

NEO-PATRİMONYALİZM VE TÜRK SİYASAL MODERNLEŞMESİ

Ensar NİŞANCI

Haliç Üniversitesi İşletme Fakültesi

ÖZET: Bu çalışmada Türk siyasal modernleşmesi sonunda varılan kertenin neopatrimonyalizmle örtüşür bir görüntü içinde olduğu ileri sürülmektedir. Modernleşme hareketlerinin düzenleyici/siyasal otoriteyi rasyonalleştiremediği ve geleneksel merkez çevre ayırımının hala devam ettiği vurgulanmakta ve siyasal modernliğin tezahürleri olan siyasal partilerin gerçek işlevlerini yerine getiremedikleri anlatılmaktadır. Bu çerçevede demokratikleşme önündeki en büyük engelin otoriter ve ataerkil zihniyetin bulunduğu detaylı bir biçimde izah edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Neo-patrimonyalizm, Düzenleyici Otorite, Türk Siyasal Modernleşmesi, İdeal Düzen.*

ABSTRACT: In this article, It is argued that the stage Turkey has arrived in the course of political modernisation can best be described as neo-patrimonialism. It is also underlined that modernization movements have not been able to rationalize the regulatory power/political authority and thus traditional center periphery conflict continues to prevail rather than wither away. Within this context it is also argued that institutional structures of political modernity that is political parties and democracy can not function in correct way and fulfill their function. In the final analysis it is stressed that the greatest drawback on the road towards the political modernization that is to democracy is paternal and authoritative mentality.

Keywords: *Neopatrimonialism, Regulatory Authority, Turkish Social Modernization, Ideal Order*

I-GİRİŞ

Bu makalede, Türk modernleşme serüveni, neopatrimonyalizm¹ kavramsal çerçevesi içinde çözümlenmeye çalışılacaktır. Bu kavramsal çerçeve aslında Batı dışı toplumların modernleşme tecrübelerinin moderniteyi doğurmak yerine onu deforme ettiklerini ortaya koymak üzere S N Eisenstadt tarafından geliştirilmiştir. Bu kavramsallaştırma modernleşmeyi içsel gelişim ve dönüşümleri sonucunda üretemeyen dolayısıyla ona bir anlamda maruz kalan bütün toplumların modernleşme serüvenlerini çözümlmek açısından önemli olmakla beraber Türk modernleşme tecrübesi söz konusu edildiğinde onun önemi bir kat daha artmaktadır; çünkü Türkiye ataerkil zihniyetin egemen olduğu bir imparatorluğun bakiyesi üzerinde inşa olmuş bir devlettir. Ataerkil zihniyet ise geleneksel patrimonyalizmin sosyal siyasal ve iktisadi yapılarını şekillendiren yegane unsurdur. Ataerkil zihniyetle moderniteyi doğuran zihniyet karşı kutuplarda konumlandırılmışlardır. O kadar ki bu zihniyet bugün modernleşmenin önündeki en büyük engellerden birisi olarak sayılabilmektedir. Aynı zihniyet geleneksel yapılardan sıyrılarak modernitenin tezahürleri olan kurum, yapı ve hatta anlayışların içine nüfuz etmiş,

¹ Neo-patrimonyalizm kavramıyla ilgili detaylı bir bilgi için bknz, Nişancı, 2001.

onları işlevsizleştirmektedir. Gerçekten de bugün modern Türkiye kurumları itibarıyla Osmanlıdan kopmasına ve tamamen farklı bir görüntüye sahip olmasına karşın bu kurumların işleyişine egemen olan anlayış ve zihniyet dünyası açısından geçmişle aslında bir süreklilik devam etmektedir. Bu modern kurumların gerçek işlevlerini yerine getiremediği anlamına gelmektedir. Bir bakıma onlar dışsal görünüşleri açısından modern olmakla birlikte gelenekselliklerini adeta haykırmaktadırlar. Bu münasebetle neopatrimonyalizm kavramsallaştırması açısından Türk modernleşme serüveni önemli bir vaka çalışması örneği teşkil ederken, Türk modernleşmesini anlamak isteyenler açısından da söz konusu kavramsallaştırma önemli ölçüde açıklayıcıdır. Zaten bu çalışma da amaçlanan da Türk siyasal modernleşmesini neopatrimonyalizm kavramsal çerçevesinde değerlendirmektedir.

Şu halde bu çalışmada aslında iç içe geçmiş iki amaç güdülmektedir; bunlardan öncelikli olanı Türk siyasal otoritesinin neo-patrimonyal bir otorite olduğu gerçeğinin altını çizmek, ve buna bağlı olarak diğeri ise neo-patrimonyalizm tiplemesine somut bir tarihsel örnek göstermektir.

II-Neo-Patrimonyalizm Bağlamında Türk Siyasal Otoritesine Bir Bakış

Türkiye Cumhuriyeti Devleti geleneksel patrimonyalizmin egemen olduğu bir imparatorluğun² kalıntıları üzerine kurulmuştur. Bu devleti bürokratik elitler kurduğu gibi onun merkezinde de yine asker ve sivil bürokratlar yer almıştır. Söz konusu devlet, bürokrasi ekseninde yapılandığı ve bürokratlarca sahiplenildiğinden Heper onu “bürokratik devlet” diye adlandırmayı uygun görmüştür (Heper, 1985: 46).

Türk devletinin kurucuları sadece devlet kurmakla yetinmemiş aynı zamanda kurulan bu devlete, toplumu modernleştirme misyonunu da yüklemiştir. Aslında kurumlar manzumesinden ibaret olması gereken devlet böylelikle modernliğin bir simgesi haline gelirken ona sahiplenen bürokratik elitler de modernleştirici elit sıfatını kazanmışlardır.

Türk modernleştirici elitleri yeni devleti bütün kurumlarıyla beraber imparatorluğun anti-tezi olarak kurgulamışlardır. Anti-tez kurgusu en açık şekilde elitlerin “öteki” imgesinde kendisini göstermiştir. Öteki imgesinin tikel öteki kimliklerle ilgili tasavvurlara da biçim veren somut kalıbı ise doğal olarak “Eski Türkiye”, yani Osmanlı olmuştur.

Türk modernleştiricilerinin öteki imgesi olarak kendi geçmişini eski kimliği olarak tanımlaması aynı zamanda eski kimliğe dair yeni bir tasavvur oluşturması anlamına gelmiştir. Bu yeni kimlik tasavvurunda Osmanlı, Türk’ün cevherini, baskı altında tutarak rüşdünü engelleyen heyula olarak algılanmıştır (Keyman, 1999: 62-65). Başta siyasal alan üzere toplumsal ve kültürel bütün alanlarda bir “tabula rasa” yaratmak, bu bağlamda Türkiye ile Osmanlı arasında ikili dikotomiler oluşturmak modernleştirici elitlerin en belirgin tavırlarından biri olmuştur (Çelik, 1999: 35). Kalın çizgilerle betimlemek gerekirse, Osmanlı geleneksel patrimonyalizm ve hatta

² Osmanlı devletinin patrimonyal bir devlet olduğu tezine ilişkin olarak bkzn., Weber, 1978: C:II; 1031-1071; İnalçık, 1994: 5-25.

patrimonyalizmin en uç şekli olan sultanlık rejimi kategorisine konurken, genç Türkiye modernliği benimseyen ya da en azından o yolda yürümek üzere seferber olan bir ülke olarak tasarlanmıştır. Böylece, Osmanlı ötekini, ikelliği, geriliği, gelenekselliği, despotizmi, hurafeyi; Türkiye ise, ulusal egemenliği, sekülerliği, hülâsa modernliği temsil eden dolayısıyla bir arada bulunamaz karşıt varlıklar olarak algılanmış ve öylece takdim edilmişlerdir denebilir (Somel, 1998: 45).

Tarihini ötekileştiren ve geçmiş tecrübelerini değersizleştirerek olumsuzlayan diğer bütün batı-dışı toplumlarda olduğu gibi, Türkiye’de de modernleştirici elitlerin başarıları birinci planda onların geçmişten kopma projelerini etkin bir şekilde kullanmalarına bağlanmıştır. Ancak zaman içerisinde modernliğin geçmişten kopma safhası bir başka anlatımla “öteki”ne karşıtlık ve ondan kurtulma hatta onu yok etme ameliyesi modernliğin bizzat kendisi olarak algılanmaya başlamıştır. Reaksiyoner bir eksende şekillenen bu tür modernleştirme ve modernlik anlayışı, doğal olarak bu elitlerin dikkat ve enerjilerini modernliğin genesisini anlamaktan ziyade geleneksel olanları tarih dışına itme üzerine yoğunlaştırmıştır. Böylelikle, modernliğin esprisi yeterince kavranamamış ve hemen her alanda modernliğin kurumları diğer batı-dışı toplumlarda olduğu gibi deformasyona uğramıştır (Turhan, 1972: 69). Zaten yeter sayıda aydını ve daha da önemlisi entelektüeli olmayan bir hareketin modernliği içselleştirmesi de o kadar kolay değildir³. Bu yüzdendir ki, siyasi ve kültürel modernliğin göstergesi olan laiklik, toplumsal bütünleşmenin işareti olan milliyetçilik ve halkın özneleşmesinin yegane göstergesi olan demokrasi ve toplumsal sözleşmenin bir işareti olan anayasa Türkiye’de esprileriyle uyuşması kabil olmayan işlevler yüklenmişler ve böylelikle tanınamaz hale gelmişlerdir.

