

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ÇAĞDAŞ SİYASİ LİBERALİZMDE
GÜÇ VE ADALET PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hüseyin DAYI

**Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi**

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM

AĞUSTOS – 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

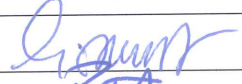
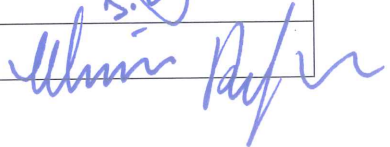
**ÇAĞDAŞ SİYASİ LİBERALİZMDE
GÜÇ VE ADALET PROBLEMİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hüseyin DAYI

Enstitü Anabilim Dalı : Felsefe
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi

“Bu tez 24/08/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof.-Dr. Hakan POYRAZ	BASARILU	
Yrd. Doç. Dr. F. Berna YILDIRIM	Başarılı	
Doç. Dr. İbrahim DAŞKAYA	Başarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: ÇAĞDAŞ SİYASİ LIBERALİZMDE GÜÇ VE ADALET PROBLEMİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 258 sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 10.07.2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 6'dır.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1) Kaynakça hariç
- 2) Alıntılar dahil
- 3) 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.
Gereğini saygılarımla arz ederim.

Öğrenci

Hüseyin Dayı

13.07.2017

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı – Soyadı
Öğrenci Numarası
Ana Bilim Dalı
Programı
Statüsü

: Hüseyin Dayı
: 0760Y19008
: Felsefe
: Felsefe Tarihi
: ☒ Y. Lisans ☐ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna Yıldırım

13.07.2017

ÖNSÖZ

Öğrenci affıyla öğrenciliğe dönüş yaparak yüksek lisans yapmaya başladığımda yaşıım altmış ikiye, bitirdiğimde ise altmış beş. Yani, yüksek lisansın bana mevki-makam bakımından hiçbir getirisi olmayacaktı. Ona rağmen, öğrenciliğe karar vermemin tek sebebi vardı: Çağdaş felsefenin az-çok ilgisi dâhilindeki bazı konularda kitaplar yazan bir insandım ve bilgilerimi artırmak kadar, varsa yanlışlarımı düzelttirmeye de ihtiyaç duyuyordum.

Bana öyle bir ihtiyacı duyuran etken, gerek kitaplarında gerekse gazetelerdeki köşelerinde, teori ağırlıklı konular yazan birçok ünlü yazarda felsefe bilgisi bakımından çok önemli bazı yanlışlar görmemdir. Oysaki onlar, entelektüel birikimleri yüksek olan ciddi yazarlardı. O hâlde benim de yanlışlarım olabilir, diye düşündüm ve okuyucularıma karşı mesuliyet duygusuyla yeniden öğrenciliğe karar verdim.

Sakarya Üniversitesi Felsefe Bölümünde yüksek kalitede bir eğitim ve birbirinden değerli hocalar bulduğumu, bunu da şahsım için büyük bir şans gördüğümü bilhassa belirtmek isterim. Her hocamdan bilgi almak bakımından çok faydalandım. Kendilerinden çok yaşlı da olsam, öğrencileri olmama değdi. Derslerine girdiğim bütün hocalarıma teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum.

Üzerinde çalışacağım konulardan biri olarak önceden seçtiğim, çağdaş liberalizmde güç ve adalet problemini, değerli danışmanım Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna Yıldırım'ın nezaretinde tez çalışması yapmam da çok isabetli oldu. Meşguliyetleri arasında çağdaş felsefenin de olmasına, içten gelen meslekî gayreti, titiz kontrolleri ve teşvikçi tutumu da eklenince tezimi zevkle hazırlamam için gerekli bütün şartları sağlamış oldu.

Tez değerlendirme jürisinde danışmanımla birlikte bulunan Prof. Dr. Hakan Poyraz ile Doç. Dr. İbrahim Safa Daşkaya'ya da teşekkürlerimi ve saygılarımı sunuyorum.

Bu tez vesilesiyle, hayatım boyunca her zaman ve her konuda destekçim olan bütün aile fertlerime de şükranlarımı sunuyorum.

Hüseyin DAYI

24.08.2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iv
ÖZET.....	v
SUMMARY	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: XX. ASRIN ORTALARINA KADARKİ LİBERALİZM.....	17
1.1. Liberalizmin Tarihî ve Sosyolojik Temelleri	17
1.2. XX. Asrın Ortalarına Kadarki Liberalizmin Bilimsel ve Metodolojik Temelleri....	22
1.2.1. XX. Asrın Ortalarına Kadarki Liberalizmin Bilimsel Temelleri	22
1.2.1.1. İktisatta Temel ve Hasım Olarak Merkantilizm ve Fizyokrasi	22
1.2.1.2. Fizikte Newton’ın Matematiksel Evreni ve Teolojik Yorumu	24
1.2.1.3. Biyolojide ve Sosyolojide Darwin’in Evrim Teorisi	28
1.2.1.4. Liberalizmin Bilimsel Teorilerle Temellendirilme Sebepleri	30
1.2.2. Liberal Felsefenin Metodolojik Temelleri	32
1.3. XX. Asrın Ortalarına Kadarki Liberal Adaletin Felsefî Temelleri	34
1.3.1. Locke’tan Bireysel Empirist Temelli Adalet	34
1.3.2. Hume’dan Newton Fiziği Temelli Adalet.....	37
1.3.3. Smith ve Ricardo’dan Ekonomi Politik Temelli Adalet	41
1.3.4. Kant’tan Bireyin Kendini Ödevlendirmesi Temelli Adalet	45
1.3.5. Bastiat’dan Şans Temelli “Bırakınız Yapsınlar”cı Adalet	50
1.3.5.1. Bastiat’nın Devlet, Ekonomi ve Hukuk Hakkındaki Görüşleri	51
1.3.5.2. Bastiat’nın Osmanlı Devletini Etkilediği İddiası ve Siyasî Tarih.....	55
1.3.6. Mill’dan Çeşitlilik Temelli Adalet	59
1.3.7. Spencer’dan Evrim Temelli “Bırakınız Yapsınlar”cı Adalet.....	62
1.4. Liberalizmin Ontolojik İlkeleri	68
1.5. Aksine İddialara Rağmen Liberalizme ‘İdeoloji’ Demenin Uygunluğu.....	69
1.6. Liberalizmin Diğer İdeolojilerle Benzerlikleri.....	75
1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Seküler Benzerlik	76
1.6.1.1. Liberalizmin Kurucusu Locke’ta Dinî Referanslı Sekülerlik	76
1.6.1.2. Liberal Hume’da Matematiksel Empirist Sekülerlik	77
1.6.1.3. Liberal Kant’ta Dine Muhalif Fakat Hürriyetçi Sekülerlik.....	81

1.6.1.4. Liberal Pozitivist Mill’de Dine Hürriyetçi Sekülerlik	88
1.6.1.5. Liberal ABD’de Din Hürriyetinde Zorlanan Sekülerlik	89
1.6.1.6. Komünizmde Dini Tam Dışlayan Sekülerlik	91
1.6.1.7. Nasyonalizmde Millete Özel Din Düşünen Sekülerlik	92
1.6.2. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Nasyonalist Benzerlik	93
1.6.3. Liberalizmle Sosyalizmdeki Materyalist Benzerlik	97
1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve Adalet Vaadi Benzerliği	100
1.7. XX. Asrın Ortalarına Kadarki Liberalizme Genel Değerlendirme	107
1.7.1. Liberalleşme Sürecinde Batı’daki Sosyolojik ve Felsefî Değişmeler.....	107
1.7.2. Liberalizmde Çoğalan İktisadî Teoriler ve Bölünmeler.....	110
1.7.2.1. Marshall’ın Teorisi: Liberalizmin İki Yakasını Birleştirmek	110
1.7.2.2. Keynes’in Teorisi: Liberalizme Müdahalecilik Eklemek	111
1.7.3. Liberalizmin Tarihe Karışma İhtimali ve Kurtarma Fikrinin Doğuşu	114
BÖLÜM 2: XX. ASRIN ORTALARINDAN SONRAKİ LIBERALİZM	117
2.1. Fen Bilimlerindeki Yeni Teorilerden Liberalizme Yeni Temeller	117
2.1.1. Fizik ve Kozmolojide Einstein’ın İzafiyet Teorisi.....	118
2.1.2. Fizik ve Kozmolojide Wiener’in Açıklamalarıyla Siberetik	118
2.1.3. Bilimsel Teorilerden Tercihlerine Göre Popper ve Hayek	120
2.2. Mont Pelerin Topluluğu ve Liberalizmde Kesin Ayrışma.....	121
2.2.1. Mises: XX. Asrın “En Önemli Düşünür ve İktisatçılarından” Biri.....	125
2.2.1.1. Mises’ten Kapitalizm ile Dinlerin Mukayesesi.....	126
2.2.1.2. Mises’ten “Praksiyoloji” Temelli Adalet.....	128
2.2.1.3. Mises’ten Tekelcilere Özel Bir Çelişkili Tavsiye	128
2.2.2. Friedman: Fikirlerinden Liberal Marş Bestelenen Düşünür	129
2.2.2.1. Friedman’a Göre Devlet-Toplum-Birey İlişkisi	130
2.2.2.2. Friedman’dan Bütün Hürriyetleri Sağlayan Kapitalist Adalet.....	131
2.2.3. Hayek: Klasik Liberalizmin “En Seçkin” Yeni Temsilcisi.....	134
2.2.3.1. Hayek’in Liberal Ayrışmadan Dolayı Endişeleri.....	136
2.2.3.2. Hayek’ten Siberetik Temelli Adalet	138
2.2.3.3. Hayek’in Adaletinde Sosyal Adaletsiz Piyasa	140
2.2.3.4. Hayek’in Adaletinde Suni ve Tabîî Tekeller	144

2.2.3.5. Hayek'in Adaletinde Kısıtlı ve Bedelli Demokrasi	149
2.2.3.6. Hayek'in Adaletinde Sonucu Belirsiz Evrimcilik.....	151
2.2.4. Popper: Daha Adil Bir Liberalizmin Arayıcısı	153
2.2.4.1. Popper'in Darwin ve Einstein Temelli Bilim Felsefesi	155
2.2.4.2. Popper'in Bilim Felsefesini Fen Bilimlerine Uyarlaması.....	157
2.2.4.3. Popper'in Bilim Felsefesini Sosyal Bilimlere Uyarlaması	159
2.2.4.4. Popper'in Siyaset Felsefesinde Terim Tanımlamaya İtirazı	161
2.2.4.5. Popper'in Liberal Felsefesinde Güç ve Adalet Problemi.....	164
2.2.4.6. Popper'in Adaletinde Din ve Ahlak.....	164
2.2.4.7. Popper'in Adaletinde Demokrasi, Hürriyet ve Koruyuculuk	166
2.2.4.8. Popper'in Marksizm'i Reddi Fakat Marx'ın Ahlakını Tasvibi.....	171
2.2.5. Popper ile Hayek Arasındaki Farklılıklar	174
2.3. Liberalizmde Kızıışan Büyük Tartışma	177
2.3.1. Rawls: XX. Asrın İkinci Yarısındaki “En Önemli” Liberal Filozof.....	178
2.3.1.1. Rawls'un Liberal Felsefesinin Başlıca Özellikleri.....	179
2.3.1.2. Rawls'tan “Hakkaniyetli ve Makul” Siyasî Liberal Adalet	181
2.3.2. Nozick: “Kapitalizmin Açığını Kapatan” Liberteryen Filozof	184
2.3.2.1. Nozick'te Tabiat Hâinden Gelişen Devlet	186
2.3.2.2. Nozick'ten Minimal Devletçi Adalet.....	187
2.4. Liberalizmin Çeşitleri ve Başlıca Özellikleri.....	189
2.4.1. Liberalizmin Çeşitleri ve Birey-Devlet İlişisine Bakışları.....	190
2.4.2. Liberalizmin Çeşitlerine Göre Kapitalizmin Konumu.....	194
2.4.3. Liberalizmin Çeşitlerindeki Toplum Anlayışları	195
2.4.4. Liberalizmin Çeşitlerine Göre Bilimsel Temellerinin Nihaî Durumu	199
2.4.5. Liberalizmin Çeşitlerindeki Din Anlayışları.....	201
2.4.5.1. Dinlerden de Bilgiler ve Değerler Alınması	208
2.4.5.2. İslam'dan Alınabilecek Bilgiler ve Değerler	212
SONUÇ VE ÖNERİLER.....	228
KAYNAKÇA	259
ÖZGEÇMİŞ.....	277

KISALTMALAR

ABD : Amerika Birleşik Devletleri

Ar-Ge : Araştırma-Geliştirme

BM : Birleşmiş Milletler

DB : Dünya Bankası

DTÖ : Dünya Ticaret Örgütü

GSYİH: Gayrisafi Yurtiçi Hasıla

H.z. : Hazreti

IMF : Uluslararası Para Fonu

SSCB : Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği

t.y. : Tarih yazılmamış

WASP : Beyaz, Anglo-Sakson, Protestan

Tezin Başlığı: Çağdaş Siyasî Liberalizmde Güç ve Adalet Problemi**Tezin Yazarı:** Hüseyin DAYI **Danışman:** Yrd. Doç. Dr. Fatma Berna YILDIRIM**Kabul Tarihi:** 24 Ağustos 2017 **Sayfa Sayısı:** vi (ön kısım) + 277 (tez)**Anabilim Dalı:** Felsefe**Bilim Dalı:** Felsefe Tarihi

Siyaset felsefesinde, adalet kavramı hakkındaki bazı önemli uzlaşmazlıklar, Sokratik geleneğin başlangıcından beri açığa çıkmış durumdadır ve Platon diyaloglarından beri bu problematik, çoğunlukla adalet ve güç ilişkisiyle ilgilidir.

Zamanla sosyal hayatın gelişmesiyle, özellikle de ticaret ve sanayiden zenginleşmiş “burjuva” sınıfının oluşup politik yapıda etkili olmasıyla güç ve adalet problemine yeni çözüm teklifleri eklenmiştir. Bu eklenmelerle Batı tarihindeki teokratik ve feodal nitelikli siyasî yapı sarsılırken, seküler/laik doğrultuda değişiklik isteyen ilk sistematik felsefi akımın, on yedinci asırda John Locke ile başladığı ve giderek kitlesel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Sonradan “liberalizm” diye adlandırılan o fikrî akımı, yine sosyo-politik hayattaki gelişmelerle başka ideolojilerin doğuşu izlemiş; böylece çözüm teklifleri daha da çoğalan problem, ilk çağdakinden daha da karmaşık hâle gelmiştir. O zamana kadarki başarısının tersine olarak liberalizm, özellikle sosyalist ideoloji karşısında gerilemeye yüz tutmuş; yirminci asrın ortalarından itibaren ise, tekrar yükselişe geçmiştir.

Bu çalışmada, liberalizmin başlangıcından itibaren, kendi içinde de görüş ayrılıkları olduğu gösterilmekle kalınmamış; diğer ideolojilerin etkisini kaybettiği yirminci asrın ortalarından sonra, liberalizmdeki adalet anlayışı farklılıklarının, genellikle birbirlerine zıt olarak çoğaldığı da gösterilmiştir. Bu yapılırken, liberalizmdeki farklılıklar hem ilk hem de ikinci dönemdeki en etkili görülen filozoflarının fikirleri üzerinden eleştirel bir yaklaşımla ele alınmıştır. Fikirleri incelenen filozoflar, ilk dönem için John Locke, David Hume, Adam Smith, Immanuel Kant, Frédéric Bastiat, John Stuart Mill ve Herbert Spencer; ikinci dönem için ise Ludwig von Mises, Milton Friedman, Friedrich August von Hayek, Karl Raimund Popper, John Rawls ve Robert Nozick’tir.

Bu arada güç ve adalet probleminin acilen çözülmesi gerektiği görüşü savunulmuş, bunun için de bazı tekliflerde bulunulmuştur. O tekliflerden biri, fikir insanlarının kendi ideolojik tercihlerine bağlı kalsalar bile, onların içinden herkesin kolayca kabul edebileceğini umdukları görüşlere öncelik vermeleri; bir diğeri ise, sekülerlik hassasiyetlerinden dolayı, dinî kaynaklı bazı görüşlerin dikkate alınmamasının hata olduğu, o alandan da seküler mantıkla kabullenilebilecek çözüm yollarının dikkate alınmasıdır. Bu minvalde İslamî kaynaklı bazı önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Liberalizm, kapitalizm, güç, adalet.

Title of the Thesis: The Problem of Justice and Power in the Contemporary Political Liberalism

Author: Hüseyin DAYI

Supervisor: Assist. Prof. Fatma Berna YILDIRIM

Date: 24 August 2017

Nu. of pages: vi (pre text) + 277 (main body)

Department: Philosophy

Subfield: History of Philosophy

In political philosophy, some important disagreements about the concept of justice have been manifested since the very beginning of Socratic tradition and most of the time this problematic has been related with the power-justice relation since the dialogues of Platon.

With the development of social life, particularly with the emergence of a wealthy class of “bourgeois” as a result of commercial and industrial flourishing and beginning to be effective in political area, new offers of solution have been suggested for the problem of power and justice. These offers have weakened the theocratic and feudal political structure in Western society. The first systematic philosophical movement which demanded a secular change was introduced by John Locke in the seventeenth century and this movement increasingly gained acceptance. With the rise of socio-political development other ideologies were added to this movement which was referred as “liberalism”, therefore the problem which aroused varying solution offers has become much more complicated than its Socratic form. As opposed to the initial success of it liberalism started to regress especially against socialist ideology; however since the mid-twentieth century it began to rise again.

In this study, it is not only indicated that liberalism has different aspects since its beginning, but also shown that after the mid-twentieth century in which other ideologies lost their power, the differences in the sense of justice in liberalism generally increased from the opposite way to each other. While doing this, the differentiations in liberalism both in the first and second period were studied with a critical approach on the ideas of the most influential philosophers. For the first period John Locke, David Hume, Adam Smith, Immanuel Kant, Frédéric Bastiat, John Stuart Mill and Herbert Spencer, and for the second period Ludwig von Mises, Milton Friedman, Friedrich August von Hayek, Karl Raimund Popper, John Rawls and Robert Nozick are scrutinized in this respect.

As an essential part of this thesis it has been defended that power and justice problem should be solved immediately and thus some solutions have been offered. One of this solutions, even if the intellectuals adhere to their ideological preferences, they need to give priority to the views that everyone will easily accept; and another is, it would be a mistake to overlook some religious opinions due to secular sensitivity, and there could be some solutions even in the religious politics which can be accepted in the secular perspective. For this reason, some suggestions which have Islamic roots are introduced as well.

Key Words: Liberalism, capitalism, power, justice.

GİRİŞ

Bilindiği gibi, hem doğa hem de sosyal anlamdaki çevresiyle en fazla ilgilenen canlı türü insandır. Onun, diğer varolanlar birer nesne olarak kendisine çok yabancı olsalar da tarih boyunca anlamak, faydalanmak ve yönetmek bakımlarından onlara nüfuz edebilmesi, kendi türüne nüfuz edebilmesine kıyasla çok kolay olmuştur. O tarihî gerçeğe ilaveten, insan, bilhassa sosyal hayatta fertten ferde değişen beklentileriyle gitgide muamma olmaktadır, denilebilir.

Antropologların çalışmalarından, en ilkel insanların bile sosyal düzenler kurup başarıyla sürdürebildikleri anlaşılmaktadır. Ne var ki, sosyal yapılar büyüyüp çeşitlendikçe, toplumlararası ilişkiler, karşılıklı etkiler arttıkça; tarih, hukuk, ekonomi, sosyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji gibi bilim dallarının imdada yetişmesine rağmen -belki de tam da onlar yüzünden- insanın sosyal hayatta tatminkâr bir düzen kurabilmesi büyük bir problem hâline gelmiştir ve o problem gittikçe de büyümektedir. Bu yüzden, bilim insanları kadar felsefecilere de o alanda, şimdiye kadarkinden daha çok görevler düşmektedir. O görevleri üstlenen felsefecilerin, mümkün olduğunca çağdaş paradigmaları sorgulayarak çalışmaları; devlet, toplum ve bilim camialarının ise onları kısıtlamamak şeklinde desteklemeleri zarurî görünmektedir.

Bu naçiz çalışma, o karmaşık sosyal hayatın siyasî-iktisadî-hukukî sistem gibi en karmaşık alanıyla ve zaman olarak da fert fert insanların bilgi ve taleplerinin çok arttığı bir dönemle alakalıdır. Dolayısıyla, ne kadar güçlü temellendirilirse temellendirilsin, ne kadar detaylandırılırsa detaylandırılsın, noksansız olamayacaktır. Bu sebeple başarı derecesindeki ölçü, çağın sosyo-politik problemlerinin hepsini ele alıp çözüp çözemediği değil; tespitleriyle isabetli olup olmadığı ve teklifleriyle zihinlerde az da olsa bir kapı aralayabilip aralayamadığı olmalıdır. Zaten felsefeden beklenen de odur.

Çalışmanın Konusu ve Temel Kavramları

Bu çalışma, devlet-toplum-birey ilişkileri bakımından, sosyo-politik hayatın her döneminde en önemli denilebilecek ihtiyaç olan adalet hakkında olup; isminden de anlaşıldığı gibi temelde “çağdaş, siyaset, liberalizm, güç ve adalet” kavramları çerçevesinde yapılacaktır. Bu kavramların izahı şöyle yapılabilir:

1- Çalışmadaki “çağdaş”tan kasıt, çalışmanın yapıldığı tarih itibariyle yirmi birinci asrın en son yaşanmış olan 2017 yılının yarısına kadarki dönemdir. Hiçbir düşünce akımı kesin belirli bir zaman dilimine mal edilemeyeceği için, daha öncesinden nelerin intikal ettiğini de bilmek gerektiğinden dolayı, “çağdaş” ifadesini, geçmişten kopuk bir zaman dilimi şeklinde algılamayıp, bütüncü bir anlayışla liberalizmin tarihî tekâmülünü izleyerek belirtilen tarihteki nihaî durumu anlaşılmalıdır. O varış noktasında görülen eksiklerle ilgili olarak, geleceğe matuf tavsiyeler de çalışma konusuna dâhildir.

2- “Siyaset”ten kasıt ise, Andrew Heywood’un (t.y.: 22) “en geniş anlamda” diye kabul ettiği tanımlamayla, “insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir.” Heywood bu tanımlamayı verdikten sonra insanların beraberce tabi olacakları kurallar meselesinde, rekabet eden ihtiyaçlar ve çatışan çıkarlar sebebiyle birbirlerine rakip fikirler ileri sürüldüğünü, diğer yandan o kuralların etkili olabilmesinin birlikte çalışmayı gerektirdiğini, bu durumun da “çatışma ve işbirliği” zıtlığı doğurduğunu belirtmektedir. Bu farklı fikirlerin çatışması ve onlara rağmen birlikte çalışma ihtiyacı da elbette ki siyaset felsefesini önemli kılmaktadır. Bu çalışmanın konusu da siyaset felsefesi olsa da, “adalet” kavramından dolayı hukuk felsefesiyle de müşterekliği söz konusu olduğundan, o alana da girmek, yine felsefî bütünlük açısından uygun görülmüştür. Zaten hukuk ve siyaset felsefelerinin tanımlarına bakıldığında hemen dikkat çeken husus, ilgi alanlarının önemli ölçüde çakışmasıdır. Hatta burada hukuk biliminin de müşterekliği söz konusudur. Hegel (1991: 33), “Bilimsel hukuk felsefesinin konusu hukuk idesidir, yani hukuk kavramı ve bunun gerçekleşmesidir. Felsefe idelerle uğraşır, dar anlamda kavramlarla uğraşmaz” der ve kavram-ide ilişkisi üzerine görüşlerini verdikten sonra, “Hukuk bilimi felsefenin bir kısmıdır... Felsefenin bir kısmı olmak itibariyle hukuk biliminin belirli bir hareket noktası vardır. Bu hareket noktası, kendisinden önce gelen şeyin sonucu ve hakikatidir ve ‘kanıt’ı denenen şeyi onda bulur” diye ilave eder. Bu durumda hukuk felsefesi, hukuk bilimi, siyaset felsefesi ve yine siyaseti konu edindiği için siyaset bilimi hakkında kısaca da olsa bazı izahlar yapmak gerekmektedir.

Hukuk felsefesi: “Hukukun ve hukuk sistemlerinin doğasını analiz eden, hukukî otoritenin temelini araştıran, hukukî kararları belirleyen ahlaki ölçüye değer biçen, insan ilişkilerini dayandığı karşılıklı haklar ve yükümlülükler açısından ele alan felsefe dalı” diye tarif edilmekte ve maksadının da “adil bir hukuk sisteminin nasıl olması gerektiği

sorusuna doyurucu bir cevap temin etmeye çalışmak” olduğu belirtilmektedir. Siyaset felsefesi ise: “Kolektif hayatımızı düzenlemenin en iyi yolunun ne olduğu, politik kurumlarla sosyal pratiklerimizi en iyi ve en doğru bir biçimde nasıl düzenleyeceğimiz üzerine felsefî düşünüm” diye tarif edilmekte ve ilgi alanı da, “farklı politik ideolojilerin temelleriyle ve politikayı anlamamızı mümkün kılan devlet, birey, cemaat, haklar ve adalet benzeri temel kavramların doğası” olarak belirtilmektedir (Cevizci, 2005: 851, 1497).

Yukarıdaki tanımlar ve maksatlardan hareketle, bu çalışmanın konusu açısından siyaset felsefesinin hukuk felsefesinden farklı olarak politik ideolojileri de gündemine aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca siyaset filozofları, insanların yüksek amaçlarını elde etmelerinde devletin rolünün ne olması gerektiğini de düşünür ve o minval üzere devletleri, “iyi devletler-kötü devletler” diye nitelendirerek bir ayırıma da tabi tutarlar (Tannenbaum ve Schultz, 2006: 3-4). Bunlardan ayrıca değerler de siyaset felsefesinin “geleneksel ilgi alanıdır” (Barry, 2012: 199). Hukuk felsefesinde ise cezalar da meşguliyet konusudur (Torun ve Macit, 2014: 209).

Bu tanımlarda, siyaset ve hukuk felsefeleri arasında bariz bir sınır çizmenin zorluğu hemen fark edilmektedir. Bu zorluğun bir sebebi de, New York Üniversitesi bünyesindeki The Strauss Enstitüsünün müdürü Michel Troper’in verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.

Troper (2011: 7-16), hukuk hakkında birçok spekülative görüş olduğunu belirtmekte ve hukukun tanımı üzerinde de hukuk felsefesinin tanımı üzerinde de bir görüş birliğine varılmadığı gibi, bu ikincisinin felsefenin bir kolu mu yoksa hukuk bilimine mi ait olduğu hakkında da bir mutabakata varılamadığını belirtmektedir. Troper, hukuk üzerine düşünmenin hukukun kendisi kadar eski olduğunu belirtmekte fakat “hukuk felsefesi” deyiminin on dokuzuncu asrın başlarından itibaren, Hegel’in “Hukuk Felsefesinin İlkeleri”nden söz etmesiyle yaygınlaştığını söylemektedir (Hegel’in, yukarıda verilen izahında, Troper’in sözünü ettiği hukuk felsefesinin hukuk bilimine ait olduğunu düşünenlerin tersine, hukuk bilimini “felsefenin bir kısmı”, yani hukuk felsefesinin içinde gördüğü anlaşılmaktadır). Troper, ayrıca on dokuzuncu asrın sonunda pozitivizmin ve empirizmin tesiri altında kalan bazı felsefecilerin, hukuk felsefesini spekülative bulup eleştirerek ona karşı “hukuk teorisi” adı altında, her türlü değer yargısından arındırılmış bilimsellik iddialı tezler geliştirdiklerini, onların tesiriyle bir süre “hukuk teorisi” adının

yaygınlaştığını fakat İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bilhassa Almanya'da devlet iktidarının bireyler üzerindeki sınırlarını sabitlemesi beklenen doğal hukuk doktrinlerinin yeniden ilgi görmeye başlamasıyla, “hukuk felsefesi” deyiminin üniversitelerde tekrar kullanılmaya başlandığını bildirmektedir. 1950'den sonra ABD ve İngiltere'de ise analitik felsefeye gösterilen ilginin artmasıyla o ülkelerde “hukuksal pozitivizm” dolayısıyla “hukuk teorisi” taraftarlığının tekrar arttığını söyleyen Troper, çağımızda her iki akımın da taraftarları olduğunu belirtmektedir. Bu karşıt yaklaşımların dikkat çekiciliği bir yana, Troper'ın verdiği bilgilerden, hukuk felsefesi deyimini muhtemelen ilk defa Hegel'in kullanmış olduğu dikkate alınınca, hukuk felsefesinin siyaset felsefesinden doğduğu anlaşılabılır. Bu da zaten aralarında birçok müştereklik olmasını izaha yetiyor olmalıdır.

Belirli-belirsiz farklılıkları olsa da, hukuk ve siyaset felsefelerinin yukarıdaki tanımlarında görüldüğü gibi, “adalet”, her iki felsefe disiplininin de ortak kavramı durumundadır. Bu arada, ister hukuk felsefecisi ister siyaset felsefecisi olsun, felsefecilerin adalet konusuna yaklaşımının, meslek olarak hukukçularinkinden farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Hukukçu, mevcut problemlerin çözümünü, tarafları da belirli bir ölçüde tatmin ederek çözmeye çalışırken; yaşama, özgürlük ve mülkiyet gibi temel ve doğal hakları toplumdaki herkese fiilen sağlamaya çalışır. Felsefeci ise, adaletin ne olduğu ve ne olması gerektiği üzerinde yoğunlaşır (Torun, 2012: 53).

Aynı şekilde siyaseti konu edinmeleri itibariyle aralarında temel müşterekliği olan siyaset bilimi ile siyaset felsefesi arasında da farklılık söz konusudur. Siyaset felsefesinin tanımı yukarıda verilmişti. Siyaset bilimi ise, “devletin ve diğer siyasal kurumların yapısını ve işlevini bilimsel yöntemlerle inceleyen bir sosyal bilimdir”, bu özelliğiyle siyaset bilimi “olan”ı araştırırken, siyaset felsefesi “olması gereken”i araştırır (Bolay, 2013: 326).

3- “Liberalizm” kavramı ile ise, elbette ki on yedinci asırdan itibaren siyaset felsefesinde ve bazı ülkelerin siyasî düzeninde görünen, yirminci asrın sonlarından itibaren ise bazılarınca küresellik iddiasında “alternatifsiz” diye tanımlanan düşünce ve yönetim sistemi kastedilmektedir. Bu çalışmanın birinci bölümünden başlayıp sonuna kadar mümkün olduğunca detaylı inceleneceğinden dolayı burada kısaca da olsa izaha gerek bulunmamaktadır. Fakat burada belirtilmesi gereken şudur: düşünceler arasında da en

azından etki-tepki bakımından kesin sınırlar çizilemediğinden, çalışma boyunca gerektiği ölçüde diğer siyasî düşünce akımlarına da temas edilecektir.

4- “Güç” için, adaletin temellendirilmesinde ve uygulanmasında müspet ve menfi bakımlardan en etkili faktördür, denilebilir. Çünkü adaletin tesisini sağlayabildiği gibi engelleyebilir de. Yani güç, sosyo-politik hayatın adilleştirilmesinde hem yapıcı hem de yıkıcı olarak yer almaktadır. Siyasî hayatın günlük akışındaki gelişmelerde olduğu gibi, siyasî tarih ve siyaset felsefesine ait metinler dikkatle okunduğunda da, gücün birbirine zıt o iki özelliği dikkat çekmektedir. Hem hukuk hem de siyaset felsefelerinde ortak olan bu kavramı bu çalışma metni boyunca ağırlıklı olarak ele almaktan başka, burada her iki felsefe disiplindeki, siyaset bilimindeki ve sosyolojideki konumu hakkında bir-iki detaya girmek uygun olacaktır.

Hukuk felsefesinde hukukla alakalı yapılan tanımları, “doğal hukuk” ve “pozitif hukuk” diye iki kategoride toplamak yaygındır. Hemen belirtmelidir ki bu tasnif, doğal hukuk taraftarlarının fikridir. Pozitif hukuk taraftarlarına göre hukuk tektir ve kaynağı da egemen güçtür, yani hukuk, egemen gücün irade bildirimidir. Bu anlayışta her egemen gücün kendi hukukunu yarattığı şeklinde bir kabullenme olduğu bellidir. Doğal hukuk taraftarları ise, “olan hukuk” (pozitif hukuk) ile “olması gereken hukuk” (doğal hukuk) ayırımı yaparken, insan tabiatına neyin uyup neyin uymadığını göstererek, insanların kalplerine veya zihinlerine yerleşik olan (a priori) doğal prensiplere uygun bir hukuk arayışından yanadırlar (Torun ve Macit, 2014: 209). Bu tutumlarıyla doğal hukuk taraftarlarının, egemen gücün yasalarıyla icraatlarını daha fazla sorgulayıp adaletsiz bulunca da daha fazla mücadele ettikleri söylenebilir.

Ünlü siyaset bilimci Andrew Heywood’un (2014: 147-148) belirttiğine göre güç, siyasetin esas konusudur, siyasî uygulamalar genellikle güç kullanımı, siyaseti inceleyen akademik çalışmalar da gücün incelenmesi şeklindedir. Heywood’un güç hakkında naklettiği birçok tanım arasından, bu çalışmanın konusu açısından uygun olanı, “başkalarının üzerinde kontrol sahibi olunması”dır. Yine bir siyaset bilimci olan Davut Dursun da (2006: 94) gücü, başkalarının üzerinde “kontrol etme, yönlendirme yeteneği” şeklinde tanıtmakta ve iktidarın, “zorlama” ile birlikte “temel ögesi” göstermektedir. Dursun’a göre maddî zenginlik, fizikî kuvvet, bilgi, statü gibi araçlarla oluşan güç, iktidar

için başlı başına yeterli değildir; yeterli olması için “başkalarını etkileme ve belli davranışlar gösterme noktasında zorlama için kullanılması gerekir.”

Aynı konuda klasik liberal görüşteki İngiliz siyaset felsefecisi Norman Patric Barry’nin (2012: 159-160) verdiği bilgilere göre, gerek sosyal bilimlerde gerekse felsefede “güç” denildiğinde akla gelen, mafyavarî bir güç değil; felsefecilerden bazılarının sadece “güç” demekle yetindiği, bazılarının ise “iktidar” ve “otorite” diye iki türe ayırdığı etki biçimidir ki, bunlardan ilki sosyolojik, ikincisi felsefî manadadır. Sosyologlar, bir siyasî toplumda bir “iktidar eliti” mevcudiyetinden bahsettikleri zaman gözlenebilir oluşlarıyla empirik bakımdan teşhis edilebilir bir grubun hâkim olduğunu anlatmak istemektedirler. O grubun haklı bir otoriteye dayalı olup olmaması ve kendi iradesini yürütüp yürütemediği ise konuları dışındadır. Bu çalışmada konu, hem felsefî hem de sosyolojik alanda inceleneceği için, ayrıca Barry’nin belirttiği gibi zaten bazı felsefecilerin de “iktidar” ve “otorite” diye ikiye ayırmadığından hareketle, her iki manasını da kucaklayan “güç” teriminde karar kılınmıştır. Heywood da (2014: 162) Barry de (2012:172) otoriteyi sosyolojik açıdan en etkili tanımlayanın, Max Weber olduğunu söylemektedirler.

Weber (2008: 404-412), karizmaya, geleneğe ve kanuna dayalı olmak üzere üç türlü otorite sayar. Birincisiyle peygamberler ve kahramanlar gibi olağanüstü kabiliyetleri olduğu kabullenilen şahısların hâkimiyeti kastedilir ki onlar, kurulu düzene bağlı olmamakla ihtilalcidirler ve “mucizelerle, zaferlerle” öne çıktıkları için o otorite irrasyoneldir. İkincisiyle toplumda önceden beri süregelen bir babaya, kocaya, prence vs. itaat gerektiği gibi inanışa dayanan hâkimiyet kastedilir ki, birtakım kutsallaştırılmış normlara dayandığı için o otorite de irrasyoneldir. Üçüncüsüyle hukukçularca düzenlenen ve kademe kademe gelişen sistemdeki hukukî otorite kastedilir ki, bir şahsa veya gruba bağlı olmadığı için o otorite rasyoneldir. Bu üç otorite de sosyal kabul görmüş olmakla meşrudur.

Weber’den alınan yukarıdaki izahat, gücün fonksiyonelliğini tespit ettiği için sosyolojik açıdan genellikle kâfi bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat felsefede, değerleri ve normları da sorgulamaya ihtiyaç duyulmasından dolayı, gücün karakterini tespitten ziyade ortaya koyduğu adalet anlayışını sorgulamayı gerektirmektedir. Felsefecilerin o temelde düşünce üretmeye yoğunlaşmaları, elbette ki sosyal ve siyasal alanlarda etkisini daima göstermiş; onların fikirleri, otoriteyi sorgulamak, araştırmak, ona karşı çıkmak veya onu

haklılaştırmak için birer silah gibi kullanılmıştır ve hâlen de kullanılmaktadır. Bu yüzden içlerinden bir kısmının çeşitli eziyetler çekmesine sebep olduğu gibi, otoritelerin siyaset anlayışında değişmeye de sebep olmuştur. Mesela Sokrates idam edilmiş, John Locke ve ABD’li siyahî lider Martin Luther King ise eziyetler çekmiş fakat zamanla dünyada veya en azından kendi ülkelerindeki siyaset anlayışının değişmesine yol açmış filozoflar olarak tarihe geçmişlerdir (Tannenbaum ve Schultz, 2006: 4). Bu sayılanlardan Sokrates siyaset felsefesinin kurucularından biri, John Locke ise siyasî liberalizmin kurucusu sayılması itibariyle bu çalışma açısından da önem taşımaktadırlar.

5- “Adalet” kavramı epistemolojik açıdan incelendiğinde Arapçadaki “adl” teriminden Türkçeye geçmiş olduğu ve hak, hukuk gibi kavramlarla ilişkili olduğu fark edilmektedir. Aynı ilişkinin diğer dillerde de mevcut olmasından, adaletten maksadın, hak ve hukukun vuku bulması olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kavramın detaylarına girildiğinde, hak ve hukukun vuku bulması için nelerin gerektiğinde mutabakat sağlamanın çok zor olduğu meydana çıkmaktadır. Nitekim Sokrates (M.Ö. 469-M.Ö. 399) ile Dworkin (1931-2013) arasında geçen asırlar boyunca adaletle alakalı çok farklı temellendirmeler yapılmıştır (Torun, 2012: 53-54).

Kavramın Batı düşüncesinde yer alması Antik Dönem’e kadar dayanmaktadır. Mesela Hesiodos, *İşler ve Günler* adlı eserinde, Zeus’un “Adalet” adında bir kızı olduğunu, ayrıca ölümlü insanlar yanında hak kavgalarını gözetleyen ölmez gözcüleri bulunduğunu; Herakleitos da *Doğa* adlı eserinde, Tanrı için bütün şeylerin güzel, iyi ve adaletli olduğunu, insanların ise bazı şeyleri haksızca bazılarını haklıca bulduklarını ama “hak” adını bilmelerinin de haksızca buldukları şeyler sayesinde olduğunu söylemektedir; Antiphon ise *Doğru* adlı eserinde, adaletli olmayı, “yurttaş olunan devletin kanunlarını ayakaltına almamak” diye tanımlamakta ve bir kimsenin adaleti kendisi için en faydalı şekilde kullanması için toplum içinde kanunlara, yalnızken doğanın emirlerine uymasını tavsiye etmektedir (Kranz, 1976: 15-16, 51, 148).

Yukarıdaki örneklerde adalet kavramının ele alınışı, teolojik, politik ve natüralist gibi farklı açılardan da olsa dogmatik özelliktedir; asıl felsefi düzeyde ele alınması ise, Platon’un eserlerinde, Sokrates ve bazı sofistler arasında geçtiği şeklinde verilen tartışmalarla başlamış görünmektedir. Bu çalışmanın muhtevasında yer alan güç ve adalet

ilişkinine dayalı problem de muhtemelen ilk defa Platon'un *Gorgias*, *Devlet* ve *Yasalar* isimli diyaloglarında yer almıştır.

Platon (1997: 35-60), konusu retorik olan *Gorgias* isimli eserinde, sofistlerden Polos ve Kallikles'in Sokrates'le yaptıkları tartışmalara yer vermiştir. O tartışmalarda Sokrates'in muhatapları, tabiatda daima güçlülerin kazandığını, bundan da asıl adaletin o olduğu, buna karşılık devletin yasaları çokluk tarafından yapıldığı için güçsüzün lehine olduğunu, bu durumun da adaletsizliği doğurduğu fikrindedirler. O minvalde olarak Polos, güçlünün menfaatine dayalı adaletin, hem güçlüyü hem de ona itaat eden güçsüzü “mutlu edici” olduğunu savunmuş ise de, Sokrates'in art arda soruları sayesinde, güçlünün ceza vermek gibi uygulamalarının güçsüzü mutsuz edici olabileceğini kabullenmiştir. O durumda Sokrates, eğriliğe uğramak da eğrilik yapmak da kötüdür ama ille de eğrilik olacaksa, eğrilik yapmak eğriliğe uğramaktan daha kötüdür, şeklinde bir hüküm vermiştir. Sofistlerden Kallikles, o hükme itiraz etmiş ve eğriliğe uğramanın daha kötü olduğunu kabul ettirmeye çalışmıştır. Ona karşı kendi görüşünde ısrar eden Sokrates, bir adım daha atarak eğrilik yapmanın ikinci derecede bir kötülük olduğunu, ondan daha kötü, yani birinci derecede kötü ise, eğrilik yapanın cezalandırılmayışı olduğunu savunmuştur. Yine güç ve adalet ilişkisi, Platon'un doğrudan doğruya siyaset ve adalet konulu *Devlet* adlı kitabında da yer almıştır. O kitap, Platon'un görüşlerine büyük ölçüde muhalif olan Popper (1989a: 98) tarafından bile, “adalet üzerine yazılmış her halde en ayrıntılı kitaptır” diye tanıtılmaktadır. Bu hükmü veren Popper, gerekçe olarak Platon'un tanıdığı her türlü adalet teorisini tartışmaya açmasını göstermektedir. Gerçekten de Platon (2014: 27-31, 373), sözü edilen kitabın başından sonuna kadar, ödünç alınmış bir silahın sahibi aklını kaybettikten sonra ona iade etmenin, doğuştan kaynaklı bir sınıfa mensubiyetten sonra sınıflar arasında geçişlerin adil olup olmadığı gibi birbirinden ilginç çok farklı fikirlere detaylı olarak yer vermiştir. Sokrates'in ideal bir adalet aramasını lüzumsuz bulan sofistlerden Thrasymachus'un, “Adalet, güçlünün çıkarı neyse odur... İnsan doğru düzgün düşünebilirse anlar ki adalet her yerde aynıdır, güçlünün işine gelen” şeklindeki sözleri, *Gorgias* diyalogundaki sofistlerin fikirleriyle tam örtüşmektedir. Sokrates o fikri tartışmaya açınca Thrasymachus'un adaleti fayda esaslı düşündüğü ama fayda ile de güçlünün faydasına olanı kastettiği ve güçlünün emirlerine itaat etmeyi de adaletin yerine gelmesi için şart gördüğü anlaşılmıştır. Sokrates ise, adaletin tecrübe, akıl ve tartışma ile bulunabileceğini, adaletten maksadın da bir devletteki bütün sınıfların uzlaşabileceği

şekilde herkesin faydasını gözetmek olması gerektiğini savunmuştur. Platon'un *Yasalar* (2007: 50-52) isimli kitabında, adalet bakımından demokrasi için de uyarı niteliğinde olabilecek diyaloglara yer verilmiştir. O diyaloglarda, aynı ülkeden ve "aynı soydan" olanlar arasında bile çoğunluğun desteğiyle güçlenen adaletsiz insanların egemen olup adaletlileri köleleştirebilecekleri ihtimali gündeme getirilmiş ve o ihtimale karşı kurallar koyan erdemli bir yargıcın gerektiğinde uzlaşmıştır. Platon'un o eserlerinden bu çalışmanın konusu açısından çıkarılan sonuç, bazı insanların güçlüyü eleştiriden bile muaf tutup, adaleti genel etik değerleri gözetmeden sadece haz ve fayda temelli düşünmesi, demokraside de adaletsiz yönetimler olabilmesi ve adaletin göreceli olduğunun meydana çıkmasıdır. Sokrates ve elbette ki Platon ise, etik değerlerle güçlendirilmiş bir genel-geçer adalet arayışındadır. O görecelilik tespiti ve etik değerlere dayalı adalet arayışı, Aristoteles'te de görülür.

Aristoteles *Politika* (1975: 7, 83) isimli kitabının hemen ilk satırlarında bütün insanların iyi saydıkları şeyi elde etmek istediklerini, sosyal yapılanma bakımından "en yüksek iyi"nin ise siyasî bir topluluk şeklinde yapılanan devlet olduğunu söyler ve bazı insanların "yönetme gücü" olduğundan bahseder. İnsanı "siyasal bir hayvan" diye tanıtan Aristoteles, böylece devleti insan tabiatına göre zaruri bir konuma yerleştirmiş olur. Adaleti eşitlik-eşitsizlik ekseninde ele alır ve "kötü yanlışlıklar" yapmamak için her iki şikkın da kimler için geçerli olacağını düşünmeye değer bulur. Devletler için, çok fazla idealist olmayan, yani sıradan insanların çoğunun yaşayabilecekleri bir erdem anlayışıyla donanmış bir anayasaya ihtiyaç olduğunu vurgular. Adaletle erdem ilişkisini biraz daha açıklığa kavuşturmak istediği anlaşılan Aristoteles (2014b: 105-128), adaletin ancak diğer insanlarla münasebet sürecinde ulaşılmak istenen ve diğer insanların da faydasını gözetmesi için bütün erdemleri kendisinde birleştiren bir erdem olduğunu söyler. İnsanların kendi çıkarlarını gözetme temayülünden dolayı başkalarına karşı "eşitlikçi" bir tutumda olmayabileceklerini, böylece hak, onur, para gibi şeylerin paylaşımında başkalarına karşı adaletsizlik yapabileceklerini hatırlatıp, o duruma düşülmemesi için, devletin yasalarına uymayı tavsiye eden Aristoteles'e göre, "doğru" olmak "adil" olmaktan üstündür; kendi faydasına olmasa bile bir insan, doğru olanı tercih etmelidir ki, onu da ancak devletin yasalarında bulabilir. Çünkü yasalar, tikele göre değil genele göre hazırlanmıştır; bu yüzden de hem yöneticilerin hem de herkesin menfaatine uygundur. Buna rağmen, yasalar da her zaman doğru olmayabilir. Öyle bir durumun doğduğunu fark

eden insanın, bunu dile getirip düzeltilmesine yardımcı olması gerekir. Aristoteles, böylece adaleti, Platon'un yaptığı gibi etik açıdan da önemli bulmuşsa da aşırı derecede rasyonalist-idealist olmaktan kurtarıp, sosyal realiteye uygun seviyede olmasını gözetmeye dikkat çekmiş ve o adaletin tam tesisi için de, herkesin gayret etmesini istemiş olmaktadır. Diğer yandan, Aristoteles'in (2014a: 9) dilbilimini, "taşıyıcı içinde, ruhta bulunur ama hiçbir taşıyıcı için söylenmez" diye vasıflandırırken bilgiyi, "bilgi bir taşıyıcı içindedir, ruhtadır ve bir taşıyıcı için, sözgelişi dilbilimi taşıyıcısı için söylenir" diyecek kadar bilgiyi dilbilimi ile irtibatlandırması, çağımızdaki siyaset ve bilim filozofu Karl Popper ve izleyicilerinin bazı yönlerden önemli muhalefetleri olmasına rağmen, hâlen kabul gören bir yaklaşımdır. Bu konunun başında verilen adalet tanıtımındaki dilbilimsel yaklaşımda da o mantık etkindir.

Netice olarak, antik dönemde yukarıda belirtilenler gibi temeller üzerinden ele alınmaya başlayıp felsefe tarihi boyunca üzerinde düşünülen adalet kavramı için, Bedia Akarsu ve Andrew Heywood'un yaptıkları tanımlar, kesin ölçüler veremese de genel bir malumat vermek bakımından yeterli olabilir. Akarsu (1998: 17), adaleti "Doğrunun hakkın korunması; doğru olmanın özbelirtisi. Platon ve Aristoteles'ten beri, herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı verme demek olan bir anaerdem, yani doğruluk" şeklinde tanımlamaktadır. Heywood (2012: 163) da benzer şekilde yaklaşmakta ve tıpkı Akarsu'nun "erdem" nitelendirmesi gibi ahlaki bir temele oturtmaktadır: "Adalet, ödüllerin ve cezaların ahlaken haklılaştırılabilir dağıtımına dair zihinsel bir izlenimdir (ideadır)." Tanımını biraz daha detaylandırma ihtiyacı duyan Heywood şu izahı yapmaktadır: "Kısaca adalet, her bir kişiye, genellikle 'adilane hak edişleri' olduğu düşünülen şeyi, yani kendi hakkını vermekle ilgilidir. Bu anlamda adalet, toplumdaki her faydanın dağıtımına uygulanabilir görünmektedir: özgürlük, haklar, boş vakit ve fırsat gibi."

Yirminci ve yirmi birinci asrın Alman felsefecilerinden Otfried Höffe'nin (2011: 15-21) tespitlerine göre, günümüzde adalet kavramı içinde bireylerin birbirleriyle, kurumlarla, devletle, devletlerin birbirleriyle ve çevrecilik gereği olarak, nesillerin gelecek nesillerle ilişkilerine kadar çok geniş meseleler ele alınmaktadır. O meselelerin hepsinde de görüş ayrılıkları öylesine çok ve "her somut durumda ortaya çıkan etmenler", ülkelere ve dönemlere göre öylesine farklıdır ki, artık siyasî adaletin dünyanın her tarafında aynı örgütlenmeyi gerektirdiği düşünülmemektedir. Adalet ilkelerinin evrenselliği geçerli olsa

da farklı uygarlıklara ve dönemlere, organizasyonda farklı olma hakkını tanımak da adaletin icabı olarak kabullenilmektedir.

Demek oluyor ki, adalet hakkında ortaya birtakım tanımlar ve muhteva konmuş olsa bile onların hiçbirinde mutabakata varılmış değildir. Bütün o birbirlerinden farklı fikirlerden her birinin, değişik kesimlerce ve değişik gerekçelerle “haklı” bulunduğunu bilmek bile, siyaset ve hukuk felsefelerinde adalet meselesinin büyük bir problem olduğunu anlamak için yeterli olsa gerektir.

Çalışmanın Amacı

Antik dönemden beri adalet kavramı üzerinde süregelen görüş ayrılıklarının, sadece geniş anlamda siyaset felsefesinde değil, liberalizmin kendi içinde bile hâlâ devam ettiğini, üstelik de nerdeyse her düşünürün ayrı bir anlayışta olduğu şeklinde günden güne artarak devam ettiğini göstermek ve bazı çözüm önerilerinde bulunmak, bu çalışmanın başlıca amacını teşkil etmektedir.

Bu çerçevede, bilhassa klasik ve neo-klasik liberallerin bütün çabalarına rağmen görüşlerinin herhangi bir bilimsel tabana oturmamış olduğunu; “hürriyetçi” olma iddialarının ise daha ziyade ekonomi alanında ve büyük sermayedarlar lehine olup, sosyo-politik hayatın diğer alanlarında ise din ve ahlak konuları dâhil olmak üzere neredeyse her konuya müdahale ettiklerini anlatmaya gayret edilecektir.

Bu arada hepsinin demokrasiyi, toplumun iradesinin piyasaya müdahale edemeyeceği şekilde kısıtlamaktan yana olduğuna ve hatta Milton Friedman örneğinde görüleceği gibi bazılarının piyasaya müdahale edebilen bir demokrasidense faşizm ve nazizm gibi otoriter sistemleri tercih edilebilir bulduğuna dair örnekler verilecektir. Onların fikirlerinin tam tersine, toplumun hakları bağlamında demokrasinin sınırlarını piyasaya da müdahale edebilecek şekilde genişletilmesi önerilecektir.

Ayrıca, birçok liberalin liberalizme “İdeoloji değildir” demelerine itiraz edilecek, liberalizmin de bir ideoloji olduğu ve tıpkı diğer ideolojiler gibi belli bir sosyal zümreyi gözetip kollamasından dolayı adaleti sağlamaktan uzak olduğu savunulacaktır.

Liberallerin sosyal taleplerden, tecrübelerden, başka ideolojilerden ve dinlerden gelen bilgileri de dikkate alıp yararlı buldukları ölçüde doktrinlerine katmalarını tavsiye etmek

ve o tavsiyenin gereğini bizzat bu çalışmada yapmak suretiyle, bütünlükçü ve barışçı bir bakış örneği vermek de amaca dâhildir.

Bu amaç doğrultusunda çalışma yaparken, klasik liberalizmin ve neo-klasik liberalizmin nerdeyse her türlü siyasî, dinî ve genel-geçer normatif bir ahlakın benimsetilmesine karşı olmasına rağmen, sosyal liberalizmin o türden yaklaşımlara müsait olduğu izlenimi vermesi ümitlendirici olmuştur.

Çalışmanın Önemi

Sosyal kabul görme bakımından, tarih boyunca birçok inişli-çıkışlı dönemler yaşamış olan liberalizm, yirminci asrın sonlarına doğru SSCB'nin dağılmasıyla birlikte “çağımızın en gözde sistemi” hâline gelmiş bulunmaktadır. Bu durumun gelecekte de aynı şekilde süreceği garantisi olmasa bile, liberalizmi müspet ve menfî yönleriyle mümkün olduğunca fazla tanımak, adeta bir mecburiyet olmuştur. Her ne kadar liberal filozofların hemen hemen her biri için özel çalışmalar yapılmışsa da, sistemin tamamını genel hatlarıyla tanıtabilecek şekilde çalışmaların az olduğu söylenebilir. O çalışmalardan dikkate değer birini yapmış olan Prof. Dr. Atilla Yayla, yazdığı *Liberalizm* (2002: 11-13) isimli kitabında kendisinin de açıkladığı gibi liberalizmin yirminci asra kadarki filozoflarından John Locke, David Hume, Adam Smith, Frederic Bastiat, John Stuart Mill ve Herbert Spencer'ın görüşlerini konu edinmiş, yirminci asırdaki bazı filozofların görüşlerini ise ana hatlarıyla tanıtmıştır. İsmi zikredilen filozoflar, elbette ki yirminci asrın liberal düşünürlerini de çok önemli ölçüde etkilemişlerdir. O etkiyi de belirten yazarın o eseri, liberalizmin tanıtımı açısından önemli bir ihtiyacı karşılamakta fakat kendisi için belirttiği “liberal gelenek içinde” bulunma özelliğinin, klasik liberalizmi pek eleştirmemiş olması sonucunu verdiği söylenebilir. Yayla, zikredilen kitabında yine kendisinin de belirttiği gibi (2002:27), liberalizm çeşitlerinden de sadece klasik liberalizmden seçtiği önemli filozofların görüşlerini konu edinmiş, gereklikçe yine onların devamı olan neo-klasik liberallere de yer vermiş fakat sosyal liberalizmi konu dışı tutmuştur. Ayrıca Yayla'nın liberalizmde Anglo-Sakson geleneğini daha muteber tuttuğu da anlaşılmaktadır, çünkü sözü edilen kitabında, Kıta Avrupa'sındaki liberallerden sadece Frederic Bastiat'yı ismen bir konu başlığı altında işlemiştir ki o, İngiltere'den Manchester ekolünün Fransa'daki temsilcisi durumundadır. Buna karşılık Anglo-Sakson geleneği dışındaki Alman liberal filozof Immanuel Kant'ı ele almamıştır.

Hiçbir ideolojiye bağılı olmadan yapılan bu çalışmada ise, liberalizmin hem yirminci asrın ortalarından önceki hem de sonraki bazı filozoflarının ve iktisatçıların görüşlerine gerekli olduğı düşünölen ölçüde yer verilecektir. Görüşlerine, kendilerine ayrılan başlıklar altında yer vermek üzere seçilenler John Locke, David Hume, Adam Smith, David Ricardo, Immanuel Kant, Frederic Bastiat, John Stuart Mill ve Herbert Spencer, Alfred Marshall, John Maynard Keynes, Friedrich August von Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman, Karl Raimund Popper, John Rawls ve Robert Nozick'tir. Ayrıca "2.4.3. Liberalizmin Çeşitlerindeki Toplum Anlayışları" başlığı altında Ayn Rand'ın görüşleri de kısaca tanıtılacaktır. Bu düşünürlerin çoğı, liberalizmin en muteber teorisyenlerinden sayılıyor olmakla önemlidirler.

Yukarıda bahsedilen incelemeler yapılırken, liberalizmin diğeri ideolojilerle benzerlik ve farklılıklarını da göstermeye gayret edilecek; o mukayeseler yapılırken Karl Marx, Friedrich Engels, Vladimir İlyiç Lenin, Leon Davidoviç Troçki, Georges Politzer, Antonio Gramsci, Vaclav Havel, Rudolf Bahro, Milovan Djilas, Johann Gottfried Herder, Johann Gotlieb Fichte, Adolf Hitler ve Benito Mussolini gibi başka ideolojilerdeki filozof ve siyaset adamlarının görüşlerine de ana hatlarıyla yer verilecektir. Böylece bu çalışma başarılı olduğı ölçüde, genel siyaset felsefesi içinde liberalizmin evrimini ve çağlara göre rakipleri arasındaki konumunu, ana hatlarıyla da olsa gözler önüne sermiş olacaktır. Bu özelliğı ise, çalışmanın önemli bir orijinalliğı olarak görölebilir.

Çalışma, liberalizmi güç ve adalet ilişkisi açısından ele almakla da, yukarıda anlatıldığı gibi, antik dönemden beri siyaset felsefesinin en önemli problemlerinden birinin zamanımıza kadarki durumu üzerinden yürütölecektir. Gücün yukarıda anlatılan iki zıt etkisi, sosyal refah için maddi bakımdan güçlü olandan belirli bir miktar alıp güçsüze vermenin adil olup olmayacağı probleminin çözümünü daha da zorlaştırmaktadır. Bu problemin hâlen en ciddi şekilde zihinleri meşğul ettiğı siyasî sistem ise liberalizmdir. Bu çalışma, bu bakımdan da önemli bir konu hakkındadır.

Bütünöyle siyaset felsefesinin tarihi boyunca adalet için yapılan tanımların hiçbirinde mutabakata varılmamış olması, çağdaş insanın sabır takatini çok aşmıştır. Çağdaş felsefecilerden İoanna Kuçuradi'nin (2011: 27) belirttiğı gibi, insanların sayıca gitgide artan bir kesimi, en eski özlömlerinden biri olan adaleti artık özlömler durumundan çıkarmış, karşılanması acil bir talep durumuna getirmiştir. O talebin karşılanmasından ümitlerini

kestikçe silaha sarılıp kendileri de ölmeleri pahasına rastgele insanları öldürmektedirler. O sebeptendir ki küçük savaşlar ve terör, dünyanın son dönemlerine damgasını vuran olaylardandır. Bu itibarla adaletin ne olduğu sorusunun acilen cevaplandırılması icap etmektedir. Bu çalışma, “çağın en gözde sistemi” diye gösterilen liberalizmde bile güç ve adalet ilişkisinin hâlen sadece uygulamada değil, teorik düzeyde bile, üstelik de eskisinden daha büyük bir problem teşkil ettiğini göstermekten başka, ortak bir adalet anlayışının acilen netleştirilmesinin gerektiğini bir kere daha hatırlatmasıyla da önemli kabul edilebilir.

Felsefecilerin, adalet kavramı hakkında mutabakata varmayı en acil ihtiyaç olarak kabullenmeleri hâlinde, ilk önce yapmaları gerekenin dinî veya ideolojik bakımlardan asıl şahsî tercihlerini ikinci plana itip, sosyal realitelerdeki acil beklentiler üzerine odaklanmaları, bu çalışmada tavsiyeye şayan bulunmuştur. Fakat bütün siyasî ideolojiler, tamamen Batı’nın laik döneminde doğup geliştikleri için dinlere karşı oldukça mesafelidirler. Oysaki kaynağı bir din olan bilgi veya kuraldan faydalanılmasını istemek, o dine ait itikadı aynen kabullenmeye çağırarak veya dinî bir siyasî sistem kurmayı istemekle eşanlamlı değildir. Gerçi, o türden bir arzuda olmak, medenî ve ikna edici bir üslupla anlatılması şartıyla her ideoloji ve dinden insanın hakkı olduğu gibi elbette ki felsefecilerin de hakkıdır ama o hak, hürriyet ortamı içinde geniş zamanlı olarak kullanılmaya müsait olduğu için, problemlerin mümkün olduğunca acil çözülmesine yarayacak tekliflerde bulunmayı engellememelidir. İşte, “Çalışmanın Amacı” bölümünde belirtilen “Liberallerin ve diğer ideolojilerin mensuplarının, sosyal taleplerden, tecrübelerden, başka ideolojilerden ve dinlerden, gelen bilgileri de dikkate alıp yararlı buldukları ölçüde doktrinlerine katmaları gerektiği” şeklindeki tavsiyede bulunmak ve özellikle bizzat bu çalışmada da o tavsiyenin bir örneğini vermeye gayret etmek, bu açıdan önemli sayılabilir.

Aslında bahsedilen teklifin bir benzeri, bu çalışmadan bir asırdan fazla zaman önce kısıtlı bir alanda da olsa Max Weber tarafından yapılmıştır. Hayatı boyunca “milliyetçi” duygular taşımış olan Weber, o duygularına rağmen liberal prensiplerden biri durumundaki ferdî düşünce hürriyetini savunmuş, “Aydınlanma”nın etkisinden dolayı da din konusuna “kayıtsız” kalmıştır. Marksizm’i ise, çoğu yönüyle eleştirdiği hâlde, kapitalizmin zararlı yönlerini görüp, geleceği düşünürken Marksist teoriden de faydalanmayı tavsiye etmiştir (Gerth ve Mills, 2011: 21-123). Bu çalışmada ise, zaten

sadece dünyevî oldukları için bütün ideolojilerin “kayıtsız” kaldığı dinlerin “muamelat” denilen yönlerinin de dikkate alınıp, çağdaş sosyal problemlerin çözümünde faydalı olabilecek öğretilerinden istifade edilmesi tavsiye edilecektir. Hele ekonomi alanında İslam’ın faydalanılabilecek tatbik edilmiş uygulamalarının gösterilmeye ve onları, inanmayanlara karşı dinî bir emir şeklinde dayatmayla değil, liberallerin çok önem verdikleri “tecrübe edilmişlik” anlamında seküler açıdan temellendirmeye çalışılacak olması, adalet arayışlarına önemli bir katkı olarak görülebilir.

Din ve ahlak meselesinde bu çalışmanın söylenmesi gereken bir özelliği de şudur: Nerdeyse bütün liberal filozoflar, piyasada dinî ve sosyal temelli ahlak normlarının geçerli tutulmamasını istemek gibi ilginç bir müşterek tutum takınmaktadırlar. Bu çalışma, o durumu da özellikle gözler önüne sermekte ve sebebini bulmaya yönelmektedir. Şayet içlerinden birkaçı o fikirde olsaydı, o meseleye hiç temas edilmeyecekti, çünkü bu çalışma din felsefesi alanındaki bir çalışma değildir. Fakat o tutum, bilhassa klasik, neo-klasik liberallerin âdeta bir özelliği olduğu için, liberal ilkeler açısından sorgulanması elzem görülmüştür. Esasen adalet ve ahlak, dinin de konusu olduğu için, klasik liberallerin o muhalif tutumlarının sebebi üzerinde durmakla, bu çalışma, önemli bir konuyu daha dikkatlere sunmuş kabul edilebilir.

Çalışmanın Yöntemi

Genelde siyaset ve hukuk felsefeleri içinde betimleme yöntemiyle yapılan bu çalışmada tanıtılan ideolojik akımlar ile filozof görüşleri, epistemolojik temelleriyle birlikte sebep-sonuç ilişkileri açısından da incelemeye tabi tutulacaktır ki, neticede siyasî tarih, bilim tarihi, teoloji, iktisat, sosyoloji ve psikoloji de az-çok temas edilen disiplinler olacak; o sebeple çalışma, multidisipliner bir seyir izleyecektir. Böylece liberalizmi iyi ve kötü görünen yönleriyle tanıtırken, objektif olmak kadar bütüncü olmak prensibine de bağlı kalmaya çalışılacaktır.

Metnin birinci bölümünde liberalizmin yirminci asrın ortalarından önceki tarihi ve diğer ideolojilerle farklılık ve benzerlikleri ele alınacak, ardından da her birinin başta kurucuları olmak üzere en önemli düşünürlerinin görüşleri mümkün olduğunca kendi eserleri üzerinden incelenecek, müteakip dönemdeki liberal filozofların görüşleri ise aynı yöntemle ikinci bölümde incelenecektir.

Ayrıca, bu çalışmanın yazarının da filozofların fikirlerini işlerken tenkit ve takdirlerle donanmış naçiz değerlendirmeleri metin boyunca yoğun olarak sürececek, metnin “Sonuç ve Öneriler” bölümünde ise nihai değerlendirmeleri ve bazı teklifleri yer alacaktır.



BÖLÜM 1: XX. ASRIN ORTALARINA KADARKİ LİBERALİZM

Liberalizmin doğuşu zaman olarak on yedinci yüzyıla, ülke olarak “Büyük Britanya ve Kuzey İrlanda Birleşik Krallığı”na (kısaca “Birleşik Krallık” denilen o devlete, bu çalışmada Türkiye’deki alışkanlığa uyularak bundan sonra “İngiltere” denilecektir), filozof olarak John Locke’a (bazılarınca David Hume’a) bağlanmaktadır. O bağlantı esasta doğru sayılabilir olmakla beraber, bir filozof şartlar gerektirmeden tamamen kendi muhayyilesinden bir siyasî doktrin üretmeye kalkışırsa, ihtiyaç duyulmadığı sürece müspet bir sosyal karşılık bulamaz. O hâlde liberalizmin bünyesindeki adalet anlayışlarına yoğunlaşırken, öncelikle doğup gelişmesini sağlayan tarihî, sosyolojik, siyasî, hukukî zemini ile ilkelerini, en etkili olduğu kabullenilen belli başlı filozoflarının görüşlerini ve aralarındaki farklılıkları incelemek uygun olacaktır. Birçok liberal aksini iddia ettiği için, liberalizmin bir “ideoloji” olarak nitelendirilmesi gerektiği şeklindeki bir değerlendirmenin de yapılması ve o bağlamda diğer ideolojilerle benzerliklerinin gösterilmesi de uygun olacaktır.

Belirtilen maksatlarla, bu bölümde yirminci asrın ortalarına kadarki bazı liberal düşünürler ele alınacaktır. Şüphesiz ki, başlangıcından itibaren liberal düşünce içinde çok sayıda filozof, orijinal fikirler üretmiştir. Onların içinden, herkesin fikirlerine önem verdiği elbette ki aynı şahıslar olmayacaktır. Bu bölümde fikirlerine kronolojik sıralamayla yer verilecek olan John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823), Immanuel Kant (1724-1797), Frederic Bastiat (1801-1850), John Stuart Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903) ve klasik liberallerden az-çok farklı yaklaşımlarıyla dikkat çeken ekonomistlerden Alfred Marshall (1842-1924) ve John Maynard Keynes (1883-1946) ise liberalizme en önemli özelliklerini kazandırmış olmakla, “liberalizm” denilince konuyla ilgili nerdeyse herkesin, hemen aklına gelen filozoflardır. Bu genel özelliğe, sadece özel bir durumundan dolayı çalışmaya dâhil edilmiş olan Bastiat bir istisna teşkil etmektedir ki, onun sebebi kendisine ayrılan kısımda izah edilecektir.

1.1. Liberalizmin Tarihî ve Sosyolojik Temelleri

Avrupa’da, daha feodalitenin başlangıç dönemlerindeki senyörler, birçok bakımdan merkezden bağımsız hâle gelmiş olan malikânelerinde yaşıyorlardı ve kendi sınırları içindeki serflere egemen bir yönetim kurmuşlardı. Kökenleri itibariyle biri eski Roma

patricileri, diğeri Cermen savaş şefleri olmak üzere iki çeşit olan bu senyörler, ekonomik ve yargısal birer güç oluşturmışlardı. Serfler de Roma kökenli veya Cermenlerin savaşçı olmayanlarından müteşekkildi ve kölelerle birlikte tarımsal üretimde çalışıyorlardı. Malikâneler önceleri bir bütünden, sonradan bölümlere ayrılmış, üretimin artırılmasını teşvik maksadıyla bazı serflerle azat edilmiş kölelere de senyörlerin kendisine ayırdıkları arazide de çalışmak şartıyla “mansus” (Almanca “*hufe*” veya “*virgat*”, İngilizce “*yarland*”) denilen bölümler verilmişti. Her biri bir ailenin geçimini temin edebilecek ölçüde olan bu mansuslar, miras olarak bırakılabildiği gibi mansus sahipleri tasarruflarıyla ilave arazi de alabiliyorlardı (Özyüksel, 1997: 37-40). Bu sayede, asiller dışındaki kesimlerden de ağır şartlarda da olsa toprak sahibi olanlar, hatta zenginleşmiş olanlar bulunuyordu. Kilise ve asiller dışındaki bu toprak zenginleri de adalet arayışlarında gitgide söz sahibi olabilecek bir güce ulaşıyordu.

Batı’da insan hakları alanındaki olumlu yasal gelişmelerin, İngiltere’de 1215 tarihli Magna Carta ile başladığı kabullenilmektedir. Monarşinin koyduğu vergilerden memnun olmayan baronlar ile Kral Birinci John arasında yapılan o anlaşma, her ne kadar “özgür insanın” cezalandırılmasını yasalara ve “kendi konumundakilerin yasal yargısı” şartlarına bağlamışsa da, o şartların bu çalışmanın konusu açısından en dikkat çeken yönü, yargılamada ekonomik bakımdan güçlenmiş durumdaki toprak sahibi zengin erkeklerden oluşan jüri bulunması şartıdır. Dolayısıyla Magna Carta, genel insan haklarından ziyade güçlü toprak zenginlerini yönetim katında söz sahibi yapan bir siyasî düzenleme olup; ondaki “özgür insan” ifadesinde yer alan özgürlük kavramı ise, John Locke’un felsefesinde önemli bir yer tutmaktadır (Clapham, 2010: 17-19). Magna Carta’dan dört asrı aşkın zaman sonra doğan John Locke ile başlayan liberalizmde, ticaret ve sanayi zenginleri de toprak zenginlerinin yanında imtiyazlı konuma eklenmiş gibi görünmekteyse de, o bile Locke’tan çok önce büyük ölçüde gerçekleşmiştir. Hatta İngiltere’deki toprak zenginlerinden daha önce, Kıta Avrupa’sındaki ticaret zenginlerinin devlet yönetimine kendilerini kabul ettirerek kendi kurallarına uygun yasalar ve mahkemeler kurulmasını sağladıkları şeklinde tespitler de yapılmıştır.

Belçikalı tarihçi Henri Pirenne’ye (2007: 7-63, 187) göre, Avrupa’da toprak ürünleri ve gıyceklerle ilgili ticaret çok eski olmakla beraber, büyük sermayedarlar oluşmasına pek uygun değildi. Zamanla deniz yoluyla ticaretin başlaması ve bilhassa korsanlık, ticareti gitgide daha kârlı hâle getirmişti. Onuncu yüzyıldan itibaren kölelikten kaçarak

kurtulanlar ile çeşitli şekillerde toprağından olan eski serf, yeni işsiz-güçsüzler, deniz ve nehir kenarlarındaki burglara geliyor ve orada denizcilerden aldıkları malları iç kısımlara götürüp satıyorlardı. O tüccarlar, ikamet için de burgların civarını tercih edince, onlar da kendi bölgelerini “sur veya daraba” ile çevirdiler. Daha sonra el maharetine bağlı zanaatkârlar da oralarda yerleştiler. Böylece tarım harici alanda ve kilise ile lortların, dolayısıyla mevcut devlet yasalarının hâkimiyeti dışında bir ekonomik faaliyet yürütme ve serbestçe dolaşabilme hakkı elde eden ve zamanla “burjuva” diye anılacak olan yeni bir “özgür” sosyal zümre oluşmaya başlamış oldu. Bu bilgileri veren Pirenne, onlara ilaveten “elbette ki birbirlerinin nedeni ve sonucu olan kapitalizmle büyük çaplı ticaret bütün ülkelerde aynı tarihte ortaya çıkmadı” diyerek Kıta Avrupa’sında önceliği İtalya’ya, ikinciliği ise Almanya’ya vermektedir. Pirenne’ye göre de bir adalar ülkesi olan İngiltere (özellikle İskoçya bölümü), kapitalist gelişmeyi daha ileri düzeyde gerçekleştirmiştir. Fakat ondan daha önce Kıta Avrupa’sında “vicdan rahatsızlığı duymayan” kapitalistlerin, halkın ihtiyaç duyduğu ürünleri bilhassa da tahılları, aç insanlara bile fahiş fiyatlarla satmaları neticesinde ulaştıkları ekonomik-politik güç de küçümsenecek gibi değildi. Onlar, geleneksel devlet yasalarının ticarî işler için uygun olmadığını savunmuş ve daha 1116 yılında (Magna Carta’dan doksan dokuz yıl önce) Belçika’daki Ypres’te, kendi aralarında tespit ettikleri kurallara göre bir mahkeme kurulmasını sağlamışlardı. Ardından sırasıyla İtalya, Fransa, Almanya ve İngiltere’deki şehirler de kendilerini “bağımsız yargı hakkına sahip adacıklar hâline getiren yargısal özerklik kazandılar.” Bu yeni zenginlerin kısa sürede “kapalı gruplar” hâline geldiğini söyleyen Pirenne, Londra’daki Flander Hansa’sının 1187 yılından önceki tarihli, yani Magna Carta’dan yirmi sekiz yıl önceye ait tüzüğünün muhtevası hakkında bilgi verirken, “Bütün perakendeci tacirlerin yanı sıra ‘tırnakları mavi olanların’ yani kumaş endüstrisinde çalışanların birliğe girmesini yasaklıyordu” demektedir. Böylece bu kapalı gruplar, tam bir sınıf dayanışmasına girmiş oluyordu.

Soylu olmayan insanlardan oluşan o “burjuva sınıfı”nın toplumun en etkili sınıfı hâline gelmesi, sosyal bakımdan “Yeni Avrupa”daki en önemli olaydır (İnalçık, 2013: 5).

O sosyal değişme, iktisadî kalkınma açısından İngiltere için daha da avantajlıydı. Çünkü İngiltere, aşağıda anlatılacağı gibi liberalizm öncesi Avrupa’da hâkim olan merkantilizmi diğer ülkelere kıyasla daha birikimci bir şekilde uygulayabilmişti; 1492 yılında Amerika’nın keşfinden sonra, her ne kadar Avrupa’nın İspanya, Portekiz, Hollanda,

Fransa gibi ülkeleri de sömürge ve koloniler kurmuşlarsa da hiç biri, İngiltere'deki birikim seviyesine ulaşamamıştı. O birikim, İskoçyalı James Watt'ın 1760'lı yıllarda buharla çalışan makineyi bulmasıyla başlayan sanayi devriminin getirdiği imkânlarla daha da artmıştır. Böylece İngiltere burjuvazisi, önceden beri Orta ve Batı Avrupa'daki meslektaşlarından güçlüyken liberal dönemde daha çok güçlenmiştir.

Yukarıda kendisinden nakledilen bilgilerde, Pirenne'nin ticaretin gelişmesindeki etkenlerden biri olarak korsanlığı göstermesi, çoklarınca ilginç bulunuyor olmalıdır. Daha da ilginç, ünlü Fransız düşünür Michel Foucault'nun (2015: 47), tarihte korsanlığın devletler tarafından önce teşvik edilerek kullanıldığını; daha sonra ise mücadele edilip ortadan kaldırıldığını belirtmesidir ki, Foucault bu durumu, “dünyanın hukuksallaştırılması, bir piyasanın düzenlenmesi olarak düşünmek gerektiği” görüşündedir. Foucault'nun denizlerdeki serbest ticarete tarihten bir örnek olarak verdiği devlet teşvikli korsanlık ile devletlerin onun karşısında zamanla değişen tutumları, genel olarak ekonomi için de geçerli olmuştur. Devletler kapitalizmi kabullendikleri gibi zaman zaman ona karşı kısıtlayıcı tedbirler de uygulamışlardır. O tedbirler aşağıda ele alınacaktır, burada mutlaka belirtilmesi gereken, burjuvazinin bu ilk dönemlerinde ekonomik gücü sayesinde politik güç hâline geldiği gibi askerî bir güç hâline de geldiğidir.

Hem şehirlerin çok genişlemesi hem de burjuvazinin çok güçlenmesi neticesinde, büyük senyörlerle mücadelede kalabalık ordulara ve onları besleyip donatacak büyük miktarda paraya ihtiyaç duyan krallar, onların taraftarlığını kazanmaya yönelmiştir ki, o durumda feodaliteden kaynaklanan iç anarşi, kapitalizmin politik yükselmesinde motor olmuştur (Baechler; 1994: 117). Şehirlilerin ordu kurmaları ise, kırsal kesimdeki feodal beyleri de onlarla iyi geçinmeye sevk etmiştir. Bu derece güçlü konuma gelen şehirliler, menfaatlerini kısıtlama teşebbüsleriyle karşılaştıklarında ise, İngiltere'deki 1640 yılı ayaklanmalarında görüldüğü gibi senyörlerle de kralla da çatışmalara bile girebilmişlerdir. Sonunda her derecedeki asillerin şehir yönetimine karışmamalarını büyük ölçüde sağlamış ve hatta şehrin kanunlarını da mahkemelerde yargılamaları da kendileri yapar olmuşlardır (Mardin, 1990: 10-13).

Bütün bunlar, ismi henüz konmamış burjuva kapitalizminin asırlardır gelişen gücünden kaynaklanan başarılarıdır ve liberal filozoflar diye anılanlardan çok öncedir. Onların

öncüsü durumundaki 1632 doğumlu John Locke, İngiltere burjuvazisinin yukarıda zikredilen 1640 tarihli büyük ayaklanmaları olduğunda henüz sekiz yaşındaydı. Daha sonra o, “sözleşme” ve “sivil yönetim” temelli liberal görüşlerini oluştururken, oluşmuş bir sosyal yapıdan ve onun tecrübe ve taleplerinden faydalanmış görünmektedir. Dolayısıyla Locke ve bilhassa takipçisi durumundaki filozofların, zaten devletin ticarî yasalarına tabi olmayan, hatta yasalarını kendileri yapan ve uygulayan, kendi mahkemelerini kendileri kuran o şehirli “kapitalist” sınıfın ihtiyacı olan siyasî doktrini kurup entelektüel düzeyde kabul ettirdikleri söylenebilir. Bu sebeptendir ki, birçokları tarafından liberalizm, “burjuva ideolojisi” diye nitelendirilmektedir.

O ideolojinin “liberalizm” (hürriyetçilik) diye adlandırılmasının, Magna Carta’da geçen “hür insan” tabirinden alınmış bir ilham sayesinde olduğu düşünülebilir. Fakat liberal akademisyen Atilla Yayla’nın (2002; 15) belirttiğine göre “liberalizm” terimi, İngilizcedeki “liberty” kelimesiyle bağlantılı olsa da, aslında Latince kökenli olup İspanyolcadan İngiltere’ye geçmiş ve orada önceleri İngiltere kaynaklı (ulusal) olmayan düşünceleri “kötüleyici-suçlayıcı” anlamda kullanılmış; İspanya’da ise tam tersine, “liberales” şeklinde İngiltere menşeli Loke’cu anayasal monarşi ve parlamenter yönetimleri savunanlar için kullanılmıştır. Bugünkü anlamda “liberal” terimini, ekonomi alanında olmak üzere ilk defa liberal düşünür Adam Smith’in, *Ulusların Zenginliği* kitabındaki “liberal ihracat ve ithalat sistemi” bahsinde kullandığının söylendiği de, yine Yayla’nın aktardığı bilgilerdendir. Fakat Yayla’nın Smith’e atfen sözünü ettiği, liberal ihracat ve ithalat sistemi de yukarıda Pirenne’den yararlanarak anlatılan, kapitalistlerin önceden beri hedefleyip önemli ölçüde elde ettiği ticaret ve seyahat özgürlüğünün daha genişletilmiş hâlden başka bir şey değildir. Esasen, liberalizmin uzun süre vurguladığı hak ve hürriyetler de ağırlıklı olarak kapitalistler için onlar olmuştur. Toplumun diğer kesimleri için inanç ve fikir hürriyeti gibi haklar, ancak o kesimlerin mücadeleleriyle çok zaman sonra kazanılmıştır. Hele eşitlik konusunda, hâlen birçok liberal itirazda bulunmaktadır. Aşağıda yeri geldikçe o konulara temas edilecektir.

Burada İtalyan sosyolog ve hukukçu Gianfranco Poggi’nin verdiği bir bilgi de nakledilmeye değerdir. Modern devletin temellerini Avrupa’daki şehirleşmeye bağlayan Poggi (2014: 5-6), burjuvanın ekonomik gücünden bahsederken onların iş hayatını feodal dönemdeki yasalarla sınırlamak mümkün olmadığından, kendilerine verilen ilk beratlarla özel yasalar yapma yetkisi ve şehirli kimliğinde bir yıl bir günlük süreyi dolduranlardan

her birine, “özgür kişi” statüsü tanındığından bahsetmektedir. Bu açıklamadan anlaşılan, feodal devlet sisteminden modern devlet sistemine geçişi kapitalist oluşumun sağladığıdır. Nitekim sosyolog akademisyen Bedri Gencer (2013: 245) de, “İnsanlık tarihinde geleneksel düzen feodalizme, modern düzen ise kapitalizme dayalıdır... Liberalizm ise kapitalizmin dayandığı felsefedir” demektedir.

1.2. XX. Asrın Ortalarına Kadarki Liberalizmin Bilimsel ve Metodolojik Temelleri

Her ne kadar yukarıda anlatıldığı gibi tarihî bir süreç içinde yaşanan sosyolojik değişmelerle halk kesimlerinden bazıları zenginleşmiş ve oluşturdukları askerî güçle birtakım imtiyazlar elde etmişlerse de bu durum, siyasî ve sivil toplumca kabullenilebilecek bir kültürel, hukukî veya itikadî temelden mahrumdu. Çünkü sırf güce dayalıydı, oysaki adaletli olup-olmadığı da cevaplandırılması gereken çok önemli bir soruydu. İşte bu önemli soruyu cevaplamak, liberal filozoflara kalıyordu.

Liberal felsefenin kurucuları, bu soruyu “adaletlidir” diye cevaplandırırken iki temele dayanmış görünmektedirler. Her ikisi de dindışı olan o temellerden birinin yeni bilimsel teoriler, diğerinin ise felsefî metotlar olduğu anlaşılmaktadır. Filozofların liberal görüşlerine geçmeden önce, bu iki temeli bir ön bilgi olarak tanıtmak yerinde olmalıdır.

1.2.1. XX. Asrın Ortalarına Kadarki Liberalizmin Bilimsel Temelleri

Liberalizmde, serbest piyasa için sosyal bilimler alanında liberal iktisatçılar Adam Smith ile David Ricardo’nun teorilerinden; felsefî temellendirme için ise fen bilimleri alanında fizikçi Isaac Newton ile biyolog Charles Darwin’in buluş ve teorilerinden faydalanılmıştır. Dördü de, tıpkı liberalizmin kurucuları gibi İngiliz olan bu sosyal ve fen bilimciler, farklı disiplinlerde çalışmış olsalar da tespitleri arasında önemli bir müştereklik vardır ki, tek cümle ile “en iyi düzen, plansız ve müdahalesiz olandır”, diye özetlenebilir.

1.2.1.1. İktisatta Temel ve Hasım Olarak Merkantilizm ve Fizyokrasi

Yukarıda, liberalizmin tarihî ve sosyolojik temelleri anlatılırken feodal dönemdeki Avrupa toplumunda önce asil olmayanlar arasından da toprak zenginlerinin, onlardan sonra ticaret zenginlerinin daha sonra da sanayi zenginlerinin oluştuğu belirlenmişti. Her yeni zengin zümrenin kendilerine mahsus birtakım dokunulmazlıklar kazandığı da anlatılmıştı ki, “liberalizm” diye tanınan ideoloji, o imtiyazların hangi zenginslere ne

ölçüde tanınacağı tartışmaları arasında doğup gelişmiştir. Şöyle ki, o imtiyazlar bazı zenginlerin iktisadî hürriyetini sağlarken bazılarınınkini ise, kısıtlamıştı; klasik liberalizm ise hepsinin önünü açma maksadı gütmüş, bu arada hürriyetleri genişletmek babında öncekilerden temeller almış, diğer zenginlerinkini kısıtlayıcı olmalarından dolayı da onlarla hasım olup mücadele etmiştir. Geçmişteki sektörel tercihli uygulamaların dayanakları, sırasıyla merkantilist ve fizyokratik iktisadî düşünceler diye anılmaktadır.

Merkantilist düşünce, Avrupa iktisadî tarihinde 1450-1750 yılları arasındaki üç yüz yıllık sürede doğup gelişmiştir ki, özellikle on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda feodalitenin dağılıp merkezî devletlerin kuruluşu ile birtakım sosyo-ekonomik değişimlerle yoğunluğu artmıştır. “Ticarî sistem” olarak tanımlanan bu düşüncede ülkenin parasal zenginliğini artırmanın yolunu, ülkeye değerli madenlerin girişini çoğaltmak fakat çıkışını azaltmak için emtia ihracının teşviki, ithalinin ise kısıtlanması yönündeydi. Bunun tersi olan fizyokratik düşünce, ise Fransa’da merkantilist uygulamalara bir tepki olarak doğmuş, olgunluğuna on sekizinci asırda ulaşmış, özellikle 1760-1770 yıllarında en yoğun dönemini yaşamıştır. Bir tıp doktoru olan François Quesney, bu okulun kurucusu kabul edilmektedir. Daha sonraki dönemlerde liberalizmin sloganı gibi kullanılan “*laissez faire et laissez passer, le monde va de lui même!*” (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler, dünya kendi kendine yürür) de ilkin bir Fransız fizyokrat olan Vincent de Gournay tarafından söylenmiştir. Fizyokratlar, bütün vatandaşlar için zenginlik kaynağı olarak tarımı görmüşler, tarım sektörüne destek ve teşvik verilmesini istemişler, ayrıca “ulusal refah için tek yol olduğunu belirterek parasal ilişkiler yerine ekonomik kalkınma ve büyüme üzerinde yoğunlaşmışlardır.” Bu akım, başta Smith ve izleyicileri olmak üzere İngiliz liberal iktisatçıların ilham kaynağı olmuştur. Bütünüyle piyasanın serbestliği için hazırlanan klasik iktisat da zaten Smith ile başlamıştır, bunda da en önemli etken 1750’lerde filizlenen sanayi devrimi olmuştur (Dinler, 2012: 324-325).

İktisatçı akademisyen Zeynel Dinler’den faydalananarak yukarıda verilen kısa malumat, liberalizmle ondan önceki iki iktisadî sistemin birbirleriyle olan benzerlik ve farklılıklarını ana hatlarıyla gözler önüne sermeye kâfi olmakla beraber; liberalizmin ve sanayi devriminin İngiltere’de doğmasının sebeplerini de anlayabilmek için, İngiltere merkantilizminin diğer ülkelerdekilerle farklarını da bilmekte fayda olacaktır. Bunun için de, iktisatçı akademisyen Mehmet Okan Taşar’ın (2016: 60-66) verdiği bazı bilgileri de

özetleyerek nakletmek gerekir: Merkantilizm, “bir ölçüde kapitalizm anlayışının farklı bir yorumu” olarak Ortaçağ sonrası Avrupa’da en baskın uygulama olmuş ve kendisinden sonraki görüşleri de etkilemiştir. Merkantilizmde kendisinden önceki tarımsal üretimin yerine ticaret, toprak aristokrasinin etkin konumuna ise tüccarlar (burjuva) geçmiştir. Bu yaklaşımla feodalite çözülmüş, siyasî güç olarak ulus-devlet ortaya çıkmıştır; çünkü tüccarlar çıkarlarının güvenliğini küçük lokal yönetimlerde değil, büyük ve güçlü merkezî devletlerde görüyorlardı. İçinde “milliyetçilik” de barındıran bu durum, merkantilizmin üç özelliğinden biridir. Diğer ikisi ise, zenginliğin göstergesini para ve ona dayalı olarak altında görmek ile ihracatı destekleyip ithalatı kısıtlamak suretiyle iç piyasadaki rekabetin sağlıklı yürümesi için devletin piyasaya müdahil olmasıdır. Bu sabit özelliklerine rağmen merkantilizm, ülkeden ülkeye değişiklik göstererek İspanya, Fransa, Almanya ve İngiltere gibi ülkelerde az-çok farklı modeller çıkarmıştır. Burada liberalizm ideolojisinin doğuş vatanı olduğu için İngiltere merkantilizminin diğerlerinden farklı olan özelliklerinden üçü bilhassa dikkat çekicidir: İlk defa hukuki statü verilerek İngiliz tüccarlarını mecburen ortak eden bir uygulamayla monopol şirketlerin oluşturulması, ithalatta kısıtlama yapılırken sanayi hammaddelerinin ithalini kısıtlamadan muaf tutup ihracatın ise serbest bırakılması, taşımanın sadece İngiliz gemileri tarafından ve harp gemilerinin refakatinde yapılması. İşte başkaca bazı farklılıklarla birlikte bilhassa bu üç özellik, sanayileşme için gereken sermaye birikimini ve ham maddeyi sağlamış olmakla İngiliz burjuvazisini çok güçlendirmiş, sonuçta liberalizmin de sanayi devriminin de İngiltere’de başlayıp gelişmesini ve o alanda dünyada önder konuma gelmesini sağlamıştır.

Bu arada belirtilmesi gereken husus, o süreçte doğmuş olan liberalizmin, merkantilist sisteme karşı fikrî mücadele verirken, savunduğu tam serbestliğin her sektör için geçerli olmasıyla Kıta Avrupa’sındaki fizyokratlarınkinden çok daha ileri düzeyde olarak, hem felsefî hem de iktisadî bakımdan oldukça detaylandırılmış şekilde doktriner olduğudur.

1.2.1.2. Fizikte Newton’ın Matematiksel Evreni ve Teolojik Yorumu

1643-1727 yılları arasında yaşamış bir İngiliz fizikçi olan Isaac Newton, modern bilimin kurucularından olduğu gibi, bilimsel dünya görüşünün de öncülerindendir. Evrensel kütle çekim yasasını bulmasıyla birçok bilim tarihçisi ve filozofu tarafından doğa felsefesini modern fizik bilimine dönüştürdüğü kabul edilmektedir. Newton, cisimlerin birbiri

üzerinde matematiksel bir oran dâhilinde kuvvet uyguladıklarını ve o karşılıklı kuvvete bağlı olarak hareket ettiklerini savunmuştur (Cevizci, 2005: 1227).

Sözü edilen kuvvet ve eylemi Newton (1998: 79-80), “Her eyleme/etkiye her zaman karşıt olan eşit bir tepki vardır; ya da iki cismin birbirini üzerindeki karşılıklı eylemleri her zaman eşittir ve aykırı parçalara yöneliktir” diye ifade etmektedir. Bunu da bir şeyi bastıran veya çeken her şeyin, o şey tarafından da bastırıldığı veya çekildiği şeklinde açıklamaktadır. Fizikçi akademisyen John Lenihan’ın (2001: 20) bu durumu biraz daha detaylandıran açıklamasına göre Newton, etki ve tepkinin birbirine eşit güçte ve zıt yönde olduğunu ileri sürmüş ve bütün maddelerin tam katı (esnemez) değil, elastiki özellikte olduğunu düşünmüştür. Bu anlayışına göre herhangi bir malzeme üzerine uygulanan bir güç, onda biçim değişikliğine yol açmakta ve böylece malzemenin doğal esneme özelliği devreye girmektedir. Mesela bir tahta, üzerindeki bir insanın basınç gücüne eşit bir güçle mukabele etmekte, bu eşitliği sağlamak için de gerekli ölçüde esnemektedir. Burada dikkat çeken özellik, farklı cisimlerin birbirleri üzerinde güç uygulayabilmeleri için birbirleriyle temas hâlinde olmalarının düşünülmesidir. Öyleyse, birbirleriyle temasları olmayan uzay boşluğundaki cisimler arasında, güçten kaynaklanan hiçbir etki-tepki olmayacağı söylenebilir. Fakat Cemil Sena’nın (1976a: 492) yaptığı izaha göre Newton’ın teorisinde öyle bir boşluk yoktur, çünkü bütünüyle evren, “esir” denilen “sonsuz surette esnek” bir maddeyle doludur. Gerçekten de Newton (1998: 179-180), her yerde ether denilen bir “töz” olduğuna inanmaktadır ve onun havaya benzer ama havadan daha “ince”, cisimlerin içinde oluşunun dışında oluşuna göre daha “seyrek”, sıkışmaya ve genişlemeye müsait olduğundan şüphelendiğini söylemektedir ki, bu durumda ona maddî nitelik atfettiği meydandadır.

Newton’ın liberal filozoflar üzerindeki etkisi John Locke’tan itibaren fark edilmekteyse de o etkinin en bariz görüldüğü liberal filozof, David Hume’dur. Hume’un Newton’a olan ilgisinin sebebi ise Fransız düşünür Lévy Bruhl’un (1986: X) verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır: Bilim ve felsefe camiasındaki birçok şahıs, “Newton’un göksel mekanikteki keşifleri”nden, etkilenmiş, onun koyduğu matematiksel deliller büyük bir hayranlıkla karşılanmış ve farklı disiplinlerde de uygulanmasının insanlık için çok faydalı olacağına inanılmıştır. Öyle inananlardan biri de Hume’dur. Özgürlükçü düşüncenin en önemli isimlerinden biri olan Avusturya kökenli ABD’li filozof Paul Feyerabend’in (2012: 81) naklettiğine göre, ABD’li tıp tarihçisi Richard Harrison Shryock da, bazı

hekimlerin tıpta “Newton’un gezegenler astronomisinde yaptığı bir(tek)leştirilmeye benzer bir reform” yapmaya çabaladıklarını söylemiş ve sonucunu “bir felaket” diye nitelendirmiştir. Shryock’a göre o sistemleştirme gayretlerinin temelinde “yeni bir İncil” oluşturma hevesi vardır. Shryock’un “yeni bir İncil”den kastının, yeni bir dogmatizm olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde John Lenihan da (2001: 88) J. G. Crowthher’in “Newton’un çalışmaları fazlasıyla takdir ediliyor, ancak daha çok ilahiyatçıların Kutsal Kitabı öğretmesi gibi öğretiliyordu” şeklindeki açıklamasını nakletmektedir. Bu türden benzetmelerin isabetli olduğu söylenebilir, çünkü Newton’ın hiçbir dine inanmadığı ama kendisinin mensup olduğu deist inancı, evren hakkındaki tahminleri ve gerçekten önemli keşiflerine dayanarak adeta bir din gibi sistemleştirdiği anlaşılmaktadır. Buna örnek olarak bir kitabındaki kendi sözleri ve aynı kitabındaki çağdaşı bir fizikçi akademisyenin tanıtım yazısındaki yorumu verilebilir.

Newton (1998: 116-119), güneş, Jüpiter ve başka gök cisimlerinin hareketleri, bir taşın normal şartlarda havaya fırlatılması ile vakumla havası boşaltılmış bir ortamda havaya fırlatılmasındaki hareketinin farklılığı gibi çekimle ilişkilendirdiği örneklerle “Bir”in bilinçli egemenliğinden bahseder. Tanrı’nın, güçlü olmakla, egemen olmakla, gücü ve tözü birlikte olarak her yerde bulunmakla, her şeyi bilmekle, vs. sonsuz olduğunu belirtmekte, insanların onu bilmesinin ise “yalnızca şeylere verdiği benzersiz düzenler” ile olabilirliğini bunun da, şeyler üzerinde deneyler yapmakla mümkün olduğunu söyler. Newton’a göre bunlar dışındaki, “Tanrı’nın gördüğü, konuştuğu, güldüğü, sevdiği, nefret ettiği, istediği, verdiği, aldığı, sevindiği, kızdığı, dövüştüğü, kurduğu, çalıştığı, yaptığı” gibi anlatımlar ise “alegorik”tir.” Newton bunun sebebinin de, Tanrı’yla ilgili bütün kavramlarımızın, “insanların tavırlarından” alındığı şeklinde izah eder. Newton’ın bu açıklamalarında Tanrı’ya insanlara ait sıfatlar yüklenmesi iddiası içinde sevmeyi, kızmayı ve bilhassa da konuşmayı sayması, vahye dayalı dinleri hedeflediğini göstermektedir. Çünkü Allah’ın bazı kavimlere günahlarından dolayı kızıp, tufan ve ateşle cezalandırdığı da Hz. Musa ile konuştuğu da, üç dinin temel kitaplarında yazılıdır. Bu durumda onun, dinlere inanmadığı manası açıktır. Tanrı’nın ancak yarattıkları üzerinde yapılacak deneylerle bilinebileceğini söylemesi ile deneyle bilinebilen özelliklerden birini sonsuzluk diye zikretmesi ise, yarattığı düzende de Newton’ın sonsuzluğu kastettiğini düşündürmektedir ki, Newton’ın sağlığında ikinci baskısı yapılan *Principia* isimli kitabı

için “Önsöz” yazan akademisyen de o yaratılmış düzeninin değişmez olduğunu ifade etmiştir. Newton o yazıdan haberdardır, çünkü kendisi de o baskıya özel notlar eklemiştir.

İngiltere’deki Trinity College’ta dönemin öğretim üyelerinden olan gökbilimci ve deneysel felsefeci Roger Cotes (1998: 134-135), bahsedilen kitaba yazdığı “Önsöz”de, Newton’ın fikirlerini yorumlarken, felsefeyi tanrıtanımazlığa dönüştürerek yozlaştırmak isteyenlere itibar edilmemesini, doğadaki biçim ve hareket çeşitliliğini Tanrı’nın kendi hür iradesiyle yaratıp, yönetip denetlediğine hiç şüphe olmadığını, çünkü şeylerin düzenli yörüngeler üzerinde hareket ettiğini fizik biliminin ve deneylerin gösterdiğini söylemektedir ve kesin hükmü, “şeylerin düzeni değişmeyecektir” diye ilan etmektedir.

Gökberk’in (1999: 348) verdiği bilgilere göre de, Newton ve bazı doğa araştırmacılarının inancındaki Tanrı, ilk yaratışı sırasında “evrenin içine matematik-mekanik ilkeler yerleştirmiştir”, akıl ürünü olan o ilkelerden sonra artık Tanrı da hiçbir şey yapamaz, dolayısıyla “bu dünyada mucizenin yeri yoktur.” Cevizci’nin (2005: 1228) açıklamalarına göre de Newton, evrenin Tanrı tarafından yaratılmış olduğuna inanmasına rağmen, Tanrı’nın hâkimiyetini, sadece matematiksel kurallı bir düzen kurmasına bağlamıştır. Bu yorumun, dinlerde görülen ahlaki buyruklara yer vermediği açıktır, çünkü “Doğanın bu şekilde bir saat ya da makine olarak tanımlanması, doğallıkla dünyaya ilişkin olgusal önermelerin normatif ya da ahlaki önermelerden ayrılmasını ifade eder.” Kolayca fark edilebildiği gibi bu görüşleriyle Newton, deist bir inancı savunmuş, böylece dinlerde ve kültürlerde telkin edilen normatif genel ahlakı geçersiz bırakmış ve liberallerin savunduğu bireysel ahlak anlayışına zemin hazırlamıştır.

Bu özelliğiyle Newton, dönemin liberal filozoflarının en güçlü dayanağı olmuştur. Bahsedilen bilimsel evren izahlarıyla, bilim felsefecisi Ronan’ın (2003: 445) dediği gibi, “Newton öyle bir evren yaratmıştı ki, bir kere kuruldu mu doğanın yasalarına uymalıydı. Mucizelerin varlığına inanılmaz, İncil’in verdiği ilham kabul edilmez oldu ve Kutsal Kitap sorgulanmaya başlandı. Neticede (...) Kutsal Kitap hatalı” bulundu.

Aslında Hıristiyanlığın kutsal kitabını sorgulayıp hatalı bulmayı başlatan da Newton’dır (2016): O, hem Eski Ahit’ten hem de Yeni Ahit’ten bazı bölümleri mercek altına alıp, başta “Mahşer” konusu olmak üzere birçok bölümde tutarsızlıklar bulmuş; “vahiy” diye inanılanlarinsa, bir kısmının sonradan yazılmış, bir kısmının ise beşerî kehanetler olduğuna hükmetmiştir. O kehanetlerin, anlaşılabilir olmadığına da örnekler veren

Newton, insanların yaşadıkları bazı önemli olayları o kehanetlere göre yorumlayıp, vahiyle bildirilenin gerçekleşmesi diye kabullendiklerini söylemiştir. O meyanda Türklerin Anadolu'yu ve İstanbul'u fethetmelerinin de o "vahi"leri doğrulayacak şekilde yorumlandığını söylemiştir. Newton'a göre o yorumlardaki maksat şuydu: Onlardan etkilenen insanlar, "dünyanın Tanrı'nın takdiriyle yönetildiğine ikna olacak, çağlar öncesinden bildirilen olaylar da bu duruma kanıt teşkil edecekti." Bu türden izahlar yapan Newton, Kutsal Kitap'ta anlatılan "mucizeler"e de inanmadığını belli eden ifadeler kullanmıştır.

1.2.1.3. Biyolojide ve Sosyolojide Darwin'in Evrim Teorisi

1809-1882 yılları arasında yaşamış bir İngiliz biyolog olan Charles Darwin, "evrim teorisi" diye tanınan teziyle meşhurdur. Türlerden herhangi birinin herhangi bir üyesinde olan genetik değişimin, nesilden nesile aktararak gitgide yeni bir tür denilebilecek kadar farklılık oluşturabildiği şeklindeki herkesçe bilinen o bilimsel teoriyi, başta liberalizm olmak üzere bazı ideolojiler kullanıldığı için, çok kısaca da olsa hatırlamakta fayda vardır.

Darwin (2011: 194) teorisini anlatırken, çevrede özellikle canlılar için problematik bir değişimin de ona paralel olarak canlıların değişiminin de çok yavaş olduğunu belirterek, "değişim, çok yavaş bir süreç olduğu ve doğal seçime uygun bireysel farklar ya da değişimler oluncaya, ülkenin doğal ekonomisindeki bir yeri canlılarından birinin ya da birkaçının değişiklik geçirmiş bir biçimi daha iyi kaplayabilinceye dek hiçbir şey yapamayacağı için, yeni çeşitler çok yavaş oluşur", demektedir. Değişme sürecinde iklimin çok yavaş değişmesini bir etken olarak sayarken, eski canlıların "yavaş yavaş" değişmesini, ortaya çıkan yeni biçimlerle eskilerin uzun bir süre için bir arada yaşamasını ve bazı yeni canlıların "arada bir" göç etmesini de birer etken olarak saymaktadır. Tabiatın o süreçteki değişmesinde hayatta kalabilen canlılar ise, en uygun mutasyona uğrayanlar olmaktadır. Onların dışındakilere düşen ise, tabiattan silinmektir.

Darwin biyolog olduğu ve hâliyle canlılar âlemi ağırlıklı çalıştığı için, insanın sosyal hayattaki ahlakla ilgili tespit ve görüşlerinin olup olmadığı, varsa neler olduğu ve kendisinden etkilenen liberal düşünürlerin, o görüşlere ne derece bağlı kaldığı da bu tez çalışması sırasında karşılaşılan bazı yorumlayış farklılıklarından dolayı merak edilmiş ve o yönden de meseleyi sorgulamakta fayda görülmüştür. Bu arada dikkat çeken bir husus, Darwin'in genel olarak evrimi işlediği, insana ise kısmen yer verdiği *Türlerin Kökeni*

isimli kitabının çoklarının bilinmesine rağmen, doğrudan doğruya insanı konu edindiği kitabının o derece bilinmeyiştir. Oysaki Darwin (1978: 7), *Türlerin Kökeni*'nde insanın kökenini ancak dolaylı olarak anlattığını, kendisine yönelik önyargıları artıracığı endişesiyle açıkça anlatamadığını bizzat kendisi söylemektedir. Daha sonra o mevzuyu açıkça anlattığı kitabı ise *İnsanın Türeyişi* adını taşımakta ve bütünüyle türeme sürecinde fedakârlık, yardımseverlik ve toplumun kurallarına uymak gibi ahlaki konular hakkındaki görüşlerini de detaylı olarak muhtevasında bulundurmaktadır.

Darwin (1978: 139-157) son belirtilen kitabında, “insanla aşağı hayvanlar arasındaki en önemli farkın” ahlak ya da diğer deyişle vicdan olduğu görüşüne aynen katıldığını; kendi incelemelerini ise, o zamana kadar dikkate alınmamış olan “doğa tarihi” alanında yapacağını söyler. Ahlak duygusunun bazı yönleriyle “özel içgüdü” şeklinde, bazı yönleriyle de zamanla konuşma kabiliyeti geliştikçe “kamu yararına” olduğunda mutabakata varma şeklinde oluştuğunu kabullenilebilir bulmasına rağmen, bunlarla izah edilemeyecek farklı tezahürlerinin de olduğunu belirtir. Bunun için de işe, toplumsal hayat süren hayvanlar içinde, özellikle kendi türleriyle toplumsal hayatı aksatmadan farklı türlerle birleşik sürüler hâlinde yaşamaktan zevk alanlarla başlayarak, “bazı Amerikan maymunları; ekin kargalarının, küçük kargaların, sığırcıkların birleşik sürüleri”nden örnekler verir. Atlar, köpekler ve koyunların arkadaşlarından ayrıldığında çok mutsuz olduklarının, özellikle ilk ikisinin arkadaşlarına tekrar kavuşunca birbirlerine büyük sevgi gösterdiğinin herkes tarafından gözlenebileceğini söyler. Toplumsal hayat süren hayvanlardan herhangi birinin bir tehlike sezdiğinde ayaklarıyla yere vurmak veya ağzıyla özel bir ses çıkarmak suretiyle topluluk üyelerini uyardığı da bazı türlerin çevreye özel olarak bir gözcü çıkardığı da saydığı gözlenebilir uygulamalardandır. Darwin'in toplumsal hayat yaşayan “aşağı hayvanlarda” ahlak açısından en çok dikkat çektiği davranışlar, toplumu veya toplum üyesi birini tehlikeden kurtarmak için içlerinden birinin kendini feda etmesi, lidere bağlılık ve en önemlisi de mağdur durumdakilerin ihtiyacını karşılamak için yardımcı olmaktır. Bu sonuncuya verdiği örneklerden denilebilir ki en ilginç, bazı kuşlarda gözlemlenmiş olan hasta bir kuşu elbirliğiyle beslemektir ki, iki gözü de kör bir kuş, arkadaşlarının o tutumu sayesinde gayet semizlemiş şekilde hayatını sürdürebilmiştir. Darwin bu gibi durumların “bireysel içgüdü” diye değil, önceki nesillerden soyaçekimle intikal eden “toplumsal içgüdü” diye adlandırılabilirliğini söyler. Darwin'e göre bu yardımlaşma nasıl adlandırılırsa adlandırılsın ama insanın,

“aşağı hayvan” türlerinden itibaren evrimleşirken toplumsallığı ve ahlakının, “maymuna benzer ataları”ndan itibaren gelişmiş olabileceği ihtimali “nerdeyse kesindir”, çünkü insan “toplumsal bir hayvandır.”

Darwin bu teorisiyle şüphesiz ki, insanı bütün yönleriyle izah edebilmiş değildir. Mesela “din” bahsine yer vermemiştir. Bir dine inanmayı kendi tercihidir ama denilebilir ki bütün toplumlarda bir realite olarak mevcut olan dini, sosyal evrim çerçevesinde de olsa muhtevasına alması gerekirdi. Gerçi o aşağıda belirtileceği gibi, teorisinin Tanrı’ya inanmaya engel olmadığını söylemiştir ama Tanrı’ya inanıp-inanmamak bir dine inanıp-inanmamakla eşanlamlı değildir. Kaldı ki sadece Tanrı’ya inanmak bile teorisinde açıklaması gereken bir insanî fenomendir, çünkü soyut kavramlara göre düşünmekten mahrum “aşağı hayvanlar”dan sosyal kalıtım yoluyla intikal etmiş olamaz.

