

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TÜRKİYE'NİN TEK PARTİ DÖNEMİNDE
BİREY DEVLET İLİŞKİSİ (1923-1945):
AHMET AĞAOĞLU'NUN BİREY DÜŞÜNCESİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
PROF. DR. GÖKHAN TUNCEL **AHMET AYDIN**

MALATYA-2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYE’NİN TEK PARTİ DÖNEMİNDE
BİREY DEVLET İLİŞKİSİ (1923-1945):
AHMET AĞAOĞLU’NUN BİREY DÜŞÜNCE Sİ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN

Ahmet AYDIN

DANIŞMAN

Prof. Dr. Gökhan TUNCEL

MALATYA-2023

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Gökhan TUNCEL'in danışmanlığında doktora tezi olarak sunduğum "Türkiye'nin Tek Parti Döneminde Birey Devlet İlişkisi (1923-1945): Ahmet Ağaoğlu'nun Birey Düşüncesi" başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ve etik değerlere uygun olarak tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve kullanılan eserlere akademik kurallara göre atıf yapıldığını onurumla doğrularım.

Ahmet AYDIN



ÖNSÖZ

İnsanın tek başına anlamlı, değerli, saygıya ve dikkate değer olduğu ön kabulü üzerinden yapılan bu çalışma, sosyal bilimlerin en önemli konularından biri olan birey devlet ilişkisine odaklanmıştır. Batı'daki modernleşme süreciyle birlikte birey, özellikle ekonomik ve siyasal alanda karar verici bir aktör olarak ortaya çıkmış ve rıza teorilerinin de etkisiyle geleneksel meşruiyet kaynaklarının yerini almıştır. Devlet ise modernitenin yol açtığı değişimler sonucunda büyümüş ve güçlenmiştir. Bununla beraber, bireyin özgürlük arayışı ile devletin güvenlik endişesi arasında yaşanan çatışma bazen uzlaşma bazen de tahakküm üretmiştir. Bu konu üzerine yoğunlaşan düşünürler tarafından birey devlet ilişkisine yönelik realist ve idealist birçok yaklaşım ileri sürülmüştür. Çalışmada birey devlet ilişkisine yönelik düşünsel süreç en anlaşılır şekilde aktarılmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın birey devlet ilişkisine yönelik araştırması Türkiye'nin 1923-1945 yılları arasındaki tek parti dönemine yöneliktir. Türkiye Cumhuriyeti, I. Dünya Savaşı'ndan sonra paylaşılan bir imparatorluğun bakiyesi olarak kurtuluş mücadelesi vermiş ve 29 Ekim 1923'te kurulmuştur. Kurtuluş mücadelesini demokratik niteliklere sahip bir millet meclisi üzerinden gerçekleştirmesiyle dikkat çeken Türkiye, cumhuriyetin kuruluş sürecinde bu niteliğinden uzaklaşmış ve Batılılaşma ülküsünü gerçekleştirmek üzere Batı kaynaklı ideolojik ve otoriter bir yönetim anlayışı sergilemiştir. Türkiye'de Batılılaşma politikalarının uygulandığı en yoğun dönem ise tek parti dönemi olarak görülmektedir. Bu dönemin Kemalist ideoloğu Ahmet Ağaoğlu'nun birey düşüncesi de Kemalizmin meşruiyet arayışına cevap vermeye çalışmıştır. Türkiye'deki birey devlet ilişkisini anlamak için tek parti dönemini ve bunun felsefi arka planını araştırmak çalışmaya değer bulunmuştur.

Doktora tezi çalışmamda, araştırma ve yazım sürecindeki eleştirileriyle bana yol gösteren değerli danışman hocam Prof. Dr. Gökhan TUNCEL'e, değerli yorum ve tespitleriyle desteklerini eksik etmeyen tez izleme komitesi üyeleri saygıdeğer hocalarım Prof. Dr. Selahattin BAKAN'a ve Prof. Dr. Oğuzhan GÖKTOLGA'ya, aynı zamanda bu zorlu süreci sabırla karşılayan değerli eşime ve oğluma teşekkür ederim.

Ahmet AYDIN

TÜRKİYE’NİN TEK PARTİ DÖNEMİNDE BİREY DEVLET İLİŞKİSİ (1923-1945): AHMET AĞAOĞLU'NUN BİREY DÜŞÜNCESİ

Doktora Tezi

Ahmet AYDIN

Danışman: Prof. Dr. Gökhan TUNCEL

İnönü Üniversitesi - Sosyal Bilimler Enstitüsü

ÖZET

İnsanların topluluk halinde yaşama zorunluluğu, toplumsal hayatın değişen şartlarıyla birlikte kurumsallaşmayla sonuçlanmış ve günümüze uzanan devlet yapıları ortaya çıkmıştır. Bu süreçte en önemli kırılma Batı dünyasında yaşanan modernleşme ile gerçekleşmiştir. Batı’da gerçekleşen bilimsel ve ekonomik gelişimin modern devlet anlayışından kaynaklandığı düşüncesi, Batı dışı toplumları derinden etkilemiştir. Böylece Batı dışı toplumlardaki bazı iktidarlar, Batı’nın yükselişini yakalayabilmek için modernleşme politikalarına yönelmiştir. Bu iktidarların bazıları tedrici bir ilerlemeyi benimserken bazıları radikal adımlar atmıştır. İkinci yolu izleyen iktidarlar modernleşme adına bireysel hak ve özgürlükleri baskılayarak topyekün bir inşa sürecine girmiştir. Türkiye’nin tek parti dönemi de pozitivist bir yönetim anlayışının, ulus devlet ideolojisini yerleştirme çalıştığı bir dönemdir. Bu çalışmaya göre, tek parti yönetiminin toplum mühendisliğiyle uyguladığı yeniden inşa çabası, Batı’daki gelişmeyi sağlayamadığı gibi birey devlet ilişkisini devlet lehine bir tahakküm ilişkisine sürüklemiştir. Ayrıca, ilk etapta araçsal olarak değerlendirilen ideolojik yönetim anlayışı süreklilik kazanmıştır. Kemalizmin ideologlarından olan Ahmet Ağaoğlu ise birey düşüncesi ile Batılılaşmaya meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır. Çalışmada, tek parti dönemi Türkiye’nin kuruluş ve temellendirme dönemi olarak görülmüştür. Bu süreçte şekillenen birey devlet ilişkisi örnek olay yöntemiyle incelenmiş, Ahmet Ağaoğlu'nun birey düşüncesi üzerinden analiz edilmiştir. Böylece Türkiye’deki birey devlet ilişkisinin temelinde yer alan sorunların, bilimsel bir disiplin doğrultusunda açığa çıkarılması hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Birey, Devlet, Tek Parti Dönemi, Ahmet Ağaoğlu.

**THE RELATION BETWEEN INDIVIDUAL AND STATE
IN THE SINGLE PARTY PERIOD OF TURKEY (1923-1945):
AHMET AĞAOĞLU'S INDIVIDUAL THOUGHT**

Ph. D. Thesis

Ahmet AYDIN

Consultant: Prof. Dr. Gökhan TUNCEL

Inönü University - Institute of Social Sciences

ABSTRACT

The necessity of people to live in a community has resulted in institutionalization with the changing conditions of social life and the state structures extending to the present day have emerged. The most important break in this process was realized by modernization in the Western world. The idea that scientific and economic development in Western societies stems from the modern state structure deeply influenced non-Western societies. For this reason, some powers in non-Western societies have turned to modernization policies in order to capture the rise of the West. While some of these powers adopted a gradual progress, some have taken radical steps. The rulers who follow the second way have entered into a total construction process by suppressing individual rights and freedoms in the name of modernization. The single party period of Turkey is a period in which a positivist understanding of government tries to place nation-state ideology. According to this study, the reconstruction effort imposed by the single party administration with community engineering could not achieve the development in the West and led the relation between individual and state to a domination relationship in favor of the state. Moreover, the understanding of ideological management, which is considered as instrumental in the first place, has gained continuity. Ahmet Ağaoğlu, one of the ideologues of Kemalism, tried to legitimize Westernization with the idea of individual. In the study, the single party period was seen as the establishment and foundation period of Turkey. The individual state relationship shaped in this process was examined with the exemplary event method and was analyzed through Ahmet Ağaoğlu's individual thought. In this way, it is aimed to reveal the problems that are on the basis of the relation between individual and state in Turkey in line with a scientific discipline.

Keywords: Individual, State, Single Party Period, Ahmet Ağaoğlu.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR DİZİNİ.....	ix
1. ARAŞTIRMA HAKKINDA	1
1.1. Araştırma Konusu ve Sınırlandırılması	1
1.2. Araştırmanın Önemi	2
1.3. Araştırmanın Amacı.....	3
1.4. Araştırmanın Yöntemi	4
1.5. Araştırma Soruları	4
1.6. Araştırmanın Sunuş Sırası.....	5
2. BİREY KAVRAMI VE GELİŞİMİ	6
2.1. Birey ve Bireycilik.....	6
2.2. Birey Anlayışının Gelişimi	11
2.2.1. Modernite Öncesi Birey.....	11
2.2.2. Modernite ve Birey.....	13
2.3. Bireyin Dokunulmazlığı ve Hakları	19
2.3.1. Doğal (Tabii) Hukuk	19
2.3.2. İnsan Hakları.....	24
3. SİYASET, İKTİDAR VE DEVLET	30
3.1. Siyaset Kavramı ve Siyasal Sistemler	30
3.1.1. Siyaset Kavramı	30
3.1.2. Siyasal Sistemler	32

3.1.2.1. Demokratik Sistemler	32
3.1.2.2. Totaliter Sistemler.....	35
3.1.2.3. Otoriter Sistemler.....	36
3.2. Siyasal İktidar ve Meşruiyet.....	37
3.2.1. Siyasal İktidar	37
3.2.2. İktidar ve Meşruiyet	40
3.3. Devletin Tanımı, Değişimi ve Unsurları.....	44
3.3.1. Devlet Kavramı ve Modern Değişim	45
3.3.2. Devleti Oluşturan Unsurlar	51
3.3.2.1. İnsan Topluluğu	51
3.3.2.2. Ülke.....	52
3.3.2.3. Egemenlik.....	53
4. BİREY DEVLET İLİŞKİSİ.....	55
4.1. Birey Devlet İlişkisine Farklı Yaklaşımlar	55
4.1.1. Birey Merkezli Yaklaşımlar.....	56
4.1.1.1. Marcus Tullius Cicero (MÖ 106-43).....	56
4.1.1.2. John Locke (1632-1704).....	58
4.1.1.3. Montesquieu (1689-1755).....	60
4.1.2. Devlet/İktidar Merkezli Yaklaşımlar.....	63
4.1.2.1. Niccolo Machiavelli (1469-1527).....	63
4.1.2.2. Thomas Hobbes (1588-1679).....	68
4.1.2.3. Jean Jacques Rousseau (1712-1778).....	70
4.2. Bireyi Devlet Tahakkümünden Koruyan Temel Unsurlar	73
4.2.1. Hukuk Devleti.....	73
4.2.2. Kuvvetler Ayrılığı	74
4.2.3. Demokratik Kültür	77

4.2.4. Sivil Toplum	79
5. TEK PARTİ DÖNEMİ BİREY DEVLET İLİŞKİSİ.....	82
5.1. Cumhuriyetin Kuruluş Felsefesi ve Birey.....	82
5.2. Yeni Türkiye'de "Modern" Bireyin İnşası	88
5.2.1. Kemalist Laiklik ve Birey.....	89
5.2.2. Etno-Seküler Ulusçuluk.....	94
5.2.3. Ekonomik Devletçilik ve Birey.....	105
5.3. Bireyi Devlet Tahakkümünden Koruyan Temel Unsurların Tek Parti Dönemindeki Durumu.....	118
5.3.1. Resmi İdeoloji "Hukuku"	118
5.3.2. Kuvvetler Birliği; Lider Kültü	123
5.3.3. Demokrasi Arayışı.....	128
5.3.4. Devlet Merkezli Sivil Toplum	136
6. AHMET AĞAOĞLU DÜŞÜNÇESİNDE TEK PARTİ DÖNEMİ.....	147
6.1. Ahmet Ağaoğlu ve Birey Düşüncesi	147
6.1.1. Hayatı Hakkında Genel Bilgi.....	148
6.1.2. Medeniyet Yaklaşımı	150
6.1.3. Milliyetçilik Düşüncesi	154
6.1.4. Birey, Toplum ve Devlet	157
6.2. Ahmet Ağaoğlu ve Tek Parti Dönemi	159
6.2.1. Meşrutiyetten Cumhuriyete; “Hareket-i Milliye”	159
6.2.2. Kemalizmin Meşruiyeti; Liberal Kemalizm	162
6.2.3. Devletçilik Yaklaşımı	166
6.2.4. Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı ve Ağaoğlu	168
7. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	174
8. KAYNAKÇA.....	182

KISALTMALAR DİZİNİ

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
Bkz.	Bakınız
BM	Birleşmiş Milletler
CHF	Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
DS	Dünya Savaşı
Ed.	Editör
Haz.	Hazırlayan
md.	Madde
MÖ	Milattan önce
SCF	Serbest Cumhuriyet Fırkası
s.	Sayfa
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TTTC	Türk Tarih Tedkik Cemiyeti
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
vs.	ve saire
yy.	yüzyıl

1. ARAŞTIRMA HAKKINDA

1.1. Araştırma Konusu ve Sınırlandırılması

Bu çalışma, sahip olduğu özellikleriyle diğer bütün canlılar üzerinde tahakküm kurabilen insanın, kendi elleriyle kurduğu ancak belli bir noktadan sonra tahakkümü altında kalabildiği devlet ile olan ilişkisini Türkiye'nin tek parti dönemi özelinde incelemeyi konu edinmiştir.

Literatürde birey devlet ilişkisine, birbirini yok etme özelliklerine yapılan vurguyla birlikte “özgürlük-güvenlik” dengesi açısından yaklaşmak yaygındır. Bu dengenin ideal formu üzerine sayısız fikir ileri sürülmüş, araştırmalar yapılmıştır. Buradaki “güvenlik” unsuru sadece maddi anlamda değil, ideolojik olarak da anlaşılmalıdır. İktidarlar, benimsedikleri ideolojiyi toplum nezdinde güvenceye almak, hayat ve süreklilik kazandırmak için çeşitli baskı yöntemleriyle tahakküm anlayışına yönelebilmektedir. Birey ise yaşadığı zamana ve mekana göre mümkün olabilecek en iyi koşullarda özgürlüğünü yaşamak ister. Ancak, bireysel özgürlükler talep edilmedikçe, iktidarlar “doğru” bildiğini yapmaya devam eder. Dolayısıyla bir toplumda özgürlük-güvenlik tartışmasının yapılabilmesi için öncelikle devletin tahakküme yol açan güvenlik politikalarına karşı bireysel özgürlük taleplerinin belli bir varlığa/ağırlığa ulaşması gerekir. Tarihsel verilere bakıldığında devletlerin güvenlik politikaları ve bunun sebep olduğu tahakküm anlayışı çoğu zaman özgürlük taleplerine baskın gelmiştir. Bu bağlamda, bir toplumda bireysel özgürlüklerin sağlanmasına yönelik en önemli problemin “devlet tahakkümü” olduğunu söylemek mümkündür. Devlet tahakkümü, birey açısından, Türkiye'nin tek parti döneminde de en önemli sorunlardan biri olmuştur.

Türkiye’de bireysel ve toplumsal taleplerin yükselmesinin engelleyen sebeplerin en güçlülerinden biri, zaman zaman totaliter özellikler gösteren otoriter karakterli tek parti yönetiminin tahakküm üreten ideolojik yönetim tarzıdır. Bu durum çoğunlukla, iktidarın Türkiye'nin kuruluş sürecindeki ideolojik temellendirme ve endoktrinasyon politikalarıyla ilgili görünmektedir. Tek parti döneminde bireysel özgürlüklere yeterli alan açılmamış ve birey düşüncesi siyasal atmosferin baskısı sebebiyle rahatça ifade edilememiştir. Bu dönemde birey merkezli yaklaşımlar sadece Batılılaşma adına ve sınırlı

bir şekilde ifade edilebilmiştir. Bunu gerçekleştiren önemli bir isim Ahmet Ağaoğlu'dur. Önemli bir yazar, düşünür ve siyasetçi olan Ağaoğlu, Batıcı ve Türkçü anlayışa liberal bir pencereden bakarak birey düşüncesini Kemalizmle sentezlemiştir. Ağaoğlu liberal yaklaşımıyla, Kemalizmin, Batı tipi liberal bir demokrasiyi hedeflediğini iddia etmiş ve bunu meşrulaştırmaya çalışmıştır. Ağaoğlu'nun 1930'lu yıllarda iktidarla ters düşmesi bu iddiasını zayıflatmış görünse de temel yaklaşımı değişmemiştir. Bu çalışmada, Türkiye'deki birey devlet ilişkisinin temel sorunları ve Ağaoğlu'nun birey düşüncesi tek parti dönemi özelinde çalışılmıştır.

1.2. Araştırmanın Önemi

Birey, özel bir varlık olarak tüm toplumsal faaliyetlerin ana öznesini oluşturmaktadır. Devlet ise toplumsal faaliyetlerin üst yapısını oluşturan bir kurumdur. Devleti önemli kılan husus, en üst otoriteye ve meşru güç kullanma yetkisine sahip olmasıdır. Toplumlar hem kendi aralarında hem de diğer toplumlarla ilişkilerini güvenli bir şekilde yapabilmek için çoğunlukla devlet otoritesine ihtiyaç duymaktadır. Ancak devlet otoritesinin inşa edilmesiyle çözülmesi beklenen sorunlara yeni bir sorun daha eklenmektedir ki o da bizzat devletin kendisiyle ilgilidir. Bireyleri, kendi güçleriyle bertaraf edemeyecekleri tehditlerden korumayla görevli devlet, bireyi tehdit ederse ne olacaktır? Birey, kendi oluşturduğu devletin kendisine karşı tehdit oluşturmasını nasıl engelleyecektir? Bu ve benzeri sorular birey devlet ilişkisinin nasıl olması gerektiğine ilişkin araştırmalara sebep olmuş ve birçok düşünür bu konuya eğilmiş, farklı yaklaşımlar sergilemiş, devletin bireye tahakkümünü engellemeye yönelik teoriler üretmiştir. Ancak pratikte birçok toplum, devlet tahakkümüne engel olamamıştır.

Türkiye'deki tek parti iktidarının, antidemokratik yönetim tarzıyla birçok açıdan devlet tahakkümüne sebep olduğu ve bireyin kendini gerçekleştirmesini engellediği söylenebilir. Bunun temel sebebi, iktidarın Türkiye toplumunu modernleştirme çabasıdır. Batılılaşmaya olan inançla, söylem açısından genel olarak özgürlük ve demokrasi yanlısı bir yaklaşım sergileyen iktidar, uygulamada toplumu biçimlendirmek için zor kullanma araçlarını etkin şekilde kullanmıştır. Bu çelişkili durumu meşrulaştırma çalışmasında devreye ideologlar girmektedir. Kemalist ideologlar -Batı dünyasından aldıkları ilhamla- Kemalizmin baskı ve yasaklarla, toplumu özgürlüğe ve demokrasiye hazırlamaya

çalıştığını savunmuşlardır. Bunlar arasında öne çıkan en önemli isimlerden biri Ahmet Ağaoğlu'dur. Ağaoğlu'nu önemli kılan husus liberal birey düşüncesidir. Ağaoğlu, birey düşüncesiyle Liberal Kemalizm diye bilinen yaklaşımın mimarı olmuştur. Ağaoğlu'nun düşüncesinde Liberal Kemalizmin "Kemalizm" kısmı aslında geçicidir ve toplum liberal sisteme hazır olduğunda misyonunu tamamlayacaktır. Ancak tek parti döneminde ortaya çıkan önemli bir sorun, Kemalizmin geçici olmaktan çıkıp kalıcı hale gelmeye başlamasıdır. 1930 yılındaki SCF olayıyla belirginleşen bu durum karşısında Ağaoğlu, iktidar kadrolarında aldığı görevleri (gazete yazarlığı, milletvekilliği, bürokratik görevler vs.) terk etmiş, 1930'lu yıllardaki mücadelesini fikri alanda devam ettirmiştir.

Tek parti döneminde izlenen Batılılaşma politikaları toplumda yeterince karşılık bulamadığı için rıza üretmenin yolları aranmıştır. Ancak bu yollar toplumun benimsediği değerlerle uzlaşmayı öngörmemiştir. Ahmet Ağaoğlu da hem siyasi hem de edebi eserlerinde Batılılaşmanın önemine değinmiş ve bireysel özgürlüklerin gerçekleşmesi için Batı medeniyetine intikal etmekten başka çare olmadığını savunmuştur. Kemalist iktidar pratik alanda, Ahmet Ağaoğlu ise fikri alanda Batılılaşmayı gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu çalışmayla, aynı hedefe kilitlenen ve birbirinden etkilenen bu iki anlayışın bir arada incelenmesi, tek parti dönemindeki birey devlet ilişkisini anlama bakımından faydalı görülmüş, ideoloji öncelikli yönetim anlayışının sorunlu yapısını anlamaya yardımcı olacağı düşünülmüştür.

1.3. Araştırmanın Amacı

Türkiye'nin tek parti dönemi; siyasal, ekonomik ve kültürel milliyetçiliğin, aynı zamanda laikleştirmeye yönelik reformların beraber yürütüldüğü otoriter bir baskı sürecidir. Türkiye'nin, insan haklarına saygılı demokratik bir hukuk devleti olabilmesi için tek parti dönemini anlamak ve bu dönemde atılan temellerin sorunlu yapısını irdelemek gerekmektedir. Bu çalışmada birey devlet ilişkisi Türkiye'nin tek parti dönemi bağlamında incelenerek nasıl bir ilişki kurulduğu, bu ilişkinin devletin varlık sebebiyle olan yakınlığı araştırılmış ve konuya ilişkin sorunlar ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Ayrıca bu çalışmada, tek parti iktidarının Kemalist yönetimi ile devlet tahakkümü olgusu arasındaki bağlantılar ve iktidar seçkinlerinin Kemalizm üzerinde dahi tahakküm kurdukları gösterilmek istenmiştir. Ahmet Ağaoğlu'nun önemi de burada ortaya

çıkılmaktadır. Çünkü 1930'lu yıllar Ağaoğlu için Kemalizme değil, Kemalizmin uygulayıcılarına muhalif olduğu yıllardır. Muhalif pozisyonundan anlaşılıyor ki Ağaoğlu'na göre Kemalizm, yanlış kişilerin elinde misyonunu kaybetmek üzeredir. Ağaoğlu için bu büyük bir sorundur. Çünkü geçici olması gereken Kemalizm yerleşik hale geldikçe liberal sisteme ulaşma ihtimali zayıflamaktadır. Çalışmanın amacı da; tek parti dönemini Ahmet Ağaoğlu'nun birey düşüncesi üzerinden analiz ederek, Türkiye'deki birey devlet ilişkisinin daha yapıcı bir düzeye çekilmesine ve konuyla ilgili literatüre katkı sağlamaktır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden örnek olay incelemesi temel alınmıştır. Bu yöntemle bir tek olay incelenebileceği gibi belli bir zaman dilimindeki birçok olay ele alınabilir. Örnek alınan olayların sebeplerinin niteliksel olarak yorumlanması ve genellemelere ulaşılması mümkündür.

