

# DÜŞÜNCE TARİHİ MERCEĞİNDEN: TÜRKİYE'DE LIBERALİZM<sup>1</sup>

**H. Ozan Özavcı**

Liberalizmin tarihi ve öğretileri üzerine yapılan çalışmalara, bu ideolojinin birbiriyle her zaman örtüşmeyen birden fazla anlamının olduğunun altını çizerek başlamak artık bir gelenek haline geldi. Özellikle 1970'lerde dilbilimde meydana gelen dönüşümle beraber, düşünce tarihi alanında yazılan kitap ve makaleler, bir tek değil, tarihsel şartlar ve ulusal yörüngelerin etkisinde şekillenen<sup>2</sup> birden fazla liberalizmin olduğunu göstermeye başladı. Bu çalışmalar ışığında, çeşitli liberal anlayışların her birinin farklı dönemler, ülkeler ve dillerde ve hattâ bazen aynı dili konuşan farklı gruplar için farklı "sembolik anlamlar"<sup>3</sup> taşıyageldiği ve buradan yola çıkarak, liberalizmin belki özgün liberal yazar sayısı kadar<sup>4</sup> (tabii bu yazarların hayatlarının farklı dönemlerinde liberalizme farklı anlamlar yüklediklerini de göz önünde bulundurmamız gerekir) birbirinden bir şekilde farklı yorumlarının olduğu ve bu

---

<sup>1</sup> *Doğu-Batı*, No. 57 (Temmuz 2011), ss. 137-174.

<sup>2</sup> Lucien Jaume, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, (Paris: Fayard, 1997), s. 19.

<sup>3</sup> Arthur Sanders, "The Meaning of Liberalism and Conservatism," *Polity*, Vol. 19, No. 1 (Ağustos, 1986), s. 124.

<sup>4</sup> D.J. Manning, *Liberalism*, N.Y.: St. Martin's Press, 1976, s. 140.

yorumların temel değerlerinin her zaman birbiriyle uyuşmadığı iddia edildi.

Düşünce tarihi alanındaki dönüşümlerin, bir anlamda bu disiplinin siyaset kuramıyla farklılıklarının daha da belirginleşmesine sebep olduğunu görüyoruz. Düşünce tarihçileri, bu dönüşümlerle, siyasal fikirlerin vücut buldukları metinlerin, bağlamları ile olan ilişkilerine daha fazla vurgu yapmak gereği duymaya başladılar. Bilhassa titiz tarihçiler, ideolojileri tarihselleştirirken, yazarların biyografik geçmişlerinden niyetlerine, metinlerin yazıldığı dönemin genel siyasal ve düşünsel atmosferinden yazım geleneklerine, yazarların hitap ettikleri okuyucu kitlesinden editörlerinin metin üzerindeki değişikliklerine kadar birçok detayın oluşturduğu karmaşık bir haritaya başvurarak araştırma yapmaya yöneldiler. Tarihçilerin referans noktalarının çokluğu, yazarların metinlerine yükledikleri veya yüklemek istedikleri anlamlar arasındaki farklılıkların derinliğinin artık daha iyi anlaşılmasına ve siyasal, ekonomik veya ahlâkî ideolojilerin kendi içlerinde uzlaşması zor olan farklı yorumlarının olduğunu yeniden görmemize araç olmaya başladı.

Ancak yöntemsel farklılıkların getirdiği sonuçların, düşünce tarihi merceğinden bile içinde birbiriyle tamamen zıt alt-gelenekler barındıran daha geniş siyasî ve düşünsel bir liberalizm geleneği olduğu görüşüne karşı çıkıldığı şeklinde yorumlanmasına sebep olmaması gerektiğini düşünüyoruz.<sup>5</sup> Çünkü bir ideolojik yazım geleneği, akademik açıklamaların gerektirdiği türden tutarlılığa ne sahiptir, ne de sahip olma ihtiyacı duymaktadır.<sup>6</sup> Örneğin, Fransa'da ve İngiltere'de liberalizm adı altında savunulan değerler arasında ciddi farklılıklar veya tutarsızlıklar vardır ve bu 'liberal' ideolojinin zayıflığından değil, farklı toplumdaki yorum farklılığından/zenginliğinden kaynaklanır. Bu bakış açısına göre, ideolojik yazım geleneklerinin barındırdıkları prensip ve programların birbiriyle uyuşması zorunluluğu yoktur. Burada üzerinde durulmak istenen, diğer birçok düşünce geleneği için olduğu gibi, siyasal, ekonomik veya ahlâkî ideolojilerin iç çeşitliliğinin ya da çoğulluğunun farkında olmaktır. Liberalizm örneğinde bu iç çeşitliliğin üzerinde durmak veya ideolojik göreceliğin farkında olmak, düşünce tarihçilerine standart ders kitaplarında sıkça karşılaştığımız ve liberalizmin temellerini onyedinci yüzyıl toplumsal sözleşme teorilerinde arayan ortodoks liberal anlatının sınırlarını aşma imkânı vermektedir. Bu ortodoks anlatı, Thomas Hobbes ve John Locke'un fikirlerinin Adam Smith ve John

---

<sup>5</sup> John Gray, *Liberalism*, (Buckingham: Open University Press, 1995), s. 22.

<sup>6</sup> Manning, *Liberalism*, s. 140.

Stuart Mill'e kadar doğrudan uzantısını betimleyerek, Anglo-Amerikan liberalizminin (ki bu bile çok geniş bir yelpaze olacaktır, çünkü Amerika Birleşik Devletleri'nde liberalizm kimi çevrelerce 'sosyalizm' olarak algılanmıştır) açıklamasını yapmaya çalışılmıştır. Buna göre liberalizmin temel değerleri, başaktörü bağımsız ve kişisel isteklerini olabildiğince karşılamaya çalışan bireyler olan bireycilik, faydacılık ve sınırlı devlet müdahalesi gibi İngilizce-konuşan toplumların liberalizminin değerleridir.<sup>7</sup> *Bu* liberal yorumun değerlerini benimsemeyen liberal yazarlar, liberalizmin 'tuhaf' ya da olağandışı savunucuları olarak görülmüşlerdir.<sup>8</sup>

Fransız doktrinerleri üzerine yazdığı kitabında Craiutu, bu tek boyutlu ve liberalizmin doğası ve evrimine eksik açıklamalar getiren 'baskın' anlatının yeniden gözden geçirilmesini ve bunun yerine, liberalizmin iç çeşitliliği olan bir fikirler, söylemler, uygulamalar ve kurumlar sistemi olduğunu kabul eden bir yorum getirilmesini kanımızca haklı olarak iddia eder.<sup>9</sup> Craiutu bunun için, ortodoks anlatının hegemonyasını yıkacak ve 'diğer liberalizmlerin' özelliklerine de ışık tutacak derinlemesine ve karşılaştırmalı tarihsel incelemeler yapılması ihtiyacı olduğu görüşündedir. Ancak bunu gündeme getirirken Craiutu'nun temel kaygısı, kanalın ve Atlantik'in iki yakasında çeşitli liberal alt-geleneklerin olduğunu ve Fransız, Alman ve İtalyan düşüncelerinde liberalizmin, Anglo-Amerikan geleneğinden farklı ve kendine has anlamlar taşıdığını gündeme getirmektir.<sup>10</sup> Bu anlayışla, 'Batı liberalizminin' özelliklerini açıklamaya çalışan düşünce tarihçileri ve siyaset kuramcıları için liberalizmin birbiriyle ayrışan ve hattâ çelişen temel değerlerini tanımlamak, karşılaştırmak ve bu değerlerin birbirleriyle olan ilişkilerini tarihyazım veya kavramsal analiz yöntemleri aracılığıyla incelemek bir görev haline gelmiştir.

Ancak liberalizmin tarihini inceleyen çalışmalar, liberal fikirlerin 'Batı-dışı' toplumlara ithâline bugüne kadar nispeten daha az önem vermişlerdir. Bu çalışmaların çok azı liberalizmin bu toplumlarda olumlu veya olumsuz nasıl algılandığını ve ne gibi değişimlere uğradığını hesaba katmış ve bunun liberal düşünce geleneğinin önemli bir parçası olduğunu veya olabileceğini göz önünde bulundurmıştır. Bu sebeple liberalizmin

---

<sup>7</sup> Aurelian Craiutu, *Liberalism under Siege: The Political Thought of the French Doctrinaires*, (Oxford: Lexington Books, 2003), s. 287.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 288.

<sup>9</sup> A.g.e., s. 289.

<sup>10</sup> Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society: A historical argument*, (Oxford: Polity Press, 1992).

'özünü' veya temel felsefesini mercek altına aldığını iddia eden birçok çalışmanın, bu ideolojinin tarihi ve özelliklerine gerçekten kavrayıcı ve küresel bir yaklaşım getirmeyi başaramadığını düşünüyoruz.

Bugüne kadar yapılan çalışmalardaki bu eksikliğin başlıca sebepleri arasında liberalizmin kapitalist gelişim, ticaret ruhu ve güçlü bir burjuva anlayışının meyvesi olarak görülebilmesi ve bu üç öğenin yokluğunda liberalizmin de olmayacağına inanılması gösterilmiştir.<sup>11</sup> Ancak liberal diye sıfatlandırılan siyasal ve ekonomik kurumların bulunmadığı veya bulunsa da gereğince işlevlik göstermediği, ya da diğer bir ifadeyle, kapitalist özgür girişimciliğin temel gereklerini kurumsal düzeyde sağlayamayan toplumlarda bile, aslında çeşitli grup ve bireylerin siyasal, iktisâdî ve düşünsel mücadelelerinde (ve/veya bunların özgürlüğe odaklanmalarında<sup>12</sup>) gözlemlenebilen bir liberalizm tarihi olduğunu savunabiliriz. Batı liberalizmlerinin bir veya birden fazla örneği ile tanışıp, bunları benimseyen bu grup ve bireyler liberal fikirlerin taşıyıcısı görevini üstlenmiş ve bu fikirleri kendi toplumlarının sosyal, siyasal ve ekonomik şartlarını anlamak ve değiştirmek için kullanagelmışlerdir. Ayrıca bu grup ve bireylerin çalışmaları aracılığı ile doğdukları bölgelerden farklı sosyal yapıları ve gelenekleri olan bölgelere ithâl olan liberal fikirler sadece 'yeni' ortamlarının değişimine etki etmekle kalmamış, aynı zamanda kendileri de değişime uğrayarak<sup>13</sup> yeni liberalizmlerin ortaya çıkmasına vesile olmuşlardır.

Bu noktada bir Türk düşünce tarihçisi için akla gelen ilk sorulardan biri, acaba Türkiye'de, dünyadaki diğer anlayışlardan farklı, yeni bir (veya birden fazla) liberalizm anlayışının ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Bu sorunun ve beraberinde cevap aranacak diğerlerinin Türkiye'de liberalizmin tarihi üzerine yapılan çalışmaların referans noktaları arasında olabileceğini düşünüyoruz: Türk liberalleri orjinal fikirlere sahip, özgün düşünürler mi? Eğer öylelerse, onların liberalizmlerini özgün kılan ne? Eğer değilse, Türk liberalizmi diye birşeyden söz etmemiz mümkün mü? Acaba liberalizmi kavramlaştırırken ideolojilerin iç çeşitliliğini göz önünde bulunduruyor muyuz? Türkiye'de de liberalizmin birden fazla alt-geleneği var ise, bu alt-geleneğin birbirleriyle olan ilişkileri nasıl? Üyelerinin savundukları ilkeler neler?

---

<sup>11</sup> Maciej Janowski, *Polish Liberal Thought before 1918*, (Budapest: Central European Press, 2004), s. vii.

<sup>12</sup> Massimo Salvadori, *The Liberal Heresy: Origins and Historical Development*, New York: St. Martin's Press, 1977, s. 10.

<sup>13</sup> Janowski, *Polish Liberal Thought*, s. vii.

Bu sorulara ancak ondokuzuncu yüzyıldan günümüze, Türk liberalleri üzerine yapılacak uzun süreli ve titiz çalışmalar ışığında cevap verilebileceği kanısındayız (ki bu konuda henüz oldukça sınırlı sayıda ve derinlikte çalışma yapılmıştır). Bu sebeple bu makale hiçbir şekilde ortaya attığı sorulara tüketici cevaplar vermek durumunda değil. Ama yine de (tartışmalı da olsa) Türk liberalleri arasında sayılan Mehmet Sabahaddin (1877-1948) ve daha sonra Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) üzerine incelemelerimizden ve Türkiye’de liberalizm üzerine yazılan bir takım eserden yola çıkarak, bu konularda bazı eğilimlerin altını çizmenin faydalı olabileceğini düşünüyoruz. Yine belirtmek gerekirse, bunu yaparken amaç bu sorulara bu çalışmada doyurucu cevaplar bulmak değil, aksine onlara ışık tutacak tartışmalara bir nebze olsun katkıda bulunabilmek. İnanıyoruz ki bu türden düşünce tarihi çalışmaları, son yüzelli yılda yazılan ve bugün Türk liberalizminin örnekleri diye değerlendirdiğimiz eserleri, sadece kendi tarihsel şartları bağlamında irdelememize değil, onların genetiklerini sorgulamamıza da imkân verecek ve Türkiye’de ideolojilerin tarihyazımının yönetsel özelliklerine yeni yaklaşımlar kazandıracaktır.

## FİKİRLERİN İTHÂLİ:

### ‘TÜRK LİBERALİZMİ’ DİYE BİRŞEY VAR MI?

Makalenin bu bölümünün temel sorunsalı, eşsesli, ama değişik anlamlı iki farklı sorudan oluşuyor: birincisi, *Türk* liberalizmi diye birşeyin var olup olmadığı sorusu. Bu sorunun cevap aradığı konu, daha önce de değindiğimiz gibi, dünyadaki diğer liberalizm anlayışlarından farklı ve Türkiye’ye has bir liberal anlayışın gelişip gelişmediği sorusudur. İkincisi ise, *Türk liberalizmi* diye birşeyin var olup olmadığı, diğer bir ifadeyle, homojen bir blok olarak tek bir Türk liberalizminden söz edilip edilemeyeceği sorusu. Burada üzerinde durulan soru, ‘Türk liberalizmi’ derken anlatılmak istenenin, içinde birbiriyle kimi zaman çelişen alt-gelenekler ve zıt öngörüler barındıran farklı liberalizmlerin oluşturduğu bir gelenek olup olmadığıdır.

Bu soruların cevapları, kanımızca liberal yazarların metinlerinin karşılaştırmalı analizlerinden daha fazlasını gerektirmektedir. Tarihsel şartları (ya da diğer bir ifadeyle metinlerin üretildiği siyasal, sosyal, ekonomik, düşünsel ve ahlâkî bağlamları), yazarların biyografik özellikleri ve fikrî değişimlerini, eserlerini yazarken niyetlerini ve belki hepsinden önemlisi, yazarların yazma eylemi ile aslında ne yaptıklarını incelemeyen, bu yazarların eserlerinin anlamlarının ve dinamiklerinin

(hem oluşum aşamasında hem de bıraktıkları etki açısından) hakkıyla anlayamayacağını düşünüyoruz. Bunu iddia ederken özellikle Cambridge Okulu’nun yenilikçi tarihçilerinin, 1960 ve 70’lerde ortaya atıp geliştirmeye çalıştığı, metinlerin gerçek anlamlarının bağlamlarıyla ilişkilerinin incelenmesi ile kavranabileceği tezinden<sup>14</sup> yola çıkmakla beraber, bu tezin ciddi sıkıntı ve sınırlarının olduğunu ve bu sınırların özellikle bir noktada kendini gösterdiği kanısındayız. Bu nokta, makalenin bu bölümünün odak noktasını oluşturan fikirlerin ithâli ve bu sürecin sosyolojik önem ve etkileridir.

Bugün Türkiye’de farklı dönemlerde yaşamış/yaşayan ve ‘liberal’ diye nitelendirdiğimiz yazarların hemen hemen hiçbirinin dünyada heyecan uyandıracak derecede önemli özgün fikirlere sahip ‘büyük düşünürler’ olmadıklarını düşündüğümüzü belirterek başlamakta sanıyoruz fayda var. Liberalizm adı altında birleşen çeşitli ideolojik eğilimlerin belki tamamını Batı Avrupa menşeli eserlerden öğrenmeleri sebebiyle, Türk liberal yazarlarının liberalizm anlayışlarının çok büyük ölçüde herhangi bir veya birden fazla Batılı yazarın fikirlerinin etkisinde şekillenebildiğini görüyoruz. Türk liberallerinin büyük çoğunluğunun yazma eylemi ile yaptıkları, etkilendikleri Batılı düşünürlerin fikirlerini bir araya getirmek ve bunları Türkiye’nin sosyo-politik ve ekonomik şartlarına uygulamaktan ibaret olma eğilimindedir. Bunu yaparken bir kısmının bu fikirleri bazen aceleyle Osmanlı-Türk toplumlarında tanıtmaya ve toplumsal sorunlara bu fikirler ışığında yine benzer bir acelelikle cevap aramaya çalıştıklarını görüyoruz.