Yukarıda söylenenlerden hareketle, aynen diğer batı-dışı toplumların modernleşme hareketlerinde olduğu gibi Türk modernleşme hareketi de modernliği değil, modernliğin çarpıtılması olarak nitelendirilebilecek olan neo-patrimonyalizmi netice verdiği söylenebilir (Tachau, 1988; 135).

Toplumsal ve siyasal kürenin hemen her katına egemen olan neo-patrimonyalizim, özellikle düzenleyici otorite söz konusu olduğunda daha da belirginleşmektedir. Nitekim, Türkiye’de ulusal egemenlik, hukukun üstünlüğü, anayasal devlet, siyasal partiler gibi modernliğin vazgeçilemez unsurları en azından kurum düzeyinde ve söylem bazında; nominal olarak vitrine taşınmış olmalarına ve hatta vazgeçilemez nosyonlar olarak takdim edilmelerine karşın, düzenleyici otorite bir türlü modernleştirilememiş, kavramlar reelliğini bulamamış ve bu otoritenin dokusu önemli ölçüde ataerkil ve otoriter öğeler içermeye devam etmiştir (Durgun, 1997: 219; Göle, 1997: 25) Bu durumun en açık kanıtı olarak, klasik demokrasinin kurumlarının ithaline ve iktidar değişimlerinin çoğunlukla serbest seçimler aracılığıyla yani modern yöntemlerle yapılmasına karşın iktidarın doğasının değişmeyişi ve yine patrimonyal oluşu gösterilebilir. Gerçekten de kalın çizgilerle resmedildiğinde Türkiye’de “mesuliyetsiz”, “gayri adil” ya da otoriter ve cimri babanın yerine mesuliyetli, adil (şefkatli) ve cömert babanın iktidarını yerleştirme çabası yaygın bir pratik olarak karşımıza çıkmaktadır. Demek oluyor ki, Türk düzenleyici otoritesi biçimsel olarak modern olmasına karşın gerçekte ya otoriter vesayetçiliğe ya da paternal vesayetçiliğe dayanmış ve sonuçta onun aşkınlığı adeta

³ Türk modernleşmesinin aydını olmadığıyla ilgili olarak bkz., Hocaoğlu, 1995: 189.

çelikten bir zırhın içerisine girerek neo-patrimonyal otoriteyle bire bir örtüşür bir manzara arz etmiştir.

Modernleştirici elitlerin Türk düzenleyici otoritesinin Osmanlı'dan farklı olarak modern bir otorite olduğu tezinin temel dayanakları ise aslında yasallık ve rasyonelliktir. Yani sözü edilen otorite rasyonel emirler içerdiği ve yasal sınırlar içerisinde kaldığı sürece moderndir tezine Türk modernleştirici elitlerinin fazlasıyla iltifat ettikleri ileri sürülebilir. Türkiye'de anayasa fetişizminin arkasındaki temel nedenlerden birisi bu olabilir. Yine bu elitlere göre siyasal otoriteye yasal ve rasyonel bir içerik kazandırıldıktan sonra onun temsile dayanıp dayanmaması o kadar da önemli değildir. Bu noktadan hareketle, yasallık ve rasyonellik Türk siyasal otoritesi bağlamında nihai erekler konumundadır. Siyasal otoriteye rasyonel bir içerik ve yasal bir boyut kazandırmak için otoriter yöntemlere başvurulması Türk siyasal yaşamında oldukça yaygın bir tatbikattır. Çoğu zaman yasallık ve rasyonellik hatırına siyasal katılım kanalları kapatılmış ve demokrasinin rafa kaldırılmasında bir beis görülmemiştir. Ne var ki, yasallığın aldığı özel şekil ve rasyonelliğe atfedilen özgün anlamlar dikkate alındığında Türk siyasal otoritenin bu bağlamda da siyasal modernlikle bağdaştırılamayacağı kolaylıkla görülebilir. Nitekim, yeni rejimin gerek yasallığı ve gerek de rasyonelliği tanımlama biçimi siyasal otoriteyi meşrulaştırma biçimini de doğrudan etkilemiş ve bu meşrulaştırma biçimi ise sonuçta toplumun düzenleyici otoriteye karşı yabancılaşmasını netice vermiştir (Tanör, 1990: 146-150).

Şu halde, modernleştirici elitlerin geçmişten kopma projesinin uzantısı olarak Türk siyasal otoritesini meşrulaştırdıkları enstrümanlar tamamen değişse bile bunların, toplumun dışındaki bir kaynaktan gelmiş olması noktasında Osmanlı düzenleyici otoritesini meşrulaştıran enstrümanlarla aynı kategoride incelenebilecek bir görüntü verdikleri söylenebilir. Gerçekten de, Osmanlı düzenleyici otoritesine meşruyet kazandıran kutsal gelenek ve şeriatın yerini tanımlama biçimleri dolayısıyla aşkınlaşan yasallık ve rasyonellik almıştır (Mahcupyan, 1998; 46).

Konuyu daha da netleştirmek üzere burada şöyle bir tespiti yapmak gerekmektedir: Gerek Osmanlı'da Gerekse de Türkiye'de yöneticiler yönetsel erklerini toplum katında meşrulaştırma kaygısı sürekli taşımışlardır. Bir başka anlatımla, yönetenler kişisel keyfi idarelerin aksine yönetilenlerin rızasına kayıtsız kalmamışlardır. Osmanlı-Türk düzenleyici otoritesi bu yönüyle "aşırı aşkın" ve pretoryen güçten belirgin sınırlarla ayrılmış olmakla birlikte yönetenlerin siyasal erklerini meşrulaştırma biçimleri yönüyle de modern siyasi otoriteden farklıdır. Nitekim, modern siyasi (düzenleyici) otoritenin tek formu olarak nitelendirilebilecek olan ılımlı faydacı otorite tamamen prosüdürel kurallar ihtiva ederken, Osmanlı-Türk düzenleyici otoritesi için kurallar içermiştir. Rasyonellik ve yasallık işte bu içkinlik dolayımında tanımlanmıştır. Oysa ki, "ılımlı faydacı" (enstrümental) otoritenin hakim olduğu bir siyasal yapıda rasyonellik ve yasallık, egemenliği kayıtsız şartsız elinde tutan ve böylelikle kendi kaderine hakim olan halkın özgür iradesine doğrudan bağımlı kılınmıştır. Söz konusu otorite tipinde bireyin özerklik ve özgürlüğünün en asli erdemler olarak değerlendirilmesinin nedeni bu olduğu düşünülebilir.

Aynı kavramlara farklı anlamlar atfedilmesinin arkasında zihniyet farklılığının yattığı bilinmektedir. Farklı dünya algılamalarını içeren ve netice veren farklı

zihniyetlerin birbirlerinden ayrıldıkları temel nokta son tahlilde onların bireyi temel tarihsel aktör haline getirip getirmemelerinde aranmalıdır (Köker, 1990: 130-136). Rasyonelliği ve yasallığı bireyin özneleşmesinde aramayan bir zihniyet meşruiyete atfedeceği anlamın da ona uygun olması beklenir. Böyle bir zihniyet aklın tarihselliğini kabul etmediğinden onun rasyoneli, biçimsel değil ancak içkin rasyoneldir.

Doğruların ve erdemlerin hiyerarşik üstler tarafından bilinebileceğini varsayan ataerkil zihniyetin meşruiyet sorununa yaklaşımı bu bağlamda anlamlıdır. Bu zihniyetin egemen olduğu Osmanlı-Türk geleneğinde yönetilenlerin rızası önemsenmiş ancak yöneticiler yönetme erklerini kullanırken dayandıkları ilkeler dolayısıyla halkın rızasını peşinen kazandıklarını ve hatta halkın onların yönetimine rıza göstermelerinin zorunlu olacağı kabulünden hareket etmişlerdir. Otoriter uygulamalar ve yöntemlerin arkasında bu kabulün yattığı söylenebilir.