1.2.1.4. Liberalizmin Bilimsel Teorilerle Temellendirilme Sebepleri

Newton’ın ilk yaratmayı Tanrı’dan bilmesi hariç ondan sonrasının matematiksel yasalara kaldığı şeklindeki evren anlayışı da Darwin’in biyolojik-sosyolojik evrim anlayışı da bilinçli bir gücün değiştirmesine yer vermeyen “kendiliğindenlik” esaslı olduğu için, insanı dinlere inanmaktan, dolayısıyla onların “ilahî menşeli” emirlerine uymaktan azade kılabilen özelliklerdedir. Bilhassa Darwin’in teorisi, Alfred Weber’e (1998: 390-391) göre, Darwin’in kendi teorisi için, “organize maddenin ilk nedeni olan Tanrı’ya inanmaya engel değildir” demesine rağmen teorisi, materyalizme “teist spiritüalizmin” taraftarlarınca yapılan, organlarımızın yapılışının zeki bir yaratıcıya delalet ettiği şeklindeki itiraza karşı çok güçlü bir cevap kabul ediliyordu. Weber, ayrıca onun en güçlü olanın hayatta kalması şeklindeki açıklamasının da hayattaki her türlü ilerlemenin sebebini rekabete ve kavgaya dayandırmak sonucunu verdiğini belirtmektedir. Weber’in bu yorumlarına bazı ilaveler de yapılabilir. Karşılıklı etkileşmeye dayanan ve bütün canlılarla cansızlar için, yani bütünyle tabiat için geçerli olan bu teorideki değişimde, insanlar dâhil bütün hayvanlar bilinç bakımından oldukça pasif konumdadırlar, öyle ki bilinç bile o doğal etkenler sebebiyle doğup gelişmektedir. Bütünyle bu evrim süreci, Tanrı veya başka hiçbir metafizik güç ve irade ile izah edilmemektedir. Bunlar laisizm-sekülerizm için oldukça önemlidir, çünkü hepsi de Batı modernitesinin ürünü olan bütün ideolojiler, ılımlılık-aşırılık farklılıkları olsa da laik özelliktedirler. Şerif Mardin’in (1991: 94) dediği gibi Darwin’in özellikle 1865 yılında yayımladığı *Türlerin Kökeni*

isimli kitabında anlattığı bu “evrim” görüşündeki “hayat kavgasında bazı türlerin diğerlerini ortadan kaldırmış oldukları anlayışı”, “bu fikirleri siyaset alanında kullanmak isteyenlere yol göstermişti” ki bunun örneği durumundaki ideolojilerden biri, “Pan milliyetçilikleri” idi. Onların yorumuna göre, “hayat kavgasında üstte kalan ırklar, medeniyeti ileri götürecek olan ırklardı.” Nitekim aşağıdaki “1.6.2. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Nasyonalist Benzerlik” başlığı altında görüleceği gibi Hitler de Arî ırkı, “kültür yaratıcısı üstün ırk” diye tanıtmıştır.

Liberaller açısından evrimciliği cazip kılan ise, dıştaki bilinçli bir güç tarafından planlanmama, yönetilmeme ve rekabetin önünü açma gibi serbest piyasacı tezleri faydalı göstermekte kullanılabilirliğidir. Nitekim liberal filozof Herbert Spencer da Darwin’inkine çok benzer bir evrim teorisi geliştirmiş olup, her ikisini de bu maksatla kullanmıştır. Fakat aralarında çok önemli farklar da bulunmaktadır. Darwin’de bireysel evrimin yanı sıra insanlardaki bir topluma mensubiyet duygusu ile dayanışma, güçsüzlere yardım gibi ahlaki değerlerin, insanlaşmadan önceki “aşağı hayvan” seviyelerinden itibaren başladığı, insanlık safhasında da tabii olarak devam ettiği şeklinde toplumcu bir izah da vardır. Spencer’da o türden toplumcu bir yaklaşım yoktur. Dolayısıyla Darwin, toplumsal hayat süren hayvanları örnek vererek insanın toplumsallığını da evrime göre yorumlarken; Spencer, toplumsal hayat sürmeyen hayvanların yetişkin olunca kendi başına terk edilişlerini örnek vererek insanın bireyselliğini evrime göre yorumlamaktadır. Darwin’in izahında, kendisi açıkça öyle bir şey söylemiş olsa da olmasa da hem toplumsallık hem de yardımlaşmayı gerekli gören ahlak, insan için tabii ve dolayısıyla da genel-geçer normatif mahiyette olmaktadır ki, bu durumda ahlak, metafizik bir unsur olarak insanın tabiatında a priori bir şekilde bulunuyor demektir. Hâlbuki Kant ve birkaç düşünür hariç, liberalizmde hâkim olan düşünce, en azından metodolojik olarak pozitivist, materyalist ve individüalisttir. Hâliyle Spencer’ın teorisinde de yardımlaşmacı bir genel-geçer ahlakın izleri bulunmamaktadır. Bu farklılıklarına rağmen bu iki teorisyen, evrimi geçirenler veya dışından herhangi bir bilincin programlamasına değil, değişen şartların gereği olarak kendiliğindenliğe bağlama müşterekliklerinden dolayı birbirlerini çok takdir etmişler, hatta Darwinist evrim teorisinin liberal literatüre girişini sağlayan da, liberal filozof Spencer olmuştur. Bu durum için gerekli izahat, aşağıdaki “1.3.7. Spencer’dan Evrim Temelli ‘Bırakınız Yapsınlar’cı Adalet” başlığı altında yer alacaktır.

1.2.2. Liberal Felsefenin Metodolojik Temelleri

Liberalizmin doğuş yeri olan İngiltere'nin felsefesi ve edebiyatı üzerine bir yorum yapan Alfred Weber (1998: 273), Bacon ile Locke'tan beri "ahlakçı" açıdan aynı temelin korunduğunu belirtmektedir. Kıta Avrupa'sını da önemli ölçüde etkilemiş olan o düşünce şekline mensup olanları "*freethinkers*" (serbest düşünürler) diye nitelendiren Weber, onların yegâne özelliğinin, "skolastik düşünceye karşı sürekli bir itiraz" olduğunu söylemekte ve o özelliğiyle, "İngiltere felsefesinin bir tek okula sahip olduğu, daha doğrusu hiçbir okula sahip bulunmadığı" diye tanıtmaya uygun olabileceğini söylemektedir. Yirminci asır düşünürlerinden olan Alfred Weber'e göre İngiltere'de hep aynı kalan o felsefî ve ahlaki temel, empirist ve pozitif mahiyettedir.

Liberal akademisyen Mustafa Erdoğan (1998: 168), "Gerçi liberalizmin birtakım felsefî ve ahlaki dayanakları vardır ve bunlar çeşitli liberal düşünürlerin eserlerine serpiştirilmiş durumda bulunabilirler" demektedir ve onlardaki "ontolojik ve epistemolojik ön kabuller"i tam bir tutarlılık göstermeyip, yazardan yazara farklı olduğunu, yani liberallerin "mezhep ve meşrepleri"nin değişken olduğunu söylemekte; örnek olarak da ontolojik bakımdan ateist, deist, "hatta dindar (Hristiyan veya Müslüman) olanları"; epistemolojik bakımdan ise empirist de rasyonalist de olanları vardır, diye saymaktadır. Erdoğan'ın liberal yazarlar arasında ontolojik ve epistemolojik ön kabullerde farklılıklar olduğunu söylemesi doğrudur ancak bu özellik diğer ideoloji ve hatta dinî inançtakiler için de geçerlidir. Mesela nasyonalistler arasında ontolojik bakımdan ateistler, deistler ve dindarlar; epistemolojik açıdan ise rasyonalist (vatandaşlık esaslı milliyetçilikte), empirist (linguistik ve antropometrik ölçülere dayalı milliyetçilikte) olanlar vardır. Hakeza Müslüman dindarlar arasında bile epistemolojik bakımdan "nass"lara (ayet ve hadislere) bağlı olduğu hâlde "aklî deliller"i de göstermek bakımından rasyonalist ve hatta tabiat bilimlerindeki deneylere dayandırarak nassları ispatlamaya çalışmak bakımından empirist olanlar da vardır. Bu ikinci şık, bu tezin ikinci bölümünde siyaset ve bilim felsefecisi Popper'in tespitlerine dayalı olarak anlatılacağı gibi bilimlerin "yanlışlanabilirlik" özelliğinden dolayı mahzurlu olabilirse de birinci şıkkın genel insan beklentisine uygun olduğunu kabullenmek gerekir. Dolayısıyla bu metodolojik farklılığın nerdeyse bütün ideolojiler içine dağılmış olması gerçeği, insan beyninin çok keskin sınırlar içine hapsedilemeyeceğinin bir tezahürü diye genelleştirilerek yorumlanırsa daha

isabetli olur görünmektedir. Aynı farklılık, elbette ki bazı filozoflara ve felsefî ekollere yüklenen niteliklerin tutarsızlıklarına da sebep olmaktadır.

John Locke'un sosyo-politik alanda sekülerist, materyalist, rasyonalist ve empirist niteliklere açık düşünmeyi başlatmasından dolayı pozitivistler, kendi akımlarının geçmişinde onu da sayarlar. Yirminci asrın başlarında "Viyana Çevresi" diye anılan mantıkçı pozitivist düşünürlerin görüşlerini İngiltere'de tanıtıp savunan Alfred J. Ayer de, mantıkçı pozitivizmin silsilesi içinde John Locke'u da sayar (Maggee, 1979b: 167-170, 192). Esasen Locke'un, deney (tecrübe) öncelikli düşündüğü için pozitivist akıma yol açtığını savunmak doğru olabilir. Fakat pozitivizm, her türlü dinî ve metafizik temelli bilgiyi reddedip onların yerine bilimsel bilgiyi gözettiğine göre (Cevizci, 2005: 1370), Locke'un aşağıdaki "1.3.1. Locke'tan Bireysel Empirist Temelli Adalet" başlığı altında verilen, insanın mutluluğa sevgi, mutsuzluğa ise nefret şeklinde tezahür eden duygularından bahsetmesi ile "1.6.1.1. Liberalizmin Kurucusu Locke'ta Dinî Referanslı Sekülerlik" başlığı altında verilen, insanın kanun koyma yetkisini Tanrı'dan aldığı şeklindeki yorumundan, tam bir pozitivist eğilim taşımadığı anlaşılmaktadır. Diğer yandan, yirminci asrın en önemli liberal filozoflarından Karl Popper'in (1996b: 46-48), pozitivistlerin "sövüp sayarak yok etmek istedikleri" metafizikle bilim arasına sınır koymakta başarısız olduklarını söylemesi, sebep olarak da bilimi engelleyen metafiziksel düşünceler de "kurgusal atomculuk" gibi bilimin ilerlemesini sağlayan metafiziksel düşünceler de olduğunu hatırlatması; ayrıca kendisinin önermelerinde değer yargılarının da tesiri olduğunu "açıkça kabul" etmesi, pozitivist diye nitelendirilemeyeceğine delalet etmelidir. Yine Popper'in (1989a: 80) eşitlik ve insaniyet temelli "doğal haklar" konusunda pozitivistleri genellikle duyarsız bulan eleştirileri de, onlarla mesafeli olduğunu göstermektedir. Barry'nin (2012: 55) liberalizmi, "soyut akılcı" diye nitelendirmesi, kabul edilebilir görünmektedir fakat "Hume-Hayek çizgisi"ndekiler için "anti-rasyonel" tanımının yapıyor olması (Taner, 2013: 3-4; Yayla, 2002: 52), o konuda da bir genelleme yapılamayacağını göstermektedir.

Konu sadece ontolojik ve epistemolojik açıdan ele alınırsa, yukarıda verilen örneklerden anlaşıldığı gibi, tam tatminkâr bir genel tanıtım bulmak mümkün olmayacak görünmektedir. Bu itibarla, herhangi bir din veya ideolojiye mensup bir düşünürde görülebilecek epistemolojik farklılığa rağmen, aslında benzerleriyle metodolojik bir ortaklığı olduğu; onun da ideolojinin veya dinin anlaşılmasını kolaylaştırıcı, hatta

bazılarını ikna edici mahiyette olduğu fark edilirse, o düşünürün mensubiyette benzerleriyle neden ayrılmadığı da anlaşılmış olacaktır. Mesela bazı Müslüman dindarlardaki yukarıda bahsedilen rasyonalist ve empirist eğilimler, onların nasslara bağlı kalıp, onları delillendirme ve anlama-anlatma çabasından ibaret olduğu için, dindaşlarıyla hatta kendilerini en fazla tenkit eden dindaşlarıyla bile birlikteliklerine engel olmamaktadır. O hâlde yukarıda sayılan felsefî akımları liberalizmin ontolojik temeli olarak değil, metodolojik temeli olarak düşünmek gerekir. Liberallerin en hassas olduklarının ise, metodolojik materyalizm ve individüalizm (bireycilik) olduğu görülmektedir. Aslında bireycilik hem ontolojik hem de metodolojik bir temel durumunda olsa da, liberaller kendi içlerindeki bazı akımları “sosyalist eğilimli” diye itham edip tartıştıkları için, tam müşterekliklerinin metodolojik materyalizm olduğu anlaşılmaktadır.

“Yöntemsel materyalizm” (*methodological materialism*), “materyalizmi, doğrudan doğruya ontolojik bir anlam içinde değil de, benimsenen bilgi görüşünün ya da felsefî tavır veya seçilen yöntemin bir sonucu olarak savunma durumu”dur. O savunma, “doğrudan doğruya tinsel bir gerçekliğin varolmadığını söylemek yerine”, empirist bir yaklaşımla deneyle bilineni esas alıp, o çerçevede olarak varlığı madde alanıyla sınırlayarak o alanın dışında kalan şeyler için bir iddiada bulunmamak, tinsellikle alakalı deyimleri ise anlam dışı görmektir (Cevizci, 2005: 1785). Liberal filozofların aşağıdaki, “1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Seküler Benzerlik” başlığı altında yer alan görüşlerine dikkat edildiğinde, sadece rasyonalist olanları kısmen ayrı tutmak kaydıyla hepsinde o metodolojik materyalist özellik fark edilebilecektir.

1.3. XX. Asrın Ortalarına Kadarki Liberal Adaletin Felsefî Temelleri

Liberal filozofların aşağıda dolaylı veya direkt olarak adaletle ilgili fikirleri incelenirken, başlıklarda yer verilen birer-ikişer kelimelik tanımlamalar, kesin birer sınırlama olmayıp, her birinin en bariz özelliğine dikkat çekmek içindir.

1.3.1. Locke’tan Bireysel Empirist Temelli Adalet

Liberal siyaset felsefesinin kurucusu olan John Locke, birçok empirist, pozitivist ve pragmatist görüşe kaynaklık etmiş, ekonomide özel mülkiyete sahip olma ve kullanma hakkı gibi konularda teorik ve pratik etkileri çok olmuş bir filozoftur (Hanratty, 2002: 21). Yukarıda anlatılan şekilde sermayedarların zaten kazandığı hürriyet ve soylularla

eşitliği onaylaması dışında, liberalizmle herkese hürriyet ve eşitlik gelmiş olduğu kanaatinin yanlış olduğunun, aksine ezilen kesimlerin eşitlik ve hürriyet taleplerinin liberallere karşı uzun süreli bir mücadeleyle kazandıklarının bir göstergesi olarak öncelikle Locke'un kadın hakları konusundaki görüşüne bakmak gerekir.

1632 ile 1704 yılları arasında yaşamış olan Locke'un (2012b: 55) sosyo-politik anlatımlarında erkeğe daha çok yetki tanıdığı göze çarpmaktadır. "Sosyal hayatın gelişimi"ne dayandırarak ailedeki fertleri ve düzeni koruyan "baba"yı, sivil yönetime katılmada "adam"ı, yetişkin duruma gelince sivil yönetime katılıp katılmama gibi tercihlerde "oğul"u yetkili göstermektedir. Şu cümleleri, kadının yönetimdeki konumu hakkındaki fikirlerinin özeti gibidir: "Yönetim, doğal olarak daha muktedir ve daha güçlü olan erkeğin payına düşer". Yine Locke (2007: 101), "Kocanın iktidarı sözleşmeye, babanın iktidarı doğurtmaya dayalıdır" der.

Sosyo-politik hayatla ilgili görüşlerini, başkalarına zarar vermemek şartıyla bireye tam hürriyetçilik olarak ortaya koyan Locke'a (2012b: 10-68) göre, tam hürriyetin doğal duruma yani devletsizliğe daha uygun olduğu söylenebilirse de, insanlar ilk önce farklı bölgelerde gönüllü olarak herkesin söz hakkı olduğu sivil toplum birliktelikleri oluşturmuş, sonra da gitgide farklı siyasî toplum yapıları kurmuşlardır. Locke bu yapılaşmalara ihtiyaç duyulmasının asıl sebebinin, insanların birbirleri üzerinde hâkimiyet kurmaya çalışmalarını engellemek olduğunu ifade etmektedir. "Doğal haklar"ın korunması için oluşturulan o siyasî toplumlardan en iyisi olarak çoğunluğun kararını dikkate alanı bulmakta, "sivil yönetim" dediği öyle bir yönetimde, devletin sadece bir yargıç olmasında fayda görmekte ve ancak o durumda, insanların kendi kanunlarını kendileri yapma hakkını gönüllü olarak devlete devredeceklerini kabul etmektedir. Fakat "sözleşme" temelinde olan o devretiliş, bireyin kendine ait şeylerdeki haklarını da siyasî otoriteye bıraktığı manasına gelmez, demek; tam aksine, devletin varlık sebebinin yaşamak, hürriyet ve maddî mülkiyet gibi bireye ait hakları korumak olduğunu kabullenmektedir (Locke, 2012a: 32). Bu haklardan mülkiyete apayrı bir önem vermekte, insanların bir topluluğa girmekteki en önemli maksadının, "mülkiyetlerinin barış ve güvenlik içinde kullanımı" olduğunu söylemektedir (Locke, 2012b: 87). Esasen Locke ve benzer görüşteki ilk modern düşünürler, maddî maksatları elde etmeye imkân veren "yapay siyasî varlıklar" kurulması için empirik analizlerle izahlar yapmaktadırlar (Tannenbaum ve Schultz, 2006: 11).

Birer ilke olarak adalet ve sözleşmelere bağlılığın insanların çoğu tarafından kabullenilmesinde tam benzerlik fakat adaletten ne anladıklarında ise çok farklılık olduğunu belirten Locke (2000: 74-76), haydutların bile kendi aralarında uyguladıkları bazı adalet kuralları olduğunu söyler. Yasadışı olan o insanların adalet anlayışının “doğuştan doğal yasalar” olmadığı, sadece kendi topluluklarını sürdürmek için kendileri tarafından konduğunu söyler. İnsanda doğuştan kaynaklı ilkelerin sadece niyette kaldığını düşünmeyi de anlamsız bulur, çünkü onlar uygulanmak için oradadır, der ve nerede aranması gerektiği sorusunu ortaya koyarak cevabını verir. Sadece adaletin değil bütün ahlak meselelerinin çözümü için Locke’un gösterdiği adres, insanın mutluluğa sevgi, mutsuzluğa ise nefret şeklinde tezahür eden duygularıdır. Ancak, genel olarak ahlaktaki “iyi”nin ne olduğu bilgisinin doğuştan geldiği gibi bir fikirde olmadığını vurgular ve “Bir insanın yalnızca akıl yoluyla bulamayacağı bir ahlak kuralından söz edilemez” diyerek, uygulanması gereken kuralların da ancak akılla bulunabileceğini söyler. Locke’un bu akılcı özelliği belirtilirken, akli sadece soyut düşünceden ibaret değerlendirmede, mutlaka deneye dayalı olarak değerlendirdiği, yani temelde empirist olduğu unutulmalıdır. Deney onda öylesine önemli bir konumdadır ki, birçoklarınca o, “empirizmin kurucusu” olarak kabul edilmektedir (Russel, ty.: 194).

Empirizmini sosyal değil, bireysel tecrübeye dayandıran Locke (1999: 50-92), o konudaki görüşlerine, “Tabiat kanunu insanların müşterek kabullerinden öğrenilemez” hükmünü vererek başlar ve “Halkın sesi Hakk’ın sesidir” şeklinde oldukça yayılıp sosyal kabul görmüş olan bir sözü, “sallantılı, aldatıcı, kötülöklere yol açıcı ve fenalık belirtilerini beraberinde taşıyan özdeyiş” diye tanıtır. Sonra çeşitli ölkelerdeki halklar arasında yayılmış olan dinlere ve geleneklere dayalı uygulamalardan, modern insanların kabullenemeyeceği kadar iğrenç ve korkunç evsafta örnekler vererek devam eder. Orada savunduğu görüş, “insanlar arasında evrensel ve müşterek bir kabulün bulunamayacağı”dır. Sadece geri kalmış halkların değil medenî halkların ve hatta filozofların görüşlerinin incelenmesinden de yine evrensel bir müştereklik bulunamayacağını belirtir. O durumda “tabiat kanunu”nun insanların kendi çıkarlarını gözetmesinde değil, yükümlölüklerinde bulunabileceğini söyleyen Locke, hukukçuların medenî hukukta yükümlölüğü, insanın ödevlerini yerine getirmesini sağlayan güç diye tanıttıklarını belirtir, onu daha da genişleterek tabiat kanununun insanı kendisine yüklenmiş tabîi yükümlölüğü (*natural obligation*) yerine getirmeye zorlayan bağlayıcı

nitelikte olduğunu söyler. Yükümlülüğü ise “üstün bir varlığın” tespit ettiğini söyleyen Locke, önce en üstün varlığın Tanrı olduğunu belirterek ebeveynen krala kadar gücü kabullenilmiş varlıklara değinir ve hangisi tarafından konursa konsun yükümlülüğün aklen de kabullenilen çeşidini tabîî kanun diye sayar. Locke’a göre alt kademelere o yükümlülük koyma yetkisini veren de Tanrı’dır. Tanrı’nın silsile yoluyla koydurduğu o tabiat kanununu da esasta “sivil kanun” diye tanıtır, yani resmî bir kimliğe mal etmez; böylece de kanununun evrensel geçerlilikte bir sürekliliği olduğunu ileri sürer. Daha sonra insanlara erdemlilik adına toplumsal faydayı gözetken kanunlar dayatanları da sırf kendilerine faydalı bulduklarını yapmaya çağırınları da haksız bulur. Ona göre üst konumdakinden silsile yoluyla alt kademedekilere kadar her bir şahıs, kendinden alttakilerin koyacağı yasaları da etkileyeceğini bilerek davranırsa, kendi kazanma arzusunu da yardımseverlik duygusunu da hür olarak tatmin edebilecektir. Locke bu fikirlerini açıklarken, yasalarca hür bırakılan insanlara, toplumsal faydayı daha çok gözetmeyi teşvik eden bir dil kullanır. Locke’un, “metafiziği küçümsemek” (Russel, ty.: 194) suretiyle bir ahlaki değer koyma imkânını zayıflatması, etkin yönetici olarak devlet gibi hiçbir siyasî-hukukî kurumu veya yönlendirici olarak dinî bir müesseseyi işe karıştırmaması da, o teşviklerini zaten daha baştan geçersizliğe mahkûm etmiştir, diye düşünülebilir.

Locke, totaliterliğe yol açacağı düşüncesiyle toplumla devletin bir düşünülmesini mahzurlu bulup ayrı düşünülmesini gerekli görmüş ve böylece bireysel hürriyetleri sağlama almak istemiştir (Torun ve Macit, 2014: 276). Onun kurduğu düşünceleri takip eden liberal filozoflar, o bireysel hürriyet mantığıyla genellikle bireysel faydayı öne çıkarmış; toplumsal faydayı ise, “kendiliğinden doğacak bir sonuç” hâlinde düşünmüşlerdir.

1.3.2. Hume’dan Newton Fiziği Temelli Adalet

Liberal teoriyi David Hume ile başlatan liberallerin de olması (Yayla, 2002: 52-53), onun liberalizm için öneminin büyüklüğünü göstermektedir.

“Olgu sorunları üzerinde akıl yürütmemizin tek kılavuzu” olarak tecrübeyi gören Hume (1976: 89), onun da yanılmayla neticelenebileceğini kabul eder. Mesela “bizim iklimimizde yaşayan biri” Haziran ayının herhangi bir haftasında, Aralık ayının herhangi bir haftasından daha iyi bir hava beklerse, tecrübeye dayalı doğru bir tahminde bulunmuş

olur ama tam tersi bir durumla karşılaşması da mümkündür, der. Hume’a göre, öyle bir sonuçta tahmin yanlış çıkmışsa da tecrübenin tutarsızlığına hükmedilemez; çünkü tecrübe, doğru akıl yürütmelerin de bazen doğru çıkmayacağını önceden bildirmiştir.

Hume (1976: 68-70), her dönemde ve her yerdeki insanların mizaç bakımından aynı tabii özelliklere sahip olduklarını söyler. O özellikleri, “ihtiras, para hırsı, öz sevgisi, boş gurur, eli açıklık, kamu duygusu” şeklinde sayar. Tarihin ana faydasının, insanların o evrensel özellikleriyle her zaman ve her durumda aynı sebeplerle aynı aktivitelere girdiğini göstermek olduğunu ileri süren Hume’un, o temellendirmesinde dikkat çeken husus, mevki-makam ve para hırslarının daha çok ön planda oluşu, yani insan tabiatında çıkarıcılığın daha baskın oluşudur. Öyle ki, bilmediğimiz uzak diyarlardan gelen birisi, oradaki insanların para hırsı gibi ihtiraslardan tamamen arınmış olup da; dostluk, cömertlik ve kamu duygularından başka zevkleri olmadığını söylerse inanmayız, der. Böylece insanların erdem, şeref gibi kavramlarla ifade ettikleri tam anlamıyla çıkar gözetmezliğin kitlelerden ve partilerden hiçbir zaman beklenmediğini, sadece liderlerinde, o da çok az ölçüde olabildiğini ileri sürdükten sonra, sıradan insanlarda ise “ender olarak umulur” şeklinde yaygın hükümler olduğunu iddia eder ve o hükümleri isabetli bulur. O hükümlerin kolayca ve isabetlice verilebilmesinin sebebini ise, insanların bazı istisnalara rağmen “bir örnek” oluşunun tecrübeyle bilinmesine bağlar. Böylece diğer liberaller gibi kendisinin de savunduğu tabii hukuk için, hem tarih bilimi sayesinde genel hem de şahsî yaşanmışlıklara dayalı özel tecrübeyle onaylanabileceğini umduğu bir temellendirme yapmış olur.

Hume’un bu yaklaşımı karşısında akla gelebilecek soru, “insanların erdem, şeref gibi kavramlarla ifade ettikleri” değerlere bağlı kalarak ve tecrübelerden de yararlanarak, hem şahıs hem de kamu yararını tatminkâr bir şekilde temin edecek bir adalet kurmalarının mümkün olup olmayacağıdır.

Hume’a (2010: 327-330) göre, adaletin topluma yarar sağladığı gerekçesiyle kıymetli bulunduğu bir gerçektir ama “kamu yararının adaletin tek kaynağı olduğu ve bu erdemin yararlı sonuçları üzerine yapılan değerlendirmelerin adaletin değerinin tek temeli olduğu önermesi” soruşturmayı hak etmektedir. Buradan mülkiyet meselesine geçen Hume, su ve hava gibi herkese yeten şeylerde özel mülkiyete, dolayısıyla adalete ihtiyaç duyulmadığını fakat herkese yetmesi düşünülemeyecek şeylerde özel mülkiyete,

dolayısıyla da adalete ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Hume’a göre ihtiyaç duyulan toplum yararı için tatminkâr adalet, ahlaki bir mükemmellikte tesis edilebilir. Onu da “insanlığa, yardımseverliğe, arkadaşlığa, halk ruhuna ve bu çeşit diğer toplumsal erdemlere” değer veren duygularımızda görürüz. Yani Hume’a göre “sadakat, adalet, dürüstlük, sağlamlık ve diğer mümtaz ve yararlı nitelik ve ilkelere yönelik ahlaki takdirin” kaynağı duygularımızdır; bu da felsefenin de kurallarıyla birleştiğinde büyük bir enerjiye sahip olan “ortak akıl” demektir. Hume bu görüşleri dile getirirken, “Bu aslında, Newton’un felsefe yapmadaki temel kuralıdır” diyerek Newton’a atıfta bulunur.

Lévy Bruhl’un (1986: X-XX) verdiği bilgilere göre, Hume’un Newton’da en çok sevdiği, Descartes’ın mekanik, fizik, astronomi ve genel olarak tabiat ilimlerinin muhtevasındaki olayları Tanrı’nın mükemmelliklerine bağlaması ile Kartezyenlerin çoğunun da aynı şekilde metafiziksel yorumlara yer vermesinin aksine, Newton’ın metodunun “pozitif tabiatıdır” ve Hume, o özelliği kendi araştırmalarına da sokmaya çalışmıştır. Bunu başardıkça da insan tabiatının anlaşılacağı ve sadece mantıkî temeller üzerine kurulu bir bilgi teorisini imkânsız kılacağı için sevinmiştir. Bruhl, bu bilgileri verdikten sonra, Hume’u o sayede “felsefeyi bazı batıl dinî itikatlara” yakın olan “fuzuli, karışık, sırf sözde kaldıkları için gülünç de olan bir sürü boş mütalaa ve spekülasyonlardan” yani metafizikten kurtarmış bulmakta ve övmektedir.

Liberallerin istedikleri devletçe ve toplumca sınırlandırılmamış bireysel iktisadî hürriyetler içinde, Hume’un yukarıda nakledilen tespitiyle (o, herkesin tespiti diyor) kamu yararına düşünmeye kıyasla baskın hâlde şahsî ihtiraslarla donanmış olan her bir insan, tam hür olursa “tecrübe”lerine dayanarak kendi için faydalı gördüklerini elde etmeye çalışırken, toplumun zararına olacak aktiviteleri bilerek-isteyerek yapmayacak mıdır? Hume’un öyle bir soruya cevap olabilecek türden birtakım açıklamaları vardır:

Hume (1976: 78-84), “En tartışmalı bilim olan metafiziğin en tartışmalı sorusu olan hürriyet ve zorunluluk” meselesini ele alarak insan zihninin “doğa tarafından biçimlendirilmiş” bir özelliği olduğunu söyler. Ona göre vazgeçilemez güçlülükte olan o özellik, “genellikle insan toplumunun huzur ve güvenliğine katkıda bulunan nitelikler”i onaylama, “kamunun zarar ve karışıklığına yol açanlar”ı ise kınamadır. O yüzden de, toplumun faydası için de birey olarak insanın hür bırakılmasını zorunlu bulur. Onun bu yaklaşımında, insanların hür bırakıldıkları takdirde “doğa tarafından biçimlendirilmiş”

olan insan zihni sayesinde, adaletin zamanla kendiliğinden oluşacağına dair kesin bir iddia olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Gökberk'in (1999: 347) de belirttiğine göre, "Rönesans sonlarından beri ilerleyip olgunlaşan matematik fizik" temelli düşüncedekiler, doğa ile akıl arasında bir bağ kurmuş, "doğa yasaları" gereğince "akılda yerleşik olan ilkeler" ile manevi olaylara da "kesin matematik" izahlar yapılabileceğini kabul etmişlerdir ki, onlardan biri de adalettir.

Hume (2016: 79-82), insanların en saygıdeğerleri olarak "gelecek nesillerin barışını, mutluluğunu ve özgürlüğünü teminat altına alacak" şekilde yasa yapanları ve devlet kuranları gösterir. Buna karşılık hizipleşme çıkarıcıları ise, tiksilmeye ve nefret etmeye layık bulur, bunların içinde de özellikle parti kurucularını, nefret edilmesi gerekenlerin başına yerleştirir. Ona sebep olarak Floransa, Cenova, Roma ve antik Grek siyasetindeki hizipleşmenin ürünü olan partilerin devleti nasıl tahrip ettiğini gösterir. Hume'a göre, insanlar öyle bölünmelere çok meyyal oldukları için partiler çok kolay kökleşir, aynı milletin fertleri arasında husumetler çıkarır, o husumetleri gelecek nesillere de aktarır ve devleti tamamen tahrip etmeden sona ermeleri çok ender görünür. Bu tür bölünmelerin mutlakıyetçi yönetimlerde de görülebileceğini ama özgür sistemlerde daha kolay ortaya çıkıp yaşamayı etkilemeleriyle özgürlükleri yok ettikleri görüşünde olan Hume'a göre, tamamen despotik yönetimler de bunlara karşı bir çare değildir, çünkü o yönetimlerde güçlünün zayıfı kolayca baskı altına alabilmesinden dolayı ortaya çıkamazlar ama gerçekte öyle bir bölünme vardır ve o durumda daha tehlikelidirler.

Yukarıdaki son verilen yaklaşımla Hume'un demokrasiye de despotizme de karşı olduğu, buna karşılık mutedil bir mutlakıyetçi sistemden yana olduğu anlaşılmaktadır. Önceki açıklamalarına dikkat edilince ise, iç içe geçmiş çelişkiler bulunduğu söylenebilir. Çünkü hem kamusal faydayı çok ender insanların düşündüğünü, tamamına yakının aşırı şahsî kazanç ihtiraslarını tatmine uğraştığını hem de insanların genellikle kamusal faydayı onayladığını söylemektedir. Neticede Hume tatminkâr adaleti, devletin de toplumun da kurallarına değil, o çelişkili nitelikler yüklediği insanların "ortak akı"nın koyacağı kurallara terk etmektedir. Şu da var ki, Hume gibi zekâca çok güçlü bir filozofun bile bu derece çelişkilere düşmesine şaşırmamak gerekir, çünkü insan gibi ileri derecede akıl sahibi bir canlının sosyal yönünü, hem o akılla hem de dönemin "bilimsellik" paradigmasına uyarak, akıldan-iradede mahrum cansız cisimlerle ilgili mekanik/fizik bilimiyle izaha kalkışmanın sonu, zaten çelişkiden başka bir şey olamazdı. O çelişki de

rasyonel bir onay ve irrasyonel (kendiliğinden) bir denge tercihleri arasında sıkışıp kalmaktan doğmaktadır. Bu çelişkili yaklaşımları tekrar dikkatle analiz edildiğinde, insan zihninin “kamunun zarar ve karışıklığına yol açanlar”ı kınayıcı olduğunu söyledikten sonra, “kamu yararının adaletin tek kaynağı olduğu” önermesini sorgulamaya değer bulması ve demokrasilerdeki farklı fikirleri insanlar arasında gelecek nesillere de aktaracakları bir husumet oluşturunca bulması, Hume’daki güçlü eğilimin, demokrasisiz bir ortamda bireysel olarak hür bırakılmış insanlar arasında oluşacak irrasyonel bir dengeyi beklemek yönünde olduğu söylenebilir. Bu da, mülkiyet arzusuyla birlikte ortaya çıktığına inandığı adalet ihtiyacı hakkında, kendi zamanı için de gelecek zamanlar için de serbestlikten başka belirgin bir sistem düşünmediği anlamına gelmektedir. Hume’un Newton fiziği temelli bu kendiliğinden dengeciliğinin, zamandaşı Adam Smith ve daha sonraki dönemde yaşayan Herbert Spencer’ın aşağıda ele alınacak görüşleri, büyük ölçüde uyumaktadır.

1.3.3. Smith ve Ricardo’dan Ekonomi Politik Temelli Adalet

1723 ile 1790 yılları arasında yaşamış olan Adam Smith, bir İngiliz liberal filozof, sosyolog ve iktisatçı olarak tanınmış ve metafizik konulara rağbet etmeksizin daha çok pratikle ilgili konuların felsefesini yapmıştır. Ekonomi politik bilimini kurmuş ve kendisinden önceki bütün varsayımları yıkmış, kendisinden sonraki bütün ekonomik görüş ve faaliyetlerin gelişmesine uygun bir zemin hazırlamıştır. Smith, bencilliği bir “doğal kanun” saymış ama ahlaki görevin erdeme ve hakka saygı duymakta olduğunu kabullenmiştir. Millî ekonomide eşyanın kullanılma değeri değil mübadele değerinin dikkate alınması gerektiğini savunmuştur. Değerin arttığı ölçüde ekonomik faaliyetin artacağına da hükmetmiş; değer oluşumunda, “üretim için sarf edilen emeğin ücreti” ile “üretime hizmet eden sermayenin faizi, gayrimenkullerin kirasıyla ücretler” olmak üzere iki motifin etkisine bilhassa dikkat çekmiştir. Devletin varlığını “zorunlu hafif bir şer” olarak nitelemiş; birincisi “adaletin uygulanması”, ikincisi “ülkenin savunulması, üçüncüsü “bireyin yapamayacağı bayındırlık işleri” olmak üzere sadece üç konuda faaliyet yapmasını uygun görmüştür (Sena, 1976b: 254-257). Yakın dostu olan Hume’dan çok etkilendiği bilinmektedir (Sena, 1975: 478). Bu yüzden Hume’un yukarıda bahsedilen Newton’dan etkilenmişlik özelliği, hâliyle Smith için de geçerlidir.

Smith iktisatçı da olduğu için liberalizmin hürriyet prensibini, aynı mantıkla bilhassa ekonomi alanında temellendirmiştir. Hume'un "kendiliğinden düzen" diye tanımladığı dengelenme hâlini sağladığını kabullenerek "ortak akıl" dediği Newton'dan mülhem doğal otorite, Smith'de meşhur "görünmez el" diye ifade bulmuştur. Yıldırım Torun ve Hanifi Macit'in (2014: 169-170) verdiği bilgilere göre o "görünmez el" tabirinin en önemli kullanımı iktisat alanında ise de, genel olarak sosyo-politik ilişkilerde de kullanılmaktadır.

İskoçya'nın yerlisi olan Smith, Hume'dan daha açık bir dille bireyin kendi çıkarını düşünerek serbestçe çalışmasını doğru bulmuş ve o hürriyetin, toplum faydasına uygun hâlde neticeleneceğini savunmuştur. Smith (t.y.: 38), insanlarda bireysel çıkarı tabii ve genel bir özellik saymış ve bu fikrini şöyle gerekçelendirmiştir: Nerdeyse bütün hayvan türlerinde olgunluk çağına gelenlerin her biri tamamıyla başıboştur ama insanlar ihtiyaçlarını temin etmek için işbölümü yapmaya mecburdurlar. Bu da kişisel menfaate dayalı bir mecburiyettir. O yüzdendir ki alış-verişler, bana ihtiyaç duyduğum bir şeyi verirsen ben de sana ihtiyaç duyduğum bir şeyi veririm, demeye dayanmaktadır. Yani "yemeğimizi kasabın, biracının ya da fırıncının iyilikseverliğinden değil", bencilliği sayesinde temin ederiz. Smith'e (2011: 30) göre bireyin o şahsî faydacı tutumu, "görünmez el" sayesinde "onu hiç aklından geçirmediği bir amaca yönlendirir." O sebeple bireyin kendisini düşünmesinin toplum için pek kötü olmadığını söyleyen Smith, aksine kendi çıkarının peşinden koşmanın, sırf toplumun çıkarına çalışmaktan daha çok faydalı olduğunu iddia etmiştir. Hatta "Kamu yararına çalışıyormuş gibi davrananların iyiliklerine bugüne değin tanık olmadım" demiştir. Bu yaklaşımına bakınca Simon Clarke'ın (2014: 92) yorumlamasına hak vermemek mümkün görünmemektedir: "Smith'in ideal toplumu, her biri kendi kişisel çıkarları peşinde koşan, yalıtılmış bireylerden oluşuyordu."

Genel olarak insanlara bakışı yukarıda anlatıldığı gibi olan Adam Smith'in (2011: 36, 42, 71) ısrarla tam serbestlik istediği sermayedarlara bakışı ise çok daha olumsuzdur ki, iyi-kötü ayırımı yapmadan tamamı hakkında ağır ifadeler kullanmış olması çok ilginçtir. O ifadelere verilebilecek birkaç örnek şöyledir: "Tüccar ve sanayici içlerinde yerleşmiş tekелci lonca ruhu ile kendi şehirlerinin halkına karşı (...)", "Kendi kırsal kesim halkına karşı sürekli tekел talebinde bulunan tüccar ve sanayicinin safsataları", "İnsanlık âleminin

yönetici olmayan, olmaması da gereken tüccarının ve sanayicisinin aşağılık açgözlülüğü ve tekelci ruhu (...)"

Robert B. Downs'un (t.y.: 61-67) "Hür Teşebbüsün Patron Evliyası" diye tanıttığı Smith hakkında verdiği bilgilere göre, Smith'in fikirlerini geliştirdiği dönemdeki İngiltere'de ekonomi üzerinde çok sıkı bir hükümet kontrolü vardı. Nesiller boyu devam ettiği şekliye o yönetim, toprak sahibi zenginlerin elindeydi. Tüccar ve sanayicilerden oluşan yeni zengin sınıf da istediği imtiyazları elde edebiliyordu fakat onlarda da özellikle ithalata karşı kısıtlayıcı olmanın gerektiği şeklinde bir görüş hâkimdi ve Smith bu görüşlerle uygulamalara karşı çıkarak piyasada tam serbestliği savunuyordu. Geliştirdiği ekonomik görüşlerde "işbölümü, paranın doğuşu ve kullanılışı, emtia fiyatları, ücretler, stok kârları, toprak kirası, gümüşün değeri, üretici ve üretici olmayan emek gibi" farklı konulara giriyordu. Downs, bu bilgilerden ayrıca, Smith'in emeğe çok önem verdiğini söylemekte ve emeği, "kendi kıymetinde hiçbir değişme olmaksızın, her yerde ve her zaman bütün malların değerini biçmekte ve kıyaslamakta kullanılabilen" bir standart görerek, "Emek malların gerçek değeridir, para onların sadece nominal değeridir" dediğini nakletmektedir. Onun bu sözlerini "mutaassıp iktisatçıların" genellikle yanlış saydıklarını fakat daha sonraki sosyalist düşünürlerin ise "savaş narası" hâline getirdiğini ifade etmektedir. "Smith'in yoksul işçilere bir sempatisi" olduğunu ve "emeğin cömertçe değerlendirilmesi insanları daha da çalışkan yapar (...) Böylece, ücretlerin yüksek olması hâlinde işçiler daima şimdikinden daha faal, daha dikkatli ve verimli olacaklardır" diye fikir yürüttüğünü bildirmektedir.

Smith'in piyasaya hürriyet talebini, sadece ürün kalitesi ve fiyatları tüketiciye cazip gelmesini sağlayacak bir rekabet imkânı şeklinde olduğu takdirde kabullenmek mümkündür. Fakat onun ifadeleriyle, "aşağılık açgözlülük ve tekelci ruhtan" doğabilen hile, aldatıcı reklam ve haksız rekabet gibi uygulamalar, o açıdan kabullenmeyi de zorlaştırır. Üstelik onlardan ayrıca vatandaşın iş bulması, bulduğunda tatminkâr bir ücret alması gibi meseleler de alabildiğine önem teşkil etmektedir ki onlar, Downs'un yukarıda özetlenen Smith'ten yaptığı nakillerle halledilebilecek gibi değildir. Çünkü Smith, kapitaliste tam serbestlik tanımaktan yana olmakla, zaten işsiz kalmak tehlikesi altındaki işçiye daha iyi imkânlar tanıyacağı bir mecburiyet yüklememektedir. Nitekim liberal görüşün toplumda hâkim olduğu zaman müddetince işçilerin çalışma şartlarında önemli bir düzenleme olmamıştır, ta ki daha sonraki dönemin sosyalistlerince o fikirler,

Downs'un ifadesiyle "savaş narası" yapıncaya kadar. Smith'in ölüm yılı olan 1790 ile Marx ve Engels'in müştereken imzasını taşıyan *Komünist Manifesto*'nun Londra'da yayımlanma yılı olan 1848 arasında geçen zaman elli sekiz yıldır ve bu uzun sürede Smith'in "yoksul işçilere sempatisi" ve kapitalistlere nasihati hiç de etkili olamamıştır. Buna karşılık, Smith'in meta hakkındaki "kullanım değeri", "mübadele değeri", "parasal değeri" ve "artık değer" gibi meselelerdeki görüşlerinin sosyalistlerce nasıl farklı bir yaklaşımla etkili hâle getirildiği ise, aşağıdaki "1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve Adalet Vaadi Benzerliği" başlığı altında, sosyalizmin de eleştirisi yapılarak anlatılacaktır.

Burada son olarak bahsedilmesi gereken husus, Adam Smith'in görüşlerinin iktisatta bir genel teori oluşturduğu, o teoriyi daha derli toplu hâle getirenin ise, yine bir İngiliz yazar olan David Ricardo olduğudur (Wolf ve Resnick, 2016: 37). Liberalizmde ilk doktriner ayrışmanın, Adam Smith'in öğrencileri olan Ricardo ile Peel arasındaki görüş ayrılığı olduğunu söyleyen Polanyi (2006: 199), Ricardo'nun "Yoksullar Yasası"nın hemen kaldırılmasını istemesine karşılık, Peel'in suçsuz-günahsız insanların acı çekeceği endişesiyle o yasadan yana olmakla beraber kaldırılacaksa kademe kademe kaldırılmasını istediğini bildirmektedir. Sonuçta yasa, 1832 yılında bir defada tümüyle kaldırılmış ve *laissez faire* anlayışı en aşırı şekliyle kabul edilmiştir.

Hollanda'dan İngiltere'ye göç etmiş Yahudi bir ailenin çocuğu olarak 1772 ile 1823 yılları arasında yaşamış olan David Ricardo, yirmi bir yaşındayken din olarak Hristiyanlığa geçmiş, bu yüzden ailesiyle bozuşunca Londra'nın önde gelen zengin borsacılarından biri olan babasının imkânlarından faydalanamamış, yeni baştan iş kurmak zorunda kalmış, kabiliyetli oluşu sayesinde de çok zenginleşmiştir. Bu itibarla ekonomide çekirdekten yetiştiği söylenebilir. İnsanların önce, toprağı verimli bölgelere yerleşip tarımsal üretim yaptıklarını, nüfusları artınca verimsiz topraklara doğru da yayıldıklarını söylemektedir. Ricardo'nun bu teorisi, zaman bakımından bir sıralamaya dayandığı için klasik iktisatta "diferansiyel rant teorisi" olarak tanınmakta ve "dinamik analiz" yönteminin uygulandığı marjinal yani ulaşılan en verimsiz topraklarda elde edilen ürünün maliyet fiyatı kesinlikle piyasa fiyatına denk olmalıdır, aksine bir durumda oralarda üretim mümkün olmayacaktır, demektedir. Ricardo'ya göre bu da, en son üretime açılan bir bölgeden alınan mahsulün piyasadaki fiyatı belirlediğini gösterir. Piyasa fiyatının marjinal topraktan alınan mahsule göre belirlenmesi, verimli toprakların çiftçilerinin

kazancını artırır, diyen Ricardo, bu fazladan kazancın “rant” olduğunu söyler. “Kâr” yerine “rant” terimini kullanmasının sebebi, o fazladan kazanç için ayrıca bir emek sarf edilmemiş, yani o fazlalığın elde edeni tarafından hak edilmemiş olmasıdır. Ricardo, ülke içindeki doğal bir gelişme ile çıkan bu sonuçta olduğu gibi, ülkeler arasında da avantaj durumuna göre bazı farklılıklar göstermekte ve geliştirdiği “mukayeseli üstünlükler teorisi” ile dış ticaretin serbest bırakılmasını uygun bulmaktadır. Bu teorisi için ülkeler ve mamulleri olarak İngiltere’den kumaşın, Portekiz’den şarabın emek-zamana göre maliyeti ile piyasa değerinin daha avantajlı olduğunu örnek göstererek, her bir ülkenin üretimde kendi avantajlı olduğuna yoğunlaşıp, diğerini ise “kazan-kazan ilkesi” gereğince ötekenden satın almaya teşvik etmektedir. Ricardo’nun genel olarak ekonomi anlayışı “tarih, sosyoloji, felsefe ve sosyal çerçeveyi” dikkate almayıp sadece “saf tımdengelimci ve yüksek matematiğe dayalı” kaldığı için onun iktisadî analiz anlayışına “Ricardocu kötü alışkanlık” denmektedir (Taşar, 2016: 90-93).

Smith ve Ricardo’nun ticarete serbestliği savunmalarına hak vermek, değişik bölge ve ülkelerin imkânlarından herkesin faydalanabilmesi için uygun görünmektedir fakat ücretli çalışanlar ile yoksullara bakışlarında sosyal adalet açısından tam tersi bir durum söz konusudur. Her ne kadar Smith’in bazılarınca “yoksul işçilere sempati” diye kabullenilen bazı cümleleri ve emeğe yüksek ücret verilmesinin üretimi artıracak şeklindeki izahları varsa da, neticede işverenin kendi tecrübesinin öncelik kazandığı liberal felsefe ve iktisatta, daha sonraki dönemlerde aşağıda izah edilecek gelişmelere bakıldığında bunların, Smith’in ifadesiyle “aşağılık açgözlülük ve tekerci ruh” taşıyan pek tesiri olmadığı görünmektedir. Sadece onlar üzerinde değil, kendisinin izleyicisi durumundaki iktisatçı Ricardo üzerinde bile tesiri olmadığı, yukarıda anlatıldığı gibi Ricardo’nun hiçbir himayeci tedbir alınmadan yoksullar yasasını hemen kaldırtmak istemesinde de görünmektedir. Burada eksikliği fark edilen devlete sadece serbestlik tanıyan ve o serbestliği güven altına alan bir rol verilmesi; din veya kültür temelli sosyal kabul görmüş bir ahlaka ise hiç yer verilmemesidir. Nitekim Mustafa Erdoğan da (1998: 9), “Klasik iktisat basit, uyumlu ve yararlı bir düzen (piyasa düzeni) öngörüyordu; bu düzen için ayrıca ahlaki bir gerekçe gösterilmesine, bunun aklî olarak haklılaştırmaya çalışılmasına gerek yoktu” demektedir.

1.3.4. Kant’tan Bireyin Kendini Ödevlendirmesi Temelli Adalet

1724 ile 1797 yılları arasında yaşamış olup da on sekizinci asırdaki felsefenin en önemli ismi olan Immanuel Kant'ın felsefesi, bilhassa Hume'un empirizmi ile Leibniz'in rasyonalizminin terkihi durumundadır ve teolojiden etiğe ve estetiğe kadar uzanan geniş bir muhtevaya sahiptir (Ural, 2000: 296). Kant, insanın “varlık şartları” olarak görülen hürriyet, ahlak, bilgi, hukuk gibi meselelere çok önem vermiş, detaylı araştırmaları sonunda kendisinden önceki filozoflara kıyasla yeni sonuçlar da ortaya koymuştur (Mengüşoğlu, 2014: 96). Bu sayılanlar arasında hürriyet, ahlak ve hukuk kavramlarına bakışı, bu çalışmanın konusu olan adalet açısından kısaca da olsa mutlaka izaha değerlidir.

Çocukluk ve ilk gençlik dönemlerinde dindar ve iyi ahlaklı biri olan Kant, bir süre “züppece” diye nitelendirilen şekilde cemiyet hayatına yönelmişse de sonrasında o hayatı terk edip felsefeye yönelmiş, bu arada “dindışı” hâlde de olsa iyi ahlaka “ihtida” etmiştir (Kuehn, 2011: 12-15, 233).

Kant'ın felsefesinde deist nitelikte bir Tanrı inancı vardır ve “dindışı” olan o inanç, yine “dindışı” olan bir “ahlak yasası” anlayışıyla temellendirilmiştir. Kant (2013: 176-194), ahlak yasasının dünyaya ait fizik nesnelerle de mutluluk gibi duygularla da ilişkisi olup olmadığını sorgular ve dünyada eylemde bulunan akıl sahibi varlığın bu dünyanın ve doğanın sebebi olmadığına karar verir. Sonra da, “Bundan dolayı ahlak yasasında; ahlaklılıkla dünyanın bir bölümü olan, bu yüzden de dünyaya bağlı bulunan, bir varlığın ahlaklılıkla oranlı mutluluğu arasında zorunlu bir ilişki kurmayı gerektiren neden yoktur” diye hüküm verir. İnsanda “en yüksek iyi”yi bilip ona göre davranma isteğinin, bir “ödev” verdiğini belirten Kant, o ödevi de bir hayli yaygın olan Tanrı'ya inançla temellendirir. Kant, “Tanrı varlığını benimsemenin ahlak yönünden zorunlu” bir sonuç doğurduğuna kanidir. O konuda sorgulamalarını sürdürürken, “Tanrı kavramı fiziğe (dolayısıyla, genel anlamda, fiziğin yalnızca önsel salt ilkelerini içeren metafiziğe) özgü bir kavram mıdır? Yoksa ahlaka özgü bir kavram mıdır?” diye “önemli” dediği bir soru sorar. Kant'a göre bu sorunun cevabını bulmak kolaydır, çünkü ahlak ilkesi “ona en yüksek yetkinlik sağlayan bir dünya yaratıcısı varsayımıyla” mümkündür: o ilkeyi insan aklına koyan yaratıcının ise her nesneyi bilmesi ve insan davranışına “uygun sonuçlar verebilmesi için de gücünün her nesneye yetmesi, her yerde bulunması, önsüz-sonsuz olması gerekir.” Kant kesinleştirdiğine inandığı hükmünü şöyle açıklar: “Öyleyse Tanrı kavramı gerçekte fiziğe özgü, kuramsal us için değil, ahlaka bağlıdır.” Kant'ın ahlak yasasını dindışı temellendirmesindeki gerekçeleri, aşağıdaki “1.6.1.3. Liberal Kant'ta Dine Muhalif Fakat

Hürriyetçi Sekülerlik” başlığı altında daha detaylı bir değerlendirme ile ele alınacaktır. Burada onun ahlak anlayışından adaletle bağlantılı olabilecek fikirlerine yer vermek daha uygun olmalıdır.

Kant’a (1984a: 141) göre, ahlak insan zihninde a priori olarak mevcuttur fakat “ahlakın kendisi hakkında doğru yargıda bulunmak” için bir kılavuza ihtiyaç vardır. O kılavuz da “ahlak (törelere) metafiziği”dir. Ona ihtiyaç duyulmasının sebebi ise, bir eylemin ahlak yasasına uygun olmasının yeterli olmayıp, o eylemin ahlak yasasına uygun olduğunu bilerek, yani onun uğruna yapılması içindir. Bilinmesi için de “Ahlak yasası, kendi saflığı ve halisliği içinde katkısız felsefeden başka bir yerde aranmamalıdır; dolayısıyla bu felsefe (Metafizik) en ön sırada gelmelidir.” “İnsanın üzerinde durduğu ahlak basamağı ahlak yasasına saygıdır” diyen Kant (2013: 126-129), İncil’den gelen buyrukları, açık kavramlar olarak bellemenin aksine, “ahlaka özgü anlayışı insanlara karşı görev açısından dolaysız olarak belirlemek ve birçok kafaya bulaşan bir ahlak katılığını denetim altına almak ya da engellemek” gerektiğini söylemektedir. Burada özellikle vurguladığı, bireyin kendi dışındaki bütün etkilere karşı “kişilik” ve “özgürlük” hassasiyetiyle düşünmesi gerektiğidir.

Kant, önceleri insanların iyi olduğunda Rousseau ile hemfikir idi fakat sonradan düşüncelerinde değişme olmuş, buna karşılık Hobbes’un “herkesin herkesle çatışmakta olduğu” şeklindeki görüşünü de benimsememiş; her insanın kendi içindeki istekler arasında bir “antagonizm” (çatışmacılık) olduğunu, o çatışan isteklerin de hem iyi hem de kötü türden olduklarını kabullenmiştir (Heimsoeth, 2012: 50-51, 177). Kant (2012: 31-119), bu iki isteğin birer “ilke” olarak “köken”lerinin insan tabiatında birlikte mevcut olduğunu ve birbirlerine karşı “meşru egemenlik talebi” içinde çatıştıklarını uzun uzun anlatmış, o arada bireyin “iyi insan” veya “kötü insan” olmasının imkânlarını incelemiştir. O incelemedeki tespitlerine göre, en iyi bilinen insan bile, içindeki “ahlak yasası” üzerinde hiç düşünmez de hareketlerini, iradenin belirlenimine tamamen yeterli gelecek şekilde maksim olarak belirlerse ahlaken kötü olacaktır, buna karşılık, ahlak yasası üzerinde düşününce en kötü insan bile iyi olacaktır. Böylece Kant, iyi insan olmak için bazı şartlar koymuş olmaktadır. O şartlar, içindeki ahlak yasasına göre düşünmek, tercihini “maksim” olarak belirlemek ve belirlediği o maksime göre “hareket etmek”tir.

Burada açıklanması gereken kavram, “maksim”dir. Bedia Akarsu’nun (1998; 125) izahına göre, Kant’ta “Maksim, tek kişinin kendi istenç ve eylemlerini belirlemek üzere koyduğu ahlak ilkesi”dir ve bu özelliğiyle “genel geçer olan nesnel ahlak yasasının karşısında, öznel”dir. Burada akla gelebilecek soru, kendinde hem iyi hem de kötü özellikler olan bir insanın “içindeki ahlak yasası”na uygun düşündüğünde, başkaları tarafından da “iyi” bulunabilecek “öznel”, “maksim” ilkeyi tespit edebileceğine güvenilip güvenilmeyeceğidir. Bu soruya cevap bulabilmek için Kant’ın ahlak felsefesinde çok önem verdiği özgürlük, irade, eylem ve ödev gibi bazı prensipleri görmek yerinde olacaktır.

Kant (2013: 24-122), ahlak felsefesinde özgürlüğe birinci derecede yer verir ve özgürlüğü “bildiğimiz ahlak yasasının şartı” diye anar. Ahlak yasasını, bireyin “ben-sevgisi” temelinden yola çıkarak “haz” ve “acı” gibi duygular üzerinden aramanın detaylı incelemelerini yaptıktan sonra onları, “nesnel ahlak yasasında temel sağlamaya yaramaz” bulur. Kant’a göre iyi ahlaka esas olan, “ben-sevgisi” ile “haz ve acı” duyguları değil, doğrudan doğruya “ahlak yasasına saygı”dır ve o saygı, şüphesiz ve tek ahlak güdüsüdür. Yasaya saygı ise, kişinin kendi aklınca ve özgür iradesince yasaya boyun eğmesidir. Ödev de, “nesnel olarak, eylemde yasayla uygunluk, maksimleri bakımından öznel olarak da istencin yalnızca yasayla belirlenmesinin tek yolu diye, yasaya saygı ister.” Sonuçta, eylemin yalnızca ödevden dolayı, yani yasa uğruna yerine getirilmesini gerekli bulur. “İyilik yapmak bir ödevdir” diyen Kant (1984a: 146-182), irade meselesinde ise bir “iyi irade” vurgusu yapmakta ve onu, “etkilerinden ya da elde ettiklerinden dolayı değil, ortaya konulan herhangi bir amaca uygun olmasından da değil ama yalnızca istenç olarak, yani kendi başına iyidir” diye tanıtır. Kaynağını a priori olarak akılda gösterdiği ahlakı, akıl sahibi bir varlığın “kendi başına amaç olmasını sağlayan tek ilke” gören Kant, bu akıllı varlığın o ilke ile yasa koyucu olabileceğini kabullenirken, ilkeye dayalı olarak sözünde durmayı ve iyiliksever olmayı birer manevi değer olarak gösterir. Kant, her ne kadar bireysel bir yasa koymaktan bahsederse de, o ilkenin ve o ilkeye dayalı yasa buyruklarının “akıl sahibi başka her varlıkta” bulunuşundan dolayı “genel pratik yasa işini görebilen” nitelikte sayar.

Heinz Heimsoeth (2012: 127), Kant’taki bireysel ahlak yasasının, “en yüksek varlıktan pay alan varlığa” yani insan olmaya bağlandığını, böylece de genel nitelik kazandığını ve buyruğunun da “Yapmalısın!” şeklinde olduğunu belirtmektedir. Manfred Kuehn de

(2011: 285), Kant'ın "Sadece evrensel yasa hâline gelmesini isteyebileceğin maksimlere uygun eylemde bulun" tembihini nakletmekle aynı genelleşebilme özelliğini düşündürmektedir. Uluğ Nutku (2016: 92-93), Kant'ın ahlak hakkındaki görüşlerini özetle şöyle açıklamaktadır: Sonucunun nasıl olacağına bakmaksızın iyiyi istemek iyidir. Ödev, işleri düzenlemenin ötesinde kişi onuruna bağlılığı esas alır. Bu bağlanma, dıştaki şartlar ne olursa olsun içten bir bağlanmadır; "kötürüm bağları elemek için bütün önyargıları" aşmayı temel alan, soy, din, töre, devlet, tarih gibi faktörleri bağlayıcı kabul etmeyen bir bağlanmadır. O ahlak anlayışında kişi, eyleminin hesabını yalnızca kendisine verir. Takiyettin Mengüşoğlu (2000: 264-266) ise, Kant'ın ahlak felsefesini özgürlük üzerine temellendirmesini felsefe tarihinde bir ilk diye nitelendirmekte ve Kant'ın ahlakta hazcılık ve faydacılık gibi amaç yüklü yaklaşımların "insanın ahlak hayatını inceleyemeyeceğini açık bir şekilde" gösterdiğini ifade etmektedir.

Kant, ahlak ilkesine bağlı ödevi bireyin kendi hür aklıyla felsefe yaparak bulabileceğini söylemekle ütöpik bir izah yapmış olmaktadır, denilebilir. İlle de ancak felsefeyle bulunur denilirse, öncelikle kabul edilmesi gereken, her bir ferdin o derece inceliklere nüfuz edebilecek şekilde felsefe yapamayacağıdır. Kaldı ki, bütün felsefe tarihi boyunca filozoflar bile evrensel geçerlilikte olabilecek bir ahlak anlayışında mutabakata varamamışlardır ve bu mutabakatsızlık hâli, en çok da aşırı bireyci liberalizmi savunan filozoflar için geçerlidir. Üstelik liberalizmde, bilhassa klasik liberallerin çok ısrarlı olduğu piyasanın tam serbestliği talebinde, Kant'ın (2012: 82) varlıklarını kabul ettiği, "erdeme inanç duymaktan yoksun olduğunu itiraf etmiş" kişileri, topluma zarar verici olmaktan men edecek bir güç de kalmamaktadır. Sonuçta Kant'ın ahlak anlayışı sosyo-ekonomik hayatta kapitalizmi dizginleyebilecek güçte yeni bir şey getirmemiş demektir.

Kant'ın ahlak anlayışına tamamen zıt bir icraatın Kant'ın argümanlarıyla yapılmış olması da o argümanların nasıl farklı yorumlanabildiğini göstermektedir. Nazi katliamcılarının Adolf Eichmann, savaştan sonra yargılanırken, "Kant'ın ahlak kurallarına ve özellikle de görev tanımına uygun" yaşadığı iddiasında bulunmuş ve bununla, kendi iradî "ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi hâline gelebilecek şekilde olması gerektiğini" kastettiğini söyleyebilmiştir. Böylece Kant felsefesindeki "pratik akıl" kaynağının yerine, hiç ilgisi olmadığı hâlde Hitler'in iradesini yerleştirdiğini belli etmiştir (Arendt, 2014b: 143). Demek oluyor ki Kant, maksimleri çok açık bir dille kimseye zulmetmemek, öldürmek değil yaşatmak, muhtaçlara yardım etmek şeklinde açıklasaydı ve devleti de işe hiç

karışmamak yerine o bireysel ama genelleşebilir maksimleri uygulamakla mükellef tutsaydı daha uygun olabilirdi. Bunun örneği 1817 ile 1862 yılları arasında yaşamış olan ABD’li filozof Henry David Thoreau’dur. Thoreau (1991: 28-38), çoğunluğun isteğine uyulması hâlinde azınlıktakilerin, azınlığın isteğine uyulmasında ise çoğunluktakilerin ezileceğine dikkat çekmiş; en doğru işin yasaları vicdanla ölçmek olduğunu belirterek vicdana ters düşen yasalara karşı hapse düşmek pahasına da olsa direnmeyi tavsiye etmiş ve ülkesindeki haksızlıklara karşı direndiği için bizzat kendisi de bir ara tutuklanmıştır.

Bütün bu eleştirilere rağmen Kant, “iyilikseverlik” ilkesini lanse etmiş olmakla, liberalizm içinde sosyal hayata faydalı bir yaklaşımın doğmasına öncülük yapmış sayılabilir. Çünkü bu çalışmanın gelecek bölümlerinde görüleceği gibi, yirminci asrın ortalarından itibaren, bilhassa Karl Raimund Popper ve John Rawls gibi sosyal liberal filozoflar, Kant’ın o ahlak ilkesini savunmuş ve uygulanabilir hâle getirmeye çalışmışlardır. Zaten klasik liberal görüşteki akademisyenlerden Mustafa Erdoğan da (t.y.) Kant’ı, “liberalizmin akılcı temellerinin kaynağı” durumunda göstermekte ve “Faydacılığın etkisi altında olanları dışında, liberaller genellikle Immanuel Kant’tan az-çok etkilenmişlerdir. Bu etki Kant’ın özellikle kişisel özerklik (*autonomy*) kavramı ve evrenselci adalet anlayışı çerçevesinde kendini göstermektedir”, diye tanıtmaktadır.

1.3.5. Bastiat’dan Şans Temelli “Bırakınız Yapsınlar”cı Adalet

1801 ile 1850 yılları arasında yaşamış olan Frédéric Bastiat, aslında pek tanınmayan bir Fransız liberal iktisatçı ve gazetecidir. Buna rağmen bu çalışmada kendisine yer verilmesinin sebebi, son zamanlarda özellikle Türkiye’de tanıtılmaya çalışılmasıdır. Onu tanıtanlardan biri olan Atilla Yayla (2014b: 9), Türkiye’de sadece adını işitenlerin bile yok denecek kadar az olduğunu söylemekte ve çağdaşı Marx’ın fazlaca tanınmışlığıyla karşılaştırarak Marx’ın tahminlerinin “neredeyse bütünüyle yanlış”, Bastiat’ınnkilerin ise “çoğu doğru” çıktığını ileri sürerek tanınmayışını yadırgamaktadır.

Bir Fransız felsefeci akademisyen olan Detmar Doering (1999a: 1, 33), ABD’ye göç etmiş olan Avusturyalı ünlü liberal iktisatçı Ludwig von Mises’in Bastiat için “parlak bir üslup sahibi” olup “yazılarını okumanın çok özel bir tadı garanti ettiği” şeklindeki ifadesini naklederken, Nobel ekonomi ödülü sahibi liberal düşünür Friedrich August von Hayek’in de ona “dâhi” denilebileceği kanaatinde olduğunu bildirmektedir. Aşağıda belirtileceği gibi Doering’in kendisi de, Bastiat’nın fikirleriyle Osmanlı Devletini de

etkilediği şeklinde bir iddiada bulunmaktadır. Bu sebeple Bastiat'ın fikirlerinin konu edileceği bu kısımda, hem liberalizmle alakalı genel görüşleri hem de Osmanlı'nın üzerinde bir etkisi olup olmadığı meselesi incelenecek, bu arada hakkındaki o övgüler de değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1.3.5.1. Bastiat'nın Devlet, Ekonomi ve Hukuk Hakkındaki Görüşleri

Tam serbest piyasanın on dokuzuncu asrın ilk yarısındaki savunucularından biri olan Frédéric Bastiat, deist nitelikte bir “tabiat dini ve tabii hukuk anlayışlarını” kabulleniyordu; o minvalde “devlete karşı çok güvensizdi, devlet konusunda endişeliydi” (Doering, 1999a: 21). Bastiat (2014: 14-16), hukuku “bireyin meşru savunma hakkının kolektif organizasyonu” şeklinde tarif ediyor; o “meşru savunma hakkı”nı ise kişilik, özgürlük ve mülkiyet alanlarına hasrediyor; devleti de o hakları korumakla görevli görüyor, bunların dışındaki özel işlerimize karışmamasını ise, ihtiyaçlarımız ve onları tatmin imkânlarımızın “mantıkî bir gelişme çizgisi” izlemesi için şart görüyordu. Doering, devleti işletmecilikte başarısız bulan görüşlerini de yazıya dökmüştür ama bütünüyle bu görüşler, klasik liberallerde genellikle müşterek olduğu için Bastiat'ya mahsus bir orijinallik değildir. Bastiat'nın orijinallliği, mensup olduğu liberal ideolojiyi haklı göstermek için, kısmen öykülendirilmiş, mizahlandırılmış örnekler vermesindedir. Onların hepsi bu çalışmada tek tek ele alınamayacağı için, yirmi birinci asırdaki yukarıda isimleri sayılan liberallerin çok zekice buldukları iki yorumu üzerinden analiz edilecektir. Bu yorumlarından birini “Kırılan Cam”, diğerini ise “Mumcular Dilekçesi” başlıklı yazılarında yapmıştır. Bunlardan ilki her zaman rastlanabilecek türden olması itibariyle realist, ikincisi ise ütöplast temellidir.

Bastiat (2016: 13-14), “Ekonomide bir eylem, bir alışkanlık, bir kurum, bir yasa sadece tek bir sonuç doğurmakla kalmaz, aynı zamanda bir dizi sonuca da gebedir” der ve o sonuçları “görülenler ve görölmeyenler” olmak üzere ikiye ayırır. Kötü bir ekonomistin, sadece görölebilen sonuçları dikkate alıp kısa vadedeki fayda ve zarara göre hesabını yapıp faydayı tercih ettiğı için ileride doğacak büyük felaketi önleyemeyeceğini; gerçek bir ekonomistin ise, kısa vadedeki küçük bir felaket riskine rağmen, uzun vadede kazanılabilecek büyük bir faydanın peşinde koşacağını söyler. Eylem planını işin başında gördüğü sonuca göre hazırlamayı cahillik kabul eden Bastiat, o cehaletten kurtulmanın “tecrübe ve öngörü” olmak üzere iki yolu olduğunu; tecrübenin iyi bir öğretmen olmasına

karşılık, hem uzun süre gerektirici hem de ateşin eli yakması gibi acı verici olabileceğini, bu yüzden de öngörünün daha muteber bir öğretmen olduğunu söyler. “Öngöründen bir şeyler öğrenmek için” de ekonomik olayların “görülen ve görülmeyen” yüzünü inceleyerek “ekonomiyi nasıl yorumlamamız gerektiği” konusunda rehberlik yapacağını bildirir.

Bastiat (2016: 15-17), sakar bir çocuğun babasına ait dükkânın camını kırması durumunda babanın kendi zararını gördüğünü, civardaki camcının ise kendi kârını gördüğünü, böylece babanın üzüldüğünü, camcının sevindiğini; ekonomistin ise camın kırılması sayesinde paranın piyasada dolaşım sağlayıp üretimi artıracığı şeklinde sevindirici veya toplumun kırılan cam değerinde bir zarar gördüğü şeklinde üzücü bir sonuç çıkarabildiğini söyler. Bastiat’ya göre birbirine zıt olan bu sonuçlar çıkarılırken, sadece görülenlere bakılmıştır. Oysaki bir de görülmeyen vardır, o da ayakkabıcıdır. Şayet camı kırılan baba, cama para ödemek zorunda kalmasaydı, o para ile yeni bir ayakkabı alacaktı. Böylece aynı para yine piyasada dolaşıma girecek ama bu defa kazanan camcı değil, ayakkabıcı olacaktı. Bu örnekle piyasaya müdahale edilmesinin mahzurlu olduğunu ispatladığına inanan Bastiat, “ticaretin sınırlandırılmasından” yana olanların, “hiç kimsenin camı kırılmazsa, camcılar nasıl para kazanacak?” mantığında olduğunu iddia eder.

Bastiat’ın bu cam kırılma örneğini mantıken tutarsız bulmak, tutarlı bulmaktan daha uygun görünmektedir. Çünkü o, piyasa dışından bir müdahale örneği olarak sakar bir çocuğun yaptığı kazayı vermektedir. Oysaki o türden kazalar, tam serbest piyasada üstelik de piyasa içinden doğan bazı aksilikler yüzünden emtianın üretim ve nakliye safhalarında da yaşanabilmektedir. Buna karşılık, sakarlığı gayet tabii olan çok küçük yaştaki çocuklar, Bastiat’ın yaşadığı dönemdeki liberal piyasada işçi olarak çalıştırılmışlardır. O durum, aşağıdaki “1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve Adalet Vaadi Benzerliği” başlığı altında anlatılacağı gibi, nerdeyse Batılı bütün liberal ülkeler için geçerlidir. Karl Marx önceden beri devam edegelen o acı gerçeği, 1801 ile 1850 yılları arasında yaşamış olan Bastiat’ın ölümünden on üç yıl sonraki, yani 1863 yılındaki resmî bir belgeyle ispatlamıştır. O hâlde Bastiat, cam kırılması öyküsünü, çocuklara acıma duygusuyla olmasa bile, işverene zarar açacağı endişesiyle çocuk çalıştırılmasına karşı bir itiraz gerekçesi olarak gösterebilirdi ama o, piyasaya müdahaleye karşı bir itiraz gerekçesi olarak göstermiştir. Oysaki devletin piyasaya müdahil olmasını isteyenler, belli

şartlarda ve belli planlar çerçevesinde istemektedirler. Bastiat'ın örneğindeki çocuğun camı kırması ise, ne piyasa dışından olan kendisinin ne de piyasanın gerçek aktörleri olan babasının, camcının ve ayakkabıcının planlamasına dayanmaktadır. Gerçi babanın doğal ihtiyacına binaen bir çift yeni ayakkabı almak planının geçersizleşmesi, ayakkabıcının da doğal yoldan bir çift ayakkabı daha satmak imkânının yok olması; buna karşılık camcının sürpriz bir şekilde bir cam daha satmak imkânına kavuşması söz konusudur ama bu durum, liberalizmin serbest piyasa ilkesini haklı çıkaracak bir örnek değildir. Çünkü piyasaya planlamalı ve müdahaleci mantıkla yaklaşımda, çocuğa gerekli ikazların yapılması ve oyun için ayrı bir alan tahsis edilmesi gerekecekti ki, o durum kaza ihtimalini sıfırlamasa bile azaltacaktı. Liberalizm ise, devletin yasalar, toplumun ahlaki normlar koymak suretiyle piyasaya bilinçli müdahalesine karşıdır. Bastiat'ın verdiği örnekteki çocuk ise, babasınca planlanmış piyasa seyrini sakarlığıyla değiştirmiştir. Yani hangi cepheden bakılsa, işin içinde müdahaleci bir planlama yok, başıboşluk vardır. İlle de planlamacı görüşe mal edilecekse, öyküleştirmede camcının çocuğu teşvik ettiği ihtimali de düşünülebilir ki, bu durumun gerçek ticarî hayattaki karşılığı modacılarıdır. Çünkü hâlen kullanılabilecek derecede sağlam bir eşya, onların yüzünden renk ve şekil bakımlarından “modası geçti” hükmüne maruz kalarak atılıp, “modaya uygun” bir emsali satın alınmaktadır. Zaten kapitalizmin “çok kazanç” elde etmek için hedeflediği “tüketim toplumu” oluşturma yöntemlerinden birinin de moda olduğu, herkesçe malumdur. O yöntem, Bastiat'ın döneminde de etkendi. Öyle ki, çağdaşı liberal filozof John Stuart Mill, aşağıdaki “1.3.6. Mill'den Çeşitlilik Temelli Adalet” başlığı altında anlatılacağı gibi modaya muhalif olmuştur. Üstelik de Mill'in muhalefeti, israfa karşı oluştan dolayı değil, tam da Bastiat'ın müdahaleciliğe karşı çıkarken dayanağı olan bireysel hak ve hürriyetlerden dolaydır. Mill, modayı insanların bireysel çeşitliliğini bozup homojenleştirme maksatlı bir müdahale olarak görmüştür. Kısacası Bastiat'ın bu cam kırma örneği, müdahale yanlısı da müdahale karşıtı da olursa, itiraza layık mahiyettedir. Bu itibarla, Bastiat'ın bu örneğiyle liberalizmi savunmanın başarısız olacağı söylenebilir.

Bastiat (2016: 78-82), Türkçeye çevirisini Prof. Dr. Mustafa Acar'ın yaptığı “Mumcular Dilekçesi” başlıklı yazısında ise, yerli üretimi destekleme maksatlı olarak çıkarılan ithalatı kısıtlayıcı yasalara itiraz etmektedir. Bu itirazını, yerli mum üreticileri namına kurguladığı tamamen hayalî ve ironik bir dilekçede, güneş ışıklarıyla aydınlanmaya engel

olunmasını talep ederek yapmıştır. Yasakçılığa bir hiciv niteliğinde olan tavsiyesi ise şudur: “tüm pencerelerin, çatı havalandırmalarının, çatı pencerelerinin, iç ve dış tüm panjurların, perdelerin, kanatlı pencerelerin, hedef tahtalarının, sönmüş lambaların ve de jalûzilerin –kısacası tüm açıklıkların, deliklerin, yarıkların ve ince çatlakların yasaklanmasını sağlayacak bir yasa çıkararsınız.” O sayede mum satışları, dolayısıyla üretimi artacak; o üretim ve kazanç artışı piyasadaki diğer sektörlerle de yansiyacaktır.

Bastiat’ın bu yazısı, hemen fark edildiği gibi ticaretin kısıtlanmasına diğer liberaller gibi bir karşı duruş sergilemekle beraber, doğal olanı engellemek şeklinde mübalağalı bir suçlamayı da barındırmaktadır. Buna karşılık, Bastiat’ın döneminde de sonraki dönemlerde de liberal ülkelerin birçoğunda duyulan ihtiyaca binaen bazı dönemlerde, bazı ürünlerin ticaretine kısıtlamalar ve hatta yasaklar uygulanmıştır. Bunların birçoğu, devletlerin müdahale yanlışlığından değil, doğrudan özgür kapitalistlerin suiistimallerinden kaynaklanmıştır. Bastiat’ın ölümünden yüz kırk dokuz yıl sonra (1999’da), yani liberalizmin iyice geliştiği bir dönemde, kendisinin ülkesi olan Fransa’da, en ileri liberal ülke olan ABD’den ithal edilen bir ürün için getirilen yasak bunun en çarpıcı örneklerindendir. İki Fransız yazar olarak Bové ve Luneau’nun (2006: 176-177) bildirdiklerine göre, Dünya Ticaret Örgütünün hazırladığı “Çok Yönlü Yatırım Anlaşmaları” gereğince ABD’den et ithal eden Fransa, o etlerin hormonlu olduğu anlaşıncı, halkın tepkiler göstermesi neticesinde ABD’den et ithalatını yasaklamıştır. Bu olay, bir ithalatı lokal düzeyde yasaklamanın örneği olduğu gibi, Bastiat’ın güneş ışığının devletçe engellenerek doğallığı hayalî bozmanın tersine, özel teşebbüsteki bazılarının, hayvanlardaki hormonların doğallığını gerçekten bozmuş olmasının da örneğidir. Serbestliğin bu türden istismarlarıyla çok karşılaşıldığı için zamanla liberal ülkeler, emtia üzerine ulusal ve uluslararası düzeyde bazı standartlar koymuş ve uygulanmasını mecburi yapmışlardır. Bu durumda, Bastiat’ın ve diğer “bırakınız yapsınlar”cı liberallerin öngörülerini, üretimin artması açısından doğru çıkarken, en azından kalitece bozulması ve sağlığa zararlı olması gibi çok önemli iki açıdan yanlış çıkmış ve devletçe kısıtlama ve denetlemeyi elzem kılmıştır.

Bastiat’ya ayrılan bu kısmın başında Atilla Yayla, Ludwig von Mises, Friedrich August Hayek ve Detmar Doering’e ait övücü yorumlar aktarılmıştı. Dördü de klasik liberalizm yanlısı olan bu akademisyenlerden Yayla’nın iddiası, Bastiat’ın öngörülerinin çoğu doğru, Marx’ınkilerin ise çoğu yanlış çıktığı; yakınması ise, Bastiat’ın tanınmayışı,

Marx'ın ise tanınmasıydı. Elbette ki, Marx'ın görüşlerinden de birçoğu yanlış çıkmıştır. Nitekim aşağıdaki “1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve Adalet Vaadi Benzerliği” başlığı altında Marx'ın ve Marksistlerin görüşleri de eleştiriye tabi tutulacaktır. Daha da önemlisi, liberal filozof Popper'in Marx'ın fakirlerden yana oluşu dışındaki fikirlerinin tamamına karşı olduğu hâlde onu bilimsel bulmasıdır ki, Popper'in o görüşlerine, gelecek bölümdeki “2.2.4.8. Popper'in Maksizm'i Reddi Fakat Marx'ın Ahlakını Tasvibi” başlığı altında yer verilecektir. Burada belirtilmesi gereken husus, Marx'ın siyaset felsefesi alanında da ekonomi alanında da liberalizme alternatif ciddi bir sistem kurmuş, coğrafi olarak da nüfus olarak da dünyanın çok büyük bir kısmının onun fikirlerini benimsemiş, birçok devletin o sistemle idare edilmiş ve hâlen de o sistemin uygulandığı devletlerin mevcut olmasıdır. Bu itibarla liberal kesim içinden Karl Marx ile mukayese edilebilecek olan Frédéric Bastiat değil, David Hume, Adam Smith, David Ricardo ve Herbert Spencer'dır. Bu sayılanlar içinden Spencer da *laissez faire* savunuculuğuyla tanınmaktadır fakat o, Bastiat'nunki gibi mantık oyunları ile şansa dayalı izahlar yapmamış; felsefe ve bilim camialarında hâlen ciddi düzeyde tartışılan bilimsel-felsefi iddialı evrim teorisine dayalı izahlar yapmıştır.

Ludwig von Mises'in Bastiat için “parlak bir üslup sahibi” olduğu ve “yazılarını okumanın çok özel bir tadı garanti ettiği” şeklindeki beyanı ile Friedrich August Hayek'in dâhilik yakıştırması ise, ancak onun mizahî öyküleştirmeleri ile birçok gazetecide görülen konuları abartma kabiliyeti için söylenebilir. Detmar Doering'in Osmanlı Devleti'nin Bastiat'dan etkilendiği şeklindeki izahı ise, siyasî tarihten alınan bilgilerle uyuşmamaktadır.

1.3.5.2. Bastiat'nın Osmanlı Devleti'ni Etkilediği İddiası ve Siyasî Tarih

Felsefe doktoru Detmar Doering (1999b), Fransız liberal iktisatçı yazar Frédéric Bastiat hakkındaki kitabının Türkçe baskısı için yazdığı Önsöz'de, o öldüğünde “fikirleri dünyayı fethetmekteydi. Neredeyse bütün Avrupalı milletler, yüzyıllar boyunca ekonomiyi zincire vuran ve kitleleri sefaletle sürükleyen himaye duvarlarını kaldırmaya başlamışlardı” demektedir. Aynı şekilde Tanzimat dönemini kastederek “Türklerin dünya devleti olan Osmanlı Devleti”nde de etkili olduğunu, o fikirler sayesinde devletin yeniden yapılandırıldığını, yabancılara Osmanlı topraklarında mülkiyet hakkı verilmesi, boğazların serbest ticarete açılması, dâhili ticaret monopolünün kaldırılması, yabancı

sermaye girişini teşvik için Osmanlı Bankası'nın kurulması gibi iktisadî reformlar yapıldığını söylemektedir.

1839 yılında bir fermanla ilan edilen Tanzimat, Osmanlı'da "kapitalizmin en azından hukuken doğuşu olarak kabul edilmektedir" ve ilk ortaya çıkan kapitalist sınıf ise azınlık ve levantenlerden oluşmuştur (Bülbül, 2010: 15). Bu açıdan Tanzimat'ın önemi tartışılmaz ama Bastiat'nın fikirlerinin tesiriyle ilan edildiği iddiası, sorgulanmaya değerdir.

Bu çalışmanın ikinci bölümünde bahsedilecek olan liberalizmi yaygınlaştırma maksatlı Mont Pelerin Topluluğu'na da katılmış olacak kadar aktif bir tam serbest piyasacı liberal olan Doering'in, Bastiat hakkında yaptığı açıklamaları hem Türkiye için hem de "bütün Avrupalı milletler" için fazlaca mübalağalı görünmektedir. Öncelikle bilinmesi gereken 1789 İhtilali'nden sonra, Napoléon'un Mısır'ı işgal etmesi sebebiyle Osmanlı-Fransa ilişkilerinin zaman zaman görülen bazı düzelmelere rağmen genelde bozuk olduğudur. İkisi, William Hale (2003: 12-16) ve Erik Jan Zürcher (200: 74-80) olarak yabancı; dokuzu ise Halil İnalçık (2016: 140), İlber Ortaylı (2011: 120), İhsan Süreyya Sırma (1988: 39), A. Cevad Eren (1979: 748-749), Enver Ziya Karal (1999: 5-6), Bülent Tanör (2012: 78-79), Tevfik Çavdar (1995: 22), Fahir Armaoğlu (1975: 121-127) ve Tahsin Ünal (1974: 233) olarak Türk olmak üzere, dünya görüşleri birbirinden oldukça farklı olan on bir önemli akademisyen-yazar, Tanzimat'ın ilanına en önemli sebep olarak Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isyanı karşısında, Osmanlı Devleti'nin acze düşüp, başta İngiltere olmak üzere Batılı devletlerin desteğini kazanmaya çalışmasını göstermektedirler. O devirde Osmanlı'yla en aktif politik ve ticarî ilişkilere giren Batılı ülkenin ise İngiltere olduğu da yazarların verdiği bilgiler arasındadır. İnalçık, "Batılı kapitalist milletler tarafından tavsiye ve kabul ettirilen Osmanlı reformları, o milletlerin genişleyen pazar ihtiyaçlarını tatmine yarıyordu" demektedir. Aynı doğrultuda olmak üzere Batı Avrupa ülkelerinin tesirinden de bahseden Tevfik Çavdar'a göre de, "Tanzimat Belgesini, 1838 İngiliz ticaret antlaşmasını tamamlayan, Avrupa burjuvazisinin Osmanlı ülkesi içerisindeki eylemlerini güvence altına alan bir yasal çerçeve gibi kabul etmek yanlış olmaz." Çavdar'ın bahsettiği 16 Ağustos 1838 tarihli Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması, Tanzimat'ın 3 Kasım 1839 tarihindeki ilanından yaklaşık olarak on ay önce yapılmıştır ki, yine Mehmet Ali Paşa isyanı karşısında İngiltere'nin desteğini almak maksatlardır. Nitekim antlaşma, Mısır dâhil olmak üzere Osmanlı İmparatorluğunun her

tarafında geçerli olacak şekilde hazırlanmıştır (Ateş, 1997: 326). Bu da antlaşmanın, Osmanlı ülkesinin bütünlüğünü korumaya yönelik olduğunu göstermektedir. Zira Mehmet Ali Paşa'nın valiliği döneminden itibaren Mısır, yarı bağımsız bir duruma gelmiş, padişahların iktidar gücü ise sadece sözde kalmıştı (Aksüt, 1944: 3). Bernard Lewis de (2009: 125) bu konuya temas ederken, Sultan II. Mahmud'un idarî yapıyı düzenleyip devleti merkezileştirmek için her ne sebeple olursa olsun lokal iktidar hâline gelmiş olan güçleri ortadan kaldırmak için çeşitli seferler yaptığında, Anadolu ve Rumeli'dekilere karşı başarılı olduğunu söylemiş ama "onu başarısızlığa uğratan tek kişi Mısır'da Mehmed Ali Paşa olmuştur" diyerek Mısır'ın o özel durumunu vurgulamıştır. Yukarıda ismi geçen yabancı akademisyenlerden Zürcher de belirtilen kitabının aynı sayfalarında, Kıta Avrupa'sı ülkelerin kendi ekonomilerini korumak maksadıyla uluslararası ticarette rakipsiz bir güce ulaşmış olan İngiltere'ye karşı ticarî kısıtlamalar uyguladığını, İngiltere'nin de Afrika ve Asya'da kendine yeni piyasalar açma ihtiyacına düştüğünü, hem 1838 Ticaret Antlaşması'nın yapılmasında hem de Tanzimat ilanında etkisi fazla olan İngiltere'nin, o antlaşma ve Tanzimat ilanı sayesinde Rusya'nın parçalama gayretlerine karşı Osmanlı'nın yanında yer aldığını belirtmektedir. Doering'in yukarıya alınan açıklamalarında bahsettiği Osmanlı Bankası bile İngiltere'nin eseridir. Ortaylı (2011: 256), o dönemdeki Osmanlı'nın dış ticaretinde İngiltere'yi "en başat unsur" diye göstermekte ve hatta Osmanlı Bankası'nın 1856 yılında İngiltere Kralı'nın fermanı ile Londra'da kurulduğunu belirtmektedir. İlk ismi, "Bank-ı Osmanî-i Şahane" olan o bankanın devlet bankası olduğunu da belirten Ortaylı, "Böylece devlet bankası yabancı sermaye ile kuruldu... Osmanlı Bankası, iktisadi nüfuz altına giren bir dizi ülkedeki yabancı sermayeli bankacılık düzeni için ilk örneklerdendi" demektedir. Bu yazarlar, Tanzimat'ı tamamen kötü diye addetmeyip, kendi dünya görüşlerine göre iyi buldukları yönlerini de belirtmekte, bu açıdan birbirlerinden farklı değerlendirmeler yapmakta fakat özellikle iktisadî bakımdan İngiltere'nin etkisinin büyüklüğünü vurgulamakta müsterektirler. Fransa'daki bazı felsefî düşünce akımlarının, başta tıp ve askerî mühendislik alanlarındaki bazı eserlerle edebî eserlerin Türkçeye çevrilmiş olduğu, dönemin Osmanlı entelektüellerinin düşünce ve hayat tarzında değişime yol açtığı doğrudur ama bütün bu yazarların izahlarından anlaşılan, Osmanlı'nın Tanzimat ilan etmesindeki en önde gelen faktörün, arzu değil mecburiyet; iktisat ve ticarette en etkili devletin ise, Fransa değil İngiltere olduğudur. Doering'in saydığı değişimler de iktisadî-ticarî politikalarla ilgilidir.

Esasen, liberalizmin yirminci yüzyıldaki en önemli düşünürlerinden biri olan Avusturyalı Friedrich August Hayek de (2012c: 47), on dokuzuncu asırda liberal ilkeleri önemli ölçüde uygulayan Avrupa ülkesinin İngiltere olduğunu ve bu başarıda Richard Cobden ile John Bright liderliğindeki aktivitelerin etkili olduğunu söylemektedir. Zaten Doering'in kitabının asıl metnine geçildiğinde de “Türkçe Baskı İçin Önsöz”ündeki ifadelerinin bir abartma olduğu görülmektedir. Doering (1999a: 3-14), Bastiat'nın da İngiltere'deki “Manchester Liberalizmi” diye adlandırılan hareketten etkilendiğini, o harekete Manchester isminin verilmesine ise o şehir halkının, biri John Bright, diğeri ise Richard Cobden olmak üzere iki kişinin önderliğinde, başta tahıl ithalatının serbest bırakılması olmak üzere kısıtlamasız ticareti savunmasından kaynaklandığını belirtmektedir. Hatta onların fikirlerini, coşkunca savunduğu için Bastiat'ya “Fransız Cobden'i” denildiğini bildirmektedir. Bastiat'nın o fikirlerin “sözcüsü” olduğunu ve korumacı liberallere karşı olan o fikirleri tıpkı Bright ve Cobden gibi halka mal etmeye çalışıp başarılı olduğunu, sonra da enerjisini, o sıralarda Fransa'da fazlaca aktif olan sosyalistlere karşı sarf edip onlar karşısında da başarılı olduğunu söylemektedir. Bastiat'nın başarılı olup olmadığı bir yana, Doering'in bu ifadeleri, Bastiat'nın Avrupalı liberal ülkeleri etkilediğini değil, onun da Manchester liberalizminden etkilendiğini belli etmektedir.

Manchester liberalizmi hakkında bilgi veren Karl Polanyi de (2006: 196-199) ilkeleri, “emeğin fiyatının piyasada belirlenmesi, paranın otomatik bir mekanizma yardımıyla yaratılması, malların engellenmeden ve ayrıcalık tanınmadan ülkeler arasında özgürce hareket edebilmesi” olan “*laissez faire*” politikasının doğuşunu, o ifadenin ilk defa on sekizinci asrın ortalarında Fransa'da kullanılmasına bağlamanın yanlış olduğunu söylemektedir. Polanyi bu durumu, her ne kadar o ifadeyi ilk defa kullanan François Quesnay adında bir Fransız ise de, gerek onun gerekse takipçilerinin (fizyokratlar) tam serbest bir piyasa düşüncesini akıllarından bile geçirmediklerini, onların bütün istediklerinin “çiftçiler, kiracılar ve toprak sahiplerine daha çok gelir sağlamak amacıyla tahıl ihracatının serbest bırakılması” olduğunu belirterek açıklamaktadır. İngiltere'ye de geçmiş olan *Laissez faire* ifadesinin de, başlangıçta “üretimin düzenlemelerden muaf tutulması” fakat dış ticaretin o muafiyetin dışında tutulması şeklinde “dar anlamda” kullanıldığını belirtmektedir. Polanyi'nin bildirdiğine göre konunun Manchester ile ilgisi, daha önceleri korumacı (merkantilist) zihniyetin çok kökleşmiş olduğunun örneği olarak

Manchesterlı pamuk sanayicilerinin de kendilerinin zarar etmesi pahasına pamuk ipliğinin ihracına karşı olmaları, bütün istediklerinin “üretim uygulanan düzenlemelerden bağımsız olmak” fakat piyasada tam bir özgürlüğü tehlike olarak görmeye devam etmek olduğu hâlde, sonradan bütünüyle ticaretin serbest olmasını istemelerinden dolayıdır. Bu durumda Polanyi’nin dediği gibi, bugün bilinen manadaki *laissez faire* anlayışının Fransa ile bir alakası olmamaktadır.

Yukarıda belirtildiği gibi, İngiltere’de doğup gelişen Manchester liberalizminin en önde gelen İngiliz savunucularından biri Cobden, diğeri ise Bright’tır; akımın en tanınmış önderinin ise Cobden olduğu, Fransa’da o fikirleri savunan Bastiat’ın “Fransız Cobden’i” diye anılmasından bellidir. Buna karşılık, Türkiye üzerinde etki eden İngiliz yetkililerinden birinin de doğrudan doğruya Cobden’in kendisi olduğu, Türkiye’ye bizzat gelip bazı temaslarda bulunmuş olduğundan da (Wikipedia, t.y.c.) bellidir. Diğer yandan, Osmanlı’nın İngiltere’deki iktisadî görüşleri Fransa vasıtasıyla öğrenmesine de gerek yoktu, çünkü Tanzimat’tan çok önce ta III. Selim döneminde Avrupa ülkelerinde elçilikler açılmıştı ki, dışarıdaki ilk elçilik de 1793 yılında Londra’da açılan elçilikti (Lewis, 2009: 84-86), bu durumda bile Osmanlı’nın İngiltere’deki iktisadî fikirleri Fransız yazarlardan öğrenmeye ihtiyacı yoktu. Sonuçta, Doering’in Osmanlı’da serbest piyasacı bir anlayışa doğru yönelmeyi “Fransız Cobden’i” Bastiat’dan etkilenmeye bağlamasının abartılı olduğu görülmektedir.

Bütün bu abartılara rağmen Bastiat’ı, İngiltere’de doğup gelişen tam serbest piyasacı liberalizmi, Fransa’da tanıtılardan biri diye kabullenmek doğru olabilir.

1.3.6. Mill’den Çeşitlilik Temelli Adalet

1806 ile 1873 yılları arasında yaşamış olan John Stuart Mill (2008: 16-28, 94-103), koyunların bile tek tip olmadığını vurgulayarak bütün çeşitlilikleriyle insanların bireyselliklerinin öne çıkmasında ısrarlı olmuş, düşüncelerini açıklama, o düşüncelerine göre yaşama, giyinme hürriyetlerinin olmasını, devletçe veya toplumca başka türlü yaşamaya zorlanmamasını istemiş, insanı uymaya mecburmuş gibi etkilediği için moda cereyanlarını bile çeşitliliği yok eden yapay bir tek tipleştirme saymış ve bireysel haklara, hürriyete zararlı göstermiştir. Mill böylece, evrensel bir insan modeli olmadığını göstermekle, ismen zikretmemiş olduğu “sivil toplum”un asıl temeli olan “çeşitlilik” üzerinde en geçerli görüşü ortaya koymuştur (Çaha, 2007: 40).

Yararcılık (*utilitarianism*) felsefesinin kurucusu olan Mill, yararcılığı etik alanda bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluk arasında normatif bir bağ kuracak şekilde düzenlemeye çalışmış ve en yüksek sayıdaki insanın en yüksek mutluluğunun önünde engel bulunmayan bir hürriyet arzulamıştır (Cevizci, 2005: 1173).

Tarihin en eski dönemlerinden beri hürriyet talep edenlerin, yöneticilerle mücadele ederek, çoğunluğun taleplerinin karşılanmasını istediklerini söyleyen Mill (2008: 5-24, 103, 130-132), çoğunluğun da zorbalığı olabileceği için, halk çoğunluğuyla alınan kararlarla da olsa, bireyin inanç ve düşüncelerini açıklamasına engel olunmamasını, toplumdan farklı düşünen bir tek kişi bile olsa üstünde bir baskı kurulmamasını istemiştir. Halka, düşünce farklılığının hayırlı olduğunun öğretilmesini gerekli görmüştür. Başkalarına zarar vermemek şartı dışında hürriyetlerin kısıtlanmaması gerektiğini savunmuştur. O zarar vermemek şartı haricinde, bireyin devlete de topluma da vereceği bir hesabı olmayacağı gibi toplumun da kendi değerlerini bireye tavsiyede bulunmanın ötesinde bir zorlamaya hakkı olmadığını, bu yüzden bireyi topluma karşı korumanın ve bireyin kendi değerlerini kendi hür vicdanî yargısıyla oluşturmasının uygun olduğunu söylemiştir. Belirtilen şartlarda serbest bırakılan bireyin kendi yararı için çalışmasından, toplumun da yararlanacağını kabullenmiştir. Ticarete de zararlı ve hileli mal satmamak, çalışanlarının can güvenliğini tehlikeye atmamak şartıyla, birey olarak işadamlarının piyasada serbest bırakılmasını elzem bulmuştur. Piyasayı denetlemenin ancak yine birer birey olan müşteriler tarafından, herkesin dilediği malı dilediğinden alması suretiyle yapılmasını uygun görmüştür. Böylece iş çevrelerine tanınmasını istediği hürriyetin, sosyal faydayı temin edebilmesi için bazı prensipleri de gerekli bulmuştur.

Mill'in iktisadî alandaki adalet anlayışında en ilginç denilebilecek yön, liberalizme aykırı düşecek şekilde, paylaşımcı olunması talebidir. O talebini, tanrısal bir ahlaki temelde telkin etmeye çalışmış ve bu arada, yararcılığa yapılan “ateist ahlakı” nitelendirmesini de yanlış göstermek için olacak ki, “Tanrı'nın kendisi muhteşem bir surette yararcıdır” demiştir. Yararcılık, faaliyetin amacının bireysel değil toplumsal mutluluk olmasını ister, diyen Mill, yararcı ahlak için İncil'de Hz. İsa'ya ait diye yer alan, “Başkasına yapacağınız şeyler, kendinize yapılmasını istediğiniz şeyler olsun; yakınlarınızı, kendinizi sevdiğiniz gibi seviniz!” şeklindeki sözü aktararak o emri, “yararcı ahlakın tam bir anlatımı” diye göstermiştir. Bunu da bireyin dışında hazırlanıp da uymaya mecbur edileceği bir ahlak kuralı değil de, insanların ruhunda genel çıkarla bireysel çıkarın zaten birbirine bağlı

olduğu, yani insanın doğasında mevcut olduğu fikriyle işlemiştir. Bu durumda yararcılığın değerini, kendi çıkarını başkası için feda etmeyi ama bu fedakârlığı bir iyilik gibi değil de, mutluluğun toplamını artırmak maksatlı göstermiştir. Mill’e göre, sosyal kanunlar ve düzenlemeler (*arrangement*), bireyin çıkarını herkesin çıkarlarıyla ahenk teşkil edecek şekilde düzenlemeli; eğitimle aşıl原因 görüşler (*opinions*), herkesin ruhuna bu özel mutlulukla genel mutluluğun birbirine bağlılığını yerleştirmeli; sonra da bireyi özgür bırakmalıdır, bu özgürlük zaten sosyal çıkarı koruyacaktır. Mill, o minvalde olmak üzere üretim kooperatifçiliği ile gündelikçiliği kaldırmak, emlak vergisi ile toprak rantını yeni ilkelere bağlamak, miras hakkını sınırlandırmak gibi “sosyalizme dayanan” teklifleriyle servet dağıtımındaki eşitsizliği bir parça da olsa hafifletmek istemiştir (Sena, 1976a: 437-438). Mill’in bu görüşlerinin “sosyalizme dayanan” diye tanıtılmasının sebebi, yukarıdaki “1.3.3. Smith ve Ricardo’dan Ekonomi Politik Temelli Adalet” başlığı altında belirtildiği gibi, *Komünist Manifesto*’nun 1848 yılında Londra’da yayımlanmış ve ardından liberalizme karşı kitlesel işçi mücadelelerinin başlamış olmasıdır. Mill’in o sosyalist görüşlerden etkilenmiş olduğu anlaşılmaktadır ki, gelecek bölümde anlatılacağı gibi, yirminci asırdaki neo-klasik liberaller tarafından da “sosyalistçe” diye nitelendirilerek tenkit edilmiştir.

Mill, kadın-erkek ayrımcılığına karşı çıkmış, “Bir cinsin diğerine hukuken tâbi olması bizatihi yanlıştır ve şimdi insan gelişiminin en önemli engellerinden biridir. Bu ilke ne bir tarafa güç veya ayrıcalık ne de diğer tarafa yetersizlik veren tam eşitlik ilkesiyle yer değiştirmelidir” demiştir. Büyük işler başarmış pek çok kadını örnek göstererek kadınlara eğitim hakkının verilmesini, iş ve siyasette eşitliğin tanınmasını istemiştir. Sadece evli kadınların iş hayatı yerine evleriyle meşgul olmalarının devam etmesini uygun görmüştür. Böylece kadınlara kariyer veya evlilikten birini tercih etmelerini teklif etmiştir. Demokratik oy hakkının sadece tahsilli insanlara tanınmasını, onların da tahsil seviyelerine göre bir oydan birkaç oya kadar yetkili olmasını, okuma-yazması olmayanların, vergi ödemeyenlerin, suçluların ve iflas etmişlerin ise oy kullanmamasını istemiştir (Tannenbaum ve Shultz, 2006: 372-374).

Görüldüğü gibi Mill insanların çeşitliliğini kabullenmekle, “bir örnek” olduklarını düşünen Hume’dan ayrılmış ve daha gerçekçi olmuştur. Ayrıca, kadın haklarına bakışında, Locke’un yukarıda kendi eserinden aktarılan “baba, oğul, koca” tasnifiyle erkeğe üstünlük vermesinden de ayrılmıştır. Fakat görünen odur ki, kadın hakları

konusunda Mill'in o tasvibe layık fikirleri, aslında kendiliğinden değil, Avrupa'da önceden beri etkili olmuş kadın mücadeleleri sebebiyle gündemine girmiştir. İngiltere'de Mill'den bir asrı aşkın zaman önceki liberal filozof John Locke (1632-1704) ile Mary Astell (1666-1731) isimli feminist kadın arasında bile sert tartışmalar olmuş (Mitchell ve Oakley, 1998: 32), sonraki dönemde, Fransız İhtilali'ni müteakiben yeni yönetim karşısında kadın haklarını savunan kadın düşünür Olympe de Gouges (1748-1793) kafası giyotinle kesilmek suretiyle idam edilmiş ve yine İngiltere'de Mary Wollstonecraft (1759-1797) isimli entelektüel bir kadının önderliğinde mücadeleler verilmiştir (Berktaş, 2004: 5-8). O mücadeleler öylesine yaygınlaşmıştır ki, Mill'in eşi bile kadın hakları konusunda onunla tartışmıştır (Tannenbaum ve Shultz, 2006: 372-374). Kadınların bu derece uzun ve etkili mücadeleler vermelerine rağmen, liberalizmin beşiği olan İngiltere'de bile, yirminci yüzyılın başlarına kadar kadınlar, yasal olarak “gayrimenkul eşya muamelesine tabi” idiler (Giddens, 2000: 105).

Genel olarak hürriyetleri genişletmeye çalışmış olan Mill'in oy hakkını tahsile ve ekonomik duruma göre tanınması, adalet adına onaylanamayacak görüşlerdir. Çünkü haklarını arama imkânı bulamayan yoksullar ile hak arama yollarını bilmeyen tahsilsizlerin yönetim karşısındaki yegâne gücü, seçmen olmaktır. Elbette ki oyları zenginler ve tahsillilerinkiyle eşit olmalıdır ama ille de bir eşitsizlik düşünülecekse, o güçsüzlük ve çaresizliklerinden dolayı onların oy sayısı hakkı daha fazla olmalıdır, diye düşünülebilir.

1.3.7. Spencer'dan Evrim Temelli “Bırakınız Yapsınlar”cı Adalet

Aşağıdaki “1.4. Liberalizmin Ontolojik İlkeleri” başlığı altında görülebileceği gibi “Bireycilik” liberalizmin tartışmasız ilkelerindendir. Spencer'ın önemi de özellikle bu ilkeye odaklanmasından kaynaklanmaktadır. ABD'li liberal yazar Albert Jay Nock (2016: 10), Spencer'ı tanıtırken, idealist Alman filozofların eserlerinin devletçilik doktrinindeki yeri, Marx'ın *Kapital*'inin sosyal ekonomi teorisindeki yeri ve Pauline Epistles'in eserlerinin Protestan teolojisindeki yeri ne derece önemli ise, Spencer'ın *Sosyal Statik* isimli eserinin bireycilik felsefesindeki yerinin de aynı derecede önemli olduğunu söylemektedir.

1820 ile 1903 yılları arasında yaşamış olan Herbert Spencer'ın, ekonomide serbest piyasacılığı kendisinden öncekilere benzemekle beraber, bu İngiliz filozof, liberalizmdeki

bireyciliği en aşırı derecede savunmak ve o minvalde hayatın bütün alanlarına doğal evrimci bir bakış getirmiş olmakla şöhret kazanmıştır. Onun düşünce dünyasında çok önemli yer tutan bu iki özellik hakkında oldukça yaygınlaşmış olan iki yanlışla, Atilla Yayla'nın yaptığı düzeltmeler dikkat çekicidir. Yayla (2002: 103), ilk önce meşhur “*Laissez faire*” sözünün Spencer'a ait bilinmesinin yanlış olduğunu ama yine de liberal düşünürler içinden Herbert Spencer ile Frédéric Bastiat'nın o görüşle anılmayı hak ettiklerini belirtmekte; ikinci olarak da, Spencer'ın, evrimci görüşünde Darwin'in etkisinde kalmış bilinmesinin yanlış olduğunu, aslında Spencer'ın Charles Darwin'e ait *Türlerin Kökeni* isimli eserden dokuz yıl önce yayınlanan *Sosyal Statik* isimli eserinde, kendi evrimci teorisini işlemiş olduğunu ifade etmektedir. Yayla, bu durumun bilinmesi kaydıyla, Spencer'ın “Sosyal Darwinist” olarak anılmasını da uygun bulmaktadır. Felsefeci ve tarihçi Will Durant da (t.y.: 146) Spencer'ın biri 1852 tarihli *Gelişim Varsayımı*, diğeri 1855 tarihli *Psikolojinin İlkeleri* isimli iki eserinde olmak üzere, Darwin'den çok önce “doğal seçim” yoluyla “hayat mücadelesinde başarı kazanan soyların korunması” şeklindeki evrim teorisini çok yönlü ve örnekli olarak ortaya attığını, Darwin'in o konuda eser vermesinden önceki on yıl içinde o görüşün bütün dünyada ilgi çektiğini belirtmektedir. Gerçekten de Darwin (2011: 22, 87, 149, 334, 546) belirtilen kitabında, Spencer'ın “en uygunların kalımı” ile “güç ve denge” konularındaki izahlarını takdirle anmıştır. O iki yaklaşım, bu çalışmanın muhtevasında bulunan liberalizmdeki “serbest piyasa” anlayışı ile “güç ve adalet” ilişkisi bakımlarından önemlidir.

Evrin teorisinde Darwin'in nerdeyse herkes tarafından biliniyor olması, onun bir biyolog olmasından dolayı özellikle canlı türlerini ele alarak, o konuda seküler ve bilimsel izahlar arayanlar için muhtemelen çok daha ikna edici olmasındandır. Zaten Spencer da (2016: 236) Darwin'in izahlarının tatminkâr bulunduğu örnek olarak, biri İskoç asıllı Kalvinist bir ilahiyatçı, diğeri dindar Yahudi bir jeolog olan iki tanıdığının, Darwin'in teorisine sayesinde “canlı türlerinin özel olarak yaratıldığı” şeklindeki inançtan vazgeçtiğini göstermiştir.

Spencer, tabiatı genel ve sürekli bir evrim olduğunu düşünmüş, o süreçte insanın mizaçça da fizikçe de farklılaştığı tezini savunmuş; henüz ulaşılmamış olan bir mükemmelliğe doğru olan o evrimi tanımlamak için, Darwin'in “doğal seçme (natural selection)” tabiri yerine, kendisinin bulduğu “en uygun olanın kalması (*survival of the fittest*)” tabirini kullanmıştır (Hill, 1946: XIII). Bütün liberal fikirlerini tamamen bireyci

temelde üretmiş olan Spencer'ın ekonomiye yaklaşımı da kendi evrimci görüşüne uygundur.

Siyaset felsefesinde klasik liberalizmin en önemli temsilcilerinden olan Spencer, devlet ve toplumu tekâmül bakımından “askerî” ve “endüstriyel” dediği iki safhada değerlendirmektedir. Birincisinde militarist, şovenist ve emperyalist emeller olduğundan dolayı sanayi sınıfından öncelikle ona uygun imalat beklendiğini, ikincisinde ise yönetimin “en yüce amacı” birey olduğundan dolayı tam hür bırakılması gerektiğini söylemektedir (Cevizci; 2005: 1548-1549).