Bugün Türkiye’de liberalizmin öncüleri arasında görülen<sup>15</sup> Mehmet Sabahaddin (1877-1948) örneğinde, yazarın ondokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren diğer Jöntürkler’le beraber despotik rejimin sonlandırılması için mücadele verirken, belki bir miktar tıbbi ve doğa bilimlerine duyduğu ilgi sonucu ve bir miktar da dönemin ‘açık görüşlü’ yazarlarının toplumsal olayları anlamada bilimsel bilgiye verdikleri önemden etkilenecek, Batı Avrupa kaynaklı çeşitli ‘pozitivist’ öğretilere hayranlık duyduğu gözlemlenir. Sabahaddin, özellikle Le Play Okulu’nun

---

<sup>14</sup> Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), s. 101; Donald Kelly, “Intellectual History in a Global Age,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 66, No. 2 (Nisan, 2005), ss. 155-167; J.G.A. Pocock, “Languages and Their Implications: The Transformation of the Study of Political Thought,” *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, New York: Atheneum, 1971; Joseph V. Femia, “A Historicist Critique of ‘Revisionist’ Methods for Studying the History of Ideas,” *History and Theory*, Vol. 20, No. 2 (Mayıs, 1981), ss. 113-134.

<sup>15</sup> Cenk Reyhan, *Türkiye’de Liberalizmin Kökenleri: Prens Sabahattin*, (Ankara: İmge Yayınevi, 2008).

ikinci kuşağının çalışmalarından derinlemesine etkilenmiş ve eserleri büyük ölçüde özellikle Henri de Tourville (1842-1903) ve Edmond Demolins (1852-1907)'nin serbest piyasa ekonomisi ile flört eden fikirlerinin Türkçe'ye çevrilmesinden ibaret olmuştur. Yazar aynı zamanda Élisée Reclus ve Alfred Fouille gibi yazarların eserleriyle de ilgilenmiş de, onun bugün liberal olarak sıfatlandırılması daha çok Tourville ve Demolins'nın başını çektiği kuşağın 'bilimsel' öğretilerine bağlılığının bir sonucudur.

Bilindiği üzere, bu öğretilerin temelinde, Anglo-Sakson ve İskandinav ülkelerinin<sup>16</sup> şahsî girişimcilik ruhu ve adem-i merkezîyetçi yönetim biçimine dayanan hususîyetçi toplumlardan oluşmalarının, bu ülkelerin siyasal, ekonomik üstünlüklerinin ve ahlâkî gelişimlerinin ana sebebi olduğu iddiası yatar.<sup>17</sup> Le Play Okulu'nun ikinci kuşağını oluşturan *Toplum Bilim* okuluna göre siyasal otoritenin denetimi sadece anayasal ve parlamenter rejim ile değil, aynı zamanda toplumun hususîyetçi yapıya dönüştürülmesi ile sağlanabilir. Diğer bir ifadeyle, hayatla mücadele etmeyi bilen, çalışkan, yeni bireylerin ortaya çıkması ile. Çünkü Fransa gibi merkezîyetçi ve toplumcu ülkelerdeki aşırı büyük bürokrasi ve bu bürokrasiye memur yetiştirmeyi amaçlayan eğitim sistemi, hantal bir devlet ve hayatın zorluklarıyla bağımsızca mücadele edemeyen, düşünsel ve ahlâkî olarak zayıf bireyler yaratarak, bu ülkelerin geriliğinin başlıca sebebi olmuştur.

Kabaca belirtmek gerekirse, okulun çalışmalarının çıkış noktası, kurucusu Frédéric Le Play (1806-1882)'in, Fransa'da ondokuzuncu yüzyılda meydana gelen devrimler döngüsüne bir son vermek istemesi ve bunu bilimsel bir temele oturan sosyal bilimler aracılığıyla yapma düşüncesidir. Bu amaçla Le Play, ilk etapta Fransa'da işçi aileleri üzerine saha araştırmaları yapar ve bu araştırmalar sonucunda, Sanayi Devrimi'nin yol açtığı hızlı toplumsal değişim karşısında işçilerin ekonomik durumlarının gittikçe kötüleşmesinin, siyasal katılımlarının kısıtlı olmasının (ki Le Play bunun aksini hiçbir zaman talep etmemiştir) ve ahlâkî sorunlarının siyasal istikrarsızlığa yol açtığını düşünür. Bu sebeple sanayileşmeye şüphe ile yaklaşır. Tourville ve Demolins önderliğindeki ikinci kuşak ise sanayileşmenin sebep olduğu değişimler karşısında işçilerin durumlarının kötüye gittiğini kabul etmekle beraber, özellikle Paul de Rousiers (1857-1934)'in Amerika Birleşik Devletleri ve

---

<sup>16</sup> Henri de Tourville, *Histoire de la formation particulariste: l'origine des grands peuples actuels*, (Paris: 1905), ss. 68-69.

<sup>17</sup> H. Ozan Özavcı, "Prens Sabahattin'in Fikrî Kaynakları: Le Play ve *Toplum Bilim*," *Doğu-Batı*, 41 (Temmuz, 2007), ss. 231-254.

İngiltere'de yaptığı araştırmalarındaki bulgularından yola çıkarak, bu sorunun çözümünü Le Play'in aksine işçilerin bu değişime kazandırılmalarında aramışlardır.<sup>18</sup> Rousiers'e göre işçilerin gelişimi için ticaret ve sanayi daha da geliştirilmeli, işverenlerin şahsî girişimleri işçilerinin gelişimlerine katkıda bulunmaları şartıyla teşvik edilmeli, ekonomiye devlet müdahalesi sınırlandırılmalı ve hepsinden önemlisi işçi ve işverenlere doğruluk, sebat, ciddiyet, çalışkanlık, vb. erdemlere, bilgi sevgisine ve kendini idare edebilirliğe dayanan bir karakter anlayışı aşılmalıdır.<sup>19</sup> Amaç "daima işçi kalacak iyi işçiler meydana getirmek değil, onların bağımsız bireyler olmaları, gelişmeleridir. Onlar zihni ve ahlâkî anlamda daha aydın hale geldikçe, [toplumsal ve siyasal olaylar karşısında] yeterlilikleri artacak ve bireysel değerlerinin daha da yükselmesi ile birlikte işçi sorununun zamanla üstesinden gelinecektir."<sup>20</sup>

Özellikle bu kuşağın sosyal teorilerinde sosyal Darwinizm'in ve George Craik, Samuel Smiles gibi liberal eğilimli Viktorya dönemi yazarlarının etkilerini görüyoruz. Ancak ne Le Play Okulu'nun üyeleri ne de Sabahaddin kendilerini liberal olarak tanımlamış, aksine siyasî ideolojilerin bilimsel derinlikten yoksun ve öznel olduklarını düşündüklerinden, pozitivist bilgi kuramlarının etkisiyle kendilerini herhangi bir ideoloji ile bağdaştırmaktan kaçınmışlardır.

1902'den itibaren Le Play Okulu'nun öğretilerini hayranlıkla okuyan ve daha sonra okula maddî destek de sağlayan Mehmet Sabahaddin, Osmanlı toplumunun çoğunluğunu oluşturan köylülerin şahsî gelişimlerinin önemine başta 1906-1908 yılları arasında *Terâkki*'de yayımladığı yazıları olmak üzere, bütün yazı hayatı boyunca vurgu yapmıştır. 1908 Devrimi'nin ardından, siyasal değişimin yüzeysel olduğunu düşünerek şahsî teşebbüs ruhundan hareketle ticaret ve sanayi ile uğraşacak bir orta sınıfın oluşturulmasının da gerekliliğinin altını defalarca çizmiştir. Sabahaddin'in düşüncesinde şahsî teşebbüs ve adem-i merkezîyet ilkeleri ön plana çıkarken, düşünce yapısının arka planını güçlü bir ahlâk anlayışı oluşturmaktadır. İttihat ve Terakki Partisi'ne yazdığı açık mektupların sekizincisinde Sabahaddin, istiklâl ve iktidarın, kanundan ziyade şahsî teşebbüs ile temin edilebileceğini iddia ederken, bireylerin dayanak merkezlerini "Allah'tan sonra kendi şahıslarında" aramaları gerektiğini yazar. "Bu şahsiyet, ne kadar münevver, ne kadar

---

<sup>18</sup> Paul de Rousiers, *La vie américaine*, (Paris: Firmin-Didot et Cie, 1892); *The Labour Question in Britain*, çev. F. L. D. Herbertson, (London; New York: Macmillan and Co. Ltd., 1896).

<sup>19</sup> A.g.e., ss. 365-6.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 375.



girişimci ve erdemli olursa, çevresinde yapacağı etki de o kadar derin ve sürekli olacak, toplumsal yapımıza esaslı bir yükseliş yolu hazırlayacak. O halde herşeyden ziyâde şahsiyeti geliştirmeye ... ve yükseltmeye çalışmalıyız!”<sup>21</sup> Sabahaddin’e göre Osmanlı toplumu ancak değer yargıları çıkarlarından önce gelen, çevresinde olumlu anlamda etki bırakan, samimi ve centilmen bireyler sayesinde kalkınabilir.

Sabahaddin’in ahlâkçılığının, onu bugün liberal olarak sıfatlandırılanlara hak vermemizin temel sebebi olduğunu belirtmemiz gerekir. Her ne kadar Sabahaddin’in düşüncesi üzerine yapılan çalışmalarda, düşünürün fikirlerinin Fransız kaynaklarının izi gereğince sürülmemiş olsa da, Sabahaddin’in zaman zaman sadece çeviri yaparak yazdığı metinlerinin fikrî ve tarihsel bağlamlarından bağımsız okumaları yapıldığında bile bugün ortodoks liberal anlatının savunduğu sınırlı devlet müdahalesi, bireyin özerkliği gibi kimi ilkelere uyumlu fikirlerle karşılaşmaktayız. Aslında Sabahaddin’in yazma eylemi ile bir yandan Le Play Okulu’nun kuramlarını Türkiye’de tanıtmaya ve yaymaya çalışırken, bir yandan da Le Play’in İngiliz idare ve toplumsal yapısı hayranı takipçileri aracılığıyla ve sanıyoruz farkında olmadan, Türkiye’ye Viktorya dönemi liberal düşüncesinin bazı öğretilerinin taşıyıcılığını yaptığını yeniden vurgulamalıyız.

Bu açıdan Sabahaddin’in fikirlerini Türkiye’de ‘farklı’ kılan, Le Play Okulu’na ciddi bir ilgi duyan ilk Türk düşünürü olması, bu okul aracılığıyla da olsa Osmanlı-Türk toplumsal-siyasal tartışmalarında bireyin gelişimine ısrarla vurgu yapması ve bunu yaparken Osmanlı toplumunda ilk kez sosyolojik kuramları kullanmasıdır. Küresel açıdan bakıldığında ise, Sabahaddin’in yazılarının özgünlüğünün, yazarın bir Fransız sosyoloji okulunun sosyolojik öğretilerini kullanarak ‘Osmanlı-Türk toplumunun’ sorunlarına ışık tutmaya ve bunlar ile İslâm dininin öğretilerini bağdaştırmaya çalışmasından ibaret olduğunu görüyoruz.<sup>22</sup> Ancak Sabahaddin, Osmanlı-Türk toplumunun sorunlarına cevap bulmaya çalışırken, toplumun aile yapısını incelemek için saha çalışmaları yapma gereği duymamış, yazarın 1910’larda yükselen Türk milliyetçiliği karşısında, idârî adem-i merkezîyetçilik ve İngiltere’den eğitmenler getirmek gibi önerileri iyimser olduğu gibi, toplumsal gerçeklerden uzak kalmıştır. Ayrıca, Sabahaddin’in düşüncelerinin

---

<sup>21</sup> Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir ve İzâhlar*, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999), ss. 204-205; tarafımızca sadeleştirilmiştir.

<sup>22</sup> Sabahaddin ayrıca Le Play Okulu’nun Katolik öğretilerinden yola çıkarak çalışma ahlâkı üzerine yazdıklarını, İslâm’ın öğretilerinde aramış ve eserlerinde İslâm’da çalışma ahlâkına zaman zaman referanslar vermiştir.

1902'den itibaren ısrarla savunduğu Le Play Okulu'nun öğretilerinden öteye gidememesi ve karşıt fikirleri tümenden reddetmesi, yazarın dünya görüşüne istikrar kadar tutucu bir karakter vermiştir. Sabahaddin'in aynı zamanda siyasal bir aktör olarak İttihatçılar'ın muhalifi pozisyonunda olmasının ve fikirlerinin yanında bu pozisyonun siyasal olarak İttihatçı-Kemalist anlayış karşısında konumlanan Türk siyaset adamları üzerinde bıraktığı doğrudan veya dolaylı etkisinin de düşünürün bugün bir liberal olarak değerlendirilmesinin temel sebepleri arasında olduğunu belirtmeliyiz. Bu durumun, Türkiye'de liberalizmin kaderi ile Sabahaddin'in fikirlerine duyulan ilginin yoğunluğu arasında paralellik olmasının başlıca sebeplerinden biri olduğunu düşünüyoruz.

Erken cumhuriyet döneminin tartışmasız en tanınmış liberali olan Ahmet Ağaoğlu (1869-1939)'nun düşünce kariyeri, Sabahaddin'e göre çok daha karmaşık ve ideolojik olarak oldukça farklı olup, özgünlüğü açısından bir takım benzerlikler göstermektedir. Sabahaddin'in aksine, yaklaşık yarım yüzyıllık yazı hayatında, içinde bulunduğu sosyal, siyasal ve düşünsel koşulların ve okuyucu kitlesinin değişmesine paralel olarak, Ağaoğlu'nun fikirleri de önemli değişimlere uğramış ve bu esnada Azeri yazar birçok düşünürün fikirlerini düşüncesine eklemiştir.

Özellikle son yirmibeş yılda Ağaoğlu'nun fikirleri üzerine yapılan çok sayıda önemli çalışmada, Ağaoğlu bir yandan liberal bireyci, diğer yandan önde gelen Türk milliyetçilerinden biri olarak,<sup>23</sup> bir yandan pozitivist ve modern İslâmcı,<sup>24</sup> diğer yandan Bergsoncu ve şahsiyetçi<sup>25</sup> olarak tanımlanmıştır. Bu yorumların farklılığının temel sebeplerinin, yazarın (1) karmaşık bir düşünce evrimi geçirmesi, (2) yazma eylemi ile aslında ne yaptığına yeterince dikkat edilmemesi, (3) kimi zaman eserlerinin içinde buldukları bağlamlarının ürünü olduğuna dikkat

---

<sup>23</sup> Holly Schissler, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, (London; New York: I. B. Tauris, 2003); François Georgeon, "Ahmet Ağaoğlu, un Intellectuel Turc Admirateur des Lumières et de la Révolution," *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, vol. 52-53, (1989), ss. 186-197; Ufuk Özcan, *Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği: Yüzyıl Dönümünde Batıcı Bir Aydın*, (İstanbul: Don Kişot Yayınları, 2002); Bülent Aras, "Ahmet Ağaoğlu ve Ekonomik Alternatifi," *Birikim*, No. 90, ss. 69-76.

<sup>24</sup> Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), ss. 86-96.

<sup>25</sup> Nazım İrem, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 34, 2002, ss. 87 -112; Simten Coşar, "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Giriş," *Toplum ve Bilim*, 74 (Sonbahar 1997), s. 164; Ayşe Kadioğlu, "Citizenship and Individuation in Turkey: The Triumph of Will over Reason," *Civil Society, Religion and Nation: Modernization in Intercultural Context: Russia, Japan, Turkey*, ed. Gerrit Steunebrink, Evert van der Zweerde, (Amsterdam: Editions Rodopi, 2004), ss. 191-212; Murat Yılmaz, "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı," *Türkiye Günlüğü*, (Yaz 1993), ss. 56-71;

edilmemesi ve (4) düşüncelerinin siyasal, ekonomik ve ahlâkî katmanları arasındaki farkların derinlemesine incelenmemiş olmasından kaynaklandığını düşünüyoruz.