Oysa ki, modern-düzenleyici otoritenin en belirgin özelliği onun halkın rızasına doğrudan ve kayıtsız şartsız kayıtlı oluşudur. Bunun pratikteki anlamı, yönetenlerin yaptıkları bütün düzenlemeler ve icraatlardan dolayı halka hesap vermekle yükümlü tutulmalarıdır. Zaten bir taraftan kuvvetler ayrılığı prensibiyle iktidarın her türlü aşırılıklarının önüne geçilirken diğer taraftan da çeşitli seviyelerde toplumsal sözleşmeler, siyasal partiler, sivil toplum örgütleri, menfaat grupları gibi araçlarla söz konusu iktidarı etkileme, ona meşru ve etkin bir şekilde ulaşma hakkını da halk elinde tutarak demokrasiyi operasyonel kılabilmiş, gelinen son noktada liberal demokrasi bir gerçeklik olmuştur (Heper, 1985: 65-75)

Yukarıdaki paragrafta betimlenen tablonun aksine Osmanlı tarihinden kopma hedefini güden Türk modernleştirici elitleri siyasal anlamda radikal reformlar hatta inkılaplar yapsalar ve retorik düzeyinde halk egemenliğinden bahsetseler de onların gerçekte tekellerinde tuttıkları düzenleyici otoriteyi meşrulaştırırken başvurdukları enstrümanlar halk sözleşmesinin bir ürünü olmamıştır. Söz konusu enstrümanların gerek halkı nesneleştirmeleri ve gerekse de mezkur nesneleştirmeyi halkçı retorik ve devlet baba (paternal devlet) söylemiyle ılımlılaştırmaları Osmanlı-Türk düzenleyici otoritesinin özünde fazla bir farklılaşmaya gitmediği tezini doğrular niteliktedir

Bu noktada, Türk modernleştirici elitlerinin demokrasinin klasik kurumlarını ithal etmiş olmaları yukarıdaki çözümleme bağlamında çelişir gözükebilir. Ne var ki, bu kurumlar dikkatle incelendiğinde onların neo-patrimonyalizmin egemen olduğu bütün toplumlarda olduğu gibi aslında “ılımlı aşkın” otoriteyi meşrulaştırıcı ve hatta onu pekiştirici bir işleve sahip oldukları görülebilir. Bu noktadan hareketle, gerek siyasal partilerin gerek seçimlerin ve seçme seçilme özgürlüğünün mevcudiyeti ve gerekse de anayasanın vaz geçilemez bir metin olarak takdimi arkasında aslında düzenleyici otoritenin aşkınlık niteliğinin gizlenmesi gayretinin yattığı düşünülebilir. Zaten ataerkil zihniyetin ve paternal ilişkiler ağının egemen olduğu bir toplumda ve siyasal arenada düzenleyici otoritenin üzerine modernlik kostümünün giyindirilmiş olmasının özde bir farklılık yaratması da beklenemez. Bu yüzden ki, Türkiye’de siyasal partiler, seçmen, anayasa, siyaset gibi demokrasinin hayati öğeleri gerçek anlamını bulamamıştır. Ataerkil zihniyetin belirleyici olmaya devam ettiği bir dünyada demokrasi bütün kurumlarıyla beraber önemli ölçüde işlevsizleşmiş ve böylece düzenleyici otoritenin aşkınlık tonu

koyuluğundan fazlaca bir şey kaybetmemiş; halk yine yönetilen pozisyonunda kalmıştır.

Demek oluyor ki, Türkiye’de demokrasinin klasik kurumlarının varlığı, düzenleyici otoriteyi halkın uzanabileceği ve denetleyebileceği bir noktaya çekememiş, tam aksine aşkın otoriteyi meşrulaştırmış ve neticede demokrasinin kabuğu altında ötekileştirilen ilişkiler paradoksal olarak devam etmiştir (Karaman, 1997: 205) Bir başka ifadeyle toplumda hakim olan zihniyet ve daha da önemlisi güç dengeleri değişmeden demokrasinin klasik kurumları ithal edildiğinden düzenleyici iktidarın kadim sahipleri iktidarlarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Bu yönüyle Türk demokrasisini “düşük yoğunluklu demokrasi” ya da “moralist demokrasi”ler kategorisinde değerlendirmek mümkündür. Düşük yoğunluklu demokrasiler ise gerçek anlamda demokrasi değil plebisit demokrasilerdir. Gerek Öğün’ün Türk demokrasisini betimlemek üzere kavramsallaştırmış olduğu moralist demokrasi (Öğün, 1995: 31-41) ve gerekse de düşük yoğunluklu demokrasi kavramları aslında demokrasinin Türkiye’de ataerkil ilişkileri yeni şekillerde diriltme ve otoriter ilişkilerin üstünü örten bir örtüden başka bir işlevinin olmadığını gösterir. Türk düzenleyici otoritesini neo-patrimonyalizm kavramı çerçevesinde değerlendirme zorunluluğu da buradan kaynaklanmaktadır.

Siyasal alandaki modernleşme serüveni sonunda varılan kerteği neo-patrimonyalizmin kavramsal çerçevesi içinde analiz etmeye bizi cesaretlendiren en önemli bir unsurlar ise şunlardır: merkez-çevre ayrılığının modernleştirme süreciyle birlikte derinleşerek devam etmesi, merkezin ideal düzen nosyonuna sahip olması ve buna bağlı olarak

uyruk insan tipinin teşvik edilmesi, siyasal partilerin tahrifi, otoriter uygulamaların yaygınlığı ve belki de bunların içinde en önemli olanı ataerkil zihniyetin otoriter zihniyetle birleşip dip akıntılar şeklinde sürgit devam etmesidir. O halde, yukarıdaki tezin açıklıkla ortaya konabilmesi için söz konusu unsurların daha detaylı bir biçimde inceleme gereği vardır.

II-Neo-patrimonyal Siyasal Otoritenin Bir Göstergesi olarak Merkez-Çevre Ayrılığı

Türk toplumunun merkez-çevre ayrımı bağlamında incelenmeye çok elverişli bir portre çizmiş olması, Türk düzenleyici otoritesinin aynen Osmanlı’da olduğu gibi aşkın oluşuna tanıklık eden en önemli göstergelerden biridir⁴ Yöneten kesimin hiyerarşik bir üst konumunda olduğunu gösteren mezkur ayrım aynı zamanda yönetilenlerin vesayet altında tutulduklarına da işaret eder. Tersinden bakıldığında, yönetenlerle yönetilenler arasındaki vesayet ilişkisi ne kadar katı ve sosyal mesafe ne kadar geniş ise o nispete de merkez-çevre arasındaki derinlik büyüktür. Merkez-çevre arasındaki mesafe arttığı oranda da meşruiyet ve temsil krizleri yoğunluk kazanır. Bu krizleri azaltmak için merkez kendisine hiyerarşik üstlük pozisyonunu veren ideolojiye daha çok yaslanma ihtiyacını duyar (Çaha, 1997: 31) Yönetenler, erklerini meşrulaştırmak için bir ideolojiye dayanma ihtiyacı duydukları oranda da düzenleyici otorite aşkınlaşır.

⁴ Merkez-çevre ayrımının düzenleyici otoritenin aşkınlığını nasıl ve ne derece gösterdiğiyle ilgili olarak bkzn., Heper, 1973: 88.

Modernleşmeyi bir hayat-memat meselesi olarak gören Türk modernleştirici elitleri, bir taraftan modernleşmeyi engellediğini düşündükleri sosyal, siyasal ve kültürel öğeleri toplumdan söküp atmak için topluma müdahale ederken diğer taraftan da bu toplumu kendi idealleri çerçevesinde şekillendirmek ve bu çerçevede onu yeni bir kimlik etrafında bütünleştirmek için toplumla aralarında dikey bir hiyerarşi kurmayı zaruri görmüşlerdir.

Böylelikle Osmanlı'dan farklı olarak toplum amorf bir varlık muamelesi görmüş ve kelimenin tam manasıyla nesneleştirilmiştir. Bu itibarla, Osmanlı idari sisteminde merkez-çevre ilişkilerini bir dereceye kadar yumuşatan ve onu yöneten-yönetilen arasında karşılıklı müteakibiyet ve paternal himaye esaslarına göre şekillendiren ilişkiler, modernleştirme sürecinin başlamasına müteakip merkezin tek taraflı belirleyiciliği istikametinde ilerlemiştir. Bu yüzden modernleştirme hareketlerinden sonra yöneten yönetilenler arasındaki ilişki daha da otoriter bir nitelik kazanmıştır.