Araştırma sürecinde Batı merkezli birey devlet anlayışına ve Türkiye'nin tek parti dönemine ilişkin basılı ve elektronik ortamdaki kitap, makale, kanun, TBMM zabıtları, gazeteler, bilimsel yayınlar vb. kaynaklar üzerinden literatür taraması yapılmıştır. Batı toplumlarının evrimsel bir süreçle tecrübe ettiği modern döneme ait veriler araştırmanın kapsamı dikkate alınarak tasnif edilmiş ve teorik çerçeve oluşturulmuştur.

Araştırma sürecinde Türkiye'nin tek parti dönemindeki siyasal, sosyal ve ekonomik olaylar örnek olay yöntemi ile nitelik açısından analiz edilmiştir. Ahmet Ağaoğlu'nun birey yaklaşımı ise özellikle Ağaoğlu tarafından kaleme alınan kitaplar, makaleler, gazete yazıları ve Ağaoğlu'na yönelik hatıralar üzerinden incelenmiştir. Araştırma boyunca elde edilen veriler bilimsel bir disiplin içerisinde çalışmaya aktarılmıştır.

1.5. Araştırma Soruları

Temel Araştırma Sorusu:

“Türkiye'nin tek parti döneminde bireyin özgür, devletin ise adalet aygıtı olduğu bir kurumsallaşmanın gerçekleşmemesinin sebepleri nelerdir?”

Alt araştırma soruları şu şekilde belirlenmiştir;

- 1- Cumhuriyetin kuruluşunda benimsenen temel yaklaşımlar nelerdir?
- 2- Tek parti döneminde devletin bireye bakış açısını etkileyen temel unsurlar nelerdir?
- 3- Tek parti döneminde bireysel özgürlüklerin önündeki engeller nelerdir?
- 4- Ahmet Ağaoğlu'nun birey düşüncesi tek parti dönemini nasıl etkilemiştir?

1.6. Araştırmanın Sunuş Sırası

Çalışmada ilk olarak; çalışmanın konusu ve sınırlandırması, konunun önemi, amacı, araştırma yöntemi ve araştırma soruları hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde; birey ve bireycilik kavramları anlatılmış, bu kavramların tarihsel süreçteki gelişimleri ve hukuki zemini hakkında bilgi verilmiştir.

Üçüncü bölümde; çalışmanın ana kavramlarından olan devlet kavramına ve devlet kavramıyla ve çalışmayla ilgisi sebebiyle siyaset ve iktidar kavramlarına değinilmiş, teorik çerçeve özetlenmiştir.

Dördüncü bölümde; birey devlet ilişkisinin tarihsel serüvenine fikirleriyle yön veren düşünürlerin konuya bakışları özetlenmiş, daha sonra bireyin devlet tahakkümüne maruz kalmaması için gerekli olduğunu düşünülen temel unsurlar anlatılmıştır.

Beşinci bölümde; birey devlet ilişkisi tek parti dönemi özelinde çalışılmış, araştırma sorularına yönelik bulgular aktarılmıştır.

Altıncı bölümde; Ahmet Ağaoğlu'nun hayatı ve düşünceleri tek parti dönemi özelinde çalışılmıştır.

Yedinci bölüm; değerlendirme ve sonuç bölümü olup bu bölümde araştırma sorularına cevap verilmiş ve genel bir değerlendirme yapılarak çalışma sonlandırılmıştır.

2. BİREY KAVRAMI VE GELİŞİMİ

Birey kavramının incelendiği bu başlıkta birey kavramının gelişim süreci özetlenmiştir. Modernitenin önemli bir kırılma olduğuna dair genel kabul sebebiyle modernitenin öncesi ve modern dönem şeklinde bir ayrım yapılmıştır. Daha sonra birey kavramının önemine ilişkin genel çerçeve doğal hukuk ve insan hakları bağlamında özetlenmiştir.

2.1. Birey ve Bireycilik

Birey kavramı ilk olarak sınıfsal ve siyasal farklılıklar üzerinden ortaya çıkmaya başlamıştır. Ancak zamanla, insanın sadece kendi varlığı dikkate alınarak, sınıfsal ve siyasal aidiyetlerden bağımsız olarak “değerli” olduğu anlamında kullanılmıştır. İnsanın doğuştan dokunulmaz haklara sahip olduğu genel bir kabul görmektedir (Duguit, 1954: 131). İnsan değerlidir çünkü özgündür. İnsanın değerini anlayabilmek için bir insanın özgür iradesiyle tercih etme yetisinin varlığını kabul etmek yeterlidir. İnsanlar her gün özgür iradeleriyle tercihlerde bulunmaktadır. Bu tercihleri baskı altına alan, zorlayan, etkileyen ve böylece insanları, istemedikleri ve hatta gelişen algı yönetimi teknikleriyle istediklerini zannettikleri tercihlere yönelten faktörlerin olması da bir gerçektir ancak bilindiği gibi insanlık tarihi, insanın özgür iradesini yeterli miktarda cesaretle desteklediğinde neler yapabileceğini gösteren örneklerle doludur. Bu irade cesaret birlikteliğiyle, insanlık tarihinde siyasal, sosyal, ekonomik ve teknolojik değişimler gerçekleşmiştir.

Toplumları Şenel’in (1970: 2) belirttiği gibi ilkel dönem ve uygar dönem olarak iki devre ayırdığımızda bahsettiğimiz değişimi ilkelikten uygarlığa geçişte bulmak mümkündür. Çünkü ilkelikten uygarlığa geçişte; insanlar arasında cinsiyet ayrımı dışında pek bir farklılaşmanın olmadığı, herkesin benzer işleri yaptığı homojen toplumsal yapılar; iş bölümü ile birlikte, toplum üyelerinin farklılaşmaya başladığı, sosyal sınıfların doğduğu yapılara evrilmiştir. Böylece ilk etapta ekonomik, siyasal ve sosyal açıdan üstünlük kurabilenler, düşünürlerin de desteğiyle modern zamanların ilk bireyleri olmaya “hak” kazanmışlardır.

Dayanışma kültürünün etkin olduğu toplumlarda, genel olarak, itaat ve biat anlayışı doğrultusunda bir hayat yaşandığı için insanların bireyselleşmesi engellenmektedir. Çevresel etkenler insanlara bu kültürü besleyecek şekilde ödev ve görevler yükledikçe de insanlar, içinde buldukları sisteme uyum sağlamaya çalışıp bireyselleşmekten uzaklaşırlar. Bu uzaklaşmanın bir sebebi de bireyselleşme durumunda, kişinin çevresinden dışlanma ve yalnız kalma korkusudur. Sonuçta bu tip insanlar sisteme entegre olur ve bütünü parçası olmakla yetinirler. Bu anlamda bireyselleşme geleneksel toplumlarda oldukça zor bir süreci ifade eder. Bireyselleşmenin, zaman içerisinde şehirleşmenin, bilimin, teknolojinin ve zihniyet değişiminin gerçekleştiği modern çağlarla birlikte ortaya çıktığını söylemek mümkündür (Çalpak, 2012: 200-201).

Birey, Batı dünyasındaki modernleşme süreci ile birlikte ortaya çıkan bir kavramdır. Kentlerde burjuva sınıfının ortaya çıkması ve Orta Çağ feodal düzeninin çözülmesi ile birlikte Batılı anlamda bireyselleşme başlamıştır (Uluç, 2012: 6). Tarihsel olarak bireyselleşmenin kentleşmeyle olan bağlantısı ve bireyin kentlerde ortaya çıktığı (Horkheimer, 1998: 147) düşünüldüğünde, bireyselleşmenin ataerkil anlayıştan uzaklaşma ile gerçekleştiği söylenebilir. Bu uzaklaşmanın sebep olduğu otorite boşluğu, ideolojik otoritelere kapı açmıştır. Bireyselleşme sürecinde tahakkümün niteliği değişmiş ve daha önce dışarıdan gelen tahakkümden (ilahi, dünyevi) uzaklaşan birey, içselleşmiş bir tahakkümü benimsemiştir. Buradaki tahakkümde iktidar “evrensel akıl” olmuştur. Bireysel akıllar da evrensel aklı izlemeye yönelmiştir. Evrensel aklın ne dediği ise ideolojiler arasındaki mücadeleyle şekillenmektedir (Mahçupyan, 2008: 128). Birey, metafizik unsurlardan kopmakla beraber, ideologların elinde, maddi çıkarlar dünyasına odaklanmıştır (Horkheimer, 1998: 152).

Aydınlanmacı düşünce, akli öne alarak evrensel kabul etmiş, yani aklın bütün çağlardaki bütün insanlarda aynı olduğunu bir ön kabul olarak değerlendirmiştir. Bundan yola çıkarak, toplumun, pozitif bilimsel yöntemlerle ele alınabileceği düşünülmüştür. Böylece aklın öncülüğünde üretilecek çözümler ve sistemlerle toplumlar aydınlığa ulaşabilecek, devlet de akla dayalı bir temele kavuşabilecektir. Pozitif bilimler siyasal hayatın iyileştirilmesi için uygulanmak istenmiştir (Vergin, 2016: 301). Modern siyaset teorileri de akli merkeze alarak çeşitli yaklaşımlar üretmiştir. Birey merkezli yaklaşımın en uç biçimi klasik liberalizmde ortaya çıkmıştır. Liberalizm, düşüncesinin merkezine

bireyi alır ve onun için birey tek başına hiçbir kolektif bütüne dahil olmaksızın değerlidir ve şahsiyet sahibidir. Liberal teorinin amacı da her bir bireyin -ahlaki konular dahil olmak üzere- kendisiyle ilgili kararları alabildiği bir ortamda, sahip olduğu potansiyeli ortaya çıkarmasına imkan sağlayarak ideal toplumun kurulmasını sağlamaktır (Heywood, 2014: 72-73). Liberal düşünceye göre birey sadece kendi ekonomik çıkarları peşinde koşan bencil bir varlık değildir. Aynı zamanda toplumdaki sorunların çözümü için gerçekleştirilen müzakere süreçlerine de katılan siyasal bir özne olmalıdır. Ancak bireyin dahil olduğu bu siyasal alandaki eylemleri, diğer bireylerin özerkliğine ve özgürlüğüne müdahale etmemelidir (Kocaoğlu ve Altundal, 2017: 74).

Klasik liberal akımın öncüsü John Locke, devletin toplumdaki rolünün; bireylerin sahip oldukları hakları en ideal düzeyde kullanmalarına imkan verecek ortamı sağlamak ve muhtemel anlaşmazlıklarda hakem rolü oynamak olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla klasik liberal teorinin merkezinde birey vardır ve bu teori devleti sınırlarken bireyin özgürlük alanını genişletmeye çalışır. Bireyin özgürleşmesi, liberal ekonomi ile birlikte zenginleşmesini de sağlayacak, böylece insanlar zenginliklerini korumak için çatışma ve savaş ortamından kaçınarak müzakereye eğilimli hale gelecek ve bu durum uluslararası işbirliklerini de teşvik edecektir (Arı, 2002: 309-312).

Birey kavramının ideolojik bir yansıması olarak bireycilik kavramı Batı’da özellikle 19. yüzyılda yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bireycilik, bireyi diğer bütün grupların önüne koyması sebebiyle, örneğin Fransa’da toplumun çıkarlarını göz ardı ettiği için olumlu bir izlenim bırakmamıştır. Bu dönemde kendilerine bireyci diyenler (Protestanlar ve bazı klasik liberaller) kavramın olumsuz algısından dolayı sürekli savunma amaçlı söylemlerde bulunmuşlardır. Zamanla bireycilik kavramı “şiddetli bencillik” içeren anlamından uzaklaştırılmaya ve kişiyi toplumla olumlu bir zeminde buluşturmaya çalışan “kişisel bağımsızlık ve kendini gerçekleştirme” anlamında kullanılmaya çalışılmıştır (Lukes, 2006: 17-18). Bireyciliğin, kişinin sadece kendisine kıymet verip diğer tüm değerleri küçük görmesi anlamında oluşturduğu algının zamanla yumuşaması, bireycilik kavramının sözlük karşılığına da yansımıştır. İlk baskısı 1694’te yapılan Fransa resmi sözlüğünün 1935 yılındaki baskısında bireycilik “genel menfaatin

bireyin menfaatine tabi kılınması"¹ gibi kısa ve sert bir şekilde tanımlanmış ancak güncel baskısında yapılan tanım “başkalarının değerlerini çok az dikkate alarak...”² şeklindeki bir ifadeyle yumuşatılmıştır. Bireyciliğin olumlu algısı ise dönemin Almanya’ında görülebilir. Almanya’da bireycilik Fransa’dakinden farklı olarak birey ile toplumun organik birlikteliğini vurgulayan bir zeminde değerlendirilmiştir (Lukes, 2006: 31-32).

Birey merkezli anlayışın hedefi, bireyleri, siyasal yönetimin genişleme eğilimi taşıyan etki alanının, özgürlükleri daraltıcı nitelikteki olumsuz etkilerinden korumaktır (Yayla, 2012: 205). Anayasal açıdan ise birey ile devlet arasındaki ilişki vatandaşlık ilişkisidir. Burada bir karşılıklık söz konusudur. Birey, devlete devlet olma hakkı tanırken devlet de bireye vatandaş olma hakkı verir. Bu ilişkide taraflardan biri diğerine karşı üstün değildir. Diğer taraftan bir toplumda, özellikle de kozmopolit bir toplumda yapılan bir anayasa, toplumdaki çoğulculuğu dikkate almadan devleti ulus-devlet anlayışına dayandırması halinde, bunun toplumda sebep olacağı huzursuzluklar ideal bir birey devlet ilişkisinin önünü kesecektir. Bu yüzden anayasa bir ırk ya da etnik grubu öncelememeli, toplumdaki bütün bireyleri kapsayan bir vatandaşlık kavramına ağırlık vermelidir (Yereli, 2003: 200).

Birey için anayasanın ifade ettiği en önemli hususlardan biri insan haklarının anayasal güvence altına alınmasıdır. İnsan hakları en üst seviyede güvence altına alınmadıkça, bireysel haklar diğer bireyler ya da kurumlar tarafından suiistimale açık olacaktır. Bu hakların anayasada öncelikle kategori halinde yer alması gerekir. Bunların en üstünde de bireyin vazgeçilemez doğal hakları ve özgürlükleri yer almalıdır. Bu hakların anayasal güvencesi açısından bir diğer önemli husus da insan haklarının hangi hallerde, nasıl ve ne kadar süreyle sınırlanabileceğinin net bir şekilde belirtilmesidir. Bu sınırlama yoruma açık bırakılmamalı, muğlak ifadelerden kaçınılmalıdır. Erdoğan’a göre özellikle “toplum menfaati” ya da “kamu yararı” gibi gerekçelerle temel insan haklarının sınırlandırılması her zaman amacına ulaşamayabilmektedir. Bu gerekçelerin yetkili merciler tarafından bir grubun ya da çoğunluğun çıkarı gibi algılanması da mümkündür (Erdoğan, 2020: 121-124).

¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.dictionnaire-academie.fr/article/A8I0710>.

² Ayrıntılı bilgi için bkz. <http://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9I0966>.

Marksizm ise insanın toplumsal bağlarına vurgu yaparak insanın sadece kendi çıkarları etrafında hareket ettiği görüşüne karşı çıkar (Schaff, 1966: 20). Marksist bakış açısıyla insan toplumsal bir canlıdır. Diğer canlılar topluluk halinde yaşayabilir ama insanlar gibi toplum kuramazlar. Çünkü insan, kültür üretimiyle sürekli olarak kendini geliştirebilme kabiliyetine ve bulunduğu toplumsal ilişkiler ağıyla bağlantılı olarak değişime açık bir üretim yetisine sahip olan özel bir canlıdır (Eroğul, 2014: 285). Marksizme göre insan kapitalist sistemde nesne konumuna indirgenmiş ve ezilmiştir (Gaidenko, 1966: 49).

Bireyi toplumla anlamlandıran Marx, bireysel özgürlüğün ayrıştırıcı ve toplumsal dayanışmayı bozan bir niteliği olduğunu ifade etmektedir (Marx, 2013: 59). Egemen sınıfların yer aldığı devlet vb. yapıların sınıf çatışmasına dayalı olduğunu, bu yapılarda bireysel özgürlüklerin sadece egemen sınıfın bireyelerine verildiğini belirten Marx, asıl özgürlüğün sınıfsız bir toplulukta sağlanabileceğini düşünmüştür;

“Birey, ancak topluluk içinde, başkalarıyla bir araya gelmek suretiyle, yeteneklerini her yönde geliştirme olanağını bulur. Yalnız topluluk içinde bireysel özgürlük olanaklıdır. Evvelce topluluğun yerini ne tutmuşsa (devlet vb.), orada bireysel özgürlük, salt egemen sınıfın kucağında yetişen bireyler için, onlar salt egemen sınıfın bireyleri olduklarından ötürü var olmuştur. Bugüne dek, bireylerin oluşturdukları sanal topluluk, hep bireylerden bağımsız bir varlık görünümüne bürünmüş ve bu topluluk, aslında, bir sınıfın bir başka sınıfa karşı birliği olduğu için de, ezilen sınıf için salt sanal bir topluluğu değil, fakat aynı zamanda bir prangayı da temsil etmiştir. Gerçek bir toplulukta, bireyler, özgürlüklerini birleşmede bulurlar, birleşme yoluyla elde ederler.” (Marx, 2013: 59).

Diğer taraftan bireycilik ile demokrasi ilişkisine değinen Tocqueville, demokrasideki eşitlik ilkesinin bireyciliği körüklediğini ifade etmektedir. Tocqueville, bireyciliğin geçmişte insanların atalarına ve torunlarına olan bağlılıklarından doğan fedakarlık hissini zayıflattığını belirterek, önce toplumsal hayattaki faziletleri bozduğunu, uzun vadede ise diğer bütün faziletleri yok ettiğini, en sonunda da tam anlamıyla bir bencilliğe evrildiğini belirtmektedir. Bencilliği bir “ruh küçüklüğü” olarak gören Tocqueville’e göre böyle bireyler kimseye borçlu hissetmedikleri gibi gelecek nesilleri de düşünmezler. Bu durum bireycilik yapan kişiyi de mutlu etmez çünkü onu yalnızlığa sürükler. Tocqueville’e göre eşitliğin sebep olduğu bireyciliğe ve diğer kötülöklere karşı etkili olabilecek tek yol siyasal özgürlük ortamının tesis edilmesidir (Tocqueville, 1962: 76-82).

2.2. Birey Anlayışının Gelişimi

Modernite öncesi bireye yapılan vurgular onu daha çok nesne düzeyinde, insan toplulukların bir parçası olarak ele alırken, modernite ile birlikte bireyin özne konumuna getirilmesinin önünü açan yaklaşımlar ortaya koyulmuştur. Bu başlık altında Batı düşüncesinin ürünü olan birey kavramı, modernite öncesi ve modernite şeklinde iki dönem halinde incelenmiştir.

2.2.1. Modernite Öncesi Birey

Yazılı literatürde insanı ilk kez merkeze alan felsefi düşünce M.Ö. 5. yüzyılda Protagoras'la başlamış, insanı saygıya değer bir varlık olarak değerlendirme süreci Sokrates'le gelişmiştir. Sokrates'i buna iten düşünce ise insanın sadece biyolojik bir varlık olmaması, aklı sayesinde diğer canlılardan ayrılarak kendine bir amaç edinme yetisine sahip olmasıdır (Popper, 1989: 182). Sokrates için bireyin tercih etme yetisiyle ilgili önemli olan sadece doğru olana yönelmek değil, aynı zamanda bu tercihin bilinçli bir şekilde yapılması gerektiğidir. Bu sayede hem bireyin özerkliği işlevsel hale gelecek hem de ahlaki bir hayat elde edilebilecektir (Horkheimer, 1998: 149).

Bununla birlikte, antik çağda insanların statü sahibi bir gruba ya da topluluğa mensubiyeti önemli bir gösterge olmaya devam etmiştir. Antik Yunandaki demokrasi anlayışı modern dönemdeki temsili demokrasi anlayışından çok uzak olduğu gibi o zamanki birey anlayışı da oldukça farklı olmuştur (Üskül Engin, 2014: 202). Atina'nın ideolojik anlayışında, devlet bireyden üstün tutulmuştur (Horkheimer, 1998: 147). Dolayısıyla Antik Yunan düşüncesi birey devlet ilişkisi bakımından devlet merkezlidir. Bu dönemde özel alan-kamusal alan ayrımı olmamıştır. Bireyin mutluluğu ortak faydanın tesisine yani devletin faydasına bağlı görülmüştür. Sosyal sınıflar arasında geçişin mümkün olmadığı Antik Yunan döneminde bireyci düşünce gelişmemiştir. Toplumsal bir siyaset kültürünün hakim olduğu bu dönemde bireyin özerk ve kendi başına değerli olmasından ziyade mensubu olduğu toplulukla değerlendirildiği bir kültür hakim olmuştur (Çaha, 2008b: 14-15).

Antik Yunan düşüncesinin önemli isimlerinden Platon eşitsiz ve adil bir toplum tasavvur etmiştir. Toplumun adil tarafı da bu eşitsizlikten gelmektedir. Platon'a göre

kolektivist bir düzen bireycilik üzerine kurulu bir düzene tercih edilmelidir. Platon bu düşüncelerle paralel olarak demokrasiye karşı olmuştur. Halbuki hocası Sokrates, demokrasiye olan inancını göstermek için demokrasi yönetimi tarafından idam edilmesine isyan etmemiş, fırsatı varken dahi tutukluluktan kaçmamış ve demokrasiye olan sadakatini hayatıyla ödemiş bir filozoftur. Ancak Popper'a göre, Sokrates'in demokratik yönetim tarafından idam edilişi, onun düşüncelerini farklı yorumlamak için yeterli bir zemin oluşturmuştur (Popper, 1989: 185-186).

Modernite öncesi birey anlayışı, Hristiyanlığın Batı toplumlarındaki yansımasıyla yakından ilişkilidir. Öncelikle ilk kuşak Hristiyanlar kadın, erkek, özgür, köle fark etmeksizin bütün insanların eşit olduğunu savunmuş, siyasal yönetimi ise tanrıya dayandırmıştır. Stoacılar ise eşitlik konusunda aynı fikirde olmakla beraber yönetimin kaynağının tanrıya değil halka dayanması gerektiğini söylemişlerdir (Çaha, 2008b: 46-47). İlk kuşak Hristiyanlar insana önemli bir değer atfederken bu anlayış zamanla değişmiş, insanı önemsizleştiren siyasi ve dini otoriteler egemen olmuştur.