Ağaoğlu'nun düşünce sisteminin oluşumu ve evrimini dikkatle incelediğimizde, yazarın liberal düşüncesinin temelinde bireyciliğin değil, toplumculuğun yattığını görüyoruz. Bu toplumculuk anlayışının, önce Batı sömürgeciliği karşısında Ağaoğlu'nun Rusya'da Azeri burjuvazisini ve işçilerini korumak ve güçlendirmek için sarıldığı Pan-İslâmî ve milliyetçi fikirlere ve daha sonra sanıyoruz Malta'daki tutsaklık yıllarından itibaren artarak ilgi duyduğu Fransız sosyolog Émile Durkheim (1858-1917) ve Rus toplumcu-anarşist yazar Peter A. Kropotkin (1842-1921)'in öğretilerine dayandığı görüşündeyiz. Bu çerçevede Ağaoğlu'nun liberalizm anlayışının Gazi Mustafa Kemal'in ısrarıyla Serbest Fırka'ya geçtiği 1930 yılı sonrasında daha çok kendisini gösterdiği iddiasına<sup>26</sup> karşı çıkarken, yazarın liberal düşüncesinin izlerinin Fransa'da Ernest Renan (1823-1892)'in yardımlarıyla 1890'larda başladığı yazı hayatının ilk örneklerinde bulunabileceğini ve özellikle 1920 ve 30'larda Ağaoğlu'nun fikirlerinin anlamsal bir bütünlük taşıdığını belirtmeliyiz.<sup>27</sup>

Ağaoğlu'nun düşünce serüvenini genel hatlarıyla etkilendiği yazarları da içerecek şekilde belki şöyle özetleyip, sıralayabiliriz: (1) Daha lise öğrencisiyken etkilendiği Rus Nihilistleri ve Rousseau ve Montesquieu gibi Fransız Aydınlanma yazarları ile beraber, özellikle Renan'ın fikirleri, Ağaoğlu'nun erken düşüncesinde milliyetçilik,<sup>28</sup> diyalektik tarih ve toplumsal aktör olarak 'birey' anlayışının oluşumunda önemli rol oynamış, (2) Fransa'dan ayrıldıktan sonra, Rus ve Osmanlı imparatorluklarında, İsmail Gasprinski, Ali Merdan Topçubaşı ve Hüseyinzâde Ali gibi Rus Müslüman yazarları ve Cemalettin Afgâni'nin fikirlerinin etkisinde, Müslüman Türk halkların kendi içlerinde Batılı sömürgecilere ve Rus asimilasyonculuğuna karşı kenetlenmeleri ve onları geri kalmışlıktan kurtarmak için yozlaşmış din adamlarının boyunduruğundan çıkarılmaları gerektiğini savunarak Pan-İslâmîliğin liberal bir yorumunu benimsemiş, (3) bu Pan-İslâmî yorum tamamen yok olmasa da 1900'lerin ikinci yarısından itibaren yerini ağırlıklı olarak Türk milliyetçiliğini savunmaya bırakmış, (4) Erken Cumhuriyet döneminde Ağaoğlu'nun yazma eylemi ile yaptığı, önemli ölçüde

<sup>26</sup> Coşar, "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Giriş," s. 159.

<sup>27</sup> Ahmed Bey, "La Société Persane: le clergé," *La Nouvelle Revue*, No. 70 (1891), s. 804.

<sup>28</sup> Renan'ın Ağaoğlu'nun milliyetçiliği üzerine etkileri için bkz. Schissler, *Between Two Empires*, s. 88.

Kropotkin’in bilimsel ahlâk ve Durkheim’in ‘toplumcu liberal’<sup>29</sup> öğretilerinin cumhuriyetçi bir okumasından ibâret olmuştur.<sup>30</sup>

Belirtmemiz gerekir ki, 1931-32’de Ankara Üniversitesi’nde verdiği derslerinde, Ağaoğlu öğrencilerine toplumsal olayları anlamak için Durkheim’in kuramlarından daha fazlasına bakılması gerektiğini ve özellikle Gabriel Tarde’nin psikolojik öğretilerinin, Karl Marx’ın iktisâdî düşüncesinin ve Friedrich Ratzel’in antropolojik ve coğrafya alanındaki görüşlerinin de hesaba katıldığı eklektik bir anlayışın benimsenmesi gerektiğini söyler.<sup>31</sup> Ancak bununla bir anlamda düşünce tarihçilerini ters köşeye yatırır, çünkü düşünürün fikirlerinin izini sürmeye çalışan tarihçiler, Ağaoğlu’nun yazılarında ve toplumsal olayları anlamak için kullandığı yöntemlerde, yukarıda adı geçen düşünürlerin fikirlerinin ve yöntemlerinin –Tarde’nin taklit teorisi dışında– Durkheim’inkine kıyasla çok azına rastlar.

Ağaoğlu’nun etkilendiği düşünülere bakınca, yazarın liberalizm anlayışının, büyük ölçüde Kıta Avrupası liberalizminden esinlendiğini görüyoruz. Bu iddia daha önce de gündeme getirilen bir iddiadır.<sup>32</sup> Ancak şimdiye kadar Kıta Avrupası liberalizminin birbiriyle uyuşmayan farklı liberal anlayışlar barındıran oldukça geniş ve muğlak bir kavram olduğu göz önünde bulundurulmamış ve söz konusu iddia, oldukça soyut bırakılmıştır. Biraz daha somutlaştırmaya çalışmak gerekirse, Ağaoğlu’nun düşüncesinde öncelikle aydınlanma yazarlarından Montesquieu ve Rousseau’nun fikirlerinin yüzeysel, ama özellikle Renan ve Durkheim’in yoğun izleri kalmıştır ki bu düşünürlerin fikirleri bile birbirleriyle tamamen uyuşmamaktadır. Örneğin, Renan ve Durkheim’in devlet ve devrim anlayışları tamamen farklıdır. Renan devleti olabildiğince sınırlamak isterken, Durkheim modernleşmeyle beraber devletin salâhiyetlerinin artmasının bir zorunluluk olduğunu savunmuş, Renan 1789 Devrimi’nin materyalist mülkiyet anlayışını ve bireyi geçmişten ve gelecek soyutlayan, onun ahlâkî bağlarını yok sayan düz bakışını reddederken, Durkheim ‘gerçek bireyciliğin kökenlerini’ 1789 Devrimi’nin değerlerinde aramıştır. Bu sebeple Ağaoğlu, bu düşünürlerin fikirlerini kendi düşüncesine eklemlerken seçici davranmıştır. Önce Renan’ın milliyetçilik, birey ve tarih kavramları üzerine bazı fikirlerini

<sup>29</sup> Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, s. 58; Mark S. Cladis, *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*, (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1992).

<sup>30</sup> Bu konuları daha detaylı tartıştığımız “Aspects of Liberalism in Turkey: The Case of Ahmet Ağaoğlu” başlıklı doktora çalışmamız şu anda yayına hazırlanmaktadır.

<sup>31</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Tarihte Sosyal İnkışâf,” *Kültür Haftası*, No. 17 (Mayıs, 1937), s. 354.

<sup>32</sup> Simten Coşar, “Ahmet Ağaoğlu,” s. 168.

seçici bir şekilde benimsemiş, daha sonra Durkheim'ın ilk dönem sosyolojik teorilerinin temelindeki modern-geleneksel ayrımını, Batı-Doğu ayrımına uygulayarak, Türkiye'de modernleşmeye ve bir anlamda liberalizme yön vermeye çalışmıştır. Altını çizmemiz gerekir ki, Ağaoğlu'nun düşüncesinde, Sabahaddin'in aksine, yukarıda adı geçen yazarların fikirleri ne topyekûn kabul edilmiş ne de zaman içinde tümünden reddedilmiştir. Burada özellikle Renan ve Durkheim'ın fikirleri üzerinde durmak istiyoruz. Çünkü özellikle bu iki düşünürün Ağaoğlu üzerindeki etkisi çözümlendiğinde, Ağaoğlu'nun liberal düşüncesinin daha anlaşılır bir hâl aldığını görüyoruz.

Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in en büyük düşünürleri arasında görülen Renan, hayatının farklı dönemlerinde, insanlığın aynı düzen içinde, aynı toplumsal ve tarihsel yasalara tâbi olan ve çeşitli sebeplerle birbirinden farklı ve eşit olmayan grupların oluşturduğu bir topluluk olduğunu yazmış ve bu topluluğun sorunlarını anlamak için tarihin akışına bakılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre tarih, Vico, Montesquieu ve Herder'in iddia ettiği gibi amacı olmayan bir çaba, sonucu olmayan bir hareket değildir. Aksine Hegel'in yazdığı gibi, toplumsal yasaların ışığında kendiliğinden bir harekettir, derin bir güç (*élan vital*)<sup>33</sup> ve sürekli bir oluşum barındırır. Bu anlayışın Ağaoğlu'nun düşüncesinde yer bulduğu zaten bilinmektedir. Ancak bunun Renan'ın ve dolaylı olarak Hegelci düşüncenin izi olduğuna daha önce başka bir yerde değinildiğini sanmıyoruz. Daha önce bazı çalışmalarda Ağaoğlu'nun tarih anlayışının Bergsonculuğunun bir sonucu olduğu iddia edilmiştir.<sup>34</sup> Bu noktada belirtmeliyiz ki, iddia edilenin aksine, Ağaoğlu Bergson'un eserlerini hiçbir zaman 'Bergsoncu' olacak derinlikte okumamıştır. Hattâ Mustafa Şekib Tunç'un çevirip, Türkçe çevirisine önsöz yazdığı *L'évolution créatrice*'in önsözü dışında Bergson'un herhangi bir eserini okuduğu bile şüphelidir.<sup>35</sup>

Le Play gibi Ernest Renan da bireyin gelişimi sorununun ondokuzuncu yüzyılın en temel sorunu olduğu görüşündedir.<sup>36</sup> Ancak Renan, Le Play Okulu'nun sosyal kuramlarını ilginç bulmakla beraber, bu okulun sadece işçilere odaklanmasını, büyük bir evde sadece

<sup>33</sup> Raymond Lenoir, "Renan and the Study of Humanity," *The American Journal of Sociology*, vol. 31, no. 3 (Kasım 1925), s. 294.

<sup>34</sup> Nazım İrem, "Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for Cultural Renewal," *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 34 (2002), ss. 87 -112.

<sup>35</sup> Ağaoğlu, Tunç'un çeviri kitabını tanıtmak için yazdığı bir yazıda, Bergson'un fikirlerini Tunç'un önsözünden "mülhem olarak" kaydettiğini belirtmiştir; Ahmet Ağaoğlu, "Yaratıcı Tekâmül," *Kültür Haftası*, 29.01.1936.

<sup>36</sup> Ernest Renan, *L'Avenir de la science, pensées de 1848*, (Paris: y.y., 1890), s. 935.

hizmetçilerin hayatlarına odaklanarak, o evin sorunlarını çözmeye çalışmaya benzetir.<sup>37</sup> Ona göre daha geniş halk kitlelerine bakılmalıdır. Günlük çıkarlarının peşinden koşan halk yığınlarının, ülkenin siyasal kaderini belirlemesinden çekindiği için, demokrasiye kuşkuyla yaklaşan diğer birçok ondokuzuncu yüzyıl liberali gibi Renan, siyasî ve ekonomik reformlar kadar, toplumun zihinsel ve ahlâkî gelişimini demokrasinin ön şartı olarak görmüştür: “Herkes eşit oluncaya kadar [gerçek bir] mutluluk olmayacaktır ve herkes mükemmel oluncaya kadar [gerçek bir] eşitlik olmayacaktır.”<sup>38</sup> Renan bunun için insanların birbirleri ile olan ilişkilerinin ahlâkî sınırlarına genişlik ve derinlik kazandırmanın yollarını bulmaya çalışır. Çünkü ona göre medeniyetin en önemli gereksinimlerinden biri, insanın doğa ile olan ilişkisi (teknoloji) kadar insanla olan ilişkisini mükemmelleştirmesidir.

Renan özellikle 1870-71 sonrasında Fransız toplumunun eski gücüne kavuşturulmasının yolunun bilimden geçtiğini savunurken, bilim anlayışını Auguste Comte’un pozitivizm anlayışından çok, panteizme dayanan romantik bir pozitivizme dayandırır. Bu anlayışa göre bireylerin şahsî gelişimleri aslında kutsallığı kendi içlerinde hissetmeleri için bir araçtır. Basit ve sade hayatlar süren ve yaşadıkları toplumun tuzakları ve koşullarına ne pahasına olursa olsun boyun eğmeyen bireyler değişime öncülük edecektir. Buna göre insanlararası ilişkilerde mükemmelliğe özgecilikle, özveriyle ve önyargılardan arınarak ulaşılabilir, çünkü insan sadece ekmek ile değil, ahlâkî değerlerle de beslenmelidir. “Bunlar onun açıklığını ve susuzluğunu karşılaması kadar önemli ve ölümcül ihtiyaçlardır.”<sup>39</sup> Bu noktada, özellikle özgeci bilim adamlarına ve aydınlara, kamu ahlâkçıları olarak büyük bir görev düştüğünü düşünür.

Renan’ın mükemmeliyetçi ahlâkçılığının ve bunun oluşturulması için özgeci aydınlara verdiği önemin izlerine, Ağaoglu’nun düşüncesinde farklı dönemlerde sık sık rastlıyoruz. Yazı hayatı boyunca düşüncesinde sürekli bir değişim olsa da, Azeri yazar, Gallileo, Jeanne d’Arc ve daha sonra Gazi Mustafa Kemal gibi bireylerin, içinde buldukları şartlara boyun eğmeyip, bunlar karşısında toplumun çıkarları için mücadele vermelerinin, bireyin –ama güçlü inançları ve değerleri olan bireyin– toplumsal değişimin temel etkeni olduğunu gösterdiğini yaşamının hemen hemen her döneminde savunmuştur.<sup>40</sup> Daha henüz Paris’teki öğrencilik

<sup>37</sup> Ernest Renan, *Notes de la fin de sa vie*, Bibliothèque Nationale, NAF 14201, f. 79.

<sup>38</sup> Renan, *L’Avenir de la science*, s. 323.

<sup>39</sup> A.g.e., s. 468.

<sup>40</sup> Ahmet Aghayef, *Zhenshchina po Islamu i v Islame*, (Tiflis: Martirosyans, 1901); Ahmet Ağaoglu, *Üç Medeniyet*, (Ankara: Türk Ocakları Merkez Heyeti Matbaası, 1927); *Serbest*

yıllarında, müslümanların Krupp'un toplarına dervişleriyle karşı koyamayacaklarını, başka birşeye ihtiyaç olduğunu ve bu başka bir şeyin, kendini yüksek duygulara ve inançlara adanmış ve bu duygu ve inançları savunmaya daima hazır olmalarını sağlayacak ahlâkî güce sahip bireyler olduğunu yazar.<sup>41</sup> Ağaoğlu, yazı hayatının büyük bölümünde bu ahlâk anlayışının İslâm'ın öğretileri ve uygulamalarında bulunabileceğini iddia eder. Ancak özellikle 1928'den itibaren, tamamen iknâ olmuş bir Batılılaşma yanlısı olarak 'laik' cumhuriyette yeni bir ahlâk anlayışının geliştirilmesi için yoğun bir çaba veren Ağaoğlu, bu dönemde yüzünü tek tanrılı dinlerin öğretilerine değil, ahlâkın 'bilimsel kaynaklarına' dönmüştür. Bu noktadaki iki temel kaynağı Durkheim ve Kropotkin'in öğretileridir. Burada Durkheim'in Ağaoğlu üzerindeki etkisine değinmek istiyoruz, çünkü Ziya Gökalp'in 'milliyetçilik' anlayışının gelişiminde büyük rol oynayan Fransız düşünürün sosyal kuramları, 1920 ve 30'larda Ağaoğlu tarafından bir noktaya kadar farklı bir şekilde yorumlanmış ve yazarın 'liberal' siyasal ve iktisadî düşüncesinin oluşumunda da önemli rol oynamış olmasına rağmen Ağaoğlu'nun düşüncesindeki Durkheim etkisi bugüne kadar hiçbir yerde incelenmemiştir.

Ağaoğlu, Fransız sosyoloğun toplumsal işbölümü ve bireylerin birbirlerine bağlı olması kuramlarının Batı'da liberal siyasal ve ekonomik düzenin oluşumunda temel rol oynadığını savunur.<sup>42</sup> Yazarın, devlet, toplum ve bireyin karşılıklı gelişimi ve önemi üzerine yazdığı ve özellikle bireyin kutsallığını, toplumsal ahlâkın önemini, toplumların basitten karmaşık yapıya doğru evrimlerini ve buna paralel olarak devletin salâhiyetlerinin gittikçe artmasını savunduğu yazılarında, Durkheim'in öğretilerinden faydalandığını görüyoruz.<sup>43</sup> Bu sebeple, Ağaoğlu'nun bugüne kadar büyük ölçüde hatalı olarak yorumlanan 1920 ve 30'lardaki bireycilik anlayışı, ancak Durkheim'in metinleri ile karşılaştırmalı incelendiğinde gereğince anlaşılacaktır. Bu karşılaştırmalı incelemeyi yaptığımızda, hem Ağaoğlu'nun hem de Durkheim'in yazılarında 'bireycilik' kavramını birbiriyle taban tabana zıt, farklı iki anlamda kullandıklarını ve ikisinin de gözünde bireyciliğin, toplumculuğun mantıkî tamamlayıcısı olduğunu görüyoruz. Peki, bu ne anlama geliyor?