Anlaşılabacağı üzere, merkez-çevre arasındaki ilişkilerin içeriğini belirleyen paternal himaye ve doğal rehberliğin yerini Cumhuriyet döneminde daha otoriter ilişkilerin almış olmasında modernleştirme projesinin payı büyüktür. Merkezin temel aktörlerinin modernleştirme projesinde bir araç olarak kullandıkları devletin kendi meşrulaştırıcı enstrümanlarını bizzat kendisinin yaratmış olması, düzenleyici otoritenin aşkınlık boyutunun daha da pekişmesine sebep olmuştur. Aşkınlık tonunun yoğunlaşmasının arkasındaki temel nedenler işte bu meşruiyet sorunsalı çerçevesinde aranmalıdır.

Türkiye'de, Osmanlı'dan farklı olarak devlet, kendini meşrulaştıran enstrümanlardan daha önce gelmiştir (Mahcupyan, 1998: 76-93) Modernleşme programı uygulanmadan önce Türkiye'de devlet kurma hadisesi tamamlanmış ve bu sürecin ardından modernleşmenin etkin bir biçimde gerçekleştirilmesi için devlet gücüne olan bağımlılık artmıştır. Buna karşın, Osmanlı'da geleneksel patrimonyalizme uygun olarak düzenleyici otoriteyi meşrulaştıran enstrümanlar (din ve gelenek) devletten önce gelmiştir. Dolayısıyla, din ve gelenek, düzenleyici otoriteyi sınırlayan; merkez-çevre arasındaki ataerkil ilişki biçimlerini koruyan bir şemsiye görevi üstlenmiştir. Keza, devlet aktörlerinin kendilerini meşrulaştırdıkları enstrümanları halk da kabul etmiştir. Daha açık bir ifadeyle, din ve geleneğin öngördüğü sistem içerisinde halk, yaşamaya baştan itibaren zımni rıza göstermiştir. Osmanlı devletinde devlet aktörlerinin her fırsatta geleneğe ve dine bağlı olduklarını deklare etme zorunluluğunu duymalarının nedeni buna bağlanabilir. Din-devlet birlikteliği ve adalet pratiği ise yönetenlerle yönetilenler (merkez-çevre) arasındaki himayeye dayalı ilişkiyi iyice pekiştirmiştir.

Buna karşın Türk modernleştirici elitlerinin toplumu dönüştürürken kullandıkları otoriteyi meşrulaştırmak için baş vurdukları enstrümanları çevrenin kendiliğinden kabul etmesi beklenemezdi. Gerçekten de Türk modernleştiricileri oldukça ağır bir işi üstlenmişlerdir. Onlar, bir taraftan modernliğin toplumsal bir gerçeklik haline gelmesini engelleyen geleneksel öğeleri tasfiye etmeye ve kodları söküp atmaya çalışırken diğer taraftan da toplumu muasır medeniyet seviyesine çıkarmayı hedeflemişlerdir (Heper, 1985: 96). İşte böyle bir misyon merkezin aktörleriyle (sivil ve askeri bürokrasi) çevreyi (halk) karşı karşıya getirmiştir. Bundan böyle halkın hatırı sayılır bir kesimi düzenleyici otoriteyi meşrulaştıran değerlere karşı

tavir koymuştur. Ancak merkezin aktörleri halkın söz konusu muhalif tutumlarını onların cahilliğine; gerçek menfaatlerini bilemeyeşlerine ve hatta bazı hallerde gericiliklerine bağlamıştır.

Merkezin aktörleri bu şekilde doğan meşruiyet krizinin eğitimle aşılabileceğini düşünmüşlerdir. Halkçılık parolasıyla halka rağmen siyasalar geliştiren merkezin aktörleri, geleneksel Osmanlı cemaatlerinin ataerkil zihniyete dayalı himayeci cemaat kültürlerine, doğal rehberliğe ve bu arada cemaat içi meselelerde onların özerkliklerine son verip Tevhidi Tedrisat yasasıyla da eğitimi devletin tekeline aldılar. Modernleştirici elitler açtıkları modern okullarda, köy enstitülerinde ve bu arada halk evlerinde ve halk evlerinin köylerdeki uzantıları olan halk odalarında, yeni idealler ve doğrular çerçevesinde halkı eğitmeyi hedeflediler Şerif Mardin'in de vurguladığı gibi "Türk modernleştiricileri Osmanlıda cemaat hayatının yaşandığı mahallenin yerine mektebi koymak istemişlerdir." (Mardin, 1992: 74) Yani merkezin aktörleri olan elitler halka aynen Osmanlı'da olduğu gibi rehberlik etme misyonunu üstlenmişlerdir. Ancak söz konusu doğrular çevre tarafından paylaşılmadığı ve ayrıca geleneksel değerlerle hiç bir surette bir arada bulunamayacağı bilindiğinden "paternal rehberlik" yerini "jakoben aydınlatıcılığa" bırakmıştır. Eisenstadt'ın "neo-patrimonyal rejimlerin patrimonyal rejimlerden daha otoriter olduklarını" ileri sürmesi bu bağlamda altı çizilmesi gereken bir husustur. (Eisenstadt, 1963: 74-76).

Şu halde denebilir ki, merkez-çevre dikotomisi Cumhuriyet döneminde ortadan kalkmak bir yana artarak devam etmiştir. Bunda devletin modernleştirme misyonu üstlenmesinin payı büyüktür. Devlet bir taraftan sahip olduğu ideoloji aracılığıyla toplumla arasında dikey bir hiyerarşi kurarken, diğer taraftan da aynı ideolojinin kadrajında yeni bir toplum yaratmayı hedeflemiştir. Modernleştirme misyonu modernleştiricileri toplum mühendisi yapmış onlara topluma ilişkin tasavvurlarda bulunma hakkını vererek yaşayan toplumun zamanla ve mekanla olan bağımlı koparmıştır. Kadioğlu'nun ifadesiyle "Türkiye'de devletini arayan millet yerine milletini arayan devlet anlayışı egemen olmuş ve halk hiç bir zaman tarihin gerçek aktörü konumuna yükselmemiştir". (Kadioğlu,1999; 34-50) Şu halde modernleşme güzergahına giren Türkiye'de kadim merkez çevre ayrılığı devam etmiştir

III-İdeal Düzen Nosyonu

İdeal düzen nosyonunun varlığı, Türk düzenleyici otoritesinin ılımlı aşkın bir otorite olduğuna şahitlik eden diğer önemli göstergedir. Burada önemli olan ideal düzenin ne olduğu değil bizzat ideal düzen düşüncesinin kendisidir. Çünkü her ideal düzen a-priori bir tasarımın ürünüdür ve kaçınılmaz olarak toplumsal mühendisliği gerektirir. Ayrıca, bütün ideal düzen tasarımları monist ve moralist toplum yapısını öngördüklerinden onların toplumun dondurularak yönetilmesini netice verdiği söylenebilir. Toplumsal yapının içsel eleştirisi ve buna bağlı olarak da muhalefetin meşru bir zemin bulabilme ihtimali yok denecek kadar azdır. Türkiye'de kahraman ve hainlerden oluşan bir tarih yazımının arkasında ideal düzen tasarımlarının bulunduğu yaygın bir kanaattir

Doğruların ya da yapılması gerekenlerin önceden bilindiği bir vasatta demokratik rejimlerin işlevsel olabilmesi düşünülemez. Böyle bir durumda yapılması gereken, bütün toplumu a-priori ideal düzen çerçevesinde şekillendirmek ve söz konusu

düzeni muhafaza etmektir. (Oktay, 1991:32) Bunun için kendisine ideallik vasfı atfedilen bir düzende ancak tek geçerli önerme ya da doğru vardır. Bu doğrular ise yöneticiler tarafından bilinmektedir. Zaten yönetici olabilmenin ön koşulu bu doğruları bilebilmeye bağlıdır.

Yukarda söylenenler çerçevesinde bakıldığında hem Osmanlı'da ve hem de onun anti-tezi olan Türkiye'de ideal düzen nosyonunun olduğu söylenebilir. Osmanlı ideal düzeni nizamı alem, kanuni kadim ve ataerkil zihniyette ifadesini bulurken, Türk "ideal düzenin" çerçevesini muasır medeniyet ve pozitivizm çizmiştir (Köker, 1995: 222-224). Her iki durumda da ideal düzenin kendisine ve buna bağlı olarak da ona ilişkin bilgiye kutsanacak derecede önem atfedilmiştir. Bekleneceği üzere, ideal düzeni kuran ve kollayan güç ise devlet olmuştur. Osmanlı'da din devlet birlikteliğinin arkasındaki espri bu olsa gerektir. Osmanlı'nın kurmuş olduğu ideal düzenin nihai referansı din ve gelenek iken bu düzeni kuran ve ebedileştiren yine devletin kendisi olmuştur. Benzer durum Türkiye cumhuriyeti için de geçerlidir. Türk ideal düzenini devlet (merkez ya da yönetenler) kurmuştur. Söz konusu düzene ideallik vasfı atfedildiğinden onun içsel olarak eleştirilmesinin ölü önemli ölçüde kesilmiştir. Demek oluyor ki, demokrasi zihniyet düzeyinde olumsuzlanmıştır. Seçkinler kurmuş olduğu bu düzeni ebedileştirmek için toplumu kontrol ederek onu durağanlaştırmıştır. Zaten ideallik vasfı atfedilen her düzenin en belirgin özelliklerinden birisi muhafazakar olmasıdır (Durgun, 1997: 220).