Piyasaya devlet müdahalesini kesinlikle tasvip etmemekten başkaca, bilim camiasının bile yönlendirici olmamasını istediği anlaşılan Spencer (1946: 114), politik ekonomide piyasa şartlarını incelemenin, sadece bilimsel önerme maksatlı olduğunu; ürünleri, daha kıt oldukları bölgelerdeki talep fazlalığından dolayı oralarda yüksek fiyatlarla arz etmenin, endüstri çeşitlerini farklı yerlerde sağlanabilen kolaylıklara göre belirlemenin, işadamlarının şahsî tecrübelerine kaldığını ifade etmektedir.

Albert Jay Nock'un (2016: 13) belirttiğine göre Spencer, 1851 tarihli *Sosyal Statik* isimli eserinde, ilk liberallerde hâkim olan yöntemin “feshetme”, yani yeni kanunlar yapmak değil yapılmış olanları iptal etme olduğunu; böylece devletin birey üzerinde yaptırım uygulayan nitelikteki kanunlarını kaldırmayı hedeflediklerini söylemiş, sonraki liberallerinse sosyal yaklaşımlı düzenlemeler yapmasından yakınmıştır. Spencer, bahsedilen kitabındaki görüşlerinin önemli bir kısmına, *Devlete Karşı İnsan* isimli kitabında da yer vermiştir.

Spencer, *Devlete Karşı İnsan* (2016) isimli eserinin başından sonuna kadar, devletin piyasalara müdahalesini zararlı göstermektedir. Geçmişten kendi dönemine kadar İngiltere dâhil değişik ülkelerden piyasalara yapılan müdahaleleri saymakta, bunları yapanlar arasında liberal addedilenlerin büyük çoğunluğunun da bulunduğunu; oysaki onların aslında “*Tutucuların (Tory) yeni bir türü*” olduğunu, böylece liberalizmden sapma yaşandığını savunmaktadır. Devletçe yapılan müdahale örnekleri arasında işkollarına göre yaş ve cinsiyet esaslı tahditleri, “ziraî usülleri dikte eden” yasaları, gümüş imalatından örnekle denetim yoluyla kalite düzeyinin güvence altına alınmasını, maaşlar ve fiyatların kararlaştırılması gibi uygulamaları saymaktadır (21-41, 52-54, 121, 133, 257). Çoğunu lüzumsuz bulduğu bu gibi örnekler vererek, liberal ülkelerde piyasayı

denetlemekte de sosyalistlerin arzuladığı gibi serbest rekabetin olmadığı ve işyerinin yöneticilerini işçilerin seçeceği sistemde de o yaşanmış ve yaşanabilecek başarısızlıkların sebebini, yüksekokuldan mezun olmuş yasa koyucuların bile piyasa şartlarını bilmediklerine bağlamaktadır (93-95, 120). “Kürekten tutun da telefona varana kadar” bütün teknik icatların birey başarıları olduğunu, devletinse o türlü başarılarının olmadığını savunmaktadır (141). Demokrasilerde çoğunluğun tercihinin önem teşkil etmesine itiraz edip, bir halkın zorba bir lider seçip de hürriyetini kaybedebileceğini ifade etmekte, ayrıca sayıca çok olanın az olana galip gelmesini uygun bulmamakta, ona tedbir olarak da parlamentonun yetkilerini kısıtlamayı tavsiye etmektedir. Çoğunluğun taleplerini kabullenmenin zararlılığına örnek olarak, büyük çoğunluğun “ticarete yönelik müdahalelerin zararlarını” anlamadığını, anlayabilenlerin de kısa zamanda unuttuğunu göstermekte (40-41, 121); siyasilerin ise, sırf oy toplamak için halkın büyük çoğunluğunun “gönlünü çecek” vaat ve icraatlarda bulunduğunu söylemektedir (61-65). Hayatta kalmaya örnek olarak doğal ortamdaki hayvanları gösteren Spencer, hür hâldeki hayvanların yetişkinliğe geçtiklerinden itibaren avlanma maharetlerine göre beslenip yaşayabildiklerinden hareketle, yetişkin insanların da hür bırakılıp kendi kazandıkları seviyede hayat sürmelerini adalete uygun bulmaktadır (143-145). Buna karşılık, ister bireysel isterse ulusal kapsamda olsun devletin tebasını korumasını “çok teferruatsız ve oldukça basit bir konu” gören Spencer, devletin görevini, “her insanın kendi menfaati peşinde koşmasını sağlayacak imkânların aksamamasını garanti altına almak”, haksızlıklara mahal vermemek, gerektiğinde hakemlik yapmak ve zararları telafi etmekle sınırlandırmaktadır. Bir insanın arzularını tatmin etmesinin önünde iki türlü engel görmektedir. Bunlardan biri kendi beceriksizliği, diğeri ise bir başkasının muhalif arzularıdır. İnsanlar arasında birbirinininkine muhalif arzular olmasını “hakkaniyete uygun”, devletin arzulara sınır koymasını ise hakkaniyete aykırı bulmaktadır. Muhalif arzulara sahip bireylerden becerikli olanın kazançlı çıkmakla refaha ve hazza kavuşmasını, diğerrinin ise tersi bir duruma düşmesini doğal bulan Spencer, böyle durumlarda devletin bireyi bireye karşı korumasını, farklı bir söyleyişle bireyi kendisinin beceriksizliğine karşı korumasını doğru bulmamaktadır (171-173). Mülkiyet hakkına çok enteresan bir yorum getiren Spencer’ın, bir fırından bir ekmek çalan insanın suçunu niceliksel değil niteliksel yönden değerlendirdiği de anlaşılmaktadır. Çünkü o durumda, haksız kazanç ile verdiği kaybın miktarca önemsizliğini değil; fırıncının mülkiyet hakkına tecavüz etmişlik şeklindeki önemliliğini dikkate almaktadır (272). Aynı bakışla, başarılı

insanların kazançlarının bir kısmını yasal vergi diye alıp, başarısızlara aktarmayı da adaletsiz bulmaktadır. Üstelik o şekildeki yardımın, gayretli emekçiler ve kıt kanaat geçinen işyeri sahipleri ile zanaatkârların üzerine muazzam bir yük bindireceği, onlardan bazılarını düşkünler evine düşüreceği görüşünde olan Spencer, o uygulamayı, “merhameti en az hak edenlerin acılarını azaltmak adına, merhameti en çok hak edenlerin acılarını şiddetlendirecek bir politika” diye tanıtmaktadır. O görüşünü daha da aşırılaştırarak, “Değersiz olanların kendi beceriksizlikleri veya yanlış tutumları sonucunda varoluş mücadelesi içinde acı çekmelerine müsaade etmeyecek kadar merhametli olanlar, değerli olanların mücadelelerini bilerek veya isteyerek zorlaştıracak kadar ve bu insanların hâli hazırda katlandıkları tabii fenalıklara ilaveten, onlara ve çocuklarına yapay dertler yükleyecek kadar merhametten yoksundurlar” demektedir (153). Spencer, kitabının en sonunda sözü tekrar demokrasiye getirerek, “Liberalizmin geçmişteki işlevi kralların yetkilerine sınır koymak olmuştur. Gerçek liberalizmin gelecekteki görevi, Meclis’in yetkilerine sınır koymak olacaktır” demektedir (273).

Spencer’ın yukarıda özetlenmiş olan fikirlerinin yer aldığı *Devlete Karşı İnsan* adlı kitabı, Andrew Heywood’un (2013: 67) belirttiğine göre, bireylerin kendi ayakları üstünde durması gerektiği hakkındaki fikirlerini en net şekilde anlattığı kitabıdır; ABD’li William Summer da Spencer’ın görüşlerini destekleyerek, “çöplükteki ayyaş tam da olması gereken yerdedir” demekle, o görüşleri âdeta özetlemiştir.

Spencer’ın “kürek ve telefon” icadı gibi teknik buluşlarda bireyi başarılı, devleti başarısız göstermesinin hiç yapılamayacak bir mukayese olduğu söylenebilir. Çünkü devlet icat yapmaz, ancak bireyin teknik bilgi donanımını sağlamak üzere eğitim alma ve o bilgilerini tatbik edebilme imkânı sağlar. Spencer’ın tenkit ettiği parasız eğitim, devletin o imkânı sağlamaktaki başarısıdır. Spencer, devletin o imkânı sağlamasına karşı çıkmakla yoksul ailelerin çocuklarını cehalete terk etmektedir. Oysaki bilim-teknik alanındaki en başarılı kâşif ve mucitlere bakıldığında, birçoğunun fakir aile çocukları olduğu ve ücretsiz devlet okullarında eğitim aldığı görülmektedir. Demek ki devlet onlara o imkânı sağlayabildiği ölçüde başarılı olmakta, ondan ötesi ise eğitim görmüş bireyin kendisine kalmaktadır. Bu keşif ve icatların yapılabilmesi, siyasî sistemlerle de pek fazla ilgili değildir. O başarılar, liberal ülkelerde de sosyalist ülkelerde de mikrobiyolojiden astronomiye kadar hemen her alanda yaşanmıştır. Sosyalist rejimin yıkılmasının belli başlı bazı sebepleri, aşağıdaki “1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve

Adalet Vaadi Benzerliği” başlığı altında ele alınacaktır. Diğer yandan Spencer’ın, mümkün olabilecek en ileri seviyede bir sosyal hayat yaşamaya göre olan insan tabiatını, münferiden yaşayan vahşi hayvanların tabiatına göre yorumlaması ise bir başka uygunsuz mukayesedir. Spencer’ın yoksullara yardıma muhalif olan fikirlerinin farklı ölçülerde de olsa benzerleri, birçok klasik, neo-klasik liberalde görüldüğü için, o bakışın genel eleştirisi, bu çalışmanın “Sonuç ve Öneriler” bölümünde yapılacaktır.

Spencer’ın felsefesinde şaşırtıcı bir yön de fırından bir ekmek çalan şahsın suçunu, fırıncının mülkiyet hakkına tecavüz diye gösterip en ağır hâlde bir ekonomik suç seviyesine çıkarmasıdır. Foucault’nun liberal dönemden anlattığı eski bir suç nitelemesi ve cezaî uygulaması, konunun sadece felsefî bir yorum olmadığını göstermektedir. Foucault (2015: 206-209), on sekizinci asrın sonlarında uygulanmaya başlayan ceza hukuku anlayışında suçun, hiçbir nicelik ayırımına tabi tutulmadan sadece niteliksel tarifiyle yetinildiğine işaret etmekte ve o tarifi de, “suç yasa tarafından cezalandırılan eylemdir” demekten ibaret olduğunu ve o eylem üzerinden tarifle “trafik kuralını ihlal etmekle kasten cinayet işlemek arasında bir fark kalmıyor” demektedir. Bu durumda öyle bir ceza hukuku mantığının, Spencer’dan önce başladığı, Spencer’ın da o uygulamayı tasvip ederek ekonomi alanındaki en küçük suçu bile o alandaki en ağır cezaya müstahak kılmak şeklinde temellendirdiği anlaşılmaktadır.

Bütün bu anlatılanlardan, fakirlere karşı diğer klasik liberallerde görüldüğünden daha katı bir acımasızlık içinde olan Spencer’ın, piyasada devletin yönetimi veya denetimi yerine kapitalist bireyin başına buyrukluğunu en aşırı şekilde savunduğu; böylece çok önem verdiği “güç ve denge” (dolayısıyla güç ve adalet) meselesini, evrimci bir görüşle geleceğe havale ettiği anlaşılmaktadır.

Bu bölümün muhtevası bakımından, yirminci asrın ortalarına kadarki liberal düşünürlerin fikirlerine, ölüm yılı 1903 olan Spencer’dan sonra başka klasik liberallerden örnek vermeye ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü görüldüğü gibi, verilen örneklerin hepsi bireycilik ve devletin piyasa ile ilgilenmemesi doğrultusundadır ki, onlar da bütünüyle klasik liberallerin temel fikirleridir. Nitekim klasik liberal görüşteki Norman Barry de (2012: 54), David Hume’dan beri liberalizmin sosyal düzenin varlık şartlarıyla “özdeşleştirilmiş” kurumsal düzenlemeleri açıklamakta olduğunu söylemektedir. Zaten liberalizmde asıl farklılaşmalar, yirminci asrın ortalarında başlayacaktır ve onlarla ilgili

malumat, gelecek bölümde verilecektir. Şimdiye kadarki bilgiler ise, liberalizmin ilkeleri konusuna girmeye yeterli olmalıdır.

1.4. Liberalizmin Ontolojik İlkeleri

Andrew Heywood (2012: 92-93), “bireycilik, akılcılık, özgürlük, adalet ve hoşgörü”yü liberalizmin “özündeki değerler” olarak saymakta, “eşitlik” ilkesinin ise kabiliyet ve çalışma isteklerini gözetmek suretiyle değerlendirmeye alındığını belirtmekte ve liberal toplumun, siyasî rıza ve anayasacılık temelinde oluştuğunu söylemektedir.

Norman P. Barry (2012: 56), liberalizmin temel ilkelerini “özgürlük, eşitlik, bireysellik, kişisel özerklik, devletin özel alana müdahale etmemesi” şeklinde saymakta ama liberal akımların bunlar hakkındaki yorumlarında farklılıklar olduğunu söylemektedir.

Mustafa Erdoğan (1998: 21), liberalizmde “bireyselliğin değeri ve insan hakları, piyasa ekonomisi, sınırlı devlet, hukuk devleti, liberal rasyonalizm” anlayışları olduğunu söylemektedir.

Atila Yayla da (2002: 147-149), ismen saydığı yerli ve yabancı değişik yazarların liberalizmde kabul ettiği ilkeleri nakledip onlara dayanarak “bireycilik, özgürlük, kendiliğinden doğan düzen ve piyasa ekonomisi, hukukun hâkimiyeti ve sınırlı devlet” olmak üzere “dört temel unsur” belirlemektedir.

Bu liberal yazarların izahatını verince şu da belirtilmeye değer ki Barry, saydığı ilkeleri eski ve yeni liberal akımların farklı yorumları oluşuna rağmen hepsi için geçerli görürken; Erdoğan (1998: 10-14, 29, 143-144) ve Yayla (2002: 25, 27-28) ise saydıkları ilkeleri, sadece çağdaş uzantısıyla birlikte klasik liberalizm için geçerli görmektedirler. Her ikisinin de klasik liberalizmi çağdaş uzantısıyla (neo-klasik liberalizmle) birlikte kabullendikleri, diğer liberal akımları ise “liberal” diye nitelendirmeye pek istekli olmadıkları, bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Bu bölümün başından beri liberal filozofların görüşlerinden özetler verildiği için, liberal ilkelerin ayrıca tek tek izahını yapmaya ihtiyaç kalmamış olmalıdır. Fakat Erdoğan ve Yayla’dan farklı olarak Heywood ve Barry’nin saydığı ilkeler arasında yer alan “eşitlik” için özel bir açıklama gerekmektedir.

Liberal düşünürler, eşitliği insan olmak bakımından ve hukuk önünde olmak bakımından ele almaktadırlar. Fakat kapitalist toplumlarda birçok insanın ekonomik mahrumiyette

olması, hatta o anlamda doğrudan doğruya “kapitalizmin derin eşitsizlikler yarattığı” şeklindeki tespitler bulunması karşısında liberallerin, “eşitsizliğin olduğu her yerde bir adaletsizliğin olduğu söylenemez” demeleri, çoklarınca tatminkâr bulunmamaktadır. Çünkü insanlar arasında iktisadî eşitsizlikler her yerde olabilir ama o eşitsizliğin “özellikle derin olduğu bir siyasî yapıda insanlara eşit ilgi ve saygı gibi kavramlar sunmanın hiçbir geçerliliği yoktur. Hatta bu iddianın ahlaki bir temeli olduğu da şüphelidir” (Torun ve Macit, 2014: 266-267).

Konu ahlaki temele gelince, insan hayatının sosyo-politik yönünün bir diğer göz ardı edilemezi olan hukukla arasındaki ilişkiye bakmak gerekir. Etik alanında çalışmalarıyla tanınan Annemarie Pieper’in (2012: 110, 156) açıkladığına göre, hukuk bilimi insanların “dışa yansıyan eylemleri”ni, birlikte yaşamayı mümkün kılacak şekilde yasalara ve eşitlik ilkesine göre düzenlemeyi hedefler. Bu sebeple “hukuk normları ahlaki olmamakla beraber, bağlayıcı olmayı ahlaki normlarla sağlamaya çalışır”, ahlaki normlar da, “kişisel değil genel düzlemde bağlayıcı ve geçerli olma talebi taşır.” Bu izahtan anlaşılan, ahlaki normların her bireyi, herhangi bir şekilde zorlayıcı özellikte olduğudur. Oysaki klasik liberalizm, taraftarlarından Atilla Yayla’nın (2002: 27) belirttiği gibi her türden değerler dizisinin “zorla benimsetilmesine karşı”dır. Klasik liberalizmin o muhalefeti, bilhassa bireysel özgürlükleri en çok savundukları iktisadî alandadır ve o da, yukarıdaki “1.1. Liberalizmin Tarihî ve Sosyolojik Temelleri” başlığı altında anlatıldığı gibi, zaten bu ideolojinin doğuşunu başlatan alandır.

1.5. Aksine İddialara Rağmen Liberalizme ‘İdeoloji’ Demenin Uygunluğu

Şerif Mardin’in (1997: 13-41) verdiği bilgilere göre, “İdeoloji” kavramını ilk defa Fransız İhtilali’nden sonra Destut de Tracy kullanmış, onunla herkese “doğru düşünme imkânları” verecek bir “fikir bilimi” kurmayı tasarlamıştır. Düşünce adamlarıyla yakın irtibatı olan Napolyon, o fikri benimseyip, “ideolog”ları Institut de France adındaki bir kuruluşa toplamış ve onları, Aydınlanma felsefesinin ilkelerine bağlı bir eğitim sistemi kurmakla görevlendirmiştir. Fakat zamanla doğan görüşler arasında farklılıklar hatta Napolyon’la bile sürtüşmeler çıkmıştır. Konular gün geçtikçe Batı entelektüelleri arasında yayıldıkça, “ideoloji”ye ilk muhalefet Karl Marx’tan gelmiştir. Marx’ın “ideolojik düşünce”ye çok yönlü ve çok karmaşık eleştirileri olsa da, hepsini özetleyecek yaklaşımı şu olabilir: üreticiler tarafından değil, sosyal hayatın asıl realitelerinden kopuk

olarak meslek hâline getirilmiş düşünce adamlığının mahsulü olması. Marx kendi görüşlerini ise, bilimsel ve tarihselci olmakla ideolojiden ayrı tutuyordu. Marx'ın karşı olduğu ideoloji kavramını onun görüşlerine bağlı olan Lenin benimsemiş ve Marx'ın diğer takipçilerine de benimsetmiştir. Lenin'e göre, işçi yığınları kendi bağımsız ideolojilerini formüle etmedikleri için ya burjuva ideolojisini ya da sosyalist ideolojiyi seçmelidir, çünkü "başka yol yoktur". Lenin'in ideoloji kavramını kabulleniş sebeplerinden birinin de, Marx'ın ideolojiyi "sınıf mücadelesi" anlamında da kullandığı şeklinde bir yorumun olması gösterilmektedir.

Gerçekten de hem Marx'ın hem de arkadaşı Engels'in ideolojiyi kesinlikle reddettikleri şeklinde bir yaklaşım, Engels'in (2000: 12, 29) kitaplaştırılmış mektuplarında yer almaktadır. O mektuplardaki kayıtlara göre 1870'lerin sonlarında Marx, ideoloji karşıtı olarak "Bütün bildiğim bir Marksist olmadıgımdır" demiş; Engels de 1890 yılındaki bir mektubunda, "İdeoloji, düşünür denen kişinin gerçekten bilinçli olarak bütünlediği bir süreçtir; ama bu, yanlış bilinçlilik" şeklinde bir yorum yazmıştır.

Asıl çok daha ilginç olanı, Marx'ın Engels'ten naklen alınan sözünden seksen yıl sonra, Engels'in ideoloji için yaptığı "yanlış bilinç" nitelemesinden ise yetmiş yıl sonra, liberallerin de kendi görüşlerine ideoloji denmesine razı olmamalarıdır.

Liberaller, yirminci yüzyılın ikinci yarısında liberalizmi "meta-ideoloji" diye tanıtmışlardır (Heywood, 2014: 15-16). "Meta" ifadesi Batı dillerinde "aşmayı, daha üst düzeyde ele almayı" ifade ettiğine, Yunancada ise "ötesi" anlamına geldiğine göre (Cevizci, 2005: 1159-1160), "meta-ideoloji" ifadesinin de "ideoloji üstü" veya "ideoloji ötesi" şeklinde bir mana taşıdığı anlaşılmaktadır ki, neticede her iki hâlde de liberallerce ideoloji olmadığı şeklinde yorumlanmaktadır. Yirminci asrın ikinci yarısındaki Batılı liberallerin, liberalizmi o nitelikte tanıtmaya teşebbüsü, Türkiye'deki liberallerden de rağbet bulmuştur. O liberal iddiaya bir örnek olarak, Türkiye'deki liberal düşüncenin önde gelen temsilcilerinden Prof. Dr. Mustafa Erdoğan'ın izahları ele alınabilir.

Erdoğan (1998: 148-149, 167), önce klasik liberalizmin "bildik anlamda" bir ideoloji olmadığını söylemekte, birkaç satır sonra ise, "ille de öyle demek gerekiyorsa, liberalizm ancak şu kayıtlarla bir 'ideoloji' sayılabilir" diyerek, "bildik anlamda" durumundan çıkarıp genel anlamda durumuna getirmekte, "ille de öyle demek gerekiyorsa" ifadesiyle de o durumda bile kabullenmekte zorlandığını belli etmektedir. İdeoloji denilebilmesi için

düştüğü kayıtlar ise şunlardır: 1) liberalizmin muhtevasında “hatırı sayılır ölçüde bilimsel unsur” olması, 2) klasik liberalizmde kapsamın sınırlı olup “iyi hayat” tercihini bireylere bırakması, 3) devleti, kendi programını uygulamaya geçirecek bir kolektif gruba bağımlı olmaması, 4) kamusal bilincin zayıf olması. Erdoğan, ideoloji için kullandığı “bildik anlam”ı, parantez içerisinde açıklama ihtiyacı duyarak, “yani: özellikleri asla değişmeyen ve bütün sosyal şartlar için geçerli evrensel bir sosyo-politik program” diye tanıtmaktadır. Sayfalar sonra tekrar liberalizmin “bildik anlamda” bir ideoloji olmadığını tekrarlamakta ve ardından Andrew Heywood’un *Siyasî İdeolojiler Bir Giriş* isimli kitabındaki bazı tanımlara dayanarak “ideoloji”den kastının, “sınıfsal çıkarları gizlemek üzere üretilmiş bir düşünce olarak Marksçı anlamda” da “bir toplumda hâkim olan kolektif semboller sistemi olarak olağan sosyolojik anlamda” da olmadığını; kastının, “toplumsal ve siyasal alana ilişkin, Popperci anlamda ‘kapalı’ ve normatif bir düşünce sistemi” olduğunu söylemekte ve Heywood’u referans göstererek, bu anlamda ideoloji, hiçbir farklı görüşe müsamaha etmemekle ‘dünyevî bir din’ gibidir, demektedir.

Erdoğan’ın bu izahlarına, gösterdiği gerekçelere dayanarak bazı itirazlar yapılabilir. İdeolojinin “bildik anlamı”, şayet dediği gibi “özellikleri asla değişmeyen ve bütün sosyal şartlar için geçerli evrensel bir sosyo-politik program” ise, yukarıdaki “1.3. Yirminci Asrın Ortalarına Kadarki Liberal Adaletin Felsefî Temelleri” başlığı altında özetlenen görüşlerinde açıkça belli olduğu gibi, liberalizmin kurucusu John Locke dâhil, liberal filozoflar fikirlerini “tabiat kanunu, insan tabiatı, evrendeki fizikî kanun” gibi ifadelerle temellendirmişlerdir. Böylece evrensel bir geçerlilik iddiasında bulunmuşlardır. Hatta herkesçe bilindiği gibi, SSCB’nin dağılmasından sonra İngiltere ve ABD’deki liberaller, liberalizmin küreselleştiğini bile ilan etmişlerdir. O hâlde liberalizm, o anlamda bir ideolojidir.

Değişmeme meselesinde ise, değişen sadece liberalizm değildir ve değişmeyen hiçbir ideoloji olmamıştır. Çok katı olan Marksist ve nasyonalist ideolojiler bile, radikallerinin direnmelerine rağmen hem değişmiş hem de kendi içlerinde birbirinden farklı kollara ayrılmışlardır. Marksizm’deki “Maoizm, Leninizm, Titoizm” vs. ile nasyonalizmdeki “ırkçı, kültürcü, dilci, vatandaşçı” vs. kollar onun örnekleridir. Liberalizmde de değişme olmuştur ki, o değişimde ekonomide işçi ve tüketici, cinsiyette kadın, ırkta zenci vs. hakları, o kategorilerdeki insanların asırlarca verdikleri mücadeleler ve zaman zaman hapis ve idam cezalarına maruz kalmaları neticesinde kazanılmıştır. Demek oluyor ki o

haklar, liberalizmin özünde bulunan haklar değildir ve o değişme de, liberalizmin değişmeyi kabullenici olmasından değildir; o mücadeleler neticesinde, klasik liberallerin kabullenmeye mecbur kalmasından dolayıdır. O türden kabullenmeler sonunda, bu çalışmanın gelecek bölümünde anlatılacağı gibi liberalizm de zamanla “neo-klasik, sosyal, komünteryen” gibi, hepsi de tartışmalı adlarla anılan kollara ayrılmıştır. Dolayısıyla liberalizmin “o manada” da bir ideoloji olduğu aşikârdır.

İdeolojinin “sınıfsal çıkarları gizlemek üzere üretilmiş bir düşünce olarak Marksçı anlamda”lığı bahsine gelince, liberalizm, kuruluşundan beri devletin yetkilerini daha önceden oluşmuş “kapitalist burjuva sınıfı”nın istediği şekilde kısıtlamış, en azından Adam Smith’ten itibaren tamamen serbest piyasacı bir görüş olmuştur. Zaten ideolojilerde hemen dikkat çeken bir özellik de belli bir sosyo-politik yapıya veya sosyal gruba öncelik vererek insanlığa mutluluk vaat etmeleridir. İdeolojilere göre öncelik verilen, faşizmde devlet, nasyonalizmde “millet”, komünizmde “işçi sınıfı”, liberalizmde ise “kapitalistler”dir. Yukarıda belirtildiği gibi başta işçiler olmak üzere bütün ezilenler, liberalizme karşı mücadele ederek, yeterliliği hâlâ tartışılan haklar kazanmışlardır. Eagelton’ın (1996: 40) isabetli görünen tespitine göre, “Aslında, liberal çoğulculuğun dışlayacağı tek ahlaki konum, bu serbest değerler piyasasına müdahale edecek olan konumdur”. Bu itibarla, kapitalistlerin menfaatini kollayan liberalizm de tıpkı Marksizm gibi, “sınıfsal çıkarlar” için düzenlenmiş olmakla bir ideolojidir.

İdeolojinin, “Popperci anlamda ‘kapalı’ ve normatif bir düşünce sistemi” olup, “hiçbir farklı görüşe müsamaha etmemesi”, bu yüzden de liberalizmle ilgisizliği iddiasında bulunmak da itiraza layıktır. Çünkü hiçbir farklı görüşe müsamaha etmemek, komünizm ve faşizm kadar olmasa bile liberalizmde de uzun süre geçerli olmuş; zaten o sebeple yukarıda hatırlatılan mücadeleler, fikir teatisinden ziyade çatışmalı, tutuklamalı, cinayetli ve idamlı geçmiştir. Liberalizm, ticaretin gereği olarak başlangıcından beri “kapalı toplum”a meyyal değilse de, “normatif bir düşünce sistemi” olmak ve bilhassa ekonomide “hiçbir farklı görüşe müsamaha etmemek” özelliğiyle de bir ideolojidir. Kaldı ki, “Popperci anlamda” denilirse, Popper’in piyasaya tam bir serbestlik düşünmediği de unutulmamalıdır ki, liberaller Popper’in o görüşlerine hiç sahip çıkmamaktadırlar. O görüşler de bu çalışmadaki ikinci bölümde ele alınacaktır.

İdeolojinin “‘dünyevî bir din’ gibi” olması ise, o meselede bütün ideolojiler, Batı’daki teokrasiye haklı olarak karşıdrlar ki, bunu ilk başlatan da liberalizmin kurucusu John Locke’tur. Üstelik de Hristiyanlığa inanır bilinen Locke, Aşağıdaki “1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Seküler Benzerlik” başlığı altında görüleceği gibi, “Kutsal Kitap” üzerinden yaptığı yorumlarla mensubu olduğu dini âdeta dünyanın tamamen dışına atmış, ondan sonraki liberal filozoflarsa aynı istikamette daha da ileri gidip, dinin varlığıyla yokluğunu belirsiz hâle getirmişlerdir. Esasen Batı modernitesinin ürünü olan ideolojilerin her biri, resmiyet kazandığı ülkenin politik yapısında dinin yerini almıştır. Liberalizm için de durum aynıdır. Polanyi’nin (2006: 198-199) belirttiği gibi 1830’dan itibaren önce Yoksullar Yasası’nın iptali için, “ekonomik liberalizmin bir cihat tutkusuyula ortaya atılıp *laissez-faire*’in militan bir inanç durumuna gelmesi”; sonra da ekonominin hem para hem de ticaret alanında “akademik bir ilgiden sınırsız eylem konusuna yükselişi” gerçekleşti. Demek oluyor ki, “dünyevî din” olma meselesinde, ideolojiler arasındaki yegâne fark, sadece uygulamada aşırı veya ılımlı olmaktan ibarettir. Yani liberalizm, bu açıdan da bir ideolojidir. Üstelik diğer ideolojilere de öncülük etmiş bir ideolojidir.

Erdoğan’ın yukarıda incelenen fikirlerinin bir kısmına kaynak gösterdiği Andrew Heywood (2013: 23-32)’un *Siyasî İdeolojiler Bir Giriş* isimli kitabının “1 Giriş: İdeolojiyi Anlama” başlıklı ilk bölümüne bakıldığında, ideoloji ile ilgili mutabakata varılmış bir tanım olmadığının vurgulanmasıyla ve “tüm sosyal bilimlerde tarifi en zor kavram” diye nitelendirilmesiyle karşılaşılmaktadır. Çeşitli tanımlardan “en göze çarpanlar”ı sayan Heywood da Şerif Mardin’in yukarıda yer alan izahatındaki gibi, Marx’ın ideoloji terimine olumsuz baktığını, kendi fikirlerinin bilimsel, ideolojinin ise bilimsellik karşıtı ve yönetici sınıfın çıkarlarını ve bakış açısını yansıtıcı olduğuna hükmettiğini, liberalizmi, ideolojinin klasik bir örneği olarak gösterdiğini belirtip; Marksistler arasında ideoloji teriminin benimsenmesinin ise Lenin sayesinde olduğunu söyler. Daha sonra liberal kesimden de Popper’in ideoloji nitelendirmesini liberalizmden dışladığını hatırlatan Heywood, aynı şekilde kendisi haricindeki siyasî cereyanları ideoloji görme durumunun, muhafazakârlar için de geçerli olduğunu söyler. Heywood’a göre 1960’lardan beri yeni bir yaklaşım, ideoloji kelimesini tarafsızlaştırıp, “bir zamanlar ilişkilendirildiği siyasî yüklerinden arındırmış” ve “sosyal-bilimsel” bir kavram olarak “tüm ‘izmler’e muhafazakârlıktan (*conservatism*) faşizme vs. uygulanabilmesi

anlamındaki kapsayıcı olma” niteliği kazandırmıştır. O yaklaşıma göre ideolojilerin tarifini, “mevcut iktidar sistemini muhafazaya, biraz değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya yönelmiş örgütlü siyasal eylem için zemin oluşturan, az çok tutarlı fikir kümeleridir” diye özetledikten sonra, bütün ideolojilerin muhtevasında bir dünya görüşü, gelecek için arzulanan bir model ve siyasî gelişmenin nasıl yapılacağı yönünde bir plan bulunduğunu söyler. Ancak Heywood, bu tanıma takdir etmekle birlikte tam tatminkâr bulmaz. Sonuçta ideolojilerin değerlendirilebileceği herhangi bir “nesnel hakikat ölçütü”nün olmadığından yakındır.

Tıpkı Heywood gibi Eagleton da (1996: 17), ideoloji tariflerinin çok farklı olduğunu söylemiş ve “Şimdiye kadar hiç kimse ideolojinin tek ve yeterli bir tanımını yapamamıştır” diye de iyice vurgulamıştır.

İdeolojinin tatminkâr bir tanımının yapılamayışı, manası netleşmiş sayılabilecek başka bazı önemli kavramlarda da kargaşalıklara sebep olmaktadır. Bu çalışmanın konusu açısından önemli olan teori ve doktrin kavramları, o duruma örnektir. Felsefedeki manaları itibariyle kısaca teori (kuram), “düşünce ile kazanılmış bilgi, belli olayların ilkelerden kalkarak bilimsel olarak açıklanması ve tek tek bilgilerin genel yasalar altında toplanması, kendilerinden her türlü yasallığın ve tek tek olayların çıkarılabileceği ilkelere göre düzenlenmesi” iken; doktrin (öğreti), “doğru diye öğretilen kuramlar dizgesi”dir (Akarsu, 1998: 121, 140). Bu iki kavram, ideolojileri tanımlama çabalarında ideolojiyle birlikte de onun dışında da sayılmaktadır. Mesela liberaller, liberalizmin ideoloji olmadığını ileri sürerken, kâh “siyasî teori” kâh “siyasî doktrin” olduğunu söylerler ki, bir liberal olan Erdoğan da (1998: 4, 168) öyle yapmıştır. Fakat o durumda doktrin ve teori eşanlamlı olur ki, aradaki nüans önemszenmezse doğrudur ama liberaller tarafından her ikisi de ideoloji ile ilgisiz bir şekilde sunulmaktadır. Heywood (2013: 22) ise ideolojileri incelemenin, “çeşitli ideolojik geleneklerin içinde yer alan öğretiler (doktrinler), teoriler ve fikirlerle ilgilenmek demek” olduğunu söylemekle, her iki kavramı da ideolojinin içinde saymaktadır. Liberalizm, bu durumda da bir ideoloji olmaktadır.

Burada dikkat çeken bir husus da, doktrin ve özellikle de teorinin sadece felsefede değil, bilimlerde de kullanılıyor olmasıdır. Acaba liberaller o kavramları tercih etmekle, kendi görüşlerini eleştiriden kurtarmak için, felsefî görüşlere kıyasla daha tartışmasız olan bilim

alanına mal ediyor olabilirler mi? Gerçekten de öyle bir niyet var görünmektedir, çünkü bu çalışmanın “Giriş” bölümünde Troper’den naklen anlatıldığı gibi, pozitivizmin ve empirizmin tesiri altında kalan bazı felsefecilerin, hukuk felsefesini spekülâtif bulup eleştirerek ona karşı “hukuk teorisi” adı altında, her türlü değer yargısından arındırılmış bilimsellik iddialı tezler geliştirmişlerdir. Bu durumda, Marksist görüşlü akademisyen yazar Terry Eagleton’ın (1996: 24), entelektüel muhafazakâr liberallerin (bu çalışmada tercih edilen isimle neo-klasik liberalleri kast ediyor), liberalizmi ideoloji diye tanıtmaları hâlinde, “tartışma konusu” olacağından endişe duydukları şeklindeki yorumuna, hak vermek gerekmektedir. Bu bölümde ise Marx’ın da aynı bilimsellik gerekçesiyle kendi tezine ideoloji denmesine karşı çıktığı yukarıda anlatılmıştı. Esasen liberallerin yaptığı, Heywood’un da yukarıya alınan izahında belirttiği gibi, bütün ideolojilerin mensuplarınca “ideoloji” kavramının kendininkilere değil de diğer ideolojilere layık görmesinden başka bir şey değildir. O hâlde liberalizm, bu yönüyle de diğer ideolojiler gibi bir ideoloji durumundadır.

Son olarak bu çalışmanın asıl konusu olan liberallerin iddiası için şöyle denilebilir: Siyaset felsefesindeki çok sayıdaki ideoloji tanımlarından hiçbirinde mutabakat varılamaması bir yana, Popper dâhil bütün liberaller, hangi tanımı ele alıp da liberalizmin o tanıma göre ideoloji olmadığını söylese, o tanıma göre de ideoloji olduğu anlaşılmaktadır. Zaten neo-klasik liberal görüşte olan Atilla Yayla da (2012: 22) liberalizmi, “bir gevşek ideoloji” diye nitelendirmektedir. Bu “gevşek ideoloji” tabiri pek fazla itiraza layık görülmebilir, çünkü faşizm ve komünizm gibi diğer ideolojilerin tatbik edildikleri ülkelerde sisteme muhalif olmak, hatta sisteme bağlı kalarak da olsa alternatif uygulamalar teklif etmek pek mümkün görünmemekte; o türden bir faaliyette bulunuyor şüphesini çekmek bile, çok büyük belalara maruz kalmakla neticelenebilmektedir.

1.6. Liberalizmin Diğer İdeolojilerle Benzerlikleri

Liberalizmin yukarıda anlatıldığı şekilde kendine has sosyolojik bir gelişim süreci olması, birçoklarının sandığı gibi onun diğer siyasî ideolojilerden tamamen farklı olduğu anlamına gelmez. Her ne kadar Andrew Heywood (2014: 15), liberalizmin en önemli rakiplerini Marksist sosyalizm ve geleneksel muhafazakârlık diye sayıyorsa da, bu çalışmada sadece devlet düzeni hâlinde tatbik edilmiş düşüncelerle olan benzerliklerine

yer verileceğinden dolayı, muhafazakârlık için sadece bu açıklamayı nakletmiş olmakla yetinilecektir.

Batı modernitesinde doğup gelişen siyasî akımlardan devlet düzeni hâlinde tatbik edilmiş olanları, azamî müşterekliklerine göre kategorik bir tasnife tabi tutarken; liberalizm-kapitalizm, sosyalizm-komünizm ve nasyonal sosyalizm-faşizm olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür. Bunların birbirleriyle mücadelelerine yol açan farklılıklarına rağmen, aralarında bazı müştereklikler vardır ki onları; seküler, nasyonalist, materyalist ve iktisadî temel şeklinde saymak isabetli olabilir. Bu müşterekliklerin her biri, bu çalışmanın konusu olan güç ve adalet problemi bakımından önem taşımaktadır.

1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Seküler Benzerlik

Avrupa’da Ortaçağ’ın teokratik totalitarizminden ezilmişlik, yeni siyasî sistem arayışlarında dindışı kalma prensibini doğurmuştu ki, modern dönemdeki bütün ideolojiler bunda kararlıydı. “Aydınlanma” denilen döneme damgasını vuran en önemli epistemolojik ve politik özelliklerden biri olan bu yaklaşım, liberalizmin de başlatıcısı olan John Locke ile başlamış, liberal David Hume’dan itibaren daha da netleşmiştir.

1.6.1.1. Liberalizmin Kurucusu Locke’ta Dinî Referanslı Sekülerlik

John Locke (2007), insanların sosyal ve siyasî hayatlarının nasıl doğup geliştiğini ve nasıl olması gerektiğini konu edinirken mutlak monarşiyi savunan Robert Filmer gibi düşünürlerin görüşlerini yıkmaya çalışmıştır. Onların yaygın Hristiyanlık inançlarıyla temellendirdikleri düşüncelerine karşı, Locke da itirazlarını “Kutsal Kitap” ile temellendirerek yapmış ve İncil’de insana her hangi bir sosyo-politik yapı modeli emredilmediğini savunmuştur. Hatta yukarıdaki, “1.3.1. Locke’tan Bireysel Empirist Temelli Adalet” başlığı altında gösterildiği gibi insanlara kanun yapma yetkisini doğrudan doğruya Tanrı’nın verdiğini ileri sürmüştür.

Locke, Tanrı’nın varlığına ve birliğine inandığını söylemiş ve bazı delillerle ispata da çalışmış (Çetin, 1995: 106-121), vahyi de mucizeleri de gerekli bulup inandığını açıklamış (Şener, 2014: 156), insanın kutsal kitabı okuyarak dinî bilgileri aklen kabullenebileceği görüşünde olmuş, buna karşılık bazılarınca Hristiyanlık’taki teslise inanmamakla suçlanmıştır (Sena, 1976a: 300).

Locke (2004: 141-142), çocuklara din öğretilmesini uygun görmüş, hatta İncil’den hangi kısımların onları cezbedebileceğini göstermiştir. Bu öğretme dışında vatandaşların dinî inanç ve ibadet hürriyetlerinin sınırsızlığını kabul eden Locke (2012a: 27-31, 70-71), toplumdan hatta dinî otorite kabul edilen ruhbanlardan gelen inanmaya ve ibadete zorlamayı uygun görmemiştir; aynı şekilde, siyasî otoriteden gelebilecek dinî inançları yasaklayıcılığı da dine zorla inandırmaya çalışmayı da uygun görmemiştir. Özellikle siyasî yönetimle din arasında “âdil sınırlar koymayı bütün her şeyin üzerinde zorunlu” bulmuştur. Dini, tamamen bireyin tercihinine bırakmış, farklı inançlara karşı hoşgörü olmayı tavsiye etmiştir. Siyasî yönetimin hoşgörüsüne layık bulmadıkları ise, başka inançtakilere hoşgörü göstermeyen dindarlar, mutlak monarşiye itaati emreden kilise ile “toplumsal akitlerdeki yeminlerine güvenilmeyeceği ve inançlılara hoşgörü göstermedikleri” sebebiyle ateistlerdir.

Bütün fikirlerinde açıkça görüldüğü gibi, sosyal ve siyasî hayatın gelişim ve ihtiyaçlarını dine göre değil, tecrübeye göre tespit ve uygulanmasında ısrarlı olmuştur. Bunun sebebini, bilim felsefecisi Colin A. Ronan’ın açıklamalarında bulmak mümkündür. Ronan (2003: 446), Locke’un doğuştan gelen bilgi ve Tanrı’dan gelen ilham olmadığı, bütün bilgilerin bireysel tecrübeden ve çevreden edinildiği şeklindeki fikirlerini, Galileo ve Newton’ın bilimsel buluşlarının tesirinde kalıp, insanı incelemesini onların yöntemlerine göre yaptığına bağlamaktadır. Böylece Locke, dindar bir toplumdaki dindar bilinen bir filozof olarak, seküler düşünmenin yolunu açmıştır. Russ’ın da (2011: 186-187) belirttiği gibi Locke, siyasî muhtevalı eserleriyle hukuk düşüncesinin sekülerleşmesinde, dolayısıyla “Aydınlanma” yolunun açılmasında ve biri Amerika’da diğeri Fransa’da yayınlanan her iki “İnsan Hakları Beyannamesi” üzerinde çok tesirli olmakla, Batı felsefe tarihinin en önemli filozoflarından biridir.

1.6.1.2. Liberal Hume’da Matematiksel Empirist Sekülerlik

David Hume (2004), “dinin akıldaki temeli ve insanın doğal yapısındaki kökeni” üzerine düşünerek “Doğanın bütün çatısı zeki bir yaratana tanıklık eder ve akıllı hiçbir araştırmacı, ciddi bir ölçünmeden sonra gerçek Tanrıcılık ve dinin birincil ilkelerine inanmaktan bir an bile uzak kalamaz” der. Hemen ardından da bunun “belki hiçbir ayırık bırakmamacasına evrensel olmadığı gibi, bu inancın öne sürdüğü fikirler de en küçük bir tek biçimlilik göstermemektedir” diyerek önceki ifadesinde bulunan kesinliği yok eder.

O minvalde, hiçbir dinî inancı olmayan toplumların da mevcudiyetinden bahseder. Dinin “doğal tarihi”ni, Homeros ve Hesiodos’un tanrıların da insanlar gibi hem iyilik hem de kötülük özellikleri göstermelerinden yola çıkarak, insan toplumlarının ilerledikçe yavaş yavaş insan yapısının soylu yanlarını kaba yanlarından ayırıp o soylu yanları daha da yücelterek “kendi Tanrısal varlık tasarımına aktarmayı” öğrendikleri şeklinde izah eder (37-40). Bu gibi yorumlarını doğrulamak için, mitoslardaki bazı özelliklerle Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet’teki bazı özellikleri benzeştirerek, dinin puta tapınmaktan çok tanrıcılığa, çok tanrıcılıktan tek Tanrıcılığa doğru geliştiği şeklinde açıklamalarda bulunur ama bunun da kesinlik taşımadığını söyleyerek insanlarda puta tapıcılıkla tanrıcılık arasında gel-gitler olduğunu savunur (65-69). Yahudiliği “uzlaşmaz dar kafalı”, Müslümanlığı ise diğer dinleri “lanetlemeye uygun” bulan zihniyette göstererek tek tanrı dinlerinin hoşgörüsüz olduğunu ileri sürer. Hıristiyanlık’ta ise sadece İngilizlerle Hollandalıları hoşgörülü gösterir ve onun sebebini de “rahiplerin ve bağnazların sürekli çabalarına karşıt olarak toplum yöneticilerinin şaşmaz kararlılığı”na dayandırır. Tek tanrılı dinlerde iddia ettiği o hoşgörüsüzlüğü, “gerçek din”den sapma manasında “topluma zararı dokunmak bakımından yozlaştırılma” diye nitelendirir ve aynı yozlaştırılmanın çok tanrılı dinlerde daha az olduğunu ileri sürer (71-74).

Mucize anlatımlarını birer yalan gören Hume (1986), itimada en layık görülen insanların bile gözlemlerinin, insanın bizzat kendi gözlemlerindeki kadar inandırıcı olamayacağını belirtir ve “hiçbir mucizelik olgunun hiçbir zaman var olmamış olduğunu” savunur (167-176). “Dinbilim veya teoloji, bir Tanrı’nın varoluşunu ve ruhların ölümsüzlüğünü ispat ettiğinden, kısmen tikel kısmen de genel olgular hakkında akıl yürütmelerden oluşur” diyen Hume (1976: 135), sadece vahye ve imana dayanan o akıl yürütmelere, deneye dayanmadıkları için pek itibar etmez ve nihayet seküler düşünmenin dayanaklarından olan deneyciliği şu kesin ifadelerle tavsiye eder: “Elimize bir cilt, sözgelişi bir dinbilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz.”

Hume’un Tanrı’nın varlığına inandığı fakat mucizelere inanmadığı, dinî ve metafiziksel anlatımlı kitaplarda sayısal ve deneye dayalı bir bilgi olmadığından onların doğruluğunu

reddettiği şeklindeki fikirleri, yukarıdaki “1.3.2. Hume’dan Newton Fiziği Temelli Adalet” bahsinde anlatıldığı gibi yine Newton fiziğine dayanmaktadır.

Hume’un dinle ilgili görüşlerini dört açıdan eleştirmek mümkündür. Birincisi, tek tanrılı dinlerin hoşgörüsüz olduğudur ki, böyle bir genelleme doğru olamaz, çünkü tek tanrılı dinlerin her birindeki mezhep, tarikat ve cemaat gibi ekollerde hem hoşgörülü hem de hoşgörüsüz olmak üzere çok farklı yorumlar vardır. Aynı durum, sadece dinlerdeki ekoller için değil, ideolojilerdeki fraksiyonlar için de geçerlidir. İkincisi, çok tanrılı dinlerin tek tanrılılara kıyasla daha hoşgörülü olduğu iddiasıdır ki, o konuda genelleme yapabilmesi için eski çok tanrılı dinlerden yeterince yazılı dinî belgeye ulaştığı çok şüphelidir. Üçüncüsü, çok tanrılı dinlerde gördüğü o özelliği, şayet yazısında belirttiği gibi Homeros ile Hesiodos’un, tanrıların da günahkâr olduklarını söylemelerine bakarak, günaha bir hoşgörü olarak değerlendiriyorsa; o durum dinin hoşgörüsünü değil sosyal bir görev yapamadığını gösterir. Çünkü günahkâr insanları ıslah etmeye yönelik olmadığı gibi hem günahı normalleştirmiş hem de günahkâr insanların, kendileri de günahkâr olan tanrılar tarafından Tartaros’a gönderilmesi gibi bir adaletsizliği benimsetmiş olmaktadır. Zira Yunan mitolojisi üzerinde çalışmalar yapmış olan Şefik Can’ın (t.y.: 488) verdiği bilgilere göre, o çok tanrılı inançtaki Tartaros, tanrıların özellikle de Zeus’un kendisine isyan edenleri attığı, yeraltındaki cehennemin derinliklerinde bulunan korkunç bir yerdir. Dördüncüsü, her biri insanlar gibi günahkâr olan çok tanrılı dinleri tek Tanrılı dinlere kıyasla zaman bakımından öncelikli göstermek için verdiği kaynaklar da zayıftır. Çünkü kaynak olarak Homeros ile Hesiodos’u zikretmektedir. Oysaki onlar gibi Milat’tan önce yaşamış olan Ksenophanes, *Doğa ve Alay Şiirleri* isimli eserlerinde, aslında Tanrı’nın tek olduğunu; çoktanrılı inancı, Homeros ile Hesiodos’un yaydıklarını söylemiş ve insanlar arasındaki çalma, zina etme ve birbirini kandırma gibi ne kadar kusur varsa hepsini tanrılara yüklediler, diye ilave etmiştir (Kranz, 1976: 39-42). O anlatımda, dinin Homeros ve Hesiodos tarafından “yozlaştırılmış” olma manası çıkmaktadır ki, onları kaynak gösteren Hume, Ksenophanes’in o eserinden ya gerçekten haberdar olmamış ya da kendi tezini zayıflatmamak için bilmezlikten gelmiştir. Diğer yandan, Hume’un çağdaşı ve Fransız Aydınlanmasının önemli filozoflarından biri olan Voltaire de (2011: 369-371), dinlerin çoktanrıcı başladığı fikrine itiraz etmiş ve önce tektanrıcı başladığı, sonra çoktanrıcılığa geçtiği daha sonra ise tekrar tektanrıcılığa döndüğü şeklinde örnekli izahlar yapmıştır. Bu arada bazı muhtemel yanılgıları önlemek için, Voltaire’in Fransa’ya

Newton'ın “mekanist doğa sistemi” ile “İngiliz deizmini” getirmiş olduğunu, sonuçta da “sırf teorik bakımdan” Tanrı'nın varlığını kabullenen bir deist olup o inancı “akıl dini” diye nitelendiren düşünürlerden biri olarak herhangi bir dine inanmadığını (Gökberk, 1999: 323-324) belirtmek gerekir. Yani Hume ile Voltaire'in Tanrı ve din anlayışları temelde farklı değildir. Aralarındaki nüans, dünyadaki dinlerin nasıl başladığı hakkındadır ki, Hume'un dinlerle ilgili çoktanrılı başlangıç izahına karşılık Voltaire'in tek tanrılı başlangıç izahı daha makul olmalıdır. Çünkü genellikle çok tanrılı dinlerdeki metafiziksel tanrılardan biri, “en büyük Tanrı” diye, fiziksel tanrı inançlı putperestlerde de putlardan biri, “en büyük put” diye kabullenilmektedir. Bu durum da, ikinci veya daha alt seviyedeki tanrıların sonradan eklendiğine delalet edebilir.

Hume'un *Dinin Doğal Tarihi* kitabı ile kendisiyle yapılan “Doğal Din Üstüne Söyleşiler”in yer aldığı *Din Üstüne* isimli eseri Türkçeye çeviren Mete Tunçay'ın (2004: 9-11) belirttiğine göre, onun fikirlerini yorumlayanlardan dinî inancı olanları ile şüphecilerininki birbirinden farklıdır. Bunun sebebi ise, Tanrı'nın var olup-olmadığını değil de vasıflarını tartışıyormuş şeklindeki anlatımıdır. Nitekim Hume üzerine çalışma yapmış olan felsefeci akademisyenlerden Habib Şener de (2014: 203-208) aynı şekilde, onun hakkında dindarlıktan din düşmanlığına kadar farklı ve çelişkili yorumlar yapıldığını örneklendirdikten sonra, “Hume'un dine bakışını ortaya koymak çok zor görünmektedir” demiştir. Fakat kendi yazdıklarında görüldüğü gibi Hume'un din yorumlamaları, kendisinin iman edip etmediğini açıklamaktan uzaksa da, iman izleri taşımadığını söylemek daha isabetli olabilir. Çünkü dinle ilgili görüşlerini tamamen sosyolojik, antropolojik, empirik, evrimci ve rasyonalist izahlarla yapmıştır. Buna karşılık, Tanrı'ya olan inancının da sadece yaratıcılık bakımından yani deist nitelikte olduğu, ondan sonrası için kutsal kitaplarda anlatıldığı gibi bir hayat tarzı emreden özelliklerine inanma alameti taşımadığı görülmektedir.

Her şeye rağmen, siyaset felsefesi açısından önemli olan, bir filozofun Tanrı'ya ve dine inanıp inanmaması, inanıyorsa hangi vasıfları yakıştırdığı değil, siyasetin bir sosyal realite olan din için takınmasını elzem gördüğü tutumdur. Hume (2004: 260-261), siyaset için rahipleri “tehlikeli eller” diye zikreder, “yaygın din ruhu”nu faydalı görmediğini belirtir ve devletin tek dini tutmasının “her türlü kamusal özgürlüğü, bilimi, aklı, çalışmayı ve hatta kendi bağımsızlığını feda etmesi” demek olduğunu söyler. Bu

konudaki tavsiyesi, “daha bilgece bir ilke” dediği, “hepsine karşı felsefi bir kayıtsızlık” takınıp, bilhassa “en ağır basan mezhebin taleplerini dikkatle sınırlandırma”dır.

Locke’un dini de sorgulayan rasyonalist ve empirist düşünceleri, Hume tarafından, “hem doğal hem de vahyedilmiş dinlerin” aklın karşısında duramayacağı en çok da vahyedilmiş dinlerdeki mucize anlayışının zarar göreceği iddiasıyla daha da ileri götürülmüştür (Şener, 2014: 39-42).

1.6.1.3. Liberal Kant’ta Dine Muhalif Fakat Hürriyetçi Sekülerlik

Dindar bir ailenin çocuğu olan Kant, çocukluk ve gençliğinde dinî bir eğitim almış hatta annesinin yönlendirmesiyle Hristiyan bir cemaatin okulunda öğrenim de görmüş, daha sonraki yıllarında ise o dindarca özelliğinden uzaklaşmıştır (Kuehn, 2011: 12-23). Kant, “dogmatizm”den Hume sayesinde kurtulduğunu söylemiştir (Ural, 2000: 296). Şu da var ki bir “entelektüel olarak kendisini Newtoncu bilime yakın hissediyor” (Cevizci, 2012: 396) olmakla Hume’a benzese de Kant (1984c: 61-85), Hume’un, “bizim metafizik dediğimiz her şey, gerçekte deneyden alınmış ve zihnimizin alışkanlığı dolayısıyla zorunluluk kılığına sokulduktan sonra aklın bir bilgisi savı ile ortaya konmuş bir kuruntudan ibarettir” şeklindeki sözlerle metafiziği dışlamasını hatalı bulmuş; kendi eserlerinde metafiziksel nesnelere, ihtimalî de olsa var olabilirlik tanıyarak yer vermiştir. Mesela sezgiden, duyu algılamalarının dışındaki bir “iç deney” olarak bahsetmiş; “Tanrı, özgürlük ve ölümsüzlük” kavramlarını zikrederek, bunların dış deneyle tespit edilemeyecek numenler olduğunu, onları fenomenlerden ayıranın da bu özellik olduğunu söylemiştir. Kant’ın bu metafizik meseleleri ciddiye almasının sebebi, ona “Bütün insanlarda gerçekten de her zaman herhangi türden bir metafizik olmuştur ve bundan böyle de hep olacaktır” hükmünü verdirtecek ölçüde, insanlarda metafiziğe yönelik “doğal bir yatkınlık (*metaphysica naturalis*)” görmesidir. Bu yatkınlığın insanlarda mevcut bazı bilgilerden kaynaklandığını belirten Kant’a göre, “Bazı a priori bilgiler vardır”; bu yüzden, o “bilgilerin imkânını, ilkelerini, sınırlarını, belirleyecek bir bilime ihtiyaç” da vardır ve “o bilimin adı metafiziktir.”

Metafizikî nesnelerin deneyle ispatlanamaz olduğunu söyleyen Kant, Mengüşolu’nun (2014: 94) belirttiği gibi “rasyonalist metafiziğin” imkânsızlığını da göstermeye çalışmıştır. Ne empirist ne de rasyonalist yaklaşımlara uymasından dolayı, tavsiye ettiği o “metafizik bilimi”ne özel ilkeler belirlenmesini bir ihtiyaç olarak bilhassa vurgulamış

olduğu anlaşılmaktadır. Kuehn'in (2011: 260) belirttiğine göre Kant, aklın bir eleştirisini yapmak, a priori kavramların bütününe göz önünde bulundurup onların kaynaklarına göre bölümlemesini ve çizelgesini yapmak, sonra da onlardan sentetik a priori bilgilere ulaşmak, bütün bunları bilimsel bir sistem içinde ortaya koymak gibi şartları yerine getirmek suretiyle bir metafizik bilimi kurulmasını mümkün görmüştür.

Metafiziğe bir bilim olmasını isteyecek kadar müspet ve ciddi bakan Kant'ın, dinî bilgileri ise tatminkâr bulmadığı görülmektedir. O konuda insanın “aydınlanma”ya ihtiyacı olduğu görüşündedir. Kant'a (1984b: 213-220) göre, “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır”. Onun için de farklı alanlardaki otoritelerin, bu arada kendi yerine düşünen bir kitap ile vicdanının yerini tutan bir din adamının, yani dinin tesirinden de kurtulup kendi aklına ve vicdanına bağlı kalması gerekir. Bunu yapabilmesi için de insana tavsiyesi, “Aklını kendin kullanma cesaretini göster” şeklindedir. Bu tavsiyesine rağmen, dogmalardan kurtulup “ergin olma”nın her fert için çok zor olduğunu kabul eder; gerekçe olarak da, o dogmaların birey için âdeti “ikinci bir doğa” hâline gelmiş temel bir yapı olduğunu söyler. Bireyleri bu bakımdan mazur görüp, onlara anlatıldıkça zamanla o dogmalardan sıyrılacaklarına kani olan Kant, dinî inanca dayalı yasalar koymamak konusunda devlet yöneticisine daha toleranssız yaklaşır. Yöneticiye ikazı, “Din bakımından ergin olmayış her şeyden daha çok tehlikeli, zararlı ve onur kırıcıdır”; tavsiyesi ise, yasaları yaparken bilim ve sanat erbabının fikirlerini almasıdır. Kant'ın devlet yöneticisine dinden bağımsızlığı tembihlemesi ile Hume'un, bir dini tutan devleti, bağımsızlığını feda etmiş addetmesi arasındaki benzerlik aşikârdır.

Bilindiği gibi, herhangi bir işin “Tanrı'yı hoşnut etmek için yapılması, ona duyulan sevgiden veya korkudan veyahut da hem sevgiden hem korkudan olabilmektedir. Öncelikle Tanrı'yı sevmek üstünde durulduğunda, Kant'ın bunu anlamsız bulduğu görülmektedir. Hristiyanlarca bilindiği için olacak ki, kaynağını belirtmeden, “Hepsinin üstünde Tanrı'yı sev, yakınına da kendin gibi sev” şeklindeki “buyruğu” hatırlatan Kant'a (2013: 124) göre, iki sebepten dolayı Tanrı'yı sevmek imkânsızdır; birincisi “o bir duyu nesnesi değildir”, bu yüzden ona değil ama insanlara sevgi duyulabilir, ikincisi de “buyurma gereği herhangi bir kimseyi sevmek insanın elinde değildir.” Bu yaklaşımıyla Kant, başta Hristiyanlık olmak üzere vahiy temelli olduğuna inanılan üç dine, görünüşte çok zekice bir itirazda bulunmaktadır. Çünkü bahsettiği söz, “(...) Tanrın olan Rabbi

bütün yüreğinle, bütün canınla ve bütün aklınla sev (...) Komşunu kendin gibi sev” (İncil, Matta 22: 37-39) şeklinde olmak üzere, Hıristiyanlığın temel kitabında geçmektedir. Fakat Kant’ın o itirazını haksız bulmanın daha isabetli olduğu söylenebilir. Çünkü o bir buyruk değil, telkindir. Türk Dil Kurumunca (t.y.) “buyruk”, “Belirli bir davranışta bulunmaya zorlayıcı söz, emir, ferman” diye; “telkin” ise, “Bir duyguyu, bir düşünceyi aşılama” diye tarif edilmektedir. Buyrukta “zorlama” özelliği olduğuna göre itaatsizlik hâlinde dinî, hukuki veya gelenekselliğine göre değişen özellikte karşılık verilen bir müeyyidesi de vardır. Oysaki telkinde bir zorlama yok, aşılama vardır. “Tanrı’yı sevmek” şeklindeki telkin, “vahye dayalı” üç büyük dinde de bulunmakta fakat akabinde “sevmezsen” şartlı bir müeyyide yer almamaktadır. Bu yüzden de “telkin” olduğunu söylemek daha uygun olmaktadır. Diğer yandan, Kant’ın “Aklını kendin kullanma cesaretini göster” demesi de buyruk değil, telkindir denilebilir. Aksi hâlde, bireye “otonomi” tanınmasıyla tezat oluştururdu. Nitekim Uluğ Nutku da (2016: 77-78) Kant’ın buyruk gibi görünen bir başka ifadesi olan “Yapabileceğinin en iyisini yap” deyişini ele alıp, o sözün buyruk olarak anlaşılmaması ikazında bulunur. Nutku’ya göre Kant’ın o “dileği”, “eylemin içeriğinin çeşitliliğinin kişiliğe saygıdan sapmaksızın bir ve aynı doğrultuda olduğunu belirtir. Bu doğrultuyu tam karşılayacak bir terim yoktur.”

Kant’ın savunduğu Tanrı’nın duyularla fark edilmeyişinden dolayı sevelemeyeceği tezine gelince: Kant, insanlarda metafiziğe bir yatkınlık olduğunu kabullendiğine göre, Tanrı’nın metafiziksel bir varlık olarak mevcudiyetine inanmalarını ve onu kendilerini yarattığı, rızıklandığı ve insanlara birbirlerine iyilik yapmayı emrettiği için sevmelerini de tabii bulmalıydı. Hakeza onun kendilerini memnun etmesinden dolayı, kendilerinin de ibadetleri ve iyi ahlaklı olma gayretleriyle onu memnun etmek istemelerini de tabii bulmalıydı.

Kant (2012: 79-88), dinin peygamberlerle örneklendirerek vazettiği ahlak normları üzerinde de akıl yürütür ve onlar gibi herhangi bir doğüstü nitelikli örneğin, insan için geçerli olamayacağı hükmünü verir. Öyle bir örneğin, insan aklına uymayacağını, üstelik de fizik dünyada hiç gözlemlenmemiş olduğunu söyler. Ona göre, “İnsan doğasının tüm zayıflıklarının üzerindeki kutsal bir insanın yükselişi”, örnek alınacak gibi değildir, çünkü öylesine kutsal bir kişi, tanrısal olmakla insana sonsuz derecede uzaktır. Ayrıca Kant, ahlak konusunda insanların empirik hiçbir örneğe ihtiyacı olmadığı, “iyi” örneğinin herkesin aklında a priori hâlde zaten mevcut olduğu görüşündedir. Aksini iddia edecek

biri içinse Kant'ın hükmü kesindir: Öyle “bir kişi ahlaki inançsızlığını, yani erdeme inanç duymaktan yoksun olduğunu itiraf etmiş olur”.

Kant'ın genel anlamda dine yaptığı bu eleştirilerden biri olan, peygamberlere örnek alınamayacak derecede insanüstü birer “tanrısal kişilik” atfedilmesi şeklindeki tespitinin, Hristiyanlık için geçerli fakat İslamiyet için geçersiz olduğunu belirtmek gerekir. Bilindiği gibi Hristiyanlık'ta, Hz. İsa için, “Tanrı'nın kendisi” şeklinde de “Tanrı'nın oğlu” şeklinde de yorumlanan temel bir öğreti bulunmaktadır. Bu inanç doğrudan doğruya “Kutsal Kitap”ta, “Başlangıçta Söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrı'ydı(...) Söz insan olup aramızda yaşadı(...) Tanrı'yı hiç kimse hiçbir zaman görmemiştir. O'nu Baba'nın bağrında olan ve Tanrı olan biricik oğul tanıttı” (İncil, Yuhanna: 1, 18), şeklinde ifade edilmektedir. Elbette ki bu şekilde tanıtılan insanüstü bir varlık, Kant'ın da dediği gibi, insanlara örnek olamaz. İslamiyet ise, hiçbir peygamberi o vasıfta göstermemiştir. Hz. Muhammed'e “De ki ben de ancak sizin gibi bir insanım” diye emredilmesi; insanlara ise onun, “kendi içinizden” biri diye tanıtılması ve “sizin için (...) güzel bir örnek” diye gösterilmesi (Kur'an-ı Kerim: İsrâ sûresi, 18/110; Tevbe sûresi, 9/128; Ahzâb sûresi, 33/21), her şeyden önce bir insan olmasındandır. Bu yüzdendir ki, Hz. Muhammed de diğer peygamberler de İslam inancındaki tanıtımlarıyla birer insan olarak, insanlara örnek gösterilebilecek evsaftadırlar.

Bütün dinlerde Tanrı'nın sevgisini kazanmak için birtakım ibadetler emredilmesini eleştiren Kant (2012: 129-132), Tanrı'nın asıl istediğinin kendisine ibadet edilmesi değil ahlaklı yaşamak olduğunu söylemekte; her ne kadar dinlerde bazı ahlaki emirler varsa da onlar da Tanrı'nın sevgisini kazanmak için yapıldığından dolayı ahlaki sayılmayacağını, akılda mevcut şekliyle ahlaklı yaşamamanın ise “saf din” olduğunu söyler. “Dinin alanına atılan ve saf ahlaki anlamda anlamayıp, kendi içinde Tanrı'yı hoşnut etmek için bir araç olarak” başvuru ve onun vesilesiyle bütün dileklere kavuşulacağına inanılan “her başlangıç adımı fetiş inançtır” diyen Kant (2012: 238-239), dinlerdeki ibadet ve dualara o açıdan menfi bakar. İbadetler konusunda, “iyi görünümde” olan örneğini ise, İslamiyet'ten vermesi ilginçtir. İslamiyet'teki “beş büyük emir”den yalnızca birinin iyi görünüşte olduğunu ama aslında onun da kötü olduğunu ileri sürer. O büyük emirleri “yikanma (abdest), dua (namaz), oruç, zekât ve hac” diye sayıp, bunların içinden sadece zekâtı, “hakiki erdemli ve aynı zamanda dinî bir eğilimden ileri gelmesi dolayısıyla, insanî bir ödev olarak” nitelendirip diğerlerinden ayırır. Zekâta yaptığı o takdiri, “özgün

bir ihsan aracı olarak görülmeyi gerçekten de hak eder” diyerek önce iyice pekiştirir fakat hemen ardından onu da tenkit eder: “Ancak tam aksine, gerçek şudur ki, o da diğerlerinden ayrı bir yere konmayı hak etmez” der. Bunun sebebini de, zekâtın aslında “yoksullar adına Tanrı’ya sunulanların bir adak olarak”, başkalarından “zorla” alınmasını gösterir.

Görüldüğü gibi Kant’ın, yoksullara yardım olmakla kendisinin de beğendiği zekâta bile karşı çıkış sebeplerinden biri, “Tanrı’yı hoşnut etmek için bir araç” olmasıdır. Bu durumda, “iyi” bulduğu bir uygulamayı dinin faydalılığı hanesine yazmaktansa, “Allah rızası” kazanmak maksadını dolayı “kötü” bulması dikkat çekicidir. Hâlbuki bu durumun, Kant’ın ahlak anlayışındaki, insanlara hem “araç” hem de “amaç” olarak bakıp “saygı” gösterilmesi (Cevizci, 2012: 406) prensiplerine de uygun olduğu söylenebilir. Çünkü zekâta, Tanrı’yı hoşnut etmek amacı ile insanları hoşnut etmek amacı birbiriyle örtüşmektedir, yani insanların hoşnutluğu, Tanrı’nın hoşnutluğunu sağladığı için hem araç hem de amaç olmakta ve yoksul insanlar saygıyı da hak etmektedir. Fakat yukarıdaki “1.3.4. Kant’tan Bireyin Kendini Ödevlendirmesi Temelli Adalet” başlığı altında anlatıldığı gibi Kant, eylemlerde bir maksat gütmeyi de gayri ahlaki bulmaktadır. Oysaki Kant’ın ısrarla vurguladığı “maksime uygun olmak” da bir maksattır ve üstelik de sadece sıradan insanın değil, felsefe tarihi boyunca bütün filozofların, hatta Kant gibi liberal olan filozofların bile niteliklerinde mutabakat sağlayamadığı ahlaki bir maksattır.

Kant’ın zekât hakkındaki yorumunda da birtakım yanlışları görünmektedir. Öncelikle “zorla alınma” şeklinde bir genelleme yapması söz konusudur, hâlbuki içten gelen bir arzuyla fakirlere yardım eden, hatta onu Kant’ın arzuladığı manada bir “ödev” addeden dinli veya dinsiz insanlar her toplumda vardır ve o anlayıştaki insanların, dinî vecibeden dolayı zekâtı da seve seve veriyor olmaları tabiidir. Bu durumda Kant’ın seküler gözüyle bakıldığında da zekâtın, her bir insanın aklında olan ve töreleşmesini, yasalaşmasını istemesi gereken bir “maksim” anlayışına uygun olduğu görülür. Mademki akıllarda yerleşik a priori bir istek yasalaşmıştır, ortada insanın yapısına ters bir durum yok demektir. O hâlde, Kant’ın zekâta alakalı yorumları, kendisinin ahlak temelli ödev anlayışı bakımından da yanlıştır denilebilir. Şüphesiz ki, Allah tarafından “öbür dünya”da cezalandırılma veya İslamî esaslı bir devlet tarafından bu dünyada cezalandırılma korkusundan dolayı zekât veren insanlar da vardır. Fakat bu anlamda Kant’ın zekâtın zorla alınmasına karşı oluşu, bizzat kendisinin siyasî otoriteye tanıdığı yetkiyle tezat

teşkil etmektedir. Yukarıda kendi eserinden nakledildiği gibi, Kant da kralın kanun koyma yetkisini gerekli görmüş ama din esaslı kanun koymamasını istemiştir. Bilindiği gibi, yasaların da vatandaşları, uymazlarsa cezalandırarak zorlaması söz konusudur. Bu özellik, Kant'ın krallardan beklediği tamamen seküler yasalar için de geçerlidir.

İslamiyet'teki zekâtla alakalı yanlış yorumu ve tenkidi bir yana, Kant'ın yazdıklarından, genel anlamda dine karşı olduğu görülmektedir. Zaten biyografisi ve fikirleri hakkında geniş kapsamlı bir kitap yazmış olan Manfred Kuehn'in de (2011: 103) belirttiği gibi Kant, "din meselesinde muhalifti." Cemil Sena da (1976a: 113-114) o dönemdeki Almanya'da Kant'ın Aydınlanmacı görüşlerini destekleyenler olduğu gibi "Tanrı'ya ve ölmezliğe dair inançları yıkan" özellikte bulup karşı çıkanlar olduğunu, birçok üniversitede eserlerinin okunmasının yasaklandığını bildirmektedir. Takiyettin Mengüşoğlu (2014: 101-103) ise, Kant'ı "geçmişteki bazı filozoflar gibi dindar" olup da dini yüceltir tanıtmasına rağmen, Tanrı'nın bile insanı yönetemeyeceğini, bir araç olarak kullanamayacağını, insanın kendi başına bir amaç olduğunu söylemesiyle insana otonomi tanıdığı için, onun özel olarak Hristiyanlık'la da genel olarak dinlerle de arasında "büyük ayrılık" ortaya çıktığını söylemektedir. Mengüşoğlu, Kant'tan dindarca veya dini yüceltici türden beyan aktarmadığı için, o kanaate nerden vardığını çıkarmak zordur. Muhtemelen insanlardaki metafiziğe olan temayülü normal gören yaklaşımlarından veya Kuehn'in bahsettiği gençlik dönemindeki özelliğinden çıkarmış olabilir. Buna rağmen, onun bireye tam otonomi tanıyan görüşlerini, Mengüşoğlu da dinlerle "büyük ayrılık" diye kabul etmek zorunda kalmıştır. Esasen insanın inanıp inanmama şeklinde akli ve iradi bir otonomiye sahip olduğu, dinî bir yaklaşımla da söylenebilir. Fakat Kant'taki otonomi anlayışında, "Aydınlanma" gereği olarak, dinden tamamen uzak olmayı şart görmesi göz önünde bulundurulmalıdır. Din derken de, sadece din adamlarının anlattığı şeklini değil, dinin temel kitabının anlattıklarını da dışlayan bir tutumda olduğu, yukarıda verilen insanın kendi yerine düşünen bir kitabı olmaması tembihinden gayet net anlaşılmaktadır. Ayrıca Ahmet Cevizci de (2012: 396) bir eserinde, Kant'ın Aydınlanma dönemindeki saldırılar karşısında dini de ahlakı da korumaya çalıştığını söylediği hâlde, bir başka eserinde, Kant'ın "insan varlıklarının özgür olabilmelerinin tek yolu" olarak, "eylemlerinde birtakım doğal iyilerin peşine" düşmemelerini ve "Tanrı'nın koyduğu yasaya" itaat etmemelerini, "insanın ahlaki ödev ya da yükümlüklerinin bizzat kendisinin koymuş olduğu bir yasadan, bir ahlak yasasından" çıkmasını istediğini belirtmektedir

(Cevizci, 2014: 233). Bu durumda, hem Mengüsoğlu'nun hem de Cevizci'nin Kant'ı dinle alakalı yorumlamalarında bizzat kendileriyle çelişkiye düştükleri görülmektedir. Bu iki felsefeci akademisyenin yorumları, zamanla yaptıkları Kant okumalarından dolayı da değişmiş olabilir ki, böyle bir ihtimal Mengüsoğlu için daha da kuvvetlidir. Çünkü Mengüsoğlu'nun Kant'ın dine bakışını müspet gösterdiği eserin ilk baskısı 1949, menfi gösterdiği eserin ilk baskısı ise 1958 yılında yapılmıştır. Bu iki eser arasındaki görüş ve tarih farklılığından başka, Mengüsoğlu'nun *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi* isimli birinci eserinin ikinci baskısına yazdığı “İkinci Baskıya Önsöz”de, birinci baskıyla aradan geçen zamanda Kant hakkındaki bazı görüşlerinin değiştiğini, ona rağmen yeni görüşlerini yeni yazılarında kullanıp, bu kitabın müteakip baskıları için bir değişiklik yapmadığını söylemesi de dikkat çekicidir. Mengüsoğlu, kitabını değiştirmese de hangi görüşlerinin değiştiğini ilgili sayfalarda dipnot hâlinde belirtebilirdi. Onu da yapmadığı için hangi görüşlerinin değiştiğini kestirmek zordur ama en azından Kant'ın dindarlığı hakkındaki görüşünün değiştiği, daha sonraki tarihe ait *Felsefeye Giriş* isimli kitabıyla mukayese edildiğinde fark edilmektedir ki, o yorumu yukarıda verilmiştir. Esasen, “aydınlanma”yı bir süreklilik olarak gören Kant (1984b: 217), ileride daha başka aydınlanmaların da yaşanabileceği gerekçesiyle, hiçbir çağdaki kilisenin de parlamentonun da, çok önemli konularda bile olsa kendilerinden sonraki insanların, “bilgilerini genişletmemesi ve yanlışlarını düzeltmemesi ya da aydınlanmada ileri gitmemesi için herhangi bir anlaşılmaya” yönelmemesini şart görmüştür.

Şu da var ki, Kant'ın din muhalifliği hiçbir zaman Rousseau'nunki kadar olmamıştır. Modern Fransa'yı en çok etkilemiş Fransız düşünürlerinden biri olan Jean-Jacques Rousseau (2006: 199-210), esas olarak yeni bir insanlık dinine ihtiyaç olduğunu söylemiş; olmazsa başka dinlere hoşgörü gösteren dinleri hoşgörüye layık bulmuş ama öyle bir din de göstermemiştir. O durumda dinî inançların, vatandaşlık görevlerini engellememesi şartını koymuş ve Hristiyanlığın o özellikte olmadığını açıkça söylemiştir. Hatta Hristiyanlığın bazı özelliklerinden dolayı, “Gerçek Hristiyanlar, köle olmak için yaratılmışlardır” bile demiştir. Bu da, İhtilal sonrasındaki liberal Fransa'nın dinlere karşı çok menfi tutum takınmasının sebepleri arasında sayılabilir.

Kant ise sadece dine ve bütün numenlere değil, fenomenlere ait bilgilere de fazlaca itimat etmemiş, bu yüzden de hem teorik hem de pratik aklı eleştirmiştir. Nitekim Kuehn'in (2011: 90) naklettiğine göre öğrencilerine, “Benden felsefeyi değil felsefe yapmayı, salt

tekrar edilecek düşünceleri değil düşünmeyi öğreneceksiniz” demiş ve böylece “takipçiler” edinmekten kaçınmıştır. Zaten kendi fikirlerinde bile değişimler olduğunu görmüş olan dürüst bir insanın (Kant’ın dürüstlüğüne ona karşı olanlar da kabul etmektedir), öğrencilerine tembihi de bu olmalıdır. Kant’ın eserlerini, kronolojik bir sırayla incelemeye tabi tutan Heinz Heimsoeth (2012: 50-111), onun “Ben doğuştan araştırmacıyım, bilgiye karşı büyük bir susuzluğum var... Bir zamanlar bilgili olmanın, insanlığın bir onuru olduğuna inanıyordum. Bilgisiz halk takımını aşağı görüyordum. Rousseau benim gözümü açtı; bendeki aldatıcı üstünlük duygusu kayboldu; insanlara karşı saygı duymayı öğrendim” dediğini nakleder. Heimsoeth, ondaki birçok değişmeyi gösterir ve genellikle çok isabetli bulunan eleştirileriyle, ilgilendiği her alandaki bilinenleri en azından şüpheli duruma düşürdüğünü açıklar ve ona “Her şeyi kırıp dökken Kant” dendiğini söyler. Kant’ın (1984c: 64), “inanca bir yer sağlamak amacıyla bilgiyi yıkmak zorunda kaldım” demesi de, bilgi alanındaki “kırıp dökme”lerinin itirafı gibidir. Aynı ifadesini, “bilgiye bir yer sağlamak amacıyla inancı yıkmak zorunda kaldım” diye tersine çevirerek söylemiş olsaydı, inanç alanında yaptığı “kırıp dökme”lerinin itirafı denilebilirdi; çünkü o, her iki alanda da bol bol kırıp dökme yapmıştır.

1.6.1.4. Liberal Pozitivist Mill’de Dine Hürriyetçi Sekülerlik

John Stuart Mill, Auguste Comte’un “İnsan bilgisinin tek sağlam kaynağı gerçeklerin gözlemlenmesidir(...) Özel ya da genel bir gerçeğin betimlenmesine indirgenemeyen hiçbir önermenin gerçek, anlaşılabilir bir anlamı olamaz” demesini benimseyen bir pozitivisttir (Popper, 1989b: 265); öyle ki, Comte o düşüncelerini terk edip de mistisizmde karar kılınca araları açılmıştır (Sena, 1976b: 434). Bu itibarla, kendisinin dinî bir inancı olmadığı zaten bilinmektedir. Buna rağmen dinin yok edilmesi gibi bir telkinde bulunmaz ama devletin dinî bir aidiyet üstlenmesine karşı çıkar. Mill (2008: 36-45, 149) o doğrultudaki tavsiyelerini yaparken, önce devletin inanılmasını istediği tanrılara ve ahlaka inanmadığı için “kâfir” diye idam edilen Sokrates’in, aslında inançlı biri olduğu; yine devletçe istenmeyen Hristiyanlara işkence edenlerden birinin, sonradan Hristiyanlığın azizlerinden olan Paul (Pavlos) olduğu gibi tarihî olayları ve şahısları hatırlatır. Sonra da adeta Hume’un tutumuna itiraz edercesine din ve siyaset gibi konularda düşüncelerin doğruluğu veya yanlışlığı ekseninde düşünmemeyi, şöyle bir düşünce şu sebeplere dayanarak şu yazar veya kilise tarafından savunulmuştur, diye öğretmekle yetinilmesini tavsiye eder. Ona göre, eğitimde de o konularda sınav yaparken

öğrencinin ona inanıp inanmamasına bakmamalı, sadece konu edilen inanç ve düşünce sistemini bilip bilmediğine bakmalıdır. Bu duruma örnek olarak felsefede Kant ile Locke'un fikirleri işlenirken, öğrenciden ille de birinden yana olmak veya her ikisine de karşı olmak beklentisinde olunmayışını gösterir. "Devletin, uyuşmazlık olan konularda uyruklarının düşünce ve kararlarını etki altına almayı gözetken bütün girişimleri kötüdür" der.

1.6.1.5. Liberal ABD'de Din Hürriyetinde Zorlanan Sekülerlik

ABD'de din hürriyeti üzerine tartışmalar, yukarıda "1.6.1.1. Liberalizmin Kurucusu Locke'ta Dinî Referanslı Sekülerlik" başlığı altında verilen Locke'un *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* isimli eserindeki görüşlere bağlı kalınarak yapıldığı hâlde, çok farklı yorumlar ve onlara bağlı çok farklı talepler sebebiyle uzun süre çok gerilimli geçmiştir. Sadece Locke'un felsefesine bağlı olunduğu gibi, dinden kastın da sadece Hristiyanlık olduğu o tartışmalarda bazılarınca hürriyetin sadece Protestanlık için geçerlilik tanımaktan yana olunurken, bazıları tarafından Katoliklik içinde geçerlilik tanınması gibi farklı fikirlerin çok uzun bir süre tartışılması şeklinde enteresan bir durum yaşanmıştır. O süreçte göz önünde bulundurulananlar, sadece Protestan ve Katolik mezhepleri olmuş görünmektedir ama din adamları ile politikacıların bir hayli farklı yaklaşımları tam bir karmaşa oluşturmuştur. Daha koloniler döneminde başlayıp da bağımsızlıktan sonraki ABD'de on yıl süren o tartışmalardaki dinî cenahta, Püriten (dini daha basit, daha sade hâle getirmek isteyen), Congregation (Her bir dinî cemaati bağımsız sayan), Baptist (vaftizin çocuklara değil, bunun anlamını kavrayacak yaşa gelenlere uygulanmasını isteyen), Presbiteryan (Kilisenin yönetimini Protestan papazlarla meslekçe laik kimselerden karma bir kurulun yapmasını isteyen), Episkopal (piskoposlar topluluğunu Papalıktan üstün gören) gibi gruplar bulunuyordu. Bunlar arasında, sadece bir mezhebin resmen tanınmasının yanı sıra, bazı vergilerin doğrudan kiliseye ödenmesi gibi fikirleri savunanlar da bulunuyordu. Siyasî cenahta ise durum daha karmaşıktı. Dinî cenahtaki farklı fikirler burada da aynen tekrarlandığı gibi, onlara ilaveten iki mezhebin kilisesinin de tanınması ama ikincil durumdakilere memuriyet ve seçme-seçilme hakkı verilmemesi, bütün Hristiyanlara din özgürlüğü verilmesi, devletin dinî konularda hiçbir kanun çıkarmaması gibi fikirler de savunuluyordu. Ayrıca, bazı kesimler, vatandaşlar arasında da "kolonist" (herhangi bir koloniye kuruluşundan hemen sonra yerleşen şahıslar) ve "göçmen" (orası devletleştikten sonra gelen şahıslar) ayırımı yapıp, ilk kategoridekileri daha muteber tutmaya çalışıyor,

bazıları da itiraz ediyordu. Din özgürlüğü konusunda, göçmen kategorisindekilerin daha istekli olduğu görünüyordu. Bu meseleler bütün kolonilerde tartışılrsa da bazı kolonilerde diğerlerine kıyasla daha ılımlı bir düzeyde geçiyordu. Virginia, Kuzey Carolina ve Georgia bu ılımlılıkta dikkat çekiyorlardı. Bilhassa Virginia’da Jefferson ile Madison’ın başarıyla savunup kabul ettirdikleri din özgürlüğü, ABD’nin anayasasına önemli ölçüde ilham vermiştir (Adams ve Emmerich, ty.: 11-31).

Virginia Kanunnamesi’ne, “Dinini serbestçe icraya herkes aynı derecede hak sahibidir” hükmü konulabildiği hâlde, ABD’de din hürriyetinin kabul edilmesi, yine uzun tartışmalar neticesinde gerçekleşmiştir. Bu, öyle zorlu bir mücadeledir ki, ABD bağımsızlık hareketinin en önemli önderlerinden biri olup da “Bağımsızlık Bildirgesi”ni de yazmış olan Thomas Jefferson, kendisinin de dâhil olduğu din hürriyeti mücadelesini, “Giriştiğim en çetin mücadele” diye tanıtmıştır. Jefferson, ABD’nin üçüncü başkanı olduğu hâlde, mezar taşına başkanlığını da daha önce yaptığı dışişleri bakanlığını da katmadan, “Burada Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi’nin, din özgürlüğüne dair Virginia Kanunnamesi’nin yazarı ve Virginia Üniversitesi’nin babası Thomas Jefferson yatmaktadır” diye yazılmasını vasiyet etmiştir ve öyle de yazılmıştır (Nevins ve Commager, 2005: 109-110, 138). Bu anlatılanlar, ABD’de din hürriyetinin ne derece zorlukla kabul edildiğini göstermeye yeterli olmalıdır. O zorluklarla kabul edilen din hürriyeti, zamanla ABD’ye dünyanın dört bir tarafından gelen göçmenlerin dinleri için de geçerli tutulmuştur.

Sosyolog akademisyen Yasin Aktay (2015: 341-342), ABD’deki din hürriyeti konusunda, birçok laiklik analizlerinin hilafına ABD’deki, “doğası gereği görece özerk olan siyasî ve ekonomik inisiyatiflerin dini araçsal olarak kullandıkları” da düşünülmektedir, demekte ve dinin, ekonomi ile siyasetin işlevselliğini artırdığı ölçüde devlet tarafından teşvik edilen bir üst yapı olduğu şeklindeki “klasik Marksist” yoruma dikkat çekmektedir. Bu yorumu önemli bulan Aktay’ın, o doğrultudaki kendi tespitine göre de, ABD’nin kendine has laiklik uygulamalarında “toplumsal dinamikleri Weberci bir mantıkla ekonomik ve toplumsal kalkınma için rahat bırakmakla” çok şey kazandığını, belirtmektedir. Aktay, Amerikan toplumsal şartlarının o dönüştürücü özelliği sebebiyle farklı dinlerdeki hemen herkesin “Amerikan idealine daha iyi hizmet etme noktasında yarışmakta” olduklarını fakat “ortaya çıkan din biçimi”nin genellikle dinler arasındaki görünür farkın çok az olduğu ve dinî muhtevası bir hayli boşalmış, “sivil din” diye de tanımlanan “bir din

biçimi” hâline geldiğini; bu durumun, ABD’deki Protestanlık, Katoliklik, Mormonluk, hatta Müslümanlık için de geçerli olduğunu söylemektedir. Amerika’da din bahsinde son olarak belirtilmesi gereken bir husus da, 1805 ile 1859 yılları arasında yaşamış ve bir Fransız klasik liberal düşünür olan Alexis de Tocqueville’in (1944: 133) Amerika’ya yaptığı seyahatlerdeki tespitlerini anlattığı kitabında, “demokratik çağda” Hristiyanlığa inananların günden güne azalacağını söylemiş olduğudur.

1.6.1.6. Komünizmde Dini Tam Dışlayan Sekülerlik

Komünizmin din karşıtı oluşu, zaten liberal ülkelerde yapılan anti-komünist propaganda sebebiyle tahsilli-tahsilsiz nerdeyse herkes tarafından bilinmektedir. Buna rağmen, ideolojinin kurucusu olan iki filozof ile o ideolojiye mensup bir felsefeciden birkaç görüş aktarmakta fayda vardır.

Karl Marx (1976a: 68), “dinsel düşünüşün” bir “toplumsal ürün” olduğunu söylemiştir. Marx ve Engels (1976: 86-87) birlikte, Antik dönemin sonuna doğru eski dinlere karşı Hristiyanlığın zafer kazandığını, on sekizinci asırda ise Hristiyanlığın yerini “ilerleyen düşüncelere” bıraktığını, feodal yöneticilerin “o zaman devrimci olan burjuvaziye karşı son savaşını” verirken “bilinç özgürlüğü, din özgürlüğü düşünceleri”nin serbest piyasadan başka bir şey yapamadığını söylemiş ve bütün o zıtlıkların toplumun bir kesiminin diğerlerince sömürülmesinde birleştiğini söylemişlerdir. Kendilerinin savunduğu komünist devrimi ise, “Geleneksel mülkiyet düzeniyle en köklü kopuştur; eğer gelişmesinin akışı içinde geleneksel düşüncelerle en köklü biçimde bağlarını kırıyorsa, bunda şaşılacak hiçbir şey yoktur” diye tanıtmışlardır. Ayrıca Engels (1976b: 260-264), Marx ile birlikte işledikleri materyalist tarih anlayışını savunurken, devlet ideolojilerinin felsefe ve din şeklini aldıklarını söylemiş; “maddi yaşamdan en uzak olan dindir” demek suretiyle de materyalist bakışla lüzumsuz, hatta zararlı olduğunu ima etmiştir. Sözlerine devam eden Engels, dini, “henüz ağaç üzerinde yaşadıkları çok eski çağlarda, insanların, kendi doğalarına ve kendilerini kuşatan dış doğaya ilişkin en ilkel yanılgılarıyla dolu tasarımlarından doğmuş” göstermiştir. Ona göre, insanlar sosyal hayatta ilerleyip değişik devletler kurdukça dinde de farklılıklar oluşmuş, her devletin kendisine mahsus ulusal tanrıları olmuş, yıkılan devletin tanrıları da yok olmuştur. Yaşayan devletlerde ise ideolojiler gibi din de gelenekleşip tutucu olmuş, devletten

devlete değişiklikler geçirmesi ise, “sınıf ilişkilerinden, dolayısıyla insanlar arasındaki ekonomik ilişkilerden” ileri gelmiştir.

Marksist felsefeci Politzer de (1966: 91-93), Engels’in dini “eksik bilgiden doğmuş” göstermesini naklettikten sonra, materyalizmin nihaî zaferini “o bilgisizliği ortadan kaldırmaya” bağladığı ve diyalektik için kesin, mutlak, mukaddes hiçbir şeyin olmadığı şeklinde açıklama yapmıştır.

Şu da belirtilmeye değer ki: Marx’ın ve Engels’in bazı kısımları yukarıda verilen makalelerinin toplandığı *Din Üzerine* isimli kitapta, Hristiyanlığa ait örnekler vererek yaptıkları sınıf ve dolayısıyla ekonomik ilişkiler genellemesine İslamiyet uymamaktadır. Çünkü herkesçe bilindiğı gibi Hz. Muhammed, o zamanki Arap toplumunda “en asil” addedilen Kureyş kabilesinin “en muteber” ailelerinden birine mensuptu ve varlıklı bir kadın olan Hz. Hatice ile evlenmiş olmasından dolayı da zengindi. Bu konumdaki bir insanın, doğuştan gelen üstünlükleri iptal edip, herkesi eşitleyen; zenginlerin servetlerinden fakirlere mecburi bir pay ödeten, o paydan fazlasını da vermeye teşvik eden bir dini tebliğ etmesi, kendisine ve mensup olduğu sınıfa imtiyaz tanıyıcı bir özellikte gösterilemez, çünkü aksine var olan imtiyazı yok etmişlik gerçeğı aşikârdır. Fakat belirtildiğı gibi Marx ve Engels, asıl detaylı çalışmalarını Hristiyanlık üzerine yapmışlardır. Vardıkları hükümden çok emin olmalılar ki, genelleştirmekte herhangi bir mahzur görmemişlerdir. Bu genellemeye rağmen başta Hristiyanlık olmak üzere bir kısmından “kötü” örnekler veren Marx’ın (1976b: 21) Müslümanlar için sadece “kendini beğenmiş” şeklinde zorlama olduğu besbelli bir kusur yüklemesini burada belirtmekte fayda vardır.

Neticede komünizm için tereddütsüz söylenebilecek özellik, Batı modernitesinin dine karşı en açık tavır koyan ideolojisi oluşudur.

1.6.1.7. Nasyonalizmde Millete Özel Din Düşünen Sekülerlik

Alman nasyonalizminin kurucu teorisyenlerinden filozof Fichte, Almanların Tanrı tarafından seçilmiş olduğunu söylemiş ve “Alman idealizminin dini” diye yeni bir din düşünmüştür. İncil’de yer alan bölümlerden “Yahudi torunu” dediğı Aziz Pavlos’a ait kısımları kesinlikle reddetmiştir. İtalyan milliyetçilerinden filozof Giuseppe Mazzini de, mevcut dinleri beğenmeyip, “Yaratıcının gerçek peygamberleri” olarak milletleri

göstermiş ve İtalyanların bütün insanları kurtaracak “İleri Mesih” sıfatıyla çıkıp, Katoliklikte Protestanlığı da aşan reformlar yapmasını istemiştir (Baron, 2007: 60-75).

Netice olarak, Batı’da gelişen siyasî ideolojilerin, dinî hürriyetleri tanımak bakımından hiç de istekli olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu durum, güçsüz konumdaki vatandaşların inançlarına, güçlü konumdaki devletin müdahalesi olduğu için bir adaletsizliktir.

1.6.2. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Nasyonalist Benzerlik

Her bir insanın kendi etnisitesini üstün görmesinin başlangıcı tespit edilemeyecek kadar eski görünmektedir. Vahye dayandırılan dinler içindeyse o özelliği tek taşıyan din, sadece bir soya ait olan Yahudilik’tir. Tevrat’ta (1996: 7/6) onların Rab tarafından kendi özel halkı olarak seçilip kutsal kılındığı yazılıdır. Protestanlığın kurucusu Martin Luther ise, muhtemelen soyuyla övünen ilk Hristiyan din adamıdır. Bir Alman olan Luther, Katolik kilisesinin Germenlere haksızlık yaptığını ileri sürüyor ve “Efendi olmak için doğduk” diye övündükten sonra aldatılıp tiranların boyunduruğu altına sokulduklarından bahsediyordu (Şenel, 1998: 293).

Batı’da “millet”e vurgunun gördüğü rağbet, modernitede günden güne artmış, özellikle 1789 Fransız İhtilali’nden sonra ise, o zamana kadarki feodal yapıları gitgide dağıtıp, yerine “ulus-devlet” modelini getirmiştir. Bu yüzden de nasyonalizm, değişen ağırlıkta olmak üzere bütün siyasî ideolojilerin müşterek özelliği olmuştur. En fazla beynelmillelik iddiasındaki liberalizm ve sosyalizmde bile o ideolojinin etkisi küçümsenemeyecek ölçüdedir.

Fransız İhtilali’nden sonra yayınlanan liberal nitelikli “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi”nin üçüncü maddesi, “Her egemenliğin özü ilke olarak millettir. Hiçbir heyet, hiçbir fert, açıkça millettten gelmeyen herhangi bir otoriteyi kullanamaz” şeklindeydi (Ateş, 1997: 185). Böylece “millet” terimi yönetilenler için alabildiğine cazip gelmişti. İhtilal’den önce halktan biri konumunda olan Abbé de Sieyès (2013: 193-194), İhtilal’den sonra yayınladığı, 1789 tarihli “Üçüncü Sınıf Nedir” isimli kitapçığında, Fransa anayasasında reform yapma hakkına, sadece soyluluk unvanı olmayan sıradan insanların sahip olduğunu söylüyordu. Sieyès’e göre o sıradan insanlar, milletin “yirmide on dokuzunu” teşkil ediyordu ama o zamana kadar “hiçbir şey”di.

Milliyetçilik hakkında incelemeler yapmış bir yazar olan Taguieff'in (1998: 106) Fransa için söylediği; dinin önemini kaybettiği toplumda “millet”, farklılıkları “asimile edici” bir tutumla “kadir-i mutlak devletin yukarıdan” inşa etmesine göre hazırlanmış bir tasarıdır, şeklinde özetlenebilecek sözleri, bütünüyle Batı için de geçerliydi. O mantığa göre Batılı aydınlar, kendileri inanmayıp da beşerî bir kurgu diye nitelendirdikleri dinin yerine kendileri de beşerî bir kurgu olarak “ulus”u koyma çelişkisine düşmüşlerdir. İtalya birliği kurulduğunda ilk parlamentonun açılış konuşmasında Massimo d’Azeglio’nun “İtalya’yı yarattık, şimdi de İtalyanları yaratmalıyız” demesi, İkinci Polonya Cumhuriyeti’nin ilk başkanı Albay Pilsudski’nin “Devleti yaratan millet değil, milleti yaratan devlettir” demesi (Hobsbawm, 1995: 62) ve İtalya’daki faşist yönetimi kurmuş olan Mussolini’nin de (2011: 311) aynı ifadeyi tekrarlaması, hep o ulus-devletlerin birer millet inşa etmek mantığından kaynaklanmıştır.

Dinî mensubiyeti Protestan Hristiyan olan liberalizmin kurucusu Locke da mutlak monarşiye karşı çıkarken bütün Ortaçağ Avrupa’sında geçerli olan dinî ve siyasî tabiiyet bağı yerine, savunduğu çoğunlukçu ve doğal süreçte seküler yapılaşma tezine uygun olarak “insan” ve “ulus” kimliklerine vurgu yapmıştır. Bir monarka tartışmasız itaati köleliğe benzeten Locke (2007: 1), o itaatin bir insan için “kötü ve alçaltıcı” olduğunu söyledikten sonra, “Ulusumuzun cömert karakterine öylesine taban tabana zıttır ki, bırakınız bir İngiliz asilzadesini, sıradan bir İngiliz’in bile köleliği savunduğu düşünülemez” diyerek millî bir övünme payı çıkarmıştır. Oysaki o sözlerinin muhatabı olup da krala mutlaka itaati gerekli gören “Robert Filmer ve yandaşları” da İngiliz’dir. İngiltere’den İskoç asıllı liberal filozof Adam Smith’in (t.y.: 23-26) en ünlü kitabı, *Milletlerin Zenginliği* adını taşıyor ve bizzat kendisinin de açıkladığı gibi, ekonominin farklı milletlerde farklı bir sektöre ağırlık verilerek geliştiğini belirterek bir milletteki “gerçek zenginliği, yani toprakları ile emeğinin yıllık ürünü üzerindeki etkilerinin neler olduğunu göstermeye” çalışıyordu. Bu ifadelerdeki “millet” tabirinin “devlet” tabiri ile örtüştüğü bellidir. Yine bir İngiliz liberal filozof olan John Stuart Mill ise “kendisinden önceki liberal milliyetçiler gibi”, cumhuriyetçi vatandaşlık ile milliyet kavramını birleştiriyor, milleti aralarında bazen ortak dil, din gibi öğelerden, en çok da ortak tarihten doğan yakınlıkla izah ediyordu (Özkırımlı, 1999: 39).

Liberal ABD'nin ilk başkanı George Washington'ın 1797 yılında görevi bırakırken yaptığı "Ulusa Veda" konuşmasında, "Birleşin Amerikalı olun" demesi de (Nevins ve Commager, 2005: 134), bir millet inşa etme ifadesidir.

1864'teki "Birinci Enternasyonal'in Kuruluş Mesajı"nda "Bütün ülkelerin işçileri birleşin!" (Marx ve Engels, 1975: 23) diye çağrı yapacak kadar beynelmilellik iddiası ile hazırlanan komünist ideolojinin teorisyenliğinde, Karl Marx ile birlikte çalışmış olan Friedrich Engels'in, *Kapital* isimli kitabından dolayı Marx'ı överken milliyetini de övmesi hayli ilginçtir. Engels (1868: 174), adı geçen kitaptaki sermaye ve emek arasındaki ilişki izahının bilimsellik seviyesini, "ancak bir Alman'ın yapabileceği bir kavrayış ve kesinlik" diye nitelendirerek övmüştür. Engels'e (2000: 36-37) göre, "tüm modern toplumsal ilişkiler alanının açık-seçik ve bütünüyle görülebileceği bir yüksekliğe tırmanmak ilk kez bir Alman'a nasip olmuştur(...) Irkın kendisi de bir ekonomik etkendir".

SSCB'nin ilk lideri Lenin'in (1976: 202), "ulusların kendi kaderlerini tayin etmek istemeleri" lehinde konuşup, "1905 yılından sonra ulusal hareketlerin canlanması elbette ki bizim de ajitasyonumuzu coşturuyordu" deyip o isteğe olumlu yaklaşım ifadesi kullanması ve Stalin'in (1976: 275), güya SSCB'de Rusya haricindeki, "halkı Çarlık döneminde geri bırakılmış" yeni sosyalist ulus-devletleri düşünerek, onların iktisadî ve kültürel ilerlemelerinin, sadece Rus proletaryasının sürekli yardımında bulunmasıyla kolaylaşabileceğini söylemesi, yine nasyonalist etkilenmeyi göstermektedir. Daha sonra Stalin'in sözünü ettiği "Rus proletaryasının sürekli yardımı", birliğe dâhil ulus-devletlerdeki kolhozların ve kooperatiflerin üst yönetimine Rusların getirilmesi, kendi uluslarındaki fertleri ise emekçi durumunda bırakması şeklinde uygulanmıştır.

Liberal ABD ve sosyalist SSCB'deki nasyonalist yaklaşımları şöyle özetlemek mümkündür: Çok uzun bir süre ne ABD birleşen her kesimi ulus olarak Amerikalı görmüştür ne de SSCB bünyesindeki ulus-devletlerin kendi kaderlerini tayin hakkını gerçekten tanımıştır; ABD'de beyaz Anglo-Sakson Protestan (WASP) nasyonalizmi, SSCB'de ise Rus nasyonalizmi egemen konumda tutulmuştur.

Şüphesiz ki en aşırı örneği oluşturmasıyla tarihe en fazla dramatik sayfa kaydeden, Alman nasyonalizmidir. Alman milliyetçisi filozof Johann Gottfried von Herder, Anthony D. Smith'in (2004: 123) naklettiği şekliyle "Bütün insanlar milletimizden, edebiyatımızdan,

dilimizden söz etsinler, onlar bizimdir, onlar bizizdir, bu kadarı da kâfidir zaten” demiş olmakla, milleti tek anadil ve edebiyata dayandırmıştır. Çağdaşı bir diğer Alman milliyetçisi filozof olan Johann Gottlieb Fichte (2006: 321-329) ise, “aslı ulus” diye gösterdiği gerçek Alman olabilmek için, başka milletler gibi ölümlülüğe değil, ölümsüzlüğe inanmak, her şeyin özüne inmek, “Tanrısal hayata uygun bir felsefeye sahip” olup, bilimlerle de kendine has bakışla meşgul olmak şartlarını da koymuştur. Böylece ona göre “tinsellik, özgürlük ve ebediyen ilerleyiş”, Almanlığın dilden daha önemli özellikleridir. Bu telkinlerde bulunan Fichte, “Alman kanı onuru” iddiasında da bulunmuştur. Bahsedilen filozoflardan sonra yaşayıp Alman milliyetçiliğinin siyasî liderliğini yapmış olan Adolf Hitler de (2013: 471-476) kültür, bilim ve ırk temalarını birlikte vurgulamıştır. İnsanlık tarihinin başlangıcından beri, Ari ırkın bilim-teknikte üstün olduğu, gelecekte de bunun aynen devam edeceği görüşünü savunmuştur. İnsan ırklarını üçe ayıran Hitler, bunları “kültür yaratıcıları, kültür taşıyıcıları ve kültür yok edicileri” diye tanıtmıştır. Ona göre, tıpkı insanların evcil hayvanları hâkimiyet altına alıp teknik bir araç vazifesi gördürdüğü gibi, Ari ırk da kültür yaratıcısı “üstün-efendi ırk” olup, “aşağı-köle ırkları” hâkimiyeti altına alarak “kültür taşıyıcısı” olarak çalıştırmış, buna karşılık onların hayatını esirgemiştir. Yahudileri ise, “kültürleri yok eden ırk” ve “Ari ırkın en güçlü karşıtları” diye tanıtmıştır. Bu tasnifi yapan Hitler, Ari ırka bu özellikleri bilip, ona göre tutum takınmayı, en başta da “kendi saf kanını” muhafaza etmeyi tembihlemiştir.

Görüldüğü gibi başka ırktakileri hâkimiyet altına alıp çalıştırmaktan bahsetmesiyle en aşırı şekli Almanlarda görülmüş olan nasyonalizmin, diğer devletlerdeki çok daha hafif şekilleriyle tatbikinde bile, devlete temel teşkil ettiği ileri sürülen etnik grubun diğer gruplar üzerinde egemenliği gözetildiği için adaletten bahsetmek mümkün olmamaktadır. Bu gibi sebeplerden dolayı zamanla “ulus-devlet” anlayışı sorgulanır olmuşsa da, henüz ciddiye alınabilecek alternatif bir devlet modeli ortaya konulmuş değildir.

Ulus-devletin en güçlü temeli olan nasyonalizmin, dayanağı olan “millet” kavramında bile ülkeden ülkeye değişen göreceli birer tanımı bulunmaktadır. Onları, biri “vatan birliği” diğeri “dil birliği” olmak üzere iki gruba ayırmak yaygındır. Ancak özellikle dil birliği üzerinden kabullenen ülkelerdeki nasyonalistler, adeta sözleşmiş gibi içlerindeki farklı dilli etnisitedekiler “kendi kaderlerini tayin hakkı” davasına kalkıştıklarında, hemen

sadece vatan-devlet birliği esaslı millet anlayışını gündeme getirmekte ama sonra yine de dile dayalı ırkî köken tezinden vazgeçmemektedirler.

“Devletin bekası” için mahzurları, ırk esaslı millet anlayışına kıyasla az olduğu için, vatandaşlık esaslı şekliyle nasyonalizm, en liberal ülkelerde bile yaygınlaşmıştır. O durum, hâlen ABD’deki liberallerin genç siyahlardaki fakirlik ve ümitsizliğe karşı takındıkları tutumda açıkça görülür. Onlara yardım etmeye teşvik etmek için, “Onlar da insan” demektense, “Onlar da Amerikalı. Bir Amerikalının ümitsiz yaşamak zorunda olması çok rezil bir durumdur” demek, hem politik hem de ahlaki olarak çok daha ikna edici olmaktadır (Eagleton, 1996: 9).

Milliyetçiliğin yukarıdaki seyrine bakıldığında açıkça görülen, liberal akademisyen Mustafa Erdoğan’ın da (1999: 40-47) kabullendiğı gibi, “Avrupa’da milliyetçiliğin ortaya çıkışı liberal temalarla atbaşı gitmiştir” şeklinde ifade edilebilecek bir durumun olduğudur. Fakat Erdoğan, bu kabullenmesinin ardından, liberalizmdeki milliyetçiliğin önceleri halk egemenliği kastı taşıyıp, “otokratik ve baskıcı” çok uluslu imparatorluklara ve sömürgeciliklere karşı olup da hükümetin hem anayasa hem de temsili manada ulusun kendini yönetmesi demek olduğunu söylemektedir. Liberal anlayışta insanlığın uluslara bölünmesi hâlinde dışlayıcı değil, karşılıklı anlayış ve işbirliği yanlısı tutumun hâkim olduğunu ama esasta ulusal egemenliğin de ulusal kendi kaderini tayinin de kendi başına insanî değer olamayacağını, bunların ancak bireysel kendi kaderini tayin maksadı güdüldüğünde değer olabileceğini ifade etmektedir. İdeoloji olarak milliyetçiliğı ise ulusun birlik ve çıkarlarını, bütün “bireysel ve insanî mülahazaların” üstünde tutan “normatif bir siyasî doktrin” olmakla “patolojik ve tehlikeli” göstermektedir. Erdoğan’ın buradaki bazı yorumları yanlış görünmektedir. Şöyle ki: John Locke’un İngiliz kimliğine bazı üstün meziyetler vermesinin, Adam Smith’in milletlerin zenginliğinden bahsederken milleti devletle birlikte düşünmesinin, John Stuart Mill’in milleti dil, din gibi yakınlıklara dayandırmasının başka etnisitelerden olanları tahrik etmeyeceğı düşünülemez ve zaten o tahrik dünya çapında olmuştur. John Locke, Adam Smith ve John Stuart Mill’in o düşüncede olması kötü değilse, başka “millet”lerdeki insanların o düşüncede olması neden kötüdür?

1.6.3. Liberalizmle Sosyalizmdeki Materyalist Benzerlik

Materyalizm, her türlü gerçekliğin özünü ve temelini maddede gören, maddeden başka hiçbir tözün bulunmadığını kabullenen, ahlak felsefesinde ise yalnızca faydalı ve haz verici şeyleri ulaşmaya değer bulan, kendi başına varolan bağımsız bir değerler alanını kabul etmeyen dünya görüşüdür (Akarsu, 1998: 144). Machiavelli'den başlamak üzere ilk modernler materyalisttir ve genellikle empirist veya rasyonalisttirler ve gerçekte varolanın sadece madde olduğunu kabullenmekle, insanın bilgisi dâhil her türlü zihnî faaliyetinin de maddî nesneleri algılamasıyla oluştuğunu kabullenirler (Tannenbaum ve Schultz, 2006: 10). Yukarıdaki “1.2.2. Liberal Felsefenin Metodolojik Temelleri” başlığı altında anlatıldığı gibi liberalizmde hâkim felsefî yöntem materyalizmse de liberaller arasında Tanrı'ya inananlar da (deistler) vardır. Hatta bir dine inanlar da vardır fakat yukarıdaki “1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Seküler Benzerlik” başlığı altında özetlenen fikirlerinden anlaşılacağı gibi, o inançlarında bile “deist” yorum hâkimdir. Asıl fikir üretmeleri de materyalizme uygun olarak maddiyatla bağlantılıdır.

Liberalizmin dindar bilinen kurucusu John Locke (2000: 133-137) bile, doğuştan gelen ide olmadığını, insanın zihnini önceden yazılmış hiçbir şey bulunmayan boş bir levha (*tabula rasa*) gibi düşünmek gerektiğini, zihnindeki bütün idelerin duyumlarından gelen yansımalarla oluştuğunu, bunun da tek izahının “deneyim” olduğunu savunmaktadır. Tüm bilgilerin deneyle (tecrübeyle) kazanıldığını, onlara ise iç ve dış olmak üzere iki türden duyumların aracılık ettiğini söylemektedir. Locke'a göre zihinler, ancak duyumsanan çeşitlilikte yalın ideler üretmektedir.

Locke'un o fikirlerini David Hume da sürdürmüştür. Hume (1976: 14), sınırsız hürriyete sahip olduğu sanılan düşüncelerin bile, dış ve iç duyular tarafından sınırlandırılmış olduğu görüşündedir. O doğrultuda fikir beyan ederken, “altın dağ” ve “erdemli at” tasavvur edildiğinde, ilkinde birbirinden ayrı hâlde gözle görülen altın ile dağın birleştirildiğini, ikincisinde ise gözle görülen at ile iç duyularla fark edilen erdem in birleştirildiğini belirtmiştir.

İç duyumlara oldukça kısıtlı yer veren Locke'un en fazla dikkate aldığı, herkesçe algılandığı ve denenebildiği için dış duyumlardır. Liberalizmin başlatıcısı, o yaklaşımla kendisinden önceki bazı filozoflarda da görülen materyalizm için daha güçlü sayılan felsefî bir yol açmıştır. Ondan sonraki liberal düşünürlerin de takip ettikleri o yol,

sosyalist-komünist filozoflarca da izlenmiş, hatta yazdıklarından anlaşıldığına göre materyalist özelliği daha da keskinleştirilmiştir.

Karl Marx'ın (2011: 28-29) kendi diyalektik anlayışını Hegel'inkiyle mukayese ederek tanıtışında, “Benim diyalektik yöntemim, temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır” demesi dikkat çekicidir. Marx, o karşıtlığı açıklarken, Hegelin düşünme sürecini “idea” adı altında maddî gerçek evrenin biçimlendiricisi (demiurgos) pozisyonundaki bağımsız bir “gizemli” özneye dönüştürdüğünü; kendisinin ise tam tersine, “düşünsel olanı (*das ideelle*)” maddî olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçimi olarak gördüğünü bildirmiştir. Bu açıklamada “dış duyumlar”a önem veren John Locke ile büyük ölçüde benzerlik fark edilmektedir.

Sosyalist ideolojinin kuruluşunda ismi Marx'la beraber anılan ve kendini “Marx gibi bir adamla kırk yıl beraber çalışmış” diye tanıtan Friedrich Engels (2000: 25-29, 38), “modern” materyalizmin, ilk önce İngiliz filozoflardan Thomas Hobbes, sonra da John Locke tarafından işlendiğini söylemektedir. Hobbes'un siyaseten bir mutlakiyetçi olduğunu söyleyen Engels, Locke'u ise “dinde ve politikada sınıf uzlaşmasının çocuğuydu” diye tanıtmaktadır. Onunla başlayan “İngiliz deist materyalistler” ile onların Fransız izleyicilerini, “burjuvazinin gerçek filozofları” diye tanıtmaktadır. Onlarda eksik olan diyalektiğin Alman filozof Hegel tarafından eklendiğini, “tarihî materyalizm”in kâşifinin ise Marx olduğunu belirtmektedir.

Macar kökenli bir Fransız vatandaşı olan Marksist felsefeci Georges Politzer de (1966: 13-195) komünistlik ile liberalizmin materyalizmde ortak olduğunu söylemekte, Marksizm'in temelini materyalist felsefe olduğunu belirtmekte, materyalizmin de İngiltere'nin çocuğu olduğunu ve Bacon'a dayandığını fakat Bacon'un felsefedeki a priori görüşe yaptığı itirazları ispatlayamadığını, o tezi deneyci bir yaklaşımla ispata girişenin de İngiliz filozof John Locke olduğunu, Locke'un fikirleri Fransa'ya ve Almanya'ya ulaştığında ondaki materyalizmin Marx ve Engels tarafından daha da ilerletilip “diyalektik materyalizm” şeklinde bir bilim kurulduğunu ve yine onlar tarafından, sınıfların ilk oluşmaya başladığı zamana bağlanarak, “tarihî materyalizm” olarak temellendirildiğini anlatmaktadır. Politzer'e göre, liberallerin materyalizmi bazı yönleriyle idealizme meyleder şekilde agnostiktir. Bunu, liberal filozof Hume'un,

zihnimizin nasıl bilgi edindiği meselesinde maddeye bağıllığı esas almasına rağmen, maddeye bağlı olmayan etkenlerin de olabilirliği ihtimalinden bahsedip zihnimizin doğrudan doğruya kendi faaliyeti veya görülmediği için bizce meçhul olan bir ruhun faaliyeti veya da bizim için şimdilik meçhul olan bir sebepten olabileceği şeklindeki ifadelerine bağlamaktadır. Sosyalist felsefeyi ise, ruh ve Tanrı gibi zaman ve mekân dışı bir varlığın mevcudiyetini reddetmesiyle, “hem düşünce alanında hem de aksiyon alanında” materyalist olmakta daha tutarlı bulmaktadır. Politzer’in bu açıklamalarında sosyalizmin liberalizme kıyasla daha katı materyalist olduğu anlaşılmaktadır.

Sosyalist rejimin tatbikini yapan Lenin’in (1976: 324), bilinçli komünist olmaları için gençlere, Plehanov’un “soyut bir gerçek yoktur, her gerçek ancak somut olabilir” şeklindeki yorumlamasıyla diyalektik mantığa bağıllığı telkin etmesi de; Locke ve Hume’un yukarıda verilen “soyut olan varsa bile dikkate alınmasına gerek yok” kabilinden sözlerine kıyasla sosyalizmin, materyalizmde daha katı olduğunu göstermektedir. Bu fark da, yukarıdaki “1.2.2. Liberal Felsefenin Metodolojik Temelleri” başlığı altında açıklandığı gibi, liberalizmdeki materyalist anlatımın, “metodolojik” türden olmasından doğuyor görünmektedir.

1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve Adalet Vaadi Benzerliği

Liberalizmle sosyalizm arasında görülen en bariz farklılık, birincisinin mülkiyette bireyci, ikincisinin ise teoride kolektivist ama bir aşama dönemi olarak “proletarya diktatörlüğü” tarafından yönetilmekle, pratikte devletçi olmasıdır. Birbirinin amansız düşmanları olmasına sebep olan bu zıtlığa rağmen, birçokları için şaşırtıcı olabilecek iktisadî bir müştereklikleri vardır ki o da, her ikisinin de varlığını ve başarısını kapitalistlere bağlamasıdır.

Esasen liberalizm ile sosyalizm, aynı sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel değişme sürecinde ortaya çıkmışlardır. O değişmenin en göze çarpan yapılaşması da, bünyesinde meslekî bakımdan çeşitli sınıflar barındıran yeni bir sosyal yapılaşma olan şehirlileşme ve sanayileşmedir. Zaten sanayi patronu ile sanayi emekçilerinin konum zıtlıklarına rağmen, aynı sosyo-ekonomik muhitte bulunması ve aynı maddî meselelerle ilgilenmesi tabiidir. Nitekim Marx ve Engels dâhil olmak üzere sosyalistlerin birçoğu da kendi ideolojilerini “burjuva ideolojisi” denilen kapitalizmden sonraki aşama diye görmüşlerdir. Sosyalist ideolojinin, o zamanlar ekonomik açıdan gelişmeye başlamış olan

Almanya’da geliştirilmesi, “Birinci Enternasyonal”ın ise, oldukça gelişip kapitalizmin beşiği hâline gelmiş olan İngiltere’nin en önemli şehri olan Londra’da başlatılması, bu açıdan da bir anlam taşıyor olmalıdır. Bu iki sınıf arasındaki, dolayısıyla liberalizmle sosyalizm arasındaki en bariz müştereklik de ihtilaf da sermaye ve emek temellidir. Birincisi sermayeyi-sermayedarı emeğe-emekçiye karşı üstün konumda tutarken ikincisi tam tersini yapar.

Karl Marx (2011: 26), ünlü kitabı *Kapital*’ın ilk cildindeki “Almanca İkinci Basımın Sonsöz”ünde, eserini liberal düşünürlerden Adam Smith ve David Ricardo’nun öğretilerinin “zorunlu devamı” gösteren N. Sieber isimli bir Rus ekonomi politik profesörünün kitabını, “değerli kitap” diyerek övmüştür. Bu tutumundan, “devam” olma hâlini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fakat o kabullenme, Smith ve Ricardo ile tamamen aynı bakış açısına sahip olduğu anlamında değildir. Onların kurduğu “artık değer” teorisinde Marx (2011: 49-51), emeği daha çok yücelten yorumlarıyla onlardan ayrılır. Kitabına, metanın kullanım değeri ve değerın özü üzerinde fikir beyan ederek başlar. “Kapitalist üretim tarzının” hâkimiyetindeki toplumlarda zenginliğin “muazzam bir meta birikimi” şeklinde tezahür ettiğini söyler. Marx da Smith gibi, metaların değerini tüketim ve mübadele esaslarına göre ele alır ve bir metanın yararlılığının onun kullanım değerini oluşturduğunu söyler; sonra da metaların mübadelesinde, kullanım değeri yerine çok veya az bulunuşuna göre farklılıklar gözetildiğinden bahseder. Buna örnek olarak buğdayı ele alan Marx, kullanım değeri yüksek olan bir meta olarak belli bir miktar buğdayın, kullanım değeri düşük olan kundura boyası ve altın gibi metalarla değişiminde, kullanım değeri az olan lehine bir uygulama olduğunu, söyler.

Emek konusunda ise önce zaman mefhumunu dikkate alıp, çocukların bile tahammül edilemez sürelerde çalıştırıldıklarından bahseden Marx’ın (2011: 243-270) bu konuda gösterdiği belge, İngiltere’de 1863 yılındaki bir komisyon üyesinin raporudur. Çalışanlarla yüz yüze hazırlanmış o rapora göre, konuşulan işçilerden 270’i on sekiz yaşın altında, 40’ı on yaşın altındadır ki bunlardan 10’u sekiz, 5’i ise altı yaşındadır. Manchester’daki bir fabrikanın yöneticisi, işyerinde günde on buçuk saat yemek yemeden çalışıldığını iftihar ederek anlatmıştır. Bir başka fabrikada günde on altı saat çalışan yedi yaşındaki bir çocuğun annesi ise, oğlunu karlı günlerde işyerine sırtında getirip götürdüğünü, hiçbir zaman yemek molası verilmediği için oğlu tezgâhın başında ayakta çalışırken, kendisinin diz çöküp onu beslediğini anlatmıştır. Marx, sadece İngiltere’den

değil Almanya dâhil Avrupa'nın birçok ülkesinden benzer acı misaller vermektedir. Norveç'te altı yaşındaki çocukların iş için "ehil" kabul edildikleri, Hollanda'da fakirler yurdunda kalan dört yaşındaki bir çocuğun çalıştırıldığı gibi çok acıklı misaller vermektedir. Marx (2011: 293-295), emek gücünün kapitaliste satılıyor olmasıyla metalaştığına dikkat çekerek, emekçinin fazla çalışmasının kapitaliste önemli bir "artık değer" oluşturduğunu söylemektedir. Marx (2011: 404-414) liberal ülkelerdeki makineleşmeyle gelen iki probleme de dikkat çekmektedir: Sanayide makineleşme ile birlikte, eskisine kıyasla kısa zamanda daha çok üretim yapılmasıyla emeğe talebin de emeğin para değerinin de azaldığını, işsizlerin ise çoğaldığını anlatmaktadır ki, bu da zaten ucuzlamış olan emeği, kapitaliste daha da ucuza satacak işsizlerin çoğalması demektir. Marx'ın bu değerlendirmeleriyle ulaştığı hüküm, kapitalistin elinden özel mülkiyeti alıp işçi sınıfının yönetiminde toplumsal ortaklık kurmaktır.

Her ikisi de iktisatçı olan Wolf ile Resnick'in (2016: 172) belirttikleri gibi, üretim sisteminin, toplumu "sömürenler ve sömürülenler" diye ikiye böldüğü görüşünde olan Marx, ona çare olarak düşündüğü ortaklığa "komünizm" ismini vermiştir; o ismi ise, toplumlarındaki zenginliğin eşitsiz bölüşümü ile demokratik olmayan iktidar bölüşümleri sebebiyle ayrışmalar oluştuğu şeklinde fikirler işleyen toplum eleştirmenlerinden almıştır. İtalyan Sosyalist düşünürlerden Antonio Gramsci de (2007: 64-65) o kapitalist üretim durumunu, "servet üretimi her gün biraz daha toplumsallaştığı hâlde servetin özel mülkiyet hâlinde oluşu" şeklinde, kısmen isabetli görülebilir bir ifade ile özetlemiş ama arkasından mensubu olduğu ideolojiye uygun olarak "mülk sahibi olması mümkün olmayanlara" en önemli yol olarak "maddî güçlerin ele geçirilmesi" tavsiyesinde bulunmuştur.

Marx'ın ve Gramsci'nin ifadeleriyle aktarılan ve sosyalizmin esasını teşkil eden o fikir, bir hayli fazla itiraza layık görünmektedir. Çünkü kendi ihtirasları için muhtaçları asla mazur görülemeyecek şekilde zalimane kullanmanın dışında, kapitalistin üretim-pazarlama safhalarında yeni teknolojik imkânları takip etmesi, riskli yatırımlar yapması, farklı piyasalarda Ar-Ge çalışmaları yapması suretiyle, çok uzun bir süre şahsî emek de masraf da harcadığı şeklinde masumane ve cesurane gayretleri olduğu da bir gerçektir. Bu gibi sebeplerle servetlerinin bir sınıf veya devlet tarafından müsadere edilmesi de adilane olmasa gerektir. Güç ve adalet temelli o problemlere daha başka yollardan ve daha adil çözüm yolları aramak, daha doğru olmalıdır. Zaten, kolektivist esaslı

kurumlaşmanın yeterli randımanı vermediği, Marx'ın telkin ettiği sosyalist sistemin tatbikinde görülmüştür ki, o durum aşağıda örnekleriyle anlatılacaktır.

Marx'ın kendi yazdıklarından, ilgili bölümü yukarıda verilen Adam Smith ve David Ricardo'nun devamı olmayı kabullenmesi şeklindeki yaklaşımı, arkadaşı Engels'te de görülür. Engels (2000: 27-36), liberal düşünür Smith'i, ekonomide devletin aktif müdahalesinden yana olan “merkantilistlerin üstesinden geldiği” için över. Onun bu başarısını “katışıksız bir düşünce zaferi” sayar ve “gerçekte Aslan Yürekli Rişar ve Philip Augustus, Haçlılara karşıacakları yerde özgür ticareti başlatsalardı beş yüz yıllık sefillikten ve budalalıktan kurtulmuş olurduk” diye hüküm verir. Bu şekilde kapitalist gelişmeyi savunan komünist Engels'e göre politik güç, ekonomik bakımdan etkili olduğu için o gelişmenin akabinde “proleter diktatörlüğü” kurmak gerekir; çünkü toplum tarihinin belirleyici ana etkeni ekonomik ilişkilerdir ki, o ilişkiler sınıflara bölünmeyi, egemenlik-kulluk ilişkilerini, devleti, siyaseti ve hukuku da belirlemektedir.

Yukarıdaki veriliş sırasına göre Politzer, Marx, Gramsci ve Engels'in izahlarında, sosyalist düşüncenin kapitalizmin peşi sıra kurulup geliştiğini kabullendikleri açıkça bellidir. Hâliyle aynı ardışıklık, o ideolojilerin siyasî rejim hâlinde tatbiklerinde de söz konusu olur. O bakışta sosyalist düşünürler arasında tam denilebilecek ölçüde geniş katılımlı bir mutabakat varsa da, kapitalizmin sosyalizme giden yolda mutlaka gereken bir aşama olmadığı da bazı sosyalist düşünürlerce ifade edilmiştir. Bu da sosyalist teorideki önemli bir ihtilaftır.

Komünist rejimin kurucusu Lenin ile Kızıl Ordu'nun kurucusu Troçki'nin yaklaşımları o ihtilafa örnektir. Lenin (1976: 46), 1905 ile 1907 yılları arasındaki yazılarında, devrimci faaliyetlerini anlatırken, Troçki'nin menşeviklerle işbirliği yaptığından bahsetmekte, Troçki devrimin burjuva karakterini inkâr etmektedir ve sosyalist devrime geçilmesinde herhangi bir fikre sahip değildir, demektedir. Yine Lenin (2012: 89-90), 1917 yılının 24 Eylül tarihli *Raboçi Put* dergisinin onuncu sayısında yayınlanan makalesinde, Marx'ın, kapitalist toplum ile komünist toplum arasında birbirine devrimci bir dönüşüm olduğundan bahsettiğini, bunu da proletarya ile burjuvazinin birbiriyle uzlaşmaz çıkarlarına dayandığını söylemektedir. Lenin'e göre kendi makalesinin yazıldığı zamanki durum, “kapitalist toplum” ile “komünist toplum” arasında bir ara dönem olan “proletarya diktatörlüğü” dönemidir. Lenin'in belirtilen tarihli makalesi, Rusya'daki

Şubat devriminden yaklaşık yedi ay sonraya, Ekim devriminden ise bir ay önceye tekabül etmektedir.

Gerçekten de Troçki, Marx'ın fikirlerinin özüne bağlı olsa da, komünizme geçişin burjuva kapitalizminden sonraki birtakım aşamalarla gerçekleşeceğini kabul etmemektedir. Troçki'ye (1976: 16, 45) göre o görüş, Marx'ın “şartlı ve sınırlı kavramını, mutlak ve tarih üstü bir kanun hâline sokmak ve sonra da, proletarya partisinin taktiklerini kurmaya çalışmak”tır. Bu izahlarından birkaç sayfa sonra çok kesin ifadelerle, “Burjuva ve proletarya devrimleri arasında yıllar geçmesi doğru değildir. İktidara giden yolun, illaki burjuva demokrasisinden geçmesi doğru değildir” demektedir. Bir başka eserinde ise Troçki (2006: 66-68), Marx'ın yeni toplumun ilk aşamasına “komünizmin alt aşaması” adını verdiğini, onun da ekonomik gelişim bakımından en gelişmiş kapitalist toplumdan daha üstün bir konumu kastettiğini söylemektedir. Marx'ın Rusya'yı çok geride gördüğünü, bu yüzden de toplumsal devrimi Fransızların başlatacağı, Almanların sürdüreceği ve nihayet İngilizlerin tamamlayacağı şeklindeki beklentisini nakletmektedir. O mantıkla Lenin'in, Sovyetler Birliğindeki sosyalizmi, komünizmin alt basamağı kabul etmesinin yanlış olduğunu, çünkü ekonomik bakımdan Marx'ın saydığı ülkelerin çok gerisinde bulunduklarını kaydetmekte ve proleter devrimin Rusya'da gerçekleşmesiyle Marx'ın o tahminin yanlış çıkmasından hareketle Troçki, komünizme geçişte aşamalar yaşanmasına ihtiyaç olmadığını savunmaktadır. Hatta Troçki'ye göre, devrimden sonraki iktidar ve serveti ellerinde toplayan bürokrasinin, o gücü ellerinden alacak öyle bir evrimi kabul etmesini beklemek, çok yüzeysel bir düşünce olur ve bu yüzden de o bürokrasiyle mücadele etmekten başka çıkar yol yoktur.

Troçki'nin o fikirlerinde şüphesiz ki, hak verilebilecek yönler vardır ama verilemeyecek yönler daha çok görünmektedir. Haklı olduğu yön, gerçekten de Marx'ın beklediğinin aksine gelişmiş kapitalist ülkelerde sosyalist devrim yapılmamış, ekonomisi pek gelişmemiş olan Rusya'da yapılmış olmasıdır. Hatta Çin, Vietnam, Laos, Kuzey Kore ve Küba gibi sosyalist ülkeler için de aynı durum geçerli olduğu için, o durumu bütün sosyalist ülkeler için kabul etmek gerekir. Fakat denilebilir ki Marx, sanayileşme ile ekonomik kalkınmayı liberalizmle mümkün görmekle isabet kaybetmiştir. Çünkü ismi zikredilen sosyalist ülkeler, devrimden sonraki sanayileşmelerinde, kendi eski durumlarına nispetle bazı küçümsenmeyecek ilerlemeler kaydetmişler fakat o ilerlemeler, Batılı liberal ülkelere kıyasla önemsiz kalmıştır. Esasen devrimden sonra hem

devletleştirilecek veya halkın ortaklığına bırakılacak önemli bir mülkiyet yoktu hem de yönetimdeki insanlarda üretimi nitelik ve nicelik bakımlarından artırmaya uygun motive edici bir tutum yoktu.

O bakımlardan bir yakınma, Varşova Paktı üyesi olan Yugoslavya’da başbakan yardımcılığı yapmış olan Milovan Djilas’ta da görülür. SSCB ve diğer komünist ülkelerde “her şey; Lenin, Stalin, Troçki ve Bucharin gibi namlıların kehanetlerinden çok daha başka şekilde tecelli etmiştir”, diyen Djilas (1974: 61-62), devletin kısa sürede kalkacağı ümidine rağmen, hayat seviyesini daha da düşürecek kadar baskıcılığının arttığını söylemiştir. Djilas’ın tespitlerine göre, 1936 yılında yeni anayasa kabul edildiğinde Stalin, eski rejimin bütün sınıf farklılıklarının tarihe karıştığına hükmederek, “istismarcı sınıf”ın ortadan kalktığını söylediği hâlde, tarihin daha önce hiç görmediği bir “yeni sınıf” doğmuştur. O sınıf, her türlü imtiyaza sahip olan “siyasî bürokrasi”dir.

Sosyalist Doğu Almanyalı bir entelektüel iken liberal Batı Almanya’ya geçmeyi başarmış olan Rudolf Bahro (1990: 49-51), birçok görüşüne katıldığı anlaşılan Troçki için, bir zamanlar “Nazi ajanı” ithamı yapıldığını söylemiştir. Ayrıca Lenin’in *Devlet ve Devrim* isimli kitabının okullarda ders kitabı olmasına ve o kitapta hiçbir görevlinin bir işçiden daha fazla ücret almaması gerektiği savunulmasına rağmen, devlet yöneticileri ve işçilerin ücretleri arasında çok büyük farklar oluştuğunu söylemiştir. O minvalde olmak üzere, Komünist Partisi yöneticilerinin rahat geçebildikleri özel yollar, başka yerlerde bulunmayan lüks tüketim mallarını satın alabildikleri özel mağazalar, tedavileri için özel hastaneler ve tatillerini geçirmek için özel oteller olduğunu anlatmıştır. O durumda, sosyalist yönetimi de mücadele edilmeye layık gören Troçki haklı olmuştur.

Djilas ve Bahro’nun şikâyetlerinin benzerleri, komünist dönemdeki Çekoslovakya’nın entelektüellerinden olup da liberal sisteme geçildikten sonraki ilk seçimde devlet başkanı olan Vaclav Havel tarafından da ifade edilmiştir. Havel (1990: 15), onlara ilaveten komünistlikteki aşırı eşitlikçi anlayışın, çalışanların liyakatlerine göre hak ettiklerini almasını engellediğini belirtmiş; onun da “insanın icat etme zenginliği, girişimcilik hevesi gibi ekonominin bütün doğal güçleri”ni dışladığı tespitlerinde bulunmuştur.

Havel’in bahsettiği aşırı eşitlikçilikten dert yanma, SSCB’nin son lideri Mihail Gorbaçov’un (1988: 179) yüzüne karşı bile yapılmıştır ki, bunu bizzat kendisi söylemektedir: Ülkedeki en kaliteli araba lastiklerini üreten fabrikayı ziyarete gittiğinde,

Çalışanlardan biri o kaliteli imalatlarına rağmen düşük kalitede üretim yapan fabrikaların çalışanlarıyla aynı creti aldıklarından yakınmıştır.

Sistemdeki st yönetimin, komünizmin gerçekleşmesini istediği nihaî düzeni engelleyeceği yönündeki tahmini doğru çıkmış olsa da, Troçki'nin tavsiye ettiği "sürekli devrim", istikrarsız bir düzen demektir ki, kitlelerin arzuladığı huzurlu hayat beklentisinden oldukça uzaktır. Neticede Marx'ın da Lenin'in de Troçki'nin de müşterek yanılığı olarak, Varşova Paktı halkları sosyalist sistemden sonra komünal bir sistem kurmamış, liberal doğrultuda bir devrim yapmışlardır. Fakat bu durumun, liberalizmin bağrındaki kapitalizmin tercih edildiği anlamına gelmediği, kapitalizmin en güçlü olduğu ABD'nin eski başkanlarından Richard Nixon tarafından bile ifade edilmiştir. Nixon (1993: 35), eski Varşova Paktı lkelerindeki halklar için, "kapitalizmi sevdiği için değil ama komünizmden nefret ettiği için özgürlüğü seçtiklerini asla unutmamalıyız" demiştir ki, o cmler tarihî bir gerçeğin ifadesidir.

Hrriyetiliğiyle sevimli bir çehreye sahip olan liberalizmin özündeki o ihtiraslı çirkin kapitalist ruhu, ağdaş liberal düşünürlerden Michael J. Sandel da (2016: 141-145, 163-169) eleştirmiş ve arkadaşlık, onur, sevgi gibi parayla satın alınamayacak şeylerin de olduğunu hatırlatmıştır.

Sosyalizme yönelik yukarıdaki eleştirilere rağmen, liberal ülkelerdeki kapitalizmin ezdiği kitlelerin ücret artışları, iş güvenlikleri, çalışma saatlerinin makul seviyelere çekilmesi ve birtakım sosyal güvenlik hakları elde etmelerinde büyük faydası olduğu inkâr edilemez. Zira o sonuçların çoğu, sosyalist görüşteki sendika, dernek gibi kuruluşların tertipledikleri direnişler sayesinde. Bu durumda, sosyalist ideoloji tatbik edildiği ülkelerdeki insanları bedbaht etmiş fakat kapitalizmin tatbik edildiği lkelerdekileri bahtiyar etmiştir, şeklinde paradoksal bir ifade kullanmak doğru gibi görünmektedir.

Uygulamada liberalizmin mülkiyette ferdiyetçi (*individualist*), komünizmin ise umumî ortakçı (*collectivist*) oluşuna rağmen, komünizmin de bir ülkede ve dünyada tatbiki için kapitalist gelişimi elzem görmesi, yani ona bağımlı olması dikkate alındığında, her ikisinin de aynı temeli benimsedikleri anlaşılmaktadır. Zaten Troçki dışındaki sosyalist düşünürlerin yukarıda verilen sözlerinde de aynı temel açıkça görülmektedir.

Liberalizmle sosyalizm arasındaki ilginç bir benzerlik de, her ikisinin de doğrudan kendilerinin adalet sağlayamayacağını kabul edercesine, adaletin gerçekleşmesini bir

evrim sürecine; o süreç sonunda sosyalizmin “proletarya diktatörlüğü” sonrasındaki komünal sosyo-politik yapının kurulmasına, liberalizmin ise “doğal ayıklanma”, “doğal denge” ve/veya “ortak akıl” ile ulaşılacak olan ama özelliği şimdiden bilinmeyen bir sosyo-politik yapının kurulmasına ertelemesidir. Böylece bu iki simetrik ideolojide adalet, şimdiye ait değil, meçhul bir geleceğe ait bir vaatten ibaret kalmaktadır.

1.7. XX. Asrın Ortalarına Kadarki Liberalizme Genel Değerlendirme

Bu kısımda, liberalizmi doğuran etkenlerden itibaren yirminci asrın ortalarına kadarki süreçte liberal Batı’da yaşanan gelişmeler; felsefi ve sosyolojik değişimler, çoğalan iktisadî teorilerle liberalizmde ayrışmalar ve liberalizmin tarihe karışma ihtimali açılarından birer değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır.

1.7.1. Liberalleşme Sürecinde Batı’daki Sosyolojik ve Felsefi Değişimler

Liberalizmin, kendinden önce önemli ölçüde gelişmiş olan “kapitalist burjuva”nın taleplerine uygun hâlde doğup da onlar tarafından tabîi olarak kabul görmesi, elbette ki dünya çapında bir değişim doğurmasına yetmezdi. Fakat yukarıda anlatılan gerek “seküler” gerekse “hürriyetçi” özellikleri, Batı’da zaten çeşitli baskılar altında bunalmış olan halk kitlelerini ihtilaller bile yapacak düzeyde motive edici olmuştur. Esasen sekülerlik, ancak hürriyetçilikle birlikte olursa rağbet görebilirdi. Çünkü Batı’da monarkların despotizmine meşruiyet veren, demokrasi ve hürriyete ise hiçbir imkân tanımayan siyasî yapının yegâne dayanağı, tamamen itikadî idi, yani doğrudan doğruya Hristiyanlık’tı.

İncil’de yer alan dünyadaki yönetimlerle ilgili bazı “ilahî” izah ve emirlerin Pavlus, Augustinus, Büyük Gregory gibi “azizler” ile Papa Gelasius ve başkaca birçok dinî otoritenin yorumlarıyla gelişen Hristiyanlık, devletin zulmetmesine imkân verir hâldeydi (Tannenbaum ve Schultz, 2006: 115-135; Murphy, 2010: 20; Armaoğlu, 1975: 14). O doğrultuda olarak İncil’de (Yuhanna, 18:36) Hz. İsa’ya ait diye nakledilen, “Benim krallığım bu dünyada değildir” şeklindeki söze dayanılarak “göklerdeki Tanrı Devleti ile dünya devleti” şeklinde dualistik bir ayırım yapılmıştı. Bu ayırımda, o zamanlar tek servet kaynağı olan toprakların sahibi durumundaki “senyör” denilen feodal beyler “serf” denilen halkın üzerinde egemenken; “Batı Avrupa topraklarının üçte biri ile yarısı arasında bir bölümüne sahip” olan Kilise de (Özyüksel, 1997: 42), baskıcı yönetimi ve işkenceli engizisyon yargılamalarıyla insanları, Tanrı Devleti’ne hazırlamak görevini

üstlenmişti. Daha sonra Protestanlığın kurucu papazı Martin Luther'in yorumlarıyla da büyük ölçüde tartışmalı hâle gelmiş olan o kurumsal Hristiyanlık, liberalizmin kurucu filozofları tarafından, yeterince dinî referanslar da kullanılarak, dindarların fazlaca tepkilerini çekmeyecek bir maharetle sosyo-politik yapıdan kolayca dışlandı. Liberal akademisyen Mustafa Erdoğan (1998: 6) bu durumu, “tabii hukuk düşüncesinin Yeniçağ'da hukukun lâikleşmesini sağlayarak, dinin siyasal (dünyevî) otorite karşısındaki taleplerini temelsiz hale getirmesi de liberalizmin bir başarısı olmuştur” diyerek övmektedir. Aslında zengin burjuvazinin taleplerine uygun olan o “başarı”da, geniş halk kitlelerine çok cazip gelen “herkese hürriyet” vaadiydi.

Gramsci'nin kullandığı manada, egemen güce karşı mücadelede bir sınıfın diğer sınıfları da kendi safına çekmesi demek olan “hegemonya” (Anderson, 2007: 26), böylece gerçekleşmiş oluyordu. Ondan sonra İngiltere'de kısa süre içinde, Kıta Avrupa'sında ise Fransız İhtilali'ni müteakiben yaşanan uzun ve çalkantılı bir dönemden sonra, ‘güç ve adalet’ arasındaki problemi çözmeye görevi ideoloji olarak “liberalizm”e, sınıf olarak da “burjuva”ya, yani şehirli sanayici ve tüccar zenginlere kaldı. Çünkü liberalizmden başka “seküler” bir ideoloji ve “kapitalist burjuva”dan başka “hak” talep edebilecek kadar aktif bir sınıf henüz yoktu.

Luther'in “eşitlik” vurgulu görüşlerine dayanarak senyörlerin ve kilisenin arazilerinden pay isteyen fakir köylülerin ayaklanmaları ise, bizzat yine Luther'in kışkırtıcı fetvası ile senyörler tarafından çok kanlı katliamlarla bastırılmış (Ağaoğulları ve Köker, 2008: 99-126; Engels, 1976a: 103-118; Güngör, 1983: 64); sonuçta tamamen sinmiş olan köylüler, sadece talepte bulunmak durumundaki bir aktiviteden bile uzak kalmıştı. Bu şartlarda başlayan liberal dönemde din, siyasî yapıdan tamamen dışlandığı gibi, sosyal hayattaki önemini de çok büyük ölçüde kaybetmişti. Bunda, evreni dine ait teist izah etmenin karşısına Newton'ın, “1.2.1.2. Fizikte Newton'ın Matematiksel Evreni ve Teolojik Yorumu” başlığı altında anlatıldığı gibi cisimlerin fizik bilimine ait itme-çekme gücüne dayalı izahlar koymasının ve dini sorgulayıp Kutsal Kitap'ta yanlışlıklar bulmasının da rolü büyüktür.

Böylece liberalizme kadar Batı toplumunda geçerli olan, vahye dayalı genel-geçer ahlak, dolayısıyla adalet anlayışı da ortadan kalkmış; yerine ise genel-geçer olmayan, tamamen bireysel tecrübeler dayalı bir ahlak anlayışının gelişim süreci başlamıştır. Newton'ın

bilimde yaptığı, mekânı ve zamanı mutlaklaştırmaktır. Bedri Gencer'in (2013: 246) yorumuyla bu gelişim sürecinde Batı, ontik dengelerin altüst olacağı şekilde Newtoncu bilimde, zaman ve mekân kavramlarındaki izafiye mutlaklaştırmış, ahlaki değerlerde ise mutlakla izafileştirmiştir. Aslında bu ahlaki izafilik, tam da kapitalizmin o zamana kadar istediği ve bütün itirazlara rağmen yirmi birinci asırda bile savunmaya devam ettiği bir anlayıştır. Çünkü Hristiyanlık'taki ahlak, dorudan doğruya İncil'de (Matta, 6:19-24, 19:23; Luka, 12:29-31, 18:22), hem paraya hem de Tanrı'ya kulluk edilemeyeceği için yeryüzünde hazineler biriktirmemeyi, yeme-içme ihtiyaçlarını “Babanızın” bildiği ama onları vermesi için onun egemenliğine girmek gerektiği, “eksiksiz olmak için varını-yoğunu satıp fakirlere vermeyi” tembihleyen ve zengin birinin “göklerin egemenliği”ne girmesinin, devenin iğne deliğinden geçmesinden daha zor olduğunu bildiren ifadeler, kapitalistin zenginlik ihtirasını tatmine hiç de uygun değildi. Bu itibarla dinin etkisinden sıyrılış, kapitalist için önemli bir kısıtlamadan kurtulmak demekti. Kısıtlayıcı olabilecek bir felsefe disiplini olan metafizikteki değerler ise, Kant'ın dikkate almak gerektiği şeklindeki çok önemli ikazına rağmen, en azından “bilimsellik” evsafını belirleyemediği ve bireyin kendinden başka ihlalinin engelleyecek bir yetkili tanımadığı için, bir denetim ve yönlendirmeden uzak kalmıştır. Zira liberal görüşteki İngiliz siyaset filozofu Isaiah Berlin'in (2008: 70) açıkladığı gibi Kant'ta “bireyden daha büyük bir değer yoktur” ve diğer “tüm değerler, insanların özgür eylemlerinden meydana gelmiştir ve yalnızca böyle oldukları sürece değer olarak adlandırılabilirler”; insanların işlerine karışıp onları etkilemek ise, onları insan yapan değerleri inkâr etmektir. Yine bir liberal olan Mustafa Erdoğan'ın (1998: 55) daha net olan açıklamasına göre de, “bireylerin kendileri için ‘iyi’ olan hayat tarzlarını seçebilmeleri, onların özgür olmalarına bağlı” olup, bu meselenin herkesin kendi özgür iradesine bırakılması gerektiği; devletin bireysel tercihlerden birini seçip de bütün vatandaşlarına dayatması ise “en yüksek değer olan özgürlüğün ihlali” demek olduğu şeklindeki liberal görüş, “temelini Kant'ın ahlak ve siyaset felsefesinde bulmaktadır.

Sonuçta Batı modernitesindeki liberal felsefenin ahlak anlayışında, ağırlıklı olarak bireysel akıl, bireysel tecrübe temelli subjektif kararlar; siyaset anlayışında ise, bilimlerin “genel geçer ve objektif” olduğuna inanılan sonuçları hâkim olmuştu. Evrenin ve başta sanayi ve ticaret olmak üzere hayatın nerdeyse bütün alanlarına göre yorumlanan başlıca bilimler ise, Newton'ın doğal itme-çekmelerle oluşan mekanik “denge” izahıyla fizik ve

kozmozoloji, Spencer ile Darwin'in evrimci izahlarıyla biyoloji, psikoloji, sosyoloji ve Smith'in, aynı kendiliğinden dengencilğe ve evrimciliğe uygun serbest piyasacı izahıyla iktisattı.

Tasvip edilebilirliğiyle “liberalizm” diye anılan kapitalizmin, işçileri dayanılmaz çalışma şartlarına, bütünüyle halkı ise eskiye kıyasla daha da artan geçim zorluğuna adeta mahkûm etmesi karşısında, demokrasinin işlerliği de halkın lehine olamadı. Sonunda gelişmesi, ilk liberal filozoflardan da çok önce başlayıp asırlarca sürmüş olan bu ideolojinin, Batı dünyasındaki tam kabullenilmesiyle gerilemesi arasındaki zaman kısa sürdü. O gerilemeyi sağlayansa, orta ve dar gelirli şehirlilerin, talepte bulunanlar olarak sosyo-politik aktiviteye geçmeleridir. Bu da liberallerle aynı bilimlere bağlanan fakat onlardan farklı olarak individualist değil sosyalist sonuçlar çıkaran Marx'ın teorisine bağlanmak şeklinde oldu. Elbette ki o teorinin motor gücü, kapitalistlerle aynı sosyo-ekonomik muhitte bulunan yekpare bir yeni kitleydi. Siyaset sahnesine çok aktif bir şekilde çıkan o kitlenin ismi ise, “proletarya” yani “işçi sınıfı”ydı.

1.7.2. Liberalizmde Çoğalan İktisadî Teoriler ve Bölünmeler

Liberalizmin doğuşundan itibaren, sadece dışındaki Marksizm gibi muhalif iktisadî teoriler değil, kendi içinden de birbirlerine muhalif birtakım teoriler üretilmiştir. Liberalizmin toplumsal düzeyde tatminkâr olmadığı görüldükçe üretilen bu teorilerin bir kısmı, o ideolojiyi klasik temelleri üzerinden geliştirici; diğer bir kısmı ise, klasik temellerden önemli ölçüde ayrılarak değiştirici nitelikte olmuştur. Bunlardan ilkinde Alfred Marshall'ın, ikincisine ise John Maynard Keynes'in doktrinleri örnek gösterilebilir.

1.7.2.1. Marshall'ın Teorisi: Liberalizmin İki Yakasını Birleştirmek

Gerçek anlamda liberalizm, 1750'den sonra filizlenen sanayi devrimi ile tekâmül etmiştir ki, temeli eski Yunanlılardan da önceye dayanan iktisat teorileri de olmasına rağmen, bugünkü iktisadî düşüncenin temelleri de sanayi devrimine şahit olan Adam Smith ve izleyicileri olan “klasik iktisatçılar” tarafından atılmıştır. Bu iktisatçılar, ekonominin doğal olarak dengeye doğru ilerlediği, ücret ve faiz esnekliğine dayalı mekanizmanın doğru işlemesiyle tam istihdamın sağlanacağı, her arzın kendi talebini yaratacağı, devletin asıl görevinin rekabetin önündeki engelleri kaldırmak olduğu, değer teorisini para teorisinden ayırıp öncekini “reel” ilişkilerle sonrakini ise sadece “yansız” bir mübadele

aracı olan parayla izah eden şekilde birtakım tezlere sahiptiler. Sırf üreticinin ve tüccarın serbestçe arzına önem veren bu “bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler” esaslı görüşe dayalı uygulamalar, zamanla çok tepkiler alıp her yönden çürütülmeye başlandı. Bu gelişmeler, 1850’lerden itibaren “klasik liberalizmin revizyonu” diye nitelendirilen yeni bir akımın doğmasına yol açtı. “Neo-klasik liberalizm” diye adlandırılan bu akım, “marjinal fayda” teorisini ortaya attığı için bunlara “Marjinalistler” de denmektedir. Bu akımda öne çıkarılansa tüketici davranışları, yani talep oldu. Kısa zamanda itibar gören bu görüşün de piyasa izahı bir hayli eksikti. Bu eksikliği tamamlama gayretine giren İngiliz iktisatçı Alfred Marshall, her iki görüşü birleştirerek fiyatın arz ve talep tarafından birlikte oluşturulduğunu savundu (Dinler, 2012: 325-326).

Yukarıda anlatılanlardan, klasik liberalizmin adaletli bir “denge” arayışında önce kapitalistin rekabetçi ekonomik gücü üzerinde, sonra tüketicinin talepçi gücü üzerinde, en sonunda ise bu iki gücün karşılıklı etkisi üzerinde yoğunlaşıldığı; çalışabilecek insan emeği istihdamı meselesinin ise, tamamen “kendiliğinden” gelişmeye terk edildiği fark edilmektedir. Planlı bir devlet müdahalesinin asla söz konusu edilmediği bu durumun da birçok problem çıkarması üzerine, liberalizm içinde iktisadî planlamacı bir adım atılacak ve böylece ciddi bir ayrışma doğacaktır.

1.7.2.2. Keynes’in Teorisi: Liberalizme Müdahalecilik Ekleme

İngiliz iktisatçı John Maynard Keynes’in teorisine geçmeden önce, liberalizme ne derece büyük bir farklılık getirdiğini anlamak için, görüşlerinin gerçekten liberal olup olmadığının tartışıldığını sergilemek yerinde olacaktır. Atilla Yayla’nın (2002: 4) yorumuyla yirminci asrın ortalarında durum şöyledir:

“1950’lerde Batı ülkelerinde klasik liberalizmin ekonomik fikirlerini savunanlar, içte (...) devlete, Keynesyen teori doğrultusunda ekonominin genel dengesini kurma, bazı ‘kamu’ mal ve hizmetlerini sağlama, vergi sistemi yoluyla kişiler ve sınıflar arasında gelir transfer etme yolunda yüklenen görevlerle (...); dışta ise (...) kurulu sosyalizmlerle köşeye sıkıştırılarak entelektüel ortamlarda iyice tecrit edilmişti.”

Mustafa Erdoğan da (1998: 13) liberallerin “tedirgin bir ruh hali” içinde olduklarını belirttiği aynı dönem için şu bilgileri vermektedir:

“Bu dönemde klasik liberalizm iyiden iyiye gözden düşmüş, kolektivizmin cazibesi ağır basmaya başlamıştır(...) Bu dönem, liberalizmin bir ‘kriz’ yaşadığının, hatta tarihe intikal ettiğinin ilan

edildiği; buna karşılık Keynesyen politik iktisadın desteğindeki sosyal adaletçi refah devleti politikalarının yaygın bir mutabakatı temsil ettiği bir dönem oldu.”

İki liberal olarak Yayla ve Erdoğan’ın bu izahlarında, açıkça söylenmemiş olsa da Keynesyen teoriye liberalizmin dışındaymışçasına çok soğuk baktıkları anlaşılmaktadır. Gerçi Keynesyen teori, bazı yönleriyle klasik liberalizmin ilkelerine terstir ama birçok yorumcuya göre yine de liberalizmin içindedir. Çünkü sözü edilen teorinin kurucusu olan Keynes, mülkiyette ne toplumsal ortaklıkçı ne devletçi ne de sınıf egemenlikçi bir düşünce üretmiştir. Hatta Wolf ve Resnick’e (2016: 81) göre, Keynes de bir neo-klasik iktisatçıydı ama onlardan farklı olarak serbest piyasanın ekonomideki daralmayı durduracağının kesin olmadığını göstermek ve “kapitalizmi imha etmeksizin” sonlandırmak istemişti; sonuçta tam serbest piyasayı savunan görüş neo-klasik iktisat ismiyle anılır olmuş, ekonomiye gerekli olduğu ölçüde müdahale etmekten yana olan görüş ise, “Keynesçi iktisat” diye anılır olmuştur. İktisatçı akademisyen Mehmet Selik de (2015: 310-311) Keynes’in, on milyonluk bir işgücünün dokuz milyonu istihdam edilmişse kalan bir milyonunun da istihdam edilmesine yoğunlaştığını söylemekte ama bunu “mutluluk sağlayıcı nihaî ve biricik sistem olarak” kabul ettiği kapitalizmin içinde kalarak yaptığını, kapitalizmin uygulanmasında karşılaşılan güçlüklerin ise o sistemden değil, işleyişindeki aksaklıkların sebebini bulup düzeltmeyen düşünürlerin kusuru olarak gördüğünü belirtmektedir. Wolf, Resnick ve Selik tarafından yapılan, Keynes’in kapitalizme bağlılığı ve o sistemin yaşamasını temine çalıştığı şeklindeki açıklamaların doğruluğu, bizzat Keynes’in yazdıklarından da anlaşılmaktadır.

Keynes (2013: 451-456), kapitalizmin yıkılışının ancak paranın değerinin düşmesi hâlinde ortaya çıkan vurgunculara tepki gösterildiğinde mümkün olacağı tespitinde bulunan “Lenin’in kıvrak zekâsı”na hak verir. Bunun sebebi olarak, Batılı liberal ülkelerde, Birinci Dünya Savaşı’nda yapılan masrafların tesiriyle öyle bir sonuç doğduğunu ve kapitalist girişimcilerin hepsine “vurguncular” damgasının vurulduğunu gösterir. Pahalılık, işsizlik ve düşük ücretin kitlesel tepkiler doğurduğunu ifade eden Keynes, o tepkilerin bütün kapitalistleri korkutucu seviyeye ulaştığını kaydeder ve sistemden mağdur olanların hepsinin başka ülkelere göç etmesini beklemeyi ise mantıklı bulmaz.

Keynes, aslında kendisinden önce de kabullenilen, ücretlilerin birikimini yastık altından piyasaya çekmenin üretimi artıracığı şeklindeki fikri desteklemişse de; kendi fikrini

orijinal yapan, bunu hem tasarruf sahiplerine hem de iş çevrelerine cazip gelecek ve uygulanabilir bir plancılıkta olmasıdır. Mümkün olduğunca yüksek sayıda istihdam ve emeğe yüksek meblağda ücret bunun bir yönü iken, maaşlardan tasarruf ettikçe tüketimi teşvik de diğer yönünü teşkil eder. Tasarrufu “zor günlere dayanamayacak bir lüks” gören Keynes’e göre böyle bir “ertelenmiş tasarruf” uygulaması, savaş zamanlarında bile yapılabilir. Mesela maaşların belli bir oran dâhilindeki kısmı, ücretlinin hesabında devletten alacağı şeklinde tutulur. Bu meblağ, devletten alacağı olur ama harcamak isterse kendisine verilen tahvil senetleriyle bunu yapar. O parayı devlet de çeşitli giderlerde kullanır. Savaş süresince bile yapılabilecek olan bu uygulama, savaş, masraflarını karşılamak için de önemli bir ek kaynak olur. Böylece para her hâlükârda piyasada aktif olarak kalır. Keynes, bu “ertelenmiş tasarruf” ile herkesi devlet tahvili senedi sahibi yaparak gelir bölüşümünü yaygınlaştırma fikrini ilk defa ortaya attığında, çok yeni olduğu için rağbet görmediği gibi aşırı derecede tepkiler olmuş, bütün gayreti kapitalizmi kurtarmak olan bu iktisatçı düşünür, kapitalizmi ortadan kaldırmakla suçlanmıştır. Oysaki ondan başka hiç kimse ikna edici bir görüş ortaya koyamamıştı. Konuya sadece piyasa açısından bakıldığında bile o, savaş sırasında da piyasanın canlılığını büyük ölçüde sağlayacak bir fikir üretmiştir (Heilbroner, 2013: 236-245).

Bu yaklaşımından da açıkça görüldüğü gibi Keynes, kapitalizmin tehdit altında olduğunu görmüş ve gerçekten de o tehdidi durdurmak için köklü tedbirler aramıştır. O minvalde olduğu için, “Keynes’in iktisadına ‘müdahaleci kapitalizm’ adı verilmektedir” (Taşar, 2016: 172). Andrew Heywood’un da (2013: 75) belirttiği gibi Keynes, teorisini işsizlik-ücret ekseninde düşünmekle oluşturmuştur. O eksende düşünmesinin sebebi, klasik liberal düşüncedeki “kendi kendini düzenleyen serbest piyasa ve özellikle *laissez faire* öğretisinin”, vaat ettiği faydayı sağlayamamanın ötesinde, işsizliğin artması, ücretlerin ise geçim sağlayamayacak ölçüde düşük kalmasıyla sonuçlanmasıdır. 1929’da Wall Street’in çöküşü, 1930’lardaki “Büyük Buhran” hep o “serbest piyasanın başarısızlığının en dramatik göstergesi” olmuştur. Klasik liberaller, ücretlerin bilhassa düşük tutulmasından yanaydılar. Onlara göre, ücretler düşük olursa işsizlik de düşer; Keynes’e göre ise, ücretler düşerse ekonomideki satın alma gücü de dolayısıyla toplam talep de düşer; o durumda üretim de azalacak, bu yüzden işsizlik daha da yükselecektir ki, 1930’larda olan da budur. Devletler İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra, savaştan önceki duruma düşmemek için Keynes’in görüşlerini uygulamaya değer bulmuşlardır. Dinler de

(2012: 42) Heywood gibi yorum yapmış, 1929 krizi ve izleyen yıllarda yaşanan problemlerden sonra, Keynes'in sayesinde, "piyasa mekanizmasının tam istihdamı ve kaynakların etkin kullanımını gerçekleştireceğini öngören klasik liberal görüşlere güven sarsılmış ve devlet ekonomiyeye, özellikle İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda, önemli ölçüde müdahaleye" başlamıştır demiştir. Zaten yukarıda kendilerinden alıntılar yapıldığı gibi, klasik liberallerin Keynesyen teoriye tepki göstermesinin sebebi de, devletin ekonomiyeye müdahale etmesini gerekli görmesidir.

Böylece liberalizm içinde, devletin gerektiğinde piyasaya müdahale edebileceği alternatif bir sosyal dağıtımçı liberal iktisadî uygulama teorisi çıkmış ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 1970'lere kadar liberal devletlerde uygulanmasına ihtiyaç duyulmuştur. Elbette ki, klasik liberaller bu teoriye kesinlikle karşıdırlar.

1.7.3. Liberalizmin Tarihe Karışma İhtimali ve Kurtarma Fikrinin Doğuşu

Neo-klasik liberallerden siyaset bilimci Atilla Yayla'nın (2002: 2-4) değerlendirmesine göre, yirminci yüzyılın ortalarına kadarki liberalizmin serüveni özetle şöyleydi: Liberalizm, on dokuzuncu asrın ortalarında olgunlaşıp iyice itibar görmüşken, aynı yüzyılın sonlarında "irtifa" kaybetmeye yüz tuttu ve hem entelektüeller hem de halk arasında sosyalizme yönelmeler başladı. Neticede "Liberalizm kavramı hızlı bir 'transformasyon' geçirdi", ABD'de bile sosyalist fikirler ciddi düzeyde taraftar kazandı ve onlara meyledenler "liberal" diye anılır oldu. Böylece liberalizm, gitgide gerilemeye yüz tuttu. Hatta yirminci asrın, liberalizmin çöküş çağı olacağı kanaati yaygınlaştı. 1917 yılında Rusya'da yapılan devrimden bir süre sonra Sovyetler Birliği adıyla ilk sosyalist ülkenin kurulması ve tüm dünyadaki entelektüel çevrelerden büyük ölçüde sempati görmesi, liberalizm için "ölüm çanlarının çalmaya başlaması" demektir. Ayrıca Güney Amerika'da diktatörlükler kuruluyor, Orta ve Güney Avrupa'da faşist ve nasyonal sosyalist düşünceler kitlesel düzeyde ilgi görüyor, hatta bazı devletlerin sistemi durumuna geliyordu. İkinci Dünya Savaşı'ndaki liberal ve sosyalist ülkelerin ittifakı ile faşist ve nasyonal sosyalist yönetimler çökertildiyse de, bütün bu gelişmeler sosyalizmin işine yarıyor, Doğu Avrupa'daki bazı devletler sosyalist yönetime geçiyordu. 1950'lerde ise, Batı'nın liberal ülkelerinde Keynesyen teori doğrultusundaki devlet müdahaleciliğiyle "ekonominin genel dengesini kurma, bazı 'kamu' mal ve hizmetlerini sağlama, vergi sistemi yoluyla kişiler ve sınıflar arasında gelir transfer etme yolunda yüklenen görevlerle

birlikte gelişen sosyalizm ve sosyal demokrat akımlar”, klasik liberalizmin ilkelerinden daha çok rağbet görüyordu. Yani liberalizm, “siyaset teorisi olarak da sahadan silinmeye” başlamıştı.

Esasen liberalizmin çöktüğü şeklindeki kanaat, liberallerde olduğu gibi anti-liberaller arasında da tam yerleşmişti. Mesela sosyalist yazar Karl Polanyi (2006: 35-37), 1948 yılında yayınlanan *Büyük Dönüşüm* isimli kitabına “On dokuzuncu yüzyıl uygarlığı çöktü” diye başlamış ve kitabının konusunu, o uygarlığın “siyasal ve ekonomik kaynaklarıyla, aynı zamanda da onun yol açtığı büyük dönüşümle ilgili” diye açıklamıştır. Polanyi, “On dokuzuncu yüzyıl uygarlığı” diye tanıttığı liberalizmin kaynakları olarak ikisi politik, ikisi ekonomik olmak üzere dört kaynak saymıştır. Yazara göre, “liberal devlet” ile “devletler arsında uzun ve yıpratıcı bir savaş çıkmasını önleyen güç dengesi sistemi” politik kaynakları; “dünya ekonomisinin eşi görülmemiş bir şekilde örgütlenmesini sağlayan uluslararası altın standardı” ile “kendi kurallarına göre işleyen piyasa” (*self regulating market*) ise ekonomik kaynakları teşkil etmiştir. Polanyi, bu kaynakların “ulusal” ve “uluslararası” olarak tasnif edilebileceğini de söylemiştir ki, o durumda “liberal devlet” ile “kendi kurallarına göre işleyen piyasa” ulusal; savaşı önleyen “güç dengesi sistemi” ile “altın standardı” ise uluslararası kaynak olmaktadır. Sistemin asıl “can damarı ve temel biçimlendiricisi”nin “kendi kurallarına göre işleyen piyasa” olduğunu belirten Polanyi, ondan kaynaklanan problemlerle, sistemin dört kaynağının da çöktüğünü ileri sürmüştür.

Keynesçi yaklaşımın kısa vadede bazı rahatlamalar getirdiği hâlde, ilerleyen zamanlarda yeni sıkıntılar doğdukça yetersiz kaldığı tespit edilmiş, siyaset filozofları ve iktisatçılar daha köklü çözüm yolları aramaya devam etmişlerdir ve o arayışa hâlen de devam etmektedirler. Keynesyen teorinin düştüğü başarısızlığın sebepleri, sonuçları ve akabindeki uygulamaların sonuçları ile yeni arayışlar, “Sonuç ve Öneriler” bölümünde anlatılacaktır.

Şu da bir gerçektir ki, eleştirilecek çok yönü olmasına rağmen, hem mensup olunan devlet sınırları içindeki hem de küresel düzeydeki farklıların refahını sağlayacak bir adalet arayışı, ancak liberalizm içinde yapılabilmektedir. O arayış, liberal teorideki “hürriyetçilik” ilkesi sayesinde mümkün olmaktadır. Ne var ki, başta Locke ve Hume olmak üzere, başlangıcından yirminci asrın ortalarına kadarki liberal filozofların hepsinin

ağırlıklı olarak mülkiyette hürriyete odaklanmaları, Smith'in sadece "görünmez el" ümidi aşılması, Spencer'ın da aynı anlayışla "bırakınız yapsınlar"cı tavsiyeleri; buna karşılık ezilenlerin birçoğunun sosyalistler tarafından örgütlenmesiyle mücadeleler verip haklar kazanması, liberal ülkelerde sosyalizme sempatiyi artırmıştır. O doğrultudaki gelişmelerdir ki, liberalizmi savunmaya kararlı olanların bir kısmı, sistemi yeniden düzenlemek gibi arayışlara yönelecek, bir kısmı ise yeni tekliflere yeni cevaplar üreterek, klasik liberal sistemi hiç sorgulamadan aynen sürdürmeyi tercih edeceklerdir. Her iki durumdaki liberal çevreler, Yayla'nın yukarıda yer alan açıklamasında olduğu gibi, liberal siyaset teorisinin de sahadan silineceğinden endişelenmişlerdir. Nitekim o endişeyle yirminci asrın ortalarına doğru "Mont Pelerin Topluluğu" adlı bir topluluk kurup, liberalizmi yeniden canlandırmak için çalışmalara başlamışlardır. O topluluk ve sonrasındaki liberalizm, en önemli kabul edilen bazı filozoflarının fikirleri üzerinden, gelecek bölümde ele alınacaktır.

BÖLÜM 2: XX. ASRIN ORTALARINDAN SONRAKİ LİBERALİZM

Bu tez çalışmasının birinci bölümünde, yirminci asrın ortalarına kadarki liberalizmin tarihî, sosyolojik ve felsefî temelleri üzerinde inceleme ve yorumlar yapılırken, o ilk gelişimi, en önemlilerinden addedilen bazı filozoflarının eserleri üzerinden adım adım izlenmişti. O dönemdeki nispeten “nüans” denilebilecek ayrılıklar zamanla büyüdükçe, yirminci asrın ortalarından itibaren tamamen uzlaşmaz görünen bir seviyeye ulaşmıştır.

Şüphesiz ki fikir ayrışmasındaki asıl etken, önceki bölümün sonunda yer verilen liberalizmin “tarihe karışma” ihtimalinden duyulan endişedir. O endişe sebebiyle kurulan “Mont Pelerin Topluluğu”, liberalizm açısından oldukça büyük öneme sahiptir, çünkü liberalizmin içinde bir ayrışma dönemine girildiğinin en bariz habercisi olmuştur. Bu dönemde de taraflar görüşlerini, yine genellikle fen bilimleri alanındaki teorilerle temellendirmeye çalışmışlardır.

Bu bölümde önce, liberal düşüncenin temellendirilmesinde faydalanan fen bilimleri alanındaki yeni keşif ve icatlar çok kısaca tanıtılacak, sonra ise ilk Mont Pelerin toplantısına katılmış olanlardan en önemlileri addedilebileceklerden Mises, Friedman, Hayek, ve Popper olmak üzere dördünün, ardından da hâlen liberaller arasında süren tartışmaların en önemli denilebilecek filozoflarından Rawls ve Nozick olmak üzere ikisinin fikirlerine kendilerine özel ayrılan kısımlarda yer verilecektir. Neo-klasiklerden Ayn Rand’ın fikirlerine ise yine bu bölümdeki “2.4.3. Liberalizmin Çeşitlerindeki Toplum Anlayışları” başlığı altında kısaca yer verilecektir.

2.1. Fen Bilimlerindeki Yeni Teorilerden Liberalizme Yeni Temeller

Yirminci asrın ortalarından itibaren liberal düşünürlerin fikir temellendirmelerinde, daha önceki liberallerin benimsediği Darwin’in evrim teorisi ile Einstein’ın görelilik teorisini ve yeni bir bilimsel teori olan sibernetiği dikkate aldıkları görülmektedir. Aşağıda kendilerine ayrılan kısımlardan görüleceği gibi neo-klasik liberal Hayek, Darwin’inkinden ve Spencer’inkinden çok önemli ölçüde etkilenmiş olduğu belli olmakla beraber bilhassa burada anlatılacak olan sibernetikçi evrime; sosyal liberal denilebilecek özellikteki Popper Darwin’e ve Einstein’a itibar etmiştir. Bu farklı tercihleri fikirleri arasında da çok önemli farklılıklara yol açmıştır. Aşağıda detaylandırılacak olan görüşleri hakkında burada öncelikle hatırlatılması gereken husus, “1.2.2. Liberal Felsefenin Metodolojik Temelleri” başlığı altında belirtildiği gibi Hayek’in, liberal felsefede anti-

rasyonalist çizgide sayılması; Popper'in ise, aşağıda nakledilecek şekilde kendini rasyonalist diye tanıtmıştır.

2.1.1. Fizik ve Kozmolojide Einstein'ın İzafiyet Teorisi

Einstein'ın “izafiyet (görelilik) teorisi”, liberalizmin daha önceki bilimsel temeli durumundaki Newton fiziğini önemli ölçüde yanlışlamıştır. Çünkü Newton'ın zamanı mutlak olarak kabullenmesi, teorik fizikçi Einstein'ın çalışmaları sonunda yanlışla çıkmıştır. Oysaki Einstein tarafından çürütülünceye kadar, o “mutlak zaman” anlayışı bilim dünyasında asırlardır hâkimdi. Zaman, “Daha hızlı veya yavaş değildi. Bu evrenin sabitiydi... Bilim adamlarının ‘zaman mutlaktır’ kuralına karşı çıkmaları düşünülemezdi bile” (Thorpe, 2001: 7-8). Einstein (ve Infled, 1976: 109-110), bu yanlışlamayı yaparken göreliliği dayandığı bilimsel bulgu, ışığın kimilerince uzayı doldurduğu düşünülen “esir-peltesi”nden geçtiği gibi camdan ve sudan da geçtiği ama bu sonuncularda hızının değiştiği, o durumda ışığın esirden olsun bilinen maddelerin her birinden olsun değişik derecelerde etkilendiğidir. Einstein aynı zamanda “esir” ile uzay cisimleri arasında Newton'ın mekanik bir etkileşme olduğu şeklindeki düşüncesini de, “engellenmeyen hareket eden cisimler için böyle karşılıklı etkilerin bulunmadığı varsayılmalıdır” diyerek itiraza değer bulmuştur. Newton'ın o konudaki açıklamaları, “1.2.1.2. Fizikte Newton'ın Matematiksel Evreni ve Teolojik Yorumu” başlığı altında özetlenmişti. Sonuçta klasik liberallerin kesin temel addettikleri bir bilimsel teori, büyük ölçüde yanlışlanmış oluyordu. Bu sonuç, aşağıda fikirleri anlatıldığında görüleceği gibi siyaset ve bilim filozofu Popper'in özellikle ilgisi dâhilindedir.

2.1.2. Fizik ve Kozmolojide Wiener'in Açıklamalarıyla Sibernetik

Sibernetik, ismi yönetmek anlamındaki Yunanca “kybernan” kelimesinden gelen “Bir insanın veya otomatik bir makinenin, modern tekniğin kaynakları çerçevesinde herhangi bir işi yönetmesini veya belli bir amaca ulaşmasını sağlayan bilim”dir. Ampère'in 1834 yılında yaptığı bilimlerin sınıflandırmasında ise, “yönetim yollarını arayan siyaset dalı” diye tanımlandı. Sibernetiğin gelişmesi İkinci Dünya Savaşı sırasında yalnızca insan kontrolüyle yönetilmesi imkânsız olan radar antenlerini hedefe çevirmek mecburiyetinden dolayı oldu. Uzun araştırmalardan sonra radarların düşman uçaklarını takip etmesini, aldıkları bilgileri elektronik bir hesap makinesine iletmesini, elektronik makinenin de topu doğrudan doğruya hedefe yönelterek mermiyi otomatik olarak

fırlatmasını sağlayan tertibatlar yapılabildi. Bu çalışmalar sırasında çok farklı disiplinlerdeki bilim insanlarına, özellikle de fizikçilere, matematikçilere, mekanikçilere hatta biyologlara danışıldı. Sayılanlar arasından bu sonunculara danışılmasının sebebi, “yönetilen”de canlılardaki reflekse benzer tepkiler görülmesidir. Bazı sibernetikçiler, sosyal olayların da bilgi alışverişinden doğduğu gerekçesiyle sibernetiğin o olayları da açıklayabileceğine inanmıştır. Bütünüyle bu bilimin alanlarını ve etkisini ise ilk defa Norbert Wiener, 1947 yılında *Sibernetik* isimli eserinde yazıp yorumlamıştır (Meydan Larousse, c. 11, 1973: 290-291).

Yukarıda anlatılanlar içinde insanla makine, makine ile makine arasında karşılıklı kontrollü haberleşme-yönetme (mesajlaşma-yönetişim) ve kontrol dışı refleksler dikkat çekicidir. Bu bilgilerin alındığı Meydan Larousse’un işaret ettiği Wiener’in kitabında ağırlıklı yer tutan teknolojik detaylara mümkün olduğunca az girip, sosyal ve siyasî alanlarla bağlantısını şöyle özetlemek mümkündür:

ABD’li matematikçi ve filozof Norbert Wiener (1975), on yedinci asrın sonlarından on dokuzuncu asrın sonlarına kadar geçerli olan Newton fiziğinin, her şeyin belli yasalara bağlı olduğu düşüncesiyle bünyesinde geçmişe bağlı bir geleceği olan çok katı düzenli bir evren anlayışındaki formüller bulundurduğunu fakat artık fizikteki genel eğilimin bu olmadığını söylemektedir. Bu sonucun çıkmasına dayanak olarak Almanya’dan Boizmann ve ABD’den Gibbs’in istatistiği fiziğe uygulamalarını göstermektedir. O uygulamalarda, farklı bilim insanlarının yaptıkları yeni çalışmaların sonuçlarından yararlanılarak varılan sonuç, hiçbir fiziksel ölçümün tam olarak kesin olmadığı, sayısız ihtimallerden yalnızca biri olduğudur. Özellikle Gibbs’i, çalışmalarıyla Newton fiziğini yanlışlamakta Einstein’dan daha etkili olmuş bulan Wiener’e göre Gibbs’in o başarısı, fiziği her zaman olması gereken şeylerin bilimi olmaktan çıkarmış, büyük bir ihtimalle olması gereken şeylerin bilimi hâline getirmiştir ve bu özelliğiyle de fizikte tam anlamıyla bir devrim yapmıştır. Şüphesiz ki bunda insanın algılayabildiği fizikî nesne ve olayların kısıtlılığı kadar insanın o algıladıklarını bilgiye dönüştürmesindeki kısıtlılığı da etkendir. Makineler, o kısıtlılığı müthiş bir hızla aşabilmektedir. Gibbs’in ortaya çıkardığı bir gerçek de teknolojinin imkânlarıyla ulaşılan bilginin, çok çeşitli ihtimallerin en büyüklerinden sadece biri olduğudur. Ancak bu büyük ihtimaller de gittikçe azalacak ve yerini gittikçe tesadüflere bırakacaktır. Çünkü canlılar da tamamen suni olan makineler de yaşlandıkça güçleri azalmakta, ölüme sürüklenmektedirler. Tabii sistemlerin en

büyükü olan evrendeki bir sistem için ise en önemli imkân, bir başka sistemden (güç kaynağından) enerji (duruma göre mesaj-haber) alarak kendi kendini oluşturmak, onarmaktır. Bu durum evrendeki diğer sistemler için de geçerli olduğundan azalan güçten faydalanma ihtimallerinin sayısı da azalacak buna karşılık tesadüflerin rolü daha artacak, bu yüzden geleceğin nasıl olacağı da gittikçe belirsizleşecektir. Esasen, suni sistemlerin en randımanlı çalışması sırasında bile sibernetik esaslı düzenin her bir sistem için geçerli oluşu, hangisinin lehine bir durum doğacağını zaten belirsiz kılmaktadır. Buna örnek olarak, satranç oyununu ve Rusya ile ABD arasındaki düşmanlığı veren Wiener, birincisinde rakiplerin kuralları belli bir oyunda çok sayıdaki yapılabılır hamleden kendi uygun bulduklarını yapmaya, karşısındakinin hamlelerini ise boşa çıkarmaya ve böylece oyunu kazanmaya çalıştıklarını; ikincisinde ise iki tarafın da sibernetiğe uygun şekilde insan-makine, makine-insan ve makine-makine yönetişimi ve iletişimine dayalı aletler yaparak üstün gelmeye çalışırken, aynı zamanda karşısındakinin aletlerini etkisizleştirmeye de çabaladıklarını söylemektedir. Bu durumda her iki örnekte de, en güçlü ihtimallerden tesadüflere kadar bazı durumlarda sayısız olan alternatiflerle karşı karşıya olan sistemin, hangi tarafı kazandıracağı belirsizleşmektedir. Aynı belirsizliğin sosyal hayat için de geçerli olduğunu belirten Wiener'e göre, evrende tabii bir sistem olarak bulunan hayat, gelecekte kendini "sınırlı adacıklarda" oluşturabileceği gibi tamamen sonlandırabilecektir de.

2.1.3. Bilimsel Teorilerden Tercihlerine Göre Popper ve Hayek

Yukarıda sayılan Darwinist, göreceli ve sibernetikçi teorilerin üçü de, tamamen seküler olduğu için muhtevalarında teolojik bir izah yer almamaktadır. Temelde fizik ve kozmolojiyi ilgilendirmekle bilim felsefesini de zaten ilgilendiren bu teoriler, topluma ve siyasî yapılara da yorum getirmekte kullanılabildiği için bazı siyaset ve hukuk felsefecilerinin de ilgisi dâhilinde olmuştur. Fakat üçü arasında yapılan tercihler, liberalizmin klasik dönemindeki ufak tefek farklılaşmanın tersine, yirminci asrın ortalarından itibaren görülen çok büyük farklılaşmanın etkenlerinden biri olmuş görünmektedir. Bu durumu, Friedrich August von Hayek (1899-1992) ile Karl Raimund Popper'in (1902-1994) bu bölümde ele alınacak olan fikirlerinden anlamak mümkündür.

Popper ve Hayek'in her ikisi de sosyo-politik düşüncelerini büyük ölçüde yukarıda özetlenen fen bilimlerindeki keşif ve teorilere dayandırmışlar ama çoğunlukla farklı

sonuçlara ulaşmışlardır. Bu arada, Popper'in Darwin ve Einstein teorilerini, Hayek'in ise Darwin'den de izler taşımasına rağmen en çok bir benzeri olan Spencer'in teorisini ve klasik liberalizme önemli bir ilave olarak sibernetiği katmayı tercih ettiğini temel bir farklılık olarak hatırlatmak gerekir. Bu iki filozofun her ne kadar ikisi de Mont Pelerin Topluluğu'na katılmışsa da Popper'in katılımı, muhtemelen bu temeller farklılığının getirdiği fikrî ayrılıklar sebebiyle devam etmemiştir.

2.2. Mont Pelerin Topluluğu ve Liberalizmde Kesin Ayrışma

Mont Pelerin Topluluğu, birinci bölümün sonunda açıklandığı gibi, “siyaset teorisi olarak da sahadan silinmeye” başladığı bir dönemde, liberalizmi yeniden güçlendirme maksatlı çalışmalar yapmak üzere organize edilmiştir. Burada aslında o topluluğun faaliyetleri işlenecektir ama aynı maksatla daha önce kurulup başarısız kalan, bu yüzden de şimdilerde pek bilinmeyen bir başka ilginç organizasyonu tanıtmak da, okuyucu için yirminci asrın ilk yarısında liberalizmin ne derece zorda olduğunun bir başka göstergesi olacaktır.

Yirminci asrın en önemli Fransız düşünürlerinden biri olan Michel Foucault'nun (2015: 111-131) bildirdiğine göre, 1939 yılında Paris'te bir araya gelen bazı önemli liberal düşünürler, liberalizmin içinde bulunduğu ümitsiz durumdan nasıl kurtarılabilceğini görüşmüşlerdir. O görüşmelerde, liberal düşünürler arasında birbirine zıt görüşlerin ve o görüşlerin her birine mesafeli duran başka görüşlerin dile getirilmiş olması dikkat çekicidir. Bahis konusu toplantı, ABD'li liberal yazar Walter Lipmann'dan mülhem, “Walter Lipmann Kolokyumu” diye adlandırılmıştır. O ismin verilmesine sebep ise, Lipmann'ın bir kitabının Fransızcaya çevrilmiş olmasıdır ki, yazar o kitabında, “bir yandan klasik liberalizmin tezlerini olduğu gibi yeniden ele alıyor, diğer yandan da bazı açılardan neoliberalizme dair” müdahaleci öğeleri de muhtevasına katıyordu. Bizzat Lipmann'ın da katıldığı o liberaller toplantısında, devletin piyasaya mümkün olduğunca çok karışmasını isteyen görüşler de dile getirilmiştir ki o görüşler, klasik ve neo-klasik liberallerin kabul edebileceği türden değildir. Bu toplantı hakkında yeterli malumat olmayışı, bütün konuşmaların özeti olarak hazırlanan bir metin için Foucault'nun, “tuhaf bir şekilde kayboldu”; toplantının genel sekreterliğini yapan Raymond Aron için ise, söz almamış “ya da dökümlere yansımamış” diye şüphe dolu ifadeler kullanmasından anlaşılmaktadır. Her ne kadar Foucault sadece şüphe çekici bir duruma dikkat çekmekle

kalmış, evrak kaybına tahmini de olsa bir sebep göstermemişse de, burada akla gelen husus, bazı tutanakların sonradan özellikle imha edilmiş olabileceğidir. Çünkü yazarın ulaşım verebildiği konuşma özetlerinde, devletin bazı hâllerde ekonomiye müdahale edebilmesini savunan görüşler de bulunmaktadır. Toplantının sonunda alınan karar ise, “Liberalizmin Yeniden Canlandırılması İçin Uluslararası Araştırma Komitesi” isimli daimî bir komite kurulmasıdır.

Bu toplantıdan kısa süre sonra başlayan İkinci Dünya Savaşı’nın, sözü edilen kararı akamete uğrattığı fakat savaştan sonra kurulan Mont Pelerin Topluluğu’nun hâlen çalışmalarını sürdürdüğü bilinmektedir.

Friedrich von Hayek’in girişimiyle kurulan Mont Pelerin Topluluğu’nun resmî web sitesinde, Eamonn Butler’ın (t.y. 3-7) verdiği bilgilere göre ilk toplantının maksadı, tartışmalarının muhtevası ve kararları özetle şöyledir: İki dünya savaşının ardından gelen ekonomik sıkıntılar neticesinde insanlar hür olmaktan çok güvende olmayı arzuluyorlardı. Ekonomist John Maynard Keynes, daha 1926 yılında “*Laissez faire*’in sonu” diye yazabilmişti. O kritik zamanda liberalizmi silinip gitmekten kurtarmak maksadıyla çalışmalar yapmak için Friedrich August von Hayek’in teklifiyle, 1947 yılında İsviçre’nin Mont Pelerin kasabasındaki bir otelde, on ülkeden farklı mesleklere mensup otuz dokuz liberal bir araya geldi. Bunların yirmisi ekonomist, sekizi ise hukukçu, tarihçi, siyaset bilimci, kimyacı ve felsefeci olmak üzere akademisyenlerdi. Çoğunluğunu ekonomistlerin oluşturduğu bu yirmi sekiz akademisyenin dışındakiler ise işadamı, gazeteci ve fikir adamlarıydı. Mises’in vergileri artırmak isteyenlere karşı ayağa kalkıp “Siz hepiniz bir grup sosyalistsiniz” diye bağırmasından anlaşılacağı gibi, tartışma şeklinde geçen o toplantıda çok değişik görüşler dile getirildi. O fikir teatisine süreklilik kazandırmak arzusu doğunca Hayek, topluluğa biri İngiliz devlet adamı Lord Acton, diğeri Fransız düşünür Alexis de Tocqueville olmak üzere liberalizmin tarihindeki önemli iki şahıstan mülhem “Acton-Tocqueville Cemiyeti” ismini teklif etti. Acton isminde mutabakat sağlanamadığı gibi Ludwig von Mises, Tocqueville’in Napolyon’a hizmet etmiş olduğunu hatırlatınca onun ismi de uygun bulunmadı. Başka teklifler de vardı ama Milton Friedman, herhangi bir şahıstan değil de liberal ilkelerden biriyle adlandırmanın daha uygun olacağını söyledi. Sonunda bir katılımcının teklifi üzerine Karl Popper’in anlamsız bulmasına rağmen topluluğa, ilk toplantısının mekânı olan Mont Pelerin’in adını koymakta karar kıldılar.

Bu bilgilerin alındığı, topluluğun resmî *web* sitesinde verilen “*Past Meetings*” listesinden anlaşıldığına göre, topluluk faaliyetlerine hâlen devam etmekte olup, farklı ülkelerde olmak üzere her bir-iki yılda en az bir “genel” toplantı, arada sırada da bazı “bölgesel” ve “özel” toplantılar yapmaktadır. Bu tez çalışmasının yapıldığı 2016 yılına göre son genel toplantı 2016 yılında Miami, Florida’da; son bölgesel toplantı 2015 yılında Lima, Peru’da; son özel toplantı ise 2013 yılında Galapagos Adaları, Ekvador’da yapılmıştır. Topluluğun özel toplantılarından biri de 2011 yılında Türkiye’de yapılmıştır. Aynı sitedeki “*Past Presidents*” başlıklı listeden anlaşıldığına göre, topluluğun başkanları farklı ülkelerden seçilebilmekte olup, 1947-1961 yılları arasında Hayek, 1970-1972 yılları arasında ise Friedman başkanlık yapmıştır.

Web sitesinde, ilk toplantıdaki topluluğa isim koyma müzakereleri safhası hakkında dikkat çekici bir detay da bulunmaktadır. Bunlardan biri yukarıda da anıldığı gibi, Hayek’in, topluluğa isim olarak “Acton-Tocqueville Topluluğu” denmesini düşünmüşken, Tocqueville’in diktatör Napolyon’la çalışmışlığı hatırlatılınca bundan vaz geçmesidir. Atilla Yayla’dan (2014a: 235) alınan bir başka bilgi de Hayek’in topluluğa “John Stuart Mill Topluluğu” ismini vermeyi düşündüğü fakat Mill’in “yeniden dağıtımcı sosyal adalet” fikrini işlediği gerekçe gösterilerek uyarılmasından sonra vazgeçtiğidir. Yayla bu bilgiyi naklederken kendisi de, Mill’in o fikirlerinden dolayı “sosyalist olarak adlandırılması belki de daha doğru olacaktır” şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Demek oluyor ki Hayek topluluğa isim düşünürken, önceki klasik liberallerden en az üç filozofun isminden yararlanmak istemişse de, liberalizmin önemli filozoflarına ait o isimler, bazı yeni liberaller tarafından gerekçeler gösterilerek itirazla karşılanmıştır. Neticede her iki kaynaktan gelen bu bilgi, şu durumları düşündürmektedir:

1- Yeni klasik (neo-klasik) liberallerin, ekonomik güçten yoksulların da faydalandırılması fikrine, o fikir, Mill gibi klasik liberallerden birine ait olsa bile onu “sosyalist” diye dışlayabilecek kadar karşı oldukları.

2- Hayek’in, topluluğun adında geçmişteki bir filozofun ismini anma arzusunun, klasik liberal ideolojideki “bireysel akıl, bireysel tecrübe ve bireysel hürriyet” ilkelerine uymayacak şekilde, topluluk üyelerinin ve onları izleyecek neo-klasik liberallerin bireyselliğini zedeleyeceğini düşünemediği. Bu açıdan bakınca herhangi bir şahıs ismi

düşünülmemesini teklif eden Mises ile Friedman'ın, o dönemdeki Hayek'e kıyasla liberal ideolojide daha tutarlı düşündükleri söylenebilir.

Yapılabilecek bu gibi eleştiriler bir yana, o topluluğun klasik liberalizm namına başarılı bir çalışma yaptığı, genel kabul görmektedir. Bazı başka sebepler de sayılmaktaysa da, 1970'lerde Keynesyen uygulamaların yerini tekrar serbest piyasacı anlayışın almasında, o topluluğun da etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim bireyciliği ve tam serbest piyasa düzenini savunan Hayek'e 1974 yılında ekonomi dalında Nobel Ödülü verilmiştir (Heywood, 2013: 105-106).

Bu özellikler ve tarihler bütün hâlde değerlendirildiğinde; Keynesyen uygulamalara karşı bireyciliği ve serbest piyasayı savunarak mücadele eden etkili bir kuruluşun kurucusu ve on dört yıl süreyle başkanı olan Hayek'e, tam da o uygulamalardan vazgeçilip serbest piyasaya yeni geçilen 1970'li yılların başlarında, Nobel Ödülü verilmiş olduğu şeklinde dikkate değer bir manzarayla karşılaşılmaktadır. O manzara dikkate değerdir, çünkü "serbest piyasacı" uygulamanın iyi-kötü getirisinin neler olacağı, henüz belli bile olmamıştır. Bu durumda (belki de birçok yıllarda ve birçok alanda) o yılki o ödülü, bilimi teşvik maksatlı bir ödül yerine, "ideolojik temelli bir teşekkür" diye tavsif etmek, daha uygun görünmektedir. Nitekim 1974 yılında Hayek'e verilen Nobel Ödülü'nün ardından yine Mont Pelerin Topluluğu'nun başkanlığını yapmış olan Friedman'a da 1976 yılında Nobel Ödülü verilmiştir. Bu özelliği belirten David Harvey'in (2005: 29-30) bildirdiğine göre, bu topluluğa, ABD'deki "her türlü devlet müdahalesi ve düzenlemesine, hatta enternasyonalizme hiç düşünmeden karşı çıkan zengin kişilerden ve şirket liderlerinden oluşan güçlü bir grup" finansal ve siyasî destek verdi; aynı şekilde İngiltere'deki zengin çevrelerden de destek alındı; bahsedilen iki Nobel Ödülü ise, "İsveç'in bankacı seçkinlerinin sıkı kontrolü altında" verilmişti. O ödüller sayesinde topluluğun akademik saygınlığı artmış; 1970'lerde önce ABD'de sonra da İngiltere'de neo-klasik liberal politikalar uygulamaya konulmuştur.

Bu kısımda fikirleri ele alınacak olan Ludwig von Mises (1881-1973), Milton Friedman (1912-2006) ve Friedrich August von Hayek (1899-1992) ile onlarla zıt görüşte olan Karl Raimund Popper (1902-1994), Mont Pelerin Topluluğu'nun önemli katılımcılarından. Popper toplulukta bir süreliğine kalmış (Harvey, 2005: 28), diğerleri devam etmişlerdir. Bunlardan Hayek, Mises ve Friedman klasik liberallerin devamı (neo-klasik) olmakla;

Popper ise, çoğu kendine has liberal yorumlarıyla kendini “bağımsız” diye tanıtsa da genel kategorize etmede sosyal liberallerden sayılabilecek bir düşünürdür. Popper’in kendisine ayrılan kısımda görüleceği gibi çok ilginç olan bir özelliği, Marksist teoriyi hiç tasvip etmediği hâlde Karl Marx’ın fakirleri düşünen ahlakını savunup yaşatılmaya değer bulmasıdır ki, bu nedenle de ismi zikredilen diğer liberallerle arasında köklü bir ayrılık vardır. Hayek ise, Mont Pelerin Topluluğu’nun oluşumunda fikir babası, birkaç dönem süren görevi ile kurucu babası olmak suretiyle neo-klasik liberalizmin çok önemli bir düşünürüdür. Fakat “liberalizmi kurtarma” toplantılarının ilki olan Walter Lipmann Kolokyumuna da katılmış olması itibariyle fikirlerini ele almada önceliği Mises’e vermek uygun olmalıdır. Ondan sonra ise doğum ve ölüm yılları, diğerlerininkinden sonra olmasına rağmen neo klasik liberal Friedman’ın görüşlerine yer verip, neo-klasik liberalizmi savunmayı sürekli bir organizasyona dönüştüren Hayek’in ise, kendi geliştirdiği bilimsel iddialı yeni bir izah olması itibariyle neo-klasiklerin sonuna, Popper’i ise konu edinilen filozoflar içinde tek sosyal liberal olduğu için en sona bırakmak uygun görülmüştür. Böylece, Hayek’in şahsında neo-klasik liberalizm ile Popper’in şahsında sosyal liberalizmin mukayesesinin de daha kolay olacağı düşünülmüştür.

2.2.1. Mises: XX. Asrın “En Önemli Düşünür ve İktisatçılarından” Biri

Yirminci yüzyılın en önemli düşünür ve iktisatçılarından biri olarak tanınan ve 1881 ile 1973 yılları arasında yaşamış olan Ludwig von Mises, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu vatandaşı olarak doğmuşsa da İkinci Dünya Savaşı başladıktan sonra ülkesini terk edip ABD’ye yerleşmiştir. Roma ve Yunan Hukuku dalında doktora derecesi almıştır. Gerek kendi ülkesindeki gerekse göçtüğü ABD’deki bazı üniversitelerde öğretim üyeliği yapmıştır. Bu görevleri o üniversitelerden maaşlı olamamış ama ABD’deki New York Üniversitesi’ndeki görevi sırasında özel vakıflardan kendisine maaş ödenmiştir. Mises, iktisatta Avusturya okuluna bağlı olmuştur. Bu okulun, “ikinci kuşak temsilcileri içinde “en önemli iki sima Mises ve Hayek”; iktisat teorisine en önemli katkıları ise, “marjinalist devrim, sübjektif değer kuramı ve girişimcinin önemidir.” Enflasyonun kaynağı olarak genişletici para ve kredi politikalarını gören Mises, “devletin elinden para basma silahının” alınıp altın para standardına geri dönülmesi gerektiğini savunmuştur. Kendisini “19. yüzyıl liberali” diye tanıtan Mises, “Keynesyen tarifelere, göçmenlik kısıtlamalarına ve devletin ahlâk polisliğine soyunmasına karşı radikal bir” *laissez faire* savunucusu olmuş, devletin görevini bireyi ve mülkünü korumakla sınırlı görmüştür.

Birçoklarının yanı sıra Hayek'in de sosyalizmden vazgeçmesini sağlamış olan Mises'in çok önemli bulunan eserleri, yayımlanış sırasına göre 1912 tarihli *Para ve Kredi Teorisi*, 1949 tarihli *İnsan Eylemi* ve 1957 tarihli *Teori ve Tarih* isimli olanlardır (Acar ve Aktar, 2008: XV-XIX).

2.2.1.1. Mises'ten Kapitalizm ile Dinlerin Mukayesesi

Kapitalizmi öncelikle Budizm'le mukayese eden Mises (2004: 63-64), “Kir ve yoksulluk içinde sadakayla yaşayan Budist dilenciler arasında kendisini mükemmel bir şekilde mutlu hisseden ve nüfuzlu herhangi bir kimseyi kıskanmayan bazı insanların” varolduğu ihtimaliyle söze başlamakta ardından da haklı olarak, “insanların kahir ekseriyeti için böyle bir hayatın dayanılmaz” olacağını ifade etmektedir. Ardından da “Asya'ya mahsus bir dilenciye ortalama bir Amerikalı için kim misal olarak kabul edecektir?” diye sormaktadır. Yorumundaki ilginçlik ise, Amerika'da böyle insanların olmayışını, kapitalist sisteme bağlamasıdır. Mises'in bu örneğinde dikkat çeken yön, kendisinin “Budist dilenciler” demesinden de anlaşıldığı gibi, bütün Budistlerden değil, “bazı insanlar”dan bahsetmesi ama bunu okuyucuya ustaca Budizm'e mahsus, hatta “Asya'ya mahsus” bir durum diye göstermesidir. Oysaki her bir din içinde bu türden dini aşırı yorumlayanlar çok az sayıda görülebileceği gibi, “modern” toplumda dindışı düşüncelerle benzer, hatta daha beter hayat sürenler de vardır. Bunun herkesçe bilinen örneği, modern Batı'daki hippilerdir. Bunlar bir işte çalışmamak, genellikle gitar çalıp dilenerek bütünüyle bilinen sosyal hayatı ve dinî olsun olmasın bütün genel geçer ahlak normlarını terk edip uyuşturucu ve cinsel serbestliği de dâhil ettikleri komün şeklinde yaşamayı seçmişlerdir. Özellikle 1960'lı yıllarda bir hayli fazla olan ama çok ender de olsa hâlen görülen bu türden gruplar, ABD dâhil bütün kapitalist sistemli Batı ülkelerine mahsustur. Fakat asıl doğru olan, nerede olursa olsun bu türden çok istisnai bireysel tercihlileri, bütünüyle bir topluma “mahsus” addetmemektir.

Kapitalizmi tek tanrılı dinlerle de mukayese eden Mises'in (2008: 143-144), “Dini ve Metafiziksel Toplum Görüşünün Eleştirisi”, bütün dinî doktrinlerin “toplumun daha da gelişmesini sağlamak için bireylerin bencilliklerini idare etmek ve toplumun yararı için onların bencil tasarımlarından vazgeçmeye zorlamak” esasına yöneliktir. Bu türden bütün dinlerdeki anlayışı, “seküler insan bilimleri yöntemlerini ve mantıksal muhakemeyi bırakmak” ve uyulması gereken nizamı, “Tanrı'nın işi” göstermek diye tanıtmaktadır.

Mises (2004: 69-71), Protestan kiliselerinin oluşturduğu Dünya Kiliseler Konseyi'nin, adalet için Asya ve Afrika ülkelerinin teknolojik gelişmesine yardımcı olunması şeklindeki çağrısına yüklenmeyi de ihmal etmemektedir. O çağrıya gösterdiği tepki şöyledir: “Doğru olan şu ki, sermaye birikimi ve onun makinelere yatırılması, yani Batılı insanların göreceli olarak daha fazla zenginliğinin kaynağı, sadece ve sadece kiliselerin bu belgesinin tahrip etmeye çalışıp, ahlâkî gerekçelerle mahkûm ettiği *laissez-faire* kapitalizmidir.” Tabiatın doğan her çocuğa karşı cömert olup herkes için her şeyden bol miktarda bulunduğu, “Tabiî ve ilahî adaletin sonsuz kanunları hiç kimsenin hakkaniyet gereği, başkalarına ait olan şeyleri kendisine ayırmaması” gerektiği, yoksulun “sadece adil olmayan insanlar onu doğuştan sahip olduğu haklarından mahrum ettiği için ihtiyaç” içinde olduğu şeklindeki “öğretinin her kelimesi yanlıştır” diyen Mises, “Bu zenginliğin ‘bölüşümü’ yönünden, sözde ilahî veya tabiî bir adalet ilkesine müracaat etmek mantıkî değildir” hükmünü vermektedir.

İhtiyaç duyulan maddelerin, tabiatta tüketilmeye hazır durumda verilmediği doğrudur ama onları yeterli ölçüde tüketilmeye hazır hâle getirmeye uygun imkânlar verildiği de doğrudur. Mises'in yer yer bahsettiği “iş bölüşümü” de doğrudur ama kapitalizmi koruma yolları düşünen Keynes'i bile endişeye düşürtecek ölçüde işte çalışana mümkün olduğunca az maaş verildiği de doğrudur. Sapasağlam bir elbiseyi, mobilyayı ve cihazı “modası geçti” diye çöpe atırıp yenisini aldırtacak şekilde tüketim toplumu oluşturup ihtiyacı yeterinden aşırı derecede fazla hâle getirenin kapitalizm olduğu da doğrudur. Hatta buna paralel olarak parasal kazançlar da herkese yetebilecek kadarken, kapitalizmin bireysel ihtirasları “bir hak kaynağı” olarak gösterip teşvik etmesiyle paranın, kabul edilemeyecek ölçüde az sayıda insanın inhisarına geçtiği de doğrudur. Bu para konusunda Mises'in akademik hayatını geçirdiği ABD'deki eşitsizlik uçurumunu ABD'li liberal düşünür Michael Sandel'in yazdıklarından öğrenmek mümkündür. ABD ekonomisinin zirvesindeki zenginliğin büyüklüğünü, “en kötü durumda bile Forbes 400'e girmeye zar zor yeter” diye bildiren Sandel (2015: 91-92), ABD'deki en zengin %1'lik kesimin ülke zenginliğinin üçte birine sahip olduğu, bu oranın alt gelir grubundakilerden %90 fazla olduğu; Amerikan hane halkının en üst gelir grubundaki %10'luk kesiminin gelirin %42'sini aldığı ve böylece zenginliğin %71'ini elinde tuttuğunu söylemektedir. Bu servet dağılımı konusunda, “Sonuç ve Öneriler” bölümünde Zygmunt Bauman'ın hem ABD'den hem de dünya genelinden naklettiği bazı bilimsel raporlardan alıntılara da yer

verilecektir. Fakat Mises de, liberalizme temel diye gösterdiği “praksiyoloji” isimli bir bilime dayanmaktadır.

2.2.1.2. Mises’ten Praksiyoloji Temelli Adalet

İktisadın en genç bilim olmasına rağmen beşerî bilimlerde önceden düşünülmemiş ve “önceden erişilebilir olmayan bir alanın kapılarını aralamış” olduğunu ileri süren Mises (2008: 1-10), o alanı ilk defa Fransız sosyolog Espinas’ın 1890 yılında kullandığı “praksiyoloji” ismiyle anmaktadır. O zamana kadar insanlık tarihinin önceleri teolojik, sonraları ise tarihsicilik, kâr arzusu, biyolojik evrim veya Newtoncu mekanik gibi kurallarla irrasyonel açıdan açıklanması gibi yanlış ve yetersiz yollara başvurulduğunu söyleyen Mises’in tanıtımıyla praksiyoloji, epistemolojik kaynak olarak bütün bilimlerden istifade ederek insan eylemini açıklama yöntemidir. Mises, insanın belirli bir maksada yönelik her eyleminin bilinçli olduğunu savunmakta ve bu bilinçliliğe liberalizmin temeli olan birey ölçeğinde dikkat çekmekte, o minvalde iktisadı da praksiyolojinin bir parçası göstermektedir. İktisadın değer yargılarından uzak bir teorik bilim olduğunu belirten Mises’e göre “insanlara nasıl bir sonucu hedeflemek onun işi” olmadığı gibi, hiçbir bilimin de işi değildir; “Bilim insana nasıl hareket etmesi gerektiğini söylemez; istediği sonuca ulaşmak için nasıl hareket etmesi gerektiğini gösterir.”

Mises’in liberalizmi praksiyoloji ile temellendirmeye çalışmasında dikkat çeken özellik, bu fikirlerini işlediği *İnsan Eylemi* isimli kitabının 1949 yılında yayımlandığıdır ki, bu da Einstein’ın 1910’lu yıllarda ortaya koyduğu görelilik teorisiyle Newton’ın mekanik düzenli evren anlayışının yanlışa sevk edilmesinden çok sonra demektir. Darwin’in evrim teorisi bakımından ise, ilk yayın tarihi 1934 yılı olan Poper’in (1998: 64) *Bilimsel Araştırmanın Mantığı* isimli eserinde bütün bilimsel teorilerin yanlışlanabileceği görüşünü ortaya koymasıyla, evrimci görüşün en azından akıbetinin belirsizleşmesinden on beş yıl sonra demektir. Bunlardan çıkan mana, Mises’in liberalizmi praksiyoloji ile temellendirmeye çalışmasının, aslında yeni bir şey olmayıp, o zamana kadarki temellendirmelerin kısmen de olsa itibardan düşmesi üzerine, yine liberal düşünce geleneğine uyarak muteber addedilebilecek bir başka bilimsel temel bulduğudur. Lakin o buluşunda bizzat kendisi bile çelişkiye düşmüştür.

2.2.1.3. Mises’ten Tekelcilere Özel Bir Çelişkili Tavsiye

Hayatı boyunca piyasanın tamamen serbest bırakılmasından yana konuşup yazan Mises'in, bir liberaller toplantısında tekелci güçlere bazı ikazlarda bulunması, bir hayli ilginç olmalıdır.

Michel Foucault'nun (2015: 117-118) Walter Lipmann Kolokiyumu tutanaklarından aktardığına göre Mises, konuşmasında tekелcilere tavsiyede bulunurken şöyle bir “akıl yürütme” sunmuştur:

“Genel ekonomi düzeninde tekел fenomeninin önemi ya da rahatsız ediciliği neden kaynaklanır? Tek bir üretici olmasından mı? Hayır. Tek bir şirketin satım hakkına sahip olmasından mı? Hayır. Tekelin rahatsız edici olmasının sebebi fiyatlara etki etmesi, yani ekonominin düzen mekanizmasına etki etmesidir. Tekel fiyatları ne satışlarda ne de elde edilen kârda bir düşüş yaşanmadan artırılabilen fiyatlardır. Hâlbuki tahmin edebileceğiniz gibi tekeller bu yola başvurmaktan kaçınabilir, çünkü fiyatların aşırı düzeyde yükselmesi rekabete yol açıp tekeli tehdit edebilir. Dolayısıyla eğer bir tekел bu gücünü sürdürmek istiyorsa, tekел fiyatlarını değil, rekabet fiyatlarını, ya da rekabetinkilere çok yakın fiyatları kullanmak zorundadır. Yani sanki rekabet varmış gibi hareket eder. Böylece piyasayı, fiyat mekanizmalarını bozmamış olur ve tekelin pek bir önemi kalmaz. Tekel bu ‘mış gibi’ politikasını uygulayarak rekabetin en belirleyici özelliği olan bu yapıyı harekete geçirmiş olur. Bu şekilde baktığımızda tekelin varlığı ya da yokluğu herhangi bir fark yaratmaz.”

Mises'in bu yaklaşımında dikkat çeken iki özellikten biri, adeta bir itiraf; diğeri ise savunduğu liberal anlayışla çelişen bir durumun bulunmasıdır. Bunlardan itiraf mahiyetinde olan, tekelin üretim, satış yetkisi ve fiyat tespitinde, pahalılığı doğuracak şekilde istismara müsait olduğunu vurgulamış olmasıdır. Çelişkisi ise, tekелci firma için “bu gücünü sürdürmek istiyorsa” diyerek, savunduğu kendi “praksiyoloji” prensibine uygun şekilde maksadını tespit yetkisini firmaya bırakırken; “tekeli tehdit edebilir” diyerek, asıl bağlı olduğu kapitalizmin prensibi olan serbest rekabetçi piyasayı değil, tam tersine piyasada rekabet doğmamasının yolunu göstermesidir. Bu çelişki de onu, her müteşebbisi serbest bırakmak yerine, sadece piyasaya egemen olmuş mevcut kapitalist gücü kayırmak gibi daha adaletsiz bir pozisyona düşürmektedir.

2.2.2. Friedman: Fikirlerinden Liberal Marş Bestelenen Düşünür

Yukarıda Mont Pelerin Topluluğu'nun bir dönem için başkanlığını yaptığı ve kendisine Nobel Ödülü verildiği belirtilen ABD'li liberal düşünür Milton Friedman, 1912 ile 2006 yılları arasında yaşamış olup, lisans, yüksek lisans ve doktorasını iktisat alanında

yaptıktan sonra Chicago Üniversitesi'nde göreve başlamıştır. İktisadî görüşleri “tüketim fonksiyonu (sürekli gelir hipotezi), para teorisi (modern miktar teorisi) ve iktisadî liberalizm başlıkları altında ele alınabilir”. Bunlardan ilkinde, bireyin hâlen sahip olduğu ile her yıl elde etmeyi planladığı uzun dönem gelirini ifade etmektedir. İkincisinde, paranın miktarı ile fiyatlar seviyesi arasındaki ilişkiyi ele alarak, para miktarı arttıkça fiyatların da yükselerek enflasyona, para miktarı azaldıkça fiyatların da düşerek deflasyona sebep olduğunu açıklamaktadır. Üçüncüsünde ise, klasik liberalizmin temel yaklaşımına uygun olarak ekonomideki dengesizliğin sebebini piyasada değil, “devletin dışsal müdahalelerinde” göstermektedir. Bu sayılanlardan sonuncusunu işlediği *Kapitalizm ve Özgürlük* isimli kitabında piyasa ekonomisinin “yalnızca ekonomik özgürlüğün değil politik özgürlüğün de garantisi” olduğunu ileri sürmektedir (Taşar, 2016: 188-191).

2.2.2.1. Friedman’a Göre Devlet-Toplum-Birey İlişkisi

ABD'nin 1961 ile 1963 yılları arasındaki başkanı John F. Kennedy'nin göreve başladığında söylediği, “Ülkem benim için neler yapabilir demeyin, kendinize ben ülkem için neler yapabilirim diye sorun” deyişini ele alan Friedman (2008: 1-5), cümlelerin her iki yarısındaki manaların da hür toplumdaki bireylerin devletle ilişkisine yakışmadığını ileri sürer. Cümlelerin ilk yarısında devletin patron, vatandaşın da onun bekçiliği altında olduğu şeklinde paternalist bir anlayış, dolayısıyla hür bir insanın kendi kaderinden sorumlu oluşunu kabullenmeyişi; ikinci yarısında ise, “devletin efendi ya da Tanrı, yurttaşın da hizmetkâr ya da adanmış olduğu” manası çıktığını ileri sürer. Friedman’a göre ise “özgür bir insan için ülkesi, onu oluşturan bireylerin toplamıdır, bireylerin üzerinde ve onları aşan bir şey değil”dir. Bireyin ortak millî mirastan gurur duyduğunu ve ortak toplumsal geleneğe sadık olduğunu ama devleti lütuf ve mükâfatlar bahşedici körü körüne tapılıp hizmet edilecek bir efendi veya Tanrı olarak görmediğini, sadece bir araç olarak gördüğünü kabul eder. Friedman’a göre hür bir vatandaşın asıl sorusu şudur: “Ben ve diğer yurttaşlar bireysel sorumluluğumuzu yerine getirmeyi kolaylaştırmak için, çeşitli hedef ve amaçlarımızı gerçekleştirmek için devlet aracılığıyla neler yapabiliriz?”; bu soruya eşlik eden bir soru daha vardır ki, o da şudur: “Yarattığımız devletin, özgürlüğümüzü koruması için kurduğumuz hükümetin o özgürlüğü yok edici bir Frankenstein’a dönüşmemesini nasıl sağlayabiliriz?” Bunun için, devletin faaliyet alanını sadece bireyler tarafından yapılmasının zor ve pahalı olduğu işleri yapmak, vatandaşları

düşmanlara karşı korumak ve adalet ile düzenin sürekliliğini sağlamakla sınırlamayı uygun bulur. İyilik yapmak yolunda kullanılan gücün kötülük de yapabileceğini, bugün yönetimde olanların yerine başkalarının gelebileceğini, birinin “iyilik” dediğine bir başkasının “kötülük” diyebileceğini belirten Friedman, adaletin sürekliliğini sağlamada tercih edilebileceklerin en isabetlisi olarak “iyi niyetli kişilerin, yani sonuçlarından ilk elde acı çekecek olanların öncülük etmesi”ni gösterir. Friedman’a göre bu durumda o öncülüğü girişimcilerin yapması gerekir, dolayısıyla en etkili olacak diye düşünülmesi gereken de, “özgürlüğün bir sistemi ve siyasî özgürlüğün gerekli bir koşulu olarak rekabetçi kapitalizmin rolüdür; bir başka deyişle, ekonomik etkinliklerin serbest piyasada faaliyet gösteren özel girişim aracılığıyla örgütlenmesidir.”

Friedman’ın yukarıdaki ifadelerinde görülen durum, ihtiyaç içindeki yani hâlen acı çeken insanların “ülkem benim için neler yapabilir?” sorusunu, insanın kendi kaderinden sorumlu oluşu diye nitelendirdiği hürriyetle bağdaşmaz bir şey, devletin onlara yardımcı olmasını ise, o hürriyetlerin ihlali diye gösterdiği. Buna karşılık, adaletin sürekliliğini ise, aksi hâlde “acı çekecek” olan “rekabetçi” kapitalistlerin piyasada egemen olmalarına bağladığıdır.

Elbette ki burada Friedman’a sorulması gereken soru, girişimci olmayanların hak ve hürriyetlerinin nasıl garanti edileceğidir. Friedman, bunun üzerinde de düşünmüş bazı izahatlar yapmıştır ki, onlar da kapitalist sistemin herkes için garantili olduğu şeklindedir.

2.2.2.2. Friedman’dan Bütün Hürriyetleri Sağlayan Kapitalist Adalet

Friedman (2008), ekonomik düzenlemelerin hür bir toplumda “ikili bir rol” oynadığını ileri sürer. Bunlardan birincisinde, bu düzenlemelerdeki hürriyeti geniş anlamdaki hürriyetin de “tamamlayıcılarından biri” olarak kabullenir ve bu sebeple “tek başına bir amaç” diye ilan eder. İkincisinde ise, ekonomik hürriyeti siyasî hürriyetin yolunda “vazgeçilmez bir araç” diye nitelendirir ve entelektüellerin önemsizleştirme eğilimine rağmen bu iki rolden özellikle birincisinin önemini “ısrarla vurgulamak” gerektiğini söyler. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki döviz kontrolü yüzünden tatilini ABD’de geçiremeyen bir İngiliz vatandaşının durumunu ekonomik sebepten dolayı; siyasî görüşü yüzünden tatilini Sovyetler Birliği’nde geçirmesine izin verilmeyen bir ABD vatandaşının durumunu ise, siyasî sebepten dolayı temel hürriyet kısıtlamaları sayar. Emeklilik sözleşmesinden faydalanmak için gelirin yüzde onunun ayrılması

mecburiyetinde kalan bir ABD vatandaşını, o kesinti kadarlık bir bölümü için “kişisel özgürlüğünden yoksun bırakılmış” addeder ve böyle kabullenen vatandaşların sayısının az olabileceğini kabullenir ama onlara örnek olarak, ABD’deki “Amish Cemaati’nden bir grup” çiftçiyi gösterir. Friedman’ın bildirdiğine göre o çiftçiler, mecburi federal yaşlılık programını bireysel hürriyetlerinin ihlali sayıp, vergileri ödemeyip o programdan faydalanmayı reddetmiş, sonunda ise “sosyal sigorta harçlarının karşılanması için sürülerinin bir bölümü açık arttırmayla satılmıştır”. Örneklerin daha da çoğaltılabileceğini söyleyen Friedman, ekonomik hürriyetin hem tek başına hem de total hürriyet içinde “son derece büyük önem” taşıdığı şeklindeki iddiasını tekrarlar (9-11). Liberalizmdeki total hürriyet anlayışını izah etmek için, “Liberaller olarak biz” diye başladığı bir cümlesini ise, toplumsal düzenlemeler konusunda yargıya varırken, bireyin ya da “belki ailenin” hürriyetini hedef aldıklarını bildirerek tamamlar. Müteakip cümlelerinde özgürlüğün insanlar arasındaki karşılıklı ilişkileri kapsadığını fakat bir ahlak bilimi olmadığını söyler, bir liberalin temel amaçlarından biri, “bireyin kendi ahlaki sorunlarıyla kendisinin uğraşması”, yani “özgürlüğünü kullanma biçimi” olarak ahlak ve felsefe dünyasını kendisinin oluşturmasıdır (15-16). Friedman’ın siyasî özgürlük konusunda ilan ettiği hükmü ise, “rekabetçi kapitalizm”in ekonomik gücü siyasî güçten ayırarak siyasî özgürlüğü de geliştirdiği şeklindedir (11). O hükmünü şöyle izah eder:

“Tarih sadece kapitalizmin siyasî özgürlük için gerekli koşul olduğunu söyler. Ancak yeterli koşul olmadığı da açıktır. Faşist İtalya ve Faşist İspanya, son yetmiş yılın çeşitli dönemlerinde Almanya, Birinci ve İkinci Dünya Savaşı öncesindeki on yılda Çarlık Rusya’sı siyasî açıdan özgür toplumlar olarak tanımlanamazlar. Bununla birlikte, her birinde ekonomik yapının hâkim biçimi özel teşebbüstür. Bu nedenle, temelde kapitalist olan ekonomik düzenlemelerle özgürlükçü olmayan siyasî düzenlemelerin bir arada olması mümkündür.” (12)

Friedman’ın bu gibi yorumlarından sonra âdeta bir tehdit mahiyetinde yaptığı şu açıklaması da önemlidir:

“Toplumumuzda rekabetçi kapitalizmin korunması ve güçlendirilmesinde en çok çıkarı bulunanlar, çoğunluğun düşmanlığını kolayca çekebilecek ve güvensizlik duyulabilecek olan azınlık gruplarıdır; bunların başında da zenciler, Yahudiler, yabancı uyruklular gelmektedir. Yine de serbest piyasanın düşmanlarının –komünistler ve sosyalistler- büyük ölçüde bu gruplardan çıkmaları da son derece çelişkili bir durumdur.” (29)

Bunları söyleyen Friedman, “devlet müdahalesinin haklı gösterilemeyeceği” alanlar arasında çalışanlar için “yasal asgari ücret düzeyleri” ve ticarî mallara “azami fiyatları” tespit etmeyi de sayar (48).

Friedman’ın mümkün olduğunca kendi ifadelerine yer verilerek yukarıda özetlenen fikirleri, kapitalizmin kapitalist olmayanların da hürriyetlerini koruduğu, demokrasi yoluyla bu engellenirse, kapitalistler için bir sıkıntı olmayacağı, çünkü kapitalizmin komünizm ve sosyalizm haricindeki faşizm, Nazizm, mutlak monarşizm gibi totaliter sistemlerde de ekonomik güç hâlinde hür olarak yaşayabildiği; o sistemlerde bütünüyle ücretli kesimler ile devletteki büyük nüfusa yabancı olan başta zenciler ve Yahudiler olmak üzere devletin genel nüfusu içinde farklılık arz eden dinî inanç ve etnik kökenderlerinin ezileceği şeklindedir. Bunları söyledikten sonra o tehlike karşısında olmalarına rağmen onların arasında anti-kapitalist düşüncelerin yaygın oluşunu, kendi durumlarıyla çelişir göstermesi, bir tehdit şeklinde algılanmaya çok müsait görünmektedir. Çünkü Friedman, belirtilen kesimlere sadece servet bakımından değil imkân bakımından da eşitsizliğe, kendi kaderlerini özgürce belirlemiş olmalarından dolayı razı olmalarını açıkça empoze etmekte, demokrasi yoluyla kapitalizme aleyhtar bir sistem getirmeye kalkışmaları hâlinde ise, kapitalistlerin faşizm, Nazizm gibi sistemleri tercih edebileceklerini ima etmektedir.

Acaba gerçekten kapitalistler, faşist sistemlerde daha mı güvende çalışırlar, yoksa Friedman blöf mü yapmaktadır; şayet dediği gibi ise, faşizm kapitaliste bu güveni nasıl vermektedir? Bu zincirleme soruların kısa fakat yeterli cevabını Polanyi (2006: 318) vermektedir:

“Liberal kapitalizmin ulaştığı çıkmazda faşizmin oluşturduğu çözüm, hem sanayi hem de siyasal alandaki bütün demokratik kurumların yok olması... Çökme tehlikesiyle karşı karşıya olan ekonomik sistem böylece canlandırıldı, bu arada da halka, bireyin doğasını değiştirmek ve onu siyasal bünyenin sorumluluk taşıyan bir birimi olarak işlev göremeyecek bir duruma getirmek üzere düzenlenmiş bir eğitim uygulandı.”

Polanyi’nin verdiği bu bilgilerden, Friedman’ın “temelde kapitalist olan ekonomik düzenlemelerle özgürlükçü olmayan siyasî düzenlemelerin bir arada olması mümkündür” şeklindeki sözlerinin blöf olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden, ABD yönetiminin, bu sözleri ciddiye alıp ülkeden sermayenin kaçma ihtimalini düşünmesi tabiidir. O durumda, Friedman’ın “özgürlükçü olmayan” yönetimler hakkında bahsettiği, “temelde ekonomik

olan düzenlemeler” ve Polanyi’nin faşizm için bahsettiği demokratik kurumları yok etmek pahasına olmasa bile, “bireyin doğasını değiştirmek ve onu siyasal bünyenin sorumluluk taşıyan bir birimi olarak işlev göremeyecek bir duruma getirmek üzere düzenlenmiş bir eğitim” uygulamasına geçmesi gerekecektir.

Nitekim Harvard Üniversitesi öğretim üyelerinden Prof. Dr. Michael J. Sandel (2015: 92, 229-230), demokratik ülkeler içinde ekonomik eşitsizliğin diğerlerine kıyasla “daha şiddetli” olduğu ülke olarak ABD’yi göstermekte ve ABD’li bazı çevrelerin o eşitsizliği sürdürmekten yana olduğunu belirtmekte ve buna Milton Friedman ve eşi Rose Friedman’ı örnek göstermektedir. Çünkü birlikte yazdıkları “Seçme Özgürlüğü” (*Free to Choose*) isimli kitapta “serbest piyasa ekonomisinin güçlü ve saldırgan bir üslupta” savunmasını yapmışlardır. Elit okullara devam edebilmek bakımından varlıklı aile çocuklarının avantajlı, yoksul aile çocuklarının ise dezavantajlı olduklarını ifade ettikleri, bunun da adil bir durum olmadığını kabul ettikleri hâlde, “Hayat adil değildir(...) Fakat üzüldüğümüz bu aşırı adaletsizlikten ne kadar yararlanacağımızı fark etmek daha çok önemlidir” diyerek o adaletsizliği savunmuşlardır. Yazarların ısrarla tavsiyesi, “bu adaletsizliği düzeltmeyi denememek” aynen devam ettirmektir. Bu bilgileri veren Sandel, Ronald Reagan’ın 1980’de başlayan ABD başkanlığı döneminde o kitabın okullarda ders kitabı diye okutulduğunu ve savunduğu *laissez faire* ilkelerini işleyen bir de marş bestelendiğini bildirmektedir.

Freidman’ın fakirlere yardım doğrultusunda düzenlemeler yapmaya karşı olan bu görüşlerinin, “1.3.7. Spencer’dan ‘Bırakınız Yapsınlar’cı Adalet” başlığı altında verilen fikirlerle tam örtüştüğü görülmektedir. Aynı fikir, adil veya gayri adil bir dağıtımdan bahsedilmesini “basit bir saçmalık” sayan Hayek’te de görülür.

2.2.3. Hayek: Klasik Liberalizmin “En Seçkin” Yeni Temsilcisi

Bu çalışmanın birinci bölümünün başında, liberalizmin doğuşunun genellikle zaman olarak on yedinci asra, filozof olarak John Locke’a bağlandığı; bazılarınca ise on sekizinci asra ve David Hume’a bağlandığı belirtilmişti. İkinci alternatifi tercih ettiği anlaşılan Mustafa Erdoğan’a (t.y.) göre, on sekizinci yüzyılda David Hume, Adam Smith ve Adam Ferguson’ın görüşleriyle temellenen liberal akım, “İskoç Aydınlanması” diye adlandırılmakta olup, temel görüşleri “kendiliğinden düzen” ve “doğal özgürlük sistemi” olan bu akımın “en son büyük temsilcisi Hayek’tir”.

Atilla Yayla da (2014a: 14-15) onu, klasik liberalizmin “20. yüzyıldaki en seçkin temsilcisi” diye tanıtmakta ve klasik liberal gelenek içindeki “Hume, Smith, Ferguson, Kant, Humboldt, Montesquieu, Menger” gibi “büyük filozoflar”ı sayarak, Hayek’in de “onlar çapında, kesinlikle onlardan daha geride kalmayan bir düşünür” olduğunu söylemektedir. Yine Yayla’nın belirttiğine göre Milton Friedman ise, onu teknik iktisat, iktisat tarihi, siyaset felsefesi, siyaset bilimi, bilim yöntemi, hukuk ile psikolojide derin etkiler yapmış göstermekte ve özgürlüğe inanan pek çok kimsenin Hayek’ten etkilenmiş olup, ona çok şey borçlu olduğunu kabullenmektedir.

Sururi Aktaş’ın (2001: 1-5) değerlendirmesine göre, hem iktisatçı hem de hukukçu olan Hayek, çalışmalarının çoğunu “hukuk felsefesinin temel sorunları üzerinde, metodolojik temeller ve iktisadî teorilerle bağlantılı olarak oldukça geniş bir entelektüel çaba sarf etmiş” ve hukukla iktisadın birbirini tamamlayan karakterlerde olduğunu belirtip bu bağlantının yeterince anlaşılamadığını belirtmiştir. Hayek’in neo-klasik liberal olduğunu da belirten Aktaş, “olağanüstü geniş bir alanda sistematik çalışmalar” yaptığını söylemektedir.

Liberalizmin en bariz özelliği olan bireyciliğin hem normatif bir ilke hem de metodolojik bir araç olduğunu söyleyen Andrew Heywood (2014: 33-39), normatif ilke bakımından, “birey her türlü siyaset teorisinin veya sosyal açıklamanın merkezindedir ve her türlü sosyal grup veya kolektif mekanizmaya öncelenir” açıklamasını yapar. Ama liberalizmde sosyal dayanışmayı, o maksatla devlet müdahalesini bile isteyen türlerin de tam tersine toplumu ve devleti işe karıştırmayan, hatta devlet karşıtı (anarşist) olan türlerin de olduğunu söyler. Heywood’a göre bu ikinci grup, aynı zamanda metodolojik bakımdan da bireycidir ki, metodolojik bakımdan bireycilik, bireyin sahip olduğu kabullenilen “ihtiyaç, güdüler ve özlemleri” dikkate alıp daha önceden var olduğu ileri sürülen birey modeline göre fikir üretme çabasındadır. Heywood bunu açıklamak için, “klasik liberaller tarafından on yedinci asırda ‘sosyal sözleşme’ teorileri kurmakta kullanılan bu ‘metodolojik bireycilik’, yirminci asırda siyaset bilimindeki ‘rasyonel tercih’ modelinin temeli durumundadır” demekte ve modern dönemde “klasik ve neo-klasik ekonomi teorilerini destekleyen bireyci yöntem”in taraftarı yazarlara örnek olarak Hayek’i göstermektedir. Heywood (2013: 29), “ideolog” teriminin bir ideolojinin “katıksız veya bilinçli destekçisi” manasında olduğunu belirttikten sonra, “ideolojik gelenekler içinde faaliyet yapmış ve ideolojik geleneklere katkıda bulunmuş” saygın filozoflar da olduğunu

söylemekte, onlara örnek olarak ise John Locke, John Stuart Mill ve yine Friedrich Hayek'i göstermektedir.

İngiliz liberal ekonomist Eamonn Butler (2001: 1-2) ise, bir nesle liberal toplumun mahiyetini anlatmakta Hayek'in tesirinin dönemin bütün yazarlarından fazla olduğunu, hatta “dünya politikasının önde gelen birçok simasının onun çalışmalarını yalnız okumakla kalmayıp, onlardan” etkilendiklerini ifade etmektedir.

Altısı da liberal görüşte olan Erdoğan, Yayla, Aktaş, Friedman, Heywood ve Butler'ın yukarıdaki açıklamaları, yirminci asır ve sonrası liberalizminde, Hayek'in çok önemli bir konumda olduğunu belli etmektedir.

Viyan'a da entelektüel bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Friedrich August von Hayek, ailevî çevresi sayesinde döneminin bilim camiasındaki önemli iktisatçı ve hukukçularla tanıştı. Öyle bir çevreye, kendisinin sosyal meselelere olan merakı da eklenince, Viyana Üniversitesi'nden biri hukuk, diğeri iktisat olmak üzere iki disiplinde doktora derecesi alması sürpriz olmadı. 1929-1931 yılları arasında aynı üniversitede iktisat dersleri verirken, oradaki ünlü liberal iktisatçı Ludwig von Mises'ten etkilenecek o zamana kadarki mutedil sosyalist görüşlerini gitgide terk edip liberalizmde karar kıldı. 1931'den 1950'ye kadar Londra'da kaldı ve önce London School of Economics'te, sonra Londra Üniversitesi'nde profesör olarak istatistik ve iktisat dersleri verdi. O dönemde İngiltere vatandaşlığına da geçti. Orada “sunduğu yeni ufuklar” sayesinde 1950 yılında Chicago Üniversitesi'nin öğretim kadrosuna geçti, 1962'de Almanya'daki Freiburg Üniversitesi'nde görev yaptı, 1967'de emekli olunca memleketi Avusturya'ya döndü. Birçok makale ve kitabı varsa da yayımlanış sırasına göre 1942'de *Kölelik Yolu*, 1960'ta *Özgürlüğün Anayasası* ve her birinin ayrı ayrı yayınlanması 1973, 1976 ve 1979 yıllarında olmak üzere üç ciltlik *Hukuk, Yasama ve Özgürlük* isimli kitapları, liberal düşünce açısından çok önemlidir (Butler, 2001: 3-17).

Hayek'in liberalizm açısından bir önemi de, yukarıda gerekli bilgiler verilen Mont Pelerin Topluluğu'nun fikir babası, kurucusu ve birkaç dönem başkanlığını yapmış olmasıdır.

2.2.3.1. Hayek'in Liberal Ayrışmadan Dolayı Endişeleri

Hayek (2012c: 33-80), liberalizmi tanıtmak için yazdığı makalesinde, bütünüyle on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyılın ilk dönemlerinde, biri İngiltere'de diğeri Kıta

Avrupa'sının batı ve orta kısımlarında gelişen iki liberal akımın farklılığını göstermek istediğini belirtir. Bahsedilen dönemdeki liberal akımlardan ikincisinin, başlangıçta her türlü muhafazakârlığa ve otoriteriyenizme karşı olmakla İngiltere'deki ile müştereklikleri çok olmasına karşılık, daha sonra Descartes ve Hobbes'ta görülen “kurucu akıl” prensibine meyletmekle, liberalizme karşı fikirleri de içine alan bir seyir izleyerek, liberalizmle çok az ortak noktaları kalacak şekilde geliştiğini söyler. Böylece Kıta Avrupa'sındaki “rasyonel kuruculuk” türünden girişimlerin, hür gelişme yerine planlama esaslı olduğu için liberalizmden çok ayrıldığını kabul eder. Liberalizmin doğuşunda on yedinci yüzyıldaki İngiltere düşünürlerinden Locke'u yâd ederse de, liberalizmin asıl karakteristik temellerinin on sekizinci yüzyılda yine İngiltere'de İskoç Aydınlanmacılarından Hume ve Smith tarafından atıldığını kabullenir ve bilhassa Smith'in “kendi kendisini üreten (*selfgenerating*) bir düzen” açıklamasını “modern liberalizmin gelişiminin başlangıcı” gösterir, on dokuzuncu yüzyılda da İngiliz düşünür Spencer ile etkili bir yorumcu bulduğunu söyler. Kıta Avrupa'sındaki liberalizmin ise, Voltaire ve Rousseau gibi düşünürlerin etkisiyle sosyalizme meyyal bir şekilde liberalizmden oldukça ayrıştığından sıklıkla dert yanar. Buna rağmen bu iki liberalizm arasında coğrafi sınırlar koymanın tam kesinlik taşımadığını, çünkü Kıta Avrupa'sında Tocqueville (Fransız), Humboldt ve Kant (Alman) gibi “gerçek liberal” ilkeleri savunanlar olduğu gibi, İngiltere'de de Mill gibi, sosyalist fikirlere yer verenler de olduğunu belirtir. On dokuzuncu asrın “çok büyük kısmı boyunca liberal ilkelerin hayata geçirilmesinde en çok yaklaştığı görülen Avrupa ülkesi”nin İngiltere olduğunu, bu gelişmede Adam Smith'in takipçisi klasik iktisatçılar ile Richard Cobden ve John Bright'ın liderliği altındaki hareketin büyük rolü olduğunu söyler. Hayek'in o dönem liberalizmi adına “etkili bir yorumcu” diye tanımlayıp överek andığı filozof, Herbert Spencer; hemen ardından yakınlıkla andığı filozof ise, John Stuart Mill'dir (bu iki düşünürün fikirleri, bu tezin birinci bölümünde verilmişti). Mill'in düşüncelerinden dolayı yakınması, 1859'da yayınlanan *Özgürlük Üzerine* isimli kitabından dolayıdır ve Hayek bunun sebebini, “eleştirisini en çok, hükümet faaliyetlerinden ziyade, fikir istibdadına yönlendirdi ve dağıtımcı adalet taraftarlığı ve diğer bazı eserlerindeki sosyalist gayelere yönelik genel bir sempatik tavır ile liberal entelektüellerin büyük bir kısmının ılımlı bir sosyalizme tedrici geçişini hazırladı” diyerek açıklar. ABD'de ise yerleşik ilkeler liberal olduğu hâlde, sosyalist eğilimli fikirler taşıyanlara “liberal” demek şeklinde bir teamül oluştuğunu söyler. O sosyalistçe düşüncelerin, zaman zaman

İngiltere’de bile rağbet görmesinin ise, Hayek’i bilhassa üzen bir durum olduğu fark edilir. Neticede özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra daha da belirgin hâle gelen bu durumu, liberalizmin geleceği açısından endişe verici bulur.

2.2.3.2. Hayek’ten Sibernetik Temelli Adalet

Hayek (2012a: 14-17), “inşa etme ve evrim” arasında mukayese yaparak, birincisine bağlılığın, insanı aklının bilinçli-amaçlı olarak meydana getireceği şeyler sayesinde istenenleri yapabileceği sınırsız bir güce sahip olduğu “kandırılma”sına; ikincisine bağlılığın ise, “mevcut umutlarımızın bazılarının hayal olduğunun kabul edilmesi noktasına” ve bilinçli-amaçlı yapıların sınırlı bir imkâna sahip olduğu “ferasetine” götürdüğünü savunmaktadır. İkinci görüşün, aslında antik çağdan beri tedricen gelişmekte olmasına rağmen, “bir müddet için daha cazibeli olan kurucu görüş tarafından hemen tamamıyla” bastırıldığını ileri süren Hayek, “kurucu rasyonalizm” diye adlandırdığı birinci görüşü en mükemmel olarak “Büyük düşünür Renée Descartes”ta bulmaktadır. Hayek’e göre Descartes o görüşünde ahlaki argümanlar için bir sonuç çıkarmadı ama “bu tür davranış kurallarını bir her şeyi bilen (âlim-i kül) Tanrı’ya atfederek zararlı sonuçlardan kaçınabildi”. Hayek’in yorumuyla Descartes’ın bu düşüncesi akli ortadan kaldırmıyor, şüpheciliğiyle genel olarak geleneği, âdeti ve tarihi önemsizleştiriyor; insanın başarılarını kendi muhakemesine atfediyordu. Descartes’ın bu düşüncesinin, Hobbes ve Rousseau gibi takipçilerince “ahlak, din ve hukuk, lisan ve yazı, para ve piyasanın, biri tarafından, önceden tasarlanarak inşa edilmiş olduğu veya en azından sahip oldukları her mükemmelliği bu tür bir dizayna borçlu olduğu düşünüldü” diyen Hayek, “antropomorfik” bulduğu bu düşüncedeki düzenin bilinçli bir maksatla kurulmuş olduğu görüşünden hareket eden Kartezyenlerin, daima mevcut düzenin rasyonelliğini sorguladıklarını, sonuçta da “amaççı (*intentionalist*) veya pragmatik tarih anlayışı”nı savunduklarını, toplumu yeniden inşaya da akli muktedir kıldıklarını söylemektedir. O önceden tasarlanmış olmak düşüncesinin, irrasyonel veya “akıl-dışı (*nonrational*)” terimlerinin itibar kırıcı şekilde kullanılmasına yol açtığını ileri sürmektedir. Bu duruma karşılık Hayek’in kabul ettiği, bir maksatla yaratılmışlık değil de kendiliğinden doğmuş bir düzen anlayışıdır.

“Düzen” kavramıyla çok sayıdaki çeşitli türden unsurların ilişkiler durumundan bahsedeceğini belirten Hayek (2012a: 48-53), bu ilişkilerin birbirleriyle çok güçlü

bağlantıları olduğunu, bu sayede “bütünün bazı mekânsal ve zamansal parçaları hakkındaki bilgimizden, bütünün geri kalan kısmına ilişkin doğru beklentiler, en azından, doğru çıkmak için iyi bir şansı bulunan beklentiler terkip etmeyi öğrenebiliriz” demektedir. Bu düzenin iki kaynağı diye gösterdiği bilimlerden biri biyoloji, diğeri ise fiziktir. Fakat fizikte daha önceki klasik liberallerin gözdesi durumundaki Newton’ın büyük ölçüde yanlışlanmış teorisinin yerine, tıpkı yukarıda anlatılan Mises’teki praksiyoloji gibi Hayek’te, yukarıdaki “2.1.2. Fizik ve Kozmolojide Wiener’in Açıklamalarıyla Siberetik” başlığı altında tanıtılan siberetik teorisi geçmiştir. Kitabını yazdığı dönemde henüz yeni olan siberetiği tanıtımı ise, “kendi-kendini organize eden veya kendi-kendini üreten sistemler olarak adlandırılan şeylerle meşgul olan özel bir disiplin” şeklindedir. Toplumlarda iki tür düzene rastlandığını, bunlardan birinin “güdümlü bir sosyal düzen” olmasıyla organizasyona dayanan “yapma düzen”, diğerrinin ise içsel (*endogenous*) düzen” olduğunu bu ikincisine “kendiliğinden doğan düzen” denilebileceğini söyleyen Hayek, klasik Yunancada organizasyona dayanan yapma düzen için “*taxis*” terimini, kendiliğinden doğmuş ve büyümüş olan için ise “bir devletteki ve toplumdaki doğru bir düzen anlamına” gelmek üzere “kozmos” terimini kullanacağını belirtmektedir. Bu arada, “kendiliğinden doğan düzenin karmaşıklık” derecesinin insan aklının hâkim olabileceği sınırları aşkın olduğunu da ileri süren Hayek, “doğru bir düzen” olmaya, kendiliğinden doğan, yani insan aklının hâkimiyet kurmaya kâfi gelemeyeceği kozmos düzenini uygun bulmaktadır. Hayek’in, “daima, bütünlükleri içinde (yekûn olarak) hiçbir kimseye bilinir olmayacak kadar çok sayıdaki muayyen olgulara bir intibak hüviyetini taşıyacak” dediği bu düzen için akla yüklediği özellik, aklın sadece hâkim olamayacağı değil, bilemeyeceğidir de.

Bu yaklaşımıyla kendi düşünce sistemini ağırlıklı olarak siberetik üzerine kuran Hayek’te dikkat çeken hususlar, evrendeki düzeni bilen-amaç taşıyan bir iradeyi devreye sokmaksızın kendiliğinden doğmuş diye izah etmesi ve bir bilimsel teoriden yararlandığı hâlde, uygun olanın kendiliğinden gelişmeyle ortaya çıkacağını savunmakla nerdeyse bilimi de önemsiz bir konuma yerleştirmiş olmasıdır. Nitekim Yayla’nın da (2014a: 130) vurguladığı gibi Hayek’in savunduğu sosyal düzen, “bilinçli aklın düzenlemesinden uzak”tır ve “evrim teorisiyle kendiliğinden oluşum, Hayek’in terminolojisinde ikiz kavramlar”dır. Hayek’in sözlerinden ve onun fikirlerini en iyi bilenlerden biri olan Yayla’nın vurgulamasından anlaşılan, özellikle sosyal düzeni ilahî veya insanî bir

tasarıma bağlamadığı, böylece o düzende dine veya dindışı olarak toplum sözleşmesine dayalı bir genel-geçer ahlak ve dolayısıyla adalet arayışına gerek görmediğidir.

O durumda Hayek'in savunduğu “kendi kendini üreten sistem”in insana o akli neden bahsettiği sorusuna muhtemelen kendisi de cevap veremeyecektir. Her ne kadar kendisi (2012a: 25-29), aklın ve toplumun birlikte evrimi üzerinde fikir beyan etmişse de, o konuda bireysel akıl ve tecrübeden ziyade, “bireyin ait olduğu grubun hayatta kalma şansını”, rakip birey ve gruplarinkine kıyasla daha fazla artıracak ölçüde kendiliğinden düzenin kurallarına intibak etmesiyle öğrendiklerine önem vermiştir. “Tecrübe ile öğrenmek” diye tırnak içine alarak vurguladığı liberal ilkeyi, aynen hayvanlar arasında olduğu gibi akli “bir muhakeme sonucu olarak değil fakat başarılı oldukları için geçerli hale gelen pratiklere” dayandırmış, bu “pratiklerin yayılması, nakledilmesi ve gelişmesi” durumunu bir süreç olarak kabullenmiştir. Bu süreçte öğrenileni ise, “ilk önce, kelimelerle telaffuz edilmiş bilgi değil fakat kurallar biçiminde tarif edilebilecek olmasına rağmen, bireyin kelimelerle ifade edemeyeceği, ancak, yalnızca tatbikatta saygı göstermeye muktedir olduğu bilgi” diye tanıtmıştır. Kurucu bir akli kabul etmeyen Hayek'e göre, bir kültür grubunda yaşayan her insan, ya kendi bünyesinde birtakım kurallar bulacak ya da birtakım kurallara göre davrandığını “keşfedecektir.” Bu keşif de, kuralların insan tabiatının değiştirilemez bir parçası olduğunun veya insanın yaratılışından geldiğinin delili olmayacaktır, diyen Hayek, onları bir “kültürel miras” diye yorumlayarak sürekli olması için yine kelimelerle ifade edilmemesi, tartışılmaması ve bilinçli bir şekilde tetkik edilmemesi gerektiğini söyler. Yani filozof burada nihayet bir teori olan “kendiliğinden düzen” anlayışını, bir yandan insanların kültürel miras olarak keşfedebileceklerini söylemekte, diğer yandan da kendisi anlatmaktadır. Bu arada, insanın aklına şu sorunun takılmasına da sebep olmaktadır: “Kendiliğinden düzen” teorisi dâhil olmak üzere toplum içindeki hangi geniş kapsamlı bilgi türü, ebeveynler veya bilim insanları veyahut da dinî liderler tarafından öğretilmeksizin insanlar tarafından keşfedilmiştir ki? Şimdilik belirtilmesi gereken, Hayek'in, problem çözebilme gücü açısından akli, evrendeki evrimin çok önemli ölçüde uzağında tutması şeklindeki yorumunun, tam serbest piyasayı savunmakta kendisine kolaylık sağladığıdır.

2.2.3.3. Hayek'in Adaletinde Sosyal Adaletsiz Piyasa

Bir organizasyonun tersine “kendiliğinden doğan düzenin” bir maksadı da “arzu edirliliğini kabul etmek için üreteceği somut sonuçlar üzerinde bir anlaşma bulunması” da gerekmeyeceğini söyleyen Hayek (2012b: 86-101), bunun sebebini, onun belirli durumdaki herhangi bir maksattan bağımsız olmasına, anlaşmanın ise bir maksat, hatta birbirleriyle çatışan “son derece çeşitli” maksatlar için kullanılabileceğini ve bunların takibine yardım edeceğini ifade eder. Anlaşmalı şekildeki piyasanın ortak gayeler yerine “mütekabiliyete (*reciprocity*), yani katılanların karşılıklı yararları için” farklı maksatların uzlaşması temeline dayandığını söyler. Kendiliğinden düzenin “genellikle ekonomik düzen diye tasvir” edilmesine ise, “sosyalist gayretlerin başlıca kaynaklarından” biri diye gösterdiği “maksat-yönelimli bir organizasyona dönüştürme” niyetine bağlayarak itiraz eder. “Ekonomi” kavramının bir ev, bir çiftlik, bir işletme, hatta hükümetin malî idaresi gibi belirli kaynaklar mevcudiyetine göre tasarlanmış organizasyonlar için uygun olduğunu ama farklı ekonomilerin karşılıklı etkileşimleriyle kendiliğinden doğan pazar için uygun olmadığını ileri sürer. Pazar için kendisinin teklifi ise, “çoğu zaman ‘ekonomi bilimi’ (*economics*) teriminin yerine kullanılması önerilen ‘*catallactics*’ terimiyle benzeştirerek *catallaxy*” kelimesinin kullanılmasıdır. Bunun açıklamasını ise *catallaxy* ve *catallactics* terimlerinin “sadece ‘trampa yapmak’ (*to barter*) ve ‘mübadele etmek’ (*to exchange*) anlamına gelmeyen fakat aynı zamanda ‘topluma girmeye müsaade etmek’ ve ‘düşmanlıktan arkadaşlığa dönmek’ demek olan Antik Yunanca *katallattein* kelimesinden kaynaklanır” olmasıyla yapar. “Pazarın kendiliğinden güçlerinin çeşitli sebeplerden dolayı üretemediği veya yeterince yerine getiremediği” bazı üretim ve hizmetleri devletin üstlenmesini liberalizm açısından makul bulan Hayek, diğer mal ve hizmetleri devletin üstlenmesini kabullenmez. *Catallaxy*’de hiç kimsenin, herhangi bir katılımcının ne kazanacağını bilmeyeceği için fayda dağılımının “büyük ölçüde şansa dayanan” sonuçlarından da hiç kimsenin sorumlu olamayacağını savunan Hayek, piyasa düzeninde hiç kimsenin gelir dağıtmayacağını söylediği gibi, adil veya gayri adil dağıtımdan bahsedilmesini bile “basit bir saçmalık” görür. “Açıkça itiraf edilmelidir ki, piyasa düzeni sübjektif meziyet veya bireysel ihtiyaçlarla ödüller arasında yakın bir uygunluk hâsıl etmez” diyen Hayek, bireyin elde ettiği sonuçların, onun kabiliyet ve gayreti kadar iradesinin tamamen dışındaki şansına da kalmış olduğunu vurgular.

Hayek’in görüşlerini değerlendiren Andrew Heywood da (2013: 68-69) onun, merkezî planlamaya da her türden iktisadî müdahaleye de karşı olduğunu vurgulamakta ve

devletin bürokratlarının ne kadar kabiliyetli olursa olsunlar, piyasada onların ele alma kapasitelerini aşan karmaşık ve geniş çaplı bilgiler olduğunu öne çıkardığını, buna karşılık piyasanın mucizevî sayılabilecek niteliklerinden birinin kendi kendisini düzenlemeyi gördüğünü, maddî eşitsizliği ise “insanlar arasındaki doğal eşitsizliğin basit bir yansıması” saydığını söylemektedir.

Atila Yayla da (2014a: 207-212) Hayek’in görüşlerini değerlendirirken, sosyal adalet kavramının, “adeta yüzyılımızın büyüğü, efsunkâr kavramı” olduğunu, o kavrama karşı çıkmanın ise, “entelektüel olarak da, politik olarak da intihara kalkışmak gibi” olduğunu iddia ettikten sonra, onun, “Yüzyılımızda sosyal adalet kuramına karşı çıkan ve reddeden çok az sayıdaki cesur insanların en başında” geldiğini söylemektedir. Yayla’ya göre, “Onun bütün eserlerinde sosyal adalet anlayışlarının dayandığı temelleri darmadağın eden, tutulmaz, ele alınmaz hâle getiren açıklamalar ve analizler vardır.” Yayla’nın bildirdiğine göre Hayek, sosyal adaletin “yarı - dinî bir hurafe hâline geldiğini belirtmekte, sosyal adalete duyulan bu imanın özgürlükçü medeniyetin temel değerlerinin çoğuna yönelik en ciddi tehlike hâline geldiğini belirtmektedir.” Hayek’in bu hükme varması ise bir soruya cevap arayışında iki farklı problemin meydana çıkmasıyla olmuştur. Cevap aradığı soru, sosyal adalet anlayışının “piyasa ekonomisinin ve kendiliğinden doğan düzenin sonuçlarına” uygulanabilirlik ihtimalinin olup olmadığı; “Daha doğrusu, kendiliğinden düzenin akışı içinde belirli bireyler veya gruplar açısından ortaya çıkan somut” durumların adalet terimleriyle değerlendirmeye uygun olup olmadığıdır. Bu soruya cevap arayışında ortaya çıkan iki farklı problemden birincisi, “Pazara dayalı bir ekonomik düzende, ‘sosyal adalet’ mefhumu”nun bir manaya ve muhtevaya sahip olup olmadığı; ikincisi ise, “Sosyal adalet veya başka bir bahane adına pazar düzeninde bireylere ve gruplara belirli bir ödüllendirme şemasını zorla kabul ettirme gücüne sahip bir otorite”nin değerlendirmesi neticesindeki kalıplar topluma dayatılırken “o pazar düzeninin muhafaza edilmesi”nin mümkün olup olmadığıdır. Hayek’in incelemesi neticesinde, bu soruların her ikisi de “Hayır” diye cevaplandırılır. Gösterdiği gerekçeler ise, öncelikle bazı grupların “sosyal adaletçi” taleplerinin hükümet tarafından müspet karşılanıp uygulamaya konulmasıyla o grupların korunmak için hükümete bağımlılığının artacağı ve “belirli bir dağıtımçı adalet şemasını” yürütme yolunda taleplerini artıracaklarıdır. Hayek’e göre bu talepler arttıkça hükümetler de “çok sayıdaki farklı kişi ve grupları kendi kontrollerine tabi kılmaya yönelirler” böylece

totalitarizme doğru bir gidiş başlar. Yine Yayla'nın izahında, "Hayek'e göre özgür bir toplumda sosyal adalet kavramı boş ve anlamsızdır", çünkü insanların hayatlarındaki bir başkasının sorumluluğunda olmayan farklılıklar, adaletsizlik diye adlandırılmaz. Bir ailenin durumu gitgide iyileşirken bir başka ailenin durumunun kötüleşmesini, aynı meziyet ve aynı gayretteki iki kişiden birinin başarılı diğerinin başarısız olmasını o duruma örnek gösteren Hayek, özgür bir toplumda karşılaşılabilen bu farklılıkları adaletsizlik diye adlandırmayı yanlış bulur; çünkü ortada o farklılıkları üreten bir irade yoktur; sosyal adalet kavramı, sadece "organizasyonlarda, yönetilen, 'kumanda' edilen bir ekonomide" anlam kazanır.

Hayek'in gerek kendi yazdıklarında gerekse Heywood ve Yayla'nın açıklamalarında yer verilen görüşlerini şu açılardan eleştirmek uygun görünmektedir:

Sosyal adalet taleplerine karşı bütün itirazlarını, "kendiliğinden düzen" dediği tam serbest piyasa sisteminin mantığına göre yaptığı anlaşılmaktadır. Oysaki o talepler, tam serbest piyasa şartlarında mümkünse yapılsın, diye değil, doğrudan doğruya tam serbest piyasa uygulamasından vazgeçilsin diyerdir. İtirazcıların gerekçesi ise, bu sistemin adaletli olmadığıdır.

Sistemin adaletli oluşuna dair Hayek'in argümanları ise, bu sistemdeki hiç kimse, birinin veya toplumun iyi veya kötü bir pozisyonda olmasına karar vermek yetkisinde değildir, herkes kendi durumunu iyileştirmeye çalışmakta olduğu için sonuç nasıl çıkarsa çıksın itirazsız kabullenmelidir, şeklindedir. Hayek'in bu savunmasının da tatminkâr olmadığı söylenebilir. Çünkü karar verici birilerinin olmayışı, olsa olsa suçlanacak birilerinin olmadığını gösterir ama sistemi aklamaz. Hatta hiçbir fert veya kurumun yetkili-sorumlu olmaması, sistemi büyük halk kitlelerinin seçici bir rıza ile iştirakine karşı kilitleyebilir ki, bu da daha büyük bir adaletsizlik oluşturur. Üstelik de bu çalışmanın "Giriş" bölümünde belirtildiği gibi haklı veya haksız taleplerin adil bir şekilde dikkate alınmaması, hiçbir şekilde mazur görülemeyecek olan terörle ifade edilmesine bile zemin hazırlar. Hâlbuki Hayek'in kendisine dayanak seçtiği sibernetikte, hepsinin kucaklayıcısı durumundaki evrende bulunan tabiat, makine, insan bileşimli sistemlerden her biri, bünyesindeki ve bünyesi dışındaki diğer unsurlardan aldığı mesajlara göre kendiliğinden bir denge oluşturduğu kabullenilmektedir, Hayek ise piyasanın içinden satıcı-tüketici

mesajlaşmalarını tamamen, işçi-işveren mesajlaşmalarını ise kısmen kabullenirken, piyasa dışındaki yoksulların mesajlarını asla kabullenemez görünmektedir.

Hayek'in, paylaşımcı olmayı savunanların adalet anlayışını "basit bir saçmalık" göstermesi ile "1.3.3. Smith ve Ricardo'dan Ekonomi Politik Temelli Adalet" başlığı altında verilen Ricardo'nun yoksullara yardım yasasına muhalif oluşu karşılaştırıldığında, ikisinin yaklaşımının da aynı nitelikte olduğu görülmektedir. Aşırı bireyciliği ile tanınan Spencer'in, "1.3.7. Spencer'dan Evrim Temelli 'Bırakınız Yapsınlar'cı Adalet" başlığı altında verilen piyasaya ekonomi bilimi camiasının bile yönlendirici olmaması, sadece bilimsel tavsiye düzeyinde kalması şeklindeki görüşüyle, Hayek'in yukarıda verilen piyasayı ekonomi biliminin dışında tutmak şeklindeki görüşü karşılaştırıldığında ise, Hayek'in bireycilikte Spencer'dan daha aşırı olduğu anlaşılmaktadır. Kendi kendini düzenleyen piyasada bazı insanların başarılı diğerlerinin başarısız olmasını ferdî liyakatten ayrıca şansla da izah etmesi, piyasa gibi hayatî önemi haiz bir sosyal alanı kontrolsüz riskleriyle kumarhane seviyesine düşürmekte, başarısız olanları "doğal eşitsizliğin bir yansıması" diye kabullenip bırakması ise, piyasa için "ekonomi" terimi yerine kendisinin tavsiye ettiği "*catallaxy*" kelimesindeki "düşmanlıktan arkadaşlığa dönmek" şeklindeki anlamı geçersiz kılmaktadır.

2.2.3.4. Hayek'in Adaletinde Suni ve Tabîi Tekeller

Hayek'in *Kölelik Yolu* isimli eserinden anlaşıldığına göre onun için, ister toplumda ekonomik denge oluşturmak maksadıyla olsun ister devletin güçlendirilmesi maksadıyla olsun, politik gücün ekonomiye karışması tasvip edilemez; çünkü öyle bir uygulamayı kabullenmek, "kölelik yolu"nu açmak demektir. Hayek'in o tezini, devletlerin en fazla müteyakkız ve müdahil durumda olduğu İkinci Dünya Savaşı (1939-1945) sırasında büyük ölçüde geliştirip yayımlatmış olması enteresandır. Bunu enteresan kılan, sadece savaş sırasında yazılıp yayımlatmış olması değildir; Hayek'in çalışması makaleler hâlinde yayınlanmak suretiyle hâlen devam ederken, dönemin ABD başkanının da aşağıda yer verilecek olan tam serbest piyasa anlayışına yeşil ışık yakan bir demeç vermiş olmasıdır.

Hayek (2015: 9-11), belirtilen eserini "Bu siyasî bir kitaptır" diye tanıtmaktadır. İlk 1938 Nisan'ında *Contemporary Review* dergisinde yayınlanan, 1939'da ise *Public Policy Pamphlets* serisindeki eserlerden biri olarak genişletilmiş baskısı yapılan "Özgürlük ve

Ekonomik Sistem” başlıklı makalesinin daha da genişletilmiş hâli olarak 1944 yılında yayınlanan bu kitabı, gelecekte devletin piyasaya karışmasına yönelik bir reddiye görünümündedir.

Kitabına, “İçinde yaşamakta olduğumuz hadiseler tarih değildir. Bunların nasıl neticeler doğuracaklarını bilemeyiz” diye başlayan Hayek (2015: 19-40), savaştan önceki Almanya ile savaş sırasındaki İngiltere’de, “millî müdafaa maksadıyla kurulan teşkilatın harpten sonra istihsal gayeleri için idamesi” düşünüldüğünü bildirmektedir. O düşüncenin temellendirilmesine, daha savaştan çok önceden nasyonal sosyalizmle Almanya’nın nasıl kalkındığını örnek göstermekle başladığından, savaş sırasında ise sosyalizmi değil de Almanlığı suçlayıp, sosyalizmin iyi olduğu propagandasının İsveç’i örnek göstererek sürdürüldüğünden ve sonuçta hemen hemen herkesin sosyalizme doğru gitme taraftarı olduğundan yakınmaktadır. Kitabının birinci bölümüne ABD’nin 1939 ile 1945 yılları arasındaki başkanı Franklin Denalo Roosevelt’in yukarıda da dikkat çekilen, “Ana tezi serbest teşebbüs ve kâr sistemi olan bir program bizim neslimizde iflas etmiş değildir, belki henüz tecrübe edilmemiştir” şeklindeki sözünü epigraf olarak yerleştirerek uyarıcı etkisini güçlendiren Hayek, buna karşılık çoklarının İngiltere’de klasik liberalizmin “19. yüzyıl fikirleri veya *laissez faire* (bırakınız yapsınlar) prensibi gibi müphem tabirlerle adlandırılan fikirlerle” yönetildiği için yeterince ilerleyemediğini sandığını, o zannın ise yanlış olduğunu söylemektedir. Hayek’e göre tam tersine, liberalizm İngiltere’de yeterince tatbik edilmemiştir. İlerlemenin 1931’e kadar başka ülkelere kıyasla yavaş olmasındaki sebebin de o olabileceği ihtimalini düşündürten Hayek, tam tatbik edilmemiş de olsa Birinci Dünya Savaşı’ndan önceki “liberal âlemin” ileri düzeyde olduğunun hatırlanmasını istemiştir. Hayek, aslında liberal ülkelerin hiçbirinde de liberalizmin tam uygulanmamış olduğunu savunmuş, anlaşıldığına göre Roosevelt’in yukarıda aktarılan sözünü de o tezinin adeta delili olsun diye alıntılamıştır. “Liberalizmin bir defaya mahsus olmak üzere tespit edilmiş sabit kaideleri yoktur” dedikten sonra tek prensibinin, mümkün olduğunca “işlerin idaresinde kendiliğinden doğan (spontane)” sosyal güçlere çok yer verip, zorlayıcı-baskıcı tedbirlerden kaçınmak olduğunu savunmuş ve birkaç cümle sonra da sözü, çok itirazlarla karşılaştığı bilinen “*laissez faire*” kaidesine getirmiştir. Bazı liberallerin ısrarla o kaideyi savunmasının liberalizme en büyük zararı verdiğini söylemiş, böylece o kaidenin vazgeçilebilir nitelikte olduğu intibasını vermiştir.

Bu ifadelerde *laissez faire* prensibinin kesinlikle terk edilmesi gerektiği şeklinde bir mana olmadığı, devam ettirilip ettirilmeyeceğinin zamanla anlaşılacağı şeklinde bir mana olduğu açıktır. Fakat devam ettirileceğini belirtmek şeklinde anlaşılabilmeye daha müsaittir ki, zorlayıcı tedbirlere başvurulmaması şeklindeki “tek sabit prensip”, o şekilde anlamayı pekiştirmektedir. Yani piyasanın şartları içinde devam ettirilmemesi olabilir demesinin, ya sadece klasik ve neo-klasik liberalizmin kendiliğindenci düsturuna sadık kalmasından ya da “siyasî kitabı”na muhtemel muhaliflerin tepkisini azaltma maksatlı siyasî bir taktik uygulama ihtiyacından kaynaklandığı düşünülebilir. Her iki durumda da piyasaya hâkim olmuş ekonomik güç odaklarının, kendi hâkimiyetlerini zaafa uğratacak bir adım atabileceklerini ima etmiş olur ki, o da ancak ütöpik bir teselliden ibaret görünmektedir. Ayrıca “*laissez faire*’in sonu geldi” türü yazılar çıkmasından dolayı, ilk Mont Pelerin toplantısında yakınıldığı da hatırlandığında, zaten tercihin o görüşü sürdürmek olduğu kesinlik kazanmaktadır.

Zorlayıcılığın, insanların kendi rızası ile dâhil oldukları müesseselerde de olduğunu ama o zorlayıcılığın, müşterek bir maksada ulaşmak için zaten kabullenilmiş olduğunu belirten Hayek (2013: 213-224), “gerçek zorlama” dediği rıza dışı zorlamalara örnek olarak; “silahlı işgalci çetelerin tebaa halkı kendileri için çalıştırması, örgütlü çetelerin ‘koruma’ karşılığı haraç alması ve kötü bir sırra vâkıf olanın kurbanlarına şantaj yapması” ile devletin “bizi emirlerine itaat ettirmek için cezaya çarptırma ve fizikî kuvvet kullanma tehdidinde” bulunması hâllerini sayar. Devletin vatandaşlarını başkalarına karşı korumak, vergi almak, sınırlı bir süreliğine askerlik görevi yüklemek ve ticarette hile yapmak gibi bazı durumlar için cezaî zorlamalar ve fizikî güç uygulamaları yapmasını ama onları da ancak bireylere müdahale edilemeyecek “özgür bir alan” bırakmak şartıyla yapmasını uygun bulur. Hayek’e göre, bireyin özgürlük alanına bırakılacak şeyler çoksa da en başta geleni, “şahsî mülkiyet (*several property*)” hakkıdır. Bu hak ve hürriyete sahip olmak için gereken ise, herhangi bir ferdin mutlaka varlık sahibi olması değil, “onu herhangi bir eylem planını takip etmeye muktedir kılan maddî araçların bütünüyle bir başka unsurun inhisarî kontrolünde olmamasıdır”. Hayek bu son söylediğinde maksadının, varlıklı veya varlıksız her bireyin ihtiyaç duyduğu şeyi almak veya iş bulmak konusunda tek başına bir kişiye bağımlı kalmasını önlemek olduğunu söylemektedir.

Hayek’in bu açıklamalarından, piyasada tekelliliğe karşı olduğu gibi bir kanaat doğmaktadır. Her ne kadar tekelliliğe karşı olmak kolayca hak verilebilir nitelikte

görünüyorsa da, klasik liberallerin “tam serbest piyasa” düsturuna rağmen, Hayek gibi o düsturun her halükârda savunucusu olmuş bir neo-klasik liberal filozofun öyle bir engellemeye taraftar olması, ancak “çelişki” diye gösterilebilir ama durum, “çelişki” deyip geçilecek türden değildir. Bu konuya bakışı bir başka eserinde netleşmektedir.

Hayek (2012a: 525-529), “Bir keşif tarzı olarak rekabet üreticilerin bencilliğine dayanmalı, yani bilgilerini kendi maksatları için kullanmalarına izin verilmelidir” diyerek David Hume ve Adam Smith’ten beri liberalizmin bildik özelliğini tekrarlamakta ve bunu bencillikle beraber başkalarının o işte karar verebilecek bilgiye sahip olmadığıyla da gerekçelendirmektedir. “Kusursuz rekabet şartlarının mevcut olmadığı yerde” bazılarının daha düşük fiyatlarla mal satarak yeterli kâr elde etmelerine rağmen, bazılarının marjinal maliyetin üzerindeki fiyatlarla satıp daha büyük kâr etme gayretinde olmasını normal bulmaktadır. Kusursuz rekabet ortamını standart kabullenenlerin bunu yanlış bulup, onların sanki kusursuz rekabet varmış gibi düşük fiyatla satmasını tavsiye etmelerini ise haksız bulmaktadır. Çünkü sadece girişimcinin kendi bildiği hesaplarını, kişisel çıkarına göre yapmasına güvenmek gerektiğini söylemektedir. Herhangi bir firmanın kendi çabasıyla piyasada tekel durumuna gelmesini de hak diye kabullenmektedir. Üretimdeki birçok gelişmenin o şekilde sağlandığı görüşünde olan Hayek, bu yüzden “tekellere sadece müsamaha göstermeyi değil, fakat tekелci durumlarını sonuna kadar kullanmalarına bile izin vermeyi arzuya şayan”, bunun tersini ise mülkiyet hakkını ihlal görmektedir. Ona göre kötü olan, tabî piyasa şartlarında bulunmuş özel bir imkânaya dayalı tekel değil, “özel emirle (*privilegium*) tevdi edilen” başkalarına kıyasla tanınan imtiyaza dayalı tekeldir, zaten başkalarının piyasaya girmesine engel olma haksızlığını yapabilen de bu türden destekli olandır.

Hayek’in bu yorumlarından, sadece tekel olmaksızın en kolay yolun devlet desteğini almak olduğuna iştirak edilebilir. Bu durumun kanuna dayansa da adaletli olmadığı, dolayısıyla itiraza layık olduğu da doğrudur. Fakat açıklamalarında yer alan, piyasanın tabî şartlarında imkân bularak kimsenin veremediği bir kalite ve fiyattan mal vermeyi tekelin hakkı görmesi pek kabullenilebilecek gibi görünmemektedir. Hayek’le aynı neo-klasik görüşte olan Mises bile, yukarıda kendisiyle alakalı bölümde anlatıldığı gibi, Walter Lipmann Kolokyumu’nda piyasada rekabet varmış gibi davranmaları için tekelcileri uyarmak ihtiyacı duymuştur. Foucault (2015: 118-120), bir başka liberal olan Walter Eucken’in şu görüşlerini de nakletmektedir: Liberal yönetim, çok ihtiyatlı

davranmalı, o meyanda piyasaya gerektiğinde emredici veya “düzenleyici” müdahaleler yapmalıdır. Demek oluyor ki, bir zamanlar “ılımlı sosyalist” olan Hayek, kapitalizm taraftarlığında kendisini etkileyip liberalizme geçiren hocası Mises’ten bile daha aşırı bir tutum sergilemiştir.

Foucault’dan alınıp da yukarıda özetlenen bilgilerde Mises’in tekelci firmalara düşük fiyat uygulama tavsiyesi Walter Lipmann Kolokyumu’nda olduğunun belirtildiği gibi, Eucken’in devlete düzenleyici müdahale tavsiyesinin yer aldığı fikirleri de kendisinin son kitabında olup, ancak ölümünden sonra yayınlandığı da yer almaktadır. Bu durumda, ölüm yılı 1950 olan Walter Eucken’in kitabının tamamlanış tarihi 1949 olarak düşünülürse Kolokyum 1939 tarihli olduğuna göre aradan yaklaşık on yıl geçmiş olmaktadır. Bunlardan başka, bir de Foucault’nun kitabını Türkçeye çevirenin ilave ettiği dipnottan alınan bir bilgi de bulunmaktadır ki o da, Eucken’in ülkesi Almanya’da 1957 yılında “kartel karşıtı” bir yasa çıkarılmış olduğudur. Bu yasa ile kolokyum arasında geçen süre ise on sekiz yıldır. Bu durumda Mises’in o hiçbir ahlaki kural ve yasal düzenleme talebi barındırmadığı için tam liberalce olan ihtiyatî tavsiyesi, aradan geçen bu sürede hiçbir işe yaramamış, sonunda ancak devlet düzenlemesi sayesinde işlerlik kazanabilmiş demektir. Hayek ise ona da karşı çıkmaktadır.

Diğer yandan, ürün kalitesinde kendi başarılarıyla ulaşmış bir karteğe fiyat tespit serbestliği tanımak, ilaç ve temel gıda maddeleri için hiç tasvip edilemez, bunlara özel ve münasip bir üst fiyat belirlemek gerekir. Aslında serbest fiyat tespiti birçok bakımdan, diğer tür ürünler için de çok mahzurlu olabilecek bir durumdur. Onlarda ise, en azından güvenlik gibi hassas meseleler sebebiyle kalite standartları koymak ve denetlemek gerektiği söylenebilir. Onu yapmak için de, bünyesinde uzmanların görev yaptığı ya doğrudan bir devlet kuruluşu ya da kanunla yetkilendirilmiş olan özel kuruluşlar aracılığıyla piyasada “devlet gücü” bulundurmak, kaçınılmaz görünmektedir. Nitekim günümüzde Türkiye dâhil olmak üzere modern ülkeler, yiyecek-içecekten giyeceğe ve araç-gerece varıncaya kadar bunu uygulamakta ve genellikle tüketiciler de, kalite kontrolüne tabi tutulduğu belirtilmiş ürünleri tercih etmektedirler. Bu uygulamaların yaygınlaştırılmasını ve daha da etkinleştirilmesini talep etmek, muhtemelen piyasadaki bazı iktisadî güç merkezlerini üzecektir ama öyle bir konumda olmayan bireyler için, önemli bir güvence olacaktır. Biraz önce ifade edilen, ilaç ve temel gıda gibi meselelerde münasip bir üst kâr haddinin tespiti gereği ise, kâr oranını biraz daha yüksek tutmak

şartıyla en lüks mallar için bile istenebilir ve bu istek, “sosyal refahı yükseltme” maksatlı olarak da bir nevi fırsatçılığı önleme maksatlı olarak da temellendirilebilir. Ama klasik ve neo-klasik liberaller, “sosyal refah” ve “sosyal adalet” hassasiyetli talepleri ve maksatlı düzenlemeleri sosyalizme meyyallik diye addetmekte ve piyasaya müdahale saymaktadırlar. Bu tutumları da ücretli ve tüketici durumundaki geniş kitlelerin liberalizmden soğumasına yol açmaktadır.

2.2.3.5. Hayek’in Adaletinde Kısıtlı ve Bedelli Demokrasi

Hayek (2013: 169-189), “geleneksel liberalizmle demokratik hareketin buluştuğu nokta” diye gösterdiği “hukuk önünde eşitlik” anlayışını ele alırken, “Hukuk önünde eşitlik, bütün insanların ayrıca yasa yapmada, aynı paya sahip olması gerektiği iddiasına götürür” der ama kendisi, bunların asıl konularının ayrı olduğunu ileri sürer. Bu farklılığı göstermek için her iki sistemin de zıtlarını gösterir ki, demokrasinin zıddının “otoriter idare”, liberalizmin zıddının da “totalitarizm” olduğunu beyan eder. Bu zıtlar üzerinden hareketle, “Bir demokrasi pekâlâ otoriter yetkiler kullanabilir, keza otoriter bir yönetimin de liberal ilkelere göre davranabileceği tasavvur edilebilir” der. Bu farklılık için, demokrasi kelimesi siyasette çoğunluk yönetimi manası verilerek kullanıldığında ortaya çıkar ve o zaman da liberal ilkelerden ayrılmış olur, diyen Hayek’e göre “liberal ile demokratik ideal arasındaki bu fark” konusunda çokları mutabakat hâlinindedir. Buna rağmen demokrasiyi bir gaye olarak görenlerin demokrasiyi mümkün olduğunca genişletmek istediklerini fakat aslında demokrasiyi “bir gaye değil bir vasıta” görüp onunla hürriyetleri genişletmek gerektiğini söyler. “Dogmatik demokrat”ın çoğunluk oyuyla mümkün olduğunca fazla meselede karar almasını arzuladığını, liberalin ise kararlaştırılması gereken meselelerin alanını kesin sınırlamaktan yana olduğunu belirtir. Bir fikrin taraftar sayısından güç alarak kabullenilmesinin doğrudan doğruya hürriyetleri tehdit edebileceği kanaatini taşıyan Hayek, demokrasinin ancak “siyasî yönetimin demokratik şekilde yürütülebilen görevlerle mahdut kaldığı sürece etkin kalacağını” savunur. “Adaleti temin etme vasıtasını adaletle karıştırmamız” hâlinin tehlikeli olduğunu söyleyen Hayek, “Demokrasi eğer varlığını sürdürecektse, adaletin kaynağı olmadığını ve her muayyen mesele konusundaki yaygın görüşte kendini illâki izhar etme durumunda olmayan bir adalet kavramı kabul etmesi gerekir” der. Bu yüzden de çoğunlukların, “haklı iktidarlarına uygun sınırları kabul etme hususunda” ikna edilmesini elzem görür.

Hayek'in, "demokrasi eğer varlığını sürdürecektir ise" deyip ikazlarda bulunan bu yaklaşımında, sayıca az olanların hürriyetlerini çoğunluğun engellemesi hâlinde demokrasiden vazgeçilebileceği iması olduğu bellidir. Demek oluyor ki, ona göre demokrat olmadan da liberal olunabilir. Zaten Hayek de (2012b: 82), "Liberalizm ve demokrasi, birbirleriyle bağdaşabilmelerine rağmen aynı şey değildir. Liberalizm devlet kuvvetinin sınırlarıyla ilgilidir, demokrasi ise kimin iktidara sahip olduğuyla" şeklinde açıklama yapmaktadır. Onun düşüncelerini çok iyi bilen ve çoğunu savunduğu anlaşılan Mustafa Erdoğan da (1998: 17), "Liberallerin genellikle yaptıkları gibi, Hayek de liberalizmle demokrasiyi birbirinden ayırmaktadır" demektedir. Kendisinin bir neo-klasik liberal olmasından dolayı kısıtlanamaz gördüğü hürriyetten kastının özellikle piyasaya hiç müdahale edilmemesi olduğu, tahmin edilebilir olmanın ötesinde burada ele alınmakta olan düşüncelerinden dolayı da bilinmektedir. Buna rağmen, yukarıda sürekli liberalizmin içine "sosyalistçe" paylaşımcı fikirlerin sokulduğundan dert yandığını hatırlamak ve o meyanda en çok tenkit ettiği John Stuart Mill'in, demokraside çoğunluğun her istediğinin kabul edilip edilmemesi konusundaki görüşlerini de bilmek gerekir.

"1.3.6. Mill'den Çeşitlilik Temelli Adalet" başlığı altında anlatıldığı gibi Mill, toplumda çeşitlilik olmasını tabii görmek gerektiğini belirtmiş, demokratik çoğunluğun kararıyla bile olsa tek kişinin dâhi inanç ve düşüncelerinin baskı altında tutulmasını kabul edilemez saymıştır. Buna karşılık zengin-fakir ilişkilerinde Hayek'in "sosyalistçe" dediği bir tutumla paylaşımcılığı gerekli görmüştür. Demek oluyor ki, çoğunluğun tahakkümünü kabullenmeme konusunda Mill ile Hayek'in hürriyetçi yorumları müşterek fakat o hürriyeti dokunulamaz gördükleri alanlar farklı durumdadır. Yani Andrew Heywood'un (2013: 42) açıkladığı gibi, Hayek ve benzeri düşüncedeki liberallere göre, "özel mülkiyete sahip olma, kullanma ve elden çıkarma hakkı" şeklindeki iktisadî hürriyet, siyasî özgürlüğün mecburî teminatı altındadır. O görüşten hareket eden Hayek, liberal demokratik sistem ve sivil hürriyetlerin ancak kapitalist iktisadî sistemde gelişebileceğini iddia eder. O durumda "kapitalist iktisadî sistem"deki demokrasi ve "sivil hürriyetler" hakkındaki fikirlerini öğrenmek gerekir.

Eldeki imkânın, "herkesin mutlak ve umumî bir hak ölçüsüne göre muamele göreceği bir sistemle, ferdî hisselerin kısmen şansa ve tesadüflere bağlı kalacağı bir sistem arasında tercih yapma" için uygun olmadığını ileri süren Hayek (2015: 146-149), problemi iki

alternatifli bir soruyla netleştirir: “Herkesin nasibini, yani kimin hissesine ne düşeceğini tespit etmek hakkını muayyen bazı kimselerin iradesine bırakan bir sistem mi, yoksa her ferdin mukadderatının, kısmen önceden bilinmeyen hadiselerle, fakat hiç değilse kısmen de kendi kabiliyet ve teşebbüslerine bağlı olacağı bir sistem mi?” Bu soru üzerinde düşünürken, rekabet esaslı bir cemiyette fakirin zengine kıyasla “çok daha az imkâna” sahip olduğunu kabullenir ama böyle bir toplum düzenindeki fakir bir ferdin, başka bir toplum düzeninde yaşayan bir zenginden daha hür olduğunu belirtir. Örnek olarak liberal İngiltere’deki düşük ücretli sıradan bir işçi ile sosyalist Rusya’daki yüksek ücretli bir mühendisin sahip oldukları hürriyetleri karşılaştıran Hayek, İngiliz işçinin Rus mühendise kıyasla işini ve ikametgâhını değiştirmek, boş zamanlarını gönlünce geçirmek ve şahsî kanaatlerini açıklamak gibi meselelerde geniş bir hürriyete sahip olduğunu söyler. Buradan da yaşama şeklinden çalışma şartlarına göre her şeyi tespit etme yetkisini haiz olan ve devletin zorlayıcı gücünü temsil eden en küçük bir memurun iktidarında yaşamaktansa, bir zenginin iktidarında yaşamayı tercihe layık bulur. Hükmü kesindir: “Kim inkâr edebilir ki, zenginin kudretli olduğu bir dünya, yalnız kudretlinin zengin olabileceği bir dünyaya nazaran daha iyidir.”

Açıklamalarından anlaşıldığına göre Hayek, İnsanların kanaatlerini açıklama hürriyetini rekabetçi piyasanın bir lütfu saymakta, o kanaatlerin demokrasi yoluyla piyasaya düzenleme yapabilmesine ise fırsat vermemektedir. Bu da demokrasiyi usulen bir oylama durumuna düşürmektedir. Savunduğu tezini kabul ettirmek için, her ikisi de çok aşırı bunalıcı olan birbirine zıt iki sistem arasında mukayeseler yapmakta ve tam serbest piyasa şartlarını kabullenmeyi, adeta hürriyetin bir bedeli olarak dar gelirliler üzerine bir borç olarak yüklemektedir. O borcun ödenip ödenemeyeceği, ödenebilecekse ne zaman ve nasıl ödenebileceği ise belirsizdir.

2.2.3.6. Hayek’in Adaletinde Sonucu Belirsiz Evrimcilik

Yayla’nın (2014a: 130-133) belirttiğine göre, “evrimi esas itibariyle kültürel bir süreç” olarak kabullenip de ne doğal ne sunî ne genetik nakil ne de rasyonel gösteren Hayek, on dokuzuncu asırdaki bazı sosyal bilimcilerin Darwinist bir yaklaşım sergileyerek ortaya “sosyal Darwinizm” diye adlandırılmayı hak eden görüşler koyduklarını söylemiş; kendi sosyal evrimciliğini ise kendi adlandırmasıyla “kendiliğinden doğan düzen (*spontaneous order*)” veya çağdaş literatürde daha sık kullanılan adlarla, “kendi kendini üreten sistem

(*self-generating system*)” ve “kendi kendini düzenleyen yapı (*self-organizing structure*)” diye anmaktadır. Bazı yazarların evrimin nasıl bir seyir takip edeceği bilinircesine “zorunlu konaklama safhalarından oluştuğunu” dolayısıyla evrim safhalarının önceden görülebileceğini iddia etmelerinin zıddına “gerçek-esas evrim teorisi sonucu bütünüyle bilemeyeceğimiz ölçüde geniş ve değişik gerçeklere dayanan bir süreç” durumundadır, “Bu yüzden de gelecek hakkında mutlak öngörülere yol açmaz”. Burada hemen belirtmelidir ki, Yayla’nın “bazı yazarlar” diye bahsettiği, “evrimi konaklama safhaları” içinde değerlendirenlerin başında Popper gelmektedir ki, aşağıda onun “bölük pörçük” müdahaleci görüşü anlatılacaktır.

Darwin ile Hayek’in evrimciliğinin farklılığı konusuna Yayla gibi bakan Aktaş’ın (2001: 23-29) izahına göre Hayek, doğuş yoluyla oluşan biyolojik evrim ile çok sayıdaki “atalalar”dan taklit ve öğrenmeyle gelişen kültürel evrimin farklılığını savunmakla Darwin’den önemli ölçüde ayrılmaktadır. Aktaş, Hayek’in bir diğer evrim teorisyeni olan Spencer’den da ayrıldığı yönler olduğunu belirtmektedir. Çünkü tıpkı Hayek gibi Spencer da bireycilikle “bütüncülük (*holism*)” arasında bir gerilim olduğu fikrindedir ama birey hakları ve adalet üzerine kurulu etiğin evrimin son safhasında gerçekleşeceğini ve bütünün iyiliği ile parçaların iyiliğinin ancak o zaman uyum içinde olacağını, o safhaya kadarki geçiş merhalelerinde bireylerin görelî etik gereği toplumun yaşaması için kendilerini adamaları gerektiğini söylemektedir. Hayek ise evrimi, “mutlak ilkeler” gibi metafizik gerekçelendirmelerle teleolojik şekilde savunmayı yanlış bulmakta, liberalizmin bir keşif olduğunu, o süreçte rotanın nereye yöneleceğinin bilinemez olduğunu savunmaktadır. Aktaş’ın özetlemesiyle Hayek’e göre, indeterminist gelişim sürecinde doğru olan geleceğin bilinemezliğidir, bu yüzden de “sosyal düzenin ilerlemesi bireylerin özgürlüklerine” bırakılmalıdır.”

Görünen odur ki, Darwin’in teorisi de Spencer’inki de evrimin mükemmelliğe doğru bir seyir takip ettiğini ve edeceğini vaat etmektedir. Bu itibarla Spencer’ın piyasada dıştan müdahalesiz tam serbestliği savunması, aslında yanlış da olsa o inancıyla tutarlıdır. Bireycilikte Spencer’dan daha aşırı olduğu anlaşılan Hayek ise, sibernetikteki “bilinemezliği” kesin kabullendiğinden dolayı, tam serbestliğin nereye varacağı hakkında adalet açısından “müspet de menfi de olabilir”den başka hiçbir şey söyleyememekte, buna rağmen hararetle savunmaktadır. İnsanlara, asırlarca ve nesillerce sürececek bir çileden sonra adaletli mi yoksa adaletsiz mi çıkacağı bile belli olmayan bir sonuç için, içlerinde

bulundukları şartlara katlanmaktan başka bir telkin ve tavsiyede bulunamayan bu yaklaşımın, güven verici olmadığı açıktır. Hele bir de o belirsizliği devlete biçtikleri “güvenlik görevi” adına kabul ettirip de devlet gücü aracılığı ile toplumu buna tabi olmaya mecbur etmek, toplumu bir bakıma “eli mahkûm” duruma düşürmektir ki, sonucu ne olacağı bilinmeyen bir sisteme insanları mahkûm etmek, başlı başına adaletsizliktir. Buna karşılık liberaller, tam serbestliğin toplum için zararlı olduğu empirist bakımdan da meydana çıktığı hâlde, ilk Mont Pelerin toplantısından itibaren organizeli hâlde yaptıkları tenkitlerle piyasaya teleolojik düzenlemeleri bir suç gibi göstermektedirler. Oysaki tam tersine, devlet eğer geleceği görünen bir zararı önlemeye kalkışmazsa, “güvenlik görevi”ni ifa etmediği için suç işlemiş sayılmalıdır.

2.2.4. Popper: Daha Adil Bir Liberalizmin Arayıcısı

Popper (1990b: 136), kendini “Ben bir rasyonalistim” diye tanıtmaktadır. Rasyonalizminin Kant’ın savunduğu ama günümüzde “artık yok olmuş” özelliğine bağlı kalarak, insan aklına inanmakta, inanırken de aklın her şeye kadir olduğunu iddia etmeyip aklın işlevinin sadece “eleştirel düşünceye, eleştirel tartışmaya yön vermek” olduğunu kabullenmektedir (Popper, 2016: 222). 1902 Viyana doğumlu olup, genellikle eleştirel akılcılığın ve yanlışlamacı felsefenin “en büyük temsilcisi” olarak kabul edilmektedir. O özelliğiyle yirminci asır bilim felsefesinde “çılgır açmış” olduğu ifade edilen Popper, üniversite yıllarında tarih, felsefe ve psikoloji derslerini izledi ama sonra tamamen matematik ve kuramsal fizik derslerine yoğunlaştı. Bireysel psikolojinin kurucularından ünlü Alfred Adler’in çocuk kliniğinde bir süre çalıştı ve o sürede hem Adler’in hem de psikanalizin kurucusu Sigmund Freud’un eserlerini okudu (İrzık, 2014: 624).

Viyana’daki bir ortaokulda matematik ve fizik öğretmenliği yaparken, üniversitede Hans Hahn’ın verdiği matematik derslerini takip etti. O vesileyle Viyana Çevresi diye tanınan “mantıkçı pozitivist” grubun mensuplarıyla tanıştı ve aralarında dostluk gelişti. Kendi “bağımsızlığı”nı korumadaki titizliği sebebiyle, onların perşembe akşamları düzenli yaptıkları toplantılara katılmıyordu ama eserlerini ilgiyle takip ediyordu. O gruptan dostu Rudolph Carnap’ın metafizik önermeleri anlamsızlığa havale ederek, tamamen bertaraf etmeye yönelik mantıkî izahlara yer verdiği, “Dilin Mantıksal Çözümlemesi Yoluyla Metafiziğin Aşılması” başlıklı yazısını da okudu. O yazıyla, Heidegger’in 1928’deki bir konferansında ortaya koyduğu soru tekrar gündeme geliyordu. Heidegger, metafiziğin

ötesine geçilince ne olacağının sorulması karşısında, onu canlandırmak veya belli ölçülerde muhafaza etmek gerektiğini söylemişti. Carnap’a göre ise metafiziğin aşılması, yani ötesine geçilmesi onu reddetmeyi gerektirir, çünkü metafiziğin geleceği yoktur. Popper, bu yazıya itiraz edince araları açıldı. Genç Popper, yazısında metafizik bilim değildir ama tamamen manasız da değildir, diyordu. Popper, kendi tezi olan “bilimin yanlışlanırlığı” ilkesini savunuyor; mantıkçı pozitivistlerin genellikle metafiziğe karşı ileri sürdüğü “bilimin doğrulanırlığı” ilkesini ise, iki açıdan kabullenemiyordu. Bunlardan biri, geçerliliği “su götürmez” nitelikte olan kuantum fiziğine uygulanamayışı, diğeri ise o ilkenin benzer mükerrer gözlemlerin birikimine dayanmasıdır. Böylece o, Carnap’ın titizlikle bağlı olduğu tümevarım yöntemine de karşı gelmiş oluyordu (bu fikirleri, aşağıdaki Popper’in bilim felsefesine ayrılan kısımda detaylandırılacaktır). 1932 yılında Hitler iktidara gelince farklı fikirdekilere ve Yahudilere karşı saldırılar sıklaştınca Carnap gibi birçok ünlü düşünür peyderpey ABD’ye göç etti. 1936 yılında Popper de Avusturya’yı terk etti. Çünkü Protestanlığa sonradan geçmiş Yahudi bir aileye mensuptu. Savaş sırasında Yeni Zelanda’da kaldı, daha sonra İngiltere’ye yerleşti ve orada liberal iktisatçı Friedric von Hayek ile tanıştı. Onun sayesinde London School of Economics’te iş buldu. Orada da yine metafizik meselesinde Wittgenstein ile araları açıldı. Metafiziğe karşı olup da matematiksel ve dilsel izahlarıyla tanınan Wittgenstein, Popper’in Cambridge Üniversitesi’ndeki bir konferansını dinlemişti; orada duyduğu fikirlerine itiraz maksadıyla Popper’le tartışmaya girdi. Popper ona, kendine has bir yapıya sahip felsefî problemlerin de mevcut olduğu şeklindeki fikirlerini anlattı. Tartışma sırasında Popper’in gösterdiği deliller karşısında Wittgenstein öfkeye kapılıp, önce elindeki maşayı tehditkâr bir şekilde salladı, sonra da kapıyı çarpıp gitti ve daha sonra da, üniversitedeki görevinden istifa etti (Delacampagne, 2012: 62-64, 121-132).

Popper’in daha memleketi Avusturya’da başlayan bu şekildeki fikrî yalnızlığı, gittiği her yerde devam etti. Ancak o da ısrarla “bağımsız” çalışmaya devam etti. Gençliğinde bir zamanlar sosyalist fikirleri savunmuşsa da sonraları liberalizmi benimsemiş, üstelik de liberalizmi en zayıf düştüğü dönemde bile ısrarla savunmuştur. Birçok makalesinin yanı sıra iki ciltlik *Açık Toplum ve Düşmanları* ile onun eki durumundaki *Tarihsiciliğin Sefaleti* isimli kitapları dikkate değerdir. O, çok anlaşılır sade bir dille yazmasına rağmen, fikir dünyasını bütünüyle tanımadan anlaşılması zor bir filozoftur. Fikir dünyasını tanımak için de bilim felsefesindeki görüşlerinin de siyaset felsefesindeki görüşlerinin de

bilinmesi gerekmektedir (Magee, 1990: 9-16). Zaten onun liberalizminde de kendine has bazı önemli görüşler bulunmaktadır ki, yalnızlığında bu tutumunun da etkisi olabilir.

Popper'in bilimlere ilgisi son derece eleştirel bir bakışladır. O bakışla deney, indirgeme ve tümevarım gibi bilimsel yöntemlere aşırı önem verilmesine dayalı bilimin "doğrulanırlığı" şeklindeki genel kabullenmeyle hesaplaşır ve bilimin "yanlışlanabilirliği"ni ilan eder. O hesaplaşması, aşağıda mümkün olduğunca ana hatlarıyla tanıtılacaktır.

2.2.4.1. Popper'in Darwin ve Einstein Tesirli Bilim Felsefesi

Popper (2006: 16-20), insan dâhil bütün canlıların hayatının "deneme-yanılma" şeklinde çevre şartlarına uyumunda, "1- problem, 2- çözüm denemeleri, 3- ortadan kaldırma" şeklinde üç aşama yaşandığı görüşündedir. Popper, birinci aşamadaki problemin, doğuştan gelen beklentilere veya deneme-yanılma ile keşfedilmiş beklentilere uygun sonuç çıkmamasından doğduğunu ve "tekil" olduğunu söyler. Popper'e göre, ikinci aşamadaki çözüm denemeleri ise "çoğul"dur ve onlar birer birer denenir. Üçüncü aşama ise başarısız olan denemeleri ortadan kaldırmaktır ki, o da özünde çoğul olduğu hâlde başarılı denemeyi buluncaya kadar devam eder ve sonunda tekil kalan başarılı deneme öğrenilir. Bu şekildeki üç aşamalı teziyle bilimsel gelişmeleri izaha geçen Popper, hem tabiat bilimlerinin hem de sosyal bilimlerin, problemlerden yola çıkılarak geliştiğini savunur. O minvalde deneyi (gözlemi, duyuusal algıları) çok önemseydiğini vurgularsa da, bilimin başlangıcını deneye değil probleme bağlar ve "problem yoksa gözlem de olmaz" diyerek gözlemi daha sonraki bir adım olarak değerlendirir. Böylece bilimin duyuusal deneyle başladığı şeklindeki hâkim görüşe itiraz etmiş ama gelişmesinde deneyin etkisi olduğunu kabullenmiş olur. Sonuç olarak duyu organlarımızın bizi çevremizle ilgili bilgilendirdikleri doğrudur ama bilgimizin duyu organlarımızla başladığı doğru değildir görüşüne varan Popper, o şekilde öğrenmeyi, "Darwinist mutasyon" izahına başvurarak açıklar ve "gelişim kuramı açısından bakıldığında duyularımız, belirli biyolojik problemleri çözme amacıyla oluşmuş gereçlerdir" der. Sonra insanların ve hayvanların gözlerinin, hareket eden canlıları fark etmek ve sert cisimlere çarpmaktan korunmak için geliştiğini vurgular ve gözün haricindeki duyu organlarının da doğan problemleri algılayabilecek genetik mutasyonlara uğradığını, o problemlere çözüm bulabilen organizmaların hayatta kalıp, bulamayanın yok olduğunu savunur. Ona dayanan bu ilk

tezinde, bilimi “biyolojik bir olgu” diye gösterir. Ancak insanın nihai bilgisi ile hayvanın bilgisi arasındaki farkı, insanınkinin “bilimsel” olmasında bulur. Popper’e göre insandaki bilim öncesi bilgi, hayvanlarınki gibi dogmatiktir. Popper, “gözlemler veya duyuşsal algılar, çözüm denemelerinde önemli yardımcı araçlardır ve ortadan kaldırmada başrolü oynarlar” der ve sonra da üç aşamalı şemasının “bilimsel mantığa veya yöntembilime uygulanabilir” olduğunu gösterir: 1- Çıkış noktası daima bir problem veya problematik durumdur, 2- Onu kuramlardan oluşan çözüm denemeleri izler ki onlar, çoğunlukla hatalı birer hipotez veya tahmindirler ve öylece kalırlar, 3- Sonuncu olarak da ortadan kaldırma gelir. Popper, burada “merkezi soru”sunu sorar: “Bir amiple Newton veya Einstein gibi büyük bir bilim adamı arasındaki belirleyici fark nedir? İnsan ürünü olan bilimde, özgün olan nedir?” Cevabını da kendi verir: “Eleştirel yaklaşımdır”.

Popper (2006: 61-62), benzer şekilde “doğa hakkındaki bilginin sorunları” üzerinde düşünürken de “Dünya 1, Dünya 2 ve Dünya 3” olmak üzere üç dünyalı bir çerçeve oluşturur. Bundaki maksadının, insan dilinin üst işlevleriyle “insan tininin ürünleri dünyası” adında yeni bir dünya oluştuğu şeklindeki tezini açıklamak olduğunu söyler. O tezindeki Dünya 1, fizikî maddelerin, güç alanlarının vs. dünyası; Dünya 2, bilinçli ve “belki de” bilinçaltı tecrübeler dünyası; Dünya 3 ise öyküler, efsaneler, kuramlar, kuramsal problemler, hatalar vs. gibi yazılı-sözlü dil dünyasıdır. İsteğe göre sanat eserleri ve sosyal kurumların da bu dil dünyasına katılabileceğini veya “Dünya 4, Dünya 5” gibi bir sıralamayla eklenebileceğini de belirten Popper, kendi tezinde bu üç kategori üzerinden değerlendirmeyi yeterli bulur. Çoğu materyalist ve indirgemecinin sadece ilk dünyayı gerçekten kabul edip, Dünya 2’nin yerine davranış, Dünya 3’ün yerine ise “sözlü davranış”ı koyduklarını söyleyen Popper, onların “bütün evrende en göz alıcı ve şaşırtıcı” olan “insan tininin ve insan özbilincinin” varlığını inkâr ederek işin kolayına kaçtıklarını düşünmektedir. Berkeley ve Mach’ın sadece duyuların var olduğunu savunan, maddeyi ise duyulara dayalı bir “kurgu” sayan immateryalizmlerini de yine “basit yol” diye nitelendirir.

Popper’in kendisinin de çok karmaşık dediği “Dünya 2” ve “Dünya 3” izahlarına geçmeden önce, düşüncesini üzerine inşa ettiği Darwin’in teorisinin de, önceki bölümde “1.2.1.3. Biyolojide Darwin’in Evrim Teorisi” başlığı altında anlatıldığı gibi çok karmaşık olduğunu hatırlamak uygun olacaktır.

O teorideki değişme, karşılıklı etkileşmeye dayalı olup, insan dâhil bütün canlılar da tıpkı cansızlar gibi bilinç ve irade bakımından pasif konumdadırlar. Bu durumda bütünöyle tabiat değiştii için oldukça karmaşık ve çok uzun süreli bir etkileşme söz konusudur. Popper'in teorisi ise, bilinçli "insan ürünü" olan bilimi konu edindiği için, daha da karmaşıktır.

2.2.4.2. Popper'in Bilim Felsefesini Fen Bilimlerine Uyarlaması

Popper (2006: 64-124), canlılar âleminin en gelişmemiş ve en bilinçsiz tek hücreli türünü, en çok gelişmiş çok duyu organlıların en bilinçli olanının en ileri dehalarından biri ile mukayese eder. Böylece yukarıda sadece temas edilip bırakılan "amip ve Einstein" karşılaştırmasına gelmiş olur. Amip, beklentileri kendisinde olduğu için bir hatasıyla yok edilir; Einstein ise, teorisi kendinden ayrı olarak nesnel olduğu için, o teoriyi kendisi de başkaları da test edebilir, yanlışlık arayabilir ve bulabilir. Böylece Einstein tarafında, yani bilimlerde konu daha da karmaşıklaşır. Popper'in o alanda devreye soktuğu "Üç dünya" kuramıdır. O kuram, farklı bilim alanlarında üretilen teorileri, onların birçoğunu kifayetsiz kılan hatta yanlışlayarak ortadan kaldırtan keşif ve icatları; hepsinin detaylarına girmeden bilim ve felsefe erbabına sadece anlaşılır bir dille ve hatırlatmalarla geçmesine rağmen oldukça karmaşıktır. Popper'e göre bilimde kesin doğruluk yoktur. Çünkü her bir bilimci, bütünü olduğu gibi göremediği için "deneme-yanılma" yöntemiyle çalışır. Çalışırken de kendi Dünya 1, Dünya 2 ve Dünya 3'ünde kalmaktadır ki, Popper bu durumu, bulunduğu ortama bakarak resim çizen bir ressam örneğiyle anlatır. O örnek, kolay anlaşılabilir olması için burada parantez içlerinde gerekli açıklamalar yapılarak anlatılacaktır: Ressam bulunduğu odayı çizerken kendi dışında bulunan (Dünya 1'deki) nesnelere bakarak (onlarla irtibatlı olan kendi kısıtlı Dünya 2'si ile mümkün olduğu kadarıyla algılayarak) çizmektedir (işte problem de burada başlamaktadır). Bu arada çizimdeki odaya görüş alanının dışındakileri de bizzat kendini de dâhil edememektedir (işte problem burada fark edilmektedir). Şayet onu yapmaya çabalarsa (Dünya 2'sinden sonraki ve tamamen kendi içindeki Dünya 3'ünde nihayete erecek şekilde) kurgulayarak (böylece bir veya birçok kuram oluşturarak) kendisiyle birlikte elindeki kâğıdı da kâğıda çizdiklerini de odaya dâhil etmesi gerekir ki, o zaman hem algıladığını değil, kurguladığını çizmiş olacaktır hem de resmi kesinlikle tamamlayamayacaktır. Çünkü o durumda, iç içe geçmiş odalı, ressamı, kâğıtlı görüntüler sonsuz derecede çoğalacak ve yine de sürekli eksik kalacaktır. Hâliyle bunların hepsinde de ressamın (birbiriyle

bağlantılı Dünya 2'si ve Dünya 3'ü ile oluşturduğu) yanlış kuramı, mütemadiyen tekrarlanacaktır. Sonuçta (Dünya 3'ündeki çözüm arayışlarında birçok kuramı yanlış bulup “ortadan kaldırsa” da) bütünüyle doğruyu hiçbir zaman resmedemeyecektir. Üstelik de sadece algılayarak çizdiği kısımlar bile, duyu organlarının (araçlar da dâhil) kifayetsizliği yüzünden her an yanlış çıkabilecektir. Bu yüzden de bilim adamlarının ve entelektüellerin, ressam örneğinde olduğu gibi, bildiklerini sandıkları konularda çok az şey bildiklerini, birçok konuda da hiçbir şey bilmediklerini kabul edip daha mütevazı olmalarını tavsiye eden Popper, resim örneğinde olduğu gibi “tamamlanmamış”lığı da “yanlışlanabilir”liği de “bilimin özünde” görür.

Popper (2006: 35), bütün gözlemlerin hep aynı sonucu verdiği durumlarda bile, tesadüfen karşılaşılabilecek aykırı bir muhtemel örnek çıkabileceğinden bahsederken, şimdiye kadar görülmemiş olsa da siyahtan başka renkte bir karga görülebileceği ihtimalinden bahseder. Buna karşılık, “Bütün kargalar siyahtır” şeklindeki geniş kapsamlı deneysel bir önermenin farklı renkte bir kargadan bahsetmeyi “yasaklar” mahiyette olduğunu hatırlatır ve bir tane bile “beyaz, mavi, yeşil ve kırmızı” gibi bir renkte karga görülmesinin, o önermeyi yanlışlamaya yeteceğini belirtir. Newton fiziğinin iki yüz yılı aşkın bir sürede hem gözlemlerle hem de “yaratıcı kullanımlarla” test edildiği için doğruluğu kabullenildiği hâlde, Einstein’ın fiziği ile apayrı sonuçlar çıktığını örnek göstererek, gözlemlerin çokluğunun bilimde kesinlik ölçüsü olamayacağı şeklindeki görüşünü daha etkili bir savunmayla ifade eder. Böylece bilimin gözlemden kurama doğru ilerlediği şeklindeki yaygın bilginin yanlışlığını iddia eder. Her kuramın içinde gözlem olsa bile kuramın asıl konuş sebebi problemin mevcudiyetidir, diyen Popper’in o görüşlerini okuyan Einstein, ona bir mektup yazarak, “kuramın gözlem sonunda imal edilemeyeceği ancak icat edileceği” fikrine aynen katıldığını bildirir. Popper’e göre bilimde doğru diye bildiğimiz her şey “kesin doğru” değil, yanlıştır ama diğer yanlışlara (ortadan kaldırılanlara) kıyasla doğruya muhtemelen en yakın olanıdır. Gözlemlerin çokluğu, bilime kesinlik vermez, çünkü ne kadar çok gözlemle teyit edilse de her an sürpriz bir gözlemle bilim yanlışlanabilir. Bu durumun çokça yaşanmış olmasının da tümevarım yönteminin yanlış oluşunu gösterdiğini söyler ve “tümevarımın vazgeçilebilir bir kavram, bir efsane” olduğunu ilan eder. Sonuçta Popper, bilimin “yanlışlanabilir” olmasını, onu bilim olmayandan ayıran özelliği görür (Magee, 1990: 26-40).

Popper'in teorisini bir başka teori üzerine, üstelik de Darwin'in çok spekülâtif teorisi üzerine kurmasına gerek olmadığı söylenebilir ama kendisinin bilimdeki hiçbir teorisinin ispatlanabilir olmadığı yönündeki genel kabulü, Darwin'inkini de hatta kendisinininkini de aynı özelliği haiz kıldığı için onu, kesin Darwinistlerden ayrı düşünmek icap etmektedir. Zaten kendisi açıkça “mantık ve hatta matematik alanının dışında” ispatlamaların olmadığını, hiçbir şeyin tam manasıyla ispatlanamayacağını bilip rahatça fikir alış-verişi yapmak gerektiğini söylemiştir (Popper, 2016: 224). O temelden bir yaklaşımla, herkesin kabullenebileceği örneklerle anlattığı için, tümevarımı da doğrulamayı da çok mahzurlu bulmasının, bilhassa bilimde yanlışlanmayı her zaman mümkün göstermesinin isabetli olduğuna kolayca hükmedilebilir. Çünkü yaşanmış çok sayıdaki örnekten başkaca, bir bilim insanının, doğru bilinen bir bilimsel bilginin yanlışlığını, eleştirel düşünüp deneyler yapmakla da “doğru” kabullenilen bir bilgiye tamamen zıt bir realiteyle tesadüfen karşılaşmakla da anlayabileceği ihtimali mantıken de geçerlidir. O durumdaki bir bilim insanı, henüz geçerli durumdaki bilgiyi ortadan kaldıracı, hatta bütünüyle o bilimi baştan sona sorgulayabilmelidir. Kaldı ki Şafak Ural'ın (2013: 13) belirttiğine göre Popper, Darwin'in teorisini test edilebilir olmadığı için bilimsel nitelikte görmemekte, bu tür teorilerin doğruya ulaşmakta bir çıkış noktası oluşturabildiğini fakat eleştiriye de açık olduğunu kabullenmektedir.

2.2.4.3. Popper'in Bilim Felsefesini Sosyal Bilimlere Uyarlaması

Popper, sadece tabiat bilimlerine değil sosyal bilimlere de yukarıdaki bakışla yaklaşır ve özellikle *Tarihsiciliğin Sefaleti* isimli kitabında (2013), kendisinin belirttiğine göre “tarihsici”liğin hem “tabiatçılık taraftarı” hem de “tabiatçılık aleyhtarı” türlerindeki teorilerinin hatalı bulduğu yönlerini sergilemeye çalışır. “Tabiatçılık taraftarı” demekle kastettiği, fizik ve biyoloji gibi bilimlerdeki metotları sosyal bilimlere de uyarlamaktan yana olanlar; “tabiatçılık aleyhtarı” demekle kastettiği ise, buna muhalif olanlardır. Üçüncü tür alternatifin de bunların birleşiminden oluşturulduğunu söyleyen Popper'in bunlara dayalı teorilerde gördüğü “hayatî yanlışlar”; mantıksal biçim, test etme metotları ve gözlem ile deneyin mantıksal işlevinin yanlış yorumlanmasıdır (17-20). “Fiziğin tasvir ettiği dünyada gerçekten ve öz itibarıyla yeni olan bir şey meydana gelemez” şeklinde bir görüşü ortaya koyduktan sonra, yeni bir makine icat edilmesinin, “hiçbiri yeni olmayan elementlerin yeniden düzenlenişi” diye çözümlenebileceğini; sosyal hayatta ise, “yeni bir düzenleme içindeki aynı eski faktörler, artık asla gerçekten eski faktörler değildir”

şeklindeki gerekçeyi de aktarır (27). Belirtilen kitabı boyunca bazısı kendine bazısı başkalarına ait bunun gibi birçok yorumu veren Popper, bu tez çalışmasının konusu olan liberalizmde güç ve adalet problemini ilgilendiren sosyo-ekonomik alanda da var olduğunu düşündüğü bazı kanun ve hipotez örnekleri verir. Bunlardan birkaçı şöyledir:

“Hem tarımsal mallara gümrük vergileri koyup hem de aynı zamanda hayat pahalılığını düşüremezsiniz”, “Bir sanayi toplumunda belirli bazı üretici baskı gruplarını örgütlediğiniz kadar başarılı bir şekilde tüketici baskı gruplarını örgütleyemezsiniz”, “Rekabet fiyatlarının temel fonksiyonlarını yerine getiren bir fiyat sistemine sahip merkezî sistemli bir toplum olamaz”, “Enflasyonsuz tam istihdama ulaşamazsınız.” (87)

Bütün bu gibi teorilerin kimilerince kanunu andırır şekilde kabulgörmesine itiraz eden Popper’e göre tarihsiciliğin tabiatçılık taraftarı olanlarının da aleyhtarı olanlarının da birçok ortak yönü vardır ki, bunlardan en önemlisi bütüncü görüşü benimsemiş olmalarıdır. Bu da onları, gelişmelerin belli bir doğrultuda olduğuna inanmaya, sosyal bilimlerin görevinin de “geleceğini önceden haber vermek üzere toplumun evrimi kanununu açığa çıkarmak olduğu” inancına götürür ve tarihsiciliğin merkezî öğretisinin de bu olduğu söylenebilir (134-135). Popper, başta John Stuart Mill olmak üzere tarihsicilerin bu gelişmeyi daha iyi, daha mutlu bir geleceğe yönelik gördüklerini söyler; bunu da “tarihsiciliğin temel hatası” diye nitelendirmeye uygun bulur (158-159).

Tarihsici anlayışla, geleceğe matuf topyekûncu planlar yapıp uygulamayı, totaliterliğe yol açacağı için itiraza layık bulmasından başka, sosyal hayatın akışına da uygulanamaz bulan Popper (1990b: 143), buna Nazilerin komplolarını örnek verir. “Varılan sonuçlar kural olarak, amaçlanan sonuçlardan çok farklı olur” der ve teorik toplum bilimlerine de o konuda bir görev düşünür: “amaçlı insan eylemlerinin amaçlanmayan toplumsal etkilerini ortaya çıkarmak”.

Popper (1996: 165-171), tarihsicilik eleştirilerinde ağırlıklı olarak Marksizm’i ele alır fakat Marx’ın kendisini o eleştirilerden muaf tutar. Böylece onu, Marksist akımdan ayrı düşünür. Popper’e göre en önemlisi Albert Einstein’ın görelilik kuramı olmak üzere, Karl Marx’ın tarih kuramı, Sigmund Freud’un psikanalizi ve Alfred Adler’in bireysel psikoloji kuramlarının hepsi önemli bilimsel kuramlardır. Freud ve Adler’in kuramlarına da eleştirileri olan Popper, Marx’ın kuramını, başka kuramların da çoğunun olduğu gibi gözlemlenmiş ve yanlışla çıkmış bulur. Marksistleri ise, o kuramın yanlışlanmış olduğunu

kabullenmek yerine, kurama “bir uzlaşmacı çarpıtma” uygulayıp “bilimsellik iddiasını çökerttiler”, diyerek suçlar.

“1.5. Aksine İddialara Rağmen Liberalizme ‘İdeoloji’ Demenin Uygunluğu” başlığı altında, Marx’ın, “Bütün bildiğim Marksist olmadığım” dediği, en yakın çalışma arkadaşı Engels’in kitabından nakledilmişti. Marx, öyle demekle fikirlerinin ideolojileştirilmesine karşı tavır sergilemiştir. Yine önceki bölümde yer alan, “1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadi Temel ve Adalet Vaadinde Benzerlik” başlığı altında da zamanla birbirlerine düşman olmuş iki Marksist ideolog olan Lenin ve Troçki arasındaki gerginlikte, Marx’ın fikirlerinin ideolojileştirilmesi üzerine görüş ayrılıkları olduğu, her ikisinin de kendi kitaplarından nakledilmişti. Bu durumda, Popper’in Marx’ı Marksistlerden ayrı tutmakta haklı olduğu anlaşılmaktadır. Popper’in Marx’a tanıdığı o ayrıcalıklara, aşağıdaki “2.2.4.8. Popper’in Marksizm’i Reddi Fakat Marx’ın Ahlakını Tasvibi” başlığı altında devam edilecektir.

Popper (1990b: 138), tarihsiciliği sadece Marksizm’e ait görmez, en bilimsel ve kapsamlı olanı Marx’ın teorisi olsa da, Auguste Comte ve John Stuart Mill’de de daha eskilerden Platon, Herakleitos ve Hesiodos’ta da tarihsici eğilimlere rastlandığını söyler. Tarihsiciliğin tarihî kökenini ise Yahudi inancında bulur: Yahudilerin “seçilmiş ırk” oldukları şeklindeki inançlarına göre, “tarihin Yahve tarafından yazılmış olan bir öyküsü vardır ve peygamberler bu öykünün sırrını ancak kısmen aralayabilirler.” Onu tam bilmek için kehanete başvurma geliştiğini ve tam bilebilme arzusuyla birlikte geleceğe yönelik isabetli planlar yapma arzusunun da doğduğunu söyleyen Popper, astrolojinin ve dolayısıyla astronominin doğuşunu ona bağlar.

Popper’e göre gelecekte neler olacağı bilinemez. Bu bakımdan, o sadece totaliter sistem yanlılarından değil, gelecekte adil bir düzenin kendiliğinden oluşacağına inanan liberallerden de farklı düşünür. O farklılığıyla Popper, “topyekûncu toplum mühendisliği”ni de, toplumu kendi akışına bırakmayı da tehlikeli bulur. Onun teklifi, aşağıda izah edilecek olan esnek uygulamalı bir, “bölük pörçük toplum mühendisliği”dir.

2.2.4.4. Popper’in Siyaset Felsefesinde Terim Tanımlamaya İtirazı

Popper, kavramları tanımlamaya çok titiz ve ısrarlı itirazlarda bulunur. Bu çalışma sırasında tespit edilebildiği kadarıyla itirazları üç açıdandır.

Bunlardan biri için, Popper'in teori ile kavramı mukayese etmesi, gerekli anahtarı vermektedir. Popper (2006: 103), teorilerin doğru da yanlış da olabileceğini fakat kavramların en iyi durumda uygun, en kötü durumda ise yanıltıcı olduğunu savunmaktadır. Bu yüzden teorileri, kavramlara kıyasla daha önemli bulmaktadır. O sebeple, “Devlet nedir, devletin gerçek doğası asıl anlamı nedir?” gibi özü araştıran sorularla da “Devlet nasıl çıktı, siyasal bağlanışın kaynağı nedir?” gibi tarihsici sorularla da meşgul olmayı gereksiz; devletten beklentimizin ne olduğu, devletsiz yaşamaktansa neden devletli olmayı tercih ettiğimizi düşünmemizi ise gerekli bulmaktadır (Popper, 1989a: 112). Popper'in fikirleri üzerine yoğun çalışmalardan başka, kendisiyle röportajlar da yapmış olan Bryan Magee'nin (1990: 46) izahlarına göre Popper, herhangi bir araştırma alanında bilgi toplarken dikkati kelimelerin manasına çevirmenin, sadece sonu gelmez tartışmalar çıkaracağına inanmaktadır. Çünkü Popper için, “Dil bir araçtır ve önemli olan onunla ne yapıldığıdır... Ömrünü o araçla uğraşmaya veren bir filozof ise, bütün çalışma zamanını aletlerini bilmeye ayıran ama hiçbir zaman kullanmayan bir marangoz” gibidir.

Tanımlamaya yaptığı ikinci itirazı, modern dönem Avrupa'sındaki bütün entelektüel görüşlerin, sadece “Tanrı'ya karşı devrim” niteliğinde olmasındandır. Hepsinde de Tanrı'nın yerine aynı kudrette tasarlanan bir başka güç konduğunu söyleyen Popper (1990b: 148-149), o minvalde önce “natüralist devrim”le Tanrı yerine “Doğa”, teoloji yerine “Doğa bilim”, nihayet Tanrı düzeni yerine “doğal ayıklanma” anlayışının konulduğunu söyler. İdeolojilerde de birtakım olguların “tanrılaştırıldığı” durumun, “laikleşmiş Millet ve Sınıf dinlerini, varoluşçuluğu, pozitivizmi ve davranışçılığı doğurmuş” olduğunu ifade eder ve “insan davranışı sözsel davranışı da kapsadığından Dil olgularının tanrılaştırılmasına kadar varılmıştır” der. Sonra da o olguların “ya da varolduğu iddia edilen olguların”, günümüz felsefesindeki mantık ve ahlak alanlarında en önemli başvuru kaynakları sayıldığından yakını.

Tanımlamaya üçüncü itirazı ise, yukarıda anlatılan üç dünya teorisiyle ilişkilendirilebilir: “Dünya 3”ü öyküler, efsaneler, kuramlar, kuramsal problemler, hatalar vs. gibi yazılı-sözlü dil dünyası diye niteleyen Popper'in ressamın içinde bulunduğu ortamı yeterli çizemeyişi tezinde olduğu gibi, dildeki terimlerin tanıtımının da yeterli olmadığı görüşünde olması sürpriz değildir. Nitekim Popper, sosyal ve siyasal alanlardaki terimlerin tanıtılmaması gerektiğini ısrarla dile getirir. Bu mevzudaki başarı derecesini,

“Açık olmak istiyorsak terimlerimizi tanımlamalıyız hurafesini çürüttüm. Bu hurafenin özellikle toplumsal ile siyasal alanlardaki etkisine karşı koymaya çalıştım” diyerek belirten Popper, kendisinin bu çabasına rağmen, siyaset felsefecilerinin sayfalar dolusu tanım yazmaya devam ettiklerinden yakınıdır (Magee, 1996: 30-31).

Popper’in bu tavsiyesine hak veren İngiliz siyaset felsefecisi liberal görüşlü Norman Patrick Barry (2012: 31-35), onun sayesinde siyaset felsefecilerinin “Devlet nedir?”, “Hukuk nedir?” gibi soruları gündemlerinden çıkardıklarını, bu durumun da onun kavramların tanımlanmaması yönündeki telkininden olduğunu belirtmektedir. Bu hak veriş ve takdirine rağmen, Barry de kavramsal problemler üzerinde durmaktan kendini alamamıştır. Bunun sebeplerini izah ederken önce Popper’e hak verdiği kavramlara, sonra da “kısmen tanımlanabilecek” gördüğü kavramlara örnekler vermektedir. Popper’e hak verışı, sosyal, hukuki ve siyasî felsefede tabiat bilimlerindeki kadar güçlü izahlar üretilemeyeşinden dolayıdır. O problemin, sosyal ve politik felsefedeki devlet, toplum, sınıf gibi kolektif varlıklara işaret eden birçok kelime için daha da büyüdüğünü belirten Barry, ancak demokrasi gibi bazı meselelerde “gevşek anlamda” nominalist bir yaklaşımın kabul edilebileceğini söylemekte ama yine de özellikle siyaset felsefesinde, bütün tanımların çok kifayetsiz kaldığını tekrar etmektedir. Buna karşılık, “Siyaset teorisyenleri dille bugün eskiden olduğundan daha fazla ilgililerdir” diyen Barry, dil üzerine yapılan vurguların fazla abartılmış olabilirliği üzerinde durmakta; tanımların sadece dile dayalı yapılması hâlinde ise, kifayetsizliğin daha da büyüyeceğini söylemekte ve bunun için birçok sebep olduğunu belirttikten sonra en önemlileri olarak birbirleriyle ilişkili iki sebebi göstermektedir. Bunlardan biri, “linguistik felsefenin kavramlarla ilgili tarafsız bir araştırma olabileceği ama kaçınılmaz olarak statükoya bağlılığı yansıtacağı” şeklindeki görüş; diğeri ise, “politikanın dilinin karmaşıklığının analitik filozofların hedeflediği türden kesinliği önlediği” şeklindeki görüştür. Barry, bu gibi sebeplere dayanarak, “sadece dille ilgilenmek çağdaş siyaset teorisinin aslî bir özelliği değildir” demektedir.

İnsanların tabii olarak kendilerini içinde buldukları dildeki kavramları ve çevredeki varolanları, tam olarak tanımlayamadıkları, bu çalışmanın “Giriş” bölümünde örneklendirildiği gibi Platon’dan beri bilinmektedir. Fakat filozofların bizzat kendi fikirlerindeki kavramları, oldukça müphem tanımlamaları yahut Popper örneğinde görüldüğü gibi tanımlamayı “imkânsız” addetmeleri, daha tatminkâr bir izaha muhtaç

olmalıdır. O müphemlik veya tanımlanamazlık öyle noktalara varmaktadır ki, herhangi bir ideolojinin felsefi düzeyde incelenip kabullenilmesi veya eleştirilmesi zorlaştığı gibi, doğrudan kendi filozofları ile politikacıları bile aslında ne olduğu, nasıl tatbik etmek gerektiği meselelerinde ciddi ihtilaflara düşmekte, hatta birbirlerini “sahte”likle ve “ihamet”le suçlamaktadırlar. Popper’in hiç olmazsa o nahoş durumların doğmasını engellemek için olsun, kendini izleyen siyaset felsefecilerini tamamen tanımdan men etmek yerine, tanım yapmaya fakat tanımların kifayetsizliğini mutlaka belirtmeye yönlendirmekle iktifa etmesi daha uygun olabilirdi. Nitekim yukarıda nakledildiği sözleriyle Popper’e hak veren Barry’nin bile tanım yapma mecburiyetinde kaldığı apaçık görülmektedir. Sadece bu örnek bile Popper’in bu konudaki itirazının, bilmek-bildirmek isteyen insan tabiatı açısından geçersizliğine hükmetmeye yetebilir.

2.2.4.5. Popper’in Liberal Felsefesinde Güç ve Adalet Problemi

Popper, bilim felsefesinden ayrıca siyaset felsefesi alanında da dikkate değer orijinallikte fikirler ortaya koymuştur. Bu alanda da dikkati çeken özelliği, yine eleştirel yaklaşımdır ama önceki bölümde görüşleri nakledilen başlıca klasik liberallerin aksine, genel-geçer ve “insaniyetçi” bir ahlak arayışında olduğu dikkat çekicidir. Şöyle der: “İnsan yeni yeni dil, müzik, şiir ve bilim dünyaları yaratmıştır; bunların en önemlisi, eşitlik, özgürlük ve zayıflara yardım yolundaki ahlak istemlerinin dünyasıdır” (Popper, 1989a: 74).

Her ne kadar insanın “yarattığı” en önemli ahlak istemlerini “eşitlik, özgürlük ve zayıflara yardım” şeklinde sayıyorsa da, Popper (1990b; 147) o istemlere bazıları tarafından itirazlar yapıldığını görmekte ve bu yüzden de filozoflara büyük görevler düştüğünü söylemektedir. O bağlamda, kanun önünde eşitliğin herkese aynı derecede tanınmasına pek itiraz olmamasına karşılık, “her ne kadar çok arzu edilir bir şey ise de” bilhassa “ekonomik eşitlik” talebinin özgürlük için bir tehlike oluşturup oluşturmayacağı gibi çok zor ahlaki ve siyasî problemler üzerinde düşünmek gerektiğini vurgulamaktadır.

2.2.4.6. Popper’in Adaletinde Din ve Ahlak

Popper (2006: 99), kendisinin dine muhalif gösterilmesine itiraz eder ve “Her şey olabilirim ama din karşıtı asla” der. Modern dönemdeki sekülerliğin aşırılığını Marksizm’e bağlayan Popper (1989b: 62), tamamen karşı olduğu faşizmin bile “doğüstü güçlere pek fazla dayanmak durumunda” olmayışı üzerinde düşünür ve sebebini, “zorunlu olarak Tanrı tanımaz olduğundan ya da içinde mistik ve dinsel öğeler

bulunmadığından değil” de, “Marksizm’in mirasının bir bölümünü üstüne almak zorunda kalması” ile izah eder. Ona göre, Marksizm aracılığıyla “imansızlık” o derece yaygınlaşmıştır ki, ondan sonra çalışan sınıflar arasında taraftar kazanma gayretindeki hiçbir siyasî görüş, kendisini “geleneksel dinlerin herhangi birine bağlayamazdı”; faşizmin de özellikle ilk dönemlerinde içine az da olsa “on dokuzuncu yüzyıl evrimci maddeciliği” katmasının sebebi odur.

Normların insan yapısı oluşu hakkındaki görüşü, dine karşı bir saldırı olarak görenlerin tutumunu tuhaf bulan Popper (1989a: 74-81), o görüşün sadece “körü körüne otorite dinine, sihir ve tabuculuğa” karşı olduğunu fakat “kişisel sorumluluk ve vicdan özgürlüğü düşünceleri üstüne kurulmuş bir dine” karşı olmadığını söyler. Örnek olarak da genellikle “demokrat ülkelerde yorumlandığı şekliyle” Hristiyanlığı verir. Ahlakın başlangıcının din olduğunu kabul ettiğini belirttikten sonra “ama ben şimdi tarih sorunlarıyla uğraşmıyorum. İlk ahlakçı yasa-koyucunun kim olduğunu sormuyorum” der. Sonra da “Eğer eşitlik, hoşgörü ve vicdan özgürlüğü üstüne kurulan Hristiyan ahlakını, sırf tanrısal bir otoriteye dayandığı için kabul ediyorsanız, yapınızı zayıf bir temele oturtuyorsunuz demektir” şeklindeki hükmünü verir. Gerekçesini ise, Hristiyanlık’ta “eşitsizliğin Tanrı’nın iradesi olduğu ve inançsızları hoş görmemiz gerektiği sık sık iddia edilmiştir” şeklinde izah eder. “Kararları biz veririz ve sorumluluğu biz taşırız” diye ısrar edişinin, “bu yolda iman bize yardım edemez, gelenek ya da büyük örnekler esin kaynağı olamaz” anlamında olmadığını belirten Popper, dinden kaynaklanan değerlerin de toplumdan kaynaklanan değerlerin de olduğunu kabullendiğini söyler. Popper’e göre bu ahlak teorilerinin savunucularının hepsi, “yükü üstümüzden alacak bir kimse ya da sav bulmaya çalışırlar”, oysaki sorumluluktan kurtulmamız mümkün değildir. Çünkü “Neyi otorite kabul edersek edelim, kabul eden biz oluruz. Bu basit noktayı kavrayamazsak, yalnız kendimizi aldatırız.”

“Batı neye inanıyor?” sorusunu ortaya atan Popper (2016: 221-230), içinde yaşadığı liberal İngiltere’yi örnek alarak izahata başlar ve Hristiyan veya başka bir dinden ya da rasyonalist, *scientist* ya da başka bir seküler ideolojiden veyahut da tamamen inançsız diye tanıtılmasına itiraz eder. Bunun sebebini, sayılan bütün o kimliklerden insanların İngiltere’de mevcut olmasına bağlar. Bu yüzden herhangi birini İngiltere’ye mal etmenin, diğerlerinin varlığını inkâr etmek demek olduğunu söyler ve İngiltere’nin, hatta

bütünüyle Batı'nın gerçek özelliğinin, o şekilde “çoğulcu” olması olduğunu belirtir. Bunu da hak ve hürriyetleri tanıma açısından iftihar etmeye değer bulur.

Popper'in bu görüşlerinde, tenkit edilebilecek yönler de tasvip edilebilecek yönler de bulunmaktadır. Tenkit edilebilecek yönler, imansızlığı “Marksizm'in mirası” diye göstermesi ve faşizmin de o mirasın “bir bölümünü üstüne almak” zorunda kalmasıyla izah etmesi fakat liberalizme bu konuda hiçbir kusur atfetmemesidir. Liberalizmin o konudaki hataları bu bölümün sonundaki “2.4.5. Liberalizmin Çeşitlerindeki Din Anlayışları” başlığı altında anlatılacaktır.

Popper'in din ve ahlak konusunda tasvip edilebilecek görüşleri ise, insan hak ve hürriyetleri ile sorumlulukları bakımındandır ki, ahlakın, bireysel mantıktan da dinden de toplumdan da kaynaklanmasını normal karşılaması fakat her hâlükârda kabullenenin birey olmasından dolayı sorumluluktan kurtulamayacağını belirtmesidir. Toplumda farklı dinî ve ideolojik inançlar olduğunu da inançsızlar olduğunu da gerçekçi bir bakışla kabullenip de yine hak ve hürriyetler açısından “çoğulculuk” dediği o çeşitliliğin herkesçe kabullenilmesini istemesi de tasvibe değerdir.

2.2.4.7. Popper'in Adaletinde Demokrasi, Hürriyet ve Koruyuculuk

Popper (1989a: 194), ırk ve sınıf üstünlüğü taslamak gibi günümüzde artık nerdeyse herkes tarafından adaletsiz bulunan inanç ve ideolojilerin, aslında daha önceki bir başka adaletsizliğe tepkiden doğduğunu vurgulamaktadır. Mesela Yahudilerin kendileri için ifade ettikleri “seçilmiş halk” doktrinini, Yahudi dinî kurumlarının oluştuğu dönemdeki Babil'in kölelikçi tutumuna karşı; Gobineau'nun kurguladığı Arî ırk üstünlüğü doktrinini, Fransız İhtilali sonunda Teuton beylerinin sürülmesine karşı; Marx'ın “proletaryanın zaferi kehaneti”ni ise, “modern tarihteki en korkunç baskı ve sömürü dönemlerinden birine” karşı üretilmiş göstermektedir.

Bu türden etki-tepki ilişkileri içinde gelişen ve sürgit devam eden adaletsizliklere karşı fikir üretmeye çalışan Popper, bu çalışmanın konusu olan “güç ve adalet problemi”ne liberalizm içinde çözüm bulmak için hepsini de demokrasiyle ilişkilendirerek “değişim”, “denetim” ve “koruma” olmak üzere başlıca üç mesele üzerine yoğunlaşmıştır.

Popper, bütün basmakalıp sistem kurgulamalarına karşıdır. Çünkü toplumların sürekli değiştiğinin şuurundadır. Sosyal değişimin sadece sürekli olmakla kalmayıp her geçen

gün hızlandığını da fark etmekte ve “bize düşen, belirli bir toplum biçimini kurmak ve sürdürmek gibi olmayacak bir işi başarmak değil, hiç durmayan bir değişme süreci içinde gerçekten olan değişiklikler üstündeki denetimimizi en çoğaltmak ve bu denetimimizi bilgece kullanmaktır” demektedir (Magee, 1990: 95).

Popper’in bu yaklaşımında, yukarıda görüldüğü gibi “denetim”, “sosyal değişme” ile bağlantılı olarak ele alınmakta ve “denetimi bilgece kullanmak” vurgusu yapılmaktadır. Ayrıca aşağıda görüleceği gibi, “denetim”de, hem yönetimin toplumu hem de toplumun yönetimi denetlemesi söz konusu olmaktadır.

Peki, bu sosyal değişmeler üzerindeki denetim, “bilgece” nasıl yapılmalıdır? Böyle bir soruya cevabını, Popper’in yazdıklarından bulmak mümkündür ki, o da “bölük pörçük toplum mühendisliği”dir. “Topyekûn ideolojiler”de görülen, toplumu bir çırpıda bütünüyle değiştirip yeniden kurmak şeklindeki “toplum mühendisliği” yerine ikame ettiği “bölük pörçük toplum mühendisliği” ile Popper’in (1989b: 195, 207-208) anlatmak istediği, “çağımızın eylemsel sorunlarına çözüm aramak için”, yanlışlanabilir teoriler ortaya koyup sınama-yanılma yöntemiyle denemek ve bunun için de, “sonuçları bölüm pörçük toplum mühendisliği tarafından denetlenebilecek olan bir toplum teknolojisi” gerektiğidir. Bir insanı sevmenin onu mutlu kılmayı istemek olduğunu belirten Popper’e göre, insanı mutlu etmeyi istemek, o isteğin hilafına, siyasî ideallerin en tehlikelilerine de yol açabilir. Çünkü kendi “en yüksek” değerlerimize göre girişeceğimiz öyle bir teşebbüs, başkalarının değerleriyle örtüşmeyebilecektir. Popper’e göre o teşebbüste bulunmayı, ancak yakın dostlarımıza karşı düşünebiliriz, bunun sebebi de onların dilediklerinde, dostluğumuzu sonlandırmak şeklinde “bizi başlarından atma” hakları ve güçleri olduğu içindir ama başkalarına karşı, üstelik de siyasî güç kullanarak bunu yapmaya hakkımız yoktur. Çünkü o durumda, onlara bizi başlarından atma imkânı bırakmamış oluruz. Bu adaletsizliğe yol açmamak için, ütopyacı maksatlardan kaçınmamız gerekir. İşte Popper’e göre sosyal değişmeler üzerindeki denetimimizi “bilgece kullanmak” bu hususlara dikkat etmekle mümkündür.

Popper (1989a: 112-115), denetimin sadece toplumun üzerinde değil, hemen her sistemde yönetimin işleyişi üzerinde de olduğunu söylemektedir. Fakat “kapalı toplum” kuran topyekûn ideolojilerde, kimin yöneteceği üzerinde durulduğu için belli bir ırk veya kapitalist ile proleter gibi belli birer sınıf mensubiyetleri gündeme gelmektedir. Oysaki

kimin yönettiği, yöneteceği sorusu değil de nasıl yönettiği, yöneteceği sorusu önemlidir. Ancak o durumda, insanların bir devlette olmayı tercih etmesinin sebebi de “teknologun” gündeminde olabilir. O gündemle insaniyetçi bir yaklaşım öne çıkar ki, o da her bireyin korunma ihtiyacıdır. Herhangi bir fert, başkalarının da o ihtiyaçta olduğunu idrak edince, devletten, başkalarının verebileceği zarara karşı kendisini koruma görevini üstlenmesini de kendisinin başkalarına zarar verme ihtimaline karşı onları koruma görevini üstlenmesini de kabullenecektir. Bu da istisnasız herkesin hürriyetinin belli ölçüde kısıtlanması demektir. O kısıtlayıcı ölçüyü, sadece koruma düzeyinde tutmak konusunda çok hassas olunmalıdır. Aynı şekilde hak ve hürriyetlerin de herkese tanınması bir diğer çok önemli konudur. Popper, bu fikirlerini söylerken, kendi adlandırmasıyla “açık toplum” için gereken liberalizm anlayışının, *laissez faire* görüşüyle ilgisi olmadığını, onun aksine “korumacı” diye adlandırdığı bir maksatla, devlete “karışmacı” bir yetki tanınmasını da uygun bulmaktadır.

Önceki bölümde “1.3.7. Spencer’den Evrim Temelli ‘Bırakınız Yapsınlar’cı Adalet” başlığı altında anlatıldığı gibi *laissez faire* görüşü, devletin piyasaya kesinlikle müdahil olmaması ilkesidir ki, Popper’in ona karşı oluşu, aşağıdaki denetim ve demokrasi ilişkisi hakkındaki görüşlerini müteakiben daha net ifadelerinden örnekler verilerek gösterilecektir.

Popper, demokrasiden yana net bir tutum takınmış, özellikle *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli iki ciltlik eserinde, bu tutumunu, felsefe tarihindeki çok sayıda önemli filozofun anti-demokratik siyasî görüşlerini ele alıp itirazlar ederek sürekli sergilemiştir. Burada o konudaki bütün açıklamalarını vermek söz konusu kitabını özetlemek gibi oldukça uzun bir yer ayırmak olacaktır. Onun için bazı cümlelerini, parantez içinde gerekli kısa açıklamalar vermek suretiyle aktarmak yeterli olmalıdır. Şöyle demektedir:

“Onların [açık toplumun düşmanları], demokrasi ebedî olmayacaktır hikâyesi, ancak, insan aklı ebedî olmayacaktır savı kadar doğru ve haklıdır; çünkü şiddet yoluna başvurmaktan reform yapmaya ve böylelikle siyasal konularda akli kullanmaya izin veren kuramsal çerçeveyi yalnız demokrasi sağlar(...) Öte yandan, tarihsici olsun olmasın öyle toplum felsefeleri vardır ki, toplum hayatında aklın iktidarsızlığını savunurlar ve anti-rasyonalizmle, ‘ya önderinin Büyük Devlet Adamının ardından git ya da kendin bir Önder ol’ tavrını yayarlar; bu, çoğu kimseler için toplumu yöneten kişisel veya isimsiz güçlere karşı pasif bir boyun eğme anlamına gelen bir tutumdur.” (1989a: 20)

“Marx’ın devlet gücünün azalacağı yolundaki umuduna sempati duyduğumu açıklamak isterim. Araya girmeciliğin, –özellikle doğrudan doğruya araya girmenin– kuşkusuz en büyük tehlikesi, devlet gücünün ve bürokrasinin artmasına yol açmasıdır. Birçok araya girmecilik taraftarları buna aldırılmazlar ya da göz yumarlar ki, bu da tehlikeyi artırır. Ama bir kez tehlike olduğu gibi kabul edilince, onun üstesinden gelmek de mümkün olacaktır. Çünkü bu da yine bir bölük pörçük toplum mühendisliği ve toplum teknolojisi sorunudur. Ama erkenden ona karşı çıkmak gerekir, çünkü bu, demokrasi için bir tehlike teşkil eder. Yalnızca güvenlik için değil, aynı zamanda özgürlüğe varmak için de planlar yapmamız gerekir, başka hiçbir nedenle olmasa, güvenliği ancak özgürlük güvenlik altına alabilecek olduğundan ötürü.” (1989b: 171-172)

Popper’in bu ifadelerinden anlaşılanlar; bütün totaliter düşüncelerle birlikte “tarihsici olsun olmasın” diyerek bütün anti-rasyonel düşünceleri, elbette ki isim vermeden de olsa, klasik ve neo-klasik liberalizmi de demokrasi için tehlike görmesi ve anti-rasyonel liberal Hayek’in tersine demokrasi içinde bir aksama olduğunda ondan vazgeçmeyi değil, “erkenden ona karşı çıkmak” suretiyle tehlikeyi saf dışı etmeyi uygun görmesidir.

Popper’in “bölük pörçük toplum mühendisliği” hakkındaki yazdıklarından anlaşılan ise, kalıcı ve köktenci değil, “ortadan kaldırılabilir”, esnek ve geçici olabilecek şekilde kuramları uygulamaya koyarak toplumla birlikte denemektir ki, o durumda yönetici “toplum mühendisi”, kendi kuramını “ortadan kaldırmasa” bile, toplum onu “başından atabilecektir.” Popper’in de (1989a: 126-127) belirttiği gibi, halk memnun kalmayınca siyasî iktidarı başından atabileceği tek yönetim biçimi, demokrasidir, bu yüzden de “Bir demokraside (barışçı bir değişiklik için çalışabileceğimiz sürece) kötü bir politikanın kabulü bile, ne denli bilgece ve hayırhah olursa olsun bir tiranlığa boyun eğmeğe yeğlenir” demektedir.

Demokrasiyi yukarıdaki gerekçelerle savunuyor olmasına karşılık, Popper’in (2006: 9) kendisinden beklenen şekilde ona da bazı eleştirileri vardır. Öncelikle “Tabii ki ben demokrasiden yanayım” diyen Popper, arkasından başkalarının anladığı manada bir demokrasi yanlısı olmadığını belirtmektedir. Demokrasinin “halkın hâkimiyeti” olarak tanıtılmasına karşılık o, gerçekçi bir yaklaşımla hiçbir zaman halkın hâkimiyeti olmadığını söylemektedir ve bu gerçeğin daha da iyi olduğunu, çünkü halkın hâkimiyeti olursa, kimseye karşı sorumluluğu olmayacağını böylece “sorumsuz bir keyfiyet hükümdarlığı” olacağını söylemektedir. Bu ifadeleriyle bireyi ve güçsüz kesimleri savunduğu anlaşılmaktadır. Bir hükümetin, halka karşı sorumlu olmasını, onun için de

yönetimin çoğunluk kararlarıyla oluşmasını istemekte; o durumda bir çoğunluk hükümetinin halka karşı sorumluluğunun daha fazla, bir koalisyonunki daha az, bir azınlık hükümetininki daha da az olduğunu söylemektedir. En iyi bulduğu çoğunluk kararıyla oluşan hükümetin de sorumluluğunu tam müdrik olabilmesi için denetlenmesi gerektiğini belirten Popper, kendisinin savunduğu hükümetin, “demokratik olarak seçilmiş anayasal bir hükümet” olduğunu, onun da “halkın hâkimiyetinden tamamen farklı bir şey” olduğunu ifade etmektedir. Sorumluluğunu ise, başta seçmenlerine olmak üzere bütün insanlığa karşı görmektedir. Popper’in bahsettiği, “anayasal hükümet”, aynı adla anılan “anayasal devlet”te mümkündür. Bu durumda “anayasal devlet”in özelliği, merak edilecek bir mesele olarak öne çıkmaktadır.

Bir anayasaya sahip olan her devlet, anayasal devlet demek değildir. Çünkü devletin işlevlerini sadece organ ve makamlarına paylaştıran türden anayasalar da vardır ki, o türden devletler birer anayasaya sahip oldukları hâlde anayasal devlet değildirler. Anayasal devlet olabilmek, devletin yetkilerini kısıtlayan, bireylerin dokunulmaz alanlarını koruyan bir anayasaya sahip olan devlet demektir ki, o da liberal demokrasilerin özelliği sayılmaktadır. Bu sebeple liberal demokrasiye, “koruyucu demokrasi” de denmektedir (Erdoğan, 2004: 18, 244). Fakat ister “demokrasi” ister “devlet” bağlamında zikredilsin, Popper’in “koruyucu” nitelemesi, muhafazakârlarinkinden farklı olduğu kadar, kendisinden önceki ve kendisiyle aynı dönemdeki liberallerinkinden de farklıdır.

Öncelikle muhafazakârlarla olan farklılığı şöyle özetlenebilir: Popper (1989a: 113-115), liberal devletin temel görevinin hürriyetleri korumak olduğunu söylemektedir. Bu şekilde liberallikle beraber düşündüğü korumacı devlet anlayışının, muhafazakârların beklediği gibi bir ahlakı yerleştirip yaşatmak şeklinde koruyuculuk değil, bireyin kendi vicdanıyla iyi bulduğu ahlakı yaşamasına imkân veren bir koruyuculuk olduğunu belirtmektedir. O bireysel ahlakı, bir öyküdeki yargıcın suçluya söylediği, “Senin yumruklarını sallama özgürlüğün, komşularının burunlarının durdukları yerle sınırlıdır” sözleriyle sınırlandırmaktadır. Bunun dışında bir ahlak vazeden devleti ise totaliter bulmaktadır. Bireysel ahlakları devletin denetlemesinden, devlet ahlakını bireylerin denetlemesini uygun bulan Popper’e göre, ihtiyaç duyulan şey, “siyaseti ahlakileştirmektir, ahlakı siyasileştirmek değil.”

Liberallerle farklı oluşunda ise, yukarıdaki “2.2.4.5. Popper’in Liberal Felsefesinde Güç ve Adalet Problemi” başlığı altında, Popper’e göre insanın “yaratdığı” en önemli ahlak istemlerinin “eşitlik, özgürlük ve zayıflara yardım” olduğu ama o konularda bazılarının itiraz ettiği, bu yüzden de filozoflara büyük görevler düştüğü kanaatinde olduğu belirtilmişti. İşte liberallerden birçoğuyla farklı oluşu, onun “eşitlik” ile “zayıflara yardım” meselelerindeki yorumlarından dolayıdır. O, bir filozof olarak kendisinin de ihtilaflar üzerinde düşünme görevi olduğunu kabullenmiş ve o maksatla da fikirler üretmiştir.

2.2.4.8. Popper’in Marksizm’i Reddi Fakat Marx’ın Ahlakını Tasvibi

Popper’in birçok klasik ve neo-klasik liberal tarafından savunulan “*laissez faire*” ilkesini kabullenmeyişi elbette ki, devlete ekonomi alanında da “karışma” yetkisi verdiğine dair bir eğilimde olduğunu gösterir. Esasen onun bu eğilimde olduğu, farklı eserlerindeki izahlarında daima görülür.

Popper (2006: 181-186), Kant’ı çok beğendiği, hatta bazen düşüncelerini beyan ederken kendisine “Bir Kantçı olarak” dediği hâlde, “başkalarının iyiliğini isteme”yi, Kant’ın “fazla insanca bularak aşağıladığı”nı söylemekte ve o tutumunu sitemkâr karşılamaktadır. Popper, devletin “babacı” diye adlandırılan o “başkalarının iyiliğini isteme” tutumunu, bazı bakımlardan eleştirmekle beraber, genellikle “mutlu ve müteşekkik olmalıyız” diyerek desteklemektedir. O babacılığa yapılan saldırıların, “refah devleti” anlayışına yöneldiğini söylemektedir. Kendisi ise, o saldırılara hak vermeyip “refah devleti” anlayışını savunan Popper, bir işçi sigortasız çalışmayı kendi hür iradesiyle istemiş olsa bile işverenin onu sigortalamaya mecbur tutulmasını, ayrıca devletin refahı temin etme maksadıyla ve “daima üçüncü tarafları korumak adına” vergiler toplamasını istemektedir. Popper, o türden vergiyle mükellef olanların ödemeye mecbur tutulmasından ama refah hakkını kullanıp kullanmama konusunda, hak sahiplerinin (muhtaçların) hür bırakılmasından yanadır.

Popper’in bu görüşlerinde, güçsüzlerin lehine olarak devletin piyasaya müdahalesine taraftar olduğu açıkça görülmektedir. Üstelik daha önce *laissez faire* görüşüne karşı olduğunu söylemiş olmakla, sadece liberalizmin en aşırısı olan o görüşün temsilcisi durumundaki Spencer ile ayrıştığını düşündürmüşken, bu defa “üçüncü tarafları korumak adına” vergi mükellefiyeti gibi uygulamalar istemekle, bütün klasik ve neo-klasik

liberallerden ayrıldığını belli etmiştir. Çünkü “sosyal adaletçiler” haricindeki liberallerde güçsüzlere yardım, sadece “hayırhahlık” olarak kabullenilip bireylerin inisiyatifine bırakılmaktadır.

Popper (1989a: 115-116), “dizginlenmemiş bir kapitalist düzenin” gerçekten herkesin yararına olacağını iddia edenlere hak vermez. “Sınırsız özgürlük kendi kendini yok eder” diyen Popper, misal olarak zayıfın özgürlüğünün kuvvetli tarafından sonlandırılacağını verir ve “Hiç kimse başkalarının merhametine kalmış olmamalı, herkes devlet tarafından korunmak hakkına sahip olmalıdır” der. Popper’e göre, ekonomide sınırsız hürriyetçi bir devlet, her devlet gibi fizikî kabadayılıklara karşı vatandaşlarını koruduğuna göre, ekonomik kabadayılık karşısında da duyarsız kalmamalı ve zenginlerin fakirleri köleleştirme ihtimalini ortadan kaldırmalıdır. Bu da devletin “araya girmeme” ilkesi yerine “araya girme” ilkesini geçerli tutmasını gerektirir. Bu yüzden de siyasî güce önem veren Popper (1989b: 117, 119), siyasî gücün ekonomik gücü kontrol altına alabileceğini, ancak o şekilde işçinin çaresizliğinden istifadeyle sömürülmesinin önlenebileceğini söyler. Şu cümleleri o konuda kararlı olmaya çağırır: “Ekonomik gücün siyasal güce üstün çıkmasına izin verilmemelidir; gerekirse onunla savaşılmalı ve siyasal gücün denetimi altına alınmalıdır.” Popper’e göre, “Bu konularda Marx’tan daha maddeci bir kavram çerçevesi içinde düşünmemiz gerekir”; yapılacak şey, “gücün ve ona dayanan sömürünün hâlâ siyasetin merkezî sorunu olmakta devam ettiğini” anlamak ve onu denetlemek için demokrasiyi geliştirmektir; “Ekonomi gücünün demokratik yoldan denetlenmesi ve ekonomik sömürden” korunmanın ise, ancak ona uygun kurumları tesisle mümkün görür.

Popper (1989a: 131-132), eğitim konusunda da fakirlerin zenginlerle aynı imkâna sahip olmasından yanadır. Vatandaşlarına sosyal hayata katılmanın gereği olan eğitim imkânı vermeyi devletin sorumluluğuna verir. O yüzden de bireyin ödeme zorluğu sebebiyle üst düzeyde eğitim göremeyişi durumuna karşı, “mutlaka devlet bir çare bulmalıdır” der.

Popper’in eğitimden piyasaya kadarki geniş bir perspektifte güçsüzleri düşünen bir adalet arayışında oluşu, liberallerle karşılıklı muhalifliği olan Marx’a bile hayranlık intibai verebilecek kadar övgülerde bulunmasını sağlamıştır.

Aslında Popper, Marksizm’i çok yönlü ve en etkili şekilde eleştirmiş bir düşündürdür. Öyle ki liberal görüşteki Isaiah Berlin, 1963 tarihli bir yazısında, onun *Açık Toplum ve*

Düşmanları isimli kitabını, “Marksizm’in yaşayan bir yazar tarafından yapılmış en titiz ve amansız eleştirisi” diyerek tanıtmıştır (Magee, 1990: 9). Fakat Popper’in Marx ile Marksistler arasında bir ayırım yaptığı, Marx’ın teorisini bilimsel bulduğu, Marksistlerinse onu Marx’ın da karşı olduğu bir şekilde ideolojileştirdikleri fikrinde olduğu, yukarıdaki “2.2.4.3. Popper’in Bilim Felsefesini Sosyal Bilimlere Uygulaması” başlığı altında belirtilmişti. Bilimsel kuramlarda yanlışlanmayı tabii ve bilimsellik gereği gören Popper (1989b: 128), Marx’ın bilimsel kuramını da diğer kuramların çoğu gibi yanlışlanmış addetmektedir. Sebep olarak da, onun bahsettiği anlamda bir sosyalizmin hiçbir yerde kurulmadığı, Rusya’daki kurulmuş hâlinde ise, onun beklediği gibi devletin gücünü kaybetmesi değil, tam tersine olarak daha da güçlendiği gibi örnekler saymaktadır. Buna rağmen Marx’ın şahsına bakışı, özellikle ezilenlerin safında yer aldığı için daima takdirkârdır.

Popper (1989b: 79-123), *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli kitabının, ağırlıklı olarak Marx’ı ve Marksizm’i eleştirmeye ayırdığı ikinci cildinde, Marx’a ayırdığı bir bölümün hemen başına, Marx’ın telkin ettiği kolektivizmi öven bir epigraf yerleştirmiştir. O epigrafta Amerikalı Walter Lipmann, kolektivizmin liberalizmden üstün bulduğu yönünü şöyle ifade etmektedir: “Kolektivistlerde... son günlerin liberalizminde eksik olan ilerleme şevki, ateşli bir hakkaniyet duygusu, fakirlerin hâlerinden anlama yeteneği vardır(...)” Popper de özellikle Marx için aynı olumlu ifadeleri kullanır. “Hegelcilerin aksine Marx, toplum hayatının en acil sorunlarına ussal yöntemler uygulamak için gerçekten dürüst bir çaba göstermiştir” diyen Popper, Marx’ın ana öğretilerinde yanlış olmasının, onun boşuna çalıştığına delalet etmeyeceğini, çünkü bizim gözlerimizi açıp görüşümüzü keskinleştirdiğini, aynı hassasiyetleri taşıyan bütün modern yazarların ona çok şey borçlu olduğunu söylemektedir. Popper bu durumun, kendisi de dâhil Marx’ın öğretilenlerine katılmayanlar için de geçerli olduğunu kaydetmektedir. Popper’in tespitlerine göre Marx açık fikirlidir, lafazanca ahlakçılığa da ikiyüzlülüğe de karşı olup samimidir, ezilenlere yardım etmek için ateşli bir isteğe sahiptir, onların “hayatlarını daha mutlu kılmaya yarayacağına inandığı savaşa bilimsel silahlar hazırlamak için müthiş bir çaba” göstermiştir. Marx’ın *Kapital*’inden alıntılar yaparak onun dönemindeki çocuk ve kadınlar dâhil bütün işçilerin büyük bir zulüm altında çalıştırıldığını anlatan Popper, Marx’ın işgününün kısaltılması talebinde bulunmak, zenginlerin çeteleşmesi ve devletin para gücü olanların hâkimiyetine geçmesi gibi tehlikelere karşı herkesi uyarmak

bakımlarından çok faydalı olduğunu belirtmektedir. Marx'ın siyasetin güçsüzlüğü teorisini “saygıdeğer” bulan Popper, onu “sarsılmaz insancılığı ve adalet duygusu” özellikleriyle takdire layık bulur. Bu yüzden de Marx'ın teorisini “temellerine varıncaya kadar” yanlışlanıp bitmiş kabul ettiği hâlde, “Marksizm’in ahlakı yaşamalıdır” hükmünü vermektedir (Delacampagne, 2012: 217). Çocukluğunda şahit olduğu Batılı ülkelerdeki “korkunç kitlesel sefaletlerin artık yok olması” karşısında duyduğu memnuniyeti ifade ettikten sonra, parantez içinde “ne yazık ki Kalküta’da” devam ettiğini söyleyecek kadar yoksulluğa karşı mücadelenin dünya çapında başarılı olmasını isteyen Popper (2016: 9), “Bazı insanlar, çevrelerindeki zengin insanlardan hoşlanmazlar. Fakat yoksulluğa ve önüne geçilebilir acılara karşı mücadele etmek için hazır –ve iyi niyetli- olduğunda, bu bizi ilgilendirmez ki” der.

Popper (1989a: 80), doğal haklar teorisini gözetenlerin tarih boyunca “eşitlikçi ve insaniyetçi” görüşleri desteklediklerini, buna karşılık pozitivistlerin genellikle “karşı kampta” yer aldığını belirtmektedir.

Popper, bu özellikleriyle on dokuzuncu asrın sonlarından itibaren Avrupa’daki liberaller arasında görülen ve diğer liberaller tarafından sosyalist fikirlerle karışık olmakla suçlanan “sosyal liberalizm”in içinde sayılabilecek bir düşündürdür.

2.2.5. Popper ile Hayek Arasındaki Farklılıklar

Bryan Magee (1990: 9-16), Karl Popper’in fikirlerini konu edindiği kitabındaki “Giriş” bölümünün ilk satırında, “Karl Popper, en azından henüz sıradan aydınlar arasında pek bildik bir ad değil” demekte ve hemen ardından da “bu durum bir açıklama gerektirmektedir” diye de ilave etmektedir. Ünlü liberal filozoflardan Isaiah Berlin’in Popper’e ait *Açık Toplum ve Düşmanları* isimli kitap için 1963 yılında, “Marksizm’in yaşayan bir yazar tarafından yapılmış en titiz ve amansız eleştirisi” dediğini naklettikten sonra, “eğer bu yargı doğruya birazcık yakınsa (nüfusunun üçte biri, kendilerine Marksist diyen yönetimler altında yaşayan bir dünyada) Popper dünya ölçüsünde önemli bir kişi demektir” hükmünü vermekte ve yazısını, bilim camialarından birçok ünlü şahsın, başarılarını Popper’in görüşlerine borçlu oldukları şeklindeki açıklamalarıyla sürdürmektedir.

Popper’in, bilim filozofu olarak ilgili çevrelerde yeterince bilindiği söylenebilir ama siyaset filozofu olarak, Magee’nin dediği gibi, “en azından henüz sıradan aydınlar

arasında pek bildik” olmadığı bir gerçektir. Türkiye’deki önde gelen liberal yazarlara bakıldığında, “liberalizmin bir ideoloji olmadığı” iddiasını ileri sürerken Popper’i referans göstermenin (Erdoğan: 1998: 148-149, 167) ve “Liberalizmin 20. Yüzyılın ortalarından itibaren entelektüel alanda kazandığı büyük ivmenin en büyük iki mimarından biri Popper, diğeri Hayek’tir” (Yayla, 2014: 229), demenin haricinde en azından dikkat çekici ölçüde bahsetmedikleri görülmektedir. Magee’nin dert yandığına bakılınca aynı özelliğin bütün dünya için geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse bu durum, gerçekten de yine Magee’nin dediği gibi “bir açıklama gerektirmektedir.” Bu çalışmanın konusu olan liberalizmde güç ve adalet probleminin gereği olarak da bu hususun, mutlaka ele alınması gerekmektedir.

Elbette ki öncelikle Popper’i siyaset filozofu olarak kimlerin tanıtması gerektiği sorusunu cevaplandırmak gerekir ki, kendisinin de bir liberal olması itibariyle, liberallerin tanıtması gerektiğinde nerdeyse herkesin mutabık kalacağını tahmin etmek zor değildir. Çünkü çok sayıdaki makalesinden başka, gerek iki ciltlik *Açık Toplum ve Düşmanları* gerekse onun eki sayılabilecek *Tarihsiciliğin Sefaleti* isimli kitabında (Magee, 1990: 13), Marksizm’i çokça eleştirdiği için sosyalistlerin tanıtması beklenemezdi. Devlet ve millet kavramlarına bir itirazı olmasa bile, “millî devlet” ilkesinin de sınırlarının da dil ve ırka dayalı millet teorilerinin de uydurma olduğunu söylediği için (Popper, 1989a: 291); Hegel’i eleştirirken “devlete, tarihe ve ulusa tapınma” diye nitelendirdiği için (Popper, 1989b: 36), Batı modernitesinin ürünü olan ulus-devlet yöneticilerinin de ona uygun şekilde hazırlanmış millet teorilerinden herhangi birinin savunucularının, yani o anlamdaki “milliyetçi”lerin de tanıtması beklenemezdi.

Öyleyse asıl soru, liberallerin onu bir “siyaset filozofu” olarak neden yeterince tanıtmadığıdır. Onu düşünürken de en emin kılavuz, tanıtılmış çağdaşı olan liberal filozof Hayek ile aralarındaki farkları bilmek olacaktır.

Popper, Einstein’ın belirlilik esaslı teorisini; Hayek ise, sibernetiğin belirsizlik esaslı teorisini tercih etmiştir. Gerçi Einstein’ın görecelilik teorisi, genel-geçer anlamda belirlilik değildir ama farklı cisimlerdeki etkileşimin farklılığını hesaplayabilmek bakımından belirlidir; hakeza Popper’in bilimsel teorilere ve kanunlara “yanlışlanabilir” özelliğini yüklemesi de belirsizlik diye kabul edilebilir ama bu yanlışlama, bilimin yine bilim yoluyla yanlışlanmasıdır ki, ancak daha doğrusu bulununca yanlışlığı meydana

çıkacaktır. Yani kesin bir belirsizlik değildir, dolayısıyla “daha doğrusu var mı?” diye yine bilimsel araştırmaya sevk edicidir. Sibernetikteki dolayısıyla Hayek’teki belirsizlik ise, belirsizliği ve zararlarının telafi edilemezliği daha şimdiden belirli bir belirsizliktir, dolayısıyla daha doğrusunu aramaktan vazgeçiricidir. Bu çok önemli farklılık, yukarıda kendilerine ayrılmış kısımlardaki fikirlerinden de anlaşıldığı gibi, adalette Hayek’in klasik liberalizme bağlı kalması, Popper’in ise daha iyi bir liberalizm araması şeklinde tezahür etmiştir.

Her ikisi de evrimci olduğu hâlde, Hayek’in, problem çözebilme gücü açısından aklı, evrendeki evrimin çok önemli ölçüde uzağında tutmasına karşılık Popper, insan aklının da evrenle birlikte evrim geçirdiğini kabullenmiş, böylece parçayı bütünden ayırmamakla evrimci görüşünde daha tutarlı olduğu gibi, “amipten Einstein’a” örneklendirmesindeki gibi bazı insanların bireysel aklı tekâmülünün problem çözmede daha başarılı olduğu gerçeğini de vurgulamıştır. Böylece farklı bir yorumla da olsa, liberalizmin bir ilkesi olan bireyciliğe de gerçek sosyal hayattakine uygun bir yaklaşım sergilemiştir.

Popper, devletin refahı temin etme maksadıyla ve “daima üçüncü tarafları korumak adına”, yani fakirlere aktarmak üzere vergiler toplamasını istemiştir. Hayek ise, herkesin kendi çabası ve şansı ölçüsünde elde ettiğiyle yetinmesinden yana olmuştur.

Gerçi liberalizmle ilgili eserlerde, on dokuzuncu asrın sonlarına doğru, liberal yazarlar arasında “sosyalist eğilimli yorumlar” başladığı belirtilmiştir ama bu çalışma sürecinde okunan eserlerden edinilen kanaat, sosyalist Marx’ı övecek derecede fakirler lehindeki titiz bir hassasiyete, Popper’den önceki –en azından etkili– liberal filozoflarda rastlanmadığıdır. Yukarıda belirtildiği gibi, liberallerin Popper’den pek bahsetmemelerinin muhtemelen sebebi budur. Çünkü onun açıklamalarında hem bilimsel hem de felsefî tutarlılık vardır. Görüşlerini eleştirirken bile ismini zikretmeden eleştirmekte, en fazla sadece Popper’in kitaplarını okumuş olanların anlayacağı şekilde onu tarif etmekle yetinmektedirler. Mesela Ludwig von Mises’e (2004: 94-95) göre, kendilerini liberal olarak tanıtan “Bugün yalancıkıtan komünizm karşıtı bir cephe vardır(...) Onlar, ‘komünistler’in devrimci ve diktacı amaçlarını reddeder gibi yaparlar ve aynı zamanda kitaplarında ve dergilerinde, okullarında ve üniversitelerinde, en büyük iktisatçılardan felsefecilerden ve sosyologlardan birisi ve insanoğlunun büyük hayır sahibi ve hürriyete kavuşturucusu olarak Karl Marx’a, yani komünist devrimin ve

proletarya diktatörlüğünün en önde gelen ismine övgü düzerler.” Popper’den yukarıda yapılan alıntılar hatırlandığında, Mises’in en başta doğrudan onu tarif ettiği ve hedef aldığı anlaşılmaktadır.

Liberalizmde, John Stuart Mill’den beri devam edegelen bu paylaşımcı ile tam bireyci farklılık, zamanla liberal filozoflar arasında alenî bir tartışma hâline gelmiştir.

2.3. Liberalizmde Kızıışan Büyük Tartışma

Heywood’un (2014; 15-16) belirttiğine göre, yirminci yüzyılda yaşanan önemli bir gelişme, siyaset teorisinin gitgide artan bir şekilde dağılıp parçalanmasıdır ki, daha önceki tartışmalar genellikle liberaller ile liberal olmayanlar arasında olurken, o yüzyılın ikinci yarısında Rawls ile Nozick’in adalet kavramına bakış farklılığı örneğinde olduğu gibi bir “büyük tartışma” olarak genellikle “liberalizmin kendi içinde” yaşanır olmuştur. Aynı değerlendirmeyi yapan Magee’ye (1979a: 374) göre de, tartışma öteden beri veri olarak kabul edilen liberal-demokratik türden kurumların geçerliliği üzerindeyken, 1970’li yıllarda ABD’de daha da “kızıışmasından olacak, burada, ortaya çıkan yeni siyasal düşünce akımı önde gelen kişileri bir yana atıyordu.” Bu tartışmanın tetikleyicisi, Harvard’lı profesör John Rawls’un 1972’de çıkan *A Theory of Justice (Bir Adalet Teorisi)* isimli kitabı oldu ki, ardından da yine Harvardlı bir profesör olan Robert Nozick’in 1974 yılında *Anarchy, State and Utopia (Anarşi Devlet ve Ütopya)* isimli kitabı çıktı. Üçüncüsü de Dworkin’in 1977’de çıkan *Taking Rights Seriously (Hakları Ciddiye Almak)* isimli kitabı oldu.

Rawls, Nozick ve Dworkin’in önemi sadece liberalizm açısından değil, genel olarak siyaset felsefesi için de geçerlidir. Daha önce siyaset felsefesi ile ilgili “çok az ilginç eser vardı”, savaş sonrası dönemin başlarında ise sadece hukuk felsefesinde yayınlanan eserlerdeki “yeni ve analitik teknikler toplumu inceleyenler için ilginç sonuçlar getiriyordu” diyen Barry’ye (2012: 30-31) göre, o zamanlar siyaset felsefesinin öldüğüne dair kanaatlerin oluşmasına rağmen, 1970 yılından sonra siyaset felsefesine “yeni soluk” getiren çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaları yapanların başlıcalarını sayan Barry, ilk üç sırada Magee ile aynı düşünürlerin, yani Rawls, Nozick ve Dworkin’in isimlerini saymaktadır. Şimdi liberalizmdeki tartışmayı konu edinirken görüşleri, mümkün olduğunca ana hatlarıyla ele alınacak olan Rawls ve Nozick, hem siyaset felsefesi hem de çağdaş liberalizm açısından böyle çok önemli bir konumda kabul edilmektedirler.

2.3.1. Rawls: XX. Asrın İkinci Yarısındaki “En Önemli” Liberal Filozof

Heywood (2012: 38), 1921 ile 2002 yılları arasında yaşamış olmasıyla hayatı yirminci asrın sonları ile yirmi birinci asrın başlarına tekabül eden Rawls’u tanıtırken, “20. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış en önemli liberal filozoftur” demektedir. Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” teorisinin sadece ırkçı, cinsel ve dinî ayrımcılığı kınamakla kalmayıp, her türlü sosyal ve ekonomik eşitsizlik biçimini de reddettiğini söyleyen Heywood, onun “eşitlikçi liberalizm” anlayışının, hem “modern liberal hem de sosyal demokratik geleneğe katkılarda bulunmuş” olduğunu belirtmektedir.

ABD’de zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Rawls’un babası avukat, annesi ise ev hanımıdır ama Kadın Seçmenler Topluluğu’nun bir süreliğine başkanlığını yapmak dâhil olmak üzere siyasetle aktif şekilde meşgul olmuştur. Rawls’un, adalet kavramına ve siyaset felsefesine ilgi duymasının ilk sebebi, ebeveyninin bu özellikleri olabilir. Ayrıca, farklı tarihlerde yakalandığı iki ayrı hastalıktan ilkinin bir kardeşine ikincisinin ise diğer kardeşine bulaşmasıyla her ikisinin de ölmesi ama kendinin hayatta kalması; kendisi babasının zenginliği sayesinde özel okullarda rahatça okurken öğrencilerden bütün siyahîlerin ve beyazlardan fakir olanların zorluklar yaşaması; Hristiyan geleneklerine göre eğitim veren bir lisede öğrenciyken “öğrencilere çok az özgürlük alanı” bırakan bir müdürü olması; İkinci Dünya Savaşı sırasında askerlik yaparken, biri hastanede kan vermek, diğeri bir albayla düşmanı keşfe çıkmak için iki gönüllü arandığında kendisinin kanı aranan türden olduğu için hastaneye gönderilip hayatta kalması, arkadaşının ise keşfe gönderilip, refakat ettiği albayla birlikte vurularak ölmesi olmak üzere iki kez ölümden dönmesi; o savaş döneminde atom bombası atıldıktan sonra Amerikan askeri olarak bir trenle geçtiği Hiroşima’nın yerle bir olmuşluğunu görmesi ve bunu, aynı dönemde Avrupa’da yapıldığını duyduğu Holokost ile birlikte düşünmesi gibi gelişmelerin de adalet kavramı ve siyaset felsefesine ilgi duymasına sebep olduğu düşünülmektedir. Özellikle savaşla ilgili bizzat yaşadıkları ile yaşamayıp da duydukları ve onlarla ilgili yapılan dinî yorumlar Rawls’un dinî anlayışları da sorgulamasına ve “ahlakla din arasında bir gerilim” görmesine yol açar. Bu gerilimin sebebi, “Amerikan İç Savaşı’ndaki Tanrı’nın iradesinin adil olarak kabul edilmesi durumunda Holokost ya da Japonya’ya atılan atom bombası karşısında Tanrı’nın iradesinin nasıl yorumlanacağı”nı düşünmesidir. Rawls, Kant’ın fikirlerinden yola çıkarak, ahlakın muhakemeyi yapana göre değişmeyeceği sonucuna varır. Bu durumda “ahlakın haklılaştırılmasında” Tanrı’ya

gerek olmadığına, Tanrı varlığının “ahlaki gerekçelendirmenin gerekli kurallarını” belirleyemeyeceğine, adalet ve ahlakın Tanrı tarafından onaylanmasına ihtiyaç duyulmadan insanların “makul muhakemesiyle” gerçekleştirilebileceğine kanaat getirerek, lisansüstü eğitimini o zamana kadar arzuladığı teolojiden değil felsefeden yapmaya karar verir (Kocaoğlu, 2014a: 7-14).

Görüldüğü gibi Rawls’un muhtemelen anne ve babasının meşgalelerinden dolayı başlayan ve dinî temelli eğitimi sırasında da devam eden adalet arayışında dindarlıktan sekülerliğe geçişini sağlayan etkenler arasında, yaşadıkları kadar Hristiyan inancını adalete uygun bulmamasının da önemi büyüktür.

2.3.1.1. Rawls’un Liberal Felsefesinin Başlıca Özellikleri

Rawls’un ortaya koyduğu adalet teorisiyle biri pozitif metodolojinin tesiriyle sosyal bilimlerden dışlanmış olan siyaset felsefesini canlandırmışlık, diğeri Jermy Bentham’dan bu yana liberalizmde egemen olan faydacılığa alternatif olabilecek bir etik teori ortaya koymuşluk olmak üzere iki hususu gerçekleştirdiği kabul edilmektedir. Bu teoriyi geliştirmekteki maksadı ise, siyaset felsefesinde uyumlaşmalarının çok zor olduğu görünen özgürlük ve eşitliğin bağdaştırılabilmesi için bir formül sunmaya çalışmaktır (Haşlak, 2002: IV). Aynı doğrultudaki bazı değerlendirmelerde, Rawls’un bu teorisinin, liberalizmdeki “negatif özgürlük” esaslı adalet anlayışına en ciddi itiraz olduğu söylenmektedir (Taner, 2013: 232).

Rawls’un fikirleri üzerine yapılan özel çalışmalarda belirtildiğine göre, eserlerinden yirmi yıllık bir çalışmanın ürünü olan *Bir Adalet Teorisi*, siyaset felsefesinde bir dönüşüm gerçekleştirmiş ve hakkında çok sayıda makale ve kitap yayımlanmış; bunun üzerine Rawls, gelen katkıları ve eleştirileri de dikkate alarak adalet teorisini yeniden gözden geçirerek *Siyasal Liberalizm* adlı eserini yayımlamıştır (Kocaoğlu, 2014a: 1). Nitekim Rawls da (2007: 2-3) *Bir Adalet Teorisi* yayımlandıktan sonra birçok eleştiriler aldığını, bu yüzden konuyu daha detaylı olarak yazmaya karar verdiğini, *Siyasal Liberalizm* kitabındaki bazı kısımlarda birçok farklılıklar olsa da teorisinin “yapısını ve içeriğini çoğunlukla aynı olarak” koruduğunu söylemektedir. Bu itibarla, bu tez çalışması sırasında, Rawls’un birçok konudaki nihaî fikirlerini ihtiva ettiği düşünülerek, kaynak olarak *Siyasal Liberalizm* kitabı tercih edilmiştir.

Bu tezde Rawls'tan önce fikirleri ele alınan filozofların neredeyse her birinin, evrenin oluşumu dâhil olmak üzere, din, felsefe, ahlak gibi hemen hemen her konuda, ilgili bilim dallarından istifade ederek fikirlerine kendince bir temellendirme yapmaya çalıştığı görülmektedir. Rawls ise bunu yapmaktan sakınmış, sadece sosyo-politik alandaki meselelerle ilgilenmiştir.

Rawls (2007: 4, 8), “ciddi bir sorun” diye tanıtarak, “Modern bir demokratik toplum sadece kapsamlı dinî, felsefî ve ahlaki doktrinlerden oluşan çoğulculukla değil, aynı zamanda birbiriyle uyuşmayan ancak makul kapsamlı doktrinlerin oluşturduğu çoğulculukla nitelendirilir. Bu doktrinlerin hiçbirisi vatandaşların tümü tarafından onaylanmamıştır” der ve gelecekte de o ölçüde onaylanmasının beklenemeyeceğini belirtir. Siyasal liberalizmi, “makul ancak uyuşmayan kapsamlı doktrinlerin insan aklının, anayasal bir demokratik düzenin özgür kurumları çerçevesindeki kullanımının olağan bir sonucu” saydığını söyler. Buna karşılık bir toplumda makul ve rasyonalist olmayan “hatta çılgın” kapsamlı doktrinler de olabileceğini kabul eden Rawls, bu durumdaki probleminse, toplumun birliğini ve adaletini bozmamaları için bunları nasıl “zapt etmek” gerektiği olduğunu vurgular. Rawls’a göre vatandaşlar makul bir siyasal adalet anlayışını paylaşırlarsa, temel siyasî meseleleri kamusal olarak tartışır ve genelde, “üzerlerinde makul olarak karar verilmesine yarayacak bir temele sahip olurlar”. Siyasal liberalizmdeki siyasî bakış ile kapsamlı doktrinlerdeki bakışlar arasında bulunan düalizmin felsefeden kaynaklanmadığını, “makul çoğulculuk” diye tanımlanan demokratik siyasî kültürün “özel doğasından” kaynaklandığını söyler ve bu özel doğanın modern dünyadaki siyaset felsefesi problemlerinin, antik dönemdekinden çok farklı olduğunu açıklamaya yettiğini de düşünür.

Modern dünyadaki demokratik kültürün özel doğası olarak, özellikle ciddi düzeyde bölünmüşlüğü gören Rawls (2007: 49-50), teorisinde çözmeye çalışacağı başlıca problemleri üç soru ile belirtmektedir. Bunlardan ilki, “Özgür ve eşit sayılan vatandaşlar arasındaki toplumsal işbirliğinin hakkaniyetli kurallarını belirleyecek en uygun adalet anlayışı nedir?”; ikincisi, “Özgür kurumların kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan makul çoğulculuk ışığında hoşgörünün zemini ne olabilir?”; üçüncüsü ise bu iki sorudan türetilmiş olarak, “Makul dini, felsefî ve ahlaki doktrinlerin etkisiyle ciddi şekilde bölünmüş özgür ve eşit vatandaşların oluşturduğu bir toplumun adalet ve istikrar içerisinde uzun süre varlığını sürdürmesi nasıl mümkün olabilir?” şeklindedir. Bu

sorulardan sonra “siyasal liberalizm” adına, kendisinin bir tespitini bildirir. O tespit, en inatçı çabaların din, felsefî görüşler ve değişik ahlaki iyi anlayışları gibi “en yüksek şeyler” adına yapıldığıdır.

2.3.1.2. Rawls’tan “Hakkaniyetli ve Makul” Siyasî Liberal Adalet

Rawls’un adalet teorisinde ısrarla vurguladığı “hakkaniyet” kavramının anlaşılmasında bir problem görünmemektedir, çünkü doğrudan doğruya bilinen manasıyla hakka uygunluktur. Tabii ki, adalette nelerin hak olduğu zaten felsefede önceden beri tartışılmaktadır ve Rawls da bu bakımdan kendi fikirlerini söylemektedir. Onun fikrine göre hakkaniyetli adalet, birbirleriyle çatışan geleneklere mensup bireylerin özgür ve eşit vatandaşlar olduklarını kabullenerek demokratik bir yöntemle aralarını bulmaktır. “Makuliyet” ve “siyasal liberalizm” kavramları ise, eleştirenlerin farklı manalar çıkarmasından anlaşıldığına göre biraz daha detaylı izaha muhtaçtır.

Siyasal Liberalizm’i Türkçeye çeviren Mehmet Fevzi Bilgin (2007: XVII-XXII), makuliyet kavramının oldukça “içerikli” niteliğiyle Rawls’un teorisinde önemli bir yer tuttuğunu ve “genel teorik mantığı ihlal etmeden” başka bir terimle karşılamanın şüpheli olduğunu belirttikten sonra, Rawls’un makul terimini “makul bireyler, makul öğretiler, makul çoğulluk” gibi farklı şekillerde kullanmış olmakla ne kastettiğini önemli ölçüde açıklamış saymaktadır. Bilgin, buna rağmen farklı anlamlar çıkarılmasının da tabii olduğunu sözlerine eklemektedir. Rawls hakkında özel bir çalışma yapmış olan Kocaoğlu (2014a: 22) ise, filozofun kullandığı rasyonel kavramı ile makul kavramını karşılaştırarak, rasyonel bireyin yalnızca kendi menfaatlerini düşündüğü, makul bireyin ise diğerlerinin menfaatini ve düşüncelerini dikkate aldığı şeklindeki izahıyla, belirtilen kavramların manasını daha netleştirmektedir.

“Siyasal liberalizm” tabiri üzerinde çok sayıda farklı görüşü inceleyen Bilgin’in (2007: XXII) uygun gördüğü yöntemlerden biri, “analitik bir yaklaşım kullanarak, siyasal liberalizmin farklı öğelerinin sahip olduğu pratik değeri ortaya çıkarmaktır”. Daha sonra da, Rawls’un kitabından tespit ettiği iki farklı öğeden birini “sosyolojik”, diğerini ise “normatif” diye nitelendirdikten sonra bunların açılımına geçmektedir. Sosyolojik öğenin, makul çoğulculuk olgusuna dayandığını ve siyasal liberalizmin ampirik temelini oluşturduğunu, Rawls’un bununla, bünyesinde hepsi de birbiriyle çelişen dünya görüşlerini barındıran ama “uzlaşmacı bir siyasal kültür geliştirmiş demokratik bir

toplumu” öngördüğünü söylemektedir. Normatif ögenin ise, “makul çoğulculuk olgusu ışığında siyasal birliğe ilişkin ilkeler kümesini” içerdiğini söylemektedir.

Yukarıda Rawls’un hakkaniyetli adaletten kastının, birbirleriyle çatışan geleneklere mensup bireylerin özgür ve eşit vatandaşlar olduklarını kabullenerek, demokratik bir yöntemle aralarını bulmak olduğu belirtilmişti. O demokratik yöntem ise, bazı kişilere daha çok pazarlık gücü vermemek şartıyla rasyonel bireylerin de makul bireylerin de temsilcilerinin bulunduğu bir “başlangıç durumu” demokratik müzakereleridir ki, Rawls (2007: 67-69) bu başlangıç durumunu, katılımcıların kendi temsil ettikleri sosyal grubu ve bir kapsamlı doktrini bilmemeleri olarak görmekte, bu bilmemeyi de “bilgisizlik peçesi” diye nitelendirmektedir.

Rawls’un (2007: 92-98) kendi tanıtımıyla, “Kişiler bir yönüyle, eşitler arasında, diğerlerinin de aynı şekilde hareket edeceğini düşünerek, işbirliğinin hakkaniyetli şartları olmak üzere ilkeler ve standartlar önermeye ve bunlara isteyerek uymaya hazırlarsa, makul sayılırlar”. Rawls bu tanıtımına ilave olarak, makul kişilerin başkaları tarafından öneriler getirilmesini de meşru sayıp onları da tartışmaya değer gördüklerini ifade etmektedir. Faydacılık akımındaki genel fayda için bireylerden fedakârlık istenmesinin tersine, makul kişilerin genel faydaya göre hareket etmediklerini ama “özgür ve eşit” olarak başkalarının da kabul edebileceği şartlarda bir işbirliği arzuladıklarını söyleyen Rawls, bu arzudan maksadın, bu “karşılıklılığın dünyada yerleşmesi”, böylece her bir ferdin diğerleriyle beraber fayda görmesidir. Bunun tersi olan rasyonel kişiler ise, bu türden işbirliği için adil birtakım genel kurallar önerilmesine bile razı değildirler. Rawls’a göre, hem makul kişiler hem de rasyonel kişiler normalde siyasî ve sosyal hayatın sorumluluğu içinde oldukları için makul ilke ve standartları ihlalleri hâlinde cezalandırılırlar ama rasyonel olan bu yönüyle de makul olandan ayrılır; o, “kendine özgü çıkar ve amaçlara ulaşma yolunda kanaat ve müzakere yeteneğine sahip tek ve bütün (gerçek ya da tüzel kişi anlamında) bir özne” olarak sadece “bu çıkarların nasıl benimsendiği ve onaylandığı ve bunlar arasında önceliğin nasıl tayin edildiğiyle ilgilidir”. Rawls, makuliyetin ahlaki hassasiyetin tamamı demek olmadığını ancak “bunun adil toplumsal işbirliği yanını” içine aldığını kastettiğini belirttikten sonra, rasyonel öznelerin “sadece kendilerine faydası dokunan çıkarlara sahip olduklarında ruh hastası olmaya yatkın hâle” gelmiş olduklarını kabullenir. Hakkaniyet olarak adalette, makuliyet ile rasyonelliğin birbirinden ayrı iki temel düşünce olduğunu, birini diğerinden elde etmenin

yolu olmadığını söyler ve akabinde “özellikle, makuliyet rasyonellikten elde edilmez” der. Bu farklılıklarına rağmen bunların bir de birbirlerini tamamlayıcı özelliği vardır ki, o da Rawls’a göre biri olmadan diğerrinin de ayakta duramamasıdır. Çünkü “sadece makul olan öznelerin, adil bir işbirliği içerisinde elde etmeye çalışacakları amaçları olamaz; sadece rasyonel öznelerin ise adalet hissi yoktur.” Toplumun temel yapısını ilgilendiren temel işbirliği durumunda, Rawls’un ikazı, bu iki simetrik özne temsilcisinin birinin diğerrine kıyasla daha fazla pazarlık gücü elde edemeyeceği şekilde konumlandırılması yönündedir.

Bu arada mutlaka belirtilmesi gereken bir husus, Rawls’un (2007: 51-52, 320-321) insanlar arasındaki farklılığı göz önünde bulundurarak, hakkaniyetli adalet için iki ilkeyi gerekli görmesidir. Bu iki ilkedен biri, “herkesin tamamıyla yeterli eşit temel haklar ve özgürlükler düzenine sahip olmak konusunda” eşit siyasî özgürlükleri olması; diğerrisi ise, toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin “herkese adil bir fırsat eşitliği” ile toplumun en dezavantajlı üyelerinin en çok yararına olacak şekilde olmasıdır.

Rawls (2007: 172-175), böyle bir uygulamanın önündeki engellerden birinin, Antik Yunan’da Platon ile Aristoteles’teki ve onların tesiriyle Augustinus ile Aquinas tarafından temsil edilen Hıristiyan düşüncesindeki “iyi”nin tek olduğu ve bu yüzden de herkes tarafından kabul edilmesi gerektiği şeklindeki anlayış olduğunu söyler. Kendisi ise, insanlarda birbiriyle çatışan iyi anlayışlarının mevcudiyetini kabullenmek gerektiğini belirtir ve iyilerden birini herkese kabul ettirmeye çalışmak yerine uzlaşma sağlamayı doğru bulur. Vurguladığı bir diğerrgerçek de her bir ferdin, içinde doğduğu toplum ve sosyo-ekonomik şartları kendi seçmediği ama siyasal toplum kapalı olduğu için dışına da çıkamadığı, yani gönüllü olarak terk edemediğidir. Bu durumda hiç kimsenin, devletin yaptırımlarını kullanıp kendisi gibi düşünmeyenleri cezalandırma hakkının olamayacağını belirtir ve öyle bir isteği makul bulmaz. Böylece Rawls, doğruyu iyi olana önceler (Kocaoğlu, 2014a: 22).

Delacampagne’a (2012: 320) göre Rawls, “klasik çağın hukukçularının gözdesi toplumsal sözleşme teorisini –en üst soyutlama düzeyine taşıyarak- yeniden gündeme getirir”, bu tutumuyla “modern toplumları örgütleyen” ilkelerin tamamıyla yeniden düşünülmesini de ihtiyaç hâline getirmiş olur. Rawls’un hakkaniyet manasındaki adalet (*justice as fairness*) için mantıkî düzelemde saydığı iki ilkedен biri olan, “her insanın temel insanî

özgürlükler üzerinde eşit hak sahibi olması”, demokrasiyi tercih etmesini; diğer ilke olan “fırsat eşitliği” ise devlete serbest piyasa üzerinde düzenleyici bir görev tanıyarak, doğuştan mahrumiyet içinde bulunanların durumunu iyileştirecek araçları sunacak şekilde gelir ve servet dağıtımını yapmasını sağlayacaktır.

Rawls’un modern toplumu, eskisine kıyasla çok ciddi şekilde bölünmüş göstermesine hak vermemek mümkün değildir. Çünkü bir yandan sosyo-ekonomik gelişmelerle “sınıf” farklılaşması ve onun paralelinde özellikle gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde farklı ideolojilerin gerilimler çıkarması, diğer yandan hem etnisite hem de din ve mezhep farklılıklarındaki gerilimlerin eski dönemlerden tevarüs etmiş olarak sürdürülmesi bölünme çeşitliliğini artırmış durumdadır. Ayrıca aynı şahsın patron veya işçi olarak bir sınıfa mensup olduğu arkadaşlarından bir kısmıyla, etnisite veya din-mezhep farklılığı meselesi gündeme girince karşı cenahta olması gibi karmaşa da söz konusudur. Mevcut bütün ideolojilerin farklı devletlerde uygulanmasının da güç ve adalet problemini çözemediği bilinmektedir. Bu durumda Rawls’un “hakkaniyet olarak adalet” anlayışının tatbiki bir bakıma çok kolay fakat tatbiki koymak için insanları ikna etmenin her bakımdan çok zor olduğunu söylemek, uygun görünmektedir.

2.3.2. Nozick: “Kapitalizmin Açığını Kapatan” Liberteryen Filozof

1938 ile 2002 yılları arasında yaşayan Robert Nozick, Rusya göçmeni bir Yahudi ailenin çocuğu olarak ABD’de dünya geldi, Columbia Üniversitesi’ndeki lisans öğrenimi sırasında felsefeye ilgi duydu. Siyaset felsefesinde Rawls’un yaptığı önemli etkinin benzerini, Nozick de özellikle liberteryenizmi akademik alanda önemsiz bir konu durumundan çıkarmakla yaptı. Zaman zaman siyaset felsefesi alanında yorumlarda bulunmuşsa da *Anarşi, Devlet ve Ütopya* isimli eseri, bu alandaki yegâne kitabıdır. Felsefenin başka disiplinlerinde de ilgilenmeye değer çok problemler olduğunu gerekçe göstererek, çalışma yoğunluğunu vermek anlamında bir daha siyaset felsefesine dönmemiş olan Nozick’in yorumuyla felsefe, son sözü söylemek çabası olmaktan ziyade, söylenecek şeylerin bitmeyeceği bir fikrî buluşma alanıdır. Bu düşüncede olduğu için adeta bir tapınak inşa eder gibi, herkesin taş taşıyıp koyabileceğini söylemiş ve o mantıkla kendi fikirlerinin de başkaları tarafından onaylanmasını beklemeden çalışmalar yapmıştır (Kocaoğlu. 2014b: 32-36).

Nozick'in liberalizmdeki konumunun önemini anlamak için, 1944 ile 2008 yılları arasında yaşamış ünlü bir İngiliz siyaset felsefecisi olan Norman Barry'nin açıklamalarını bilhassa dikkate almak gerekir. Çünkü Barry'nin ilk yayımı 2000 yılında İngiltere'de yapılmış olan *Modern Siyaset Teorisi* isimli kitabını Türkçeye çevirenlerden biri olan Mustafa Erdoğan'ın (2012: 24-26) belirttiğine göre, Barry bu kitabını kendisinin de mensup olduğu “klasik liberal” diğer deyişle “liberal-bireyci” bir perspektiften yazmıştır. Buna rağmen çok takdir ettiği Hayek'in bile “birçok spesifik (mesela adaletle, hukukla, ‘kendiliğinden düzen’le ilgili) argümanı onun yıkıcı eleştirisinden kurtulamamıştır”. Yazar özellikle politik iktisat, siyaset ve etik arasındaki bağlantılarla ilgilenmiştir.

“Devletin rolü söz konusu olduğunda ilkeler özellikle önemlilerdir(...) Fakat devletten ilkelerle ilişkisi bakımından söz ettiğimizde, bununla ilgili de olsa, biraz farklı bir soru soruyoruzdur” diyen Barry (2012: 200-213), bunun “devletin otoritesinin eşitlik ve sosyal adalet gibi şeyleri artırmak veya insan haklarını korumak için kullanılmasını haklılaştırmak” problemiyle ilgili olduğunu söylemektedir. İlkelerin her zaman çatışma içinde oluşu, devletin zorlayıcı gücünü bu ilkelerin uygulanmasında kullanmasının haklılaştırılmasını gündeme getireceğini fakat ilkelerle ilgili bütün problemlerin de “cebiri gücü”nün haklılaştırılmasına bağlı olmadığını belirtmektedir. Bu arada “liberal” kelimesinin eski anlamının serbest piyasa ile bağlantılı olduğunu ve o manaya bağlı kalanların, devletten cebiri gücünü daha az kullanmasını isteyeceğini fakat bunun aslında “cebiri kullanılmasının gayrimeşru olduğuna ilişkin felsefi bir argüman” olduğunu vurgulamaktadır. İşte, Barry “liberal adalet teorileri arasında çözülmesi imkânsız gibi görünen çatışma konularından biri” diye gösterdiği “teorik argümanla ilgili” sorusunu tam da bu noktada ortaya atmaktadır: “Cebiri yasağı etkinlik mülahazalarına (serbest piyasaların daha fazla tatmin yarattıkları iddiasına) mı dayanmaktadır yoksa bireyin dokunulmazlığından mı türemektedir (yani, haklarla ilgili bir argüman mıdır)?” Barry, politikada ilkelerin meşrulaştırmadaki önemini vurgulamakta, ardından da insanların ahlak anlayışlarının çok çeşitli olduğunu belirtmekte ve onlar için evrenselleştirilebilirliğin önemine değinmektedir. Hemen ardından da sayfalar süren anlatımlarla bireyin kendi çıkarını düşünmesi karşısında Rawls ile başka liberal filozoflar arasındaki evrenselleştirilebilir iddialı fikir farklılıklarına geçmekte, o minvalde mikroekonomiden bahis açmakta, kiminin eşitlikle özgürlüğün uzlaştığı kimininse çeliştiği şeklindeki görüşlerine yer vermektedir. O bağlamda, klasik liberallerin de piyasa

toplumdaki ikilemlerle uğraşmışlıklarını hatırlatmakta ve açık bir dille, “Bununla beraber, siyaset felsefesindeki eğilim hâlâ belirli maddî doktrinleri öne çıkarmaktır ki biz de şimdi bunları ele alacağız” demektedir. Hayek’in teorisinin adalet veya adaletsizlikle ahlaki anlamda ilişkisi olmadığı görüşünde olan Barry (2012: 259-262), Nozick’in *Anarşi, Devlet ve Ütopya* kitabındaki teorisini, Hayek’in görüşleriyle mukayese ettikten sonra, “Hayek’in tahlilindeki açıkların bir kısmını dolduracak” muhtevada bulmakta ve “kapitalist adalete daha ahlaki bir temel” getirme çalışması diye nitelendirmektedir.

Heywood da (2014: 392) Nozick’in aynı eserini benzer şekilde takdir ederek, modern dönemin siyaset felsefesindeki “en önemli çalışmalardan biri” şeklinde değerlendirildiğini ve John Rawls’un düşüncelerine cevap diye kabullenildiğini söylemektedir. Zaten bizzat Nozick de (2015: 240-241) kitabının epeyi ileri sayfalarında, “John Rawls’un konuyla ilgili yakın geçmişte yapmış olduğu katkıyı detaylı bir şekilde olarak dağıtımcı adalet üzerinde yapmış olduğumuz tartışmamıza yeni bir boyut kazandıracağız” demiş ve ardından fikirlerine muhalif olduğu hâlde, Rawls’un *Bir Adalet Teorisi* isimli kitabından övgüyle bahsetmiştir. Övgüsünde, “siyaset ve ahlak felsefesi alanında John Stuart Mill’in yazılarından beri görülmemiş, güçlü, derin, ustaca hazırlanmış, geniş kapsamlı ve sistematik bir eser” diye tanıtmıştır. Nozick, “siyaset felsefecileri ya Rawls’un teorisi içinde çalışmak zorundadırlar ya da neden böyle yapmadıklarını açıklamak zorundadırlar” dedikten sonra, kendisinin de Rawls’un belirtilen eserinden faydalanmış olduğunu belirtmiş ve akabinde “Ben burada Rawls’la olan bazı anlaşmazlıklarımı ortaya koymak istiyorum” diye açıklama yapmıştır. İkisi arasındaki fark, Rawls’un demokratik yöntemle sağlanabilecek bir toplumsal mutabakat şartıyla kesinlikle dağıtımcılık savunucusu, Nozick’in ise bireysel tercihler dışında kesinlikle dağıtımcılık karşıtı olması sebebiyle tam bir zıddiyettir.

Çevirmenin belirttiğine göre Nozick, *Anarşi, Devlet ve Ütopya* kitabını, savunduğu üç temel teze uygun olarak üç kısım hâlinde düzenlemiştir. İlk kısımda, devleti tamamen reddeden anarşistlere karşı devletin meşruluğunu; ikinci kısımda, minimal devletten daha geniş kapsamlı olan bir devletin gayrimeşruluğunu; üçüncü kısımda ise, bireylerin kendi ütopyalarını kurup hür bir şekilde yaşayabileceği en uygun zeminin minimal devlet olduğunu savunmuştur (Borovalı, 2015: 12).

2.3.2.1. Nozick’te Tabiat Hâlinde Gelişen Devlet

Nozick (2015: 31-58), devletin gerekliliğini “ikna” edici bir mantıkla izah için, kendi ifadesiyle “biraz soyut ve meta-kuramsal” bir teori ortaya koyar. Cevaplandırmak için seçtiği iki sorudan biri, “Eğer devlet olmasaydı, onu icat etmeye gerek olur muydu?”, diğeri ise, “İhtiyaç mı duyulurdu, yoksa icat etmek zorunda mı kalınırdı?” şeklindedir. Bu soruların siyaset felsefesi ve siyaset olgusunu açıklayan bir teori için gerekli olduğunu ve uygun olan cevabın, “tabiat hâli” incelenerek verilebileceğini söyler. “Özellikle kişinin hangi amaçları gerçekleştirmek için çaba göstereceğine karar vermek için” şeklinde bir ifade kullanarak tam da liberalizmin bireyci prensibine uyduğunu belli eder ve genelde insanların “ahlaki sınırlandırmalara uyduğu” şeklindeki bir tabiat hâlini, “kişinin makul ölçüde umut edebileceği en iyi anarşik durum” diye nitelendirir. Nozick’e göre, “Eğer devletin en çok beğenilen ve gerçekçi olarak umulabilen en iyi anarşi durumundan bile üstün olduğu (...) gösterilirse bu, devletin varlığı için bir gerekçe olacak ve devleti mazur gösterecektir”. Bunu, tabiat hâlinde yola çıkarak izaha çalışacağını söyler ve “Locke’un saygı gören geleneğini” takip ettiğini belirtir. Daha sonra Locke’un, bu tezdeki “1.3.1. Locke’tan Bireysel Empirist Temelli Adalet” başlığı altında anlatılan devletsiz durumdan devletliye geçişin insanların birbiri üzerinde hâkimiyet kurmasından kaçınmak için olduğu, devletin başta mülkiyet hakkı olmak üzere birtakım bireysel hak ve hürriyetleri korumakla görevli olduğu şeklindeki fikirlerini uzun alıntılarla nakleder. Böylece “tabiat hâlinin rahatsız edici yönlerinin olduğu”, o durumda bazı insanların korunmak için birtakım organizasyonlar kuracağı, diğerlerinin de ücretle onların korumasından istifade edeceği şeklinde bir izaha girer ve o süreçte farklı bölgelerde farklı koruyucu organizasyonların faaliyete geçebileceğini söyler ve o minvalde, Locke’un “sözleşme” teorisi ile birlikte ismini vererek Adam Smith’in de “görünmez el” teorisini kullanır. Böylece işbölümü ve takasla oluşan piyasa, rasyonel çıkarlar, bireysel ahlaki telakkilerin ve bireysel zevklerin farklılığı gibi birçok etkeni devreye sokar, sonuçta bu bireyselliklerin hepsini tarafsızca koruyan “gece bekçisi”nin çok kısıtlı yetkilerine tekabül edecek şekilde bir “minimal devlet” bulunmasına meşruiyet tanır. Çünkü yazdıklarından anlaşıldığı gibi o, devletin varlığını insanların duyduğu mecburiyetten dolayı rasyonel bir karara dayandırmaktadır.

2.3.2.2. Nozick’ten Minimal Devletçi Adalet

İnsanların birbirlerine duydukları ilginin sebebi ve aralarındaki ilişkileri çerçevesinde “kullanma” ve “kullanılma” durumu, “ahlak felsefesi için çok ilginç konular çıkarır fakat

sanırım, siyaset felsefesi için değil” diyen Nozick (2015: 65-67), “yan sınırlama” diye bir kavram ortaya koyar ve o kavramı, “diğer insanların belli şekillerde dokunulmazlıklarını ifade eder” şeklinde açıklar. Buradan sözü, “büyük bir menfaat” elde etmek için “toplumun genel iyiliği için diğer insanlara daha fazla menfaat sağlayan fedakârlıklar yapmak zorunda” kalmaya getirir. Bunu doğru bulmadığını söyler ve sebebini de, toplumda sadece kendi bireysel hayatları olan farklı bireyler olduğundan hareketle şu cümlelerle açıklar:

“Bu insanlardan birini başka insanların menfaati için kullanmak sadece onu kullanmak ve diğerlerine menfaat sağlamak anlamına gelir. Başka bir şey değil(...) Toplumun genel menfaati için başkalarının herhangi birimize ahlaki açıdan ağır basması diye bir şey yoktur. Aramızdan bazılarının başkaları için feda edilmesini mazur gösterecek bir sebep olamaz(...) Bu ahlaki yan sınırlamaların varlığının altında yatan temel fikirdir.”

Sonuçta, hiçkimsenin bireyi bu konuda zorlamaya hakkı olmadığını, hele vatandaşları arasında tarafsız olmak mecburiyetinden dolayı devlet veya hükümetin hiç hakkı olmadığını ifade eder.

Nozick’in (2015: 226-231) dağıtımcılığın adil olmadığını ikna etmek için ileri sürdüğü gerekçeler arasından biri ahlaki, diğeri ise kanunî açıdan olmak üzere iki tanesi oldukça dikkat çekicidir. Ahlaki açıdan, bireyin “fazla çalışma”sının istismar edildiğini savunur. Bunu anlatmak için niyet ve eylemleri farklı iki insan modeli ortaya koyar. Bunlardan biri, temel ihtiyaçları için yeterli olandan daha fazla çalışarak “ekstra malları veya hizmetleri” de satın almayı istemekte; diğeri ise, sadece temel ihtiyaçlarına yetecek kadar çalışıp diğer zamanlarını boş geçirmektedir. Buradan ihtiyaç içindeki insanlara yardım bahsine geçerek, ortaya birbiriyle irtibatlı iki soru atar: “Eğer bir vergi sisteminin ihtiyaç duyanlara hizmet etmesi için bir kişinin boş zamanlarına el koyması meşru değilse, o zaman, bir vergi sisteminin aynı amaç doğrultusunda herhangi birinin mallarına el koyması nasıl meşru sayılabilir? Mutluluğu belli maddî şeylere veya hizmetlere dayanan bir kişiye, neden tercihleri ve arzuları bu tür şeyleri mutluluğu için gereksiz kılan bir kişiyle aynı muameleyi yapalım ki?” Burada dağıtımcı adalet için hükmünü verir: “Nihaî durum ve dağıtımcı adaletin çoğu kalıplaşmış ilkeleri, insanların eylemlerinin ve emeklerinin başkaları tarafından sahiplenilmesini kurumsallaştırır. Bu ilkeler, klasik liberallerin ‘kendi kendinin sahibi olma’ kavramından ‘diğer’ insanlar üzerinde (kısmî) mülkiyet haklarına sahip olma kavramına geçişini ihtiva etmektedir.” Kanunî açıdan ise

bireye tanınan göç hakkı üzerinde durur. Bu konuya girişı bir soruyla yapar: “Herhangi bir kişı, bir nihaî durum veya kalıba sokulmuş dağıtımıcı ilkeyi kurumsallaştırmış bir ülkeden göç edebilir mi?” Bazı ilkeler için göç etmenin teorik açıdan bir problem oluşturmadığını ama diğerleri için bunun “zor bir mesele” olduğunu söyler. Buna örnek olarak ihtiyaç içinde olana yardım için mecburî bir sosyal fon uygulanan ülkeden, öyle bir fonun olmadığı denk bir ülkeye göç etmek istemeyi gösterir. Bu istek kabul edilmez çünkü edilirse ekonomik gücü olan herkes göç etmek isteyecektir. Şayet ayrılabilirse, terk ettiği ülkedeki hiçbir muhtaç ondan hiçbir mecburî yardım alamayacaktır. Burada da bu konuyla ilgili hüküm niteliğindeki sorusunu sorar: “Hangi mantık kişıye göç etme hakkı verir de, ülkesinde kalıp zorunlu sosyal fon sisteminin dışında durmasını yasaklar?”

Görüldüğü gibi Nozick gerçekten de kapitalizmi, Hayek’in sibernetik temelli irrasyonel, anti-teleolojik ve genel-geçer ahlaki değerlerden mahrum bir şekilde savunmasına kıyasla; çok daha isabetli bir şekilde üstelik de rasyonel, teleolojik ve genel-geçer olabilmeye namzet ahlaki değerler ortaya koyarak savunmuştur. Elbette ki bu başarısı, savunduğu aşırı bireyci ve anti-dağıtımıcı tezin doğruluğuna delalet etmez. Çünkü onun genel-geçerliğe aday olabilecek şekildeki ahlak savunusu, kapitalist bireylerin faaliyetlerini kısıtlayıcı nitelikte değil; onların haricindeki bireylerin, toplumun ve devletin müdahalelerini kısıtlayıcı niteliktedir. O meselede bu tezin başlangıcından beri yapılan itirazlara ilaveten “Sonuç ve Öneriler” bölümünde de bazı itiraz ve tavsiyelerde bulunulacağı için burada tekrarlamaya ihtiyaç kalmamıştır. Sadece Nozick’in fikirlerindeki bir değişmeden okuyucuyu haberdar etmek bile çok şey anlatabilecektir.

Rawls ile Nozick arasında bazı mukayeseler yapan Borovalı (2015: 10), Rawls’un adalet teorisi hakkındaki ilk kitabından sonra, konuyu terk etmediğini, gelen eleştirileri de dikkate alarak görüşlerini gözden geçirip gerekli gördüğü değişiklik ve ilaveleri yapı yapı teorisini zenginleştirdiğini; Nozick’in ise bu alandaki tek kitabının yayımlanmasından sonra konuya devam etmeden, hatta gelen eleştirilere tek paragraflık bir cevap bile vermeden, başka felsefî alanlara yöneldiğini söylemektedir. Borovalı’nın açıklamalarından en ilginç, Nozick’in eserinin yayımlanmasından on beş yıl sonra kitabına değindiğinde, “Liberteryen düşüncüyü artık benimsemediğini” belirtmekle yetindiğini bildirmesidir.

2.4. Liberalizmin Çeşitleri ve Başlıca Özellikleri

Liberalizmin başlangıcından itibaren artarak yirmi birinci asra intikal eden çeşitliliğini, birinci ve ikinci bölümlerde verilmiş olan filozoflarının fikirlerinden kronolojik sırayla takip etmek mümkünse de, siyaset felsefecilerinin verdiği bilgilere göre değerlendirmek daha faydalı olacaktır.

2.4.1. Liberalizmin Çeşitleri ve Birey-Devlet İlişisine Bakışları

Birçokları gibi Norman Barry de (2012: 43-57) liberalizmi, “siyasî liberalizm” ile “liberal bireycilik, klasik veya iktisadî liberalizm” diye iki çeşide ayırmaktadır. Raynaud’nun (2011: 536-537) izahına göre bu tasnif, John Locke ile Adam Smith’in her ikisi de bireyci olmasına rağmen birincisinde sivil toplum ile sivil hükümet arasında “doğal haklar” konusunda genel bir “sözleşmeci” yaklaşımın, ikincisinde ise iktisadî bakımdan hükümetin müdahalesinin olmayacağı bir tam “serbest piyasa” isteğinin öne çıkmasından doğmuştur. Raynaud, bu izahından sonra genellikle liberalizmin kurucusu sayılan Locke’un bile iktisadî manada liberal olmadığını, buna rağmen liberal ekonominin, liberalizmin bir parçası olduğunu kaydetmektedir. Raynaud’nun bu konuda belirttiği önemli bir husus, “klasik liberal düşünce”nin “köklü bir birlik” içerdiğidir.

Daha önce de belirtildiği gibi liberalizmde asıl ciddi bölünmeler, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra liberal ülkelerin Keynesyen uygulamalara yönelmesi, bunlara karşı yapılan ilk Mont Pelerin toplantısı ve sonrasındaki tartışmalar ile denilebilir ki liberalizmi ayrışma anlamındaki çeşitlilik bakımından tam bir kaosa sürüklemiştir. Bilhassa 1950’lerden itibaren liberalizmde gittikçe hızlanan entelektüel yenilenme ve gelişme, 1970’lerde kendini iyice hissettirip fikir alanından taşarak aktüel ekonomik ve siyasî hayata nüfuz etmiş ve 1979’da İngiltere’de, 1980’de ABD’de birbirinden farklı liberal fikirlere sahip siyasî ekipler iktidara gelmiştir (Yayla, 2002: 8-9). Bu defa olan, çeşitliliğin ideolojiye fikir zenginliği katmak şeklinde kabullenilmesi değil, özellikle klasik liberalizmdeki Hume, Smith, Spencer çizgisine bağlı kalan neo-klasik liberallerin, ileri sürülen yeni görüşleri birtakım suçlamalarla liberalizmden dışlaması veya onlara değil de kendilerine liberalden başka bir isim düşünmesi şeklinde bir ayrışma, kopma veya diğer bir deyişle bölünmedir. Bunun örneği, iki liberal akademisyen-yazarın ifadelerinde görülmektedir. Atilla Yayla (2002: 25, 27-28), *Liberalizm* isimli kitabında Komünteryenlerin liberal gelenek içinde sayılmasında güçlükler olduğunu, onları liberal sayarken kendini zorladığını, kitap çalışmasına sosyal liberalizmi dâhil etmeyip,

Hayek'in "gerçek" liberalizm olduğunu ima ettiği klasik liberalizmi ve onun devamı niteliğinde olan ve kendisinin "neo-klasik" adını uygun gördüğü liberalizmi konu edindiğini söylemiştir. Mustafa Erdoğan (1998: 10-14, 29, 143-144) liberalizm içinde Marksist ve diğer kolektivist etkilerle "sosyal liberal" denilen bir akım doğduğunu ve bir dönem için klasik liberalizmin gözden düşmesine sebep olduğunu, neo-liberallerin toplum ve devlet karşısında "tavizci" olduğunu, klasik liberalizmin bireysel özgürlük vurgusunu kararlılıkla sürdürenlerinse liberteryenler olduğunu, bu yüzden onlara "hakiki" liberal denilebileceğini, yeni-moda "toplulukçu"lar ile "aktif yurttaşlık" teorisyenlerinden ve hatta liberal eşitlikçilerden klasik liberalizme meydan okumalar olduğunu, klasik liberalizmin "evrenselciliği"ne eleştiri okları yöneltildiğini, klasik liberal felsefenin kamusal hassasiyet taşımadığının ileri sürüldüğünü söylemiştir. Bu gibi ifadeler liberal camialardaki ayrışmaların ciddiyetine delalet etmektedir. Fakat o fikirlerin, tam anlamıyla nasıl tasnif edileceği konusunda bir mutabakat sağlanamadığı gibi, kategorik isimlendirmede de her bir siyaset felsefecisinin ve siyaset bilimcinin bir hayli zorlandığı belli olmaktadır.

Aytekin Yılmaz'a (2003: 45-52) göre liberalizmdeki yeni görüşlerde "aşırı özgürlükçü liberteryen akımdan ılımlılara kadar farklı eğilimler" bulunmaktadır. Saydıkları arasında bulunan "Komünteryan" liberalizmi ise, liberal olarak kabullenmeyenlerin de bulunduğunu söyleyen Yılmaz, yeni liberalizmi "modern liberaller" ile "liberal revizyonistler" şeklinde de başka şekillerde de tasnif edenler bulunduğunu bildirmektedir. Yayla da (2002: 22-28) birçok liberalizm bulunduğunu ve bunları İngiliz, Alman, Fransız ve Amerikan liberalizmleri gibi ülke bazında da başka şekillerde de tasnife tabi tutmanın mümkün olduğunu söylemektedir. O tasniflerden de örnekler veren Yayla, liberalizmin genel olarak iki ana gruba ayrıldığını ve bunlardan birinin, "sosyal liberalizm, refah devleti teorisi, eşitlikçi liberalizm, yeniden dağıtımcı sosyal politika, toplumcu liberalizm, neo-liberalizm" gibi isimlerle; diğerinin ise, "klasik liberalizm, liberteryenizm, geleneksel liberalizm" gibi isimlerle anıldığını belirtmektedir. Yayla, "Hayek'in gerçek liberalizm olduğunu ima ettiği" kaydını koyarak dikkat çektiği bu son saydığı grubun, "neo-klasik liberalizm" diye adlandırılmasını daha uygun bulmaktadır.

Yukarıda, ilk dönemdeki liberalizmle ilgili tasnifler hakkında verdiği bilgiler özetlenen Norman Barry (2012:202-209), çağdaş liberalizmden de farklılıklar saymakta, mesela Brian Barry ile John Rawls arasında "evrenselleşebilirlik ve ahlaki çoğulculuk"

konularında büyük farklılıklar olduğunu söylemektedir. Eşitlik, özgürlük, ahlak gibi konularda bu iki liberalin müştereklikleri de tamamen ayrı düştükleri yanları da olduğunu söylemekte ve o gibi ayrışmaları, “farklı liberal adalet teorilerinin arasındaki çözülmesi imkânsız görünen çatışma” diye tanıtmaktadır. Nitekim liberal akademisyenlerden Mustafa Erdoğan (1998: 29), “hakiki liberaller” diyerek liberteryenleri övmekte; “sosyal liberaller dışarıda bırakılırsa” kaydını düşerek de, liberallerin büyük çoğunluğunun özgürlük anlayışında negatif karakterde olduğunu, insan haklarını sadece sivil ve siyasî haklara hasrettiklerini, sosyal nitelikli haklar konusunda ise şüpheci tutum takındıklarını belirtmektedir (Erdoğan, ty). Yine liberal akademisyenlerden Atilla Yayla da (2012: 9-28), sosyal liberaller için “refahçı”, “refah devletçi” ifadelerini kullanıp klasik liberallerle aralarındaki tartışmanın mülkiyet temelinde olduğunu, klasik liberallerin üretim araçlarında özel mülkiyet yanlısı; en önemli düşünürü Rawls olan sosyal liberallerin ise, “ekonomide sosyalist bir yorumun kapısını da açık tutmak” durumunda olduklarını söylemektedir. Yayla, onlara karşı katı bir tutum takınarak, “adaletin yerine sosyal adaleti ikame etme çabası” içinde olmalarından dolayı liberalizmi “yozlaştırdıkları” ithamında bulunmakta ve onlara kıyasla “modern sosyal demokratlar”ı klasik liberallere daha yakın görmektedir. Benzer yaklaşımdaki Heywood’un (2013: 74) bildirdiğine göre de, on dokuzuncu asrın sonlarında ortaya çıkan “yeni” liberaller sosyalizmden etkilenmiş, o “sosyal demokratik liberalizm”, John Rawls’un yirminci asrın ikinci yarısındaki eserleriyle tam biçimlenmesinden sonra daha sıkça tekrarlanmış. Heywood o akımdakileri, en az varyetlilerin menfaatini de gözeten ilkeler teklif etmekle beraber, eşitsizliği de kabul ettikleri için “sosyalist olmaktan ziyade liberal” kabul etmektedir.

Mehmet Yüksel (2009: 281), liberalizm içinde klasik, modern, neo-liberal, liberteryen ve komünteryen şeklinde çeşitler saymakta fakat kimilerinin bunların da içinde bazı alt ayırımlar yaptığını söylemektedir. Yüksel’in saydığı alt ayırımlara, liberteryenlerin içinde ekonomik haklar ve vergiler konusunda devlete yetkiler tanımaktan yana olanların, “egaliteryanlar” diye de adlandırılmış olmasını bir örnek olarak göstermek yeterli olmalıdır. Ayrıca herhangi bir liberal filozofun, yorumculara göre farklı liberal kategorilere yerleştiriliyor olması da, Yüksel’in değindiği bir diğer husustur.

Devlet müdahalesinden yana olup olunmamasının farklılıklar doğurduğu konusunda, siyaset bilimci akademisyen Ahmet Taner de (2013: 229-240) benzer izahlar yapmakta, çağdaş liberallerin arasında devletin sınırlı müdahalesine taraftar olanlardan devleti

tamamen gereksiz bulanlara kadar değişik görüşlerin savunucuları olduğunu belirtmektedir. Son zamanlarda kullanılan “liberteryenizm” terimine de dikkat çeken Taner’in verdiği bilgilere göre o terimin kullanılmasındaki sebep, klasik liberalizmde özellikle bireysel haklar ve özgürlük açısından devletin sınırlarının genişletilmesi yolunda fikirler üretilmesinden dolayı, “muğlaklaşan ve kendi disiplininin koptuğu düşünölen ‘liberal’ ve ‘liberalizm’ kavramlarının bu düşünsel geleneği tanımlamada artık yeterli görölmemesidir”. Konuyu biraz daha açan Taner, liberteryenizm içinde de devlete tamamen karşı olan ve “anarko kapitalist” denilen görüştekilerin de devlete adalet ve güvenlik dışında “refah dağıtma” benzeri bir görev tanımayan “minimal devletçi” veya “minarşist” denilen düşüncede olanların da mevcut olduğunu belirtmektedir. Taner, bu arada orijinal fikirler üreten birçokları arasında Ayn Rand’dan da bahsetmekte, onun bireycilikte çok aşırı gittiğini, kolektivizme nefretle karşı olduğunu, devlete tam karşı olmayan minimal devlet anlayışını savunduğunu ve görüşlerini liberteryen düşünce içinde “objektivizm” diye adlandırdığını söylemektedir. “ Bu durumda, anarko kapitalizm ve minimal devletçiliğın (minarşizmin) yanı sıra objektivizm de bir liberteryenizm çeşidi olarak belirmektedir.

Yukarıda, Erdoğan’ın liberteryenleri “hakiki liberaller” diye gösterdiği belirtilmişti; Heywood (2013: 101) ise liberalizm ile liberteryenizm arasında önemli bir fark olarak birincisinin önceliğı düzene, ikincisinin ise özgürlüğe verdiğini göstermekte ve birbirlerinden ayrı tutmaktadır. Bütün bunlar, liberalizmdeki çeşit tasnifinin çok zor olduğunu göstermektedir.

Hele Popper’in (1990a: 118) “Modern felsefe tarihinde büyük bir sorun” diye gösterdiği, Kartezyen veya rasyonalist ekol (başlıca Avrupa’da) ile empirist ekol (başlıca İngiltere’de) arasındaki “çekişme” de düşünölrse, çeşitliliğı farklı özelliklerle çoğaltmak da mümkündür.

Bu çalışmada, yukarıda sayılan liberalizm türlerinin, farklı isimlendirilmelerle tasnif edilişindeki isabetlilik durumu sorgulanarak seçmeler yapılmış ve “sosyal adalet” arayışı içinde olanlar için kullanılan isimlerden “sosyal liberalizm” şeklinde olanda karar kılınmıştır. Liberalizmin tarihî temellerine bağılı kalarak bireyciliğı tercih eden yaklaşım için ise, “klasik liberalizm” ifadesi uygun bulunmakla birlikte en azından sosyal liberal görüşlere cevap verme girişimleriyle yeni yorumlar da yaptıklarını göz önüne alarak,

Heywood'un da (2014: 39) kullandığı “neo-klasik liberalizm” ismini kullanmak, isabetli bulunmuştur ki, Atilla Yayla da (2002: 28) bu tabiri uygun görmektedir.

Bu çeşitler meselesini daha fazla uzatmaktansa, liberalizmin tarihteki en önemli özelliği olan fakat bu çalışmanın birinci bölümünde anlatıldığı gibi ABD eski başkanlarından Nixon dâhil siyasîler arasında da liberal düşünürler ve halk arasında da çok güçlü bir muhalefetle karşılaşan kapitalizmin, bu çeşitlilik içindeki konumuna da bir göz atmak mutlak surette gerekmektedir.

2.4.2. Liberalizmin Çeşitlerine Göre Kapitalizmin Konumu

Yukarıda Taner'den alınan bilgiler arasında, devletin sınırlarının genişletilmesinden yana olanların da liberalizm içinde yer almasından rahatsız olan bazı liberallerin, “liberalizm” kavramının kendi disiplininin kopmuş olduğunu düşünerek kendi görüşleri için “liberteryenizm” denmesinden yana olduğu bilgisi yer almıştı. Bu kesim, daha net ifade ile doğrudan kapitalizmi savunanların içinde yer almaktadır ki, bu durumda, “liberalizm” adının kapitalizmi savunan bazılarınca artık tatmin edici bulunmadığı, bu yüzden de terk edilip kendi ideolojileri için “liberteryenizm” denilmesinin istendiği açıkça meydandadır.

Liberalizme itirazı olmayan fakat kapitalizme karşı olan iktisatçı-işletmeci akademisyen Ömer Bolat'a (2007: 166-167) göre de, ideolojinin tarihî seyrinde ve özel mülkiyet taraftarlığında ortak olmalarına rağmen, aslında kapitalizmi liberalizmden ayrı düşünmek gerekir. Çünkü her ikisi de özel mülkiyete önem verse de kapitalizm, sadece “sermayenin egemenliğini öngören kâr odaklı bir sistem” olup, bu odaklanışla toplum üzerinde “güç merkezi” kurar. O hâlde kapitalizmin, yukarıda örneklendirilen bir kısım savunucusunun ve muhalifi Bolat'ın müşterek oldukları ve son gelişmelere göre de haklı oldukları, hatta onlara ilaveten dünyanın en zenginlerinden bir işadamı olan Bill Gates ile Türkiye'nin en zenginlerinden bir işadamı olan Ali Koç ve başkaca birçok zenginin kapitalizme karşı olduklarını ilan etmiş olmaları bu ayırımı yapmanın elzem olduğunu göstermektedir. Bill Gates ile Ali Koç'un anti-kapitalist demeçlerine ve onlara gösterilen liberteryen ve neo-klasik liberal tepkilerin Türkiye'den bir örneğine, bu çalışmanın “Sonuç ve Öneriler” bölümünde yer verilecektir.

Şu da var ki, kapitalizmi savunan düşünürler arasında, “liberteryen” adı altında liberallerden ayrılmayı isteyenler olmasına rağmen, bu ismin pek yaygınlaşmadığı

görülmektedir. Bunda liberteryen kategoride sayılanların önemli bir kısmının, tarihî bağlarından kopmamak istemesinin rolü olduğu düşünülebilir.

Bu tez çalışmasının başından beri anlatılan tarihî seyrine bakıldığında, Mill'in ve muhtemelen bazı başkalarının, iş hayatında imkân eşitliği sağlamak ile işadamlarının çalışanlarını ve tüketicileri istismar etmesini engellemek için tedbirler alınmasını istemesi ayrı tutulursa, liberalizmin klasik döneminde Hume'dan itibaren hâkim olan prensip, bireyin kendi tercihini kendi yapmasıdır. Ayrıca "liberal" kavramının da daha liberalizmin başlangıç döneminde, dışındakilerden bazılarınca, hem bireysel mülkiyeti hem de sosyal faydayı gözetken Locke'un görüşleri için kullanıldığı; bugünkü anlamda "liberal" kavramının ise ilk defa klasiklerden liberal iktisatçı Smith tarafından kullanılmış olduğu birinci bölümde anlatılmıştı. Bilindiği gibi Smith, kapitalizmi savunan iktisatçıların en önemli temelini teşkil etmektedir. Yani, yirminci asır ortalarında yaşanan ciddi ayrışmaya kadarki liberal kavramı, az veya çok bireyci olan bütün filozoflar için geçerliydi. Bu durumda, birçokları gibi Mustafa Erdoğan'ın da liberteryenler için yukarıda verilen "hakiki liberaller" şeklindeki tanıtımıyla, bizzat kendisinin de mensup olduğu ideolojik akım mensuplarını ifade edişi, tarihî temele dayanan liberal isminden vazgeçemediklerinin bir örneği durumundadır. Nitekim yirminci asrın önemli liberal filozoflarından Ludwig von Mises (2010: 18), sosyal liberalleri kastederek, "Liberalizm aleyhtarlığı doğru ve sahici liberalizm olarak maskelenerek halkın zihnini esir aldı" demektedir. Hatta Hayek, *laissez faire* temelinde kapitalizmi savunurken bile, "neo-klasik liberalizm" veya "liberteryenizm" terimlerini değil, doğrudan doğruya "liberalizm" terimini kullanmaktadır.

Bu gibi sebeplerle, sosyal liberallerin tasvip etmediği kapitalizmin, liberalizmden artık ayrı tutulması gerekliliğine ya da bütün liberallerin ortak değeri olmadığı gerçeğine hak vermek şartıyla, yaygın kabule uyarak "kapitalizm", "neo-klasik liberalizm" veya "liberteryenizm, ordo liberalizmi" gibi isimlerle liberalizmin bir çeşidi diye sayılması daha uygun bulunmaktadır.

2.4.3. Liberalizmin Çeşitlerindeki Toplum Anlayışları

Darwin'in insandaki sosyalliğin ve ahlakın temelini insan olmadan önceye dayandırdığı, dolayısıyla insan için bunları birbiriyle ilişkili ontolojik iki gerçeklik olarak kabul ettiği, "1.2.1.3. Biyolojide ve Sosyolojide Darwin'in Evrim Teorisi" başlığı altında anlatılmıştı.

Liberal düşüncenin temellendirilmesinde önemli bir yeri olan Darwin, liberal iktisadın en önemli temeli olan Adam Smith hakkında yukarıda anlatıldığı gibi bazılarınca yoksullara yönelik sempati diye nitelendirilen yüksek ücret ödenmesi tavsiyesinden dolayı olacak ki, Smith'teki merhamet duygusunu insanların yardımlaşmada soyaçekimlerinin örnekleri arasında kaydetmiştir. Fakat Smith'in görünmez el tesellisi ile “kendiliğinden denge” vaadi, klasik iktisadı bilimsel olarak daha detaylandırmış kabul edilen David Ricardo'da hiçbir yardımlaşma tavsiyesi olmayan bir şekle, hatta yoksullar yasasının kaldırılmasını sağlamaya dönüşmüştür. Aynı zihniyet Spencer'da da “en uygun olanın kalması” diye ifade bulmuştur. Bu konular birinci bölümde filozofların kendilerine ayrılan kısımlarda anlatılmıştı. Yine birinci bölümde fikirlerine yer verilen liberal filozoflar içinden Mill'in bireysel ve toplumsal yarar arasında normatif bir paylaşımcı anlayış olmasını istemesinden başka toplumsal açıdan ciddiye alınabilecek bir fikir görülmemiştir. Toplumu hesaba katma konusunda yirminci ve yirmi birinci asırdaki liberallerin incelenmesinde ise aşağıdaki şekilde bir değerlendirme yapmak mümkündür:

Sosyal liberalizm, adından da anlaşıldığı gibi, insan hayatında toplumsallığı bir realite olarak ele alıp fikrî temellendirmesini önemli ölçüde ona göre yapmaktadır. Bu temellendirme, kâh Keynes'teki gibi “kapitalizmi tehlikelerden korumak” kâh Popper'deki gibi “yoksulları korumak” kâh da Rawls'taki gibi “hakkaniyet, makuliyet sağlamak” maksadıyla düzenlemeler yapmak gerektiği şeklindedir. Fakat neo-klasik liberalizm bu toplum meselesinde, tıpkı devlete bakış meselesinde olduğu gibi, hatta bazı düşünürlerinde devlete bakıştan daha da aşırıya varan apayrı bir özellik sergilemektedir. Yukarıda, liberteryenizmin bir şubesi sayılan objektivizmin kurucusu olarak Ayn Rand'ın ismi geçmişti. Onun fikirleri, bu konuya girmek için çok müsait görünmektedir.

1905 ile 1982 yılları arasında yaşamış olan Rus asıllı “objektivist” liberal Ayn Rand (t.y.: 1-8), kapitalizmin savunucuları da dâhil olmak üzere hemen herkesin siyasî iktisat biliminden maksadın, bir ulusun veya toplumun sahip olduğu kaynakların “ortak çıkar” için nasıl kullanılması gerektiği olduğunu kabullenmesinden yakını; o görüşe karşı, asıl kaynağın insanın kendisi olduğunu savunur. Rand'a göre “ortak akıl” diye de “sosyal artık” diye de bir şey yoktur, “tüm servet bir kişi tarafından üretilmektedir ve o kişiye aittir”. İnsanların birbirlerinden bir şeyler öğreniyor olmalarının bireysel çabayı göz ardı ettiremeyeceğini söyleyen Rand; bilgi, düşünme ve rasyonel hareketin bireyin özellikleri olduğundan bahseder ve “insanın hayatta kalması, düşünenlerin düşünmeyenlerin

müdahalesinden özgür olmasını gerektirir” der. Böyle bir özgürlüğü temin eden tek siyasî sitemin ise kapitalizm olduğunu ilan eder. Kapitalist bir toplumda hiçbir kişi veya grubun diğerleri üzerinde fiziksel güç kullanamayacağını söyleyen Rand, “hükümetin tek görevi”nin de “insan haklarını koruma, yani insanı fiziksel güçten koruma” olduğunu söyler. Rand’a göre “Kapitalizm, tüm mülkiyetin özel olarak sahiplenildiği, mülkiyet hakları da dâhil, bireysel hakları tanımaya dayalı olan sosyal bir sistemdir.” Rand’ın bu fikirleriyle, yukarıda Taner’in tanıtımındaki gibi “minimal devletçi” (minarşist) özellikte olduğu hemen fark edilmektedir. Fakat insanın bilgisi ve mülkiyetini tamamen kendi başarısı diye gösterdiği, bu yüzden de o kazançların “sosyal artık” diye nitelendirilmesine ve “ortak akıl” tarafından bir denge oluşturulacağı şeklindeki liberal yorumlara bile itibar etmediği, hatta o sosyal artık ve aklın hiç olmadığını ilan ettiği de fark edilmektedir.

Bu durumda, insan hayatının vaz geçilemezlerinden biri olan toplumu, klasik liberallerden birçoğunun önemli bir dayanağı olan Darwinizm’e rağmen hiç umursamadığı söylenebilir. Öyleyse topluma bakış açısından, klasik ve neo-klasik liberalizmin genelindeki durumu da incelemek gerekir.

İngiltere’de 1975 ile 1990 yılları arasında başbakanlık yapmış olan Margaret Thatcher’ın ünlü, “toplum diye bir şey yoktur” sözünü hatırlatan Heywood (2014: 53), bu sözle klasik liberalizmin bir düsturunun ifade edilmiş olduğunu belirtmekte ve o düsturun, bütün sosyal ve siyasî davranışların, “toplum gibi kolektif bir unsur dikkate alınmadan, bireylerin şahsî çıkarlarını önceleyerek yaptıkları tercihler” temelinde bir düzen demek olduğunu söylemektedir.

Yukarıdaki “2.2.3.6. Hayek’in Adaletinde Sonucu Belirsiz Evrimcilik” başlığı altında anlatıldığı gibi Hayek’in bireyciliği, bireycilikte çok aşırı olan klasiklerden Spencer’ı bile yeterince bireyci olmamakla tenkit edecek derecededir. Atilla Yayla (2002: 153-161), “Gerek Kant’ın gerekse bütün olarak klasik liberalizmin bireyin temel ontolojik gerçeklik olduğunu” vurgulamasından bahsederek, yirminci asırdan da neo-klasik liberallerden Hayek ve Mises’in aynı türden bakışına örnekler vermesi sırasında, liberalizm, “ontolojik bireyciliğinin doğal sonucu olarak metodolojik bakımdan da bireycidir” diye açıklama yapar. Mustafa Erdoğan da (1998: 21-22) o akımda bireyselliğin değerini anlatırken, liberalizmdeki temel değerın birey olduğunu söyler, liberal düşüncede “insan” derken, kolektif varlıkların değil “birey olarak insan”ın kastedildiğini; “sınıf”, “devlet”, “toplum”

gibi kelimelerle gerçek varlıkların anlatılmadığını, “bunların sadece kavramsal birer soyutlama olduklarını”, toplum diye “gözlenebilir bir varlık” olmadığını düşünlüğünü belirtir. “Böyle olduğu için de ‘toplumun amacı’ anlamında bir ‘ortak iyi’den veya toplumun bir iradesi olduğundan” söz edilemeyeceğini, bu tür ifadelerin sadece “birer illüzyon” diye kabullenildiğini belirtir.

Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte’un bile, “her fert tecrit, cemiyet ise hakiki realitedir. İnsanlığı insan ile değil fakat bilakis insanlık ile izah etmelidir” dediği hatırlanınca (Fındıkoğlu, 1970: 174), özellikle neo-klasik liberalizmin bireye bakışta pozitivizmden de aşırı olduğu anlaşılmaktadır.

Bu türden bakışlarla neo-klasik liberalizmin, devlete en azami derecede yetki tanınmasında bile, sadece bireyi tamamen serbest bırakan bir güvenlik görevi vermesine; toplumu ise bireyin kendi başının çaresine bakabileceği yaşa geldiğinden itibaren, aralarında karşılıklı hiçbir mükellefiyet olmayan adeta bir sanal ortam konumunda tutup, o minvalde demokrasiyi de olsa da olur olmasa da şeklinde önemsizleştirmesine, şayet olacaksa alabildiğine kısıtlı bir alana hapsetmesine şaşmamak gerekir. Fakat sonuçta, birinci bölümdeki “1.3.7. Spencer’den Evrim Temelli ‘Bırakınız Yapsınlar’cı Adalet” başlığı altında nakledildiği gibi, insanları ekonomik güçlerine göre “değerli olanlar” ve “değersiz olanlar” şeklinde ayırmayı, ekonomik açıdan güçlü bireyleri toplum ve devlet üzerinde nerdeyse tam egemen kılmayı, “adalet” diye kabullenmek doğru olmasa gerektir. Liberalizmdeki çeşit ayrışması da esasen buradan kaynaklanmaktadır.

Bu konuda son olarak belirtilmesi gereken husus, modern sosyolojinin bakışıdır. Toplumun ve kültürün biyolojik, mekanik ve psikolojik tanımlamalarının yanlış olduğunu, sosyal gerçekliğin biyoloji, fizik veya psikolojinin terimlerine indirgenemeyeceğini söyleyen sosyolog akademisyen Joe Fichter (7, 22-23), “Tüm insanlar birer sosyal kişidir”, demekte ve rasyonellikle sosyallik terimlerinin eş anlamlı olmadığını ama bunlardan biri olmadan diğerinin de olamayacağını, Latince “*socius*” teriminden üretilmiş olan sosyal teriminin “birliktelik ve birlikte oluş” demek olduğunu, sosyallığın insanda doğuştan mevcut bir güç olduğunu belirtmektedir. Bu durumda ideal bir adalet gerçekleştirmek için, ontolojik olarak birlikte varolan birey ve toplumdan, herhangi birini gözardı etmeden değerlendirmek gerekir ki, bu tez çalışmasının “Sonuç

ve Öneriler” bölümünde adalet probleminin çözümü için yapılacak teklifler de bu zeminde olacaktır.

2.4.4. Liberalizmin Çeşitlerine Göre Bilimsel Temellerinin Nihâî Durumu

Liberal felsefenin temellerinden biri olan Newton fiziğinin asıl nesnesi cansız, bu yüzden de tabiatıyla bilinçsiz cisimler olduğu için, insan zekâsının aktif şekilde işlediği piyasada fizikten hareketle kendiliğinden bir denge oluşacağına inanmanın birtakım çıkmazlara saplanması tabiidir. Kaldı ki, hâlen çok önemli olan Newton fiziğindeki bazı tespitlerin, bütün cisimler için genel bir özellik olmadığı da meydana çıkmıştır. Esasen herhangi bir işadamına, piyasada kendi girişimleriyle edindiği tecrübe temelli aklî bilgisine dayanarak dilediğini yapma yetkisi tanıyıp da, sağlık ve ekonomi uzmanlarının bilim ve tecrübe temelli akıllarına dayanarak devlete müdahale yetkisi tanımamak, bir tutarsızlıktır.

Liberal felsefenin önemli ölçüde temellendirildiği biyolojideki Darwin ve Spencer’ın evrim teorileri ise, her ne kadar felsefî ve bilimsel olsa da, o teoriye yine felsefî ve bilimsel itirazlar da yapılmakta olduğu herkesçe malumdur. Zaten bilim tarihini birazcık olsun bilenlerin bile o teorilerin, hatta kesin ispatlanmış sayılıp da “kanun” kabul edilmiş başka teorilerin bile gelecekte yanlış çıkabileceği ihtimali olduğundan şüpheleri yoktur. Nitekim ilgili bölümde anlatıldığı gibi siyaset ve bilim felsefecisi Popper, bilimin o “yanlışlanabilirlik” özelliğini gayet tatminkâr şekilde anlatmıştır. Ondan başka, 1922 ile 1996 yılları arasında yaşamış olan fizikçi, tarihçi ve bilim felsefecisi Thomas Kuhn da (2005) bilimde paradigma temelli yanlışlıklar olduğunu, bu yüzden de tarih boyunca belli istikamette bilgi birikiminden ziyade, “bilimsel devrimler” yaşandığını yine tam tatminkâr şekilde anlatmıştır. Şüphesiz ki Darwin’in evrim teorisinin doğruluğunu güçlü bir ihtimal gören bilim insanları, haklı olarak mevcut şartlar içinde mümkün olan en ileri düzeyde bilgi edinmek için o teori üzerinde çalışacaklardır ve çalışmalıdırlar, çünkü doğrulanması da yanlışlanması da bilimin ilerlemesi bakımından aynı kıymettedir. Popper ve Kuhn’un genelde bilimsel kesinliğe pek ihtimal vermemeleri bir yana, özelde Darwin teorisine yapılan bilimsel ve felsefî itirazlar da vardır. Alfred Weber’in (1998: 390) tasnifine göre o itirazlardan biri, türlerin “değişmez (*immutabilité*)” olduğuna dayanan ve hem bitki hem de hayvan türlerinin diğer cinslerden ayrı yaratıldığını savunan “yaratıcılık (*créationisme*)” teorisi, diğeri ise türlerden her birindeki değişimin, başka türden değil, kendi içinde “değişerek (transformizm veya evrimcilik)” doğuş yoluyla

geldiğini savunan olmak üzere iki zıt görüş bulunmaktadır. Weber, bunların felsefede savunucularına örnek olarak ilki için Linne ve Cuvier'nin, ikincisi için ise Diderot ve Robinet'nin isimlerini vermektedir. O tartışmaların teferruatı, liberalizm için yapılan bu çalışmanın konusu değildir.

Bu arada şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar bu tezin başından beri tenkitlere tabi tutuldukları da Darwin ve Spencer'ın teorileri, bir akıl tarafından planlanmamışlık özelliğiyle epistemolojik bakımdan teleolojik değilse de, tabiatın hayat için kendiliğinden en uygun hâle ulaşacağını savunmasıyla ontolojik açıdan teleolojiktir. O teorilere dayanan klasik liberallerin serbest piyasa sayesinde adaletin daha tatminkâr bir sonuç doğuracağına kitleleri inandırmaya çalışması ise, politik bir strateji olarak teleolojiktir. 1992 yılındaki bir Mont Pelerin toplantısında bulunan yüzlerce liberal bilim adamının, “20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan ve liberalizm ve demokrasi devrimi olarak adlandırılan olayın en büyük mimarı” diye kabullendiği (Yayla, 2014a: 29) Hayek'in sibernetik temelli evrim teorisi ise, başarılı addedilse de edilmese de sonucu “şans”a bırakması itibarıyla, kitleleri kumara davetten öte bir anlam taşımamıştır. Bu yüzden de o teoriyle, başta adalet meselesi olmak üzere siyaset felsefesindeki problemlere çözüm aranabilmesi mümkün görünmemektedir. Mises'in praksiyoloji ismiyle bütün bilimleri katarak liberalizme bir temel oluşturması ise, yukarıda anlatıldığı gibi kendi içinde bile tutarlı olamamış; bu yüzden de bugün artık praksiyoloji tezini bilen insanlara çok ender rastlanır olmuştur. Bilhassa klasik liberallerin meraklı olduğu o temellerin geçersizliğe havalesindeki başarıda en önemli pay, şüphesiz ki bilimin yanlışlanabilirliğini ispat eden sosyal liberal Popper'indir. Ondan sonraki pay ise yine bir sosyal liberal olan Rawls'a aittir, çünkü kapsamlı doktrinler yerine, demokratik ve etik temelde çözüm arayışı gerektiğini en güçlü şekilde o telkin etmiştir. Öyle ki çağdaşı bir neo-klasik liberal olan Nozick bile, kapitalizmi savunurken kendinden öncekilerin prensipleri hilafına, evrende bilinçsiz bir evrim olduğu iddiasına da genel-geçer bir ahlak empoze etmeye karşı oluşa da itibar etmemiş; kapitalist bireyin başkalarına kıyasla “fazla çalışmasından dolayı elde ettiği” servetin dokunulamaz kabullenilmesi şeklinde genel-geçer bir ahlaki temellendirme yapmaya girişmiş, bu arada muhalifi olduğu Rawls'tan metodolojik bakımdan etkilendiğini de ilan etmiştir. Sonuçta, klasik liberallerin serbest piyasa emellerini herkese kabul ettirmek için, fen bilimleri üzerinden temellendirme çabaları terk edilmeye yüz tutmuştur, denilebilir.

Liberalizmin gelişme sürecinde doğan iktisat, takas yönteminden paraya geçişten sonraki merkantilist, fizyokratist uygulamalar kifayetsiz kalınca hazırlanan arz-talep, rant gibi kavramlarla başlayıp gittikçe enflasyon, devalüasyon, stagflasyon gibi başka kavramların da detaylı istatistikî analizlerin de yer aldığı oldukça ciddi ve vazgeçilemez bir bilim olmuştur. Her bilimde olduğu gibi onun teorilerinde de yanlış tespitler ve yeni problemler karşısında kifayetsizlikler çıkması normaldir. Batı’da zaman zaman liberalleri endişeye düşürecek büyüklükte sosyalizme doğru büyük bir eğilim görülmesinin, klasik iktisadın adalet açısından büyük problemler doğuran aşırı kapitalist zihniyetinden kaynaklandığı anlaşılmış ve Keynesyen program da öyle bir problemli dönemde yine liberal ekonomi içinde kalarak bilimsel bir çözüm olarak uygulanmıştır. Zamanla onun da yeni doğan başka problemler karşısında kifayetsiz kalması, önceki *laissez faire* anlayışına dönmeyi değil, ya yeniden düzenlemeyi ya da daha iyisini araştırmayı gerektirirdi. Fakat neo-klasikler tersini yapınca, kendi savundukları kapitalizm yanlısı programın mükemmelleştirilmesine bile tahammül edemediklerini göstermişlerdir. Bu yüzden de, neo-klasik liberallerin iktisat alanında ciddi bir “evrim”i olamamıştır, denilebilir. Fakat iktisadın gerek neo-klasik liberallerce gerek sosyal liberallerce gerekse her türlü ideolojiye mensup olanlar ve tam bağımsızlarca vazgeçilemez olduğu bir gerçektir. O manada iktisada yönelik ciddi bir itiraz olmadığı gibi, kıymetinin günden güne artacağı hususunda bir konsensüs bulunmaktadır. Bu bilim, herhalükârda uygulanmak üzere kesin dondurulmuş formüller dayatmak yerine, değişen şartlara göre yeni formülasyonlara açık olduğu müddetçe hak ettiği bu kıymetini koruyabilecektir.

Bu durumda, liberalizmin içindeki güç ve adalet problemine çözüm arayışlarının, bundan sonra siyaset ve hukuk felsefeleri ile siyaset bilimi, iktisat ve sosyoloji bilimlerinin muhtevası dâhilinde tartışılacağı anlaşılmaktadır. İşin içinde bilhassa sosyolojinin bulunması, tabiatıyla gündeme dini de getirmekte fakat bu defa da önemli bir engel olarak liberal ideolojinin sekülerlik özelliğiyle karşılaşılmaktadır.

2.4.5. Liberalizmin Çeşitlerindeki Din Anlayışları

Liberallerde dinle ilgili birbiriyle çelişen iki türden ifadeye rastlanmaktadır. Bunlardan biri sürekli dindışı manada sekülerliği savunan hassasiyetteki ifade, ikincisi ise kapitalizmi özel olarak Protestanlığa bağlayarak izah eden Max Weber ve laikliği genel

olarak Hristiyanlığa bağlayan Charles Taylor gibi liberallerce seslendirilen dinî referanslı ifadelerdir.

Weber (1999: 30, 32), kapitalizm ile Protestanlık ilişkisini genellikle sosyolojik açıdan inceleyerek yorumlamıştır. Mesela, nüfusu Katolik ve Protestan mezheplerine mensup insanlardan oluşan ülkelerde, “Protestanların bütün nüfus içinde sermayeden büyük ölçüde pay alması” ve büyük şirketlerin üst düzey yönetiminde daha fazla bulunması, zengin kentlerin çoğunun on altıncı yüzyılda Protestanlığı kabul etmiş ve bunların etkilerinin “bugün Protestanların ekonomik kavgada varolmalarını sağlıyor” olması, sanayideki uzman işçiler arasında Katoliklerin az, Protestanların çok olması gibi tespitlerle kapitalizmin kökenini Protestanlığa bağlamıştır. Bu satırlardan anlaşılan, Weber’in yorumunun aksine, Protestan ülkelerin bugünkü kalkınmışlıkları Protestanlıktan dolayı değil, daha önceden de zengin olan kentlilerin birçoğunun on altıncı asırda Protestanlığa geçmiş olmasındandır. Bundan sonrasında, büyük ölçüde üst düzeyde yöneticilerin ve normal personel arasındaki uzman işçilerin de Protestanlardan olması ise, yeni Protestan patronları tarafından mezhepçi zihniyetle bir pozitif ayırıma tabi tutulduklarından olabilir.

Weber (1999: 31-32) yer yer Protestan inancıyla ilgili yorumlar da yapmıştır. Yukarıda bahsettiği Protestanlığa geçen ve Protestanların ekonomik kavgada varolmasını sağlayanların etkileri arasında, Protestan inancında değiştirme olduğunu da söylemektedir.

“Ekonomik alanda geleneksellikten kurtulma hem dinî geleneğe hem de bütün geleneksel otoritelere başkaldırma eğilimini destekleyici bir öge olarak görülüyor. Fakat bugün genellikle unutulmuş şu noktaya dikkat etmek gerekir: Reform, kilise otoritesinin yaşam üzerinden tümüyle kaldırılması olmayıp var olan biçimin farklı bir anlamla değiştirilmesidir. Değiştirme aslında çok rahat, o zamanlar pratik alanda az hissedilen, birçok durumda yalnızca biçimsel olan bir otoritenin, özel ve toplumsal yaşamın bütün alanlarında gözlenebilir ölçüde etkili olan, sonsuz derecede güçlü ve bütün yaşam biçimine etkisi olan bir otoriteye yerini vermesidir. Katolik kilisesinin ‘inançsız cezalandırma, günahkâra yumuşak davranma’ kuralı, eskiden bugün olduğundan daha etkili bir biçimde geçerliydi, şimdi ise çağdaş ekonomik yapıya sahip insanlar tarafından hoş karşılanmaktadır.”

Burada dikkati çeken husus, Protestanlıktaki değiştirilme sonucunda, Katoliklerde de bir yumuşama görülmesi, özellikle “çağdaş ekonomik yapıya sahip insanlar arasında

inançsızlığın hoş karşılanıyor” olmasıdır. Protestanlığa geçen o zenginlerin etkisinden bahsetmiş olsa da onların etkisinin, Luther’in yaptığı reform sayesinde olduğu düşünülebilir. Weber’de (1999: 39) bu merakı karşı da izahat bulunmaktadır.

“Uyanışı Protestanlığa mal edilen ‘emeğin ruhu’, ‘ilerlemenin ruhu’ ya da başka nasıl adlandırılırsa adlandırılısın, Protestan eğilimler, bugün ‘yaşama zevki’ ya da herhangi bir ‘aydınlanma’ anlamında anlaşılan eğilimlerle bir tutulmamalıdır. Luther’in, Calvin’in, Knox’un, Voet’in eski Protestanlığı, bugün ‘ilerleme’ olarak adlandırılan şeyle çok az ilgiliydi. Eski Protestanlık, bugün en aşırı dindarın bile artık daha fazla onsuz olmayı istemeyeceği çağdaş yaşamın bütün safhalarına karşı düşmanca duruyordu. Eski Protestan ruhunun belirli dışavurumları ile çağdaş kapitalist kültür arasında yakın bir akrabalık bulunursa, o zaman bu akrabalığı dinin (Protestanlığın) iyi ya da kötü, görünüşteki (az ya da çok) materyalist ya da dahası anti-asketik ‘yaşam zevki’nde aramamalıyız(...)”

Görüldüğü gibi mesele, Luther ve Calvin vs. Protestan dinadamlarıyla alakalı değil, önceden de zengin olan yeni Protestan işadamlarının, “eski Protestan”lığın otoritesi durumundaki kiliseden yetkiyi devralıp “yeni otorite” olmalarıyla alakalıdır. Elbette ki bu mutlaka doğru değil ama Weber’in yazdıklarından çıkan sonuçtur. Fakat mutlaka doğru olan, kapitalizmle başlayan sekülerlik-laikliktir ki, bu gerçeği Taylor, bütünüyle Hristiyanlığa mal ederek anlatacaktır.

Taylor, laiklik kavramının Hristiyanlığa ait olduğunu ileri sürer ve Müslümanlar dâhil olmak üzere başka kültürdekilerin laiklik, demokrasi ve farklı kimliklilerin bir aradalığını ihtiva eden Batılı liberal teorilerde bir konsensusa ulaşamadıkları müddetçe bunlara hep yabancı kalacağını iddia eder (Satıcı, 2016: 173-191). Taylor’ın bu görüşlerinin Müslümanlarla ilgili yönü, aşağıdaki “2.4.5.2. İslam’dan Alınabilecek Bilgiler ve Değerler” başlığı altında incelenecektir.

Weber’in yukarıda söylediği zenginlerin Protestanlığa geçmesinden sonra Protestanlığın güç kazanması, zaten kapitalizmi Protestanlığa mal edemez, olsa olsa Alman İktisat tarihçisi ve sosyolog Werner Sombart’ın tezini doğrular. Sombart (2008: 356-357), “sonsuz bir birikim ve sınırsız bir zenginlik” hedefleyen kapitalizmin Protestanlıktan çok önce başladığını ve Hristiyan ahlakının dayatmaları gevşedikçe geliştiğini, o geliştikçe Hristiyan halklarda dinî inançların da gevşediğini belirtmiştir.

Liberalizmin Hristiyanlık'la bir ilgisi olmadığı hakkında nakledilmesi gereken bir yorum da, 1883-1955 yılları arasında yaşamış liberal görüşteki bir İspanyol metafizik profesörü olan Jose Ortega y Gasset'e aittir. Liberal demokrasiyi, "Müşterek hayat uğruna en ulvî gayeleri temsil eden siyasî doktrin" diye öven Ortega (1990: 78-79), onu "beşerî yaratıkların" eseri diye tanıtmış; Katolik kilisesinin emirlerinin "Westphalia'dan sonra kraliyet emri karşısında gerilemiş ve Protestanlar hiçbir zaman kendilerine ait bir hukuk felsefesi ortaya koyamamışlardır" demiştir. İlginçtir ki Gasset, o süreçte "Teorik olarak İslam hukukunun evrenselliğini ve sorgulanmazlığını" koruduğu şeklinde bir mukayese de yapmıştır.

Aslında kapitalizmin Hristiyanlık'la ilgisi olup olamayacağını, Hristiyanlığın en muteber kitabından anlamak mümkündür. "Kutsal Kitap"ta (İncil; Matta, 6: 19-24; Luka, 12:29-31; Markos, 10:25) Hz. İsa'ya atfedilen şu kesin hükümler dikkat çekicidir: "Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin. Burada güve ve pas onları yiyip bitirir, hırsızlar da girip çalarlar. Bunun yerine kendinize gökte hazineler biriktirin(...) Hazineniz nerdeyse yüreğiniz de orda olacak(...) Hiç kimse iki efendiye kulluk edemez(...) Siz hem Tanrı'ya hem de paraya kulluk edemezsiniz.", "Ne yiyeceğiz ne içeceğiz, diye düşünüp tasalanmayın. Dünya ulusları hep bu şeylerin peşinde giderler. Oysa Babanız, bunları gereksindiğinizi bilir. Siz onun egemenliğinin altından gidin, o zaman size bunlar da verilecektir.", "Git neyin varsa sat, parasını yoksullara ver; böylece gökte hazinelerin olacak. Sonra gel beni izle(...) Devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliğine girmesinden daha kolaydır." Bu sözlerde, kapitalizmi beğenen beğenmeyen hiç kimsenin onu inanç anlamında Hristiyanlığa mal edemeyeceği aşikâr görünmektedir. Esasen bu tez çalışmasındaki "1.1. Liberalizmin Tarihî ve Sosyolojik Temelleri" başlığı altında, Batı'daki kapitalist sınıfın doğuşu ve gelişimi; "1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojiler Arasındaki Seküler Benzerlik" başlığı altında ise, önemli liberal filozoflardaki ateist, deist ve hatta dine muhalif fikir ve tavsiyeler gösterilmişti. Kapitalizmin, dolayısıyla liberalizmin, Protestanlıkla ilişkilendirilmesinin geçersizliği de bu bölümde aydınlığa kavuşturulmuş olmalıdır. Liberalizmin dine karşı tutumu da tekrar ayrıca tetkike değerdir.

Hayek (2012b: 82-83), liberalizmin İngiltere'deki ilk doğuşuyla sonradan Fransa'da gelişen "*constructivist* rasyonalizm"den (kurucu akılcılıktan) etkilenen "Kıta tipi liberalizm" arasında bir ayırım yapmakta, ilkinin "en azından, dinlerle bağdaştırılmaz

olmaması ve hatta çok defa güçlü dinî inançlara sahip kimselerce geliştirilmiş” olmasından; ikincisinin ise, dinlere düşman olduğundan bahsetmektedir. Hayek o düşmanlığa, Voltaire’in “Eğer iyi yasalar istiyorsanız, sahip olduklarınızı yakın ve yenilerini yapın” demesini misal göstermektedir.

Hayek, dine düşmanlık örneğini Fransa’dan vermekle kısmen haklıdır çünkü Fransız Aydınlanmasının özelliklerinden biri, gerçekten de din düşmanlığı denilebilecek şekilde açık bir tutum takınmaktır. Buna, Katolikliğin çok katı kurallarının da sebep olduğu düşünülebilir. Fakat Hayek’in İngiltere’deki ilk liberalizme, “dinle kavgalı olmamak” ve “en azından dinlerle bağdaştırılamaz olmamak” şeklinde bir özellik atfetmesi itiraza layıktır. Oscar Ewald’ın da dediği gibi, aslında onlarınki, genel olarak Kıta Avrupa’sındaki ile de özel olarak Fransa’daki ile de fazlaca farklı değildir.

Oskar Ewald (2010: 9-18), Fransız Aydınlanmasının serüvenini anlatırken, önce genel olarak Avrupa’daki Aydınlanmanın tarihî gelişimini gözler önüne serer ve “Ortaçağ’ın ve Rönesans’ın sonlarında dünyayı tanımada akıldan başka otorite kabul etmeyen bir düşünce doğrultusu” görüldüğünü; o düşüncenin, önceleri “dinlere karşı tutumu genel olarak henüz mücadele ya da reddetme şeklinde” olmayıp, sadece “inanç hakikatleri ve akıl hakikatleri” ayırımı yaptığını, bunların da büyük ölçüde örtüştüğünün kabullenildiğini söylemektedir. Ewald’a göre, o safhada “kısmen samimice kısmen de şeklen”, mevcut dine saygılı davranılmış ama “dinin salt düşünme sürecine karışmaması” istenmiş; daha sonra gitgide deist anlayışa geçilmiş ve o düşünce akımı, on sekizinci asırla on dokuzuncu asırda zirveye ulaşmıştır. Zamanımızda tesiri hâlen devam etmekte olan akımın başarısının temelinde “eleştirel sistematik şüphe, hatta mistisizm” olduğunu söyleyen Ewald, bu “mistisizmde özellikle söz konusu olan, dinî varlığın ağırlık merkezini başka yere koyup, dogmatizmi” bozmuş, ardından ağırlık merkezini ruha kaydırıp, “mantıklı düşünmenin bütün güçlerini harekete geçirerek” aklın galibiyetini ilan etmek olduğunu belirtmiştir. Akıl da, “tutarlı düşünmenin varlığını haklı çıkaramayan her şeyi bertaraf etmekle ve daha büyük evrensel dünya sisteminin inşasında yaratıcı olarak iş görmekle çok kuvvetlenip sınırsız hâkimiyeti ele geçirmiş ve teolojiye hiçbir şekilde yanaşmamış ve artık onunla anlaşmaya çalışmamış, tam tersine ondan parça parça kopmaya çalışmıştır”. Bu bilgileri veren Ewald, bilimde yaşanan keşifler ve icatlarla birlikte özellikle Galilei ve Newton gibi bilginlerin buluşlarıyla mekanikçi veya anti-mekanikçi istikamette tartışmalar yaşandığını belirtmiş ama onların hepsinin

natüralizmde birleştğini kaydetmiştir. “Aydınlanma etiği de temel eğilimi için mührünü açıcıdır” diyen Ewald, o açıcılığı, “insanın bütün ahlaki açıklamalarının aslını bencil motiflere dayandırma eğilimi” ile izah etmiştir. Ewald’ın tespitlerine göre İngiliz, Alman ve Fransız Aydınlanmaları arasında bazı farklar olsa da, “rasyonelleştirme ve mekanikleştirme” temelleriyle hepsi de başlangıç olarak İngiltere’ye dayanır, o hâlde “birçok başka şeyde olduğu gibi Aydınlanmada da yolu belirleme şerefi” İngilizlere aittir ve “asıl Aydınlanma Locke ve Newton’da başlayıp David Hume’da zirveye” ulaşmıştır.

Ewald’ın yukarıya özetle alınan açıklamalarından, “kısmen samimiyetle kısmen de şeklen” dine saygılılıkla yapılan güya dinî referanslı seküler açıklamalarıyla ilk liberalizmin de dinle kavgalı olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, Hayek’in “dinle bağdaştırılması” dediği tutum bile o kavganın bir taktiği diye addedilebilecek mahiyettedir. Çünkü liberalizm dinle bağdaştırılmamış, tam tersine din liberalizmle bağdaşacak şekilde değiştirilmiştir. Nitekim Max Weber, yukarıda alıntılanan açıklamalarında bunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu çalışmadaki “1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Seküler Benzerlik” başlığı altında verildiği gibi, “güçlü dinî inançlara sahip” görünen John Locke’un izahlarında, bu durum net şekilde görülür. Locke’un kullandığı bütün dinî yorumlar, Hristiyanlığı liberalizme göre adeta yeniden dizayn etmek şeklindedir. Aynı başlık altında Locke’un hemen akabinde yer alan David Hume ise –ki, Hayek onu liberalizm için daha önemli görmektedir– monoteist dinlerin hepsini “hoşgörüsüz” ve “yozlaştırılmış din” diye nitelemiş, “vahiyle anlatılan” mucizeleri, uydurma saymış ve böylece dini en azından kıymetçe gözden düşürmüştür. Bu durumda, Oskar Ewald’ın Hume’u İngiliz Aydınlanmasında zirveye ulaşmışlık diye göstermesi, gerçeğe tam uygun düşmektedir. Smith gibi bazı önemli klasik liberallerin gündeminde ise din hiç yer almamıştır, denilebilir. Bu itibarla din, İngiltere liberallerince de, ya yok edilebilecek ölçüde tenkide tabi tutulmuş ya da dikkate alınamayacak kadar önemsizliğe havale edilmiştir. Mesela, Hayek’in Fransız liberallerinin dinle kavgalı oluşuna örnek olarak Voltaire’den alıntıladığı, “Eğer iyi yasalar istiyorsanız, sahip olduklarınızı yakın ve yenilerini yapın” sözü, Voltaire’in İngiltere’deki çağdaşı İskoç liberal Hume’un bu tezdeki “1.6.1.2. Liberal Hume’da Matematiksel Empirist Sekülerlik” başlığı altında kendi kitabından alıntılanarak verilen şu sözünün yanında pek mutedil kalır: “Elimize bir cilt, sözgelişi bir dinbilim ya da okul metafiziği kitabı aldığımızda soralım: İçinde nicelik ve sayı üzerine deneysel akıl yürütmeler mi var? Yok. Peki, olgu

sorunu ve varoluş üzerine deneysel akıl yürütmeler? O da yok. Atın öyleyse onu ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka bir şey olamaz.”

İngiltere’deki hem İskoç hem de İngiliz asıllı diğer liberal filozofların, ideolojilerini dinle bağdaştırma teşebbüslerinde bile, dini tahrip etme özelliği olduğu açıkça görülmektedir. Bu itibarla, Fransız liberalizmindeki kadar çok şiddetli olmasa bile, dinle kavgaları olmuştur ve bu çalışmanın birinci bölümünde anlatıldığı gibi, “Aydınlanma” anlamında dindışılığı başlatanlar, İngiliz’iyle İskoç’uyla İngiltereli liberallerdir.

Bu yapıları, doğru veya yanlış, lüzumlu veya lüzumsuz göstermek ayrı, “dinle kavga etmemiş” veya “dinle bağdaştırılabilir” diye tanıtmak ayrıdır. Esasen bu ikinci şıkkı savunmanın yanlış olduğu, felsefe tarihine bakınca da siyasî tarihe bakınca da apaçık görülmektedir. Zaten bizzat Hayek de (2012c: 40) İngiltere’deki bazı Kalvinist Protestanların liberal anlayışa karşı çıktığını belirtmiş ve “bu dinî görüşlerin daha doğrudan liberal politika ilkelerine yol açıp açmadığı burada daha fazla üzerinde düşünülemeyecek kadar çok tartışmalı bir konudur” demiştir. Hayek’in bu açıklaması İngiltere’deki liberalizmin, dinî inançlarla bağdaşıklığının şüpheli olduğu kadar, liberalizmi Protestanlığa bağlayan Weberci izahın da şüpheli olduğuna delalet etmektedir ki, konunun o yönü yukarıda özel olarak incelenmiş durumdadır. O minvalde dini, bu çalışmanın birinci bölümünde anlatıldığı gibi sosyo-politik hayatın dışına itmek anlamında ve mantıkçı pozitivizm ile materyalizme yol açacak ölçüde sekülerliği liberal düşünürlerin başlattığını, onu yaparken Tanrı inancını bile deist nitelikte yorumladıklarını, hatta Kant’ın Tanrı’ya inandığı ama dine muhalif olduğu gibi özellikler sabittir.

Liberalizmin dinle kavgalı olmayışı konusunda Hayek gibi Popper de “2.2.4.6. Popper’in Adaletinde Din ve Ahlak” başlığı altında bahsedildiği gibi, imansızlığı Marksizm’in yaydığını söylemekle aynı türden bir yanlış yorum yapmıştır. Çünkü bizzat Popper’in (2006: 130) hatırlattığı “bilgi aracılığıyla kendini özgürleştirme” şeklindeki fikriyle Kant’ın Aydınlanmaya ilham vermesi de, imansızlığı yaymak kabilindendir. Bu itibarla, Popper’in “imansızlığı” yayanın Marksizm olduğunu söylemesi, bir doğruyu biraz fazlaca abartmak gibi görünmektedir. Zira Kant, Tanrı’ya değil ama dine imansızlık aşılacaktır. Liberal düşünürlerden Locke, dini, siyaseti ve ahlakı düzenleyen bir etken olmaktan çıkarmış; Hume ise kutsal kitaplarda yer alan mucizeleri yalanlamış, dinbilim

kitaplarını ise, içinde “nicelik ve sayı üzerine akıl yürütmeler olmadığı için” ateşe atılmaya layık görmüştür. Nitekim Fransız Aydınlanmacılarından Marquis de Condorcet, öldüğü yıl yazdığı *İnsan Zekâsının Gelişim Projesi* isimli eserinde, “boş inancın ve hayalin ürünü” dediği “dinin, aşılmış bir mesele” olduğunu söylüyordu (Ewald, 2010: 109-110). Condorcet’in bahsettiği “aşılmış mesele”nin senelere göre takibi de, kimlerin öncülüğünde aşıldığı konusunu aydınlatıcı olacaktır.

Kant’ın kendisi için dogmatizmden kurtulma vesilesi diye gösterdiği David Hume’un ölümü 1776, Condorcet’in “dinin aşıldığı” tespiti 1794, Kant’ın ölümü ise 1804 yılındadır. Demek oluyor ki, doğum yılı 1818 olan Karl Marx’tan en az 25-30 yıl önce, Batı toplumunda dine karşı “imansızlık” yaygınlaşmış olmaktadır. O hâlde Marx’ın ve Marksistlerin yaptığı, hayat tarzı emretmek bakımından vahyi hükümsüz gösterilip, sadece deist nitelikte bırakılan bir Tanrı’ya imansızlığı yaymaktan başka bir şey olmamıştır. O da sosyolojik ve psikolojik manada önemsiz bir ayrıntıdan ibarettir. Çünkü “1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Seküler Benzerlik” başlığı altında teferruatıyla anlatıldığı gibi, liberal filozofların Tanrı’ya inanıp inanmadığını hiç belli etmemek, Tanrı’ya inanıp da dine inanmamak ya da inanıyorsa bile dini sosyo-politik alana sokmamak şeklindeki tutumlarıyla, Tanrı’ya hiç inanmamak arasında, sosyal hayata etki bakımından bir fark kalmamaktadır.

Mustafa Erdoğan’ın (1998: 183), liberalizmin “katı bir laikçilikle” uyuşmadığını fakat laikliğin “liberalizmin zorunlu şartı olduğu” şeklindeki açıklaması, liberalizmin sekülerlik özelliğini vurgulamak açısından isabetlidir. “Sonuç ve Öneriler” bölümünde görüleceği gibi, aynı özelliği Hannah Arendt de vurgulamıştır. Atilla Yayla (2012: 22)’nin bu konudaki açıklaması ise, bir düşünce akımı olan liberalizmin “gevşek bir ideoloji” olduğu ve “liberalizm din, din ise ideoloji olmaya teşebbüs etmediği sürece, ikisinin, sıfır çatışmayla olmasa bile bir arada yaşaması mümkün” şeklindedir. Liberalizmle din arasındaki ilişkinin son geldiği nokta budur, denilebilirse de neo-klasik liberallerle sosyal liberaller arasında bu konuda da önemli bir farklılık mevcuttur.

2.4.5.1. Dinlerden de Bilgiler ve Değerler Alınması

Siyaset ve hukuk felsefelerine dinlerden bilgi ve değer alınmasına, modern dönemdeki felsefenin bilhassa da neo-klasik liberalizmin temelleri tamamen problem teşkil etmektedir. Yukarıda Saint Just ve Gökberk’ten alınarak seküler özelliği tanıtılan modern

felsefe genelinde dinlerden bilgi alınmasına yapılan itirazlar, bütün dinlerin umumiyetle sırf metafizik, “vahiy esaslı” olanların ise mutlaka teolojik temellendirilmiş olmalarından; liberalizm özelindeki itirazlar ise, onlara ilaveten ahlaki bakımdan bireysel değil de genel-geçer normatif nitelikte olmalarındandır. Nitekim Heimsoeth da (2007: 41-43) modern bilgi teorisinin, Locke’la başlayıp Descartes ve Kant’ın çalışmalarıyla geliştiğini, Kant’ın insan aklını eleştirmesinden dolayı özellikle on dokuzuncu ve yirminci asırlardaki “Yeni Kantçılar” tarafından metafizik ve ontolojiyle bağlantısız hâle getirildiğini söylemektedir. Böylece sekülerlik, sadece dinlerden değil metafizikten bile ağırlıklı olarak arındırılmış hâle getirilmiştir. Yine de bu durumun, dinlerden bilgi ve değerler alınmasına engel teşkil etmemesi gerekir. Çünkü seküler filozoflar da dinî sosyo-politik hayattan dışlama gerekçelerini, dinlerden bilgiler alarak oluşturmuşlardır. Liberalizmin kurucusu Locke da Aydınlanmanın en büyük filozoflarından olan Kant da bunu yapmıştır. Buna karşılık, muhtemelen “Sonuç ve Öneriler” bölümünde Fromm, Maslow ve Arendt’ten nakledilen tespitlerde görünen, sekülerlikle birlikte birey-toplum ilişkilerinde sosyo-psikolojik bir yıkımın doğduğu gibi sebeplerle felsefede gitgide dinlerden de bilgiler ve değerler alınması yönünde bir temayül de başlamış görünmektedir.

Yirminci asırdaki felsefecilerden Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach ve David Basinger tarafından müştereken yapılan bir çalışmada, din felsefesi alanındaki bir gelişme bildirilmektedir. Bu yazarların bildirdiğine göre din felsefesi, İngilizce konuşan ülkelerdeki filozoflar arasında yirminci asır boyunca “tahlilci (analitik) harekette önemli ölçüde etkilenen bir dönüşüm yaşadı”. Yazarların yorumuna göre dar anlamıyla bu dönüşüm, dinî inançların doğruluğu-yanlışı sorularına cevap vermez fakat tahlilci yaklaşım mantıkî kesinlikle ilgisi olduğu için, geniş anlamıyla, “doğruluğa ve makul oluşa dair daha ciddi değerlendirmeler ve hatta belirli bir bakış açısı kurma gibi daha sentezci bir faaliyet için bir başlangıç konumundadır” (Peterson vd., 2013: 6). Yazarların da belirttiği gibi bu dönüşüm, inançların doğruluğunu sorgulayabilecek mahiyette değil; mantık ölçülerinde, yani seküler kalarak daha kesin ve sentezci bir makuliyetçi bakış açısı kurma imkânı getirebilecek mahiyettedir.

Aynı maksatla ahlak felsefesi alanında ise, yine yirminci asırdaki bir Alman filozof olan Fritz Heinemann da, tamamen seküler mantıkla neyin “doğru” olduğu hakkında bir mutabakat arayışında bulunmaktadır. Heinemann (1997: 361-384), “pek çok kişinin etik hakkında kötü bir kanıya sahip” olmasına ve şahsın “özel ilgilerine ait bir şey” diye

gördüğü için “iyi” ve “kötü” kavramlarını genel mütalaanın dışında tutmak istemesine rağmen hiç kimsenin etikten kopmadığını söylemektedir. Bunun sebebi olarak da; sanayici, işletmeci, işçi, öğretmen, ev kadını, devlet adamı gibi unvanları sayarak hangisinden olursa olsun vereceği kararlarda sosyal çevrenin ondan “adil” olması şeklindeki beklentisini göstermektedir. Bir kişinin şahsî kararına göre yaptığı icraattan çoğunun ailesinden bütün insanlığa kadar “esenlik ya da felaket” getirme ihtimalinden dolayı toplumu o beklentide haklı gören yazar, sözü “değer” diye bir şeyin var olup olmadığına ve objektif genel geçerliliği olup olmayacağına getirmektedir. Eski çağda metafizik, Ortaçağ’da ise teoloji için, “etiğe göreli olarak sağlam dayanaklar sağlayan ‘temel bilimler’di” dedikten sonra, Yeniçağ’la birlikte temel bilginin, “bilgi kuramı” olduğunu, oysaki bilgi kuramının, “kendisini etikten ayrı tutmasıyla karakterize” olduğunu söyleyen Heinemann, felsefenin kendine “yeni bir temel veya yeni bir ilke bulmak zorunda” olduğunu savunmaktadır. Bu yeni ilkenin de, “Bugün biyolojik, psikolojik, fenomenolojik, psikoanalitik, sosyolojik, dil çözümlemeci, mantıksal ve ontolojik tarzlar içinde boyuna tartışılmakta olan problemleri, bu problemlerin bağlı oldukları merkezci problemlere geri götürmek için, bu problemlere yeni bir zemin” niteliğinde olmasını şart göstermektedir. Daha sonra “vicdan”ın öyle bir temel olabileceğini söylemekte, bunun için de vicdan kavramı üzerinde fazla tartışmanın gereksiz olduğunu, çünkü her insanda bazı davranışlardan önce de sonra da içten içe bir huzur veya ıstırap duygusu oluştuğunu vurgulamaktadır. Heinemann’a göre vicdan, iyi ile kötüyü ve doğru ile yanlış ayıran o “yargı mercii”dir. “Bir etik, kişisel değerlere, grup, sınıf ya da partiyi ilgilendiren özel ilgilere bağlı olduğu sürece ‘doğru’ olamaz” diyen Heinemann, doğru olanın, “bir topluluğun (bir halk ya da devletin, bir halklar topluluğunun ve giderek insanlığın) tüm üyelerinin” hayattaki ilgilerine göre değerli sayılan şeyleri gözetmek ve “insanlığın moral bir düzeninin kurulup korunması konusunda sorumluluk üstlenmesi” olduğunu söylemektedir.

Gerek Peterson ve arkadaşlarının gerekse Heinemann’ın yaklaşımlarında mantığın hâkim olduğu, Heinemann’ın ayrıca “adalet”in bir toplumsal beklenti olmasından dolayı, bireysel vicdanî değerlerin, bilhassa toplumun da kabulleneceği özellikte olacak şekilde belirlenmesini istediği anlaşılmaktadır. Heinemann’ın kavramları fazlaca tartışmayı gereksiz görmesiyle, Kant’ın fikirlerini biraz daha genel-geçer nitelikte normatif hâle getirdiği söylenebilir. Kavramlar üzerinde fazlaca tartışmanın, felsefeyi hep bir kısır

döngü içinde tuttuğu şeklindeki gerekçeyle, Popper'in de kavramların tanımlanmasına karşı olduğu, kendisiyle ilgili kısımda anlatılmıştı. Oskar Ewald'ın klasik liberallerden isimler sayarak gitgide teolojiden koptukları bilgisi hatırlanınca, kendisine ayrılan kısımda Popper ile Rawls ve Taylor'ın yukarıda değinilen görüşlerinin onlarinkilerle önemli bir farklılık arz ettiği anlaşılır. Üçü de sosyal liberal kategoride yer alan bu filozoflardan Popper'in dine karşı olmadığını bildirip sorumluluktan kurtulmak gerekçesi yapmamak kaydıyla dinden de ahlak alınmasına itirazı olmadığını söylemesi, din esaslı ahlaki temellendirmeye cevaz vermek; Rawls'un yukarıda belirtildiği şekilde ilk İslam devletinin uygulamasını örnek göstermesi, dinlerden bilgi almaya açık olmak; Taylor'ın laikliği genel olarak Hristiyanlığa mahsus göstermesi ise din esaslı temellendirme yapmak diye nitelendirilebilir. Böylece, dinî bilgi ve değerlere yaklaşımda sosyal liberallerin klasiklere kıyasla daha olumlu bir tutumda oldukları anlaşılmaktadır. Bu konuda en ilginç denilebilecek yorum ise yine bir sosyal liberal olan Taylor'a aittir.

Taylor'a göre Hristiyanlık, Batılı milletler için ortak bir kimliktir; bunda söz konusu olan da engizisyonuyla ve hayatın her alanına sızmış bir Tanrı inancıyla Hristiyanlığın kendisi değil, “bir anlam ufku ve ahlaki kaynaktır” ki; Hristiyanlığın iyilikseverlik, yardımlaşma ve dayanışma gibi “iyi” kategorisindeki değerleri, ateistlerce de kabul edilebilecek niteliktedir (Müftüoğlu, 2003: 166-183). Taylor, bu sözlerinde büyük ölçüde hatalıdır, çünkü elbette ki ateistlerde de iyilikseverler vardır, hatta Marx, komünizmi ezilen kitlelerin iyiliğine olacağını inandığı şekilde sistemleştirmiştir ki, o görüşleri, “1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve Adalet Vaadi Benzerliği” başlığı altında eleştirilere de tabi tutularak işlenmişti; dolayısıyla Taylor'ın bahsettiği türden iyilikseverci ahlakın genel-geçer ölçüde resmen kabul görmesinin önündeki engel, bütünüyle ateistler değildir ama bütünüyle klasik liberallerdir. Ricardo, Spencer, Mises, Friedman, Hayek gibi filozofların görüşleri ele alınırken anlatıldığı gibi klasik liberaller, “yoksulları koruma” adına yasal düzenlemeler yapılmasına karşıdırlar; o karşı oluşlarını da “Hristiyan'ca” ithamıyla değil, “sosyalistçe” ithamıyla yapmaktadırlar. Nitekim Mill ve Rawls gibi liberaller bu ithama maruz kalmışlardır. Hristiyanlığın özelliği, zenginlere iyilikseverlik, paylaşımcılık çağrısı yapmasıdır; sosyalizmin özelliği ise, devlet eliyle paylaşımcılık yapmasıdır. Yani liberalizm, devletin ferdî ahlaklara müdahale etmesine karşıdır ama dileyen şahsın yoksullara yardım etmesine, “1.3.7. Spencer'dan Evrim Temelli ‘Bırakınız Yapsınlar’cı Adalet” başlığı altında örneklendirildiği gibi bazı

düşünürlerinin lüzumsuz bulmalarına rağmen, fazlaca itiraz etmemektedir. Kişisel isteğe bırakılan ve bu yüzden de az sayıda varlıklı tarafından genellikle en küçük miktarlarda yapılan o yardımların pek işe yaramadığı ise, tecrübe ile sabittir. Şimdi, tecrübe edilmiş olduğu için İslam'dan alınabilecek bilgi ve değerlerin, bilhassa da ekonomide devlet eliyle mecburî paylaşımcılık yapmasının dayanağı ve sonuçları ile birlikte incelenmesine geçilebilir.

2.4.5.2. İslam'dan Alınabilecek Bilgiler ve Değerler

Daha önce anlatıldığı gibi liberalizmde, sosyal hayatın bütün alanlarına müdahaleci bir tutum takınılmışsa da, uzun süreli mücadelelerle siyasete katılım ve eğitimdeki ayırımcılıklar önemli ölçüde kaldırılmıştır. Buna karşılık, din ile kültür bakımından farklı olanların bir arada yaşayabilmeleri ve demokrasi aracılığıyla da olsa devletçe ekonomiye müdahale edilip edilemeyeceği gibi problemler üzerindeki tartışmalar hâlen devam etmektedir.

Yirminci asrın liberal düşünürlerinden Charles Taylor, Hristiyan inancına dayalı olarak iyilikseverci çözüm yolları önermiş olduğuna göre, belirtilen problemlerin adilce çözümü için, İslam'dan da alınabilecek anlayışlar olup olmadığı araştırmaya değer olmalıdır. Yirminci asırdaki İspanyol metafizikçilerden Jose Ortega y Gasset'in "2.4.5. Liberalizmin Çeşitlerindeki Din Anlayışları" başlığı altında nakledilen, Katolik mezhebi kaynaklı emirlerin Westphalia'dan sonra Kraliyet emirleri karşısında gerilediği, Protestanlığın hiçbir zaman kendine ait bir hukuk felsefesi ortaya koyamadığı, İslam hukukunun ise teorik olarak evrenselliğini hâlen koruduğu şeklindeki tespiti de böyle bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Aynı başlık altında, liberal Taylor'ın da, laiklik kavramının Hristiyanlığa ait olduğunu ileri sürerek Müslümanların ve başka toplumların, farklı kimliklilerin bir aradalığını ihtiva eden Batılı liberal teorilerde bir konsensusa ulaşamadıkları müddetçe hep yabancı kalacağı şeklindeki iddiasına yer verilmişti. İlginçtir ki, çağdaş liberalizmin en önemli filozoflarından ABD'li John Rawls (2007: 484-485) ise tam aksine, Batılı liberal bir ülkede farklı dinî ve ideolojik inançlardaki "ciddi derecede bölünmüşlük" probleminde çözüm bulmak için o farklı kimliklilerin bir arada yaşayabilmesinin mümkün olduğunu söylemiş ve buna, ilk İslam devletinin içinde gayrimüslimlerin de kendi kimlikleriyle serbestçe yaşadığı örneğini vermiştir. Ünlü Rus tarihçi Wilhelm Barthold (1977: 15-16) ise, "Kur'an'ın verdiği bir derece dinî hürriyet

dolayısıyla,” sekizinci-dokuzuncu asırlardaki İslam devletlerinin bünyesindeki gayrimüslimlerin kendi dinlerini yaşayabilmesini ve Müslümanlarla da çok yakın ilişkilerde bulunmasını, bilhassa da her birinin diğerlerinden de hocası ve öğrencisi olmasını İslam devletlerinin Hristiyan Bizans’tan üstünlüğünün delili diye göstermiştir.

Farklı kimliklilerin bir arada yaşayabilmesi konusunda öncelikle dikkat edilmesi gereken, en azından ciddi yabancı tarihçilerin tespit ettikleri dönemlerdeki İslam devletlerinde başarıyla tatbik edilmesindeki sebebin, Bathold’un da belirttiği gibi dinen emredilmiş olmasıdır. Kur’an-ı Kerim’deki (Bakara sûresi, 2/256; Yunus sûresi, 10/99), iki ayetten yazılım sırasıyla ilkinde, “Dinde zorlama yoktur”; ikincisinde ise, “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü’min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?” denmektedir. Bu ayetlerle çelişir gibi görünen bir ayet de bulunmaktadır ki onda, “Hiçbir zulüm ve baskı kalmayınca ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın” emri verilmektedir (Bakara sûresi: 2/193). Yirminci asırdaki tefsir âlimlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (t.y.: 163-172), belirtilen ayetlerden üçünü birlikte ele almakta ve bu anlam farklılığı hakkında hem kendisinin hem de başka tefsircilerin değerlendirmelerini vermektedir. Bu değerlendirmelerden biri, ayetler arasında nâsih-mensuh (iptal eden-iptal edilen) ilişkisi olabileceği, diğeri ise farklı şartlar altında geçerlilikleri olabileceğidir. Bu ihtimallerden, dinî inanç serbestliğinin, ilk İslam devleti devam ettiği sürece tatbik edildiğinden dolayı, neshedilmemiş olduğu bellirgindir; herkesin Allah’ın dinine (İslam’a) girmesine kadar savaşılması emrinin ise, İslam ülkesinin tebaası olanlara değil, ülkenin dışındaki Allah’a inanmayanlara yönelik olduğu ve onlardan baskıya maruz kalındığı zamanlarda geçerli olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Yahudi ve Hristiyanların ise, Allah’a inandıkları için Müslüman olmaya zorlanamayacağı da kabul gören bir prensiptir. İlk İslam devletinin kuruluşu sırasında doğrudan doğruya Hz. Muhammed’in başkanlığında başta Medine Vesikası olmak üzere gayrimüslimlerle yaptığı yazılı antlaşmalarla tanınan dinî hak ve hürriyetlerin, o devletin devamı boyunca tatbik edildiği, İslam hukukçusu Hayreddin Karaman’ın (1978) birtakım kaynaklara dayanarak verdiği bilgilerden de anlaşılmaktadır. Bu prensiplerle oluşan sosyal yapılaşmanın bünyesindeki Müslüman olsun olmasın her bir fert ve zümrenin hep birlikte “bir ümmet” olarak kabul edilip kendilerine tanınan hak ve görevlerin bulunmasını (72); gayrimüslim sâkinlerin din, ibadet, dinî öğretim hürriyetine ve inançlarına göre hukuk sistemine sahip olmasını (75),

neticede de İslam hukukunda her dinden vatandaşlar için geçerli kuralın, “Hak ve vazifede (leh vealeyhte olan her şeyde) eşitlik” şeklinde ifade edilebileceğini söyleyen yazar, ilk İslamî devletteki son halife Hz. Ali’nin bir beyanını da nakletmektedir (114):

“Gayrimüslim vatandaşlara (zimmîler) velev bir kötü söz, namuslarıyla alakalı bir gıybet veya herhangi bir rahatsız edici davranışla olsun tecavüz eden yahut mütecavize yardım eden kimse Allah Resulü ve İslam’ın verdiği teminata ihanet etmiş, onu zayi eylemiş olur.”

Sadece teorik olarak düşünülmüş değil de gerçek anlamda bir “toplum sözleşmesi” denilebilecek özellikteki bu yazılı antlaşma ile oluşan birlikteliğin en bariz özelliği dinî ve kavmî çeşitliliğidir. Ayrıca Kur’an-ı Kerim’deki (Hucurât sûresi: 49/13), “Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık” açıklamasını ihtiva eden ayet de insanlığın soy ve akrabalık bağları itibarıyla değişik toplumlar hâlinde yapılaşmasının, hiçbirine diğerlerine kıyasla üstünlük atfetmemek üzere yaratıcı tarafından verildiğini, dolayısıyla sunî değil tabîi olduğunu belirtmektedir. Kur’an-ı Kerim’deki (Âl-i İmrân sûresi, 3/159) “İş konusunda onlarla müşavere et” şeklindeki emir de diktatörleşmenin önüne set çekmektedir. Bütün bunlar, İslam’ın, totaliter ve homojenleştirici ideolojilerle temelden uyuşmayan, hele “2.4.3. Liberalizmin Çeşitlerindeki Toplum Anlayışları” başlığı altındaki Thatcher’ın ifadesinde görülen “toplum diye bir şey yoktur” anlayışlı klasik liberalizmle hiçbir benzerliği olmayan özellikleridir. Elbette ki Müslümanların bütün tarih boyunca, İslam’ın bu çeşitliliği kabullenme prensibine bağlı kaldığı iddia edilemez, hatta müthiş şekilde ihlal ettiklerine dair birçok olay bile sayılabilir. Kolayca anlaşılacağı gibi, öyle bir ihlali yapan Müslüman devlet, Hz. Muhammed tarafından Medine’de kurulan ilk İslam devletinin Kur’anî temellerinden çok önemli derecede kopmuş demektir. O durum, elbette ki İslamiyet’in kendisini bağlamaz.

İslam’ın ekonomideki emir, tavsiye ve uygulamaları da dikkate değerdir. Hristiyanlık’taki yoksullara destek anlayışının, asırlarca yürürlükte kalmasına dayalı bir tecrübe edilmişliği göstermiştir ki, devleti işe karıştırmadığı için kapitalizmin mahzurlarını giderecek ölçüde etkili olamamıştır. İslamiyet’in ise aynı anlayışı, devlet eliyle tatbik etmek şeklinde tecrübe edilmişliği bulunmaktadır.

Suriyeli bir İslam hukukçusu olup da hayatı 1932 ile 2015 yılları arasında geçen Prof. Dr. Vehbe Zuhaylî’nin (1994a: 19) belirttiği gibi, İslam hukuku Kur’an ve sünnet temelli

olması sebebiyle beşerî sunumlu hukuk sistemlerinden ayrılır. Zuhaylî'nin bu tespiti, İslam ile iktisadî sistem sahibi ideolojilerin ana özellikleri karşılaştırıldığında doğrulanmaktadır. Mesela kendine has ekonomik görüşü olan ideolojilerden komünizmdeki eşitlikçi umumî ortaklık, İslam'ın ferdî müteşebbisliği ve mülkiyeti kabullenmesiyle uyumlu değildir. Liberalizme gelince, hem klasik hem de sosyal liberallerce kabul gören faiz, İslam'da haramdır; her iki liberal akımcı kabul gören bireysel mülkiyet hakkı ve serbest ticaret anlayışı ise, İslam'da da geçerlidir. Diğer yandan, İslam'da gerektiğinde piyasa serbestliğinin devletçe kısıtlanması ve varlıklıların servetinde yoksulların hakkı olduğunu kabullenip, varlıklıların mutlaka ödemeye mükellef tutulması, üstelik onlardan yoksullara malî güç transfer edilmesi demek olan o uygulamanın devlet eliyle de yapılabilmesi ise, klasik liberallerce kabul edilemez ama sosyal liberallerce kabul edilebilirdir.

İslam'da, piyasaya serbestlik tanınması ama gerektiğinde kısıtlanabilmesi hakkında birtakım beyanat ve icraat da bulunmaktadır. Bunlara dikkat edildiğinde, mükellefiyette ve hürriyette asıl muhatabın birey olduğu anlaşılmaktadır. İman ve ibadette olduğu gibi iş hayatında da durum öyledir. Bunun en açık dayanağı Kur'an-ı Kerim'deki (Necm sûresi: 53/39), "İnsan için ancak çalıştığı vardır" diyen ayettir. Nitekim Karaman da (2009: 469) bu ayeti ve Hz. Muhammed'in, "Hiçbir kimse, elinin emeğiyle elde ettiğinden daha hayırlı bir ekmek yememiştir" hadisini bazı benzerleriyle birlikte kaydederken, "İslâm işi ve çalışmayı, ferdin bir şeye mâlik ve sahip olma hakkını elde etmesinin asıl yolu olarak kabul etmiştir" demektedir.

Ferdî çalışmaya ve mülkiyete önem veren İslamiyet, bir şahsın diğer şahıslar tarafından zarara uğratılmaması için birtakım emir ve tavsiyelerde de bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'deki (Bakara sûresi: 2/282) ister ticaret ister başka vesile ile olsun borçlanma durumunda miktar ve süre belirtilerek şahitlerin de bulunacağı şekilde yazılı bir anlaşma yapılması gerektiğini bildiren ayet, buna örnektir. Kiralamalarda ve işveren ile işçi arasındaki münasebetlerde de hem iş hayatının düzeni söz konusu olması hem de karşılıklı bir borç-alacak durumu doğması, elbette ki bu konuda da birtakım şartlar konulup konulmadığını akla getirebilecektir. Hangi mezhepten olursa olsun, âlim içtihatlarının İslam'ın temel kurallarına uygun olması, elbette ki bir mecburiyettir. Her mezhep için ayrı bir araştırma yapmak, bu tez çalışmasının asıl alanını çok aşacağından, sadece Osmanlı'nın Tanzimat döneminde resmî bir heyet tarafından Hanefi mezhebi fıkı

üzerinden hazırlanan “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”den örnekler verilerek yetinilecektir. Cumhuriyet dönemindeki hukukçulardan Ali Himmet Berki’nin teklifi üzerine kendisinin ve bazı hukukçuların izahları eklenerek kültür dünyamıza kazandırılan bu eserin (Hikmet Yayınları: 1979: VII), 444’üncü maddesinde anlaşma yaptıkları sırada tarafların aklî durumunun iyiyi kötüden ayırmaya yeterli olması, 450’nci maddesinde ücretin belirtilmesi, 451’inciden 456’ıncıya kadarki maddelerinde ise yapılacak işin ileride tartışmaya yol açmayacak ölçüde belirgin olması gibi şartlar konmuştur (Berki, 1979: 84-85).

Ekonomide işçinin ve işverenin aralarında anlaşmalarına temas edildiğine göre, İslam’da ekonomik güç bakımından farklılıkların kabul edildiği meydandadır. Bunun, sosyo-ekonomik hayatın düzeni için Allah’ın takdiri olduğu kabullenilmiştir. Maddî gücün Allah tarafından bireyler arasında farklı dağıtıldığına dair İslamî bilgiye dayanak olarak Kur’an-ı Kerim’deki (Nahl sûresi: 16/71; Zuhrûf sûresi: 43/32) iki ayet gösterilebilir. Bunlardan birincisinde, “Allah, rızık konusunda kiminizi kiminizden üstün kıldı” denmekte; ikincisinde ise Allah’ın bu dağıtımındaki farklılık tekrar vurgulanmakta, akabinde de gerekçesi açıklanarak, “Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık” denmektedir. Fakat bu üstünlük, zayıflara karşı bir sorumsuzluk getirmemektedir, çünkü başka ayetlerde, o varlıkların mallarında hem isteyen hem de istemeyen muhtaçlara “bir hak” olduğu belirtilmektedir (Zâriyat sûresi: 51/19; Me’âric sûresi, 70/ 24-25). Rûm sûresindeki (30/37-40) art arda gelen dört ayette ise Allah, rızık dilediğine bol dilediğine kısıtlı verdiğini söylemekte, sırasıyla akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkının verilmesini emretmekte, bu vermenin Allah rızası için olması gerektiğini belirtmekte, yaratan ve rızık verenin yalnızca kendisi olduğunu beyan etmektedir. Bakara sûresindeki (2/215, 267) iki ayette de Allah yolundaki harcamaların ana-babaya, akrabaya, yetimlere, fakirlere ve yolda kalmışlara yapılması; varlığının o harcayacağı malların kendisinin de alıcı olabileceği ölçüde iyilerinden olması gerektiği bildirilmektedir. Yine Kur’an-ı Kerim’de (İsra sûresi: 17/26, 27, 29) harcamaların, cimrice olmaması da varlıklı şahsın kendisini muhtaç duruma düşürecek kadar fazla olmaması da aynı kesinlikte emredilmektedir.

Hz. Muhamed’in hadislerinde de varlıklı kişinin yoksula, başta zekâtla olmak üzere maddî güç aktarmasının İslam’daki önemi anlatılmaktadır. “Zekât, İslam’ın köprüsüdür”;

“Mallarınızı zekâtla koruyun”; “Zekâtını ödeyen, üzerinde bulunan (fakirin) hakkını ödemiş olur, fazla vermek efdaldır” şeklindeki hadisler, bunlardan sadece birkaçıdır (Canan, t.y.a: 347).

Yukarıda yer alan ayet ve hadislerden özellikle varlıklıların mallarında fakirlerin hakkı olduğu şeklinde hüküm bildirenler, o hakkın sahibine tesliminde, yani adalette sadece zenginlere değil devlete de görev yüklemiş olmaktadır. Çünkü İslamî ilkeleriyle adaletin uygulanması, hem bireylerin hem de devletin sorumluluğundadır. Kur’an-ı Kerim’deki (Rûm sûresi: 4/58) şu emir, devlet yetkililerinin adaletten sorumluluğuna delalet etmektedir: “Allah, size emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.” Ayrıca Kur’an-ı Kerim’deki (Tevbe sûresi: 9/103) “Onların mallarından, onları kendisiyle arındıracağın ve temizleyeceğin bir sadaka (zekât) al” şeklindeki emir de, yukarıda kimlere verileceği belirtilen zekâtın, devlet organizesiyle alınmasını emretmiş olmaktadır. Karaman’ın (2009: 152-153) da belirttiği gibi, aslında her halükârda varlıklıların yoksullara vermek zorunda olduğu zekâtın devlet organizeli alıp dağıtılmasında, “din ve merhamet duyguları zayıflamış” kimselerin ödemeyebileceği, bazı fakirlerin çok alıp bazılarının hiç alamayabileceği gibi mahzurları engellemek şeklinde faydalar vardır. Kaldı ki, yine Karaman’ın (1978: 118) bildirdiğine göre her dinden fakir vatandaşların, hakkı olan malî desteği zenginlerden alıp kendilerine vermek görevini yerine getirmeyen devletin aleyhinde dava açmaya da hakları bulunmaktadır. Yüklenen bu mesuliyet sebebiyledir ki, ilk İslam devletinin ilk başkanı olan Hz. Muhammed’in zekâtı devlet organizeli olarak almasına uyan “Halife” unvanlı müteakip dört başkan da zekâtı aynı şekilde almış, vermeyenlere savaş açmış, fakir ve zayıfları korumuşlardır: Hz. Ebubekir, zekât vermeyenlerle savaşmış; Hz. Ömer, kıtlık senesinde hırsızlığın cezasını infaz etmemiş; Hz. Osman, kocası tarafından sırf mirasından faydalanmasın diye boşanan kadına mirastan düşen payını vermiştir (Hallâf, 1923: 204, 233). Hz. Ali (2011: 66, 275) ise, emirlere itaatsiz bir bölge halkına hitaben yaptığı konuşmada, “Zelil olan, hakkını alıncaya kadar benim yanımda azizdir; kuvvetli olan ise ondan hak alıncaya kadar zayıftır. Allah’ın emrine razı olduk” demiş; zekât toplama memurlarına yazdığı mektuplarda onların, Allah’ın hakkını almak için gönderildiğini söylemiştir. Bu son sözlerindeki “Allah’ın hakkı” kavramı, dikkat çekicidir.

İslam hukuku profesörü Mısırlı Abdulvahhâb Hallâf (1973: 356-357), genellikle İslam hükümlerinin devletçe yasalaştırılmasındaki gayenin insanların menfaatini temin etmek olduğunu; bunun da birey olarak mükellefin hakkı, toplumun hakkı ve bazen de ikisinin birleşimi şeklindeki bir hak olduğunu; Allah'ın hakkı ile kastedilenin ise, toplumun hakkı demek olduğunu belirtmekte ve sebebini, ferdin özel menfaati için değil “genel nizam” içindeki “genel menfaat” olarak konduğundan “bütün insanların Rabbine nispet edilmiş ve Allah'ın hakkı adını almıştır” diye açıklamakta ve bunda ferdin serbestliği olmadığını söylemektedir. Hallâf, o kategoride saydığı zekât için, “bekası ve muhafazası için mala konmuş vergi manasını taşır” demektedir. Nitekim İslam hukuku alanındaki çalışmalarıyla tanınan Hindistanlı Prof. Dr. Muhammed Hamidullah da (2007: 181) Türk akademisyen Prof. Dr. Salih Tuğ da (1984: 61) zekâtı vergi diye zikretmektedirler. Bir diğer Türk akademisyen olan Prof. Dr. Hayreddin Karaman (1978: 184) ise zekâtı, Hanefilerin ibadet; Şafii, Malik ve Ahmed bin Hanbel'in ise sosyal adaleti temin eden bir vergi olarak kabul ettiklerini söylemektedir. İbadet olarak kabullenilince de vergi olarak kabullenilince de varlıklı Müslümanlar üzerine “farz” oluşuyla zekât, mecburi olmakla devlet tarafından toplanıp dağıtılması mümkün olmaktadır. Nitekim Fatih Sultan Mehmet döneminin saygın âlimlerinden Molla Hüsrev (1979: 306-308), Hz. Osman dönemine kadar ifasının devletçe yaptırıldığını; onun ise, hayvanlar, arazi mahsülleri, hazineler ile gümrüklerden geçen, bu yüzden de açıkça bilindiği için “emvâl-i zâhire” denilenlerin zekâtında aynı uygulamayı sürdürdüğünü fakat mükelleflere “zulüm yapılmasını gidermek için” evlerde, mağazalarda bulunan, bu yüzden de “emvâl-i bâtına” (gizli mallar) denilen ticaret mallarının zekâtını vermeyi mükelleflere bırakma uygulaması getirdiğini söylemekte, bu arada mensubu olduğu Hanefî mezhebine uyararak zekâtı ibadet diye tanıtmaktadır. Yeterli maddî şartları haiz gayrimüslim vatandaşların mükellef tutulduğu “cizye” ise, bu çalışma sırasında bakılan kaynakların hepsinde “vergi” kategorisinde zikredilmektedir (Hamidullah, 2007: 265; Karaman, 1978: 53; Tuğ, 1984: 64; Paçacı, 2010: 105). Zenginlerden alarak muhtaç vatandaşlara maddî destek sağlamanın devlete düşen bir vazife olduğu, yukarıda belirtilmişti. İşte cizye diye adlandırılan vergi, gayrimüslimlerin gördüğü “zekâtı muafiyete ve siyasî himayeye mukabil” olarak İslam vergi mevzuatına konmuştur; devlet, onların güvenliğini sağlayamıyorsa cizye alamaz, şayet almışsa kendilerine iade etmesi gerekir, çünkü “zimmîler hür olup harp esiri veya köle addolunamazlar” (Tuğ, 1984: 127, 129). Hem zekâtı hem de cizyeyi ilgilendiren dikkat çekici bir bilgi de Hamidullah'dan gelmektedir.

Hz. Muhammed'in zengin Müslümanlardan topladığı zekât ile yetimlerin, yoksulların ve ihtiyarların ihtiyacını karşıladığını belirten Hamidullah (2007: 233), bir yetim büyüüp de askerlik hizmetine tabi tutulduğunda onun ihtiyaçlarını karşılamamanın zekât bölümünden çıkarılıp, düşmanlardan savaş dışında elde edilen yıllık ciye gibi gelirler bölümüne nakledildiğini, şayet o genç savaşlara katılmak istemezse “sivil yardım kurumlarından” hiçbir şey alamadığını, hayatını kendi imkânlarıyla kazanmasının uygun bulunduğunu söylemektedir. Bu uygulamaya bakıldığında, muhtaç durumdaki bir şahsın, o zamanki ekonominin imkânlarına göre bir şekilde desteklendiği fakat kendisi toplumun savaşçı ihtiyacına uygun duruma eriştiğinde o hizmeti reddederse kendisine yapılan kurumsal maddî destekten mahrum bırakıldığı görülmektedir. Elbette ki, yapabileceği bir hizmet olduğu halde yapmayışından dolayı bu uygulama adildir. Farklı dinlerdeki kavimlerin, kabilelerin can, mal, geçim güvenliği ve inanç hürriyeti için, birbirlerine duydukları ihtiyaçla gönüllü olarak birleşip oluşturduğu toplum, o güvenliği elbette ki gerekli şartlara haiz fertlerin katılımıyla sağlayabilecektir. Bu yüzden de o katılımı istemeye hakkı vardır.

İngiltere Yahudi'si kökenli ABD vatandaşı tarihçi Bernard Lewis'e (1996: 248) göre, “Müslüman geleneğinde tiranlığın karşıtı özgürlük değil adaletti ve bu da tebaanın bir hakkı olmaktan çok hükümdarın bir görevi olarak görülürdü.” Yukarıda verilen bilgilere bakıldığında, Lewis'in bu tespitini, İslam'da tiranlığın karşıtını özgürlük ve adaletin birlikteliği; tebaanın hakkını almasının ise, hükümdara “görev” diye yüklenerek güçlendirildiği şeklinde tashih etmek gerektiği anlaşılmaktadır. Şu da var ki, bireysel hürriyetlerin adaletle çatışması hâlinde tercihin adalet olduğu kesindir. Bu durum, piyasa alanında da barizdir.

Piyasada pahalılık olduğu bir dönemde, kendisinden fiyatlara narh koymasını isteyenlere cevaben Hz. Muhammed, “Narh koyan, bol ve az veren, rızıkları yaratan Allah'tır” diyerek o talebe uymamış; Hz. Ömer ise, kendi dönemindeki bir kuru üzüm satıcısının koyduğu yüksek fiyata müdahale etmiş, gerekçesini ise, “Ben ancak bununla memleket halkının menfaatini istedim” diye açıklamıştır (Özdemir, 1989: 170). Aynı hadisi Zuhaylî de (1994b: 390-391) ele almış, Hz. Muhammed'in fiyat koymayı kabul etmeyişinin sebebini, pahalılığın o zamanki tüccarların kötü niyetli fiyat yükseltmesiyle değil, piyasaya mal arzının kıtlığı sebebiyle olduğunu söylemiştir. Esasen hadiste bol ve az verenin Allah olduğu şeklindeki izah da, ortada tüccarın bir kastı olmadığını

göstermektedir. O hâlde bu hadis ve zıddı görünümündeki uygulama birlikte ele alındığında, İslamî bakışla piyasanın dürüstçe işlediği dönemlerde serbest bırakılmasının, o serbestliğin istismarına kalkışıldığında ise toplumun menfaatini gözeterek müdahale edilmesinin gerektiği anlaşılmaktadır.

Marksist değer teorisi üzerindeki çalışmalarıyla ve bu tezdeki “1.6.3.” ile “1.6.4.” numaralı kısımların yazılışı sırasında faydalanılan Marx’ın *Kapital* isimli kitabını Türkçeye çevirmesiyle tanınan sol görüşlü akademisyen Doç. Dr. Mehmet Selik, iktisadî doktrinleri konu edindiği kitabında, İslam’ın sosyo-ekonomik alandaki görüşlerini de ele almaktadır. Tamamen seküler bir yaklaşımla ve gayet titiz bir objektiflikle yaptığı söylenebilecek değerlendirmelerinde Selik (2015), İslamiyet’ten önceki Mekke’de biri aile nüfuzundan ve zenginliğinden dolayı “şerefli sayılan(...) şımarık, merhametsiz ve kibirli”, diğeri ise, “sefalet içinde, çeşitli haksızlıklara uğramış” şeklinde iki türden insanlar bulunduğunu; çoğunluğu teşkil eden ezilenlerin “aç, çıplak ve sefil halleri” karşısında Hz. Muhammed’in çocukluğundan beri hüznülenip âdil bir düzen kurmaya ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Önceleri cinsiyet ayrımı ile kadınlara yapılan muamelelerden bazı örnekler vermekle Hz. Muhammed’in uyguladığı yeni sistemin, onların lehine olduğunu fark ettirmektedir. İslamiyet’in mümkün olduğu kadar âcizlere, fakirlere kalkan olduğunu, bazı soyları şerefli diğerlerini aşağı kabul eden anlayışı kaldırıp bütün insanların eşit olduğu anlayışı getirdiğini, özellikle bu son söylediğiyle “Yahudilik’ten çok ileri, Hıristiyanlık’tan ise geri olmayan bir anlayışa sahip” olduğunu ifade etmekte ama köleliği kaldırmakta başarılı olamadığını söylemektedir. Dikkat çeken bir husus da Selik’in İslamiyet için, “Hz. Muhammed gibi kudretli bir önderin zamanında” bütün ezilmişlere “gücü yettiğince kalkan” olmayı en büyük görev kabul ettiğini belirttikten sonra, “hiç kuşkusuz bir süreliğine başarılı da olmuştu. Ama ne yazık ki hepsi bu kadar” demesidir (99-104). Daha sonra kitabının asıl konusu olan ekonomideki kölelik, mülkiyet ve zenginlik ile ticaret bahislerindeki yeniliklere yoğunlaşmaktadır. İslamiyet’in, belirli ekonomik ve sosyal şartların ürünü olan ve “en büyük tarihsel eşitsizliklerden birini teşkil etmiş olan köleliği”, o şartları değiştirebilmesinin zaten beklenemeyeceği için kaldıramadığını, bu yüzden de durumlarını “daha dayanılabilir bir hale getirici birtakım tedbirlerle yetinmek zorunda” kaldığını söylemektedir. Bu arada Hz. Muhammed’in “Bir kavmin kölesi o kavimdendir”, “Bir adamın kölesi, kardeşidir, amcasının oğludur” şeklindeki etkileyici sözlerini ve

onlara iyi davranılması, efendinin kendi yediği ve giyindiği gibi kölesini de yedirip giydirmesi, ona yapamayacağı işler yüklememesi, işi ağırlaştığında ona yardım etmesi şeklindeki öğütlerini, aksine davrananlar içinse “İki zayıfın hakkına tecavüz etmeyin, Allah’tan çekinin: Köle, kadın” şeklindeki ihtarını nakletmektedir (107). Hz. Muhammed’in, “Mal mülk sahibi olduğunu sanan kişiye Tanrı azabı şiddetlenir; mal mülk sahibi ancak Allah’tır” şeklindeki hadisini kaydettikten sonra cimriliği de israfı da kötüleyen ayetler nakleden Selik, İslam’da sadaka ve zekâtın çok övüldüğünü, o yolla yoksulların hayatlarının kolaylaştırıldığını ve toplumun ortak giderlerine katkı sağlandığını belirtmektedir. “İslamiyet’te, meşru kabul edilen yollardan kazanılmak şartıyla, zengin ve varlık sahibi olmanın kötü gözle görülmediği” ama servet birikiminin hoş karşılanmadığı şekilde ayetlerin de bulunduğu bahsetmektedir (108-109). Selik’in buna verdiği örnek, “Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder” (Kur’an-ı Kerim, Araf sûresi: 6-7) diyen ayetlerdir fakat Selik’in kitabında bu ayetler, “insan kendini zengin gördüğü için azar” şeklinde geçmektedir ki, onun yararlandığı mealde öyle verildiği anlaşılmaktadır. Zaten bu iki çeviri de doğrudur, çünkü Fahrüddîn er-Râzî (2008: 23/263), bu ayetleri tefsir ederken yeterlilikle ilişkilendirilebilecek çeşitli manalar arasından zenginliği de gösterip o manaya göre yapılan tefsirleri de saymıştır. Bu tez çalışması sırasında bahsedilen ayetlerdeki meal farklılıklarına rağmen manaca değişiklik olmadığını göstermekteki maksat, okuyucunun kendi elindeki meal kitabına baktığında Selik’in kullandığı ifadeyi yanlış bulmamasıdır. “Anlaşıyor ki İslamiyet, büyük zenginliği çok hoş karşılamadığı gibi, buna bir ölçüde engel de olmak istemiştir” diyen Selik (2015: 110-115), Hz. Muhammed’in “Lanet olsun paraya-pula kul olanlara”, “fazla istemeyi, malını (boş yere) zayi etmeyi bırak”, “Âdemoğlunun gözünü ancak toprak doyurur”, “Ne mutlu, malının, fazlasını verip yoksulları doyurana” gibi hadislerini nakletmektedir. Selik’in aktardıkları arasında, “Halkın muhtaç olduğu şeyleri çarşımıza, pazarımıza getiren, Tanrı yolunda savaşan ere benzer; pahalılaşsın diye saklayansa Tanrı kitabını aykırı anlamda anlayan biridir” hükmünü bildiren hadis, piyasa serbestliğini sınırsız tutmamakla bilhassa dikkat çekicidir. Bunlara ilaveten, İslam’da servet farklılıklarının tabii karşılanması gerektiğini, “gerçek Müslüman” için başkalarının zenginliğini kıskanma olamayacağını da belirten yazar, Hz. Muhammed’in çalışmayı teşvik ettiğini, iş olarak da tarımı da hayvancılığı da zenaatları da övmekle beraber en fazla ticarete önem verdiğini belirtmektedir. Ülkenin ve zamanın şartlarına göre teşvik edilenin ülkelerarası ticaret olduğunun düşünülebileceğini

söyleyen Selik, o durumda “deyim yerinde ise” kaydını koyarak Hz. Muhammed’in, başlangıç durumundaki bir tür “sosyal merkantilist” görülebileceğini ifade etmektedir.

Burada Selik’in değerlendirmelerine geniş yer verilmesinin öncelikli sebebi, onun bir iktisatçı olması ve bu fikirlerini işlediği kitabında da o kimliğiyle denilebilir ki, uygulanmış olan bütün iktisadî doktrinleri ana hatlarıyla mercek altına alıp, o minvalde İslam’ın başlangıç dönemindeki hâkim ekonomi anlayışını da yeterince değerlendirmeye tabi tutmasıdır. Ayrıca kendisinin Marksist teori üzerinde çalışan sol görüşlü bir akademisyen-yazar olarak, “1.6.1.6. Komünizmde Dini Tam Dışlayan Sekülerlik” başlığı altında anlatıldığı gibi Marksizm’in dine tam muhalif olmasına rağmen, Selik’in öyle bir ideolojik şartlanmadan uzak kalarak konuyu sadece sosyo-ekonomik ilkeler ve dengeler açısından incelemeye çalışmış olmasıdır. Selik’in ekonomide İslamiyet’i konu edinirken Hz. Muhammed dönemiyle iktifa etmesi, yadırganacak bir durum değildir, çünkü kendisi diğer doktrinlerde de temel ilkeleri sorgulamıştır, İslam’ın temel ilkeleri ise Kur’an-ı Kerim ve hadislerde belirtilenlerdir. Daha ileri zamanlardaki uygulamalar, ancak doğrudan İslam ekonomisinin gelişimini konu edinen ve fakihlerin yeni şartlarda ürettiği farklı içtihatları dayanaklarıyla birlikte inceleyen özel bir çalışmanın konusu olabilir. İhtiyatlı bir ifade ile “sosyal merkantilist” diyerek “1.2.1.1.” numaralı başlık altında tanımlanan ve “ticaret kapitalizmi” diye de bilinen merkantilizmdeki bireyci “kapitalist” özelliği İslam’dan uzak tutan Selik’in, İslamî sistemin bir süreliğine başarılı oluşunu “hepsi o kadar” ifadesiyle belirtmesi, Lewis’in o başarıyı “gelişmemiş ekonomide” diye belirtmesiyle birlikte aşağıda ele alınacaktır. Şimdi Selik’in köleliğin kaldırılamayışı hakkındaki tespitine yoğunlaşmakta fayda olacaktır.

Efendilerin, kendi yediklerine ve giydiklerine denk şekilde kölelere de imkân tanımasını ve onlara kardeş muamelesi göstermesini isteyen hadisleri isabetle seçip nakleden Selik, köleliğin kaldırılamayışını İslamî bakışta bir yetersizliğe değil, o zamanki belirli ekonomik ve sosyal şartlardan kaynaklanan bir imkânsızlığa bağlamaktadır. O dönemsal imkânsızlığı ise, üç ciltlik bir eserini özel olarak İslam medeniyetini incelemeye ayırmış olan ABD’li tarihçi Marshall Hodgson’dan öğrenmek mümkündür.

Hodgson (1995: 123-124), “son zamanlara kadar hemen her yerde görülen” köleliğin, hem İslâm öncesindeki hem de İslamî dönemdeki Arabistan’da da olduğunu, genellikle harp esirlerinden olan kölelerin birçoğunun ailesinden koparılmış, sahihsiz büyümüş, bu

yüzden de sahiplerinden başka koruyucuları bulunmayan kimseler olduğunu söylemektedir. O dönemlerde henüz “Arabistan’da boysuz veya kabilesiz bir hayat mümkün olmadığından, köleler sahiplerinden ayrılmayı bekleyemezlerdi” diyen Hodgson, Hz. Muhammed’in de hadislerinde “kölelerin çekirdek aile içinde benimsenmesini ve oğulların tüm haklarına onların da sahip olmasını” telkin ettiğini, İslam’da köle azad etmenin ise kesin emir yerine günahlara kefarete gerekçesiyle teşvik edildiğini ifade etmektedir. Yazarın bahsettiği günahlara kefarete olmak üzere yapılacak işler Kur’an-ı Kerim’de izah edilmiştir. Bunlardan biri, bir insanın bir mümini yanlışlıkla öldürmesi hâlinde “bir mümin köleyi azat etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi” gerektiğini ve bazı başka durumlarda başka uygulamalar yapmasını bildiren ayet (Nisâ sûresi: 4/92); bir diğeri ie, boş bulunup da edilen yeminlerden Allah’ın sorumlu tutmayacağı ama bilerek edilenlerden sorumlu tutacağı, öyle bir durumda ya kendi ailesinde yenilen yemeklerin orta hallisinden on fakiri doyurması ya onları giydirmesi ya da bir köle azat etmesi ama bu imkânları yoksa üç gün oruç tutmasının gerektiğini (Mâide sûresi: 5/89) bildiren ayettir. Köle hakları konusunda Hz. Muhammed’in bildirdiği bir başka kefarete olan, kölesini bir tokat atmak suretiyle bile olsa dövenin onu azat etmesi gerektiği ve bir şahsın, “Hizmetçiye ne kadar affedeyim?” şeklindeki sorusuna verdiği cevap olan, “Her gün yetmiş kere affet” demesi de önemlidir (Canan, t.y.b: 312). Hodgson’un bahsettiği, o dönemin Arabistan’ındaki henüz tam yok olmamış kavmiyetçilikten dolayı kölelerin bile azat edilme beklentisinde olmadığı gibi hususların, âlimlerce de köle azat edip etmemekte gözönünde bulundurulduğu anlaşılmaktadır. Mesela, İbrahim Canan’ın (t.y.b: 331) bildirdiğine göre, erkekler gibi birçok görevi yapma imkânları olmadığı için, “âlimler, bir kısım cariyelerin azat edilmesine, onların ziyan olması gözüyle bakmışlardır, korunmalarının devamı için azat edilmemelerini haklarında hayırlı bulmuşlardır.” Köle azat etmekten kazanılan mükâfat ise Hz. Muhammed tarafından, azat edilenin her bir uzvuna karşılık azat edenin bir uzvunun cehennemden korunacağı şeklinde müjdelenmiştir (Canan, t.y.b: 309-310). İşte burada bir iyiliğin bireysel iradeye bırakılması ile devlet gücüyle yerine getirtilmesi arasındaki farkı da görmek mümkün olmaktadır.

Hodgson’dan alınan yukarıdaki bilgiler, ilk İslam devletinden önceki dönemlerde yerleşmiş bulunan kavmiyetçiliğin toplumda etkisinin sürmesinden dolayı, hemen hepsi de yabancı olan kölelerden bile birçoğunun azat edilme beklentisinde olmadığı

yönündeydi. Fakat yine Hodgson'dan (1995: 260) alınan bir bilgi, o kavmiyetçiliğin Abbasîler döneminde etkisini kaybettiğidir. Buna rağmen İslam ülkelerinde kölelik devam ettirilmiş, yasaklanması ancak Batı ülkelerindeki yasaklanma süreci içinde yapılabilmektedir. Batı'da ilk olarak 1789 ihtilalinden sonra Fransa'da, 1807 yılında İngiltere'de, 1864'ten sonra ABD'de yasaklanmıştır; Avrupa genelinde bütünüyle tasfiyesi ise, on dokuzuncu asrın sonlarına kadar sürmüş, nihayet 1950 yılında düzenlenen Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve tamamlayıcı protokollerinde “köle halinde bulundurulmama” hakkı yer almıştır. Ona paralel olarak, İslam ülkelerindeki yasaklanma süreci ise şöyle işlemiştir: Osmanlı'da 1847'de İstanbul köle pazarı kapatılmış, 1857'de Hicaz bölgesi haricindeki zenci köle ticareti, 1909'da genellikle Kafkasya kökenli olan beyaz köle ticareti yasaklanmıştır, İran'da köleliğin yasaklanması 1906 anayasasıyla, diğer İslam ülkelerinde ise yirminci asrın ortalarına kadar tamamlanmıştır (Aydın ve Hamîdullah, t.y.: 245-246). İlk İslam devleti müddetince makul sebeplerden dolayı köleliğin kaldırılmamış olduğu anlaşılmaktaysa da, bütün dinî teşviklere rağmen, şartlar müsait olduğunda da istisnalar bir yana fertler tarafından sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda zekât ve cizyeden birincisinin “farz”, hem birincisinin hem de ikincisinin “vergi” statüsünde devletçe uygulanmasındaki güçlü etki daha iyi anlaşılmaktadır. Bunun yapılabilmesinin en önemli dayanağı ise fakirin lehine olan “hak” anlayışıdır.

Yukarıda anlatılanlar topluca değerlendirildiğinde, İslam'da servetleri eşitlemek anlamında değil ama hem zenginden ekonomik güç transfer etmek suretiyle fakirin hem de piyasada ticarî müteşebbisin ve gücü çok kısıtlı olan tüketicinin menfaatlerini birlikte gözetmek anlamında “eşitlikçi” diye nitelendirilebilecek bir anlayışın olduğu söylenebilir. Nitekim Osmanlı'da Batılılaşma uygulamaları başlayıncaya kadar İslam toplumunda ekonomik eşitsizlik anlayışı olmadığını söyleyen Bernard Lewis (2009: 77), “başta gelen sıkıntılar arasında toplumsal ve ekonomik sıkıntılar yoktu” demekle, ardından da “zenginle yoksulun arasındaki uçurum bir ölçüde toplumun yekvücut hâlindeki yapısı ve İslamiyet'in ahlak ve yardımseverlik geleneği sayesinde hâlâ kapatılabiliyordu” diye ilave etmektedir. Lewis, bu doğru tespitin yanı sıra o uçurumun kapatılmasının ekonominin fazla gelişmediği zamanlarda gerçekleştiği şeklindeki doğru bir tespitte daha bulunmaktadır. Bunun sebeplerini, İslam'ın ekonomi alanındaki hükümlerinin zamanla değişen şartlara uyarlanması mümkün olup olmadığında ve

zamanla doğan bambaşka şartlara uygun yepyeni müesseseler kurulup kurulamadığında aramalıdır.

Hallâf (1973: 177), Kur'an-ı Kerim'in iktisadî hükümlerle temel ilkelerde nadiren tafsilata girdiğini, bunun da, "her asırdaki yönetimi elinde bulunduranlar"a, kanun yaparken ihtiyaçlarını giderecek tafsilatı düzenleme imkânı verdiğini söylemektedir. Zaten Mecelle'nin 39. maddesinde zaman değiştikçe hükümlerin değişmesi "inkâr olunamaz" (Berki, 1979: 22) denmesi de, tafsilatının dönemin şartlarına göre yönetime bırakılmış olduğu hükümler içindir. Zekât gibi "nisap" (yeterli miktar) tafsilatı belirlenmiş (Molla Husrev, 1979: 308-334) olan sosyal sorumluluklu ödemelerde ise daha fazlasını vermek iyidir. Çünkü bizzat Hz. Muhammed, yukarıda nakledilen hadislerinden birinde, "Zekâtını ödeyen, üzerinde bulunan (fakirin) hakkını ödemiş olur, fazla vermek efdaldır" demiştir. Hayreddin Karaman (1978: 117-118), sosyal sigorta hakkının dayanaklarını sayarken, bu "fazla" teriminin neye tekabül ettiğini gösteren bir hadisi nakletmektedir ki onda, "Kimde fazla bir binek varsa onu bineği olmayana versin, kimde fazla yiyecek varsa onu yiyeyeceği (azığı) olmayana versin" demektedir. Bu hadisin ilk rivayetçisinin, "Hz. Peygamber malın birçok nevini böylece sıraladı, öyle ki fazlada hiçbirimizin hakkı olmadığını gördük" dediği de Karaman'ın naklettikleri arasındadır. Bu sayılan, varlıklı şahısların yükümlülüğündedir. "Ben mü'minlere kendilerinden daha yakınım" diye gerekçe göstererek vefat eden birinin ardında borcu veya arkasında kalan çoluk çocuğuna yetecek malı olmazsa onun yakını olarak kendisine gelinmesini tembihleyen hadisin ise, "ümmeti temsilen devletin" vazifesini gösterdiğini söyleyen Karaman, sosyal sigorta hakkının nasıl kullanıldığından da bahsetmektedir. Devletin işsiz vatandaş kalmaması için tedbirler alması, varlıklıların zekâtı aksatmamalarını sağlaması, fakirlerin ihtiyacını karşılayabilecek düzeyde zekât toplanmazsa o ihtiyaçları devlet bütçesinden karşılaması, devlet imkânları da yetmezse ve zekât dışında bir "farz-ı kifaye" olarak bir kısım zengin de ihtiyaçları karşılamazsa zenginleri mecbur tutması, Karaman'ın bahsettiği sosyal sigorta hakkının kullanılma yöntemleridir. Bütün bunlar, gelişmemiş ekonomilerde başarıyla uygulanabilmiş ve genellikle de Lewis'in ve Selik'in dediği gibi olumlu neticeler vermiş imkânlardır.

Modern dönemdeki gelişmiş kapitalist ekonomi şartlarında ise çok köklü değişiklikler yaşanmış, bunlarla İslamî iktisat anlayışı arasında ciddi problemler doğmuştur. Karaman'ın (2009: 674-680) bir sınıflandırmaya tabi tutarak saydığı değişik şartlar

arasında, özellikle “İktisat, maliye ve iş hayatındaki gelişmeler”, bu tez çalışmasının konusuyla alakalıdır. Devlet gelirinin giderlerini karşılayamaması yüzünden gücü olanlardan yeni vergiler alınması; ödeme aracı olarak gümüş ile malın tedavülünden çıkması, altının bu fonksiyonunun azalması, bunların yerini kâğıt paranın alması; yeni para sistemiyle enflasyon olayının gelmesi ve “borçların ödenmesinde sayı yerine değerın muteber olması”; bilhassa sanayide büyük sermayelere ihtiyaç duyulmasıyla büyük şirketler oluşması ve sermaye oluşması için faiz dışında yeni tasarrufu teşvik vasıtalarının bulunması; binlerce işçinin çalıştığı firmalarda toplu sözleşme, emeklilik, kıdem tazminatı, sendika, grev, lokavt gibi müesseselerin çıkması Karaman’ın saydığı yeni gelişmelerdir ve bildirdiğine göre, gerek Türkiye’de gerekse başka ülkelerdeki bazı uzman Müslüman şahıs ve kurumlar bu meselelerle ilgili çalışmalar yapmakta ve İslamiyetle bağdaşmaz gördüklerinin yerine bağdaşabilir alternatifler üretmeye çalışmaktadırlar. Karaman’ın saydıklarına ilave olarak emtianın üretimi, uluslararası nakliyesi ve alıcıya teslimi sürecinde doğal afet, çürüme, kaza veya başka sebeplerden dolayı zarar görmesi hâlinde, bir kurumun (sigorta) önceden yapılan özel anlaşmayla belirlenip aldığı bir bedel karşılığında, zararın tamamını veya bir kısmını üstlenmesi de vardır. İşte bunlar, İslam dünyasının Batı’da gelişmiş kapitalist ekonomiyle tanıştığında hazırlıksız olduğu söylenebilecek konulardı. Bu hazırlıksızlığın sebebi, Ortadoğu’daki Müslümanların büyük çoğunluğunu bünyesinde bulunduran Osmanlı’nın sanayi devriminin getirdiği gelişmiş ekonomiyle, dolayısıyla da ekonomi biliminin ve işletmeciliğin karmaşık yönetimleriyle adım adım değil aniden tanışması olabilir. O ekonomiyle tanışması, “1.3.5.2. Bastiat’ın Osmanlı Devletini Etkilediği İddiası ve Siyasî Tarih” başlığı altında anlatıldığı gibi ancak Mısır valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa’nın isyanına karşı Avrupa ile büyük çapta yakınlaşma ihtiyacı duymasıyla olmuştur. O zaman da ticaretteki ilk resmî muhatabının kapitalizmde en ileri uygulamaları yapan İngiltere olması, karşılaşılan problemi daha da büyütmüş olabilir. Elbette ki, belirtilen modern kapitalist uygulamaların hepsi o zamanki İngiltere’de tam anlamıyla oturmuş olmayabilir ama müteakip dönemlerdeki her bir yenilik de uluslararası ticaretin işlerliği açısından kendiliğinden mecburilik değeri kazanmış ve hatta iç piyasaya da etki yapmıştır. Bu alanlardaki çalışmaları ve değerlendirmeleri uzmanlarının inisiyatifine bırakıp, liberalizmde adalet açısından hâlâ felsefî düzeyde tartışılan meselelere dönmek bu tezin konusu gereğidir.

Lewis ve Selik'te, İslam toplumunda zenginle fakir arasındaki uçurumun kapatılabildiği şeklindeki müşterek tespitin, yukarıda verilen ayet, hadis, içtihat ve açıklamalara bakıldığında, Taylor'ın bahsettiği Hristiyan ahlakındaki sırf yardımseverce paylaşımdan çok daha güçlü bir sebebe dayandığı anlaşılmaktadır ki, o da zenginden fakire verilenin tabii bir "hak" olduğudur. Barthold ve Rawls'un bahsettiği İslam devletindeki dinî, etnik ve kültürel farklılıklardan kaynaklanan çeşitlilik de gayrimüslimlere ait tabii bir "hak"tan dolayıcıdır. Fakat denenmiş ve faydalı olduğu tespit edilmiş de olsa bu iki hak, neticede İslam dininin hükümlerince tanınmıştır. Bu hakların İslamdışı toplum ve sistemlere de seküler bir anlayışla teklif edilip edilemeyeceği üzerinde düşünülmesi gereken bir mesele olmalıdır. Böyle bir değerlendirme ve teklif, "Sonuç ve Öneriler" bölümünde, aşırı sekülerizm ile kapitalizmin doğurduğu sosyo-ekonomik problemlerin yirmi birinci asrın başlarında ulaştığı seviye sergilendikten sonra yapılacaktır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu bölümde, öncelikle çalışmanın başından beri tanıtılan liberal görüşlere dayalı uygulamalardan biriken problemlerin, yirmi birinci asrın ilk yıllarındaki sosyo-ekonomik ve felsefî durumu tespit edilerek bazı ilave açıklamalar yapılacaktır. Sonra da “Giriş” bölümündeki “Çalışmanın Amacı” başlığı altında belirtilen maksatlara uygun olarak zenginlik-fakirlik, hayırseverlik-hak, sekülerlik-dinîlik, demokrasi, serbest piyasa ve güvenliği, gibi meselelerdeki güç ve adalet probleminin çözümüne katkıda bulunmak üzere, gerekçelerini belirterek bazı tekliflerde bulunulacaktır.

Giriş bölümünde “Çalışmanın Konusu ve Temel Kavramları” başlığı altında antik dönemdeki adalet tartışmaları, birinci bölümde ise klasik dönem liberalizmi ile diğer ideolojilerin adalet anlayışlarına farklılık ve benzerlikleriyle birlikte yer verilmiş, böylece genel olarak siyaset felsefesinde problemin gittikçe karmaşık hâle geldiği gösterilmişti. Ayrıca yine birinci bölümde liberalizmin içinde neo-klasik liberallerce “sosyalist” diye nitelendirilip dışlanan görüşlere rastlandığı, ikinci bölümde ise liberalizmdeki o ayrışmanın, tasnifte ve isimlendirmede çok zorluk çıkaracak kadar çeşitlendiği gösterilmişti.

Liberalizmdeki Hürriyetçiliğin Bilhassa Piyasa ve Mülkiyetle İlgili Oluşu

Liberalizm denildiğinde, hangi kültürel seviyede olursa olsun genellikle insanların aklına ilk gelen özellik, hürriyetçiliktir. Bu tez çalışmasının “Giriş” bölümünde belirtilen amaçlarda gösterilen bir hedef de liberalizmdeki hürriyet talebinin hakikatte sadece ekonomi alanında olduğunu, diğer alanlarda ise bizzat liberallerin bile kısıtlayıcı olduğunu göstermekti. Bütünüyle metnin içindeki filozofların görüşleri ele alınırken, gerekli görülen eleştirilerin yapılmış olması bir yana, bu çalışma sırasında, liberalizmdeki hürriyetçi olan-olmayan argümanların piyasalar hakkında olduğunu, dünya çapında ünlü siyaset felsefecilerinden biri olan Norman Barry’nin de ifade ettiği görüldüğü için, konuyu burada biraz daha açmak uygun olacaktır. Bu açışın sebebi, Barry’nin “2.3.2. Nozick: ‘Kapitalizmin Açığını Kapatın’ Liberteryen Filozof” başlığı altında verilen açıklamalarında, piyasa haricindeki alanlara liberallerin yaptığı kısıtlayıcı müdahaleleri dikkate almadığıdır. Mesela, İngiliz ahlak felsefecilerinden Richard Mervyn Hare’in evrenselleşemeyecek ahlaka, Nazilerin Yahudi soykırımını örnek verdiğini bildirmektedir (Barry, 2012: 202-204). Ele aldığı bu örnek, kendisinin de belirttiği gibi

liberalizmde değil Nazizm'dedir. Böylece sanki liberalizmde de evrenselleşemeyecek anlayışlar olmamış gibi bir intiba bırakmaktadır. Şu da var ki, Barry demokrasi bahsini işlerken “liberal demokrasi teorisyenleri de çok kere bazı grupları dışlamış veya bazılarını diğerlerine göre özel ağırlık vermişlerdir” demektedir; birer cümle ile kadınlara oy hakkının geç verildiğini ve John Stuart Mill'in eğitimlilere fazla oy hakkı verilmesini savunduğunu hatırlatmaktadır. Ancak bunları hatırlatırken, “Bütün demokrasiler katılım için bazı şartlar koyarlar ama bunların neler olması gerektiği üzerinde evrensel bir anlaşma yoktur” demek suretiyle liberalizmi mazur göstermektedir (Barry, 2012: 482). Hâlbuki liberalizmin demokrasi ve haklar konusundaki yanlış tutumu, piyasaya hiçbir müdahaleyi kabullenmezken, hem teorisyen olarak liberal filozofların hem de müdahil olarak liberal devlet yöneticilerinin, piyasa haricindeki sosyal hayatta da müdahaleci olarak nerdeyse el atmadığı bir alan bırakmamasıdır.

Bu tez çalışmasının ilgili bölümlerinde görüldüğü ve mümkün olduğunca eleştirildiği gibi klasik liberal filozoflar, daha başlangıçtaki Locke'tan itibaren bireylerin bir topluma katılmalarındaki en önemli maksadın “mülkiyetlerinin barış ve güvenlik içinde kullanımı” olduğunu ileri sürerek, devletin de o alanı serbest bırakıp sadece güvenliğini sağlamakla mükellef olmasını istemişlerdir. Kendileri ise, piyasa dışından da evrenin düzeniyle ilgili tasavvurlarına dayandırarak, dine ve genel-geçer ahlaka serbestlik tanınıp tanınmayacağı, tanınacaksa nasıl bir din ve ahlak anlayışına itibar edileceği, eğitimin paralı mı parasız mı olacağı, demokrasinin gerekip gerekmediği, olacaksa kadınların, tahsilsizlerin ve mülkiyet sahibi olmayanların oy kullanıp kullanamayacağı gibi nerdeyse her konuya müdahil olmuş ve genellikle güçsüz kesimlerin aleyhinde tutumlar takınmışlardır. John Stuart Mill örneğindeki “çeşitlilik, paylaşımcılık, bireysel değil toplumsal mutluluk ve kadın hakları” gibi meselelerde kısmen güçsüzler lehine tutum takınanların ise, çok önceden beri yönetilenlerden gelen kitlesel mücadeleli taleplerden etkilendiği, “1.3.6. Mill'den Çeşitlilik Temelli Adalet” başlığı altında anlatılmıştı. Üstelik bu tutumları, tamamen tarihe karışmış da değildir.

Liberal Anlayışa Rağmen Kazanılan Fakat Hâlen Tartışılan Demokratik Haklar ve Dinî Hürriyetler

Başlıca liberal ülkelerde kadınların seçme-seçilme hakkı kazanmalarının kronolojik sıralaması şöyledir: Danimarka'da seçme 1915, Kanada'da seçme 1917-seçilme 1920,

Almanya’da seçme-seçilme 1918, İngiltere’de bazı özel durumlarda seçme 1918-tam olarak ise 1920, ABD’de seçme 1920, Fransa’da seçme-seçilme 1944’te tanınabilmiştir (Wikipedia, t.y.a). Uluslararası alanda ise, BM’de düzenlenen 1952 tarihli “Kadınların Siyasî Hakları Üzerine Sözleşme” ile seçme-seçilme, 1967 tarihli “Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Kaldırılması Bildirgesi” ve 1979 tarihli “Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Kaldırılması Sözleşmesi” ile her türlü ayrımcılığı kaldırma kabul edilmişse de, ismi son zikredilen sözleşme ancak 1981 yılında yürürlüğe girmiştir (Kalabalık, 2004: 48). Bu tarihlere dikkat edildiğinde, liberalizmin başlamış olduğu kabul edilen on yedinci asırdan yirminci asrın sonlarına gelinceye kadarki süreçte, beşiği durumundaki İngiltere’de ve çok geliştiği kabul edilen ABD’de bile kadınların uzun süre mücadele vermiş ve bugünkü haklarını kademe kademe kazanmış olduğu görülmektedir.

Demokrasi konusunda yukarıda verilen kazanılmış kadın haklarına ilaveten bu tez çalışması boyunca verilen filozofların görüşleri de hatırlanırsa, liberalizmin demokrasi için kendisinden beklendiği kadar istekli olmadığı anlaşılabacaktır. “1.3.2. Hume’dan Newton Fiziği Temelli Adalet” başlığı altında, çok partili sistemin, insanlar arasında husumet çıkarıp devleti tahrip etmeye kadar götüreceği; “1.3.7. Spencer’dan Evrim Temelli ‘Bırakınız Yapsınlar’cı Adalet” başlığı altında, çoğunluğun “ticarete yönelik müdahalelerin zararlarını” anlamadığı, siyasilerin ise, sırf oy toplamak için halkın büyük çoğunluğunun “gönlünü çecek” vaat ve icraatlarda bulunduğu; “2.2.2.2. Friedman’dan Bütün Hürriyetleri Sağlayan Kapitalist Adalet” başlığı altında, demokrasilerde piyasa özgürlüğünün engellenme ihtimali olduğu, öyle bir durumda kapitalistler için ekonomik güç hâlinde hür olarak yaşayabildikleri faşizm, Nazizm, mutlak monarşizm gibi totaliter sistemlerin daha cazip olduğu; “2.2.3.5. Hayek’in Adaletinde Kısıtlı ve Bedelli Demokrasi” başlığı altında, demokraside sayıca az olanların hürriyetlerini çoğunluğun engellemesi ihtimali olduğu, serbest piyasayı savunan liberallerin bu durumu kabullenemeyeceği gibi gerekçelerle demokrasiye tam muhalif ya da büyük ölçüde soğuk tutumlar takınıldığı görülmektedir.

Piyasa harici diğer genel konulardaki haklar da aynı şekilde mücadelelerle yeterli-yetersiz ölçüde kazanılabilmektedir. Mesela liberal ülkelerde tanınan dinî inanç ve o inanca uygun yaşayış-giyim-kuşam hürriyeti de verilen mücadeleler sayesinde. O haklar, piyasa dışına cüretkârca müdahale eden hem liberal filozoflara hem de liberal devletlere karşı mücadele verilerek kazanılabilmektedir. Bu hakların birçoğu, liberal devletler ile

vatandaşları arasında hâlâ tartışma konusudur. Liberal filozofların görüşlerine ve ABD’de din hürriyetine ayrılan kısımlarda onların din karşısındaki tutumları açıklanmıştı. Bu gibi düşünce ve uygulamaları göstermiş olmakla, bu tezin “Giriş” bölümünde belirtilen, “liberallerin ‘hürriyetçi’ olma iddiasının sadece ekonomi alanında ve büyük sermayedarlar lehine olup, sosyo-politik hayatın diğer alanlarında ise din ve ahlak konuları dâhil hemen hemen her konuya müdahil oldukları, nerdeyse hepsinin demokrasiyi kısıtlayıcı bir yaklaşımda olduğu ve hatta bazılarının demokrasiyi gerekli görmediği, toplumu ise yok kabul ettiği de örneklerle anlatılacaktır” şeklinde ifade edilen maksat da yerine getirilmiş olmaktadır.

Filozof görüşlerine bakıldığında, klasik ve neo-klasik liberallere kıyasla John Stuart Mill, Karl Popper ve John Rawls gibi sosyal liberal kategoridekilerin, demokratik haklara ve dinî hürriyetlere daha fazla itibar ettikleri görülmektedir.

Liberal Anlayışa Rağmen Kazanılan Fakat Hâlen Tartışılan Ekonomik Haklar

Piyasalarda da aynı şekilde ücretlilerle tüketicilerin kapitalizme karşı mücadeleleri sayesinde birçok hak alınabilmiştir. İşçi mesai saatlerinin günde on iki saatten sekiz saate düşürülmesi, ücretlerinin yükseltilmesi, yıllık ücretli izin, sağlık ve emeklilik gibi sosyal güvenlik haklarının ancak grevler, yürüyüşler ve bazen de çatışmalarla, tutuklanmalarla, hatta bazıları idamla sonuçlanan yargılanmalarla alındığı bu tezdeki ilgili kısımlarda kısaca anlatıldığı için burada tekrarlamaya lüzum görülmemiştir. Fakat liberalizmin bütün tarihi boyunca ezilenlerin ancak bu şekilde kitlesel güç kullanarak hak elde etmelerine rağmen, neo-klasik liberal yazarların hâlâ kapitalizmi savunmaları çok ilginçtir. Bu durum, iki ünlü zenginin anti-kapitalist demeçler vermesine karşı itiraz edilmesinde de görülmüştür. Demeçlerine itiraz edilen işadamlarından birinin dünyanın en büyük zenginlerinden Bill Gates, diğerinin ise Türkiye’nin en büyük zenginlerinden Ali Koç olması, her zenginin kapitalist zihniyette olmadığına da örneğidir. Aslında neo-klasik liberallerin sürekli olarak itirazını celbeden o fikirler, insanların büyük çoğunluğunun görüşü ise de, doğrudan doğruya zengin işadamlarınca dile getirilmiş olmasından dolayı da bilhassa ve tekraren itiraza layık bulunmuş olmalıdır.

Prof. Dr. Birol Kovancılar (2015), Bill Gates’in ilk defa 2008 yılındaki Dünya Ekonomik Forum’unda kullandığı “ve sonraki yıllarda her fırsatta” tekrarladığı ünlü “I hate capitalism” (kapitalizmden nefret ediyorum) sözünü başlık olarak kullandığı köşe

yazısında, Gates’inkinden ayrıca Ali Koç’un Antalya’da düzenlenen B20 isimli iş dünyası zirvesinde kullandığı “Eşitsizliğin ortadan kalkması için kapitalizmin ortadan kalkması gerekir” sözünü de konu edinip her ikisini de eleştirmiştir. Yazarın o vesile ile itirazı, “dünyadaki savaşların, küresel felaketlerin, zulmün, açlığın, ölümlerin, sıcak havaların, soğuk havaların bir anlamda tüm kötülüklerin anası” diye kapitalizmin gösterilmesine karşı olmuş; o minvalde, “Pekâlâ son 100 yılda hayat standardımızın daha evvel görülmedik düzeylere yükselmesinin ardında hangi ekonomik sistem var?” diye sorarak kapitalizmi savunmuştur.

Kovancılar’ın bu itirazında iki bakımdan yanlışlık olduğu söylenebilir ki bunlardan biri, bu işadamları sanki ekonomide devletçi bir anlayıştalmış da sermayedar müteşebbislerin ortadan kalkmasını istemişler intibai verebilecek şekilde konuyu ele alması; diğeri ise “son 100 yılda hayat standardımızın” yükselmesini kapitalizme bağlamasıdır. Birinci yanlış tamamen geçersiz kılmak için, tez boyunca yer verilebildiği kadarıyla Mill, Popper, Rawls, ve Sandel gibi sosyal liberallerin de kapitalizme karşı tedbirler düşünüyor olduklarını ama asla totaliter devletçi olmadıklarını bilmek yeterlidir. İkinci yanlış olan, son yüzyılı hesaba katarak kapitalizmin hayat standardımızı yükselttiğinden bahsetmesi ise, biraz teferruatlı bir izah gerektirmektedir. Yazısının tarihi 2015 yılı içinde olduğuna göre yazar, 1915 öncesi dönemdeki kapitalizmde yaşanan hayat standartlarının insanların geneli için en azından tatminsizliğini kabul etmiş olmaktadır. Şayet gerçekten de bunu kabulleniyor ise o zamana kadarki kapitalizme karşı verilen mücadeleleri isabetli buluyor demektir. O hâlde “1.7.3. Liberalizmin Tarihe Karışma İhtimali ve Kurtarma Fikrinin Doğuşu” başlığı altında anlatılmış olan on dokuzuncu asrın sonlarında Batı’daki kitlesel yönelimlerin sosyalizme doğru olduğunu bir kenara bırakıp, “son yüzyıl” kıstasına uygun gelişmelere bakmalıdır ki, bu bakışla da durum kapitalizmin aleyhine görünmektedir.

Zeynel Dinler’in (2012: 327) dediği gibi, “klasik görüşlerin revaçta olduğu” 1929 yılına kadarki dönemde liberalizmde yaşanan krizler, neo-klasik liberallerce “denge durumundan geçici sapmalar” diye kabulleniliyordu fakat “o krizlerin giderek kronikleşmesi” ile 1929’da yaşanan ve bütün dünyayı sıkıntıya sokan “Büyük Ekonomik Kriz”, o zamana kadarki liberal görüşlerin krizleri aşmaya kâfi gelmediğini meydana çıkarmıştı.

O vahim durumda işsizlik ve emeğe düşük maaş uygulamasına karşı geliştirdiği teorisiyle Keynes, “kapitalizmi tehlikelerden korumak” adına klasik iktisatta çok önemli bir revizyon yapmıştı ki, onun yeterli sayılabilecek anlatımına “1.7.2.2. Keynes’in Teorisi: Liberalizme Müdahalecilik Ekleme” başlığı altında yer verilmiş ve İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra liberal devletlerin, ekonomiye gereğince müdahale etmeye başladıkları ifade edilmişti. Piyasaya müdahaleci nitelikteki o liberal teorinin “Batılı hükümetler ve kapitalist devletlerde” ne derece siyasî kabul gördüğünü anlamak için burada ilave edilecek husus, 1945 yılında kurulan BM’nin devletler üstü bir hukuk metninde de maddeleştirilmiş olduğudur (Freeman, 2015: 171). 1948 tarihli BM (2003: 275-276) “İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi”nin 22, 23, 24, 25 ve 26. maddelerinde sayılan ekonomik, sosyal ve kültürel haklar içinde parasız eğitim, “eşit işe eşit ücret”, çalışanlara ve ailelerine “insanlık haysiyetine uygun bir yaşayış sağlayan... âdil ve elverişli bir ücret”, sendikalaşma, ücretli tatil, tıbbî bakım, işsizlik, hastalık, dulluk ve ihtiyarlık hâllerinde güvenlik yer almıştır. Sayılan bu haklar hâlen geçerli ise de İngiliz siyaset bilimci Michael Freeman’ın (2015: 171-172) belirttiğine göre 1970’lerde görünen “stagflasyon” üzerine “refah devletinin sürdürülebileceği şüpheli hâle geldi” ve Keynesci uygulamalar yerine Milton Friedman’ın görüşleri rağbet görmeye başladı. Bu görüşlerin en ciddi etkisine giren ülkeler, 1981-1989 yılları arasındaki Ronald Regan başkanlığı döneminden itibaren ABD, 1979-1990 yılları arasındaki Margaret Thatcher başbakanlığı döneminden itibaren de İngiltere oldu. Friedman’ın uygulamaya konulan görüşleri ile Keynesyenizmdeki “tam istihdam” hedefinin yerini “enflasyonun kontrol edilmesi”, “kapitalizmin istikrarsızlığı” meselesinin yerini ise “büyüyen küresel pazarda ekonominin rekabet edilebilirliğini iyileştirme meselesi” aldı. Yüksek gelirlilerden alınan vergi oranlarının düşürülmesi, sendikaların gücünün zayıflatılması ve İngiltere’de yoksullar için yapılan harcamaların kesilmesi bu minvalde yapılan uygulamalardır. Bu açıklamalardaki “stagflasyon” kavramı ile “küresel pazarda ekonominin rekabet edebilirliği” ifadeleri dikkat çekicidir.

“Bir ekonomide durgunluk ve enflasyonun birlikte görülmesine stagflasyon” denildiğini belirten iktisatçı yazar Yüksel Bilgili’nin (2014: 116) açıklamalarına göre, 1970’lerde gündeme gelen bu durumun sebebi, o yıllarda yaşanan petrol krizidir. Petrol rezervlerinde görülen azalma, fiyatlarının artmasına, o artışın da sanayide maliyetlerin artmasına dolayısıyla “arz şoku”na, o da arzın ve fiyatların artmasına, o da istihdam ile gelir

düzeşinin düşmesine yol açmış; böylece işsizlik ve enflasyon birlikte görölmüşdür. Bu açıklamalara göre problem, Keynesyen politikadan değil petrol piyasasındaki sürpriz bir küresel olumsuzluktan kaynaklanmıştır ki, 1946 yılında ölmüş olan Keynes'in 1970'lerde doğan bu problemi tahmin bile edememiş olması tabiidir. İktisatçı akademisyenler Yıldırım ve Özer'in (2013: 8) bildirdiklerine göre en önemlisi Friedman olmak üzere bazı önemli iktisatçılar, stagflasyonun sorumluluğunu devlet politikalarının üzerine atarak bir "karşı devrim" aktivitesi ile Keynesciliğin antitezi olarak "monetarizm (parasalcılık)" adıyla bir doktrin ortaya koydular. Bu doktrinle müdahale edilmez de tam serbest bırakılırsa ekonominin kendi kendisini düzelteceğini savundular. 1981 ile 1989 yılları arasında ABD başkanlığını yapmış olan Regan döneminde uygulanmaya başlayan bu doktrin, monetaristlerin övdüğü kadar başarılı olamadı. Freeman'ın (2015: 174) bildirdiğine göre de o neoliberal uygulamalar, "1997 Doğu Asya malî krizinde ve 2008 Batı malî krizinde korkunç bir istikrarsızlığa neden olmuştur". Bu durumu haklı olarak çok şaşırtıcı bulan Michael Mann (ve Hall, 2014: 29), "Neoliberalizmin doğurduğu finansal krizlerin –kısa süreli Keynesci çözümlerden sonra– daha fazla neoliberalizme dönüşmesini görmek gerçekten tuhaf" demekle yetinmektedir. 1945'te uygulamaya konuluşundan itibaren yirmi beş yıl boyunca başarılı olmuş, hatta o süreçte 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ndeki ekonomik kararlara kaynaklık etmiş olan o temelde çözüm yolları aramak yerine, uygulamaya Milton Friedman'ın görüşlerinin konmasını, gerçekten de "tuhaf" diye nitelendirmek doğru görünmektedir. Bir neo-klasik liberal olan Friedman'ın fakirlere yardım için yasal düzenlemeler yapmaya karşı olduğunu, fakirlerin kendi kaderlerini özgürce kendileri belirlediği şeklindeki görüşlerini ise okuyucu, "2.2.2. Friedman: Fikirlerinden Liberal Marş Bestelenen Düşünür" başlığı altındaki anlatılanlardan hatırlayacaktır.

IMF'nin ücretliler aleyhine bazı kemer sıkmacı uygulamaları ve Dünya Ticaret Örgütü'nün tüketicilerin aleyhine aldığı bazı hür piyasacı kararların uygulanmasından görölen zararlar üzerine (Falk, 2005: 113-115), 1999 yılında Fransa'da (Bové ve Luneau, 2006: 176-201), aynı yıl İngiltere'de ve en büyüğü ABD'nin Seattle şehrinde, 2000 yılında Washington, Prag ve Davos'ta, 2001 yılında Quabec'teki örnekleriyle zaman zaman çatışmalı ve tutuklamalı geçen anti-kapitalist protestolar (BBC, 2001), 2011 ve 2012 yıllarında başta ABD olmak üzere çeşitli ölkelerde yapılan "Wall Street'i İşgal Et" isimli gösteriler (Wikipedia, t.y.b), bu gösterilerin küresel etkisiyle BM Genel Sekreteri Ban Ki

Moon'un 2011 yılındaki G-20 toplantısında, "Genel olarak iş dünyası ya da kendi ekonomik meselelerimize odaklanmak, çok ciddi boyuttaki uluslararası krize yanıt vermiyor. Wall Street'ten başlayarak dünyanın her yerinde gördüğünüz gibi insanlar hayal kırıklıklarını gösteriyor ve dünyanın her yerine çok açık ve kesin bir mesaj vermeye çalışıyor" demesi (Timeturk, 2011), yirminci asrın sonlarıyla yirmi birinci asrın başlarında yaşanan "serbest piyasa" gerçekleridir.

Yirmi birinci asrın başlarında yapılan ekonomik ve sosyal araştırmalar, en ileri düzeyde ekonomiye ve liberal düzene sahip ülkelerden ABD ve İngiltere için bile çok vahim sonuçları bildirmektedir. Sosyolog Zygmunt Bauman'ın (2014: 13-16) çoğu resmî olmak üzere ciddi kaynaklardan derleyip aktardığına göre, ABD'de 2007 yılındaki milyarder sayısı yirmi beş yıl öncekinin 40 katına çıkmış; en zengin 400 Amerikalının toplam varlığı 169 milyar dolardan 1.500 milyar dolara yükselmiştir. 2007 sonrasındaki ekonomik krizde de zenginler zarar değil kâr etmiş ama dar gelirliler daha kötü duruma düşmüşlerdir. ABD'deki bütün milyarderlerin 2007'deki toplam varlıkları 3.500 milyar dolarken 2010'da 4.500 milyar dolara çıkmıştır. ABD'deki milyarder sayısı ise, 2011 yılında "tarihî bir rekora imza atarak 1.210'a" yükselmiştir. İngiltere'de yaşayan "En Zengin 200 Kişi" listesine girebilmek için 1990'da 50.000.000 pound sahibi olmak gerekirken, 2008 yılının hemen öncesinde bu meblağ yaklaşık dokuz kat artarak 430.000.000 pounda çıkmıştır. Böylece tüm dünyadaki en zengin 1.000 kişinin toplam mal varlığı, en fakir durumdaki 2,5 milyar kişinin neredeyse iki katını bulmuştur. 1998 yılındaki dünya nüfusunun %20'si dünya çapındaki üretimin %86'sını tüketirken, en fakir %20'nin ise üretimin sadece %1,3'ünü tükettiği belgelenmiştir. Bauman'ın bu kitabının ilk defa yayımlandığı yıl olan 2013'teki durum daha da vahimleşmiş en zengin %20'nin tüketimi, üretim miktarının %90'ına ulaşmış, en fakir %20'ninki ise %1'e gerilemiştir. Yazar, ayrıca kalkınmış ülkelerdeki işverenlerin gelişmekte olan ülkelere karın tokluğuna çalışacak insanlar olduğunu keşfettikçe, yatırımlarını oralara kaydardıklarını, bunun da kendi ülkelerindeki çalışanların tavizkâr bir tutum takınmalarına yol açtığını, böylece kendi ülkelerindeki eşitsizliğin daha da arttığını; aynı durumun yatırım için seçilen ülkelere de iş bulanlarla bulamayanlar arasında bir eşitsizliğe yol açtığını, her iki tarafta da "savunmasız bir orta sınıf" oluştuğunu söylemekte ve şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Dünyanın hemen her yerinde eşitsizlik hızlı bir şekilde büyüyor."

Bu sonuçlar, liberal iktisatçıların hâlen devam eden çözüm arayışlarında tam serbestlikçi monetarist görüşün karşısında, “Yeni Keynesyen” ve “Reel Ekonomik Dalgalanmalar” akımlarını çıkarmıştır. Bunlardan ilki Keynesyen’in görüşlerini daha sağlamlaştırmaya çalışmakta, ikincisi ise hem monetaristleri hem de Keynesyenleri hatalı bulmakta ve şokların talepten veya politikadan değil teknolojik gelişmelerden kaynaklandığını söyleyip o yönde yoğunlaşmaktadır (Yıldırım ve Özer, 2013: 9).

Liberalizmdeki Aşırı Seküler Hassasiyetler ve Sonuçları

Tam serbest piyasayı savunanların konuyu sosyal adalet açısından incelemelerinde, birincisi “sosyal adalet” kavramının manasız olduğunu söyleyip serbest pazardaki katılımcıların özgür hareketlerini savunan, ikincisi sosyal adaletin önemini kabullenen ama hükümet politikalarında keyfi müdahaleler olacağından endişe eden, üçüncüsü sosyal adalete herhangi bir müspet veya menfi değer atfetmeden Locke’un görüşüne uyarak Tanrı tarafından dünyanın çalışkanlara verildiğini kabul eden, dördüncüsü üretim etkinliği ve özgür işletmecilikle sosyal adaletin gerçekleşeceğini ileri süren şeklinde olmak üzere en az dört akım olduğu söylenmektedir (Freeman, 2015: 177-178). Bu kategorilere dikkat edildiğinde içlerinden sadece üçüncüsünün teolojik bir izah yapıyor görünmesine rağmen o da dâhil hepsinin temelde seküler-laik izahlı olduğu fark edilmektedir. Esasen sosyal adaleti savunanlar da bu tez çalışmasındaki Popper ve Rawls’a ayrılmış kısımlarda görüldüğü gibi fikirlerine tamamen o minvalde temellendirmeler yapmaktadırlar. Bunun sebebi, Mustafa Erdoğan (1998: 183) tarafından yapılan, liberalizmin “katı bir laikçilikle” uyuşmadığı fakat laikliğin “liberalizmin zorunlu şartı olduğu” şeklindeki açıklamasından anlaşılmaktadır.

Esasen aşırılık-ılımlılık farklılaşması bir yana bu laik özelliğin, “1.6.1. Liberalizmle Diğer İdeolojilerdeki Seküler Benzerlik” başlığı altında anlatıldığı gibi, modernite döneminde doğan bütün felsefi akımlarda müşterek olduğu görülmektedir. Buna da fazla şaşırmamak gerekir, çünkü adalet meselesinde Hristiyanlığın, “dünya devleti ve Tanrı devleti” ayırımı yapması, dünya devletlerine hiçbir adalet modeli vazetmemesi ve adaleti ancak öte dünyaya ertelemesi, üstelik insanlara da devlete mutlak itaati emretmesi, adaletsizliklerden kurtuluşu ancak dindışı alanlarda aramayı gerektirmiştir.

Rasyonalizmin öne çıktığı on yedinci asırda yaratma üzerine teolojik kabullenmeler görülürse de onlar da genellikle dindışı bilimsel ve rasyonalist izahlardır. Saint Just’ın

1794 yılındaki teşhisiyle, “Aydınlanmacılar tabiatı ayrıcalıklı kılmak için tanrısallıkla uyumu paranteze alarak kavramı sekülerleştirmeyi tamamladılar. Doğanın tanrısı tarihe müdahale etmez; mutluluk, mutluluğa ulaşmak için kendi kendilerine dayanmaları gereken insanların ellerindedir” (Bauberot, 2008: 61). On sekizinci asır Aydınlanmasının “ana özelliği, laik bir dünya görüşünü kendisine tam bir bilinçle temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır”; on dokuzuncu asırda ise pozitivizm ve benzeri akımlar doğmuştur ki bunların izahı Kıta Avrupa’sında diyalektik, İngiltere’de ise evrim temelli olarak yapılmıştır (Gökberk, 1999: 221-227, 291, 409-425). Yirminci asrın değerlendirmesini ise o asrın başlarından sonlarına yakın bir zamana kadar yaşamış olan bilim ve düşünce insanlarından almak uygun olmalıdır.

Yirminci asırdaki sosyo-politik düşünce sistemlerinde hâkim olan etik değerler hakkında, 1900 ile 1980 yılları arasında yaşayan psikanalist Erich Fromm’un, 1902 ile 1970 yılları arasında yaşayan psikolog Abraham Harold Maslow’un ve 1906 ile 1975 yılları arasında yaşayan siyaset filozofu Hannah Arendt’in değerlendirmeleri önemlidir. Bu üç düşünürün müşterek özellikleri yirminci asırda yaşamışlıkları, hem çağdaş toplum ile düşünürlerini hem de geçmiş dönemlere ait tarihî ve dinî-felsefî eserleri dikkatle incelemiş olmaları, kendilerinin yazdıklarında ise sadece bir temayül ölçüsünde bile olsa herhangi bir dinî veya ideolojik inançla irtibatlandırılabilir yaklaşım bulunmaması ve nihayet sekülerizmle ilgili tespitlerinin birbirleriyle tamamen denilebilecek ölçüde uyuşmasıdır.

Fromm (1990: 20-23, 79) birtakım istatistikî araştırmalara dayanarak, modern dönemdeki Batı toplumlarında intihar ve cinayetlerin arttığı, ülkelere göre ise “Avrupa’nın en demokrat, en sakin ve en zengin ülkeleriyle, dünyanın en varlıklı ülkesi ABD”de akıl dengesizliği konusunda en ağır belirtilerin olduğu şeklindeki teşhisini koymaktadır. Bu sonuç karşısında, bütün bu kötülüklerin “insan yalnız yemek için yaşamaz sözünün doğruluğunu acı bir şekilde” ispat eder mahiyette olup olmadığı ve çağdaş medeniyetin “insanın derinliklerinde yatan” ihtiyaçları karşılayıp karşılamadığı çerçevesinde olmak üzere, “Yaşama biçimimizde ve peşinden koştuğumuz amaçlarda temelden yanlış olan bir şey mi var?” sorusunu ortaya koymaktadır. Fromm’un bu soruya cevap ararken üzerinde durduğu en önemli eksiklik “din”dir. Fromm’a göre tek ya da çok tanrılı veya totemcilik gibi maddesel tanrılı hatta Budizm gibi tanrısız da olsa akla gelebilecek her türden dinler, insanın bir düşünce sistemine olan ihtiyacını karşılarlarken “aynı zamanda onun varoluşuna ve dünyadaki yerine anlam katan bir kendini adama nesnesi

oluştururlar”. Fromm, bu gibi özellikleri sebebiyle o türden inançlara malik toplumları “sağlıklı”, modern toplumu ise “sağlıksız” diye nitelendirmektedir.

Maslow da (1996: 32-33) oldukça geniş muhtevalı tuttuğu psikolojik tespitlerinde, bir yandan “dindar liberaller”in çelişkili bulduğu durumlarına diğer yandan felsefî düşünen insanların düştüğü tatminkârlıktan uzak ruh hâllerine dikkat çekmektedir. Maslow, “kendini adama, saygı, vericilik, alçak gönüllülük, vecd” gibi değerleri zayıflamış görmekte, hele ateistlikte ve “liberal tanrıçılıkta tamamen kaybolmuş durumdadır” demektedir. Böylece çağdaş toplumda insanların takdir edebilecekleri kendilerini adayabilip uğruna ölebilecekleri ölçüde “değerlerden yoksunluk” olduğu şeklindeki teşhisini koymaktadır. Bu durumdan doğan mecburî sonucun ise, “Bu insanî değerlerin birçoğunu; neşeyi ve coşkuyu içinde barındıran her şeyi yok sayma(...), insan doğasının tek yönlü görüntüsü üzerine kendilerini temellendirme” olduğunu söylemektedir. Maslow’a göre “Herhangi bir din, liberal ya da Ortodoks olsun, tanrıcı ya da tanrıcı olmayan olsun, entelektüel, ahlaki ve güvenilir olmakla kalmamalı aynı zamanda duygusal olarak da doyum verici bir din olmalıdır”. Maslow bu arada bilimlerin de tenkidini yapmakta, “bilimdışı” diyerek “doğruyu, gerçeği ve var olan birçok şeyi dışlayan” bir bilim teorisinin kapsayıcı olamayacağını, “bu verileri de içerecek bir bilimin yeniden oluşturulmasına ve tanımlanmasına hazır olduğumuzu” düşündüğünü belirtmektedir.

Arendt’in (2014a: 149) tespitiyle liberaller, “doğru dinin de yanlış dinin de siyaset üzerindeki zararlı etkilerinden bizi ancak ‘gerçek sekülerizm’in koruyabileceği” şeklinde bir inanca sahiptirler. Arendt (2013: 453-454), “sekülerizasyon” hakkında “Kartezyen şüpheden kaçınılmaz bir biçimde zuhur eden modern inanç kaybı” demektedir, o kayıpla bireysel hayat için “yeniden tıpkı Antikite’de olduğu gibi fani hâle geldi ve dünya da Hristiyan çağda olduğundan daha az istikrarlı, daha az kalıcı, dolayısıyla daha az güvenilir oldu” teşhisini koymakta ve gelecek dünyadan eminliğini kaybeden modern insanın da bu dünyaya değil kendisine doğru “atıldığını” söylemektedir. Sonuçta sekülerizmin, modern insanı hiçbir Hristiyan “ötedünyacı”nın yapamadığı ölçüde dünyadan uzaklaştırdığını söyleyen Arendt’e göre “seküler” kavramı bugün ne anlama gelirse gelsin onu “tarihsel olarak dünyalı olmakla bağdaştırmak mümkün değildir”, çünkü insanı tamamen içe dönük duruma getirmiş, “akıldışı olduğuna hükmettiği

bedeninin anlamdan yoksun güdülerini” ile baş başa bırakmıştır ki onlar da iştıyak, arzular ve tutkulardır.

Yukarıda belirtildiği gibi üçünde de herhangi bir dine mensubiyet belirtisi görülmeyen Fromm, Maslow ve Arendt’in birbirleriyle örtüşen bu açıklamalarında dikkat edilmesi gereken husus, dinin hâkim olduğu Ortaçağ sosyo-politiğine dönmeyi tavsiye etmedikleridir. Bu izahlardan kastettikleri, sadece sekülerlik öncesi dönemde bir toplum anlayışının mevcut olduğu, toplumun birey için bireyin de toplum için az-çok bir değeri ve o değerden dolayı karşılıklı bir vazife şuuru olduğu; o dönemi tarihe gömen modern seküler ideolojilerin ise bu şekilde bir değer mütakabiliyetini sağlayamadığıdır. Hristiyanlığın bütün siyasî-hukuki yetkileri devlete tanıyıp, ilahî adaleti öbür dünyaya bırakması sebebiyle haklı olarak geçilen seküler sistemde gelişen toplumu, Fromm’un “sağlıklı” olmaktan uzak, Maslow’un “değerlerden yoksun” ve nihayet Arendt’in “hiçbir Hristiyan ‘ötedünyacı’nın yapamadığı ölçüde dünyadan uzak” saymasının sebebi budur. Bu üç düşünür her ne kadar haklı eleştirilerinde bütünüyle modern seküler dönemi hedef almışlarsa da, onların ölçüleriyle sorgulandığında ideolojiler içinde modern insan ve toplum üzerinde en büyük tahribatı yapanın liberalizm olduğunu söylemek çok uygun görünmektedir. Çünkü her ne kadar ferde özel bir önem verilmemekte ise de sosyalizmde proleteryanın, faşizmde devletin ve nasyonalizmde milletin bir parçası diye yüceltilmiş bir mensubiyet verilmesi, bir sosyal yapıyı Fromm’un ifadesiyle “kendini adama nesnesi”, Maslow’un ifadesiyle “duygusal olarak doyum verici” bulabilmesi ve böylece Arendt’in ifadesiyle insanı “tamamen içe dönük” yapmaması bakımından kısmen de olsa psikolojik ve hatta ekonomik tatmin verebilmektedir. Kapitalizm ise toplumu her bakımdan yetkisizlik anlamında yok sayması, devleti mülkiyetleri koruma dışında işe yarar tutmaması ve bireyleri birbirlerine yardımcı değil rakip gördürmesiyle insanın hayatını tamamen değersiz, dolayısıyla anlamsız duruma düşürmüştür. Nitekim Fromm’un birtakım istatistiklere dayanarak koyduğu, modern dönemdeki ABD dâhil olmak üzere Batı’nın “en demokrat, en sakin ve en zengin ülkeleri”nde intihar ve cinayetlerin arttığı şeklindeki teşhis yukarıya alınmıştı. Kapitalizm, bu yıkıcı özelliğiyle ekonomi bakımından daha az gelişmiş ülkelere de günden güne nüfuz etmektedir. Bu itibarla ideolojilere biraz daha analitik bakmak gerekmektedir.

Liberalizm ve Diğer İdeolojilerin Bugünkü Hâlleri ve Muhtemel Akıbetleri

Sekülerlikle ideolojiler meselesinde dikkat çeken bir açıklama da, hayatı yirminci asrın ortalarında (1942’de) İngiltere’de başlayıp yirmi birinci asrın bir kısmını kapsayacak şekilde ABD vatandaşı olarak devam eden bir sosyolog akademisyen olan Michael Mann’dan gelmektedir. Sosyal iktidarın “kaynaklarının ortasına” kapitalizmi yerleştiren Mann (ve Hall, 2014: 25-26), kapitalizm, nasyonalizm (ulus-devletler) ve ABD “İmparatorluğu”nun üçünü de küreselleşmiş göstermekte; kapitalizmin sınıf çatışması, ulus-devletler ve imparatorlukların ise iç ve dış savaşlar, hepsinin de “dinî olmaktan çok esasında seküler olan ideolojiler” ürettiklerini söylemektedir.

Mann’ın söylediklerine ilave edilebilecek olan şudur: Üretilen bu seküler ideolojilerden her biri, birey, sınıf, toplum ve devlet ilişkilerinde ibreyi kendi tercih ettiğine doğru kaydırıp bir denge kuramamakta; sonuçta da hiçbiri, vicdanen onaylanabilir nitelikte bir adalet sağlayamamaktadır. Bunlardan Mussolini İtalya’sı örneğiyle faşizm ve Hitler Almanya’sı örneğiyle nasyonalizm, aşırı totaliter ve savaşçı tutumlarıyla dünyayı kana bulamaktan başka bir hüner sergileyememişlerdir. Bu yüzden de faşizmin itibarı, devletin baskıcılığından yana olan zihniyettekilerin bile “faşist” etiketini kabul etmedikleri bir seviyeye kadar düşmüştür. Nasyonalizm için durum biraz daha değişiktir. Foucault’nun (2011: 163) da dediği gibi “milliyetçilik, yirminci asırda tarihsel bir kitle dinamiğinin” şartı durumuna gelmiş olup, komünizm dâhil olmak üzere devrimci hareketlerin başarıya ulaşmaları “ancak milliyetçi hareketlere bağlı oldukları ölçüde” mümkündür; bu yüzdendir ki, kendini bağımsızlık kazanma mücadelesinde gösteren milliyetçi bir hareketin yaptığı terör bile sonuçta kabul görmektedir. Foucault’nun bu dedikleri şüphesiz ki modern “ulus-devlet” modeliyle ilgili bir problemdir. Çünkü mücadele, bir etnik grubu egemen kabul eden devletin milliyetçiliği ile onun asimile etmeye çalıştığı, yönetilen durumundaki etnik grupların milliyetçiliği arasında cereyan etmektedir. Buna rağmen, hem “ulus-devlet” yerine ikame edilebilecek alternatif bir sistemin –şimdilik– olmayışından hem insanlardaki kendi etnisitelerini üstün görme temayülünden hem başta sınır ihtilaflarından dolayı komşular olmak üzere nerdeyse her bir yabancı ülkenin potansiyel düşman anlamında “dış güç” algılanmasından hem de kapitalizmin uluslararası emperyalist emellerine karşı tepki verebilmesinden dolayı her bir milliyetçilik, sahiplendiği devlete getirdiği parçalanma riskine rağmen çoklarınca iftihar edilen bir ideolojik aidiyet olarak uzun süre siyaset arenasında söz sahibi olacak görünmektedir. Coğunun, dünyada hegemonal konumdaki kapitalist güçlerce sömürme maksatlı bir

müdahaleye meşru bir gerekçe olsun diye kurulduğu yönünde çok ciddi şüpheler bulunan, İslamî temellilik iddiasındaki totaliter zihniyetli ve terör yöntemli örgütler de uzun bir süre faaliyetlerine devam edecek görünmektedir. Komünist sistemler için ise biraz daha özel bir durum söz konusudur.

ABD’li iktisatçı-hukukçu Richard Falk’ın (2005: 115-197) verdiği bilgilere göre, komünist güçlerden SSCB’nin dağılması, Çin’in ise “kapitalizme maharetle adapte olması” ile “Dünya Ticaret Örgütüne kabul” edilip, dünya pazarlarına girmesi ve “müthiş bir kapitalist büyüme oranına ulaşması gibi olgular, küresel politikada piyasa rehberliğindeki post-Marksist materyalist bir yaklaşımın tarihsel ağırlığını” doğrulamak şeklinde yorumlandı. Falk, bu arada Çin ve kapitalizm işbirliğiyle ilgili olarak 1997 ekonomik krizinden itibaren ABD’li ücretlilerin geçim sıkıntısı ve işsizlik tehlikesi altında bulundukları için ülkedeki hem sağ hem de sol görüşten sivil toplum kuruluşları uzun süre tepki gösterdiği hâlde, Kongrenin, fason imalat peşinde olan iş çevrelerinin beklentisine uygun şekilde Çin’i DTÖ’ye almaya karar verdiğini de söylemektedir. Nitekim Batılı büyük sanayi şirketlerine ait mamullerin önemli bir kısmında “*Made in China*” tescili olduğu herkesçe malumdur. Bu olguya biraz daha dikkatli bakınca, Zygmunt Bauman’ın yukarıda nakledilen kalkınmış ülkelerdeki işverenlerin geliştirmekte olan ülkelerde karın tokluğuna çalışacak insanlar olduğunu keşfettikçe, yatırımlarını oralara kaydardıkları, böylece kendi ülkelerindeki eşitsizlik daha da artarken yatırım için gidilen ülkelerde de iş bulanlarla bulamayanlar arasında bir eşitsizliğin doğduğu şeklindeki değerlendirmesinin bir örneği olduğu fark edilmektedir. O hâlde bu durum, “1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve Adalet Vaadinde Benzerlik” başlığı altında anlatılan bireyci kapitalizmden eşitlikçi komünizme geçileceği şeklindeki teorinin tam tersidir. Çünkü kapitalizm, arzuladığı ucuz emeği komünist toplumdan sağlamakla oraya da eşitsizliği götürmüş, yani kapitalizmden komünizme değil, komünizmden kapitalizme geçiş olmuştur. Yine de bu sonuç, ülke bazında Çin için ekonomik açıdan elbette ki iyi olmuştur, denilebilir. Fakat vatandaşları bazında müthiş derecede eşitsizlik doğuracak bir sistemin günden güne kökleşmesi durumunda sosyolojik açıdan yine ülke için tehlikeli olabilecektir. Çin’deki büyük ölçekli bazı gelişmeler bu tehlikeyi doğrular mahiyettedir.

Falk’tan nakledilen yukarıdaki bilgilerde, Çin’in DTÖ’ye alınmasının 1997 krizinden itibaren ABD kamuoyunda tartışıldığı yer almıştı. David Harvey’in (2005: 129-136)

anlattığına göre, eski bir Çin toprağı olan Hong Kong, 1997 yılında İngiltere yönetimince Çin'e iade edilmiş, kapitalist bir örgütlenmeye sahip olan bu bölgenin katılımından sonra Çin'in diğer bölgelerindeki işçilerde hareketlenmeler başlamış ve 1998 yılında işçi ve öğrenci gruplarının Tiananmen meydanında yaptığı gösteriler, Çin tarafından katliam yapılarak dağıtılmıştır. Bundan sonra Çin, içeride “herhangi bir kapitalist iktidar bloğu” oluşmasını önlemek için, “katı devlet yönetimi altında” yabancı yatırımcılara ve dış ticarete açılmıştır. Böylece büyük bir ekonomik güç konumuna gelen Çin'in 2001 yılında DTÖ'ye kabul edildiğini, bu durumun sanayide iş bulmayı kolaylaştırdığını ve ücretleri yükselttiğini belirten Harvey, madalyonun diğer yüzünü ise, geçim zorluğu çeken tarım kesiminden şehirlere çok yüksek sayıda göçler olduğu ve onların gelişile ücretlerin düşüş gösterdiği şeklinde ifade etmektedir. Harvey, resmî rakamlara göre, şehirlere göçen köylü sayısının 114 milyon kişi olduğunu ve “bu rakamın 2020'de 300 milyona ve sonunda 500 milyona çıkacağı” tahmin edildiğini ve bunların sömürüye açık olduğunu; kırsal kesimdeki yakınlarını ayakta tutan tek dayanağın ise bunların gönderdiği paralar olduğunu belirtmektedir. Harvey'in belirttiği en çarpıcı sonuç ise, “Bazı tahminlere göre, kent ile kır arasında mevcut reel gelir farkı dünyanın en yükseğı” durumunda; “Kırsal sektörün vahim durumu ve ürettiğı istikrarsızlık, bugün Çin hükümetinin karşısındaki en ciddi sorunlardan biri” şeklindedir. Bu bilgileri veren David Harvey, İngiltere doğumlu olup ABD üniversitelerinde görev yapmış bir akademisyen-yazardır ve sosyalist görüştedir. Çin ekonomisi konusunda önemli değerlendirmeleri olan bir başka akademisyen yazar da Hindistan kökenli ABD'li Faraed Zakaria'dır ki, Harvey'in tersine liberal görüştedir. Çin'in dünya ticaretine açıldıktan sonra ekonomisinin her yıl %9 oranında büyüdüğünü, bunun da “yazılı tarihte, bu büyüklükte bir ekonomi için görülmemiş bir oran” olduğunu söyleyen Zakaria (2013: 109-117), sanayi alanındaki nerdeyse her işkolunu sayarak başarı yüksekliğini göstermektedir. Çin'in uluslararası markalara ve sermayeye çok açık olduğu, Şanghai borsasında işlem gören en büyük 35 Çin şirketinden 34 tanesinin “ya tamamen ya da kısmen devlete ait olduğu”, çoğu devlete bağlı olan bankaların “zayıf şirketlere, bölgelere, gruplara ve –ekonomik olmayan istekler için- insanlara destek olmak adına her yıl on milyarlarca dolar para dağıtmakta” olduğu Zakaria'nın verdiği olumlu bilgiler arasındadır. Çin adına olumsuz bilgi olarak da Komünist Parti'deki hepsi de eğitilmiş olan üç milyon kişinin yönettikleri büyük köylü toplumunu layıkıyla temsil etmeyen bir grup olduğu, eşitsizliklerin “son derece hızla artarak gerilimler” çıkardığı, “tarihte hiç görülmemiş bir şekilde” her gün on binlerce

kişinin köylerden iş bölgelerine aktığı gibi bilgiler veren Zakaria'ya göre, “Çin Devletinin bu sosyal çalkantıyla baş etmek için mücadele içinde olması” tabiidir. Görüldüğü gibi sosyalist Harvey ile liberal Zakaria'nın Çin hakkında verdikleri bilgiler birbirini tutmaktadır. Fakat Zakaria'nın (2014: 87) verdiği ilginç bir bilgi de, Çin halkının kendi hükümetlerinin ABD'ye karşı olan tutumunu “çok yumuşak” bulduğudur ki, Zakaria bu durumu, “Çin hükümeti birçok konuda halkından daha liberaldir” diye yorumlamaktadır.

Kapitalizmin girdiği her ülkedeki işçi, işsiz ve köylülerden müteşekkil nüfusun büyük kısmı tarafından sevilmeişi yadırganacak bir durum değildir ve bu durum, Çin gibi müthiş bir nüfusa sahip bir ülke için daha da tehlikelidir (aynı durum Hindistan için de geçerlidir). Şayet Çin paylaşımcı sistemini devam ettirebilirse kendi içinde o tehlikeye geçit vermemiş olacaktır. O zaman da dünyadaki kapitalistlerce yatırımda ve fason yaptırmada gitgide daha da fazla tercih edilir olacak, bu tercih de kapitalistlerin kendi ülkelerindeki işsiz sayısını artıracaktır. Çin'deki paylaşımcılığın en asgarî düzeyde bir tatbikini liberal ülkelerde kesinlikle kabullenemeyen kapitalistlere karşı, çok ilginç bir paradokstur ki Çinli “komünist” yöneticilerde sempati, kendi “özgür” vatandaşlarında ise nefret birikmektedir.

Kalkınmış liberal ülkelerdeki kapitalistlerin yatırımlarını Çin gibi ülkelere kaydırıp “Made in China” etiketiyle piyasalardaki hâkimiyetlerini sürdürmesinin, kendi ülkelerinde yaptığı sosyo-ekonomik tahribatın büyüklüğünü gösterecek en isabetli örnek ABD olmalıdır. 2016 yılındaki seçimleri kazanıp da 20 Ocak 2017 günü göreve başlayan 45. Başkan Donald John Trump (2017: 96-103), yönetme yetkisi aldığı vatandaşları arasındaki “yoksulluk içinde yaşayan 46,5 milyon insan ve orta sınıf Amerikalıların evlerinin borcunu zar zor ödeyebilen (ya da kaybetmiş)” durumda olduğunu belirtmiştir. İşsizliğin çok arttığını, devletin de yirmi trilyon dolara yakın borcu olduğunu bunun faizinin de eklenmesiyle çok daha ağır şartlar doğacağını ifade etmiştir. Ülkesindeki malî programların zenginlerin lehine çalıştığını da vurgulayarak, problemin çözümü için yapılan teklifler arasında seksen yıl önceki büyük ekonomik bunalımdan beri yoksullara yapılan desteklerin kaldırılmasının, hatta çalışma hayatları boyunca sisteme ödeme yapmış olan bugünün yaşlılarına ödenen emekli maaşlarının düşürülmesinin bile bulunduğunu söylemiştir. Gelin gör ki, ülkesinin malî programlarının zenginlerin lehine olduğundan dert yanan Trump'ın bulduğu çözüm de pek farklı olmamış; “Ben bir rekabet

adamıyım” demiş ve başka ülkelere yönelen şirketlere ABD’yi, daha cazip hâle getirmek için malî destekler vermeyi düşündüğünü bildirmiştir.

Trump’ın seksen yıl önce diyerek hatırlattığı büyük kriz, yukarıda anlatılan Keynesçi reformlarla alt edilen krizdi. O zaman Keynesçi teoriyle, “Kapitalizmi kurtarmak” gerekçesiyle piyasa serbestliği kısıtlanmış, karşılaştığı klasik liberal muhalefet ise 1970’lerde tekrar serbest piyasa düzenine döndürmeyi başarmıştı. Yukarıda görüldüğü gibi aynı zihniyet, Çin, Hindistan ve Meksika gibi ülkelerdeki cazip emek arzını gerekçe göstererek ABD’de yoksullara yardım uygulamalarını kaldırtmayı ve emekli maaşlarını azaltmayı teklif etmiştir. Bu tezin birinci bölümünden hatırlanacağı gibi, iktisatçı-filozof Ricardo da kendi gibi klasik liberal görüştekilerle birlikte çalışarak, İngiltere’de kendi dönemindeki “Yoksullar Yasası”nı kaldırtmayı başarmıştı. ABD Başkanı Trump ise, politikada hem ülkesini hem de ülkesindeki yoksulları sıkıntıdan kurtarmak konusunda iddialı konuşmakta ama gerçekte kapitalistlere daha güzel imkânlar sunmanın yollarını aramaktadır. Bu da, kapitalizmin her halükârda dizginlenemediğini, sıkıntılara sebep oldukça o sıkıntılardan kurtulmak için onu yatırımlar yapmaya teşvik etmeye, bunun için de ona daha çok tavizler vermeye çalışıldığını göstermektedir. Şayet Trump, sermaye göçü yapmış kapitalistleri Çin’den ve benzer ülkelerden ABD’ye döndürebilirse, bu sefer de o ülkeler, yıllar önce tarım sektöründen kopup sanayi sektörüne girmiş işgücünün aniden tam anlamıyla boşa kalmasından kaynaklanan çok yoksul bir kitlenin yüküyle baş başa kalacaklardır.

Kapitalizmin hem ekonomisi gelişmiş liberal ülkelerde hem de nüfuz ettiği diğer ülkelerde dizginlenemeyişi, büyük bir sosyal patlamaya yol açabilir ki, yukarıda sebep ve sonuçlarıyla birlikte anlatılan yirminci ve yirmi birinci asırlardaki direnişler, bu tehlikeyi ciddiye almayı gerektirmektedir. Üstelik de o direnişleri yapanların çoğu işleri olan ama geçim darlığı çekenlerdi. Bu itibarla belirli hakları almayı başardıktan sonra muhalefet etmeleri gerekmiyordu. Onlardan çok daha fazla sayıda olan ve henüz bir “sınıf bilinci” oluşturamamış durumdaki işsizler ise, kapitalizmi asıl sonlandırıcı hamleyi yapabilecek bir potansiyel güç konumundadır. Sınıf bilinci taşıyan herhangi bir zümrenin örgütlü bir eylemine, bu örgütsüz kitlenin çoğunluk oluşturacak büyüklükte katılması hâlinde yönetimsiz ve kontrolsüz bir mücadele başlayabilir ki, sadece kapitalizm için değil ülkelerdeki huzur ve güvenlik için de asıl büyük tehlike o olabilir.

Neo-klasik liberallerin, bu tehlikelere karşı devlet gücüne piyasalarda “sadece güvenlik görevi” vermelerine gelince, kendilerinin çok önem verdikleri “bireysel tecrübeler” de göstermektedir ki bu güvenlikçi uygulamalar pek de caydırıcı olmamaktadır. Hem “1.3.6. Mill’den Çeşitlilik Temelli Adalet” bahsindeki kadınların hem de yukarıda anlatılan kadınlardan da erkeklerden de oluşan işçi-köylü-öğretmen-memur statüsündeki tüketicilerin genel hak mücadelelerine, infaz edilmiş idam cezalı yargılamaların bile caydırıcı olamadığı bilinmektedir. Hatta sadece birkaç yasaya muhaliflikten dolayı yapılan eylemlerin hukuken “suç” kabul edilmesinde değil; her sistemde hem hukuken hem de vicdanen suç kabul edilen hırsızlık, gasp ve cinayetle biten soygunlar gibi cürümlere karşı da devlet gücünün tam caydırıcı olamadığı bilinmektedir. Her iki hâlde de geçerli olan bu durumun ekonomik olduğu kadar sosyolojik ve psikolojik sebepleri de vardır.

Psikolog Selmin Evrim’in (1970: 14-15, 38) izahatına göre Platon, suç işlemeyi kıskançlık, hiddet, zevk alma vs. gibi duygu ve isteklerin etkisiyle oluşmuş ruhî bir hastalık diye kabullenir, tedavisi için de suçluya kendisine değer verildiğini hissettirerek bilgilendirmeyi tavsiye eder, yani Platon’un suçu ele alışı tamamen psikolojik açıdandır. Platon’dan farklı olarak Aristoteles’te suçluyu toplum düşmanı görmek, sebeplerini fakirlik ve ihtilal gibi etkenlere bağlamak şeklindeki sosyolojik bakış hâkimdir; suçlunun ıslahı için tavsiyesi ise, merhamet etmeden cezalandırmaktır. Hippocrate ise suçu hem sosyal şartlar hem de vücut şekilleri ve karakterle ilişkili görmektedir. Evrim’e göre modern psikolojideki “şaşırtıcı ekol kalabalığı”nın bu üç görüşten de izler taşıdığından hareketle suç telakkileri; “içten”, “dıştan” ve her ikisinin birleşimiyle “içten-dıştan” şeklinde üçlü şekilde tasnif edilebilir. Nitekim 1843-1924 yılları arasında yaşamış olan Fransız psikolog ve kriminolog Alexandre Lacassagne da, suçluluğu ırk veya şahsa has marazî bir duruma ve ayrıca onlardan da ziyade gerçek bir sosyal hastalığa mal ederek, “Bir cemiyet ancak layık olduğu mücrimlere malik olur” demiştir.

Bu anlatılanlara dikkat edilince denilebilir ki, problemlerin çözümünün nesillerce sürecek bir evrim sonunda mümkün olabileceği görüşü, kitleleri ne geçmişte avutabilmiştir ne de günümüzde ve gelecekte avutması mümkündür. Neo-klasik liberal düşünürlerin işlerine geldiğinde fizik-mekanik veya biyolojik veyahut da sibernetik temelli “bilimsel” iddialı tezler ortaya koymaları; onların yanlışlanabildiği meydana çıkınca da, irrasyonel neo-klasik liberal Hayek örneğinde görüldüğü gibi, bilimsel sonuçların önceden

kestirilemeyeceği gerçeğini ifade edip buradan tekrar kapitalizmi savunmaya devam etmeleri, kapitalizmin reel zulmüne ütöpik temelde vicdanî bir meşruiyet kazandırmaya yönelik nafîle bir gayretten ibaret kalmaktadır. Hâlbuki bilimlerin aynı özelliğine dikkat çeken rasyonel sosyal liberal Popper, problemlerin çözümünü zamana bırakmaktansa, daha fark edildiği anda gerekli müdahalenin yapılması, bir yanlışlık olabilir diye de müdahalenin “bölük pörçük” yapılmasını istemekle, daha tutarlı bir tavsiyede bulunmaktadır. Çünkü kitleler, sonucu bilinmeyen bir bekleyişten mevcudiyeti belli bugünkü çilelerden kurtulmak istemektedirler. Felsefeci veya bilimci entelektüellerin görevi de o çilelerin bugünkü imkânlarla en etkili çözüm yolunu bulmak ve uygulama için devleti uyarmak olmalıdır. Aksi hâlde kitlelerin ne yapacağı, geçmişte ve günümüzde verdikleri tepkilerden bellidir.

Heilbroner’ın (2013: 226) naklettiği hâliyle Keynes’in dediği gibi, “İnsanlar her zaman sessizce ölmeyecek(...) Bu tedirgin insanlar, düzenden geriye kalanı da altüst edebilir, uygarlığı da bireyin elzem ihtiyaçlarını ümitsizce karşılama çabası içinde boğabilir. Karşısında bütün kaynaklarımız, cesaretimiz ve idealizmimizle işbirliği yapmak zorunda olduğumuz tehlike budur”. Bu, aynı zamanda neo-klasik liberalleri paylaşımcı olmaya davet etmenin de en ikna edici gerekçesi olmalıdır. Gerçi onlar, Keynes’in bu ikazlarına da onlara dayanılarak ekonomiye epeyce uzun bir süre başarılı olmuş müdahalelere de karşı çıkıp monetarist uygulamalara dönmüşlerdir. Fakat o dönüşten sonra da yukarıda anlatılan hem kitlesel eylemlerin olmasını hem de ikaz edici psiko-sosyal izahların yapılmasını birlikte düşündüklerinde, ikna olmamaları için bir sebep kalmamaktadır, denilebilir. Nitekim Keynesyen uygulamalardan yana olan Michael Mann (va Hall, 2014: 27-28), kapitalizmde “muhtemelen artık daha fazla düzenleme göreceğiz” demekte ve “Biz Batı’dakiler, kapitalizmin şu anki sorunlarını daha çözemedik” diye ilave etmektedir.

“Kapitalizm” özelliği bir yana, bu tez çalışması boyunca yapılan bütün eleştirilere rağmen liberalizmin, birçok bakımdan Batı modernitesinde vücut bulan sistemlerin en iyisi olduğu da söylenebilir. Çünkü yetersiz ölçüde de olsa içinde çok partili demokrasiyi barındırdığından başka, sivil toplumun “sivil itaatsizlik” eylemlerini mümkün kıldığı ve istese de istemese de onlardan etkilendiği de bir gerçektir. Hannah Arendt’in (2014c: 64) dediği gibi, “Gandhi’nin muazzam bir iktidar içeren başarılı şiddetsiz direnişi” İngiltere yerine Stalin Rusya’sı, Hitler Almanya’sı ve savaştan öncenin Japonya’sı karşısında

yapılıydı, “sonuç sömürgeciliğin sona ermesi değil, katliam ve boyun eğiş olurdu.” Arendt’in bu dediklerine ilave olarak, liberal ülkelerde Mill ve Popper gibi Marx’ın fikirlerinden ve sosyalist hareketlerden etkilenen liberal filozofların da fikir beyan edebildiği, buna karşılık komünist Rusya ve Çin’de bırakın liberalizmden etkileneni, tamamen komünizme bağlı kalan bir şahsın bazı meselelerde revizyon talep etmesinin bile mümkün olmadığı hatırlanmalıdır. Komünist ihtilalin önderlerinden biri olan Troçki’nin bile komünist yönetimce nasıl dışlandığı, “1.6.4. Liberalizmle Sosyalizmdeki İktisadî Temel ve Adalet Vaadi Benzerliği” başlığı altında anlatılmıştı. Bu gibi sebeplerle liberalizmin çok sayıdaki kusurlarına gerekli eleştirilerde bulunurken, adalet arayışında lüzum görülen tekliflerde de bulunmak icap eder. Zaten sosyal liberaller bu türden arayışlar içindedirler ve başkaca tekliflere de açık görünmektedirler. Neo-klasik liberaller ise her ne kadar hiçbir taviz vermemeye inatçı bir kararlılıkta görünüyorsa da, zamanla, Adam Smith’in “görünmez el” vaadinin de Herbert Spencer’in “sosyal Darwinizm” çağrışımlı evrimciliğinin de kitleleri tatminden uzak kalmaktan başka işverenlerin de tedirginliğini gidermediğini fark edebilecekleri ihtimali vardır. Hatta yukarıdaki Bill Gates ile Ali Koç örneklerinde görüldüğü gibi birçok başarılı büyük işadaminin vicdanî rahatsızlık içinde olduğu da onları her şeyi temelden düşünmeye sevk edebilecektir. Bu ümitler içinde güç ve adalet probleminin çözümü için, dar gelirliler ve işsizlerin durumunu iyileştirecek şekilde başka ideolojilerin yanı sıra dinlerden de bilgiler, değerler alınması ve uygulamak için seküler bir yaklaşımla demokrasinin sınırlarının genişletilmesi teklifinde bulunulabilir. Burada karşılaşılabilecek problem, seküler düşüncedekiler ile dindarlardan çok güçlü bir ihtimalle itirazlar gelmesidir.

İslamiyet Örneğiyle Dinlerden Bilgiler, Değerler Alıp Seküler/Dünyevî Tarzda Önerilebilmesi

Bu tezin “Giriş” bölümünde belirtilen amaçlarından biri de liberallerin sosyal taleplerden, tecrübelerden, başka ideolojilerden ve dinlerden gelen bilgileri ve değerleri de dikkate alıp yararlı buldukları ölçüde doktrinlerine katmalarını tavsiye etmek ve o tavsiyenin gereğini bizzat bu çalışmada yapmaktır. Sosyal liberallerin zaten başka ideolojilerden de yararlandıkları, kendilerine ayrılan kısımlarda görülmüştü. Hatta Popper, rahatlıkla Marks’ın ahlakını devam ettirmekten bile bahsetmişti.

“2.3.1.1. Rawls’un Liberal Felsefesinin Başlıca Özellikleri” başlığı altında anlatıldığı gibi, Rawls, modern toplumu kapsamlı dinî, felsefî ve ahlaki doktrinler sebebiyle ciddi şekilde bölünmüş gördüğü için, kendi görüşlerini filozoflara ve yöneticilere olduğu kadar sade vatandaşlara da “başlangıç dönemi” dediği özgür, eşit ve rasyonel katılımcı oldukları tasavvurlu bir demokratik müzakere yöntemiyle kabul ettirmeye çalışmıştır. Tepeden indirmeciliğe kıyasla son derece isabetli olan bu yöntemde unutulmaması gereken husus, tecrübe edilmişlik açısından seküler düşüncedeki vatandaşların; dinî inanca uygunluk açısından ise dindar vatandaşların tatmin olabilecekleri temellere ihtiyaç olduğudur. Rawls, “2.4.5.2. İslam’dan Alınabilecek Bilgi ve Değerler” başlığı altında görüldüğü gibi, farklıların bir arada yaşayabilmesine örnek olarak ilk İslam devletini göstermekle yetinmiş fakat o uygulamanın dinî temelini göstermemiştir, buna karşılık Barthold o durumun temelini Kur’an-ı Kerim olduğunu söylemiştir. Aslında en azından toplumun bir kesimindeki çeşitliliği kabullenmeyi artırmak bakımından bunu belirtmek önemlidir. Nitekim Max Weber kapitalizmi, Charles Taylor ise laikliği ve iyilikseverliği överken Hristiyanlık’la ilişkilendirmekten imtina etmemiş, hiç kimse de onların bu tutumunu dinî rejim propagandası isnadıyla mahzurlu görmemiştir.

Güç ve adalet probleminin çözümü meselesinde, her dinden bilgi almak mümkündür ama her bir ülkenin düşünürlerinin ve yöneticilerinin kendi ülke vatandaşlarının çoğunun mensup olduğu dini tetkik ederek, problemlerin çözümünde faydalı olabilecek yaklaşımları dikkate almaları, toplumsal tatmin açısından daha tesirli olacaktır.

Diğer yandan, seküler kesimin genellikle dinlerden bilgi alınmasına muhalif olduğu, dindar kesimin ise genellikle kendi inançlarının seküler izahına tepkili olduğu da bilinmektedir. Bu durum, özellikle İslam dünyasında daha büyük bir problemdir. Zira Weber, Taylor, Fukuyama, Huntigton gibi düşünürlerin fikirlerinden dolayı, Hristiyan dünyası inançlısıyla inançsızıyla bu türden yaklaşımlara nispeten alışkın, hatta kabullenmiş durumdadır. İslam dünyasındaki inançça veya yönetim metodolojisince dindışı kalmayı seçen insanların ise, İslam esaslı bir prensibi kabullenmeleri daha zor olabilmektedir. Bu zorluk, özellikle liberaller için daha da geçerli olabilir; çünkü İslam, ekonomi alanında paylaşımcılığı bir vazife şeklinde emredip devletin de organizesini teşvik ettiği için Hristiyanlığa kıyasla daha fazla etkilidir. İslamiyet’ten gelen bu paylaşım vazifesini, dinî kaynaklı olarak hâlen geçerli tutmayı, liberalizm özeline bir itirazla savunmak mümkündür ki o da, beynelmilel ve seküler iddialı liberalizme

Hristiyanlık üzerinden bir değer katmaya teşebbüs etmek mahzurlu bulunmadığına göre, İslamiyet'ten ahlaki bir değer almak da mahzurlu bulunamaz, şeklinde yapılabilir. Fakat bütünüyle modern felsefe, dolayısıyla siyaset ve hukuk felsefeleri de aynı sekülerlik prensibine bağlıdır. Bu yüzden, o felsefi prensip de göz önünde bulundurularak, liberallerinkinden daha güçlü sayılabilecek seküler bir temellendirme yapmak, genel olarak felsefe camiasını da tatmin edebilir.

Dindar Müslümanlarca, inançların seküler tarzda sunulmasına yapılabilecek itirazlara karşı söylenebilecekler ise, öyle bir sunmanın, bir ideoloji olan “*secularizm (dünyevileşme, dünyacılık)*” manasında olmadığını söylemek olabilir. İdeoloji olan “dünyevileşme”, Bolay’ın (2013: 100) belirttiği gibi, “genel olarak dünyayı, maddî ve görülür âlemi, dünyadaki hayatı ön plana çıkarıp bu hayatın metafizik âlemle ve dinle ilgisini kesmek anlamına gelir”. Hançerlioğlu da (1975: 72) o kavramı, “Dünyacılık. Başkaca her türlü düşünceyi bir yana bırakarak günlük maddesel ihtiyaçları karşılamayı yeğleyen öğretisi” diye açıklamakta ve o öğretinin, neo-pozitivizmden doğmuş “bilimci görünümlü idealist” doktrinlerden biri olduğunu söylemektedir. Cevizci (2005: 560) ise aynı kavramı izahında, “Dini inançlarla uygulamaları, yalnız kişisel değil, fakat toplumsal karar alma ve eylemde yol göstericiler olarak değerlendirmeme tavrı ya da süreci” dedikten sonra, kentli toplumda sanayi toplumu olmanın gerçekleşme “sürecinde ortaya çıkan toplumsal değişmelerin sonucu olan genel durum” olduğunu ilave etmektedir. Görüldüğü gibi, “dünyevileşme” kavramını açıklayan bu üç felsefeci de onun ideolojik mahiyetini vurgulamakta, sadece Cevizci, ayrıca sanayi toplumuna geçiş süreciyle bağlantılı bir gelişmeden de bahsetmektedir. Özellikle ideolojik olma özelliğinde suni inşacı bir maksadının olduğu da anlaşılmaktadır. “*Seküler (secular)*” ise, *İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü*’nde (1989: 874) açıklandığı gibi, “dünyevî, cismanî(...)” demektir ki, bir ideolojiyle de süreçle de alakalı olmamaktadır. Fakat önemli bir siyaset filozofu olarak felsefi kavramlara vukufu tam olan Hannah Arendt’in yukarıya alınan açıklamalarında liberallerin sekülerizme aşırı bağlılığını eleştirirken, seküler kavramını da bugünkü bütün anlamlarına rağmen, “tarihsel olarak dünyalı olmakla bağdaştırma”yı mümkün görmemesi dolayısıyla, o terimi kullanmanın, bu tezin asıl konusu dışındaki bir felsefi polemiği doğuracağı söylenebilir. Bu durumda, Batı dillerindeki seküler terimi yerine, doğrudan Türkçedeki “dünyalı, dünyacı, dünyevî” terimlerini kullanmak, meramı anlatmak bakımından daha uygun görünmektedir.

Kimilerince çeşitli vesilelerle liberalizmi dayandırdığı Hristiyanlığın, dünya hayatı için birçok emirleri olmakla birlikte adaleti “dünya devleti” yerine, “Tanrı devleti”nde gerçekleşecek göstermesiyle dünyevî değil, Arendt’in ifadesiyle “öte dünyacı” oluşuna karşılık; İslamiyet’in, adaleti hem bu dünyada devlete bir vazife olarak yüklemesiyle hem de ahirette ilahî yargılama konusu etmesiyle iki dünyada da gözetilecek ehemmiyette tuttuğu için, hem bu dünyacı hem de öte dünyacı oluşu önemli bir farklılıktır. Bu dünyevî yönün iyi sergilenmesi, genelde siyaset felsefecilerinin ve özelde liberal felsefecilerin, denenmiş ve olumlu sonuç vermiş olduğunu dikkate alarak, itikadî kökenini kabul etmeden de faydalanılacak bir bilgi ve ahlaki norm olarak ilgi alanlarına almalarını sağlayabilir. Kabul etmelidir ki, bu tezin ikinci bölümünde yer alan John Rawls’un ilk İslam devletinde diğer dinlerden toplumların da bulunduğu şeklinde tarihî hakikate dayalı örneklendirmesindeki gayrimüslim toplumlar, o durumu itikatlarından dolayı değil, güvenlikte olmak şeklindeki tamamen dünyevî-rasyonel bir sebepten dolayı kabullenmişlerdir. Kaldı ki, İslamî literatürde, İslam’ın muamelat hükümleri için dinî ve dünyevî şeklinde ikili bir tasnif yapıldığı ve o tasniflere uygun izahat yapıldığı görülmektedir.

İslam hukuku üzerine çalışmalarıyla tanınan günümüzdeki akademisyenlerden Prof. Dr. Fahrettin Atar (1988: 293-296), maslahatın “faydalıyı elde etmek (celb-i menfaat) ve zararlı olanı defetmek (def-i mazarrât) diye tarif edildiğini; İslam hukukunun da maslahatları dikkate alıp hükümlerini onun üzerine kurduğunu bildirmektedir. Daha sonra da maslahatların dinî ve dünyevî olarak ikiye ayrıldığını belirttikten sonra verdiği izahatta dünyevî maslahatları, dünya işlerinin bir düzen ve tertip içerisinde yürümesini sağlayan, zararlı şeylerin meydana gelmesini engelleyen, toplumsal hayatın refah ve saadetine vesile olan şeylerdir” diye dünyevî muhtevalı bir tarif yapmakta ve verdiği örneklerle de yine dünyevî gerekçeler saymaktadır. Hz. Ali’nin (2015: 236, 314) valilere yazdığı mektubunda zayıfların adaletten ümit kesmemeleri için selam vermede, güler yüz göstermede herkese eşit davranmaları talimatı vermesi ve bir hitabetinde, zenginler yoksulların haklarını verdikleri takdirde hiç kimsenin aç kalmayacağını söylemesi, dinî hükümlerin dünyevî esaslı izahlarıdır. Hele, “Asil olanın aç kaldığında, alçak olanın ise tok olduğunda saldırısından kaçının” demesi (Hz. Ali, 2011: 344), tamamen dünyevî bir ikazdır. Bu türden çok sayıda örnek kolayca verilebilirse de, “2.4.5.2. İslam’dan

Alınabilecek Bilgi ve Değerler” başlığı altında izah edilen konulardaki “Allah’ın hakkı”ndan kast edilenin “toplumun hakkı” olduğu bilhassa hatırlatmaya değerdir.

Görüldüğü gibi iş hayatı ve paylaşımcılık hakkında İslam’dan alınabilecek bilgileri tarihin bir döneminde tatbik edilmiş olmaktan dolayı dünyevî tecrübe edilmişliği; değerleri ise zaten dinî kaynaklar da dünyevî açıdan da adlandırıp izah ettikleri için, ayrıca dünyevileştirme yolları aramak gereksiz olmaktadır. İşte, İslam dinine mensup olmayan Gasset’in, “2.4.5. Liberalizmin Çeşitlerindeki Din Anlayışları” başlığı altında nakledilen görüşlerinde, Katolik ve Protestan hukuklarını yetersiz, İslam hukukunu ise evrensel nitelikte göstermesinin sebebi de onun bilhassa bu dünyevîlik özelliğidir. Hodgson, Bartholdt ve Selik’in takdirleri de, en azından başlangıç döneminde tespit edilmiş ilkeleri bakımından aynı dünyevî özelliklerindendir.

Anlaşılan odur ki, İslam’ın ontolojik olarak dünyevîlik özelliğine de sahip olduğu için, iş hukuku ve paylaşımcılık anlayışlarında, laiklikte en aşırı olan bir ülkede bile önerilebilecek, hatta zihniyetçe de kapitalizm yanlısı olan zenginlere bile cazip gelebilecek yönetim ilkeleri mevcuttur. Bunu yapmak için öncelikle o ilkeleri toplamak icap etmektedir. O ilkelerin başlıcaları etnik ve dinî çeşitliliği kabullenmek, istismar edilmedikçe iş hayatını serbest bırakmak, mükelleflere fakirlerin hakkı ile toplumun hakkını ödetmek şeklinde sayılabilir. Bu belirlemeden sonra, muhtemel itirazları da dikkate alarak tamamen dünyevî bakışla önerilerde bulunmaya geçilebilir.

Dünyevî Bir Öneri Olarak Bireylerin, Toplumun ve Devletin Hakları Bağlamında Demokrasinin Sınırlarının Genişletilmesi

Bernard Lewis (2017: 307), günümüzde “bir arada yaşama” denilince kastedilenin, “dinsel, ulusal, ırksal, toplumsal ve ideolojik” açılardan “ötekilerle” barış içinde karşılıklı saygıyla yaşama isteği olduğunu belirtir ama hemen ardından da bu isteğin “yüzyılımızdaki bariz başarısızlıklarından” dert yanar. O farklıların, tarihöncesi dönemlerden beri devam edegelen, üstelik de Ortaçağ’da hem ülkelerarası hem de kıtalararası çok büyük çaplı yapılan ve asırlarca süren kitlesel göçlerle karışmalara rağmen hâlâ yadırganıyor olması, gerçekten de kolayca kabullenilebilecek türden değildir. Herkesin düşününce kabul edeceği gerçek, tıpkı diğer canlılar gibi insanlığın da birtakım ırklardan oluştuğu, bu ırklar arasında sürekli karışmaktan dolayı kesin belirli coğrafi sınırlar olmadığıdır. Hele ideolojik ve dinî tercihler kitlesel değil bireysel

oldukları için, herhangi bir ailenin fertleri arasında bile zıtlık şeklinde farklılıklar bulunabilmektedir. Ayrımcılar, ideoloji ve din temelinde yaptıklarında kendi ırklarındakilerden ötekileştirmeler yapıp başka ırktakilerle, ırk temelinde yaptıklarında dinî ve ideolojik yakınlarını ötekileştirip hiçbir inanç-fikir müşterekliği olmayanlarla birleştiklerini ama her farklı birleşmede de ötekileşen diğer yakınlarının eksikliğini duymaktan dolayı mutsuz olduklarını fark edeceklerdir. Sonuçta herhangi bir değer üzerinden toplumsal homojenlik sağlayanların, kendilerini diğer değerlerin çatıştığı heterojen bir yapıda bulmaları kaçınılmaz olmaktadır. Bunu anladıklarında, o türden çeşitliliklerin insanlar için saygıyla kabul edilmesi gereken bir tabiiyet olduğunu da anlayacaklardır. Zaten hangi türden ayrışmayı başarırlarsa başarsınlar, kurdukları beraberlikte, en başta adil bir sisteme ihtiyaç duyduklarını göreceklerdir. Çünkü bu tez çalışmasının “Giriş” bölümünden sonuna kadar yeterli sayılabilecek detaylarıyla anlatıldığı gibi, herkesi ilgilendirdiği için siyaset felsefesindeki en büyük çaplı tartışmanın konusu adalettir ve o tartışma bugün de devam etmektedir. O konunun en problematik kısmını ise ekonomik bakımdan güçlüler ile zayıflar arasında en adil sosyal adaletin, hem epistemolojik bakımdan hem de metodolojik bakımdan nasıl kurulması gerektiği teşkil etmektedir.

Burada hatırlanması gereken, bireysel ekonomik girişim serbestliğini yani kapitalizmi, klasik liberallerin genel-geçer iddialı “bilinçsiz doğal evrim” temelli etik dışı bir “hak” diye savunmasına, Nozick’in yine genel-geçer iddialı bilinçli bir “fazla kazanmak için fazla çalışmışlık” temelli ahlaki “hak” diye savunmasının da eklendiğidir. Günümüzde en güçlü savunmanın da bu sonuncusu olduğu söylenebilir ama dar gelirliiler arasında da fazla çalışanlar olduğu ama aynı zenginliğe ulaşamadığı da herkesçe bilinmektedir. Bunun sebebi de hayatta insan iradesini aşan şartların da olmasıdır. Birbiriyle temelden farklı olan bu iki savunmanın müşterek özelliği ise, ulaşabilen için zenginliğin bir “hak” olduğundan dolayı, demokrasi yoluyla bile olsa dokunulmaması gerektiğine inanmaları ve inandırmaya çalışmalarıdır. Burada bilhassa dikkat edilmesi gereken, inandırmaya çalıştıkları koruyucunun, en önemli görevini mülkiyet hakkını korumak diye belirttikleri sosyo-politik bir yapı olan devlet; korunmak ihtiyacı duydukları tehlikenin ise “aslında yok” dedikleri toplum olduğudur. Diğer ideolojiler toplumun gerçekten var olduğunu inkâr etmediklerine göre, klasik ve neo-klasik liberallerin bu çelişkisini görmesi gerekenlerin en başında kendileri gelmektedir.

Rousseau'nun (2006: 65-66), toplum sözleşmesine göre egemen, “ulusun tamamını tanır ve onu birleştirenlerden hiçbirini ayırtmaz”; gerçek kişiler ise, kendi güvenliklerini sağlayan devleti savunmak için gerektiğinde kendi hayatlarını tehlikeye atarlar değişini, toplum sözleşmesinin “birey” denilen gerçek kişiler ile “devlet” denilen tüzel kişiye karşılıklı görevler yüklediği şeklinde, yani olan değil de olması gereken şeklinde ele almak doğru olmalıdır. Aslında, Rousseau'nun bahsettiği şekilde mensuplarının güvenliğini sağlamakta ayrımcılık yapmayan bir devletin, kendi güvenliğini sağlamakta da yine ayırım yapmadan bütün vatandaşlarını fedakârlığa mecbur tutmak konusunda, yine toplumca tanınmış hakkı olur. Çünkü görev, ifası için yetki gerektirdiği gibi, gereğince ifa edilmesi de hak doğurur. Daha geniş ifadesiyle korunmak isteyenler, hem bireyler hem toplum hem de devlettir; o korunma da hepsinin üzerindeki bir görev ve haktır.

Ortaya ciddi bir alternatif koyamadıkları için sayıları çok az olan ütöplast anarşistler hariç, devletin gerekliliğini günümüzde herkes kabullenmektedir. O gerekliliği en asgari düzeyde kabullenen minimal devletçi görüşteki liberallerin sınırlamasındaki ismiyle “gece bekçisi” görevi bile, devlete birtakım haklar tanımak zorundadır. Bu mesele “toplum sözleşmesi” çerçevesinde ifade edilirse, tıpkı bireylerin ve toplumun olduğu gibi devletin de varlığını sürdürme arzu ve gayreti temelinde hakları olduğu söylenebilir. Devletin de hakları olduğu şeklindeki bu görüş, muhtemelen birçoklarında başta faşizm olmak üzere totaliter rejimleri çağrıştıracaktır. Gerçi, siyasî tarih o çağrışım için çok uygun örneklerle doludur. O örneklerin çoğunun kendi halkı tarafından yıkılıp tarihe karıştığı bilindiğine göre, devletten asıl beklentinin tam demokrasi olduğunu kabullenmek gerekir ki, bu da egemenliğin, bütün çeşitliliğiyle topluma ait olmasını gerektirir. Birçok filozofun demokrasiye karşı oluşu bu gerçeği değiştirmez.

Aslında, devletin gereken hizmetleri yapabilmesi için vergi adında mülkiyetten ve piyasadan maddî bir hisse almaya hakkı olduğuna itiraz edilmemektedir ama devletin varoluşunu meşru kılan asıl faktör, halkının onu sadece mecburiyet esaslı değil sevgi-saygı esaslı da kabullenmesidir. Bu ikinci esas, bilhassa iç ve dış tehditlere karşı savunulmasında çok önem taşır. O halde, demokrasinin sınırlarını geniş tutmak da devletin görevi gereği olduğu kadar yaşama hakkı gereğidir de. Bu durumda, geniş kapsamlı bir demokrasi, devletin hak ve görevlerinin birleşimi durumundadır.

Bütün vatandaşlarının gönlünde kendilerini adayacakları bir değer olarak varlığını sürdürmek isteyen bir devlet, hiçbir vatandaşını başının çaresine bakmaya terk etmemeli, tam tersine sıkıntısını sahiplenip mümkün mertebe gidermelidir. Bu sahipleniş, varlıklıkların merhametini harekete geçirmek şeklinde de Keynes'in yaklaşımında görüldüğü gibi kapitalizmi, demokratik tercihlerle liberalizmin yerine "sosyalizmin getirilmesi tehlikesi"nden kurtarmak şeklinde de yukarıdaki gibi fakirlerin isyan edeceği endişesini, yaşanmış örneklerle aşılacak şeklinde de tatminkâr bir sonuç verememektedir. Bu üç yöntemden birincisinde yardım isteğe dayalı olduğu için çoklarıncı ihmal edilmekte, yapanlarca ise derde deva olmayacak ölçüde en küçük meblağlar tercih edilmektedir. İkincisinde ekonomik gücü elinde bulunduran bir sınıf gözetildiği için, geçmişteki Keynesyen uygulamadan monetarist uygulamaya geçişte olduğu gibi, o sınıfın o türden korunmayı istemeyip tekrar eski düzene döndürmeyi başarması mümkün olmaktadır. Üçüncüsünde ise korkutmaya dayandığı için, devlet gücü ezilenler üzerinde daha baskıcı olmaya sevk edilmekte, o devlet gücü de siyasî tarihteki bütün hak mücadelelerinde görüldüğü gibi neticede mağlup olmaktadır. Tekrar tekrar bu gibi uygulamalarla vakit kaybetmemek için en doğrusunun, devletin politik ve bürokratik gücünü, halkın demokratik gücüyle hareket ettirmek olduğu söylenebilir. Fakat "liberal ilkeler"e bağlı kalındığı sürece, liberalizmin bağrında barınan kapitalizmin sonunu, yine bağrında barınan çoğulcu demokrasinin getirebileceği ihtimali mümkün görünmemektedir. Zira liberal akademisyen Mustafa Erdoğan'ın (2004: 244) dediği gibi, liberalizmde devletin siyasî yetkilerinin kısıtlı olması sebebiyle liberal demokrasilerde halkın da ancak devletin o kısıtlı yetkileri alanında söz sahibi olması şeklinde bir özellik vardır. Peki, devletin ve halkın yetkilerini kısıtlayan kimdir? Yukarıda anlatıldığı gibi izaha evrenin oluşumundan başlayıp dinî inanç, ahlak, eğitim, seçme-seçilme hak ve hürriyetlerine kadar, kısacası piyasadan başka her şeye müdahil olan liberal düşünürlerin desteğindeki kapitalizmdir. Bütün bu istekleri de Foucault (2015: 141), tek cümlede âdeta özetlemektedir: "Sıfır ekonomik müdahale, ya da minimum ekonomik müdahale fakat maksimum hukuki müdahale."

Neo-klasik liberallerin bu şekilde ısrarla demokrasinin yetkisini dar tutmak istemeleri, toplumları ve devletleri ikna etmeye devam edebilirse, kapitalizmi demokratik yoldan dizginleyebilecek olan demografik güç de etkisiz kalmaya devam edecektir. Sonunda da yukarıda bahsedilen büyük çaplı ayaklanma başlayabilecektir. Bu itibarla demokratik

yönetimin sınırlarının genişletilme yolunu, o sınırları dar tutmak isteyen liberal gerekçeyi sorgulayarak aramalıdır.

Tam serbest piyasacı liberaller, “2.2.3.5. Hayek’in Adaletinde Kısıtlı ve Bedelli Demokrasi” başlığı altında anlatıldığı gibi, sayıca çok olanların az olanlar üzerinde tahakküm kurmasını engellemek gerekçesiyle, demokrasinin piyasaya müdahale edecek ölçüde genişletilmesine karşı çıkmaktadırlar. İlk bakışta haklı gibi görünen bu görüş aslında haksızdır, çünkü çok olanın az olana tahakkümü kötüdür ama ondan daha kötü olanı, azın çoğa tahakkümüdür. İyi olan ise, hiç kimsenin hiç kimseye tahakkümü olmamasıdır.

Diğer yandan, ekonomi alanını müdahaleden muaf tutup da neredeyse tamamı bireylerin özeline giren diğer alanları müdahaleye açık tutmak da adil değildir. Bir devlet içinde yaşayan her şahsın, sosyo-politik ve ekonomik bütün alanlar için söz hakkı olması tabiidir ve bu alanların aktörleri, dolaylı yoldan olsa bile hiçbir ferde zarar verme hakkına sahip olmamalıdır. Herkesin huzuru, güvenliği ve geçimini sağlamak hedeflenmeli, bir tek kişinin bile sistemden kaynaklanan mağduriyeti kabul edilemez sayılmalı, o mağduriyetin makul bir ölçüde telafisi, sistemden kâr edenlere yüklenmelidir. Bu mantık çerçevesinde devletin müdahale yetkileri, mutlaka demokratik tercihlerle belirlenecek şekilde en geniş alanda ve en makul düzeyde geçerli tutulmalıdır. Bu da devletin, vatandaşları üzerinde totaliter de olmaması onları başıboş da bırakmaması demektir. Devletin müdahaleciliğini ekonomi alanında aktif kılmak için en güçlü temellendirme ise, aslında kazançlarda dar gelirlielerin ve hiçbir geliri olmayan fakirlerin de hakkı olduğunu kabullenmek ve kabul ettirmekle yapılabilir. Nitekim kendisine ayrılan bölümde anlatıldığı gibi John Rawls’un büyük ölçüde başarılı çalışması bu temelde olmuştur.

Düşünülmesi gereken bir gerçek de, devletin de giderleri için vergi almaktan başka da çok önemli bir ihtiyacı ve o ihtiyacından doğan bir hakkı olduğudur. Onlar da, yukarıda temas edildiği gibi vatandaşları tarafından savunulma ihtiyacı ve hakkıdır. Gerçi o savunulma ihtiyacı sebebiyle, vatandaşlar üzerine muvazzaf veya bedelli askerlik şeklinde bir görev konmuştur ve görüldüğü kadarıyla sayıları çok az olan “vicdanî retçiler” haricinde, kimsenin böyle bir görev mükellefiyetine itirazı yoktur. Fakat bu görevin, tevdi edenin üstlendiği görevi ifa etmesiyle doğan bir “hak” olduğunu belirtmenin de bir hakikatin ifadesi olmanın ötesinde, hem devlete hem mükelleflere hatta

hem de kapitalistlere kazandıracağı birtakım faydaları vardır. Devlete faydası, koruduğu vatandaşlar tarafından kendisinin korunmasını en etkin hale getirmek için onların koruma şevkini artırmaktır ki, bunun da onların geçim endişelerini savaşız dönemlerde de yok etmek suretiyle mümkün olabileceği düşünülmelidir. Onların yasal mecburiyetten ziyade kesin ihtiyaçlarından dolayı devleti savunmaları, Rousseau'nun söylediği gibi kendi hayatlarını tehlikeye atabilmelerini ciddi şekilde kabullenmelerini sağlayacak, o durum da savunmayı en büyük kararlılıkla yapmaları sonucunu doğuracaktır. Çünkü vatandaşların devleti savunmaları için, onun kendilerini her türlü riske karşı savunduklarını bilmek, yukarıda Fromm, Arendt ve Maslow'un bahsettikleri sekülerizmle gelen yalnızlık duygusundan önemli ölçüde kurtulmaları demektir. Aksi halde, nasıl ki klasik liberallerin savunduğu sermayenin kendisine cazip gelen herhangi bir ülkeye gitme hakkı varsa ve o hak, çok büyük kısmının başka ülkelere gitmelerine yarıyorsa ve nihayet ABD'nin yeni başkanı Trump'ın yukarıda verilen istatistiklere dayalı açıklamalarında görüldüğü gibi, yöneticiyi ülkesindeki yoksulluk ve işsizliğin fazlalığıyla endişeye kaptırıyorsa, o yoksulların bir savaş sırasında ülkeyi savunmama ihtimalleri ve hatta düşman saflarına geçme ihtimalleri ve yine hatta içlerinden bir kısmının bunu, kapitalistlere tanınan hakka nispetle kendilerinin de hakkı olduğunu savunmaları da mümkündür. Bu yüzden devlet, dar gelirlilerin refah düzeyini artıracak düzeyde paylaşımcılığı sağlayacak tedbirler almak zorundadır. Bunun muvazzaf askerlikle mükellef olanlara faydası, devletin her dönemde onlara ve yakınlarına geçim, tedavi ve tahsil gibi imkânları sağlamayı kendisi için bir mecburî görev olduğunu bilmesi ve gereğini yapmasıdır. Kapitalistlere faydası ise, yukarıda anlatılan çeşitli liberal ülkelerdeki dar gelirlilerin öfkeli eylemlerinde görülen iç tehdit unsurunun kalkması ve hatta o unsurun dışarıdan gelecek tehditlere karşı çok azimli bir savunucuya dönüşmesidir. Herkesin faydasına olacak görünen bu uygulamanın, "1.3.6. Mill'den Çeşitlilik Temelli Adalet" başlığı altında anlatılan, "bir iyilik gibi değil de mutluluğun toplamını artırmak için kendi çıkarını başkası için feda etmeyi" isteyen "faydacılık (*utilitarianism*)" düşüncesinden farklı olarak, hak esaslı olduğu, herkesin kazancı esaslı olduğu ve bu son sebeple demokrasi esaslı da olduğu görünmektedir. Demokrasi derken, halkoyuna sunmak da halka sadece izah etmek de düşünülebilir. Her iki durumda da devletin elindeki işsizlik, pahalılık gibi meselelerdeki istatistikî sonuçlar başlı başına yeterli olacak mahiyettedir. Bunun örneği, dünyanın en kalkınmış liberal ülkesi olan ABD'deki yirmi birinci asrın başlarına ait, sınıflar arası sosyo-ekonomik uçurumu

gösteren resmî istatistiklerdir ki onlar, Zygmund Bauman'dan alıntılanarak yukarıda verilmişti. Referandumdan ziyade halka istatistik sonuçlarıyla izah ederek yapmak, daha hızlı netice almayı getirecektir, çünkü birçok istatistiğin olumsuz sonucu, sosyal hayata geç aksedebilmektedir. Gerekli olduğunda yapılmamış bir paylaşımın geciktirilmesi ise çeşitli sebeplerden dolayı uygulanması imkânsız hale gelebilmektedir. Zaten uygulama, herkesin kazancı maksadını gözetmek şartıyla devletin takdir hakkı diye kabul edilirse bunda bir mahzur da görülmeyecektir.

Çünkü ferdin de toplumun da devletin de yerine getirmesi gereken vazifeleri de o vazifeleri yerine getirmekten veya getirmeye hazır olmaktan doğan hakları da vardır. O vazifelerle hakları ise, hiç kimsenin bilerek kısıtlamaya, engellemeye hakkı olmamalıdır. Zenginlerin mallarında fakirlerin hakkı olmalıdır, çünkü bazı fertlerin kazançlı çıktığı bir sosyo-politik düzen devam ediyorsa, o düzende mağdur olanların da, düzenin kurallarına mümkün olduğunca rıza göstermesi sayesindedir. Fedakârlığı tek taraflı beklemekse başlı başına adaletsizliktir, zaten direnişlerin çıkışı da o yüzdendir. Bilhassa sanayide sermaye azalmasının muhtemelen getirebileceği mahzurlara karşı ise, yoksullara maddî güç aktarmanın, kâr etmekte olan anonim şirketlerden hisseler verilmek suretiyle yapılması da mümkündür.

Bugünün fakirlerini mecburî bir vazife olarak desteklemeyi, bugünün zenginleri aleyhine bir tarafgirlik diye görmemelidir. Çünkü bugünün zenginleri içindeki birilerinin de yarının fakiri olması mümkündür. Bu ille de bir isyan veya zengin ferdin herhangi bir hatasından dolayı değil, doğrudan kapitalizmin savunduğu serbest rekabet sonucundaki muhtemel bir iflasla da olabilir. Dolayısıyla bu destek, kapitalizmin tehlikesine karşı kapitalisti de korumak diye görülmelidir.

Sadece teorik düşünmekle kalmayıp, tarihteki ve günümüzdeki uygulamaların getirdiği ekonomik göstergelerdeki sonuçlara ve liberal ülkelerin çoğunda yaşanan sosyal patlamaya yaklaşan ölçekteki büyük protestolara bakıldığında ve Bill Gates ile Ali Koç gibi zenginlerin de ABD Başkanı Donald Trump'ın da BM Genel Sekreteri Ban Ki Moon'un da demeçlerine kulak verince anlaşılmaktadır ki, şahsî servete ve işverenlere düşman olmamak şartıyla siyasî, iktisadî, hukukî, ahlaki, vicdanî ve dinî temelli her türlü izahı dikkatlere sunup, kapitalizmi dünya çapında hukuken sonlandırmaya çalışmak, insanlığın hayrına olacak bir emektir.

Bu çalışmada gerekçeleriyle sunulan tekliflere de itirazlar edilebilir ama istisnasız herkesin mutabık kaldığı bir fikir, düşünce tarihinde görölmemiştir. şüphesiz ki, liberalizmde gitgide büyüyen güç ve adalet problemi için başka özömler de aramaya değerdir ve bir entelektüele yakışan da o arayış olsa gerektir.



KAYNAKÇA

Kitaplar

- Acar, M. ve İ. Aktar (2008). Türkçe Baskıya Önsöz: Avusturya İktisadı ve Ludwig von Mises. Mises, L. *İnsan Eylemi*. İ. Aktar (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Adams, A. M. ve C. J. Emmerich (t.y.). *Din ve Özgürlük - ABD’de Dinî Özgürlüğün Anayasal Tarihçesi*. L. Boyacı (çev.). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Ağaoğulları, M. A. ve L. Köker (2008). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*. 5. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. 7. Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Aksüt, A. K. (1944). *Sultan Aziz’in Mısır ve Avrupa Seyahati*. İstanbul: Ahmet Saitoğlu Kitabevi Yayınları.
- Aktaş, S. (2001). *Hayek’in Hukuk ve Adalet Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Aktay, Y. (2015). *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*. İstanbul: Tezkire Yayınları.
- Anderson, P. (2007). *Gramsci Hegemonya Doğu-Batı Sorunu ve Strateji*. T. Günersel (çev.). İstanbul: Salyangoz Yayınları.
- Arendt, H. (2014a). *Geçmişle Gelecek Arasında*. B. S. Şener ve O. E. Kara (çev.). 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014b). *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs’te*. Ö. Çelik (çev.). 3. Basım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2014c). *Şiddet Üzerine*. B. Peker (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu*. B. S. Şener (çev.). 7. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles (2014a). *Kategoriler*. S. Babür (çev.). 3. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.
- Aristoteles (2014b). *Nikomakhos’a Etik*. F. Akderin (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles (1975). *Politika*. M. Tuncay (çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Armaoğlu, F. (1975). *Siyasî Tarih*. 3. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Atar, F. (1988). *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Ateş, T. (1997). *Siyasal Tarih*. 4. Basım. İstanbul: Der Yayınları.

- Baechler, J. (1994). *Kapitalizmin Kökenleri*. M. A. Kılıçbay (çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Bahro, R. (1990). *Kızıldan Yeşile*. A. Tükel (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Baron, S. W. (2007). *Modern Milliyetçilik ve Din*. M. Özay (çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Barry, N. P. (2012). *Modern Siyaset Teorisi*. 3. Baskı, M. Erdoğan ve Y. Şahin (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Barthold, W. (1977). *İslam Medeniyeti Tarihi*. M. F. Köprülü (çev.). 4. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Bastiat, F. (2016). *Ekonomi – Görülen ve Görülmeyen*. A. Altundal (çev.). İstanbul: Liberte Yayınları.
- Bastiat, F. (2014). *Hukuk*. Y. Arsan ve A. Yayla (çev.). 5. Baskı. Ankara: Liberte Yayınları.
- Bauberot, J. (2008). *Dünyada Laiklik*, E. C. Gürcan (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına mıdır?*. H. Keser (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berki, A. H. (1979). *Açıklamalı Mecelle (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye)*, 2. Baskı. İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Berktaş, F. (2004). *Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Berlin, I. (2008). “İki Özgürlük Kavramı”. *Kirpi ile Tilki – Seçme Makaleler* M. Borovalı (drl.). M. Tunçay ve Z. Mertoğlu (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bilgili, Y. (2014). *Makro İktisat*. 3. Baskı. İstanbul: İkinci Sayfa Yayınları.
- Bilgin, M. F. (2007). “Çevirmenin Sunuşu”. Rawls, J. *Siyasal Liberalizm*. M. F. Bilgin (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BM (2003). İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi. Gündüz, A. (2003). *Milletlerarası Hukuk Temel Belgeler Örnek Kararlar*. 5. Baskı. İstanbul: Beta Yayınları.
- Bolat, Ö. (2007). *Medeniyet İdeali*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Bolay, S. H. (2013). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. 11. Baskı. Ankara: Nobel Yayınları.
- Borovalı, M. (2015). “Robert Nozick – Anarşi, Devlet ve Ütopya”. Nozick, R. *Anarşi, Devlet ve Ütopya*. A. Oktay (çev.). 3. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Bove, J. ve G. Luneau (2006). *Sivil İtaatsizliğe Çağrı*. Işık Ergüden (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bruhl, L. (1986). “Önsöz”. Hume, D. (1986). *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. S. Evrim (çev.). 2. Basım. İstanbul: M.E.G.S.B Devlet Kitapları.
- Butler, E. (2001). *Hayek*. Y. Z. Çelikkaya (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Bülbül, Y. (2010). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Özel Girişimciliğe Yönelik Devlet Politikaları*. İstanbul: İTO Yayınları.
- Can, Ş. (t.y). *Klasik Yunan Mitolojisi*. 5. Baskı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Canan, İ. (t.y.a). *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, c. 6. İstanbul: Akçağ Yayınevi.
- Canan, İ. (t.y.b). *Hadis Ansiklopedisi Kütüb-i Sitte*, c. 11. İstanbul: Akçağ Yayınevi.
- Cevizci, A. (2014). *Felsefeye Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe Sözlüğü*. 6. Baskı. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Clapham, A. (2010). *İnsan Hakları*. H. Gür (çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Clarke, S. (2014), “Neoliberal Toplum Kuramı”. *Neoliberalizm – Muhalif Bir Seçki*. Saad-Filho, A. ve D. Johnston (hızl.). Ş. Başlı ve T. Öncel (çev.). İstanbul: Yordam Kitap Basın ve Yayın.
- Cotes, R. (1998). “Önsöz”. Newton, I. *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri*. A. Yardımlı (çev.), İstanbul: İdea Yayınevi.
- Çaha, Ö. (2007). *Aşkın (Transandantal) Devletten Sivil Topluma*. 3. Baskı. İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Çavdar, T. (1995). *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Çetin, İ. (1995). *John Locke'da Tanrı Anlayışı*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Darwin, C. (2011). *Türlerin Kökeni*. Ö. Ünalın (çev.). 2. Basım. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Darwin, C. (1978). *İnsanın Türeyişi*. Ö. Ünalın (çev.). 3. Baskı. Ankara: Onur Yayınları.
- Delacampagne, C. (2012). *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*. D. Çetinkasap (çev.). 3. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Dinler, Z. (2012). *İktisada Giriş*. 18. Basım. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Djilas, M. (1974). *Yeni Sınıf*. H. T. Sonkur (çev.). İstanbul: Kutluğ Yayınları.

- Doering, D. (1999a). *Frédéric Bastiat*. K. Koçdemir (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Doering, D. (1999b). “Türkçe Baskı İçin Önsöz”. *Frédéric Bastiat*. K. Koçdemir (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Downs, R. B. (t.y.). *Dünyayı Değiştiren Kitaplar*. E. Güngör (çev.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Durant, W. (t.y.). *Felsefenin Öyküsü*. E. Gürol (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Dursun, D. (2006). *Siyaset Bilimi*. 3. Baskı. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- Eagleton, T. (1996). *İdeoloji*. M. Özcan (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Einstein, A. ve L. Infled (1976). *Fiziğin Evrimi*. Öner Ünalın (çev.). Ankara: Onur Yayınları.
- Engels, F. (1976a). “Köylüler Savaşı”. Marx, Karl ve E. Friedrich. *Din Üzerine*. K. Güvenç (çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (1976b). “Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu”. Marx, K. ve E. Friedrich, *Din Üzerine*. K. Güvenç (çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Engels, F. (2000). *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar 1890-1894*. 2. Baskı. Ö. Ünalın (çev.). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Erdoğan, M. (2012). “Takdim”. Barry, Norman P. *Modern Siyaset Teorisi*. 3. Baskı, M. Erdoğan ve Y. Şahin (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Erdoğan, M. (2004). *Anayasal Demokrasi*. 6. Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Erdoğan, M. (1998). *Liberal Toplum Liberal Siyaset*. 2. Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Eren, C. A. (1979). “Tanzimat”, *İslâm Ansiklopedisi c. 11*. Komisyon (hızl.). İstanbul: M.E.B. Devlet Kitapları.
- Evrin, S. (1970). *Psikoloji Açısından Suçluluk Sorunu ve Psikososyolojik İzahı Denemesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Ewald, O. (2010). *Fransız Aydınlanma Felsefesi*. G. Aytaç (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fahrüddin er-Râzî (2008). *Tefsîr-i Kebir Mefâtihi'l – Gayb c. 23*, S. Yıldırım, L. Cebeci, S. Kılıç, S. Doğru (çev.). İstanbul: Huzur Yayınevi.
- Falk, R. A. (2005). *Dünya Düzeni Nereye- Amerikan Emperyal Jeopolitikası*. N. Domaniç ve N. Arhan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Feyerabend, P. (2012). *Akla Veda*. E. Başer (çev.). 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (1988).

- Fichter, J. (2004). *Sosyoloji Nedir*. N. Çelebi. 7. Baskı. Ankara: Anı Yayınları.
- Fichte, J. G. (2006). “Alman Ulusuna Söylevler Yedinci Söylev”. *Alman İdealizmi I Fichte*. E. A. Kılıçaslan ve G. Ateşoğlu (hızl.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1970). *Auguste Comte Felsefesi ve Sosyolojisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. A. Tayla (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları (2004).
- Foucault, M. (2011). *Entelektüelin Siyasi İşlevi*. I. Ergüden. O. Akınhay ve F. Keskin (çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları (1988).
- Friedman, M. (2008). *Kapitalizm ve Özgürlük*. D. Erberk ve N. Himmetoğlu (çev.). İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Fromm, E. (1990). *Sağlıklı Toplum*. Y. Salman ve Z. Tanrısever (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Payel Yayınları.
- Gerth, H. H. –C. W. Mills (2011). “Giriş Yazar ve Yapıtı”, Weber, M. (2011). *Sosyoloji Yazıları*. T. Parla (çev.). 12. Baskı. İstanbul: Deniz Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Üçüncü Yol Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi*. M. Özay (çev.). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Gorbaçov, M. (1988). *Glasnost - Asıl Neyi İstiyorum?* T. T. Çandar ve A. Cemal (çev.). 5. Baskı. İstanbul: Dönemli Yayıncılık.
- Gökberk, M. (1999). *Felsefe Tarihi*. 11. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Güngör, E. (1983). *İslâm'ın Bugünkü Meseleleri*. 2. Baskı. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Gramsci, A. (2007). *Hapishane Defterleri*. A. Cemgil (çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Hale, W. (2003). *Türk Dış Politikası 1774-2000*. P. Demir (çev.). İstanbul: Mozaik Yayınları.
- Hallâf, A. (1973). *İslâm Hukuk Felsefesi*. H. Atay (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Hamidullah, M. (2007). *İslâm'a Giriş*. C. Aydın (çev.). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1975). *Felsefe Sözlüğü*. 3. Basım, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hanratty, G. (2002). *Aydınlanma Filozofları*. T. İmamoğlu ve C. Büyük (çev.). İstanbul: Anka Yayıncılık.
- Harvey, D. (2005). *Neoliberalizmin Kısa Tarihi*. A. Onacak (çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

- Havel, V. (1990). *Uzaktan Soruşturma*. L. Çalışkan (çev.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Hayek, F. A. (2015). *Kölelik Yolu*. T. Feyzioğlu vd. (çev.). 6. Baskı, Ankara: Liberte Yayınları (1944).
- Hayek, F. A. (2013). *Özgürlüğün Anayasası*. Y. Z. Çelikkaya (çev.). Ankara: BigBang Yayınları (1960).
- Hayek, F. A. (2012a). *Hukuk, Yasama ve Özgürlük*. A. Yayla, M. Erdoğan, M. Öz (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hayek, F. A. (2012b). “Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri”. *Hayek’in Liberalizm Anlayışı*. A. Yayla (çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Hayek, F. A. (2012c). “Liberalizm”. *Hayek’in Liberalizm Anlayışı*. A. Yayla (drl., çev.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Hegel, G. W. F. (1991). *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. C. Karakaya (çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Heilbroner, R. L. (2013). *İktisat Düşünürleri*. A. Tartanoğlu (çev.). 3. Baskı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2012). *Kant’ın Felsefesi*. T. Mengüşoğlu (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Heimsoeth, H. (2007). *Felsefenin Temel Disiplinleri*. T. Mengüşoğlu (çev.). 4. Baskı. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Heinemann, F. (1997). “Etik”. *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*. D. Özlem (drl., çev.). 2. Basım. İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayınları.
- Heywood, A. (2014). *Siyaset Teorisine Giriş*. H. M. Köse (çev.). 6. Basım. İstanbul: Küre Yayınları.
- Heywood, A. (2013). *Siyasî İdeolojiler: Bir Giriş*. A. K. Bayram, vd. (çev.). 5. Baskı. Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*. H. Özler (çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, A. (t.y.). “Siyaset Teorileri”. *Siyaset*. B. Kalkan (Ed.). B. B. Özipek (çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Hikmet Yayınları (1979). “Mecelle”, *Açıklamalı Mecelle*, Berki, A. H. (1979). 2. Baskı. İstanbul: Hikmet Yayınları.
- Hill, T. W. (1946). “Introduction”, Herbert Spencer, *First Principles*. 3. Baskı. Londra: Watts & Co.

- Hitler, A. (2013). “Kavgam”. *Batı'nın Kaynakları İçinde*. M. A. Kishlansky (Ed.). M. K. Atalar (çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Hobbsbawm, E. J. (1995). *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik “Program, Mit ve Gerçeklik”*. O. Akınhay (çev.). 2. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslâm'ın Serüveni*. C. 1. A. Eker vd. (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Höffe, O. (2011). “Adalet”. N. K. Sevil (çev.). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. P. Raynaud, ve S. Rials (Ed.). İ. Yarguz vd. (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hume, D. (2010). “Ahlak İlkeleri Üzerine Bir Soruşturma”. E. Baylan (çev.). *Hume*. Ö. K. Öymen (hızl.). İstanbul: Say Yayınları.
- Hume, D. (2004). *Din Üstüne*. M. Tunçay (çev.). 4. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi.
- Hume, D. (1986). *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*. S. Evrim (çev.). 2. Basım. İstanbul: Devlet Kitapları Yayınevi.
- Hume, D. (1976). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. O. Aruoba (çev.). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hız. Ali (2015). *Mektuplar*. Taşkın Köksal (ed.). Ankara: Yason Yayıncılık.
- Hız. Ali (2011). *Nehcü'l Belâğa*, A. Demircan (çev.). 5. Baskı. İstanbul: Beyan Yayınları.
- İrzık, G. (2014). “Karl Raimund Popper”. *Siyaset Felsefesi Tarihi*. A. Tunçel ve K. Gülenç (Ed.). 2. Basım. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İnalcık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2013). *Rönesans Avrupası - Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İncil (1996). Kurul (çev.). İstanbul: Kaya Basım Yayın Dağıtım.
- İngilizce-Türkçe Redhouse Sözlüğü* (1989). “Secular”. 15. Basım. İstanbul: Redhouse Yayınevi.
- Kalabalık, H. (2004). *İnsan Hakları Hukuku*. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Kant, I. (2013). *Pratik Usun Eleştirisi*. İ. Z. Eyuboğlu (çev.). 8. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Kant, I. (2012). *Saf Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. S. B. Çağlan (çev.). Konya: Literatürk Yayınları.
- Kant, I. (1984a). “Ahlak (Töreler) Metafiziğini Temellendirme”. *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*. N. Bozkurt (çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Kant, I. (1984b). “Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt”. *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*. N. Bozkurt (çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kant, I. (1984c). “Katkısız (Salt) Aklın Eleştirisi”. *Immanuel Kant Seçilmiş Yazılar*. Nejat Bozkurt (çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Karal, E. Z. (1999). *Tanzimat-ı Hayriye Devri* İstanbul: Cumhuriyet gazetesi yayını.
- Karaman, H. (2009). *İslâm ’ın Işığında Günün Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, H. (1978). *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Keynes, J. M. (2013). “Barışın Ekonomik Sonuçları”. *Batı ’nın Kaynakları c. 2*. M. A. Kishansky (Ed.). M. K. Atalar (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Kocaoğlu, M. (2014a). *John Rawls Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Kocaoğlu, M. (2014b). *Robert Nozick Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. Ankara: İmaj Yayınevi.
- Kranz, W. (1976). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar*. S. Y. Baydur (çev.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2011). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*. 2. Basım. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuehn, M. (2011), *Immanuel Kant*. B. O. Doğan (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kuhn, T. S. (2014). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. N. Kuyaş (çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Kur’an-ı Kerim Meâli (2011). Din İşleri Yüksek Kurulu (çev.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Lenihan, J. (2001). *Bilim İş Başında*. Barış Bıçakçı (çev.). 7. Basım, Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.
- Lenin, V. İ. (2012). “Devrimin Temel Sorunlarından Biri”. *Burjuva Demokrasisi ve Proletarya Diktatörlüğü*. M. Erdost (çev.). 4. Baskı. Ankara: Sol Yayınları.
- Lenin, V. İ. (1976). *Leninizmin Düşmanı Trotskizm*. Ankara: Yar Yayınevi.
- Lewis, B. (2017). *İslam ve Batı*. Ç. Sümer (çev.). Ankara: Akılçelen Kitaplar.
- Lewis, B. (2009). *Modern Türkiye ’nin Doğuşu*. B. B. Turna (çev.). III. Edisyon. 2. Baskı. Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Lewis, B. (1996). *Ortadoğu*, M. Harmancı (çev.). İstanbul: Yeni Binyıl Yayınları.

- Locke, J. (2012a). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. M. Yürüşen (çev.). 5. Baskı. Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, J. (2012b). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. F. Bakırcı (çev.). 2. Baskı. Ankara: Ebabil Yayınları.
- Locke, J. (2007). *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*. F. Bakırcı (çev.). Ankara: Kırılmaç Yayinevi.
- Locke, J. (2004). *Eğitim Üzerine*. A. Uğur (çev.). Ankara: Yeryüzü Yayinevi.
- Locke, J. (2000). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme I-II. Kitap*. M. D. Topçu (çev.). 2. Basım. Ankara: Öteki Yayinevi.
- Locke, J. (1999). *Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler*. İ. Çetin (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Magee, B. (1996). “Karl Popper’le Söyleşi”. C. Güzel (çev.). *Sağduyu Filozofu Popper*. Cemal Güzel (drl.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Magee, B. (1990). *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. M. Tunçay (çev.). 2. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Magee, B. (1979a). “Felsefe ve Siyaset Ronald Dworkin ile Söyleşi”. Ümit Hassan (çev.). *Yeni Düşün Adamları*. M. Tunçay (drl.). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Magee, B. (1979b). “Mantıkçı Pozitivizm ve Kalıtı A. Ayer ile Söyleşi”. A. Oksal (çev.). *Yeni Düşün Adamları*. M. Tunçay (hızl.). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Mann, M. ve J. A. Hall (2014). *Yirmibirinci Yüzyılda İktidar*. E. Gerçek (çev.). İstanbul: Açılım Kitap.
- Mardin, Ş. (1997). *İdeoloji*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). “Sivil Toplum”. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. Türköne M. ve T. Önder (Ed.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (2011). *Kapital c. 1*, M. Selik ve N. Satlıgan (çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (1976a). “Feuerbach Üzerine Tezler”. Marx, K. ve F. Engels. *Din Üzerine*. K. Güvenç (çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1976b). “Kölnische Zeitung’un 179’uncu Sayısının Başyazısı”. Marx, K. ve F. Engels. *Din Üzerine*. K. Güvenç (çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. ve F. Engels (1976). “Komünist Parti Manifestosu”. *Din Üzerine*. K. Güvenç (çev.). Ankara: Sol Yayınları.

- Marx, K. ve F. Engels (1975). *Birinci Enternasyonde Örgütlenme Meselesi*. C. Öktener (çev.). Ankara: Ser Yayınları.
- Maslow, A. H. (1996). *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. H. K. Sönmez (çev.). İstanbul: Kuraldışı Yayınları.
- Mengüşoğlu, T. (2000). *Felsefeye Giriş*. 7. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Kant ve Scheler'de İnsan Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Meydan Larousse c. 11 (1973). "Sibernetik". İstanbul: Meydan Yayınevi.
- Mill, J. S. (2008). *Özgürlük Üzerine*. T. Türk (çev.). İstanbul: Oda Yayınları.
- Mises, L. (2010). *Kadir-i Mutlak Devlet*. Yusuf Şahin (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Mises, L. (2008). *İnsan Eylemi*. İ. Aktar (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Mises, L. (2004). *Anti Kapitalist Sistem*. Y. Şahin (çev.). Ankara: Liberte Yayınları.
- Mitchell, J. Ve A. Oakley (1998). *Kadın ve Eşitlik*. F. Berktaş (çev.). İstanbul: Pencere Yayınları.
- Molla Husrev (1979). *Gurer ve Dürer (İslâm Fıkhi ve Hukuku) c. 1*. A. Erkan (çev.). İstanbul: Eser Neşriyat.
- Murphy, J. W. (2010). *Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri*. H. Arslan (çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Mussolini, B. (2011). "Faşizm". P. Esin (çev.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yakın Çağ*. M. Tunçay (drl.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Nevins, A. ve H. S. Commager (2005) *ABD Tarihi*. H. İnalcık (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Newton, I. (1998). *Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri - Seçmeler*. A. Yardımlı (çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Newton, I. (2016). *Kutsal Kitabın Yorumu*. E. Alagöz (çev.). 2. Baskı. Ankara: Panama Yayıncılık.
- Nixon, R. (1993). *Zamanı Yakalamak - Amerika'nın Dünyaya Meydan Okuması*. F. Dilber (çev.). İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Nock, A. J. (2016). "Giriş". Herbert Spencer, *Devlete Karşı İnsan*. Y. S. Altındal (çev.). İstanbul: Liberte Yayıncılık.
- Nozick, R. (2015). *Anarşi. Devlet ve Ütopya*. M. Borovalı (çev.). 3. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Nutku, U. (2016). *Yeniçağ Felsefesinde A Priori Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2011). *İmparatorluğun En Uzun Yılı*. 3. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ortega y Gasset, J. (1990). *Kütlelerin İsyanı*. N. Muallimoğlu (çev.). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Özdemir, M. (1989). *İslâm Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Özkırımlı, U. (1999). *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Özyüksel, M. (1997). *Feodalite ve Osmanlı Toplumu*. 3. Baskı. İstanbul: Der Yayınları.
- Paçacı, İ. (2010). “Cizye”. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Karagöz, İ. (hızl.). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Peterson, M. vd. (2013). *Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş*. R. Acar (çev.). 4. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları.
- Pieper, A. (2012). *Etiğe Giriş*. 2. Basım. V. Atayman ve G. Sezer (çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Pirenne, H. (2007). *Ortaçağ Avrupa'sının Ekonomik ve Sosyal Tarihi*. U. Kocabaşoğlu (çev.). İstanbul: İletişim.
- Platon (2014). *Devlet*, S. Demir (çev.). 2. Baskı, İstanbul: Ataç Yayınları.
- Platon (2007). *Yasalar*. C. Şentuna ve S. Babür (çev.). 3. Basım. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Platon (1997). *Gorgias*. R. Erben (çev.). Millî Eğitim Bakanlığı. İstanbul.
- Poggi, G. (2014). *Modern Devletin Gelişimi – Sosyolojik Bir Yaklaşım*. 7. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Polanyi, K. (2006). *Büyük Dönüşüm*. A. Buğra (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Politzer, G. (1966). *Sosyalist Felsefenin Temel Prensipleri*. C. Gün (çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Popper, K. R. (2016). *Daha İyi Bir Dünya Arayışı*. İ. Aka (çev.). 4. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Popper, K. R. (2013). *Tarihsiciliğin Sefaleti*. S. Orman (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Popper, K. R. (2006). *Hayat Problem Çözmektir – Bilgi, Tarih ve Politika Üzerine*. A. Nalbant (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Popper, K. R. (1998). *Bilimsel Araştırmanın Mantığı*. İ. Aka ve İ. Tuna (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Popper, K. R. (1996). “Bilim: Kestirimler Çürütmeler”. İ. Birkan (çev.). *Sağduyu Filozofu Popper*. C. Güzel (drl.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Popper, K. R. (1990a). “Diyalektik Nedir?”. B. Magee, *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. M. Tunçay (çev.). 2. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Popper, K. R. (1990b). “Toplum Bilimlerinde Öndeyi ve Kehanet”. B. Magee. *Karl Popper’in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. M. Tunçay (çev.). 2. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Popper, K. R. (1989a). *Açık Toplum ve Düşmanları*, c. 1. M. Tunçay (çev.). 2. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Popper, K. R. (1989b). *Açık Toplum ve Düşmanları*, c. 2. H. Rızatepe (çev.). 2. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. M. F. Bilgin (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Raynaud, P. (2011). “Liberalizm”. N. K. Sevil (çev.). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. Raynaud P. ve S. Rials (Ed.). İ. Yarguz vd. (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ronan, C. A. (2003). *Bilim Tarihi – Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi*. E. İhsanoğlu ve F. Günergun (çev.). Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Rousseau, J. J. (2006). *Toplum Sözleşmesi*. T. Ilgaz (çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Russ, J. (2011). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*. Ö. Doğan (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Russel, B. (t.y.). *Batı Felsefesi Tarihi* c. 3. M. Sencer (çev.). Ankara: Bilgi Yayınları.
- Sandel, M. J. (2016). *Paranın Satın Alamayacağı Şeyler*. M. Kocaoğlu (çev.). Ankara: Ekşi Kitaplar.
- Sandel, M. J. (2015). *Adalet Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*. M. Kocaoğlu (çev.). 3. Baskı. Ankara: BingBang Yayınları.
- Selik, M. (2015). *İktisadi Doktrinler Tarihi*. A. Yalçıntaş (hızl.). 3. Baskı. 2. Edisyon. Ankara: Efil Yayınevi.
- Sena, C. (1976a). *Filozoflar Ansiklopedisi* c. 3. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sena, C. (1976b). *Filozoflar Ansiklopedisi* c. 4. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sena, C. (1975). *Filozoflar Ansiklopedisi* c. 2. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sırma, İ. S. (1988). *Tanzimatın Götürdükleri*. İstanbul: Beyan Yayınları.

- Sieyes, A. (2013). “Üçüncü Sınıf Nedir?”. Kishlansky M. A. (Ed.). *Batı'nın Kaynakları c. II*. M. K. Atalar (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Smith, A. (2011). *Ulusların Zenginliği c. 2*. M. Saltoğlu (çev.). Ankara: Palme Yayıncılık.
- Smith, A. (t.y). *Milletlerin Zenginliği*. H. Derin (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Smith, A. D. (2004). *Millî Kimlik*. Bahadır S. Şener (çev.). 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sombart, W. (2008). *Burjuva*. O. Adanır (çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Spencer, H. (2016). *Devlete Karşı İnsan*. Y. S. Altındal (çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Spencer, H. (1946). *First Principles*. 3. Baskı. Londra: Watts & Co.
- Stalin, J. (1976). *Ulusal Sorun ve Sömürgeler Sorunu*. M. Ardos (çev.). Ankara: Sol Yayınları.
- Şenel, A. (1998). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. 7. Baskı. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şener, H. (2014). *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Taguieff, P. A. (1998). “Milliyetçilik ve Anti-Milliyetçilik”. *Uluslar ve Milliyetçilikler*. J. Leca (drl.). S. İdemen (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Tannenbaum, D. ve D. Schultz (2006). *Siyasî Düşünceler Tarihi*. F. Demirci (çev.). Ankara: Adres Yayınları.
- Tanör, B. (2012). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*. 22. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taşar, M. O. (2016). *İktisadî Doktrinler ve Tarihsel Gelişimi*. Konya: Palet Yayınları.
- Tevrat (1996), “Tesniye”. Jur. H. Demirel (çev.). İstanbul: Müjde Yayıncılık.
- Thoreau, H. D. (1991). *Sivil İtaatsizlik*. C. H. Arslan (çev.). İstanbul: Şehir yayıncılık.
- Thorpe, S. (2001). *Einstein Gibi Düşünmek*. T. Büyükonat (çev.). İstanbul: Beyaz Yayınları.
- Tocqueville, A. (1994). *Amerika'da Demokrasi*. İ. Sezal ve F. Dilber (çev.). Ankara: Yetkin Yayınları.
- Torun, Y. (2012). *Hukuk Felsefesi*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Torun, Y. ve M. H. Macit (2014). *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Orion Kitabevi.
- Troper, M. (2011). *Hukuk Felsefesi*. Işık Ergüden (çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

- Troçki, L. D. (2006). *İhanete Uğrayan Devrim SSCB Nedir ve Nereye Gidiyor?*. Kolektif (çev.). İstanbul: Alef Yayınevi.
- Troçki, L. D. (1976). *Ekim Devriminin Öğrettikleri*. M. Sayman (çev.). İstanbul: Maya Yayınları.
- Trump, D. J. (2017). *Yeniden Büyük Amerika*, İ. Sağlamer (çev.). İstanbul: Pegasus Yayınları.
- Tuğ, S. (1984). *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Tunçay, M. (2004). “Çevirenin Önsözü”. Hume D. *Din Üstüne*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Ural, Ş. (2000). *Bilim Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Ural, Ş. (2013). “Sunuş”, Popper, K. R. *Tarihsiciliğin Sefaleti*. S. Orman (çev.). 2. Baskı. İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Ünal, T. (1974). *Türk Siyasî Tarihi*. 3. Baskı. İstanbul: Kutluğ Yayınları.
- Voltaire (2011). *Felsefe Sözlüğü*. Lûtfi Ay (çev.). İstanbul: İnkılâp Kitavevi.
- Weber, A. (1998). *Felsefe Tarihi*. H. V. Eralp (çev.). 5. Baskı. İstanbul: Sosyal Yayınlar.
- Weber, M. (2008). *Sosyoloji Yazıları*. H. H. Gerth ve C. W. Mills (hızl.). T. Parla (çev.). İstanbul: Deniz Yayınları.
- Weber, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kpitalizmin Ruhu*. Z. Gürata (çev.). 2. Baskı. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Wiener, N. (1975). *Emek Sibernetik ve Toplum*. İ. Keskin (çev.). İstanbul: Özgün Yayınları.
- Wolf, R. D. ve S. A. Resnick (2016). *Çatışan İktisadi Teoriler - Neoklasik, Keynesçi ve Marksçı*. C. Evren (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yayla, A. (2014a). *Özgürlük Yolu Hayek'in Sosyal Teorisi*. İstanbul: Profil Yayınları.
- Yayla, A. (2014b). “Takdim”. Bastiat, F. (2014). *Hukuk*. Y. Arsan ve A. Yayla (çev.). 5. Baskı. Ankara: Liberte Yayınları.
- Yayla, A. (2012). “Hayek'in Fikir Dünyasında Liberalizm”. *Hayek'in Liberalizm Anlayışı*. A. Yayla (drl.). İstanbul: Kesit Yayınları.
- Yayla, A. (2002). *Liberalizm*. 4. Baskı, Ankara: Liberte Yayınları.
- Yazır, E. M. H. (t.y.). *Hak Dini Kur'an Dili*. C. 2. İstanbul: Zehraveyn – Azim Dağıtım.
- Yıldırım, K. ve M. Özer (2013). *Makro İktisat*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

- Yılmaz, A. (2003). *Çağdaş Siyasal Akımlar*. 2. Basım. Ankara: Vadi Yayınları.
- Zakaria, F. (2014). *Özgürlüğün Geleceği Yurt ve Dünyada Liberal Demokrasi*. M. Öztoprak Sağır ve H. S. Akıllı (çev.). 3. Baskı. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Zakaria, F. (2013). *Post Amerikan Dünya*. M. Öztoprak Sağır ve E. Sağır (çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Zuhaylî, V. (1994a). *İslâm Fıkı Ansiklopedisi c. 1*. A. Efe, B. Eryarsoy, H. F. Ulus, A. Ural, Y. V. Yavuz, N. Yıldız (çev.). İstanbul: Risale Yayınları.
- Zuhaylî, V. (1994b). *İslâm Fıkı Ansiklopedisi c. 4*. A. Efe, B. Eryarsoy, H. F. Ulus, A. Ural, Y. V. Yavuz, N. Yıldız (çev.). İstanbul: Risale Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. Yasemin Saner Gönen (çev.). 7. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Sürekli Yayınlar

- Erdoğan, M. (1999). “Milliyetçilik İdeolojisine Dair”. Ankara: *Liberal Düşünce Dergisi*. 15. 40-47.
- Freeman, M. (2015). “Neoliberal Politikalar ve İnsan Hakları”. Ş. E. Topuzkanamış (çev.). *D.E.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Gencer, B. (2013). “Liberalizmin Kalbine Yolculuk”. Ankara: *Liberal Düşünce Dergisi*. 69-70. 245-267.
- Hume, D. (2016). “Partilere Dair”, Zeynel Abidin Kılınç (çev.). *PESA Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* c. 2. 2.79-82, Sakarya: Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi Yayınları.
- Kovancılar, B. (2015). “I hate capitalism”. İstanbul: *Yeni Yüzyıl gazetesi*. 19.11.2015. 7.
- Müftüoğlu, A. (2003). “Kültürcü Liberalizmin Anti-Liberalizmi”. İstanbul: Toplum ve Bilim Dergisi. S. 96.
- Taner, A. (2013). “Çağdaş Liberalizmde Yeni Yol Ayrımı: Anarko Kapitalist Liberalizme Karşı Minimal Devletçi Liberalizm”. *Liberal Düşünce Dergisi*. Kış-Bahar. 227-243.
- Yüksel, M. (2009). “Mahremiyet Hakkına ve Bireysel Özgürlüklere Felsefi Yaklaşımlar”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları. 64/1. 275-298.

Yayınlanmamış Lisansüstü Tezleri

Haşlak, İ. (2002). "John Rawls'un Siyaset Teorisinde Adalet Anlayışı". Yayınlanmamış Doktora Tezi. Sakarya: Sakarya Üniversitesi SBE.



Diğer Yayınlar

Aydın, M. Akif ve M. Hamîdullah. (t.y.). “Köle”. *İslâm Ansiklopedisi c. 26*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. www.islamansiklopedisi.info/ (erişim: 25 Mayıs 2017).

BBC, “The Spirit of Seattle”, http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/1305060.stm,
(15 Kasım 2016).

Butler, E. (t.y.). “A Short History of The Mont Pelerin Society”. www.montpelerin.org (09 Ekim 2016).

Engels, F. (1868). “Marx’ın Kapital’i”.

https://issuu.com/nergurcan/docs/marx_in_kapital_i (03 Mart 2016).

Erdoğan, M. (t.y.). “Liberalizm ve Türkiye’de Liberal Eğilimler”.

www.liberal.org.tr/sayfa/liberalizm-ve-turkiyede-liberal-egilimler-mustafa-erdogan,344.php (20 Aralık 2015).

Rand, A. (t.y.). “Kapitalizm Nedir”.

ww.ozgurtoplumundegerleri.com/res/Ayn_Rand_Kapitalizm_Nedir.pdf.

(01 Mart 2016).

Satıcı, M. (2016). “Liberalizm ve Çok Kültürlülük Bağlamında Charles Taylor’ın Tanınma Politikası”.

www.ethosfelsefe.com/ethosdiyaloglar/page=oku&id=155 (15 Ağustos 2016).

Timeturk. “Ban Ki-Mun: Wall Street’e kulak verin!”,
www.timeturk.com/tr/2011/10/17/abd-iran-ya-da-kurt-kuzu--masali.html (09 Aralık 2016).

Türk Dil Kurumu (t.y.). *Büyük Türkçe Sözlük*.
http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts (19 Haziran 2016).

Wikipedia (t.y.a). “Kadın Hakları”.
https://tr.wikipedia.org/wiki/Kad%C4%B1n_haklar%C4%B1. (13 Kasım 2016).

Wikipedia (t.y.b). “Occupy Wall Street”,
https://en.wikipedia.org/wiki/Occupy_Wall_Street, (13 Kasım 2016).

Wikipedia (t.y.c.). “Richard Cobden”. https://en.wikipedia.org/wiki/Richard_Cobden (02 Eylül 2016).

ÖZGEÇMİŞ

Hüseyin Dayı, 1952 yılında Erzurum’da doğdu. Zaman zaman uzun süreli aralar verdiği tahsil hayatında, lisans öğrenimini İktisat ve Felsefe olmak üzere iki dalda, yüksek lisans öğrenimini Felsefe dalında yaptı. Meslek olarak sırasıyla devlet memurluğu, muhasebecilik, iç-dış ticaret ve gazetecilik yaptı. Hâlen evli olup, bir evlat babasıdır.