---

*İnsanlar Ülkesinde*, (Ankara: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1930); *Ben Neyim?*, (İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1939).

<sup>41</sup> Ahmed Bey, "La Société Persane: le clergé," s. 804.

<sup>42</sup> Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, s. 29

<sup>43</sup> Ağaoğlu'nun Durkheim'a referans vermeden yazdığı yazılarda bile Durkheim'den etkilendiğini iddia ederken, Ağaoğlu'nun ve Durkheim'in fikirlerinin birbiriyle tamamen (kimi zaman kelimesi kelimesine) örtüşmesinden hareket ettiğimizi belirtmeliyiz.

Ağaoğlu'nun eserlerindeki referanslara, yazılarında kullandığı bazı kavramlara ve bunları kullanım biçimine baktığımızda, yazarın, Durkheim'in *Toplumsal İşbölümü* (1893) ve *Dinsel Hayatın İlk Biçimleri* (1912) isimli eserlerini dikkatle okuduğunu anlıyoruz.<sup>44</sup> İngiliz faydacı bireyciliği ile Alman Marxçı kolektivistliği arasında bir orta yol bulmaya çalıştığı *Toplumsal İş Bölümü*'nde, Durkheim birey-toplum ilişkilerinin dinamiklerini inceler.<sup>45</sup> Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde, bireylerin toplumda farklı mesleki roller üstlenmelerine paralel olarak farklılaşmaya başladıklarını, bireyselleşmenin arttığını, toplumda tek fikirliliğin zayıfladığını ve bireylerin birbirlerine bağımlılığında kaynaklanan yeni organik bir dayanışma anlayışının ortaya çıktığını savunur. Durkheim'a göre her bireyin belirli bir alanda uzmanlaştığı ve bireylerin birbirlerine bu vesileyle karşılıklı bağımlı olduğu modern organik toplumlarda, bireyin hakları ve onuru, en derin ve en önemli toplumsal payda haline gelir. Durkheim 1890'larda, sanayi toplumuyla beraber geleneksel dinlerin önemlerini gittikçe yitirdiği ve modern organik toplumun ahlâkî dayanağını veya ortak bilincini bireyin kutsallığında ya da kendi deyişimiyle ahlâkî bireycilikte bulduğu düşüncesindedir.<sup>46</sup> Bu dönemde Durkheim, ahlâkî bireyciliği yeni bir din olarak gösterir.

Ancak Durkheim'in bireycilik anlayışı, bugün ortodoks liberal anlatının savunduğu bireycilik ile büyük farklılıklar gösterir. Durkheim'a göre bir insan, hiçbir çelişkiye imkân vermeksizin, hem bireyci olduğunu hem de bireyin aslında toplumun bir ürünü olduğunu savunabilir. 1898'de Dreyfus davasının tartışıldığı dönemde yazdığı "Bireycilik ve Aydınlar" başlıklı makalesinde Durkheim, iki tür bireycilik olduğunu iddia eder.<sup>47</sup> Birincisi faydacı okulun savunduğu sahte bireyciliktir, diğeri ise Kant ve Rousseau'nun ve 1789 İhtilâli'nin mimarlarının inandığı gerçek

---

<sup>44</sup> Ağaoğlu, "C.H.P. Programı Etrafında," *Cumhuriyet*, 18-22-24-26.05.1935; "Tarihte Sosyal İnkışâf," *Kültür Haftası*, No. 17, 20 (Mayıs 1936); "Basitten Mürkkebe, Şekilsizlikten Şekilleşmeye Doğru," *İnsan*, No. 3, 15.06.1938.

<sup>45</sup> Bu kitap, bir anlamda Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet'in hem serbest piyasa ekonomisi istediği hem de bu doktrinin kaba bir kapitalizm anlayışına yol açmasından korktuğu sosyal ve siyasal bağlamın ürünü olan Durkheim'in doktora tezinden uyarlanmıştır. Tezin tasarlanan ilk başlığı "Bireycilik ve Toplumculuk Arasındaki İlişkiler"dir. Charles Marske, "Durkheim's 'Cult of the Individual' and the Moral Reconstitution of Society," *Sociological Theory*, Vol. 5, No. 1 (Bahar 1987), s. 1.

<sup>46</sup> Marske, "Durkheim's Cult of the Individual," s. 2. Ancak Durkheim din üzerine bu görüşünden bir süre sonra vazgeçer ve dinlerin modern toplumda da kendilerine yer bulduklarını, ancak temelde değişmeseler bile bazı dinî inançların ve uygulamaların değişime uğradığını savunur.

<sup>47</sup> Durkheim, "L'Individualisme et les intellectuels," *Revue bleue*, 4<sup>e</sup> série, 10 (1898), ss. 7-13.



bireycilik. Egoizmi körükleyen sahte bireyciliğin aksine, gerçek bireycilik, toplumun ahlâkî bütünlüğünü sağlar. Bu bakımdan, gerçek bireycilik, bireyin hem tanrı hem de inanan olduğu bir dindir. Bireyin haklarını büyük bir azimle müdafaa etmeye çalışır ve bireyin kutsallığını ve onurunu savunurken, onu kaynağı ne olursa olsun dış müdahalelerden eşi görülmeyen bir kıskançlıkla korur. Durkheim, isimsel bir benzerlikten ötürü bu bireycilik anlayışının sadece birey odaklı ve egoist duygular kaynaklı bir bireycilik olarak yorumlanmaması gerektiğinin altını çizer. Çünkü ortak bir payda olarak bu ahlâkî bireycilik (ya da bireyin kutsallığı) anlayışını ortaya çıkaran toplumdur. Birey ahlâkî ancak toplum içinde anlam bulur ki, Durkheim, Kant ve Rousseau'dan bu noktada ayrılır. Kant ve Rousseau, birey ahlâkî anlayışlarını kendi başına veya doğa halinde yaşayan yalnız bir bireyden türetmeye çalışır. Durkheim ise ahlâkî bireyciliğin toplumun ürünü ve toplum için olduğunu düşünür. Çünkü modern toplumlar, iş bölümü ve bireylerin birbirlerinin kol ve beyin gücüne muhtaç olması ilkeleri üzerine kuruludurlar. Bireye önem vermek, özünde topluma önem vermek anlamına gelmektedir. Bireye saygı, bireylerin birbirine bağlılığı, toplumun çimentosudur.

Durkheim'in ahlâkî bireycilik üzerine kurulu 1890'lardaki sosyal liberalizm anlayışı temelde bireylerin farklılaşması ve onlara daha geniş haklar tanınmasına paralel olarak büyümesi beklenen bir tehlikeden, bireylerin çağın en büyük problemi olan bencillikten (egoizmden) korunmalarını ve özgeci olmalarını amaçlar. Bu noktada Durkheim, devlete ve meslek gruplarına büyük görev düştüğü görüşündedir. Ona göre devletin aslî görevi, toplum için ortak inançlar ve değerler üreterek, bireyi, onun hayatını zorlaştıracak ahlâkî engellerden kurtarmak ve onu ahlâkî hayata çağırarak özgürleştirmektir.<sup>48</sup> Devletin temel amacı, kişinin kendini tanıması, bulması ve ahlâk anlayışını geliştirerek toplumsal yapıya adapte olmasıdır. Bu açıdan, basitten gittikçe daha karmaşık bir hale gelen toplumsal hayatta, bireylerin sorunlarının artması ile devletin de yetkilerinin arttığı ve devlet ile birey arasındaki ilişkilerin aslında bir çatışma değil, aksine birbirlerinin karşılıklı gelişimi temeli üzerine kurulduğu iddiasındadır.<sup>49</sup> Devlet bütün bireylerin temel ihtiyaçları, eşitliği, çıkarları ve sorunlarından sorumludur. Durkheim'in ideal yönetim anlayışında devlet ve bireyler ya da 'hükümet bilinci' ve kitlelerin duygu ve düşünceleri arasında daimi bir etkileşim vardır. Bu etkileşim gerçek demokrasilerin iki temel özelliğinin sonucudur. Bu

<sup>48</sup> Stjepan G. Mestrovic, *Emile Durkheim and the Reformation of Sociology*, (Lanham, Maryland: Rowman&Littlefield, 1993), s. 138.

<sup>49</sup> Marske, "Durkheim's Cult of the Individual," s. 9.

özelliklerden birincisi yöneten ve yönetilenler arasında iki yönlü daimî bir iletişimin olması, ikincisi ise devletin toplumun her kademesi ile bağlantılarının gittikçe artması ve derinleşmesidir.<sup>50</sup> Bunun gibi iki yönlü demokratik yönetimlerde bireylerin ortak düşünce, duygu ve meslekî çıkarları etrafında örgütlenerek soyut bir kavram olarak bireyin haklarını devlet karşısında savunmalarının, devletin otoriterleşmesini engelleyen ve toplum huzurunu sağlayan temel unsurlar arasında olduğunu düşünür. Bu şekilde oluşan gruplar aynı zamanda bireyin egoizmini törpüleyecektir: “bireyin egoizmini azaltmaya yarayacak tek güç topluluk gücüdür, toplulukların egoizmini azaltacak tek güç de bütün toplulukları kapsayan bir başka topluluğun gücüdür.”<sup>51</sup>

Durkheim, tıpkı Ağaoğlu gibi, hayatının çeşitli evrelerinde farklı düşünceleri benimsemiş ve bunların bazılarını bir süre sonra terk etmiş derin ve karmaşık bir düşünür olduğundan, onun fikirlerinin ve sürekli evrim halindeki düşünce sisteminin haritasını burada bir kaç sayfada vermemiz tabii ki mümkün değil. Ancak daha önce Ağaoğlu'nun eserlerini dikkatle okuyan tarihçi ve siyaset bilimcilerin belki şimdiden farkettiği üzere, Durkheim'in yukarıda kabaca değindiğimiz fikirlerinin derin izlerine Ağaoğlu'nun 1920 ve 30'larda yayımlanan makale ve kitaplarında sık sık raslıyoruz.

Somutlaştırmak gerekirse, 1920 ve 30'larda, Ağaoğlu da devlet-birey/toplum-birey ilişkileri anlayışını zıtlıklar değil, karşılıklı gelişim ilkesi üzerine kurmuş, meslek grupları gibi ara grupların egoizmi törpüleme ve bireyin devlet karşısında korunma rollerinin önemini vurgulamış ve toplumun ahlâkî zayıflığını ve egoizmi oldukça Şarkiyatçı bir yaklaşımla geleneksel Doğu toplumlarının en büyük sorunu olarak görmüştür. Bu dönemde Ağaoğlu'nun Batı ve Doğu toplumları arasındaki farkları, modern organik ve geleneksel mekanik toplumlar arasındaki farklarda da aradığını görüyoruz.

Ağaoğlu da basitten karmaşık toplumsal yapıya geçilmesi ile birlikte bireyin öneminin daha da arttığını ve bireylerin birbirine eklemlenmiş zincir halkaları gibi bir araya gelerek büyük bir zinciri, toplumu oluşturduğunu, bu halkalardan birine zarar gelmesi halinde, bunun diğer bütün halkaları etkileyerek, toplumun ahenk ve düzeninin bozulacağını, bu yüzden toplumsal gelişime bireye saygı duyarak başlanması gerektiğini savunur.<sup>52</sup> Yukarıda da belirttiğimiz gibi, Durkheim bireylerin

<sup>50</sup> A.g.m., ss. 7-8.

<sup>51</sup> Durkheim, *Division of Labour in Society*, çev. W.D. Halls, (New York: Free Press, 1984), s. 337.

<sup>52</sup> Ahmet Ağaoğlu, *Hukuk-i Esâsiye*, (Ankara: y.y., 1926), s. 12.

birbirlerine bağıllığının bireye kutsal bir rol verdiğini söylemiş ve bu ahlâkî bireyciliğin yeni bir din olduğunu savunmuştur. Ağaoğlu ise ‘ahlâkî bireycilik’ kavramını hiç kullanmamakla beraber, ideal ülkesini anlattığı *Serbest İnsanlar Ülkesi* isimli kitabında, bireyin kâinatın bilinci olduğunu savunmuştur.<sup>53</sup> Ayrıca, Ağaoğlu da eserlerinde bireyciliği iki farklı anlamda kullanmış ve bunlardan birini savunurken, diğerine tamamen karşı çıkmıştır.

Durkheim’da olduğu gibi, Ağaoğlu’nun düşüncesinde de devletin görevi bireyi özgür kılmaktır, çünkü birey toplumsal değişimin tek aracıdır. Ağaoğlu’na göre toplumu değiştirmek için önce bireyi değiştirmek gerekir. Ona göre Batılı toplumlar (ki Batı terimini oldukça özcu bir şekilde kullanırken Ağaoğlu genellikle Fransa, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri’ni kastetmektedir), Türkler’in de arasında bulunduğu Doğu toplumlarının aksine, bu durumun bilincinde olduklarından bireycidirler: bu toplumlarda devlet mekanizması herşeyden önce bireyin sağlığını, refahını, eğitimini ve güvenliğini güvence altına almayı amaçlar.<sup>54</sup> Ancak bu toplumlar, aynı zamanda toplumcudurlar, çünkü burada bireyler, Doğu’nun egoist bireylerinin aksine, kendi küçük ve günübürlük çıkarları uğruna, içinde buldukları topluluğun çıkarlarını feda etmezler.<sup>55</sup> Her ne kadar yüzyıllarca despotizmin altında ezilmiş olsa da, Doğu’da birey “kelimenin tam manasıyla egoisttir, sosyal fedakârlık hissine tamamen yabancıdır.”<sup>56</sup> Bunun için, sadece bencilce kendi günlük çıkarlarını düşünürken, “[b]üyük sabırlar, tahammüller, çalışmalar ve bellemeler isteyen işlerden çekinirler, korkarlar.” Burada bireyler, “en kötü mânâda bireycidir” ve bu onları düşünsel ve ruhsal kontrolsüzlüğe, anarşizme sürükler. Bu sebeple Doğu toplumları geri ve demokratik kültürden çok uzak kalmıştır. Burada gerçek hukuk devletleri ortaya çıkamamıştır. Despotizm, keyfî idare ve kararlar belki kâğıt üzerinde devlet düzeyinde farkedilmese bile, bireylerin günlük meslekî ve özel hayatlarında yer bulmaya devam etmiştir.<sup>57</sup>

Buradan yola çıkarak Ağaoğlu, değişimin herşeyden önce bireyin benliğinde başlaması ve egoist düşünce yapısının yerini, özgeciliğin alması gerektiğini savunur. Ona göre “herkesin bireysel kabiliyetlerinin

<sup>53</sup> Ağaoğlu, *Serbest İnsanlar Ülkesinde*, s. 10.

<sup>54</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Devlet ve Fert,” *Milliyet*, 25.05.1926.

<sup>55</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Doğu ve Batı,” *Cumhuriyet*, 10.09.1935.

<sup>56</sup> A.g.m.

<sup>57</sup> Ağaoğlu burada anarşizmden söz ederken, fikirlerinden esinlendiği Kropotkin’in toplumcu anarşizmini kastetmemektedir.

azamî derecede açılmasını temin etmekle beraber, toplumun mutluluğu haricinde bireysel mutluluğa yer olmadığı” akıllara ve kalplere yerleştirilmelidir.<sup>58</sup> Batı’da bireyler, kendi çıkarları ile toplumun çıkarlarını kaynaştırmayı öğrenmişlerdir. Sosyal, siyasal ve ekonomik özgürlükleri sayesinde, toplumsal düzen ve düzenlemelere saygı duyanın, toplumun olduğu kadar kendi çıkarlarını da gözetmek olduğunun farkındadırlar. Burada insanlar, özgürleştikçe daha çok toplumcu olmuşlar, toplumcu oldukça toplumu bir araya getiren aslı unsur olan devleti daha çok benimsemişlerdir.<sup>59</sup> Bu karşılıklı güven duygusu, beraberinde birey-devlet ve bireylerin kendi arasında hoşgörüyü ve hukuk toplumu anlayışını da geliştirmiştir. Tüm bunlar Batı toplumlarının kendi iç ilişkilerindeki ahlâkî hijyenin bir sonucudur.

Ağaoğlu’nun uzun yazı hayatı boyunca, eserlerinde çok sayıda çelişen noktalar olsa da, yazarın bireycilik kavramını iki farklı anlamda kullanması bir çelişki teşkil etmez. Yazarın ahlâk düşüncesi göz önüne alındığında, Ağaoğlu’nun bireyciliği egoizm anlamında olumsuz bir kelime olarak kullandığını, ama aynı zamanda siyasal ve ekonomik açıdan devletin bireyin hak ve özgürlüklerini koruması şeklinde yorumladığını görüyoruz. Ancak Ağaoğlu bireyin haklarının korunmasını bile, bireyin mutluluğundan çok, aslında toplumun korunması ve devamlılığı için istemiştir. Örneğin daha Fransa’daki ilk yazılarından itibaren, kadın haklarını ve kadın-erkek eşitliğini savunurken, temel amacı kadınların özgür bireyler olarak kendi şahsî mutluluklarını temin etmeleri değildir. Ağaoğlu, esasında kadınların bilinçli birer “anne ve eş olarak” toplumsal görevlerini gereğince yerine getirmelerini amaçlar. Ağaoğlu’na göre toplumun mutluluğu haricinde bireyin mutluluğundan söz etmek egoizme yol açacaktır ki bu bütün toplumsal sorunların kaynağıdır.<sup>60</sup>

Ağaoğlu da Renan gibi, bireyin ve bireyler arasında ilişkilerin mükemmelleşmesine büyük önem vermiş ve buna ancak yine özgecilikle ulaşabileceğini savunmuştur. Ağaoğlu’nun liberalizmi, bu bakımdan bireye, devlete ve bir sınıf olarak aydınlara toplumda empati, özgecilik ve birbirini gözetme gibi değerleri geliştirmeleri görevini vermiştir. Özünde, özgürlük bireylerin toplum içindeki ahlâki davranışlarından doğar. Diğer bir ifadeyle, toplumun dışında, ‘doğa halinde’ tek başına yaşayan bireyin aksine, modern toplumun bir parçası olan ve değişik meslek gruplarından diğer bireylerin varlığı ile kendi varlığını devam ettiren modern birey,

<sup>58</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Terbiye Amaçlarından Bir Tanesi,” *Cumhuriyet*, 29.01.1935.

<sup>59</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Doğu ve Batı,” *Cumhuriyet*, 10.09.1935.

<sup>60</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Terbiye Amaçlarından Bir Tanesi”.

özgür olmak için topluma muhtaçtır ve toplumun bir parçası kalabilmek için, o toplumun ahlâk sisteminin parçası olmalıdır. Ağaoğlu bu düşüncesini *Serbest İnsanlar Ülkesinde* isimli kitabında oldukça uç bir noktaya götürür ve ideal devletin “düşünen ve kendi kararlarını kendisi veren” vatandaşlarından devletin anayasasında katı bir şekilde belirlenmiş (dürüstlük, çalışkanlık, şeffaflık, özgecilik, cesaret gibi) belirli ahlâk kurallarına uyan kusursuz bireyler olmalarını bekler. Bu bakımdan Ağaoğlu’nun düşüncesi, Rousseau’nun *Emile*’de başkarakterine söylediği bir cümledeki ikilemi barındırır: “beni yaptığımız kişi olmaya karar verdim.” Ağaoğlu’nun mükemmelliyetçi akılcılığı, eşit ve kusursuz bireylerin güçlü iradeleri ile egoist düşünceleri denetim altına aldıkları bir toplumsal sistem tasarlar. *Serbest İnsanlar Ülkesi*’nin anayasasında anlaşıldığı üzere, bu sistemde ahlâken yozlaşan veya yozlaşma eğilimi gösteren bireylere hiçbir şekilde hoşgörü gösterilmez.

Ahmet Ağaoğlu’nun Renan, Kropotkin ve özellikle Durkheim’ın fikirleri ile yoğrulmuş liberalizminde iktisat anlayışı, klasik iktisatçıların liberal bireyciliğinden ziyade sosyal liberalizme daha yakındır. Ekonomik düşüncesi her ne kadar oldukça sığ olsa da, Ağaoğlu özellikle 1930’larda Roosevelt’in ‘Yeni Görüş’ anlayışına hayranlık duymuş<sup>61</sup> ve devletin bireyin gücünün yetmediği noktada ekonomiye müdahale etmesi anlamını yüklediği, ‘devletçi liberalizmi’ benimsemiştir.<sup>62</sup>

Kimi yazarlar tarafından korporatizme yakın olduğu iddia edilen düşüncelerinden ötürü, kendini liberal olarak tanımlayan Ağaoğlu’nun aslında ‘kabaca’ liberal olduğu iddia edilir.<sup>63</sup> Özellikle bu noktanın, aşağıda daha detaylı tartışılacağı üzere, Türkiye’de liberalizmin tarihyazımının, bireycilik, akılcılık ve sınırlı devlet müdahalesi gibi değerlerle sınırlandırılmış, tek boyutlu, tek sesli, ‘tek liberalizm’ anlayışının tuzağına yakalanma eğiliminde olduğunun göstergelerinden biri olduğu kanısındayız.

Ancak sadece Sabahattin ve Ağaoğlu örneklerinden yola çıkarak, liberalizmin Türkiye’de birden fazla yorumunun olduğunu ve bu iki düşünürün yazılarında, soyut birey anlayışından yola çıkan ve pozitivizmle (ama hiçbir şekilde Comte’çu olmayan bir pozitivizmle) flört eden liberal öğretilerin özellikle Fransız toplumbilimcilerden ithâl

<sup>61</sup> Ahmet Ağaoğlu, “İçtimâî Musahebeler: Zeka Tröstü,” *Cumhuriyet*, 12.11.1934; “Amerika’da Buhran Savaşını Altüst eden Karar,” *Cumhuriyet*, 20.06.1935; “Roosevelt’in Mücadelesi,” *Cumhuriyet*, 15.07.1935.

<sup>62</sup> Ağaoğlu, *Devlet ve Fert*, (İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1933), ss. 101-102.

<sup>63</sup> Mustafa Erdoğan, “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni,” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce: Liberalizm*, ed. Murat Yılmaz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), s. 34.

edildiğini görüyoruz. Ancak bu durumun *Türk* liberalizminin özgünlükten yoksun olduğu anlamına geldiğini düşünmediğimizi belirtmemiz gerekir. Sabahattin'in ve özellikle Ağaoğlu'nun özgünlüğünün iki temel noktaya dayandığı kanısındayız. Öncelikle, bu yazarların ilhâm buldukları ya da Türkçeye doğrudan çevirdikleri fikirleri seçme sebeplerinde. Örneğin Sabahattin'in neden yoğunluklu olarak Ernst Haeckel'in değil de Edmond Demolins'nın, ya da Ağaoğlu'nun bir liberal olarak neden Herbert Spencer'm değil de Emile Durkheim'm fikirlerini *seçip* bunları Türkiye'de, bazen bu yazarlara referans bile vermeden, savundukları sorusuna cevap aradığımızda, bu iki yazarın kendi başlarına bazen evrensel nitelikleri olduğu iddiasındaki Batı Avrupa menşeli ve bu bağlamın ürünü olan fikirlere, (bir ölçüde fikirlerin esas sahipleri gibi) bağlamlarötesi bir değer biçmeleri ve daha da önemlisi 'belirledikleri' bu fikirlerin Osmanlı/Türk toplumlarının sorunlarına da ışık tutup, bunlara çare olacağına düşünmeleri bakımından denenmeyi denediklerini görüyoruz. Ayrıca, daha önce de değindiğimiz gibi etkilendikleri birden fazla düşünürü ait çok sayıda fikri bir araya getirerek oluşturdukları birleşim de, her ne kadar belki Türkiye sınırları dışında heyecan yaratmayacak birleşimler olsa da, kendi toplumsal dinamikleri çerçevesinde yeni olmaları bakımından özgünlük taşımaktadır. Ayrıca Ağaoğlu örneğinde, toplumcu liberalizm ile ahlâkî otoriterliğin birleştirildiğini görüyoruz ki bunun otoriter liberalizmin Türkiye'ye has bir örneği olarak değerlendirilmesi de sanıyoruz mümkün.

Cambridge Okulu'na eleştirimizi de bu noktada getirelim. Bu okulun iddia ettiği gibi fikirlerin gerçek anlamlarının, onların bağlamlarına bakılmaksızın derinlemesine anlaşılmasının mümkün olmayacağı iddiasına katılıyoruz. Ancak Sabahattin ve Ağaoğlu gibi düşünce adamlarının ve Türkiye ve dünyadaki diğer nicelerinin tecrübeleri bize gösteriyor ki, Batı Avrupa'dan ya da başka bir bölgeden siyasal, ekonomik ve ahlâkî fikirler ithâl edilirken, bu fikirlerin doğdukları bağlamları ve bunlarla olan ilişkilerini çoğu zaman inceleme gereği duyulmuyor. Aksine, fikirler vücut buldukları metinlerdeki bağlamlarından bağımsız anlamları ile değerlendirilerek, ithâl edildikleri toplumlarda tanıtılabiliyor. Bu açıdan ithâl edilen fikirlere, birer birim olarak bağlam bağımsız, bağlam ötesi veya bağlamlarası bir karakter verildiğini görüyoruz ki bu da bize yazarın niyetine yapılan vurgunun her zaman öncül bir öneminin olmadığını gösteriyor.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Bu konudaki düşüncelerimizi daha derinleştirdiğimiz ve Durkheim'm Türk düşüncesi üzerine etkilerini inceleyen çalışmamız önümüzdeki aylarda yayımlanacaktır.

## TÜRK LIBERALİZMLERİ VE TARİHYAZIMI

Kendini kendi anladığı anlamda liberal olarak tanımlayan Ahmet Ağaoğlu'nun düşüncesindeki iç gerilimlerin veya daha ciddi düşünsel zayıflıklarının, yazarın düşünce sisteminin evrimini dikkatlice izlemeyen ve bugün kendini liberal olarak tanımlayan yazarlar tarafından 'kaba' bir liberalizm anlayışı olarak değerlendirilmesi ile Türkiye'de liberalizmin düşünsel düzeyde iç çeşitliliğine vurgu yapılmaması arasında bir bağıntı olduğunu sanıyoruz. Makalenin önceki bölümünde, ideolojilerin iç çeşitliliğinin Türkiye'de de örneklerinin olduğundan söz ederken amaçlarımızdan bir tanesi, hiçbir siyasal, ekonomik ve ahlâki ideolojinin bir kişinin veya grubun ve bunların seleflerinin tekelinde olmadığını, çünkü ideolojilerin, özellikle liberalizmin, kaygan bir zemin üzerinde evrim geçirdiğinin ve aynı ideolojinin farklı yorumlarının o ideolojiye aşırı-özgürlükçü bir karakter verebileceği gibi otoriter bir yapıya da büründürebileceğinin altını çizmekti. Bugün Türkiye'deki kimi siyasal tartışmaların temellerinin bu farklı 'liberal' anlayışların, ya da diğer bir ifadeyle liberalizmin alt-geleneklerinin birbirleriyle olan uyumsuzluklarında bulunabileceğini düşünüyoruz.

Yakın zamanda yayımlanan bir yazısında, Hanioglu Türkiye'de liberal gelenek üzerine oldukça ilginç ve önemli tespitlerde bulunur.<sup>65</sup> Bu tespitlerin Türkiye'de liberalizmin özelliklerine ve tarihyazımına eleştirel bir bakış açısı getirmek için başlangıç noktası teşkil edebileceği görüşündeyiz. Hanioglu yazısında, Türk toplumunun "ses çıkarabildiği her dönemde otoriter, tekleştirici, her türlü farklılığı potansiyel düşman olarak gören, meşruiyetini yasakçılıkla sağlayan yaklaşıma karşı" tavır aldığını ve bu 'tavır alışın' bugün Türkiye'de liberal geleneğin inşasının temelinde yattığını iddia eder. Türkiye'de liberal geleneğin kökenleri, kendi deyimiyle, 'liberal felsefeden' ziyade otoriter ideolojiye karşı çıkma anlayışında bulunur. Hanioglu, inşa edilen bu geleneğe Mehmet Sabahaddin'den Serbest Fırka'ya, Demokrat Parti'den Anavatan Partisi'ne uzanan tarihî bir taban da yaratıldığını, ancak bu tabanın özelliklerinin gereğince sorgulanmadığını yazar. Bu tabanı sorgulamaya başladığında, Hanioglu'nun, Sabahaddin'in fikirlerinden etkilendiği Demolins ve Tourville'in tezlerinin liberalizme değil Sosyal Darwinizme dayandığını ve (Hanioglu'na göre) "düşünce hayatıyla ilişkileri daha sınırlı olan" Ali Fethi Okyar, Adnan Menderes ve Turgut Özal'ın "otoriter zihniyete karşı çıkarken, Kant, Mill ve Rawls'un eserlerini

<sup>65</sup> M. Şükrü Hanioglu, "Hepimiz Liberal miyiz?," *Sabah*, 23.01.2011.

derinlemesine okumaktan, felsefî ya da siyasî liberalizm temelinde siyasetler inşa etmekten çok baskıcı ve otarşiyi ideal ekonomik düzen olarak gören ideolojik yaklaşımın değişen dünyada ne denli anlamsızlaştığını vurgulamaya” gayret ettiklerini yazdığını görüyoruz. Buna göre Türkiye’de liberal gelenek, bir siyasal felsefenin kabulü, evrimi ve birikiminden çok, belirli bir otoriter zihniyet veya ideoloji karşısındaki siyasal duruş üzerine inşa edilmiştir.

Önceki bölümde tartıştığımız noktalar çerçevesinde Hanioglu’nun düşüncelerine kısmen katıldığımızı söylemeliyiz. Katıldığımız noktalar, Sabahaddin’in kendini bir liberal olarak tanımlamaması ve Türkiye’de liberal geleneğin felsefî bir birikimden çok bir duruş üzerinden gelişmesi. Ancak öncelikle, Sabahaddin’in liberalliğinin siyasal bir ideolojiyi kanıksamasından çok, yazarın ithâl edilmiş birçok fikrinin, bazı Viktorya dönemi liberallerinin liberalizm anlayışları ile örtüşmesine (ki Sosyal Darwinizm’de bu anlayışların temel ilkeleri arasındadır) dayandığını ve Sabahaddin’in büyük ihtimalle bilinçsiz bir şekilde ortodoks liberal anlatının bazı öğretilerini Türkiye bağlamına taşıdığını yeniden belirtmemiz gerekir.

İkinci olarak, Türk liberallerinin siyasal duruşlarının, belki Hanioglu’nun bahsettiği gibi liderlerinin Kant, Mill ve Rawls’u dikkatlice okudukları derinlikte olmasa da, düşünsel bir arka planının da olduğunu düşünüyoruz. Örneğin, Serbest Fırka’nın lideri Ali Fethi Okyar, hiçbir liberal öğretinin derinliğini bilmeyen, kendini günlük siyasete kaptırmış bir siyaset adamı olarak kalmamış, aynı zamanda Keynes’ten çeviriler yaparak düşünce işçiliğine de soyunmuştur. Ayrıca, Serbest Fırka’nın programını kaleme alan iki kişiden biri olan Ahmet Ağaoğlu, önceki bölümde gösterilmeye çalışıldığı üzere, çeşitli Fransız liberalizm anlayışlarının öğretilerinden beslenmiş bir liberaldi ki, her ne kadar Kant, Mill ve haliyle Rawls’u okumamış olsa da, kendince liberalizmi savunurken, yine kendi çapında bir derinliğe ulaşmıştı. Demokrat Parti’nin muhalefet yıllarında kurulan ve yoğun bir faaliyet gösteren Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti de Ahmet Emin Yalman ve Ali Fuad Başgil’in farklı liberalizm yorumları ile Türkiye’de liberal düşünceye zenginlik kazandırırken, kimi önemli isimleri bu cemiyete de üye olan Demokrat Parti’nin, cemiyetin liberalizm yorumlarına tamamen kayıtsız kalmış olduğunu sanmıyoruz.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Ancak bu öngörünün oldukça spekülâtif olduğunu kabul etmemiz gerekir. Şu anda bu cemiyet üzerine çalışmalarımıza devam ediyoruz. Bu konudaki bulgularımızı, daha sonraki yayımlarımızda paylaşmayı umuyoruz.



Ayrıca, ‘otoriter ideoloji’ ile liberalizmin farklı yorumları arasındaki ilişkiler ağının dinamiklerine bakıldığında, karşımıza daimî bir ideolojik karşıtlıktan çok, ciddi bir iktidar mücadelesi çıktığını görüyoruz. Örneğin Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF) döneminde, Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) ile yeni kurulan parti arasındaki düşünce ayrılıkları demokrasi konusuna ve devletçiliği farklı şekilde yorumlamalarına odaklanmaktaydı. Bunun dışında, ne Ali Fethi Okyar ne de Ahmet Ağaoğlu, Halk Fırkası’nın savunduğu temel değerlere karşı çıkmakta, sadece bunların tatbikatındaki ciddi sorunlara işaret etmekteydiler. Zaten Ağaoğlu, hem CHF’nin hem de SCF’nin programını<sup>67</sup> kaleme alan birkaç kişiden biriydi ve 1920’lerin başı ve sonu arasında düşünce serüveninde ciddi bir ideolojik değişim olmamıştı. CHF’de 1930 yılında meydana gelen temel değişim ise artan ekonomik sorunlara politik bir cevap vererek kendi bünyesinden yeni bir parti çıkarmak ve bu yeni partiyi daha kurulmadan oluşturmaya çalıştıkları kendi devletçilik anlayışlarının karşısında konumlandırmaktı. Bu noktada İnönü liderliğindeki CHF iktisadî liberalizmi açık bir şekilde reddetmeye başlayacaktı.

1926 yılında CHF’nin idarî kadrosunda yer alırken Cumhurbaşkanı Gazi Mustafa Kemal’e yazdığı meşhur raporunda, Ağaoğlu partinin yolsuzluklara bulaşması, parti içi denetimin azalması ve halk ile aralarında kopukluk olmasının inkılâbın prestijini sarstığını ve yapılacak inkılâpların temel dayanak noktasının halktan fedakârlık beklemek olduğundan, prestijini kaybeden CHF’nin kendini yeniden örgütlemesi gerektiğini yazıyordu. Bu raporu, 1930’larda SCF’nin seçim kampanyası sırasında *Son Posta* gazetesinde yine yayımlayan Ağaoğlu, yukarıda da belirttiğimiz gibi CHF’ye devletçiliği halkı baskı altına alacak şekilde yorumlaması ve parti için denetim sisteminin zayıflığından dolayı artan yolsuzluklar konularında eleştiri getiriyordu. Ancak bu dönemde Ağaoğlu’nun herhangi bir şekilde ekonomik liberalizmi betimleyip, savunduğuna tanık olmuyoruz. Aksine 1930’ların özellikle ikinci yarısında, siyasal liberalizm ve ekonomik liberalizmin iki farklı liberal anlayış olduğuna vurgu yapıp, ekonomik liberalizmi redderken, kendi anladığı anlamda siyasal liberalizme daha fazla sarıldığını görüyoruz.

Bu noktada Türkiye’de ekonomik ve siyasal liberalizm arasında, daha önceden tespit edilen bir gerilimin,<sup>68</sup> Türk siyasal düşüncesinde derin bir

---

<sup>67</sup> Ağaoğlu CHF’nin 1923’te yazılan temel prensiplerini, parti programı olarak değerlendirmekteydi.

<sup>68</sup> Tefvik Çavdar, *Türkiye’de Liberalizm, 1860-1990*, (Ankara: İmge Kitabevi, 1992); Ahmet İnsel, “Türkiye’de Liberalizmin Soyçizgisi,” *Liberalizm, Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, ed. Murat Yılmaz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), ss 41-69.

iz bıraktığını söyleyebiliriz. Bu gerilimin sebeplerinin başında, Türkiye’de liberal düşüncenin kimi taraftarlarının zaman zaman kapitalist ekonomik düzenin kurulması ve geliştirilmesini temel kaygıları olarak gösterme eğiliminde olmaları olduğu düşüncesindeyiz. İnsel’e göre, Türk liberalleri arasında ağırlıklı olarak liberal düşüncenin Batı’da kapitalist ekonomik yapının gelişiminin bir sonucu olduğu düşüncesi hâkimdi ve Türk liberalleri arasındaki en önemli fikir ayrılıkları arasında Osmanlı/Türk ekonomisinin kapitalist ekonomiye nasıl entegre edilebileceği sorusu yatıyordu.<sup>69</sup> Kabaca belirtmek gerekirse, bir grup bağımsızlıktan ödün vermemek için, en azından geçici bir süreyle korumacı politikaların güdülmesini savunurken, diğerleri serbest ticaret istiyorlardı. Bu görüş ayrılıkları, siyasal ve ekonomik liberalizm arasında çok uzun süren gerilimin temellerinden birini oluşturageldi. Ayrıca liberalizmin farklı katmanları arasındaki gerilimlerin Türkiye’de liberalizm denildiğinde daha çok iktisadî bir ideolojinin akla gelmesinin<sup>70</sup> ve liberal ideolojinin siyasal öğretilerine daha az yer verilirken, ahlâkî savunularının neredeyse tamamen gözardı edilmesinin temel sebeplerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye’de yakın zamanda liberalizm üzerine yazılan makale ve kitaplarda, siyasal ve ekonomik liberalizm arasındaki gerilimin izleri haklı olarak Yeni Osmanlılar’ın düşüncesine kadar sürülür. Yeni Osmanlılar, her ne kadar ideal bir yapıda ekonomide devlet müdahalesine karşı olsalar ve yerel ekonomilerin gelişimi için serbest ticareti savunsalar da, Osmanlı ekonomisinin bunlara henüz hazır olmadığı görüşündeydiler.<sup>71</sup> Onların gözünde kıyaslamalı rekabet önemliydi ama yerel (Osmanlı Müslümanlarının oluşturduğu) orta sınıfın güçlenmesi, yerel bankaların ve güçlü bir sanayinin oluşturulması da büyük önem taşımaktaydı. Özellikle Baltalimanı Antlaşması (1838) ile verilen tavizlerin, Osmanlılar’ın bağımsızlıklarını tehdit ettiğini düşünüyorlardı. Namık Kemal (1840-1888) bu sebeple yabancı ekonomilerle rekabet edebilecek kadar güçlü bir ekonomi oluşturuluncaya kadar, Osmanlı ekonomisinin korumacı gümrük politikaları gütmelerini savunuyordu. Ancak Yeni Osmanlılar aynı zamanda, ekonomik liberalizme ve Osmanlı ekonomisinin kapitalist yöntemlerle iyileştirilmesi fikrine büyük ilgi

<sup>69</sup> Ahmet İnsel, “Türkiye’de Liberalizmin Soyçizgisi,” s. 47.

<sup>70</sup> Türkçe’de liberalizmin dünyada ve Türkiye’de tarihini inceleyen birçok çalışmada, liberalizm sadece iktisadî yönleriyle incelenir; Çavdar, *Türkiye’de Liberalizm*, Coşkun Can Aktan, *Gerçek Liberalizm Nedir?*, (İzmir: T Yayınları, 1994); Yılmaz Karakoyunlu, *Türkiye’de Liberalizmin Seyir Defteri, 1938-1991*, (İstanbul: ANAP Bilimsel Yayınlar Dizisi, 1993).

<sup>71</sup> İnsel, “Türkiye’de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi,” s. 45.

duyuyorlardı. Çünkü onlara göre, hayranlık duydukları Batılı liberal sistem bu ekonomik anlayış üzerine kuruluydu.<sup>72</sup> Bu bağlamda görüyoruz ki, özellikle Namık Kemal'in hem serbest ticareti hem de kayıtsız bağımsızlığı savunması içsel bir paradoks barındırıyor. Çavdar'ın iddia ettiği gibi, hem daha fazla kapitalizm isteyip hem de ekonomiyi korumayı arzulamak, hem dünya ekonomisine entegre olmaya çalışıp, hem de tam bağımsızlığı savunmak arasındaki gerilimler, Türkiye'de liberal yorumların Namık Kemal'den bu yana görülen önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkıyor.<sup>73</sup>

Liberal (*liberales*) kelimesinin Avrupa'da ilk kez İspanya'da 1812'de kaldırılan anayasayı geri getirme çabası veren İspanyol devrimcilerin mücadelesi sırasında siyasal literatüre girmesinden<sup>74</sup> yarım yüzyıl sonra, Türkiye'deki anayasacı hareketler ve özgürlüğe odaklı, şişkin bir bürokrasiye karşı mücadele veren Yeni Osmanlılar aynı zamanda siyasal liberallerdi. 'Hürriyet' ve 'serbestî' gibi kelimeleri Osmanlı Türk siyasal düşüncesine kazandırmışlar, siyasal otoritenin gücünün sınırlandırılmasını istemişlerdi. Bugün Türkiye'de ilk liberaller olarak gösterilmelerindeki hareket noktası, Yeni Osmanlılar'ın iktisadî düşünceleri kadar, siyasal düşünceleri idi.

Yeni Osmanlılar'ın takipçileri olan Jöntürkler de kapitalizmi savunmuşlar, yerel bir burjuvazinin oluşturulmasını istemişlerdi ve onların nihâî amacı da parlamenter rejimi ve anayasayı geri getirerek sultanın yetkilerinin sınırlandırılmasıydı. Ayrıca, özellikle Batılı büyük güçlerin, Osmanlı bağımsızlığına gittikçe artan tehditleri karşısında, katı bir emperyalizm karşıtlığı düşüncelerinin önemli bir unsuru olmaya başlamıştı.<sup>75</sup> Yeni Osmanlılar, *Osmanlılığa* bütün Osmanlı halklarını kapsayan bir üst kimlik olarak vurgu yaparken, Jöntürkler *Osmanlılık* düşüncesinden tamamen vazgeçmemekle beraber, Türk milliyetçiliğini ondokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren kademeli olarak benimsemeye başladılar. Osmanlı toplumunu 'özgürleştirmeyi' amaçlayan Jöntürkler'in ağırlıklı dünya görüşü böylelikle aynı anda hem emperyalizm karşıtlığını, hem kapitalizmi ve hem de gittikçe artarak milliyetçiliği kapsıyordu.

Paris'teki 1902 Kongresi'nde, Jöntürkler'in iki gruba bölünmesi, Türkiye'de liberalizmin tarihinde, 'liberal' ve 'liberal olmayan

---

<sup>72</sup> A.g.m., s. 47.

<sup>73</sup> Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm*, s. 52.

<sup>74</sup> George Claeys, "Liberalism," *Encyclopedia of Nineteenth-century Thought*, (London: Routledge, 2005), s. 274.

<sup>75</sup> M. Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, (New York: Oxford University Press, 2002), s. 302.

milliyetçilerin’ yollarının bir bakıma ayrılışının kanımızca hatalı olarak başlangıç noktası olarak gösterilegeldi. Bölünmenin temel sebebi Sultan II. Abdülhamid’in devrilmesi sırasında yabancı güçlerden destek alınıp alınmaması konusundaki görüş ayrılıklarıydı. Dış güçlerin sürece müdahalede bulunmasını isteyen çoğunluk, ‘liberal’ Mehmet Sabahaddin etrafında toplanırken, Ahmet Rıza (1859-1930)’nın başını çektiği azınlık, dış müdahalelere karşıydı.

Sabahaddin gibi, Ahmet Rıza da bir Fransız sosyolojisinden etkilenmiş ve özellikle ‘liberal Saint-Simoncu’ Pierre Laffitte’in eserlerini takip etmişti. Laffitte’i liberal olarak nitelendirmemizin sebebinin, bu düşünürün Fransa bağlamında, diğer birçok liberal gibi Fransız Devrimi’nin getirdiği devrimler döngüsüne artık bir son vermek istemesi, toplumun yeniden yapılandırılması için organizasyona ve bu organizasyon içinde bireyleri özgürleştirecek bir yapıya önem vermesi ve Durkheim örneğinde olduğu gibi bireyciliğin ‘belirli’ bir yorumunu toplumun en büyük düşmanı olarak görmesi olduğunu söyleyebiliriz.<sup>76</sup> Ahmet Rıza da yeni, eğitilmiş ve güçlü ahlâk (bilhassa çalışma ahlâkı) anlayışına sahip bireylerin yetiştirilmesini istemiş ancak bunu yaparken güçlü bir merkezî otoriteye, diğer bir ifadeyle devlete gelişimin motoru görevini vermiştir. Ayrıca, Ahmet Rıza bireyin gelişimini hiçbir şekilde Sabahaddin örneğindeki kadar yoğun bir şekilde savunmaz. Daha çok kamusal eğitime ve sorunlara önem verir.

Kanımızca, dış müdahaleye muhalefet ve merkezizetçilik/adem-i merkezizetçilik karşıtlığı etrafında şekillenen düşünsel zıtlıkların, liberalizm ve karşıtları arasında pratik bir sınır çizgisi olarak kullanılması doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Örneğin, Fransa’daki çeşitlerinde gördüğümüz üzere, liberalizmin merkezizetçi kuramları savunan yorumları da vardır ve adem-i merkezizetçiliği savunmak mutlaka liberalizmi savunmak anlamına gelmez. Ayrıca bu konuda, Jöntürkler arasındaki ayrılığın çok derin olmadığına da belirtilmesi gerekir. Nitekim iki grup idârî adem-i merkezizet konusunda devrimden hemen sonra uzlaşmışlardı. Eğer bugün Yeni Osmanlılar’ı nitelendirdiğimiz gibi, Jöntürkleri de liberal bir hareket ve Türkiye’de liberalizmin tarihinin temel parçalarından biri olarak nitelendireceksek, bunu yaparken Sabahaddin’in birey-merkezli programı kadar, Ahmet Rıza’nın organizasyon-merkezli fikirlerini de bu tarihin bir parçası olarak değerlendirilmesinin daha kavrayıcı bir yaklaşım olacağı görüşündeyiz.

---

<sup>76</sup> H.S. Jones, “French Liberalism and the Legacy of the Revolution,” *Historicising the French Revolution*, ed. C. Armenteros, I. DiVanna, T. Blanning, (Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008), s. 201.

Aynı süreçte (II. Abdülhamid döneminde), Türkiye’de liberalizmin seyrindeki iç gerilimler, korumacılık ve serbest ticaret konuları etrafında şekillenmeye devam etti. Her ne kadar fikirleri Namık Kemal’den ciddi bir şekilde ayrılrsa da, muhafazakâr yazar Ahmed Midhat (1844-1912) serbest ticareti eleştirirken, Osmanlı Türkleri ve Müslümanların da ticaretle uğraşmaları gerektiğini savunuyordu.<sup>77</sup> Maliye profesörü Sakızlı Ohannes Paşa (1830-?) ise Ahmet Midhat’ın karşısında, Osmanlı bürokratlarına klasik ekonomik liberalizm anlayışını öğretiyordu. Ohannes, belirli bir sanayi sahasının korunmasının, o sahaya sınırlı oranda sermaye akışına ve yatırımların dağılımında dengesizliklere neden olacağına inanıyordu. Bu sebeple, hiçbir sanayi sahası korunmamalı ve ekonomi kıyaslamalı üstünlüğün kendi doğal akışına bırakılmalıydı.<sup>78</sup> Buna karşın, Ohannes’in öğrencilerinden Kazanlı Akyığıtoğlu Musa, 1890’larda Alman iktisat kuramcısı Friedrich List’in etkisinde korumacı ekonomiyi savunacaktı.<sup>79</sup>

1908 Devrimi’nden sonra, Türkiye’de liberal yorumlar daha fazla çeşitlilik kazanırken, özellikle iki konu, bugün liberalizmin değerlendirilmesinde kırılma noktası teşkil edecekti. Bunlardan birincisi, serbest ticaret taraftarlığının, Osmanlı iktisat düşüncesinde daha da güçlenmesi ve dönemin maliye nâzırı Mehmet Cavid Bey (1875-1926)’in bu akımın en önde gelen isimlerinden biri olarak karşımıza çıkmasıydı.<sup>80</sup> Bu dönemde, Mehmet Cavid Bey’e maliye nâzırlığı gibi önemli bir görev verilmesi, Cavid’in düşüncelerine duyulan hayranlıktan ziyade, Cavid’in Osmanlılar’a borç sağlayabilecek Fransa ve İngiltere gibi ülkelerde güçlü bağlantılarının olmasından kaynaklanıyordu. İktisadî düşünce bağlamında, Cavid Bey, Rıza Tevfik (1869-1949 ) ve Ahmet Şuayb (1876-1910) ile serbest ticaret ekonomisini, kozmopolitanizmi ve iktisadî bireyciliği savunuyordu ve görüşlerini daha geniş kitlelere yaymak için bir dönem *Ulûm-u İktisâdiyye ve İctimâiyye Mecmuası* isimli bir dergi de çıkarmıştı. Bu grubun liberal iktisat anlayışlarındaki derin maddeci anlayış, belki bugün Türkiye’de liberalizm kelimesinin olumsuz bir anlamda algılanmasının temel sebepleri arasındadır.

Cavid Bey’in iktisadî düşüncesi kendi çıkarlarını amaçlayan ve kişisel çıkarların tatmininin halkın mutluluğunun önünü açacağı şeklindeki

<sup>77</sup> V. Necla Geyikdağı, “The Relationship between Trade and Foreign Direct Investment: Testing Ahmed Midhat Efendi’s Hypothesis,” *International Journal of Middle East Studies*, vol. 40, (2008), ss. 547-549.

<sup>78</sup> Çavdar, *Türkiye’de Liberalizm*, s. 69.

<sup>79</sup> Akyığıtzade Musa, *İlm-i Servet veyahut İlm-i İktisat: Azâdegi Ticaret ve Usul-u Himâye*, (İstanbul: Mekteb-i Harbiye, 1316).

<sup>80</sup> Zafer Toprak, *Türkiye’de Millî İktisat, 1908-1918*, (Ankara: Yurt Yayınları, 1982), s. 23.

anlayışa dayanıyordu. Ekonomiye her türlü devlet müdahalesine karşıydı ve devlet tarafından idare edilen iktisâdî kurumların daima işlevsiz olacaklarına inanıyordu.<sup>81</sup> 1900'de yazdığı *İlm-i İktisat* isimli kitabında, Darwin'in doğal seçim kuramının iktisâdî ilkelerin temeline yerleştirilebileceğini iddia eden Cavid, Osmanlı İmparatorluğu'nun kapalı ekonomik sistemi terk etmesi gerektiği düşüncesindeydi.<sup>82</sup> Cavid Bey uluslararası ilişkilerde güç dengesizliğinden dolayı, İnsel'in ifadesiyle, "ticaretin bir sömürüye yol açabileceği konusuna hiç girmedeği gibi, birçok toplumsal konuda bireyci yaklaşımın önerdiği çözümleri benimser. Örneğin, o dönemde Avrupa'da çok sınırlı biçimde ortaya çıkmaya başlayan zorunlu emeklilik ve sağlık sigortalarına, 'fertlerdeki şahsî teşebbüs hissini körelteceğinden' dolayı karşıdır."<sup>83</sup>

Cavid Bey'in maddeciliğine sert eleştiriler daha çok Osmanlı düşünce dünyasında izleri gittikçe artan Alman romantizminden etkilenen düşünürlerden geldi. Akyığıtoğlu Musa'nın yanında, Ziya Gökalp (1876-1924) ve Yusuf Akçura (1876-1935), romantizm ve kapitalizm arasında bir orta yol arayıp, millî iktisatçılığı savunmaya başladılar. Gökalp ve Akçura, iktisâdî korumacılığa ve artık bir Türk burjuvasının oluşturulmasının gerekliliğine inanıyorlardı. Gökalp uluslararası serbest ticaretin ve kozmopolitanizmin İngiliz millî ekonomisinin unsurlarını oluşturduğu düşüncesindeydi.<sup>84</sup> Türkler kendilerini İngiliz ekonomisinin boyunduruğundan kurtarmalıydı ve kendi millî ekonomilerini, ahlâk, hukuk ve edebiyatlarını oluşturmalıydılar. Gökalp, Durkheim'in dayanışma felsefesini, Alman *Sozialpolitik* (sosyal politikalar) anlayışı ile harmanlayarak, kültürel birlik için milliyetçilik adı altında atılan adımlardan sonra, iktisâdî birlik için de adımlar atılmasını öneriyordu.<sup>85</sup>

Millî iktisatçıların devletin ekonomiye daha fazla müdahale etmesi gibi bir kaygıları yoktu. Sadece iktisâdî aktörlerin millîleştirilmesini istiyorlardı. Böylece, 1910'lar boyunca, Cavid Bey'in başını çektiği liberalizm anlayışı ile millî iktisatçılık iki ana iktisâdî düşünce akımı olarak karşımıza çıkıyor. Bununla beraber, İkinci Meşrutiyet'ten itibaren, kendilerini siyasal liberal olarak gören kimi yazarların, Ağaoğlu örneğinde olduğu gibi, liberalizmin siyasal ve ekonomik katmanları

<sup>81</sup> Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm*, s. 94.

<sup>82</sup> İnsel, "Türkiye'de Liberalizmin Soyçizgisi," s. 53.

<sup>83</sup> A.g.m., s. 54.

<sup>84</sup> Ziya Gökalp, "İktisadi vatanperverlik," *Yeni Mecmua*, 09.05.1918, alıntı yapılan eser, Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat*, s. 25.

<sup>85</sup> A.g.e., s. 28.

arasında belirgin bir çizginin olduğunun altını çizmeye çalıştıklarını görüyoruz.

Ancak 1910'larda İslâmcılar, Osmanlıcılar ve Türkçüler arasında, siyasal hakların ve kimliğin milliyet mi, din mi yoksa Osmanlı vatandaşlığı temeli üzerine mi oturtulması üzerine oluşan sözde ideolojik ayrılıklar, liberalizmin siyasal ve ekonomik yorumlarının oluşturduğu gerilimlere yeni bir boyut kazandırdı ki bu da liberalizmin seyri ile ilgili ikinci kırılma noktasını teşkil ediyordu. Aslında bu gruplar arasındaki fikrî ayrılıkların çoğu zaman yazılarındaki vurgu farklılığından kaynaklandığını, bugün Türkçü olarak tanıdığımız ve tanıttığımız yazarların Osmanlıcı ve İslâmcı sıfatı verilen dergilerde de yazdıklarını ve bu durumun diğer grupların üyesi olduğunu düşündüğümüz kimi yazarlar içinde geçerli olduğunu söylemeliyiz.

Jöntürkler arasında Sabahaddinci liberaller ve Ahmet Rızacı gayri-liberaller ayrımı yapma eğilimindeki tarihyazımı hatasının II. Meşrutiyet'in tarihselleştirilmesinde de yapıldığını düşünüyoruz. Bu dönemde Osmanlıcılar'ı liberal, Türkçüler'i liberal olmayan milliyetçiler olarak değerlendirmenin, liberalizmin birçok yorumunun milliyetçilik veya toplumculuk ile paralel olarak şekillendiğinin ve şekillenebileceğinin göz önünde bulundurulmamasından kaynaklandığını sanıyoruz. Aslında, Türk milliyetçiliğinin ideologlarından Gökâl, önceleri Osmanlıcı anlayışı benimsemiş ancak daha sonra Akçura ve Ağaoğlu gibi isimlerle beraber değişen şartlar karşısında imparatorluğun eşit bireylerden oluşan eşit haklara sahip bir milletler grubu olmasını istemiş, böylece diğer milliyetlere karşı dışlayıcı tutumlar almazken, daha önce de belirttiğimiz gibi bu isimler kapitalist sisteme karşı çıkmamışlardı. Gökâl imparatorluğun geriliğini Türkler arasında ekonomik sınıfların olmamasına bağlarken,<sup>86</sup> Akçura güçlü bir burjuvanın oluşturulmasını istemiştir.<sup>87</sup> Ayrıca, her ikisi de bireylerin ahlâken özgürleştirilmeleri ve geliştirilmeleri gereğini savunmuştur.

Türk milliyetçiliğinin 1910'larda Gökâl, Akçura ve tabii ki Ağaoğlu gibi savunucuları, cumhuriyet Türkiye'sinin ilk yıllarının en önemli birkaç düşünürü arasındaydılar. Bu üçlü Cumhuriyet Halk Fırkası'nın genel prensiplerini (ya da kendi deyimleri ile ilk programını) yazmışlar ve cumhuriyetin ilk anayasasını hazırlayan komitede yer almışlardı. Türkiye'de 1920'lerde takip edilen nispeten liberal iktisat politikalarında bu üçlünün fikirlerinin ne kadar etkisi olduğunu tespit etmek çok güç.

<sup>86</sup> A.g.e., s. 32.

<sup>87</sup> A.g.e., s. 33; François Geogon, *Aux Origines du Nationalisme Turc, Yusuf Akçura, 1876-1935*, (Paris: Éditions ADPF, 1980), ss. 53-54.

Ancak bu üçlünün, aynı dönemde Müslüman olmayan ve farklı milliyetlerden gruplar üzerinde oluşturulan baskıdan sorumlu tutulmaları şaşırtıcı olmasa gerek. Bu noktada özellikle Akçura ve Ağaoğlu’nun milliyetçilik anlayışlarının 1920 ve 30’lardaki evrimi üzerine yeter sayıda derinlikli çalışmanın yapılmamış olmasının, Türkiye’de liberalizmin izini sürdüğünü iddia eden çalışmaların bu döneme şartlanmış (ki bu şartlanma bu dönemde siyasal liberalizm savunulamaz iddiası etrafında şekillenmektedir) gözlerle bakması kadar önemli bir tarihyazımı eksikliği olduğuna inanıyoruz.

Liberal tarihyazımı, erken Cumhuriyet dönemini sık sık Türk tarihinde liberalizm için en verimsiz dönemlerden biri olarak niteler.<sup>88</sup> Buna göre, Kurtuluş Savaşı sırasında ve sonrasında Kemalist inkılâpçılara karşı çıkan bütün siyasal ve düşünsel grupların ayıklanması ile siyasal bir ideoloji olarak liberalizme hiç alan bırakılmamıştı. İnsel’e göre bu dönemde siyasal liberalizm ‘gericilik’ anlamına geliyordu ki otoriter inkılâpçılar bunu gelenekçilik ile ilişkilendiriyorlardı.<sup>89</sup> Ancak dönemin siyasal sözlüğüne bakıldığında, örneğin Gökalp’in düşünce haritasında Halk Fırkası’nın liberal bir parti olarak sınıflandırdığını,<sup>90</sup> inkılâpçıların halifelüğün kaldırılması ve dinî tarikatların yasaklanması gibi yasama ve tatbikatlarının zamanın basınına ‘liberal partinin’ eylemleri olarak yansıdığını görüyoruz.<sup>91</sup> Partinin kurulması ile beraber Ağaoğlu da yazılarında CHF’yi defalarca liberal olarak tanımlamıştı. Bunun bir örneğine özellikle Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kurulduğu dönemde rastlıyoruz. Ağaoğlu bu esnada CHF’nin yarı resmî yayın organına yazdığı bir makalesinde, Türkiye’de çok sesliliğin olması için yeni partilerin kurulmasının elbette iyi birşey olduğunu, ancak Terakkiperver Fırkası’nın liberalizm karşısında yeni bir sesi temsil etmek için değil, sadece şahsî çekememezliklerin bir sonucu olarak kurulduğunu iddia eder.<sup>92</sup>

1920’lerde ‘liberal’ ve ‘sol’ kavramları siyasal sözlükte hemen hemen aynı anlamdaydı ve her ikisine de, toplumun eski rejim ile bağdaştırılan sorun ve hastalıklarından arındırılması anlamı yükleniyordu. Bunlar aynı zamanda, inkılâpçıların anladıkları anlamda çağdaşlaşma ve Batılılaşma

---

<sup>88</sup> Murat Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm,” *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce : Kemalizm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2001), s. 34; Erdoğan, “Liberalizm ve Türkiye’deki Serüveni,” s. 33; Atilla Yayla, “Liberalizme Bir Bakış,” *Türkiye Günlüğü*, No. 17 (Kış 1991), s. 57.

<sup>89</sup> İnsel, “Türkiye’de Liberalizmin Soyçizgisi,” s. 68.

<sup>90</sup> Ziya Gökalp, “Fırkaların Siyasî Tasnifi,” *Hâkimiyet-i Milliye*, 19.04.1923.

<sup>91</sup> “Liberal Partisi Hilâfet’in külliye ilgâsına karar Verdi,” *Tevhid-i Efkâr*, 29.02.1924.

<sup>92</sup> Ahmet Ağaoğlu, “Nereye Gidiyoruz?,” *Hâkimiyet-i Milliye*, 18.11.1924.



anlamı taşıyordu. Liberal ya da solcu olmak, dönemin yazar ve devlet adamları için, inkılâpçı olmak anlamına geliyordu. İnkılâpçıların sözcülerinden biri olarak Ağaoğlu, daha önce iddia edildiğinin aksine 1930'lar ile beraber değil, aksine bu dönemde bir liberal olarak ün kazanmıştı. Ağaoğlu, Kemalist inkılâpları, 'liberal' Fransız İnkılâbı'nın doğudaki bir benzeri olarak görüyordu.<sup>93</sup> Bu dönemde Renan ve Durkheim'in etkisinde Fransız cumhuriyetçi ve ılık pozitivist düşüncesinin Türk siyasal kültürüne yerleşmesinde özellikle Gökalp ile beraber önemli rol oynayan isimlerden biriydi. Durkheim'in bu yıllarda Türkiye'de en çok çevirisi yapılan ve en çok okunan Batı Avrupalı sosyologların başında gelmesi bu açıdan şaşırtıcı bir durum değildi.<sup>94</sup> Durkheim'in fikirlerinin izlerine, ilk anayasada, CHF'nin genel parti prensipleri ve programlarında bu sebeple sık sık rastlarız.

1930'larda, Gökalp'in 1924'teki vefatından çok sonra, Doğu'daki sorunlar karşısında gittikçe artan şiddetteki müdahaleler inkılâbın seyrini değiştirirken, ekonomik buhran karşısında CHF'nin yeni iktisâdî programlar benimsemesi ile siyasal ve ekonomik liberalizm arasında ayırım yapma gereği duyulmuş, bugün dönemin düşünce yapısını anlamaya çalışan tarihçilerin siyasal kuramda otoriterlikle bağdaştırılamayan bir liberalizm anlayışından yola çıkarak, liberalizmin tarihyazımında Kemalizm veya Hanioglu'nun sözünü ettiği otoriter ideoloji ile bağdaştırılamamasına sebep olmuştu. Ancak bu dönemde Ağaoğlu dâhil birçok Kemalist, kendilerine siyasi liberal olarak görmeye devam etmişlerdi. 1930'larda milliyetçilik anlayışı milliyetçilik ile insancılığı (hümanizmi) aynı anlamda gören bir çizgiye kayan ve asimilasyoncu söylemlerden tamamen vazgeçen Ağaoğlu, bunu yaparken daha önce de belirttiğimiz gibi siyasal ve ekonomik liberalizm arasında belirgin çizgiler çiziyordu:

Avrupa'da hürriyet taraftarlarına liberal sıfatı takılır. Bu kelime muhafazakâr kelimesinin tam zıttı sanılır... Liberaller[in] gayeleri ulusun egemenliği olmakla beraber, temelde mevcudu ıslah, imtiyazların kalkması, halka hürriyet verilmesi için uğraşırlardı. Bu suretle liberalizm demorasiye doğru yürüyen bir akım demektir. Fakat sonraları buna bir de iktisat karıştırıldı. Adam Smith'ten sonra bir iktisâdî liberalizm nazariyesi ortaya çıktı... Bu nazariyenin meşhur

---

<sup>93</sup> H. Ozan Özavcı, "The French Revolution from a Turkish Perspective: Ahmet Ağaoğlu and High Individualism," in *Historicising the French Revolution*, ed. C. Armenteros, I. DiVanna, T. Blanning, (Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008), ss. 146-168.

<sup>94</sup> Zafer Toprak, "Anayasal Monarşi ve İttihatçıların Dramı," *Osmanlı Bankası Arşivi*, 2008.

söylemi laissez faire, laissez passer'dir... Serbest say ve serbest ticaret, işte iktisâdî liberalizmin umdesi...

İktisadî liberalizm devlet şekliyle, ulus hâkimiyetiyle hiç alâkadâr değildir. Bu nevi liberalizmin beşiği olan İngiltere'de hâlâ kraliyet usulü duruyor. Fransa'da ise III. Napolyon zamanı iktisadî liberalizm için en müsait bir devir olmuştur.

Halbuki siyasi liberalizm böyle değildir. O devlet şekliyle alâkadardır. Fransa'da Üçüncü Napolyon sistemini iktisadî liberalizm taraftarları tuttukları halde, siyasi liberalizm taraftarları onunla mücadele ediyorlardı. Bugün dahi bütün Avrupa'da iktisadî liberalizm taraftarları muhafazakârlardır, ileriye doğru yürümek isteyen bütün fırkalar siyasi liberalizm taraftarlarıdır.

Bu iki liberalizm arasında bir müşterek nokta vardır: Fertlerin çalışma alanında serbestleri! Fakat bu serbestî sermaye lehine durmaksızın açılmaya ve sây aleyhine de durmaksızın kapanmaya başladığı günden itibaren yine siyasal liberallerdir ki bağırmağa başladılar ve bozulmuş olan serbestînin, topluluğun yani devletin müdahalesi ile yerine getirilmesini istemeye koyuldular! Bugün dahi herhangi bir memlekette muhafazakârlara karşı siyasi liberallerdir ki derece derece devletin müdahalesini kabul etmektedirler.<sup>95</sup>

Ağaoğlu'nun bu konudaki düşünceleri, hayatının birçok döneminde faşist düşüncelerle flört halinde olan Recep Peker'in düşüncelerinden pek de ayrılmaz. Peker, *İnkılâp Dersleri Notları*'nda şöyle yazar:

Liberalizm önce aletitlak hürriyeti ifade eden bir mânâda olduğu halde, bilhassa ekonomi alanında başkalarının yaşama şartlarını bozucu bir hal aldı. Ticarete, sanayiye ve kazanca ait kısmı o kadar bozuldu ki, bundan istifade etmek isteyen sermayeciler sanayii vücuda getirecek ham maddeci unsurlarla, satın alıp kullanıcı müstehliklerinin hayatları ve kazançları aleyhine olarak istismarcı bir konum aldılar. İnsan yığınları, bir yandan aristokrasi kartelinin baskısını kaldırıp hürriyeti almak ve liberal bir şekle girmek için boğuşurken, öte yandan serbestlik fikrinin ticarete böyle anlaşılması, fena bir hale gelmesi insanlık için yeni bir sızlanma mevzuu oldu. 'Liberal' kelimesinin mânâsının suüstimâl edilişi, bulunduğu sınırlar içinde her

---

<sup>95</sup> Ahmet Ağaoğlu, "Demokrasi ve Devletçilik," *Cumhuriyet*, 06.06.1935.

bakımdan mesut olmasını isteyen yurttaşlar aleyhine neticeler verdi; buna iktisâdî liberalizm diyoruz.<sup>96</sup>

Belki bu anlamda cumhuriyetçi bir anlam sistemi ve daha çok Durkheim'ın fikirlerinin etkisinde Ağaoğlu'nun son dönem liberal düşüncesi siyasal-iktisâdî liberalizm gerilimleri arasındaki mücadelenin cumhuriyet dönemine yansımalarına örnek olurken, 'otoriter ideoloji' ve liberal gelenek arasındaki çizginin de, en azından o dönemde oldukça muğlâk olduğunun ve bu iki anlayışın aslında birbirleriyle iç içe geçtiğinin bir kanıtıydı.

Bu iç içelik iddiası, bugün kendini liberal olarak tanımlayan veya liberal olmaya çalışan Türk yazarların belki karşı çıkacakları bir iddiadır. Çünkü bugün Karl R. Popper, Friedrich von Hayek ve John Rawls gibi düşünürlerin fikirlerinden etkilenmiş 1980'lerin sonundan itibaren türeyen Türkiye'deki liberallerin çoğu, liberalizm anlayışlarını, Ahmet Rıza ve Ağaoğlu gibi liberallerin anlayışlarından oldukça uzak bir noktada konumlandırmaktadırlar. Aynı liberaller, liberalizmin değişik yorumlarından tamamen kopuk olmayan 'otoriter ideolojiyi' kendine 'ötekiler' seçip bunları düşman olarak görmekle (haklı olarak) suçlarken, kendilerinin de zaman içinde cumhuriyetçi ideolojiye, tıpkı Türkiye'de liberalizm örneğinde olduğu gibi, tek düşünceli, tek sesli ve tek bakışlı bir anlam yükleyerek bu anlayışın kendi iç çeşitliliğini göz ardı ettikleri ve bir anlamda onların da zaman zaman kendi liberalliklerini artık düşünsel tartışmalarda sık sık istismar edilen 'ötekiler' (daha açık olmak gerekirse, burada 'öteki' olarak milliyetçileri ve Kemalistler'i görmektedirler) söylemi üzerinden meşrulaştırmaya çalışageldikleri savını irdelememiz gerektiğini düşünüyoruz. Bunun siyasal düşünce alanında gerilimlerin artıp, siyasal pratikte kutuplaşmalara yol açılmasının ve artan kutuplaşmalarla beraber bir takım 'değerleri' mahkûm etmenin nedenleri arasında olabileceği kanısındayız.

Türkiye'de liberalizmin alt-yorumlarının arasındaki gerilimler ne kadar yüksek ve farklılıklar ne kadar derin olsa da, benzerlikler de göz ardı edilmeyecek sayıda ve önemdedir. Bunlardan birincisi, Türkiye'de liberalizmin alt-geleneklerinin hemen hemen tamamının büyük ölçüde Batı liberalizmlerinin farklı unsurlarının yansımalarının ürünü olmalarıdır. Bu yüzden eklektik olma eğilimindedirler<sup>97</sup> ve karşımıza önceki bölümde tartışıldığı üzere 'özgünlük' sorunsalını çıkarmaktadırlar.

<sup>96</sup> Recep Peker, *İnkılâp Dersleri Notları*, (Ankara: Ulus Basımevi, 1935), s. 17.

<sup>97</sup> Coşar, "Ahmet Ağaoğlu: Türk Liberalizminin Açmazlarına Bir Giriş," s. 156.

Özgünlük konusunda Türkçe'de yazılan diğer çalışmalara, konumumuz sebebiyle malesef ulaşamadık. Ancak bu çalışmada bu konuyu belki yeniden gündeme getirirken yapmak istediğimizin, Türk liberallerinin liberalizm anlayışlarının oluşumunda özellikle oldukça ağırlıklı bir şekilde Batı Avrupalı referanslara başvurdukları gerçeğini yeniden göz önüne sermek; onların liberal düşüncelerinin izi sürülmeden ve yazma eylemi ile bilinçli veya bilinçsiz ne yaptıklarına bakılmadan, yazılarının gerçek anlamlarının ve eserlerinin dinamiklerinin gereğince anlaşılamayacağını iddia etmek; ve aynı zamanda öğrendiklerini belki biraz aceleyle Türk okuyucular ile paylaşma arzusunda olduklarını göstermek olduğunu belirtmeliyiz. Buradaki temel kaygı liberalizmin düşünce tarihi merceğinden nasıl görüldüğüdür ve özgünlük sorunsalı karşımıza çıkan 'kilit' sorunsallardan biridir. İlerleyen yıllarda, günümüz liberalleri üzerine yapılan çalışmalarda, bu yazarların fikirlerinin ne derece özgün olduğu, ne derece Hayek, Popper ve Rawls gibi düşünürlerin gölgesinde şekillendiği sorusunun, düşünce tarihçilerinin karmaşık haritalardan yola çıkarak çözümlenmeye çalışacakları sorular arasında olacağını düşünüyoruz.

Türkiye'de liberal geleneğin benzerliklerinin bir diğer örneğini de aşırı-heterojenlik ve süreksizliğin sürekliliğinde görüyoruz. Türk liberal düşüncesinde, fikirlerin bir kuşaktan diğer kuşağa değiştirilip, geliştirilerek aktarılmasından ziyade, Coşar'ın iddia ettiği gibi çoğu zaman yeni kuşakların, kendilerinden öncekilerin fikirlerine kayıtsız kaldıklarını ve liberal ideolojiyi çeşitli ve farklı Batılı okullardan sanki ilk kez kendileri ithal etmişler gibi hareket ettiklerine tanık oluyoruz.<sup>98</sup> Farklı liberal anlayışların birbirlerine olan ilgisizliğinin, düşünceleri ne kadar farklı olursa olsun, bir anlamda Türk liberallerinin taşıdıkları müşterek zihniyetin de bir ürünü olabileceği kanısındayız: kendi liberalizm anlayışlarının, doğru veya gerçek liberalizm olduğuna inanç.

Ağaoğlu örneğinde gördüğümüz gibi, siyasi liberalizmin Fransa'dan aşırılmış belirli bir versiyonu, Durkheimcı-cumhuriyetçi liberallerin gözünde muhafazakârlığın karşısında doğru liberalizm olarak karşımıza çıkmakta. Buradaki liberalizm anlayışı, Adam Smith'in öğretilerine dayanmayan, Descartes'ın, Rousseau ve Kant'ın oluşturduğu kartezyen düşünce birikiminin üzerine kurulan toplumcu bir liberalizm anlayışydı. Durkheim'in gerçek ve sahte bireycilik üzerine yazdığı, önceki bölümde değindiğimiz makalesinden hemen hemen yarım yüzyıl sonra, Hayek de iki tür bireyciliğin olduğunu iddia etmiş, ancak Hayek, Durkheim'in

---

<sup>98</sup> A.g.m., s. 56.

gerçek bireycilik dediğine sahte, sahte dediğine de gerçek bireycilik diyerek taban tabana zıt bir liberalizm ve bireycilik anlayışına inanmıştır.<sup>99</sup> Hayek'e göre, ansiklopedistlerden Rousseau'ya ve fizyokratlara uzanan sahte bireycilik anlayışı, kartezyen akılcılığına dayanır ve özcüdür. Bu anlayışa göre tarihsel gelişimin kaçınılmaz kanunları vardır. Bunun karşısında gerçek bireyciliğin modern dönemdeki gelişimi John Locke ile başlamış, Bernard Mandeville, David Hume, Adam Ferguson ve Adam Smith gibi İskoç Aydınlanmasının mimarları tarafından derinleştirilmiştir. Bu bireycilik anlayışı, sahte bireyciliğin aksine, sembolik bir anlam sistemi üzerinde geliştiğini, insanlığın kazançlarının, tek bir tasarlayıcı ya da rehber aklın değil, Ferguson'ın dediği gibi "insan eyleminin" ve özgür insanların kendiliğinden gelişen işbirliğinin bir sonucu olduğunu ve bu kendiliğinden oluşumların insan aklının kavrayabileceğinden daha büyük şeyler yaratabileceğini savunur. Sahte bireycilik ise, insanı ve insan aklını başlangıç noktası olarak görmüş ve insanların iradelerinin bir sözleşme ile oluşturacağı topluma ya da birliğe, aklın projelendirmeleri ile yön verilebileceğini öngörüyordu. Hayek'e göre, bu bir biçimleme kuramıydı ve bu kuram, "toplumsal süreçlerin ancak insan aklına tâbi olmaları durumunda, insanın [mutluluğuna] hizmet edecek hale getirileceği" sonucuna varıyordu.<sup>100</sup>

Her ne kadar Mehmet Sabahaddin'in, Ahmet Rıza'nın, Ahmet Ağaoğlu'nun liberal anlayışlarının ve erken Cumhuriyet dönemi modernleşme projesinin birer biçimleme projesi olmaları iddiasına karşı çıkmasak da, ne Durkheim'ın ne Ağaoğlu'nun, ne Hayek'in ne de bugün Türkiye'de gerçek liberalizmin savunuculuğunu yaptıklarını iddia edenlerin<sup>101</sup> liberalizme *kendilerinin* yükledikleri anlamın doğru, ötekinin ise sahte olduğunu savunarak bir ideolojik geleneği kendi tekellerine alma lüksüne sahip olmadıklarını düşünüyoruz. Siyasal-ekonomik, sahte-gerçek gibi ikilemler üzerinden hareket ederek, liberalizmin bir gerilim üzerinden değil, aksine bu ideolojinin alt-geleneklerinin farklılıklarına kapsayıcı ve kavrayıcı şekilde yaklaşılması ile Türkiye'de bugün liberalizmin farklı yorumlarından kaynaklanan tartışmaların çözümlenmesi arasında bir köprü kurulabileceği inancındayız. Özellikle Türkiye gibi birçok farklı değer sistemini bünyesinde barındıran bir toplumda, İslâm-liberalizm ilişkisinin dinamikleri üzerine yapılan özcü

<sup>99</sup> F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1948), s. 2.

<sup>100</sup> A.g.e., s. 6.

<sup>101</sup> Coşkun Can Aktan, *Gerçek Liberalizm Nedir?*, ss. 51-60.

çalışmaların yanında,<sup>102</sup> liberalizmin alt-geleneklerine veya daha somut bir ifadeyle Durkheimci, Hayekçi ve diğer çizgilere,<sup>103</sup> ışık tutan ve bunlar arasındaki gerilimleri olduğu gibi, anlamsal bütünlükleri de görmemizi sağlayacak çalışmalar yapılması için önemli bir potansiyel olduğunu düşünüyoruz. Bunun için herşeyden önce Le Playciler'in Comteçular karşısında pozitivistlere karşı bir tavır aldıkları, Türkiye'de yirminci yüzyılın başındaki pozitivist anlayışının Comteçu bir anlayış olduğu, 1920 ve 30'larda inkılâpçı yazarların düşünsel anlamda da siyasal liberal karşıtı ve Ağaoğlu'nun bireyci olduğu ve Durkheim'in liberal değil sadece bir toplumcu olduğu vb. ezberlerin yıkılarak, düşünce tarihi alanında da siyasal tarihyazımında tanık olduğumuza benzer yeni bir kırılma olması gerektiğini düşünüyoruz. Geliştirilecek yöntemlerle<sup>104</sup> bu ezberleri yıkacak ürünler verilmesinin ve disiplinin geçireceği kırılmaların, bugün siyasal ve felsefî tartışmalarda kullandığımız kavramlara kimi zaman oldukça sığ olan bakış açımıza derinlik kazandıracağı kanısındayız. Bu derinlik sayesinde, akademik tembelliğe yakalanmadan yapılacak/yapılmakta olan tarihsel ve kuramsal çalışmalarla, Yeni Osmanlılar'dan Mehmet Cavid'e, Ahmet Rıza'dan Ali Fuat Başgil ve Atilla Yayla'ya uzanan liberal yelpazede, aydınlanmacı, muhafazakâr, pozitivist ve seçici-akılcı yorumların siyasal, ekonomik veya ahlâkî katmanlarda Türkiye'ye kazandırmaya çalıştıkları değerlerin süreksizlik karşısında unutulmayacağı kanısındayız. Aksine bunların Türkiye'de liberal değerler birikimine katkı sağlayacağına iyimserlikle inanıyoruz.<sup>105</sup> Bu değerler birikimi üzerine, İslâm ve liberalizmin öğretilerini bağdaştırmaya çalışan özcü çalışmaların yapmaya çalıştığı gibi, liberalizmin alt-geleneklerini de mümkünse özcü olmayan

---

<sup>102</sup> Bunun ilk örneklerinden biri için bakınız, Mustafa Erdoğan, *İslâm ve Liberalizm, Bir Deneme*, (Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 1999).

<sup>103</sup> Örneğin Ahmet Çiftçi'nin 1965'te liberalizm üzerine yazdığı eser bugün neredeyse tamamen unutulmuştur; Çiftçi, *Kollektif Liberalizm*, (İstanbul: Toker Matbaası, 1965).

<sup>104</sup> Bu konuda Kurtuluş Kayalı gibi akademisyenlerin yöntem üzerine yazdıklarının eleştirel bir okumasının yapılması gerektiğini düşünüyoruz. Kayalı'nın *Türk Düşünce Dünyası'nda Yol İzleri* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994) isimli eserine yazdığı önsözün bugün Türk düşünce tarihi konusunda çalışma yapan birçokları tarafından dikkatle okunması gerektiği kanısındayız.

<sup>105</sup> Düşünce tarihimizde yakın zamanda tanık olduğumuz liberalizm üzerine tartışmaların belki en kayda değerleri 2005-2006 yıllarında kendini demokrat olarak tanımlayan ve özcü bir yaklaşımla liberalizmin intihar ettiği savunan Etyen Mahçupyan ile kendini liberal olarak tanımlayan ve demokrasinin liberalizm olmadan içi boş bir anlayış olacağını savunan Atilla Yayla arasında *Zaman* gazetesindeki yazıları aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu tartışmanın detaylarına burada yer verecek durumda olmasak da, tartışma boyunca kavramları farklı anlam, derinlik ve çeşitlilikte kullanmalarından dolayı, iki yazarın da karşındakinin kendisini anlayamamasından yakınmasının dikkatimizi en çok çeken noktalardan biri olduğunu belirtmek istiyoruz.

yaklaşımlarla kaynaştırmaya çalışan ve kolay yolu seçip birbirlerinin değerlerini yıkmaktan çok, Türkiye'nin tarihsel, siyasal, ekonomik ve en az bunlar kadar önemli olan ahlâkî şartları çerçevesinde, 'demokratları' liberalizme küstürmeyecek ortak değerler üreten, kapsayıcı ve yeni liberal düşünce anlayışlarının oluşturulmasının, uzun vadede özgünlük sorununa takılı kalmayan ve Türkiye dışında da heyecan uyandırabilecek birleşimlere gebe Türk liberalizmlerinin ortaya çıkması anlamına geleceğine yine aynı iyimserlikle inanıyoruz.