İdeal düzen nosyonunun tartışma konusu açısından diğer önemli yanı ise bu düzenin bilgisine sahip olanların yönetme hakkını kendilerinde görmeleridir. Gerçekten de Osmanlı'da din, gelenek ikilisinin bilgisi ve "idealist yansımacılığa" dayanan doğal rehberlik yönetimin özünü teşkil ederken modernleşen Türkiye de bilim, pozitivizm ve jakobenlik yeni ideal düzenin hem çerçevesini hem de içeriğini şekillendirmiştir (Mahcupyan, 1996: 135) Nitekim, doğruyu teke indirgeyen pozitivist epistemolojiden etkilenen yönetici kesimler bu doğrular çerçevesinde halkı belirli kalıplara sokma çabasına girmişlerdir. Bir başka ifadeyle yeni ideal düzen yeni bir toplumsal mühendisliği doğurmuştur. Bu şekilde halkın edilgen pozisyonları Cumhuriyet döneminde de yine devam etmiştir. Düzenleyici otoritenin aşkınlığı ideal düzen anlayışıyla iyice perçinleşmiştir.

Türk düzenleyici otoritesine neo-patrimonyal bir nitelik kazandıran ideal düzen nosyonu Türk anayasa düşüncesine, vatandaş tanımına ve siyasete oldukça özel bir nitelik kazandırmıştır. Demek oluyor ki, Türk anayasaları, vatandaşlık tanımı ve siyaset mantığı bir bütün olarak ideal düzen nosyonuyla paralellik göstermektedir. Hatta onlar ideal düzen çerçevesinde şekillenmişlerdir denebilir. Bu noktanın netliği kavuşturulabilmesi için, Türkiyede Vatandaşlık ve siyaset anlayışına daha detaylı bakmakta yarar vardır.

A-İdeal Düzen Bağlamında Vatandaşlık Tanımı

Türkiye'de vatandaşlık tanımı da ideal düzen nosyonunu çerçevesinde yapılmıştır. A priori ideal düzen tasarımı, doğal olarak ideal (mükemmel) vatandaş tanımını gerektirmiştir (Oktay, 1998: 60) Böylece, ideal sınırları dışına çıkabilecek her türlü benlik tanımlama gayreti peşinen olumsuzlanmıştır. Türkiye'de vatandaşlık her şeyden önce bir eğitim meselesi haline getirilmiştir. Yani, ancak belirli bir eğitimden geçenler gerçek vatandaş kabul edilmiştir. Demek oluyor ki, Türkiye'de yaşayan her

bir insan tekinin bizatihi insan olması ve Türkiye sınırları içerisinde doğup bu sınırlar içerisinde yaşamını sürdürmesi onun vatandaşlık payesini elde etmesi için yeterli bir neden değildir. Bu nitelikler ancak onu potansiyel vatandaş yapmaya yeterlidir (İnsel, 1997: 23). Gerçek anlamda vatandaş olabilme ancak ideal (a priori) düzenin normları çerçevesinde sosyalleşebilmenin bir fonksiyonudur.

Vatandaşlığı belirli normlar çerçevesinde sosyalleşmenin bir fonksiyonu haline getiren zihniyetin insan teklerinin bizatihi kendi varlıklarının tek başına bir kıymet ifade etmeyeceği inancını içinde barındırdığı kesindir. Bu itibardır ki, Türk vatandaşı kendi varlığını ancak ve ancak başka şeylerin çoğunlukla da kutsallık atfedilen şeylerin dolayımında kavrama seçeneğine sahiptir. Böyle bir durumda örneğin bilgi ve sanat ancak bir misyon tahtında, insan hayatı ise şu ya da bu nedenle yabancılaştığı bir davaya hizmet ettiği ölçüde anlamlı olabilir. İnsanın bizatihi kendisinin bilgiyi anlamlandırması, kendi zemininden hareketle ona ulaşması oldukça zordur. İnsanın kendi oluşturduğu zeminden hareketle dış dünyaya ve bu arada bilgiyle bağ kurmasının yegane ölçütü, söz konusu insanın bilgiye olan ilgisini öncelikle bireysel ihtiyacının uyandırmış olmasıdır. Ne var ki ideal düzenin bilginin değeri, ona ataerkil zihniyetin bir uzantısı olarak toplumun dıştan değer atfetmesi ve onun sosyal statünün bir aracı olmasıyla doğru orantılıdır. Bu sebeptendir ki, Türk insanının bilgiyle olan ilişkisi çoğunlukla onu ya ezberleme ya da nakletme şeklindedir. Hal böyle olunca da onun kendi varlığından hareketle bir şeyler tanımlaması ve üretmesi bütün bunların sonucunda yeni dünyalar kurması oldukça zordur.

İnsanın kendinden hareketle bir şey tanımlayabilmesi ancak ve ancak onun kişiliğini resmi olmayan bir başka deyişle özerk alanlarda geliştirebilmesiyle mümkündür. Negatif özgürlük olarak ta tanımlanan özerkliğin yokluğu durumunda insanın eşyayla ve etrafında olup bitenlerle ilgili doğrudan bilgi edinmesi olaylara karşı özgün tutumlar takınması ve dolayısıyla onun "kendiliğini" kazanması olanaksız gibidir. Bir kere böyle bir insan anlama süreçlerine yabancıdır (İnam, 1998; 33-44). Çünkü anlama her şeyden önce eleştireliliğe bağlı olan bir şeydir. İdeal düzen tasarımının olduğu bir durumda ise öncelikle eleştirel aklın ve dolayısıyla eleştireliliğin olumsuzlandığı söylenebilir. Bunun içindir ki, özerkliği olmayan insan teki, iyi ve değerli olan şeyleri takdir etmek yerine takdis eder. O bir şeyi öncelikle anlama yerine över ya da yerer. Halen Türk insanının hemen her olay karşısında bir taraf olma ya da taraftan olma refleksini göstermeleri bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir.

Anlaşılabacağı üzere a priori ideal düzen tasavvuru, insan teklerinin aynen cemaatçi yapıda olduğu gibi bireyselliğini kurban etmiştir. Özerk ve özgür bireyin bu topraklarda yokluğu işte bu a priori tasarımlarla açıklanabilir. Her ne kadar vatandaşlık tanımında Türk insanının özerkliğinden ve özgürlüğünden söz edilse de pratikte bunun fazla bir değeri yoktur. Çünkü ideal düzen düşüncesi ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ataerkil zihniyet özgürlüğün içeriğini de belirlemiştir. Böyle olunca da özgürlük düşüncesi, farklı tercihlerden birini seçme hakkını son tahlilde yok etmiştir. Biraz açmak gerekirse insan aklının bir gereği olan düşünme ve düşünce tek başına bir değer olarak alınmamış ancak düşünme eyleminin sonucu olan belirli bir düşünceyi (fikri) insanın dillendirmesi serbestisi tanınmıştır. Benzer durum insanın yaşam biçimini seçme özgürlüğünde ortaya çıkar. Burada da yine

seçmenin kendisi değil insanın neyi seçeceği önemsenmiş ve sonuçta seçebilme özgürlüğü yok olmuştur.

Belirtmek gerekiyor ki, Türk vatandaşlık tanımı içerisinde özeklik ve özgürlük ötekileştirilen tarihe karşıdır. Nitekim din, vicdani bir mesele gelenek ise çağdışı olarak kabul edilerek insanlar onlara karşı bağımsızlaştırılmıştır. Ancak özerklik ve özgürlük yine ataerkil zihniyet içinde tanımlanarak felsefi ve ontolojik boyutunu kaybetmiştir. Bunun içindir ki, Osmanlı da tebaa muamelesi gören insan teklerinin bireyselleşmesine izin verilmeden onlar vatandaşlık bağıyla merkeze bağlanmıştır (Sarıbay, 1994: 154). Bekleneceği gibi, merkezle insan teklerinin ilişkileri söz konusu olduğunda yine Osmanlı'daki gibi merkezin belirleyiciliği ön plana çıkmış ve vatandaşın en erdemli vasfının sadakat olduğu ileri sürülmüştür. O kadar ki, modernliğin öngördüğü vatandaşlık tanımı içerisinde merkezi yer işgal eden itiraz edebilme ve liberal olma hakları ve talebi Türk vatandaşlık tanımı içerisinde sadakatsizlik hatta ihanet olarak algılanmıştır. Özgürlük ve eşitlik ancak vatandaşların kendi aralarındaki ilişkilerde kendini bir dereceye kadar gösterebilmiştir.

Demek oluyor ki, Osmanlı-Türk tecrübesinde insan teklerinin izcilik (tebalık) vasıfları ön plana çıkmıştır (Kadioğlu, 1999: 2). İnsan tekleri muhakeme edebilen, kendi yaşamlarını nesnel ve evrensel ilkeler doğrultusunda yönlendirme ve yönetme yeteneğine sahip rasyonel ve sağduyulu aktörler olmak yerine kendi varoluşlarını aşan yüksek toplumsal amaçlar için dolaylı bir varlığa sahip olmuştur. Ögün'ün vurguladığı gibi "Türkiye'de vatandaş resmi ilkelerin misyoneri ve komiseridir" (Ögün, 1995: 119)

Kısaca ifade etmek gerekirse, modernleştirme hareketi yeni bir ideal düzen tasarımıyla ortaya çıktığı ve laiklik çarpıtıldığı içindir ki Türk vatandaşı tarihsel aktör haline gelememiş ve böylece düzenleyici otoriteyi ılımlı enstrümental yapacak modern vatandaş kimliği oluşmamıştır.

B- İdeal Düzen Bağlamında Siyaset Pratiği

Türk modernleştirici elitlerinin ideal düzen tasarımı siyaset pratiğine de özel anlam yüklediği söylenebilir. Aslında, a-priori ideal düzen tasarımıyla siyaset bir arada düşünülemez ve bulunamaz karşıt zıtlıklardır. Bu bakımdan ideal düzen tasarımının olduğu ve özellikle de bu düzenin devlet tarafından sahiplenildiği bir yerde siyaset pratiğinden bahsetmek en azından bir paradokstur. Çünkü, ideal düzen tasarımı, ister istemez cemaatçi (patrimonyal) topluluk ruhu nosyonunu diriltirerek topluluk üyelerini birbirlerine organik bağlarla bağlayacak, onların verili rollerinin dışına çıkmalarını engelleyerek toplumu edilgen bir pozisyona itecektir. Nesne konumuna itilen topluluk üyelerinin ise doğal olarak bizzat kendi benlerinden hareketle çıkar tanımı yapabilme imkanı yoktur.

Farklı çıkar tanımlamalarının yapılmasına engel olan bir toplum her şeyden önce çoğulcu bir toplum sayılamaz. Çoğulculuğun etik bir değer olarak kabul edilmediği bir vasatta ise siyaset, birbiriyle çelişen menfaatleri karşılıklı ödünleşmelerle uzlaştırma pratiği ve toplumu temsil aracı olarak değil, kelimenin tam manasıyla normatif ilkeler içeren bir rehberlik ve eğitim ameliyesi olarak ortaya çıkacaktır (Heper, 1985: 51) Demek oluyor ki, siyasetin operasyonel olabilmesi; bu bağlamda

onun düzenleyici otoriteyi ılımlı enstümental bir çerçeveye oturtarak halkı otoritenin gerçek sahibi pozisyonuna çıkarabilmesi öncelikle a-priori düzen tasarımlarının ve buna bağlı olarak verili sosyal, siyasal ve kültürel düzen anlayışının terkedilmesine bağlıdır. Çünkü, a-priori düzen tasarımı düzenleyici otoriteyi aşkın bir konuma çeker ve siyasete moralist bir içerik kazandırır. İçinde elitizmi barındıran siyasetin ise işlevsel olabilmesi düşünülemez. Denklem tersinden de kurulabilir. Şöyle ki; tanımına uygun bir siyasetin yapılamadığı bir vasatta elitizm/rehberlik, elitizmin/rehberliğin olduğu yerde a-priori düzen ve a-priori düzenin bulunduğu bir yerde de ılımlı aşkın otorite mevcuttur denebilir.

Gerçekten de, Türk modernleştirici elitlerinin -asker ve sivil bürokratlar- sahip oldukları a-priori düzen tasarımı, siyasetçilere elitist bir karakter, siyasetin kendisine de moralist bir içerik yüklemiştir. Böylelikle siyaset sıradan insanların yapabileceği bir pratik olmaktan çıkmıştır. “Siyasetsiz siyaset” pratiği sonuçta siyaseti bir rehberlik ve eğitim meselesi haline getirmiştir.

Türkiye’de siyasetlessiz siyaset anlayışı ve pratiğinin en açık göstergeleri ulusal çıkar, kamu yararı, devletin ali menfaati gibi genel çıkar tanımlamalarının asker ve sivil bürokratlarca yapılagelmesidir. Böyle olunca, Türkiye’de siyaset, farklı sınıfların çatışan çıkarlarını uzlaştırma ve toplumun farklı kesimlerinin menfaatlerini temsil etme ameliyesi olmaktan çıkmış, toplum adına çıkar tanımlaması yapma, hatta onlar adına onlara rağmen siyasalar geliştirme, karar alma ve uygulama ameliyesine dönüşmüştür. Yani, siyaset adamlarının birincil kaygısı, toplumun taleplerini dillendirmek, bu taleplere anlamlı cevaplar vererek toplumu memnun etmek değil, toplumun talep etmesi gereken şeyleri tespit ederek onlara bildirmektir. Hakların bir lütf ve ihsanı şahane mantığıyla verildiği batı-dışı toplumlarda olduğu gibi Türkiye’de de talep etme her şeyden önce hakkın elden alınması ve had aşma riskini taşır. Bu nedenle talep edilebilecek şeyler ancak a-priori ideal düzenin öngördüğü şeylerdir.

Türkiye’de ideal düzenin çerçevesini çizen ve aslında modernleştirmenin birer aracı olan laiklik, cumhuriyetçilik, halkçılık ve milliyetçilik gibi ilkeler amir hükümler içerdiklerinden, Heper’in ifade ettiği şekliyle onlara için anlamlar yüklendiğinden, toplumsal hiyerarşinin tepesinde bulunan elitlerin toplum adına menfaat tanımlamaları yapmalarının önü açılmıştır. Bu çerçevede şekillenen siyaset pratiği, zaman içerisinde değişen, farklılaşan ve bu değişim ve farklılaşmaya paralel olarak ortaya çıkan farklı çıkarları uzlaştıran dinamik bir süreci değil, tam aksine elitlerin ideal düzenden hareketle geliştirdikleri siyasaların topluma bir şekilde üstten empozesini ifade etmiştir. İşte, Türkiye’de siyasetin tümünden gelimci bir yaklaşımla total projeler üretmesinin ve statik bir toplumsal, siyasal düzeni öngörmesinin temel nedeni burada aranabilir.

Siyasetin a priori bir düzenden hareketle yapılmasının bir diğer önemli sonucu ise onun bir yönetme sanatına dönmesidir. Yönetme sanatına dönen siyasetin son tahlilde bilinçlendirme ve eğitime foksiyonu üstlendiği söylenebilir. Hatta bu çerçevede şekillenen siyasaların ve siyasal kararların rasyonelliği ve geçerliliği kolektif temsil formlarının azalmasına bağlanı bir duruma gelmiştir (Heper, 1985: 49). Bu anlamda siyasetçilerin biricik erdemi, halk yığınlarının baskısından kurtularak aklın ve fennin gereklerine göre hareket etmektir. Bir başka ifadeyle, siyasal kararların doğruluğu ve isabetliliği onların halkın taleplerine cevap verip

vermemelerine göre değil, toplumu muasır medeniyet seviyesine (ideal düzene) doğru götürüp götürmemelerine bağlanmıştır.

İdeal düzenin ördüğünün dışındaki her çıkar tanımı asker ve sivil bürokratlarca doğal olarak idealden sapma olarak değerlendirilmiştir. İdealden sapmanın en açık göstergeleri ise, genel çıkarın özel çıkarlara feda edilmesi ve muasır medeniyet seviyesinden uzaklaşma ya da geriye dönüş, irticadır. Aslında popülizmin her türü evrensel akıldan ve rasyonel çözümlenmelerden ve dolayısıyla muasır medeniyet hedefinden uzaklaşma bir başka ifadeyle irtica olarak değerlendirilmiştir.

Doğa bilimlerinde olduğu gibi sosyal bilimlerde de doğrulanabilirliğinin, sınanabilirliğinin ve olgusal mütakabiliyetin mümkün olduğu tezinden hareket eden bu anlayış pozitivizmin siyasal alanda da belirleyici olduğunu gösterir. Bilindiği üzere, modernliğin deformasyonu olarak nitelendirilebilecek olan pozitivizm akımından etkilenen Türk modernleştirici elitleri toplumsal alanda ve sosyal konularda da tek doğru seçimin olabileceği varsayımından hareket etmişlerdir. Doğrunun tek ölçütü ise doğal olarak akıl ve bilimdir.

Sosyal olaylarda doğruluğun sınanamayacağı gerçeğine Türk modernleştirici elitleri pek iltifat etmemişlerdir. Oysa ki, pozitivizmin doğa bilimleri için öngördüğü metotlar olan sınanabilirlik, doğrulamacılık ve “olgusal tekabülîyet” sosyal bilimler söz konusu olduğunda geçerliliklerini yitirirler. Çünkü fen bilimleri konu olan şeylerden farklı olarak sosyal bilimlerin konusu olan insanın eylemlerinde amaçlılık söz konusudur. Bu nedenle, insan eylemlerini açıklamak, onların nedenlerini bilimsel metotlarla ortaya koymak ve onları tasvir ederek bu eylemleri doğru ya da yanlış kategorisine koymak mümkün değildir. Topluluğu ve dolayısıyla topluluğun en küçük parçası olan insanı çalışma konusu yapan sosyal bilimlerin insanın eylemlerinde amaçlılığın söz konusu olduğunu dolayısıyla onların doğru, yanlış kategorisinde değil de iyi ya da kötü kategorisinde değerlendirmenin zorunluluğu ortadadır. Çünkü insanlar yapmış oldukları her bir eyleme bir anlam katarlar. Genelde bu anlamlandırma da eylemi yapan kişinin tecrübeleriyle ilgilidir (Weber, 1997: 25). Eyleme neden olan nihai sebep ise aslında kişinin iyi ya da kötü telakkisidir. Yani insani eylemler doğadaki diğer olaylar gibi doğru ve yanlış kategorisine sokulabilir cinsten değildir. Bu yüzden doğa bilimlerinde geçerli olan evrensel akıl sosyal bilimlerde ve bu arada siyasette geçerli olamaz. Siyaset söz konusu olduğunda geçerli olan evrensel akıl değil tarihsel akıldır. O nedenle her milletin hatta her ferдин bir akli bir başka ifadeyle iyi ya da kötü telakkisi vardır denebilir. Bu noktadan hareketle Türk aklıdan, Alman aklıdan ya da İngiliz aklıdan söz etmek mümkündür. Bütün bu gerçekler dikkate alındığında insani eylemlerin kendi içlerinde anlaşılmasının gerekliliği ortaya çıkar. Zaten demokrasinin özünü de tarihsel ve mütevazı akıl teşkil eder. Yani demokratik zihniyetin arkasında tarihsel akıl yatmaktadır.

Türk modernleştirici elitleri doğa bilimlerinde geçerli olan evrensel siyaset alanında da geçerli olduğuna inanmışlardır. Zaten ideal düzen tasarımı yapılırken temel referans noktası evrensel akıl olmuştur. Evrensel akıl ise doğal olarak siyasette elitizmi ve “tek hakikatçılığı” ve buna bağlı olarak da mutlakçılığı doğurmuştur (Özbudun, 1988: 37). Bu anlayışa göre, her hangi bir meseleyle ilgili tek bir doğru ve rasyonel bir çözüm bulunabilir. Bu noktanın açıklığa kavuşması için Bahri Savcı'nın siyasetle ilgili yapmış olduğu analize bakmakta yarar vardır. Ona göre iki

tür siyaset vardır. Bunlardan birincisi geniş anlamda siyaset, diğeri ise aktif dinamik siyaset. O aktif dinamik siyaseti iktidarı ele geçirmek ve korumak, geniş anlamda siyaseti ise bilimin ışığı altında ve rasyonel çözümlenmelerle normlar koymak, genel kamu politikalarını belirlemeyi içermektedir. Ona göre birincisi siyaset sahnesinde olan siyasilerin, ikincisi ise öncelikle aydınların işiydi. Siyasiler menfaat tanımlaması yaparken rasyonel ölçütler içerisinde kalmak zorunda idiler. Yani iktidara kim gelirse gelsin aslında uygulanması gereken politikaların çerçevesi değişmeyecektir. Bu tezini ispat etmek üzere o saat örneğini verir. Savcı, “saati kim takarsa taksın onun hep aynı zamanı göstereceğini belirterek” siyasal elitizmi haklılaştırmaya çalışmıştır (Heper, 1985: 78).

Savcının “geniş anlamda siyaset tanımı” aslında Türk siyaset pratiğini önemli ölçüde açıklayıcıdır. Nitekim siyasetin aktörleri bu alan dışına çıkmaları halinde ya da öyle bir eğilim göstermeleri durumunda modernleştirici elitlerin müdahalesine maruz kalmışlardır. Her askeri müdahalenin meşrulaştırıcı nedeni, siyasilerin hadlerini aşan işlere girişmeleri, ulusal çıkarı bireysel ve bencil çıkarılara, kamu yararını özel yararları, rasyonelliği irrasyonelliğe feda etmeleridir. Bütün bu nedenler bölücülük jargonunda ifadesini bulmuştur.

Demek oluyor ki, Türkiye’de mevcut olan ideal düzen tasarımı geniş anlamda siyaset tanımını doğurmuş ve bu tanım ise bürokratik vesayeti netice vermiştir. (yürütmenin üstünlüğünü) Oysa, modern toplumların demokratikleşme süreçlerinde, yürütme gücü en son varılan eşittir. Modern toplumlar demokratlaşmalarını önce meşruluk, sonra işbirliği, daha sonra temsil, en nihayet yürütme gücü, eşiklerini aşarak tamamlamıştır. Türkiye’de ise devletin ideal düzen tasarımından hareketle toplumla arasında kurduğu hiyerarşik bağ ve buna bağlı olarak da toplumu kontrol etme düşüncesi her şeyden önce yürütme gücünü önplana çıkarmıştır. Çünkü yürütmeyi elinde tutan ancak topluluk ruhunun izdüşümü olan ideal düzeni temsil eder. Yürütme gücünü elinde tutan elitler bu güce dayanarak topluma buyurur. Hatta onlar bu güce dayanarak meşruluk sorunlarını çözmeye çalıştıkları söylenebilir (Sarıbay, 1994).

Ancak hemen belirtmek gerekiyor ki, Türkiye’de siyasetleştirilen siyaset pratiğinin bir diğer önemli nedeni de bürokratik vesayet geleneğidir. Gerçekten de bürokratik vesayetin iktidarı siyasetleştirilmesi siyasetin aktörlerini kelimenin tam manasıyla memurlaştırmıştır. Siyasal alanın vitrinindeki aktörlerin memurlaşması ise seçim kazanmanın düzenleyici otoriteyi ele geçirmek için bir başka deyişle iktidar olmak için yeterli olmadığının en açık göstergelerinden biridir.

Türkiye’de modern anlamda siyasetin ve bu çerçevede iktidarın gerçekleşmemesinin bir diğer önemli nedeni de muhalefetin etkisizliğidir. Bu etkisizlik temel nedenlerinden biri ise kenarın çevre haline gelmesini önleyen ataerkil zihniyetin doğurduğu kültürdür. Muhalefet temelde özerklik, özerklik ise irade geliştirmeye dayalı bir benlik bilincini ifade eder. “Ben inşası” olmadan ne muhalefet ve ne de gerçek anlamda siyaset söz konusu olabilir. Oysa ki, Türkiye de tarihsel olarak “benlere” ideal düzenin dili empoze edilerek biz içinde eritilmek istenmiştir. “Ben”in “biz”in bir parçası olarak ortaya çıkması onun “biz”in menfaatinden farklı bir menfaat tanımlaması yapmasının felsefi dayanağını ortadan kaldırmıştır. Bütün bireysel tecrübeler böylece önemsizleştirilmiştir. Korporatist anlayışla, bireysel alanı

bu şekilde işgal edilen bir insan tekine rey hakkının tanınması ve onun reyinin sorulması ise en azından bir paradokstur.

Anlaşılacağı üzere, Türkiye’de kenar tarihsel olarak benlik bilincine sahip değildir. Kendisini hiyerarşik üstüyle ve dolayısıyla resmi evren (biz) ile kurduğu ilişkilerin dışında kendi varoluş sebepleri ile birlikte algılayamaz. Sosyolojik olarak gayri resmi kategoride yer almakla birlikte zihnen kendisini her şeyin resmileştiği bir bütünlük içinde görür. Buna bir anlamda resmiyet fetişizmi de denilebilir. Burada iki seçenek var görünüyor: biri himaye etmek diğeri ise himaye görmek . Türkiye’de iktidar gibi gözükten aslında ikincisidir (Öğün, 1995: 37). Oysa geniş resmiyet ilişkileri içinde biri ötekinden anlamlı bir biçimde ayrılmış değildir. Bu noktada himaye edenin ve görenin özdeşleştiği de rahatlıkla iddia edilebilir.

Türkiye’de kenarın resmiyete tapınma kültürü hükümete çeşitli şekillerde sızma olarak tezahür etmektedir. Bu sızma süreçleri içerisinde en yukarıdan aşağıya doğru bütün topluluk edilgenleşir. Siyasal jargonumuzda devleti ele geçiriyorlar tarzındaki panikler varlığını resmi evrenin dışında algılamayan edilgenliğin ifadeleri olduğu kadar kontrol kaybindan ve ideal düzenden sapmalardan duyulan sıkıntılarının ifadeleridir.

Resmiyete tapınma patrimonyal ilişkiler geliştirerek o alana sızmak biçiminde tezahür eder. Tarihsel kökleri sultana karşı ayanların baş vurdukları taktik ve stratejilere dayanan siyasal rüşvetin Türk siyasal hayatını açıklamak kapasitesi son derece yüksektir. Daha başka bir ifade ile resmiyete sızmanın yolu adam seçmek, adam yerleştirmek, yada adam satın almaktır (a.g.e., s,81)

Kenarın resmi alana ilişkin fetiş, bir anlamlandırma ve tutum geliştirdiği toplumsal bir evrede ne sivil toplumun ne çoğulculuğun doğru düzgün yürümeyeceğini söylemek yanlış değildir. Nitekim fetiş, iradesizlik ve buna bağlı olarak ifadesizliktir.

Toplumsal kontrol araçlarına sahip olanlar ve bunları tasarruf edenlerle bundan yoksun olanların aralarındaki iktidar ve muhalefetin etkinlik kıstası üzerine yarıştığı bir kültüre oturur. Siyasal çoğulculuğun olabilmesi için muhalefetin donanımlarının resmiyet dışı toplumsal karşılıklara dayanması gerekir. Başka bir ifadeyle çoğulculuğa uyan muhalefet manipülasyon için siyasilere pek az bir alan bırakan, yani doğrudan ve açık iradelere sahip bir ardalana sahiptir. Oysa Türkiye’de gayri resmi alanlarda özgün iradeler gelişmediği için elitlere aslında geniş manipülasyon alanı kalmıştır. Böylece siyasiler ile dayandığı toplumsal kesimler arasında vesayet ilişkisi gelişmiştir. (Akgün, 1999: 4-6)

Görüldüğü üzere bir taraftan ideal düzen nosyonu diğer taraftan da toplumun irade geliştiremeyişi nedeniyle halk düzenleyici otoriteye karşı yabancılaşmıştır. Böylece ne Osmanlı döneminde ve ne de Cumhuriyet döneminde halk gerçek anlamda yöneten pozisyonuna çıkamamıştır.

SONUÇ

Yapılan bu çalışmada Türk modernleşmesinin moderniteyi değil aslında modernitenin kırılmasını ve deforme edilmesini ifade eden neopatrimonyalizmi

SONUÇ

Yapılan bu çalışmada Türk modernleşmesinin moderniteyi değil aslında modernitenin kırılmasını ve deforme edilmesini ifade eden neopatrimonyalizmi netice verdiği görülmüştür. Modernleşme güzergahına girildikten sonra patrimonyal geçmişle kurumlar düzeyinde bir kopuş yaşanmasına karşın bu kurumları şekillendiren, onların işlevlerini belirleyen zihniyet -ataerkillik- sürgit dip akıntılar şeklinde devam etmiş ve hatta modernliğin tezahürü olan kurumların içine nüfuz ederek onların işlevlerini ve işleyiş biçimlerini büyük ölçüde etkileyerek bir anlamda onları işlevsizleştirmiştir. Bu itibarla bugün bizim Türkiyede tanık olduğumuz modernite değil moderniteyi buharlaştıran onu tahrif eden neo patrimonyalizmdir.

Muasıf medeniyet ülküsünün gerçekleştirilmesinin yolu hiç kuşkusuz ki çağdaşlaşmaktan ve modernleşmekten geçmektedir. Ancak modernitenin bir öykünmenin konusu olduğu ve gerçekten onun esprisinin yeterince kavranmadığı, alt yapısına nüfuz edilmediği durumda modernizasyonun beklenen moderniteyi doğurmasının imkansız olduğu düşünülebilir. Bu konuda neopatrimonyalizm kavramsallaştırması önemli bir ayna görevi üstlenebilir.

KAYNAKÇA

- ÇAHA, Ö., (1997). “1980 Sonrası Türkiye’inde Sivil Toplum Arayışları”, *Yeni Türkiye*, Sayı: 18.
- ÇELİK, N.B., (1999). “Söylem Kuramları Hegemonya Kavramı Ve Kemalizm”, *Doğu Batı*, Sayı: 8.
- DURGUN, Ş., (1997). “Tamamlanmamış Bir Proje: Modernleşme ya da Demokratikleşmenin Önündeki Engeller”, *Yeni Türkiye*, Sayı: 17
- EISENSTADT, S.N., (1963). *Traditional Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*, Princeton: Priceton University Press.
- EVİN, A., (1988). “Changing Pattern Of Cleaves Before And After 1980” *State, Democracy And Military In Turkey In 1980's*, ed, M Heper, A. Evin, Berlin: De Gruyter.
- GÖLE, N., (1997). “Otoriter Laisizm Ve İslamcı Politikalar: Türkiye’de Durum”, *Yeni Türkiye*, Sayı:18.
- _____. “80 Sonrası Politik Kültür”, Türkiye’de Siyaset: Süreklilik ve Değişim, der., A. Y. Sarıbay, E. Kalaycıoğlu, İstanbul: Der Yayınları.
- HEPER, M., (1985). *State Tradition In Turkey*, New York: Eothan Press.
- HOCAOĞLU, D., (1995). *Laisizmden Milli Sekülerizme Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Ankara: Selçuk Yayınları.
- İNAM, A., (1998). “Yobaz Yaratın Dünyayı Anlamaya Doğru”, *Doğu Batı*, Sayı:3.
- KADIOĞLU, A., (1999). *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis.
- KARAMAN, L., (1997). “Cumhuriyet (“Devlet”) in Altını Çizerken Demokrasinin Üstünü Çizen Bir Siyasal Düzendeki “Sivil Toplum” un (Varlıkla Yokluk Arasındaki Yeri)” *Yeni Türkiye*, Sayı:18.
- KÖKER, L., (1995). *Modernleşme, Kemalizm Ve Demokrasi*, 3.bs., İstanbul: İletişim Yayınları.
- MAHCUPYAN, E., (1997) *Osmanlıdan Post Moderniteye*, İstanbul: Yol Yayınları.

- _____. (1998). *Türkiye'de Merkezîyetçi Zihniyet Devlet ve Din*, İstanbul: Yol Yayınları.
- _____. (1999). "Osmanlı Dünyasının Zihni Temelleri Üzerine", *Doğu Batı*, Sayı:8.
- NİŞANCI, E., (2001). *Geleneksel Patrimonyalizmden Modern Neo-patrimonyalizme Bir Modernleşme Denemesi*, İstanbul : Haliç Üniversitesi.
- OKTAY, C., (1998). *Siyaset Yazıları; Hum Zamirinin Serencamı ve Diğerleri*, İstanbul: Der Yayınları.
- _____. (1991). *Hum Zamirinin Serencamı*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- ÖĞÜN, S.S., (1995). *Modernleşme, Milliyetçilik Ve Türkiye*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- ÖZBUDUN, E., (1979). *Siyasal Partiler*, Ankara: Sevinç Matbaası.
- SARIBAY, A.Y., (1994). *Post Modernite, Sivil Toplum Ve İslam*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- SAYARİ, S., (1977). "Political Patronage In Turkey", *Patrons And Clients In Mediterrenian Societies*", eds., E.Gellner, J. Waterbury, London.
- TACHAU, F., (1988). "Political Leadership In Turkey: Continuity And Change", *State, Democracy And Military In The 1980's*, Ed., Metin Heper, Ahmet Evin, Berlin: De Gruyder.
- TANÖR, B., (1990). "The Place Of Parliament In Turkey", *Turkish State, Turkish Society*, ed., Andrew Finkel, Nukhet Sirman, London: SOAS Center Of Near And Middle Eastern Studies.
- WEBER, M., (1978). "Max Weber On Class And Status" , *Modern Sociology*, ed., Peter Worsley, Peter Martin and Clyde Mitchell, Middlesex: Penguin Books Ltd.