Modernite öncesi kimliğin belirlenmesi, toplumsal düzenin hakim anlayışları olan ataerkillik ve otoriterlik üzerinden tespit edilmiştir. İnsan toplulukları siyasi ve iktisadi çıkarları için baskın siyasal yönetime uygun düşen şekilde dinlerini ve etnik kimliklerini değiştirebilmişlerdir. Diğer taraftan siyasal otorite tarafından, insanlar, belli kimlikler üzerinden tanımlanarak sürdürülebilir bir toplumsal düzen kurulmaya çalışılmıştır. Ortak kimliği tesis edebilen siyasal otorite için belirlediği kuralları uygulamak, vergi toplamak ve bunları meşrulaştırmak daha kolay olmuştur. Genel olarak en çok ağırlığı olan kimlik dini kimliktir. Modern dönemden önce, kan bağının, kimlik inşası için temel bir başvuru kaynağı olmadığı görülmektedir (Mahçupyan, 2008: 245 -246).

Orta Çağ Avrupa'sında hakim siyasi otoritenin en üstünde "kilise" yer almıştır. Aziz Augustine'nin ortaya koyduğu ve genel olarak siyasal otoritenin kiliseye itaat etmesi üzerinden şekillenen düşünceleri, Avrupa Orta Çağ'ının temel siyasi paradigmasını oluşturmuştur. Bu yaklaşımda kiliseye itaat etmeyen siyasal otorite meşru kabul edilmemiştir. Halka ilişkin de benzer bir yaklaşım sergilenmiştir. Kilise babaları "ruhbanlar ve sıradan insanlar" şeklinde ikili bir ayrıma gitmiş ve sıradan insanların tanrıya ulaşma konusunda yetersiz olduğunu, bu irtibat için ruhbanlara ihtiyaçları olduğu düşüncesini aşılama çalışmıştır. Böylece Avrupa Orta Çağ'ında kilise hem devlet hem

de insanlar üzerinde sürekli baskı kuran hakim bir güç haline gelmiştir. 13. yüzyıldan itibaren ise hem Müslüman düşünürlerin Avrupa'daki etkisi hem de bilimsel gelişmelerle, kilisenin otoritesi sarsılmaya başlamıştır (Çaha, 2008b: 48-51).

13. yüzyılın düşünce dünyasında insana verilen değer açısından önemli bir isim Thomas Aquinas'tır. Aquinas Orta Çağ Hristiyan düşüncesinin aksine insanı değerli ve tanrının yeryüzündeki temsilcisi olarak ön plana çıkararak Hristiyan bir düşünürdür. Siyasal iktidarın en önemli görevinin güvenliği ve barışı sağlamak olduğunu söyleyen Aquinas, yöneticilerin hukukla sınırlı olması gerektiğini, ancak bu şekildeki bir yönetimin meşru kabul edilebileceğini, aksi halde yönetime karşı baş kaldırmanın haklılaşacağını belirtmiştir. Aquinas'ın insanı ön plana çıkararak düşünceleri hem Protestanlık hem de liberal anlayışlar için önemli bir referans oluşturmuştur (Çaha, 2008b: 51-54).

Böylece modernite öncesinde, dikkate alınan belirleyici unsurun toplum olduğu, bireye tek başına bir değer atfedilmediği söylenebilir. Önemli olan kamu yararı olmuş ve bireysel çıkarlar kamu yararı için feda edilebilir görülmüştür (Lukes, 2006: 58). Bireyin önem kazanması ve özne haline gelmesi modern dönemle birlikte, özellikle siyasal anlamda birey üzerinden yapılan meşruiyet teorileriyle birlikte başlamıştır.

2.2.2. Modernite ve Birey

Siyasal sistemlerin temel kavramlarından biri olan bireyin ciddi bir şekilde tartışılmaya başlanması modernite ile birlikte olmuştur (Üskül Engin, 2014: 201). Siyasal anlamda modernitenin tarihi özgürlük ve güvenlik arasında bir uzlaşma arayışının tarihidir (Bauman, 2015: 78). Bu uzlaşma arayışındaki baş aktör ise bireydir. Bireyin güvenliği için varlığına meşruiyet atfedilen devletin, aynı zamanda bireysel özgürlükleri nasıl sağlayabileceği konusu bu dönemin temel sorusu olmuştur.

Demokrasinin ve bireyci anlayışının yaygınlaşmasına etki eden önemli süreçlerden biri Orta Çağ Katolik Hristiyanlık hakimiyetinin kırılması ve Protestanlık yaklaşımının yayılmasıdır. Orta Çağ'ın sonunda kralların yeni bir siyasal aktör olmasıyla, merkezi ve ulusal düzeyde örgütlenen ve bürokrasiyi buna uygun şekilde dönüştüren siyasal iktidarlar, dönemin "en büyük feodal gücü" kiliseyle mücadelede burjuvaziye yanına almış, kilisenin hem Hristiyan halklar hem de siyasal otoriteler üzerinde kurduğu

tahakkümü kırmaya başlamıştır. İmparatorların ve feodal beyliklerin zayıflayıp krallıkların öne çıktığı bu dönemde kilisenin aforoz silahı etkisini kaybederken, kiliseye karşı hem burjuva sınıfının hem de birbirleriyle savaşmalarına rağmen krallıkların - kiliselerin vergiye bağlanması gibi- ortak politikalarla kiliseye karşı mücadele etmesi siyasal iktidarları laikleştirmeye başlamıştır. 14. yüzyılın başına gelindiğinde vergi ödemeye başlayan, yargı yetkileri azalan kilisenin zayıflatılan otoritesi sonucunda Avrupa'daki krallıklar dünyevi konularda kiliseye karşı bağımsızlıklarını ilan etmeye başlamıştır (Ağaoğulları, 2015: 263-265).

Batı'daki modern dönüşümü başlatan en önemli sebepler olarak bireyselliğe ve özgürlüğe duyulan istek gösterilebilir. Modern değişim uzun bir dönemi kapsamakla beraber bu değişimin ilk etapta Batı Avrupa özelinde ve önemli gelişmelerin yaşandığı 15. yüzyılın ikinci yarısında başladığı söylenebilir. İstanbul'un fethi sonucunda Doğu Roma İmparatorluğu'nun yıkılması, Amerika'nın Avrupalılar tarafından keşfedilmesi, İtalya savaşları ve Müslüman devletlerin İspanya'daki varlığının sona ermesi bu dönemde gerçekleşmiştir. Diğer taraftan skolastik anlayışın yıkılmaya başladığı bu dönemde birey düşüncesi öne çıkmaya başlamış, bilim ve sanat alanında önemli gelişmeler yaşanmaya başlamıştır (İnalçık, 2013: 4-8).

Avrupa Orta Çağ'ında bireysel gelişmenin önünü tıkayan dini tahakküm 15. ve 16. yüzyılda Rönesans ve Reform hareketleri ile birlikte azalmaya devam etmiştir. Bu süreç aynı zamanda ulus devletleşme sürecini başlatmış ve kiliseler de siyasal ayrışmalara paralel olarak ulusal düzeylerde örgütlenmeye başlamıştır. Protestan yaklaşımın öncüsü olan Martin Luther, Katolik kilisesinin insanlar üzerinde kurduğu otorite ve ruhbanlık anlayışına tepki göstermiş, kutsal kitabı (Yeni Ahit) doğrudan okuyarak herkesin kendi papazı olması gerektiğini savunmuştur. Bu süreçte, dinde reform isteyenler ile krallar Katolik kilisesine karşı ortak çıkarda birleşmiş, bunun sonucunda Martin Luther'in öncülüğünde Protestan yaklaşım gelişmiştir. Luther ortaya koyduğu düşünceleriyle insanlar arasında eşitliği savunmuş, bireyci bir yaklaşım izlemiş, kilisenin siyasi bir otorite olmaktan çıkarılması, dinin ulusal düzeyde organize edilmesi gerektiğini savunmuştur. Diğer taraftan Luther'in, makamlarından dolayı krallara mutlak itaat edilmesi gerektiğini savunduğunu, bunu da kralların görevlerinden dolayı doğal birer piskopos olmalarına dayandırdığını not etmek gerekir. Reform hareketlerinin önemli

öncülerinden bir diğeri olan Jean Calvin ise kilise ile devleti birbirinden ayırarak laik bir yaklaşım ortaya koymuştur. Buradaki asıl amaç kilisenin siyasetten zarar görmesini engellemek ve bağımsız olmasını sağlamaktır. Bu ayrılığa rağmen kendisinin Cenevre'de kurduğu yönetimde, din adamları siyasal otoriteden daha güçlü bir pozisyonda olmuştur. Bununla birlikte Calvin'i önemli kılan hususlardan biri Calvinist akımın (Max Weber'in analizi ile) kapitalizme olan katkısıdır. Weber kapitalist yaklaşımın taşıyıcılarından biri olarak Calvinizmi işaret etmiştir (Weber, 1999: 56). Calvin bir ölçüde, acı çekilen ve fakirlikle yaşanan Hristiyanlık anlayışının aksine çalışmayı ve zenginleşmeyi önemsemiş, dünyayı imar etmenin de bir ibadet olduğunu savunmuştur. Bu sürecin siyasal yoğunluğuna bakıldığında anlaşılmaktadır ki, Protestanlık sadece dini bir mezhep değil, aynı zamanda siyasal bir yaklaşımdır. En ayırıcı özelliği dini otoriteyi ve ruhban sınıfını kabul etmemesidir. Bu akımla birlikte din, ulusal ölçekte yeniden dizayn edilmiş, ulus devlet anlayışının gelişmesine katkı sağlanmıştır. Protestanlığın önemli bir etkisi de eşitlik anlayışını ve bireyci düşüncüyü geliştirmesidir. Çünkü Katolik kilisesinin kendini üstün gören toptancı anlayışından uzaklaşmıştır. Her bir Hristiyanın, aracı olmaksızın kutsal kitabı okuyup anlayabilecek niteliğe sahip olduğu fikri yaygınlaşmıştır. Bu zihinsel değişimler zamanla demokrasinin de yerleşmesini kolaylaştıracaktır. Modern dönemde demokrasinin öncelikle Protestan ülkelerde gelişmesi de bunu göstermektedir (Çaha, 2008b: 54-61).

Bununla beraber, Batıda gerçekleşen Reform, insanları bireyci davranma konusunda serbest bıraktıktan (Bauman, 2015: 312) sonra bireyin siyasal bir karar verici olması konusundaki fikirler hız kazanmıştır. Siyasal bireyciliği ilk ortaya çıkaran düşünce, 17. ve 18. yüzyıldaki toplum sözleşmesi teorilerindeki gibi meşruiyetini bireylerin rızasından alan hükümet düşüncesidir. Rıza teorileri İlk Çağ ve Orta Çağ düşüncesinde vardır ancak daha fazla birey merkezli yorumlar özellikle Hobbes'la birlikte toplum sözleşmecileriyle başlamış, aydınlanma süreci ile devam etmiştir. Bireyi merkeze alarak bireyin hak ve çıkarını koruma anlamında gelişen görüşler Locke'tan ve yararlılardan oldukça fazla beslenmişlerdir. Locke için hükümetin görevi hayat, özgürlük ve özellikle mülkiyet haklarını korumasıdır. Devleti bir hakem, gece bekçisi gibi gören yararlılıkla şekillenen bu ideoloji önce orta sınıfa hitap ederken zamanla evrensel boyutlara ulaşmıştır. 19. ve 20. yüzyılda sözleşme teorileri liberal demokratlar tarafından terkedilmiş olsa da meşruiyet kaynağı olma özelliği sebebiyle "bireysel rıza gösterme"

olgusu bağlamında kullanılmaya devam etmiştir. Bireyci siyasal temsil görüşüne göre serbest piyasa nasıl ki herkesin maksimum menfaatini sağlama imkanına sahipse, iyileştirilmiş (seçimlerle yenilenen siyasal iktidarların olduğu) bir siyasal sistem de insanların bireysel çıkarlarını olabilecek en iyi düzeye taşıyacaktır. Buna göre serbest piyasayı düzenlediği kabul edilen “görünmez el” siyaseti de düzenlemektedir (Lukes, 2006: 93-98).

Bu süreçte birey düşüncesinin önemli kırılmalarından biri Fransız Devrimi'dir. Eşitlik, özgürlük, kardeşlik mottosuyla gerçekleşen devrim modern devlet anlayışının en önemli aşamalarından biridir. Fransa'nın sosyal, fikri ve ekonomik yapısının halkta uyandırdığı rahatsızlıklar devrimin sebeplerini oluşturmuştur. Sosyal açıdan Fransa'da en üstte kral ve asillerin, sonra ruhbanların ve en altta da halkın olduğu toplumsal sınıflar arasında imtiyaz ve ayrıcalık farkları vardı. Üst sınıflar geniş toprakların hükmünü sürerken neredeyse bütün vergiler halktan toplanıyordu. Fikri alanda ise önemli düşünürler fikirleriyle halkı etkilemişlerdi. Özellikle Montesquieu, Rousseau, Voltaire gibi isimlerin, üst sınıfların egemenliğine karşı duruşları ve halkın yönetime katılımına dair yaklaşımları etkili olmuştu. Ekonomik açıdan ise halk sınıfına dahil olan ve sanayi devrimiyle zenginleşen burjuvalar, bu zenginliğe rağmen siyasal ve sosyal alanda söz sahibi olamamanın rahatsızlığını yaşıyordu. Bu sebepler, ekonomik meselelerle başlayan bir takım olayların devrime dönüşmesine sebep olmuştur (Armaoğlu, 1997: 33-36).

Fransız Devrimi ile birlikte devlet artık kralın değil toplumun ortak iyiliğinin gözetildiği bir kamusal alana dönüşmüştür. Mutlakiyetçi yönetimlerden kopuşu ifade eden Fransız Devrimi'nin oluşturduğu ortamda birey, doğal hakları ile birlikte özgürleşmiştir. Artık birey amaç olarak belirip merkeze yerleşmiş, devlet ise bireyin özgürlüğünü korumak için bir araç haline gelmiştir (Ağaoğulları, 1989: 195-196). Modern dönemde Fransız Devrimi en önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Öyle ki Orta Çağ'ın bu devrime kadar devam ettiğini iddia eden tarihçiler olmuştur. Buna görüşe göre Orta Çağ'ın ayrıcalıklı sınıfları ancak Fransız Devrimi'yle son bulabilmiştir (İnalçık, 2013: 6).

Modern devlet anlayışının farklı bakış açıları ile hayat bulduğu en hareketli dönemin 19. yüzyıl olduğu söylenebilir. Fransız Devrimi'nin sebep olduğu birey merkezli yaklaşımlar toplumları harekete geçirmiş ve mutlakiyetçi yönetimlere karşı tepkilerle

1830 ve 1848 ihtilalleri gerçekleşmiştir. Bu süreçte liberalizm, milliyetçilik ve sosyalizm üç büyük fikir akımı olarak etkili olmuştur. İlk egemen yaklaşım liberalizm olurken yüzyılın ortalarında milliyetçi fikirler yaygınlaşmıştır. Fransız Devrimi'nin etkisiyle ortaya çıkan bu fikir akımları ulus devletleşmeyi hızlandırmış ve birçok millet harekete geçerek kendi ulus devletini kurmuştur. Sosyalizm ise 20 yüzyıl başlarına kadar uygulama alanı bulamamıştır (Armaoğlu, 1997: 111-112). Bu dönemde birey merkezli meşruiyet yaklaşımları Batı toplumlarının devlet yapılarındaki yerini almaya başlamıştır. Bundan sonraki gelişmelerin daha çok bu fikir akımlarının ekonomik sisteme yansıyan sonuçları üzerinden şekillendiği söylenebilir.

Modern birey ortaya çıkarken kapitalizmin de etkinliği artmıştır. Burada insana ilişkin yeniden anlamlandırma süreci etkili olmuştur. Öncelikle kapitalizmin ortaya çıkardığı iktisadi kimlik, insanı geleneksel ataerkil anlayıştan uzaklaştırmış, iktisadi bireyi ortaya çıkarmıştır. Bu birey yeni kimliği ile iktisadi tercihlerini özgürce yapmaya başlamıştır. Buna paralel, iktisadi akıl ortaya çıkmış, insan artık kendisine çizilen kaderin değil kendi tercihlerinin sonucunu yaşayan bir anlayışa yönelmiştir. Dolayısıyla iktisadi anlamda doğru şey kişiden kişiye değişmiş ve bir anlamda iktisadi rölativizm yaklaşımı ortaya çıkmıştır. Son olarak kapitalizmle ortaya çıkan iktisadi bireyin ve iktisadi aklın ortaya çıkardığı bakış açısının evrenselliği iddia edilmiştir. Bunun günümüzdeki karşılığı rasyonel bakış açısıdır. Buna göre insan, kapitalist düzende en karlı tercihi yapması gereken, aksi takdirde kaybetmeye mahkum bir canlıdır. Bu yeni paradigmada kapitalizm hukuksal bir otoriteyi gerektirmiş, bu ihtiyaç sebebiyle devlet otoritesi güçlendirilmiştir. Rölativist bir düzeni istikrara kavuşturma kaygısı bu şekilde çözülmeye çalışılmıştır (Mahçupyan, 2008: 117-119).

Batı dünyasında bireyciliğin yükselişi ekonomik özgüvenle birlikte yürürken, kapitalist bir düzeni hakim kılan Batı toplumları için bireycilik “kendi kendine yetme” durumu şeklinde açıklanmıştır. Ancak bunun ekonomik ağırlıklı olduğu ve insani değerler açısından bu mottonun pek bir karşılığının olmadığı, 20. yüzyıla gelindiğinde modernite eleştirilerinde görülmektedir. Örneğin, Popper (1989: 168-169), devletin bireyler üzerinde tahakküm kurmadığı açık toplum idealini anlattığı kitabında, açık toplumun nimetlerinden bahsederken modern toplumlar için tehlikeli gördüğü “soyut toplum” ihtimalinden bahseder. Soyut toplum, insanların fiziki görüşmesinin artık gerekli

görülmediği, yapay döllenenmeyle çocuk yapmak dahil olmak üzere her türlü işin teknolojik araçlarla yapıldığı bir toplumdur. Popper, aracında tek başına gitmekle yaya halde kalabalıklar içinde yürümenin, diğer insanlardan soyutlanmak anlamında aynılaştığına dikkat çekerek başka bir soyut toplum haline örnek verir. Popper'ın, soyut toplumu açıklarken verdiği örnekler kendi ifadesiyle abartılıdır ama buna rağmen Popper'a göre Batı tarzı modern toplumlar halihazırda birçok açıdan böylesine soyut bir toplum haline yaşamaktadır. Popper'ın sosyolojik analizleri bireyci anlayışın toplumu nereye götürebileceğini göstermesi açısından çarpıcıdır. Popper'ın soyut toplum dediği olgunun farklı seviyelerde dünyanın her yerinde yaşandığını görmek mümkündür. Üstelik Popper'ın, düşüncelerini, henüz insanlar arası ilişkileri yapaylaştıran internet hegemonyasının olmadığı, bunun da ötesinde, telefon ve televizyon gibi araçların dahi pek yaygın olmadığı 1940'lı yıllarda yazdığını da kaydetmek gerekir.

Ayrıca, liberalizmin aslında devlet karşıtı değil, aksine koyu devletçi olduğunu belirten eleştiriler de vardır. Liberalizmin devletçi olduğunun, liberalizmin kapitalist sistemle olan ilişkisi üzerinden görülebileceğini belirten Özel'e (1998: 207) göre, liberal düşünce için doğal olan bireyler arası eşitsizlik durumunun ve bundan kaynaklanan kapitalist hiyerarşinin korunması gerekliliği için devlete ihtiyaç vardır. Bu bakış açısına göre, liberalizm kağıt üzerinde devleti sınırlar ancak uygulamada koyu devletçidir. Bu ilişkide demokrasinin oynadığı rol ise oldukça kritiktir. Köker'e (1993: 86) göre liberalizmin demokratikleşme süreci, kapitalizme karşı olan toplumsal kesimleri engellemek ve sisteme entegre etmek için kapitalizm ile demokrasi arasında gerçekleşen bir uzlaşmadır. Dolayısıyla demokrasi, doğal hakları korumakla görevli olan sınırlı liberal devlet ile küçük bir azınlığı zenginleştirip geniş kitleleri yoksullaştıran kapitalizmin bir arada yürümesinin anahtarı olmuştur.

Bununla beraber, modernite ile ortaya çıkan ve yeniden tanımlanan akıl ve devlet kavramları, otoriter anlayışın yeni merkezleri haline gelmiştir. Modern akıl, pozitivist niteliğiyle değer yargılarından kurtulmuş ve "her şeyi bilen" bir otorite haline gelmiştir. Devlet ise yeni kapitalist düzenin ve sermaye sahiplerinin talep ettiği güvenliğin sağlayıcısı olarak dini değerlerden bağımsız otoriter bir aygıt olmuş, toplumsal aklı temsil ederek bireyler üzerindeki tahakkümünü meşrulaştırmıştır. Sonuçta modernite ile ortaya çıkan yeni akıl ve devlet anlayışı birleşerek laik ulus devleti doğurmuştur. Böylece

modernitede, otoritenin taşıyıcısı laik ulus devlet anlayışı olmuştur. Laik ulus devletlerin kendi milletlerini oluşturma çabası ise milliyetçiliği yükselten bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (Mahcupyan, 2008: 248).

2.3. Bireyin Dokunulmazlığı ve Hakları

Bireyin, bütün sosyal ilişkilerin öznesi olarak hangi kurallara tabi olacağı, bu kuralların kaynaklarının neler olduğu konusunda bin yıllardır süregelen bir düşünüş sürecinden geçtiği görülmektedir. İnsanların bir arada yaşama zorunluluğu, hukuk ve hak kavramları üzerine yoğunlaşmayı gerektirmiş ve çeşitli yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu bağlamda, hukukun kaynağı ve insanların hangi haklara sahip olduğu konusu bu başlık altında çalışılmıştır.

2.3.1. Doğal (Tabii) Hukuk

Doğal hukuk kuralları insan iradesinden bağımsız gerçekleşen ve doğal sistemi düzenleyen normlardan oluşur. İnsanlar bu normları çeşitli kaynaklardan (kutsal kabul edilen metinler, geleneksel yaklaşımlar, bilimsel araştırmalar vb.) yola çıkarak araştırabilir, öğrenebilir ve bu normlar insan yapımı hukuk kurallarına kaynak teşkil eder.

Doğal hukukun temellerinin insanın ve tabiatın doğasından oluşan bir doğal akıl ile ortaya çıktığı ve bu sebeple doğal hukukun evrensel bir karaktere sahip olduğu ileri sürülmektedir. Doğal hukuk tanımları bu anlamda geniş bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu doğrultuda doğal hukuk “temelleri en genel anlamda tabiatta yatan, kaynağı ampirik olarak (yasama organı, yargıç, toplum) teşhis edilemeyen hukuk” şeklinde (Keyman, 1998: 17-19), “yasaların geçerliliğini evrensel ahlaki değerlere atıfla değerlendiren hukuk doktrini” (Erdoğan, 2001: 307) ya da “büründüğü farklı biçimlerle binlerce yıldır var olan, kozmik düzen, ahlak ve hukuk arasındaki bağlantılar hakkında yapılan sistematik bir düşünüş tarzı” olarak tanımlanabilir. Bix ve Uzun’un yaptığı bu tanım doğal hukukun hukuki ve siyasi birçok teori için araçsallaştırılmaya ne kadar müsait olduğunu işaret etmektedir. Modern siyaset anlayışının gelişmesinin de doğal hukuktan bağımsız düşünülemediği ayrıca önemlidir. Doğal hukuk geleneğinde ortaya çıkan düşünceler bireyle ilgili sorunlara odaklandığı gibi toplumsal ve küresel sorunlarla da ilgilenmiştir (Bix ve Uzun, 2004: 291-293).

İlk Çağ'da doğal hukuk anlayışı, tabiattaki bütün canlıların doğa düzenine uyumları üzerinden hareket eden bir yaklaşıma sahiptir. Buna göre tabiatta işleyen fiziki/biyolojik kanunlar insanların yapacağı kanunlara kaynaklık eder ve ideal hukuk düzeni bu şekilde oluşturulabilir (Gözler, 2008: 79-80). İlk Çağ'da ve Eski Yunan'da natüralist bir yaklaşım vardır ancak bu yaklaşım tanrıdan bağımsız düşünülmez. Doğa düzeni ile ilahi düzen arasında bir fark yoktur. Doğal düzen anlaşıldıkça gerçeklik, yani ilahi düzen de anlaşılır. Özbilgen, bunu çıkış noktası bakımından pozitivist yaklaşıma benzetir ve pozitif bilimlerin de doğayı kavramaya çalışarak gerçeğe ulaşmaya çalıştığını belirtir. İlk Çağ'ın önemli akımlarından olan ve doğal hukuku ahlaki bir karakterde inceleyen stoa düşüncesine göre ise doğal hukuk insanlara, adaletin gerçekleşmesi üzerine bir takım hak ve ödevler yüklemiştir. Bu yüzden pozitif hukuk kurallarının her zaman adaleti gözetmesi gerektiği düşünülmüştür. Cicero'ya göre doğal hukuk insanın ahlaklı olmasını gerektirir (Özbilgen, 2011: 285-287). Erdemi kusursuz bir akıl olarak gören Cicero, erdemini ve ahlaklı olanın doğada bulunabileceğini belirtmiştir. Bu anlamda iyi ile kötü, doğru ile yanlış belirlenirken yine doğaya atıf yapılması gerekir (Cicero, 2016: 24).

Orta Çağ'daki doğal hukuk kaynağı, İlk Çağ'da hukukun kaynağı olarak görülen tabiata yapılan atıf üzerinden ilerlemiş ve tabiatı yaratan tanrı olduğu kabulüne bağlı olarak, doğal hukukun kaynağı da ilahi iradeyle tanımlanmıştır. Bu dönemin önemli isimleri olan Aziz Augustinus ve Thomas Aquinas gibi düşünürlerin genel yaklaşımı, ilahi emirlerin ideal ve hatasız olduğu, aynı zamanda insanlar tarafından yapılacak kanunların ilahi kanunlara uygun olması gerektiği genel çerçevesi üzerinden şekillenmiştir. Yeni Çağ'daki yaklaşım ise önceki iki yaklaşımdan tamamen ayrılmış, hukuku ilk olarak tanrımsı bir tabiata, daha sonra direkt olarak tanrıya bağlayan yaklaşım terkedilmiş ve doğal hukuk yaklaşımı "aklı" merkeze alarak laikleştirilmiştir. Dolayısıyla buradaki akıl dini referanslardan arındırılmış olan "rasyonel akıl"dır. Bu dönemin en önemli ismi olarak gösterilen Hugo Grotius'a göre insan akli ideal hukuku üretme niteliğine sahiptir ve insan aklının doğası, doğal hukukun kaynağını oluşturmaktadır. Buna bağlı olarak adalet idealine de yine insan aklının ürettiği kurallara bağlılıkla ulaşılabilir (Gözler, 2008: 80-82). Yeni Çağ'daki yaklaşımın ayırıcı özelliği; Orta Çağ doğal hukuk anlayışındaki "ahlak" temelini kaldırılması ve "laik hukuk" anlayışının takip edilmesidir (Özbilgen, 2011: 292).

Doğal hukukun tanrı ile ilişkisini azaltmaya ve mümkünse koparmaya çalışan yaklaşımları irdeleyen Bix ve Uzun'a göre bu anlayışın sebepleri dönemin (17. ve 18. yy.) toplumsal ve siyasal ihtiyaçlarıyla bağlantılıdır. Bunlardan biri Katolik-Protestan anlaşmazlıkları gibi dini çatışmaları engelleme isteğidir. Ayrıca dinlerden arındırılmış bir doğal hukuk yaklaşımı sayesinde farklı dinlere mensup grupların bir araya gelerek uluslararası hukukun kurulabileceği düşünülmüştür. Bunların dışında, siyasal yaklaşımlar da doğal hukuk açısından sekülerize edilerek, din temelli iktidarların otoriter eğiliminden duyulan endişeler bertaraf edilmek istenmiş ve bireysel özgürlükleri koruyan sınırlı devlet anlayışının yolu açılmaya çalışılmıştır (Bix ve Uzun, 2004: 299).

Doğal hukuktaki en önemli kavram adalettir. Bu bakımdan adil olmayan bir kural hukuk kuralı olarak kabul edilmez. Burada adaletin kaynağının ne olduğuna ilişkin yaklaşımlar zamanla değişmiştir. Yukarıda değindiğimiz gibi, adaletin kaynağı İlk Çağ'da tabiat, Orta Çağ'da ilahi emirler, Yeni Çağ'da ise akıl olarak gösterilmiştir. Ancak ampirik verileri esas alan pozitivist yaklaşım, adaleti bilinemez bir nitelikte gördüğü için bunu hukuk biliminin dışında bırakmak gerektiğini savunmuştur (Gözler, 2008: 78-79). Dolayısıyla adalet duygusu ve insan için önemli olan diğer değerler, nesnel bilim tarafından, ampirik dayanaktan yoksun yani metafizik kabul edilerek inceleme alanının dışına itilmek istenmektedir. Ancak bu değerlerin somut dünyadaki deneyimler yoluyla oluştuğu da bir gerçektir. İnsan sadece kendini düşünerek hareket etmez çünkü insanın yaşadığı çevreyle olan ilişkisi kişiyi çevreye uyumlu yaşamaya ve alışverişe girmeye iter. Böylece kişiyle çevre arasında ortak bir duygu bağı oluşmaktadır. Bu bakımdan, insanın sadece kendini düşünmemesi, aynı zamanda çevresiyle olan ilişkisini de dikkate alması anlamında, insani değerlerin de nesnel olduğu düşünülebilmektedir (Keyman, 1998: 30).

Doğal hukukçuların ortak kanaatine göre doğal hukuk yüksek ahlaki kurallar içerir (Özbilgen, 2011: 284). Cicero'ya göre hukukun temeli, insanlarda bulunan değer verme eğiliminden kaynaklanır. Bu eğilim sebebiyle insanda cömertlik, vatan sevgisi, dindarlık, iyilikseverlik gibi duygular vardır (Cicero, 2016: 23). Cicero'ya göre değiştirilemez nitelikte evrensel bir doğal hukuk vardır. Pozitif hukuk için referans alınması gereken doğal hukuk evrensel bir anayasa gibidir (Çaha, 2008b: 39-40). Bu anlamda Cicero, doğal hukuk kuramına dayanan kozmopolis düşüncesini benimser. Buna göre her bir insan sadece mensubu olduğu devletin değil, aynı zamanda birer dünya vatandaşıdır. Bu

yaklaşımında insan, bütün evreni evi olarak görebilmelidir. Bununla birlikte Cicero, insanların birer akla sahip olmasına rağmen her insanın, aklını eşit kullanamama durumundan dolayı siyasal ve sosyal eşitsizlikleri doğal hukuka uygun bulmuştur (Ağaoğulları, 2015: 187-188). Cicero, hukuk kurallarının belirlenmesinde halkın, liderlerin ya da yargıçların güvenilir olmadığını belirtir. Çünkü bu karar vericiler yetkilerine dayanarak hırsızlık, yalancılık gibi kötü şeyleri meşrulaştırabilirler. Cicero, bir tiran tarafından yapılan kötü bir yasanın toplum tarafından kabul edilse bile adil olamayacağını vurgulamaktadır. Bu yüzden, Cicero'ya göre doğanın ölçütü olmadan bir yasanın iyiliğini tespit etmek mümkün görünmemektedir (Cicero, 2016: 22-23).

Birçok doğal hukuk teorisyeninin Katolik kilisesine bağlılıklarından dolayı fikirlerini dini inançlarıyla birlikte ele aldıkları doğal hukuk yaklaşımını dini gelenekten ayıran en önemli isimlerden biri Hugo Grotius olmuştur (Bix ve Uzun, 2004: 298). Kendisi de Tanrı inancına sahip Grotius'a göre doğal hukuku Tanrı yaratmış olsa da, doğal hukuku anlamak için tanrının iradesine başvurmak gerekmez. Burada kartezyen yaklaşımı benimsediği görülen Grotius'a göre nasıl ki matematiğin prensipleri her yerde aynıdır ve değişmez, aynen bunun gibi, doğal hukuk da değiştirilemez bir niteliğe sahiptir (Özbilgen, 2011: 298-299; Grotius, 1967: 18).

Grotius'a göre doğal hukuk "bir eylemin, akıllı ve toplumsal doğaya uygunluğu ya da aykırılığı bakımından, moral yönden gerekli olup olmadığını gösteren doğru aklın (recta ratio) birtakım ilkeleridir." Burada doğru aklın gösterdiği ilkelere dayalı davranışların hukuki olma kriterini belirleyen unsurunu ise "nitelik" olarak ortaya koymaktadır. Grotius'a göre tanrısal iradeye bağlı hukukla doğal hukuk bu açıdan ayrılır. Şöyle ki, tanrısal iradenin bir şeyi emretmesi o şeyin niteliğinden bağımsızdır. Yani emredilen şey sadece tanrı emrettiği için yapılması gerekir. Ancak doğal hukukun yasaları nitelik bazında ilerler ve buna göre doğal hukukun yasaları anlaşılır. Böylece doğal hukukun sadece statik yasalardan değil, ilkelere de oluştuğu sonucu çıkmaktadır. Grotius, doğru aklın ilkesi denilen duruma mülkiyet hakkını örnek verir. Buna göre, mülkiyet hakkı kabul edilmeden önce doğal hukuka uygun olan kural herkesin her şeyi ortaklaşa kullanmasıydı. Ancak mülkiyet hakkı insan iradesiyle tesis edildikten sonra bu hakkın ihlal edilmesinin yasak olması da yine doğal hukuktan kaynaklanmaktadır (Grotius, 1967: 18-19).

Doğanın ilkelerini Cicero'ya atıfla açıklayan Grotius, doğada iki çeşit ilke olduğunu, bunların ilkinin insanlarla hayvanların ortak ilkesi olan canını ve varlığını korumaya yönelik bir hayatta kalma mücadelesi olduğunu belirtmektedir. Buna göre savaşmak doğal hukuka aykırı değildir. Ancak insanlar için bundan daha önemli olan ikinci tür ilkedir. Bu ise ilk ilkeden daha değerli olmakla birlikte en önemli niteliği dürüstlük olan akla uygunluk ilkesidir. İnsanlar ilk ilkenin yıkıcılığını ve zararını görüp akla yönelerek tartışma ve diyalog yoluyla sorunlarını çözmelidir. Sorunlar bu şekilde çözülmediği takdirde savaş seçeneği ortaya çıkabilir. Bu yöntem toplumsal hayatı da düzene sokar. Bu anlamda bir kişinin başkalarının hakkını çiğnemenin kendi çıkarının peşinden gitmesi doğal hukuka ve toplumun doğasına uygun görülmektedir. Zaten toplumun amacı da, herkesin can güvenliği içerisinde mallarından faydalandığı güvenli bir ortamın tesis edilmesine dayanmaktadır (Grotius, 1967: 22-24).

Bununla beraber sosyolojik hukuk yaklaşımının etkisinden bahsetmek gerekir. Doğal hukuk anlayışının Yeni Çağ'da akli baz alarak değerlendirilmesi ve insanların özgür olduğu ön kabulü ile hareket etmesi sosyolojik gerçekliklerin ıskalandığı yönünde eleştirilmesine sebep olmuştur. Sosyal alandaki metodolojik gelişmeler aklın tek başına yeterli olamayacağını göstermiş ve gözlem metodunun kullanılması yönünde bir gereklilik ortaya çıkmıştır. Örneğin, sosyal hayatın pratiklerinde; doğal hukukun öngördüğü sözleşme özgürlüğünün, ekonomik gücü zayıf olan tarafı dezavantajlı konuma düşürdüğü, ekonomik açıdan güçlü olanların diğer insanları tahakküm altına alabildikleri gözlenmiştir. Sosyal hayattaki bu eşitsiz durum sebebiyle sosyolojik hukuk yaklaşımı sözleşme özgürlüğünü değil, kolektif sözleşmeyi prensip edinmiştir (Özbilgen, 2011: 301-302).

Sonuç olarak, modernleşme sürecindeki doğal hukuk yaklaşımları, genel olarak insanın doğasından kaynaklanan özgürlük talebinin etkisi ve motivasyonu ile insan haklarını savunmuştur (Mourgeon, 1991: 35). Doğal hukuk, insanın yaşadığı dünyada mecburen dahil olduğu biyolojik ve psikolojik evrensel sistemin temelini teşkil eden bir düzeni oluşturmaktadır. Bu düzenin kurallarını keşfetmek için devreye giren akıl yürütmeler her düşünürün kendi fikri çerçevesine göre değişmekte ve bu bağlamda insanların doğal hukuktan kaynaklanan haklarının ve ödevlerinin neler olduğuna ilişkin iddialar çeşitlilik göstermektedir. Konuya ilişkin düşünceler genel olarak ikiye ayrılabilir

görünmektedir. Bunlardan birinci grup doğal hukukun kaynağını maddi dünyada (tabiat, akıl) ararken diğer grup dini bilgilere başvurmaktadır. Maddi dünyadaki kaynak arayışına yönelik akıl yürütmeler her ne kadar pozitivist bir yaklaşım gösterebilirler de, onların da doğal hukukun kaynağı olarak gördükleri tabiat ve/veya akli farklı seviyelerde kutsallaştırdıkları görülebilmektedir. Bu durumun, insanın doğasında olan yücelik atfetme eğiliminin, yoğun ilgi gösterdiği herhangi bir meşguliyette ortaya çıkan bir yansıması olduğu söylenebilir. Diğer taraftan dini bilgilere başvuranlar da öne sürdükleri iddiaları akıl yürütmekten bağımsız yapmamakta ve dini bilgileri mantıksal çıkarımlarla öne sürmektedir. Sonuçta insan, ilgisine mazhar neyle karşılaşırsa karşılaşsın pozitivist bakışla bir “sebebe”, uhrevi bakışla bir “hikmet” arayışına girmekte ve gerekçelendirme dürtüsüne cevap aramaktadır.

2.3.2. İnsan Hakları

Doğal hukuk düşüncesinin insanın doğasını araştırması, toplumla olan ilişkisini incelemesi, ahlaki değerler üzerine teoriler üretmesi gibi gelişmelerle insan haklarına dair geniş bir düşünce çeşitliliği meydana gelmiş ve insan haklarının gelişmesinde belirleyici bir unsur olmuştur. Kavramsal açıdan (modern) gelişimi 18. yüzyılda başlayan insan hakları, insanın dünyaya gelişiyle birlikte sahip olduğu bir takım devredilemez ve engellenmemesi gereken haklara sahip olduğu düşüncesine dayanmaktadır. İnsan haklarının gelişimi de insanın nasıl bir canlı olduğunu anlamaya ilişkin yaklaşımların gelişimine paralel olarak değişmektedir. Bu yaklaşımlar yaşanan çağda baskın durumda olan siyasi, toplumsal ve ekonomik düzenle yakından ilişkilidir. Dolayısıyla insana ilişkin tasavvur değişim halindedir ve bu durum insan haklarına yönelik bakışı önemli ölçüde etkilemektedir (Çağır, 2011: 74-76).

İnsan haklarının geçmişi İlk Çağ’daki doğal hukuk düşüncesine kadar götürülebilir. İnsan haklarına ilişkin ilk felsefi savunmanın yapıldığı sofist düşünceye göre bütün insanlar eşit ve özgürdür. Devlet ise insan için kurulmuş bir aygıttır (Coşkun, 2006: 36-37). Bu dönemdeki sofistler günümüz insan haklarına yakın fikirlere sahipken, siyasal alandaki önemli isimler zamanın şartlarına göre farklı düşüncelere sahip olabilmişlerdir. Örneğin, sofist Alkidamos (MÖ 4. yy.) herkesin özgür ve eşit yaratıldığını savunurken aynı dönemin düşünürü Aristoteles, köleliği hukuki bir

müessese olarak görmüş ve savunabilmiştir. İnsan hakları konusundaki düşence dünyasının asıl kırılma noktalarından biri ise Stoa düşüncesi olmuştur. Stoa düşüncesi genel olarak bütün insanların akıl sahibi olarak değerli olduğunu ve insanlar arasında eşitlik olduğunu savunmuştur. Hristiyan düşünürler arasında öne çıkan Aurelius Augustinus (354-430) ise yaratıcının insanlara özgürlük verdiğini, bunun vazgeçilmez bir şey olduğunu, bu itibarla kimsenin başka bir kimse üzerinde cebren hüküm sürme hakkının olmadığını savunmuştur. Bir diğer önemli Hristiyan düşünür Thomas Aquinas (1225-1274) ise insan aklının ilahi kanunlarla bağlantılı olduğunu, siyasi otoritenin ilahi esaslara dayanması gerektiğini ve bununla beraber insanların devlet tahakkümüne ve haksızlığa karşı “direnme hakkına” sahip olduklarını savunmuştur (Çağır, 2011: 83-87).

Doğal hukuk tabiri metafizik bir vurgu taşımaktadır. Modern dönemde bu kavram daha seküler bir vurguyla “doğal hak” şeklinde ifade edilmeye başlanmıştır (Uslu, 2011: 39). Doğal hakların doğuştan kazanıldığı ve bu anlamda bütün insanların eşit olduğu (Paine, 1998: 53,55) düşünülse de modern dönemde hak kavramının “kişilere hukukça verilen yetki” (Çuçen, 2011: 44) şeklinde tanımlandığı görülmektedir. Dolayısıyla modern dönemde hukukun yapıcısı devlet olduğu gibi insanlara hak tanıma rolü de devletin tasarrufunda görülmüştür.

Genel görüşe göre doğal hukuk ile doğal haklar arasındaki fark insanın konumuyla ilgilidir. Doğal hukuk insanı daha çok toplumun bir parçası olarak ele alırken, doğal hak yaklaşımları birey merkezli hareket etmeye ve toplumu, bireysel hakların işlemesinin bir sonucu olarak görmeye eğilimlidir (Bix ve Uzun, 2004: 302). Doğal haklar objektif ve sübjektif olarak ikiye ayrılmaktadır. Sübjektif doğal hak bireyin bağımsız ve mutlak egemenliğini öngörmesi ile evrensel haklar yaklaşımını reddetmektedir. Bu yaklaşımda özgürlüğün sınırı yoktur ve birey herhangi bir ödev ve yükümlülük altında değildir. Hobbes’un birey düşüncesinde görülen bu yaklaşım siyasal iktidara mutlak bir egemenlik vermektir. Dolayısıyla sübjektif hak anlayışı insan haklarını gözeten sınırlı devlet yapısını sağlayamamıştır. Objektif hak anlayışı ise bireyi ahlaki bir çerçevede değerlendirir. Bunun için birey ödev ve yükümlülüklerini bilmeli, adaleti ve erdemli olmayı önemsemelidir. Objektif hak anlayışında bireysel haklar ve özgürlükler sınırlıdır. Bu sınırı belirleyen doğal hukuktur (Uslu, 2011: 385-386). İnsan hakları yaklaşımı ise doğal haklar düşüncesinin bir uzantısıdır (Erdoğan, 2001: 11). Doğal hak diye tabir edilen

kavram modern döneme insan hakları olarak yansımış ve literatürde bu şekilde ifade edilmeye başlanmıştır.

Batı'daki reform hareketleri modern insan haklarının gelişimine katkısı önemlidir. Protestanlık ve Calvinizm, Batı'daki geleneksel kilise anlayışıyla mücadele etmiş ve kilisenin hakimiyeti zayıflamıştır. Modern devletin anlayışıyla birlikte mutlakiyetçi yönetimler ortaya çıkmıştır. Buna karşın özellikle 16. ve 17. yüzyılda insan haklarına ilişkin tarihsel birikimden de beslenen düşünce dünyası, ortaya çıkan yeni siyasal anlayışlara karşı insanların doğal hukuktan kaynaklanan haklarını savunmuştur. İngiliz düşünür John Locke, Calvinist akımın bir üyesi olarak bu süreçte etkin rol oynayan bir düşünüdür. Bu anlamda doğal hukuk anlayışının öngördüğü insan haklarını yazılı hale getirerek kanunlaştıran Amerika Birleşik Devletleri ise bu konuda öncü kabul edilmektedir. Devam eden süreçte Avrupa devletleri teolojik kimliklerinden uzaklaşarak laikleşmiş ve doğal hukuku seküler bir yaklaşımla ele almaya başlamışlardır. Böylece inanç sistemlerinden bağımsız olarak insan aklı merkeze alınmış ve birey, aydınlanma döneminde mutlak yetkili kılınarak meşruiyetin kaynağı haline getirilmiştir. Diğer taraftan, bireyi merkeze alarak meşruiyetin kaynağı haline getiren bireycilik yaklaşımı, bireyin sosyal yönünü ve toplumsal ilişkilerindeki dinamikleri dikkate almadan, bireyi adeta tecrit edercesine değerlendirmeye aldığı için yetersiz bulunarak eleştirilmiştir. Buna rağmen ortaya çıkan modern birey anlayışı ile birlikte; siyasi iktidarın ve uygulamalarının meşruiyet kaynağı halkın rızası olmuş, demokratik ve meşruti idarelere eğilim artmış, bunu takiben de halkın iktidarı belirleme yetkisi ve karar alma süreçlerine katılımı insan haklarının önemli bir parçası haline gelmeye başlamıştır (Çağıl, 2011: 88-91).

Batı toplumlarında sınırlı iktidar ve insan haklarına olan ilginin artmasıyla mutlak monarşi anlayışı zayıflamıştır. Burjuvazinin İngiltere'deki mücadelesi 1640'ta iç savaşa sebep olmuş, uzun süre cumhuriyet ile monarşi taraftarları arasındaki mücadele 1688 devrimiyle sonuçlanmıştır. 1689 Haklar Yasası ile birlikte siyasal rejim, parlamentonun da dahil edildiği anayasal monarşi ile kalıcı hale getirilmiştir. Burjuvazi mutlakiyetçi yönetimleri uzlaşıyla ya da çatışmayla etkisizleştirmeye başlamıştır. Locke ve Montesquieu bu sürece etki eden önemli düşünürleridir. Locke siyasal sistemin öznesi konumuna yükselttiği bireyin, doğal haklarını koruyabilmesi adına direnme hakkına sahip olduğunu belirtmiştir. Bu yaklaşım 18. yüzyılda insan hakları temelinde

gerçekleşen devrimlere (Amerikan ve Fransız) ilham vermiştir (Uygun, 2014: 219-224). İnsan hakları konusunda önemli isimlerden biri de kuvvetler ayrılığı yaklaşımını geliştiren Montesquieu olmuştur. Montesquieu'ye göre yasama, yürütme ve yargı gücünün birbirinden ayrı olması, gücün tek merkezde toplanıp bireyler üzerinde tahakküm kurmasını engelleyecektir. Bu şekilde kurulacak bir sistemde kuvvetler birbirini denetleme ve frenleme görevi de göreceklerdir. Özgürlüğü garanti altına almanın yolu bir denge mekanizmasına bağlı görülmüştür (Montesquieu, 2014: 170-171). İnsan haklarına ilişkin gelişimin önemli isimlerinden bir diğeri Hugo Grotius'tur, Grotius'a göre doğal hukuk halkın ayaklanmasına izin veren bir anlayış olarak değerlendirilmelidir. Ancak bu hak sınırlanmalıdır. Sınırsız direnme hakkının olduğu bir toplumda devletin anlamını kaybedeceğini belirten Grotius'a göre, söz konusu kamu yararı, yani ortak çıkar olduğunda direnme hakkı sınırlanabilir. Bazen siyasal iktidar doğal hukuka ya da tanrının emirlerine aykırı eylemlerde bulunsada dahi kamu yararı için insanların buna katlanması gerekir. Tabi burada önemli olan siyasal iktidarın gerçekten kamu yararını düşünmüş olmasıdır (Grotius, 1967: 40-41).

İnsan hakları konusundaki önemli aşamalardan biri de sanayi devriminin sebep olduğu yeni ekonomik sistemdir. Sanayi devrimiyle Batı ülkelerinde artan üretim ve zenginlik, insanların daha rahat koşullarda yaşama ve çalışma yönündeki taleplerini arttırmıştır (Çüçen, 2011: 38). Ağır şartlar altında çalışan işçiler çalışma süreleri ve ücretleri gibi konularda iyileştirmeler yapılması için örgütlenmeye başlamıştır. Bu mücadeleler sonucunda grev ve toplu sözleşme hakkı gibi kazanımlar elde edilmiş, insan haklarının bir yansıması olarak "sosyal haklar" kategorisi oluşmaya başlamıştır (Aybay, 2015: 61-62). Ayrıca işçilerin, emeklerinin karşılığını alamamalarına yönelik örgütlenmeler sosyalist akımlara sebep olmuştur.

İlk olarak İngiltere'de başlayan sosyalist akım, burjuva sınıfının krala ve kiliseye karşı verdiği hak mücadelesine benzetilmektedir. Bu defa da burjuvanın çalıştırdığı işçiler hak mücadelesine girmiştir. 19. yüzyılın ilk yarısında gerçekleşen ve Çartizm diye bilinen işçi hareketi önemli bir basamak olmuştur. İlerleyen yıllarda doğal haklar temelindeki insan hakları anlayışı yeni ekonomik düzene uygulanmaya başlanmıştır. Buradaki sosyalist hareket, John Locke'un mülkiyet hakkı teorisinden hareket etmiştir. Locke'a göre dünyadaki bütün mallar herkese aitken kişinin emeği, emek verilen şey

üzerinde mülkiyet hakkı doğurur. Çartistler de bu düşünceden hareketle haksızlığa uğradıklarını düşünerek daha iyi şartlar talep etmiştir. Marksist yaklaşım ise sınıfsal bir mücadele görüntüsü vermiştir. İngiliz sosyalizmi bireysel hakları savunurken Marx sosyalizmi sınıf bazında hareket etmiş, mülkiyet hakkı aleyhinde oldukça sert fikirler öne sürmüştür. Burjuva sınıfının elindeki malların alınması ve özel mülkiyetin tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuştur (Çağıl, 2011: 106-107).

Modern dönemde, haklar konusunda devletin de görevler yüklenmesi gerektiği düşünülmüştür. Devletten bağımsız olarak herkesin sahip olduğu ve klasik haklar olarak da bilinen “birinci kuşak” haklar, devletin müdahil olması gereken ve ekonomik-sosyal haklara atıf yapan “ikinci kuşak” haklar, son olarak uluslararası alanda dikkate alınması gerektiği düşünülen “üçüncü kuşak” haklar ortaya çıkmıştır. Böylece insan haklarının alanı genişlemiştir. Birinci kuşak haklar, Batı dünyasında çıkan insan haklarına ilişkin bildirilere de ilham veren hayat hakkı, mülkiyet hakkı, din ve vicdan özgürlüğü gibi haklardır. İkinci kuşak haklar, birinci kuşaktaki hakların sosyal sınıf ayrımı yapılmaksızın herkese uygulanması gerekliliğine odaklanmakla beraber, buna ek olarak eğitim, sağlık, çalışma, adil ücret ve sosyal güvenlik gibi hakların savunusu sonucunda ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda bu hakların gerçekleşmesi için demokratik bir sistemin gerekliliği vurgulanmaktadır. Üçüncü kuşak haklar ise çevre kirliliğiyle mücadele, nükleer savaş riski gibi konuları kapsayan, dolayısıyla devletlerin ortak hareket etmesini gerektiren haklardır. Bunun için uluslararası antlaşmalar ve sivil toplum çalışmaları önemli roller üstlenebilmektedir (Aybay, 2015: 58-63).

Temel insan hakları ve özgürlükler, insanlara devletten tarafından verilmeyen ancak devletin korumakla yükümlü olduğu, sadece insan olmaktan kaynaklanan haklardır. Genel anlamda kabul gören temel hak ve özgürlükler şöyle sıralanabilir:

“Yaşama hakkı, kişi dokunulmazlığı, sağlık hakkı, eğitim hakkı, dilekçe hakkı, özel yaşamın gizliliği, konut dokunulmazlığı, seçme ve seçilme hakkı, ifade özgürlüğü, basın özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, haberleşme özgürlüğü, yerleşme ve seyahat özgürlüğü, toplantı hak ve özgürlüğü, bilim ve sanat özgürlüğü!” (Çüçen, 2011).

Bununla beraber, toplumların ya da siyasal iktidarların kendi bakış açısına göre insan haklarına dair ürettiği bildirimlerin (1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirisi, 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi, Sovyet devrimine yönelik olarak çıkarılan 1918

Rus Bildirgesi, 1934 İspanyol Bildirisi vb.) kural koymaktan ziyade geleceğe dönük idealleri yansıttığı görülmektedir. İnsan haklarına yönelik bildirilerin önemli bir özelliği; halkın katılımıyla değil, kendilerini halk adına karar vermeye yetkili gören iktidarların tasarrufuyla ortaya çıkmasıdır. Dolayısıyla artık “hakların belirleyicisi” olarak siyasal iktidarların öne çıktığı görülmektedir (Mourgeon, 1991: 71). Böylece modern zamanların egemen modern devleti, diğer her şey gibi, doğuştan gelen hakların neler olduğu konusunda da tek yetkili konumuna gelmeye başlamıştır. Ancak aşağıdan gelen taleplerin şiddeti ve sürekliliği de iktidarları, bazen istemedikleri kararlara doğru yönlendirmektedir. Örneğin Aybay'ın (2015: 61) belirttiği gibi klasik hakları güvence altına almayı hedefleyen 1776 Amerikan Bildirisi insanlara yaşama ve özgürlük hakkı verilmesini öngörmesine rağmen köleliğin kaldırılması gerektiğini içermemiştir. Amerika'da köleliğin kalkması, yıllar süren bir iç savaş sonucunda (1865) gerçekleşebilmiştir. Buna rağmen bu bildirilerin, insan hakları adına verilen mücadelelerin meşruiyet ihtiyacını karşılayan önemli dayanaklar olduğu görülmektedir.

İnsan hakları anlayışı, bir taraftan toplum hayatında insanların maruz kaldıkları haksızlıkların devlet otoritesiyle engellenmesini, diğer taraftan bireylerin toplumsal hayatta riayet etmesi gereken asgari kuralları tespit ederek toplumun bilinçlenmesini hedeflemektedir. Uslu'nun belirttiği gibi "insan haklarında ifadesini bulan ilkeler bireylerin hayatlarını müdahaleye maruz kalmadan kendi tercih ettikleri şekilde yönetmesine imkan tanıyan çerçeve veya araçsal ilkeler durumundadır." (Uslu, 2011: 390). İnsan hakları, bireyi nesne durumundan özne durumuna taşımaya ve özgürlükleri güvence altına almaya çalışmaktadır.

3. SİYASET, İKTİDAR VE DEVLET

Devlet; siyaset yapma ve iktidar olma güdülerine sahip olan insanlığın toplumsal hayatla zorunlu ilişkisinden türemiş olan kültürel bir kavramdır. Devlet kavramının altını doldurabilmek için siyaset ve iktidar kavramlarına da başvurmak gerekecektir. Bu sebeple, çalışmamızın bu bölümünde siyaset, iktidar ve devlet kavramları teorik olarak özetlenmiştir.

3.1. Siyaset Kavramı ve Siyasal Sistemler

Siyaset kavramının teorik zeminine değinilecek bu kısımda uygulama bölümünde irdelenecek konular açısından siyasal sistemlerin genel çerçevesine de değinmek önem arz etmektedir. Dolayısıyla siyaset kavramı ve siyasal sistemler bu başlık altında çalışılmıştır.

3.1.1. Siyaset Kavramı

Siyaset (politics) kavramı, sözlük anlamı “şehir devleti” demek olan “polis”ten gelir. Bu anlamda siyaset “polis ile ilgili olan”dır, modern anlamda ise “devletle ilgili olan”dır (Heywood, 2014: 23). Polis kavramı siyasi bir modeli ifade etmektedir ve bu kavramla şehirde yaşayan insanların tamamının siyasete duyarlı olması gerektiği belirtilmektedir (Yayla, 2012: 13). İnsana verdiği değerle öne çıkan ve insanın akıl sahibi olmasıyla saygıyı hak ettiğini savunan stoa düşüncesinin (Erdoğan, 2001: 10) temsilcisi Cicero'ya göre, “insanlar için en üstün faaliyet alanı siyasettir” (Şenel, 1995: 195).

Siyaset düşüncesinin felsefeden ziyade bir bilim olarak incelenmesinin Antik Yunan'da Aristoteles (M.Ö. 384-822) ile başladığı düşünülür. Aristoteles'in zamanın siyasal sistemlerini incelediği *Politika* adlı eseri bu konudaki en eski başvuru kaynağı olarak kullanılır. Modern dönemin en önemli ismi ise laik düşüncenin ilk temelleri konusunda çokça referans gösterilen Machiavelli (1469-1527) olmuştur. Machiavelli iktidarın ele geçirilmesi ve korunması gibi konulara odaklanmış, yaptığı analizler her ne kadar “olani” ortaya koymaya çalışsa da kendisinin yanlış anlaşılmasını engelleyememiş, ortaya koyduğu sosyolojik tespitler Makyavelizm akımına sebep olmuştur. Makyavelizm, “hedefe giden her yol mubahtır” anlayışına dayanmakla beraber Machiavelli'in kendisi

bunu meşru görmemiştir (Kıslalı, 1987: 8-9). Aristo, siyaseti “bilimlerin efendisi” olarak kabul etmiştir. Buna göre neredeyse her şeyin siyasi bir yönü vardır (Roskin vd., 2013: 18). Siyaset, insan için iyi olana ulaşmaya çalışır. Diğer bilimler de kendi alanlarında insan için çalışırlar. Ancak diğer bilimlerin ideal bir çalışma zemini bulabilmesi için siyasetin bu imkanı tanınması gerekir. Bu yüzden siyasetin amacı diğer bilimlerin amacını kapsayacak kadar geniştir (Ağaoğulları, 2015: 135).

Siyaset kavramının kullanım alanı oldukça geniştir. Devlet kurumlarından günlük konuşmalara kadar geniş bir alanda farklı anlamlarda kullanılabilir. Kavramın bu özelliği sebebiyle anlam zenginliğiyle beraber bir karışıklık da ortaya çıkmaktadır (Turan, 1986: 5). Dolayısıyla siyaset kavramının tanımlanması zorlaşmaktadır. Öyle ki, siyaset bilimciler ortak bir tanımlamada buluşamamışlardır. Yapılan her tanım siyasetin başka bir yönünü ön plana çıkarmış ve yapılan tanımlar, tanım yapanların sahip olduğu ideolojiyi destekler nitelikte olmuştur (Yayla, 2012: 14). İyi bir tanım yapılabilmesi için siyaset biliminin diğer bilimlerle arasındaki ayırt edici özelliklerinden hareket edilmelidir (Turan, 1986: 5). Siyasetin temel özelliği için, farklı görüş ve çıkarılara sahip birey ya da gruplar arasındaki bir “çatışmayı çözme arayışı” tespiti yapmak mümkündür (Heywood, 2014: 22). Harold Lasswell’e göre siyaset “kimin ne elde ettiğinin” incelenmesidir (Roskin vd., 2013: 18). Kamu hukuku açısından bakarsak siyaset, “devlet ve vatandaşlar arasındaki ilişkilerin yürütülmesidir” (Daver, 1969: 177). Çetin’e göre siyaset, birey ile iktidar arasında "çift yönlü bir ilişki ve etkileşim süreci"dir (Çetin, 2003: 2). Genel bir tanım yapmak gerekirse siyaset “insanların hayatlarını düzenleyen genel kuralları yapmak, korumak ve değiştirmek için gerçekleştirdikleri faaliyetlerdir” (Heywood, 2014: 22). Weber’e göre ise siyaset “devletlerarasında veya devletler içindeki gruplar arasında gücü paylaşmaya ya da gücün dağılımını etkilemeye çalışmaktır” (Weber, 2004: 133).

Antik Yunan’dan beri düşünürler iyi toplum arayışında olmuşlardır. Buradaki arayış, adalet arayışıdır. Böylece siyaset düşüncesinin merkez kavramı adalet olarak gösterilir. Dolayısıyla siyaset teorileri genelde kimin neye sahip olması gerektiği tartışmaları üzerine kurulmaktadır (Heywood, 2016: 24). Siyasal kararlara birçok farklı yöntemle ulaşılabilir ancak demokratik siyasette kararlar müzakere, pazarlık ve oylama ile alınır. Şiddete başvurma istisnai bir durumdur (Yayla, 2012: 16). Demokrasinin geliştiği toplumlarda siyaset önemli bir uzlaşma zemini sunmaktadır. Sonuç olarak, fiziksel şiddete karşı bir uzlaşma alternatifi oluşturduğu için medenileştirici bir

fonksiyona sahip olan siyaset (Heywood, 2014: 29), insanların toplu halde yaşamaları devam ettiği sürece varlığını koruyacak bir ilişki aracı olmayı sürdürecektir.

3.1.2. Siyasal Sistemler

İnsanlar topluluk halinde yaşamının sağladığı imkanları, çıkarları için uygun görmeye beraber bireysel istekler konusunda daha talepkar davranırlar. Bu durum da yönetimi gerektirir (Russell, 1990: 208). Siyasal sistemler, her zaman bireysel istekler doğrultusunda şekillenmese de yönetim ihtiyacının karşılanması için her toplulukta farklı şartlarda ortaya çıkmaktadır. Bunlar genel olarak üç kategoriden oluşmaktadır; demokratik sistemler, totaliter sistemler ve otoriter sistemler. Tüm devletler ve siyasal topluluklar bu yönetim biçimlerinden biri veya bir kaçının sentezi etrafında şekillenmiştir. Bu başlık altında siyasal sistemler özetle anlatılacaktır.

3.1.2.1. Demokratik Sistemler

“Demokratia” teriminden gelen demokrasi demos (halk) ve kratos (yönetim) sözcüklerinin birleşiminden oluşur ve halk tarafından yönetilen bir siyasal sistemi karşılar. Ancak burada halk olarak kastedilen insanlar tarihin farklı dönemlerinde değişmiş ve kadınlar, yabancılar, köleler, tüccarlar gibi farklı kesimler yöneten halkın kapsamına alınmamışlardır. Demokrasinin kapsayıcılığı zamanla genişlemiştir (Giddens, 2012: 897). M.Ö. 5. yüzyılda kullanılmaya başlayan ve ilk yüz yılı boyunca siyasal bir anlamda kullanılan demokrasi kavramı günümüzde siyasal niteliği ikinci derece olan sosyal, iktisadi gibi kavramlarla birlikte de kullanılmaya başlamıştır (Sartori, 1996: 9). Bu genişlemede bireysel, toplumsal, ekonomik, kültürel vb. birçok unsurda gerçekleşen değişimlerin etkisi vardır. Demokrasinin gelişimi, Moore'un analizine göre, tarihsel süreç içerisinde üç kritik unsur arasında gerçekleşen ve devam etmekte olan bir mücadele ile gerçekleşmektedir. Birincisi, keyfi yönetim sorunudur. Bu sorunun uzlaşısıyla çözülememesi kralların öldürülmesine sebep olmuştur. İkincisi, ilk unsurla bağlantılı olarak keyfi kanunlardır. Bu ise hukuk devleti anlayışının adil ve rasyonel yasama faaliyetleriyle birlikte tesis edilmesi çabasıyla çözülmeye çalışılmıştır. Üçüncüsü ise ilk iki unsurun tesis edilmesinde halkın da aktif olarak yer alması ve pay sahibi olmasıdır (Moore, 1989: 322).

Demokratik sistemlerde halkın doğrudan ya da temsil yoluyla siyasal yönetime dahil olması gerekir. Demokrasi, toplumu oluşturan bireylere iktidar üzerinde sınırlama gücü veren, hukukun üstünlüğü ve insan hakları ile birlikte karmaşık ama dengeli olduğu kabul edilen bir sistemdir (Roskin vd., 2013: 119). Popper (1989: 20) şiddete başvurmadan, akli kullanarak insanlığı ileriye taşıyacak tek siyasal sistemin demokrasi olduğunu söyler. Demokrasinin ne olduğunu anlamak için bazen ne olmadığını incelemek gerekebilir. Sartori'ye göre otokrasi, demokrasinin tam karşıtı olabilecek bir kavramdır. Otokrasi, iktidarın bir tek kişinin elinde olduğu, özgür ve serbest seçimlerin yapılamadığı, muhalefetin engellendiğı bir sistemdir. Demokrasi bunun simetriğı olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Sartori'ye göre demokrasi "hiç kimsenin kendi kendini seçemeyeceğı, hiç kimsenin kendini, yönetme yetkisi ile donatamayacağı ve dolayısıyla hiç kimsenin bağısız ve koşulsuz bir iktidar savında bulunamayacağı bir sistemdir." (Sartori, 1996: 224-225).

Modern demokrasinin başlangıç noktası olarak Amerika Birleşik Devletleri işaret edilmektedir. 1776 yılında Amerikan kongresi tarafından kabul edilen Bağımsızlık Beyannamesi, genel kabule göre demokrasinin temel ilkelerini, insan hak ve özgürlüklerini ilk kez belirten belge olma özelliğine sahiptir (Armaoğlu, 1997: 28). ABD'de 1832 yılında yaptığı incelemeler sonucu bu alanda önemli bir ün kazanan Tocqueville de halk hakimiyeti prensibinin gerçek anlamda uygulandığı bir devlet olarak ABD'yi işaret etmektedir (Tocqueville, 1962: 24).

Demokrasinin tarihte üç dalga halinde yayıldığını ileri süren Samuel Phillips Huntington, Amerikan Devrimi'yle birlikte Fransız Devrimi'ni de demokrasi tarihi açısından siyasi tarihteki birinci demokrasi dalgasının kaynağı olarak göstermiştir. Birinci dalga 1828'de ABD'deki seçimlerle başlamış ve yaklaşık yüz yıllık süreçte en az otuz ülkede demokratik kurumlar tesis edilmiştir. Birinci dalga 1920'lerde sona ermiştir. İkinci dalga ise II. Dünya Savaşı'ndan sonraki yirmi yıllık süreçte demokrasiyi savunan bloğun galip gelmesinin de etkisiyle gerçekleşmiştir. Son olarak üçüncü dalga ise 1970'lerde Portekiz, İspanya, Yunanistan ile başlamış ve Sovyet Rusya'nın dağılması ile birlikte devam etmiştir (Huntington, 1993: 11-18).

Demokrasi günümüzde sadece ilkesel olarak bile olsa dünyanın çoğu yerinde hedeflenen siyasal sistem olarak görünmektedir (Giddens, 2012: 899). Günümüzde dünya

devletlerinin büyük bir bölümü demokratik olduğunu -en azından yazılı olarak da olsa- iddia etmektedir. Demokrasinin popülaritesi sadece devletleri değil siyaset bilimcileri de etkilemiş ve siyasal sistemlerin tasnifi genel olarak demokratik-antidemokratik olarak yapılmaya başlanmıştır (Yayla, 2014: 30-31).

Demokrasinin en gözde şekli ise Batı tipi liberal demokrasi olarak gösterilir. Batı'nın tarihine bakıldığında burjuva sınıfının liberal demokrasinin temelini oluşturduğu görülmektedir. Barrington Moore, demokrasinin kökenleri üzerine yaptığı çalışmada, burjuva devrimi olmadan Batı tipi bir demokrasinin kurulamayacağını belirtmektedir. İngiliz, Fransız ve Amerikan Devrimlerini buna örnek verir. Bu devrimler sonucunda kapitalizm ile parlamenter demokrasi arasında bir ortaklık kurulmuştur. Bu süreç ise liberal anlayış doğrultusunda ve sadece ekonomik sebeplerle açıklanamayacak şekilde bireysel özgürlüklerle bağlantılı olarak gelişmiştir (Moore, 1989: 321-324). Bu bağlamda liberal ve burjuvaya dayanan toplumsal düzenin ayırıcı özellikleri belirginleşmiştir. Bunlar genel olarak; oy kullanma hakkı, yasama organında temsil, nesnel bir hukuk sistemi, mülkiyetin korunması, dini hoşgörü ve barışçıl amaçlara dayanan eylem-toplantı hakkıdır (Moore, 1989: 333).

Bununla beraber Giddens'a (2012: 902-903) göre demokrasinin popüler hale gelmesinin üç önemli sebebi vardır. Birincisi, küreselleşmenin etkisiyle artan kültürel temasların ve iletişim teknolojisindeki ilerlemenin etkisiyle, anti demokratik ülkelerde yaşayan insanların demokratik ülkelerde yaşayanların sahip oldukları muhtelif imkanlara özenmeleri ve iç siyasete yönelik bir baskı oluşturmalarıdır. İkincisi, yine küreselleşen dünyada önemli uluslararası örgütler olan Birleşmiş Milletler ve Avrupa Birliği gibi örgütlerin demokrasi lehine baskı oluşturmalarıdır. Son olarak demokrasiyi popüler hale getiren sebep kapitalizmin genişlemesidir. Çünkü şirketler, siyasal özgürlüğü önemsediklerinden değil ama daha istikrarlı ve öngörülebilir olabildiği için demokratik ülkelerde iş yapmaya daha fazla eğilim göstermektedir.

Diğer taraftan demokratik sistemde her bireyin ya da grubun eşit şartlarda güç sahibi olmadığı bilinmektedir. Bu durum çeşitli baskı gruplarının demokrasinin imkanlarını kullanarak kendi çıkarları doğrultusunda sistemi manipüle etmesine imkan sağlamaktadır. Özellikle basın-yayın organları üzerinde hakim olan grupların siyasal kararları etkileme ve kamuoyu oluşturma kabiliyetleri, bu güce maddi yetersizlikler

sebebiyle sahip olmayanlara göre çok daha fazla olduğundan, eşitsiz bir duruma yol açmaktadır. Buna rağmen demokratik sistem, çoğulcu bir topluma imkan veren, ideal olmayan ancak mevcut sistemler arasında “en elverişli” sistem olarak kabul edilmektedir (Kapani, 2007: 166-168).

3.1.2.2. Totaliter Sistemler

Totaliter sistemler devletin bütün araçlarını toplumu tektipleştirmek üzere seferber ederek yönetici kadronun ya da tek bir kişinin benimsediği ideolojiyi toplumun en alt tabakasına kadar empoze etmeye çalışır. Totalitarizmin tarihi çok eski olmakla beraber modern dönemde bu kavramın İtalya’nın faşist lideri Musollini tarafından kullanıldığı düşünülmektedir. Totaliter sistemler için İtalya (1922-1945) ile beraber nasyonal sosyalist Almanya (1934-1945) ve Sovyet Rusya (1917-1991) en belirgin örnekler olarak gösterilmektedir (Yayla, 2014: 32-34).

Bu sistemde lider kültü önemli bir olgudur. Lider karizmasının sağladığı algının da etkisiyle lidere gösterilen itaat ve sadakat totaliter sistemlerin özelliklerindedir (Linz, 1986: 51). Totaliter sistemlerde mutlak doğru kabul edilen resmi bir tarih ve ekonomi anlayışı gibi unsurlarla ideolojik bir çerçeve çizilir ve bunlar topluma dayatılır. Muhalif olanların “hain” olarak etiketlendiği bu sistemin kusursuz bir toplum inşa etme iddiası vardır (Roskin vd., 2013: 129-130).

Totaliter devlet anlayışı teorik olarak açıklanırken Hobbes’un Leviathan’ına gönderme yapılır. Leviathan devleti, özellikle 20. yüzyıldaki totaliter devlet yapılanmalarında görülebilir. Hobbes’un düşüncesinde birey, tüm haklarını devlete devretmiş ve ona tabi olmuştur. Ölümlü bir tanrı gibi olan devletin müdahale alanı ekonomiden kişilerin düşüncelerine ve inançlarına kadar geniş bir alanı kapsamaktadır (Uygun, 2014: 216). Hobbes’tan bu yana totaliter devlet tecrübeleri üzerinden hareketle bu tür sistemlerin ayırt edici özellikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda totaliter sistemlerin genel olarak beş temel özelliğinden bahsedilebilir; total bir ideoloji, tekelci parti, kitle iletişim araçlarında devlet tekeli ya da kontrolü, devlet güdümlü ekonomi ve resmi ideolojiye muhalefet edenlere uygulanan siyasi terör (Yayla, 2014: 35). Ancak Roskin’e (2012: 379) göre bu kriterlere göre yapılan totaliter rejim tespitleri artık çok fazla itibar görmemektedir. Çünkü totaliter olarak gösterilen sistemler de iddia edildiği

kadar düzenli değildir. Alınan kararlar ve uygulamalar belli bir sitemden ziyade doğaçlama gerçekleşmektedir. Buna göre totaliteryanizm, hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilememiş ve girişim aşamasında bir sistem ideolojisi olarak kalmıştır.

3.1.2.3. Otoriter Sistemler

Otoriter sistemler demokrasi ile totalitarizm arasında sistemlerdir. Otoriter sistemlerde halkın yönetime katılımı oldukça minimize edilmekte olup devlet, tek bir kişi veya küçük bir grup (sivil veya askeri) tarafından yönetilir. Totaliter anlayıştan farklı olarak halkın mikro seviyedeki yaşam alanlarına müdahale edilmez. Bu sistemlerde demokrasi görüntüsü veren hususlar da vardır. Örneğin seçimler yapılabilir ama bu seçimler mevcut iktidarı onaylamaktan öteye gitmez. Benzer şekilde demokratik görünümlü yasama meclisleri olabilir ama bunlar asıl egemenlerin emrindedir ve özgün politikalar yapamazlar (Roskin vd., 2013: 133). Otoriter sistemler diğer sistemlere göre çok daha karmaşık ve geniştir. Bu sistemlerin demokrasilerden evrilmeleri sıkça görülebilir. Bir uzlaşma rejimi zamanla aşınabilir ve ikna yöntemi yerine emir komuta zinciri hakim olur. Böylece hukuk arka plana itilerek devlet, iktidar sahiplerinin emrivakileriyle yönetilmeye başlanır. Buna rağmen demokratik ilkeler söylem bazında varlığını korumaya devam eder. Totaliter sistemlerde ise demokratik ilkeler retorik olarak dahi olsa açıkça reddedilir (Çağla, 2015: 189).

Bununla beraber otoriter yapılarda muhalefetin şansı azdır. Otoriter rejimlerde seçim yapılmasının sebebi, seçimlerin mevcut sisteme meşruiyet kazandırmadaki faydasıdır (Heywood, 2014: 301). Bazı otoriter rejimler milliyetçiliği aşırılığa varan bir şekilde dizayn ederek kendilerini de bu milliyetçiliğin koruyucusu ve halkın temsilcisi gibi gösterip demokratik oldukları algısı oluşturmaya çalışır (Çağla, 2015: 190). Bu durumdaki toplumlarda halkın bir kısmı demokrasinin işlemediğinin bilincinde olsa da iktidarların popülist söylemleri halkın çoğunluğunu kendi hedefleri doğrultusunda konsolide ettiği sürece otoriter düzen devam etmektedir.

Diğer taraftan, otoriter liderler kendilerine yönetimde yardımcı olacak bir grup oluştururlar. Bu grubun üyeleri arasındaki iletişimin güçlü olması istenmez. Her üye lidere bağlıdır ve onun kontrolindedir. İktidarını korumak isteyen otoriter liderler yanlarında kendilerine alternatif olabilecek üyeler istemez. Bu yönde ilerleyen bir üye

varsa çeşitli yollarla tasfiye edilir (Ergezer, 2003: 97). Otoriter lider, ideolojik eğilimlere sahip ve bunları önceleyen bir kişiliğe sahip olduğunda ise toplumu bu yönde dönüştürmek ve buna uygun nesiller yetiştirmek isteyebilir. Bu durumda devlet kurumları ve yasalar, ideoloji öncelikli bir yapılanmaya zorlanır. Böylece otoriter bir sistemin ideolojik bir eğilimle eklenmesi, iktidarın sertleşmesine ve sistemin totaliter özellikler göstermesine sebep olabilir.

Otoriter sistemlerdeki önemli bir sorun devletin sivil topluma bakış açısıdır. Bu sistemlerde sivil toplumun faaliyet alanı sınırlanır. Sivil toplumdan mahrum olan toplumlarda iktidarın kararları çok fazla sorgulanmaz ve demokratik kültürün yaygınlaşması da zorlaşır. Yine de otoriter sistemler demokrasinin popülerliğine kayıtsız kalmamaktadır. Bu doğrultuda, bazı otoriter iktidarlar demokratik görünümle yetinirken, bazı iktidarlar demokratikleşme çabasıyla gerekli kurumları inşa etmeye ve temel demokrasi ilkelerini hayata geçirmeye çalışmaktadır. Ancak çoğu paternalist kültüre sahip olan bu devletler, otoriter eğilimlerden uzaklaşmakta zorluk çekmektedir.

3.2. Siyasal İktidar ve Meşruiyet

Siyaset yapmak, iktidarı ele geçirmek ya da en azından iktidardan pay almak amacıyla gerçekleştirilen insani bir faaliyettir. En önemli özelliklerinden biri, hedefe giden yolun “ikna” basamaklarından geçmesidir. Otoriter de olsa demokratik de olsa tüm iktidarların farklı seviyelerde meşruiyet kurumuna başvurması gerekir. Otoriter düzen için sağlanan meşruiyetin yoğunluğu yönetim merkezinden çevreye doğru azalırken, demokratik düzende bu yoğunluk daha homojen bir dağılım göstermektedir. Bu yüzden otoriter yönetimler çevrede oluşan meşruiyet açığının tedirginliğini yaşar. Demokratik yönetimler ise halkın dahil olduğu daha rasyonel karar alma süreçleriyle meşruiyeti besler. Dolayısıyla siyasal iktidarın karakteri ve meşruiyetin niteliği en hassas konulardandır. Çalışmamız açısından önem arz eden bu kavramlar, bu başlık altında özetlenecektir.

3.2.1. Siyasal İktidar

Siyaset biliminin odak noktası olan iktidar kavramı siyasal olayların anlaşılması için anahtar bir kavram olarak kabul edilmektedir. İnsan, fitratı itibarıyla iktidara meyilli

bir canlıdır ve toplumsal hayatın bir yansıması olarak yaşadığı çevrede hangi alana ya da hangi kişilik özelliğine değer atfediyorsa o konuyla ilgili iktidar olma eğilimindedir. Dolayısıyla insan sadece siyasi ya da maddi olarak değil, bazen ahlaki ve kültürel alanlarda da iktidara taliptir. İktidar kavramını; “bir kimsenin veya bir grubun diğerlerini kontrol edebilme kapasitesi” (Gönenç, 2001: 132) ya da “arzulanan bir sonuca ulaşma gücü” şeklinde tanımlamak mümkündür (Heywood, 2014: 27).

İktidar üzerine ayrıntılı çalışmalar yapan Berle'ye göre bütün iktidar türlerinde geçerli olan beş adet doğal kanun vardır; birincisi, iktidarın her zaman toplumda kaos sebebiyle oluşan boşluğu doldurmasıdır. Hiçbir toplum iktidar boşluğunu kabul etmez. İkincisi, iktidarın şahsi olmasıdır. Buna göre herhangi bir sınıf ya da grup iktidarından bahsetmek yanlıştır. Üçüncüsü, her iktidarın bir fikre veya felsefeye dayanmasıdır. İktidarın etkili ve uzun ömürlü olması için bu unsur önemlidir. Dördüncüsü, İktidarın kurumlara bağlı olmasıdır. Bu kurumlar iktidarı hem kontrol eder hem de iktidarın sürekliliğine karar verir. Beşincisi ise iktidarın sahip olduğu sorumluluklar içerisinde sürekli bir mücadele gerçekleştirilmesidir (Berle, 1980: 38).

Russell ise insan doğasındaki iktidar duygusunu analiz ederek fizik biliminde “enerji” olan temel kavramın sosyolojideki karşılığının “iktidar” olduğunu ileri sürmüştür. Russell'a göre insanın temel güdüsü iktidar ve şan elde etmektir. Bununla beraber iktidar arzusu herkeste eşit değildir. Bazı kimselerde nefsi hazlara olan düşkünlükle sınırlanan iktidar hevesi, pasif kişiliğe sahip insanlarda iktidara sahip olmak yerine ona tabi olmak şeklinde “kılık değiştirerek” ortaya çıkmaktadır. Ekonomik çıkarı temel güdü kabul eden liberal ve Marksist yaklaşımların yanıldığını belirten Russell, buna dayanak olarak insanın maddi hırsının bir noktada doyuma ulaştığını göstermekte, bu noktadan sonra hem bireysel hem de toplumsal ölçekte iktidar ve şan arayışının baskın geldiğini düşünmektedir. Ayrıca maddi doyuma ulaşmış kişilerin ve toplumların bundan sonraki servet artırma eylemlerinin de iktidar ve şan kazanma için araçsal bir nitelikte olduğunu belirtmektedir (Russell, 1990: 12-14).

Devleti yönetmek anlamında öncelikle yürütme gücünü ifade eden siyasi iktidar ise diğer iktidar türlerinin üzerinde yer alarak en üst otoriteyi temsil etmektedir. Siyasi iktidar “siyasi toplumun kaderiyle ilgili temel kararları alabilen, kapsayıcı ve merkezileşmiş iktidardır” (Erdoğan, 2001: 278). Devlet teorisi açısından siyasi iktidar,

sadece hükümet olarak ifade edilen yürütme gücünü değil diğer erkleri kapsayan faaliyetleri de içererek bir bütünü ifade eder. Bu anlamda "toplumun bütünü düzeyinde ortaya çıkan iktidar" siyasal iktidardır (Uygun, 2014: 3).

İktidarı “kuvvet + rıza” şeklinde formüle eden Kapani’ye göre siyasal iktidarın diğer sosyal iktidar türleri karşısındaki ayırıcı başlıca nitelikleri şöyle sıralanabilir;

- a) “Ülkenin ve toplumun bütünü üzerinde bağlayıcı kararlar alma ve bunları uygulama yetkisine sahiptir.
- b) Ülkenin ve toplumun bütünü üzerinde geçerli olan en üstün iktidar türüdür. (Ancak demokratik rejimlerde bu, nispi bir üstünlüktür).
- c) Siyasal iktidar meşru zor kullanma yetkisine sahip tek iktidardır.
- d) Yönetilenlerin rızası ve itaati. (Rızanın ve itaatın gönüllü olması şart değildir, çaresizlik hissiyle de olabilir).” (Kapani, 2007: 51-54).

Diğer taraftan Russell, iktidar çeşitlerini geleneksel, devrimci ve yalın olarak ayırt etmektedir. Buna göre geleneksel iktidar uzun süren alışkanlığın gücüne dayanır. Halkın iktidara karşı duyduğu saygı, iktidarın gücü ve sürekliliği için önemli bir unsurdur. Böyle toplumlarda iktidara karşı gelmenin kötü olduğuna dair bir inanç söz konusudur. Devrimci iktidar ise geleneksel iktidar yıkıldığı zaman ortaya çıkar. Devrimci iktidar için halk desteği oldukça önemlidir. Devrimci iktidarın uygulamaları halk desteği azaldığı ölçüde zora başvurularak yürütülür. Son olarak yalın iktidar ise daha çok askeri bir rejim olup, toplumu korku iklimine sürükleyerek ve boyun eğdirerek hareket eder. Bu üç iktidar çeşidi arasındaki ayrımın psikolojik olduğunu belirten Russell, bunların kesin çizgilerle birbirinden ayrı olmayabileceğini de belirtir. Mesela geleneksel iktidara duyulan saygı azaldıkça, iktidar, düzeni sağlamak için zora başvurabilir ve yavaş yavaş yalın iktidara dönüşebilir (Russell, 1990: 38-40).

İktidar isteği bazen aşırı bir hırsa sebep olup sadakatle bağlı olunan bir ideolojiden ödün vermeye sebep olabilir. İktidar hırsına önemli bir örnek, Berle tarafından, Sovyet devrimi ile birlikte hakimiyeti ele geçiren Lenin dönemi için verilmiştir. Marx’ın ekonomik teorisini rehber edinen Lenin, özel mülkiyeti kaldırmış ancak bunun yerine özel mülkiyetin sebep olacağı varsayılan toplumsal problemlerden daha kötü neticelere sebep olabilecek hırs ve iktidar arzusu koymuştur. Diğer taraftan Batı’da özellikle 19. yüzyılın

mülkiyete dayalı siyasal yönetimleri, iktidar prensibine ödün vermek zorunda kalmışlardır. 19. yüzyılda özel mülkiyeti ve “laissez faire”yi esas alan Batılı devletler bu sistemin açlık, sefalet, eşitsizlik, çocuk işçiler ve gecekondu mahalleleri ürettiğini görünce bunların yansıması olarak ortaya çıkacak mülkiyet güvensizliğine tedbir almak için iktidar anlayışlarını güçlenmişlerdir. Böylece “minimal devlet”, iktidar devlete ihtiyaç duymuştur. Tabii buradaki iktidarın sopası yine özel mülkiyet sahiplerinin elinde olmuştur. Ortaya çıkan bu dengesizlik durumuna karşı alınacak tedbirlerin düşünsel zemini ise siyaset teorisyenlerince (Spencer ve Mill) yapılmıştır. Buna göre, devlet çalışan kesimin asgari yaşam koşullarına sahip olması için destek olmak zorunda değildir. Ancak bunun sebep olabileceği düzensizliğe ve suçların artışına karşı özel mülkiyetin güvenliğini sağlamak için güvenlik güçleriyle halka karşı her türlü tedbiri alma hakkına sahiptir (Berle, 1980: 25-26).

3.2.2. İktidar ve Meşruiyet

Siyasal iktidarın sadece zor kullanma tekeli sayesinde faaliyet göstermesi ve ayakta kalması zordur. Bu yüzden siyasal iktidarın toplum tarafından kabul görmesine yani meşruiyete ihtiyacı vardır (Erdoğan, 2001: 278). Meşru bir yönetim, toplumun ortak düşüncesine uygun olmalıdır (Duverger, 1965: 28). Siyasal iktidarın meşruiyeti, modern dönem öncesinde aşkın ve metafizik güçlere yapılan atıflar üzerinden sağlanmıştır. Modern dönemde ise insan aklı üzerinden ortaya koyulan yaklaşımlar bu konuda belirleyici olmuştur (Uygun, 2014: 7).

Bu anlamda, yaşanan çağa göre değişse de iktidarın mutlak, demokratik ya da teolojik olması önem arz etmeksizin meşruiyete ihtiyacı vardır. Çünkü meşruiyet, bir iktidarı ayakta tutan direkler gibidir. Burada iktidarın halka karşı zalim, ezici veya hizmet odaklı, merhametli olması öncelik oluşturmaz. Dolayısıyla iktidarı ayakta tutan meşruiyet direkleri insan haklarına aykırı unsurlarla da inşa edilebilir. Bu durum siyasal açıdan böyledir ancak bunun kaynağı da yine insan psikolojisinden beslenir. En ağır suçları işleyen insanlar bile yaptıkları eylemler için meşruiyet arar. Bu meşruiyet psikolojisi ise her zaman için insanların içinde var olan “iyi” olana ulaşma isteğiyle gerçekleşir ve en zalim eylemlerin failleri bile yaptıklarını “daha iyi” olan için yapılan bir fedakarlık şeklinde görme eğilimine sahip olabilir. Bireysel meşruiyetteki bu psikoloji siyasal

iktidarı oluşturan kişiler için de geçerlidir. Ancak siyasal iktidarların meşruiyetlerini sadece kendilerine dönük oluşturmaları yetmez, halkı da inandırmaları gerekir. Bu noktada meşruiyet teorileri devreye girer.

Siyasal iktidarın meşruiyet kaynağı ilk olarak teolojik bir çerçevede aranmıştır. Kendini tanrının temsilcisi ya da tanrının oğlu diye ilan eden, hatta bunun da ötesinde Mısır firavunları gibi kendini tanrı ilan eden hükümdarlar olmuştur. Ancak asıl sistematik teokratik yaklaşımlar Avrupa Orta Çağ'ının sonlarında görülmeye başlanmıştır. Mutlak monarşilerin kurulması ile beraber meşruiyet sağlamak zorunlu bir ihtiyaç haline almıştır. Katolik kilisesinin de önemli katkılarıyla, iktidarın, tanrının iradesinden alındığı, dolayısıyla iktidarın kaynağının ilahi olduğu algısı yaygınlaştırılmış, böylece o çağda bulunabilecek en güçlü meşruiyet temeli oluşturulmuştur. Yakın tarihte de iktidarlarına teolojik meşruiyet kazandırmak isteyen diktatörler (Franko, Hitler) olmuştur. Zamanımızda ise bu anlayış itibar görmemekle beraber hala -gelişmiş ülkeler de dahil olmak üzere- taç giyme törenleri gibi uygulamalarla teolojik meşruiyet anlayışının izlerine rastlamak mümkündür (Kapani, 2007: 74-76).

İktidarın meşruiyeti açısından Fransız Devrimi'nin bir kırılma noktası olduğu söylenebilir. Fransız Devrimi Avrupa'da 19. yüzyılda köklü bir uyuşmazlığı ortaya çıkarmıştır. Monarşi taraftarları iktidarın, asillerin desteği ile yöneten bir krala ait olması gerektiğini, halkın sadece itaat etmesi gerektiğini savunmuşlardır. Devrim savunucularına göre ise iktidar hiç kimsenin doğuştan hak ettiği bir şey değildir. Herkesin eşit bir şekilde katıldığı demokratik seçimlerle iktidar belirlenmelidir. Bu minvalde iktidarın meşruiyetine dair uyuşmazlıklar teorik olarak çözülmese de bazen pratikte çözülebilmiştir. Örneğin Fransız devriminden önceki (eski rejim) ve sonraki rejim uyuşmazlığını Avrupa'daki bazı ülkeler pratikte çözebilmiştir ve iktidar iki grup arasında paylaşılmıştır. Geleneksel meşruiyete sahip olan kral ve aristokratik bir meclis ile yeni meşruiyete sahip olan demokratik bir meclis ve bundan çıkan hükümetler arasında iktidar paylaşımı yapılmıştır. Zaman içerisinde birincilerin imtiyazı zayıflamış ve sonunda her türlü etkiden uzak sadece bir görüntü olarak kalmışlardır. İkinci grup ise demokratik meşruiyetin yükselişi ile iktidara sahip olmuştur (Duverger, 1965: 30-31).

Böylece en yaygın meşruiyet kaynağını demokratik yaklaşımlar oluşturmaya başlamıştır. Klasik demokrasi teorileri milli egemenlik ve halk egemenliği teorileri adı

altında işlenmektedir. Bu iki teori de Rousseau'nun toplum sözleşmesine dayanır. Rousseau'ya göre toplumu oluşturan bireyler iradelerini birleştirerek bütün haklarını topluma devreder ve bütün bireylerin toplamından daha güçlü olan yanılmaz nitelikte, ortak faydayı gözetken kolektif bir “genel irade” ortaya çıkar. Bunun pratikteki karşılığı oy vermekle gerçekleşir ancak oy birliği mümkün görünmez ve genel irade çoğunluğun oyuyla belirlenmiş olur. Rousseau'nun teorisi her ne kadar tartışmalara konu olsa da mutlak monarşi yönetimlerine son verilmesi sürecinde oldukça kullanışlı olmuştur. Milli egemenlik teorisinin anayasalara yansımada toplum ifadesi “millet” olarak, genel irade ise “milli irade” olarak değiştirilmiş ve “egemenlik millete aittir” formülü oluşturularak egemenliğin meşruiyet kaynağının “millet” olduğu kabul edilmiştir. Halk egemenliği teorisi ise milli egemenlik teorisindeki “sadece yetki sahiplerinin oy kullanabilmesi” anlayışından farklı olarak oy kullanmayı bütün vatandaşların sahip olduğu bir “hak” olarak görmektedir. Başka bir fark ise demokrasinin işleyişi ile ilgilidir; milli egemenlik teorisi zorunlu olarak temsili bir demokrasiyi öngörürken halk egemenliği teorisi doğrudan ya da yarı doğrudan bir demokrasi anlayışına sahiptir. Bir diğer önemli fark ise denetimle ilgilidir; milli egemenlik sisteminde alınan kararlar denetime açıkken halk egemenliği teorisinde alınan kararlar bu tür mekanizmalara kapalıdır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu iki teori arasındaki farklar zamanla sentezlenmiş, kaynaşmış ve pratikte karma bir yaklaşım sergilenmiştir. Örneğin 1946 Fransız Anayasası'nın yapım aşamasında tartışılan bu konular “milli egemenlik Fransız halkına aittir” şeklinde karma bir ifadeyle çözülmeye çalışılmıştır. Bununla beraber, demokratik seçimlerde ortaya çıkan sonuçlar, aslında ne milli iradenin sonucudur ne de halkın kararıdır. Çünkü milli irade deyimindeki millet, soyut bir ifadedir ve ölmüşleri de doğacakları da kapsamaktadır. Aynı zamanda irade kavramı soyut bir varlığın niteliği olamaz. Bu yüzden “milli irade” deyimini anlamsızdır ve bir kurgudan ibarettir. Diğer taraftan “halk” ifadesi ise halkın her bir bireyini (reşit olmayanlar, kısıtlılar vb.) içine aldığı için seçim sonuçları halkın kararıdır demek mümkün görünmemektedir. Çünkü seçim sonuçları ancak seçmen olarak onaylanmış kişilerin oylarından çıkan bir sonuçtur. Ayrıca seçmenlerin tamamı oy kullanmaz. Sonuç olarak, milli egemenlik ya da halk egemenliği bağlamında gerçekleşen demokratik bir seçimin sonucu sadece “oy kullanan seçmenlerin iradesi” olarak ortaya çıkmaktadır (Kapani, 2007: 77-84). Buradaki eleştiri demokratik seçimleri küçümsemek değil, demokratik seçimler sonucunda ortaya çıkan sonucun gereksiz bir abartı ile

kutsanmasına yönelik görünmektedir. Sonuçta bir şeyi kusursuzlaştırmak onu mutlaklaştırmayı, bu mutlaklaştırma durumu ise, örneğin iktidara yöneldiğinde, iktidarın her eylemini meşrulaştırmayı gerektirmektedir. Halbuki mutlak doğru kabul edilecek bir siyaset aynı zamanda mutlak kölelere ihtiyaç duyacaktır. Bu ihtiyaç, endoktrinasyon uygulamalarını devreye sokarak iktidarın istediği şekilde “makul” bireyler üretmek isteyecektir. Sonuç olarak tahakküm düzeninin, geleneksel ya da modern fark etmeksizin çağın imkanlarına ve sosyal araçlarına göre mümkün hale gelebildiği görülmektedir.

Siyasal iktidarın meşruiyetine ilişkin önemli bir sınıflandırma Alman düşünür Max Weber tarafından yapılmıştır. Devleti, meşru zor araçlarla desteklenen, insanlar arası bir egemenlik ilişkisi olarak gören Weber'e göre bu otorite ilişkisinin meşrulaştırılması üç gerekçe ile yapılmaktadır; birincisi, ezeli geçmiş olarak adlandırılan, çok uzun süreli alışkanlıkların yerleşik hale geldiği ve hatta kutsallaştırıldığı “geleneksel” otoritedir. İkincisi, olağanüstü niteliklere sahip olduğu düşünülen kişilere yönelik olarak yüceltmeyle ortaya çıkan “karizmatik” otoritedir. Bu otoriteye sahip kişilere yönelik olarak aşırı bir bağlılık ve güven duyularak bu kişilerin yönetimi meşru kabul edilir. Üçüncüsü ise “yasal” otoritedir. Burada siyasal iktidar, meşruiyetini yasalardan alır. Meşruiyetini yasalara uygunluğu üzerinden alan böyle bir siyasal iktidara itaat, yasaların öngördüğü şekilde gerçekleşir. Bu sınıflandırmadaki önemli husus Weber’in burada üzerinde durduğu meşruiyetin, kendi ifadesiyle “içsel” olmasıdır (Weber, 2004: 133-134).

Meşruiyet iki şekilde kaybedilebilir. Bunlardan biri, iktidarın yasalara aykırı davranmasıyla hukuki meşruiyetini kaybetmesidir. Diğerisi ise iktidarın yasalara uygun davranması ile beraber toplumdaki meşruiyet anlayışının değişmesidir (Kapani, 2007: 90). Bu yüzden iktidarlar ilk olarak hukuk içerisinde hareket etmeye ya da öyle görünmeye dikkat ederler. Ayrıca hukuku, politikalarına uygun hale getirmek de az çok kendilerinin elindedir. Bunu yapabilen iktidarlar hukuk dışına çıkmaya da pek gerek duymazlar. Bu konuda iktidarlar için asıl önemli olan toplumdaki meşruiyet anlayışını kontrol etmektir.

Diğer taraftan ekonomi üzerinden temellendirilen yaklaşımlar olan kapitalizm ile sosyalizmin meşruiyete bakışları arasında önemli farklar vardır. Kapitalist bakış açısında üretim araçlarının özel mülkiyeti tek meşru sistemdir. Bir işletme sahibi alacağı ekonomik

kararlarda her açıdan özgürdür. Böyle kişilerin hükümet üzerindeki muhtemel baskıları da normaldir. Sosyalist yaklaşımda ise bir üretim aracının özel teşebbüsle işletilmesi insanlar üzerinde kurulan bir iktidardır. Yani bir işletme, çalışanları üzerinde doğrudan, devlet üzerinde ise dolaylı bir iktidar sahibidir. Bu yüzden diğer bütün iktidarlar gibi bu iktidar da miras ya da satın alma yoluyla el değiştirmemelidir. Dolayısıyla üretim araçlarının mülkiyeti devlete ait olmalıdır. Sadece böyle bir sistem demokratik olabilir. Böylece ekonomi, mülk sahiplerinin çıkarına değil herkesin ortak çıkarına göre düzenlenebilir olacaktır (Duverger, 1965: 30). Ekonomik sistemler meşruiyet teorilerini mülkiyetin sahipliği açısından değerlendirirken bunun otomatik yansıması olarak iktidara dair meşruiyet yaklaşımları da oluşmaktadır. Buna göre kapitalizmin ekonomik yaklaşımını kuran, sürdüren ve koruyan iktidar kapitalizm için meşrudur anlamı çıkmaktadır. Aynı denklem sosyalist yaklaşım için de geçerlidir.

3.3. Devletin Tanımı, Değişimi ve Unsurları

Devlet kavramı, insanların özellikle güvenlik kaygısından doğan toplu halde yaşama mecburiyeti sonucunda zamanla ortaya çıkan siyasal bir üst yapılanmaya karşılık gelmektedir. Genel anlamda, insanların kendi aralarında çözemedikleri sorunlara çözüm bulunabilmesi için kurulan devlet, somut bir yapı olmakla beraber diğer birçok kurumun aksine tarih boyunca soyut; kutsal ve duygusal boyutlar kazanmıştır.

İnsanların, devlet yapılarının olmadığı dönemlerdeki hayatlarını yaşanabilir kılan düşük nüfus, kısıtlı ve yerel dar alanlı ekonomik düzen, göçebe hayat tarzının yaygınlığı gibi durumlar; zamanla yerlerini kalabalık nüfus, küresel ekonomi ve yerleşik hayata bıraktıkça devletleşme süreçleri hız kazanmış ve devlet yapıları yaygınlaşmıştır. Yaşadığımız çağda bir insanın en temel haklarını dahi kullanabilmesinin ilk şartı en az bir devletin himayesinde, yani vatandaşlık sahibi olmasından geçmektedir. Tabi her maddi sahipliğin bir bedeli olduğu gibi insanların taşıdığı vatandaşlık kimliğinin de bir bedeli vardır; itaat, bunun en özlü karşılığı olabilir. İtaat durumunun birey devlet ilişkisinde sorun üretme durumu ise devlete gösterilen itaatin gönüllü ya da zorunlu olmasına göre değişmektedir.

Devlet kavramının ifade ettiği anlam tarihsel süreç içerisinde farklı siyasal yapılara atfedilmiştir ancak modern dönemle birlikte devleti oluşturan unsurlar netleşmiş ve devlet

yapısı belirli özellikler üzerinden tanımlanmaya başlanmıştır. Çalışmanın bu kısmında da siyaset ve iktidar kavramlarının tarihsel süreçteki doğal uzantısı olan devlet kavramı, özellikle modern devlet anlayışı üzerinden teorik açıdan özetlenmeye çalışılmıştır. Daha sonra devleti oluşturan unsurlar anlatılarak bu başlık tamamlanmıştır.

3.3.1. Devlet Kavramı ve Modern Değişim

İnsanlık tarihinin önemli bir kısmında bugün devlet olarak tanımlanan siyasal üst yapılar söz konusu olmamıştır. Tahmin edilen kırk bin yıllık insanlık tarihinde ilk devletlerin yaklaşık 3000 yıl (Sarıbay, 1996: 155), 5300 yıl (Uygun, 2014: 36) ya da 10000 yıl (Fukuyama, 2006: 13) önce ortaya çıktığına dair farklı görüşlere rastlanabilmektedir. Birçok kuramcıya göre neolitik devrimden sonra kabile hayatına geçiş hızlanmış, bununla birlikte insan toplumlarının büyümesiyle zaman içerisinde ortaya çıkan sorunları çözmek için mevcut kurumlar yetersiz kalmıştır. Sonuç olarak siyasal bir üst otoriteye olan ihtiyaç bugün devlet dediğimiz organizasyonları meydana getirmiştir (Sarıbay, 1996: 155). Grotius'a (167: 42) göre devletin kaynağı, insanların tek başlarına/aileleriyle üstesinden gelemedikleri güvenlik probleminin çözümü kavuşturulma isteğidir. Diğer bir yaklaşımda ise tarihteki her devlet bir sınıf devletidir ve tümdengelimci bu görüşe göre devletler sınıflar arasındaki mücadelenin sonucunda bir fetih ve boyun eğdirme yoluyla doğmuştur. Dolayısıyla her devlet makam, mevki, mülkiyet gibi farklılıklarla ortaya çıkan toplumsal sınıflar arasındaki hiyerarşik bir olgudur (Oppenheimer, 1984: 40-45).

Devlet olgusuna dair analizlerde, toplumsal yapılar; tarım öncesi, tarım dönemi ve sanayi dönemi şeklinde dönemlere ayrılmaktadır. Buna göre tarım öncesi insan toplulukları devlet yapısını gerektirmeyecek kadar küçük topluluklardı ve böyle bir ihtiyaç ortaya çıkmamıştı. Tarım dönemi ise devlet yapılarının asıl ortaya çıktığı ancak ihtiyari denilebilecek bir tercihin söz konusu olduğu bir dönemdir. Sanayi dönemi ise artık devletin zorunlu olarak insanların hayatında yer aldığı ve artık gelişen karmaşık yapılarıyla da kökleştiği bir dönemdir (Gellner, 1992: 25-26).

Devlet ile ilgili çalışmalar temelde iki alanda ilerlemektedir. Biri devletin ne olması gerektiği, diğeri ise devletin gerçekte ne olduğu üzerinedir. Birinci soru felsefi açıdan ele alınırken ikinci soru ampirik bir yaklaşımla ele alınır. Bununla beraber iki

yaklaşım arasındaki sınırlar net değildir. Devlete ilişkin değerlendirmeler iki alana da atıf yaparak ilerleyebilmektedir (Pierson, 2015: 21).

Çağdaş siyasal bilimlerde, devletin izlediği tarihsel yolculuğun en iyi başlangıç noktası Antik Yunan kent-devletlerindeki *polis* olarak kabul edilmektedir. Polis kadar yaygın başka bir sözcük de *site* terimidir. Polis Türkçe’de şehir devleti ya da kent devleti olarak ifade edilir. Ancak şehir ve kent terimleri eş anlamlı değildir. Çünkü şehir terimi medeniyetle, uygarlıkla ilişkili iken kent terimi daha ziyade mekansal ve sosyoekonomik ilişkilerin bir birleşimidir ve bu ilişkiler insanlık tarihi kadar eskidir. Siyasetten bahsederken kent terimi siyasal ilişkilerin henüz yöneten yönetilen düzeyinde bir seviyeye ulaşmadığı dönemleri de içine alacağından, Ağaoğulları’na göre en isabetlisi kent ve şehir terimlerine başvurmadan polis sözcüğünü olduğu gibi kullanmaktır (Ağaoğulları, 2015: 16-22).

En eski ve yaygın devlet tasnifi Aristoteles'e aittir. Aristoteles üç meşru devlet biçimi tespit etmiş, aynı zamanda bunların yozlaşmış uzantılarını da anlatmıştır. Bunlar; bir kişinin yönettiği monarşi, azınlığın yönettiği aristokrasi, çoğunluğun yönettiği polity'dir. Buradaki yöneticiler herkesin faydasına çalıştığı zaman yönetim meşru olur. Aksi takdirde monarşi tiranlığa, aristokrasi oligarşiye, polity de demokrasiye dönüşür (Roskin vd., 2013: 81).

Devlet kavramına yönelik farklı yaklaşımlar ortak bir tanımlamayı zorlaştırmaktadır. Kapani’ye (2007: 36) göre bunun sebebi her düşünürün devlet kavramına farklı nitelikler yüklemesidir. Örneğin, daha çok Marksist yaklaşımı savunanlar devleti, bir sınıfın diğer sınıflara hükmettiği bir örgütlenme şeklinde tarif ederken, bazı düşünürler devleti tanrılaştırmaya çalışır ve devleti toplum hayatını kolaylaştıran bir araç olarak değil başlı başına bir amaç olarak görür. Diğer taraftan çoğulcu yaklaşımlar devleti, insanların rızası üzerinden kurulan ve yetkileri sınırlı olan bir düzeni koruma aracı olarak değerlendirir.

Devlet kavramı kısaca “politik olarak teşkilatlanmış insan topluluğu” şeklinde tanımlanabilir (Duguit, 1954: 132). En yaygın tanımlamalar ise devlete ait kurucu unsurlar üzerinden yapılmaktadır. Bunlar genel kabul itibarıyla ülke, insan topluluğu ve iktidardır. Modern anlamda devlet, hukuki bir kavramlaştırmayla, belirli ülke sınırları ve

halkıyla egemenlik sahibi bir yapıyı tarif eder (Habermas, 2012: 15). Kapani (2007: 37-38) bu çerçevede devleti “belli bir ülke üzerinde yerleşmiş, zorlayıcı yetkiye sahip bir üstün iktidar tarafından yönetilen bir insan topluluğunun meydana getirdiği siyasal kuruluş” şeklinde tanımlamıştır. Buna hukuki, idari ve siyasi bir genişlik kazandıran tanımlar da vardır. Örneğin Daver (1969: 166), devleti “amacı, toplumsal düzenin, adaletin ve toplumun iyiliğinin sağlanması olan; belli bir toprak parçası (ülke) üzerinde yerleşmiş bir insan topluluğuna (halka) dayanan ve bu topraklar üzerinde bulunan her şey üzerinde nihai meşru kontrole (otoriteye) sahip; siyasal bir örgütle (hükümet) donanmış sosyal bir organizasyon” olarak tanımlamıştır.

Bununla beraber, devleti, sosyolojik açıdan tanımlamak için devletin sahip olduğu somut araçlar üzerinden hareket edilmesi gerektiğini belirten Max Weber’in, devletin sahip olduğu fiziksel güç ve şiddet üzerinden yaptığı tanım literatürde oldukça etkili olmuştur. Weber’in tanımlaması şöyledir: ”Devlet, belli bir arazi içinde fiziksel şiddetin meşru kullanımını tekelinde (başarıyla) bulunduran insan topluluğudur.” (Weber, 2004: 132). Bu tanıma göre devlet, anarşi durumundaki fiziksel şiddet serbestisini yasaklamış ve düzeni korumak için bu hakkı kendine has kılmıştır. Tabii buradaki en önemli unsur bu hakkın meşruiyet içermesidir. Heywood’a (2014: 127) göre de devletin önemli özelliklerinden biri meşrulaştırma fonksiyonudur. Devletin aldığı kararlar genel anlamda toplumun üyeleri için bağlayıcıdır. Çünkü devletin aldığı kararlarının ortak çıkar adına alındığı varsayılır.

Devleti anlamanın üç farklı yolu olduğunu belirten Heywood bunları; idealist, fonksiyonalist (işlevselci) ve örgütsel perspektif olarak sıralar. İdealist yaklaşımın önemli temsilcisi Hegel, devleti karşılıklı sempatinin olduğu, yani evrensel diğerkâmlık ile temellenen etik kurallara uyumlu bir topluluk olarak görmüştür. Ancak, bu yaklaşımda devlete duyulan saygı eleştiri kabul etmez. Fonksiyonalist yaklaşımda odak noktası devlet kurumlarıdır ve devletin temel işlevi sosyal düzenin korunmasıdır. Örgütsel yaklaşımda ise devlet bir hükümet aygıtı olarak tanımlanır. Burada devlet, masrafları toplumca karşılanan bir dizi kurumdur. Bu yaklaşım, sivil toplumla devleti net bir şekilde birbirinden ayırması ile ön plana çıkmaktadır (Heywood, 2014: 126).

Bunun yanında, Batı’da başlayan iktidar ve devlet anlayışındaki modern devlet ya da ulus devlet yönündeki gelişme, oldukça köklü bir değişime sebep olmuştur. Öyle ki,

bu değişimden önceki siyasal yapılanmaların devlet olarak adlandırılmaması gerektiğine dair bir bakış açısı gelişmiştir (Uygun, 2014: 187). Dolayısıyla siyasal literatürde devlet derken “modern devlet” kastedilmektedir. Entreves’e göre devlet kavramı modern dönemde gelişmiştir. Orta Çağ’da devlet sözcüğüne rastlanmadığını belirten Entreves, bu çağda modern devlet anlamına en yakın sözcüğün kusursuz topluluk anlamındaki "communitas" olduğunu belirtir (Entreves, 2000: 194-195).

Devlet sözcüğü modern anlamda ilk kez Machiavelli’in *Prens* adlı eserinde "etat" şeklinde, kolektif bir birliği ifade etmek için kullanılmıştır. Machiavelli bu terimle dönemin iki önemli siyasal yapılanması olan cumhuriyet ve monarşi düzenlerine atıf yapmıştır. Ancak modern anlamdaki bu kullanım 16. yüzyılda çok yaygın değildir. Bu dönemde (genelde sosyal küme, hukuki düzen anlamında kullanılan status sözcüğünden türeyen) etat sözcüğü daha çok sosyal kümeleri ifade etmek için ya da "düzen" anlamında kullanılmıştır. 15. yüzyılda devleti ifade etmek için "kamusal şey" anlamında ve bazen ulustan daha geniş toplulukları ifade etmek için "res publica" sözcüğü kullanılmıştır. Yine 15. ve 16. yüzyılda topluluğu ya da siyasal topluluğu karşılamak için "status", "civitas", "republique", "communaute" gibi sözcüklerin kullanımına rastlanabilir. Machiavelli'nin yüklediği anlamda etat sözcüğünün modern devleti karşılayan kullanımı özellikle Protestan monarkomakların (zorba hükümdarlara karşı olan düşünürler) katkısıyla 17. yüzyılda yaygınlaşmıştır (Brancourt, 2000: 179-183).

Devletin diğer iktidar türleri içerisindeki ayrıcalığı “egemen” olmasıdır (Daver, 1969: 166). 16. yüzyılın ikinci yarısında Fransa’da yaşanan dine dayalı iç savaşlardan sonra “dinden arındırılmış egemen devlet anlayışı” kendini gösterir. Bu tarihten sonra yerleşmeye başlayan egemen devlet anlayışı, siyasi birliklere atfedilen geleneksel yaklaşımları geri plana iter ve siyasal örgütlenme biçimi olarak liderliği alır. Öyle ki, artık savaşlar ve antlaşmalar toplumlar arasında değil devletler arasında yapılır. 19. yüzyıla gelindiğinde devlet sözcüğü, siyasi tarihi betimleyici önemli kavramlardan biri haline gelir. Modernlik öncesi siyasal yapılanmaların da devlet kavramıyla ifade edilmesinin sebebi budur (Schmitt, 2000: 246).

Modern devlet anlayışının en karakteristik özelliklerinden biri meşruiyet kaynağının “din” ile olan ilişkisinde görünmektedir. Modern dönemde din olgusu, devlet yapılanmasının belirleyici unsuru olmaktan çıkmıştır. Dini siyasetten ayırma eğilimi 15.

yüzyılda baş göstermiştir. Bu dönemde krallar Papa'nın etkisinden sıyrıldıkları gibi, Papa'nın kararları kralların onayından geçmek durumunda kalmaya başlamıştır (Brancourt, 2000: 182). Böylece yeni bir düzeni ifade eden devlet kavramı geleneksel yapıları ortadan kaldırarak modern devletin özelliklerini ortaya çıkarmaya başlamıştır. Geleneksel öğelerden uzaklaşan "hukuki devlet egemenliği" ile ortaya çıkan yeni devlet anlayışı; sınırları belli,³ merkezileşmiş ve rasyonel bir yapılanmaya yönelmiştir. Diğer taraftan ordu, maliye ve polis gücü, modern devletin örgütsel araçları olarak ortaya çıkmıştır (Schmitt, 2000: 248).

Modern devletin temel özelliklerinden biri olan merkezileşme, Orta Çağ'daki Papa, feodal beyler ve kral arasındaki parçalı iktidar yapısının ortadan kalkmasıyla merkezi krallıklar bünyesinde gerçekleşmiştir. Bu merkezileşmedeki meşruiyet anlayışı dini unsurlardan uzaklaşmış ve bu boşluk iktidarların tektipleştirici politikalarının da etkisiyle "ulus" faktörüyle doldurulmuştur (Uygun, 2014: 188). Böylece ulus devlet anlayışı yeni bir olgu olarak siyasi tarihteki yerini almaya başlamıştır.

Modern devletin en önemli anahtar sözcüklerinden olan "ulus" Fransa'da 18. yüzyılın ilk yarısında devlet teriminin karşılığı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda bu dönemde parlamentolar, kendilerinin ulusun temsilcisi oldukları iddiasıyla, ulus sözcüğünü krala karşı kullanmışlardır. Böylece ulus kavramıyla birlikte devlet sözcüğü somut anlamından uzaklaşarak soyut bir boyut kazanmaya başlamıştır (Brancourt, 2000: 190). Fransız Devrimi ile zirveyi gören bu süreç tüm dünyayı etkileyecek olan modern ulus devlet anlayışını yaygınlaştırmıştır. Bu süreçte dinin siyaset üzerindeki geleneksel etkisi bastırılmış ve devlet, geleneksel metafizik unsurları reddederek rasyonel ve bürokratik bir kurumsallaşma dönemini tecrübe etmeye başlamıştır. 19. yüzyılda ise modern devlet anlayışı Batı'da iyice olgunlaşırken, modern devletin ilkeleri Batı dışı toplumlarda da etkili olmaya başlamıştır.

Modern dönemde yürütme gücü genellikle seçilmiş ya da atanmış hükümet aygıtı tarafından gerçekleştirilir. Bu doğrultuda Heywood, devlet ve hükümet arasındaki ayrıcı

³ Modern anlamda sınır (border) en az iki devleti birbirinden ayıran coğrafi çizgidir. Bu tür sınırlar ulus-devlete birlikte ortaya çıkmıştır. Sınırlar, modern egemen devletin ulusal egemenlik alanını belirler. Geleneksel devletlerde sınırlar bu şekilde belirgin değildir (Giddens, 2005: 73).

unsurları tespit etmektedir. Buna göre hükümet, devletin bir parçası ve yönetsel aracı konumundadır. Devlet ortak faydaya odaklıyken hükümetler kendi partizan hedeflerini gözetmeye meyillidir. Ayrıca devlet görevlileri bürokratik bir örgütlenme üzerinden hareket eder ve hükümete karşı tarafsız olma durumundadır. Çünkü hükümetler geçicidir ve değişir. Dolayısıyla sürekli olan ya da olması beklenen devlettir (Heywood, 2014: 128).

Bununla beraber, modern devletin taşıyıcısı diyebileceğimiz ulus devletleşme süreci ekonomik temellidir. Tarıma dayalı ekonominin yerini ticarete dayalı kapitalizm almış ve feodal beylerin gücünü bastıran burjuva sınıfı yükselişe geçmiştir. Bu süreçte ticaret hayatının getirdiği zenginliğin önündeki en büyük problem güvenlik olarak görülmüş, burjuva sınıfı bunun çözümünü merkezî krallıkları desteklemekte görmüştür. Böylece (feodal beylikler gibi) küçük ölçekli iktidar odakları ortadan kaldırılmış ve Avrupa'da merkezi krallıklar kurulmuştur. Ulus temelinden hareket eden bu krallıklar kiliseyi de kontrol altına alarak “egemen” hale gelmiştir (Uygun, 2014: 188-189).

Ayrıca, egemen devlet anlayışı geleneksel siyasal yapılardan kopuşu ve ulus devlete yönelimi ortaya koymuştur. Bu anlamda mutlakiyetçilik, modern devletin kurucu unsuru olarak kabul edilebilir (Giddens, 2005: 11). Diğer taraftan, mutlakiyetçilikle modern devlet arasındaki ilişkiyi ele aldığımızda modern devletin ilk özelliklerinin, henüz tam anlamıyla olgunlaşmamış olsa da en azından şekil olarak mutlakiyetçi devletlerde ortaya çıktığı görünmektedir. Mutlakiyetçi devlet ile modern devletin ortak özellikleri şöyle sıralanabilir: “Şiddet araçlarının (tekelci) denetimi, bölgesellik, egemenlik, kamu bürokrasisi ve vergilendirme.” Modern devletin olgunlaşmasıyla beraber bunlara yeni alanlar eklenmiştir: “Anayasallık, kişiler üstü iktidar, otorite/meşruiyet ve yurttaşlık.” (Pierson, 2015: 23, 75). Modern devletin bu özellikleri, günümüzde, demokratiklik seviyesi ne olursa olsun neredeyse bütün devletler tarafından görüntü itibarıyla dahi olsa benimsenmiştir.

Modern çağda, devletin rolüne ilişkin farklı yaklaşımlar var olmakla beraber, devletin faaliyet alanıyla ilgili genel olarak liberal ve müdahaleci olmak üzere iki görüş vardır. Liberal görüşe göre devlet sadece güvenlik ve adalet gibi olabildiğince sınırlı alanda faaliyet gösterir. 1930'lara kadar etkili olan bu görüş ekonomi, eğitim, sağlık, kültür gibi birçok alanda devletin dışarıda kalmasını ister. Müdahaleci görüşte ise devletin

hareket alanı daha geniştir. Müdahaleci görüşün en üst seviyedeki şekli olan sosyalist görüş, sosyal alana müdahale etmek ile birlikte özellikle ekonomik alanda tam bir devlet kontrolü ister. Bu görüş 1917'den itibaren SSCB ile uygulama alanı bulmuş, daha sonra II. Dünya Savaşı'ndan sonra birçok ülkede uygulanmıştır. Ancak 1980'lerin sonunda çökmüştür. Müdahaleci görüşün daha yumuşak versiyonu olan sosyal demokrat görüş ise eğitim, sağlık gibi alanlarda sosyal adaleti sağlamak adına müdahaleyi öngörmek ile beraber özel teşebbüs ve özel mülkiyet konularına karşı değildir (Gözler 2007: 27-28).

3.3.2. Devleti Oluşturan Unsurlar

Sosyal bilimcilerin genel kabulü doğrultusunda, siyasi bir otoriteyi devlet olarak karşılamak için gerekli görülen temel üç unsurun bir arada mevcut olması gerekir. Bunlar; insanlar topluluğu, ülke toprağı ve egemenliktir. Günümüzde uluslararası örgütlerin etkinliği ve küreselleşme bağlamında bu üç unsura “tanınma” unsuru da eklenebilir. Bir devletin Birleşmiş Milletler ve diğer devletler tarafından tanınmış olması, küresel sistemde çalışabilmek için oldukça önemli bir hal almıştır. Ancak siyasi tarih açısından temel üç unsur üzerinden hareket etmek daha sağlıklı görünmektedir. Bu sebeple söz konusu unsurlar bu kısımda özetlenmeye çalışılmıştır.

3.3.2.1. İnsan Topluluğu

Devlet için gerekli olan insan topluluğu denildiğinde devlet kurabilecek bir topluluk kastedilir. Dolayısıyla bu unsuru yerine getirebilecek olan topluluk; çeşitli sebeplerle bir araya gelmiş, zamanla aralarında sosyal bir bağlılık oluşmuş ve siyasal bir organizasyonu kurabilecek niteliğe sahip bir topluluktur (Okandan, 2011a: 1295). Ülke sınırları içinde yaşayan insan topluluğuna halk ya da millet denmektedir. Bu topluluğu oluşturan bireyler hukuki açıdan vatandaşdır. Kamu hukuku açısından “vatandaş” olan bireylerin devlete karşı hak ve yetkileri olduğu gibi yükümlülükleri de vardır (Daver, 1969: 177).

Dolayısıyla bir arada yaşayan bütün insan toplulukları devlet kuramaz. Bir insan topluluğunun devlet kurabilmesi için önemli bir niteliğe sahip olması gerekir ki bu da topluluğu oluşturan bireylerin birbirlerine olan bağlılıklarıdır (Gözler, 2001: 110). Gözler, bu niteliğe sahip olan toplulukları “millet” olarak adlandırır ve millet olabilen toplulukların devlet kurabileceğini ifade eder. Bu insanlar arasında bir takım bağlar

olmalıdır. Özellikle birbirlerine bağıllık duymayan insan toplulukları devlet kuramaz. Bu veya başka sebeplerle tarih boyunca devlet kuramamış ve Gözler'in ifadesiyle "sürü" halinde yaşamış birçok topluluk vardır. Millet niteliğine kavuşmuş ve devlet kurmuş ama sonradan zamanla bireyler arasındaki bağların gevşemesiyle millet niteliğini kaybetmiş olan topluluklar, kurdukları devletin yıkılmasıyla dahi karşı karşıya kalabilmektedir (Gözler, 2007: 51).

Okandan'a göre bir insan topluluğunun bir devletin kurucu unsuru olabilmesi için tabii ve sosyal, objektif, sübjektif olmak üzere üç kısma ayrılabilir ve her biri diğerine bağıllı sebepleri vardır. Tabii ve sosyal sebep; insanların yaratılış itibarıyla bir arada yaşamaya muhtaç olmasını ve birçok ihtiyacını karşılayabilmek için birlikteliğe ihtiyaç duymasını ifade eder. Objektif sebepler olarak ırk, dil ve din birlikteliklerine işaret eden Okandan, bu ortaklıkların devletin kurucu unsuru olan beşeri unsuru sağlamak için zorunlu olmadığını ancak bu birlikteliklerin birinin veya birkaçının mevcut olmasının insan topluluğu unsurunun sağlanmasını kolaylaştıracağını belirtmektedir. Sübjektif sebepler olarak ise genel olarak ortak bir geçmişe ve kültüre sahip olan insanların duygu birliğine işaret edilmektedir. Bu birliktelik sayesinde bir arada yaşama isteğine sahip olan insanların devletin kurucu unsuru olma noktasındaki etkisi göz ardı edilmemelidir. Ayrıca bu özellik devletin devamlılığı ya da yeniden kurulması anlamında da önemlidir (Okandan, 2011a: 1295-1308).

3.3.2.2. Ülke

Bir devletin kurulması için gereken en temel unsurlardan biri devletin fiziki ve maddi unsuru olan toprak sahası yani ülkedir. Müşterek bir toprak üzerinde yerleşme durumu, ilk unsur olan insanlar arasında bir fikir, düşünce ve kültür birliği sağlayacak, aralarındaki bağları sıkılaştıracak, tarihi hatıralar oluşturacak ve üzerinde yaşadıkları toprağa karşı derin bir bağıllık meydana getirecektir. Ülke olmadan bir devlet kurulamayacağı gibi, kurulmuş bir devlet ülke toprağını kaybettiğinde devletin maddi varlığı ortadan kalkacaktır (Okandan, 2011b: 162-166).

Hukuki bakımdan ele alındığında ülke toprakları aynı zamanda bir devletin havadaki, sulardaki ve yer altındaki hakimiyetini de göstermektedir. Devletler bu alanlarda meşru bir şekilde çeşitli tasarruflarda bulunabilir (Başgil, 2011: 1267-1268).

Ayrıca devletin otoritesi esas olarak kendi ülkesi üzerinde bulunanlara uygulanabilir. Bunlar sadece kendi vatandaşları değildir. Aynı zamanda yabancılar, ülkede bulunan bütün kurumlar ve örgütlerdir. Devletin muhtelif durumlarda aldığı kararlar, kanunlar yoluyla kendi ülkesi üzerinde uygulanabilmektedir (Daver, 1969: 177).

Gözler (2007: 65), ülkenin varlığının, devletin kurulmasındaki önemini göstermek için dünyanın farklı yerlerinde yaşayan ve sayıları milyonlarla ifade edilen Çingeneri örnek vermektedir. Çingenerler, devlet kurmak için gerekli olan insan topluluğu niteliğine, yani “birbirlerine bir takım bağlarla bağlanma” niteliğe kavuşmuş ve millet olabilmiş bir topluluktur. Ancak dünya üzerinde herhangi bir toprak sahasına yani ülkeye sahip olamamış ve devlet kuramamışlardır. Bu yüzden diğer devletler tarafından sadece bir millet olarak dahi tanınmaları mümkün olmamıştır.

3.3.2.3. Egemenlik

Devleti oluşturan temel unsurlardan biri de hükümet ya da burada kullandığımız şekli ile egemenliktir. Kökünü Latince “en üstün iktidar” anlamına gelen *superanus* sözcüğünden alan egemenlik, çağımızda devletlerinin ortaya çıkışında teorik bir temel oluşturmuştur (Kapani, 2007: 60). Egemen “eylemleri bir başkasının denetimine bağlı olmayan ve yaptıkları bir başkasının iradesiyle geçersiz kılınamayan güç” şeklinde tarif edilmektedir (Grotius, 1967: 30).

Devletin kurulması için bir milletin belli bir toprak üzerinde egemenliğini tesis etmesi gerekir. Ancak mevcut devletler, yeni devlet kurmak isteyen bir topluluğa toprak vermek istemezler. Yeni devlet kurmak isteyen milletlerin izlemek durumunda oldukları yol barışçıl yollardan ziyade zor kullanmalar olmaktadır (Gözler, 2007: 77-78). Devletin üçüncü unsuru olan egemenliğin tesis edilebilmesi için siyasal kurumların, hukuki yapının ve örgütlü bir hükümetin bulunması gerekir. Böyle bir örgütlenmeye sahip olmayan topluluklar devlet niteliğini kazanmaz ve diğer devletler tarafından kabul edilmezler (Daver, 1969: 180). Dolayısıyla egemenlik devletin kendi sınırları içerisindeki diğer gruplara karşı üstünlüğünü ifade etmekle beraber, devletin temel kurucu unsuru olarak diğer devletlere bağlı olunmadığını yani dışa karşı bağımsız hareket edebildiğini de ifade etmektedir (Soysal, 2003: 1).

Diğer taraftan, egemenliğin modern anlamda kullanımı, devleti ya da siyasal iktidarı “egemen” olarak tanımlamayı imkansız kılmaktadır. Bunun sebebi devletin ve siyasal iktidarın hukukun üstünlüğü bağlamında yasalarla sınırlandırılmış olmasıdır. Klasik egemenlik anlayışındaki “en üstün iktidar“ yaklaşımı, modern yaklaşımda, sadece bağlayıcı olan bir yasa olmadığı zamanlarda anayasa normlarını yapan “kurucu iktidar” için kullanılabilir. Ayrıca iktidara sınırlar çizen bir anayasa olduktan sonra yapılacak olan anayasa değişiklikleri için de yine yasal sınırlara uyulması gerekeceğinden anayasa değişikliği yapan bir iktidar, asli anlamda bir kurucu olma niteliğine sahip olamayacaktır. Dolayısıyla burada devleti oluşturan bir unsur olarak gerekli görülen egemenlik kavramı gerçek anlamda yalnızca devletin kuruluş sürecinde kendini gösterecek, sonraki süreçte ise yürürlüğe girmiş normlara göre hareket edebilen sınırlı ve “mutlak egemen” olmayan bir iktidar söz konusu olacaktır. Diğer taraftan anayasayı ilk kez yapan ve “kurucu iktidar” nitelemesine sahip bir iktidarın sosyo-politik açıdan tamamen bağımsız olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü temel yasalar belirlenirken, bu yasaların çalışabilmesi için kurucu iktidarın toplumdaki değer yargılarını ve meşruluk anlayışını dikkate alması gerekir. Aksi halde kurulacak olan yeni düzen uzun ömürlü olmayabilir. Dolayısıyla kurucu iktidar hukuken sınırsız olsa da sosyo-politik açıdan sınırlıdır (Kapani, 2007: 66-71).

Bununla beraber, uluslararası ve uluslar üstü kuruluşların etkinliği, birçok alanda gerçekleşmekte olan küreselleşme faktörü; egemenlik kavramına klasik anlamda yüklenen “bölünmezlik”, “en üstün güç” olmak gibi nitelikleri önemli ölçüde aşındırmıştır. Devletin kurucu unsuru anlamındaki egemenlik kavramının “siyasal bağımsızlık” şeklinde anlaşılması daha isabetli görünmektedir. Ayrıca devletin diğer devletlere dönük olan mutlak egemenliğinin aşınması yanında iç hukuka bakan tarafını da mutlak egemenlik olarak kabul etmek zordur. Daver’e (1969: 183) göre bir devlette bulunan sendikalar ve dini kurumlar gibi alt gruplar devletin iradesine karşı hareket edebilmektedir. Ayrıca bireylerin sadece devlete değil aynı zamanda bu alt gruplara bağlılığı da söz konusudur. Devletler de bu alt grupların uymayacağı ve direniş gösterecekleri konularda adım atmaktan çekinmektedir. Dolayısıyla çağımızda devletlerin dışa ve içe dönük konularda mutlak egemen oldukları iddiası önemini kaybetmiş görünmektedir.

4. BİREY DEVLET İLİŞKİSİ

Birey devlet ilişkisi, genel olarak, Batı merkezli ve özellikle modern yaklaşım bağlamında ele alınmaktadır. Geçmişle hesaplaşan ve yeni bir paradigmayı benimseyen Batılı insanın birey haline gelmesi modernitenin en önemli unsurlarından biri olarak görünmektedir. Aynı şekilde modern devletin hangi gerekçeler üzerinden şekillendiği, meşruiyet çerçevesinin hangi fikri çıkarımlar sonucunda çizildiği, Batı merkezli birey devlet ilişkisini anlamak açısından önemlidir.

Batı dışı bazı toplumlar Batı'da yaşanan gelişmişlik seviyesine ulaşmak amacıyla modernleşme/modernleştirme süreçlerine girmişlerdir. Türkiye'deki tek parti dönemi de bu sürecin yaşandığı bir dönemdir. Dolayısıyla birey devlet ilişkisinin Batı kaynaklı felsefi dayanakları merkezi bir öneme sahiptir. Bu sebeple, birey devlet ilişkisi hakkındaki düşünceleriyle modern devlet yapılanmalarını etkilediği görünen düşünürlerin yaklaşımları bu başlık altında incelenecek, daha sonra bireyi devlet tahakkümünden koruyan temel unsurlar üzerinde durulacaktır.

4.1. Birey Devlet İlişisine Farklı Yaklaşımlar

Birey devlet ilişkisine yönelik, düşünürler tarafından ideal ve realist birçok yaklaşım ileri sürülmüştür. Kimi düşünürler yaşadıkları çağın şartlarına göre bu ilişkiyi yorumlarken, kimi düşünürler daha evrensel yaklaşımlarda bulunmuştur. Diğer taraftan bazı yaklaşımlar bireyi merkeze alarak bireysel hak ve özgürlüklerin önemini ve devlet tarafından bunların güvence altına alınması gerektiğini savunmuş, bazı yaklaşımlar ise bireylerin bazı haklarından feragat etmesi gerektiğini, önemli olanın devletin bütünlüğünün sürdürülmesi çerçevesinde çeşitli yaklaşımlar sergilemiştir. Ayrıca devleti merkeze alan ve amaç haline getiren siyasal iktidarlar devletle özdeşleştiği için bu tür siyasal düzenlerde iktidar ile devlet kavramları arasındaki ayırım silikleşmiştir. Bu anlamda, konuya ilişkin görüşler birey merkezli ve devlet/iktidar merkezli yaklaşımlar olarak iki genel kategoride anlatılacaktır.

4.1.1. Birey Merkezli Yaklaşımlar

Bireyi merkeze alan yaklaşımlar, devletin en önemli işlevinin bireysel hak ve özgürlükleri korumak olduğu üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bunu ilk olarak stoa düşüncesinden yola çıkarak Cicero ile açıklamaya çalışacağız. Daha sonra klasik liberal yaklaşımın kurucusu kabul edilen ve devredilemez kabul edilen “hayat, özgürlük ve mülkiyet” haklarının savunucusu Locke’un ve ardından kuvvetler ayrılığı ilkesini geliştirerek literatürde önemli bir yere sahip olan Montesquieu’nün görüşlerini paylaşacağız.

4.1.1.1. Marcus Tullius Cicero (MÖ 106-43)

İnsan merkezli stoa düşüncesinin önemli temsilcisi, siyaset ve hukuk düşünürü Marcus Tullius Cicero, cumhuriyet üzerine düşünceleri ile hem döneminin Roma’sına hem de modern devlet anlayışına önemli etkilerde bulunmuştur. İnsanı rasyonel bir canlı olarak ele alan Cicero, tanrının herkesi eşit yarattığını ve insanın değeri bağlamında köle ile efendi arasında herhangi bir fark olmadığını savunmuştur. Aristoteles’in “canlı alet” olarak gördüğü köleleri Cicero “ücretli çalışanlar” olarak görmeyi tercih etmiştir (Çaha, 2008b: 39-40). Cicero insanı öngörülü, zeki, yargıda bulunabilen ve çok yönlü bir canlı olarak tarif etmiştir. Cicero’nun insana verdiği değer, insanı diğer canlılardan ayıran özelliklere yaptığı vurgularda görülebilir. Cicero, canlılar arasında akletmenin ve düşünmenin sadece insana özgü özellikler olduğunun altını çizmiş ve insanın yaratılmışlar arasında seçkin bir yere sahip olduğunu savunmuştur (Cicero, 2016: 13).

Aklın doğru kullanımıyla doğal yasaya ulaşabileceğini düşünen Cicero, siyasetin insanlar için en üstün faaliyet alanı olduğunu belirtmiştir. Bununla beraber siyasal haklar konusunda eşitlik öngörmemiştir. Ona göre doğru bir eşitlik anlayışı, insanlara yeteneklerine göre haklar tanınmasıyla sağlanabilir. Bu anlamda Cicero, herkese siyasal hak tanınması sebebiyle demokrasinin kusurlu bir sistem olduğunu belirtmektedir. Ayrıca demokrasinin bozulması halinde çoğunluğun iktidarının bir tiranlık sistemine sebep olabileceğini öne sürerek, literatüre, demokrasi eleştirilerinde sıkça kullanılan “çoğunluğun tiranlığı” terimini kazandırmıştır (Şenel, 1995: 195-198).

Cicero için devlet ve halk aynı şeydir, ancak buradaki halk rastgele bir araya gelmiş olan insan grupları değildir. Cicero'nun kastettiği halk refahın paylaşımı ve haklar konusunda anlaşmaya varmış bir halktır (Cicero, 2014: 47). Günümüzdeki karşılığı olarak cumhuriyet diye ifade edilen Res Publica⁴ fikrine sahip olan Cicero'nun öngördüğü halk hukuki ve ahlaki bir anlayışa sahiptir. Ancak bu niteliklere sahip olan bir halk cumhuriyetin güvenliğini sağlayabilir. Dolayısıyla “Cumhuriyet/Devlet; hukuk bağı ile birbirine bağlanmış erdemli yurttaşların bir aradalığı üzerine kurulu bir halkın, ortak çıkarlarına (utilitas communis) göre yönetimi demektir.” (Ağaoğulları, 2015: 182-183).

Cicero, bütün erdemlerin sebebi olarak adaleti işaret etmiştir. Hiçbir iyi niyetli insanın eşitliğe karşı çıkmayacağını belirten Cicero, bununla bağlantılı olarak hukukun da eşitliği arzulayan insanlar için kabul edileceğini savunur (Cicero, 2016: 25). Cicero'da devlet; öncelikle adaleti sağlamak amacıyla, insanların iradesi sonucunda karşılıklı menfaatleri korumak üzere sözleşme sonucu oluşmuş bir yapıdır. Devlet sözleşme ile oluştuğu için gücünü toplumu oluşturan bireylerden alır. Siyasal iktidar da devleti doğal hukuka uygun bir şekilde toplum adına yönetmelidir (Çaha, 2008b: 40-41).

Cicero'ya göre siyasal yönetim otoriteyi kimin elinde tuttuğuna bağlı olarak değişmektedir. Buna göre yönetim; tek kişinin elinde krallık, seçkinlerin elinde aristokrasi, halkın elinde demokrasi olacaktır. Devletin karakteri de yönetimin karakterine bağlı olarak değişmektedir. Söz konusu yönetim türlerinde: kralın adaletten, aristokrasinin bilgelikten, demokrasinin özgürlükten vazgeçmesi her birinin tirani bir karaktere bürünmesine sebep olabilir (Ağaoğulları, 2015: 185-186). Bu durumun ortaya çıkma tehlikesine karşı Cicero karma bir sistem öngörmüştür. Aslında Cicero'ya göre en iyi yönetim krallık olsa da krallık, aristokrasi ve cumhuriyet sistemlerinin dengeli bir karışımı, sadece krallık olmasından daha iyi sonuç verebilir. Buna göre; devletin başında güçlü bir kral olmalı, bazı yetkiler aristokrasiye verilmeli, yargı ve bazı diğer konularda ise halk yetkilendirilmelidir (Cicero, 2014: 60).

Özetle Cicero, insanın tek başına değerli olduğunu, yaratılış itibarıyla de eşit olduğunu vurgulamıştır. Yaşadığı dönemde etik açıdan oldukça yerleşik bir kurum olan

⁴ Res Publica terimi, