve bir işlevsellik içermesi** yönündeki önerme oluyor.

Tylor, kültürü unsurlarını sayarak tanımlıyordu. Aslında Malinowski de benzer unsurları saymakla birlikte, bu unsurlar ara-

sında bir bütünlük görmektedir. Gördüğü **bütünlüğü sağlayan şey de, her unsurun yerine getirdiği işlevlerdir.** Yazarın bize ulaştırdığı bulgulardan ve genel olarak izlediği yaklaşımdan ders çıkarmak gerekiyorsa, bu ders, kültür başlığı altında toplanan özelliklerin anlaşılmasında asıl bakılması gereken şeyin ihtiyaçlar olması gerçeğine dayanır. Kültür olgusunun üzerine tutulacak ışık, söz konusu kültürün ait olduğu toplumun ihtiyaçlarıdır. Malinowski, yaklaşımını aşırı derecede savunan yazar kimliğiyle temayüz eder. “**İnsanlık midesi üzerinde yürür**” ifadesi onundur ve tartışmasız bir biçimde, yazarın çıkış noktasını abartıyla işaret eder.¹⁴

Ancak, iş bu özdeyişle bitmemektedir. İnsanın doğal ihtiyaçları tarafından belirlendiği iddia edilen kültür, kendi içinden baktığı zaman, oldukça farklı bir özelliğini ortaya çıkarır. Çünkü, Trobrian yerlilerinin bu çok okumuş dostu, meslektaşlarına bulgularını anlatırken, başka bir noktaya dikkatleri çeker. Onun kendi diline kulak verelim: “**yukarıda işaret edilen ihtiyaçların karşılanabilmesi için, kültürün kendisi de sürekli olarak yeniden üretilmeye, özenle korunmaya ve itinaya, dahası sürekliliğini sağlamak için yönetilmeye muhtaçtır. Böylece, insan kendini sadece doğal bir ortamda değil, aynı zamanda yapay bir ortamda bulur ki, bu yeni ortam, yeni ihtiyaçların ve toplumsal şekillerin doğmasıyla sonuçlanır. Bu noktadan itibaren artık insanın önünde, onu belirleyen, ona yön veren bir de kültür vardır. Çok açıktır ki, kültür geleneği, kuşaktan kuşağa devredilebilmelidir. Her kültür, kendisine özgü yöntemlerle bu devir işini çözer. Tüm bunlar, belli bir kamu düzeninin varlığını ve huzurun sağlanmasını gerektirir**”¹⁵

Görüldüğü gibi yazar, kültürü temel insani ihtiyaçların fonksiyonu olarak değerlendirmekle birlikte, yaklaşımına oldukça geniş bir açılımı eklemeyi de ihmal etmemektedir. Yeni açıldığı alanda kültür, hem görece bir özerkliğe sahiptir; hem başka şeyleri belirleyen, başka şeylerin şu veya bu yönde tecelli etmesine katkıda bulunan önemli ve faal bir değişkendir. Malinows-

ki, işlevselci yaklaşımı benimseyen okulun kurucuları arasında sayılır. Bu okulun bakış açısına göre işlevselcilik, bir kuram, genel bir açıklama anahtarı değildir. Eğer, mutlaka bir ad verilmesi gerekirse, birçok yazarın ittifak ettiği nitelemeyi hatırlatmak yeterlidir. Genel kaniya itibar edilirse, işlevselciliğin bir tür “**a way of looking at things**” olduğunu vurgulamak durumundayız. Kısacası, işlevselcilik bir bakış tarzıdır. Bu tarzın, tarihi ve geçmişi dışlayan bir tarz olduğunu belirtelim. Atıf kalıplarının, sık başvurduğu mecazların canlı varlıklarla sınırlı kaldığını hatırlayalım. Karşılıklı bağımlılık, keza, temel önermelerinin başında gelir.¹⁶ Kısacası, toplum ve kültür, adeta canlı bir varlık gibidir. Ve tabii hiçbir şey, içinde bulunduğu genelden bağımsız değerlendirilmez. Bu son hüküm tersinden de okunmalıdır. Örneğin, gözlemci, gözlediği toplumda ve kültüründe herhangi bir özellik saptamış ise, bu demektir ki, o özelliğin, o kurumun söz konusu toplumda mutlaka bir anlamı vardır. Topluma ve kültüre ilişkin hiçbir gerçek, lâf olsun diye, anlamsız bir biçimde olduğu yerde değildir. Her kurumun, her âdetin ait olduğu kültür içinde doldurduğu bir boşluk olmalıdır. Bütün bunları belirttikten sonra; artık şu gerçeği apaçık ilân etme zamanı gelmiştir: İşlevselcilik ister istemez, bir tür toplumsal gerçekçilik anlayışını izler. Muhafazakâr bir anlayış olduğu kesindir. Söz konusu değişim olunca, açıklamaları kısırlaşır. Kültürün oluşumu açıklamada dışında kalır. Her kültürün kendine özgü olduğu savı, kültürlerin ve toplumların ortak noktalarını vurgulamanın önüne geçer. Tahliller genelde dirik değil, durağandır.

İnsanoğlunun temel ihtiyaçlarından başlayarak geliştirilen ve “**ihtiyaçlar kuramı**” diye adlandırılan Malinowski’nin bu yaklaşımı, sonuç olarak kültürü, ihtiyaçlara yanıt vermek için kullanılan bir araç gibi görüyor. Aile ilişkilerinin düzenlendiği kurallardan söz ediliyorsa, o halde aslında toplumun biyolojik anlamda kendisini tekrar üretme ihtiyacının karşılanması söz ediliyor demektir. Şimdi bu çerçevede ele alındığı zaman, Malinowski’nin kültür tanımına fiilen bir katkıda bulunduğunu söylemek güçtür. Aslında gerek öğrencileri gerek meslektaşları, Malinowski’nin ölümünden sonra yayınlanan kültür kura-

mından çok, yerliler arasındaki alan çalışmalarını önemsemişlerdir. Gerçekten bu çalışmaları, daha az soyuttur ve görgül bulgular içerir; dolayısıyla, toplumsal ilişkileri anlamada belki daha aydınlatıcı çalışmalardır. Trobrian yerlileri üzerindeki gözlemleri çok dikkat çekmiş, yeni tartışma konularının başlıklarını oluşturmuştur.¹⁷ Malinowski, burada bize **kula** diye adlandırılan bir toplumsal olgudan ve kültür unsurundan söz eder. Tespitleri şöyledir: Trobrian yerlilerini toplum halinde tutan ve onları birleştiren, daha önce başka toplumlar hakkında da iddia edildiği gibi, ortak toplum vicdanı değildir. **Kula**, karşılıklılık ilkesi üzerine işleyen bir ağ, bir ilişkiler kümesi ve yerlileri birarada tutan toplum bağıdır. Yazara göre, **kula**'yı açıklamak, aynı zamanda Trobrian yerlilerinin kendilerinin bile farkında olmadığı, onlara özgü çok özel bir olguyu, birlikte olma olgusunu açıklamaktır.

Kula ağı, **mwali** (deniz kabuklarından yapılan bir tür bilezik) ve **sulava** (yine deniz kabuklarından yapılan bir gerdanlık)ların karşılıklı alınıp-verilmesinden oluşur. Ağa, yerlilerin tümü dahil değildir. Örneğin kadınlar kula ilişkilerinin dışındadır. Keza, her birey, kula ağına eşit derecede katılmaz. Ağ içinde yoğun ilişkileri olanlar, aynı zamanda yerliler arasında en güçlü, en etkili kişilerdir. Kula içinde iki tür muhatap var: **Bilezik verip, gerdanlık alanlar; gerdanlık verip, bilezik alanlar**. Alınan nesnelerin biriktirilmesi söz konusu olmaz. Çünkü, alınıp-verilen bilezik ve gerdanlıklar, bir ticari meta değildir. Onların mübadele edilmesi, daha çok **törensel içerikli** fırsatlar oluyor. Mübadelede bulunmak saygınlık yaratan bir işlemdir. Herkesin kula ağına eşit derecede katılmadığı belirtilmişti. Bazılarının, mübadelede bulundukları birey sayısı oldukça çoktur. Örneğin iki yüzden fazla mübadele muhatabına sahip olan yerliler vardır. Bazılarında ise, sayı üçü dördü geçmez. Bu durum şöyle bir sonuç doğurur: Çok verebilenler, daha çok ilişki içindedir; az verebilenler, daha seyrek denebilecek ilişkiler içindedir. Yoğun ilişki içinde olanlar, bu ilişkilerindeki yoğunluğa göre toplum içinde saygınlık ve güç kazanırlar. Özetlersek; **daha çok sahip olmak, daha çok verebilmek, daha çok verebilmek de**

saygın ve güçlü olmak anlamına gelir. Sahip olmak, biza-tihi önemli değildir; çok verebilmeyi sağladığı için önemlidir. Çünkü çok verebilen, daha fazla sayıda muhatapla ilişki halindedir. İlişkilerindeki bu yoğunluk, kişiyi toplum içinde etkili bir konuma getirir.

Kula bağlantısı, rastlantılara dayalı, gelip geçici bir bağlantı gibi tanımlanamaz. Süreklilik içerir ve bu süreklilik, aynı zamanda kalıcı ittifaklar manzumesi demektir. Kula, adeta Trobrian yerlilerinin **“toplum sözleşmesidir”**. Yerli birey, ister bilezik verip, gerdanlık alanlardan olsun; ya da gerdanlık verip, bilezik alanlardan olsun; bu mübadeleyi, önüne çıkan herhangi biriyle yapmaz. Muhatap seçimi, ataerkil bir çizgiyi izler; en önemlisi tüm bir yaşamı bağlar.

Trobrianlı, madem ki, çok vermek için sahip olma durumundadır; o halde **ihtiyaç var** gerekçesiyle değil, saygınlık artırmak için üretecektir. Biyolojik ihtiyaçların çok üzerinde üretim yapmak, Trobrianlılar için bir tür dinsel bir iştir. Yazar, bize, çokluğundan dolayı çürümeye bırakılmış hasattan söz ediyor. Bolluk ve fazlalık üzerine; verme ve verebilmede sınırsızlık üzerine kurulu bu kültür, altı çizilen özellikleri dolayısıyla **geçimlik iktisat** çerçevesini ciddi bir soru işaretiyle karşı karşıya bırakmaktadır.

Toplumu, böyle karşılıklı mübadele ekseninde tanımlamak önemli bir bakış tarzıdır. Marcel Mauss da, Kuzey-Batı Amerika’da yaşayan yerlilerin **potlaç** âdetini yine bu tarz bir bakış açısıyla yorumlamaktadır. **Hediye Üzerine Denemesi**’nde, Mauss, karşılıklı hediye alıp-vermenin toplumu nasıl dokuduğunu açıklamaya çalışır.¹⁸ En saygın yerli önder, en fazla dağıtan olmanın arayışı içindedir. **Potlaç** diye adlandırılan bu âdet, hem bireye saygınlık sağlayan, örneğin toplum içinde onun yerini yükselten, hem toplum içinde ilişki ağı kuran bir yöntemi ifade etmektedir. Burada ne sıradan bir biyolojik ihtiyacın karşılanmasına, ne de alıp-verme işinin sonunda bir kazanç beklentisine tanık olunuyor. Açıklanan âdetler veya kültür manzumesi, bir tür toplum olma şeklidir.

İlk bakışta, pek haklı olarak yerlilere ilişkin bu bilgilerin, çağdaş siyasi yaşamı anlamada ne gibi katkılarının olabileceği sorgulanacaktır. Öncelikle sorunu, kendi dışımızdaki bir toplumsal oluşumun nasıl cereyan ettiğini, karşılaştırmalı olarak tahlil etme işi gibi görmeliyiz. Kula kültürü, bir model, bir toplumsal tarz olarak değişik bir türeviyle günümüz toplumlarında da, üstelik siyasete ilişkin görülebilir. Örneğin siyaset biliminde **patronaj** (himaye) ve **müşteri** ilişkilerinden söz edilir. Bir siyasi grubu veya siyasi bir parti yandaşlarının oluşturduğu cemaati, mübadele ilişkileri çerçevesinde incelemek ve tahlil etmek mümkündür. Bugün biliyoruz ki, gerek Türkiye’de gerek başka ülkelerde, bir siyasi partinin mensupları, parti programlarını öyle sınıfın iyi not tutan çalışkan öğrencileri gibi okuyup incelemiş değillerdir. Partilerinin yönetim mevkilerinde yıllarca bulunup da, programlarını okuma zahmetine katlanmamış yöneticiler ve **ileri gelenler** vardır. Buradan yola çıkarak, bu tür bireylerin, bulundukları partilerde ne işleri vardır? diye sorulmamalıdır. Böyle bir soruyu sormanın gereksizliği, “o kadarcık kusur kadı kızında da olur” anlayışıyla meşrulaştırılmıyor. Unutmayalım; Trobrianlı yerliler de **kula**’yı hiç farkında olmadan uyguluyorlardı. Trobrianlıların neden Trobrianlı olduklarını Malinowski ve dikkatli okuyucuları onlardan çok daha emin bir biçimde bilebilirler. **Herhangi bir siyasi parti, kula gibi bir şey olabilir.** Mensupları arasında belli bir mübadele ağı kurmuş olabilirler. O siyasi partiyi anlamak, bu eğer söz konusu ise, o mübadele ağının şeklini ve anlamını ortaya çıkarmaktır. Partilere ve baskı gruplarına yönelik tahlillerin önemli bir bölümü, karşılıklı çıkar ilişkilerini anlamaya çalışır. Himaye ilişkileri, mübadele ilişkileri, çoğu zaman bir siyasi partiyi anlamada önemli anahtarlardır. Siyasi partiler, karşılıklı ilişkiler ağının geliştirildiği mekânlar gibi değerlendirilebilirler. İlişkilerin mahiyeti, yeni ilişkilerin kurulmasında gösterilen esneklik veya katılık inceleme konusu olabilir. Partilerin içinde, herkes, tıpkı kulada olduğu gibi, aynı derecede ilişki yoğunluğu yaşamayabilirler. Kimi üyeler daha geniş bir ilişki ağı kurmuş olabilirler. Kimi üyeler de bu alanda daha kısırdırlar. Parti içi saygınlık, bu üyelerin

hangi türünde daha yüksek veya daha düşüktür. Keza partilerin genel örgütlenme biçimleri, bu belirtilen soruların yanıtları çerçevesinde karşılaştırılabilir.

Siyasi partiler için geçerli olan gözlem soruları, bürokratik örgüt mensupları için de geçerlidir. Bakanlıkları, yerel yönetimleri veya topyekün siyasi sistemin çevresiyle ilişkilerini mübadele modeli çerçevesinde çözümlemeye ve okumaya çalışmak mümkündür. Özetle, Trobrianlıların tarzı, sadece kendilerine özgü olmayabilir. Kim bilir; çok sıcak baktığımız veya alabildiğine uzak durduğumuz bir örgütün Trobrianlı akrabaları vardır!..

Malinowski'nin işlevselciliği, "**kati**" nitelemesini haklı kılan bir yaklaşım olarak karşılanmıştır. Yaklaşımaya yönelik yukarıda işaret edilen eksikliklerin altını çizen başka bilimsel okulların katkılarını gözden geçirmek bu açıdan önemlidir. İki önemli isim öne çıkıyor. Bunlardan biri Radcliff-Brown, diğeri de Merton oluyor.

Malinowski, kültürü biyolojik değişkenlerin sonucu gibi ele alıp inceliyordu. Toplumdaki her şey, bu bağlamda işlevseldi; bir işe yarıyordu. Bugün artık biliyoruz ki, kültür, ne sadece biyolojik bir belirleyicilikle (determinizm) açıklanabilir; ne de herhangi bir toplumsal kurum ve yöntem, görünürdeki ilan edilmiş varlığının icabına uygun işleyebilir. İşlevler kadar işlev bozuklukları, toplumsal dokuyu ve kültürü anlamamızda önemlidir.

Gerek kültüre, gerek topluma ilişkin açıklamalarda, Radcliff-Brown, biyolojik ihtiyaçların belirleyiciliğini kabul etmemektedir. Keza, toplumların ve kültürlerinin geçmişlerine kadar uzanmaya gerek de yoktur. Eğer toplum açıklanacaksa, bunu yine toplumun içindeki verilere bakarak yapmak durumundayız. **Toplum, toplumsal olan verilerle açıklanır.** Diğer taraftan, bugünü anlamak, yine bugüne ilişkin verileri değerlendirmekle sağlanabilir. Bunlardan çok daha önemli gördüğü asıl husus şudur: Kültüre ve topluma ilişkin ayrıntılı betimlemeler, kendine özgü durumları enine boyuna açıklamalar, aslında bilim adına iltifat edilmemesi gereken çalışmalardır. Ona göre bu türden çalışmalar, **idéographique** niteliktedirler. Oysa bilim **nomothétique** olmak zorundadır. Ne söylemek isteniyor, sorun nedir? Herhangi bir toplumun gözlenmesi, gözlemin en in-

ce ayrıntılarına varıncaya dek nakledilmesi, bilimsel tahlilin sadece bir parçasıdır. Bilimsel önermeler üretmek ve **nomothétique** nitelikte bilimsel bulgulara ulaşmak için, çok daha ileriye geçmek gerekir. Betimlemek, karşılaştırmak ve sınıflandırmak, bilimsel tahlilin **olmazsa olmaz** gereklerini ifade eder. Tabii tüm bu adımların sonunda, bilimsel çalışma, genel yasalara ulaşabilmelidir. Farklılığı, özgünlüğü vurgulamak, Radcliff-Brown'a göre bilim değildir. Daha doğru bir ifadeyle, genel yasalara ulaşan bir bilim değildir.¹⁹

Yazarın, budunbilimsel (ethnographique) betimlemeler ve gözlemlerden çok, genele ve evrensel olana yönelmesini bu kısa açıklamadan anlayabiliyoruz. Birçok muhalefet şerhi içerse de, kendisinin Durkheim tilmizliği pek öyle temelsiz bir tilmizlik gibi görünmüyor. İlgisini yoğunlaştırdığı alan, toplumsal ilişkiler ve toplumsal yapıdır. Zaten ona göre kültür, inançlara ve fikir hayatına ilişkin zihinsel ürünlerden ibarettir. Doğal olarak tekil bir topluma özgüdür. Gözlemci, bir topluma baktığı zaman, orada sanat adına üretilenlere veya tefekkür hayatının cereyan şekline öncelik veremez; bu öncelikten itibaren, o toplumun dokusunu açıklayamaz. Asıl ilgilenmek zorunda olduğu şey, toplumsal ilişkiler ve toplumun yapısıdır. Toplumsal yapıdan anladığına gelince, verdiği tanıımı şöyle tekrar edebiliriz:

“Parçaları bir bütünlük oluşturacak şekilde, bireyle ri birleştiren toplumsal ilişkilerin tamamına, toplumsal yapı” denir.²⁰ Bu yapı karmaşıktır ve içerdiği unsurlar, bireyle ri belli bir çerçeveye içine sokar. Keza, toplumsal yapı, yapı içinde oynayan bireylerden (oyunculardan) bağımsızdır. Oyuncular değişir; yapı, başka bir deyişle **oynama biçimi** değişmez; kalıcıdır. Somutlaştırarak ve örnekler etrafında açıklamaya çalışırsak, asıl önemli olan, doğrudan veya genel olarak oğul ile baba arasındaki ilişkidir. Veya kral **“K”** ile kendi tabiyetindeki **“T”** arasındaki ilişkiden çok, genelde krallar ve tebalaları arasındaki ilişkiler, toplumsal yapı içinde ele alınıp incelenen ilişkilerdir. Dikkat edilirse, ilişkilerde kim kiminle değil, **“ne giller”**, **“ne gillerle”** ne türden ilişki içindedir sorusu temel hareket noktasını oluşturmaktadır. Tahlil, özeli tanımlayarak yürütülmüyor; geneli tanımlamak esas alınıyor.

Bu kısa açıklamalar, bilimde “**özeli betimleyen-geneli tanımlayan**” ayırımına yazarın verdiği önemi bize daha açık-seçik gösterebiliyor. Radcliff-Brown, tahlillerinde yapısalcı işlevselcilik diye adlandırılan genel bir yaklaşım çerçevesini izlemeye çalışır. Herhangi bir yapı unsurunun işlevini betimlemekle yetinmez, insanların söz konusu işleve verdiği **anlama** da dikkat çeker. İşlev, bir bakıma yansız bir şey değil, anlam yüklü; bireyleri birbirine bağlayan ve biraz da bağladığı bireylerin kafalarında başkaca kavramlar çağrıştıran bir şeydir. Bir örnekle bu hususu somutlaştırmaya çalışalım: Güney Afrika ve Tonga yerlilerinde, dayı, sadece annenin erkek kardeşi değildir. Kabile ilişkilerinde, dayı-yeğen ilişkisi aynı zamanda anne kökenli başka anlamları da içerir. Dayı, annenin erkek kardeşi olmanın yanı sıra bir de “**erkek-anne**”dir. Dolayısıyla, anne-çocuk ilişkisindeki duygusallık ve yumuşaklık, dayı-yeğen ilişkilerine yansır. Babanın kız kardeşi hala ile yeğen ilişkilerinde ise, Batanyalar’da olduğu gibi, baba-çocuk arasındaki otorite ilişkisi hala-yeğen arasındaki ilişkilere de yansımaktadır. Hala, sadece hala değil, baba anlamını da içerir ve biraz “**kadın-baba**”dır.²¹ Bu örneklerde söz konusu olan, işlevlere yüklenen anlam zenginliğidir. Aile bağlarının oluşmasında, işlevler kadar, o işlevlere aile bireylerinin attettikleri anlamlar da toplumsal dokunun oluşmasında önemli bir katkıda bulunurlar.

Yazar, totemcilik geleneğinin anlaşılmasında da, benzer bir yaklaşım sergilemektedir. Totemcilik, insan-doğa ilişkisine gönderme yapmadan anlaşılabilir. Totemcilik, bilindiği gibi, bir toplumun doğadaki bir varlıkla olan özel ilişkileri ölçü alınarak alt toplumcuklara ve gruplara bölünmesini içeren bir uygulama demektir. Totemcilik konusunda ilk ciddi tanımlamaları Durkheim’a borçluyuz. Ona göre, bir toplum veya o toplumun alt grubu, üyelerinin arasında ortak paylaşılan bir bağa sahip değilse, iç dayanışmasını ve sürekliliğini sağlayamaz. Bu ait olma ve paylaşma duygusunun herkes tarafından taşınan bir duygu olması gerekmektedir. Bir şeyin -ki o şey bir nesne, doğadaki bir canlı varlık olabilir-, toplumun bu duygu birliğini temsil etme ihtiyacını karşılaması totem aracılığıyla olur. Günümüz toplumla-

rında bu işi, bayrak, ulusal marşlar ve toplumun birliğini ifade eden diğer simgeler sağlar. Şöyle de söyleyebiliriz: Totem, ortak toplum vicdanının simgesidir. Radcliff-Brown, Durkheim'ın bu açıklamalarına eklemeler yapmakta; önemli muhalefet şerhleri düşmektedir.

Öncelikle, totem etrafında toplanan grubun, örneğin klanın birliğini sağlama hedefi, tek başına totemciliği açıklamaya yeterli değildir. Totemin doğayı çağrıştırdığı ölçüde, totem etrafında toplananların doğayla bütünleşmesi hedefi sağlanmış olur. Totemcilik, sadece toplumun bütünlüğünü değil, toplum-doğa bütünlüğünü kurgulayan bir uygulamadır. Diğer taraftan; bir kabilenin içindeki farklı totemler, kendi aralarında yaptıkları göndermelerle, her bir totem etrafındaki dayanışma ve birliğe ek olarak, totemler arasında genel bir dayanışmayı ve birliği oluştururlar.²² Yazar, burada aslında bize **çoğulun birliğini** anlatmaya çalışır. Günümüz dünyasından örneklerle, toplum dokusuna ilişkin bu özelliği açmaya çalışalım:

Modern toplumlarda, farklı bayraklar, simgeler (totemler) etrafında toplanmış siyasi partiler veya çok daha geniş topluluklar vardır. Sık sık, bölünmelerin ulusal bütünlüğü tehdit ettiği yolunda kuşkular dile getirilir. Çoğu zaman, bu kuşkuların yersiz kuşkular olduğunu düşünebiliriz. Her parti veya her totemci grup, totemiyle kendisini genel bütünden tecrit ediyor değildir. Her totem, biraz da kendi gölgesindeki bireylere, diğer totemlere atfen kendilerini tanımlama fırsatıdır. Başka bir ifadeyle, totemler arasında anlama ve işleve yönelik adeta gizil ve örtük sözcükleriyle tanımlanabilecek bir karşılıklılık, bir diyalog vardır. Her totem, her simge, aslında tek bir halka değil; daha uzun bir zincirin sadece bir parçası olma durumundadır. Bunun önemli bir bulgu olduğunu özellikle belirtelim.

Radcliff-Brown'ın öğretisinden kültür tanımına ilişkin, tanım yapılırken izlenen yönetime ilişkin çıkarsamaları özetlemek gerekirse, şu tespitlerin altını çizmek durumundayız: Yazar, öncelikle antropologların kültür tanımında müttefik olmadıklarını belirtir. Kendisinin "**toplumsal yaşam tarzı**" diye adlandırdığını başkaları kültüre dahil eder. Kültür, bireyin başka bireylerle

ilişkilerinde öğrendiği malûmatlar ve fikirleri; benimsediği inançları; kazandığı ustalıkları ve beceriyi ifade eder. Kitaplar, sanat eserleri hep birer kültür unsurlarıdır.

Gözlemci, kültürden itibaren, toplumun genelini kapsayan gözlemler yapamaz; kültür, içinde bulunduğu toplum hakkında ancak sınırlı bilgiler verebilir. Yine de insan topluluklarını, diğer canlı varlıklardan ayıran asıl unsur, birincilerin kültüre ve kültür geleneğine sahip olmalarıdır.²³

Onun işlev kavramına getirdiği zenginlik; toplumsal yapıyı gayri şahsi bir düzeyde tanımlaması, hem toplumbilime hem toplumsal antropolojiye önemli katkıları oluyor. Soyutlama yolundaki zorlamalarını da unutmayalım. Bu son konuda, ileride göreceğimiz gibi, başka bir antropolog (bu, Lévi-Strauss'tur), alana yeni önerilerle girecektir.

İşlevselci okulun önemli bir diğer ismi Merton tarafından işlevselci tahlillere getirilen yeniliklere de değinmek gerekmektedir. Merton, katı işlevselciliği eleştirir; kendisinin geliştirdiği yeni kavramlarla yaklaşımın tahlil yeteneklerini daha bir keskinleştirir. Genelde Merton, mütevazı bir kuramcıdır; iddialı ve geniş ufuklu genellemeler kendisini pek ilgilendirmez. Katı işlevselciliğe yönelik eleştirileri şöyle sıralanabilir:²⁴

Herhangi bir toplum kurumunun veya kültür unsurunun işlevsel katkısı, mutlak; o toplumda herkes ve her kesim için aynı derecede makbul değildir. İşlevsel yarar, görece bir yarar ve kısmi bir katkıdır. Tüm bir toplum için, o toplumun tüm faaliyet alanlarını içeren, tüm bireylerine hitap eden bir işlevsel yarardan söz edilemez. Aynı toplum içinde birileri açısından işe yarayan bir simge, bir kurum, bir yöntem veya bir âdet, başkaları için hiç de yararlı olmayabilir. En azından, aynı sonuçları doğurmayabilir. Örneğin, dinlerin ve ideolojilerin birleştirici işlevinden hep söz edilmiştir. Oysa, biliyoruz ki, aynı alanı paylaşan dinler, din benzeri inançlar, bütünleştirici olabileceği gibi, çatışma kaynağı da olabilirler. Totem, birilerini birleştirirken; o birilerini, başkalarıyla çatışma haline de getirebilir. Bu oldukça iyi bilinen bir olgudur. Keza, işlevin zaman içindeki seyri de yansız bir seyir değildir. Bugün için işlevsel anlamda yararlı olan bir kurum, bir sü-

re sonra yararlı olmaktan çıkabilir. Özetle, bir yöntem veya bir kurumun içinde bulunduğu genele katkısı görece bir katkıdır. Zaman ve mekân içinde sürekli aynı yararı sağlamaz.

İkinci olarak, işlevlerden her durumda olumluluk beklenebilir. Belli bir durum için işlevsel olan şey, başka durumlar için hiç de işlevsel değildir. Dahası, olumsuzluk kaynağıdır. Modern yargı sistemlerinde adli usuller, genellikle adil kararların oluşması içindir. Oysa, bu usullerin ne pahasına olursa olsun ayrıştırılması ve sadakatle uygulanması, bazen adil kararın alınmasını güçleştirebilir veya adaleti imkânsız hale getirebilir.

Üçüncü olarak, işlevsel gereklilik önermesi, doğru bir önerme, üzerinde yürünebilir bir önerme gibi görünmemektedir. Örneğin, toplumsal dokuyu işleten, sadece işlevsel uyum olamaz. İşlevsel uyumsuzluklar, **dysfunction**'lar, iradî işlevlerin yanı sıra irade dışı, beyan dışı ve **gizil**, başka bir deyimle adlandırılırsa, **örtük işlevler** de toplumsal yapıyı çalıştırabilirler. Bu son hususun biraz daha açıklığa kavuşturulması yerinde olacaktır. Herhangi bir toplumsal kurum veya yöntem, kendisine açıkça atfedilen işlev dışında, hiç beklenmeyen bir ihtiyacı karşılıyor olabilir. Bayramlar ve özel günler, toplumda ticari hayatı canlandırır diye öngörülmemiştir. Tüm toplumlarda özel günler, bir **"ilk"**in tekrar yaşanması ve bir geleneğin canlı tutulması için vardır. İlk kurban, koyun ticareti canlı olsun diye kesilmemiştir. Bugün biliyoruz ki, Kurban Bayramı'nın yaklaşmasıyla birlikte, kurbanlık hayvan ticareti canlılık kazanır. Demek oluyor ki, kurban kesme geleneği, kendisinden beklenen dışında da sonuçlar meydana getirebilmektedir. Buna **"gizil"** veya **"örtük"** işlev diyoruz. Örneklerin çoğaltılması mümkündür.

İşlevsel bozukluklara veya işlevsel sapkınlıklara gelince, bu konuda şöyle bir örnek verelim: Bir kurum veya yöntem, kendisine atfedilen işlevin tamamen tersi bir sonuç verebilmektedir. Modern toplumlarda eşitliği sağlamak için genel kurallar vazedilir. Ancak, genel kurallar, ne denli genel olurlarsa olsunlar, karmaşık hayatın tamamını kapsayamadıkları için, uygulama sırasında eşitsizliklere neden olabilirler. Bu **"beklenmeyen sonuçlar"**da ısrar, işlevsel sapkınlıkları besler.²⁵ 1980 sonrası

Türk siyasi sisteminde çıkarılan seçim yasalarının asıl amacı, küçük partileri siyasi hayattan silmekti. 2000’li yıllara gelindiğinde elde edilen asıl sonuç, tüm partilerin küçülmesi oldu. YÖK kurulurken ifade edilen temel amaçlardan birisi, Türk üniversiteleri arasında eşgüdümü sağlamaktı. Keza, yönetimden öğretim üyelerini uzak tutarak, onların bilimsel araştırmalara fazla zaman ayırması bekleniyordu. Tam tersi oldu. Bir, bugün üniversite siyaseti, eşgüdümsüzlüğün neredeyse Webergil ideal tipidir. İki, Türk üniversite tarihinde hiç olmadığı kadar, 1980’lerden beri öğretim üyeleri YÖK’ü ve üniversite yönetimini tartışmaktadırlar. Üstelik o konuda ciddi bir araştırma üretmeksizin.

Merton’ın önerilerinden kültür tanım ve tahlillerine yönelik çıkartılacak sonuçların başında, kültürün işlevini düşünürken ihtiyaç duyulan şeytan avukatlığı gelir. Genelde kültürün ve tek tek kültür unsurlarının, ilahi bir uyum içinde olduklarını düşünmekten uzak durulması, hayırhah bir yaklaşım gibi görünüyor. Keza kültür, sadece işlevleriyle değil, işlev bozukluklarıyla da tahlil edilebilmelidir. Bu yaklaşım, en azından tahlili daha dirik kılacaktır. İşlevsel yaklaşımın gözlemci üzerindeki uyuşturucu etkisinin sınırlandırılması zorunluluğu var. Merton’ın önerileri bu alanda oldukça gözlemciyi donatıcı verilerdir. Bununla beraber, hem kültürün oluşumu, hem kültürün değişimi yanıtsız kalmayı sürdürüyor. Kültür konusunda çok daha yeni tanım ve tahlillere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu ihtiyacın yanıtlanmasında başka ustaların yaklaşımlarını yakın görünüme getirelim:

Bunlardan biri, Radcliff-Brown’un halefi Evans-Pritchard oluyor. Bu yazar da, “**yapi**” kavramına mültefit bakanlar arasındadır. Kendisi, birçok alan araştırması yapacaktır. Araştırmalarının ikisi, özellikle siyasi kültür tahlillerinde ufuk açıcı araştırmalar olarak görülmelidir. **Azandeler** üzerindeki alan çalışmasında yaptığı tespitlerden öğreniyoruz ki, geçerli kanının aksine, bu kabile insanları, diğer birçok yerli kabileler gibi hem nedensel düşünemediktedirler; hem açıklamalarında büyüye yer vermek-

tedirler.²⁶ Büyüye atfen yapılan açıklamalar, nedensellik açıklamalarıyla adeta bütünleşmiştir. Açıklayalım:

İleride de göreceğiz; çoğu zaman “**modern-uygar**” diye nitelenen düşüncenin pozitivizmine ve yöntemselliğine bakarak, yerli kabile insanların her şeyi büyüye dayandırdıkları iddia edilmiştir. Evans- Pritchard, bize, bu anlayışın vahim bir yanlış olduğunu Azandeler üzerindeki gözlemlerinin sonucunda açıkça göstermektedir. Farklılıklara karşın, insanın her yerde ve her kültürde insan olduğunu vurgulayan yazarımıza göre, pozitif düşünme, vakalar arasında ve doğada nedensellik arama, büyüye atıf yapmayı devre dışı bırakmamaktadır. Azande yerlilerinden birinin başına bir şey geldiğinde, diğer yerliler bunu sadece, “**büyü var da böyle oldu**” diye karşılamazlar. Örneğin, birinin başına ahşap kiriş düşmüş olsun. Azandeli yerli, bunu ilk ağızdan büyü işi olarak görüp, yorumlamaz. Yerlilere göre, kiriş düşmüşse, bunun açıklanabilir nedenleri vardır. Kurtlanmıştı; çürümüştür; veya yerine gereği gibi sabitleştirilmemiştir. Kiriş düşmüşse, mutlaka bu türden bir nedenle düşmüştür. Bura-ya kadar düşünce sistemleri, Boğaziçi’nin, Haliç’in çok bilmiş yazar çizerlerinden veya Londra, New-York gibi kentlerin aydınlarından pek de farklı değildir. Ancak Azandelinin çözemediği bir durum vardır. “ Kiriş çöktüğü zaman, niye filanca kişi tam altındadır?” Büyüye atıf, işte bu noktadan itibaren başlar. “ **O filancaya kötü büyü yapılmıştır; işte bu yüzden altından geçerken kiriş başına düşmüştür.**” Bir bakıma Azandeliler, bardağın niçin taşıdığını, onun dolu olmasıyla açıklamakla beraber, son damlanın etkisine gelince, bu onlar için açıklanması güç, **ancak büyü gücünün devreye sokulması gereken**, adeta olağanüstü bir iştir. Büyünün gücü bu noktada devreye girer. Şimdi kendimize karşı açık yürekli olalım ve bir an düşünelim: Türkiye’de trafik kazalarının niye olduğunu herkes bilir, herkes trafik kazalarının nedenlerini sayıp dökebilir. Ancak iş, belli bir kazanın açıklanmasına gelince, sorun ne kurallara uymayan sürücüdür; ne de maddi bir dizi etkendedir . Tek bir sorumlu vardır; o da “**trafik canavarı**” dır. Keza, dikkat edelim; enflasyon da bir “**canavar**” dır. Benzeri hiçbir hayvanat

bilgisi kitabında görülmeyen türden acayip bir yaratık, “**enflasyon canavarı**”dır. Enflasyon gibi iktisadi bir olayın gerçek nedenleri ile iktisatçılar uğraşa dursun, büyük halk yığınlarının indinde, dahası çoğu zaman iktisat öğrenci ve öğretimi üyelerinin indinde enflasyon canavarı, **top model** olma özelliğini hep korur. Demek oluyor ki, Azande yerlileriyle karşılaşan “çağdaş” bir Türkün, onlarla anlaşabileceği ortak noktalar olacaktır. Şöyle de söyleyebiliriz: İnsan, hiçbir gayret sarf etmeden, oturduğu yerden adını bile duymadığı kültürlerin lisanına kısmen de olsa, birkaç sözcükten ibaret kalsa da vakıftır. Kültür tahlillerinde evrimci okulun açıklamalarını izlerken, dile getirilmesi muhtemel eleştirilerde, Azandelere ilişkin nedensel düşünme tespitlerini tartışma fırsatı bulacağız. Şimdi aynı yazarımızın, Sudan coğrafyasında yaşayan **Nuer** yerlilerinin siyasi örgütlenmeleri hakkındaki gözlemlerine değinelim:

Nuerler, yarı yerleşik yarı göçebe yaşayan bir kabiledir. Merkezî bir örgütlenmeye sahip olmadıkları gibi, cılız bile olsa herhangi bir devlet yapısı geliştirmiş değillerdir. Yazar, onlar için “**düzenlenmiş düzensizlik**” yakıştırmasını yapıyor.²⁷ Nuerler, bölünme ve birleşme eğilimlerini sürekli gündemlerinde tutan insanlar. Sık sık daha küçük parçalara bölünebiliyorlar. Kendi aralarında anlaşmazlıkların çözümünde kuvvete kolayca baş vurabiliyorlar. Deyim yerindeyse, kılıçları kınında öyle pek kolay durmuyor. Evans-Prichard kendisini en fazla etkileyen Nuer görüntüsünün “**elinde mızrağıyla hamle yapmaya hazır**” yerli görüntüsü olduğunu söylemektedir. Keza Nuerler, kendi aralarında savaş halinden ittifak haline çok kolay geçebiliyorlar. Tabii bunun tersi de aynı derecede geçerli olabiliyor. Kabile önderi “**leopard derili adam**”, alıştığımız türden, öyle yaptırım gücüne sahip, emirleriyle herkesi yönlendirebilen birisi değil; sıradan bir hakem olarak temayüz ediyor. Çözmeye çalıştığı uyuşmazlıkta, davalı durumundaki tarafların eşit derecede güvenine sahipse, önderlik işinin üstesinden gelebiliyor; değilse, sıradan biri olmaktan öteye hiçbir ağırlığı yok. Nuer önderi, başka bir deyimle siyasi karar merkezi, bu işlevini yerine getirebilmeyi; muhataplarına eşit mesafede durmaya borçlu gibi

görünüyor. Elini taşın altına koyduğu, dava adamlığı götüğü için değil, tersine suya sabuna dokunmayan tavrıyla, bir bakıma yansız yaklaşımıyla önder olmayı sürdürüyor.²⁸

Nuerlerin iç dayanışması genellikle mesafeyle ilgili. Yazarın tespitlerini kendi ifadelerinden izleyelim: **“Kabilenin alt grupları ne denli küçükse, üzerinde yaşanan toprak parçası, o oranda daralmaktadır. Grubun üyeleri birbirleriyle yakın mesafede yaşarlar. Toplumsal bağlar, bu duruma koşut olarak genellikle daha samimi ve çok yönlüdür. Tüm bunların sonucunda, grup üyeleri birlik ve beraberlik konusunda daha kuvvetli bir duyguya sahip olurlar”**.²⁹

Siyasi bütünlük, doğrudan doğruya sahip olunan, üzerinde yaşanan araziye yayılmadaki yoğunlukla ilgilidir. Nitekim, **“grup küçüldükçe, bütünlüğü güçlenmekte ve üyeler arasındaki her türden ilişki sayısında ciddi artışlar gözlenmektedir”**.³⁰

Küçük mesafeler, daha sıkı ilişkiler, daha yoğun karşılaşmalar ve daha güçlü grup benliği demek oluyor. Mesafe kavramı, ilginç bir biçimde sadece coğrafya üzerindeki mesafeyi içermemektedir. Kabile üyesi bireyin aile soy ağacı içindeki yeri ile ve ailenin atası konumundaki büyüklerle kuşaksal mesafesi, en az coğrafi mesafe kadar ciddi bir etkiye sahiptir. Ailesinin merkezine uzak birey, bu uzaklıkla doğru orantılı olarak grup bütünleşmesine katılır veya gruptan uzaklaşma eğilimindedir.

Evans-Pritchard, işte Nuerlerin bu aile soy ağacı ve coğrafya zeminindeki hendesi dağılımın gösterdiği düzenliliği yapı kavramıyla açıklamaya çalışır. Dolayısıyla bölünme ve bütünleşme eğilimleri, söz konusu hendesinin tabiatını izler. Bu son ifadeyi, yazarın yaklaşımına ilişkin özetleyici bir tespit gibi görmek gerekiyor. **Yakın mesafe birlik, dayanışma; uzak mesafe dağılma, bölünme ve çoğu zaman da çatışma demek**.³¹

Mesafe kavramı saklı kalmak koşuluyla, hendese sürekli değişmektedir. Nuerler, bu nedenle sık sık bölünmekte; dış tehditler

karşısında genellikle biraraya gelmekte; yazarın veciz sözleriyle tanımlarsak “ **anarşi halinde düzen** ” kurmaktadırlar.³²

Antropolojide kültür konusunun içerdiği tartışmaların zenginliğine ve çeşitliliğine daha fazla vakıf olma ihtiyacı, işlevselci okulun dışına çıkmayı farz kılmaktadır. İki okulun kültür üzerindeki tanım ve tartışmalarına yönelmek gerekiyor. Bunlardan birincisi, kültürel evrimciliktir; diğeri ise, kültürel yayılmacılık oluyor. Bunlara, belki eklenecek bir üçüncü okul daha söz konusudur. Üçüncü okul, yapısalcılık diye adlandırılıyor. Bu son okulun iklimiyle, bir bakıma Radcliff-Brown ve Evans-Pritchard’ın yaklaşımlarıyla kısmi de olsa tanışma fırsatı oldu. Bu nedenle asıl ilgilenmemiz gereken isim, Claude Lévi-Strauss olacaktır. Şimdi, evrimci okulla devam edelim.

Bu okula ilginin birçok nedeni var. Her şeyden önce, **siyasi gelişme** tartışmalarında evrim kavramı sık sık önümüze gelecek. Keza, kültürün zaman içinde seyrini açıklamak, kendiliğinden önemli bir konu başlığıdır.

Kültür ve evrim tartışmalarını görmeden, bir hususun altını önemle çizmek gerekiyor. Siyaset biliminde olsun, toplumbilim ve antropolojide olsun, evrim fikri, birçok önyargının çıkış noktasını oluşturur. Evrimci okulun çerçevesine giren pek çok ünlü bilimsel çalışma vardır ve okulun kökeni, esas itibariyle XIX. yüzyıla iner. Bu yüzyıl düşüncesinin neredeyse **afyonu** haline gelen evrimci anlayış, ister istemez her alana sirayet etmiş görünüyor. Antropolojide kültür tahlilleri de bu genel havadan nasibini almıştır.

Evrimcilik, sadece gelişmeyi açıklama kuramı değil, fakat aynı zamanda gelişmenin kaçınılmaz ve önlenemez oluşunu vurgulayan bir yaklaşımdır. Mensuplarına göre, toplum ve kültür kurumlarının iki seçeneği vardır; bunlardan biri, yok olup gitmek; diğeri ise, zaman içinde mükemmelleşmek. Pek tabii olarak, evrimciler arasında adları geçen yazarlar, ağız birliği etmiş gibi aynı şeyleri söylemezler. Aralarında çok önemli farklılıklar vardır. Bazılarını evrimciler arasına koymak bile, teşebbüs

edenler için oldukça zor başarılabilir bir iştir. Okulun belirtilen bu özelliğinin yanında, kanımızca, vurgulanması elzem bir diğer özelliği, vardığı sonuçlardan bağımsız olarak, izlediği yöntemidir. Tüm evrimciler -en azından savundukları tez açısından böyle yapmak zorundadırlar-, karşılaştırmacıdır. Karşılaştırmalarını, artsüremli bir boyutta, yani zaman içinde uygulamak durumundadır. Sadece bu yönleriyle, öğretecekleri çok şey vardır.

Türlerin Kökeni'nde Darwin şöyle der: “**Sade bir başlangıçtan itibaren, giderek daha güzel ve giderek daha alışılmışın dışında sonsuz sayıda varlık biçimi evrilmiştir; halen de evrilmektedir**”.³³

Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, Darwin demek istiyor ki, ilk canlı oluştuğunda basitti. Yalın bir organizması vardı. Organizma, zamanla daha karmaşık bir yapıya dönüştü ve çevre koşullarına uyum sağladı. Basit ve yalın olandan karmaşık olana doğru hareket, bitmiş ve noktası konulmuş değildir; halen devam etmektedir; yarın da devam edecektir. 1859'da yayınlanan Darwin'in yapıtı, kızılcı kıyametin kopmasına neden oldu. Bunun anlaşılması, hiç de zor değil. Bilindiği gibi, dinden kaynaklanan nedenlerle, yeryüzündeki tüm canlıların bir kerede ve kalıcı olarak yaratılmış oldukları düşünülüyordu. Dahası, bu alanda köklü, tartışmasız bir inanç söz konusuydu. **Türlerin Kökeni**'nde geliştirilen açıklama çerçevesi ise, bin yılların alışılmış ve inanç düzeyinde benimsenmiş açıklamalarını alt üst ediyordu. Yeni bakış açısı etrafında oluşan yoğun tartışmaları bu açıdan olağan görmek gerekiyor. Darwin'in etkisi, bazılarının inanç dünyasını sarsmaktan daha ileriye gitti.

Doğaya yönelik bu çalışma çerçevesinin varsayım ve tespitleri, toplumbilim ve antropolojide derin yankılar buldu. Her şey, örneğin toplum yapısı, toplumun örgütlenmesi, dinî kurumlar, tarih ve âdetler, bir de evrim konusu olarak ele alınmaya başlandı. Toplumbilimde Spencer -ki Durkheim üzerinde etkili olacaktır-, toplumu evrim çizgisine oturttu. Ona göre, toplum tıpkı bir canlı varlık gibi, basit ve yalın bir yapıdan; karmaşık ve “**daha mükemmele**” doğru değişiyordu. Durkheim de, toplumsal işbölümünü evrimin hareket alanı olarak tanımladı. İlk

toplumlar dayanışmalarını, yani birarada olmalarını benzeşmeye, aynı şeyleri (soy, mekân, totem vb) paylaşmaya borçluydular. Toplumsal yoğunluğun artmasıyla birlikte, karmaşık ve farklılaşmış toplumlar ortaya çıktı. Daha fazla ulaşım ve iletişim vasıtalarına sahip olan toplumlar, aynı zamanda köklü bir işbölümü sürecinin içine girerek farklılaştılar. Yeni dayanışma, benzerlik üzerine değil, farklılaşmış toplum unsurlarının karşılıklı gereksinimi ve tamamlayıcılığı üzerine kuruldu. Basit ve yalın haldeki siyasi örgütlenmelerin yerini, “**gelişmiş**” ve “**karmaşıklaşmış**” devlet örgütlenmeleri aldı. Toplumdaki dünyevi faaliyet alanları, iktisadi faaliyetler, eğitim faaliyetleri, yasal düzenlemeler, dinî alanın dışına çıktı. Tüm bunlar, giderek **daha yoğun** ve giderek **daha görünür** hale gelmekteydi ve gelecekte de bu yönde evrimleşeceklerdi. Daha sonraki yıllarda, sık kullanılan bir benzetmeye yeniden atıf yaparak ifade etmek gerekirse, “**tıpkı ışığın prizmadan geçerken kırılıp yedi ayrı renge dönüşmesi**” gibi, toplumlar da önce basit ve tek renkliydiler. Evrimin prizmasından geçerek çeşitlenip, karmaşıklaştılar.

Antropolojide evrim çerçevesini benimseyerek çalışan ve daha önce kültür tanımı aktarılan en önemli isim Edward Tylor oluyor.

Tylor’ın ilgisini en fazla çeken alan, “**İlkel Kültürlerde Din**” dir. Durkheim de “**Dinsel Hayatın İlkel Biçimleri**” başlıklı yapıtında “**kültür**” ve “**din**” in “**ilkel**” görüntüsüyle ilgilenmişti. Bu anlaşılır bir şeydir. Yaklaşım evrimci olunca, ister istemez “**ilk**” olanı, “**basit**” ve “**yalın**” olanı tahlil etmek; açıklamalara oradan başlamak gerekmektedir. Bu noktada, toplumbilimci olsun, antropolog olsun, tıpkı bir arkeolog gibi, toplum kurumlarının ve kültür unsurlarının üstündeki katmanları kazarak, daha derinlere inmeye çalışılır.

Tylor, hatırlanırsa, dinî akide ve kavramları kültür tanımının içinde saymaktaydı. İngiliz antropolog, **animizm** kavramının bir bakıma mucidi sayılmaktadır. **Animizm**, din fikrinin adeta sıfır noktasıdır ve tek tanrılı “**gelişmiş**” dinlerle aynı ortak paydayı paylaşır. Tylor’ın anlayışında din, olağanüstü bir gücün vahiy yoluyla yeryüzüne kendisini göstermesi değildir. Din, tama-

men ussal bir süreç sonucunda, ilk halden bugünkü hâle evrilmiştir. Tek tanrı fikri, evrimin ulaştığı bir sonuçtur.

İlkel insan toplulukları açısından din, tüm varlıklara maddi yönlerinin dışında, bir de manevi ve ruhsal bir yön atfetmekle başlar. Varlık tek yönlü değil, iki yönlüdür. Varlığın maddi olmayan bu ikinci yönü **“anima”** diye adlandırılıyor. Din de **anima**’ya yani ruhlara tapınma olmaktadır. Atalara tapınma bu **“ilkel din”** in bir türevidir. **Animacılık** fetişçiliğe, fetişçilik çok tanrıcılığa dönüşmüştür. Yazara göre ruhlara atfedilen **“kutsallık”**, tüm dinlerin ortak paydasıdır. Canlı veya cansız her varlığa atfedilen kutsallık, zamanla tek bir noktada, tanrı fikri etrafında odaklaşmıştır.

Bizim açımızdan önemli olan, Tylor’ın başta **animacılık** olmak üzere, dinler hakkındaki fikirleri değil. Ancak, dini bir kültür kurumu olarak evrim sürecinde değerlendirmek, altı çizilmesi gereken önemli bir yaklaşımdır. En azından, din örneğinden yola çıkarak, **kültürün de evrildiği varsayımını kurmak mümkündür. Toplumun bir parçasını oluşturan kültür, toplumun tamamı gibi, artık değişen ve başkalaşan bir alan olarak temayüz eder.**

Kültürün en temel unsurları arasında sayılan büyü, din ve bilimin evrimine ilişkin tespitleriyle dinlerin çok geniş bir yelpaze içinde karşılaştırılmasını, James Frazer’a borçluyuz. Frazer’a göre insanlık tarihinin evrimi, üç aşamalıdır ve bu aşamalar, sırasıyla büyü, din ve bilimden oluşur. Hatırlarsak, Comte da benzer bir açıklama geliştirmişti.

Frazer, belki alan araştırmacısı değildi. Ancak tahlilleri birçok okurun olağanüstü beğenisini kazanmış görünüyor. Kendisine yöneltelen ve çoğu antropologlardan kaynaklanan eleştirilerin tüm haklılığına karşın, **Altın Dal**’ın yazarı, karşılaştırmalı dinler ve kültür alanında bugün de abide isimler arasında yer alır. Bakış açısını tanımak, bu bakımdan aydınlatıcı olacaktır. Özellikle, büyü konusundaki tespitleri, sadece insanlığın geçmişte kalmış bir halini anlatmakla sınırlı değildir.

Yazarın tahlillerine göre büyüsel düşünme, iki temel ilke üzerinde işler. Bunlardan birincisi, **“The like produces the**

like” şeklinde ifade edilmektedir. **Benzer benzerini yaratır** veya **sonuç, kendini yaratan nedene benzer**. Büyücünün, bir şeyin aslını taklitte yapması ve büyüsunü onun üzerinde icra etmesi, bu yasanın gereğidir. Asıl varlığın kopyası üzerindeki amelin, varlığın kendisinde etki yapması beklenir. Hasmin benzeri üzerinde uygulanan şiddetin, hasmın kendisine de aynı zararı vermesi umulur; vereceğine inanılır. Günümüzde bu türden hurafe inançların gözden düştüğünü sanmayalım. Bir ülkenin bayrağını yakmak, ünlü bir siyasi önderin kuklasını yapıp, sonra o kuklayı kalabalık önünde tahrip etmek, bütün bunlar yabancı olmadığıımız görüntülerdir.

Büyü uygulamasının ikinci yasasına gelince, bu yasaya göre, temasta olan şeyler, sonradan ayrılışlar bile, kendi aralarında birbirlerini etkilemeyi sürdürürler. Örneğin, birisinin herhangi bir eşyasına yapılan etkinin, o kişinin kendine de sirayet edeceği düşünülür. Gelin kız, duvak telinden bir parçayı, bekâr arkadaşlarına, farkında olsun veya olmasın bu amaçla verir. Bir zamanların ünlü başbakanı, her fırsatta şapkasını hayranlarına çaldırmaktaydı. Bunun, anlam açısından şapka harcamasını tasarruf etmek için yapıldığına inanma saflığını her halde gösteremeyiz. Hanımefendi ise, alışkanlığı, Sultanhamam fularlarını seçim otobüsünün üzerinden seçmenlerine atarak sürdürdü. Keza, yazarların imza günlerinde, daima müşterileri olmuştur.

Frazer'ın büyü etrafındaki açıklamalarına ilginizin nedeni, günümüzden bazı örneklere dikkat çekmek için değildir. Verilen güncel örnekler, fırsat değerlendirmenin ötesinde anlam taşımazlar; öylesine örneklerdir. Ancak büyüsel düşüncenin özellikleri, evrimin hareket noktasını irdelemek açısından dikkat çekicidir. Büyü yasaları, yazarın da belirttiği gibi yanlış yasalardır; bilim dışıdır. Yine yazarımıza göre, insanoğlu belli bir süre sonunda bu yanlışlığın farkına vararak daha başka açıklamalar geliştirmiştir. Bu nedenledir ki, din çağı, büyü çağını izlemiş görünüyor. İnsanoğlu büyü yaparak, yağmur yağdıramayacağını, doğayı durduramayacağını görmüştür. Büyüsel ayinlerin hiçbir işe yaramadığını görerek, daha farklı bir açıklama ve doğa anlayışına yönelme zorunluluğu doğmuştur.

Yeni anlayışa göre, doğaya hükmeden olağanüstü güçler vardır. İnsanın etrafında ne oluyorsa, bu olanların arkasında bir olağanüstü gücün varlığına inanma geliyor. Bu da, büyü'nün yerine geçen din oluyor. Artık, bilimsel açıklamalara sıra gelinceye kadar, her türlü doğa olayı dinle açıklanacaktır.

Daha önce verilen açıklamaları hatırlarsak, Frazer'ın din hakkında oldukça basit denebilecek bu genellemelerini kuşkuyla karşılamak gerekiyor. Azandeler örneğini tekrar etmek, kendiliğinden kuşkuları haklı çıkarmaya yetecektir.

Frazer, belli bir toplumsal dokunun içinde anlam ifade eden kültür unsurlarını, bulundukları bağlamdan kopararak değerlendirmektedir. Oysa, karşılaştırılması gereken şeyler kültür parçaları yerine, kültürün bütünlüğü olmalıydı. Bu nedenle karşılaştırmaya dayanan tahlillerinin yüzeysel tahliller olduğu ileri sürülmüştür.

Frazer'a şöhretini sağlayan yapıtı **Altın Dal** başlığını taşır.³⁴ Yapıt başlığını oldukça garip bir efsaneden alır. Yazarın okuruna gösterdiği derin iktidar ilişkileri, bu efsanenin tahliliyle ortaya çıkar. Bu bakımdan özellikle değinilmesi gerekmektedir. Keza, efsane çok farklı gibi görünen kültürlerin, bazı önemli ortak paydalarına da işaret eder.

Roma yakınlarında bir dağda, etrafı ağaçlarla çevrili bir tapınak vardır. Bu **Nemi** tapınağında bereket tanrıçası Diana'ya dua edilir; adaklar adanır. Tapınak kurallarına göre, herkes bu tapınağın rahibi olabilir. Bunun tek bir koşulu vardır; eski rahibi öldürmek ve ormanın kutsal ağacındaki Altın Dalı koparmak. Bu eylem, o kişiyi aynı zamanda ormanın da kralı ilan eder.

Frazer, efsaneden itibaren bir dizi soru sorar: Neden halef rahip, selefini öldürmek zorundadır? Neden Altın Dalı ilk koparan aynı kişi olacaktır ve nihayet neden o, ormanın kralıdır?

Aslında, ilk bakışta, bu denli vahşi özellikler taşıyan bir halef-selef ilişkisi, ne zamanın Roma geleneklerine, ne de kadim kültürün âdetlerine uygundur. Bu Nemi efsanesinin kökleri çok daha gerilerde olmalıdır. Yazar, tüm bir yaşamını bu efsanenin tahliliyle geçirmiş görünüyor. Bunun için efsanenin unsurlarını tek tek başka ilkel efsanelerle karşılaştırmış, binlerce miti ve efsaneyi elekten geçirmiştir.

Kutsal ağaç ve bereket, hemen hemen birçok kültürde varlığını sürdüren bir unsurdur. Rahip-Kral sadece Roma ve Kadim Yunan'da değil, aşağı yukarı bütün toplumların içerdiği bir özelliktir. Yaşlanan, artık gücünü kaybeden kral veya rahip ölmelidir. **Çünkü gücünü kaybederek ölürse, ölümüyle birlikte gücünü alıp götürecektir.** Dolayısıyla daha güçlü biri, eski rahip kralı öldürerek onun sihirli gücünü de kendisine geçirir. Kadim Kamboçya'nın su kralı olsun, ateş kralı olsun yataklarında ölme hakkına sahip değillerdi. Sudan'da yaşlı kralı, oğullarından biri öldürürdü. Java'da kral katli, kralın şahsında değil, kralın yerine törensel olarak geçen sıradan birisi üzerinde gerçekleştirilirdi.

Rahip-Kralı öldürmek, aslında onun güçten düşmesine meydan vermemektir. Hemen hemen hiçbir kültürde, kutsal gücün elden ve ayaktan düşmesine izin verilmez. Bu kültürlerde, bereketin devamlılığı, güçsüzlüğün ortadan kaldırılmasıyla sağlanır. **Kral öldürme, krallığı yaşatmanın bir başka adıdır.** Rahip katli, tapınağın yeni bir enerjiyle bereketi simgelemesini sürdürmektir. Bir bakıma, tazelenmenin ve yenilenmenin altında kral katli gibi bir acı yatar. Süreklilik için böylesi trajediler yaşanır.

Günümüz modern toplumları, artık söz konusu sorunu katil yoluyla çözümüyorlar. Daha doğrusu katil hâlâ daha var; ama fizik bir katil değil. Katil, yenilenmek, canlılığı ve gücü sürdürmek amacıyla manevi anlamda cereyan ediyor. Uygulaması kalmamış, yaptırımı olmayan yasalara "**kadük**" (hükümden düşmüş) deniyor ve yok farz ediliyor. Ya da yerine yepyeni bir yasa yapılıyor. Kurumlar açısından da benzer bir durum söz konusu. İşlevini yitirmiş bir kurumun eski bir bina gibi çökmesi beklenmiyor. Aşınan iktidarlar, iktidar olamayan hükümetler, seçimle, güvenoyuyla devriliyorlar. Yerlerine geçen hükümetler için "**taze kan**" deymi sık sık kullanılıyor. Yeryüzünün tüm eylem ve boylamlarında, belli bir yaştan sonra çocuklar, Altın Dala kendi elleriyle uzanıyorlar.

Evrimci yazının ilginç tespitlerinden biri de, bir zamanlara ait kültür unsurlarının, değişerek de olsa, varlıklarını sonraki dönemlere taşımasıdır. Eskinin kalıntıları mı başattır; yoksa yeni-

nin evrilmiş hali mi? Bu, apayrı, fakat son derece meşru bir soru oluyor. Soruya yanıt hangi eğilimde verilirse verilsin, birçok antropolog ve toplumbilimcinin üzerinde oydaştığı temel bulgu, kültürün yeknesak olmadığı gerçeğidir. İzleyen sayfalarda, kültürün coğrafya üzerindeki hareketini incelemeye çalışacağız. Böylesi bir hareket bile, tek başına kültürleri farklı renklerle süslemeye yetmektedir. Söz konusu olan, “**kültürün yayılması**”dır.³⁵

Kültür üzerindeki evrimci tahlillere göre, her toplum adeta birbirinden yalıtılmış gibi düşünülür. Yine her toplum, sadece kendisinin ürettiği bir tarihe sahiptir ve bir tür **sıfır noktasından** yola çıkarak, evrimin tüm aşamalarını iç değişimle aşmış gibi algılanır. Örneğin, herkes kendi içinde, ateşi bulmuştur; işe büyüye inanarak başlamış ve tek tanrı fikrine kadar ulaşmıştır. Keza, her toplum, ayrı ayrı tarımsal çalışmayı baştan itibaren kendisi geliştirmiştir. Din, siyaset, hukuk gibi alanlarda da benzer senaryo söz konusudur. Bunun oldukça kurgusal düzeyde kalan bir açıklama olduğunu görmemek mümkün değildir. Eğer toplumlara ilişkin bir evrimden söz edilse bile -ki edilmemesi için bir neden yoktur-, bunun her toplum ve her kültür açısından tekil bir çerçevede yaşanmış olduğu iddiası savunulamaz. Nitekim, evrimci okula yöneltilen bu alandaki eleştirilerin dile getirilmesi gecikmemiştir. Eleştirilerin yeşerdiği en belirgin okul, kültürün gezinmesini araştırmalarının başat konusu gören okul oluyor. Bu okulun mensuplarına göre, kültürlerdeki asıl değişimin nedeni, farklı çizgiler üzerinde cereyan eden doğrusal bir evrim değil, daha çok ve özellikle taklittir. Kültür çerçevesi içine giren her şey, örneğin dinler, düşünceler, kurumlar, zaman zaman âdet ve âdab, mekân içinde gezinirler. Kültürler, birbirleriyle karşılıklı alış-verişte bulunur. Göçler, ticari ilişkiler ve savaşlar, bu türden kültür temaslarının önemli fırsatlarını oluştururlar. Bir kültür açısından, başka kültürle hangi nedenle olursa olsun, ilişkiye girmek demek, bazı etkiler altında kalmak veya karşısındaki kültür üzerinde bazı etkileri icra etmek demektir.

Kültürler arasındaki ilişkiler, kadim tarih dönemlerinden beri olagelmıştır. Günümüzde, küreselleşmenin etkisiyle, ilişkiler

ve karşılıklı etkileşimler çok daha hızlı cereyan edebiliyor. Dolayısıyla olgu, bizatihi yeni ve hiç yaşanmamış bir olgu olarak değerlendirilemez. Kısacası, hiçbir toplum, başkalarından bağımsız olarak evrilmemiştir. Tamamen kendi içine kapalı, dış dünya ile ilişkisiz toplumlar, genellikle durağan kalmaya, -belki abartılı gelebilir ama, yine de belirtelim-, hemen hemen hiç ciddi bir değişime uğramamaya mahkûmdurlar. Tacir toplumlar, dış dünyaları ile şu veya bu nedenle ilişkide olan toplumlar ise, hem daha kolay değişirler, hem giderek daha imkânları bol bir kültür dokusuna sahip olurlar. Kültürün coğrafi zemin üzerinde gezinmesi demek, gezindiği yerlerde farklı terkiplerin oluşması, ilişki halindeki kültürlerde yeni renklerin ortaya çıkması demek olabilir.

Bu genel tespitleri, bazı somut örneklerle açmaya çalışalım. Bugün şemsiyeyi tüm dünya insanları kullanır. Şemsiye dünya gezisine Çin Hindi'nden yola çıkarak başlamıştır. Tek tanrı fikrini -hiç değilse Akdeniz coğrafyası söz konusu olduğunda-, geniş ölçüde eski Mısır'a borçluyuz. XIII. yüzyıla gelinceye kadar, Batı Avrupa leylak bitkisini tanımıyor ve bilmiyordu; Haçlı Seferleri sırasında Bizans'tan alıp götürdüler. Yine Bizanslılar, Anadolu'ya Türk göçleri almadan önce, kayısı meyvesini, badem ağacını bilmiyorlardı. Sofu Beyazıt döneminden sonrasına kadar, Bizans imparatorları da Osmanlı sultanları da patates kızartması veya domates salatası yemeden göçüp gittiler. Avrupa Kıtası, tüm köklü bitkileri XVI. yüzyıldan itibaren tanımıştır. Patates, ancak XVII ve XVIII. yüzyıllarda yaygınlık kazanmıştır. Verilen bu örneklerin önemsiz olduğunu düşünmeyelim. Hele hele patates deyip geçmeyelim. Yeni vatanında patates, çok köklü değişimlerin, ciddi siyasi olayların nedenleri arasında hatırı sayılır bir yere sahiptir. Köklü bitkiler, tüm Avrupa Kıtası'nda açlık sorununu çözen önemli imkânlardan biridir. Kapitalist iktisadın gelişip serpilmesinde, Weber'in Protestan etiği veya Marx'ın diyalektik çelişkileri kadar, köklü bitkiler arasında patates gibi sıradan bir sebzenin de karınca kararınca yeri vardır. Bol üretildiği dönemlerde ve açlık sorununu çözdüğü ölçüde, yaygınlık kazandığı toplumlarda iktisadi yaşam üzerinde ra-

hatlatıcı rolü inkâr edilemez. Üretimde sorun çıktığı zamanlarda da toplumsal ve siyasi hareketlerin yönünü belirleyici ağırlığı olmuştur. İlginç örneklerden biri, 1840'lı yılların İrlanda'sıdır. Bu yıllarda patatese sirayet eden hastalık, binlerce İrlandalının ölümüne, binlercesinin de Amerika'ya göçüne vesile oluşturdur. Dolayısıyla İrlanda milliyetçiliği, uzunca bir süre zayıfladı ve yavaşladı.³⁶ Tersine, aynı yıllardan itibaren giderek gelişen patates tarımı, Macar ovalarındaki köylülerin refahını artırdı ve bu artan refah, ülkede başlayan milliyetçilik cereyanları üzerinde hızlandırıcı sonuçlar doğurdu.³⁷

Coğrafya üzerinde gezinen kültür unsurları, bu örneklerle sınırlı değildir. Mekân üzerinde yer değiştiren kültür parçaları arasında sanatı, siyaseti, dinî kurumları ve hukuku da saymak gerekir. Örneğin, Büyük İskender'in doğu ve Hindistan seferini izleyen dönemlerde, Buda heykellerindeki Yunan etkisi çok açıktır. Osmanlı ve Anadolu halk edebiyatındaki **Battal Gazi** tiplmesi, Bizans döneminin **Diginis Akritas** (iki soylu uçbeyi) tiplmesiyle neredeyse tıpa tıp aynıdır. Benzer halk hikayelerine Balkan coğrafyasında da rastlanır.

Osmanlı klasik siyasi düsturlarını -kuşkusuz her örneğin kendine özgü özellikleri saklı kalmak koşuluyla-, Bizans'ta, Kutatgu Bilig'de, Pancatandra'da, Dawani'de, dahası Konfiçyus'un öğrencisi Mençius'ta bile görebiliyoruz.

Venedik Cumhuriyeti'nin diplomasi usul ve yazışmaları, XVI. yüzyıldan itibaren bütün Avrupa'ya örnek olmuştur. Amerikan ve Fransız devrim fikirlerinin, nasıl hızlı bir biçimde yayıldığı unutmamalıyım.

Yine Ortaçağ sonlarından başlayarak, Bologna hukuk okulunun Roma hukuk öğretisi, zamanla Avrupa coğrafyasının önemli bir bölümünde başat bir konuma geçmiştir. Günümüzün en bulaşıcı siyasi fikri ve kurumlarından biri, hiç kuşkusuz demokrasidir. Önce, Hollanda, Amerikan Kolonileri ve Birleşik Krallık'ta filizlenen bu siyasi düzen, bugün coğrafyanın birçok enlem ve boylamında ya yerleşmiştir; ya da yerleştirilmesi yönünde aşırı ve yoğun talepler vardır.

Verilen örnekler, belirtilen genel tespitler, kültürün bir veya birçok noktadan itibaren yayılan, mekân içinde gezinen, bu gezinme sırasında ve sonunda yepyeni terkipler oluşturan doğasını açıkça gözler önüne sermektedir. Ancak, kültür yayılması konusunda bu bilgilerle yetinilemez. Yayılmanın dinamikleri, sonuçları, yayılmaya konu kültürün tahlili ciddi sorunlar vazetmektedir. Bunları çözümlemeye çalışan edebiyatın belirgin örneklerine göz atmak gerekiyor.

En başta zikredilebilecek isimler arasında, G. Elliot-Smith ve ünlü bir kişilik olan Franz Boas gelir. Elliot-Smith, tek merkezli yayılma olgusu savını dile getiren bir kalem oluyor. İddiası, Eski Mısır'ın uygarlık tarihinin adeta beşiği olduğu yolundadır. Kendisi, aşırı derecede bir evrimci okul karşıtıdır. Ona göre **insan, yeniyi yaratma konusunda sonsuz bir beceriye sahip değildir ve genellikle taklit yöntemi, asıl kültür evriminin en zengin kaynağıdır.**³⁸ Yaklaşım, gerek yayılmayı tek merkezle yorumlaması, gerek yayılmadan itibaren her türlü kültür değişimini açıklamaya çalışması yüzünden pek fazla yandaş bulamamıştır. Özellikle, savlarını geliştirirken, görgül belgelerden çok, hayal gücünü zorlaması, ürettiği metinlerin zaaf noktasıdır. Açıktır ki, farklı kültürler arasında ortak bazı noktaların bulunması, onların tamamının aynı merkezden başlamış olduğu sonucunu çıkarmaya yetmez. Diğer taraftan, iki ayrı kültür unsurunun, ne biri ne de diğeri denilemeyecek yepyeni terkip oluşturmaları (syncrétisme) gerçeği ihmal edilemez. Kültürün gezinme macerasının en ilginç sonuçlarından biri ve belki en önemlisi, yeni terkiplerin ortaya çıkmasıdır. Terkiplerin kimyası, hızlandırıcı etmenleri, özen ve emek gerektiren çalışmalar, görgül bulgular sayesinde çözümlenebilir. Söz konusu süreç, genellemelerle yetinmeyi kabullenemeyecek kadar karmaşıktır. Yaşanmış, oldukça ilginç bir örneği hatırlatarak devam edelim:

1966 yılında Varto'da bir deprem oldu. Depremzedelere yardım olarak Hollandalılar giysi gönderdiler. Giysilerin arasında bayanlar için öngörülen sutyenler de vardı. Vartolular, bu pek fazla tanımadıkları iç çamaşırını, kendi ihtiyaçlarını giderecek biçimde değerlendirdiler. Kulaklarını soğuğa karşı korumak

amacıyla başlarına bağladılar. Bu görüntü, bizde müstehzi bir tavır oluşturmamalı. Hollandalılar da eşek semerinden ev eşyası olarak faydalanabilirler. Kuzey Avrupalılar, Orta Çağ'da güneye ticaret amacıyla indikleri zamanlarda, Hz.İsa'yı kendi yerel tanrılarının yanı sıra bir tür pasaport yerine geçen ulvî bir kişi gibi algıladılar. Hristiyanlığa tam anlamıyla mensubiyetleri ağır ağır ve zamanla oluştu. Aron, terakki hakkında kaleme aldığı bir metinde, Jön Türklerin parlamentoyu tramvay ve tren gibi modern hayatın bir parçası olarak değerlendirdiklerini vurgular. İtiraf edelim; pek haksız sayılmaz. İsveç idari yargı düzeyinin belkemiğini oluşturan ve esas itibariyle işlevi, İsveçlileri yönetime karşı korumak olan **Ombudsman** kurumunun, diğer ülkeler tarafından taklidi sonunda başına gelenler, pişmiş tavuğun başına gelmemiştir. Kendi vatanında yurttaşın, idare üzerinde denetimini sağlayan bu kurum, örneğin Rusya'ya geldiği zaman, önce Çarın, ardından Polit Büro'nun tüm **"toplum ve idare üzerinde gözü kulağı"** olmuştur. Prokuratura'dan ne bir çarlık tebasının ne de Sovyet yoldaşlarının gizli tutabileceği mahrem bir yan kalmıştır. Fransızlar, Ombudsman özentisiyle oluşturdıkları **"İdari Aracı"** sayesinde, yılda bir kez raporlar hazırlayıp, siyaset bilimi öğrencileriyle genç yönetici kadrolarının incelemek zorunda kaldıkları belgelere bir yenisini ekliyorlar. İdarenin asıl yargısal denetimini ise, eskiden beri olduğu gibi, hep Danıştay ve Bölge İdare Mahkemeleri yürütüyor. Türkiye'ye 1982 düzenlemeleriyle gelen Ombudsman, **Devlet Denetleme Kurulu** adını almıştır ve genellikle, Çankaya sakinlerine zaman zaman **"Ben de buradayım"** deme fırsatı vermekten başka bir işe yaramaz. Bu arada, doğal olarak Ankara'nın **"ileri gelenleri"**nden birkaçına yüksek maaşla iş olanağıdır. Kurulun, küşadından beri herhangi bir Türk yurttaşın hakkını koruduğuna tanık olunmamıştır.

Kültür unsurlarının gezinmesi, sadece müspet veya menfi terkipler oluşturmaz, aynı zamanda ciddi çatışma vesilesidir. Osmanlı yenileşmesinde, Avrupa'dan alınan her yeni usul veya kurum, eski ve yerli olanla çatışmıştır. Avrupa'nın her yöresinde, tren yolu, aşılması güç sorunlar yaratmıştır. 1950'li yılların

başında Fransa'da Komünist Parti mensuplarının başı çektiği hareketlerle ABD kökenli bir meşrubat, emperyalizm karşıtlığı adına boykot edilmişti. Fransa, bugün aynı meşrubatın önemli tüketicilerinden biridir. Hiç kuşku duyulmasın, tüketenler arasında Komünist Parti seçmenleri de olmalıdır. Üstelik, adı geçen yıllardan beri, başta Almanya ve Fransa gelmek üzere Kıta Avrupası, birçok alanda -ki buna giyim kuşam da dahildir- amerikanlaşmıştır.

Kültür hareketlerinin tahlilinde üzerinde durulan bir diğer konu, **kabul eden kültür** ile **kabul edilen kültür** arasındaki ilişkinin cereyan tarzıdır. Kabul eden açısından, kabullenmeyi tayin ölçüleri nelerdir; ya da kabulde bir seçicilik söz konusu mudur? Biliyoruz ki, bir kültür, başka bir kültürle temas kurduğu zaman, her şeyi olduğu gibi kabullenmiyor. Kültür unsuru din olduğu durumlarda bile aynı şey geçerli. Bir tür seçim mekanizmasının ya da elekten geçirmenin sonucuna göre, kabullenme veya ret olgusu şekilleniyor. Kabul eden kültür, yabancı kültürden mülhem benimsediği unsurları sıklıkla kendi diline tercüme etmeye çalışıyor. Bu olguya, ister bir organ nakli gibi bakalım, ister tercüme çalışması olarak bakalım, birinci halde **uyum**; ikinci halde **anlaşılabilirlik** önemli bir **kabul sınırıdır**.

Kabul sınırı, aslında toplumların kendilerine özgü olan yönlerini, başka bir ifadeyle o toplumların kültürlerini işaret eder. Buradaki sınır sözcüğünü mekân üzerindeki bir hat gibi düşünmemek gerekiyor. Söz konusu olan, karşılaşan kültürlerin dokularına ilişkin bir sınırdır. Burada, altını çizmemiz gereken husus, kabul veya reddin bir seçicilik sürecinin sonucunda ortaya çıkması gerçeğidir.

Kültür yayılması üzerine yapılan tahlillerde bir diğer önemli ismin Franz Boas olduğu belirtilmişti. Boas, evrimci okulun basite indirgeyici tespitlerini yadsıdığı ölçüde, bir bakıma yayılmacı okulun da önünü açan bir rol oynamıştır. Fazla yazılı yapıt bırakmamış olması, etkisinin olmadığı anlamına gelmiyor. Ruth Benedict, Margaret Mead gibi, antropolojinin ağızlara sakız olmuş kalemleri Boas'ın öğrencisidir. Kendisi, Eskimolar ve Kuzey Amerika yerlileri arasında önemli çalışmalar gerçekleştiren

miştir. Kültür unsurlarının değerlendirilmesinde, içinde bulundukları bağlamı önemsemiş olması dikkate alınır, kendisini aynı zamanda işlevselci okulun temsilcileri arasında saymak gerekir.

Boas'ın alan çalışmalarında yaptığı tespitlere göre -ki Kuzey Amerika yerlileriyle Sibirya sakinleri arasında kurduğu ortaklıklar bu tespitlerden bazılarıdır-, birbirine yakın mesafedeki kültürler arasında mübadelenin etkisini özellikle dikkate almak gerekmektedir. Boas, kültürün gezinme mekânını geniş değil, sınırlı tutan bir yazar oluyor. Etkileşme sınırı geniş tutulduğu ölçüde, ulu orta genellemeler yapma tehlikesinin de arttığını belirten Boas'ın öğrencileri, **"kültür alanları"** tanımını önermektedir. **Bu tanımla, temas halindeki, dolayısıyla birbirlerini etkileme fırsatına sahip kültürlerin paylaştıkları coğrafyaya gönderme yapılmaktadır. Kültür alanları, aynı zamanda belli bazı kültür unsurlarının paylaşıldığı alanlardır.**

Bu tür tanımlara aşırı bağlanmanın fazla bir yararının olmayacağını belirtelim. Gözlem alanını daraltmak ve özgül olanla ilgilenmek adına, geniş ufuklu araştırmalardan kaçınamayız. **Kültür alanı, eğer temas fırsatlarının coğrafyasını tanımlıyorsa, asıl olan mekânsal bağlar değil, o bağları yaratan fırsatlar olacaktır.** Zira, yatay hareketliliğin aşırı derecede arttığı günümüzde, hâlâ daha sınırlı **"kültür alanları"**na kapanıp kalmak, yaratıcı bir yaklaşım olmaz. Bugün, birbirleriyle ilişkisiz kültür alanı hemen hemen hiç kalmamış gibidir.

Bu son noktaya kadar, baştan beri değinilen yaklaşımların kültüre ilişkin tespitlerini özetle belirtirsek, şu hususların ortaya çıktığını görebiliyoruz: **Kültür, bir bütündür; evrilir ve mekân üzerinde gezinir. Keza kültür, toplumların görünürdeki dokularının altında yatan, çok temel özellikleri içerir.** Başka bir deyişle, toplumu birarada tutan asıl yapıstırıcıdır. İzleyen sayfalarda bu tespitleri zenginleştiren başka yaklaşımlara değinilecektir. Yeni açıklamalar, aynı zamanda bizi yeni tanımlarla ve yeni kavramlaştırmalarla tanıştırma fırsat-

larını yaratmaya adaydır. Üç temel kavram üzerinde ilgimizin yoğunlaştırılması söz konusudur. Bunlar, sırasıyla “**kültür kalıpları**”, “**kültür kodu**” ve “**kültür yapısı**”dır.

Biyolojinin kültürü belirlediği görüşünü yadsıyan Ruth Benedict, bir belirleme varsa, bunun daha çok kültürün kendi içinden itibaren harekete geçen bir belirleme olabileceğini düşünür.³⁹ **Nitekim biyolojik ihtiyaçlar aynı olduğu zaman bile, ihtiyaçların giderilmesi, toplumdan topluma farklılık göstermektedir.** İhtiyaçlar her yerde temelde benzerlik sergiliyor diye, benzer kültürlerle karşılaşılacağı söylenemez. Kültür, toplumdan topluma farklı olabilir ve bu doğaldır. **Her kültür, kendi özellikleri içinde tekildir ve ancak özgün verileri dikkate alınarak açıklanabilir.**

Diğer taraftan, toplumla toplumu oluşturan bireyler arasında ayırım yapılamaz.⁴⁰ Çocuk, daha doğumdan itibaren kendini içinde bulduğu toplumsal inançları ve tavır alışları içselleştirerek, daha doğru bir ifadeyle tanımlanacak olursa, toplumsallaşarak büyür. Bu süreçte toplum, yeni üyelerine belli kalıplar sunar. **Kültür kalıpları** (Patterns of Culture) diye adlandırılan bu yaşam türlerinin özelliklerini tanımak, kültürü tanımaktır.

Ruht Benedict, üç ayrı kabilenin kültür kalıplarını karşılaştırmalı olarak incelemiştir.

Pueblos ve Zuni yerlileri, barışçı, munis, her alanda ölçülü, aşırılığa kaçmayan tavırlarıyla dikkat çeker. Baş döndürücü içkilere rağbet etmezler; hareketleri hep sınırlıdır. Birey değil, toplum önemlidir ve toplumun kuralları bireyin nefsinde kaynaklanan dürtülerle zorlanmaz; tersine, alışılmış olan, herkes tarafından kabul gören kurallara uygun davranışlar yeğlenir. Bir Pueblos veya Zuni, “**ağır ol; molla desinler**” türü bir anlayışla yaşamını sürdürür.

Ağırbaşlı ve çelebice bu kabilenin tam karşıtı olan Kwakiutl'lara gelince, durum çok farklıdır. Onlar, hiçbir sınır tanımadan yaşamaya çalışırlar. Şiddete başvurma alışkanlıkları aşırı boyuttadır. Yaşamak, yarışmak, yarışta geçmek; ne pahasına olursa olsun nefsin dürtülerini gemlemeden, alabildiğine dinlemek demektir. Kwakiutl'lar merasimleri gereği dans ederken

bile, munis Pueblos ve Zuni'lerden farklıdırlar. Bu işi, kendilerinden geçecek derecede canlı, çılgınca ve yoğun yaparlar. Kwakiutl'lı yerli, yerinde duramayan, kıpır kıpır, yaşamın en üst noktalarına gitme konusunda sınır tanımayan biridir. Adeta, birinci tür yerliler durgun akan su; ikinciler ise, alevli ateştir. Kısacası, birbiriyle taban tabana zıt iki kültür kalıbına tanık olunuyor.

Üçüncü bir kültür kalıbının örneğini Yeni Gine'nin Dobuları veriyor. Dobular, ne yasa, ne kamusal bir düzen tanır. Hiçbir Dobulu köyünü terk etmez. Çünkü, çevrede herkes adeta **can düşmanı** hasmıdır. Kavgaları amansızdır. Bir sorunu anlaşılarak çözmek gibi bir alışkanlığa yabancıdırlar. Bu yerlilerin arasında acımasızlık, başkası hakkında yoğun kuşku, **"ben-sen"** kavgası alışılmış ve sıradan şeylerdir. Şiddet, en acımasız biçimiyle sürekli gündemdedir.

Üç ayrı kabile, üç ayrı **"kültür kalıbı"**... Bu noktada bir soru önem kazanıyor. Tüm Dobular, tüm Kwakiutl'lar veya tüm Zuniler anlatıldığı gibi midir; kültür kalıplarını genişletip, genelleştirebilir miyiz? Kalıplar, kabile içinde bireyleri eşit derecede ve hep aynı şekilde etkileyebilir mi? Kuşkusuz hayır. Bugün Japonların, Türklerin, Almanların veya Rusların tamamı, aynı kültür kalıplarının içinde yaşamıyorlar. Yaşadıklarını ileri sürmek, önyargılara açık genellemeler yapmaktan ileri geçmez.

Kültür kalıplarını kullanma konusunda kendisine en çok atfı yapılan yazarlardan bir diğeri de Margaret Mead oluyor. Kadın hareketinin olduğu kadar, Amerikan aydınlarının da saygın hanımefendisi Mead'ın savı oldukça ilginçtir. O da üç ayrı kabilenin yaşam biçimlerini gözledikten sonra, şu sonuca varıyor: **Erkeklerle ve kadınlara biçilen rollerde asıl belirleyici, bu cinslerin biyolojik özellikleri değil, toplumda geliştirilen genel anlayıştır.** Mundugumorlar kavgacı ve dövüşkendir. Bu özellikler, Mundugumorlu'nun cinsiyetinden bağımsızdır. Arapesh'ler, munis ve sevecen insanlardır. Keza Arapesh'lerin bu eğilimleri, hem kadınlarda hem erkeklerde görülür. Özetle, **biyolojinin tayin etmediği bir kültür kalıbının varlığına dikkat çekiliyor.**

Mead, abartmaktadır; abartılı genellemeleri daha sonra yapılan araştırmalarda ortaya çıkmıştır. Ne var ki, bu arada “**atı alan Üsküdar’ı geçmiştir**” . Büyükanne daha genç bir kalem olduğu yıllarda, İkinci Dünya Savaşı’nı izleyen dönemde, kadının toplumdaki yerine ilişkin Amerikalının yargılarını temelden sarsmayı başarmıştır. Hiç değilse, bu yolda önemli katkılarının bulunduğu kabul edilir.

Bizim açımızdan burada önemli olan husus, ne Mead’in kendi toplumunda yeşertip geliştirdiği yeni anlayışlar, ne de Benedict’in abartılı genellemeleridir. Her ikisinin başvurduğu “**kültür kalıbı**” kavramı asıl dikkatimizi çeken yaklaşım olmalıdır. Kültür kalıplarını tanımlamak ayrı şeydir; onları görgül bir örnek üzerinde kullanırken abartmak ayrı şeydir. Bireyin tavır alışlarını, kurum ve kuralların işleyiş biçimlerini açıklarken, kültür modellerini yani kültür kalıplarını kullanma zorunluluğu açık ortadadır. Edward Sapir’in, sözcükleriyle “**Tüm kültürü harekete geçiren tavırlar, önünde sonunda belli modellere itaat eder**”.⁴¹

Bir diğer öneriyi de Geertz ifade eder. Önerdiği kavram “**kültür kodu**”dur. Geertz bu kavramı **ex nihilo** hiç yoktan, herhangi bir temele dayanmadan tanımlamış değildir. Çıkış noktasında Max Weber’i görüyoruz.

Weber, “**insanoğlunun, yaşamında kullandığı ve önemsedığı anlamlardan itibaren bizzat dokuduğu örgünün ilmikleri üzerinde tutunan bir varlık**” olduğunu söylüyordu. Geertz de, aynı anlayışı benimser ve kültürden söz konusu örgüyü anlar. Kültür tahlillerinin amacı konusunda Webervâri düşünür; tahlil amacının deneysel bilimler gibi genel yasaların tespit edilmesi değil, kültürün içerdiği anlam dokusunun yorumlanması olduğunu savunur. **Geertz’e göre kültür bir dizi kodlardan oluşur. Bu kodlar sayesinde insanlar, iletişimde bulunurlar; anlayışlarını geliştirirler ve yaşamlarına ilişkin tavır alışlarının sürekliliğini sağlarlar.**⁴² Kültür, anlayış, tavır ve anlam taşıyıcısı -buna ilercisi de diyebiliriz-, kodların biraraya gelmesiyle oluşur. Buradan itibaren denebilir ki, her toplum asgari düzeyde paylaşılan kodlar

kümesine ihtiyaç duyar. Aksi takdirde, toplumsal ilişkileri sürdürmek zorlaşır; dahası olanaksız olur. Geertz'in yaklaşımında; toplumun tüm üyeleri tarafından tek kod etrafında toplanma, herkesin yoğun biçimde aynı kodlar vasıtasıyla ilişki kurma şartı diye bir şey söz konusu olamaz. **Her toplum, birçok kültür kodu taşıyabilir.** Yazar, Bali üzerine yaptığı araştırmandan yola çıkarak bu yönde işaretler vermektedir.

Kültür bütünleşmesi, hiçbir zaman tüm toplum üyelerini kapsayan bir bütünleşme değildir.⁴³ Üyelerinin taşıdıkları anlam ve değerlerin tam uyumlu olduğu toplum örneği olağanüstü ender bir örnektir. Toplum üyelerinin önem verdiği değerlerde farklılıklar, kararsızlıklar görülebilir. Bu durum, daha çok **kültür değişimleri** için bir zemin demektir. **Kültür çatışması** diye nitelendirdiği şıkta ise, değerler arasında karşıtlık vardır. Aslında üç durum da, farklı yoğunluklarda her toplumda bulunur.⁴⁴ Bu nedenledir ki, Geertz, kültür-örgü mecazını terk ederek, kafadan bacaklı deniz yaratıkları mecazına başvuruyor.⁴⁵ Kültür, ahtapot gibidir. Ahtapotun kolları, beyine tekabül eden orta bir noktada birleşirler; yaratık hareket halinde iken, kollarının tamamı aynı yönde işlemeyebilir. Buna rağmen ahtapot, yönünü de bulabilir; mesafeleri de aşabilir. Kısacası, **toplumda her şey, her şeyle uyumlu olmak zorunda değildir.** Geertz, bu noktada işlevselcilerin bütünlük önermesinden ciddi bir biçimde ayrılmaktadır. **Kodların birbirini tamamlaması da gerekmez; nitekim tamamlanamaktadır.**

Bali uzmanının yaklaşımını biraz daha açmak ve anlaşılır kılmak için, oldukça aşına bir örneğe başvurulabilir. Beşerî veya fiziki haritayı göz önüne getirelim. Haritadan bir şeyler anlayabilmemiz için, o haritanın ölçeklerini bilmemiz gerekir. "Hangi tür işaret neyi temsil ediyor?" sorusunun yanıtını önceden öğrenmeden haritayı okuyamayız. Haritaya ilişkin işaretler, Geertz'in kültür tanımında **kod**'lara denk düşer. Kültür haritasının kendisi bu kodlardan oluşur. Her toplumun, bir anlam haritası; bir kültür haritası vardır. Ahtapot benzetmesiyle, yazarın anlatmaya çalıştığı özellik şudur: Harita, farklı ölçek ve işaretler içerebilir. Çok "**muntazam**" bir harita düşünmemeliyiz. Muntazam hari-

ta demek, kültür söz konusu olduğunda, tümüyle uyumlu, tam anlamıyla bütünleşmiş kültür demek olur ki, görgül- hiç değilse Bali örneğinde-, böyle bir çalışma çerçevesini yadsımaktadır. Özetle, **kültür, biraz değil, bir hayli ebruyu andırır; farklı renkleri içerir; keskin köşelerden, düz çizgilerden çok, kağıt üzerinde özgür gezinen hatlar gibidir.**

Oysa yukarıda açıklanan kültür kalıpları, bu kavramı kullanan kalemlerin anlayışında daha çok kapsayıcı ve köşeli kalıplardı. Kültür kodu, Geertz'in anlayışında kapsayıcı ve genelleştirici olmadığı gibi, köşeli de değildir.

Bali siyasi yaşamı üzerindeki gözlemler, yazarımıza hak verdirici nitelikte gözlemler gibi görünüyorlar. **Bali, modernliğini, gelenekselliğin kodlarını kullanarak yaşıyor.**⁴⁶ Bugünün Balisi'ni anlamak, geleneksel kültürün kodlarıyla modern Bali'yi okumaktan geçiyor. Bu türden geleneksellik-modernlik terkiplerinin tahlillerine, başka yazarların açıklamaları çerçevesinde tekrar döneceğiz. Şimdilik Geertz'in öğrettiklerinden biliyoruz ki, **kültür, bir tür iletişim kodudur.** Toplum üyeleri onun aracılığı ile aralarında bir bağ oluştururlar. Geertz'in kod kavramı etrafında geliştirdiği açıklamaları, başka bir kalem, çok daha farklı düzlemlerde ele alıyor. Bu kalem Lévi-Strauss'dur.

Başta Durkheim ve Radcliff-Brown gelmek üzere -ki bu isimlere Spencer'i de eklemek gerekir-, birçok toplumbilimci, toplumu tahlil etmek ve anlamak için, canlı varlıklarla toplum arasında benzerlikler kurmuşlar; toplum-canlı varlık mecazı üzerinden hareketle bilimsel söylemlerini dile getirmişlerdir. Bu yazarlar açısından bakıldığı zaman, herhangi bir toplum, tıpkı canlı bir varlık gibi işler. Canlı varlığı oluşturan tek tek organların karşılıklı bağımlılığına atfen, toplumu oluşturan unsurların da, belli bir ihtiyacı yanıtlayacak şekilde çalışmalarından söz edilir. Böyle bir yaklaşım, aslında adı geçen yazarlarla sınırlı değildir. Kadim dünyaya kadar uzanan oldukça eski bir alışkanlık, yakın zamanlara kadar sürüp gelmiş görünüyor.

Claude Lévi-Strauss, benzerlik konusunda farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre, asıl benzerlik, toplumla canlı varlıklar arasında değildir; benzerlikten söz edilecekse, bunu toplumla dil arasında yapmak çok daha isabetlidir. Fransız antropoloğun inceleme tarzında, kültür, canlı varlık gibi işlemez; daha çok ve özellikle **dil** gibi işler. Dilde olduğu gibi, toplumsal yaşam da, işaret ve simgelerden oluşan bir düzen olarak tanımlanabilir. Birey, ya da bireyler, konuştukları dilin dilbilgisi kurallarını bilmeden, fakat her defasında o kuralları kullanarak konuşurlar. Dilin kuralları, kendiliklerinden söze dökülür. Dile ilişkin nasıl farkında olmadan söze dökülme söz konusu ise, toplumsal eylemler açısından da durum benzerlik gösterir. Toplumsal eylemler, kurumların işleme biçimi, âdet ve âdab gereği yerine getirilen tavır alışlar, aslında tüm bunları tayin eden kültürün bir bakıma söze, güncelliğe dönüşmesidir. Toplumun kültürü veya toplumu oluşturan unsurların alt kültürleri, adeta dil gibidir.

Ünlü dilbilimci Ferdinand de Saussure, sözü dilden ayırmıştı. Söz, varolan dilin birey veya bireyler tarafından canlandırılması ve güncelleştirilmesiydi. Oysa dil, toplumsal üründü ve bir vasıta olarak topluma kendini ifade imkânı sağlıyordu. Dil, binlerce, milyonlarca kişinin beyinde yerleşmiş bir şeydi. Dil, toplumsal bir olguydu ve birbiriyle ilişkili işaret ve simgeleri düzen içinde biraraya getiriyordu. Bu biraraya geliş, öyle gelişigüzel değildi; kendi içinde bir mantığı, bir yapısı vardı. Birey, işte bu kendi dışında zaten varolan dil düzenini, o düzenin kurallarının hiç farkında olmadan gündelik hayatında kullanıyordu. Kullandığı zaman da bunun adı, ister yazıya dökülsün ister dökülmesin sözdü. Söz, bu ünlü dilbilimcinin anlayışında, dilin hayata çıkması ve güncelleşmesidir. Söz, kendisini dile getiren bireye; dil ise düzenini oluşturan kendi kurallarına bağlıdır. Sözün sınırları ve ufku, güncelleştirerek zamanın içine attığı dildedir. Dil, güncellikle, gelip-geçicilikle, tarihle sınırlı değildir; tarih dışındadır; kalıcıdır. Söz akıp giden, belli biçimde olmayan su gibidir. Dil ise, o suyun aktığı yatak, içine girdiği şekildir. Suyun nasıl aktığını, ne türden bir şekle büründüğünü, suya bakarak anlayamayız. Ama içinde aktığı yatağın kıvrımlarına, eğimine baka-

rak suyun akışını anlayabiliriz. **Toplumsal eylem de, tarih de, söz de nehir yatağından akan su gibidir.** Asıl açıklanması, tahlil edilmesi gereken şey dildir; topluma ilişkin olarak da kültürdür. Dilin bir iç yapısı, bir mimarisi olduğu gibi; kültürün de simge ve işaretlerin dizilerinden, dizi unsurlarının karşılıklı bağımlılığından oluşan bir yapısı, bir mimarisi vardır.

Bu **yapı** sözcüğü üzerinde durmak gerekiyor. Ferdinand de Saussure dilde, Lévi-Strauss da antropoloji ve toplumbilimde bizi **yapı** sözcüğüyle tanıştırıyorlar. Yapı sözcüğünün içerdiği kavramı kullanarak çalışmanın adı da **yapısalcılık** oluyor. Yapısalcılık, hakkında çok mürekkep tüketilmiş bir konu.⁴⁷ Dahası, birçok yazar-çizere de ucuzundan içerikli olma sıfatını kazandıran, dolayısıyla biraz pazarı geniş, taliplisi bol bir akım. Burada dipsiz kuyu bu tartışmalarla ilgilenilmesi gerekmiyor. Lévi-Strausse'un tanımını vermekle ve yaklaşımını açıklamakla yetinilecektir. Yazar, **yapı** kavramından **“alabildiğine zengin ve akışkan çeşitli durumların er geç içine yerleştikleri bir tür kalıbı”** anlamaktadır.⁴⁸ Bu kalıbı ya da yapıyı, görgül dünyanın içinden çekip çıkarmak olanaklı değildir. Tek tek olaylar, o olayların kahramanları ve tarih belgeleri ne denli ayrıntılı olarak incelenirse incelensin; bu incelemeler, sonuçta bilimsel bilgi üretilmesini sağlayamaz. Sadece ayrıntılı betimlemeler yapılmış olur. Oysa, bilimsel bilgi genel tespitler yapma durumundadır.

Bu noktada biraz geriye dönmek, daha önce altı çizilen bir hususu hatırlamak gerekiyor. Özellikle Radcliff- Brown'ın bilim disiplinine ilişkin ayrımını göz önüne getirelim. Bu yazar, vakalara ve olgulara ilişkin önermelerden oluşan ayrıntılı ve betimleyici disiplinleri -ki tarih bunlardan biridir-, **idéographique** disiplinler olarak niteliyordu. **Nomothétique** diye nitelendirdiği disiplinler ise, örneğin karşılaştırmalı toplumbilim gibi, görgülü çoğunlukla tahlil etmekle veya nakletmekle, onu okurun önüne taşımakla yetinen disiplinler değildi. Bu ikinci tür disiplinler açısından önemli olan, tüm insani oluşumların açıklanmasını sağlamaktı. Bilim, ona göre resim çekmekle, gözlemcinin gördüklerini okuruna kılı kırk yararcasına ayrıntılı nakletmekle yetinmemeliydi. Tüm toplumlar için geçerli, neyin ne tarafından be-

lirlendiğini açık seçik ortaya koyan saptamalar yapmak esastı. Lévi-Strausse'un yaklaşımı da bu ikinci tür içinde görülmelidir. Toplumbilim ve antropoloji disiplinlerinin “**nomothétique**” olması gereğinde anlaşmalarına karşın, her iki yazar, toplumsal yapıdan farklı farklı şeyleri anlamaktadır. Farklılığın kaynağında da soyutlama düzeyleri gelir. Yine hatırlamaya çalışırsak, Radcliffe-Brown'ın gözünde, **toplumsal yapı, düzenli şekilde işleyen ilişkiler bütünüydü**. İlişkilerde düzenlilik ve gayrîşahsilik esas alınarak yapı tanımlanmaktadır. Lévi-Strauss, biraz daha soyutlamaya dönük bir kalemidir. O, yapı kavramıyla kuramsal kurguları anlar. Görgül, bu kurgulara uyar veya uymaz. Bilimsel tefekkür, uyan kurgular geliştirme gayretinde seçeneksiz değildir. Demek oluyor ki, yapı her şeyden önce zihinsel bir oluşum, bir üründür. Akışkan ve alabildiğine zengin görgülün **[söz diye de anlayabiliriz]** izlediği mantığı, kullandığı dili, kısaca üzerinde yol bulduğu kültürü, bu kurgusal yapılar vasıtasıyla anlayabiliriz.

Lévi-Strauss, toplumu anlamanın, kültür tahlili yapmanın çok çetin ceviz bir iş olduğunu anlamış ender kalemlerden biridir. Gidip kendilerini gözlemek için binlerce kilometre yol kat ettiği, -oysa yazarımız seyahatlerden nefret eder-, aralarında yaşadığı yerli kabileler hakkındaki şu sözleri ilginçtir: “**Bana, aynadaki görüntüm kadar yakındılar; elimle dokunabiliyor, fakat onları anlayamıyordum**”.⁴⁹ Kendi itirafıyla, “**köyünde kalsa**” çok daha isabetli hareket etmiş olurdu. Pişmanlık, hayal kırıklığı, tefekkür ve araştırma öncesinin dağılan pembe bulutları, aslında bir bilim adamının karşılaşılabileceği ender fırsatlardan, dahası ender mutluluklardan biridir. Hiçbir şey, kendinden emin bilim kadar önyargılara açık değildir. Bu duyguyu tatmış olması, Lévi-Strauss'u isabetli yönle sevk etmiş görünüyor. Artık ona göre, Hindistan'dan Amerika kıtasına kadar gördüğü farklılıklar, yüzeysel farklılıklardır. Başka bir deyişle anlamsızdırlar. Sonuçta, insan tüm eylem ve boylamlarda insandır. **Aslolan da, bu insan ve insanların derinine nüfuz etmektir**. Köyünden çıkması, başka uzak ve yaban ufuklara ulaşması, yazarımızı kendi disipliniyle tam bir ünsiyet hali-

ne sokmuştur. O, artık sözcüğün tam anlamıyla bir antropologdur. İşi, **derin insanı, derin insanın derin kültürünü** keşfetmek, o kültürün yasalarını çözümlemektir.

Totemcilik, akrabalık ilişkileri ve en önemlisi mitler, ustanın çalışma alanlarını oluşturur. Başlıca tespitlerine değinmek suretiyle devam edelim. Bu tespitler, siyasi kültür tahlillerinde yararlanmaya açık ve oldukça velud tespitlerdir.

Evrimcilik, Lévi-Strauss'un yadsıdığı bir yaklaşım oluyor. Örneğin totemcilik, genel olarak gördüğü kabulün tersine, ne **"ilkel"** bir din, ne de **"ilkel"** bir düşünce tarzını ifade eder. Totemciliği, simgesel düşünce tarzının ilk görüntüleri arasında saymak gerekir. İnsan, totemcilik anlayışıyla farklılığını ve değişik yaşam biçimlerini dile getirme ihtiyacına yanıt vermektedir. Bir bakıma farklı totemler altında toplanmak suretiyle, toplumsal gruplar, kendilerine özgü olanla, olmayan arasında anlaşılabilir simgeler koymuş olmaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında zaman, totemcilik, yalnızca **"ilkel"** toplumların değil, çok daha farklı insan gruplarının varlığını ilgilendiren bir ihtiyacı yanıtlamaktadır. Orada, insan zeka ve duyarlılığının adeta sıfır noktasını görmeye çalışmak, yapılabilecek en vahim yanlışlardan biri olur. Bizlerle, **"ilkel"** diye adlandırılan insan arasında evrimleşmiş-evrimleşmemiş; uygar-vahşi kutuplaşmaları diye bir şeyden de söz edilemez. Yazarın kendi cümleleri şöyledir:

"Bize göre, yaban düşünce ne ilkel ve artık çok gerilerde kalmış; ne de yabanilerin düşüncesidir. Söz konusu olan, yaban haldeki bir düşüncedir."⁵⁰ Yaban temeldeki düşünceyi, giydirilmemiş çıplak bir düşünce olarak da çevirebiliriz. Uygar düşüncenin yapay giysilerini çıkardığımızda, elde edeceğimiz şey, esas itibariyle işte o giydirilmemiş **"yaban haldeki düşünce"** olacaktır. Ancak her iki düşünce tarzı da belirli bir düzen oluşturma gerekliliklerini yerine getirirler. **Benzerlikler-farklılıklar kurmak, sınıflandırmak, karşıtları tanımlamak, biraraya getirmek, dışarıda bırakmak**, her iki tarzın ortak yapı unsurlarını oluşturur. İnsan düşüncesi, genel çerçevesi itibariyle, değişik coğrafyalar arasında hep aynı

benzer eksenler etrafında hareket eder. Asıl olan da, bu temel eksenleri ve **geneli** tanımlayabilmektir. Yapısal özelliklerin burada öne çıkarıldığını söylemeliyiz. Kalıcı olan ve **derinlerde yatan**, bilimsel çalışmanın asıl ilgi alanını oluşturur.

Lévi-Strauss'un siyasi kültür alanındaki başlıca katkısını görmek için bakılması gereken yer, onun mitler üzerindeki çalışmaları oluyor. Bunun nedeni, bizzat yazarın mitlerle siyasi ideoloji ve kültür arasında kurduğu ilişkidir. Daha fazla ilerlemeden kendi kaleminden çıkan şu cümleleri okuyalım:

“Mit zamana ilişkin bir düzencele tanımlanabilir. Bir mit, istisnasız geçmişin olaylarına atıf yapar. Bu, ‘yaradılış öncesi’ ve ‘ilk dönemler’ olabilir; her hâl ve kârda ‘çok uzun bir zaman öncesidir’. Mite yüklenen ve mitin kendisinde mündemiç değer, süreklilik kazanan ve kalıcılık oluşturan belli bir zamanda ortaya çıkmış olaylardan kaynaklanır”. Söz konusu değer, hem geçmişe ve hâle, hem geleceğe yöneliktir. Mitin veya mitlerin kendilerinde saklı bu temel belirsizliği, karşılaştırmının ışığında daha iyi ortaya çıkarabiliriz. Nitekim, yazarın bu açıdan yaptığı tespiti göre, **“Hiçbir şey, siyasi ideolojinin mitsel düşünceye benzediği kadar benzemez. Belki, günümüz toplumlarında biri diğerinin adeta yerine geçmiştir”**.⁵¹

Son tespit daha açık ifade edilirse, günümüzün çağdaş toplumlarının mitleri, dar anlamda siyasi ideolojilerde; geniş anlamda siyasi kültürde görülebilir. Burada yönetime ilişkin bir hususa dikkat etmek gerekiyor. O da şudur: Günümüzün siyasi ideolojilerini ve siyasi kültürünü mitlerin incelenmesinde geçerli olan yaklaşım çerçevesinde ele alabiliriz.

Yazar, çok değişik yörelerden, görünürde köklü farklılıklar içeren toplumlardan derlenmiş mitlerin çarpıcı bir biçimde birbirlerine benzemelerini önemli bir hareket noktası almaktadır. Dahası mitler, anlatım özelliklerinin, ortak üsluplarının kalıcılığına karşın, içerikleri itibarıyla gelip-geçici söylemlerdir. Mitlerin önemli çelişkisi de budur. İçerik değişken, o içeriği nakil üslubu kalıcıdır. **“ne söyleniyor?”** sorusunun yanıtını aramak amacıyla mitler incelendiğinde, sonsuz derecede farklılık gös-

termelerine karşın, “**Nasıl söyleniyor?**” sorusunun yanıtı çerçevesinde kalıcı bir söylem üslubuna tanık olunur. **Söylenmiş olan**, mitler arasında değişkenlik gösterir; **söylem biçimi** ise hep aynıdır. Yazarımızın **söylenmişin** gelip geçiciliği ile, **söyleme üslubunun** kalıcılığı arasındaki çelişkiyi nasıl açıkladığını nakletmeye çalışalım.

Mitlere ilişkin bu çelişkili durumun bir benzerini, henüz dilbiliminin gelişmediği zamanlarda ileri sürülen bir görüşte buluyoruz. Bugün artık pek tilmizi kalmamış bir dilbilim görüşünün iddia ettiği gibi, dildeki sesler, oluşturdukları sözcüklerle, o sözcüklerin tanımladıkları arasında özü yansıtıcı bir özellik içermezler. Sesler, gelişmiş dilbilim anlayışında, tek başlarına değil, kendi aralarında oluşturdukları bir terkip ve düzen dolayısıyla anlam taşırlar. Mitlere ilişkin tahlillere bu yaklaşımı taşımak gerekmektedir.

Dilbilimde ses, tek başına bir anlam içermediği gibi, mitlerin içerdiği olaylar da, tek başlarına o mitin anlamını ifşa etmezler. Mitin ve genel olarak mitlerin anlamlarını, onların yapı unsurlarına, nakledilen hikayeyi **naklediş biçimine** bakarak daha iyi anlayabiliriz.

Yukarıda işaret edilen çelişki de, ancak mitlere ayrı bir düzey geliştirilerek çözülebilir. Dilbiliminin tayin ettiği söz ve dil düzeylerine bir üçüncü düzey önerilmektedir. Bu tamamen mitlere ilişkin bir düzeydir. Mit, doğası gereği hem dile, hem söze bağlıdır. Biraz önce değinilmişti: Dil, zamana yayılan bir özellik taşıyordu. Söz ise, muayyen bir zamanın ürünüydü. “**Oysa mit, hem söz gibi tekrar yaşanamaz bir zamanın içindedir, hem dili andıran bir şekilde zamana yayılabilir. Bu onun ikili doğasının sonucudur.**”⁵² Dolayısıyla “**bir zamanlar**”da “**çok eskiler**”de yaratılmış bir söz olan mit, yaratıldığı, seslendirildiği zamanın dışında da anlam taşır; geçmiş, hâl ve gelecek ortaklaşa kullandığı zamansal alanlardır. Mitin “**hem şu, hem bu**” diye ifade edilmeye çalışılan ikili özelliği, onu tarihin içine yerleştirdiği kadar; tarihin dışında bir tür **tarihsizliğin** alanında işleyen yeni bir dil haline getirir. Özetle mitler, yalnızca artsüremlili bir boyutta değil, aynı zamanda eş-

süremlî bir boyutta işlerler. Şöyle de ifade edilebilir: **Mitler, dile dönüşebilen sözlerdir**; dilde olduğu gibi, mitlerde de sözü biçimlendiren belli kalıplar vardır. Bu kalıplar, keyfi olarak oluşmamışlardır. Belli bir yapı özelliği taşırlar. Belli bir düzenekle ortaya çıkarlar.

Daha önce işaret edilen, mitlerle siyasi ideolojiler arasındaki benzerliğin altını çizdikten sonra, Lévi-Strauss, sözün dile, vakanın mite dönüşmesini Fransız Devrimi yazarlarından Michelet'ye atfen şu örnekle açıklamaya çalışır: **"İşte o gün, her şey imkân dahilindeydi; (...) Gelecek halin içindeydi (...) adeta zaman yoktu; yalnızca ebediyen çakacak bir şimşegin aydınlığı vardı."**⁵³ Gerçekten de, Fransız Devrimi oluşumundan itibaren Fransızların siyasi yaşamında çok yakınlar kadar -belki bugün bile-, tarihî olaylar zinciri olmaktan çok daha farklı bir anlam ifade etmiştir. Devrim, mitleştirilmiş, efsaneleştirilmiştir. Siyasi hayatın anlamı, siyasi kültürün atıf kaynağı olmuştur. O an, artık modern zamanların adeta milat noktasıdır. Bugün, Avrupa'nın diğer birçok coğrafyasının da, modern zamanları yepyeni mitlerle karşıladığını ve yaşadığını biliyoruz. Geleneğin yerine geçen yeni toplum kurguları, ütopyalar, o kurgu ve ütopyaları meşrulaştıran mitler, son iki yüzyıllık Avrupa tarihinin kendini ifade ettiği kültürün temel kalıpları oldular. Balandier'nin Afrika'ya ilişkin tespitleri benzer sonuçlar vermektedir. Nitekim yazar, Afrika'ya ilişkin olarak **"modernleşmeci siyasi ideolojiler, mitsel temellere dayanmak suretiyle kurgulanıp inşa edilmişlerdir"** diye yazıyor.⁵⁴ Fortes ve Evans-Pritchard'ın Afrika üzerindeki gözlemleri farklı değildir. Bu iki yazara göre, **"mitler, özellikle kutsallık kaynağı olmak suretiyle mevcut siyasi düzene bir geçerlilik sağlamaktadır."**⁵⁵ Şimdi Lévi-Strauss'un önemli tespitlerinden birkaçına daha değinmeye çalışalım. Bu, siyasi kültür üzerindeki tahlillerimizde bizi daha aydınlatıcı olacaktır.

Klasik antropoloji olsun, toplumbilim olsun, **"toplumsal gerçeğin insan idraki üzerindeki belirleyiciliğini"** öğretmiştir. Lévi-Strauss, belirlemenin aslında ters yönde işlediğini

yazar. Görgül vakalar, ona göre, sonuçta insan idrakinin geliştirdiği “**olabilirler**”in arasından çıkarak vakalar haline gelmiştir. Nitekim mitlerle ilgilenirken, onların içinde doğup geliştikleri toplumsal ortamla ilişkilerini önemsemez. İşin bu tarafı ne toplumu, ne de mitlerin çalışmasını anlamakta ciddi bir katkı sağlar. Derin insanın idrak çerçevelerine nüfuz etme gayreti asıl ilgi alanıdır.

Bu pek önemli noktayı bir örnekle açıklığa kavuşturmaya çalışalım. Amazon yerlilerinden Bororolarla Tupileri karşılaştıran yazarımız, şu bulguların altını özenle çizmektedir: Her iki insan topluluğunun mitleri incelendiğinde görülmektedir ki, Tupiler’de **ateş**; Bororolar’da da **su**, mitlerinin başat unsurudur. Örneğin birinde efsanevi kahraman insanların arasına sudan çıkarak gelir. Diyelim ki, insanların arasına karışmadan önce bir balıktır. Tabii tersi de olabilir. Yani insanları terk ettiği zaman balık şekline dönüşmektedir. Diğerinde ise ilk ateşi yakmıştır. Birinde âlem **ıslak**; diğerinde **yakıcıdır**.

Maddeci ve diyalektik düşünce mensuplarını -ki her birinin ünlü metinleri, diğer çağdaşları ile birlikte ihmal edilmemeleri gereken budunbilim belgeleridir- hop oturtup, hop kaldırmakta oldukça muzip olan yazara göre, şaşırmaya kendimizi hazırlamalıyız. Zira yazar, yerlilerin tefekkür dünyalarından maddi dünyalarına doğru okurunu alıp götürecektir. Bu kez konu, yerlilerin ideolojisini oluşturan mitler değildir. Konu doğrudan doğruya mutfakla ilgilidir. Başka bir deyişle, sorun, en doğal ihtiyacın, beslenmenin nasıl karşılandığı sorunudur. Doğadaki ham gıda maddelerinin yenilebilir hale getirilmesi işi, nasıl bir teknikle çözülmektedir? Bilindiği gibi, yemek eylemi, insanın doğayla kurduğu bir mübadele ilişkisinin parçasıdır. Mübadele ekseninin bir ucunda insan, diğer ucunda doğa vardır. Her ikisini birleştiren mutfak kültürü, pişirme tekniği, günlük hayatın önemli bir yönüdür ve konu, malzemeyi çiğ halden pişmiş hale dönüştürmekle ilgilidir. Bu tekniğin nasıl bir teknik olduğu sorusunun yanıtı oldukça ilginçtir: Mitlerinde **suyun başat olduğu** kabile, yemeklerini **haşlayarak**; **ateşin başat olduğu** kabile ise, **kızartarak** hazırlamaktadır. “**Bororolar’da** diyor

Lévi-Strauss, **[Çiğ ve Pişmiş** çalışmasında ayrıntılı olarak gösterildiği gibi], **bu haşlayarak yemek yapma tercihleri, suyun ateş üzerinde önceliğini sürekli tekrarlayan mitolojileriyle uyum halindedir.**"⁵⁶ Yine yazarımızın tespitlerine göre, **"Bororo hikayeleri (...), ilk ateşin yakılışını değil; fakat, suyla ilk söndürülmesine atıf yaparlar."**⁵⁷ İki yerli kabileyi şu sözlerle karşılaştırıyor: **"Eski Tupiler, eti hafif ateşle tütsüleyerek veya kızartarak yemeye dönüştürseler de, Bororoların yöntemi özellikle haşlama yapmaktır."**⁵⁸ Diğer taraftan **Geler**'de pişirme tekniği olarak toprak fırın, **"yiğitlik mitolojileriyle sıkı sıkıya ilişkilidir."**⁵⁹

Genel olarak Lévi-Strauss'un mitlere yönelik ilgisi, onların toplumsal örgütlenmeyle ilişkilerini anlamak için değildir. Asıl merakını çeken husus, derin insanın zeka ve idrakinin çalıştığı belli çerçeveleri tanımlamaktır. İnsan, toplumsal söylemini ne tür kalıplar, çerçeveler -kendi kavramlarıyla belirtilecek olursa-, **yapılar** aracılığıyla örgütlemektedir. Kültür, temelde bu yapılardan ve kalıplardan oluşmaktadır; kalıcı olanları içerir. Mitleri incelemenin önemi, onların toplumun en derininde yatan ortak ifade araçlarını tanımlamada oynadıkları rolden kaynaklanmaktadır. Mitin içerdiği anlatım, ne denli **"eskilere"**, **"ilk zamanlara"** dayanırsa dayansın, sonuçta bu anlatımla hâldeki bir toplumsal eylem veya kurum meşrulaştırılmaya çalışılır. Mitin içeriğine bakarak, o içerikte toplumsal gerçeğin yansıması aranmamalıdır. Mitsel ve efsanevi metinler, son tahlilde değişik düzlemlerde insan aklının gezinmesidir. Mitsel metinlerin izlediği dil, o dilin vazgeçemediği kurallar, dönüp dolaşıp sonuçta insanı bir kültür varlığı olarak resmederler. İnsan, özellikle derin ve **"yaban"** insan, işte adına kültür denilen böylesi bir yapının içinden itibaren toplumsal varlığını söze döker. Başka bir deyişle, toplumsal bir varlık olarak insan, benzerleriyle birlikte davranışlarını sergiler, âdet ve âdabını oluşturur; toplum kurumlarına şekil verir. Özetle, ortak yaşamının bir tür teknolojisi vücut bulur. **Mitler, toplum üyesi bireylerin birlikte seslendirdikleri şarkılar gibidir.** Bestenin ölçülerine ve vurguları-

na nüfuz etmeksizin, o toplumu ve insanı anlamak hemen hemen olanaksızdır.

Demek oluyor ki, Lévi-Strauss'a göre kültür, toplumsal eylemlerin ve toplumsal kurumların kullandığı dildeki kalıcı unsurlardan oluşan bir bütündür. Bu bütün, öyle bir bütündür ki, herhangi bir parçasının değişmesi, ister istemez -yani irade dışında-, bütünün genel duruşunu da değiştirir.⁶⁰ Genel duruş, sanıldığı gibi sonsuz seçenekler arasından çıkmış bir genel duruş değildir. Belli kalıplarla sınırlıdır. **Kültür tahlilleri işte bu kalıpların yüzeye çıkarılmasına yöneliktir.**

Buraya kadar verilen açıklamalar, kültür kavramı etrafında oldukça geniş bir yelpazeye yayılan yaklaşımların olduğunu gösteriyor. Ancak, tüm bu çeşitliliğe karşın, kültürden söz edildiği zaman, sonuçta toplumun kurumlarını çalıştıran, bireylerin tavır alışlarını biçimlendiren çok önemli bir değişkenden söz edildiğini bilebiliyoruz. Her toplum, siyasi alanda kendini ifade ederken, ister istemez, **siyasi kültür** sözcükleriyle anlatılan bir dili, bir değerler kümesini harekete geçirmektedir. Bu dili veya değerler kümesini tanımak, geniş ölçüde, o toplumun siyasi kurumlarının işleyişini açıklamak anlamına geliyor. Şimdi, bu alandaki ünlü çalışmaların sonuçlarının nasıl değerlendirildiğini görelim.

3.2 SİYASET BİLİMİNDE KÜLTÜR

Siyaset bilimi alanında çalışanlar, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren, siyasi kültür kavramı etrafında geniş ve canlı bir tartışma başlattılar. Yürüdükleri yol, geçen yüzyıldan beri toplumbilim ve antropolojinin yürümekte olduğu yoldu. Kültür etrafındaki tartışmaları antropoloji alanından başlatmamızın nedeni, biraz değil, özellikle buradan kaynaklanır.

“Siyasi kültür nedir?” sorusuna, siyaset bilimciler, geniş ölçüde, hatta ittifak halinde antropolojiden öğrendikleriyle yanıt verdiler. Siyasi kültür, bir ulusun içinde veya bir devletin yurttaşları arasında hakim siyasi duyguların, inançların ve siyasete ilişkin değerlerin biraya geldiği bir tür salkım veya hevenktir. Si-

yasi kültür, ne tür bir içerik taşırsa taşırsın, hakim olduğu toplumlarda, bireylerin siyaset alanındaki algılamalarını elekten geçiriyor; bu yolla davranışları yönlendiriyor; en önemlisi, bireyin siyasi hayata katılma sürecindeki üslubunu belirliyordu. Siyaset, bir bakıma siyasi kültür süzgecinden geçerek oynanan bir oyun, hayatiyet kazanan bir faaliyet oluyordu. Siyasi olana ilgi duymaktan, bu ilginin sonunda tavır sergilemeye, davranış göstermeye, toplum içinde siyasi kararlarda düşünce teati etmeye; tüm bunların yanı sıra, kamu kurumlarına yönelik beklentilere kadar her şeyi kültürün biçimlendirdiği, ete ve kemiğe büründürdüğü görülüyordu.

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, yeni bağımsızlığına kavuşmuş birçok ülke, eski sömürgeci devletlerden aktardıkları siyasi kurumları, o kurumların anavatanlarındaki işleyişlerinden çok farklı bir tarzda işletiyorlardı. Siyasi partiler, bir ülkede siyaset belirleyen örgüt kimliklerini öne çıkartırken; başka bir ülkede iş bulma kurumu gibi çalışıyorlardı. Daha önce verilen Ombudsman örneğini hatırlarsak, saptamanın sadece geliştirmek olan ülkeleri ilgilendirmediği anlaşılır. Siyasi kurum ve kuralları şu veya bu yönde işleten başkaca belirleyici bir değişken olmalıydı. Bu varsayım, dikkatleri kültür kavramı üzerine çekti. Siyasi kültür tartışmalarını başlatan bir yazarın anlatımıyla, **"tarih, yazarlarının tahmin etmediği yönde işleyen anayasa örnekleriyle doluydu, burada anayasa metninin uygulanması sırasında, metni hayata geçirecek tercüme yapan siyasi kültürün payını düşünmek gerekiyordu"**.⁶¹ Aslında bir ülkenin nasıl yönetildiğinin yanıtı, o ülkenin yazılı metinlerinden çok, metinleri hayatın içine taşıyan kültürde aranmalıydı.

Kültür kavramını belirleyici bir değişken olarak ele alıp inceleyen, yakın zamanların siyaset bilimine bu alanda ilk katkısı yapan çalışma, **The Civic Culture** başlıklı araştırmadır. Almond ve Verba'nın yürüttüğü bu çalışma, beş ayrı ülkede demokrasiyle siyasi tavırlar arasındaki ilişkiyi karşılaştırmalı yöntemle tahlil etmektedir.

Yazarların çıkış noktası, siyasi kurumların, kendi içlerinde bütünselliği olan tavır ve davranış kalıplarıyla birlikte işlerlik ve

canlılık kazandıkları yolundaki bir önermedir. Böyle bir önermenin, işlevselci yaklaşımdan ilham aldığını söylemeye gerek yoktur. 1960'lı yılların başında, ABD, Birleşik Krallık, Batı Almanya, İtalya ve Meksika örneklerini, bu toplumların kültür özellikleri yönünden karşılaştırdılar. **Sivil Kültür**, bu karşılaştırmalı çalışmanın ürünü olarak ilk kez 1963'te okuyucusuyla buluştu. Bu araştırmanın özgün yanı, sadece kültür değişkenini karşılaştırmalı olarak incelemesi değildi. Kültür değişkeninden itibaren demokrasinin sürdürülebilmesinin koşullarını tahlil etmesi de önemli bir katkıydı. Ancak, araştırmanın bizce en önemli özelliği, kültür değişkenini işlemselleştirmiş olmasıydı. İlk kez kültür, alanda yapılan anketlerle işlemselleştirilerek ölçülüyordu. Antropologlar kültür üzerindeki çalışmalarını, "**katılmacı gözlemcilik**" diye adlandırılan bir yöntemle yapmışlardı. Bu, şu anlama geliyordu: Gözlemci, incelediği toplumun içine girip, uzun süre yaşıyor; izlenimlerini tespitlerini not ediyor; söz konusu toplumun özelliklerini, yine o toplumun ölçülerinden itibaren anlamaya çalışıyordu. Böyle yapıldığı zaman bile, incelenen toplum ve kültürü anlamak -eğer Lévi-Strauss'un düş kırıklıklarını hatırlarsak-, kolay bir iş değildi.

Almond ve Verba, hazırladıkları bir dizi soruyla deneklerin nezdinde yaptıkları soruşturmaya yanıt aradılar. Doğal olarak, karşılaştırmanın geçerliliğini sağlamak için, Amerikalı olsun, İtalyan veya Alman olsun tüm deneklere aynı soruları, aynı biçimlerde yönelttiler. Böylece beş ayrı ülkenin denekleri, aynı sorulara muhatap oldular. Buraya kadar, araştırma ciddi bir sorun doğurmayabilirdi. Ama, sonuçları etkileyen, çok ciddi itirazları davet eden soru türlerinin varlığı, karşılaştırma işini yüzeysel bırakmış; birçok önemli nokta ihmal edilmiştir.

Almond ve Verba'nın bu araştırmasına yöneltilen eleştiriler arasında adeta sakız gibi çiğnenmiş bir örneğe yer vererek sorunu açıklayalım. Sorulardan birisi "rakip parti mensuplarıyla evliliğe nasıl bakarsınız?" yolunda bir soruydu. Soruya verilen yanıtlara bakılırsa, Amerikalı denekler çok hoşgörülü esnek yurttaşlar olarak görünüyordu. İtalyalar ise, Amerikalılar kadar hoşgörülü ve esnek değildiler. Çünkü, Çizme'de yaşayan Katolik deneklerin indinde, doğru veya yanlış dinsizlikleriyle tanınmış

komünistlerle aile bağı kurmak, pek de kolay hoşgörülen bir şey olamazdı. Dolayısıyla, bu soruya verilen yanıtlar açısından İtalyanlar, Amerikalıların ve İngilizlerin altına düştüler. Evlilik bağı kurma konusunda, sorun yaşamayan Birleşik Devletler'in cumhuriyetçi ve demokrat deneklerine, soru eğer “ farklı ırktan veya farklı dinden olanlarla evliliğe nasıl bakarsınız?” diye sorulsaydı; acaba yanıt, ilk sorunun sonuçları gibi tecelli eder miydi? Burada çok kuşkulu bir durumun varlığı açıktır. Keza yazarlar, Meksika siyasi sahnesinde adeta tek olan Kurumsal İhtilalci Parti'yle, Batı Alman Sosyal Demokratları'nı, İtalyan Komünist Partisi'ni veya İngiliz İşçi Partisi'ni **hoşgörü** ve **partiye karşı sadakat** eğilimlerini ölçmek amacıyla aynı düzleme yerleştirmektedirler. Oysa bu partiler, bulundukları ülkelerin siyasi düzenleri içinde benzer işlevleri yerine getirmezler. Bunların tamamı birer siyasi partidir ama, genel siyasi çerçeve içinde işlevleri farklı olabilir. Dolayısıyla, karşılaştırmayı, “adları ve resmi görüntüleri partidir” diyerek, bunlar arasında yapmak yerine, **işlevsel eşdeğerdeki kurumlar** arasında yapmak yönlenebilirdi.

Sorun, dikkat edilirse, kültüre ilişkin özelliklerin ait oldukları toplumun genel dokusundan bağımsızmışlar gibi düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Bir metin içinden alınan bir cümle veya bir sözcük, nasıl bambaşka bir metin içine yerleştirilemezse, kültüre ilişkin bir özellik de başka bir kültürün içine girdiğinde artık aynı anlamı ifade etmeyebilir. Antropolojideki tahlillerin de açıkça kanıtladığı gibi, kültür çerçevesinde karşılaştırma yapmak, oldukça hassas olmayı gerektirir. **A priori** ve iyi düşünülmemiş soru çizelgeleriyle bu işi gerçekleştirmek, karşılaştırmaların sonuçlarını yanlışlarla malûl kılabilir.

Anket sorularının **kültür ben merkeziliğinden** uzak olması, deneklerin içinde bulundukları kültüre rağmen kendilerine yöneltilen sorudan aynı şeyi anlamaları, özen gösterilmesi gereken noktalar oluyor. Bunun kolay bir iş olmadığı, bugün birçok araştırmacı için artık malûmun ilan edilmesidir.

Kültüre ilişkin özelliklerin ölçümü konusundaki isabetsiz soruların dışında, bugün siyasi bilim edebiyatının benimsediği bazı kültür kalıplarını betimlemiş olması, bu araştırmanın en

önemli katkılarından biridir. Verba ve Almond, bize üç tür **siyasi kültür kalıbı**ndan söz ediyor.

Birincisi, **cemaatçi** ve **yerel** siyasi kültürdür; ikincisi, **tabiyet** kültürüdür; üçüncüsü de **katılımcı** siyasi kültür oluyor.

Cemaatçi ve yerel siyasi kültür kalıbı şu türden özellikleri içerir: Birey, her şeyden önce kendisini içine doğduğu ve en yakınındaki çevreyle, o çevrenin değerleriyle özdeşleştirmiştir. Aidiyeti, **kısa** mesafeli ve yerel bir aidiyettir; dar bir aidiyettir. Siyasi merkez, örneğin ulus-devlet çerçevesi, onun ya hiç farkında olmadığı bir gerçektir; ya da farkında olsa bile, uzağındaki bu gerçeğe karşı kayıtsızdır. Ulus-devlet kurumlarını bilmez ve tanımaz. Tanıdığı halde de o kurumlardan beklediği herhangi bir şey yoktur. Kısaca ulus-devlet, cemaatçi ve yerel siyasi kültür içinde yaşayan birey için hayatının dışındadır. Bu kültürle meşbu birey, aslında birey de değildir. O, içine doğduğu yerel cemaatin -bu bir köy, bir kabile veya aşiret olabilir-, o cemaatle bütünleşmiş bir üyesidir. Bu niteliklerinden dolayı, hem ilgi dünyası cemaatle sınırlıdır, hem cemaat dışında **kendiliğinden olmak** söz konusu değildir. Bu kültür kalıbında birey, kendisi olarak değil, cemaatiyle birlikte ve yine o cemaat sayesinde vardır. Dünya, onun için üyesi olduğu cemaat veya aşiretten, içinde doğduğu ve büyüdüğü köyünden, mezrasından ibarettir. Bu birey, cemaatinden başka bir çevre, bir siyasi mekân ne tanır ne de bilir.

Tabiyet kültürü diye adlandırılan ikinci tür kültürde ise, durum birçok yönden oldukça farklıdır. Bu kültürde birey, siyasi merkezden haberdardır; o merkezin nasıl bir şey olduğunun farkındadır. Örneğin ulus-devletin bir mensubu olduğunu bilmektedir. Ancak, kendisini teba olarak algılar ve siyasi merkez üzerinde herhangi bir etkide bulunabileceğini düşünmez. Siyasi kurum ve faaliyetlere karşı genel tavrı, çoğu zaman mütevekkil edilgenlik üzerine kuruludur. Siyaset üzerinde etkili olamayacağını düşünür ve gerçekten de etkili değildir. Onu, kendi köşesine büzülmüş, siyasi otoritelere karşı saygılı, onlardan çekinen birisi gibi değerlendirebiliriz. Siyaset karşısındaki tavrında, biraz tevekkül biraz ürkeklik, biraz da “ **o iş benim harcım değil** ” anlayışı hakimdir. Siyaset, olsa olsa “**ileri gelen büyüklerin**”

ve “**okumuş çocukların**” işidir. Pek bulaşmaya gelmez; “**azıcık aş, kaygısız baş**” anlayışıyla yaşamı sürdürmek yeğlenir; “**haddini bilmek, çizmeden yukarı çıkmamak**” temel ve oldukça yerleşik bir düsturdur.

Aslına bakılırsa, edilgen tavrı, sadece sıradan bireyin kendiliğinden benimseyip, içselleştirdiği bir tavır gibi görmemek gerekiyor. Siyasi merkeze mensup “**ileri gelenler**” veya “**büyükler**”, tam revaçta olan sıfatlarıyla belirtelim; “**rical-i devlet**” de benzer bir kültürü paylaşır. Türk siyasi hayatından birkaç örnek vererek somutlaştıralım: İmparatorluk döneminde, Birinci Meşrutiyetin kurulması sırasındaki tartışmalarda, Meşihat Dairesi’nden ünlü birisi, meşruti düzen fikrine karşı çıkarken, “**koskoca Devlet-i Aliyye’nin Anadolu ve Rumeli’nin cahil ahalisine sorularak yürütülemeyeceğini**” ileri sürmüştü.⁶² Yarım yüzyıl sonra Cumhuriyet ilan edildi. Cumhuriyetin ilanından oldukça uzun bir süre sonra, İkinci Dünya Savaşı’nı izleyen yıllarda çok partili düzene geçme eğilimlerine karşı zamanın maruf isimlerinden Cevdet Kerim İncedayı şöyle muhalefet etti: “**Devlet idaresi Hassalara ve Hüssolara bırakılamazdı**”.⁶³ Aradan geçen on yıllık bir dönemden sonra, Cumhurbaşkanı seçilen Cemal Gürsel, Şeyhülmuhammir Burhan Felek’e şu ifadelerle yakınacaktır: “**Hayatlarında bir mangaya bile komuta etmemiş insanlarla memleketi nasıl idare edebilirdi?**”.⁶⁴ 12 Eylül sonrası ilk seçimlerde iktidar olan hükümetin bir bakanı, askeri rejimin kurduğu cendereden çıkmak isteyenlere kendince yanıt veriyor ve şöyle diyordu: “Türkiye, çok **politize** [olmuştu]; biraz **depolitize** olması gerekiyordu”.⁶⁵ Bakana göre, önüne gelen siyasetle ilgilenmemeliydi. Bakan sıfatını taşıdığına bakılırsa, kendisinin **politize** olmadan bu işi nasıl becerdiği bir muamma olmaktadır. **Depolitize** kalmalarına (politikadan uzaklaştırılmalarına) karar verilen sıradan Türklerin de, siyaset karşısındaki tavrı, bu alandaki kültürü, aslına bakılırsa hayli çelişkilidir. Toplumbilimci Özer Ozankaya, siyaset karşısında biraz çekingen, biraz karmaşık duygulara ilginç bir örnek vermektedir. Ozankaya, alan çalışması sırasında, bir köylünün şu sözlerine tanık olmuştur: Köylünün kanısına göre, “**Menderes, siyasetle ilgilen-**

mekle hata etmiştir".⁶⁶ Örnekler, siyaset kültürlerine ilişkin olarak, Türklerin tavırları hakkında oldukça öğretici görünüyor.

Kültürün nasıl işlediği sorusunun yanıtı, sanıldığı kadar basit değildir. Şurası açıktır ki, siyaset, zihinlerde oldukça karmaşık çağrışımlar yapıyor. Çağrışımlar arasında, tabiyet kültürünü besleyen, ona dolgu olan özellikler vardır. Bununla beraber, buradan yola çıkarak, herkese teşmil edilebilir ve sadece Türklere özgü bir siyasi kültür kalıbı tanımlamak abartılı olabilir. Tabiyet, kültür kalıbının çerçevesine girmeyecek türden tavırların da, Türk toplumunda oldum olası, özellikle son elli yılda bir hayli yaygın olduğunu zahmetsizce görebiliriz.

Üçüncü tür kültür kalıbı, "**katılımcı kültür**" oluyor. Burada artık, ne yerellik söz konusudur; ne de edilgenlik. Aksine birey, siyasi düzenin bütünüyle farkındadır; hem isterse, onun üzerinde etkili olabileceğini düşünmektedir. Faal, dirik hareket edebilen, toplum hayatına, siyasi hayata yoğun bir şekilde katılan birey örneği, başat ve yaygın bir örnektir. Birey, bu kültürde ulusal değerlerin yanı sıra, evrensel değerlerle de ünsiyet halindedir. Yaşama katlanan, çevresi karşısında edilgen bir birey gitmiş; yerine olgulara ve çevresine yön verebileceğini düşünen birey gelmiştir. Siyasete karşı ilgi somuttur. Bireyin siyasi alandaki eylemleriyle, o eylemlerden beklediği sonuçlar arasında ulusal bağlar vardır. Bu birey, aynı zamanda dünyevi düşünen, karşılaştığı sorunları dünya ölçüleriyle çözebileceğine güvenen bir bireydir. Siyasetle ilgisinde donanımlıdır. Başkalarıyla biraraya gelmek, benimsediği tasarıları gerçekleştirmek konusunda kararlıdır. Onun anlayışında siyaset, üzerinde denetim kurabildiği bir alan oluyor. Keza, siyasete bakışı, saydam bir bakıştır. Hem yerel olana, hem ulusal olana karşı duyarlıdır. Sözcüğün tam anlamıyla, katılımcı kültürde birey, kendisini yurttaş olarak görür; hakları kadar, ödevlerinin de bilincindedir.

Bu katılımcı kültür kalıbı, Almond ve Verba ikilisinin tahlilinde, istikrarlı demokrasinin **olmazsa olmaz** payandaları arasındadır ve modern bir siyasi kültürdür. Modern olduğu ölçüde de, siyasi gelişmeyi takviye eden bir kültürdür. Sorunun bu yönünü, siyasi gelişme kuramlarını tartışırken daha ayrıntılı ele al-

ına olanaklarımız olacak. Şimdilik altı çizilmesi gereken husus şudur: Katılımcı siyasi kültür demek, cemaatten, yerel bağlantılarından bağımsız birey örneğinin su yüzeyine çıkması demektir. Bu kültür, aynı zamanda, içkin, başka bir ifadeyle, zamanla ve mekânla sınırlı bir kültürdür. Bireyin taşıdığı değerler arasında, aşkın nitelikte, yani her zemin ve zamanda geçerli, amaçsal nitelikli değerler, ya az yer tutar ya da eyleme asıl yön verici değildir.

Yazarlarımızın tanımladıkları kültür türlerinin, görgül alanda tam bir denklikte bulunamayacağını bilmeliyiz. Sözü edilen kültür kalıpları, gerçek hayatta birlikte bulunuyor olabilirler. Aralarında rekabetten söz edilebileceği gibi, işbirliği veya yerine göre koşut durumlar yaratmaları, bir çalışma ve araştırma varsayımı olarak dışlanamaz. Kültür tiplerini, evrilen bir çizgi üzerinde yorumlamak da yanlış olur.

Görgül düzlemde siyasi gerçekliğin tezahüründe, genellikle görülen, yeknesaklık olmuyor. Görgül, adeta gökkuşağı gibi renkli olabiliyor. Siyasi kültür türlerinin ağırlıklarının zamanla değiştiğini de kabul edelim. Almond ve Verba, daha sonra yaptıkları bir başka yayınlarında bu olguyu ilk teslim eden kalemлерdir.

Keza, kültür değişkeni ile siyasi düzenin açıklanması, sonuna kadar kullanılabilecek bir yöntem gibi görünmüyor. Kültür kavramından hareketle yapılan açıklamalarda, abartma tehlikesi sürekli var. Üstelik tek başına kültür, bağımsız değişken olarak bir açıklama vasıtası olamaz. Kültürün kendisi de, **belirlenen bir değişken** gibi yorumlanabilir; nitekim yorumlanmaktadır. Bu noktada Sydney ve Verba, pek haklı olarak demektedir ki, “**siyasi tavırlara bilinçli bir şekilde yön verilmesi oldukça eski bir yöntemdir(...) Kültür siyasetleri, sadece yerleşik değerlerin bir sonraki nesle devriyle yetinmeyip, yeni tavırlar, yeni kalıplar üretmek ve bunları benimsetmek amacına yönelirler. Gelişmiş iletişim araçları bu alanda önemli başarılar sağlamaktadır**”.⁶⁷

Özetle, siyasi kültür, sadece **belirleyen** bir değişken değildir; aynı zamanda, **belirlenen** bir değişken olabilir. Dolayısıyla, kültür incelemelerinde, tanımlamalarla görgül arasında sü-

rekli bir gel-git hareketi olacaktır. Araştırmacı, tanımları ve yaşayan siyasi kültür arasında adeta mekik dokuyarak, gözlemlerini hassaslaştırmaya, tespitlerini elekten geçirmeye zorunludur. Toplumu ve siyaseti gözlemenin ne denli güç bir iş olduğunu bir kez daha anlamış oluyoruz.

Kültür üzerindeki çalışmalar, siyasi alana ilişkin tavırların tespiti ve bu tespitlerden itibaren söz konusu alanın kimyasına nüfuz etme gayretiyle sınırlı değildir. Bir kısım çalışmalar da, geleneksel kültür değerlerinin, modernleşme süreci içinde oynadıkları rolü tahlil etmeye çalışırlar. Kısmen değinilen Geertz, Bali araştırmasıyla bu isimlerden biridir; bir ikincisi de, Afrika üzerindeki çalışmalarıyla tanınan G.Balandier oluyor. Keza, siyasi gelişme ile kültür alanları arasındaki ilişkilerin geçerliliğini tartışan çalışmalar da bulunuyor. Rokkan'ın çalışması bu türdendir. Bunların hiçbirine burada şimdilik değinilmeyecek. Zira, geleneksel kültür-modern kültür terkiplerinin tahliline geçmek için, siyasi gelişme sürecinin incelenmesi, gözden geçirilmesi gerekiyor. Bu işin, siyasi gelişme başlıklı bölüme bırakılmasının daha yerinde olacağını düşünüyoruz. Ancak, kültür çalışmaları arasında geçen bir diğer konu var ki, onun yeri burasıdır; siyasi kültür, hiç değilse kalıcı özellikleri itibarıyla bir alt kuşaktan, bir üst kuşağa nasıl geçirilmektedir? Siyasi kültürün tevarüs ettirilmesinde, nasıl bir süreç işliyor; ne türden kurumlar bu işi üstleniyorlar?

Siyasi kültür, siyasete ilişkin bilgi, tavır ve inançlardan oluşuyorsa; bu bilgi, tavır ve inançların yeni kuşaklara öğretilmesi işine siyasi toplumsallaşma deniyor. Siyasi toplumsallaşma, siyasi kültürün toplumun özellikle yeni üyelerine öğretilmesi ve benimsetilmesidir. Yeni doğan çocukları kastederek, Amerikalı toplumbilimci Parsons, Amerika'ya her yıl binlerce barbarın katıldığını söyler. Gerçekten de, toplumun yeni misafirlerine, o toplumun siyasetinin öğretilip, benimsetilmesi gerekmektedir. **“Barbarlar”**, bu yolla toplumun yerlisi ve **“uygarlaştırılmış”** üyeleri haline gelirler. Bu, tüm toplum türleri için geçerlidir. Birçok “yerli” ve “yaban” kabilede, istisnasız **“adam olmaya geçiş”** (initiation) törenleri yapılır. **“Adam olmaya geçiş”** töreniyle, Parsons'ın “barbar-

lar” diye nitelediği yeni insanlar, toplumlarını öğrenip tanımış, “uygar” üyeleri haline gelirler. Buradaki süreci, siyaset bilimi **siyasi toplumsallaşma** kavramıyla nitelendiriyor.

Siyasi toplumsallaşma sürecinin tek müşterilerinin genellikle çocuklar olduğunu düşünmeyelim. Yetişkinler de aynı sürecin müşterisidir. Yeni kültür kalıpları, sadece çocuklara ve gençlere değil, toplumun geneline hitap eder. Yetişkinlerin toplumsallaşma sürecine çok özel durumlarda girmesi de söz konusudur. Örneğin, siyasi partilerden birine çiçeği burnunda üye; Siyasal Bilgiler Fakültesi’ne kaydını yeni yaptırmış öğrenci, memuriyete henüz atanmış aday; yerel veya ulusal meclise ilk kez seçilen; tüm bu insanlar, geldikleri yerin “barbarı”dır. Yeni konumlarının gereklerini, geldikleri yerin âdap ve âdetlerini, başka bir anlatımla kurum ve kuruluşun **alt kültürünü** öğrenmek durumundadır.

Toplumsallaştırma sürecinin vazettiği başka konuları gözden geçirmek gerekirse, ilk akla gelen soru, bu işi sürdüren kurumlara ilişkindir. Siyasi toplumsallaştırıcı kurumlar nelerdir?

En önce anılması gereken kurum, özellikle çağdaş toplumlardan söz ediliyorsa, devlet oluyor. Devletin siyasi toplumsallaştırma sürecinde faal bir rol üstlenmesi modern zamanların ürünüdür. Özellikle XVIII. yüzyıl sonundan itibaren, giderek hızlanarak gelişen ulus-devlet, bir siyasi birim olarak, geleneksel siyasi birimlerden farklı bir yöntem izlemiştir. Geleneksel siyasi birimlerde, siyasi merkez, genellikle hükmettiği çevrenin kültürüyle ilgilenme gereği duymamıştır. Aslında, buna ne siyasi olarak, ne de başka bir nedenle ihtiyaç vardır. Geleneksel siyasi birimlerde, yöneticilerin sahip oldukları üst kültürle, yönetimin nesnesi olan geniş yığınların yerel kültürleri birbirinden farklıdır.⁶⁸ Avam-seçkin diyaloguna pek yer vermeyen geleneksel siyasi birimlerde, meşruiyet konusu üzerinde çalışırken belirtildiği gibi, “**Nâs ile istinas alâmet-i iflas**”tır. Örneğin en azından şu alıntı, Osmanlı İmparatorluğu’na ilişkin olarak, ümera ve ulemanın bakış açısını oldukça sadık bir biçimde yansıtır. Avrupa coğrafyasında, feodal ve mutlak krallık dönemlerinde benzer durumlar görebiliriz. Tüm geleneksel siyasi birimlerde, siyasi toplumsallaştırma kurumları dinî kurumlardır; yerel cemaat ör-

gütleridir. Örneğin bu işi, klasik Osmanlı toplumunda yani Tanzimat öncesi dönemlerde, Ahlakçı Risaleleri üstlenmiştir. Keza, meslek loncaları, tarikatlar ve tabii aile başlıca kurumlar arasındadır. Hıristiyan coğrafyasında ise, kilisenin başat rolü apaçık ortadadır. Kilisenin yanı sıra, yine meslek loncalarını ve aileyi saymak gerekir. Aşağı yukarı, tüm görgül örneklerde, siyasi toplumsallaştırmacı kurumlar arasında, devlet ya yoktur ya da olduğu zaman bu pek ender ve sınırlı bir mevcudiyettir.

Modernleşmeyle, özellikle milliyetçi hareketlerin başlamasıyla ve ulus-devlet anlayışının benimsetilmesiyle birlikte, toplumsallaştırıcı kurumların rollerinde de çok ciddi değişimler görülür. Bu değişimin kuramsal açıklamasını, Ernest Gellner'e borçluyuz. Gellner, milliyetçi hareket ve akımları isabetle tanımlamış ender kalemlerden biridir. **Nations and Nationalism** kitabının yazarına göre, **"Milliyetçilik, özünde siyasi bir ilkedir ve bu ilkenin kuvvetle savunduğu şey, siyasi birimle ulus biriminin birbirini tamamlamasıdır"**.⁶⁹ Dolayısıyla, yeni bir meşruiyetten söz edildiği yerde, kültürden de, özellikle siyasi kültürden de söz edilmesi, son derece doğal bir sonuç oluyor.

Burada asıl amaç milliyetçi hareketin özelliklerine tümüyle vakıf olmak değildir. İşin o yanı daha çok siyasi gelişme konusunu ilgilendiriyor. Bizi asıl ilgilendiren şey, milliyetçilikle birlikte devletin, siyasi kültürün öğretilmesinde ve değiştirilmesinde -ki bu yön özellikle vurgu gerektirir- rolünün değişmesidir. Modern sanayi toplumunun eşitçi, meşruiyetini genel oya dayandıran, alabildiğine anonimleşen siyasi birimi olan devlet, geleneksel siyasi yapılanmalardan farklı olarak, herkesçe paylaşılan, ortak ve yaygın bir siyasi kültür üzerinde işler. Milliyetçi hareketlerin üzerinde en çok tutkulu oldukları konuların başında, dil ve kültür gelir. Bu alanlarda sağlanan birlik sayesinde, siyasi yapı-toplum bütünleşmesi aranır. Fransız devrimcileri, ilk ve önemli siyasetleri arasına Fransızca'nın öğretilmesini koydular. İtalyan, Alman ve Balkan milliyetçileri de aynı siyasetleri tutkuyla izlediler. Geleneksel siyasi örgütlenmede seçkinler, içrek (batını), sadece kendilerinin anlayabildiği bir kültür kullanırlardı. Ulus-devlet formülünde ise, durum tümüyle değişmiştir. Ulus-devlette esas olan, tüm bir top-

lumun paylaştığı kültürün yaratılmasıdır. Seçkinler de, avam da aynı teknede yoğrulurlar. Artık, değil avamla samimi olmayı iflas işareti gibi görmek, onunla, diliyle, tarihiyle, davranış kalıplarıyla aynı kültürü paylaşmak asıldır. Bu siyasetin hayata geçirildiği yer de okul oluyor. Öncelikle **ulusal bir eğitimden geçmek**, herkesin “**hakki**” olarak tanımlanmıştır. XIX. ve XX. yüzyıllarda olduğu kadar, tarihin hiçbir döneminde insanlık, adına **okul** denen kurumdan geçmemiştir. Okulda sadece okur-yazar olunmaz, aynı zamanda ulus-devletin üyesi olmak öğrenilir. Hiç değilse, niyet budur. Yazmak, yazım kurallarını uygulamak, yazı ile içli dışlı olmak bile, tek başına yepyeni bir disiplin anlayışıdır.⁷⁰ İnsanlar, okul sayesinde doğdukları köyden ve mahalleden başka coğrafyaların olduğunu öğrenirler. Okul, bireyin disiplinli bir ileti (mesaj) bombardımanına uğradığı mekândır. Okullardan sadece belli uzmanlar, meslek mensupları çıkmaz; aynı zamanda ve özellikle İtalyanlar, Bulgarlar, Türkler, Amerikalılar vb çıkar.

Modern devlet, siyasi kültür öğretiminde her coğrafyada aynı üslupla davranmış, aynı yöntemleri kullanmış değildir. Kapsayıcı (totaliter) devletlerle, çoğulcu demokrat devletleri ve açık toplumları aynı düzlemde değerlendirmek olanaklı görünmüyor. Kapsayıcı devletler, örneğin nazi Almanyası, faşist İtalya, komünist Çin ve tabii Sovyetler, “**tek tip insan**” yaratma konusunda, hem çok iddialı siyasetler geliştirmişler, hem siyasi toplumsallaştırma sürecinde tekel konumunda kalmayı yeğlemişlerdir. Hemen belirtelim ki, bu kapsayıcı devletlerin toplumsallaştırıcı siyasetleri, çoğu zaman beklenen sonuçları vermemiştir; verememiştir. Göreceli de kalsa, aynı hedef sapmasına tüm modern devletlerin tanık olduğu söylenebilir. Siyasi iktidarların, kendi değerleri çerçevesinde mutlak bir toplumsallaştırma hedefine ulaşamamalarının nedenleri çok farklıdır.

Bu nedenler arasında, en başta hayatın kendisiyle, toplumsallaştırma müfredatının üst üste çakışmaması ve bazen çelişkili olması gelir. Yedi yaşından itibaren, “**sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir millet**”in üyeleri olduklarını öğrenen Türk çocukları, diplomalarının mühür mürekkebi kurumadan bunun hiç de böyle olmadığını görürler. Tüm resmi binalarının cephesine

“**eşitlik, özgürlük, kardeşlik**” sözlerini kazıyan Fransa’da, okul sıralarında bu değerlerin kendilerine aşılandığı Fransız çocuklar, mezuniyetlerini izleyen hayatlarında, bunun ne denli acı bir şaka olduğunu kavrarlar. Örnekleri zenginleştirmek zor değildir. Kapsayıcı devletlerin durumuna gelince, orada durum, çok daha vahimdir. İtiraf edelim ki, hedefin zaman zaman sapması, pek de isabetsiz bir iş olmamıştır.

Siyasi toplumsallaştırıcılar arasında kimi zaman siyasi kurumlarla birlikte hareket eden, kimi zaman da onlara bir tür rakip olan başkaca araçlar daha vardır. Bu araçlar, devletin siyasi kültür öğretimine koşut siyasetler izleyebildikleri gibi, karşıt veya farklı siyasetler de izleyebilirler. Manzara, dönemlere ve ülkelere göre değişmektedir. Ailenin, arkadaş grubunun veya dinî kurumların etkisi, yer yer milli eğitim siyasetlerini izleyen okullardan daha fazla olabilmektedir. Özetle hedefteki birey, tek değil, birçok toplumsallaştırıcıya ve farklı içerikteki müfredatlara muhataptır.

Üstelik birey, tüm araçlar tarafından eşit derecede **ulaşılabilir** bir hedef değildir. Okul, temel araçlardan biri olduğuna göre, toplumsallaştırma siyasetlerinin etki derecesi, okullaşmış nüfusla sınırlı demektir. YÖK yasası, yükseköğretimde “**milli hedefler**”e yana yakıla ulaşmak için uğraşa dursun, bu siyaseti, 2000’li yılların başında 18-25 yaş grubunun % 15’i ile sınırlı kalmaya mahkûmdur. Keza, Türkiye, ilköğretimde % 100 okullaşmaya çok yakın bir zamanda ulaşmıştır. Oran, ortaöğretim söz konusu olduğunda % 40’lardadır. Demek oluyor ki, geri kalan nüfus, okulun değil, diğer araçların muhatabıdır. Aynı oranları sergilememekle birlikte, birçok gelişmekte olan ulus-devletin siyasi hayatında benzer durumlarla karşılaşılır.

Toplumsallaştırma sürecinin hedefindeki bireyin esneklik derecesi de, başarı veya başarısızlığı tayin edici önemli bir etken oluyor. Yapılan araştırmaların ulaştığı sonuçlardan biliyoruz ki, eskilerin deyimi burada oldukça geçerliliğini korumaktadır: Gerçekten de “**ağaç yaş iken eğil[mektedir]**”. Toplumsallaştırma sürecini inceleyen tüm araştırmacılar, sürecin 12-14 yaşlarına gelindiğinde tamamlandığını düşünmektedirler. Başka bir deyişle, üniversite sıraları bu iş için pek mümbit alanlar gibi görünmü-

yor. Üniversite öğretim üyesi, istese de ciddi anlamda öğrencisine toplumsallaştırıcı öğretim yapamaz. Yeteneği çerçevesinde, işini bilimle sınırlamak zorundadır. Eğer sözü edilen araştırmalar yanılmıyorsa, YÖK Yasası katiplerinin **“hamamda şarkı söylediklerini”** düşünmek gerekecektir. Bu türden yanılgıların tekele, Türk yasa koyucusunda da değil; çok değişik coğrafyalarda, değişik ülkelerin tecrübeleri arasında benzer durumlarla karşılaşılabilir. Siyasi toplumsallaştırıcı kurumların nitelikleri kadar, toplumsallaştırma söyleminin içeriğini bilmek de önemli bir sorundur. Ders kitaplarının içeriklerini incelemek, en çok başvuru yöntemlerinden birisi oluyor. Keza, cami ve kilise gibi mabetlerde tekrarlanan vaazların içeriği, önemli bir başka kaynaktır. Ailede, arkadaş grubunda öğrenilen içerikle, ikincil nitelikli kurumlar olan okul, kilise ve camide öğrenilen içerikler bazen birbirini tamamlayacağı gibi, bazen de etkiyi değiştirici olabilir. Siyasi kültür çalışmalarıyla tanınan bir kalemin tespiti aktaralım: **“Ebeveynlerden, yerel ve dinî seçkinlerden oluşan geleneksel toplumsallaştırıcı kurumlar, demektir Dogan ve Pellassy, siyasi kurumların etkisini hem sınırlandırmaktadır; hem dolayısıyla içeriği zayıflatmaktadır”**.⁷¹

Benzer tespitlerin oldukça yaygın olduğunu belirtelim. Kapsayıcı devletlerin metinlerinde kültürün nakledilmesi veya yeni değerlerin benimsetilmesi konularında, iş açık ve katı bir propaganda noktasına kadar götürülebiliyor. Devlet dışı kurumların, bu alandaki faaliyetlerinin sınırlandırılmasına bile tanık oluyoruz. Propagandanın ve abartılı metinlerin yoğunluğu arttıkça, hedef üzerinde etki sağlama şansları da ciddi oranda azalmaktadır. Çoğulcu nitelikteki toplumsallaştırma kurumlarının varlığı ve içerikteki esneklik, genellikle yeni kültür terkiplerinin oluşmasına katkıda bulunmakta, işlevsel kaldığı sürece var olan mirasın da devamını sağlamaktadır.

Tüm bu tespitlere karşın, genelde kültüre ilişkin, özelde de toplumsallaştırmaya ilişkin hükümlerde temkine daha çok yer vermek, acul genelleştirmelerden kaçınmak gerekiyor. Çünkü, toplum ve siyaset süreçlerinin son derece mucit olabildiği alanlardan söz ediyoruz.⁷²

Toplumsallaşma sürecinde bireye sunulan kültür kalıpları kadar, bireyin kendisinin geçirdiği maceranın payını da düşünmek durumundayız. “**Hayatın en iyi okul olduğu**” yolundaki yargı yabana atılır türden bir yargı değildir. Mucitlik, sadece toplumsal süreçlere değil, bireye de özgüdür. Keza, toplumsallaşma süreci üzerinde yeni teknolojilerin etkisi ihmal edilemez. Maddi çevre hesap dışında tutulamaz. Özellikle bireyin içinde yaşadığı mimarinin, tek başına siyasi ve beşerî bir toplumsallaştırıcı olduğunu bilelim. Siyasi kurumlara karşı tavırların şekillenmesinde mimari önemlidir. O kurumları barındıran binalar, kamusal meydan ve caddeler, alttan alta insanları yönlendirirler. Görkemli binalarda çalışan yargı organları ve yerel meclislerle, han odalarına sıkışmış mahkemeler, kent meclisleri, bireylerde bu kurumlara yönelik farklı çağrışımlar yaptıracaktır. Kentin meydan ve caddeleri, o meydan ve caddelerin adları, birer siyasi toplumsallaştırma müfredatı gibidir. Mekân ve mekânı kullanma, kültür mesajları taşıyabileceği gibi, belleklerde ve bireyin manevi dünyasında hiçbir etki yapmayan bomboş şeyler de olabilir. Bir düşünür, kent alanının ve coğrafyanın tarihle birleştiği zaman, “**toplumsal bir albüm oluştuğunu**” söylemişti. Modern yaşamla vücut bulan bazı mekânların, bu albümde boş sayfalardan ibaret kaldığını ifade etmeliyiz. Dünyanın modernleşmiş ve sanayileşmiş coğrafyalarında oto yollar, beton yığını yerleşim merkezleri, buralarda yaşayan çocuklara çocukluk anısı kazandırma şansına pek fazla sahip görünmüyorlar. Çocukluk anısına sahip olamayan bireylerin, nereye kadar toplumsallaştırılabilecekleri sorusu uçuk ve havada asılı bir soru değildir. Bugün, yeni ve anonim kentlerdeki şiddet, yalnız yaşam, **ötekine** karşı kayıtsızlık, barbarlaşmış bencillik gibi gelişmeler, bizi kültür mirası, kültür kalıpları konularında tekrar tekrar düşünmeye zorluyor.

Bölüm: 4

4. SİYASİ GELİŞME

4.1 GELİŞME YAZINININ GENEL EVRİMİ

Siyaset biliminde, siyasi gelişme kavramı etrafında yürütülen tartışmalar, aslında pek yeni sayılmazlar. XIX. yüzyılın sonlarına doğru görülen sanayileşmenin sonuçlarıyla birlikte, **gelişme** kavramı etrafında da oldukça hararetli bir düşünce teatisi başlamış, ciddi kuramsal birikim oluşmuştur.¹ Ancak, siyasi gelişme edebiyatının gelişip serpilmesi, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda oldu. Bunun önemli sayılabilecek nedenleri vardır.

En başta dikkate alınması gereken neden, bağımsızlığını yeni kazanan devletlerin sayısındaki artıştır. Amerikan bağımsızlık hareketiyle ilk örneği yaşanan sömürge karşıtı ve bağımsızlıkçı hareketler, XVIII. yüzyıl sonundan itibaren günümüze kadar, giderek yaygınlık kazandı. Hareket, başlarda, özellikle XIX. yüzyılda, Avrupa ve Latin Amerika ile sınırlı bir hareketti. Dahası, yüzyıl, bağımsızlık hareketleri açısından bakıldığı zaman, çok belirgin çelişkiler bile taşır. Örneğin, Kıta Avrupası'nın iki önemli sömürge gücü Birleşik Krallık ve Fransa, yeni yeni sömürgelere yerleşirken; Kıta özerinde Yunanistan ve Belçika önce, Almanya ve İtalya daha sonra bağımsız, birliklerini oluşturmuş siyasi birimler haline geldiler. Yüzyılın sonu, XX. yüzyılın başında, bu devletleri Balkan coğrafyasında yenileri izledi. Birinci Dünya Savaşı sonrası da, yine yeni devletlerin sahneye çıkmasına tanıktır. İşaret edilen bu eğilimin hız kazanması ve yerküre üzerinde bütün coğrafyalara yayılması, İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen döneme aittir. Nitekim, Birleşmiş Milletler Örgütü kurulduğu zaman, kuruluşun üye sayısı ellinin biraz üzerindeydi. Afrika tümüyle, Asya ve Orta Doğu'nun geniş alanları siyaset sahnesinde bağımsız devlet kimlikleriyle yoktu. Son olarak Sovyetler Birliği'nin de dağılmasıyla, örgütün üye sayısı iki yüze yaklaşmıştır.

Kıta Avrupası temelli olan siyaset bilimi, bu yeni gelişme karşısında ciddi dönüşümler geçirmek zorunda kalmıştır. Bu bi-

lim dalı açısından, yeni açılımın adı, Avrupa coğrafyasının dışına çıkmak oldu. Yeni coğrafyalarda, bu yeni coğrafyaların yepyeni sorunlarıyla tanışan siyaset bilimciler, kendileri de, ister istemez inceleme alanları gibi ciddi devrimler yaşadılar. Pek alışık oldukları anayasal tartışmalar ve Kadim Yunan'dan beri kalemlemlerinden eksik etmedikleri yorumları terk ederek, toplumbilim ve antropolojinin geliştirip kullandığı kavramlarla, açıklama çerçeveleriyle aşına olmaya yöneldiler. Aslında, daha yüzyılın ortasında, Alexis de Tocqueville, Amerika dönüşünde **“yeni bir dünyanın kurulmakta olduğunu”** belirterek, **“yeni bir siyaset bilimine gerek olduğunu”** ifade ediyordu.² İhtiyacın bugün bile, doyurucu bir oranda karşılandığını söylemek kolay değildir. Arayışın sürdüğünü, belki de hiç bitmeyeceğini görmemiz gerekiyor.

Yeni coğrafyaların çok bariz bir özelliği vardı: Fakirlik. İktisadi gelişmeyi sağlamaya yönelik girişimlerin çıkış noktası da işte bu fakirlik sorunuydu. İktisadi gelişmeyi başarmak, fakirlikten kurtulmanın adeta eşanlamıydı. Büyük kitlelerin katlandığı ve bugün müzmin hale gelen yoksullukla mücadele, yine İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda hem uluslararası bir sorun oldu; hem dünyanın bütün bölgelerini kapsayarak genelleşti. Gerek sanayileşmiş zengin ülke üniversitelerinin, gerek gelişmekte olan ülke üniversitelerinin iktisadi gelişme dersleriyle tartışmaları bu yıllara rastlar. İlk başlarda anlaşılmıştır ki, tek başına iktisadi gelişme diye bir olgu söz konusu değildir; gelişme, kapsayıcı ve yaygın bir sorundur.³

İktisadi hayatın siyasi çerçeveye birlikte düşünülmesi zorunluluğu, kendisini acilen hissettirmiş görünüyor. Bu gerçek, siyaset bilimciler kadar, iktisatçılar tarafından da teslim edilmiştir. Gunnar Myrdal, W.W. Rostow iktisatçılar arasında anılması gereken önemli isimler oluyor.⁴ Kısacası, 1950'li yıllardan başlayarak, gelişme konusu, sadece iktisatçıların değil, yanı sıra siyaset bilimiyle, toplumbilimle uğraşanların ve tabii antropologların da konusu haline geldi.

Konuya ilginin bir diğer uyarıcısı, giderek çok daha fazla değişkenin ve siyasi birimin faal olduğu uluslararası ilişkileri tan-

zim etmeye çalışan, hem devletlerin hem devletler üstü kuruluşların, siyasetlerini oluşturma çabalarında duydukları ihtiyaçtır. Bu ihtiyaç, ilgi duyulan yeni coğrafyaların özelliklerini tahlil etme ihtiyacı oluyor. Başta ABD üniversiteleri gelmek üzere, ileri sanayi toplumları, ilişkide bulundukları yeni siyasi birimleri daha ayrıntılı, daha derinden tanımaya çalıştılar. Muhtemel bunalmaları öngörebilmek, uluslararası rekabette donanımlı olmak için bu gerekliydi. Özellikle Soğuk Savaş iklimi, rekabeti tahrik ettiği ölçüde, söz konusu ihtiyacı canlı olarak gündemde tutmuştur. Ne var ki, Soğuk Savaş ikliminin tartışmayı diri tutan olumlu yönü yanında, olumsuz yönleri de oldu. Olumsuz yönün başında parazit etkisi gelir. Birçok Üçüncü Dünya ülkesinin üniversitelerinde, devrim tartışmaları aydınları öylesine yönlendirmiştir ki, heyecan yüklü devrimcilik yarışmasının gölgesinde, siyasi gelişme kuramları mahcup kalmışlar; ne söylediklerine fazla itibar edilmemiştir.

Siyasi gelişme araştırmalarını uyaran bir başka olgu da, insan haklarına ve demokrasiye yönelik ilginin yaygınlık kazanmasıdır. Savaş sonrasında, bu alanda evrensel kabul gören metinler imzalanmış, tüm siyasi birimler eski yeni farkı olmaksızın insan haklarını içeren değer sistemlerine atfen değerlendirilmeye başlanmıştır. Rönesans'a kadar, Ortaçağ boyunca kral ve prenslerin, bağlı bulundukları inanç sistemine sadakatları çerçevesinde değerlendirildiklerini biliyoruz. Başta, Avrupa coğrafyasında dinî ıslahat girişimlerinin, Roma'nın denetiminden uzaklaşma eğilimleriyle yakın ilişkisi vardı. Bu dönem, aynı zamanda, dinden kaynaklanan değer sisteminden ayrılmak isteğinin belirgin biçimde ortaya çıktığı bir dönemdir. Roma'dan uzaklaşmayı sağlayan her adım, doldurulması oldukça güç boşluklar yarattı. Boşluğun, uzunca bir süre aşkın tarih anlayışıyla, izleyen yıllarda ise, özellikle Savaş sonrasında itibaren insan haklarıyla doldurulmaya çalışıldığını belirtelim. Durum, Hıristiyanlık coğrafyası dışında farklı değildir. Bugün, yerkürede artık tüm siyasi düzenler, insan haklarına yönelik özenleriyle değerlendirilir olmuşlardır. **Dikkat edilirse, insan haklarının kusursuz uygulandığı ileri sürülmüyor. Bu alandaki eksikliklerin**

ve karşı siyasetlerin aşırı duyarlılık yarattığı bir ortamın oluşmasından söz ediliyor. Ortaçağ, prensinden iyi ve kusursuz mümin olmasını istiyordu. Modern zamanların toplumları, siyasi düzenlerinden, demokrasi ve insan haklarına riayet konusunda albenili olmasını bekliyor. Bu talep de, XIX. yüzyıl başlarından itibaren, önce Avrupa coğrafyasını, daha sonra yerküre coğrafyasını kapsayan bir talep haline gelmiştir. Altı çizilmesi gereken husus, böyle bir genel eğilimin Savaş sonrası dönemin temel özelliklerinden biri olmasıdır.

Savaş sonrasının bloklara ayrılmış dünyasında, bu konuda da parazitli bir dönem yaşandı. Hem demokrasi, hem insan hakları etrafında, zihin bulandıran tanımlar yapılmış, bugünden bakıldığında anlamsız gelen tartışmalar olmuştur. Sovyet düzeninin çökmesiyle birlikte, yukarıda işaret edilen eğilim kendisini daha açık ve daha duyulur şekilde ifade etmeye başlamıştır. Artık hiçbir ülke, demokrasi ve insan hakları konusunda, hiç değilse kuramsal olarak reddiyeci bir siyasetin savunucusu değildir.

Ancak gerçekler ve yaşamın akışı son derece farklıdır. Farklılık, bugün vardır; 1950'li yılların başında da vardı. Yeni bağımsız devletler, daha bağımsızlıklarını sağlayan metinlerin mürekkebi bile kurumadan, iç savaşların, kabile didişmelerinin ve muhalifler üzerinde kurulan baskıların dört nala koştuğu siyasi düzenler olarak sahneye çıktılar. Afrika, Asya, Orta Doğu ve Güney Amerika, darbe; karşı darbe ve baskı haberleriyle gündemden düşmediler. Demokrasi, refah, insan hakları gibi hedefler, ulaşılması zor hayal hedefler gibi kaldı.

Siyaset biliminin, genel özellikleri belirtilen böyle bir ortamdan etkilenmesi doğaldı ve etkilendi. Zaten XIX. yüzyılda yeşerip boy atan toplumbilimlerdeki değişim ve siyasi gelişme konuları, sıralanan nedenlerle güncelleşti. Sömürgecilikten kurtulan yeni devletleri veya eski sömürge olmamakla birlikte, kendi siyasetleri sonucu sanayi toplumlarının kurumlarını bünyelerine ithal eden ülkeleri inceleyen araştırmacıların yaklaşımlarında, eskiden kalma köklü alışkanlıklar vardır. Alışkanlıkların başında, organcı ve işlevselci yöntemler, kültür ben merkezliği ge-

lir. Nitekim, yeni devletlerin siyasi özellikleri, birçok araştırma-
da Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'ya nispetle ele alınmış, bir
tür **gelişme gecikmişliği** olgusunu tahlil etme olarak görül-
müştür. Tabii bunlara ek olarak, ilerlemeye yönelik kesin inanç
ve güveni saymak gerekecektir. Özellikle işin bu yönü, tam an-
lamıyla bir XIX. yüzyıl mirasıdır. Siyasi gelişme edebiyatının,
birçok yazarda görülen sorgulayıcı üslubuna karşın, "**terakki
efsanesi**"nden vazgeçememesi; ilerlemeyi kaçınılmaz ve **isa-
betli bir gelecek** çerçevesinde ele alması, onun kimlik özel-
liklerinden biridir.⁵

Avrupa ve Kuzey Amerika dışındaki yeni coğrafyanın siyasi
alanda ve başlıca yönetim konularında genel görüntüsü şöyle-
di: Bu toplumlar, nüfus yapıları ve üretimde kullandıkları tek-
nikler itibarıyla, keza yaygın değer sistemleri itibarıyla kırsal ta-
rım yapısından kentsel sanayi yapısına geçiş halindeydiler. Bu-
nu, sanayi ve refah toplumlarına ulaşmak için istiyorlardı. Sa-
nayi toplumlarının siyasi kurumlarını ve yeni tekniklerini bu
amaçla bünyelerine ithal etmeye çalışıyorlardı. Yaşanan siyasi
gerçekler, girişimin ne denli çetrefil olduğunu gösterdi. Siyasi,
iktisadi gelişme amacıyla çıkılan yol üzerinde yoğun ve geniş
boyutlu sorunlar çıkmaya başladı.⁶ İlk bakışta, sanayi toplumla-
rıyla, gelişmekte olan toplumların siyasi sorunlar açısından ben-
zeşmedikleri gerçeği görülebiliyordu. Ancak yine de bir benzeş-
me vardı. Bu benzeşme, daha çok sanayi toplumlarının ilk dö-
nemleriyle, bugünün gelişmekte olan toplumları arasındaydı.
Böyle farklı tarihsel dönemler arasında koşutluklar kurarak, ye-
ni ülkelerin siyasi durumlarını tahlil etmeye çalışmak, oldukça
yaygın ve taraftar bulan bir yaklaşım oldu. Başka bir ifadeyle,
bu, gelişmekte olan ülkeleri, gelişmiş sanayi ülkelerinin dünkü
tarihlerinin aynasına tutmak anlamına geliyordu. Tercihi yadıır-
gamamak gerekiyor. Zira, bilinen ve aşına olunandan yola çık-
mak, bilinmeyen ve yabancı olanı anlamaya çalışmak, çok ya-
dırgatıcı bir yöntem değildi. Bu zihinsel düzeyde kurulan koşut-
lukların, fiilî düzeyde de kurulabilmesine bağlıdır. Siyasi gelişme
yazını, işte tam bu noktada ciddi sorunların çıktığını hemen fark
etmiştir. Sorunun farkına varılmış olması, çözüme ulaştırılmış

olmasını kendiliğinden doğurmuyor. Karşılaştırmalı siyaset çalışmalarının, tüm yeni kavram donanımına karşın, gelişme sürecini tahlil işinde zaman zaman aciz kalmaları sebepsiz olmamalıdır.

Siyasi gelişme araştırmaları üç ana başlık altında toplanabilir: Birincisi, siyasi gelişmeyi veya başka bir adlandırmayla modernleşmeyi, beşerî ve iktisadi verilere bakarak açıklayan araştırmalardır. Bu okulun, siyaseti bağımlı bir değişken olarak ele aldığını belirtelim. Okulun mümtaz kalemlerinin anlayışına göre, ilk değişim ya da gelişmenin ilk kıvılcımı, toplumda ve iktisadi verilerde ortaya çıkmakta; bu, bir zaman sonra siyasete, siyasetle birlikte yönetim hayatına yansımaktadır. Siyaset olsun, yönetim olsun, bir bakıma **izleyici** kimlikleriyle ele alınırlar; **başlatıcı** ve **sürükleyici** özellikleri yoktur. Yaklaşım, siyaseti özerk bir alan olarak değerlendirmemektedir. Anlayış şudur: İktisadi gelişme, sanayileşme ve kentleşme varsa, kendiliğinden siyasi gelişme de olacaktır. Keza, demokrasinin varlığı, kentle ve iktisadi zenginlikle açıklanır.

İkincisi, siyasi gelişmeyi, kısmen işlevsel kısmen de yapısal yaklaşımlarla açıklar. Farklılaşma ve karmaşılaşma, özerk kurumların ortaya çıkması, başvuru belli başlı kavramlar arasındadır. Kurumlar, siyasi seçkinlerle toplum arasındaki ilişkilerin mahiyeti, gelişmenin yarattığı sorun ve bunalımlar, tahlillerin başlıca konularıdır. Siyasi modernleşme olgusunun özelliklerine nüfuz etmede, bu okul mensuplarının önemli katkıları olmuştur.

Üçüncü tür araştırmalar, siyasetin bugününü düne bakarak; tarih mirasını, gerek kurumlar, gerek kültür alanlarında yeniden gözden geçirerek açıklar. Hemen belirtelim ki, yaklaşım, gelişmeyi işlevsel ve kurum düzeyinde tahlil eden araştırmalarda kullanılan kuramsal çerçeveleri tercih eder. Tarihe yeniden bakış, bir vakayazar bakışı değil, daha çok ve özellikle bir toplumbilim bakışıdır. “Gelişme ve modernleşme süreçleri, tarihte nasıl cereyan etmiştir?” sorusunun yanıtı aranır.

Her üç okulun mensuplarının aynı şeyleri söylediğini sanmayalım. Kalemler arasında çok ciddi farklar vardır. Bununla beraber, ilk iki okul, daha çok genelleştirici; üçüncüsü ise tekilin kendine özgü çizgilerini koyulaştırıcı üslupla hareket eder.

Bu kalemlerin tahlillerini incelemeye geçmeden önce, genel bir kanaat edinmek amacıyla, iki hususa değinmek gerekecektir. Bunlardan ilki, modernleşme sürecinin özelliklerine ilişkindir. İkincisi ise, bizzat modernleşmenin içeriğine yöneliktir. Şöyle de ifade edilebilir: Modernleşme nasıl bir süreçtir; bu süreçte genel olarak toplumda ve özel olarak siyasi alanda ne değişmektedir? Verilecek yanıtlar, siyasi gelişme ve modernleşme araştırmalarını dikkatli okumamızı sağlayacak yanıtlardır. ⁷

4.2 MODERNLEŞME SÜRECİNİN ÖZELLİKLERİ

Modernleşme devrimci bir süreçtir. “**Devrimci**” sıfatıyla, modernleşmenin kökten ve esaslı değişimleri toplum gündemine getirmesi anlatılıyor. Geleneksellikten modernliğe geçiş, temelli ve önemli değişimler yaratır. Modernleşmeyle birlikte, artık hiçbir şey **geleneksel durumda** olduğu gibi değildir. Gerek yaşam üslubunda, gerek siyasette ciddi değişimler ortaya çıkar. İşte bu manada devrimci bir süreçten söz edilir. XIX. yüzyılın birinci yarısında, olgu üzerinde düşünenler, **eski** ve **yeni** arasındaki farkın önemine işaret ediyordu. Yeni bir döneme girildiği, bu yeni dönemde eski usullerle yaşamın devam etmediği ve edemeyeceği belirtiliyordu. Değişimin ne denli köklü bir değişim olduğu, başlangıçtan itibaren özenli ve dikkatli bakışların tespit ettiği bir gerçektir. Modernlik, eğer yarattığı durumlar geleneksellikle karşılaştırılarak düşünülürse, René Char ve Tocqueville’den esinlenerek Arendt’in yaptığı tespite göre, adeta “**vasiyetten yoksun bir miras**” gibidir. Modernleşmeyle birlikte, toplumların zaman ve mekân anlayışlarında bile, belki özellikle bu iki alanda, geleneksellikle taban tabana zıt anlayışlar oluşmakta; birey ve dünya anlayışlarında köklü farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Toplumu toplum yapan kurum ve kavramların, baştan aşağıya dönüşüm geçirdiklerini belirtelim. Tanzimat kalemlerinden Sadullah Paşa’nın şu dizesinde, geleneksellikten kopuşun yarattığı dehşet olanca çıplaklığıyla görülür:

“Yıkıldı belki esasından eski malûmat; ne kaldı şöhrati Rum [Roma] ü Arap, ne Mısır ü Herat”.

Modernleşme aynı zamanda karmaşık bir süreçtir. Karmaşıklıktan şu anlaşılmalıdır: Modernleşme süreci **tek bir değişkene indirgenemez**. Tek bir eksen etrafında açıklanamaz. Modernliğin resmi, birbirinden farklı unsurları, alt parçaları içerir. Bir dizi, iç içe geçmiş değişken, modernleşmeyle birlikte harekete geçer. Söz konusu karmaşıklığın önemli boyutları arasında, sanayileşme, kentleşme, okur yazarlıkta artış, genel olarak okullaşmış nüfus oranında artış, kitle iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlaşması, siyasete olan ilginin artması ve tabii toplumsal mobilizasyon sayılmalıdır. Bütün bu değişkenler, karşılıklı birbirini etkilemek suretiyle karmaşık bir modernleşme süreci oluştururlar. Sayılan değişkenlerin hareketiyle, siyasi meşruiyet anlayışında da köklü değişimler olur. **Siyasi otorite-toplum ilişkileri, birey-otorite ilişkileri** mahiyet değiştirir. Siyasetin toplumla bütünleşmesinde üslup farklılıkları ortaya çıkar. Modernleşmenin karmaşık bir süreç oluşturması, bu sürecin açıklanmasını ve süreci yaşayanların değişimi kavramalarını ciddi ölçülerde zorlaştırır. Karmaşıklık, aynı zamanda çelişkiler, yeni ve hiç bilinmeyen zıtlasmalar, yeni toplumsal husumetler ve uzlaşmalar demektir. Başka bir ifadeyle, modernleşen toplum ve modernleşen siyaset, kendilerini yeni baştan örgütleyen, yeni kavramları, yeni anlayışları gündeme getiren alanlar anlamına gelir. Modernleşmenin birçok alanda yeni oluşumları harekete geçiren özelliğini, Habermas şu sözlerle vurgular: **“Modernleşme, birbirini tamamlayan ve etkilerini giderek artıran süreçlerin tamamını ifade eder. Bu anlamda kaynakların seferber edilmesini ve kapitalleştirilmesini, üretim güçlerinin gelişmesini, emek ve çalışma verimliliğinin yükseltilmesini içerir. Keza, merkezî bir siyasi örgütün kurulmasını, ulusal kimliğin yaratılmasını gerektirir. Bunlara, siyasi katılımı, kent yaşamını ve kamunun eğitimini imkân dahiline sokan hakların yaygınlaştırılmasını eklemek gerekiyor. Sözü edilen değişimlerin altında da kuralların ve değerlerin laikleşmesi yatar.”**⁸

Modernleşme, **sistemli ve belirli bir düzenliliği, karşılıklı bağımlılığı** yaratır. Yukarda sayılan değişkenlerden birinde olan hareket, şu veya bu oranda diğerleri üzerinde etkide bulunur. Bu nedenle, modernleşme süreci, bu süreci yaşayanlar tarafından oldukça türdeş bir olguymuş gibi algılanır. Değişkenler, tek bir eksene indirgenmeden, kendi aralarında etkileşirler. Modernleşmeden nasibini almayan hemen hemen hiçbir alan, hiçbir faaliyet kalmaz. Dolayısıyla, süreç, kısmi bir süreç değildir; **topyekün bir süreçtir**.

Modernleşme, **küresel bir süreç**, küresel bir harekettir. XIX. yüzyılın başında Batı Avrupa'da başlayan modernleşme süreci, gerek sömürgecilik, gerek başka sebeplerle yerkürenin yaklaşık bütün enlem ve boylamlarını etkisi altına almıştır. Süreçten âri kalan bir coğrafya parçası kalmamış gibidir. Günümüzde toplumlar, artık ya moderndir; ya modernleşme yolundadır. Ciddiye alınabilecek istisna yok gibidir.

Modernleşme **yavaş işleyen** bir süreçtir. Devrimci niteliğine karşın, belirtilen değişimler, akşamdan sabaha oluşmaz. Birkaç kuşağın hayatını kapsayacak kadar, oldukça geniş bir zaman dilimi içinde seyreder. Geçmiş ve yaşanan deneyimlere bakılırsa, bir neslin yaşamına sığmış modernleşme örneği yoktur. Bazı toplumlar, bazı siyasi düzenler, bu süreci yapay yöntemlerle hızlandırıcı davranabiliyorlar. Ancak, hızlandırıcı siyasetlerin orta ve uzun vadede vahim sorunlar yarattığı görülüyor. Modernleşme gibi karmaşık bir sürecin, tasarımı olarak -örneğin siyasi bir devrim hareketi sonucunda- yoğun ve ivedi biçimde hayata geçirilmesi güçtür.

Modernleşme, bazı basamakların geçilmesini adeta zorunlu hale getiren **aşamalı bir süreçtir**. Geleneksellikten modernliğe geçilirken, her iki uç arasında düz bir çizgiden söz edilemez. Arada toplumların yaşamak durumunda kaldığı, ne geleneksellik, ne de modernlikle nitelenebilecek kesitler vardır. Bu aşamaların kendilerine özgü modernleşme bunalımlarından veya sorunlarından söz edilebilir. Gino Germani, özellikle Latin Amerika örnekleri etrafında, modernleşme sürecinin içerdiği farklı aşamaları tahlil konusu yapar. Germani'ye göre, önemli

aşamalardan birisi ve belki en önemlisi, geleneksellikten kopuş aşamasıdır. Bu aşamada bireylerin hissettiği boşluk, bir tür **ye-ni** ile karşı karşıya kalmanın yarattığı şaşkınlık, önemli özelliklerden biri oluyor. Modernleşme sürecinin yaşanması sırasında gelenekselliğin bazen tasarımlı bir biçimde, bazen de kendiliğinden kullanılması, toplumbilimcilerin üzerinde en fazla çalıştıkları konuların başında gelir. Söz konusu basamakları, birer-âçık seçik görgül durumlarımı gibi değil, daha çok, toplumbilim tahlillerinin çalışma çerçeveleri gibi değerlendirebiliriz. Bu şekilde değerlendirmenin isabetli olduğunu belirtelim.

Modernleşme, **türdeşleştirici** (homojenleştirici) bir süreçtir. Bu bağlamda benzer yaşam koşullarını toplumların gündemine getirir. Yaygın bir orta sınıf oluşturur. Güncel yaşamın araçları ve biçimi, milyonlarca birey tarafından paylaşılr hale gelir. Türdeşleşmenin temel göstergelerinden biri de ortak eğitim, ortak üretim koşullarıdır. İtalyan birliği kurulduğu zaman, İtalyanların ancak % 4'ü İtalyanca konuşuyordu. Alman birliği kurulduğu yıllarda ise, Almanlar için bu oran % 17 civarındadır. Fransız devrimi sırasında Fransızca'yı okuyup anlayabilen, bu dili konuşabilenlerin oranı % 12'yi geçmemiştir.⁹ Bugün de, Anadolu'da 1900'lü yıllara oranla Türkçe çok daha yaygın olarak konuşulan bir dildir. Benzer tespitlerin, verilen örneklerle sınırlı kalmadığını belirtelim. Geleneksellik, bir bakıma yerellik ve yerel kültür demektir. Sınırlı bir toprak parçası ve coğrafya üzerinde hareket etmektir. Modernleşme, bu dar coğrafyanın ufkunu genişleten bir hareket olarak temayüz eder. Keza, geleneksellik biraz renklilik anlamına gelir. Ortaçağın hangi toplumuna bakılırsa bakılsın, giyim kuşam, serpuş biçimleri, köyden köye, bölgeden bölgeye, kentten kente farklılıklar gösterir. Farklılıklar sadece araziye bağlı olarak değil, aynı zamanda toplumsal konumlara göre değişir. Basit ve işlevsel bir giyim uygarlığı yakın zamanların, kısacası modernleşmenin, özellikle sanayileşmenin ürünüdür.¹⁰ Değinilen ve değinilmeyen örnekler çerçevesinde bakıldığı zaman, modernleşme, zamanla aynı koşulları paylaşan bireyler yaratan bir süreç olarak kendisini gösterir. Modern toplum, biraz değil, bir hayli tıraşlanmış bir toplumdur.

Sürecin bu sayılan özelliklerine eklenmesi gereken diğer özellikler şunlar oluyor:

Modernleşme, **geriye dönüşsüz** bir süreçtir. Sözü edilen değişimlerin, bir süre sonra aksi yönde hareketi söz konusu değildir. Hiç değilse, görgül düzeyde böyle bir değişime tanık olunmamıştır. Modernleşme, gerçekten belirli alanlarda insanlık tarihinin tanıdığı bazı toplumsal durumların sayfalarını kapatmıştır. Kapanmış olan bu sayfaların, tekrar ve aynı biçimde açılmasını bekleyemeyiz.

Keza modernleşme, "**ilerici**" bir süreçtir. Yaşam koşullarında ciddi bir iyileşme yaratılmaktadır. Modern toplumlar, geleneksel tarım toplumlarının sık sık tanık olduğu, açlık ve sefalet gibi koşulları artık çoktan unutmuş gibidirler. Diğer taraftan, modernleşmeyle birlikte, hem insan ömrü uzamaktadır; hem verimlilik artmaktadır. Belki en önemli gösterge, insan yavrusunun yaşama şansının yükselmiş olmasıdır. Modernleşmeyle birlikte 0-5 yaş arasındaki çocuk ölüm oranlarında, neredeyse sıfıra yaklaşacak kadar ciddi düşüşler olur.

Ancak, sürecin bu belirtilen "**ilerici**" özelliklerine bakarak, kendisinin yeni sorunlar yaratmadığını düşünmeyelim. Modernleşme, birçok sorunu çözüme bağlarken, yanı sıra kendisi yeni sorunlar yaratmaktadır. Anonim bir yaşam, aşırı bireycilik, yabancılaşma ve bütün bunların üzerinde hoyratlık sayılması gereken sorunlar arasındadır. Çevreye ilişkin, yaşamın kalitesine ilişkin tahribatı, insan ilişkilerindeki içtenliğin arka planda kalmasını unutmayalım. Sorun, modernleşmeyi sihirli bir değnek gibi algılamama sorunudur. Modernleşme, nihayet toplumsal bir gerçektir ve her toplumsal gerçek gibi, insanların yaşamına artıları ve eksileriyle birlikte girer.

Son olarak, sürecin **çatışmalı bir süreç** olduğunu belirtelim. Modernleşmeyle birlikte, toplumların gündemine belki o zamana kadar hiç tanık olmadıkları türden yeni çatışmalar, yeni husumetler girer. Pek tabii, yeni fırsatların da ortaya çıktığını belirtelim. Özellikle ifade edilecek olursa, modernleşme, duranlığın hareketliliğe dönüşmesidir. Düzenin yanı sıra "**düzensizlik**" üretimi, üretilen "**düzensizlik**"ten itibaren "**yeni düzenler**"in kurulmasıdır. Modern toplum, siyasetin ve genel olarak toplum-

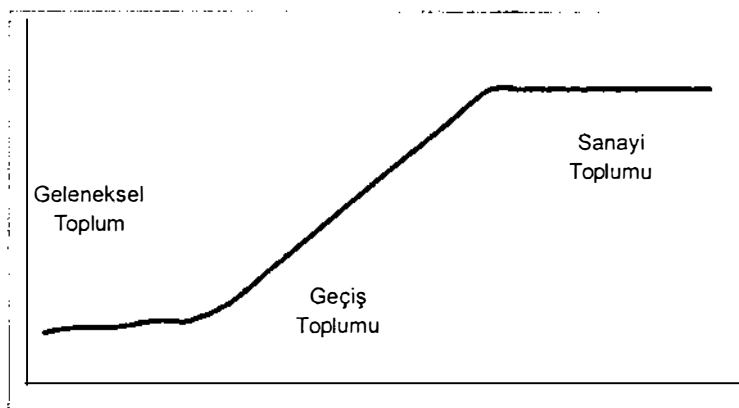
sal yapının kırılanaştığı bir ortamdır. Her gün yeni vasiyetlerin yazıldığı, yazılmış olanların değiştirildiği, mirasın içeriğinin farklılaştığı bir toplumdan söz ediyoruz. Bundan böyle, artık âlemin hiç değişmeyen nizamı yoktur. **Değişim** ve **yeni**, âlemin sürekli nizamı haline gelmiştir. **Geleneksel toplum insanı, dinin, toprağın, ölmüş ataların ve çok yakın zamanlara kadar da tarihin elinden tuttuğu, yol gösterdiği insandı. Artık değildir. Bundan böyle yalnızdır. Kendi göbeğini kendisi kesme durumundadır. Devredeceği ve devralacağı tek bir miras, tek bir vasiyet kalmış gibidir; o da değişim içinde kafasını suyun üstünde tutma becerisidir.**

Modernleşmenin devrimci bir süreç oluşturduğu belirtilmişti. Devrimin, toplumu ne anlamda ve nerede değiştirdiğini daha yakından tahlil etmek gerekmektedir. Modernleşme ile birlikte, siyasette ve toplumda ne gibi değişimler ortaya çıkmaktadır? Daha açık bir soruyla, **toplum ve siyaset modernleşiyorsa, peki ne oluyor?**

4.3 MODERNLEŞMEYLE DEĞİŞENLER

En genel anlamda, modernleşen bir toplumda siyasi meşruiyet anlayışı, geleneksellikten yasal-ussallığa geçiyor demektir. Meşruiyet üzerindeki tahliller hatırlanırsa, bu türden bir dönüşümün köklü değişimleri toplum gündemine taşınması doğaldır. Toplum, modernleşmeyle birlikte, giderek daha az toprağa bağlı ve giderek daha sanayileşmiş ve kentleşmiş bir toplumdur. Toplumsal eylemlerin meşrulaştırılmasında kullanılan atıf kaynaklarda farklılaşmalar başlamıştır. Nüfus yapısı değişmektedir. Cılız devlet örgütlenmesinin yerini, toplumsal ve fizik çevreye aşırı nüfuz etmiş devlet örgütlenmesi almaktadır. İçine doğduğu toplumsal kümeden bağımsız bireyin zuhuru, piyasa iktisadının oluşması, dünyevi ve evrensel değerlerin yaygınlık kazanması, siyasetin bilme ve vukufiyet işi olmaktan çıkıp temsil işi olmaya yönelmesi, modernleşen toplum manzarasının göze batan renkleridir. Tüm bu renkleri, değişik tonlarıyla tek tek tanımak gerekiyor. Nüfustan başlayalım:

Geleneksel diye adlandırılan toplumda, nüfusun yeniden üretimi, doğal koşullara bırakılmıştır. Her iki cinsiyet açısından evlilik yaşı küçük, doğurganlık oranı yüksektir. Aynı zamanda çocuk ölüm oranları da yüksektir. Kadın, çok erken yaşlarda doğum yapmaya başlar ve doğan çocukların çoğu 0-5 yaş arasında ölür. Halk deyiimiyle “**Allah verir; Allah alır**”. Dolayısıyla nüfus artışı, oldukça ağır seyreder; bazen de adeta durağandır. Modernleşmeyle birlikte, ana-çocuk sağlığındaki gelişmeler sonucunda hızlı bir nüfus artışı başlar. Giderek bu artış da durur ve nüfus, tıpkı geleneksel toplumlarda olduğu gibi kararlı bir noktaya gelir. Bunu, “S” eğrisi diye adlandırılan şu egride daha açık görebiliriz: ¹¹



Tablo VI: Toplum Türlerine Göre Nüfus Artışı

Siyasi modernleşme hareketinin başladığı ikinci dönem, nüfus artış hızının yüksek olduğu bir dönemdir. Eğer, İkinci Dünya Savaşı sonrasının gelişmekte olan toplumlarından söz ediliyorsa, bu özellikle böyledir. Çünkü, başta Afrika ve Asya gelmek üzere, dünyanın geri kalmış yörelerinde 1945’li yıllardan itibaren ciddi bir sağlık devrimi görülür. Çocukların aşılınması için Dünya Sağlık Örgütü’nün önderliğinde yürütülen çalışmalar ve yerel kamu güçlerinin gayretleri, 0-5 yaş çocuk ölümler-

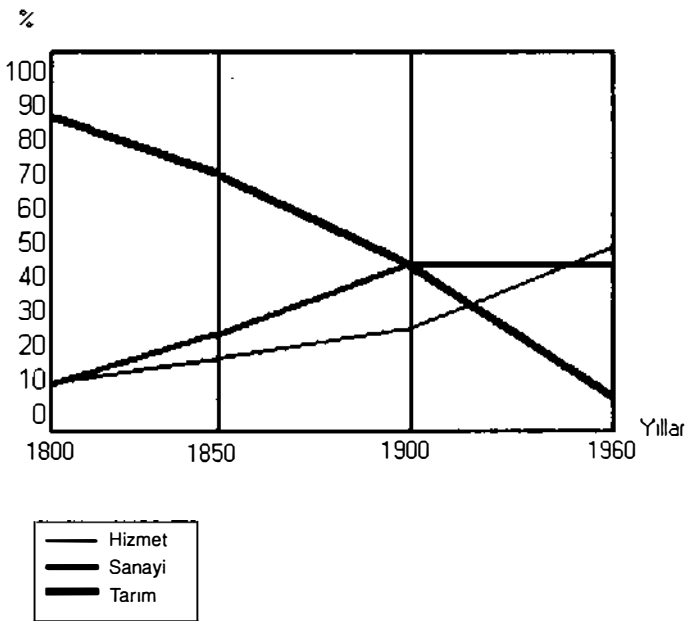
rindeki oranı, kampanyaların en başarısız olduğu coğrafyalarda bile yarı yarıya düşürmüştür. Geleneksel âdet ve tavırların sonucu yüksek doğurganlık oranı varlığını sürdürdüğü halde, ölüm oranlarındaki ciddi düşüşler, nüfusun hızla arttığı bir dönemi başlatmıştır. Siyasi modernleşme hareketinin toplumların gündemine girdiği hemen hemen tüm ülkeler, son elli yılda yoğun nüfus artışı olgusuna tanık olan ülkelerdir. Hindistan, Çin, Orta Doğu, Güney Amerika ve tabii Afrika başlıca somut örnekler oluyor. Türkiye de, bu türden kampanyaların kararlı bir siyasetle yürütüldüğü ülkelerden biridir.

Gelişmenin diğer göstergelerinin ortaya çıkmasıyla birlikte, örneğin kentli olmak, öğrenim görmek, çekirdek ailede yaşamak gibi, doğurganlık oranı düşmekte; bu da nüfus artış hızını etkilemektedir. Nüfus artışı ile gelişme ters orantılı bir ilişki sergiler. Nüfusu hızla artan ülkeler, genellikle gelişmemiş ülkelerdir. Keza aynı ülke içinde kalarak bakıldığında, kentsel yörelerde kırsal yörelere oranla; gelişmiş bölgelerde gelişmemiş bölgelere oranla doğurganlık daha düşüktür. Bugün biliyoruz ki, ileri sanayi toplumlarında aileler bir veya iki çocuk sahibidirler. Benzer bir eğilimin, gelişmiş bölgelerde veya büyük kentlerde yaşayan Türk ailelerde de -yanı sıra eşler eğitilmiş ise-, saptandığını belirtelim.

Demek oluyor ki, geleneksel yapının kırılıp, dağılmaya başladığı dönemde nüfus, önce hızlı bir artış göstermekte, bir süre sonra bu artış yavaşlamakta ve tekrar dengeye kavuşmaktadır. Göçlerin getirdiği ek katkılar sayılmazsa, aşağı yukarı bugün sanayileşmiş ve modern ülkelerin demografi macerası böyledir.

Nüfus üzerinde ikinci önemli gözlem, faal kesimin terkipteki seyre ilişkindir. Bilindiği gibi, faal nüfus üç başlık altında sınıflandırılır. Birinci kesim diye adlandırılan kesim, tarımda çalışanları; ikinci kesim, sanayide çalışanları; üçüncü kesim de hizmet üretenleri içerir. Sıralama geleneksel toplumda, **tarım, sanayi (imalat), hizmet** şeklindedir. Aynı sıralama modern sanayi toplumlarında **hizmet, sanayi, tarım** haline dönüşür. Bu, modernleşme süreciyle birlikte insanların uğraş alanlarının iki üç kuşak içinde, tek kelimeyle alt üst olması demektir. Gele-

neksel toplumda, dedeler ne iş yapıyorsa, genellikle ve asıl kural olarak, torunlar da aynı işi yapardı. Bugün, modernleşme sürecindeki toplumlarda veya modernleşmiş toplumlarda, manzara baştan aşağıya değişmiş görünüyor. Torun, dedesiyle veya oğul babasıyla aynı işi yapmamaktadır. Dede toprağa bağlıydı; torun ya fabrikaya ya da büroya bağlıdır. Aşağıdaki eğriler, bugün **sanayileşmiş** diye adlandırılan ülke nüfuslarının 1800 başlarından günümüze kadar faaliyet kesimlerine göre dağılım seyrini gösteriyor.¹²



Tablo VII: Faal Nüfusun Kesimler Arası

Dağılımının Seyri (1800-1960)

Buna göre, 1800'lü yılların başlarında, yerkürenin tüm coğrafyasında olduğu gibi, ABD'de olsun, Batı Avrupa'da ve Japon İmparatorluğu'nda olsun, her 100 kişiden 90'nı toprağa

bağlıydı ve tarımda çalışıyordu. Geriye kalan 10 kişiyi de imalat kesimiyle hizmet kesimi istihdam etmekteydi. Sanayileşmeyle birlikte, tarım nüfusu, başka bir deyişle toprağa bağlı nüfus, hızla erimeye başladı. Bir yüz yıl sonra, 1900 başlarında en fazla yığılma sanayide görüldü. 1950'li yıllardan itibaren, başta ABD ve Birleşik Krallık gelmek üzere, hizmetler birinci konuma geçti. 1800'lü yılların manzarasıyla, 1990'lı yılların manzarası, faal nüfusun kesimler arası dağılımı açısından taban tabana zıt manzaralardır.

Gelişmekte olan ülkelerin faal nüfus terkiplerinde de benzer bir evrim hareketi görülebiliyor. Bu ülkeler, eşzamanlı olarak sanayileşmiş modern ülkelerle karşılaştırıldığında, doğal olarak her grubun içerdiği faal nüfus terkihi aynı değildir. Örneğin Türkiye'yi de içeren aşağıdaki karşılaştırmalı veriler, söz konusu farklılığı açıkça gösterir.

	TARIM (%)	SANAYİ (%)	HİZMET (%)
ALMANYA	5,5	40,0	52,0
AVUSTURYA	9,9	37,8	51,3
BELÇİKA	3,0	30,0	66,1
KANADA	5,5	17,0	69,0
DANİMARKA	7,4	27,3	64,3
İSPANYA	18,0	32,5	48,5
ABD	3,5	24,0	68,5
FRANSA	8,3	33,5	57,1
YUNANİSTAN	30,0	27,6	41,4
İTALYA	12,4	36,5	50,6
JAPONYA	9,7	33,9	55,4
HOLLANDA	5,0	22,7	66,3
PORTEKİZ	25,9	36,1	37,0
BİRLEŞİK KRALLIK	2,7	30,0	62,9
TÜRKİYE	60,0	15,0	23,0
MISIR	50,0	26,0	20,0
BREZİLYA	30,0	20,0	46,0

Tablo VIII: Ükelere Göre Faal Nüfusun Kesimler Arası Oransal Dağılımı (1980 Verileri)

Türkiye, faal nüfusunun terkibi ölçü alındığında, hâlâ daha temelde bir köylü toplumdur: Tarımdan, sanayi ve hizmet kesimine son elli yılda önemli miktarda nüfus kayışı olmasına karşın, bu gerçek değişmiş sayılamaz.

Kaldı ki, asıl bakılması gereken, hizmet kesiminde çalışan nüfusun eğitim-öğretim düzeyidir. Hizmet kesimine ilişkin rakamlar, daima kuşkuyu beraberinde getirir. Tarım ve sanayide açıkça sayılamayan faal nüfus, sayısal verilerin sınırlı olduğu ülkelerde -Türkiye bunlardan biridir-, hizmetler alanında gösterilir. Kamu görevlilerinden, sigorta, banka, ticari firma çalışanlarına, turizm hizmetlilerine kadar oldukça geniş bir yelpazeye yayılan bu nüfusun kendi iç terkebini tahlil etmek, ayrı bir sorundur. İleri sanayi toplumlarında hizmet kesimini oluşturan nüfusun, aynı zamanda büyük oranlarda yüksek öğrenim görmüş bir nüfus olduğunu belirtelim. Bu ülkelerde, üçüncü kesim nüfusu, kendilerine “**beyaz yakalılar**” denilen, yaşamlarının 15-20 yılını öğretim kuruluşlarının çatısı altında geçirmiş bir nüfustur.¹³ Gelişmekte olan ülkelerin üçüncü kesimi için aynı tür tespitlerin yapılamadığını ifade edelim.¹⁴

Dağılımı faaliyet türleri arasında ciddi dönüşümler geçiren nüfus, coğrafi zemin üzerinde de modernleşmeyle birlikte hızlı bir hareketlilik içine girer. Kırdan kent alanlarına yoğun göç, modernleşen toplumların en belirgin özellikleri arasındadır. Sanayileşen ve modernleşen toplumlarda, aşırı nüfus veren bölgelerle, aşırı nüfus alan bölgeler hep olagelmıştır. Bu hareket, Birinci Dünya Savaşı’nı izleyen yıllarda Orta-Doğu, Afrika, Asya ve Güney Amerika’da aşırı boyutlara yükselmiştir. 1950’li yıllarda büyük fakat sıradan olan bazı kentsel yerleşim birimleri, 2000’li yıllara doğru dünyanın sayılı metropoller arasında sayılmaya başlamıştır. Bunlardan biri İstanbul oluyor.

Göç, ulusal çerçevede sınırlı kalan bir hareket gibi görünmüyor; uluslararası, kıtalararası bir çerçevede cereyan ediyor. Bu da, sadece savaş sonrası yıllarının değil, XX. yüzyılın bir olgusudur. Olgu, savaş sonrasında hızlanmış, yeni coğrafyalara -bunlardan biri de Türkiye’dir- sirayet etmiştir. XIX. yüzyılda, Orta Avrupa, Kuzey Avrupa gibi bölgelerden, keza İtalya’dan

ve İrlanda'dan, Birleşik Krallık'tan ABD ve Kanada yönünde büyük göç dalgalarına tanık olunur. Avrupa'nın kırsal alanından kopan kitleler, ulusal sanayiler tarafından istihdam edilemeyince, bazen de toplumdan ve siyasetten kaynaklanan baskılardan kurtulmak için, kendilerini Atlantik ötesine taşıyacak gemilerin kalktığı limanlara atmışlardır. Bunun, XX. yüzyılın ortalarına dek yükselen bir ivmeyle devam ettiği görülür. Günümüzde, Avrupa, ABD ve Avustralya, yerkürenin en ücra köşelerinden gelen göç dalgalarına muhataptır.

Özetlersek, modernleşme sürecine giren toplumların nüfusunda, hem faaliyet alanları arasındaki dağılım, hem coğrafya üzerindeki dağılım yönünden köklü dönüşümler yaşanmaktadır. İnsan unsurundaki böylesi ciddi dönüşümlerin, siyaset üzerinde etki yapması haliyle doğaldır.

Gelişen ve modernleşen toplumlardaki önemli bir ikinci dönüşüm, kapalı ve geçimlik iktisadi hayattan açık piyasa iktisadına geçiştir. Geçimlik iktisat, üretimi ihtiyaca göre yapan bir örgütlenmeydi ve geleneksel iktisadın temel özelliğini oluşturuyordu. Geleneksel toplumda, neyin ne kadar ve nasıl üretileceği sorusunun yanıtı ihtiyaçlara bakılarak verilirdi. Oysa, piyasanın hakim olduğu modern iktisadi hayatta, bu yanıtın verildiği yer piyasa koşullardır. Esas itibarıyla geleneksel toplumda insanlar kendileri için, piyasa iktisadında ise başkaları için üretim yaparlar. Modernleşen bir ülke iktisadi demek, giderek karmaşıklaşan, hassas dengeler üzerine kurulu, dolayısıyla sürekli hesap gerektiren bir iktisat demektir. Görece ussal ve saydam bir piyasanın ortaya çıkması, modern ülkelerin en başat özellikleri arasında sayılır. Modernleşmenin diğer birçok göstergesinde olduğu gibi, bu alandaki dönüşümler de bunalımsız atlatılabilen dönüşümler olamıyor.

İktisadi düşüncenin dünyevileşmesi, piyasanın örgütlenmesi, temel kuruluşların ortaya çıkması, yasal düzenlemeler türünden bir dizi sorun, modernleşen toplumların gündemine girer. Bu sorunlar, kolayca ve sadece siyasi kararlarla üstesinden gelinecek türden sorunlar değildir.

Geçimlik iktisat, temelde yerel bir iktisattır. Üretim, en yakındaki kaynaklar kullanarak yapılır. **Oysa gelişmiş piyasa**

iktisadî, açık ve uzun menzilli bir ilişkiler ağı anlamına gelir. Geçimlik iktisat, kendi kendine ve özellikle diğer koşullara bağımlı iken, piyasa iktisadî, başka piyasalara, uzun menzilli kaynak ve tüketim merkezlerine bağımlıdır. Dolayısıyla yerel değil, daha çok ve özellikle küreseldir.

Üretim, ticaret, kadim çağlardan beri farklı yöreleri ve ülkeleri hep ilgilendirmiştir. Ancak, tarihin hiçbir döneminde günümüzdeki kadar duyarlı ve uzun menzilli olmamıştır. Bu dönüşümde en büyük pay, ulaşım ve iletişim teknolojisindeki gelişme aranmalıdır.

Modernleşen toplumlar, ileri ulaşım ve iletişim teknolojisine kavuşan toplumlar oluyor. XIX. yüzyıl başlarından itibaren bu alandaki baş döndürücü ilerlemeler, toplumları ve iktisadî hayatı hızlandırmıştır. Modernleşme, bu bağlamda yavaş hareket eden bir toplumdan, hızlı hareket eden bir topluma geçiş demek oluyor. Aslında modernleşme bir bakıma yol demektir. Avrupa'nın iki yüzyıl arayla yol haritalarını yan yana koyduğumuz zaman bu açıkça görülür. Aynı zamanda siyaset bilimci olan eski ABD başkanlarından W.Wilson'ın tespiti ilginçtir. Ünlü yapıtında, ABD'yi yaratan vasıtaların en başında demiryollarını sayar.¹⁵ Günümüzde gelişmiş toplumlar, gelişmekte olan toplumlara oranla daha yaygın bir karayolu ve demiryolu ağına sahiptirler. Örneğin Türkiye, Almanya ve Fransa arasında yapılacak basit bir karşılaştırma, bunu açıkça ortaya koyar. Yolun niteliği bir yana bırakılarak, sadece kilometre ölçü alınarak yapılacak bir karşılaştırma gösteriyor ki, Almanya ve Fransa'nın karayolu ağı, Türkiye'ye oranla beş kat daha uzun bir ağıdır. Bu hesaba demiryolunun alınmadığını belirtelim. Diğer taraftan Türkiye, kendi içinde artsüremli bir karşılaştırma konusu edilirse, Cumhuriyet döneminde, -yine yolların niteliği sayılmaksızın gerçekleştirilen bir karşılaştırmada-, karayolu ağının 1930'lu yıllara göre 3,5 kat artmış olduğu görülür.

Modernleşen toplum, kitle iletişim araçlarıyla tanışan bir toplumdur. Bu da sanayileşme ve kentleşmeyle birlikte yoğunluk kazanmış bir olgu oluyor. XIX. yüzyılda gazete ve dergiler, XX. yüzyılda radyo ve televizyonlar, modern toplumun kitle ile-

tişim araçlarını oluşturlar. Bu alanda hızla gelişen bir teknoloji, toplumları ve toplum bireylerini her şeyden haberli hale getirmiştir. Geleneksel toplum, başka yörelerden haber almak için kervanları, limana gelecek gemileri beklerdi. Haberdar olmak, önce zaman-mesafe sorunuuydu ve genellikle yüz yüze ceryan eden bir şeydi. Günümüzde yeni teknolojilerle, tüm yerküre neredeyse bir köy kadar küçülmüştür. Tarihçilerin tespitleri doğruysa, Fransız devrim haberlerinin, Fransa'nın ücra köşelerine kadar ulaşması için 33 gün geçmesi gerekiyordu. Abdülhamit, zabitlerinin Makedonya dağlarına çıktıklarını aynı gün eline geçen telgrafla öğrendi. Bu örneklerden sonra, doğal olarak yakın dönemlerden söz etmeye hiç gerek kalmıyor.

Modernleşen toplum, sadece ulaşım ve iletişim alanlarında değil, yaşamın tüm alanlarında giderek daha gelişmiş bir teknoloji kullanan toplum olarak temayüz ediyor. Sanayileşme sürecinin en belirgin özelliği, giderek daha yoğun bir biçimde üretimde teknoloji kullanılmasıdır. Modernleşen toplum, teknoloji ve bilim üreten, en azından yoğun teknoloji kullanan bir toplumdur. XIX. yüzyılda, ilerleme fikrini efsaneleştiren asıl gelişme, bilim ve teknolojideki gelişmedir. Olgunun son elli yılda daha çarpıcı bir görüntü kazanmış olduğunu vurgulayalım.

Geleneksel toplum, gerek üretimini gerek ulaşımını doğada bulduğu enerjiyi hiçbir dönüşüme uğratmadan kullanıyordu. Yelkenli ve kürekli gemiler bir örnektir; tarlaların hayvan gücüyle sürülmesi, kara ulaşımında aynı gücün kullanılması başka bir örnektir.

Modernleşen toplumlarda ise, kullanılan enerji dönüştürülmüş enerji oluyor. Bu da bilim ve teknoloji sayesinde. Modern toplum, bilimsel araştırma ve öğretim kuruluşlarının giderek yaygınlık kazandığı toplumlar olarak görünüyorlar. Okul ve okullaşma, bu noktada son derece başat bir rol üstlenmektedir.

Sanayileşmeyle ve modernleşmeyle karşı karşıya gelen toplumların yaşadıkları başka bir olgu okullaşmadır. Okul, modern toplumun temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Öğrenme, beceri kazanma, artık geleneksel yapılarda olduğu gibi usta-çırak çerçevesiyle sınırlı değildir. Üretim öncesi yoğun okul haya-

tı, modern sanayi toplumu bireylerinin ortak macerasıdır. Oradan mezun olanlar, önce sanayi, daha sonra hizmet kesimlerini dolduran nüfusu oluştururlar. Yazı ve kayıt, sürekli karşı karşıya bulundukları tekniklerdir.

Nitekim modernleşme, sözlü toplum olma gerçeğinden, yazı ve kayıt toplumuna geçişi ifade eder. Yazı ve kayıt, çok eski teknikler olmasına karşın, yaygın olarak kullanımları son iki yüzyılın ürünüdür. Modern toplum, yazan, okuyan ve hayatın her alanını en ince ayrıntısıyla kayda geçiren bir toplumdur. Geleneksel toplumların yönetici üst sınıfına özgü yazma ve okuma becerisi, günümüzde artık geniş yığınların sahip oldukları bir beceri haline gelmiştir. Siyasi düzeni ve düzenin meşruiyet üslubunu en fazla etkileyen unsurların başında bu gelişme gelir.

Modern sanayi toplumunun bireyi, duyarak değil, temelde okuyarak öğrenen insandır.

Modernleşme, toplumda meydana getirdiği maddi dönüşümlerin yanı sıra, zihniyet dünyasında ve davranış biçimlerinde köklü değişimler yaratır. Önce zihniyete ilişkin modernleşme göstergelerine değinelim:

En belirgin olanı dünyevileşmedir. Yeryüzünün ve insan ilişkilerinin açıklanabilir olduğu yolundaki kanaatler yaygınlaşır. Geleneksel toplum, açıklamalarını temelde olağanüstü güçlere, doğaüstü varlıklara dayandırmaktaydı. Çağdaşlaşma süreciyle birlikte, belki bu türden değerlendirmeler devam ediyor olabilir. Bu, bazen geleneksel toplumda bile görülmediği kadar aşırılığa da kaçabilir. Ancak, tüm bunların yanı sıra, doğanın gizemlerini, insan ilişkilerinin nedenlerini belli bir yöntem disiplini çerçevesinde inceleyerek açığa çıkarma girişimleri vardır ve bu ikinci eğilim, giderek yeni alanlar kazanmakta, özellikle derinleşmektedir. Kültür konusu tartışılırken açıklanmıştı. Aslında “yaban” toplumlar da belli bir disiplin içinde ve nedensellik arayarak açıklamalar üretiyordu. O halde, modernleşen toplumlar ne anlamda farklıydılar? Geliştirilen açıklamalardan birisi, mitik düşünce - ussal düşünce ayrımıdır. İtiraf edelim ki, bu açıklamanın çok su götürür bir yanı vardır. Geleneksellik-modernlik arasındaki farka biraz pozitivistçe bakışın sonucudur. Eğer, modern

ve yeni olanın kendine özgü yönünü tayin etmek söz konusu ise, bunu en çok farklı olmakla ifade edebiliriz. Dünyevi düşünme, en azından, doğaüstü ve olağanüstülüğe açıklamalarında pay ayırmaz. Nedensellik arayışında daha tutkuludur. Sorgulamasında sınır yoktur dersek, bu bir abartma olmaz. Araçsallık özellikleri ağır basar. İster “yaban” düşünce olsun, ister geleneksel veya modern düşünce olsun, üçünün de soyutlama özelliğinin bulunduğunu kabul etme durumundayız. **Farklı olan, soyutlama düzeyleridir.**

Modernleşme sürecinde, birbirinden bağımsız ussallık zeminleri oluşur. İnsani faaliyetler, üretim ve genel olarak toplumun örgütlenmesi dinî akidelerden bağımsızlaşır.¹⁶ Aşkınlık (transcendence) içeren değerlerin yerini, içkinlik (immanence) içeren değerler alır. Bunu şöyle açıklayabiliriz: Siyasi ve etik değerlerin tek kaynağı yeryüzü ve beşeriyettir. Yeryüzü ve beşeriyet dışında hiçbir muteber kaynak olamaz. Yaşadığımız dünyanın arkasında (örneğin altın çağ gibi) veya üstünde onu yönlendirecek kendisinden başka güç yoktur. Böyle bir anlayışın serpilip gelişmesidir ki, insanoğlunu özgürleştirir. Spinoza'nın tanımını böyle bir tanımdır.¹⁷ Doğal olarak bu türden bir anlayışın sonucunda kabul edilen gerçeklerin başında, bir kereye özgü kurtuluş ve özgürlük çözümlerinin bulunamayacağını anlaşılmaması gelir. Her türlü çözüm, zaman ve mekânla sınırlıdır. Üretildikleri koşulların değişmesiyle, çözümler de değerler de değişirler. Siyaset bu zeminlerden biridir. Benzer bir dönüşüme uğrayan başka bir zemin iktisattır. Modernleşme değişimlerinin bağımsızlaştırdığı önemli faaliyet alanlarının başında iktisadi yaşam geliyor. Üretmek, kazanmak, artırmak, mübadelede bulunmak gibi iktisadi faaliyetler, artık nasip işi olarak görülmezler; dinî bir ayinin unsurları olmaktan çıkarlar. Max Weber'in Protestan Ahlakı üzerine yaptığı tespitlerin gösterdiği gibi, kökeninde din olduğu zaman bile, bir kez dünyevi yaşamın içine girdikten sonra, bağımsızlaşır ve özerkleşirler. Örneğin bir noktadan sonra, başlangıçta Protestan'ın dinden kaynaklanan ahlak özelliği, hayatın içinde özerk bir kapitalizm ruhuna dönüşür. Modern birey, her şeyden önce halk deyimiyle “**hesap-kitap**”

adamıdır. Yaşamını rastlantıya, olağanüstü güçlere dayanarak örgütlemeyiz. Çevresini ve zamanı, akılla denetleyebilme alanları olarak görür. Katlanan ve edilgen tavırlı birey, yerini yönlendiren iradî bir bireye bırakır.

Hesap yapma ihtiyacı arttıkça, gerek hukukta gerek piyasa faaliyetlerinde soyut ve birölçü (standart) kavramların yaygınlık kazanması kaçınılmazdır. Her bireyin -koşullarını yerine getirerek-, **a priori** belirlenmiş ilişkilere girmesi, taahhütte bulunması, teminat alması imkân dahiline girer. Modern hukukun, geleceksel hukuktan ayrılarak, ırk, cinsiyet, din, mezhep ve dil farkı gözetmeden eşit bireyleri kapsaması bu bağlamda doğaldır. Toplumun kurallar ve değerler bütününe ilgilendiren böylesi bir dönüşüm, son derece yavaş işler ve belki modernleşmenin en tartışmalı alanlarından biridir. İşin, dile, dil kurallarına; hukuk düzenlerine; mekân ve coğrafyanın hendesi çerçevede tanımlanmasına kadar giden yaygın bir yönü olduğunu ifade edelim.

Keza, değerler düzeni yerellikten çıkar; daha evrensel ve dolayısıyla daha kapsayıcıdır. Yerkürenin değişik enlem ve boylamlarında geçerli bir değerler kümesinin zamanla yerleştiğini görebiliyoruz. Yeni değerler kümesinin merkezinde birey bulunuyor. Artık bireyin "kimin nesi, neyin fesi" olduğuna değil, becerilerine ve liyakatına bakılıyor. Bir şeyin -bu bir aile, bir toplumsal küme olabilir-, içine doğmak, hünerli olmaya yeterli sayılmıyor; içine doğulan toplumsal mekânda kendi olanaklarıyla yaşamak ve başarmak değer ifade ediyor. Yine de bu tespiti, mutlak bir gerçek gibi anlayamayız. Bugün de, bireyin içine doğduğu toplumsal kümenin, onun değerlendirilmesinde hâlâ çok önemli bir payı vardır. Ama, dikkatle bakılırsa, bu türden durumlar, modernleşen toplumlarda yaygın bir şikayet konusudur. Sadrazam soyundan gelmek, beşik uleması olmak, yanı sıra bireyin beceri ve liyakatı ile tahkim edilmemişse, günümüzde pek makbul görülmemektedir.

Modern toplumda, her birey, şu veya bu biçimde kökenlerinden koparılmış, adeta **devşirmeleştirilmiştir**. Becerisinden ve liyakatından başka tutunacak dalı kalmamış gibidir. Gellner'in bu yöndeki tespitlerine katılmamak olanaksız görünüyor.

Modernleşme, bu açıdan bakıldığı zaman, göbeğini kendi kesen bireylerin sayısal artış gösterdiği bir değişim anlamına gelir.

Her fırsatta yeni durumlarla karşılaşan modern toplumlarda, birey katında **empatinin** geliştiğini belirtelim. Modernleşen toplum demek, biraz da **bireylerin muhataplarının yerine kendilerini koyma ve muhataplarının ruh halini anlama** yeteneklerinin geliştiği toplum demektir. Farklı olanların birlikte yaşama becerisi olsun -ki bunu siyaset halinde yaşama becerisi diye adlandırabiliriz-, uzlaşma kültürü olsun, büyük ölçüde empati üzerine kuruludur. Bireylerinde empatinin yüksek olduğu bir toplum, bağımsız ve uzlaşmaz tavırlara, katı yaklaşımlara uzak durur. Geleneksel toplum, farklı olanı farklı mekânlarda, aynı dairelerde tutarak birlikteliği sağlıyordu. Modern toplum, mekân ve daireler arasındaki çizgiyi silen bir toplumdur. Bu bakımdan, ister istemez **birlikte olmanın üslubu** değişecektir. Dolayısıyla modernleşme, yeni bir birliktelik tarzı geliştirmenin adıdır. Siyasetin vasıtalarında ve kullandığı kavramlarda çok köklü değişimlerin ortaya çıkması, bu ihtiyaca bir yanıt oluyor.

Modernleşme, yeni bir **toplumsal var oluş haline** geçiş ise, bu halin nasıl bir hâl olduğunu açıklamak durumundayız. Toplumsal birlikteliği, daha önce kısmen nakledildiği gibi, Durkheim iki ayrı model çerçevesinde tanımlamaya çalışıyordu. Birinci modelde, toplum vardı; birliktelik vardı; çünkü üyeler aynı şeyleri paylaşıyordu. Aynı soydan gelmek, ortak toteme, ortak inanca sahip olmak, **paylaşılan aittir olmak** gibi özellikler, modelin kurucu unsurlarını oluştururlar. Özetle birliktelik, toplum bireylerinin benzeşmesi üzerine inşa edilmiş bir birlikteliktir. İkinci halde ise, birlikteliği sağlayan, farklı olanların birbirlerine olan ihtiyaçlarıdır. Benzeşme üzerine kurulu birliktelik, oldukça sade ve basit bir yapıyı içerirken, farklılık üzerine kurulu birliktelik, giderek gelişen karmaşıklık üzerine kuruludur. Birinden diğerine geçiş, başka bir ifadeyle toplumsal varoluş halindeki tarz değişimi, **toplumsal yoğunluk** kavramıyla açıklanıyor.

Toplumsal yoğunluk, kabaca toplumu oluşturan öğelerin kendi aralarındaki ilişkilerin sıklaşması diye tanımlanabilir. Toplumsal olarak yoğun bir yapı, az yoğun olan yapıya oranla da-

ha dirik ve daha canlıdır.¹⁸ Durkheim, toplumsal yoğunluğu ayırtıtlı tanımlamak için iki ayrı alt kavram geliştiriyor. Bunlardan birincisi maddi yoğunluk, ikincisi de tinsel veya dirik yoğunluktur.¹⁹ Öz bir deyişle toplumsal yoğunluk, maddi ve dirik yoğunlukların toplamıdır.

Durkheim'a göre, dirik yoğunluk ve maddi yoğunluk kendi aralarında doğru orantılıdır. Birinin artması, ötekinin de artması demektir. Birini ölçmek, ötekini de ölçmek demektir.²⁰ Maddi anlamda toplumun yoğunlaşması demek, belirli alanlarda daha fazla sayıda bireyin birikmesi demektir. Sanayileşme ve kentleşme bu birikimi doğurdukları için maddi yoğunluğun başlıca etmenlerinden biri oluyor. Kentleşmiş ve sanayileşmiş bir toplum, maddi ve dolayısıyla dirik olarak yoğunlaşmış bir toplumdur.²¹ Keza iletişim araçlarının yaygınlaşması, daha hızlı işleyen iletişim araçlarının kullanılması, toplumu maddi ve dirik olarak yoğunlaştırır.²² Durkheim, bunlara toplumsal oylumun etkisini ekliyor. Artan nüfusun doğal olarak maddi yoğunluğu artıracığını söylüyor. Nüfusu artan ve belirli alanlarda kitlesel olarak biriken, iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlaşması sonucu farklı kesimleri, coğrafyayı oluşturan alanları daha fazla ilişki kuran toplum, giderek hem maddi hem dirik olarak yoğunlaşmaktadır. Yoğunlaşmış toplum, sanayileşen, kentleşen, iletişim araçları gelişen ve nüfusu artan toplumdur. Bu toplum, giderek daha dirik olmakta, dirik bir yoğunluk kazanmaktadır. Artan yoğunlukla beraber, toplum farklılaşmakta, ilişkiler sıklaşmaktadır.

Yoğun toplum, yatayına ve dikeyine toplumsal devingenliğin hızlandığı bir toplumdur. Yatay toplumsal devingenlikle **“Bireylerin, toplumsal kümelerin ya da uygarlık öğelerinin saygınlık sıralaması bakımından önemli bir değişmeye uğramaksızın bir yerden başka bir yere gitmesi”** anlaşıyor.²³ **Dikey devingenlik ise, toplumun geliştirdiği saygınlık sıralamasında birey ve grupların inen ya da çıkan yönde yer değiştirmeleri** oluyor.²⁴ Yatay ya da dikey olsun toplumsal devingenlik, **“Bireylerin, toplumsal kümelerin ya da uygarlık öğelerinin toplumsal yerlerindeki ve değerlendirilişindeki değişimler”** dir.²⁵ Bireyin toplum

içinde başarı ya da başarısızlıkları, dikeyine toplumsal devingenliğin bir örneğidir. İç göçler, iş bulma amacı veya gezgincilik niyetiyle yapılan yer değiştirmeler ise, yatay birer devingenlik örneğidir. Belirli bir yoğunluk düzeyine ulaşmış her toplumda bu tür devinimlere rastlanır. Toplumsal devingenlik, yoğunlaşan toplum yapısının olağan sonuçlarından biridir.

Yoğunlaşan, yani ilişkileri sıklaşan toplum, aynı zamanda eski bir yapıdan yeni bir yapıya doğru geçmeye başlar. Eriyen yapı, geleneksel, dayanışmasını benzeşme üzerine kurmuş ve peteksi bir yapıdır. Yeni kurulan yapı ise, farklılaşmış ve çağdaş yapıdır. Toplumun yoğunlaşmaya başlaması sonucunda, eski yapı kırılmaya ve dağılmaya, yerini yeni çağdaş yapıya bırakmaya başlar. Ancak, bu her iki yapının da eşzamanlı olarak varlıklarını sürdürdükleri değişme ve geçiş dönemleri, toplumda bir dizi sorunların doğmasına tanıklık etmektedir. Durkheim, yoğunlaşma sürecinin sonucu olarak ortaya çıkan yapısal sorunları çözümlemeye çalışırken, **kuralsızlık** (anomi) kavramını kullanıyor. Anomi, çözülen geleneksel yapı ve yeni oluşan çağdaş yapı arasında toplumsal değerlerin, kurumların ve bireylerin kararsızlık geçirdikleri; herkesin üzerinde oydaştığı kuralların oluşturulamadığı durumdur.²⁶

Demek oluyor ki, toplumsal yoğunlukla birlikte toplumun gündemine çağdaş ve geleneksel değerler çatışması girmekte; çağdaş değerlerin, kurumların ve kuralların türdeş olmayan başkaca değer, kurum ve kurallarla yan yana işleme durumunda kalmasına tanık olunmaktadır. Bir yanda, sıklaşan ilişkiler ve farklılaşan yapı vardır; diğer yanda, yapının türdeş kurallar oluşturamama niteliği söz konusudur.

Özetlersek, **toplumsal yoğunlaşma, toplumu oluşturan öğeler arasındaki ilişkilerin sıklaşması ve bu sıklaşmanın giderek hızlanmasıdır**. Başta kentleşme ve sanayileşme gelmek üzere, kitle iletişim ve ulaşım araçlarının yaygınlaşması, toplumsal yoğunlaşmayı hızlandırıcı etmenler oluyor. İlişkilerin sıklaşması sürecini geçiren yoğunlaşmış toplum, yanı sıra yapısal olarak değişmekte, bu değişim sırasında **“kuralsızlık”** diye nitelendirilen bir dönemi yaşamaktadır.

Toplumsal yoğunlaşmanın doğrudan doğurduğu sonuçlar, yalnızca yapı değişikliğini başlatmakla sınırlandırılmaz. Özellikle konumuz açısından bizi en çok ilgilendiren yönü, kamusal hizmet istemlerinin yükselmesi oluyor. Gerçekten de toplumsal yoğunlaşma sonucunda, siyasi sistemin çevresindeki durağanlık, yerini giderek farklılaşan ve sık ilişkilerle örülü bir çevre dokusuna bırakmaktadır. Bu doku, siyasete ilgiyi tahrik eden ve yeni türden kamu hizmetlerinin üretilmesini gerektiren bir dokudur. Yoğunlaşan toplum, yanı sıra farklılaştığı ölçüde, yaygın ve ayrıntılı bir kamu örgütlenmesine gebedir. Durkheim'ın kendi kaleminin diliyle belirtelim:

“Bugün, hükümet organının ayrıntılı bir biçimde boyutlarının genişlemesini geçici koşullarla açıklamak ve buna marazi bir olguymuş gibi bakmak, her türlü yöneme ters düşer. Her şey, bu oluşumu doğal bir olgu olarak görmemizi gerektiriyor. Bu durum, gelişmiş üstün toplumların yapısından kaynaklanır. Böyle olduğunun kanıtı da, toplumda farklılaşmanın gelişmesi yönünde hükümet organının yeni alanlara yayılmasıdır”.²⁷

Toplumsal İşbölümü'nde yapılan yukarıdaki gözlem, doğrudan doğruya bizi modern devletin oluşumu nedenlerine götürüyor. Modern devlet, geleneksel devlet biçimlerinden farklı olarak, içinde bulunduğu toplumsal ve fizik çevreye aşırı nüfuz etmiş bir devlettir. Tüm modern toplumların en bariz siyasi görüntülerinden biri, neredeyse aşırı denecek boyutlarda yaygın hale gelmiş **kamusal** örgütlenmedir. Hatırlarsak, daha XIX. yüzyıl ortalarında, **her şeye kadir olma iddiasında** bir kamu örgütünün, eşitleşmeye koşut olarak demokrat toplumların başat görüntüsü haline geldiği ifade ediliyordu. Bu, temelde toplumdan itibaren üretilen bir talebin sonucuydu. Yeni devlet, giderek her alana yayılan, dolayısıyla daha fazla gelir toplayan, daha fazla harcayan bir görüntü sergilemekteydi. Doğal olarak, modern devlet, klasik devletlere nispetle daha yaygın bir örgütlenmedir. Daha fazla görevli istihdam etmektedir.

Ortaçağ sonlarından, XX. yüzyıl sonlarına doğru, devlet aygıtının geçirdiği serüvenin nasıl bir serüven olduğu çok somut

veriler ışığında açıkça görülebilir. Her şeyden önce, hukuk düzeni ussal bir gelişme çizgisi izlemiştir. Çağın devleti, modern olduğu ölçüde, dünyevi bir hukukla sınırlandırılmış, içerdiği erkeklerin keyfi davranma imkânları asgariye indirilmiştir. Hukuku, ilahi veya geleneksel kaynaklardan değil, beşerî ve dünyevi anlayışlardan beslenir. Siyasi iktidarlar, kamuoyunu temsil ettikleri ölçüde varlıklarını devam ettirebilirler. Açıkça belirtilirse, kamuoyu, modern devletin adeta Kâbesidir. XIX. yüzyıl ünlü Osmanlı kalemi Sadık Rıfat Paşa'nın dilinden tekrar ifade edelim; “.... **mizac-ı asr ve efkâr-ı zamane cuş-u huruşa gelmiş** [yatağından taşmış] **bir nehre şebihtir. Ve cihanda def ve izalesi muhal olan ahvalden biri, itikad ve diğeri efkâr-ı ammedir**”.²⁸ Kamuoyunu tatmin etmek, siyasi renkleri ne olursa olsun, tüm iktidarların vazgeçemeyeceği bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaçlar arasında, hukuku üstün tutma ihtiyacını da saymak gerekiyor.

Daha önce belirtilmişti: Siyaset, kırılgan ve değişken bir faaliyet alanıydı. İttifaklar ve rekabetler gelip geçiciydi. Kalıcı dengeler yoktu; sürekli değişen dengeler vardı. Kamu gücünün bu kırılgan ortamda sürekliliğini sağlayan şey de yasaydı. Yasaya itaat, kişiye, zümreye, ideolojiye itaatten daha fazla ve daha farklı bir itaat oluyordu. Bu, çok eski ve çok köklü bir tartışmadır. Yazılı ilk örneğini **Herodot Tarihi**'nde buluyoruz. Tarihin Babası, **İranlıların, krallarına; Helen Dünyası'nın ise, yasaya buyruk olduğunu** söyler.²⁹ Yasa, kralların, prenslerin, kısacası siyasi iktidarların da üstündedir. Floransalı Kâtip de benzer bir yargıyı dile getiriyordu. Kaygan siyasi zeminin değişen dengelerine ve güçlerine dayanmak yerine, akıl kanatlarının altına aldığı prensine yasaya dayanmayı öğütlemekteydi. Türklerin çok aşına olduğu bir kalemin XIX. yüzyıldaki dileği aynı yönde bir dilektir. Ziya Paşa'nın 2000 yılının Türkiye'si'nde bile hayatın içine girememiş vasiyetini hatırlayalım. Şöyle diyordu Genç Osmanlıların ünlü kalemi:

“...Mahkemeler ise büsbütün birer hükümet-i müstakile olup, her biri kanun-ı mevzu üzre icray-ı ahkâm eder. Millet Meclisinin ne azası, ne de reisinin asla mü-

dahaleye selahiyeti yoktur. Velhasıl reis aza ve ahad-ı nas herkes bir kanunun gerden beste-i hükmü olmakla kimsenin bu daireden harice çıkma ihtimali olamaz. Bu sebebe mebni idare-i Cumhuriyede vükela entrikaları asla yürüyemez. Amma hükümet-i şahsiyeler tamamıyla bu idarenin hilafına olup onlarda padişah veya imparator namlarıyla umum idarenin dizginini eline almış birer adam bulunur. Yahut onların vükelası ve müteşarları unvanıyla bazı şahıslar idarenin başına geçerler (...) Hükümet-i Şahsiyede işin başında bulunan kim ise istediğini yapar (...) Himayet ettiği şahıstan biri müttahem olsa pençe-i kanundan kurtarır. Mahkemede haksız bir işi olsa haklı çıkarır. Kimse sesini çıkaramaz”.³⁰

Dünyevi yasalarla ve ussal olarak siyasi iktidarların sınırlandırılması sorunu, XIX. yüzyılın son çeyreğinden itibaren çok farklı bir eksen üzerinde çözüme ulaştı. Söz konusu eksen, bir taraftan ussallaştırılmış bir dünya görüşünün, diğer taraftan eşitlik fikrini dinsel bir tutkuyla benimseyen kamuoylarının birlikte oluşturduğu bir eksendir. Amerikan Devrimi’nden itibaren giderek hızlanan biçimde, hemen hemen her iktidar, yasal-ussal meşruiyet çerçevesine kayarak hukukun üstünlüğüyle sınırlı bir devlet örgütlemesine katkıda bulunmuştur. Burada asıl etki sahibi, ağırlığı artan kamuoyudur. Sanayileşmiş, kentleşmiş, yapısal olarak farklılaşmış toplum yapısının içinden çıkan kamuoyunun, ussal yaşamın gereklerini yerine getirme ihtiyacının sonucu, hukukla sınırlandırılmış devlettir. Hauriou’nun pek yerinde bir tespitiyle, **“bu durum [hukuk devletinin tesisi], hukukun esrarengiz bir şekilde devlete sızmasının sonucu değildi. Usta demokrat iktidarların, kamuoyunun rızasını almak amacıyla başvurdukları girişimlerin bir sonucuydu”.**³¹ Genel olarak devlet, özel olarak hukuk devleti, bir defaya özgü yaratılmış değildir; gelişen, değişen toplum koşullarıyla devlet örgütü de, hem nicel olarak, hem nitel olarak değişmiş görünüyor.

Aslında temel sorun, dokusu önemli ölçülerde değişmiş, örneğin yapısal olarak farklılaşmış bir toplumda, siyasi otorite-toplum bütünleşmesinin üslubuyla ilgili bir sorundur. Farklılaşan, giderek

karmaşık özellik sergileyen modern toplum, bir taraftan yeni ve farklı kamu hizmeti ihtiyaçları üretirken, diğer taraftan bu hizmetlerin karşılanmasındaki yöntemlerde de dönüşümlere neden olmuştur. Modern sanayi toplumunun devleti, hem bir hukuk devletidir; hem çevresiyle daha fazla ünsiyet kurmuş bir devlettir.

Bazı nicel verilere yer vererek, modern sanayi toplumunda, devletin ulaştığı boyutları daha somut bir biçimde görebiliriz. Veriler, çevresine aşırı nüfuz etmiş bir siyasi örgütlenmeye işaret etmektedir. Devlet, verilere bakılırsa, 1800'lü yıllardan başlayarak hep biraz daha kapsayıcı olmuş görünüyor.

XIX. yüzyıl başında, yeryüzünde hiçbir devlet, milli gelirin % 3 veya 5'inden daha fazla bir kaynak tüketmiyordu. Çok kaba bir rakamla ifade edilirse, 2000 yılının devleti, birçok sanayileşmiş ülke örneğinde milli gelirin neredeyse yarısına hükmeden bir konuma gelmiştir. Aşağıdaki tablodan, Birlik üyesi ülkelerin 1970, 1980 ve 1983 yıllarındaki kamu harcamalarının milli gelire oranları izlenebilir.³² 1983 yılı itibariyle, Avrupa Birliği üyesi ülkelerin kamu harcamaları, milli gelirlerinin yarısını geçmiştir. Oysa aynı ülkelerin 1900'lü yıllarda yaptıkları harcamaların milli gelire oranı % 10'nu ender olarak geçebiliyordu. Bir yüzyıl geriye gidildiğinde oranın % 5'lere, hatta % 2'lere kadar düştüğü görülür.

	1970	1980	1983
ALMANYA	37,6	46,9	49,4
BELÇİKA	36,6	53,9	60
DANİMARKA	43,1	58,6	61,7
YUNANİSTAN	29,1	35,6	42,1
FRANSA	38,9	46,2	52,2
İRLANDA	40,1	55,2	59,2
İTALYA	33,4	46,3	55,5
LÜKSEMBURG	33,4	57	61,4
HOLLANDA	44,7	57,9	63,8
BİRLEŞİK KRALLIK	39,4	44,3	46

Tablo IX: Avrupa Birliği Ülkelerinde Kamu Harcamalarının Gayri Safi Milli Hasıladaki Payı %

ABD ve Japonya örnekleri de, Avrupa verilerini teyit edici örneklerdir. ABD'de aşağı yukarı milli gelirdeki her 100 dola-

rın 50'sine yerel veya federal düzeyde siyaset bulaşmaktadır. Tocqueville'in tanıklık ettiği Amerika'da bu oran, ancak % 5'ler civarındaydı.

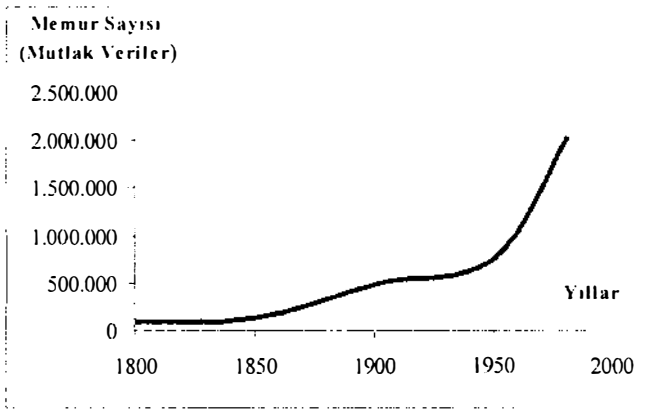
Pek doğal olarak, her geçen yıl daha fazla harcayan kamu otoritesi, ister istemez zamanla daha fazla vergi toplayan bir otorite haline gelmiştir. Bugün, gelişmiş sanayi toplumlarında vergi yükümlülere sayısının ulaştığı nokta aşırı boyuttadır. En önde gelen devletler arasında, İsveç ve ABD'yi saymak gerekiyor. Sanayileşmiş toplumlarda, vergi yükümlüsü olmayan yurttaş yok gibidir. Başka bir ifadeyle, bu ülkelerde yurttaşlık akçalı bir iştir. Oysa, gelişmekte olan ülke demokrasilerinde, yurttaşlık, çoğu zaman karşılıksız edinilen bir ayrıcalıktır. Türkiye, bu örneklerden biridir. Türkiye'de beyannameye tabi vergi yükümlüsü sayısı, Avrupa Birliği ülkelerinin ulaştığı düzeye göre bir hayli gerilerdedir. Demokratik haklar, kuramsal düzeyde tabana yayılmış olmakla beraber, yurttaşlığın mali ödevlerini yüklenen nüfus çok kısıtlıdır.

Daha fazla kaynak toplayan ve daha fazla harcayan kamu gücü, haliyle en önemli istihdam kaynaklarından biridir. 1980'li yılların başında Fransa, 3 milyon, Birleşik Krallık 3,5 milyon, Federal Almanya 3,7 milyon memur istihdam ediyordu. Bu rakam Türkiye'de 1976'da 1,6 milyon civarındadır. Aşağıdaki tablodan bazı sanayileşmiş devletlerin 1950 ve 1980 başlarında istihdam ettiği memurların faal nüfusa oranını izleyebiliriz.³³

	1951	1981
İSVEÇ	15,2	38,2
FRANSA	17,5	32,6
BİRLEŞİK KRALLIK	26,6	31,4
ALMANYA	14,4	25,8
İTALYA	11,4	24,4
ABD	17,0	18,3

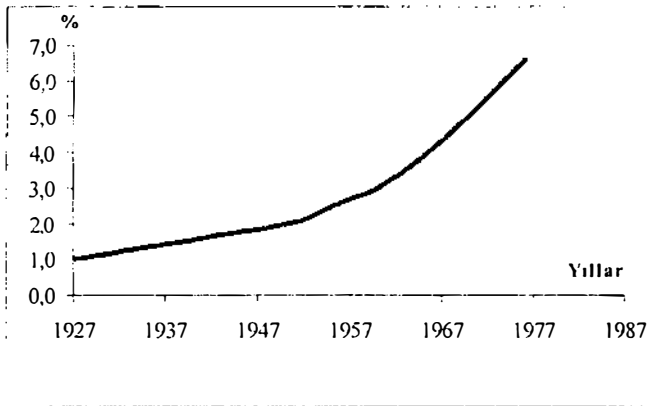
Tablo X: Memur Sayısının Faal Nüfusa Oranı %

Tablodaki ülkelerden Fransa ve Birleşik Krallık'ta, aynı oranlar, XIX. yüzyıl başlarında faal nüfusun % 1'ini bile geçmez. Fransa'nın, 1800'lerden yakın tarihlere kadar; bu konuda geçirdiği evrimi aşağıdaki eğriden görebiliyoruz:



Tablo XI: Fransa'da Memur Sayısında Evrim (1800-1970)³⁴

Cumhuriyet Türkiye'sinin 1930'lu yıllardan başlayarak yaşadığı deneyim de, benzer bir deneyimdir. 1927'de faal nüfusun ancak % 1'ini istihdam eden kamu gücü, 1980'lerde % 8'ini istihdam etmektedir.



Tablo XII: Türkiye'de Memur Sayısı/ Faal Nüfus Oranının Evrimi³⁵

Açıkça görülmektedir ki, siyasi sistemlerin içinde bulundukları toplumlara nüfuzu, modernleşmenin yarattığı evrensel bir olgudur. Gelişme, bir anlamda nüfuz demektir. Nüfuzu, kamu harcamalarına, kamu çalışanlarının sayısal artışına bakarak izleyebileceğimiz gibi, yasal düzenlemelerdeki yaygınlığa bakarak da izleyebiliriz. Günümüz modern devletlerinin, düzenlemesini yapmadığı bir alan yok gibidir. Özellikle ileri sanayi toplumlarında, kamu gücünün ulaştığı bu noktadadır ki, 1970’li yıllardan itibaren devlet aygıtını küçültmeye yönelik hareketlerin başlamasına neden olmuştur. Aşırı nüfuzun diğer yüzü katılma-
dır. Açıklayalım:

Kamu gücünün nüfuzu, kendiliğinden oluşmuş değildir; toplumsal gelişmenin neden olduğu katılmaya bir yanıttır. Sanayileşen, kentleşen, bireyi öne çıkaran **modern toplum, siyasi talep üreten bir toplumdur**. XIX. ve XX. yüzyıllar, önce Kuzey Amerika ve Batı Avrupa’da daha sonra tüm coğrafyalarda, dernekleşme, partileşme ve genel oy hakkı taleplerine tanıktır. 1830’lu yıllarda Avrupa’nın değişik ülkeleri liberal devrimlerle sarsıldığında bile, genel oy hakkı son derece sınırlı tutuluyordu. Fransa’da her 200 Fransız’dan biri, Birleşik Krallık’ta ise her 30 İngiliz’den biri, seçme ve seçilme hakkına sahipti. XIX. yüzyıl sonuna gelindiğinde reşit yaştaki erkek nüfusun tamamı bu hakkı elde etti. Kadınların seçme ve seçilme haklarına kavuşmaları, ülkelerin birçoğunda Birinci Dünya Savaşı’nı izleyen yıllarda oldu. Kısacası, iktidarı belirleyen nüfus tabanı, son iki yüz yılda kısıtlılıktan kitleliliğe ulaştı.

Katılma tabanının genişlemesiyle, siyasi gücün toplum ve coğrafyaya nüfuzu, görüldüğü gibi birbirine koşuttur. Genişleyen iktidar tabanı, yanı sıra, topluma aşırı derecede nüfuz etmiş bir kamu otoritesi anlamına gelmektedir. Bu nüfuz, ileri sanayi toplumlarında öylesine bir noktaya ulaşmıştır ki, geldiği noktada, olumsuz yan etkiler üretmeye başlamıştır. Yeni liberal hareketlerin çıkış noktasını bu tespitten itibaren aramak gerekiyor.

Buraya kadar, siyasi ve toplumsal anlamda modernleşmenin belli başlı somut göstergeleri sıralandı. Gelişme kuramlarını

açıklamaya geçmeden, siyasi modernleşmenin **özetleyici** son bir göstergesine daha değinelim. Bu, kadının görünürlüğüdür. Modern toplum ve modern devlet, kadının görünür hale geldiği bir zemindir. Özellikle İslam coğrafyası açısından bu özellikle böyledir. Kadın nüfusu, siyasette, yönetim hayatında ve üretim sürecinde görünür hale gelen toplumlar, modernleşen toplumlardır.³⁶ Bu gösterge, aslında tüm diğer göstergeleri içinde barındıran ve adeta özetleyici ve sentetik bir göstergedir. Arka planında çok daha köklü değişimleri, derin zihniyet farklılıklarını barındırır. Yakın tarihe ayrıntısıyla bakıldığı zaman, açıkça görülür ki, herhangi bir meslek grubunda **ilk kadın**, hep tarih düşüren bir olay olarak kayda geçmiştir. Bu konuda, Kuzey Amerika ve Avrupa coğrafyaları kadar, yeni gelişen coğrafyalar da ortak bir görüntüyü sergilerler. Kadın nüfusunun görünürlüğüne ilişkin bu son tespitle, modernleşmenin somut yüzlerini gözden geçirmiş oluyoruz. Buradan itibaren, siyasi modernleşme kuramlarını okumaya geçebiliriz.

4.4 SİYASİ MODERNLEŞME KURAMLARI

İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen ilk onlu yılların siyasi gelişme araştırmalarının en belirgin niteliği, ölçülebilir verilerden hareketle açıklama girişimlerinde bulunmalarıdır. Siyasi gelişmeden barışçıl siyasi rekabeti anlarlar; böyle bir rekabetin varlığını ve tesis edilmesini iktisadi-toplumsal ölçülebilir özellikteki verilerle ilişkilendirirler. Çok genel bir ifadeyle belirtilirse, başlıca savları, çoğulcu demokrasinin iktisadi refah sayesinde kurulabilen bir siyasi düzen olduğunu söylemektir. Bu tespit, onlara göre görgül bir tespittir. İktisadi gelişmeyle siyasi gelişme arasında doğrudan bir ilişki kurulmasa bile, birincinin varlığı, ikincinin de var olma olasılığını artırır. Yaklaşım, iktisadi değişkenleri bağımsız, siyasi değişkenleri ise bağımlı değişken saymaktadır. Başka bir deyişle, siyaset özerk bir alan değil, siyaset dışı verilerin tayin ettiği bağlı ve bağımlı bir alandır. Diğer taraftan, iktisadi ve beşerî verilerden itibaren açıklanan siyasete yönelik etki, doğrusal bir etkidir. Çok açık ve avami dille ifade edilirse, demok-

rasi zenginlerin harcıdır. Başlıca kalemler, iki alt başlık altında toplanabilir. Birinciler arasında sayılması gereken isimler, R.Dahl, S.M.Lipset ve B.Russet oluyor. İkinci grupta ise, K.Deutsch ve D.Lerner ilk üç isme oranla biraz daha farklı bir konum işgal ederler. Son iki kalemin anlayışında, kurulmaya çalışılan ilişki, doğrudan işleyen bir ilişki olmayıp, dolayısıyla işleyen bir ilişkidir.

Her iki grup yazara göre, siyasi gelişme bir tür dışsal çerçeve içinde açıklanır. Siyasetin kendi ölçüleri yerine, çevresindeki iktisadi ve toplumsal verilerin göstergelerine itibar edilir. Siyasi düzenlerin içinde bulundukları toplumsal dokudan etkilenmiş olmaları doğaldır. Böylesi etkilerin somut göstergelere bağlanması da anlaşılır bir şeydir. Ancak, burada ifadelendirilmesi zorunlu bir kayıt vardır. Kurulan ilişkinin tersinden okunması, ihtimal dışında tutulamaz. Başka anlatımla, siyaset, iktisadi verilerden etkilendiği kadar, kendisi iktisadi olguları etkileyen bir faaliyet alanı olarak düşünülmelidir. En azından etkilemek veya etkilenmekten çok, etkileşmekten söz edebilme olanaklarının açık olduğunu düşünmek durumundayız. Adı geçen kalemlerin, bu kadar açık bir gerçeği ihmal ederek çalışmış olduklarını iddia etmeye mezun değiliz. Yaklaşımlarının temelinde, sorunu çözmek amacıyla parçalara bölmek hedefi vardır. İlgileri, siyasetin çevresiyle sınırlıdır. Bu, onların, siyasetin içinde bulunduğu toplumu etkilemediğini varsaydıkları anlamına gelmez. Tartışma, daha çok çözümleme alanının sınırlandırılmasıyla ilgilidir.

Robert Dahl, 1950'li yılların ortalarında yayınladığı iki çalışmasında, demokrasi ile iktisadi gelişmeyi ilişkilendiriyordu. Dahl'ın savına göre demokrasi, tedricen gelişip, yerleşiyordu ve gelişmesine koşut olarak zamanla poliyarşik bir şekil alıyordu. Bu şu demekti: Önce **poliyarşi** sözcüğünü, **karar merkezlerinin ve karar alıcı veya karar sürecini etkileyici önderlerin çoğulculuğu** diye anlamak gerekiyor. Gelişen ve karmaşılaşan toplumda, toplumu oluşturan çıkar ve görüş farklılıkları çoğulcu bir ortamı kendiliğinden oluşturunuyordu. Böylece, gelişen toplumda giderek daha fazla sayıda farklı siyasetler ortaya çıkıyor ve bu siyasetler, kendi aralarında yarışarak, ittifak-

lar kurarak amaçlarına ulaşmaya çalışıyordu. Toplumun gelişmesi, hem çıkar ve görüş farklılıklarının oluşması, hem siyasi karar tekelinin ve buyurgan siyaset anlayışının yerlerini poliyaşkiye, başka bir anlatımla çoğulcu demokrasiye terk etmesi demektir. Çıkar odaklarının temsilcileri, değişik görüşte olanların önderleri aracılığıyla insanlar, kendilerini ve genelde toplumu ilgilendiren konularda, siyaseti etkileyebilecek duruma geliyordu. Belki hiçbir zaman, herkesi eşit derecede tatmin eden bir demokrasi oluşmasa bile, belli bir çıkar çevresinin veya sınırları dar bir görüşün tekeli engellenmiş oluyordu. Bu türden bir siyasi düzenin varlığı, iktisadi gelişmeye bağlı olarak açıklanmaktadır. Özellikle, poliyaşşinin yerleşmesiyle eğitim görme ve iktisadi varlığa sahip olma konularında, çok büyük farklılıklar, toplum içinde uçurumlar olmamalıydı. Poliyaşşi, bir bakıma orta sınıfa dayanmaktadır. Dahl, poliyaşşinin modern sanayi toplumlarının siyasi düzeni olduğunu açıkça vurgulamaktadır.³⁷ Refah üretimi, siyasi şiddeti geriletmektedir. Keza, ulaşılan zenginlik düzeyi, siyasi karar merkezlerinin toplumun beklentilerini karşılamasını kolaylaştırmaktadır. Ama asıl nokta, bu türden olanakların yaratılmış olması değildir. İktisadi alanda gelişen toplum, bu gelişmesine koşut olarak, siyaseti çok aktörlü bir faaliyet haline dönüştürür. Çoğulcu siyaset üslubunun başladığı kaynak işte tam burada aranmalıdır.

Dahl, meslektaş Lindblom ile birlikte, poliyaşşi düzeninin beş ana başlıkta topladığı özellikler üzerinde oturabileceğini belirtir. Poliyaşşi ve çoğulcu demokrasinin benimsetilmesine yönelik ideolojik çalışmaların ürünlerini vermeye başlamış olması gerekir. Toplum bireyleri, çoğulcu demokrasinin değerlerini ve kurumlarını benimsemiş olmalıdırlar. Demokrasi, toplumun hayata geçirmeye kararlı olduğu bir ideal haline gelmelidir. İkinci olarak toplum, asgari müştereklerinde kalıcı bir uzlaşmaya ulaşmalıdır. Siyasi düzen ve birliktelik konularında herkesçe paylaşılan değer ve kurallar, poliyaşşinin varlığını ve sürekliliğini sağlayan nedenler arasındadır. Üçüncü olarak toplum, belli bir çoğulcu düzeyi yakalayarak, siyasi seçkinlerin dolaşımını ve kendi aralarında yarışmalarını olanaklı hale getirebilmelidir. Seçkinler

grubunun çeşitlenmesi, gruba girme ve grup içinde yükselme yollarının açık olması önemlidir. Ciddi bir orta sınıfın varlığı, poliyarşi için gerekli son koşuldur. Üyeleri belli bir gelir düzeyine ulaşmış, keza öğrenim düzeyi itibariyle tatmin edici bir orta sınıf, çoğulcu demokrasinin olmazsa olmaz gerekleri arasındadır. Bu tespit, bilindiği gibi Aristo'ya kadar uzanır ve demokrasi üzerinde araştıran hemen hemen her yazarın ittifak ettiği bir gerçektir.

Çoğulcu demokrasiyi etkilediği düşünülen siyaset dışı değişkenlerden en çok rağbet görenler, ölçülebilir nitelikteki değişkenler oldu. Kentleşme oranı, kişi başına milli gelirden düşen pay, sanayileşmiş nüfus, eğitim görmüş nüfusun genel nüfusa oranı vb. verileriyle siyasi düzenler yan yana getirildi. Şu husus açıkça görülebilmıştır: Siyasi çoğulculuk, milli geliri yüksek, kentleşmiş ve eğitim düzeyi nitelikli toplumlarda daha yaşanabilir bir siyasi düzen olarak temayüz etmektedir. Dahl'ın kendi tespitiyle, **“kent, refah ve sanayi, çoğulcu demokrasinin var oluş olasılığını güçlendirici etkenlerdir”**.³⁸

Sayısal verilerle çalışan önemli bir diğer araştırmacı, B. Russet olmuştur. Araştırmacı, 1960'lı yılların verilerini kullanarak 107 ülkeyi beş ayrı başlık altında toplamaktadır. Kişi başına milli geliri yüksek sanayileşmiş ve kitle tüketim toplumuna dönüşmüş ülkelerde, poliyarşi olasılığı artmaktadır.

Russet'ın verilerini, kendi anlayışı çerçevesinde değerlendiren Dahl, kitle tüketim toplumlarının çoğulcu demokrasiyi yaşama şansının yüksek olduğunu açık bir biçimde savunur. Keza, yine Russet'ın derlediği verilerden öğreniyoruz ki, gelişmiş ülkeler gelişmemiş ülkelere oranla kamu gücünün GSMH'den aldığı pay itibariyle daha farklı bir manzara sergilerler. Sanayileşmiş ve kitle tüketim toplumlarında, kamu gücünün yerel ve merkezî düzeyde milli gelirden aldığı pay % 40'ların üstündedir. Bu ülkeler, yanı sıra kitle iletişim araçlarıyla aşırı derecede donatılmış ülkeler oluyor.

Siyaset dışındaki sayısal verilere başvurmakla beraber, bu verilerin siyaset üzerindeki etkisini dolaylı olarak açıklayan yaklaşımlara gelince, zikredilmesi gereken önemli isimler arasında

K. Deutsch'u görüyoruz. Deutsch, bize toplumsal mobilizasyondan söz etmektedir. Tahlillerinden, seferber toplumların siyasi gelişmelerini ateşlemiş toplumlar olduğu sonucu çıkarılabilir. Daha doğrusu, yazarın kendi savı, bu yönde bir savdır.

Siyaset bilimi yazını, Deutsch'un kalemiyle 1953'de tanıştı. Yazarın ünlü yapıtı, **Toplumsal İletişim ve Ulusçuluk** üzerinedir. Kitabın başlığında yer alan iki olgu birbiriyle ilişkilidir. Ulusçuluk, yeni ve modern bir siyasi harekettir. Bu yeni hareketi doğuran neden de, artan toplumsal iletişim oluyor. Modern siyasi birlikteliklerin ulus kavramı üzerine inşa edildiğini belirten yazar, toplumun iletişim ağı çerçevesinde yeni baştan harman olmasına dikkatleri çekiyor. Tahlillerinde Durkheimvâri bir içeriğin bulunduğu söylenebilir. Geleneksel birlikteliğin, toplumsal iletişim aracılığıyla nasıl modern ulusal birlik haline dönüştüğü açıklanıyor. Bir bakıma, toplumsal yoğunlaşma kavramı, yerini toplumsal iletişime bırakmaktadır. Başlangıç önermesi şöyledir: Modern siyasi birimler, belli bir merkez etrafında ve ulus adı altında yeni bütünleşmelerin, yeni birlikteliklerin oluşmasıdır. Böylesi yeni birliktelikleri gerçekleştiren asıl etken de, söz konusu toplumun değişik kesimlerini ilişkili hale getirecek kadar asgari bir iktisadi gelişmenin ortaya çıkmasıdır. Asgari düzeyde bir iletişim ve ilişkiler ağının varlığı, toplumsal mobilizasyonun temel ve en belirleyici göstergelerinden biridir. İlişkiler ve iletişim ağı gelişip, serpildikçe; geleneksel toplumun bireyi, yeni ve çok farklı bir zeminde daha önce alışık olmadığı türden birlikteliklerin içine girer. Düne kadar coğrafi ufku, köyünün veya ait olduğu cemaatin sınırlarını geçmeyen birey, kendini alışık olmadığı bir ortamda bulur. Toplumsal mobilizasyon, bireyi yüzyıllardır ait olduğu dar kapsamlı yerel muhitlerden kopararak, her gün biraz daha belirgin biçimde geleneksel değerleri ve geleneksel ubudiyetleri aşındırır. Bu ameliyat sonucunda mobilizasyon, yepyeni bütünleşme üsluplarını harekete geçirir; bireyi farlı bir çerçevede toplumsallaştırır. Böylelikle, ulusal bir bütünlüğün oluşmasına katkıda bulunur. Siyasi gelişmenin en önemli aşaması olan ulus-devletin inşa edilmesi, geniş ölçüde geleneksel bağları kıran mobilizasyon üzerinde cereyan etmektedir.

Deutsch'u ölçülebilir verilere yönlendiren dürtü, işte bu iletişim ve ilişki sıklığını sağlayan mobilizasyon olgusunu çözümlemek içindir. Geleneksel toplumda, birbirinden habersiz ve ilişkisiz yaşayan bireyleri ilişkili hale getiren, bu nedenle onları yeni bir kamusal hayata doğru seferber eden -ki mobilizasyon sözcüğünün anlamı budur-, toplumsal iletişim araçlarının sayısal evrimini mercek altına alır. Kendi tanımıyla **“toplumsal mobilizasyon, geleneksellikten çağdaş yaşam biçimlerine geçen ülkelerdeki nüfusun önemli bir bölümünde meydana gelen geniş kapsamlı değişme sürecidir”**. Mobilizasyon süreciyle birlikte, toplumun giderek artan bir yüzdesi, farklı bir yaşam tarzıyla karşı karşıya kalır.

Mobilizasyon sürecine işaret eden, bu sürecin maddi yüzünü tanımlayan belli başlı unsurlar arasında şunlar sıralanıyor: 1) Milli gelirdeki artış; 2) faal nüfus terkiibindeki değişmeler; 3) radyo ve TV alıcılarının sayısal artışı; 4) yazılı basının ulaştığı izleyici sayısı; 5) okur-yazarlık oranındaki artış; 6) kentsel alanlarda oturan nüfusun artışı; 7) okullaşma oranı veya ortalama okulda geçen yıllar; 8) dernek türünden gönüllü kuruluş sayılarında ve ilgi alanlarında artış; 10) seçimlere yerel veya ulusal düzeyde katılma oranları; 11) askere alınabilir nüfusun oranı; 12) vergilendirilmiş nüfusun oranı.

Seferber olmuş toplumlarda, tüm bu göstergelerin yükselen eğrilerle ifade edildiği görülür. Mobilizasyon sürecine girmiş toplumsal dokuda, gerek yatay gerek dikey yönde çok yoğun bir hareketlilik başlamıştır. Giderek daha fazla oranda bir nüfus, farklı iş kollarında çalışmaya, farklı mekânlarda yaşamaya; alışık olmadığı toplumsal ilişkilere girmeye (kredi kurumlarını kullanma, dernek üyesi olma, bürokratik kurumlarla karşı karşıya gelme vb.) başlar. Yoğunlaşan iletişim ağı dolayısıyla, yeni değerlerle, yeni anlayışlarla karşılaşır.

Açıkça ifade etmek gerekirse, bu binlerce yıllık yerleşik tarım uygarlığını oluşturan taşların yerlerinden oynaması demektir. İkamet edilen mekânlar değişmektedir. Çalışma alanları, çalışma konuları, üretimde geçerli bilgi ve beceri değişmektedir. Tümüyü, yani değerleri, bağılıkları, üretim tarzı, iletişim araç-

ları alt üst olan bir toplum görüntüsüne tanıklık ediliyor. Düne kadar yazıyı kullanmayan toplumda, önce nüfusun bir kısmı, giderek tamamı yazıyı kullanır hale geliyor. Farklı anlayışlarla karşılaşılıyor. Farklı uğraşlar içine giriliyor. Tüm bu değişimleri, bir mecazla anlatmak gerekirse, denilebilir ki, mobilizasyon sürecindeki bir toplum, bardağa boşaltılan gazlı meşrubat gibi, hava kabarcıklarının kıpır kıpır hareket ettiği ortamı andırır. Bireye gelince, onun seferber toplum manzarası içindeki yerini, bir yazar, hızla giden trenin içine tesadüfen girmiş ariya benzetiyor. Arının nasıl uçacağını, nereye konacağını bilememesi gibi, mobilizasyona açılmış toplum bireyi de, kendini Durkheim'ın **kuralsızlık** diye adlandırdığı bir zeminde bulur. Çoğu zaman, alışık olduğu, kendisi açısından yabancı olmadığı kurumları ve değerleri harekete geçirerek yeni çevresine uyum sağlamaya gayret eder. Büyük kentlerde hızla yayılan hemşehrilik dernekleri, yeniden itibar gören tarikat ilişkileri, bölge, etnik grup, mezhep dayanışmacılığı sık başvurulan yöntemler arasındadır. Doğal olarak, aile içi dayanışmacılığı en başta saymak gerekecektir. Ancak, tüm toplumların değer sistemlerini yeni baştan örgütlemesi, yeni davranış kalıpları geliştirmesi en temel sorunlardan biridir. Türkiye örneğinde de, diğer örneklerde olduğu gibi, geleneksel kalıpların içerik değiştirerek varlıklarını sürdürmesine tanık oluyoruz. Aslında mobilizasyona konu olan toplumların tamamında, **yeni** ile **eski**; **modern** olanla **geleneksel** olan, çoğu zaman gözlemciyi şaşırtıcı bir biçimde terkipler oluşturmaktadır.

Mobilizasyon sürecinin kamu örgütleri üzerindeki en önemli sonucu, siyasi talepleri artırması ve çeşitlendirmesidir. Dokusu yoğun ve yaygın bir biçimde değişmeye konu olmuş toplumlarda, devlet örgütlerine yönelik talepler hem nicelik olarak artar, hem yeni nitelikler kazanır. Toplum bireyleri, kamu otoritesinden talepte bulunurken daha beceriklidir. Özellikle örgütlenmiş talepler, okullaşmanın ürettiği becerikli ve donanımlı kitleler, kamu gücü üzerinde ciddi baskılar oluşturur. Yeni ve farklı taleplerin karşılanması ise, kamu gücünün ayrıntılı ve topluma nüfuz etmiş bir yönetim aygıtıyla donatılmasını gerekli kılar. K.De-

utsch, bu konuda şöyle yazıyor: **“Yürütmenin ve gördüğü hizmetlerin yaygınlaşması, doğal olarak yeteneklerinin artmasını gerektirir. Yürütmeden beklenen bu hizmet ve işlevlerin gelişmesi, genellikle yönetimde çalışanların sayısal artışını, daha iyi bir biçimde işin gereğine uygun bilgiyle donatılmış olmalarını, yönetsel kurum ve birimlerin giderek artmasını, yönetimin hissedilir bir düzeyde etkinleşmesini ve düzeltilmesini gerekli kılmaktadır. Hızlı gelişen bir toplumsal mobilizasyon, işte böylece siyasi ve yönetsel bir yenileşme için önemli ölçülere varan baskıları gündeme getirebilir. Bu yenileşme girişimleri, asıl olarak yönetimin nicel gelişmesini ve yetenekli duruma getirilmesini amaç edinir. Bu iki amaca aynı zamanda ulaşmak çoğu kez güç olmakta, niteliğe verilen önem nicel eksikliklere, niceliğe verilen önem de nitel bozulmalara yol açmaktadır”**.³⁹

Burada önemli bir hususu belirtmek gerekir. Toplumsal mobilizasyon yansız (nötr) bir olgu değildir. Başka bir biçimde ifade etmek gerekirse, mobilizasyon sürecine giren bir toplumda, toplumun bütün kesitleri bu olguyu aynı yoğunlukla ve aynı düzeyde yaşamaz. Keza mobilizasyon, toplumun bütün kesitlerinde benzer sonuçlar doğurmaz. Örneğin, kentleşme, ne toplum bütünü açısından ne de kentli nüfus açısından benzer durumlar yaratmaktadır. Kent, kimileri için bol sıfırlı rakamlara varan arsa değeri, kimileri için de konut sıkıntısı olabilir. Aynı şeyi sanayileşme olgusuyla ilgili olarak da söyleyebiliriz: Sanayileşme, fabrikada veya büroda çalışan için başka bir gerçek, işveren için başka bir gerçek, üretilen mala veya hizmete gereksinimleri olanlar için çok daha başka bir gerçektir. Mobilizasyon bu yönüyle yalnızca toplumsal yapının kazandığı bir canlılık değil, aynı zamanda değişik toplum katları arasında çıkar çatışmaları demektir.⁴⁰

İletişim ve ilişki yoğunlaşması sonucu seferber olan toplumlarda, sadece kamu örgütleri üzerinde dönüştürücü bir baskı oluşmaz. Bu seferberlik durumu, aynı zamanda kamusal alan açısından yeni fırsatların oluşması anlamına gelir. Zaten, mobilizasyonla başlayan siyasi gelişmeden söz edilebiliyorsa, doğal olarak böy-

le bir süreç, tek yönlü değil, çok yönlü sonuçlar doğuracaktır. Nitekim öyle olmaktadır. Siyasi katılma canlanmakta, toplumun örgütlenme becerisinde kayda değer iyileşmeler gözlenmektedir. Geleneksel toplumun temel taşlarının yerlerinden oynadığı bir süreç başladığına göre, en azından siyasi kültürün yerellik ve uyruk olmakla sınırlı renklerinin yerine zamanla katılımcı özellikler geçer. Bu da, büyük ölçüde yeni siyasi bir toplumun oluşması anlamına gelir. Ulus olmak, bu bağlamda, biraz değil özellikle mobilizasyon sürecini yaşamaya ve bu süreçten katılımcı kültürle tahkim edilmiş bir yurttaş oluşturmaya bağlıdır. Sürecin sorunlu bir süreç olduğunu belirtelim. Çünkü mobilizasyon, yeni mekânlar, yeni kamusal fırsatlar oluşturması ve yepyeni değerlere açılması- nın yanı sıra, çatışma da demektir. Yukarıda işaret edilen **kural-sızlık** (anomi) ortamından kaynaklanan -değerler arası çatışmalar, bazen kabile, bölge ve mezhep kavgaları-, modernleşme tarihlerinin alışık olduğu görüntülerdir. Unutulmaması gereken husus şudur: Mobilizasyon, belli bir toplumsal birliktelik üslubunu önce maddi unsurlarıyla, sonra da manevi unsurlarıyla yıkar. Dolayısıyla yeni tür bir birliktelik ortaya çıkarken, bu dönüşümün bunalımsız olması beklenemez. Mobilizasyon sürecini yaşayan toplumlarda siyaset etmek, önemli ölçüde yeni birlikteliğin vazettiği sorunları olabildiğince bunalımsız çözmek anlamına gelir. Bunun, çetin ceviz bir iş olduğunu bilelim.

Deutsch'un açıklamalarında, önemli bir sorun çözümlenmemiş olarak kalmaktadır. Siyaset üzerindeki etkiyi yaratan temel unsur mobilizasyon olsa da, hareket noktası iktisadi ve beşerî göstergelerdir. Siyasi alanın kendine özgü dinamiklerinin modernleşme üzerindeki payı bir bakıma ihmal edilmiş oluyor. Özellikle, tahlillerinde geleneksellikle yeni değerler veya yeni kavramlar arasında ne tür terkiplerin olduğu görülemiyor. İşaret edilen eksikliklerin, ileride ele alınacak diğer yazarlar tarafından kısmen giderildiği görülecektir.

Toplumsal göstergeler ve mobilizasyon kavramından yola çıkarak, siyasi gelişmeyi açıklayan bir diğer önemli yazar, **The Passing of Traditional Society** başlıklı yapıtıyla D.Lerner oluyor.⁴¹

Kentleşme, okur-yazarlık ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, kendi aralarında birbirini etkilemek suretiyle söz konusu oldukları toplumlarda dikey işleyen bir süreci başlatırlar. Bu süreç, en genel çizgileriyle betimlenecek olursa, gelenekten kopma ve yeni değerleri yaygınlaştırmaya yönelik bir süreçtir. Başka bir anlatımla, mobilizasyon, yeni değer ve anlayışları öne çıkartan, eski ve geleneksel olandan toplumu koparan genel bir hareketin adıdır. Lerner'ın yeni insanı, empatiye açık, hareketli, içine doğduğu kümede ve coğrafyada donup kalmamış bir insandır.⁴² Ele alıp incelediği örneklerde, ki Türkiye bu örneklerden birisidir, gelişmiş Batı yaşamına atıfta bulunma, siyasi modernleşmeyi açıklamamanın en isabetli yoludur. Burada, kültür ben merkeziliği aramaya da aslında gerek yoktur. Eğer, bir kültür ben merkeziliği aranacaksa, bu gelişmiş örneklerin değer ve kurumlarına yapılan atıflarda değil, daha çok yerel ve geleneksel değerlere yönelik tutkulu eğilimlerde aranmalıdır. Zira, bu türden toplumlarda, geleneksel ve özgün yönelimlerin korunması alanındaki eğilimler, çok daha başat bir nitelik oluyor.

Mobilizasyon, kentleşme, okur-yazarlık oranında artış ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla ortaya çıkan yeniyi ve modern değerleri yükseltme süreci ise, bu değerler arasında sayılan usallık ve evrensellik içeren değerlerin tanımlanması sorunu var demektir. Lerner'ın karşılaştığı başlıca sorunlardan biri budur. Yazar, temelde Webergil çizgide düşünen, modernleşme tahlillerini bu okulun açıklama çerçevesinde örgütlöyen bir kaleme sahip. Usallık ve evrensellik gibi değerler üstünde belli bir tanımlama yapılmasındaki güçlükler yeni değil ve bu alandaki edebiyatın alışık olduğu bir konu. Ancak, tanımların köşeli ve somut olması gerekmiyor. Dahası usallık olsun, evrensellik olsun, bu nitelermeleri içeren değerlerin yaygınlaşması, temelde bir süreç sorunu. Meşruiyet konusu etrafında yapılan tartışmalarda açıklandığı gibi, zamandan mekâna kadar uzanan geniş yelpazeli bir anlayış değişikliğinin toplumun gündemine gelmesinden söz ediliyor.

Siyasi gelişmeyi, toplumsal ve iktisadi verilerin dışında, siyasetin kendi içinde açıklamaya çalışan yaklaşımlara gelince, bura-

da da önem verilen değişkenlerin yazarlara göre farklılıklar sergilediği görülür. Tartışmayı iki önemli kalemle sınırlandırmak, metin ekonomisi açısından uygun olacaktır. Birincisi, Almond ve Powell ikilisinin çalışmalarıdır. İkincisi, D.Apter'ın imzasını taşır. Her iki çalışma işlevselci okulun temsilcileri arasında sayılmalıdır. Almond ve Powell ikilisinin tespitleriyle devam edelim.

Almond ve Powell ikilisinin siyasi modernleşme yazınında önemli yer tutan ünlü yapıtları, 1966'da yayınlandı. Yapıt, karşılaştırmalı siyaset tahlili çalışmasıydı ve ele alınan temel sorunların başında, **gelişme** sorunu geliyordu. Yazarlar, siyaseti kendilerine özgü ölçütler çerçevesinde yeniden araştırmaya çalışıyor, bu çerçevede karşılaştırmalar yaparak, gelişmeyi somut bir biçimde tanımlıyorlardı. Kuramsal yaklaşımları, ilgili yazın dünyasında ciddi yankılar yaratmıştır.

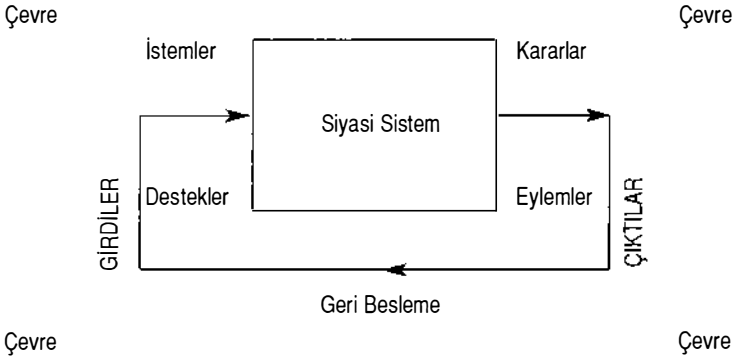
Onlara göre, **siyasi gelişme, siyasi yapının farklılaşması ve kültürün ussallaşması demektir. Bunun sonucunda, siyasi sistemlerin yeteneklerinde göze batan önemli artışlar kaydediliyordu.** Yetenekleri artan, kültürü ussallaşan ve yapısı farklılaşan siyasi sistem, bu özellikleriyle gelişen, modernleşen bir sistem oluyordu. En önemli tespitleri, gelişmenin sistem tarafından çevreye verilen kalıcı bir yanıt olmasıdır. Siyasi sistemler, çevrelerindeki değişimin yarattığı yeni durumlara uymak, özellikle yeteneklerini iyileştirmek ve yükseltmek amacıyla, kültürlerinde ussallaşma, yapılarında da farklılaşma sürecine girmektedirler. Dikkat edilirse, yazarlar oldukça özgün bir dil kullanıyorlar ve yeni kavramlar çerçevesinde düşünüyorlar. Yaklaşımlarını iyi anlamak için, önce kullandıkları dil ve kavramlarla aşinalık kurmak gerekiyor. **Sistem** kavramından başlayalım:

Siyaset bilimine sistem kavramını sokan kalem, D. Easton olmuştur. **Sistem bir terkiptir.**⁴³ Terkibi oluşturan unsurlar, kendi aralarındaki ilişkilerle sistemi meydana getirirler. Unsurlardan bir veya birkaçının değişmesi, ister istemez sistem bütünlüğünü de değiştirir. Bu demektir ki, terkip, içeriğinden; içerik de terkipten bağımsız değildir. Siyasi sistemden söz edildiği zaman, **toplumda varlık ve değer dağıtmayı meşru otorite**

teye dayanarak gerçekleştiren kurumların oluşturduğu bütün anlaşılır. Siyasi sistem terkinini kurumlarla sınırlandırmamak gerekiyor. Terkinin asıl yapıcı unsurları arasında, siyasi roller ve bu rollerin karşılıklı ilişkileri vardır. Sistem, tanımlanmış siyasi rollerden itibaren gelişen ilişki zeminlerinden ve söz konusu zeminlerin düzenlilik kazanmasıyla oluşan yapılardan meydana gelir. Bunlar arasında, yaygın değerleri, bireylerin sistemdeki rollerine ilişkin bilgi, bilinç ve duygularını, yani kültürü de sayalım. Sistemin kurucu unsurları arasında en önemli yapı taşı, rol kavramıyla anlatılıyor. **Hakimlik**, yargı alanına giren bir roldür. Mahkeme ise, hakimlik gibi diğer yargı rollerinin biraraya gelmesiyle oluşan bir yapıdır. Yapı, düzenli rollerin etkileştiği, kendilerini ifade ettikleri ortak alanı tanımlar. Rol ve rollerin düzenliliği varsa, bir de bunların inşa ettiği yapı vardır. Seçmenlik, parti üyeliği, parti yöneticiliği tüm bunlar, birer siyasi roldür. Rollerin nasıl oynanacağını işaret eden kurallar, o kuralların dayandığı değerler olmalıdır. Siyasi sistem, meşru otoriteye dayalı varlık ve değer dağıtımını hedef alan alt sistemlerden; alt-sistemler, yapı veya yapılardan; yapı da rollerden ortaya çıkan bir ilişkiler kümesidir.⁴⁴ Örneğin tüm siyasi partiler, herhangi bir sistemin alt-sistemini oluştururlar. Keza, yasama organı bir alt-sistemidir. Yürütme organı veya yargı organları için de aynı açıklama geçerlidir.

Sistem kavramı, ilişkiler bütünüünü ifade eder. Bilindiği gibi, toplum, ilişkilerden ve bu ilişkilerin tarafları olan rollerden kurulmuştur. Bu durumda, siyasi sistemi, toplumu oluşturan diğer sistemlerden ayıran sınır nasıl tayin edilecektir? Sınır için konulan ölçüt, siyasi rollerin geliştirdiği ilişkilerin, önünde sonunda meşru otoriteye dayalı varlık ve değer dağıtımını hedeflemesi oluyor. Bu türden hedefi olmayan ilişkilerin tümü, siyasi sistemin beşerî çevresini tanımlar ve sistem, fizik çevreyle birlikte, işte bu beşerî çevre tarafından sarılmıştır. Nüfus, iktisadi ilişkiler, toplumun kendini yeniden üretmesi, iletişim ve ulaşım, yerleşme biçimleri vb., başkaca unsurlarla birlikte sistemin çevresi başlığı altında toplanabilir. Çevre kavramının içeriğinde, bir de uluslararası ortamı hesaba katmak gerekmektedir. Siyasi sis-

tem-çevre ilişkileri, sistemden çevreye çıktılarla; çevreden sisteme ise girdilerle sürdürülür. Sistem ve çevre, birbirlerini işte bu girdi ve çıktılarla beslerler. Sistem-çevre-tekrar sistem güzergâhını izleyen bir tür akımdan söz edilebilir. Yukarıdaki açıklamaları, aşağıdaki şekil üzerinde resmedebiliriz:⁴⁵



Tablo XIII: Siyasi Sistem Şeması

Gelişme düzeyi ne olursa olsun, **tüm siyasi sistemler, çevrelerinden aldıkları girdilerle beslenir; çevreye çıktı verirler.** Sistem çıktılarının çevrede yeni girdilere neden olmaları dolayısıyla, sistem-çevre ilişkisinde, bir tür **geri besleme hattı** oluşur. Bir örnekle geri besleme hattının nasıl çalıştığını daha açık olarak görebiliriz; Varsayalım ki, yurttaşları arasında çevre duyarlılığı yaratmak amacıyla, **A** siyasi sistemi, eğitim kurumlarında doğal çevreyi korumaya yönelik toplumsallaştırma çalışmaları yürütmüş olsun. Sistem çıktısı olan böyle bir program başarılı olmuşsa, örneğin, bazı yurttaşlarda çevre duyarlılığı oluşmuşsa, bu yurttaşların bir kısmı, ya sistemin bu yöndeki girişimlerini destekleyerek ya da verdikleri destekle birlikte çevre korunmasına ilişkin yeni talepler üreterek, yeniden ve bu kez farklı bir düzeyde sisteme yöneleceklerdir. Yine varsayalım ki, **A** siyasi sistemi, belli bir bölgenin sanayileşmesi yönünde ısrarlı bir siyaset yürütmüş ve bu siyasetinde başarıya ulaşmış olsun. Söz konusu bölgede, sanayileşmenin sonucunda daha önce varlığı bile bilinmeyen yepyeni sorunlar çıkacaktır. Bu sorun-

ların sisteme yönelik olarak ifade edilmesi, başka bir geri besleme örneğidir. **Soyutlayarak ifade edilirse, sistemin Z1 zamanında çevreye verdiği bir çıktının, talep veya destek niteliğinde Z2 zamanında karşısına gelmesi en genel biçimde geri besleme diye adlandırılıyordur.**

Çevre-sistem-çevre ilişkisini tanzim eden akım hattı üzerinde, akımın çevreden sisteme doğru olanlarına **girdi**; sistemden çevreye doğru olanlarına da **çıkı**tı diyoruz. Girdiler, ya talep ya da destek biçiminde tezahür ediyor. Mahkemelerin daha iyi çalışmasını, köye okul, mahalleye sağlık ocağı istemek, tüm bunlar birer taleptir. Bir yasanın değiştirilmesi yönündeki hareketleri, belli bir alanda yasal düzenleme yapılması ihtiyacının dile getirilmesini, keza talep türünden girdiler olarak görmek gerekiyor.

Destek türünden girdilere gelince, bunları iki başlık altında özetlemek mümkündür. **Destekler, ya özgöl desteklerdir** ya da **yaygın desteklerdir**. Özgöl destekler, sistemin bedel ödeyerek harekete geçirdiği destekler; yaygın destekler ise, sistemin bedel ödemedi, siyasi değerlerin, yerleşik ideolojilerin veya kültürün uyarılması yoluyla sağladığı destekler oluyor. Köye yapılan yol veya köyde açılan sağlık ocağına karşılık oy vermek, gönüllü çalışmak, parti toplantılarına faal olarak katılmak birer özgöl destektir. Dikkat edilirse, siyasi sistem ürettiği bir hizmetle, kendisine yöneltilen desteğin bedelini ödemektedir. Yaygın desteklerde ise, bunun farklı bir şekilde tezahür ettiğini söyleyelim. Sistem, çevresinde yerleşik değerler kümesine, kültüre atıf yaparak, kendisine yönelik coşku sağlamaya çalışır. Daha doğrusu, sistemin simgesel yetenekleri harekete geçirilir. Bayrak, ulusal marş benzeri simgeler; sınıfsız toplum yaratmak, çağdaş uygarlık düzeyine erişmek türünden iddialara dayanarak çevrede sistem hakkında olumlu tavırlar geliştirilmeye çalışılır. Sistemin kullanabileceği simge dağırcığı, burada ağırlıklı bir öneme sahiptir. Her sistem, kendine göre farklı zenginliklerde simge dağırcığına sahip görünüyor. Dahası, bazı sistemlerin kullanabileceği simge dağırcığı bile bulunmayabilir; veya var olan simgeler yelpazesi dar bir yelpaze olabilir. Kimi Afrika ülkelerinin bu alanda ciddi sıkıntıları olduğu biliniyor.

Destekler, kişiye, kuruma veya belli bir simgeye yönelik olarak ifade edilirler. Topyekün sistemin kendisine de destek yöneltilmiş olabilir. Kime yönlendirilmiş olursa olsun, destekler, siyasi sistemin meşruiyetini besler ve varlığını sürdürmesinde katkıda bulunur.

Özgül ve yaygın desteklerin yanı sıra, sistemi besleyen bir diğer önemli unsur da kaynak oluyor. Vergiler, askerlik yükümlülüğünü yerine getiren nüfus ve aynî katkılar, sistemin çalışması için elzem kaynaklar arasındadır.

Sistemin çıktılarına gelince, en genel anlamda herhangi bir alanda veya konuda tespit edilmiş siyaset bir çıktıdır. Güneydoğu Anadolu Projesi'ni (GAP) oluşturup, uygulamaya geçmek ve uygulamada aşılın her merhale, sistem çıktısına bir örnektir. Yasama meclislerinde oylanıp onaylanan yasalar, keza, başka bir örnek teşkil eder. Bakanların demeçleri, hükümetlerden ve yargı organlarından sadır olan kararları da çıktılar arasında saymak gerekir. Girdiler, sisteme yöneltilen söz ve eylemler olarak değerlendirilirse, çıktılar da çevreye yöneltilmiş söz ve eylemlerdir. Girdi ve çıktılar aracılığı sayesinde, sistemle çevre, kendi aralarında karşılıklı konuşurlar. Telaffuz edilen sözlerin, ortaya konulan eylemlerin, çevre ve sistem tarafından anlaşılır olması, işaret edilen diyalogun gerçekleşmesini sağlar. Bunun tüm sistemlerde mümkün olmadığını biliyoruz. Kimi sistemlerde otizm belirtilerine rastlanabiliyor. Sistem-çevre ilişkilerinin değişik nedenlerden kaynaklanarak tutuklaşması da, **olabilir durumlar** arasındadır. Yine, sistem içinde çevre açısından; çevrede de sistem açısından kara noktalar, geçirimsiz alanlar bulunabilir. Tüm bu özellikler, ancak çok özel araştırmalar sonucu çözümlenebilecek sorunlardır.

İfade etmek, ifade edilenin anlaşılması, hep ciddi bir sorun olmuştur. Sistemler, örneğin kendilerine yöneltilen her talebi işitip anlayamazlar. Algılama iddiasını taşımaya girişmeler bile, çoğu zaman bu mümkün olmayabilir. Çünkü çevrenin tüm talepleri, sistem açısından işitilmesi olanaksız bir gürültü izlenimi verir. Çevre dirik bir çevre ise, bu kaçınılmaz bir sonuçtur. Talepler, kendi aralarında çelişkili olabilirler. Kimi talepler, ne pa-

hasına olursa olsun çevre korunmasını vurgularken, kimi talepler de hiçbir çevre kaygısı taşımadan sanayileşmeyi başat bir tercih olarak görebilir. Talepler, hep çelişkili olmayabilir. Nitekim, kendi aralarında bütünleşebilecek veya bir başlık altında toplanabilecek talepler de söz konusudur.

O halde, çelişkili taleplerin mümkün olduğu ölçüde çelişkilerinin giderilmesi, benzer olanların biraraya getirilmesi gerekmektedir. Şu veya bu yöntemle her siyasi sistem bu işlemleri yerine getirmek durumundadır.

Sistem çözümlemesine ilişkin bu genel bilgilerden sonra, Almond ve Powell'ın tahlil çerçevesine tekrar dönebiliriz.

Her iki yazar da, ortak olarak kullandıkları kalemleriyle, okurlarına üç önemli noktayı işaret ediyor. Bunlardan birincisi, siyasi sistemin dönüştürme işlevlerine; ikincisi ise, sistemin varlığını sürdürme ve çevresindeki yeni koşullara uyum sağlama işlevlerine ilişkindir. Üçüncü nokta da sistemin yeteneklerini kapsar. Ne anlatılmaya çalışılıyor?

Tüm siyasi sistemler, gelişme düzeyleri nerede olursa olsun, yukarıda sözü edilen çevre-sistem-çevre akımını işler halde tutmak ihtiyacını duyacaktır. Taleplerin hiç değilse bir bölümü, sisteme intikal edebilmeli; sisteme intikal eden talepler doğrultusunda siyasetler, çıktı olarak çevreye geçebilmelidir. Başka bir biçimde ifade edilirse, sistem, çevresinden gelen akımı çıktı akımına dönüştürebilecek işleri gerçekleştirme durumundadır. Bu, her sistem için asgari bir varlık nedeni oluyor. Dönüştürme işlevi, bir dizi alt işlevlerin yerine getirilmesini gerekli kılıyor. Bunlar, sırasıyla talep ve desteklerin ifadesi, ifade edilen talep ve desteklerin programlanarak sisteme intikali, intikal edenlerin siyaset halinde çıktıya dönüşmesi, çıktıların çevrede beklentileri karşılamaıdır. Keza sistem, çıktıların çevrede yarattığı değişimleri izler, sapmaları tespit eder, gerekiyorsa düzeltmeleri gerçekleştirir.

Tüm siyasi sistemler, belli bir dönüştürme işlevini yerine getirmekle yükümlü olmakla birlikte, bu işi benzer biçimlerde yapmazlar. Sistemden sisteme dönüştürme işlevinin yerine getiril-

mesi önemli farklılıklar arz edebilir. Söz konusu farklılıklar üzerinde biraz duralım: Talep ifadesinin çok geniş bir yelpazede cereyan ettiği sistemler olduğu gibi, bunu, dar bir yelpazede tutan sistemler de vardır. Biliyoruz ki, çevredeki canlanma ve hareketlilik, genellikle talep türlerinde çeşitlenme yaratmakta, dahası talep ifadesini örgütlü hale getirmektedir. Sendikalar, sivil toplum kurumlarının önemli bir bölümü, örgütlü olarak talep ifade eden kuruluşlardır. Talep ifadeleri, her şeyden önce siyasete yönelik bir ilginin işaretidir. İlgideki artış, taleplerin ifadesinde doğal olarak bir artışın olmasını sağlar. Talep ifade etmek, yazılı veya sözlü olabilir. Kimi zaman, talep ifadesinin şiddeti de devreye soktuğu görülür. Talepler, kendilerini araçsal değerlere dayanarak ifadelendireceği gibi, amaç değerlere dayanarak da ifadelendirebilirler. Radyo, TV, yazılı basın, bildiri, el ilanı, talebin kendisini daha yaygın bir biçimde ifade etme araçlarıdır. İsyanlar, **“istemezük!”** girişimleri, her tür toplumda ortaya çıkabilen marazi talep ifadeleridir. Özetle talep, basit bir dilekçeden örgütlü hareketlere; iletişim araçlarında yürütülen yoğun kampanyalara; şiddet içeren girişimlere kadar uzanabilir.

Siyasi gelişmeyi talep noktasından itibaren tanımlamak gerekirse, taleplerdeki örgütlü ifadelene, araç değerlere atfen meşrulaştırma, genel olarak taleplerin çeşitlenmesi ve barışçıl yöntemlerle dile getirilmesi, sayılabilecek başlıca özelliklerdir.

İfade edilen taleplerin siyasete dönüşmesi, bu amaçla programlanması, yani birleştirilmeleri, ayrıştırılmaları, sistem tarafından çözümlenen önemli işlemler arasında sayılır. Çağdaş siyasi sistemlerde, siyasi partilerin bu alanda başat rolleri vardır. Siyasi partiler, önce kendi programlarında, sonra eğer söz konusu ise, koalisyon oluşturdıkları zaman, koalisyon protokollerinde bu rollerinin gereklerini yerine getirmeye çalışırlar.

Ancak, bilmemiz gereken önemli bir husus, taleplerin programlanması, salt siyasi partilerin faaliyet alanlarına giren bir uğraş olamaz. Baskı grupları, örneğin sendika ve dernekler, özellikle kamu bürokrasisi, çıkar birleştirilmesinde, yani somut siyasetlerin oluşturulmasında pay sahibi zeminlerdir. Bürokrasi,

tüm modern siyasi sistemlerin en önemli unsurudur. Çoğu zaman abartılı bulunmuştur ama, biz yine de yineleyelim: Modern siyasi sistem demek, ayrıntılı uzmanlık içeren, **a priori** belirlenmiş kurallar içinde çalışan bir bürokrasi demektir. Günümüzün siyasi sistemlerinde, çevrede dile getirilen talep veya talepler, dönüp dolaşıp sonunda herhangi bir kamu örgütünün dosyalarında bir yer işgal eder. Bürokrasinin dosyalarında yer işgal etmeyen bir siyaset, hemen hemen yok gibidir. Modern hayatın bu temel gerçeğini XX. yüzyıl başında gören Max Weber, durumu şu sözlerle ifade ediyordu:

“İşte öncülerini gördüğümüz fakat hiçbir yerde ve hiçbir zaman toplumsal düzenin bugünkü gibi ayrılmaz bir parçası olmamış kişi... Kuşkusuz uzman bürokratik birçok değişik toplumda gözlenebilen oldukça eski bir uğraştır. Ne var ki, toplumsal varlığımız hiçbir ülkede ve devirde günümüzdeki kadar siyasi, teknik ve iktisadi yönlerden kaçınılmaz bir biçimde ve bütünüyle bu uzman bürokratların örgütlenmesine bağlı olmamıştır. Günlük yaşamın en önemli işleri, ticari ve teknik alanda uzmanlaşmış bürokratların, özellikle hukuk alanında yetenekleri tanınmış devlet memurlarının elindedir”.⁴⁶

Tocqueville’in burnu kokuyu çok daha önceden almıştı. **Eski Düzen ve Devrim** kitabında şöyle diyordu:

“Kamu yönetiminin güçlü olduğu ülkelerde hiçbir konu veya alan yoktur ki, yönetimin arşivleri incelendiğinde bütün çıplaklığı ile gözler önüne serilmesin... Kamu yönetimi, daha XIII. yüzyılda ailelerin kaderlerine, bireylerin özel yaşamlarına, her şeye karışmaktadır. Yönetimi ya bir şeye izin verirken, ya yardım ederken, ya da yasaklarken görüyoruz. Üstelik bunları yaparken oldukça suskun”.⁴⁷ Fransız soylunun Ortaçağa kadar götürdüğü bu tespitler, XIX. ve XX. yüzyıllar için özellikle ve çok daha haklı nedenlerle geçerlidir.

Genel olarak dönüştürme işlevlerinin farklılaşmış ve özerk yapılar aracılığıyla yürütülmeye başlamasını, Almond ve Powell, siyasi gelişmenin bir göstergesi olarak değerlendirirler.

Örneğin yasama, yürütme ve yargı ayrışması, kamusal düzeyde farklılaşmaya işaret eder ve ciddi bir gelişme göstergesidir. Ayrışma sürecini, bu kurumların karşılıklı konumları içinde değil -işin bu tarafı doğal olarak ilk başta sayılmalıdır-, daha geniş bir çerçevede düşünmek gerekiyor. Yasama olsun, yürütme ve yargı olsun, kendi iç bünyelerinde de ayrışma ve farklılaşma sürecini geçirebilirler. Özellikle yürütmenin yapısal zeminde nasıl dallanıp budaklandığı herkesin malûmudur. Uzman alt birimlere ayrılmış, yargı veya yürütme, gelişmiş dönüştürme işlevinin en belirleyici nitelikleri arasında sayılır. Osmanlı kadılık makamına atfedilen görevlerin geçirdiği evrim, çok açık bir okul örneğidir. Klasik dönem Osmanlı kadısı, sadece adli uyuşmazlıkların çözüm yeri değildi. Bu temel işinin yanı sıra, bugün yerel yönetimlerin ilgi alanına giren bir dizi başkaca işlere de bakardı. Pazardaki fiyatların denetimi bile onun görevleri arasında sayılmıştır. Fonksiyonlarının adli zeminle sınırlanması, daha çok Tanzimat döneminde başlar. Bununla beraber, aynı Tanzimat dönemi, mülki görevlerle askerî görevleri ayrıştırmakta, tüm girişimlere rağmen umulan ve hedeflenen başarıya ulaşmış sayılamaz. Dahası, Cumhuriyet döneminde bile benzer sorunlar yaşanmaktadır. Askerin, cumhuriyetçi örgütlenme ilkeleri çerçevesinde sadece askerî görev alanında tutulması; bugün de Türk siyasi gelişmesinin önemli sorunları arasındadır. Bu durumda, Türk siyasi sisteminin alttan alta gelişmeye direnen geleneksel eğilimlerinin payı büyüktür. Asker-mülki işler ayrımında karşılaşılan güçlükler, aslında sistemin başka alanlarında da yaygındır. Nitekim, benzer bir fonksiyon örtüşmesi, siyasi alanlarla iktisadi alanlar arasında görülebiliyor. Merkez bankacılığı, Türk siyasi sistem deneyiminde, çok yakın zamanlara kadar, üstelik uluslararası zorlamaların sonucunda, Maliye Bakanlığı'nın özel kalemlerinden daha özerk bir kimlik kazanamamıştır. Sayısal verileri derleyip değerlendirme işleviyle yükümlü kurumlar -örneğin Devlet İstatistik Enstitüsü-, TEFE ve TÜFE sonuçlarını zaman zaman siyasetin istediği gibi belirlemişlerdir. Keza, üniversite ve araştırma kuruluşları, resmi iktidarların çizgisinde düşünmek zorundadır. Öyle ki, Çernobil'den yayılan

nükleer bulutlar, Türkiye'ye ancak bu konuda çıkarılan fermanlar kadar zarar verebilirler!..

Bu türden örtüşmeler, siyasi sistemin dönüştürme işlevleri ni yerine getiren yapıların, o yapılardaki rollerin yeterince ayrışmamış ve özerkleşmemiş olduğunu gösterir. Konunun siyasi kültürün ussallaşma düzeyiyle yakın ilişkisi vardır. Örneğin, siyaset ve yönetim kültürü, araçsal değerlerle örülü değildir. Oysa, fonksiyonların ve rollerin ayrışması, önemli ölçüde her alanın kendine özgü kültür kalıplarının oluşmasını gerektirir. Ussallaşma, biraz da her faaliyet alanının kendine özgü bir mantığının, kendine özgü değerlerinin ortaya çıkması demektir. Dönüştürme işlevlerinin gerek ayrışmasında gerek özerkleşmesinde, Türk siyasi geleneklerindeki **müttehit iktidar kültürünün**, önemli bir ayak bağı olduğunu bilelim. Kültürün ussallaşmasına koşut olarak, fonksiyonların ayrışması ve dönüştürme rollerinin tanımlanması, hiç kuşkusuz zamanla daha kolay başarılan işler haline gelecektir.

Dönüştürme işlevlerinin ayrışmamış olmasının, sistemin gelişmesine etkileri, en başta yetenekler üzerinde kendisini gösteriyor. Almond ve Powell'ın açıklama çerçevelerinde okurlarına öğrettiklerinden biliyoruz ki, genellikle dönüştürme işlevlerini ayrışmış yapılar ve ussal kültürle işleten sistemler, bu özelliklerinin sonucu olarak daha yüksek düzeyde yeteneklere sahiptir.⁴⁸ Yapısal farklılaşma ve kültür ussallaşmasıyla yetenek yükselmesi arasındaki ilişki, oldukça doğru orantılı bir ilişki gibi görünüyor.

Yazarlarımızın hiçbir tereddüde yer vermeyen ifadelerinde söz konusu ilişki apaçık ortaya konuyor. Şöyle demektedirler: **"Gelişme, mevcut yapıların ve yerleşik kültürün, farklılaşma veya ussallaşma sürecine girmeden, sistemin çevresinden gelen baskılardan kurtulamayacağına anlaşılmamasının bir sonucudur"**.⁴⁹ Çevredeki değişimler öyle bir noktaya gelir ki, siyasi sistem, öteden beri sahip olduğu yapısını değiştirmeye, kültürünü ussallaştırmaya mecbur kalır. Fıratımıza göre, Osmanlı siyasi sisteminin XIX. yüzyıldaki dönüşümünde bunu açıkça görebiliriz. Bu yüzyılın Osmanlı yenilenmesi ve siyasi sistemin dönüştürme işlevlerindeki yapısal farklı-

laşma, zamanın gereklerine uyan bir kültürün benimsenmesine yönelik girişimlerin tarihidir.

Gelişmeye konu her siyasi sistemin çevresi üzerindeki etkisini yetenekleriyle anlayabiliyoruz. Sistem yeteneğinden söz edildiği zaman anlaşılması gereken, siyasetin fiilî olarak gösterdiği beceridir. Ne kadar kaynakla çalışmaktadır; neyi nereye kadar tanzim etmektedir; talepleri tatmin konusunda başarısı nedir? Bu türden sorulara verilen yanıtlar, sistemin yetenekleri konusunda aydınlatıcı yanıtlardır. Bir siyasi sistemin başlıca yetenekleri arasında, **aktarma** (istihraç); **düzenleme** (kuralları koyma ve uygulama); **paylaştırma ve dağıtma**; **yaygın destekleri uyurma** (simge kullanma) ve **çevresini algılama** (duyarlılık) yetenekleri sayılıyor. Bunlara ek olarak uluslararası yeteneklerden söz edilebilir. Bu yeteneklerde bir iyileşme, örneğin daha fazla kaynak kullanma becerisi, sistem açısından gelişmeyi işaret eder. Yetenekler arasında birinden diğerine gönderme yapılması doğaldır. Örneğin aktarma yeteneği zayıf bir sistemden, gelişmiş bir dağıtma veya düzenleme yeteneği beklenemez.

Aktarma yeteneği, sistemin parasal ve aynî olarak çevresinden amaçları doğrultusunda elde edebildiği kaynakları ifade eder. Örneğin sistem, ulusal gelirin ne kadarını kendi denetimine aktarabilmektedir? Aktarma faaliyeti şiddet kullanımını; aracı kullanımını gerektiriyor mu? Bu soruların yanıtları sistemde bulunan karar vericilerin niyetleriyle öğrenilemez. Başka bir ifadeyle, daha fazla aktarma yapan siyasi sistem, bunu yalnızca istediği için değil, aynı zamanda becerebildiği için yapar. Siyasi sistemin çevreye nüfuzunu açıklarken belirtildiği gibi, ulusal gelirden alınan payın oranı zamanla artmıştır. Artışı sağlayan, büyük ölçüde sistemlerin dönüştürme işlevlerini daha farklılaşmış, dolayısıyla daha gelişmiş yapılar aracılığı ile karşılamalarıdır. İktisadi sistemin kayıtlı olması, vergi yükümlüsü nüfusun genel nüfusa oranının yüksek olması, ayrıntılı bir vergi yönetiminin bulunması aktarma yeteneğini belirgin bir biçimde etkiler.

Bugün gelişmiş birçok ülkenin, siyasi hayatıyla mali hayatı arasında apaçık görülebilen koşutluklar vardır. Örnek olarak gösterilen demokrasilerin, aynı zamanda **vergi cehennemi** di-

ye adlandırılmaları -ABD ve İsveç en çok sayılan örnekler arasındadır-, herhalde rastlantı değildir. Yurttaşlık, bu tür ülkelerde sadece saygın bir statüye sahip olmakla sınırlı kalmayıp, yanı sıra kamusal harcamalara katılmayı gerektirir. Türkiye gibi, siyasi ve yönetsel gelişmesinde geri kalmış ülkelerde ise, durum çok farklıdır. Demokrasi ve kamusal hizmet talebi çok yüksek, vergi yükümlülerinin oluşturduğu havuz ise alabildiğine sığdır. Oysa, bir siyasi düzen türü olarak çoğulcu demokrasi, görgül veriler yanılmıyorsa, pahalı bir siyasi düzendir. Türkler, evrensel ölçülerde pahalı olan bu düzeni, çok partili yaşama geçildiğinden beri **ölmüş eşek fiyatına** elde etmeye çalışıyorlar. Pazarlığın el sıkışmayla bitmemesinin nedenlerinden birisi bu zeminde aranmalıdır!..

Aktarma yeteneğindeki aksamalar, ister istemez sistemlerin ürettikleri siyasetleri etkisizleştirir. Kamu hizmetindeki yetersizlikler en çok göze çarpan görüntüler oluyor. Dağıtma yeteneğinin aktarma yeteneğiyle sınırlı olmasını doğal görmek gerekiyor. Aynı şey, düzenleme yeteneği için de söz konusudur. Üç aşağı beş yukarı, tüm ülkelerin trafik yasaları birbirine benzer; ama uygulamaları, yani alanı ilgilendiren mevzuatı hayata geçirmedeki başarıları, derin farklılıklar içerir. Örnekler çoğaltılabilir.

Siyasi sistemin yaygın desteğini tahkim etmek amacıyla, kültürde yerleşik simgeleri harekete geçirebilmesine **simgesel yetenek** adı veriliyor. Her sistem, siyasetine veya genel olarak varlığına yönelik destekleri güçlendirmek ihtiyacındadır. Başvurabileceği simge dağarcığı, bu noktada önem arz eder. Daha önce kısmen açıklandığı gibi, toplumda benimsenmiş değerlerin mahiyeti, sistemin kullanabileceği simgelerin tayin edilmesinde başat konumdadır. Biliyoruz ki, gelişmekte olan birçok ülkede, geleneksel değerler kadar, modern yaşama yönelik yeni değerler de yaygın desteklerin harekete geçirilmesinde kullanılabiliyor. Çoğu zaman ilginç terkiplerle karşılaşmaktadır.

Simgesel yetenek, siyasi sistemin yaygın desteğini tahkim etme amacıyla toplumun ortak hafızasını, ortak muhayyilesini ve paylaşılan değerlerini harekete geçirebilmesidir.⁵⁰ Diğer yeteneklerde olduğu gibi, bu yete-

nekte de beceri, tek başına sistemin hanesine yazılabilen bir beceri değildir. Çevrede söz konusu hafıza, geleceğe yönelik düşler veya değerler yoksa, bu eksiklik, sistemin simge kullanma yeteneğini kendiliğinden sınırlandıracak bir özelliktir. Birçok ülkenin abartılı hayal tarihler yaratması, temelde simge kullanma yeteneğini beslemekle ilgilidir. **“Vizyon sahibi siyasetçi”**, siyasetin ihtiyaç duyduğu hayal kaynağını yaratan veya açığa çıkarabilen siyasetçidir.

Başka bir bölümde, siyasetin değer öğüten bir faaliyet olduğu belirtilmişti. Buna, bir de muhayyileyi eklemek gerekiyor. Bu yönüyle gelişme, siyaseten öğütülebilir değerlerin ve düşlerin üretilebildiği sistem-çevre ilişkileri zemini anlamına gelir.

Yazarlarımız, siyasi sistemin gelişme sürecini tahlil ederken, açıklama çerçevelerinin kapsamına bir de **çevreye uyum** işlevini alıyorlar. Tanımlamaya çalıştıkları husus şudur:

Her siyasi sistemin, yukarıda işaret edilen işlevlerini yerine getirecek insan kaynağına ihtiyacı olacaktır. Bu kaynağın sağlandığı yer, sistemin çevresi oluyor. Gerek yeni roller, gerek eski rollerdeki değişimler, yeni tür insan kaynağı ihtiyacı anlamına gelir. Sistemdeki gelişme özelliklerine göre, bu kaynakların değerlendirilmesi de farklılıklar gösteriyor. Çok basit yapıdaki farklılaşmamış sistemler, fazla ve uzmanlaşmış insan kaynağına ihtiyaç duymayacaktır. Örneğin, bir Eskimo veya yerli Afrika kabilesinde, insan kaynağına ihtiyaç neredeyse bir şef ve aile efradıyla veya bir büyücüyle sınırlıdır. Oysa, tam zıt uçtaki gelişmiş siyasi sistemlerde, durum çok daha farklıdır. Sistemin gereği uzman rollerin görevini yapacak kişilere ihtiyaç vardır. Memurlar, diplomatlar, askerler istihdam edilir. Yerel ve merkezî meclislere seçilmesi gereken temsilciler bulunabilmelidir. Burada altı çizilmesi gereken önemli bir konu, insan kaynaklarının sisteme aktarılmasına ilişkin yöntemlerdir. Biliyoruz ki, siyasi sistemler tarihte insan kaynaklarını aktarma konusunda farklı yöntemler izlemişlerdir. Bu sorunu, klasik dönem Osmanlı İmparatorluğu, devşirme usulüyle çözüyordu. Makedonya, Arnavutluk, Sırbistan gibi Balkan bölgelerinden Hristiyan çocuklar, buluş çağında ailelerinden koparılarak imparatorluğun siyasi,

askeri ve idari işlerinde çalıştırılmak üzere yetiştiriliyorlardı. Vezirler, sadrazamlar, defterdarlar, nişancılar, dahası ilmiye sınıfı bunlar arasından çıkmıştır. Yeniçerilerin kaynağı da bu devşirme çocuklardır. İzlenen yolun temelinde, imparatorluk yöneticilerinin köksüzleştirilmeleri ve toplumsal anlamda hadımlaştırılmaları amacı vardır. Batı Avrupa krallık ve prenslikleri ise, ihtiyaçlarını soylu sınıf içinden temin ediyorlardı. Keza, Kilise de önemli bir yönetici fidanlığı işlevini yerine getiriyordu. Birçok kardinal, başbakanlık, bakanlık gibi makamlara kadar yükselmiştir. Soylular, gerek Fransa'da gerek Almanya ve Birleşik Krallık'ta subay kadrolarını doldurmuşlardır.

Sınavla, belli bir öğretimden geçirilen gençlerden memur, subay, diplomat istihdamı; seçimle yasama meclisi üyelerinin saptanması gibi yöntemler, daha çok ve özellikle yakın zamanların ürünü yöntemler oluyor. Günümüzün gelişmiş siyasi sistemlerinin seçimli veya atamalı kadrolarıyla, okul kurumu arasındaki ilişki, açık seçik bir ilişkidir. Seçimle gelinen görevlerde barışçıl seçilme yarışı, atamayla gelinen görevlerde ise, liyakat asıl kuraldır. Daha önce başka vesilelerle ifade edildiği gibi, yönetici seçkinlerin gelişmiş siyasi sistemlerdeki görüntüleri poli-yarşik bir görüntüdür.

Siyasi sistemin seçimle veya atamayla istihdam ettiği yönetim kadrolarının, sisteme aktarılma usullerinden kişisel liyakatlarına, kendileri için biçilen rolleri benimsemeye kadar bir dizi özellik, sistemin yeteneklerini ve dönüştürme işlevlerini karşılama tarzını etkiler. Yeni rollerin veya eski rollerin yeni hâllerinin açık seçik benimsenmiş olması, sistemin modernleşmesiyle ilişkilidir. Örneğin, üniversite öğretim üyeliği, gazetecilik, sendikacılık, askerlik vb. birer modern sistem rolü ise, bu rollerin başka rollerle arasında sınırlar var demektir. Üniversite öğretim üyeliği, çoğu gelişmekte olan ülkelerde görüldüğü gibi -Türkiye bunlardan biridir-, siyasi sistem mensuplarına yönelik yandaş veya karşıt içerikli fetva yeri ve görevi olamaz. Gazetecilik, temelde, kitle iletişim araçları vasıtasıyla olayları ve olguları okurlara bildiğince nesnel olarak aktarma mesleğidir. Siyasi makamlarla iş çevreleri arasında üstü örtük ilişkilerde aracılık yapmak, mes-

leğin rol tanımına girmez. Ancak, birçok Latin Amerika ve Asya ülkesinde görüldüğü gibi, gazetecilik mesleği ile şaibeli işler arasında ciddi ilişkiler kurulmuştur. Kamuoyunu iğfal etmek, siyasi makamlara karşı şantaj, mesleği icra etmenin icapları arasına girmiş görünüyor. Bu konuda, Türkiye örneğinin zengin örneklerden biri olduğu yolundaki kanı, oldukça yaygın bir kanıdır.

Aslında sorun, çoğu zaman rol tanımına ilişkin anomiden kaynaklanır. Gelişmekte olan siyasi sistemlerde, yeni rollerin gereği genellikle muğlaktır. Gazetecilik, aydın olmak, siyasetçilik, işadamlığı ve komisyonculuk birbirine karışmıştır. Kimi zaman muğlak, kimi zaman ifsad edilmiş rol tanımları, sadece bir anomi göstergesi değildir; aynı zamanda, siyasi bozulmanın belirtilesidir. Gelişmekte olan ülke siyasi sistemlerinin kurumsallaşma sorunlarını tartışırken, bu alana yeniden değinme fırsatı bulacağız.

Rol tanımında karşılaşılan ve kültürden kaynaklanan güçlüklerin daha diplerdeki nedenlerine inmeye çalışalım. Bu konuda bize önemli ipuçları veren kalem, Almond ve Powell ikilisini de etkilemiş görünen Max Weber oluyor. Örneğimizi, önce üniversite mensubiyetiyle sınırlandıracağız. Prusyalı toplumbilimci, **“bizde, demektedir, bir dergi çıkarmaya kalkışan kişiye ilk sorulan soru, derginin izleyeceği akımın ne olacağı sorusudur”**.⁵¹ Başka bir ifadeyle 1900’lerin başlarındaki Prusya’da -ki Avrupa’nın diğer coğrafyaları pek farklı değildir-, yansız tahlil yapma şansı, daha başlangıçta yoktur. Her düşünce ve herkes, önce ait olduğu safa bakılarak değerlendirilir. Şöyle de söylenebilir: Bir şeye ya karşı olunur; ya da yandaş olunur. O şeyi, anlamak veya açıklamak önemli olmadığı gibi, ciddiye alınacak bir kaygı da oluşturmaz. Hatırlarsak Tocqueville de benzer bir yakınmayı dile getiriyordu. Oysa biliyoruz ki, olguların nesnel olarak tahlili, sempati ve antipatiyi değil, özellikle empatiyi gerektirir. Bir şeye, bu bir siyasi tavır, bir ideoloji, bir program olabilir; karşı veya yandaş olmakla bilimsel tahlil birlikte yürüyemez. Oysa gelişmekte olan ülke üniversitelerinin en çok sevdiği yaklaşım, yandaş veya karşıt olmaktır. İşaret edilen eğilimler, üniversitede araştırma ve öğretim üyeliği tanı-

mını daha baştan farklı bir mecraya sokar. Bu açıklamayı, üniversitenin beceremediği yansızlığı mazur göstermek için eklemiyoruz. Biraz daha geniş bir ufukla gözlemlersek, özrün, benzer veya yakın nedenlerle başkaca meslekler için de geçerli olabileceği anlaşılır. Örneğin, **“kaleminden kan damlayan gazeteci”**nin makbul olduğu ortamda, empati düşkün olmanın gereği yoktur. **“Gemisini yürütenin kaptan olduğu”** anlayışta, işadaminin maliyet hesaplarıyla oyalanması, ölümcül yanlışlıkta bir siyaset haline gelebilir. Özetle, rol tanımlaması, kültür çerçevesinde oldukça derinlere inen değişkenleri harekete geçirir. Toplumdaki yaygın ve yerleşik değerlerden bağımsız rol tanımlaması yapılamaz. Dolayısıyla siyasi sistemin yapısal farklılaşması, kağıt üzerine yazılan yasalarla üstesinden gelinebilecek bir iş gibi görünmüyor; çok köklü toplum ve kültür dönüşümlerini zorunlu kılıyor.⁵² Siyasi sistem açısından çevresinde bu dönüşümleri başarmak, bunu varlığını tehlikeye sokmadan başarma kaygısı, temel bir kaygı olarak duruyor. Sistem içinde ve çevresinde, bir dizi dönüşüm zamanla ve kendiliğinden ortaya çıkabiliyor. Bazen de siyasi seçkinlerin kararlı tutumları belirleyici olabiliyor.

Buraya kadar yapılan açıklamaların büyük bir bölümü, siyasi gelişmeyle toplumdaki yaygın değerler manzumesi arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. D. Apter'ın geliştirdiği çerçevenin değerlere ilişkin tespitleri bu nedenle önemlidir. Apter'ın genel yaklaşımı üzerinde daha önce ve başka bir vesileyle durulmuştu. Dolayısıyla tartışmayı, gelişmeye ilişkin açıklamalarıyla sınırlandırmak durumundayız.

D. Apter, modernleşmeyi oldukça dar anlamda ve sınırlı bir coğrafyada ele alır. Bu kaleme göre modernleşme, **sanayi toplumlarına özgü kurum ve rollerin, geleneksel toplumlar tarafından ithal edilmesidir.**⁵³ Geleneksel toplumların yöneticileri, bu ithale, yenilikçilik amacıyla, başka bir anlatımla ifade edilirse, sanayileşmeyi başlatmak veya hızlandırmak için başvururlar. Dolayısıyla, modernleşme kendiliğinden ortaya çıkan yerel bir olgu olarak değil, daha çok ve özellikle siyasi bir söylem olarak tezahür eder. Söylem, modern-

leşmeyi gerçekleştirmek iddiasındadır. Aynı zamanda bu iddianın haklı bir iddia olduğu, söylemin unsurları arasında yer alır. Apter'ın modernleşmeyi gelişme kavramından bağımsızlaştırarak, sınırlı bir coğrafyanın sorunu haline getirmesi, kendisine somut ve ilginç gözlemler yapma olanağı sağlamış görünüyor. Her şeyden önce, modernleşmenin yapay yöntemlerle başlatıldığı coğrafya, söz konusu süreci oldukça sorunlu yaşamaktadır. Modernleşme araştırmalarının açıklamak zorunda olduğu asıl husus, işte bu sorunlu süreçtir. Yazar, sürecin tabiatını anlamamızda bize oldukça yararlı bilgiler sunuyor. Bir **ithal**den söz edildiğine göre, ithal eden toplum açısından **yeni ve başka olanla** karşılaşma var demektir. **Yeni ve başka olan**, farklı bir kültür coğrafyasına nüfuz etmeye başlamıştır. Bu anlamda Apter, modernleşmeyi bir kültür yayılması olarak algılar. Modern sanayi toplumlarında geliştirilmiş siyasi kurum ve roller, geleneksel toplumların gündelik yaşamına ortak olmaya başlamıştır. Kurum ve rol ihraç eden coğrafyalar vardır. Bu kurum ve rolleri ithal eden coğrafyalar vardır. İkinciler için sorun, modernleşme sorunudur. Yazarın modernleşmeye ilişkin yaklaşım ve verdiği tanım, açık, tartışmasız, yanlış anlamalara geçit vermeyen bir yaklaşım ve tanım gibi görünüyor.

Kurum ve roller ithal eden coğrafya, bu ithali siyasi bir tercih olarak yapıyor. Keza bu ithalden açık seçik ifade edilen bir beklenti var. Sanayileşmek, iktisadi refahı artırmak ve çoğulcu bir siyasi düzen oluşturmak, beklentinin içeriğinde sayılması gereken başlıca hususlardır. Bunlara, siyasi sistem yeteneklerinin güçlendirilmesini ekleyelim.

Modernleşme bir ithal olayı olmakla beraber, düpedüz işleyen bir nakil değildir. Geleneksel toplumun icaplarına uydurulan, dolayısıyla bir anlamda yerelleştirilen kurum ve roller söz konusudur. Geleneksel toplumun dönüşümlerinin hem önünü açmaya, hem dönüşümleri yönlendirmeye çalışan modernleşme siyaseti, bu haliyle yenilikçilikle toplum arasındaki dengeleri sürekli korumaya çalışır. Üstesinden gelinmesi gereken temel sorun, **yeni** ve **yabancı** kurumların ithal edildikleri dokuyla

uyuşmazlıklarının giderilmesidir. Zira, modernleşme siyasetinin üzerinde yürüdüğü zeminin yenilikçi siyasetler karşısındaki tepkilerini denetim altında tutma ihtiyacı, sürekli gündemde duran bir ihtiyaçtır.

Geleneksel toplum dokusuna yerleştirilen yeni kurumlar ve yeni roller, ne denli ortama uyumlandırılmış olursa olsunlar, sonuçta gelenekselliğin alışılmış bütünleşme ve birliktelik üslubunu zayıflatıcı etkiler yaratırlar. Yeni kurumlarla sınırlandırılmış geleneksellik, aynı zamanda saf halindeki özelliklerini kaybetmeye başlamış demektir.

Nitekim, siyasi tepkiler ortaya çıkmaya başlar. Bu tepkiler, çoğu zaman modernleşmenin neden olduğu alt üst olma haline karşı geliştirilen tepkilerdir. Genellikle görülen şey, modernleşme karşısı tepkilerin hızla siyasallaşması, siyasi zeminde kendilerini yüksek sesle ifade etmeye başlamasıdır.

Modernleşmeyle geleneksel topluma gelen yeni kurumlar, bu oluşumun neden olduğu karmaşa ve huzursuzluk; tüm bunlardan itibaren beslenen tepkiler, tepkilerin siyasallaşması, yazarımızın önerdiği konular arasında bulunuyor. Sayılan bu modernleşme sorunları nasıl çözülüyor? Açıklama çerçevesinin üzerinde odaklaşması gereken nokta burasıdır.

Modernleşme sürecini yaşayan her toplum, yukarıda işaret edilen sorunları benzer kalıplar kullanarak çözümlemiyor. Siyasi düzenlerin sınıflandırılması bölümünde açıklanan çerçeveyi anımsarsak, Apter'ın üç ayrı modernleşme senaryosuna atıf yaptığı anlaşılacaktır. Buna göre, modernleşmenin seyrini etkileyen iki temel belirleyici vardır. Biri, toplumun yerleşik değer sistemi, diğeri ise, iktidarı örgütlenme biçimi oluyor. Yerleşik değerlerin tabiatıyla, iktidarın örgütlenme biçimi arasındaki terkipler, modernleşmenin cereyan tarzı konusunda genel çerçeveyi oluştururlar. Bilindiği gibi, mutlakçı seferber sistemler, müttehit bir iktidar pratiği ve amaç değerler üzerine kurulu idi. Bu düzenlerin modernleşmesi azami baskı, asgari etkilenmeyle işliyordu.

Tam zıt uçtaki uzlaşmacı düzenler ise, dağılmış iktidar odaklarıyla araç değerlerden oluşuyordu. Modernleşme sürecini yaşamaları, düzenin bu genel özelliklerinden etkilenmektedir.

Baskıcı üslup asgari düzeyde, etkilenme azami düzeydedir. Ulaşmacı düzenler, içinde bulundukları toplumdan etkilenmeye ve bilgilenmeye **açık** oldukları için, Montesquieu'nün ünlü tespitiinde ifade ettiğı gibi, **“yanlışlarını düzeltme imkânına sahip”** düzenlerdir. Seferber düzenlere gelince, onlar, yanışlarını düzeltme yollarını tıkamış görünüyorlar. Zira, çevrelerinden etkilenmeye yatkın değıller. Bu tür düzenlerde, baskı, sonuç olarak yeni baskıları daha ağır biçimleriyle sürekli başvuru olan yöntemler haline getiriyor. Modernleşme süreci, otoriter yaşanan bir süreç olarak görünüyor. Devletçi bürokrat düzenler ise, her iki zıt uç arasında yer alan bir modernleşme senaryosu oluşturuyor. İki ucun ikisi de, bu senaryo için çekici gelme olasılığı taşıyor. Apter'in açıklamaları dikkatle incelendiğinde, görülebilen asıl özellik, modernleşme sürecinin içinde cereyan ettiğı geleneksel toplumun ürettiğı terkiplere ilişkindir. Modernleşmeyi anlamak, onu yaşayan geleneksel toplumun iç mekanizmalarını anlamaktan ve bu mekanizmaların ithal kurumlarla oluşturduğı birlikteliklerin tahlilinden geçer. Karmaşık ve çetin ceviz bir süreçtir.

Sanayi toplumlarının kurum ve rolleriyle geleneksel toplum dokusu arasında oluşturulan terkiplerin tahlilinde, Apter, yalnız kalmış bir kalem değıldir. Onun Gana üzerindeki gözlemlerinin benzeri gözlemleri, başka yazarların da dile getirdiğı biliniyor. Burada anılması gereken iki önemli isim, Geertz ve Balandier oluyor. Geertz, Bali yerel kültürünün ne tür unsurları harekete geçirerek modern kurumları içselleştirdiğini nakleder. Balandier ise, özellikle eski Fransız sömürgesi Afrika ülkeleri üzerindeki gözlemlerinde sürekli aynı tespiti yapar. Bu tespit, temelde geleneksel yerel kültür ve üslubun modern yaşama giydirdiğı kılıfa ilişkindir. Başka bir ifadeyle modernlik, yerel kültürden, yerel ve yerleşik kurumlardan bağımsız olarak işlememektedir.

Modernleşmenin, bir tür terkip olduğı doğrudur. Çoğı zaman terkip, çok derinlerde yatan unsurları harekete geçirebilmektedir. Dahası, **modernleşme süreci, bitmeyen bir geleniğin adeta direnme zemini gibidir.** Modernleşmeye

koşut olarak, geleneksellik en diplerde kalan tortularını yüzeye çıkarmakta, unutulmuş ne varsa, gözlemciyi şaşırtıcı bir yoğunlukta yeniden hayat bulmaktadır.

Apter'in ilgili yazına katkıları arasında, hiç kuşkusuz sayılması gereken önemli bir husus, modernleşmenin sorunlu olması gerçeğidir. Sorunun boyutları buraya kadar işaret edilen alanların ötesine taşmaktadır. İster **gelişme** diye adlandırılsın, ister **modernleşme** diye adlandırılsın; süreç, gerçekten de pek karmaşıktır. Örneğin, **gelişme** beklenirken **bozulmayla** karşılaşılabilir. Modernleşen toplum, yeni yeni ve hiç tanımadığı bunalımlarla tanışabilir. İki isim dikkatlerimizi bu noktalara çekiyor. Birincisi, **bozulmayı tahlil eden** S.P. Huntington; ikincisi, bunalımları tahlil eden L. Pye'dır.

S.P. Huntington, önce 1968'de yayınladığı **Political Development and Political Decay** başlıklı makalesi, ardından 1968'deki **Political Order in Changing Societies** başlıklı kitabıyla siyasi gelişme edebiyatında tanındı. Yazar, sadece gelişmeyi açıklamanın doğru olmadığı düşüncesindedir. Gelişmeyi açıklamak için kullanılan kavramlar, yanı sıra tersini de, örneğin gerilemeyi ve bozulmayı da açıklayabilmelidir. Üstelik gerileme ve gelişme, sadece sanayi çağı'nın bir sorunu olarak algılanamaz. Tarihte her iki olgu da görülmüştür. Siyasi gelişme açıklamalarını, bu nedenle belli bir dönem içinde sınırlamamak gerekir. Açıklama çerçevesi, **bugün** üzerinde işlediği kadar **dün** üzerinde de işleyebilmelidir. **Bozulma** yazınının bu çağdaş kalemi, itiraf edelim ki, çok haklı bir noktadan hareket ediyor. Sayesinde, hem gelişme yazınının tek bir doğrultuda ilerlemesinden kaynaklanan sakıncalar, hem pembe gözlükle bakmanın kısırlığı kısmen giderilmiş oluyor.

Modernleşme sürecindeki toplumların, daha önce işaret edilen dönüşümleri, biraz dikensiz gül bahçesi manzarasını yansıtıyordu. Huntington'ın bozulma ve daha ileride ele alınacak olan Pye'in bunalım konuları, sürecin dikenlerini hatırlatması dolayısıyla önemli bir uyarıcıdır. Bozulma ve gerileme konularıyla devam edelim:

Huntington'ın çok ciddi bir veri olarak kabul edip ele aldığı ve sonuçları üzerinde düşündüğü temel olgu, tanımlaması daha

önce verilen mobilizasyon olgusudur. Mobilizasyon, ani olarak siyasete ilgiyi ve katılmayı yoğunlaştırmaktadır. Mobilizasyona konu olan siyasi düzenlerin önünde iki yol vardır. Birinde, yükselen yeni siyasi katılma ve ilgi dalgaları kurumsallaşma ile dengelenmiştir. İkincisinde, mobilizasyonun neden olduğu katılma basıncı, kurumsallaşma ile dengelenememektedir. İlk halde **gelişmeden**, diğerinde **bozulmadan** söz edilebilir. Nitekim demektedir yazar, **gelişmekte olan ülkeler** diye adlandırılan Latin Amerika veya Ortadoğu siyasi düzenlerine bakıldığında, görülen şey, gelişmeden çok bozulmadır. Ülkelerin bazılarında, mobilizasyon öncesine göre gerileme bile vardır. Gerçekten de, çoğu Latin Amerika ve Ortadoğu siyasi düzenleri, özellikle yazarın çalışmalarını kaleme aldığı yıllarda, siyasi şiddetin, askeri darbelerin, kayırmacılığın, rüşvetin, baskının alabildiğine boy attığı düzenlerdir. Bu düzenlerin ortak özelliği, aşırı ve ani mobilizasyon yaşıyor olmalarıdır. Buralarda, mobilizasyon gelişmeyle değil de bozulmayla ve gerilemeyle sonuçlanıyorsa, bunun bir açıklaması olmalıdır. Huntington açıklamasını, **kurumsallaşmanın eksikliğiyle** yapıyor. Yazarın anlayışına göre, çoğulcu demokrasi, gelişmiş siyaset, sadece bir katılma ve ilgi artışı işi olamaz. Özellikle donanımlı kurumların varlığını ve yeni ihtiyaçlar doğrultusunda örgütlenmiş bir toplumu gerektirir. Ayırışan, karmaşıklaşan toplumda, bu oluşumlar ne kadar ortaya çıkarsa, o oranda kurumsallaşma ihtiyacı kendisini duyuracaktır. Özetle, mobilizasyon kurumsallaşma ile dengelenmemişse, siyasi gelişmeden çok, siyasi bozulma ortaya çıkar.

Montesquieu ve Tocqueville çizgisinde kalan yazar, demokrasi talebinin tek başına demokrasiyi inşa etmeye yeterli olamayacağını farkındadır. Daha önce de altını çizmiştik; yüksek dozdaki demokrasi ve katılım talepleri, çoğu zaman hüsrarla noktalanabiliyordu. Huntington, bu noktada kurumların katkıda bulunabilir kurumlar olmasına dikkatlerimizi çekiyor. Kurum nedir; kurumsallaşma nedir?

Bozulma yazınının bu ünlü kaleminin tanımına göre, siyasi **“örgütlerle usullerin itibar ve istikrar kazanmaları süreci”** kurumsallaşmadır.⁵⁴ Kurum ise, **“yerleşmiş, muteber**

ve tekrar gören davranışlardır”.⁵⁵ Kurumsallaşma, siyasi sisteme özgü örgütlerin, örneğin siyasi partiler veya yöntemlerin -ki bu seçim yasası, koalisyon kurma yöntemleri vb olabilir-, nitel mahiyette bir belirleyicisi oluyor. Kurumlardan ve kurumsallaşmadan söz edildiği zaman, siyasi düzene ve topluma ilişkin olarak, içeriği ya da niteliği çağrıştıran bir özellikten söz ediliyor.

Gerek siyasi örgütlerin, gerek siyaset alanında kullanılan yöntemlerin kurumsallaşmış olup olmadıklarını bilmenin ölçüsü nedir? Hangi hallerde örgütler ve o örgütler çerçevesindeki yöntem ve davranış kalıpları **“muteber ve tekrar gören”** özellikleri taşırlar?

Bir örgüt, bir yöntem veya bir davranış kalıbı, **“bükülmez”** **“katı”** değil, **“çevresine uyartılabilir”** ise; **“basit”** ve **“yapılı”** değil, **“farklılaşmış”** ise; **“uyruk”** değil, **“özerk”** ise; son olarak **“iç tutarlılıktan yoksun”** değil, **“oydaşma sağlanmış”** ise; o örgüt ve yöntemin kurumsallaşma düzeyi yüksek demektir.⁵⁶

Katı, sert veya bükülmez özellikler taşıyan bir kurum, çevresindeki değişime ayak uyduramayan, dolayısıyla çevresiyle diyalog kuramayan kurum anlamına gelir. Böyle bir kurum, farklı çevre koşullarına alışık değildir. Dahası, yapısı itibarıyla bükülmez olan örgüt, değişen çevre koşullarına karşı duyarsız olabilir. Bu durum, örgütün kabuklu deniz canlıları gibi kendi üstüne kapanmasını andırır. Katı özellikler taşıyan kurum, çevresini beslemeyen; çevresinden beslenmeyen kurumdur. Yukarıda başka bir vesileyle tanımlanan geri besleme hattı, bu tür örgütler açısından çalışmayan, iletmeyen bir hattır. Oysa uyartılabilirlik, örgüt veya yöntem açısından esnekliğin, içinde bulunduğu ortamla ve değişen koşullarla birlikte yaşamının ifadesidir. Geri besleme hattı açıktır; işler durumdadır.

Yazar uyartılabilirliğin ölçülebileceğini düşünüyor ve şu türden ölçüler öneriyor: Örneğin, örgüt veya yöntemin kuruluş tarihi ne kadar eskîye dayanıyorsa, örgüt ve yöntem, o kadar değişik deneyimlerden, farklı çevre koşullarından geçmiş demektir. Halk deyiimiyle **“görmüş geçirmiş”** bir örgüt söz konusu-

dur. Yaşanmış deneyimler, kuruma çevresine uyarlanabilme nitelikleri kazandırmıştır. Yazarın **kronolojik yaş** diye adlandırdığı, belli bir tarihe sahip olma hali, sahip olmamaya oranla ciddi bir kurumsallaşma işareti oluyor.⁵⁷ Tespit doğruysa, Birleşik Krallık Muhafazakâr Partisi, örneğin komünist partilere veya Türkiye'deki herhangi bir partiye oranla daha kurumsallaşmıştır. Denilmektedir ki, 200 yüzyıldır yaşayan bir örgütün 201.yılına intikal etme ihtimali, ancak 20 yıldır yaşayan bir örgütün 21. yılına intikal etme ihtimalinden daha yüksektir. Kurumların uyarlanabilirliklerinin başka bir ölçüsü, **kuşaksal yaştır**. Kurumun ilk ortaya çıkışında hazır bulunanlardan sonra, kaç yeni kuşak gelip geçmiştir? Doğal olarak, kuşaksal yaş, kronolojik yaşın sonucudur. Bir örgütten birbirini izleyerek ve her kuşakla yeni deneyimler kazanarak birçok mensubun geçmiş olması, o örgüt açısından ciddi bir zenginlik işaretidir. Birkaç kuşağın faaliyetine tanıklık etmiş siyasi parti örgütü, bilindiği gibi Türk siyasi hayatında yoktur. Askeri darbelerin sonucunda bazı partilerin kapatılması, bazılarının kendilerini feshetmesi, siyasi parti örgütlerinin farklı kuşakları arasından geçerek kurumsallaşmalarını engellemiş görünüyor.

Aslında, eğer Türk deneyimine odaklanarak düşünülürse, durum oldukça vahim bir görüntü sergiler. 1946'dan beri, yasama meclisi seçimlerinde aynı yasayla iki seçim yaşanmamıştır. Bu demektir ki, Türkler, milletvekillerini nasıl seçecekleri konusunda uzun süren bir oydaşmaya sahip değildir. Sanılmasın ki, bu türden kurumsallaşma eksiklikleri sadece siyasi yaşam özgüdür. Son elli yıl zarfında, aynı yöntemler kullanılarak ne doçent ne de asistan atanmıştır. Bir önceki kuşakla benzer usullerden geçerek akademik derece almış ikinci kuşak bulmak hemen hemen imkânsızdır. Aynı şey öğrencilerin sınavları için söz konusudur. Otuz yılı aşan üniversite deneyimimde, sınavlarda değerlendirme usulleri aşağı yukarı her yıl değişti. Türk üniversiteleri olsun siyaset ve yönetim olsun, taşın yosun tutmasını pek tercih etmiyor ve sürekli yuvarlamaya çalışıyor!..

Kurumların uyarlanabilirliklerinin üçüncü ölçüsü, **işlevsel yaştır**. Kurulduğu günden beri, yeni yeni gereksinimleri karşı-

lamış ve ilk kuruluş işlevinin üzerine yeni işlevler katmış bir örgüt, yaşlı, deneyimli, kısacası kurumsallaşmış bir örgüttür. Fransız Karayolları Yönetimi'nin mühendisleri üzerinde yapılan bir araştırmanın gösterdiği gibi, zamanla yeni işlevler yüklenmiş olan bu örgüt ve mensupları, işlevsel olarak zenginleşmişlerdir. Dünyanın kara ulaşımı sorunlarını çözmekle yükümlü mühendisler, bugün çevre sorunlarını çözmede becerilerini sergilemektedirler. Keza Türkiye'de Maliye Bakanlığı Teftiş Kurulu, yalnızca mali denetim sorunlarıyla yükümlü değildir. Bu yasal görevinin yanı sıra, Maliye Bakanlığı ve bağlı kuruluşlarının yönetim makamlarını dolduran yüksek düzey yöneticilerinin yetiştiği bir ocak, bir fidanlıktır. Türk Hava Kuvvetleri'nin pilot subaylarını yetiştiren okullar, aslında askeri hizmet amacıyla kurulmuşlardır. Ancak biliyoruz ki, bu asıl işlevlerinin yanında sivil havacılık alanının teknik ihtiyaçlarını da dolaylı yoldan karşılamaktadırlar. Örnekler, hiç kuşkusuz çoğaltılabilir. Birçok işlevi yerine getiren bir örgütle, sınırlı olan bir örgüt karşılaştırıldığında; birinciler, ikincilere oranla daha fazla kurumdur; daha fazla kurumsallaşmış örgüttür. Çünkü, daha bükülebilir, esnek bir tabiata sahiptirler.

Kurumsallaşmayı gösteren ikinci önemli bir kanıt da, örgüt yapısının basit ve yalın değil, karmaşık olmasıydı. Yapısı farklılaşmış bir örgüt, farklılaşmamış örgüte oranla daha kurum niteliğini kazanmış örgüttür. Yapı farklılaşmasının ne anlama geldiği biraz yukarıda açıklanmıştı. Siyasi örgütleri bir sistem olarak düşünürsek, sistemin birçok alt sistemden oluşması, yapının farklılaşması anlamına gelir. Bu türden bir durum, alt birimlerin karşılıklı denetimi sayesinde, sistemin topyekün tavrının denetlenebilir olmasını sağlar. Örneğin, hem **de jure** hem **de facto** kuvvetler ayrılığının varlığı, siyasi sistemin iç denetim kanallarının açıklığı demektir. Keza iktidar, coğrafi ve işlevsel anlamda çok merkezli olduğu zaman, müttehit uygulamaya oranla hem daha esnek, yanlışlarını geri besleme kanalı sayesinde hem daha düzeltebilir olacaktır.

Çevreye uyurlanabilirlik ve farklılaşma kadar, örgütün özerk olması da, o örgütün kurumsallaşmasını kolaylaştırır. Yazar,

özerklik anlamında kurumsallaşmayı, “**belli grupların menfaatlerini ifade araçlarından ibaret olmayan siyasi örgüt ve usullerin gelişmesi**” diye tanımlıyor.

Eğer demektedir Huntington, Marx’ın iddia ettiği gibi, “**hükümetler burjuvazinin yönetim kurulu**” iseler, o hükümetleri birer kurum olarak kabul edemeyiz. Özerklik, örgüt olsun, herhangi bir yöntem olsun, kendilerine özgü değerlerin ve davranışların varlığı demektir.

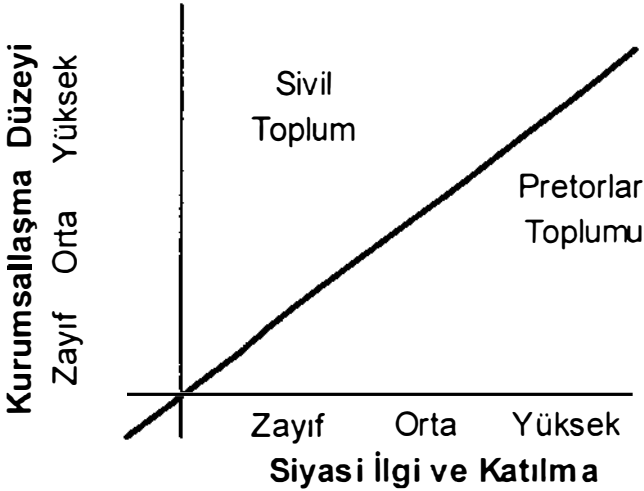
Avam deyimiyle ifade edersek, “**uzaktan kumandalı**” bir örgüt, özerk sayılamaz. Özellikle Afrika siyasi hayatında görülebilen ciddi örnekler vardır. Siyah Kıta’nın birçok ülkesinde kimi siyasi partiler, doğrudan doğruya bir kabilenin uzantısı olarak ortaya çıkarlar. Haliyle kendilerine özgü kimlikleri yoktur. Biliyoruz ki, Türkiye’de ve başka ülkelerde, zaman zaman milletvekillerinden bazıları -sayıları çok kabarık olmasa bile-, ya bir tarikatın ya da bir ticari kuruluşun temsilciliğini yapıyorlar. Kabileci nitelikteki bu türden ilişkiler, genellikle örgütleri ve toplumsal rollerin kurum olma niteliğini zedeleyebiliyor.

Son bir kurumsallaşma kanıtı, örgüt içinde ve yöntem üzerinde (seçim yasası, öğrenci yönetmeliği gibi) ilgililerin ortaklaşa paylaştıkları bir **oydaşmanın** varlığıdır. Eğer, yöntem veya örgüt sürekli tartışma konusu ise, kurumsallaşma düzeyi düşük demektir. Sık değiştirilen yasalar, zaman içinde uzun süre itibar görmeyen usuller, genellikle bu duruma oydaşma eksikliğinden düşerler. Hatırlanırsa, 1961 Anayasası da, 1982 metni de daha mürekkebi bile kurumadan tartışma konusu olmuştur. Halk oylamalarında aldıkları sonuçlara rağmen, üzerlerinde sağlam bir oydaşma yaratılamadığını düşünebiliriz. Burada geçerken belirtelim; demek oluyor ki, oylamada ezici de olsa çoğunluğu sağlamak, kimi zaman oydaşma anlamına gelmeyebiliyor. Oylamaların sonuçları kadar, o sonuca varan sürecin yaşanma biçimi de önemlidir. Genel kabul gören bir tespiti tekrar edelim: Çoğulcu üslupla yürütülmemiş oylamaların kazananı veya kaybedeni olur; ama üzerinde oydaşma sağlanmış konusu olmaz. Başka bir ifadeyle, göstermelik demokrasilerin seçim ve referandum sonuçları, çoğu zaman fazla bir anlam taşımaz. **Mazrufsuz zarf** gibidirler.

Huntington, kurumsallaşma olgusuna yaptığı vurgu ile, çok önemli bir tespiti dile getirmiş oluyor. İktisadi-beşerî dönüşümlerin yarattığı yaygın demokrasi talebi ve kitlelerin harekete geçmesi, çoğulcu siyasi düzen için gerçek bir güvence değildir. Çoğulcu rejimin güvencesi ya da modernleşmeyi gelişme olarak gerçekleştirmek, kurumlara sahip olmakla olanaklıdır. Demokrasinin gelişmesi demek, işleyen ve ayakta durabilen kurumlar demektir. İki tür toplumdan söz ediyor: Kurumlar vasıtasıyla işleyen **sivil toplumlar**; kurumsal eksiklikleri nedeniyle kendilerini yönetemeyen, dolayısıyla yönetimlerini asker olsun, sivil olsun zorla yaptırım icra edebilen örgütlü grup veya gruplara terk etmek zorunda kalan toplumlar. İkinciler, yazarın kaleminde **pretorlar toplumu** diye adlandırılıyor.

Sivil toplum, modernleşmeyle gelen siyasi ilgi ve katılmayı başarıyla örgütleyebilen, bu yüzden kendini kendi rızasıyla yönetebilen toplum oluyor. Sivil toplum halinde, iktisadi gelişmeyle ortaya çıkan yeni güçler, siyasete olan ilgilerini kurum niteliğindeki örgütlerin aracılığı ile dile getirirler. Siyasete ilgi, belli bir düzen ve disiplin çerçevesinde cereyan eder. Pretorlar toplumunda ise, yeni yeni toplum güçleri sahneye çıkmaktadır; ama örgütsüzlük ve kurumsuzluk, bu güçlerin yönlendirilememesi sonucunu doğurur. Pretorlar toplumu, kurumlar itibarıyla donanımsız, fakat artık modernleşmeye ve mobilizasyona açılmış bir toplumdur. Modernleşme ve genel hareketlilik, bu toplumlarda yaygın bir kargaşa ve anomi haliyle kendini gösterir. Toplumun ve siyasi düzenin her unsuru, başka bir yöne doğru ve gelişigüzel hareket eder. Aşırı bir siyasallaşma vardır. Siyasallaşma, neredeyse bağnazlık noktasına kadar ulaşmıştır. Toplumdaki her grup ve her güç, kendi bildiğince ve sahip olabildiği imkânlarla siyasi yarışmayı sürdürür. İşçiler sık sık ve çoğu zaman sonuç bile alamadan greve giderler; askerler, darbe yaparlar; zenginler de paralarıyla devlet memurlarını ve siyasetçileri kendi çıkarları peşinde koştururlar. Geniş kitleler, bu duruma genellikle yoğun bir yoksunluk ve iktidarsızlık duygusuyla katlanırlar. Siyasi şiddetin zaman zaman gündeme gelmesi, bu toplumların tabiatlarının adeta doğal sonucudur. Bir yanda si-

yasi ilgi ve katılma, diğer yanda kurumsallaşma değişkenlerini kullanarak, sivil toplum-pretorlar toplumu aşağıdaki grafikte gösteriliyor: ⁵⁸



Tablo XIV: Kurumsallaşma-Siyasi Katılma

Sivil toplumu asıl belirleyen özellik, kurumsallaşma düzeyinin giderek yükselmesidir. Oysa, pretorlar toplumunu tanımlayan, esas itibariyle siyasi ilgi ve katılmadaki yoğunluktur. Pretorlar toplumu, belki modernleşen bir toplumdur; ancak, gelişen bir toplum değil, bozulan ve gerileyen bir toplumdur. Montesquieu'nün tespitlerini hatırlayalım. Fertlerin kamu hazinesini zenginleştirdiği durumlar vardı; kamu hazinesinin fertleri zenginleştirdiği durumlar vardı. Yasalara saygı duyulan, itibar edilen durumlar vardı; yasaları kendi çıkarları önünde gereksiz ayak bağı gören durumlar vardı. Tocqueville ise, kendisini yönetme gayretiyle hareket ederken, yönetilme durumunda kalan toplumlardan kaygıyla söz ediyordu. Bugün, modern hayatın tüm araç ve gereçlerine sahip olduğu halde, kurumsal eksiklikleri dolayısıyla siyasi anlamda az gelişmiş, dahası bozulmuş ve

gerilemiş toplumları görebiliyoruz. Buralarda kamu örgütleri, ciddi disiplin içinde ve kanun dairesinde çalışmıyor. Myrdal, bu türden siyasi düzenleri **cılık devlet** diye adlandırmaktadır.⁵⁹ Cılık devlet, sık sık askeri darbelere muhataptır; çarkları, rüşvetle ve aracıyla işler; rüşveti engellemek için geliştirilen siyasetler bile, sonuçta yeni rüşvet fırsatları yaratır. Cılık devlet, aynı zamanda toplum gelişmesinin önünde engeldir. Toplum gelişmesi ve iktisadi büyüme sağlanacaksa, öncelikle cılık nitelikli kamusal örgütlenmeyi ciddi çerçeveye oturtmak gerekmektedir.

Yoğun toplumsal hareketliliğin karşısında zayıf kurumların kolayca ve direnmeden çökme olasılığı, bir bakıma siyaset ve yönetimde gerileme tehlikesi, öteden beri Türk yazınında dile getirilmiştir. Sait Halim Paşa'nın XX. yüzyıl başındaki makalelerinin önemli bir kısmı, kurumsallaşma sıkıntılarını dile getirir. Yakın zamanda konu hakkında çok yetkin tespitler yapan kalem S.S. Onar'dır. Onar, gözlemlerinde ve bulgularında çok başka bir kurumsallaşma yazarının, Fransız yönetim hukukunun kurucusu Hauriou'nun çizgisinde şöyle ifade ediyor: **"Bizim eski müesseselerimizin ölümü, Tanzimat müesseselerinin kuruluş ve gelişmelerinde rastlanan güçlükler, inkılabımızın ve inkılap müesseselerimizin geçirdiği ve geçirmekte olduğu buhranlar birçok sahalarda amme hizmetlerimizin, kanunların ve teknik vasıtaların mükemmel olmasına rağmen, Avrupa'da olduğu şekil ve derecede görülememesi bu teorinin ışığı altında çok kolay anlaşılır. Bu teori fikir unsuru mevcut veya kuvvetli olmayan müesseselerin birer manken gibi cansız ve hareketsiz kalmaya ve pek çabuk devrilmeye mahkum olduğunu, içtimai muhite yayılamayan ve içindeki kuvvetle bu muhitte tutunamayan müesseselerin ne kadar hayati bir ihtiyacı karşılırsa karşılansın ve şeklen ne derece mükemmel olursa olsun menfi cereyanlar ve reaksiyonlar karşısında yıkılabileceğini kolayca izah etmektedir."**⁶⁰

Siyaset bilimi, 1960'lı yılların sonlarına doğru gelişme ve modernleşme sürecindeki bunalımlara eğilmeye başladı. Bu

alandan anılması gereken en önemli kalem, L.Pye oluyor. Pye, siyasi gelişmenin değişik görüntülerini incelediği çalışmalarında -ki çoğu daha önceden gerçekleştirilmiştir-, konunun bunalım yönüne dikkatleri çekti. O da birçok meslektaş gibi, siyasi modernleşme sürecinin belli başlı yönlerini şöyle sıralıyordu: Yapısal farklılaşma; eşitlik fikrinin güçlenmesi ve yetenekleri artan siyasi sistemin ortaya çıkması. Siyasi sistemlerin yetenekleri, farklılaşma ve yasal-ussal meşruiyet anlayışının uygulanır bulunmasıyla yükseliyordu. Eşitçi ve evrensel kurallarla işleyen, uzmanlaşmış alt birimlerden oluşan sistemler, gelişen sistemlerdi. Bu sistemlerde, katılımcı yurttaş tipi oluşuyor ve bu yeni bireyler, içinde bulundukları toplumun siyasi sorunlarına karşı duyarlı bireyler olarak temayüz ediyorlardı. İşaret edilen bu gelişme göstergeleri, “**modernleşiyor**” denilen tüm sistemlerin ortak özellikleriydi. Pye, asıl kendine özgü gözlemleri bu noktadan itibaren sıralamaktadır.

Sözü edilen modernleşme göstergeleri ortaya çıkarken, bu süreç, **gürültüsüz patırtısız** cereyan eden bir süreç değildir. Sistemler, yeteneklerini yükseltmeye çalışırlar; meşruiyet zeminini bu amaçla evrensel kurallarla değiştirmek ve yapılarını farklılaştırmak zorundadırlar. Toplum ve siyasi sistem, bu dönüşümleri yaşama ve öğrenme süreçlerinden geçer. Geçiş, bunalımlı bir süreçtir. **Dolayısıyla, siyasi modernleşme, genel göstergelere ek olarak bir de bunalım** demektir. Yazar, altı ayrı bunalım türünden söz ediyor: 1) Meşruiyet bunalımı; 2) Kimlik bunalımı; 3) Katılım bunalımı; 4) Nüfuz bunalımı; 5) Bütünleşme bunalımı; 6) Varlık ve değerlerin dağıtımından kaynaklanan bunalım.⁶¹

Daha önce değişik vesilelerle ifade edildiği gibi, modernleşme, sonuçta geleneksel toplum yerine kentsel, bireyci ve dünyevi sanayi toplumunun geçmesidir. Bu, geleneksel meşruiyet anlayışının zamanla yıpranması ve yerini yasal-ussal meşruiyet anlayışına terk etmesi anlamına gelir. Hatırlarsak, böylesi bir dönüşüm, çok köklü bir dönüşüm oluyordu. Zaman ve mekân anlayışlarına varıncaya kadar, birçok şey değişiyordu. İşin bunalımsız geçirilemeyeceği apaçık ortadadır. Keza bi-

lindiği gibi, geleneksel toplumda yerel cemaatçı otoriteler vardır. Bu otoritelerin önemlerinin giderek aşınması ve merkezî otoritenin kendini kabul ettirmesi son derece nazik ameliyatlar gerektirir.

Osmanlı-Türk modernleşme verilerine yakından bakıldığı zaman, meşruiyet bunalımının Tanzimat yıllarından beri değişik dönemlerde ve farklı biçimlerde ortaya çıktığı görülür. Meşihat Dairesi'nin alışılmış saygınlığı öyle kolay kolay gerilememiştir. Temsilcilerden oluşan cemaat meclisleri olsun, ilk Osmanlı Mebuslar Meclisi önerisi olsun, hep sorun yaratmıştır. Önemli olan nedir; hangi değere iltifat etmek gerekir; meşru olan, yerinde olan nasıl tayin edilmelidir? Meşruiyet anlayışındaki değişimler, tüm bu türden soruların yanıtlanmasını toplum gündemine getiriyor. Tarık Buğra'nın **Küçük Ağa'sı**, birey zihninde meşruiyet sorununun ne denli karmaşık olduğunu gösteren önemli bir edebi yapıttır. Küçük Ağa, İstanbul'da yetişmiş din adamıdır. Ona halifeye biat terbiyesi verilmiştir. Oysa, İstanbul'daki haliye, İslam coğrafyasını koruyamamıştır. Şimdi bu işi, Ankara'daki milliciler yapmaya çalışmaktadır. Kim doğrudur; Küçük Ağa kimden yana olmalıdır? Sorun, düpedüz meşruiyet sorunudur. Edebi anlatımdan, yaşanan gerçek olaylara geçerse, birçok örnek sıralanabilir. En ünlü örnek, Cumhuriyet tarihinin başlarında yaşanmıştır. Orbay, hilafetin ilgasına **“evet”** diyemez. Çünkü Orbay'a göre, **“elinden ekmek yediği makama karşı o, bunu yapamaz”**.

Tüm meşruiyet bunalımları, bireylerin yerleşik değer sistemlerine atıf kaynaklarıyla ilişkilidir. Bu nedenle, çözüme bağlanması kısa ve orta vadelerin değil, oldukça uzun vadelerin işidir.⁶²

Kimlik bunalımı, alttan alta meşruiyet bunalımıyla bağlantısı olan bir bunalım oluyor. Bireyin kendisini neye ve nereye bağlı hissetmesiyle ilgili. Kimlik bunalımı, haliyle yerel kabile iktidarlarıyla ulusal iktidarların çatışmasını gündeme getirebiliyor. Cemaatçı kültürün yerini katılmacı ulusal kültüre bırakması, oldukça derine inen bir değişim. Kimlik bunalımı, ulus olmakla, ulus halinde bütünleşmekle çözüme bağlanabiliyor. Ulus olmak ise, modernleşen toplumların belki en başat sorunu.

Katılma bunalımı da, yurttaş sıfatının yaygınlaşmasıyla ve faal bireyin ortaya çıkmasıyla birlikte gelişen bir olgudur. Modernleşme, yeni kitleleri siyasete yönlendirir. Yeni seçkin tiplerinin belirmesi, yeni seçkinlerle birlikte yeni değerlerin boy göstermesi, yerleşik seçkinlerle ve yerleşik değerlerle ihtilafı körükleyebilmektedir. Modernleşme, daha önce hiç bilinmeyen çıkar gruplarının ve siyasi akımların sahneye çıkması anlamına gelir. Toplumun ve siyasi düzenin yeni tanıdığı bu sahneleri içselleştirmesi, onlarla birlikte yaşamayı öğrenmesi, içinde bunalım tohumları taşıyan bir süreç oluyor.

Gelişme ve modernleşmeyle birlikte, siyasi otoritenin coğrafyaya ve günlük yaşama nüfuz ettiği belirtilmişti. Modern devlet, içinde bulunduğu toplumun her alanına giriyordu. Daha fazla ulusal gelirden pay alıyor ve daha fazla memur istihdam ediyordu. Tüm bu gelişmeler, ulusal bir siyasetin uygulanmaya geçmesiyle oluyordu. Nüfuz da katılma gibi, bunalımsız cereyan etmiyor. Katılma, çevreden merkeze; - bakış açısına bağlı olarak-, aşağıdan yukarıya bir hareketi, bir akımı ifade ederken; nüfuz, tersine merkezden çevreye, yukarıdan aşağıya bir hareketi ifade eder. Her nüfuz hamlesi, kamu otoritesini yeni sorunlarla, yeni bireylerle tanıştırır; karşı karşıya getirir. Nüfuz hareketi, geri besleme akımı sayesinde yeni katılma ve ilgi demektir. Her yeni katılma da, yeni nüfuz alanlarının habercisi olabilir. Bir bakıma, nüfuz-katılma karşılaşması, siyasi sistemle çevresini bütünleştirip kaynaştırırken; bu noktada bir dizi sorun çıkarabilir. Nitekim, yeni taleplerin örgütlenmesi ve disiplin çerçevesine sokulması, her modernleşen siyasi sistemde sistemçevre bütünleşmesi sorununun kaynağıdır. Bütünleşme bunalımını çözmek, geniş ölçüde sistemin çevresiyle alış-verişini düzene bağlamak anlamına geliyor. Parti sistemleri, siyasi partilerin genel olarak sistem içindeki yerleri, talep ifadesi ve birleştirilmesi işlevleri, tüm bunlar, bütünleşme bunalımlarının unsurları arasında yer alıyor.

Varlık ve değer dağıtılması da, gelişmekte olan siyasi sistemlerde ciddi bunalım kaynakları arasında sayılıyor. Burada, siyasi otoritelerin toplum kesitlerinden hangilerine ve ne ölçü-

de öncelik vereceği veya verdiği, temel sorulardan biridir. Varlık ve değer dağıtma faaliyeti, bu faaliyetin sonuçları, zorunlu olarak toplum genelinde tartışılacak, bazen çatışmalı bunalımlar yaratabilecektir.

Modernleşmenin değişik yüzleri konusunda hemen hemen bütün yazarlar hemfikirdirler. Pye'in açıklamaları sonucunda öğreniyoruz ki, modernleşen sistemlerin tamamı yukarıda açıklanan bunalımları geçirmek durumundadırlar. O halde ayrım hangi noktadadır; yeni modernleşmekte olan sistemlerle, gelişmiş sistemler arasındaki farklılığı nasıl açıklarız? Yanıt, bunalımların takvimiyle ve takvimin yaşanma biçimiyle ilgilidir.

Son yarım yüzyıldır hızla modernleşen sistemlerin bunalım gündemi yüklüdür. Neredeyse bunalım takvimlerinde, boş yaprak yok gibidir. Yeni gelişen ülkelerin asıl sorunu da bu noktada tebellür ediyor. Meşruiyet ve kimlik bunalımını bile çözüme bağlamadan, çoğu Afrika, Latin Amerika ve Ortadoğu ülkesi, yanı sıra katılma, bütünleşme vb. bunalımlarıyla baş etmek zorundadırlar. Birbirinin peşi sıra gelen bunalımlar, yeni modernleşen sistemlere nefes alma fırsatı vermemektedir. Dolayısıyla, gelişmekte olan yeni ülkeleri yönetmek demek, büyük ölçüde bu yüklü bunalım gündemiyle uğraşmak demektir.

Oysa, Pye'in iddiasına göre Birleşik Krallık, uğraşmak durumunda kaldığı bunalım gündemi açısından ağır baskılar altında olmamıştır. Krallık, örneğin katılma bunalımıyla karşı karşıya geldiğinde -ki bu dönem XIX. yüzyıl ikinci yarısıdır-, meşruiyet ve kimlik bunalımlarını çoktan çözüme ulaştırmıştı. Keza, dağıtma bunalımıyla karşılaşıldığında, diğer bunalımlar artık gündemde değildi.

Bunalımlar üzerindeki tespitlere, son noktayı koymadan bizce önemli olan bir eklemenin yapılması gerekiyor. Modernleşme köklü bir yapısal dönüşüm gerektirdiğine göre, sayılan bunalımlar da yapısal nitelikte bunalımlardır. Bu doğru ise, iki sonuca katlanma zorunluluğu var demektir: Birincisi, yapısal bir bunalım, kısa ve orta vadelerde değil, uzun vadelerde çözüme bağlanır. İkincisi, yapısal nitelikli bunalımların yaşandığı zeminde, ister istemez güncelden kaynaklanan dönemsel bunalımlar

da olacaktır. **Dönemsel ve yapısal bunalımlar, öyle görünüyor ki, gelişmekte olan ülke siyasetçilerinin ortak kismetleridir.**

Tabii hatırdı tutulması gerekli bir diğer husus da şudur: Bunalımların çözüme bağlanmış olmaları, artık bir daha gündeme girmeyecekleri anlamına gelmez. Aksini düşünmek, modernleşme sürecini noktası konulabilir bir süreç gibi yorumlamak olur. Oysa, buna ne görgül örnekler itibariyle, ne de mantık çerçevesinde mezun olunur. Nitekim, düne kadar çözülmüş olduğu düşünülen bazı bunalımlar, bugünün gelişmiş ve modernleşmiş diye nitelenen sistemlerinde yeniden filizlenebiliyor. Meşruiyet konusuna noktayı koyarken, siyasetin sürekli özen gerektiren bir faaliyet olduğunu vurgulama nedenlerinden biri de bu gerçektir.

4.5 TARİHSEL SOSYOLOJİDE MODERNLEŞME

Bu noktaya kadar yapılan siyasi gelişme açıklamalarının ortak özellikleri, soyut ve genel olmalarıdır. **Bakılan ve gözlenen** alan da, esas itibariyle ya yeni devletlerdir; ya da modernleşmeyi bilinçli bir siyaset olarak seçen eski devletlerdir. Söz konusu açıklamalar sayesinde biliyoruz ki, siyasi gelişme, en genel anlamda bir yönüyle katılmanın giderek geniş tabana yayılması, diğer yönüyle kamusal örgütlenmenin içinde bulunduğu topluma aşırı derecede nüfuzudur. Modern siyasi örgüt olarak devlet, hem toplumun her alanına girmiş, hem açılan birçok yeni kanaldan gelen etkilere maruz kalmıştır. Siyasi gelişme, bir bakıma nüfuz ve katılma olgularının karşılıklı etkileşimiyle oluşmuş görünüyor. **Toplumdan giderek daha fazla etkilenen, aynı zamanda toplumu etkileme fırsatları artan bir siyasi örgütlenme, modern devletin en belirleyici özelliğidir.**

Kamu aygıtını modern manada yeni kuran birçok toplum, gelişme sürecini daha önce değinilen sorunlarla birlikte yaşamaktadır. Hep vurgulandığı gibi, **modernleşme, yepyeni bir birliktelik tarzı oluşturmanın adıdır.** Siyasi anlamda yeni

birliktelik oluşturmak, en başta gelen sorunlar arasındadır. Ulus-devlet kurma macerasının bugün kendilerini “**gelişmiş**” diye tanımladığımız ülkelerde nasıl cereyan ettiğini bilmek, gelişmeye ilişkin soruların tanımlanmasında ve cevaplandırılmasında daha aydınlatıcı olacaktır. **Tarihsel sosyoloji** diye adlandırılan alanda çalışan birçok kalem, modernliğin ortaya çıkışını, vazettiği sorunları, bu sorunların çözümlenme biçimlerini Avrupa coğrafyasına bakarak araştırmıştır.⁶³ Onların tespitleri, siyasi gelişme yazınına nüfuzumuzu biraz daha güçlendirecektir.

Bir noktayı şimdiden belirtelim: Bize göre bu yaklaşımın en önemli özelliği, **bugünü, dünün bir fonksiyonu olarak ele almasıdır**. Başka bir ifadeyle, gelişmiş, demokrat ulus-devlet modeli tarihsel bir üründür. Gelişmişliğin tarihini, gelişmiş ülkelerin geçmişlerine bakarak, o geçmişin toplumsal bir tahlilini yaparak anlayabiliriz. İtiraf edelim ki, söz konusu alan, çok geniş bir alandır. Dolayısıyla açıklamaları, ünlü kalemlemlerle sınırlandırmak zorundayız. Kalemlerin tamamı, tarih içinde ve tarihin kaynaklarını kullanarak toplumbilim yapan kalemlemlerdir. Kullandıkları kavramlar, siyaset bilimiyle, toplumbilimin birlikte geliştirdiği kavramlardır. Onların yazınında tarih, vakaların yazıldığı bir uğraş değildir; olguların tahlili temel tercihlerini oluşturur.

Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta da, gelişmekte olan ulus-devletlerin gelişme zamansallığı ile, ileri demokrat kitlesel toplumlarının modernleşmeyi yaşama zamansallıklarının farklılık göstermesidir. Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinin modernleşme süreçlerini yaşadıkları zamansallık, yirminci yüzyılın özellikle ikinci yarısında yaşanan modernleşme zamansallığı değildir. İlk modernleşen ülkeler, bu süreci keşfederek yaşadılar. Modernleşme diye bir amaçları, çok yakın zamanları saymazsak, hemen hemen hiç olmadı. Yaşanan süreç, bir anlamda dünya ekonomisinin (ekonominin küreselleşmesinin) kurulduğu süreçle birlikte cereyan etti. Oysa, yeni modernleşen ülkeler açısından bakıldığında, artık ortada kurulmuş ve işleyen bir dünya ekonomisi, bir küresel ilişkiler ağı vardır. Bu ağın içinde ayrıcalıklı mevkilerde bulunanlarla -ki onlara merkez ülkeler

deniyor-, bağımlı konumdaki yeni ülkeler, farklı zeminleri ve farklı fırsatları paylaşıyorlar. Yeni ülkeler, modernliği yaratmak değil, öğrenmek durumundalar. Özetle, kaba bir sınıflandırmayla ikiye ayrılacak olan yerküre siyasi sistemlerinin bir bölümü, modernleşme ihraç ederken; bir diğer bölümü, modernleşmeyi ithal ediyor. Modernliğin yaratıldığı zamansallık, modernliğin ihraç ve ithal konusu olduğu zamansallığı tanımadan, bilmeden, aşına bir tabirle el yordamıyla cereyan etti.

Tarihsel sosyolojinin en başta gelen kaygısı, belli ülkelerin siyasi dönüşümleri nasıl yaşadığı sorusuna yanıt getirmektir. Soyut ve genel olan gelişme olgusu, örneğin siyasi nüfuzun artışı, katılmanın tabana yayılması -somut örnekler üzerinde düşünüldüğünde-, nasıl yaşanmıştır. Tarihle toplumsal değişimi inceleme arasındaki bağların sıklaştığı bir noktada bulunuyoruz. Genel olandan özele iniyoruz. Yaşamın en dirik, en hareketli alanına vakıf olmaya çalışıyoruz. Modernleşmeyi yaşamış ülkelerin, tek tek farklı durumlarını öğrenmeye yöneliyoruz. Farklılıkları doğuran kaynakların özellikleri öne çıkabiliyor. Bu, bazen coğrafya, bazen kültür, bazen de modernleşme öncesi siyasi örgütlenme biçimi olabiliyor. Her ülkenin kendine özgü özellikleri, bize önemli bir şeyi anlatır; o da şudur: Her ülke modernleşiyor; siyasi birliktelik tarzını değiştiriyor; kitle demokrasilerini yerleştirmeye çalışıyor. Ancak tüm bu dönüşümlerin somut yaşanma biçimleri farklılıklar sergileyebiliyor. Bu alanda araştırmacıyı besleyecek olan asıl kaynak hiç kuşkusuz tarihsel örnekler oluyor. Nitekim, ünlü toplumbilimci Mills'in hükmü de bu doğrultuda bir hükümdür. **Toplumbilimsel Düşleme**'nin yazarına göre her sosyal bilim, "**tarihsel bir kavrayış genişliğini ve tarih malzemesinin kullanımını**"⁶⁴ gerektirmektedir.

Modernleşmenin tarihsel kökenleri üzerinde yazılan ilk denemelerden biri ve en önemlisi, Max Weber'in **Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu** adlı çalışması oluyor. Weber'in yanıtını bulmaya çalıştığı soru şuydu: "Neden Batı Avrupa modernleşmede özellikle rasyonel bir hukuk sistemi kurmada öncü olmuştur?". Modern bir iktisadi hayatı ifade eden kapitalizm,

Batı'da doğduğuna göre, bunun Batı'da var olan bazı değerlere dayanması gerekir. Weber'in bir çalışma varsayımı olarak önerdiği denemesi, modern iktisadi hayatın ortaya çıkışını Protestan ahlâkına bağlar. Daha doğrusu, Protestan ahlâk öğretisi ve değerleri ile kapitalizmin dünyevi ve rasyonel doğası adeta birbirini tamamlamıştır.

Kapitalist kazanç, rastlantıların, zor kullanmanın, bir kereye özgü girişimin ve fırsatçılığın kazancı değildir; sürekli, disiplinli, önceden yapılan hesaba dayalı ve uzmanca çalışmayı gerektiren bir kazançtır. Bu haliyle Protestan ahlâkının geliştirdiği değerlere uygun düşer. Protestan, inancı gereği disiplinli ve hesaplı bir yaşamın insanıdır. Başarmak, başarmak için düzenli çalışmak, işine ve ailesine sadakat; iş yaptığı kişilere güven verici davranmak; tüm bunları adeta bir ibadetin parçası gibi görmek, Weber'in tanımlamaya çalıştığı Protestan davranışlarının parçasıdır. Ona göre kapitalizm, Protestan davranışlarıyla uyum sağlamıştır. Biri, diğerini tamamlamış; her birinin kendine özgü özelliklerinin kemale ermesini olanaklı kılmıştır.

Weber'in Protestan ahlâkından yola çıkarak yaptığı açıklamalar, bazen pek ateşli karşıtlarını harekete geçirdi. Katolikler, kendilerinin modernleşmede rollerinin bulunmadığını zımnen göstermesini bahane ederek; Protestanlar, kapitalizm gibi "sömürücü" suçlamasının altındaki bir düzende paylarının varlığından söz edilmesinden dolayı, Prusyalı toplumbilimcinin tahlillerine karşı açıkça tavır aldılar. Uzak Doğu dinlerinin, İbraniliğin veya İslâmın, modernleşme çerçevesindeki yaklaşımları tartışıldı. Marksistler ise, üstyapı ögesi diye tanımladıkları, dolayısıyla birinci elden önemsemedikleri bir unsurun tahlil merkezine oturtulmasını eleştirdiler. Koroya iktisatçılar da katıldı ve kapitalizm gibi dünyevi bir olgunun dinden kaynaklanan etik değerlerle açıklanmasını yadırgadıklarını ifade ettiler. Aslında Weber'in yaptığı, modernliğin ve bu arada modern bir üretim tarzı olarak kapitalizmin zihniyet sorunlarına eğilmektir. Üstelik yazar, bir neden-sonuç zincirinin halkalarındaki sıralamayı değiştirme amacında değildi; sadece tek yönlü açıklamaların tutsağı olmadan, farklı çalışma çerçeveleri geliştirmenin gereğini vur-

gulamak istemişti. Hayata, o hayatın içindeki zihniyetlerden itibaren bakılabileceğini söylüyordu. Metin, siyaset bilimi yazınında bazı kalemler tarafından, zaman zaman görme özürlü birinin fili tanımlaması gibi algılanmıştır.

Batı Avrupa'nın toplumsal dönüşüm macerası üzerinde düşünen Weber'den başka daha birçok kalem vardır. İnsanlık tarihinin bu her yönüyle ilginç deneyimi, Karl Marx, Alexis de Tocqueville, Comte, Durkheim gibi yazar ve düşün adamlarının başlıca çalışma alanlarını oluşturur.

Tocqueville, eski kıta ve Kuzey Amerika'ya karşılaştırmalı bakarak, daha önce mevcut olmayan bir toplum halinin her iki coğrafyada görüldüğünü kaydeder. Birleşik Devletler üzerindeki gözlemlerini abartarak Kıta Avrupası'nın, özellikle kendi ülkesi Fransa'nın devrim öncesi tarihine taşır. Giderek gelişen bir eşitleşmeden ve merkeziyetçilikten söz eder. Ona göre yeni, yepyeni bir toplum uç vermektedir. Artık geleceğin toplumu eşitçi bir kitle toplumu olacaktır. Özgürlükçü olup olmamasını ise tayin edecek şey, ara grupların ve sivil güçlerin varlığıdır.

Marx ise, feodal Avrupa'nın kapitalist bir pazar yarattığını, bu anamalcı toplumun da, bünyesinde barındırdığı çelişkilerden itibaren eşitçi ve sınıfsız bir toplum çıkaracağını ileri sürüyordu. Siyasi örgütlenme ise, üretimin özel mülkiyet esasına göre düzenlenmesinden dolayı baskıcı bir örgütlenmeydi. Ülküdaşı Engels ile birlikte katıldığı tahliller, onu ileride devlet aygıtının ortadan kalkacağı teşhisine götürüyordu. Bununla beraber, daha önce işaret edildiği gibi, Marx'ın yazılarında tüm devlet biçimleri aynı değildi. Bir sınırdan geçildiğinde, devletin mahiyeti değişebiliyordu. Feodal geçmişin varlığı veya feodal özelliklerdeki farklılıklar, ortak bir kapitalist üretim tarzına karşın, siyasi örgütlenmeyi coğrafyalara göre değiştiriyordu. Sınıfların konumları ve kapitalizmin gelişme derecesi gibi değişkenlere bağlı olarak, siyaset de farklılık arz ediyordu. Marx, bazı yazılarında Fransa, Prusya, Birleşik Krallık ve Birleşik Devletler gibi ülkelere karşılaştırmalı olarak bakmıştır.

Comte, bilindiği gibi terakki olgusunun yazarıdır. Terakki, toplumbilimin bu kurucu babasının kaleminde müspet bilginin

hayata hakim olmasıyla açıklanır. Modern toplum, mühendisin, alanında uzman kişilerin toplumu oluyor. Comte'un tespitlerine katılırsak; modernleşmeyi, bilginin metafizik ve dinsel özelliklerden arınıp müspet hale gelmesiyle açıklayacağız. Weber'de ussallaşma diye adlandırılan süreç, Comte'un yaklaşımında bilginin müspet özellikler kazanması ile tanımlanıyor.

Toplumsal ve siyasi modernleşmeyi, birliktelik üslubundaki değişimle açıklayan, bu anlamda da yeni siyasi örgütlenmeyi çok yerinde tespitlerle tanımlayan Émil Durkheim olmuştur. Modernleşmeyi düşünen yazarlar arasında, modernleşmenin yeni bir toplumsallık kurmak olduğu gerçeğini, geniş ölçüde Durkheim'ın tahlillerine borçluyuz. Yazar, modernleşmenin ölçüsü olarak toplumsal farklılaşmayı, işbölümünü, uzmanlaşmayı, uzman ve dünyevi değerlerin özerk konumlarını sayıyor. Batı Avrupa ve özellikle Fransa, gözlemlerini besleyen coğrafyalardır. O da tıpkı Weber gibi siyasi kurumların, bürokrasinin ve kamusal hukukun gelişip yaygınlaşmasını öngörür. Modern toplum, hem sivil hem siyasi alanlarda aşırı örgütlü bir toplum olacaktır. Bu, farklılaşma üzerine kurulu yeni tür biraradalığın doğal bir sonucudur. Ticarileşme, kent alanlarında yaşamının yaygınlaşması, yeni ulaşım ve iletişim teknikleri, cereyan ettikleri toplumu benzerlerin - benzedikleri; dolayısıyla ortak bir şeyi paylaştıkları için- dayanışmasından; farklı olanların, farklı toplumsal işlevleri görenlerin - birbirlerine olan ihtiyaçlarından dolayı- birlikteliğine dönüştürüyordu. Farklılıklar üzerine kurulan toplumun başat özelliklerinden biri, kamu örgütlenmesinin yaygınlık kazanması ve kamusal hukukun gelişmesiydi.⁶⁵

Avrupa modernleşmesinin vazettiği sorunlarla boğuşmuş bu klasik yazarlara daha önce değişik vesilelerle değinilmişti. Burada kendilerine yeniden gönderme yapmanın bir nedeni, tarihsel sosyoloji başlığı altında toplanan yazının arkasında yatan geleneği tekrar hatırlatma ihtiyacıdır. Bir diğer nedeni ise -ki bu çok daha önemlidir-, tarihsel sosyoloji kalemlerinin söz konusu geleneğin yapıtlarını inceleyerek işlerine koyulmaları oluyor. Klasik yazarlar yeniden okunmuş, bu arada yeni baştan yorumlanmışlardır. Derleyiciliğini üstlendiği **Tarihsel Sosyoloji** yapıtının giri-

şindeki makalesinde, Skocpol açıkça vurgular ve der ki, bu XIX. yüzyıl düşünürlerinin **“klasik soru ve yanıtları, tarihsel sosyolojide yaşamaya doğal olarak devam ediyorlar. Çünkü kurucuların kendi zamanları ve daha önceki zamanlar hakkında sordukları sorulara verdikleri yanıtlar her zaman doğru ya da tam olmayabiliyor. Ve çünkü, kurucuların düşünceleri, birçok sosyolojik teorileştirme için verimli ölçü olarak iş görmeye devam ediyor.”**⁶⁶

Tarihsel sosyoloji, genelde sosyolojinin, özelde siyaset biliminin aşırı soyut kavram ve tahlillerini tarih malzemesiyle ete ve kemiğe büründürürken, bir anlamda kavramsal çerçevelerin açıklayıcılık özelliklerini görgülün sınavından geçirmiş oluyordu. Bu türden bir sınava soyut çerçevelerin ihtiyacı olması, açık ve vurgulanması gereksiz bir gerçektir. Bilim, doğası gereği görgülle modeller arasında gidip gelmeye, sürekli bir mekik hareketi yaşamaya zorunludur. Tekil ve somut olanın, biricik olma özelliği taşıyanın, bilimsel düşüncede cazibesi hep olagelmıştır. Soyutlayarak o cazibeden uzaklaşmak, ona kemaliyle vakıf olmanın sadece bir aracıdır,

Tarihsel sosyoloji başlığı altında gösterilebilecek tüm çalışmalar, doğrudan siyasetle ilişkili olmayabilir. Ancak bir kısmı doğrudan doğruya devleti, devlet-toplum, devlet-iktisadi yapı ilişkisini ele almaktadır. Burada bir öneriyi hatırlatalım: Hükümet biçimlerinin evrimini veya yönetilenlerin akıbetlerini araştırmaya çalışırken, bu işi hakkını vererek yapmanın derinde yatan unsurlarını gün ışığına çıkarmakla mümkün olabileceğini, bizlere ünlü tarihçi Marc Bloch söylemektedir. Yine hatırlarsak, Machiavelli de benzer bir yargıyı dile getirmekte, **“dünyanın mimarı avamdır”** demektedir. Bloch, araştırmacıları bir bakıma bu asıl mimarın günlük ve küçük yaşamının mahremine açılmaya davet etmektedir. Kabuk üzerindeki değışiklikler önemli olmakla birlikte, kabuğun içi çok daha açıklayıcıdır.

Yüzeyde görülen hükümler, savaşlar, devrimler olabilir; ancak biz olguları bunlarla sınırlı kalarak açıklayamayız; ya da eksik açıklarız. İçteki küçük hayatlar, sıradan insanların, başka bir deyişle parlak ve tantanalı tarihin malzemesi olmayanların

renksiz maceraları, çoğu zaman asıl değişimin temel unsurlarıdır. Tarihsel sosyoloji, bu yönüyle **geçmiş, ömrünü tüketmiş toplumların** -sıcak bir deyimle anlatılırsa-, ataların antropolojisini yapma gayretinin bir ürünüdür. Bu, biraz büyükanne-den miras sandığın içini karıştırmaya benzer. Oradan çıkan, ilk bakışta hiç mi hiç siyasetle şu veya bu devrimle ilişkisi olmayan eşyaların, dönüp dolaşıp nasıl devrimciler ve ünlü siyasiler kadar önemli olabildiklerini gösterebilir. Tarih, devletlerin resmi arşivleri kadar, aynı zamanda kayıtsızca çatı arasına kaldırılıp atıliveren sandıklarda da saklıdır. Çekinmeden daha iddialı söyleyelim: Tarih, sıradan insanların günlük ve küçük yaşamlarına yer vermeden yazılmışsa, **asıl mimar** ihmal edilerek yazılmış demektir. Tarihsel sosyolojinin önemli katkısı, bizleri asıl mimarla tanıştırmasıdır. Son bir hatırlatma daha: Montesquieu, kanunların değil, kanunların ruhunun önemini ortaya çıkarmaktaydı. Machiavelli'nin asıl mimar diye adlandırdıkları işte bu ruhun taşıyıcıları oluyor. Ve tabii onlara, onların yaşantılarına ilişkin küçük büyük, önemli önemsiz her şey...

Siyasi değişimlerin tarihsel toplumbilimini yapan yazarlar arasında, burada ele alınması düşünülen kalemler Wallerstein, Perry Anderson, Barrington Moore, Charles Tilly, Jouvenel ve Norbert Elias'dır. Ancak onlardan önce, yeni tarih incelemelerini derinliğine etkilemiş iki isim üzerinde durmak gerekecektir. Birincisi, Marc Bloch; ikincisi ise, Braudel oluyor.

Bloch ismi birçok yönden önemli. Öncelikle tarih çalışmalarına yeni bir yaklaşım getiren ünlü Annales Okulu'nun iki kurucusundan biri olması unutulmamalı.⁶⁷ Sosyolojide tarih malzemesinin kullanılması arttıkça, Annales'cilerin gördüğü ilgi ve itibar da gelişti; yaygınlaştı. Tarih ve sosyolojiyi bilinçli bir hareketle birbirine yaklaştıran Bloch'un kalemidir. Bloch'un anlayışına göre tarih, toplumsal gelişimin nasıl olduğunu açıklayabilmeliydi. Siyaset, birinci derecede önemli gördüğü bir alan değildi. Ancak, siyasetteki değişmelerin derinlerine nüfuz etmek amacıyla yeni kapılar açıyor, yeni yollar gösteriyordu. Durkheim'ın toplumbilime getirdiği yeniliklerin, kendisine ve kuşağına **"daha nitelikli düşünmeyi öğrettiğini"** ifade eder. Tarihçi,

gerek **Feodal Toplum**'da, gerek **Fransa'nın Kırsal Tarihi**'nde, birarada olmanın birçok değişkenden kaynaklanan nedenlerini tahlil eder. **Kraliyetin Şifalı Eli**'nde toplumsal bir âdetin derinlerindeki mantığı yine toplumsal olgulara başvurarak açıklar. Kral elinin hastaya dokunmasıyla hastalıkların geçeceği, hastanın şifa bulacağı inancı ve uygulaması, Fransa ve Birleşik Krallık'ta toplumsal olarak tuttuğu halde, Avrupa'nın diğer yörelerinde o yönde ısrarlı çabalara karşın başarılı olamamıştır. Zaten feodal toplum da, Avrupa'nın tamamında aynı özellikleri sergilemez. Açık bir ifade ile, **feodal toplum yoktur; feodal toplumlar vardır.**⁶⁸ Daha ileride görüleceği gibi bu anlayış, hem Moore, hem Anderson tarafından geliştirilecek; bu tespitlerden itibaren Avrupa'nın siyasi gelişmesi, tarih verileriyle beslenerek kuramsallaştırılacaktır. Gerçekten, genel bir feodalite değil de farklı farklı feodaliteler varsa, her tekil durumu biricik yapan kendine özgü özellikleri olmalıdır.

Bloch, feodal toplumu ve eski Fransız kırsal hayatını betimlerken çok sayıda değişkene başvuruyordu. Tarla büyüklükleri, üretimde kullanılan araç-gereçler, yerleşik hukuk düzeni, coğrafyadan kaynaklanan özellikler, yaygın inançlar, bu inançları besleyen olgular ve benzer daha birçok açıklayıcı veriyi, bir orkestra müzik şefinin ustalığıyla kullanıyordu. Tarihi, çoğulcu bir üslupla açıklamanın ihtişamlı örnekleri varsa, bu örnekleri Bloch'un kaleminde görmek gerekir. Feodal topluma özgü renkler ve şekiller, onun kaleminde tek tek tahlilden geçerek, çok daha geniş ve kapsayıcı bir tabloyu oluşturur. Ancak, bu tabloda genel bir tarih kuramı veya toplum öğretisi çıkmaz. Zaten ustanın böyle bir hedefi de yoktur. Asıl anlatmak istediği, çok sayıda değişkenin zemine ve zamana göre farklı terkipler oluşturabildiğini göstermektir.

Genel olarak yönetime ilişkin bu tespitlerin ötesinde, Bloch'un feodal toplum üzerindeki bir gözlemi çok önemlidir. Yazar, modern zamanların feodal toplumdan çok önemli iki miras aldığını söyler. Modern zamanların hayatında etkili olmuş iki kurum, batı Avrupa feodal toplumunun terekesinden intikal etmiştir. Birincisi, sözleşme geleneğidir; ikincisi ise, meclisler-

dir. Kendi kaleminden okuyalım: “İngiliz Parlamentosunun, Fransız “État”larının, Alman Stande’lerin ve İspanyol Cortesi’nin çok aristokratik biçimleri altında, eğer temsili rejim doğduysa, bu hiç rastlantı olmayıp, feodal aşamayı henüz geride bırakmakta olan bu devletlerin, daha hâlâ onun damgasını taşıdıklarını göstermektedir. Diğer yandan, vassallık tabiyetin çok daha tek yönlü olduğu ve İmparatorun Tanrısal iktidarının biat zincirinin dışında bırakıldığı Japonya’da, birçok bakımlardan Avrupa feodalitesine yaklaşılmışsa da, temsili demokrasiye benzer bir şey ortaya çıkmamıştır. İktidarlara birbirine bağlama yeteneğine sahip bir sözleşme düşüncesi üzerine vurulan bir vurguda, Batı feodalitesinin özgünlüğü gizlidir. Bu bağlamda, bu rejim güçsüzler için son derece sert olmakla birlikte, bugünkü uygarlığımıza hâlâ onunla birlikte yaşamayı temenni ettiğimiz bir şeyi de miras olarak bırakmıştır.”⁶⁹

Ortaçağ kent tarihinin yetkin imzası Henri Pirenne de, feodal toplum kentlerinde yeşeren meclislerin ve kentli nüfusun önemini vurgular. Kent meclisleri, kentlerde gelişen öğretim kurumları, ticaretle uğraşan insanlar ve meslek loncaları, hep birlikte feodal toplumun ileriye yönelik yönü olmuşlardır. Feodal coğrafyanın içinde kentler, adeta özgürlük adacıklarıdır. Nitekim, “**kent havasının özgürleştirici**” olduğunu söyleyen Alman atasözü, o dönemlerden mirastır ve ortaçağın ciddi bir özelliğini teslim eder.

Modern toplumun kökenlerini, birçok coğrafi bölgeyi biraraya getiren iktisadi ve ticari ilişkiler ağının kurulmasında gören önemli bir kalem, Fernand Braudel’dir. Braudel, **II. Filip Dönemi’nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası** başlıklı yapıtıyla tanındı. Çalışma, esas itibarıyla XVI. yüzyılda kapitalizmin oluşmasını tahlil ediyordu. Bu, bir bakıma modern dünyanın Akdeniz’in rahminde hayat bulmaya çalışmasının tarihiydi. Bloch’un feodal toplumu betimlerken kullandığı çok sayıda değişken, şimdi kapitalist toplumun oluşmasını açıklarken devreye giriyordu. Coğrafyanın özellikleri, üretim ve ulaşım teknik-

leri, ticaret ağı, toplumsal inançlar, mesafelerin hayat üzerindeki etkisi ve pek tabii olarak olaylar ve insanlar birlikte ele alınıyordu. Braudel, kapitalist gelişmeyi dar bir siyasi ve idari coğrafyada değil, tüm bir Akdeniz dünyası çerçevesinde araştır-maktaydı. Akdeniz evreni üç katmanlı bir tarih olarak düşünülüyordu. En altta, değişmez ve coğrafyadan kaynaklanan kararlı yapılar vardı; onun üzerinde yavaş işleyen, ama düzenli bir tarzda işleyen evrimler bulunuyordu. Nihayet üçüncü bir katmanda, yazarın “**toz duman**” diye adlandırdığı olaylar, savaşlar, bunları çekip çeviren insanlar, yani tarihî simalar, diplomasi-nin iniş ve çıkışları geliyordu. Akdeniz, tüm fiziki ve beşerî özellikleriyle kendisi bir evren, belli bir düzenin hatlarının ortaya çıktığı zemindi.⁷⁰ Yazar, “**tutkuyla sevdiği**” bu zeminde büyük düşünmeye ve büyük görmeye çalışmıştır.⁷¹ Yaptığı tespit şudur: XVI. yüzyılda Akdeniz çevresinde, bir **dünya iktisadiyatı** kurulmuştur.⁷² Dünya iktisadiyatının merkez konumunda bulunan alanları vardır; o merkezlerin etrafında dönen çevre bölgeler vardır. Biliyoruz ki, merkez konumu XVI. yüzyıl sonu, XVII. yüzyıl başından itibaren yavaş yavaş ama kararlı bir biçimde okyanusun ötelerini kapsayarak daha kuzeye, Hollanda’ya, Londra’ya doğru kayacaktır. Dünya iktisadiyatı, önce akdenizleşecek, daha doğrusu Akdeniz havuzunda büyüyecek, bunu, küresel bir ilişkiler ağı izleyecektir. İşin tam da bu yönü, Marx Okulu’nda bir süredir arayış halindeki iddialı bir kalemin, Immanuel Wallerstein’in dikkatini çekecektir. Bu, aynı zamanda Annales tarihçiliğinin Atlantik ötesinde önem kazanmasının habercisidir.

Braudel’in önemli, genç araştırmacıları cezbeden siyasi bir mesajı hiç olmadı. O, bize kendisiyle çalışmış birçok tarihçiyle birlikte oya işlercesine Akdeniz Dünyası’nın tarihini anlatmıştır. Wallerstein ise, neredeyse sloganlaştırılabilir genel kuramlar üretmiştir. Bunu yaparken, siyasi gelişmeyi küresel ve eşitsiz bir zeminde tahlil etmenin yollarını açmıştır. Wallerstein, 1970’li yıllardan başlayarak, tarihsel siyaset sosyolojisinin şeytan tüylü kalemi haline geldi. Her yazdığı, her söylediği adeta olay oldu. Peşi sıra Annales Okulu’na yönelik ilgiyi yoğunlaş-

tırdı. Kendisine gösterilen ilginin birçok nedeni vardır. Birkaçını sayalım:

Weber'in yaklaşım ve kavramlarını Parsons'dan İkinci Dünya Savaşı'nın sonlarından itibaren öğrenen Birleşik Devletler üniversiteleri, mebzul miktarda işlevselci toplumbilim kuramları üretmişlerdi. Önceleri cazip gelen bu öğretiler, 1960'lı yılların sonlarına doğru genç bilim adamlarına sıkıcı ve yavan gelmeye başladı. Oysa, safi baharattan oluşan, dil yakan, damak okşayan öğretiler de vardı ve Marksizm bunların başında geliyordu. Uzun süre Afrika'nın gelişme sorunlarıyla yatıp kalkan Wallerstein, bulduğu baharatı avuçlayıp, Annales Okulu'nun ürettiği çalışmaların içine heyecanla boca etti.

Marx'dan öğrendiği eşitsiz mübadeleyi küresel ölçekte ele aldı. Küresel iktisadi yaşam, eşitsizlik üzerine ve eşitsizlik sayesinde işleyebilen bir yaşamdı. Merkez konumdaki ülkeler, eşitsiz mübadelenin kaymağını kendilerine aktarabiliyorlardı ve çevre ülkeler açısından gelişme hayaldi. Çevre ülkelerin gelişmesi, topyekün dünya iktisadiyatının değişmesiyle mümkün olabilirdi. Siyasi gelişme diye adlandırılan olgu da, yazarımıza göre, merkez ülkelerinin gelişmesiydi. Wallerstein, iktisadi ilişkilerin küreselleşme aşamasında, merkez ülkelerin nasıl merkez ülke haline geldiklerini, çevre ülkeler üzerindeki sömürücü ve egemen siyasetlerinin ortaya çıkışını tahlil eder. 1974'te yayınlanan **The Modern World System**, bu işe ayırdığı en ünlü yapıtıdır.⁷³

Yazarı çekici kılan diğer bir neden, kendisinin heyecan kaynağı olan Marx öğretisinin ileriye yönelik tespitlerinde, iddia edildiği gibi pek de yanılmadığını kanıtlama gayretidir. Kapitalist toplumlar, eğer yıkılıp gitmemişlerse, bunun nedeni, sömürüyü küresel ölçekte sürdürme becerisini göstermiş olmalarıdır. İşin biraz da trajik yönü, küresel iktisadi mübadelenin kendiliğinden bunu olanaklı kılmasıdır.

Üçüncü ve son bir cazibe nedeni, kendilerini sorgulamayı pek sevmeyen toplumların aydınlarına -ki üçüncü dünyada örnekleri pek çoktur-, günah keçisini işaret etmesidir. İtiraf edelim, avam diliyle **bundan iyisi Şam'da kayısıdır**.

Wallerstein'in öğretisine ilgi uyandıran nedenler ne olursa olsun, öğretinin kendisi, modernleşme yazını zenginleştirici ve sorgulayıcı sonuçlar verdi. Ulus-devlet ve ulusal iktisat konularının uluslararası zeminde yorumlama fırsatlarını doğurdu. Üretilen yorumların kapsayıcı olmasını sağladı.

XVI. yüzyıldan itibaren giderek yoğunlaşan ve sıklaşan iktisadi ilişkiler ağının varlığı tartışmasız bir gerçektir. Gelişme olgusunu küresel ilişkiler bağlamında ele almak ve yorumlamak doğaldır. Zemin küresel ise -ki öyle olduğu apaçık ortadadır-, bu zemindeki ülke ve aktörlerin tarihleri tek başlarına ele alınamazlar. Biraz yukarıda farklı zamansallıklardan söz edilmişti. Bu farklılığı doğuran ortamın kendisi bile, dünya ekonomisinin doğasından kaynaklanır. Bu nedenle Wallerstein'in tespitleri, bir tarih öğretisi olarak belki genelleştirilemez; ama son derece verimli yeni araştırma alanları açabilir. Örneğin neden ulus-devlet olgusu, batı Avrupa'da yer kürenin diğer yörelerine oranla daha erken uç vermiş bir olgudur; bu olgunun küreselleşen iktisadi ilişkilerle bağı bulunabilir mi? Wallerstein, bu sorulara hiç de yadırgatıcı gelmeyen yanıtlar vermekte, siyasi gelişme olgusunu bir yönüyle tarihsel oluşum içinde açıklamaktadır. Rönesans'tan itibaren kurulup gelişen ilişkiler, yerküre veya Avrupa zemininde düşünüldüğünde homojen durumlar değil, heterojen durumlar yaratmıştır. Avrupa coğrafyasının bazı yöreleri, özellikle Atlantik sahilindeki ülkeler, kurulmakta olan dünya iktisadi ilişkiler ağı içinde daha başlangıçta ayrıcalıklı bir durumda olmuşlardır. Söz konusu ayrıcalık, bu heterojen durum, izleyen dönemleri de kendiliğinden belirleyicidir. Oysa Orta ve Doğu Avrupa, yeni ticari ağ içinde yer edinemedi. Bu bölgeler, tarımsal uğraşla sınırlı kaldılar. Daha başlangıçta, Avrupa-Akdeniz coğrafyasında, küresel konumlar belirlenirken; farklılıklar ve bu farklılıklardan doğan eşitsizlikler oluşmuş görünüyor. Hollanda ve Birleşik Krallık ise, yeni durumu değerlendirmede öne çıkabildiler. Keza Fransa da, ilk iki örnek kadar olmasa bile, ayrıcalıklı bir konum elde edebildi. Tarihi fırsatlarla coğrafyanın buluşmasından kaynaklanan böyle bir durumda, imparatorluk türünden siyasi bir örgütlenme yerine, ulus-devlet birimlerinin

oluşması ilginçtir. Burada, evrimi etkileyen daha başka değişkenlerin varlığına değinmek gerekmektedir. Ulus-devlet türü örgütlenmelerin daha tercih edilir olmasında, yerel ticaret erbabının, öteden beri yerleşik ticaret ağının, denetlenebilir bir coğrafi alan büyüklüğünün etkili olduğu düşünülebilir. Ulus-devlet biçimlenmesinin, yeni iktisadi fırsatlarla birlikte vücut bulması, bu yeni tür siyasi örgütlenmenin güçlü merkezlerle donatılmasını sağlamış görünüyör.

Özetle, XVI. yüzyıl sonu ve XVII. yüzyıl başlarında Avrupa coğrafyasında değişik yöreler, o anda sahip oldukları özelliklerle yeni oluşumu yaşamaya çalıştılar. Bazı aktörlerin durumu değerlendirmede daha öngörülü hareket ettiklerini iddia etmek pek olanaklı görünmüyor. Yeni kıtaların sonraki yüzyıllardaki iktisadi hakimleri, bu kıtaları keşfedenler olmadı. İngilizler ve Hollandalılar -eğer bir başarı yarışından söz edilebilirse-, ileri tarihlerde hiç hesap etmedikleri kazançlarla karşılaştılar. Yeni ticaret fırsatları, başlangıçta herkes için apaçık gerçekler olarak görünmüş değildir. Belki tersi daha doğrudur. Örneğin XVI. yüzyılın ünlü bir siması Bubesc, uzak kıtalarla oyalanmak ve macera peşinde koşmak yerine, Orta Avrupa'daki Osmanlı tehdidine dikkat çekecektir. İmparatorluğun bir coğrafyacısı ise, bir an önce uzak denizlerle ilgilenmenin gereğini vurgulayacaktır. Ne Bubesc'in gözlemlerine o günün karar alıcıları, ne de Osmanlı coğrafyacısının ihtarına imparatorluk yöneticileri yeterince iltifat ettiler.

Denizlere hakim olmanın okyanuslara hakim olmak anlamına gelmeye başladığı bir dönemde, zamanın Avrupa güçlerinin ileri gelenleri, Akdeniz'e kimin hakim olacağını tayin edecek çatışmaların içine girdiler. Preveze ve İnebahtı -bir bakıma sonrası düşünüldüğünde-, boşa gitmiş, Braudel'in "**toz duman**" diye adlandırdığı yüzeydeki siyasi çatışmalar olarak kalırlar.

Charles Quint de mahdumu II.Philippe de boş yere üstesinden gelinemez borç yükü altına girdiler. Venedik, kurup geliştirdiği ticaret oyununu yeni dönemde sürdüremedi. Akdeniz'deki mücadeleler, başta Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu ve Osmanlı İmparatorluğu olmak üzere, Venedik'i XVI. yüzyılın

sonunda bitkin ve yorgun düşürmüştür. Nitekim, bu yüzyılda önemli olmayan küçük ve orta boy güçler, izleyen dönemde çok daha zinde, dünya ticaretini örgütleme fırsatlarını buldular. Kuzeyde peydah olan, önceleri batı Akdeniz’de kaçak işler çeviren -gerçi Akdeniz’de iş çevirmek, zaten herkes için biraz yasaların dışında iş çevirmektir-, Hollandalı tacirler, onları izleyen İngilizler, boynuzun kulağı geçmesi örneği konumlarını başat hale getirdiler. 1519’da Charles Quint’e karşı imparatorluk seçimini yeterince altın bulamadığı için kaybeden, bundan dolayı meyus olan Fransa Kralı I. François’nın ülkesi, seçim galibi imparatorun sahip olduğu birçok ülkeden göreceli olarak çok daha başarılı çıktı. Avrupa, o günkü egemenlerine inat, XVI. yüzyıl insanlarının beklemediği yönle doğru bir evrim geçirmeye başladı. Braudel’in gözlemlerine bakılırsa, yüzyıl, başlarda ve ortalarda büyük devletleri ayrıcalıklı bir konuma getiriyor gibiydi. Sonuna gelindiğinde, ilgi kuzeye kaydı ve koşullar büyüklere ihanet ettiler.⁷⁴ Her şey, izleyen yüzyılda, kendi mekânlarını düzene koyma becerisi sergileyen mütevazı ölçeklerdeki devletlerin lehine işlemeye başladı. Aslında, **büyük** diye nitelenen bu imparatorluklar, parlak görüntülerinin ardında iyi tahkim edilmemişlerdi.⁷⁵ O günün tekniklerine göre, ulaştıkları alan, denetlenebilir bir alan da değildi. Mesafeler, zamanın insanları için en başta gelen hasım olmuştur.⁷⁶ Örneğin, İstanbul-Madrid; Hamburg-Sicilya arasındaki mesafeyi aşmanın ortalama süresi 66-80 gündür.⁷⁷ İstanbul, Kıbrıs’ın fethini fetihden iki hafta sonra; Venedik üç hafta sonra, Madrid beş hafta sonra öğrendi. Diğer taraftan, zamanın büyük devletleri için her şey, daha pahalı ve daha masraflıdır. Nitekim, **“Akdeniz’de savaş öylesine maliyetlidir ki, İspanya’da olsun; Türkiye’de olsun, savaşın arkasından imparatorluk hazinelerinin iflası gelir.”**⁷⁸ Sonuç, XVII. yüzyılda yepyeni güç merkezlerinin ortaya çıkması oldu. Bu evrimde, yukarıda vurgulanan farklılıklar önemli roller oynamıştır. Farklılıkların başında, bir de feodal kurumlar gelir.

Bloch, feodal toplumda çok, feodal toplumlardan söz ediyordu. Gerçekten Atlantik’ten Urallar’a uzanan Avrupa coğraf-

yası üzerinde feodal toplum, her yörede ve her ülkede aynı şekilde tecelli etmiş değildir. Avrupa'nın bu özeliğini vurgulayan ve oradan yola çıkarak, kıtanın siyasi evrimini tahlil eden çalışmaları Perry Anderson'a borçluyuz.⁷⁹ Bu yazara göre, iki Avrupa'dan söz edilebilir. **Elbe Nehri**'nin batısında kalan, feodal kurumları gelişmiş bir Avrupa vardır; Elbe'nin doğusunda, Tuna ve Orta Avrupa'da, feodal kurumları gelişmemiş bir başka Avrupa vardır. Birincisi, kentsel yerleşim özellikleri güçlü, ticaret ağları zamanına göre ileri, Roma'dan miras hukuk kavram ve kurallarına sahip, soyluları özerk bir Avrupa resmi sergiler. İkincisi ise, daha tarıma yönelik, ticareti ve kent uygarlığı cılız, soylusu bağımlı, Roma hukuk kurumlarının tanınmadığı, bir bakıma Batı'ya oranla az gelişmiş feodal Avrupa'dır. Batı'da adem-i merkezîyetçi gelenekler bulunurken, Doğu'da merkezîyetçi alışkanlıklar hakimdir. Kaldı ki, Doğu'daki bu merkezîyetçilik, modern anlamda bir merkezîyetçilik değildir; yapısı ve çevre hakimiyeti gevşektir.

Bu söz konusu farklılıklar, izleyen yüzyıllarda kıtanın evrim çizgisini belirleyen farklılıklar olarak çalışmış görünüyor. Wallerstein'ın işaret ettiği tarihi fırsatları kullanmadaki coğrafi ayrıcalığa, bir de geçmişten miras alınan toplum özelliklerini eklemek gerekiyor. Modernlik, sadece onu karşılayan kuşakların değil, aynı zamanda mezarlarında yatan önceki kuşakların tayin ettiği bir toplumsal dönüşüm olarak karşımıza çıkıyor. Başka bir ifadeyle, **yeni olan** beyaz bir sayfaya değil, üzerinde birçok kayıtlar olan bir yaprağa yazılıyor. Önceki kayıtların özellikleri, sayfa üzerinde işgal ettiği konumlar, yazılışlarında izlenen dil kuralları, yeni satırların yerlerini ve yazılış biçimlerini belirleyebiliyor.

Perry Anderson, feodal toplum türlerinin özelliklerini belirlemek amacıyla, Avrupa toplumlarının incelenmesini kadim dönemlere kadar götürür. Oradan itibaren mutlakîyetçi devlet yapılarının çözülüşüne kadar değişimi izler. Wallerstein gibi o da sol dünya görüşünün kalemidir. İncelemeleri çok uzun erimli dönemleri içerir. Bu yüzden hep ikinci kaynaklarla çalışır. Tarihsel sosyolojide adını duyurduğu iki önemli çalışmasından bi-

ri, **Passages From Antiquity to Feodalism**, diğeri **Lineages of the Absolutist State** oluyor. Bu yapıtlarıyla yazar, karşılaştırmalı marksist tarihçiliğin çağdaş örneklerini vermektedir. Anderson'ın mensubu bulunduğu akım çerçevesinde vazzettiği yöntem ve sorunlar burada ele alınan konunun dışındadır. Her genellemenin kendiliğinden taşıdığı basite indirgemecilik tehlikesine karşın, şu tespit yapılabilir: Anderson'ın savı, Marksizm'in bir tarih bilimi olduğu ve bu bilimin yanlışlarının bulunup düzeltilmesi gerektiği yolundadır. Kadim dönemden yola çıkıp, mutlakîyetçiliğin son aşamalarına kadar gezinmesinin temelindeki güdü ve heyecan budur.

Yukarıda değinilen Doğu-Batı ayrımı etrafındaki tespitler, XX. yüzyıl Avrupası'ndaki farklılıkları açıklamaya yöneliktir. Batı feodalizmi, köleci üretim tarzından miras aldığı özellikler dolayısıyla çözülmeye ve kapitalist üretim tarzının oluşmasına adeta ideal anlamda aday bir feodalizmdi. Aynı şey, Elbe'nin doğusu için söz konusu edilemez. Skocpol-Fullbrook ikilisinin incelemelerine yakıştırdığı başlıkla ifade edilirse, yollar, **“mu-kadder yollardır”**.⁸⁰ Bir tür çekirdek halindeki, cenin halindeki özelliklerin, kendilerinden sonra gelen dönemleri belirlemesi söz konusudur. Batı Avrupa'nın kendi içinde, tarihsel geçmişlerindeki farklılıklar dolayısıyla her ülke, kendine özgü gelişme çizgileri izlemiştir. Örneğin Hilton L. Root, Birleşik Krallık ve Fransa örneklerini karşılaştırır. Root'un iki örnek hakkında ulaştığı başlıca tespit şudur: Birinde, parlamentonun çok erken dönemlerde faal olması; diğesinde ise, sisteme geç girmesi; ülkelerin sonraki gelişmelerini etkilemiştir. Fransa'da parlamentosuz güçlenen merkez, İngiltere'de ise parlamento ile güçlenen merkez söz konusudur. Bu farklılıklar, örneklerimizde merkez-çevre ilişkilerini temelinden değiştirmiştir.⁸¹ Daha altlardaki toplumsal özellikleri ideal modeller olarak ele alıp, artsüremli karşılaştırmalar yapmak, tarihsel sosyolojide özellikle yeğlenen bir yaklaşım oluyor. Bunlardan bir diğeri de Barrington Moore'un yaklaşımıdır.

Moore, **Demokrasinin ve Diktatörlüğün Toplumsal Kökenleri** başlıklı çalışmasının girişinde, amacının **“tarım**

toplumlarının çağdaş sanayi toplumlarına dönüşmeleri sürecinde, toprak sahibi üst sınıflarla köylülüğün oynadığı farklı siyasi rolleri” açıklamak olduğunu vurgular.⁸²

Bu toplumsal sınıflar, sanayileşmeye geçerken rollerini nasıl üstlenmiştir ki, siyasi düzen, kimi yerde çoğulcu demokrasilerle ortaya çıkarken; kimi yerde diktatörlüklerle sonuçlanmıştır? Demokrasiye ve diktatörlüğe giden farklı yolların tarih içindeki toplumsal koşulları nelerdir?

Moore'un çalışması, daha diplere inerek değerlendirilirse, siyasi katılma olgusunun tarih içinde olguyu yaşayan toplum katmanları tarafından nasıl yaşanmış olduğunu tespit etme gayretidir. Hatırlanacağı üzere, siyasi gelişmenin iki ana eksenine vardı. Bunlardan birincisi, siyasi katılma tabanının genişlemesi; ikincisi ise, siyasi merkezin coğrafyaya ve yeni alanlara nüfuz etmesiydi. Farklı bir açıdan bakarak, bu olgu şöyle de ifade edilebilir: Nüfuz ve katılma hareketlerinde yoğunlaşma, siyasi merkezle toplum arasında yeni bağların kurulması, yeni iletişim ve temas kanallarının açılması demektir. Gelişen tarım, ticari ilişkiler ve sanayileşme, bu dönüşümü zorunlu kılar. Hep tekrar ediyoruz; dönüşüm, yeni bir birliktelik tarzının oluşturulmasını içeriyor. İşaret edilen bu süreçte sınıflar, ne tür tarih koşulları içinde hareket etmişlerdir; nasıl hareket etmişlerdir?

Moore, bize kabaca iki ana dönüşüm yolundan söz eder. Yollardan biri demokrasiye, diğeri ise, diktatörlüğe çıkar. Aslında yazarın metin içinde tespit ettiği iki değil üç senaryo vardır. Üç senaryodan ikisi, dikta düzenlerinin komünist ve faşist biçimlerini oluşturur. Dolayısıyla üç yoldan ikisi, dikta başlığı altında toplanabilir ve demokrasinin karşıtı terkiplerdir. Bu, kitabının başlığındaki ikili kutuplaşmayı da kendiliğinden açıklar. Demek oluyor ki, siyasi gelişme tek bir yolu, tek bir senaryoyu izlemiyor. Gelişme farklı şekillerde, farklı üslaplarda tecelli edebiliyor. Siyasi katılmanın geniş nüfus yığınlarını içermesi sürecinde, sınıfların sergilediği (sergileyebildiği) tavırlar, bu tavırları şekillendiren günün tarihsel koşulları ya da bu alanda geçmişten alınan miras, nihayet yerleşik siyasi kültür, etkili ve belirleyici olabiliyor. Her üç yol da tarımsalıktan ve kırsallıktan sana-

yi ve kent toplumuna, bu toplumun gerektirdiği kitle siyasi düzenlerine geçiş halini taşıyan yollardır. Geçiş yollarındaki farklılığın kökeninde, esas itibariyle iktisadi ve toplumsal yapıların içerdiği çelişkili konumlar yatar. Bu çelişkiler, hem çatışma alanlarının, hem sınıflar arası veya sınıflarla siyasi otorite arası ittifak fırsatlarının da kaynağıdır.

Birinci senaryoda, siyasi düzenin demokrasi çerçevesinde ve bu çerçeveyi genişletici biçimde gelişmesi vardır. Batı siyasi düzenlerinde en önemli devrim burjuva devrimi olmuştur. Örneğin Birleşik Krallık İç Savaşı, Amerikan Bağımsızlık Hareketi ve hiç kuşkusuz Fransız Büyük Devrimi, her birinin kendine özgü koşulları saklı kalmak şartıyla, bu üç devrimin üçü de, burjuva iktidarlarının tesis edilmesiyle sonuçlandılar. Dolayısıyla, siyasi gelişmeyi burjuvazinin iktidara gelmesiyle açıklamak, söz konusu yükselişin etkenlerini açığa çıkarmak gerekmektedir.⁸³ Burada ilk dikkate alınması gereken önemli özellik, burjuvazinin kendi güç derecesi oluyor. Demokrasinin avdeti güçlü bir kent soylu sınıfının varlığıyla özdeşleşiyor. Kent soyluluk demek, canlı bir ticari hayat, kentselleşmiş bir iktisadiyat demektir.⁸⁴ Henri Pirenne'in ortaçağın batı feodal kentleri hakkındaki gözlemlerini tekrar göz önüne getirelim. Kentlerdeki kent soylu nüfus, yaşayış biçimiyle feodal yapının karşısında duran, onu varlığı gereği yadsıyan bir nüfustu. Kentler, kendiliklerinden -kent olmalarından kaynaklanan nedenlerle-, feodal ilişkilerin daha hakim olduğu kırsal alanlara ve tarımsal üretim coğrafyalarına oranla daha özgürlükçüydüler. Çoğu, bu özgürlükçü havayı yerel meclislerinde kurumsallaştırmışlardı.⁸⁵ Tüm bir ekonominin sanayiye ve kentselliğe dönüştüğü bir aşamada, işte eskiden beri var olan gelenekler, güçlü burjuvaların ortaya çıkmasını sağlamış görünüyor.

Moore'a göre, burjuva sınıfının kendi gücü kadar, başka sınıflarla olan ilişkilerinin doğası da önemlidir. Burjuva-diğer sınıflar arası ilişkiler -konu, mekân üzerinde kalarak tahlil edildiğinde-, kent-kır ilişkileri demektir. Sorun iş kolları çerçevesinde düşünülürse, kent-kır, burjuva-köylü veya toprak sahibi ilişkileri, sanayi ile tarım üretimi arasındaki ilişkiler anlamına gelir. Sa-

nayileşme ve ticaretin yaygınlaşması süreçleri başlayıp geliştikçe, bu ilişki alanlarının yeni terkipler doğurması; terkip içinde burjuvazinin ağırlığı önem kazanıyor. Kırsal alanı kentsel alanla; tarım üretimini sanayi üretimi ile bütünleştirme becerisine sahip kentli sınıflar, mutlakçı iktidarlara karşı mücadelelerinde, diğer sınıflarla -özellikle köylülerle-, ittifak oluşturma becerisini de gösterebilirler. Moore, Birleşik Krallık ve Amerikan Kolonileri'nin böyle bir beceriyi kanıtladıklarını ifade ediyor. Tahlillerinde Fransız deneyimi biraz daha farklıdır. Farklılıkta, Fransız burjuvazisinin, Birleşik Krallık burjuvazisine oranla zafiyeti pay sahibidir. Fransa'da burjuvazinin asıl gücü, soylulara karşı öfkeli kırsal nüfusu kendi siyasi amaçları doğrultusunda kullanabilmesinde görülmelidir. Gerek Birleşik Krallık örneğinde, gerek Fransa örneğinde, sonuçta mutlakçı düzeni sınırlandırmada burjuvazi başı çekebildiği, **bu amaçla ittifaklar oluşturabildiği için**; demokrasi yönünde gelişmeler kaydedilmiştir. Önemli olan, iktidarın kim veya kimler tarafından sınırlandırıldığı değil, biziatihi sınırlandırılmış olmasıdır. Çoğulcu demokrasinin önünü açan toplumsal uygulama, iktidarın toplum güçleri tarafından sınırlandırılması geleneğidir.

Naziler öncesinde Almanya'da, faşizm öncesinde İtalya'da ve Bolşeviklerin iktidarı öncesinde Rusya'da, durum çok daha farklı cereyan etmiştir. Faşist iktidardan önceki dönemde İtalyan burjuvazisi, özellikle kuzey İtalya kökenli ticaret ve sanayi erbabı, kendi görüş ve çıkarlarını kabul ettirecek derecede güçlü değildi. Gücü, ancak toprak soylular sınıfıyla bir tür eşitler arası ortaklığa girmeye yetiyordu. Kurulan ortaklık, muhafazakâr ve ceberrut bir terkiplerle tezahür etmiştir. Terkipte toprağa bağlı soyluların baskıcı kültürü, köyün kentten kopuk olması, Mosca'nın sözcükleriyle **"Avrupa'nın en mutsuz ve en fakiri"** İtalyan köylülerinin otorite karşısında edilgen tavırları, dolayısıyla kolay boyun eğmeleri, terkipleri oluşturan unsurların kendi aralarındaki çatışmaları çözme beceriksizlikleri belirleyici görünüyor. Ortam, baskıcı bir hakemin varlığını adeta zorlamaktadır. İtalyan faşizminin yakından tanıdığı olan Pareto'nun gözlemleri doğruysa, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra, faşistlerin

kendilerini İtalyanlara kabul ettirmesinde asıl etken, herkesin çözümsüzlükten bıktığı bir iklimde, faşistlerin örgütlü bir güç olarak İtalya'yı yönetebilecekleri yolunda izlenim yaratmış olmasıdır. Bilindiği gibi, İtalyan faşistleri başlangıçta yarattıkları izlenimi, izlenim olmaktan çıkartıp, yaşanan gerçekliğe dönüştürmeyi, tüm toplumu susturmak ve baskı altına almakla başardılar. Özetlenirse, diğer sınıflarla ittifak oluşturmayı beceremeyen İtalyan burjuvazisi, baskıcı ve pretoryen bir üsluba teslim olmak zorunda kaldı. Yönetemeyen, uzlaşma sağlayamayan düzenlerin mukadder akıbetleri konusunda İtalyan örneği çok öğreticidir.

Komünist devrimler de, Rusya'da ve Çin'de olduğu gibi, ciddi bir burjuva sınıfının yokluğu ve kırsal alandaki geleneksel baskıcı üslubun ürünüdürler. Her ikisinde de devrimci tasarımlarla ortaya çıkan ve örgütlü olan komünist partiler, merkezî devlet aygıtına dayanmak suretiyle, modernleşme sürecini baskıcı ve güdümlü yöntemleri benimseyerek ateşlemişlerdir. Çarlık Rusyası yüzyıllar boyunca ukazlarla (bir tür ferman) yönetilmişti. Ukazlar, çarların tek taraflı irade beyanlarıydı. Komünist dönemde, ukazların yerini parti genel sekreterlerinin buyrukları aldı. Rusya, bugün de ukaz geleneğinden kurtulmuş değildir. Çarlık yıllarının hiçbir zaman çardan bağımsız soylusu, kendiliğinden hareket edebilen kent soylusu olmadı. Rus soylular, konumlarını genellikle merkez sayesinde koruyabiliyor ve köylüler üzerindeki iktidarlarını baskı ile sürdürebiliyorlardı. Kısacası komünist efendiler, iktidar oldukları zaman, merkez-çevre ilişkilerinde çok şey değiştirmek zorunda değildiler. Rusya'nın damarlarındaki gelenekleri, ikona gelenekleri de dahil, kendi siyasetlerini gerçekleştirmek için kullandılar.

Moore'un tahlillerinde, siyasi katılmanın kitlelere yayıldığı bir dönemde, burjuva sınıfının sergilediği toplumsal tavır alışlar gözden geçiriliyor. Bu alanda farklılıkların olması, a-burjuvazinin gücüne; b-tarımın pazardaki yerine ve nihayet; c-köylülerin içinde bulundukları genel yapıya yakından bağlı. Tahlilin yetersiz kaldığı konulara gelince, en başta siyasi gelişmenin iki yüzünden biri olan nüfuzun, dolayısıyla var olan siyasi aygıtın top-

luma doğru hareketinin ihmal edilmiş olmasını saymak gerekiyor. Keza, kullanılan bazı kavramlar, ilk verdikleri izlenim kadar yeterli açıklığa sahip değiller. Örneğin burjuvazinin gücü, ittifaklar oluşturma becerisi, oldukça tartışılabilir ve muğlak tanımlardır.

Ancak, Moore'un burjuvazinin gelişmiş bir ticaret ve sanayi düzeyinin çoğulcu-özgürlükçü düzenin kurulup yerleştirilmesindeki etkisini yerinde saptamış olduğunu kabul etmek durumundayız. Siyasi gelişmeyi karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alması ise, yöntem açısından katkı sağlayıcı olarak görülmelidir.

Köylülüğün ve tarımın kentler ve sanayi tarafından pazarda burjuvazi ile buluşturulması, bu buluşmanın yerel bütünleşmeden daha geniş ulusal bir bütünleşmeye dönüşmesi, siyasi gelişmenin oldukça sancılı ve kimyası karmaşık bir konusudur. Böyle bir konuyu, Moore'un yaptığı gibi geniş ölçekte değil de, dar; dolayısıyla birinci el kaynaklara inerek incelemek, sorunu kavramak açısından daha isabetlidir. Charles Tilly'nin devrim karşısında Fransa'nın iki ayrı bölgesinin tavırlarını karşılaştırması, bu bağlamda ilginç bir örnek oluşturur. Tilly'nin karşılaştırma konusu yaptığı iki bölgeden biri Vandée, diğeri Val de Loire'dır. Vandée köylüleri pazarla bütünleşmemiştir. Bölgenin kentleşmesi diğerine oranla çok cılızdır. Oysa, Val de Loire'da durum çok farklıdır. Bu ikinci bölgenin hem kentleri gelişmiş kentlerdir; hem bu kentler etrafında tarım kesimi, ticaret ve imalatla uğraşan burjuva sınıfıyla birliktelik içindedir. Vandée bölgesinin kentleri ve sanayisi, XVIII. yüzyılda kısa bir sürede yerleştiği için, sanayi ve ticaret erbabıyla köylüler arasında birliktelik oluşturmak bir yana, her iki toplum kesiti arasında birbirini yadsımaya kadar varan zıtlaşmaları ortaya çıkarmıştır. Devrim sırasında burjuvazi ile bütünleşmiş köylülerin, devrim ülkeleri etrafında toplanıp devrime arka çıkması ve kentlerle birlikte hareket etmesi doğaldır. Oysa, imalat sanayisi ve kentleri cılız bölge köylüleri, kralcı tarafı tutarak isyan çıkarmışlar, devrime karşı direnmişlerdir.⁸⁶ Benzer tespitlerin başkaca araştırmalarda da dile getirildiğini görüyoruz. Bu vesileyle belirtelim ki, Türk siyasetinde daima öncü rol oynamış İzmir ve Aydın yö-

resinin bu konumunda, Anadolu'da köylünün ticaretle bütünleştği bölge olmasının etkisi büyüktür. Aynı tespit, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde Selanik için de geçerlidir. Bölge ticaretini örgütleyen yapısı, dışa dönük ve kozmopolit yaşamıyla Selanik, İmparatorluğun öncü nitelikler taşıyan bir yerleşim birimidir. Ciddi bir sanayi burjuvazisinin varlığından söz edilemese bile, yeni düşünce akımlarıyla ve çağının eğilimleriyle içli dışlı bir tacir sınıfının ağırlığı, Ege'nin en kuzeyindeki bu noktada açıkça görülebilir. Vardar Vadisi'nin derinliklerine kadar uzanan bir alanda Selanik, Balkanların en canlı kenti, Osmanlı Dünyası'nın dışa ve yeniye dönük yüzüdür. Hem okullaşma oranının yüksek olduğu bir yerdir; hem kitle iletişim araçlarının yaygın olduğu bir yerdir.

Değişik sınıfların siyasi gelişme süreci içindeki tavırları veya gelişmeye katkıları karşılaştırma konusu yapılabilir, toplumları dokuyan daha başka unsurlar da benzer şekilde karşılaştırma konusu olabilir. Bu konulardan biri de, siyasi yarışmanın gündeme getirdiği partilerdir. Toplumda ayrışmalar, sadece iktisadi esaslar üzerinde kurulan sınıflardan ve iktisadi faaliyet konularından itibaren oluşmuyor. Keza, toplumları birlikte tutan tek şey, zamanın icabına göre sınıfların kurdukları ittifaklar olmaz. Toplumları ayrıştıran veya birleştiren daha birçok değişken sayılabilir. Dinler, mezhepler; bunlardan kaynaklansın veya kaynaklanmasın değer yargıları, eğitim düzeyi, kuşaklar arası tutum farklılıkları, dikkate alınması gereken belli başlı unsurlar oluyor.

Fransız devrimcileri arasında kilise mensubu rahipler olduğu gibi, soylular da vardı. Oysa devrim, soyluluk ve kilise karşıtı bir girişimdi. XVII. yüzyıl İngiliz devrim hareketleri içinde de, bu türden yadırgatıcı gelebilen unsurlar olmuştur. XIX. yüzyılda tüm Avrupa'da işçi hareketlerinin önderleri çoğu zaman burjuva kökenli aydınlardır. Bu konuda sayılabilecek istisnalar çok azdır. Tanzimat sonrası Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle XIX. yüzyılın son çeyreğinde, Abdülhamit'in onsuz da onunla da edemediği saygın sadrazamı Sait Paşa'yla el ele vererek açtığı yeni okullardan kendisine muhalif kuşaklar mezun oldu. O,

bu kuşaklardan tahtına sadık münevver kullar olmasını bekliyordu; sadakatlarını bambaşka kurum ve kavramlara yönelten gençlerle karşılaştı. Benzer şaşkınlıkları, benzer düş kırıklıklarını Avrupa'nın diğer coğrafyaları da geçirdiler. Patates tarımından zengin olan Macar alt soylu sınıflara mensup delikanlılar, imparatorluğun merkezi Viyana'daki üniversitelerde sadece Alman edebiyatını değil, daha çok Macar milliyetçisi olmayı öğrendiler. Okumuş Macar delikanlılarının milliyetçiliği, Habsburgların pek beklemedikleri bir sonuçtu.

Bu çok bilinen örneklerin burada zikredilmesinin nedeni şudur: Toplumların dönüşümlerini taşıyan önemli unsurların başında siyasi fikir hareketleri gelir. İdeolojiler, geleceğe yönelik ütopyalar, bireyin taşıdığı değerler, tümüyle bir siyasi kültür, yerine göre birleştirici, yerine göre ayrıştırıcı, dahası çatıştırıcı etkiler yaratabilir. Birey veya bireylerin fikir hareketlerine mensubiyetleri, onların toplumsal aidiyetleriyle üst üste gelmeyebilir. Atıf gruplarıyla aidiyet grupları çok farklı tellerden çalabilirler. Unutmayalım; şehir fareleri, sadece Walt Disney'in çizgi romanlarında peynirle beslenirler.

Özetlenirse, toplumun ve siyasetin gündemindeki sorunlar karşısındaki saflaşmalar, bu saflaşmaların içerdiği özellikler, siyasi gelişme sürecini tayin edici etkenlerden bir başkasıdır. Toplum, siyasi gelişme sürecinde nasıl ve ne gibi unsurlardan itibaren saflaşmıştır? Avrupa coğrafyasının değişik yöreleri bu konuda ne türden farklılıklar veya benzerlikler sergiliyor? Soruları yanıtlama denemelerinde iki önemli kalem öne çıkıyor: S.M.Lipset ve Steine Rokkan.⁸⁷

İktisadi değişkenler dışında başkaca verilere başvurmak, her şeyden önce, siyasi gelişme konusuna yeni pencereler açmak demektir. Biliyoruz ki, gelişme, oldukça çok sayıda değişkenin birlikte çalıştığı bir zeminin üzerinde cereyan ediyor. Ulus-devletin kuruluşu bile, tek başına özgün koşullar gerektiriyor. Ulus temlinde bir devlet aygıtının sanayileşme öncesinde kurulmuş olması, sanayileşme ile gelen katılma süreci üzerinde etkili olabiliyor.

Daha ulus-devlet biçiminin ortaya çıkışında üç değişkenin birlikte çalıştığı söylenebilir. Birincisi, hiç kuşkusuz iktisadi veriler-

dir. İkincisi, siyasi merkezin bulunduğu coğrafyada çevresine nüfuz derecesi oluyor. Nihayet üçüncü bir etken kültüre ilişkindir. İktisadi alanda dikkate alınması gereken veriler arasında, ticari mübadelenin yoğunluğunu, mübadele alanının içerdiği kentleri ve nüfusu saymak gerekiyor. Bu dönemde, siyasi merkezin coğrafya üzerindeki bürokratik donanımı, çevresiyle ilişkilerinin ulaştığı düzey, önemli bir rol oynar. Hatırlarsak, Tocqueville daha ortaçağda toplumun güncel yaşamında yönetim aygıtlarının giderek yoğunlaşan ve yaygınlaşan etkilerinden söz ediyordu. Yönetim, bireylerin yaşamlarını ilgilendiren birçok şeyle yakından ilgiliydi. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Avrupa'nın özellikle batısında -Tocqueville'in verdiği örnek Fransa'dır-, çok erken bir dönemde, siyasi merkez ve onun yönetim aygıtı, kendisiyle birlikte yaşanan unsurlar haline gelmiştir. Siyasi merkez ve bürokrasinin iradelerini yakın ve uzak çevrelerine teslim ettirme yeteneği, olağanüstü bir öneme sahip görünüyor. Tıpkı ticari mübadele ağının yoğunluğu gibi, bu değişken açısından da Avrupa'nın tüm yöreleri benzer resimler sergilemiyor. Önemli farklılıkların varlığı gözleniyor. Her iki değişkenin karşılıklı birbirini etkilemiş olması, ciddi bir çalışma varsayımıdır. Donanımlı siyasi merkezin ticari mübadelenin gerektirdiği örgütlenmeyi başarma gücü, hiç kuşkusuz cılız merkezlere oranla daha belirleyici olabilecektir. Coğrafyası ve toplumuyla kaynaşma imkânlarına sahip merkezler, ticaretin canlanmasıyla hem bu imkânlarını daha da artırabilirler; hem varolan yerleşik örgütlenmeleri kullanarak yeni denetim ve yönlendirme fırsatlarını oluşturabilirler. Özetle, siyasi ve bürokratik örgütlenmenin kendisi, gelişmenin başlıca kaynakları arasında sayılmalıdır. Braudel'in bir tespitinin altını çizelim: **“Siyaset ve kurumlar diyor ünlü tarihçi; siyasetin ve kurumların kendilerinden itibaren de açıklanabilir”**⁸⁸

Kültürel ortam da, iktisadi ortam kadar; belki bazen daha yoğun bir tarzda, siyasi gelişmenin terkip unsurları arasına girer. Din-devlet ilişkileri, yaygın dil, yerleşik zihniyet, kavmiyet yapısına ilişkin özellikler ve seçkinlerin toplumla geliştirdikleri fikir mübadeleleri, altı çizilebilecek göstergelerdir. Avrupa'da son iki üç yüzyıl zarfında otuzun üzerinde ulus-devlet kuruldu ve

gelişti. Her biri, diğ erinden farklı koş ullarda kuruldu; farklı koş ullarda gelişti. Her kuruluş her geliş me, mevcut yapılardan, güncelden ve diplomasinin gereklerinden itibaren etkilenmiştir.

Sayılan bu üç etken, siyasi saflaş malarda kendisini gösterir. Baş ka bir anlatımla, Avrupa'daki siyasi geliş me sürecinde ortaya çıkan siyasi partiler, işaret edilen verilerden itibaren ete ve kemiğe bür ün müştür. Çok az ülkede dil farklılıkları siyasi saflaş ma oluşturmıştır. Zikre değ er tek istisna Belçika oluyor. Kilisenin konumu, kimi yerde çatış maya ve saflaş maya neden olurken, kimi yerde sorun olarak görülmüyor. Köylüler, her zaman kendi partileriyle temsil edilmiyorlar; bu iş i, Hıristiyan ve muhafazakâr partiler üstleniyorlar. Oysa Kuzey Avrupa ülkelerinde durum farklı. Oralarda köylüler, kendi çıkarlarını dile getiren partilere rağ bet ediyorlar. Ulus-devlet kuruluş unu geç yaşamış ülkelerde -İtalya, Almanya, İspanya gibi-, siyasi katılmanın kitleleri iç ermesiyle birlikte, otoriter ve faş ist partiler ö ne çıkıyor. Bu tür partiler, kuruluş u daha eskiye giden ülkelerde, Birleş ik Krallık ve Fransa örneklerinde cılız kalıyorlar. Fransa'da eğitim siyaseti, kilise-laik kamu okulu çatış masını alevlendirdiğ i halde, diğ er ülkeler bu alanda pek sorun yaşamıyor. Komünizm ve milliyetçilik gibi siyasi akımlar, ülkesine göre farklı soluyabiliyorlar.

Özetlersek, Rokkan ve Lipset'in tahlillerinde Avrupa, oldukça göreceli bir siyasi saflaş ma haritası çizmektedir. Genel geçer tespitlerden söz etmek olanaklı görünmüyor. Kaldı ki, siyasi saflaş malar, kalıcı saflaş malar değ iller. Zaman içinde hem fikir akımları, hem siyasi partiler mahiyet değ iş tirebiliyor. Dahası, bir süre önce var olan partiler, bir süre sonra sahneden siliniyorlar. İngiliz Liberal Partisi'nin, Fransız radikallerinin yasama meclislerinde, rakiplerine şah-mat diyebildikleri günler çok gerilerde kalmıştır. Bugün, her iki parti de ancak eskinin özlemine yaş atmaya çalışan siyasi rekabetin huzurevleri gibidir. Burada, hiç kuş kusuz toplumların yaş attığ ı veya unuttuğ u değ er yargılarının ve dönüş üm sürecinin yarattığ ı gerilimlerin payı olmalıdır.

Günümüz Avrupası, toplumsal gerilimleri düş müş , daha mü layim bir Avrupa; siyasi saflaş malarında esnek bir Avrupa görüntüsü sergiliyor. Bugün, ne siyasi partiler ne de sendikalar, XIX.

ve XX. yüzyıllarda olduğu gibi, temel saflaşma kalıplarıdır. 1980'li yıllardan beri sürekli olarak gerçekleştirilen kamuoyu araştırmalarının tespitleri doğru ve geçerli ise, günümüzde Avrupalı, geçen son iki yüzyıla oranla daha dünyevi ve daha az amaç değerlerle düşünmekte; bireysel hareket etmektedir. Ona göre, yaşadığı sorunların çözümü, uzmanlık bilgisini ve soruna muhatap nüfusun faal katılımını gerektiriyor. Keza Avrupalı, artık blok halinde düşünen ve davranan kitlelerin değil, birey düzeyinde tercihlerin insanı olma yönünde değişim geçiriyor. Her sorunun yanıtını içinde taşıdığını iddia eden genel ve katı siyasi programlara karşı kayıtsızlık hakim. Avrupa, kanımızca bir süreden beri, geçen yüzyılların fener alaylarına önem vermemeye başlamıştır. Weber'in XIX. yüzyıl başında işaret ettiği **şenliksizleşme**, sorunları tek tek kendi icapları çerçevesinde düşünme, dolayısıyla uzmanlığa önem verme, kısacası araçsal değerlerin öne çıkması, sahnenin ana renkleridir. Yumuşayan ve sakinleşen bir Avrupa, sadece kamuoyu araştırmalarının değil, bazı tarihçilerin de yaptığı bir tespit. François Furet, 1789'da başlayan Fransız Devrimi'nin nihayet iki yüz yıl sonra (!) sona erdiğini, artık Katolik Kilisesi'nin demokrat güçlerle barıştığını, Jakobenlerin mirasçısı Fransız Komünist Partisi'nin de ciddi bir hareket olmaktan çıktığını, aslında tüm Batı Avrupa'da aşırı devrimci tutkuların ateşinin düşüp söndüğünü söyler.⁸⁹

Siyasi saflaşmalara işaret eden Avrupa haritası, gelişme sürecini ilgilendiren soruların bir kısmını yanıtlamakla beraber, tek başına yeterli değildir. Ortaya çıkan harita, oldukça durağan bir görüntüdür. Sürecin ne denli karmaşık olduğunu görebiliyoruz ama, bu karmaşıklığın nasıl hareket ettiği konusunda bilgisizlik sürüyor. Dönüşüm sürecinin, temelde meşruiyet anlayışlarındaki bir değişme olup olmadığı fazla tartışılmıyor. Keza tahliller, siyaset olgusunun tam içinde değil, daha çok çevresinde yapılıyor. Siyasi saflaşmalardan söz ediliyorsa -sistem dilinde ifade edersek-, aslında siyasi taleplerin ayıklanmasından, biraraya getirilebilir olanların biraraya getirilmesinden söz ediliyor demektir. **Daha önce ve sıkça vurgulandığı gibi, konunun bir de nüfuz cephesi vardır.** Bu cephe, Rokkan ol-

sun Lipset olsun -ki bu isimlere Moore ve Lewis Mumford'u ek-
 leylim-, ihmal edilmiş bir cephe değildi. Ne var ki, vurgu ye-
 tersizdi; yaygın ve derinliğine bir tahlil gerçekleştirmiş değiller-
 di. Bunun için bakış açısını değiştirmek gerekiyordu. Tahlilin
 merkezine devleti koyarak yeni tespitler yapılabilirdi. Girişimi,
 1999 tarihli **Coercion, Capital and European States** baş-
 lıklı yapıtıyla Charles Tilly üstlenmiştir.⁹⁰ Tilly, 990-1990 arası
 Avrupa'da devletin tarihini gözden geçirir. Yazarın gözlem ala-
 nındaki olgu, savaş, savaşa hazırlık ve bu işi yürüten yaptırımcı
 yönüyle incelenen devlettir. Aşırı özetleyerek, tabii kaçınılmaz
 olarak basitleştirerek anlatılırsa, Tilly şunu söylüyor: **Siyasi ge-
 lişmenin tarihi, devlet kurumunun kendi tarihidir. Dev-
 let, kendi tarihini kendisi yazmıştır. Ancak bunu yapar-
 ken başarılı olmak için sermayeyi ve avamı kullanmış-
 tır. Kullanabileceği sermayeye ve kapsadığı avamın
 özelliklerine göre, devletin tarihi de farklılıklar göste-
 rir. Diğer taraftan, kullandığı sermayeyi ve avamı de-
 ğiştirmiş, onlara varlığı ile mütenasip şekiller vermiş-
 tir.** Avrupa'da devletin özet tarihi budur.

Sovyetler Birliği yıkıldıktan sonra, Avrupa haritasında 35
 kadar devlet vardır. Oysa, bu sayı, 990'da 500; 1490'da 200
 civarındadır. Demek oluyor ki, 1000 yıl zarfında varlık ve de-
 ğerlerin meşru otoriteye dayanarak dağıtımını üstlenen örgüt-
 lerin sayısında azalma, bir tür tekelleşme eğilimi söz konusu-
 dur. Aynı süre içinde, sadece devlet adıyla nitelenebilecek ör-
 gütlerin sayısı azalmamış; yanı sıra nüfus çoğalmış, kentleşme
 olmuş; en önemlisi, önce ticaretle sonra sanayi ile sermaye
 artmıştır. Keza, 2000'li yılların en küçük devleti, hangi yön-
 den ele alınırsa alınsın; 990'ların herhangi devlet sayılabilecek
 bir gücünden mahiyet olarak farklıdır. Daha güçlüdür; daha
 fazla kaynak kullanabilir; daha fazla çevresine nüfuz etmiştir.
 En önemlisi, hukuku farklıdır; çevresiyle ilişkilerinin doğası
 farklıdır. O halde siyasi gelişme incelemeleri, böyle bir olguyu
 göz ardı edemez. Siyasi gelişme, ulus-devletin nasıl ulus-devlet
 olduğunu, çevresine nasıl ve neden nüfuz ettiğini açıklayabil-
 melidir.

Metin tasarrufu kaygısıyla 990'lara kadar inmeden, XV. yüzyıl sonlarından itibaren gözlemeye ve açıklamaya çalışalım:

XV. yüzyıl sonlarından itibaren 1490'lardan 2000'li yıllara kadar, sayıları 200 olan egemen konumdaki krallık, prenslik, kent devleti, piskoposluk ve başına buyruk kontluk, dükalık vb. bölgelerinden kala kala 35 tane ulus-devlet kalmıştır. İrili ufaklı bu devletçikler, kimi yerde adeta iç içe geçmiş durumdadırlar. Çoğu, sözde adlandırmalar altında yamalı bohça manzarası sergiler. Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu böyle bir şeydir. Bu imparatorluğun çatısı altında görülenler arasında -Polonya, Kuzey Avrupa, Britanya adaları, bugünkü Fransa'nın yarısından biraz fazlası ve Osmanlı Balkanları dışında-, neredeyse Avrupa'nın tamamı bulunur. Kutsal İmparatorluk, bugün anladığımız gibi bir siyasi birlik değildir. İçinde İspanya'yı, Avusturya'yı, Bohemya'yı, İtalya'nın bir kısmını, Basık Ülkeler diye adlandırılan bugünkü Belçika ve Hollanda ile, Almanya'yı barındırır. İtalya, o zaman için bir devletin değil, birçok bölge ve kent devletinin bulunduğu bir coğrafyanın adıdır. Aynı durum, Cermen ülkesi için de söz konusudur. Cermen coğrafyasında, irili ufaklı kent yönetimleri, prenslikler, piskoposluklar, dükalıklar asıl siyasi birimlerdir. Basık Ülkeler, birçok kent iktidarlarını içerir. Ne Fransa ne İngiltere, sonraki yüzyıllarda olduğu gibi henüz kendi çevrelerine hakimdir; ne de coğrafyaları, siyasi denetim tekeli, ticari mevzuat, dil, kültür ve gümrükler açısından ciddi bir birlik oluşturur. Osmanlı Balkanları, Sultana bağlı görünmekle birlikte, yerel iktidarlar, voyvodalık, hospodorluk biçimlerinde önemlidirler. Kilise, cemaatlerin hayatında tanzim edici ciddi roller oynar. Suriye'de olsun, Mısır'da olsun yerel beyler, güncel yaşamı egemen güçler gibi denetim altında tutarlar. Tunus ve Cezayir daha farklı değildir. Örneğin **"Cezayir, refahının doruğuna ulaştığı 1580-1620 yıllarında, işine geldiği zaman İstanbul'u dinler; işine gelmediği zaman duymazlıktan gelir."**⁹¹ Akdeniz'in her iki kıyısında korsanlar, tek tek küçüklü büyüklü güçlerdir. Kadırgaları, İspanyol olsun Osmanlı olsun bazen İmparatorluk kadırgalarına zarar verebilecek ölçüde silahla donatılmıştır. Kendi çıkarlarına göre, bir gün bir tarafta; bir başka gün baş-

ka tarafta görünürler. Her iki imparatorluk, hiçbir şeyi tam anlamıyla ellerinde tutamaz. Denizlerde korsanlar ve kıtasal alanda yerel hakimler, adeta ıslak sabun gibidir. Tutulmak istendiğinde -ki bu ender bir iradedir-, sıkılmak gerekir; sıkıldıklarında elden kaçıverirler. Kısacası, adları imparatorluk olduğu zaman bile siyasi birlikler, -sözcük tam anlamıyla kullanılırsa-, gevşek birliklerdir. Gevşek nitelikleri, iradi bir tasarruftan değil, zamanın koşullarından ve ihtiyaçlarından kaynaklanır.

Avrupa XVI. yüzyılın başından itibaren, 1945'li yıllara kadar ardı arkası kesilmeyen savaşların sahnesidir. Özellikle 1648 Vestfalya veya 1750'lerden sonra bir savaş enflasyonundan söz edilebilir. Avrupa'nın devletler arası değişken dünya düzeni, bu yoğun savaş döneminin içinde ilk kez Vestfalya'da kuruldu. Osmalı İmparatorluğu'nun düzen içine girmesi çok daha sonra gündeme geldi ve ancak Kırım Savaşı'nın sonunda, 1856'da toplanan Paris Konferansı'nda gerçekleşti. Oysa, XVI. yüzyılın gelişmelerinde İstanbul hep önemli bir unsur olmuştur. XVI. yüzyıl başlangıcı, savaş enflasyonu dönemini açarken, aşağı yukarı aynı zamanlarda, Güney-Doğu ve Akdeniz merkezli ticaret de, Kuzey-Batı'ya ve Atlantik sahillerine kaymaya başladı. Önemli kent merkezleri, artık bu bölgededir. Dolayısıyla, yörede siyasi alanlarda tekelleşme, modern ulus-devletin ortaya çıkışı ve çevresine nüfuzu, hep Avrupa'nın diğer alanlarına göre daha erken oldu.

Süreç, parçalı ve küçük siyasi merkezlerin, oldukça sıcak bir zeminde, egemenlik etrafında dönen yoğun rekabetlerle, yerlerini muhkem devlet yapılarına bırakmaları sürecidir. Belirli siyasi merkezlerin tahkimatıyla, sermayenin büyümesi, ticaret ve sanayi kentlerinin oluşması doğru orantılı görünüyor. Sürecin başlangıcında bir tetikleyici durum aranırsa, bu unsur, 1490'lı yıllardan başlayan o günün siyasi merkezleri arasındaki egemen olma rekabetidir. Önce Kuzey İtalya üzerindeki egemenlik yarışı, onu izleyen XVI. yüzyılda Akdeniz ve çevresindeki egemenlik yarışı, Avrupa coğrafyasındaki sıcak çatışmaları da, Vestfalya'da olduğu gibi barış tesisini de çok boyutlu bir sistem haline dönüştürdü. İstanbul'dan Manş ötesine; Kuzey Avrupa'dan Akdeniz'e kadar uzanan hatlar üzerinde beş yüzyıl süreyle savaş ve barış dönem-

leri yaşandı. Devletler, ya savaştılar ya savaşa hazırlandılar; bu çerçevede ittifaklar geliştirdiler; devamlılığı olan ve her geçen yıl daha donanımlı ordular kurdular. Yarışı kazanmada, sermaye ve sahip olunan nüfus kaynağı önemliydi. Hemen birçok devlet, oraya yöneldi. Siyasi egemenlik rekabetinde mali yük ağırlaştıkça, bu yükü taşıyabilenler yarışta öne çıktılar. Doğal olarak, siyasi merkezin kendisinden talepkâr olduğunu gören sermaye ve halk, bu kez kendi ihtiyaçlarını dile getirmeye başladı. Devletin sahip olabileceği kaynakları koruma ihtiyacı, talep ettiği gelirin toplanması ve askerlik yükümlülüğünü düzene bağlama türünden sorunları ortaya çıkardı. Her savaş ya da gelecekteki yeni bir savaşa hazırlık, siyasi merkezleri içinde bulundukları fiziki ve beşerî çevreye muhtaç hale getirdi. Tilly, ihtiyacın karşılanmasında üç tarzın belirdiğini söylemektedir.

Birincisi, **güçlü sermaye ile desteklenen siyasi merkez tarzıdır**. Kuzey İtalya'dan Basık Ülkeler'e uzanan alan, sermayenin en fazla biriktiği, dolayısıyla devlet aygıtını dönüştürmede sermayedarın baş rolü oynadığı bir alandır. Bugün bile, Avrupa'nın en gelişmiş coğrafyasının bu alan üzerinde bulunduğunu belirtelim. Ancak bu bölgede devlet aygıtını mali açıdan destekleyen sermaye, sürekli orduların, gelişmiş bir bürokrasinin ve güçlü yürütmenin varlığını sınırlandırıcı oldu. Cenova, Ragüz Cumhuriyeti, İsviçre, Hollanda verilebilecek örneklerdir.

İkinci tarz, güçlü devlet zorunun işletildiği tarzıdır. Avrupa'nın geçimlik iktisatla, hayvan yetiştiriciliğiyle yaşayan coğrafyalarında, sermaye, hep cılız kalmıştır. Toprak beyleri, kentleri ve ticari hayatı adeta boğmuş, serpilmelerini engellemiştir. Bu türden coğrafyalarda asıl belirleyici, fetihler ve hanedanların siyasetleridir. İktidarın egemenliğini sürdürmesi, toprağa bağlı soyluların beslediği orducukları yanına almakla, biraraya getirmekle olanaklıdır. Tek ve merkezî ordu kurma girişimleri başarılı olduğu zaman bile -ki her zaman mümkün değildi-, bu başarı, yanı sıra hantal bürokrasilerle ve çok sayıdaki soylu veya rical kalabalıklarına katlanmayı zorunlu kılmış görünüyor. Rusya, Polonya, Macaristan, İspanya tarzın somut görüntüleri- dir. Osmanlı İmparatorluğu da bunlar arasında sayılabilir.

Üçüncü tarz, ilk ikisinin bir tür karmasıdır. **Sermaye ile destekli devlet zorunun örgütlenmesi söz konusudur.** Modern devleti yaratan tarz da bu tarzdır. İngiltere, Fransa ve Prusya, türün has örnekleri oluyor. Tilly'den okuyalım: **“Savaşların aşırı maliyetli olmaya başladığı 1700’lerden itibaren, bu devletler, diğer türlere oranla, kendi halklarının insani ve maddi kaynaklarını seferber ederek, devamlı büyük ordular kurma işinde başarılı oldular. Dolayısıyla, askerî ve diplomasi zemininde Avrupa’nın başat devletleri olmayı becerdiler”**.⁹²

Tilly’nin tahlillerine, siyaset bilimi yazını ilk kez onun kaleminden tanık olmuş değildir. Savaşları ve savaşların değişen niteliklerini hesaba katarak, Avrupa’daki siyasi merkezlerin egemenlik rekabetini ele alıp, inceleme düşüncesinin vaftiz babası, bizim bildiğimiz kadarıyla Bertrand de Jouvenel’dir. Jouvenel, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kaleme aldığı **“Du Pouvoir, Histoire Naturelle de sa Croissance”** başlıklı çalışmasında, uzun ve ayrıntılı bir biçimde konuyu tartışır. Siyasi egemenlik rekabetinin siyasetin kendisinde mündemiç olduğunu, bu rekabetin sıcak çatışmalara kadar uzanma eğilimi taşıdığını; başarılı olma arayışlarının, XX. yüzyılın yıktığı zaman tam yıkan, yaptığı zaman da tam yapan muhkem ve gelişmiş siyasi yapılarını doğurduğunu savunur.⁹³ Model, önce Batı Avrupa’da, izleyerek dünyanın diğer yörelerinde iltifat görmüş bir modeldir. Jouvenel’e göre devlet, refah devletine dönüşürken bile, başlangıçtaki rekabet ve başarı güdüsünün itici gücü nedeniyle hareket etmiştir. Rekabet, başarılı olma kaygı ve arayışı, birlikte sürüklediği tüm gelişme sürecini, uluslararası zeminde bulaşıcı bir süreç haline getirmiştir. Tüm devrimler, tüm toplumsal talepler, önünde sonunda siyasi iktidar olgusunun değirmenine su taşımayla sonuçlanmış görünüyor. Jouvenel’in tespitleri, olgunun ürktücü boyutlara vardığını işaret eder. Nitekim yazar, pek umutlu olmamakla beraber, devlet kurumunun geldiği noktadan toplum lehine geriletilmesi taraftardır. 1980’li yıllardan itibaren dile getirilen devletin küçültülmesi yönündeki liberal taleplerin arkasında, eğrisi ve doğrusuyla söz konusu tespitlerin bulunduğunu tekrar belirtmek gerekiyor.

Siyasi egemenliğin rekabet zemininde ve zamanla tekeller oluşturması, uzun süre siyaset bilimi camiasının tanımadığı Alman toplumbilimci Norbert Elias'ın da dikkatini çekmiştir. Elias, 1939 tarihli çalışmalarında şu tespitleri yapar:⁹⁴ Daha önce değinilmişti. 1000'li yıllarda Batı Avrupa'da çok sayıda irili ufaklı siyasi egemenlikler vardı. Soylu ailelerin bile, mülkleri üzerinde orducukları bulunuyordu. Atomlaşmış bir egemenlik yapısı en yaygın görüntüydü. Zamanla hem vergi alma, hem silahlı güç bulundurma erki, belli merkezlerde toplanmaya başladı. Bunun sonucunda, birbiriyle rekabet halindeki egemenlik odaklarının sayıları azaldı; yanı sıra egemenliğin şekli, taşıdığı özellikler dönüşüm geçirdi. Feodal dönemin parçalı egemenlik dağılımı, Rönesans yıllarına gelindiğinde hatırı sayılır ölçülerde tekelleşmişti. Tekelleşme, vergi alma, silahlı güç bulundurma konularında tezahür ediyordu. Bir benzetmeyle anlatılırsa, günümüzde bir şirketin diğerlerini ya satın alarak ya birleşerek ya da acımasız bir rekabetle diğerlerini piyasadan silebilmesi gibi, Ortaçağ'da bazı prens, prens aileleri veya küçük krallıklar -evlilik, satın alma ve tabii savaşla-, diğer prens ve kralları ortadan kaldırarak, oldukça geniş bir coğrafyada egemenliği tekelleştirdiler.

Siyasi merkezler, tekelleşme yarışında öne geçmek ve tekelleşme konumunu korumak amacıyla, kendilerini ayrıntılı bir yönetim aygıtıyla donattılar. Bu donanımı özellikle başarmış olanlar, bu hareketleriyle aynı zamanda modern devlet yapısının temellerini atmış oluyorlardı. Tekelleşmiş egemenlik merkezlerinden itibaren, vergi toplamanın ayrıntılı bir bürokrasiyle denetlenmesi ve elde edilen iktisadi kaynakla daha güçlü orduların ayakta tutulması teknikleri gelişip yaygınlaştı.

Elias'ın altını çizerek belirttiği gibi, bu ameliye, çok karmaşık yollardan geçerek ve Avrupa'nın bölgelerine göre farklı biçimlerde gerçekleştirildi. Ancak, bilinçli bir siyaset, peygamberce geleceği görüp hareket etmek söz konusu değildi.⁹⁵ Feodal dönemde aktörler, kendi durumlarını korumak, güçlerini artırmak amacıyla girdikleri çatışmalarda kazançlı çıkmak için çaba harcadılar. Tekelleşme, tarafların çıkarlarını azami kılmak için yürüttükleri siyasetlerinin doğal sonucu oldu.⁹⁶ Keza Braudel de bize XVI.

yüzyıl içinde devlet örgütünün nasıl çevresine karşı yayılmacı ve nüfuz edici bir siyaset izlediğini göstermektedir. Aslında söz konusu yüzyıl, tam da tarihçinin belirttiği gibi, devletin toplum içinde bütün ağırlığını duyurmaya başladığı bir yüzyıldır.⁹⁷

Mutlakıyetçi dönemlerde, devletle özdeşleşmiş bürokrasilerin kurulması, bu bürokrasilerin burjuvalaşmış bir ricale dayanandırılması gibi gelişmeler, egemenlik tekeli daha muhkem hale getirdi. Egemenlik tekeli, devlet adı altında ve onun çerçevesi içinde adeta toplumsallaştı. XVI. ve XVII. yüzyıllarda kurulan uluslararası Avrupa sistemi, esas itibarıyla egemenlik tekellerinin ulaşabileceği sınırları tayin eden bir sistem oldu. Nitekim sistem, her zorlanmasında, tüm Avrupa siyasi tekellerini içeren sıcak çatışmalara sürüklenmiştir.

Tekelleşme, sadece Avrupa coğrafyası üzerinde bir dengeye oturmuş değildir. Aynı zamanda, her tekeli, kendi alanında muhatap toplum katlarıyla uzlaşma arayışına girmiştir. Bu da, doğal olarak modern devletin özelliklerini tayin edici bir etken oluyor.⁹⁸

Siyasi egemenlik tekelinin, içinde bulunduğu toplumun değişik katlarında içselleştirilmeye ihtiyaç duyması doğaldır. Başka bir ifadeyle tekel, meşru bir tekel olmak durumundadır. Çok uzun zaman dilimlerinin çerçevesinde gelişen siyasi tekel, meşruluk anlayışını yavaş fakat kararlı bir biçimde dönüştürmüştür. Dönüşümün, geleneksel mülk devlet anlayışından, yasal-ussal ulus-devlet anlayışına doğru bir dönüşüm olduğunu biliyoruz.⁹⁹ Demek oluyor ki, siyasi gelişme süreci, sadece tekelleşme, egemenlik temerküzü, devletin topluma nüfuzu, toplumun devlete katılması ve tüm bu değişimlerin arasında sınıfların kendilerine özgü hareketlerinden ibaret değildir. Farklı bir birliktelik tarzı oluşturmaktır. Yeni birlikteliğin gerektirdiği yeni değerler ve farklı bir meşruiyet anlayışı vardır.

Kanımızca, siyasi gelişmenin açıklanmasında, mercek altına alınması gereken asıl konu, meşruiyetin doğasındaki değişim olmalıdır. Daha doğrusu, meşruiyet, geleneksel özelliklerini nasıl ve hangi yollardan geçerek yasal-ussal bir modele doğru farklılaştırmış olabilir? Sorunun yanıtı ayrı, bağımsız bir araştırma konusudur.

Bizi, yanıtı doğru götürebilecek bazı ipuçlarına değinmekle yetinelim:

En yalın ipucunu Fransız hukukçusu Hauriou'da buluyoruz. Hauriou'nun kaleminde, hukuk devleti, hukukun devlete esra-rengiz bir sızması değildi. Usta demokrat hükümetler, kamuoyu-nun rızasını almak için bu yolu tercih etmişlerdi. Bu türden bir başka açıklamayı Gaetano Mosca da yapmıştır. İtalyan siyaset bilimcisinin tahlillerine göre tarih, siyasetçi sınıfıyla yönetilenle-rin ilişkisinde özetleniyordu. Yöneticilerin, kendilerini yönetilen-le katında içselleştirmeye ihtiyaçları vardı. Yöneticiler, bu içsel-leştirmeyi siyasi bir formülle çözmekteydiler. Mosca, **siyasi for-mülle meşruiyet ilkesini özdeş anlamlarda kullanır**. İn-san, birine ve birilerine itaat etmektense, hep soyut ilkelere ita-at etmeyi yeğ tutmuştur. Keza, **“soyut ilkeler, siyaset sınıfı-nı değil; siyaset sınıfı, kendi ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde soyut ilkeleri saptar”**.¹⁰⁰ Mosca, tarih boyunca topu topu iki tür ilkeden söz edilebileceğini söylüyor. Yönetilenler, yönetenlere ya kutsala atfen itaat ederler; ya da modern zaman-ların gerektirdiği gibi halk iradesi adına itaat ederler. İkincisi, bi-rincisine oranla ussal ve dünyevi bir itaat şeklidir. İtalyan'ın man-tığını izlemeyi sürdürürsek, şöyle ifade edilecektir: Halk iradesi ilkesi, yeni zamanların siyasi seçkinlerinin ihtiyacını daha iyi kar-şıladiğı için, seçkinlerin girişimiyle revaçta bir ilke haline getiril-miştir. Diyelim ki, Hauriou'nun nitelemesiyle **“ustaca”** davran-mışlardır. Bu ipuçları, sonuçta meşruiyetin doğasındaki değiş-meyi kavramaya yeterli olamaz. Anlayabildiğimiz şey, sadece meşruiyetin doğasının kimlerin girişimiyle değişmiş olduğıdur. Değişimde etkili aktörlerle aşinalık kurulmuş olur. Oysa, asıl bi-linmesi gereken, aktörlerin kullandığı değerlerin durup dururken nasıl olup da değiştiğidir. **“Kendi ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde”** ve **“halkın rızasını almak”** ifadeleri, hemen fark edileceğı gibi, aynı dalga boyunda olmayı, aynı makam içinde kalmayı ister istemez gerekli kılar. Bu ortak dalga boyunun, bu paylaşılan makamın içeriğinde gezinmeye ihtiyaç var.

Söz konusu içeriğı belirleyen önemli özelliğın, dünyevileşme ve ussallaşma olduğunu belirtelim. Rönesans'tan itibaren geli-şen zihniyet devriminin sonucunda, yeryüzünün ve toplumun

gizemleri artık kendilerinde mündemiçti; eşyanın ve olgunun üzerinde, onlara hükmeden, dolayısıyla hesaba kitaba gelmeyen olağanüstülük ve doğaüstülük yoktu. Madde ve olgu değişip farklılaşıyorsa, bu, onlarda varolan özelliklerde bulunmalıydı. Dünyevi düşünme, olguyu başka olgularla; maddeyi başka maddelerle ve içerdiği unsurlarla açıklama yaklaşımını öne çıkardı. Geleneksel yaşam ve düşünme tarzında açılan bu gedikten, modern bilim ve hesap edebilme yöntemleri kendilerine büyük bir geçit oluşturdu. Diğer taraftan kapitalist üretimde **başarı etiği**, toplumsal eylemi önceden hesap edebilmeyi gerektiriyordu. György Lukacs'ın yasal-ussal hukukta tespit ettiği önemli özellik, bu hukukun herkes açısından öngörmeye ve soyut olarak hesaplamaya elverişli tanımlardan oluşmasıydı.¹⁰¹ Yasal-ussal hukuk, dini, mezhebi, ırkı, rengi tanımayan yansız bir hukuktu ve tüm yurttaşlar tarafından eşitlikçi koşullarda kullanılabilir olma özellikleri içeriyordu. Vakalar ve kurallar arasındaki ilişkilerin tahlilini yaptığı **Hukuk ve Demokrasi** başlıklı yapıtında, Habermas'ın bazı tespitleri de bu yöndedir: **“Çağdaş hukukun temel işlevlerinin başında, hukuki güvenliği sağlamak gelir; ancak bu sayede, bireyler, gerek kendilerinin, gerek muhataplarının tavır alışlarının sonuçlarını hesap edebilirler.”**¹⁰²

Siyasi gelişmenin asıl önemli ekseni bu noktada ortaya çıkar. Siyasi gelişme, büyük ölçüde hukuku yansızlaştırma ve dünyevileştirme girişimlerinin sonucudur. Yeni değerler sistemi, yeni kavramlar ve yeni anlayışlar demektir. Geleneksel dünyaya oranla taban tabana zıt bir değerler sisteminden söz edilebilir. **Eskiye, alışılmış olana** birçok yönden zıt bir sistem, hangi yollardan geçerek kendisini benimsetebilir? İşte siyasi gelişme tarihinin sordurduğu asıl soru budur. Yine, siyasi gelişme üzerindeki tarihsel araştırmaların gözümüze tuttuğu resme göre, değişimde sürekli bir terkip vardır. Eğer tarih araştırmalarının ortak bir noktası varsa, her halde bu nokta, **eski-yeni; geleneksel-modern** terkihi üzerine vurulan vurgu olmalıdır. Bir adım daha atarak, şu soruyu sormanın sırasıdır: Terkibin bir kurgucusu var mı ve terki bin izlediği gramer nedir? Terkip, ne gibi vasıtalarla ve nasıl taşınıyor? Ernst Cassirer, muhtemel bir

yanıt çerçevesini, mitoloji söyleminde buluyor. **“Mitoloji-tarih ilişkisinde,** diye yazıyor Cassirer, **mitoloji birincil ve asıl; tarih ise ikincil ve türev bir unsurdur. Örneğin, halkların tarihini mitolojileri tayin eder; tarihleri mitolojilerini değil. Daha doğrusu, bir halkın tarihini tayin etmenin ötesinde, mitoloji, o halkın kaderinin ve akıbetinin ta kendisidir.”**¹⁰³ Filozofumuzun mitlerden ve mitolojiden söz ettiği yerde, kültürü anlayabiliriz. Kültürde ise, toplum deviniminin nesre dökülmesinde izlenen üslubu, başka bir deyişle, toplumsal eylemin içine girdiği kalıbı görmeliyiz.

René Char, **“sahip olduğumuz mirasın arkasında bir vasiyetin bulunmadığını”** söylüyordu.¹⁰⁴ Nasıl taşıyacağımızı bilemediğimiz bir miras kollarımıza bırakılmıştı. Tocqueville ise, **“yepyeni bir dünya kurulduğunu”** haber veriyordu. Kurulmakta olan bu yeni dünyada el yordamıyla ve **“karanlıklarda yol alıyorduk.”**¹⁰⁵ İsmet Özel’in diliyle **“eskiler iz sürerdi”;**¹⁰⁶ bizler, her gün yeni izler peşindeydik. Tespitler, modernleşme macerasının ne denli köklü olduğunu, o oranda da derin olduğunu gösteriyor. Endişeler, tarih gözüyle bakıldığında haklıdır. Bununla beraber öyle görünüyor ki, mitoloji söz konusu olduğunda, tarihin rüştünü ispat ettiğini söylemek olanaklı değildir. Toplumların asıl kaynağı mitleri ise, mirasın yanı sıra vasiyet de vardır; yeni izler peşinde koşanların pusulası da vardır; nihayet bize pek karanlık görünen dehlizlerden geçerken, farkına bile varmadan mırıldandığımız mitlerimiz, mitolojimiz vardır. Belki, sanıldığı kadar şenliksiz, görüldüğü kadar coşkuz ve şarkısız değiliz. Sadece ışığa tutulduğunda farkına varılan, kağıt paralar üzerindeki su damgasının resim ve şekilleri gibi tınlaması boğuk, yankısı törpülenmiş bir müzik de olsa, değişen, birliktelik üslubunu farklılaştıran toplumlara eşlik eden başka kaynaklar bulunmaktadır. Onları, kültür kalıpları, mitolojiler ve derin toplumun derin insanları olarak düşünebiliriz. Derinliklerinden murad, toplumsallığın taşıdığı esvabın ve adabın altındaki varlıklarıdır. Bir tür medeniyet halinin arkasındaki muhasebeleştirilmemiş, yorumlanmamış, evcilleştirilmemiş, mensubiyetlerinden arınmış, cüzdansız, üzerlerine nesir veya nazım yazılmamış **yaban insan, yaban toplum...** Haklarındaki tahliller, ayrı bir metinde ele alınmalıdır.

I. BÖLÜM NOTLARI

- 1 Aron, Raymond, **Démocratie et Totalitarism**, Gallimard, 1965, s.21-26. Keza bkz: Freund, Julien, **Qu'est-ce que la Politique ?**, Sirey, 1965, değişik sayfalar; Weber, Max, **Le Savant et le Politique**, U.G.E, 1963; Arendt, Hannah, **Qu'est-ce que la Politique**, Seuil, 1993, değişik sayfalar, özellikle Fragment 1, 2a ve 2b; Lecomte, Patrick ve Denni, Bernard, **Sociologie du Politique**, Presses Universitaires de Grenoble, 1990, s.15-19.
- 2 Easton, David, **Analyse du Système Politique**, Armand Colin, 1974, s.23; Siyaset tanımı konusunda bkz: Lapierre, Jean-William, **L'Analyse des Systèmes Politiques**, PUF, 1973, s.33-40; Chagnollaud, Dominique, **Introduction à la Politique**, 1996.
- 3 Weber, Max, **Essais sur la Théorie de la Science**, Plon, 1965, s.180-195 ve değişik sayfalar; Freund, Julien, **Sociologie de Max Weber**, PUF, 1968, s.51 ve devamı.
- 4 Dumézil, Georges, **Mythe et Épopée**, Gallimard, Quarto, 1995, Grisward'ın önsözünde, s.22; Keza, Mills, C.W., **L'Imagination Sociologique**'de insani bilimlerin geleceğini büyük ölçüde karşılaştırma yaklaşımının belirleyeceğini yazar. Bkz: s.146.
- 5 Lévi-Strauss, Claude, **Anthropologie Structurale Deux**, Plon, 1973, s.319-320.
- 6 İdeal tipler konusunda bkz: Weber, Max, **Essais...**, s.180-195.
- 7 Roma teslisi konusunda bkz: Dumézil, Georges, **age**, s.1276 ve devamı; Arendt, Hannah, **La Crise de la Culture**, Gallimard, 1972, s.164.
- 8 Arendt, **age**, s.160 ve devamı, s.183.
- 9 Çin İmparatorluğu için bkz: Balazs, Etienne, **La Bureaucratie Céleste**, Gallimard, 1968, s.28-30.
- 10 Bu konuda Bizans merkezli ve çok kapsamlı bir çalışmayı Dagron, Gilbert'e borçluyuz. Bkz: **Empreur et Prêtre, Étude sur le Césaropapisme Byzantin**, Gallimard, 1996.
- 11 Arkoun, M., Religion et Société, d'Après L'Exemple de L'Islam ", **Studia Islamica**, LV
- 12 Kant, Immanuel, **La Raison Pure**, textes choisis, PUF, 1971, s.72; Keza bkz: Vancourt, Raymond, **Kant**, PUF, 1971, s.19.
- 13 Mekân ve zamanın mitsel tanımları hakkında çok geniş bir edebiyat bulunmaktadır. Burada yaklaşımımızı etkileyen kaynaklar, sadece ilgili alanın ünlü metinlerini içerir. Özellikle bkz: Eliade, Mircea, **Aspects**

- du Mythe**, Gallimard, 1963, Bölüm II; aynı yazarın **Le Mythe de L'Éternel Retour**, Gallimard, 1969, Bölüm I ve II; yine aynı yazarın **Le Sacré et le Profane**, Gallimard, 1965, s.73, 75, 76, 79, 86, 89; aynı yazarın **La Nostalgie des Origines**, Gallimard, 1971; Caillouis, Roger, **Le Mythe et L'Homme**, Gallimard, 1987; aynı yazarın **L'Homme et le Sacré**, Gallimard, 1991, Bölüm 1; Cassirer, Ernst, **La Philosophie des Formes Symboliques**, 2. La Pensée Mythique, Minuit, 1972, s.133-134, 136-137, 144, 139; aynı yazarın, **Essai sur L'Homme**, Minuit, 1988, Chapitre 4; Durkheim, Émile, **Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse**, PUF, 4. Basım, 1960, s.12-13; Lévy-Bruhl, Lucien, **La Mentalité Primitive**, Alcan, 1922, s. 65, 232, 236; Gustolf, Georges, **Mythe et Métaphysique**, Flammarion, 1984, s.114, 117, 123; İslam coğrafyasına ilişkin tespitler için bkz: Lewis, Bernard, **Le Langage Politique de L'Islam**, Gallimard, 1988.
- 14 Arendt, age., s.163, Sartori, Giovanni, **Théorie de la Démocratie**, A.Colin, 1973, s.112.
- 15 Laoust, H., **Les Schismes dans L'Islam**, Payot, 1965; Arkoun, M., **Comment Lire Le Coran**, Kuran'ın Fransızca baskısında yayınlanan makale, Garnier Flammarion, 1970, s.23. Bu alanda baş yapıtlardan biri için bkz: Gardet, L., **La Cité Musulmane**, J. Vrin, 1961.
- 16 Elkin, A.P., The Secret Life of the Australian Aborigines, Oceania, III, 1932, s.130'dan nakleden Lévy-Bruhl, Lucien, **La Mytologie Primitive**, Alcan, 1935, s.17.
- 17 Lévy-Bruhl, **Ak.**, s.20.
- 18 Lévy-Bruhl, **Ak.**, s.14.
- 19 Mithat Cemal, **Mehmet Akif**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986, s.220.
- 20 Anheger, Robert, « Hazerfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Mülâhazaları», **Türkiyat Mecmuası** X, (1953-3), s.389.
- 21 Weber, Max, **Économie et Société**, T: 1, Plon, 1971, s.233.
- 22 Durkheim, Émile, **De la Division du Travail Social**, PUF, 1967, değişik sayfalar.
- 23 Görgü tanığı olarak nakleden: Süleyman Paşa, **Hiss-i İnkılap**, Berksoy Matbaası, 1958.
- 24 Lévi- Strauss, Claude, **Anthropologie Structurale Deux**, Plon, 1973, s.375, 376. Pierre Clastres, "teknolojide geri-ileri ayrımının anlamsızlığını" belirterek benzer bir tespit yapıyor. Bkz: **La Société contre L'État**, Minuit, 1974, s. 163.

- 25 « Bürokrasilerin her yerde gelişen kitle demokrasilerinin ayrılmaz bir gölgesi » olduğunu Max Weber veciz bir ifade ile anlatmaktadır. Bkz: Weber, Max, **Économie et...** s.231; Freund, Julien, **Sociologie de...** s.207.
- 26 Karizma sözcüğü Yunanca'dan Arapça'ya Karamat olarak; Osmanlıca'ya da Keramet biçiminde geçmiştir. Karizmayı toplumbilimlerde kavramlaştırarak kullanan Max Weber oldu. Weber burada Rudolf Sohm'dan etkilenmiştir. Bkz: Weber, **Économie et...**, s.222. Freund, **age**, s.203. Hukuk yaratan bir etmen olarak karizma için bkz: Max Weber, **Sociologie du Droit**, PUF, 1986, 1986, s.124-125.
- 27 Freund, Julien, **Sociologie de...**, s.203-205.
- 28 Jamous, Haroun, **Sociologie de la Décision**, CNRS, 1969. Fransa'da tıp camiasında karizmatik kişiliği vurgular.
- 29 Bu tanımlama esas itibarıyla S. M. Lipset tarafından ifade edilmiştir. Siyaset biliminde yaygın olarak benimsenmiş tanımın tekrarıdır.

II. BÖLÜM NOTLARI

- 1 Eroğul, Cem, « Siyasal Düzenlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Birkaç Tarihsel Örnek ve Tartışma », **Prof.Dr. Ahmet Şükrü Esmer'e Armağan**, AÜ Basımevi, 1981, s.103. Bu makale, Türkçe'de yayınlanan ender sınıflandırma çalışmalarıdır.
- 2 Romilly, J., **Pourquoi la Grèce ?**, Fallois, 1992, s.11 ve 17.
- 3 Aristote, **La Politique**, Marcel Prélot çevirisi, Gonthier, PUF, 1964, Livre III.
- 4 Aristo, **age**, s.167 ve devamı.
- 5 Machiavel, Nicolas, **Le Prince**, Gallimard, 1962, s.14. Yapıtını Laurent Medici'ye takdiminde.
- 6 Aron, Raymond, **Études Politiques**, Gallimard, 1972, s.56.
- 7 **Le Prince**, VI., s.46.
- 8 **Ak.**, bölüm XV, s.109.
- 9 **Ak.**, XVIII, s.125.
- 10 **Ak.**, s.15-16.
- 11 **Ak.**, bölüm IV, s.34-35.
- 12 La Fortuna hakkında bkz: Valadier, Paul, **Machiavel et la Fragilité du Politique**, Seuil, 1996, s.49-58.
- 13 **Ak.**, bölüm XI.
- 14 **Le Prince**, VIII, s.68.

- 15 Lefort, Claude, **Le Travail de L'Oeuvre Machiavel**, Gallimard, 1972.
- 16 Valadier, **age.**, s.96-97.
- 17 **Le Prince**, XIX. Yasaya vurgu Aristo'nun da üzerinde özenle durduğu bir konudur. Bkz: Aristo, **age**, Kitap III., s.136-137. Keza bkz: Machiavel, **Discours sur la Première Décade de Tite-Live**, Berger-Levrault, 1980, Kitap I, Bölüm III ve IX.
- 18 Hükümdar'ın kaleme alındığı dönemin özellikleri konusunda bkz: Chevallier, Jean-Jacques, **Les Grandes Oeuvres Politiques**, A. Colin, 1966, s.7-14; Cloulas, Ivan, « L'Avènement des nouveaux Princes » **L'Italie de la Renaissance**, Fayard, 1990, s.150-178.
- 19 Machiavelli, **Le Prince**, Texte Intégral, Nathan, 1991.
- 20 Aron, Raymond, **Les Étapes de la Pensée Sociologique**, Gallimard, 1967, s.33.
- 21 Montesquieu, **L'Esprit des Lois**, Gramer Frères, tarihsiz, s. I-3.
- 22 **L'Esprit...**, s.XIX-21.
- 23 **L'Esprit...**, s.XIX-21.
- 24 **L'Esprit...**, s.XIX-12.
- 25 Althusser, Louis, **Montesquieu, La Politique et L'Histoire**, PUF, 1959, s.46-47.
- 26 **L'Esprit...**, s.III-3.
- 27 Durkheim, Émile, **Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la Sociologie**, (ilk metin Latince), Marcel Rivière et Cie, 1966, s.78-79.
- 28 **L'Esprit...**, s.III-7.
- 29 **L'Esprit...**, s.III-7.
- 30 **L'Esprit...**, s.V-13.
- 31 **L'Esprit...**, s.V-10.
- 32 Althusser, Louis, **age.**, s.82-83.
- 33 Montesquieu, **Lettres Persanes**, Garnier Flammarion, 1964, Değişik sayfalar.
- 34 **L'Esprit...**, V.-14.
- 35 Aron, **Les Étapes...**, s.51.
- 36 **L'Esprit...**, s.30.
- 37 **L'Esprit...**, s.47.
- 38 Ratzel, Friedrich, **La Géographie Politique**, Fayard, 1987.
- 39 Wittfogel, Karl, **Le Despotisme Oriental**, Minuit, 1977.

- 40 Geertz, Clifford C., « Le sec et l'humide », **Bali, Interprétation d'une Culture**, Gallimard, 1983, s.86-107.
- 41 Montesquieu, **Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadence**, Librairie des Bibliophiles, 1876, s.93.
- 42 **Ak.**, s.87.
- 43 Tocqueville, Alexis de, **De la Démocratie en Amérique**, Gallimard, 1968, s.37-38.
- 44 **Ak.**, s.1.
- 45 **Ak.**, s. 104.
- 46 Nakleden: Birnbaum, Pierre, **Sociologie de Tocqueville**, PUF, 1970, s.9-10.
- 47 Tocqueville, **Souvenirs**, Gallimard, 1964, s.84.
- 48 Tocqueville, **Voyage en Amérique**, Gallimaard, 1964, s.258-259.
- 49 **Ak.**, s.179.
- 50 Tocqueville, **De la Démocratie...**, s.110.
- 51 **Ak.**, s.16.
- 52 **Ak.**, s.347-348.
- 53 Manent, Pierre, **Tocqueville et la Nature de la Démocratie**, Julliard, 1982, s.181.
- 54 Tocqueville, **Voyage...**, s.90.
- 55 Tocqueville, **De la...**, s.109.
- 56 Comte, Auguste, Cours de Philosophie Positive, T: I, s.2-3. Nakleden Aron, **Les Étapes...**, 1967, s.128.
- 57 Ducellier, Alain, **Le Drame de Byzance**, Hachette, 1976, s.330. Yazar, bu hikayeyi Patrik Nicephore'a atfen naklediyor.
- 58 Ortaçağ'da Fransa'da halk, krallarının ellerinde şifa olduğunu inanırdı. Bkz: Bloch, Marc, **Les Rois Thaumaturges**; Hagen Schulze'a göre bu inanç, 1800'lerin başlarına kadar sürmüş görünüyor. Bkz. H. Schulze, **État et Nation dans l'Histoire de L'Europe**, Seuil, 1996.
- 59 Aslında saray mensupları olsun, halk olsun padişaha karşı bu ifadelerle hitap etmezlerdi. Âdet ya «padişahım çok yaşa!» ya da «mağrur olma padişahım, senden büyük Allah var!» şeklinde övmekti. Biz, günümüzün «Türkiye seninle gurur duyuyor!» ifadesini anakronizm yaparak uyguladık.
- 60 Keçecizade Layihası, s.15-16, nakleden: Veldet, Hıfzı [Velidedeoğlu], «Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat», **Tanzimat 1**, Maarif Matbaası, 1940, s.70.

- 61 Aron, **age**, s.128. Keza Bkz: Arnaud, Pierre, **Sociologie de Comte**, PUF, 1969.
- 62 Arnaud, **age**, s.14.
- 63 **Ak.**, s.15.
- 64 **Ak.**, s.15.
- 65 **Ak.**, s.17.
- 66 Comte'un eleştirel yorumları için bkz: Aron, **age**, s.115 ve devamı.
- 67 Türk düşünce hayatını pozitivistimin nasıl etkilediğini ele alıp inceleyen metinler için bkz: Mardin, Şerif, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, 1895-1908, İletişim Yayınları, 1983; keza bkz: Karpat, Kemal, **Türk Demokrasi Tarihi**, Afa Yayınları, 1996.
- 68 Marx, Karl, **Oeuvres**, Pléiade, Gallimard, s.272, 273.
- 69 Tanımla ilgili olarak bkz: Legrand, Gérard, **Vocabulaire Bordas de la Philosophie**, Bordas, 1986, s.91-92. Lefebvre, Henri, **Le Matérialisme Dialectique**, PUF, değişik sayfalar., Hegel, G.W.F., **Morceaux Choisis**, Gallimard, 1969, III. Bölüm, (La Logique dialectique).
- 70 Hegel, G.W.F, **Principes de la Philosophie du Droit**, Gallimard, 1973, s.217-223.
- 71 Hegel'in görüşlerinin isabetli eleştirileri için bkz: Popper, Karl, Raimund, **Açık Toplum ve Düşmanları**, (çev: Tunçay, Mete), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1967, Cilt 2.
- 72 Marx'ın Siyasi İktisadın Eleştirisine Katkı'da İleri sürdüğü bu sav, ilgili yazın alanında en çok tartışılmış savlardan biridir. Weber Protestan ahlâkında bunun sadece çalışma varsayımı olabileceğini söyler; Lévi-Strauss ise, Bororo ve Tupi'lerin mutfak tekniklerine ilişkin gözlemleriyle Marx'ın söz konusu savını ciddi ölçülerde sarsmış görünüyor. Bkz: Siyasi Kültür Bölümü.
- 73 Weydemeyer'e Mektup'tan nakleden, Aron, **Les Étapes...**, s.210.
- 74 Marx, Karl, **Critique des Programmes Socialistes de Gotha et d'Erfurt**, s.34.
- 75 Marx, Karl, **Fondements de la Critique de L'Économie Politique**, Antropos, 1968, Volume II, s.545.
- 76 **Critique des...**, s.35.
- 77 Marx, Karl, **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**, éd . sociales, 1969, s.274.
- 78 **Ak.**, s.346.

- 79 **Critique des...**, s.34.
- 80 **Le 18 Brumaire...**, s.127.
- 81 Aron, **Les Étapes...**, s.171 ve devamı.
- 82 Arendt, **La Crise...**, s.39-46.
- 83 Aron, **Les Étapes...**, s.146.
- 84 Badie, Bertrand, **Le Développement Politique**, Economica, 1988, s.35 ve devamı.
- 85 Lipset, S. Martin, **Siyasi İnsan**, (çev: Mete Tunçay), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1964, s.58.
- 86 **Ak.**, s.62.
- 87 Apter, David E., **Pour L'État Contre L'État**, Economica, 1988, s.53.
- 88 Apter, David E., **The Politics of Modernization**, The University of Chicago Press, s.426-429.
- 89 Apter, **Pour L'État...**, s.55.
- 90 **Ak.**, s.61.
- 91 **Ak.**, s.59.
- 92 **Ak.**, s.58.
- 93 Pretoryen toplumlar konusunda açıklamalar için bkz. Örs, Birsen, **Türkiye'de Askeri Müdahaleler**, Der Yayınevi, 1996, s.11-17.
- 94 Durkheim, É., **Les Règles de la Méthode Sociologique**, PUF, 1960, s.137. Keza bkz: Dogan, M., ve Pelassy, D., **Sociologie Politique Comparative**, Economica, 1982, Birinci Bölüm; Mills, Wright C., **L'Imagination Sociologique**, Maspero, 1968, s.146.

3. BÖLÜM NOTLARI

- 1 Aron, **Les Étapes de la Pensée Socoilogique**, Gallimard, 1967, s. 51.
- 2 Müteferrika, İbrahim, **Usûl-ül Hikem fi nizâm-ül Ümem**, Hicri 1144 (miladi 1732).
- 3 Thucydides, **Histoire de la Guerre du Péloponnès**, Cilt: I, Flammarion, 1966, Kitap II, Bölüm: XXXVI-XXXVII.
- 4 Parla, Taha, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İletişim Yayınları, 1989, bölüm 4.
- 5 Radcliffe-Brown, A.R., **Structure et Fonction dans la Société Primitive**, Minuit, 1968, s.60.

- 6 Tylor, E. B., **Primitive Culture**, Boston, 1871, s.1.
- 7 Pye, Lucien, - Verba, Sydney, **Political Culture and Political Development**, Princeton University Press, 1965, s.7-9 nakleden: Badie, Bertrand, **Culture et Politique**, Economica, 1983, s.14.
- 8 Durkheim, Émile, **De la Division du Travail Social**, PUF, 1973, s.46.
- 9 **Ak.**, s.43.
- 10 Malinowski, Bronislaw, **Une Théorie Scientifique de la Culture**, Maspero, 1968, s.35.
- 11 **Ak.**, s.36.
- 12 **Ak.**, s.36.
- 13 **Ak.**, s.36.
- 14 **Ak.**, s.131.
- 15 **Ak.**, s.38.
- 16 Malinowski, Bronislaw, **Les Dynamiques de L'Évolution Culturelle**, Payot, 1970, Bölüm II.
- 17 Malinowski, Bronislaw, **Les Argonautes du Pacifique Occidental**, Gallimard, 1963.
- 18 Mauss, Marcel, **Sociologie et Anthropologie**, PUF, 1968, s.160-164.
- 19 Radcliff-Brown, **age.**, s.55-57. Yazar, yaptığı bu ayrımla Windelband, Roscher, Dilthey ve Rickert gibi kalemlerin geleneğini izlemiş görünüyor. Bu konuda bkz: Weber, Max, **Essais...**, s.21. (Freund, Julien'in giriş yazısında)
- 20 Radcliff-Brown, **age.**, s.66.
- 21 **Ak.**, s.173 ve devamı.
- 22 **Ak.**, s.178 ve devamı.
- 23 **Ak.**, s.60.
- 24 Merton, Robert K., **Éléments de Théorie et de Méthode Sociologique**, Plon, 1965, değişik sayfalar. Keza bkz: Crozier, Michel, **Le Phénomène Bureaucratique**, Seuil, 1963, s.248-249, 250-256; **La Société Bloquée**, Seuil, 1976, s.94-96.
- 25 Crozier, Michel, **Le Phénomène...**, s. 237-242, 261; beklenmeyen sonuçlar toplumbilimlerde yerleşmiş bir bulgudur. Öyleki, toplumbilim sözlüklerine kadar tespitin yerleştiğini görebiliriz. Örneğin bkz: Boudon-Bourricaud, **Dictionnaire Critique de la Sociologie**, PUF, 1982, s.449. Yazarlar, ussal tavır alış veya kuralların beklenme-

yen sonuçlarına işaret etmektedir. Ussallık için geçerli bu tespit, hiç kuşkusuz işlevler için de söz konusudur.

- 26 Evans-Pritchard, E.E., **Sorcellerie, Oracle et Magie chez les Azandes**, Gallimard, 1970.
- 27 Evans-Pritchard, E.E., **Les Nuers**, Gallimard, 1968, s.210-211.
- 28 **Ak.**, s.203-204.
- 29 **Ak.**, s.168.
- 30 **Ak.**, s.177.
- 31 **Ak.**, s.220.
- 32 **Ak.**, s.211.
- 33 Darwin, **Théorie de L'Évolution**, PUF, 1969.
- 34 Frazer, James George, **Le Rameau d'Or**, Laffont, 1988, Chapitre I, (Le Roi du Bois).
- 35 Sapir, Edward, **Anthropologie**, Minuit, 1967, s.238-243.
- 36 Hermet, Guy, **Histoire des Nations et du Nationalisme en Europe**, Seuil, 1996, s.162.
- 37 Michel, Bernard, **Nations et Nationalismes en Europe Centrale**, Aubier, 1995, s.144.
- 38 Deliege, Robert, **Antropologie Sociale et Culture**, De Boeck, 1992, s.185.
- 39 Benedict, Ruth, **Kültür Örüntüleri**, (çev: Mustafa Topal), Öteki Yayınevi, 1997.
- 40 **Ak.**, s.254-255.
- 41 Sapir, **age**, s.37.
- 42 Geertz, Clifford C., **Bali, Interprétation d'une Culture**, Gallimard, 1983 s.83.
- 43 **Ak.**, s.160.
- 44 **Ak.**, s.153.
- 45 **Ak.**, s.161.
- 46 **Ak.**, s.239-255.
- 47 Boudon, Raymond, **A quoi sert la notion de structure ?**, Gallimard, 1968; Keza bkz: Corvez, Maurice, **Les Structuralistes**, Aubier-Montaigne, 1969.
- 48 Lévi-Strauss, Claude, **Anthropologie Structurale**, Plon, 1958-1974, s.225.

- 49 Lévi-Strauss, Claude, **Tristes Tropiques**, Plon, 1955, s.384.
- 50 Lévi-Strauss, Claude, **La Pensée Sauvage**, Plon, 1962, s.289; yazara göre ilkel düşünce mantıksız bir düşünce değil, farklı mantıkta bir düşüncedir. Bkz: Lévi-Strauss, Claude, **Anthropologie Structurale Deux**, Plon, 1973, s.8.3.
- 51 Lévi-Strauss, Claude, **Anthropologie...**, 1974, s.231; Girardet, Raoul, **Mythes et Mythologies Politiques**, Seuil, 1986; Balandier, Georges, **Sens et Puissance**, PUF, 1981, s.202-203; Aynı yazarın, **Anthropologie Politique**, PUF, 1984, s.9-10, 41, 217, 241; Mendras, Henri, **Éléments de Sociologie**, A. Colin, 1975.
- 52 Lévi-Strauss, Claude, **Anthropologie...**, 1958-1974, s.230.
- 53 **Ak.**, s.231.
- 54 Balandier, Georges, **Anthropologie Politique**, PUF, 1984, s.217.
- 55 M.Fortes-E.E.Evans-Pritchard, **Systèmes Politiques Africains**, PUF, 1964, s.162.
- 56 Lévi-Strauss, Claude, **Mythologiques**, C.4, **L'Homme Nu**, Plon, 1971, s.547; keza bkz: aynı yazarın **Le Cru et le Cuit**, Plon, 1964, s.201, 298 ve genel olarak birinci bölüm.
- 57 **Ak.**, s.547.
- 58 **Ak.**, s.546.
- 59 **Ak.**, s.557.
- 60 Lévi-Strauss, (1958-1974), s.306.
- 61 Verba, Sydney, « Comparative Political Culture », in Pye and Verba, **Political Culture and Political Development**, 1965, s.517 nakleden: Dogan/ Pelassy, **Sociologie Politique Comparative**, Economica, 1982, s.59.
- 62 Süleyman Paşa, **Hiss-i İnkılap**, Berksoy Matbası, İstanbul, 1958, s.50.
- 63 Güneş, Turan, **Araba Devrilmeden Önce**, Kaynak Yayınları, 1982, s.101.
- 64 Burhan Felek bu sözleri Milliyet'te yayınlanan köşe yazısında nakletmiştir.
- 65 İfade Turizm Bakanı olduğu dönemde Mesut Yılmaz'a aittir.
- 66 Ozankaya, Özer, **Köyde Toplumsal Yapı ve Siyasal Kültür**, AÜ SBF, 1971, s.140; nakleden, İlter, Turan, **Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış**, İÜ İktisat Fakültesi Yayınları, 1977, s.5.
- 67 Verba, Sydney, **age**, s.521 nakleden Dogan/Pelassy, **age**, s.65.

- 68 Gellner, Ernest, **Nations et Nationalisme**, Payot, 1983, s.23.
- 69 Ak., s.11.
- 70 Barthes, Roland, **Le Degré Zéro de L'Écriture**, Seuil, 1972.
- 71 Dogan/Pelassy, **age**, s.71.
- 72 Bu konularda özgün bir çalışmayı Ali Yaşar Sarıbay ve Süleyman Seyfi Ögün'ün yaptığını belirtelim. Bkz: **Bir Politikbilim Perspektifi**, ASA, 1988.

4. BÖLÜM NOTLARI

- 1 Apter, David E., **The Politics of Modernization**, The University of Chicago Press, 1965, s.vii.
- 2 Tocqueville, Alexis de, **De la Démocratie en Amérique**, Gallimard, 1968, s.29
- 3 Hoselitz, Bert F., **Aspects Sociologiques de la Croissance Économique**, Tendances Actuelles, 1977.
- 4 Rostow, W.W, **Les Étapes de la Croissance Économique**, Seuil, 1960; keza bkz: Cardoso, Henrique Fernando, **Sociologie du Développement en Amérique Latine**, Anthropos, 1969; Myrdal, Gunnar, **Une Économie Internationale**, PUF, 1958 Chapitre XII.
- 5 Badie, Bertrand, **Le Développement Politique**, Economica, 1988, s.5, keza bkz: Aron, Raymond, **Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle**, Gallimard, 1962, IV. Ders.
- 6 Badie, Bertrand, **L'Etat Importé**, Fayard, 1992.
- 7 Sürece ilişkin özellikler, Samuel Huntington'ın « The Problem of the Study of Political Change, the Change to Change », **Comparative Politics**, III, 3, April 1971'de yayınlanan makalesinden mülhemdir. Nakleden: Dogan/ Pelassy, **La Comparaison Internationale en Sociologie Politique**, litec, 1980, s.40-42.
- 8 Habermas, Jürgen, **Le Discours Philosophique de la Modernité, Douze Conférences**, Gallimard, 1988, s.2-3.
- 9 Hobsbawm, Eric, **Nations et Nationalisme**, Gallimard, 1990, s.80-81.
- 10 Viyanalı bir mimar (Adolf Loos), XIX. yy sonunda ABD'deki ikameti sırasında Amerikalıların giyim kuşam konusundaki birörnekliliğine özenle bakar. Avusturya'daki giysi farklılığını servarj döneminin bir uzantısı olarak görür. Modernleşme sürecinde giyim kuşam şeklinin hemen her tür coğrafyada sorun olduğu görülüyor. Bkz: Michel Bernard, **Nations et Nationalismes en Europe Centrale**, Aubier,

1996, s.139.

11 Rocher, Guy, **Introduction à la Sociologie Générale, 3. Le changement social**, HMH, 1968, s.143. Yazar, Riesman'dan naklediyor.

12 Rocher, Guy, **age, 2. L'organisation sociale**, HMH, 1968, s.109.

13 Mills, C. Wright, **Les Cols Blancs**, Maspero, 1966.

14 Osiris, Cecconi, **Croissance Économique et Sous-développement Culturel**, PUF, 1975, s.446-447.

15 Wilson, Woodrow, **L'État**, C.2, Giard & Brière, 1902.

16 Dinin toplumsal yaşamdan genel düzenleyici olarak geri çekilmesi konusunda bkz: Gauchet, Marcel, **Le Désenchantement du Monde**, Gallimard, 1985. Keza bkz: Aynı yazar, **La Religion dans la Démocratie**, Gallimard, 1998; Burdeau, Georges, **L'État**, Seuil, 1970.

17 Yovel, Yirmiyahu, **Spinoza et Autres Hérétiques**, Seuil, 1992.

18 Durkheim, Émile, **De la Division du Travail Social**, 8. Édition, PUF, 1967, s.238.

19 **Ak.**, s.238-242.

20 **Ak.**, s.238.

21 **Ak.**, s.238-239.

22 **Ak.**, s.241. Willems, Emilio, **Dictionnaire de Sociologie**, 1961, s.67.

23 Willems, Emilio, **age**, s.173. Ozankaya Özer, **Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, TDK, 1975, s.116.

24 Rocher, Guy, **Introduction à la Sociologie Générale**, Tome 3, HMH, 1968, s.129-130.

25 Ozankaya, Özer, **Toplumbilim...**, s.97.

26 Durkheim, **age**, s.343-344.

27 Durkheim, **age**, s.201. Durkheim'in bu görüşlerinin yorumu için bkz: Allard, Eric, « Émile Durkheim et la Sociologie Politique », Birbaum/Chazel (der), **Sociologie Politique**, T.1, A.Colin, 1971, s.19 ve Badie/Birbaum, **Sociologie de L'État**, Grasset, 1979, s.27-28.

28 Sadık Rifat Paşa, « İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Muta-zammin Risale », Kaplan/Enginün/Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I'de**, s.39, İÜ Yayın no:1874.

29 Hérodote, **L'Enquête**, Livre VII, Bab: 103-104. Démarate-Xerxès görüşmesinde.

30 Sungu, İ; « Tanzimat'ta Yeni Osmanlılar », **Tanzimat I**, s.856.

- 31 Hauriou, Maurice, **Précis du Droit Constitutionnel**, 2. Ed, 1929, s.101.
- 32 Commission des Communautés Européennes, Rapport sur la discipline budgétaire, Novembre, 1983, s.175. Nakleden: Dogan, M./Pelassy, D., **Le Moloch en Europe**, Economica, 1987, s.24.
- 33 Rose, Richard, **Public Employment in Western Nations**, Cambridge University Press, 1985, s.11'den nakleden: Dogan/Pelassy, age, s.26.
- 34 Rosanvallon, Pierre, **L'État en France**, Seuil, 1990, s.285.
- 35 Oktay, Cemil, **Yükselen İstemler Karşısında Türk Siyasal Sistemi ve Kamu Bürokrasisi**, İÜ Yayınları, No: 3163, s.154.
- 36 Çakır, Serpil, **Osmanlı Kadın Hareketi**, Metis, 1994, s.18-21; Ateş, Toktamış, **Seyyan Hanım ve Diğerleri**, Altın Kitaplar, 1998, s.11-17.
- 37 Dahl, Robert, **L'Analyse Politique Contemporaine**, Laffont, 1973, s.156-162.
- 38 Ak., s.125, 157,162.
- 39 Deutsch,Karl, "Social Mobilization and Political Development", **The American Political Science Review**, 3, 1961.
- 40 Germani, Gino, **Politique, Société et Modernisation**, Duculot, 1972, Chapitre 3.
- 41 Lerner, Daniel, **The Passing of Traditonal Society**, Glencoe Free Press, 1958.
- 42 Ak., s.47 ve devamı.
- 43 Parsons, Talcott, **Sociétés, Essai sur leur Évolution Comparée**, Dunod, 1973, s.9-11; Silverman, David, **La Théorie des Organisations**, Dunod, 1973, s.24-36.
- 44 Sistem kavramına ilişkin Türkçe metin için bkz:Kalaycıoğlu, Ersin, **Çağdaş Siyasal Bilim**, Beta, 1984, Bölüm 2.
- 45 Easton, David, **Analyse du Système Politique**, Colin, A., 1974, s.33, Easton'la ilgili bkz: Tekeli, Şirin, **David Easton'ın Siyaset Teorisine Katkısı Üzerine bir Deneme**, İÜ İktisat Fakültesi Yayınları, 1976; Lapierre, Jean-William, **L'Analyse des Systèmes Politiques**, PUF, 1973; İlter Turan, **Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış**, İÜ İktisat Fakültesi Yayınları, 1977; Yücekök, Ahmet N., **Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**, AÜ SBF Yayınları, 1971, s.21-26.
- 46 Weber, Max, **L'Éthique Protestante et L'Esprit du Capitalisme**, Plon, Paris, 1967, s.13-14.

- 47 Tocqueville, Alexis de, **L'Ancien Régime et La Révolution**, Gallimard, Paris, 1967, s.45; Keza bkz:Le Roy-Ladurie, Emmanuel, **L'État Royal 1460-1610**, Hachette, 1987.
- 48 Almond, G.A./Powell, B.G., **Analyse Comparé des Systèmes Politique**, Les Editions Internationales, 1972, s.25.
- 49 **Ak.**, s.28.
- 50 **Ak.**, s.142-143.
- 51 Weber, Max, **Essais....**, s.119 ve devamı.
- 52 Lagroye, Jacques, **Sociologie Politique**, Dalloz, 1993, s.53-56.
- 53 Apter, David, **Pour L'État contre L'État**, Economica, 1988, s.42.
- 54 Huntington, P., Samuel, «Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma », (çev: Ergun Özbudun), **AÜHF Dergisi**, C:22-23, s:1-4, s.65.
- 55 **Ak.**, s.65.
- 56 Huntington, P., Samuel, **Political Order in Changing Societes**, Yale Univesity Press, 1968, s.12-23.
- 57 Huntington, Siyasal....., s.66.
- 58 Huntington, **Political Order in...**, s. 79
- 59 Myrdal, G., « l'État mou dans les pays 'sous-développés », **Revue Tiers Monde** C:X, N:37.
- 60 Onar, S.S, **İdare Hukukunun Umumi Esasları**, 3.Baskı, Hak Kitapevi, İstanbul, 1960, C.1, s.248.
- 61 Badie, Bertrand, **Le Développement Politique**, Economica, 1988, s.58-60.
- 62 Meşruiyet bunalımının çözüme bağlanmasını Avrupa örnekleri etrafında inceleyen Schulze, bu sürecin ne denli güçlükler içerdiğini tahlil etmektedir. Bkz: Schulze, Hagen, **État et Nation dans L'Histoire de L'Europe**, Seuil, 1996, s.101, 102,112,160, 173, 179, 209-228-229. Genel olarak milliyetçilik konusunu ele alan yapıtlar bu hususun altını özellikle çizerler. Örnekler arasında Eric Hobsbawm ve Ernest Gellner'i saymak gerekir. Bkz: Hobsbawm, **age**, s.107-111, 114, 117; Gellner, **Nations et...**, s.12, 26, 187. Gellner kültürden hareket ettiği ölçüde, milliyetçiliğin meşruiyet yaratma eksenini tahlil eder.
- 63 Lerner, Daniel, **The Passing of Traditional Society**, Glencoe Free Press, 1958.
- 64 Mills, **L'Imagination Sociologique**, Maspero, s.145.
- 65 Weber, Max, **l'Éthique Protestante et L'Esprit du Capitalisme**, Plon, 1967, Avant-Propos.

- 66 Skocpol, Theda, « Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi », **Tarihsel Sosyoloji**, (ed: Skocpol), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1989, s.7.
- 67 Annales okulu konusunda bkz: Bourd , Guy-Martin, Herv , **Les  coles Historiques**, Seuil, 1983, bölüm 9.
- 68 Bu tespit Bloch'tan çok daha önce Voltaire'in yapt ı bir tespit oluyor. Bugün aynı yaklaşımla ileri sürülen savlardan biri tek bir modern toplum veya tek bir modernleşme değil, birçok modern toplum ve farklı modernleşmeler olduğu yolundadır.
- 69 Bloch, Marc, **Feodal Toplum**, ( ev: Kılıçbay, M.A.), Savaş Yayınları, 1983, s.558.
- 70 Braudel, Fernand, **La M diterran e et le Monde M diterran en   L' poque de Philippe II**, volume III, A.Colin, 1990, s.47.
- 71 Braudel, **v.I**, s.11 ve 18.
- 72 Braudel, **v.II**, s.47.
- 73 Wallerstein, I., **Le Syst me du Monde du XV. Si cle   nos Jours**, Flammarion, 1980.
- 74 Braudel, **age**., 1990, s.414.
- 75 **Ak.**, s.435.
- 76 **Ak.**, s.9.
- 77 **Ak.**, s.21. Büyük ve geniş arazili siyasi örgütlenmelerin s z konusu  ağlar için bu ortak  zelliğine dikkat  eken bir başka yazar Hagen Schulze oluyor. Bkz: **age**, s.51.
- 78 **Ak.**, s.587.
- 79 Anderson, Perry, **Les Passages de L'Antiquité au Féodalisme**, Maspero, 1977.
- 80 Skocpol, **age**, s.170.
- 81 Root, Hilton L., **La Construction de l' tat Moderne en Europe, La France et L'Angleterre**, PUF, 1994, s.317-320,321.
- 82 Moore, Barrington, **Les Origines Sociales de la Dictature et de la Démocratie**, Maspero, 1969, s.7.
- 83 **Ak.**, s.343-344.
- 84 **Ak.**, s.337.
- 85 Henri, Pirenne, **Orta ağ Kentleri**, ( ev: şadan Karadeniz), Dost, 1982.
- 86 Tilly, C., **La Vendée-Révolution et Contre Révolution**, Fayard, 1970.

- 87 Rokkan, Steine, « Un modèle géo-économique et géopolitique de quelques ressources de variations en Europe de l'ouest », **Communications**, 1987.
- 88 Braudel, **age**, Volume II, 1990, s.383.
- 89 Furet, François, « L 'idée démocratique est l'avenir de l'idée socialiste », **le Monde de la Révolution Française**, No:1, s.28.
- 90 Tilly, Charles, **Contrainte et Capital dans la Formation de l'Europe 990-1990**, Aubier, 1992.
- 91 Braudel, **age**, Volume II, s.623.
- 92 Tilly, Charles, **Les Révolutions Européennes 1492-1992**, Seuil, 1993, s.65.
- 93 Jouvenel, Bertrand de, **Du pouvoir, Histoire Naturelle de sa Croissance, Cheval Ailé**, Genève, 1947, değişik sayfalar.
- 94 Elias, Norbert, **La Dynamique de L 'Occident**, Calmann-Lévy, 1975.
- 95 **Ak.**, s.97.
- 96 **Ak.**, Chapitre I.
- 97 Braudel, Fernand, **Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme**, C.2 **Les jeux de l'échange**, A.Colin, 1979, s.618-666.
- 98 Bugün devletin kurum olarak kazandığı önemi vurgulayan başka bir çalışma M.Dogan/D.Pelassy'nin çalışması oluyor.Bkz: **Le Moloch en Europe**, Economica, 1997. Keza olguyu salt Fransız örneği etrafında ele alan bir çalışma için bkz: Rosanvallon, Pierre, **L'État en France de 1789 à nos jours**, Seuil, 1990.
- 99 Bu konuda Hagen Schulze'un isabetli tespitleri vardır. Bkz: **État et...**, 4. Bölüm.
- 100 Albertoni, Ettore A., **Doctrine de la Classe Politique et Théorie des Élites**, Méridiens, 1987, s.58.
- 101 Gabel, Joseph, Une Lecture Marxiste de la Sociologie Religieuse de Max Weber, **CIS**, V:XLVI, s.56-57, 59-60, 62; Malberg, R.Carré de, **Contribution à la Théorie Générale de L'État**, Sirey, C.1, 1922, s.288-300.
- 102 Habermas, Jürgen, **Droit et Démocratie, Entre faits et normes**, Gallimard, 1997, s.162.
- 103 Cassirer, Ernst, **La Philosophie des Formes Symboliques 2. La Pensée Mythique**, Minuit, 1972, s.20.
- 104 Nakleden: Arendt, **La Crise...**, önsözde.
- 105 Tocqueville, **age**, s.365.
- 106 Özel, İsmet, **Bir Yusuf Masalı**, Şule Yayınları, 1999.

KAYNAKÇA

- Albertoni, Ettore A., **Doctrine de la Classe Politique et Théorie des Élités**, Méridiens, 1987.
- Allard, Eric, «Émile Durkheim et la sociologie politique », Birnbaum, P.,/Chazel, F., (der), **Sociologie Politique**, T.1, A.Colin, 1971.
- Almond, G.A.,/Powell, B.G., **Analyse Comparé des Systèmes Politique**, Les Editions Internationales, 1972.
- Althusser, Louis, **Montesquieu La Politique et L'Histoire**, PUF, 1959.
- Anderson, Perry, **Les Passages de L'Antiquité au Féodalisme**, Maspero, 1977.
- Anheger, Robert, « Hazerfen Hüseyin Efendi'nin Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Mülâhazaları », **Türkiyat Mecmuası** X, (1953)
- Apter, David E., **Pour L'État Contre L'État**, Economica, 1988.
- Apter, David E., **The Politics of Modernization**, The University of Chicago Press, 1965.
- Arendt, Hannah, **La Crise de la Culture**, Gallimard, 1972.
- Arendt, Hannah, **Qu'est-ce que la Politique**, Seuil, 1993.
- Aristote, La Politique, Marcel Prélôt çevirisi, Gonthier, PUF, 1964. Livre III.
- Arkoun, M., "Comment Lire Le Coran", Kuran'ın Fransızca baskısında yayınlanan makale, Garnier Flammarion, 1970.
- Arkoun, M., Religion et Société, d'après L'Exemple de L'Islam ", **Studia Islamica**, LV
- Arnaud, Pierre, **Sociologie de Comte**, PUF, 1969.
- Aron, Raymond, **Démocratie et Totalitarism**, Gallimard, 1965.
- Aron, Raymond, **Dix-huit leçons sur la société industrielle**, Gallimard, 1962, IV. Ders.
- Aron, Raymond, **Études Politiques**, Gallimard, 1972.
- Aron, Raymond, **Les Étapes de la Pensée Sociologique**, Gallimard, 1967.
- Ateş, Toktamış, **Seyyan Hanım ve Diğerleri**, Altın Kitaplar, 1998.
- Badie, B.,/Birnbaum, P., **Sociologie de L'État**, Grasset, 1979.
- Badie, Bertrand, **Culture et Politique**, Economica, 1983.
- Badie, Bertrand, **L'Etat Importé**, Fayard, 1992.
- Badie, Bertrand, **Le Développement Politique**, Economica, 1988.
- Balandier, Georges, **Anthropologie Politique**, PUF, 1984.
- Balandier, Georges, **Sens et Puissance**, PUF, 1981.
- Balazs, Etienne, **La Bureaucratie Céleste**, Gallimard, 1968.
- Barthes, Roland, **Le Degré Zéro de L'Écriture**, Seuil, 1972.

- Benedict, Ruth, **Kültür Örüntüleri**, (çev: Mustafa Topal), Öteki Yayınevi, 1997.
- Birnbaum, Pierre, **Sociologie de Tocqueville**, PUF, 1970.
- Bloch, Marc, **Feodal Toplum**, (çev: Kılıçbay, M.A.), Savaş Yayınları, 1983.
- Bloch, Marc, **Les Rois Thaumaturges**, Paris, 1922.
- Boudon, R.,/Bourricaud, F., **Dictionnaire Critique de la Sociologie**, PUF, 1982.
- Boudon, Raymond, **A quoi sert la notion de structure ?**, Gallimard, 1968.
- Bourdé, Guy/Martin, Hervé, **Les Écoles Historiques**, Seuil, 1983.
- Braudel, Fernand, **Civilisation Matérielle, Économie et Capitalisme**, c.2 Les jeux de l'échange, A.Colin, 1979.
- Braudel, Fernand, **La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à L'Époque de Philippe II**, volume 1-3, A.Colin, 1990.
- Burdeau, Georges, **L'État**, Seuil, 1970.
- Caillois, Roger, **L'Homme et le Sacré**, Gallimard, 1991.
- Caillois, Roger, **Le Mythe et L'Homme**, Gallimard, 1987.
- Cardoso, Henrique Fernando, **Sociologie du Développement en Amérique Latine**, Anthropos, 1969.
- Cassirer, Ernst, **Essai sur L'Homme**, Minuit, 1988.
- Cassirer, Ernst, **La Philosophie des Formes Symboliques**, 2. **La Pensée Mythique**, Minuit, 1972.
- Chagnollaud, Dominique, **Introduction à la Politique**, 1996.
- Chevallier, Jean-Jacques, **Les Grandes Oeuvres Politiques**, A. Colin, 1966.
- Clastres, Pierre, **La Société contre L'État**, Minuit, 1974.
- Cloulas, Ivan, « L'Avènement des Nouveaux Princes » **L'Italie de la Renaissance**, Fayard, 1990.
- Corvez, Maurice, **Les Structuralistes**, Aubier-Montaigne, 1969.
- Crozier, Michel, **La Société Bloquée**, Seuil, 1976.
- Crozier, Michel, **Le Phénomène Bureaucratique**, Seuil, 1963.
- Çakır, Serpil, **Osmanlı Kadın Hareketi**, Metis, 1994.
- Dagron, Gilbert, **Empreur et Prêtre, Étude sur le Césaropapisme Byzantin**, Gallimard, 1996.
- Dahl, Robert, **L'Analyse Politique Contemporaine**, Laffont, 1973.
- Darwin, **Théorie de L'Évolution**, PUF, 1969.
- Deliege, Robert, **Antropologie Sociale et Culture**, De Boeck, 1992.
- Deutsch, Karl, "Social Mobilization and Political Development", **The American Political Science Review**, 3, 1961.

- Dogan, M.,/Pelassy, D., **La Comparaison Internationale en Sociologie Politique**, litec, 1980.
- Dogan, M.,/Pelassy, D., **Le Moloch en Europe**, Economica, 1987.
- Dogan, M.,/Pelassy, D., **Sociologie Politique Comparative**, Economica, 1982.
- Ducellier, Alain, **Le Drame de Byzance**, Hachette, 1976.
- Dumézil, Georges, **Mythe et Épopée**, Gallimard, Quarto, 1995.
- Durkheim, Émile, **De la Division du Travail Social**, 8. Édition, PUF, 1967.
- Durkheim, Émile, **Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse**, PUF, 4. Basım, 1960.
- Durkheim, Émile, **Les Règles de la Méthode Sociologique**, PUF, 1960.
- Durkheim, Émile, **Montesquieu et Rousseau, Précurseurs de la Sociologie**, (ilk metin Latince), Marcel Rivière et Cie, 1966.
- Easton, David, **Analyse du Système Politique**, Armand Colin, 1974.
- Eliade, Mircea, **Aspects du Mythe**, Gallimard, 1963.
- Eliade, Mircea, **La Nostalgie des Origines**, Gallimard, 1971.
- Eliade, Mircea, **Le Mythe de L'Éternel Retour**, Gallimard, 1969.
- Eliade, Mircea, **Le Sacré et le Profane**, Gallimard, 1965.
- Elias, Norbert, **La Dynamique de L 'Occident**, Calmann-Lévy, 1975.
- Eroğul, Cem, « Siyasal Düzenlerin Sınıflandırılmasına İlişkin Birkaç Tarihsel Örnek ve Tartışma », **Prof.Dr. Ahmet Şükrü Esmer'e Armağan**, AÜ Basımevi, 1981.
- Evans-Pritchard, E.E., **Les Nuers**, Gallimard, 1968.
- Evans-Pritchard, E.E., **Sorcellerie Oracle et Magie chez les Azandes**, Gallimard, 1970.
- Fortes M.,/Evans-Pritchard E. E., **Systèmes Politiques Africains**, PUF, 1964.
- Frazer, James George, **Le Rameau d'or**, Laffont, 1988.
- Freund, Julien, **Qu'est-ce que la Politique ?**, Sirey, 1965.
- Freund, Julien, **Sociologie de Max Weber**, PUF, 1968.
- Furet, François, « L 'idée démocratique est l'avenir de l'idée socialiste », **Le Monde de la Révolution Française**, No:1.
- Gabel, Joseph, Une Lecture Marxiste de la Sociologie Religieuse de Max Weber, **CIS**, V:XLVI.
- Gardet, L., **La Cité Musulmane**, J. Vrin, 1961.
- Gauchet, Marcel, **La Religion dans la Démocratie**, Gallimard, 1998.
- Gauchet, Marcel, **Le Désenchantement du Monde**, Gallimard, 1985.

- Geertz, Clifford C., **Bali, Interprétation d'une Culture**, Gallimard, 1983.
- Gellner, Ernest, **Nations et Nationalisme**, Payot, 1983.
- Germani, Gino, **Politique, Société et Modernisation**, Duculot, 1972.
- Girardet, Raoul, **Mythes et Mythologies Politiques**, Seuil, 1986.
- Gustolf, Georges, **Mythe et Métaphysique**, Flammarion, 1984.
- Güneş, Turan, **Araba Devrilmeden Önce**, Kaynak Yayınları, 1982.
- Habermas, Jürgen, **Droit et Démocratie, Entre Faits et Normes**, Gallimard, 1997.
- Habermas, Jürgen, **Le Discours Philosophique de la Modernité**, Douze conférences, Gallimard, 1988.
- Hauriou, Maurice, **Précis du Droit Constitutionnel**, 2. Ed, 1929.
- Hegel, G.W.F., **Principes de la Philosophie du Droit**, Gallimard, 1973.
- Hegel, G.W.F., **Morceaux Choisis**, Gallimard, 1969.
- Hermet, Guy, **Histoire des Nations et du Nationalisme en Europe**, Seuil, 1996.
- Hérodote, **L'Enquête**, Livre VII.
- Hobsbawm, Eric, **Nations et Nationalisme**, Gallimard, 1990.
- Hoselitz, Bert F., **Aspects Sociologiques de la Croissance Économique**, Tendances Actuelles, 1977.
- Huntington, P., S., « The Problem of the Study of Political Change, the Change to Change », **Comparative Politics**, III, 3, April 1971.
- Huntington, P. S., **Political Order in Changing Societies**, Yale University Press, 1968.
- Huntington, P. S., «Siyasal Gelişme ve Siyasal Bozulma », (çev: Ergun Özbudun), **AÜHF Dergisi**, C:22-23.
- Jamous, Haroun, **Sociologie de la Décision**, CNRS, 1969.
- Jouvenel, Bertrand de, **Du pouvoir, Histoire Naturelle de sa Croissance**, Cheval Ailé, Genève, 1947.
- Kalaycıoğlu, Ersin, **Çağdaş Siyasal Bilim**, Beta, 1984.
- Kant, Immanuel, **La Raison Pure**, textes choisis, PUF, 1971.
- Karpat, Kemal, **Türk Demokrasi Tarihi**, Afa Yayınları, 1996.
- Lagroye, Jacques, **Sociologie Politique**, Dalloz, 1993.
- Laoust, H., **Les Schismes dans L'Islam**, Payot, 1965.
- Lapierre, Jean-William, **L'Analyse des Systèmes Politiques**, PUF, 1973.
- Le Roy-Ladurie, Emmanuel, **L'État Royal 1460-1610**, Hachette, 1987.

- Lecomte, Patrick ve Denni, Bernard, **Sociologie du Politique**, Presses Universitaires de Grenoble, 1990.
- Lefebvre, Henri, **Le Matérialisme Dialectique**, PUF.
- Lefort, Claude, **Le Travail de L'Oeuvre Machiavel**, Gallimard, 1972.
- Legrand, Gérard, **Vocabulaire Bordas de la Philosophie**, Bordas, 1986.
- Lerner, Daniel, **The Passing of Traditional Society**, Glencoe Free Press, 1958.
- Lévi- Strauss, Claude, **Anthropologie Structurale Deux**, Plon, 1973.
- Lévi- Strauss, Claude, **Anthropologie Structurale**, Plon, 1958-1974.
- Lévi- Strauss, Claude, **Mythologiques, c.2, Le Cru et le Cuit**, Plon, 1964.
- Lévi- Strauss, Claude, **La Pensée Sauvage**, Plon, 1962.
- Lévi- Strauss, Claude, **Mythologiques, c.4, L'Homme Nu**, Plon, 1971.
- Lévi- Strauss, Claude, **Tristes Tropiques**, Plon, 1955.
- Lévy-Bruhl, Lucien, **La Mentalité Primitive**, Alcan, 1922.
- Lévy-Bruhl, Lucien, **La Mytologie Primitive**, Alcan, 1935.
- Lewis, Bernard, **Le Langage Politique de L'Islam**, Gallimard, 1988.
- Lipset, S. Martin, **Siyasi İnsan**, (çev: Mete Tunçay), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1964.
- Machiavel, Nicolas, **Discours sur la Première Décade de Tite-Live**, Berger-Levrault, 1980.
- Machiavel, Nicolas, **Le Prince**, Gallimard, 1962.
- Machiavelli, Nicolas, **Le Prince**, Texte Intégral, Nathan, 1991.
- Malberg, R.Carré de, **Contribution à la Théorie Générale de L'État**, Sirey, c.1, 1922.
- Malinowski, Bronislaw, **Les Argonautes du Pacifique Occidental**, Gallimard, 1963.
- Malinowski, Bronislaw, **Les Dynamiques de L'Évolution Culturelle**, Payot, 1970.
- Malinowski, Bronislaw, **Une Théorie Scientifique de la Culture**, Maspero, 1968.
- Manent, Pierre, **Tocqueville et la Nature de la Démocratie**, Julliard, 1982.
- Mardin, Şerif, **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri**, 1895-1908, İletişim Yayınları, 1983.
- Marx, Karl, **Critique des Programmes Socialistes de Gotha et d'Erfurt**, Paris, 1936.

- Marx, Karl, **Fondements de la Critique, de L'Économie Politique**, Antropos, 1968.
- Marx, Karl, **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**, éd . sociales, 1969.
- Marx, Karl, **Oeuvres**, Pléiade, Gallimard. 1958.
- Mauss, Marcel, **Sociologie et Anthropologie**, PUF, 1968.
- Mendras, Henri, **Éléments de Sociologie**, A. Colin, 1975.
- Merton, Robert K., **Éléments de Théorie et de Méthode Sociologique**, Plon. 1965.
- Michel, Bernard, **Nations et Nationalismes en Europe Centrale**, Aubier, 1995.
- Mills, C. Wright, **Les Cols Blancs**, Maspero, 1966.
- Mills, C. Wright , **L'Imagination Sociologique**, Maspero, 1968.
- Mithat Cemal, **Mehmet Akif**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.
- Montesquieu, **Considérations sur les Causes de la Grandeur des Romains et de leur Décadance**, Libraire des Bibliophiles, 1876.
- Montesquieu, **L'Esprit des Lois**, Gramer Frères, tarihsiz.
- Montesquieu, **Lettres Persanes**, Garnier Flammarion, 1964.
- Moore, Barrington, **Les Origines Sociales de la Dictature et de la Démocratie**, Maspero, 1969.
- Müteferrika, İbrahim, **Usûl-ül Hikem fi nizâm-ül Ümem**, Hicri 1144 (miladi 1732).
- Myrdal, Gunnar, « l'État mou dans les pays sous-développés », **Revue Tiers Monde** C:X, N:37.
- Myrdal, Gunnar, **Une Économie Internationale**, PUF, 1958.
- Oktay, Cemil, **Yükselen İstemler Karşısında Türk Siyasal Sistemi ve Kamu Bürokrasisi**, İÜ Yayınları, No: 3163.
- Onar, S.S, **İdare Hukukunun Umumi Esasları**, 3.Baskı, Hak Kitapevi, İstanbul, 1960, C.1.
- Osiris, Cecconi, **Croissance Économique et sous-développement culturel**, PUF, 1975.
- Ozankaya, Özer, **Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, TDK, 1975.
- Örs, Birsen, **Türkiye'de Askeri Müdahaleler**, Der Yayınevi, 1996.
- Özel, İsmet, **Bir Yusuf Masalı**, Şule Yayınları, 1999.
- Parla, Taha, **Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm**, İletişim Yayınları, 1989.
- Parsons, Talcott, **Sociétés, Essai sur leur évolution comparée**, Dunod, 1973.

- Pirenne, Henri, **Ortaçağ Kentleri**, (çev: Şadan Karadeniz), Dost, 1982.
- Popper, Karl Raimund, **Açık Toplum ve Düşmanları**, (çev: Tuncay, Mete), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1967, Cilt 2.
- Radcliffe-Brown, A.R., **Structure et Fonction dans la Société Primitive**, Minuit, 1968.
- Ratzel, Friedrich, **La Géographie Politique**, Fayard, 1987.
- Rocher, Guy, **Introduction à la Sociologie Générale**, Cilt 1-3, HMH, 1968.
- Rokkan, Steine, « Un modèle géo-économique et géopolitique de quelques ressources de variations en Europe de l'ouest », **Communications**, 1987.
- Romilly, J., **Pourquoi la Grèce ?**, Fallois, 1992.
- Root, Hilton L., **La Construction de l'État Moderne en Europe, La France et L'Angleterre**, PUF, 1994.
- Rosanvallon, Pierre, **L'État en France de 1789 à nos jours**, Seuil, 1990.
- Rosanvallon, Pierre, **L'État en France**, Seuil, 1990.
- Rostow, W.W., **Les Étapes de la Croissance Économique**, Seuil, 1960.
- Sadık Rifat Paşa, « İdare-i Hükümetin Bazı Kavâid-i Esasiyesini Muta-zammın Risale », Kaplan/Enginün/Emil, **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I**, İÜ Yayın no:1874.
- Sapir, Edward, **Anthropologie**, Minuit, 1967.
- Sarıbay, Ali Yaşar/Öğün, Süleyman Seyfi, **Bir Politikbilim Perspektifi**, ASA, 1988.
- Sartori, Giovanni, **Théorie de la Démocratie**, A.Colin, 1973.
- Schulze, Hagen, **État et Nation dans l'Histoire de L'Europe**, Seuil, 1996.
- Silverman, David, **La Théorie des Organisations**, Dunod, 1973.
- Skocpol, Theda, « Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi », **Tarihsel Sosyoloji**, (ed: Skocpol), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1989.
- Sungu, İ., « Tanzimat'ta Yeni Osmanlılar », **Tanzimat I**, Maarif Matbaası, 1940.
- Süleyman Paşa, **Hiss-i İnkılap**, Berksoy Matbası, İstanbul, 1958.
- Tekeli, Şirin, **David Easton'ın Siyaset Teorisine Katkısı Üzerine Bir Deneme**, İÜ İktisat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Thucydides, **Histoire de la Guerre du Péloponnès**, Cilt: I, Flammarion, 1966.
- Tilly, Charles, **Contrainte et Capital dans la Formation de l'Europe 990-1990**, Aubier, 1992.

- Tilly, Charles, **La Vendée-Révolution et Contre Révolution**, Fayard, 1970.
- Tilly, Charles, **Les Révolutions Européennes 1492-1992**, Seuil, 1993.
- Tocqueville, Alexis de, **De la Démocreatie en Amérique**, Gallimard, 1968.
- Tocqueville, Alexis de, **L'Ancien Régime et La Révolution**, Gallimard, Paris, 1967.
- Tocqueville, Alexis de, **Souvenirs**, Gallimard, 1964.
- Tocqueville, Alexis de, **Voyage en Amérique**, Gallimaard, 1964.
- Turan, İter, **Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış**, İÜ İktisat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Tylor, E. B., **Primitive Culture**, Boston, 1871.
- Valadier, Paul, **Machiavel et la Fragilité du Politique**, Seuil, 1996.
- Vancourt, Raymond, **Kant**, PUF, 1971.
- Veldet, Hıfzı [Velidedeoğlu], «Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat», **Tanzimat 1**, Maarif Matbaası, 1940.
- Wallerstein, I., **Le Système du Monde du XV. Siècle à nos Jours**, Flammarion, 1980.
- Weber, Max, **Économie et Société**, T: 1, Plon, 1971.
- Weber, Max, **Essais sur la Théorie de la Science**, Plon, 1965.
- Weber, Max, **L'Éthique Protestante et L'Esprit du Capitalisme**, Plon, Paris, 1967.
- Weber, Max, **Le Savant et le Politique**, U.G.E, 1963.
- Weber, Max, **Sociologie du Droit**, PUF, 1986.
- Willems, Emilio, **Dictionnaire de Sociologie**, 1961.
- Wilson, Woodrow, **L'État**, c.2, Giard & Brière, 1902.
- Wittfogel, Karl, **Le Despotisme Oriental**, Minuit, 1977.
- Yovel, Yirmiyahu, **Spinoza et Autres Hérétiques**, Seuil, 1992.
- Yücekök, Ahmet N., **Türkiye'de Örgütlenmiş Dinin Sosyo-Ekonomik Tabanı**, AÜ SBF Yayınları, 1971.

DİZİN

A

- Abdülaziz, 37
 Abdülhamit, 148, 250
 Acem Mektupları, 98
 Adam olmaya geçiş (initiation), 222
 Âdetler ve kanunlar, 87
 Agathockles, 79, 81
 Ahlâkçı risaleleri, 224
 Akdeniz, 316
 Aktarma yeteneği, 284
 Allard, 359
 Almond ve Verba, 215, 216, 220, 221
 Alt kültür, 223
 Alt yapı, 127
 Althusser, 90
 Altın çağ, 16
 Altın Dalı koparmak, 191
 Amaç değerler, 146-150
 Amerika'da Amerika'dan daha fazlasını görmek, 103
 Amerika'da Demokrasi, **2.4**
 Annales Okulu, 316
 Anarşi halinde düzen, 186
 Anderson, 321
 Anima, 189
 Animacılık, 189
 Animizm, 188
 Anomi, 256, 288
 Antropik 42
 Aporia, 124, 132
 Apter'in Siyasi Düzenleri Sınıflandırması, **2.9**, 145, 152
 Araç değerler, 150-152, 283
 Arendt, 133, 237
 Aristo, **2.1**, 6, 7, 12, 57, 58, 64, 89
 Aristo'nun Siyasi Düzenleri Sınıflandırması, **2.1**, 59

- Arkoun, 359
 Aron, 84, 127, 132, 165, 197
 Artı değer, 128
 Arunta yerlileri, 22
 Arz-ı mevud, 21
 Aşkın ölçüler (değerler), 87,88
 Aşkın, 25
 Asr-ı saadet, 19
 Ateş, 359
 Atfen meşru, 28
 Auctoritas, 14
 Avam-seçkin diyalogu, 223
 Ayine-i devlet, 75
 Azandeler, 182, 183, 184, 191

B

- Badie, 349
 Baki, 38
 Balandier, 211, 222
 Barthes, 353
 Battal Gazi, 195
 Beklenmeyen sonuçlar, 181
 Benedict, 198, 200, 202,
 Benzeşme, 32
 Bloch, 312, 313, 315
 Bergama, 118
 Berlin Duvarı, 86
 Betimleyici disiplinler, 206
 Beyaz yakalılar, 247
 Bilimsel yansızlık, 105
 Birarada olma hali, 88, 102
 Birleşik Devletler 130
 Biyolojik belirleyicilik, 176
 Biyolojinin tayin etmediği kültür kalıbı, 201
 Bizans, 15
 Bizanslılar, 194
 Boas, 196, 198, 199, 198, 199
 Bororolar, 212
 Bozulma, 293, 94

Braudel, 109, 315-316, 319,
320, 330, 338
Brezilya, 122
Bubesc, 319
Bunalım takvimi, 305
Burhan Felek, 219, 352
Burjuva sivil toplumu, 125
Büyük uygulamasının ikinci yasası,
190
Büyük, 182, 183
Büyücünün bir şeyin aslını taklitte
yapması, 190
Büyük İskender, 195
Büyük Petro, 87
Buyurganlık, 34
Büyüsel düşünme, 189

C,Ç

Çağdaş bürokrasiler, 46
Çakır, 355
Çarlık Rusyası, 118
Cassirer, 342
Cemaatçı ve yerel siyasi kültür,
218
Cemal Gürsel, 219
Cevdet Kerim İncedayı, 219
Çevresine aşırı nüfuz etmiş siyasi
örgütlenme, 260
Cezayir, 334
Charles Quint, 319
Cılık devlet, 301
Çin imparatoru, 14
Clastres, 344
Çoğulcu cumhuriyet, 59
Çoğulcu nitelikteki
toplumsallaştırma, 227
Çoğulcu siyaset üslubu, 61, 94,
157, 266, 299
Çoğulcu siyasi seçkinler düzeni,
140, 141
Çoğulcu ve uzlaşmacı düzenler
157
Çoğulun birliği, 179

Çoğunluk diktası, 59
Comte, **2.5**, 116
Cumhuriyet toplumu, 102
Cumhuriyet, 88, 91, 92, 93, 95

D

Dahl, 265, 266
Dakiklik, 19, 48
Dar'ül harb, 24
Dar'ül İslam, 24
Darius, 74
Darwin, 187,
Değerler ve siyaset, **2.9**
Deliege, 351
Demokrasi Çağında Despotluk,
2.4, 115
Demokrasi, 61
Descartes, 9
Despotluğun belirleyici niteliği, 89
Despotluk, **2.3**, 88, 96, 97, 102
Deutsch, 265
Devlet Denetleme Kurulu, 197
Devlet yöneticilerine öğütler, 75
Devletçi bürokrat düzenler, 292
Devletçi düzenler, 157, 158
Devletin özet tarihi, 333
Devşirme çocuklar, 287
Devşirmeleştirme, 253
Diginis Akritas, 195
Dikey devingenlik, 37, 255
Dil, 205
Diyalektik, 124
Diyalogsuzluk düzenleri, 60
Dobular, 201
Dogan ve Pelassy, 227
Doğrusallık, 19
Doğu merkezîyetçiliği, 321
Döngüsellik, 19
Droysen, 105
Ducellier, 347
Dumézil, 9
Dünya iktisadiyatı, 316
Dünyevileşme, 251

Durkheim, 32, 91, 93, 146, 161,
168, 177, 178, 187, 188,
204, 254-257, 268, 270,
310-313
Düzen kurma, 68, 81
Düzenlenmiş düzensizlik, 184

E

Easton, 274
Elbe Nehri, 320
Eliade, 343-344, 361
Elkin, A.P, 344
Elliot-Smith, 196
Elias, 338
Emek değer, 128
Emek-sermaye çelişkisi, 127
Empati, 109, 254, 273, 288
Enflasyon canavarı, 184
Erkek anne, 178
Eroğul, 345
Eşitçi toplum, 109, 110
Eşitçi ve merkezîyetçi eğilimler,
2.4, 115
Eşitlikçi gelişmeler, **2.4**, 104
Eski düzen ve devrim, 106, 107
Eski Mısır, 196
Esnek Avrupa, 331
Evans-Pritchard, 211, 183, 184,
185
Evrin, 120
Evrinçci okul, 186, 192
Evrinçcilik, 186

F

Faal nüfusun kesimler arası dağılışı,
244, 245, 247
Farabi, 5
Farklılaşma, 33
Farklılaşmamış sistemler, 286
Farklılıkları birarada yaşatma
sanatı, 81
Ferdinand de Saussure, 205, 206
Firavun, 14

Fortes, 211
François I, 320
Fransa Krallığı, 73
Fransa, 131
Fransız Etat'ları, 315
Frazer, 189, 190, 191

G

Geçimlik iktisat, 174, 248, 249
Geçmiş bağlanmak, 14
Geertz, 101, 202, 203, 204, 223
Geleneksel birliktelik, 268
Geleneksel hukuk, 34, 36
Geleneksel oligarşiler, 136
Geleneksel önderin memurları, 29
Geleneksel toplum ve değişme, 40
Geleneksel toplum, 250
Geleneksel toplumun dayanışması,
32
Geleneksel toplumun nüfus yapısı
32
Gelenekselliğin kodları, 204
Geleneksellikten kopuş, 240
Geleneksellikten modernliğe geçiş,
237
Geleneksel-modern terkihi, 202-
204, 211, 341
Gellner, 157, 224, 253
Genç Osmanlılar, 258
Genel yasalara ulaşan bilim, 177,
206, 207
Geneli tanımlayan, 179
Geri besleme hattı, 276, 277
Germani, 239
Gizil ve örtük işlev, 181
Gölgelerin oyunu, 67
Göstermelik demokrasiler, 298
Gözde, 29
Güneş, 352

H

Habsburg Kameralistleri, 35
Hadımağası yansızlığı, 106

Halkın tahammül edebileceği yasalar, 155
 Hars, 166
 Hauriou, 259, 340
 Hegel, 124, 125, 348
 Hermet, 351
 Herodot, 165, 258
 Hesap-kitap adamı, 252
 Hezarfen Hüseyin Efendi, 27
 Himaye ilişkileri, 175
 Hint-Avrupa kültürü, 14, 17
 Hizmetkârlar, 29, 47
 Hobsbawm, 353
 Hollanda, 318
 Hukuk devleti, 260, 340
 Hükûmetsiz yaşamak, 115
 Hz.İsa, 197, 198
 Hz.Muhammet, 15

İ

İbn-i Haldun, 6
 İbrahim Müteferrika, 165
 İbret yaratıcı ceza, 33
 İçkin, 25
 İçkinlik, 252
 İdari Aracı, 197
 İdeal alt tipler, 30
 İdeal meşruiyet türleri, **1.1**
 İdeal tip, **1, 2.4, 2.1, 2.9, 11,** 64, 66, 103, 141
 Idéographique, 206
 İfsad edilmiş rol tanımları, 288
 İhtiyaçlar kuramı, 172
 İhtiyaçlar ve kültür, 170
 İhya etme, 16
 İki dönüşüm yolu, 323
 İletişim kodu, 204
 İlimli iktidar pratiği, 62
 İlk kuruluş, 16
 İlk zamanlar, 16
 İlk din, 189
 İngiliz Parlamentosu, 315
 İnsan hakları, 233
 İrlanda milliyetçiliği, 195

İşçinin ücreti, 128
 İslamda terakki, 19
 İşlevsel bozukluklar, 181
 İşlevsel sapkınlıklar, 181
 İşlevsel uyumsuzluklar, 181
 İşlevsel yaş, 296
 İşlevselci kültür tanımları, 169
 İşlevselci yaklaşım, 216
 İşlevselcilik, 172
 İsmet Özel, 342
 İspanyol Kortesleri, 315
 İstikrarlı-istikrarsız düzenler, **2.8**
 İtalyan Komünist Partisi, 217
 İttihat ve Terakki, 86

J

Japon İmparatoru, 14
 Jouvenel, 337
 Jön Türk Kuşağı, 148, 197

K

Kabul sınırı, 198
 Kadın-baba, 178
 Kadının görünürlüğü, 264
 Kafadan bacaklı deniz yaratıkları mecazı, 203
 Kafka, 46
 Kalaycıoğlu, 355
 Kamu gücünün nüfuzu, 263
 Kamuoyu, 111, 258, 259
 Konfiçyüs, 195
 Kanunların Ruhu, **2.3**, 85
 Kanunların ruhunu Durkheim gibi okumak, 93
 Kapalı düzenler, 144
 Kapalı toplumlar, 153
 Kapitalist iktisat, 127
 Karayolu ağı, 249
 Karizma, **1.4**, 49, 50, 51
 Karizmatik önder, **1.4**, 51
 Karşılaştırma, 10, 161
 Kartacalılar, 99, 100
 Katı işlevselcilik eleştirileri, 180
 Katılımcı siyasi kültür, 220, 221

Katılma bunalımı, 304
 Katılma tabanının genişlemesi, 263
 Katılımcı gözlemcilik, 216
 Kavanin-i Al-i Osman, 27
 Karizmatik meşruiyet, **1.4**
 Keçeci Zade İzzet Molla, 118
 Keçecizade Layihası, 347
 Kesitlerle sınırlı çalışmalar, 159
 Kible, 21
 Kilitlenmiş düzenler, 153
 Kimlik bunalımı, 303
 Köklü bitkiler, 194
 Kral katli, 192
 Kraliyetin Şifalı Eli, 314
 Kronolojik yaş, 296
 Kula ağı, 173
 Kula kültürü, 175
 Kullar, 29
 Kulluk, 46
 Kültür ahtopot gibidir, 203
 Kültür alanları, 199
 Kültür ben merkezçiliği, 217, 273
 Kültür dil gibi işler, 205
 Kültür haritası, 203
 Kültür ihtiyaca yanıttır, 170
 Kültür kalıpları, 200, 201, 202, 217
 Kültür kavramı, **3.**, 214
 Kültür kodu, 200
 Kültür yapısı, 200
 Kültür, 166, 214
 Kültürel ben merkezçilik, 42, 160
 Kültür-örgü mecazı, 203
 Kültürün bütünlük ve işlevsellik içermesi, 170
 Kültürün devredilebilirliği, 168
 Kültürün ussallaşması, 274
 Kültürün yayılması, 193
 Kuralsızlık, 256, 270, 272
 Kurucu ulular, 14
 Kurucu zaman, 18
 Kurumsallaşma, 71, 294-296
 Kuşaksal yaş, 296

Kutatgu Bilig, 195
 Kutsal ağaç ve bereket, 192
 Kutsal Roma Germen İmparatorluğu, 319
 Kutsanmış devlet, 125
 Kwakiutl'lar, 200, 201

L

Lacoste, 101
 Laik değerler, 151
 Laik, 20, 149, 151, 158, 238, 331
 Laikleşme, 158, 230
 Laoust, 344
 Lefort, 80, 346
 Levi-Strauss, 42, 180, 186, 204, 207-214, 216
 Levy-Bruhl, 20, 344
 Lipset, 265
 Lipset'in Sınıflandırması, **2.8**, 143
 Liyakat, 287
 Locke, 94
 Lükacs, 341

M

Macar Milliyetçiliği, 329
 Machiavelli, **2.2**, 65, 66, 68, 69, 72, 80, 81, 103, 312, 313
 Machiavelli'nin sınıflandırma değişkenleri, 77
 Machiavellinin Siyasi Düzenleri'nin sınıflandırması, **2.2** 67, 67
 Madrit, 320
 Mahmut II, 37, 118
 Malinowski, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176
 Malinowski'nin işlevselçiliği, 176
 Manent, 347
 Marcel Mauss, 174
 Marquez, 38
 Marx, **2.6**
 Marx'ın Siyasi Düzenleri Sınıflandırması, **2.6**, 130, 131

- Mazrûfsuz zarf, 298
 McCarty, 98
 Mead, 198, 201, 202
 Mealine nüfuz, 44
 Medeniyet ve fûnun, 166
 Mehdi, 118
 Mehmet Akif, 23
 Mehmet Efendi, 37
 Memur sayısında evrim, 262
 Memurların faal nüfusa oranı, 261
 Merkezîyetçilik, 106
 Merton, 176, 180, 182
 Meryem Ana, 118
 Mesafeli-mesafesiz düzenler, 77
 Meşihat Dairesi, 37
 Meşru otorite, 7, 13, 14
 Meşru şiddet tekeli, 8
 Meşruiyet bunalımı, 303
 Meşruiyet, 8, 53
 Meşrulaştırma, 213
 Metafizik hâl, 119
 Michel, 351
 Michelet, 211
 Mill, J.S., 108
 Milliyetçi hareketler, 224
 Milliyetçilik, 224
 Mısır, 334
 Mit, 209
 Miterle siyasi ideolojiler arasındaki benzerlik, 211
 Mithat Cemal, 22- 23
 Mitik zaman, 18
 Mitin içerdği anlatım, 213
 Mitler dile dönüşebilen sözlerdir, 211
 Mitler, 209
 Mitlerin çelişkisi, 209
 Mitlerle siyasi ideoloji ve kültür arasında kurulan ilişki, 209
 Mitoloji-tarih ilişkisi, 342
 Mitsel ve efsanevi metinler, 213
 Mobilizasyon, 272, 273
 Modern birey, 252
 Modern hukuk, 253
 Modern sanayi toplumu, 251
 Modern toplum siyasi talep üreten toplumdur, 263
 Modernleşen toplum, 249
 Modernleşen ülke iktisadı, 248
 Modernleşme bunalımları, 302
 Modernleşme senaryosu, 291, 292
 Modernleşme, 29-41, 98, 139-146, 151-158, 211, 222, 224-240, 240-250, 551-254, 263-264, 272-274, 287-301, 301-309, 311, 318, 326, 342
 Modernleştirici oligarşiler, 139
 Modernleştirici seçkinler, 158
 Monark ve asalet, 94
 Monarşi toplumu, 87, 102
 Monarşi, 59, 88, 87, 92
 Montesquieu, 12, 2.3, 82-99, 103, 102, 103, 108, 144, 150, 153, 165, 292, 294, 300, 313
 Montesquieu'nun Siyasi Düzenleri Sınıflandırması, **2.3**, 88
 Moore, 322
 Mosca, 325
 Mübadelede bulunmak, 173
 Mübadeleye konu değerler, 150
 Muhalif olmak, 156
 Muhtar anlayış, 25, 26
 Mülâyim Avrupa, 331
 Mülk devlet, 30
 Mülk egemenlik, 31
 Mundugumorlar, 201
 Murad IV, 36
 Müsellah peygamberler, 66
 Musevilerin Peygamber Kralları, 14
 Müspet bilim, 121
 Müstafi toplum, 112
 Mutlakçı seferber düzenler, 152
 Myrdal, 232, 356
- ## N
- Naklediş biçimi, 210

Nemi efsanesi, 191
 Nemi tapınağı, 191
 Nizam içinde terakki, 122
 Nomothétique, 206, 207
 Nuer önderi, 184
 Nuerlerin iç dayanışması, 185
 Nüfuz etmiş devlet, 242
 Nüfuz (siyasi), 4, 6, 8, 12, 36, 44,
 48, 53, 62, 75, 83, 93, 98,
 112, 124, 140, 166, 168,
 207, 212, 214, 222, 236,
 242, 247, 260-263, 270,
 284, 290, 302, 304, 306,
 307, 308, 313, 323, 326,
 330, 332, 333, 335, 339
 Nüfuz-katılma karşılaşması, 304

O, Ö

Öğün, 366
 Okul, 225
 Okullaşma, 250
 Ölçülebilir değişkenler, 267
 Oligarşi, 60,61
 Ombudsman, 197
 Orbay, 303
 Örs, 349
 Ortak iyi ve yarar, 129
 Ortodoks kilisesi, 158
 Örtük işlevler, 181
 Osmanlı coğrafyacısı, 319
 Osmanlı İmparatorluğu, 17, 73,
 319
 Osmanlı kadısı, 29, 282
 Osmanlı sultanı, 73-74
 Osmanlı toplumu, 35, 39
 Osmanlı ve pozitivizm, 122, 123
 Osmanlı yenileşmesi, 197
 Ozankaya, 219, 352
 Özeli betimleyen, 178
 Özgül destek, 277
 Özgürlükçü ve Despot
 Demokrasiler, **2.4**, 155, 157

P

Pancatandra, 195
 Parla, 349
 Parsons, 222
 Parti içi saygınlık, 175
 Parti programları, 175
 Patates tarımı, 329
 Patrimonyalizm, 31
 Patronaj ilişkileri, 175
 Perikles, 165
 Pers imparatoru, 73
 Peteksi hukuk, 34
 Philip II, 319
 Pirenne, 324
 Piyasa iktisadı, 249
 Politeia, 61, 62, 63, 141
 Poliyarşi, 265, 266
 Potlaç, 174
 Pozitif çağ, 119, 120
 Prens (hükümdar), **2.2**
 Prensın görüntüsü, 67
 Pretorlar toplumu, 299, 300
 Prokuratura, 197
 Protestan ahlâkı, 252, 308-309
 Prusya, 130, 131
 Pueblos ve Zuni yerlileri, 200
 Pye, 168, 302

R

Radcliff-Brown, 166, 176, 177,
 179, 182, 186, 204, 206
 Rahip-kralı öldürmek, 192
 Rasyonel zaman anlayışı, 19
 Ratzel, 101
 René Char, 237, 342
 Rical-i devlet, 219
 Richelieu, 97
 Rokkan, 222, 329
 Rol tanımlaması, 289
 Roller, 287
 Roma Cumhuriyet Dönemi, 78
 Roma teslisi, 13
 Romalıların gururu, 100

Romilly, 57, 366
 Root, 322
 Rosanvallon, 355
 Rostow, 232
 Ruhanî düzenler, 158
 Ruhban devleti, 79
 Russet, 265

S, Ş

Sadık Rifat Paşa, 111, 258
 Sadullah Paşa, 237
 Saf geleneksel egemenlik, 27
 Sait Paşa, 328
 Sanayi toplumu, 121
 Sanayi, 244
 Sapir, 202
 Şanizade Ataullah Efendi 37
 Sartori, 366
 Sav-karşı sav terkibi, 124
 Saygınlığı sağlayan sıfatlar, 39
 Schulze, 347
 Seçim yasaları, 182
 Seçkinler düzeni, 59
 Seçkinler grubunun çeşitlenmesi, 267
 Seçkinlerin niteliği ve siyaset, **2.7**
 Seçkinlerin ortak noktaları, 135
 Seferber olmuş toplumlar, 269
 Selanik, 328
 Şenliksizleşme, 332
 Serbestiyetçi düzen, 114, 155-157
 Şeref ilkesi, 93, 94
 Shils'in Siyasi Düzenleri Sınıflandırması, **2.7**
 Simge dağarcığı, 277
 Simgesel düşünce, 208
 Simgesel yetenek, 277, 285
 Sınıf mücadelesi, 128-129
 Sınırlı iktidar, 95
 Sıradan mekân, 21, 22
 Sistem kavramı, 275
 Sistemin çevresi, 275
 Sivil kültür, 216

Sivil toplum-pretoryen toplum 160
 Sivil toplum, 125, 299
 Siyasa, 3
 Siyasalar, 5
 Siyaset bilimi, 3, 4, 161, 231, 232, 234
 Siyaset bilinci, 4
 Siyaset sınıfı, 340
 Siyaset, 3, 68-69, 121
 Siyasetin bağımlılığı, **2.6**
 Siyasetin işlevi, 80
 Siyasetin kırılabilirliği, **2.2**, 69-70, 80
 Siyasetin özerkliği, **2.1**
 Siyasetin zemini, **2.3**
 Siyasi bozulma, 288
 Siyasi bütünlük, 185
 Siyasi destekler, 277
 Siyasi düzenin doğası ve ilkesi, 89-90
 Siyasi egemenlik rekabeti, 336-338
 Siyasi fazilet, 91
 Siyasi gelişme araştırmaları, 236
 Siyasi gelişme edebiyatı, 235
 Siyasi gelişme, **4**, 274
 Siyasi katılma, 272, 326
 Siyasi kültür süzgeci, 215
 Siyasi kültür, 214, 215, 222
 Siyasi nüfuz, 330, 333
 Siyasi otorite-toplum bütünlüşmesi, 259
 Siyasi partiler, 175, 176
 Siyasi rekabetin huzurevleri, 331
 Siyasi roller, 275
 Siyasi saflaşma, 331, 332
 Siyasi sistem çıktıları, 278
 Siyasi sistem şeması, 276
 Siyasi sistemin dönüştürme işlevleri, 279
 Siyasi sistemin nüfuzu, 48
 Siyasi sistemin uyum sağlama işlevleri, 279
 Siyasi sistemin yetenekleri, 279

Siyasi talepler, 278-79
 Siyasi taleplerin ayıklanması, 332
 Siyasi tekelleşme, 338-39
 Siyasi toplumsallaşma, 222, 223
 Siyasi toplumsallaştırıcı kurumlar, 223, 226, 227
 Siyasi yapının farklılaşması, 274
 Skocpol-Fullbrock, 312, 322
 Sofu Beyazıt, 194
 Solon, 86, 87
 Sosyoloji, 116, 120
 Soy-sop iddiası, 40
 Söylem biçimi, 210
 Söyleme üslubu, 210
 Soylular, 287
 Soyut hesap edebilme, 41, 341
 Söz, 205
 Sözlü toplum, 251
 Spencer, 187, 204
 Spinoza, 252
 Stalin Rusyası, 98
 Süleyman Paşa, 344, 352
 Sungu, 354
 Suriye, 334
 Sydney ve Verba, 221

T

Tabiyet kültürü, 218
 Tacir toplumlar, 194
 Tacir, 109
 Talep ifadesi, 280
 Taleplerin programlanması, 280
 Tanzimat müesseseleri, 301
 Taplumsallaştırma söyleminin içeriği, 227
 Tarık Buğra, 303
 Taze kan, 192
 Tek tip insan, 225
 Tek merkezli-çok merkezli iktidar, 73-74, 151-152
 Temeddün, 166
 Temel insani ihtiyaçların fonksiyonu olarak kültür, 171

Tilly, 327, 333
 Tiran, 60, 61
 Tıraşlanmış toplum, 240
 Tocqueville, 2.4, 103, 104-116, 134, 137, 138, 232, 237, 261, 281, 288, 294, 300, 310, 330, 342
 Toplum sözleşmesi, 174
 Toplum ve düşüncenin muhtariyeti, 25, 26
 Toplumsal yoğunluk, 255
 Toplum-canlı varlık mecazı, 204
 Toplumda saygınlık ve güç, 173
 Toplumsal bütünlük, 88, 111
 Toplumsal dayanışma, 32
 Toplumsal devingenlik, 255
 Toplumsal mobilizasyon, 268, 269, 270, 271
 Toplumsal yoğunlaşma, 35, 188, 254, 256
 Toplumsallaştırma müfredatı, 228
 Totaliter oligarşiler, 137
 Totem, 179
 Totemcilik, 178, 179, 208
 Trafik canavarı, 183
 Trobrian yerlileri, 171, 173, 175
 Tukidides, 165, 349
 Tunus, 334
 Tupiler, 212
 Türdeşleştirici, 240
 Türk hava kuvvetleri, 297
 Türk Sultanı, 73, 74
 Tutku ve despotluk, 115
 Tylor, 168, 170, 188, 189

U, Ü

Üç hâl kanunu, 117-119
 Üç tür siyasi kültür kalıbı, 218
 Ukaz, 326
 Ulusal eğitimden geçmek, 225
 Ulus-devlet, 218, 223, 224, 225, 226, 268, 307, 318, 319, 330-339
 Ümera ve ulema, 223

Umut yükselmesi, 52
 Ütopya, 211
 Uygar düşünce, 208
 Uzlaşmacı düzenler, 292
 Uzlaşmaz tavırlar, 254

V

Valadier, 345
 Vardar Vadisi, 328
 Vartolular, 196
 Velidedeoğlu, 347
 Venedik, 319
 Verba, 168
 Vesayetçi seçkinler düzeni, 140

W

Wallerstein, 313, 316, 317-321
 Walt Disney, 329
 Weber, 9, 12, 28, 42, 46, 49, 57,
 64, 108, 182, 194, 202, 252,
 279, 281, 288, 309, 310,
 311, 317, 332
 Westfalya, 335
 Willems, 354
 Wilson, 249
 Wittfogel, 101

Y

Yaban temeldeki düşünce, 208
 Yanlışlarını düzeltemeyen düzen-
 ler, 103
 Yapı sözcüğü, 206
 Yapısalcılık, 206
 Yarı kararlı-yarı istikrarlı düzenler,
 143, 144
 Yasa karşısında eşitlik, 45
 Yasal ussal bürokrasiler, **1.3**, 47,
 48
 Yasal ussal hukuk, 37, 341
 Yasal ussal meşruiyet, **1.3**
 Yatay devingenlik, 255
 Yaygın destek, 142, 277
 Yaygın kamu örgütlenmesi, 257

Yazı ve kayıt, 39
 Yeni Gine'nin Dobuları, 201
 Yerel iktisat, 248
 Yetişkinlerin toplumsallaşma süre-
 ci, 223
 Yetkili eşitlik, 95
 Yugoslavya, 86
 Yönetebilir düzenler, 143
 Yovel, 367
 Yücekök, 367
 Yurttaş, 45, 261
 Yurttaşlığın mali ödevleri, 261

Z

Zamana ve mekâna yönelik mitik
 anlayış, 17,
 Zenginler diktası, 59
 Ziya Gökalp, 166
 Ziya Paşa, 258
 Zuniler, 201

SİYASET BİLİMİ İNCELEMELERİ

Cemil Oktay

Kitap, siyaset biliminde anahtar nitelikli dört konuyu içeriyor. Bunlar, meşruiyet, siyasi düzenlerin sınıflandırılması, siyasi kültür ve siyasi gelişmedir. İncelemelerin her birinde, temel kaygı, siyaset bilimi öğrencilerine karşılaştırma yönteminin önemini vurgulamaktır.

Siyaset bilimiyle ilgilenenlere bu sayede yeni ve farklı ufukların açılması çalışmanın umududur.



ALFA Basım Yayım Dağıtım Ltd.
Ticarethane Sokak No:53
34410 Cağaloğlu-İstanbul
Tel : +90 (212) 511 53 03
+90 (212) 513 87 51
Fax : +90 (212) 519 33 00
www.alfakitap.com
e-mail: info@alfakitap.com



ISBN 975-297-358-2



9 789752 973589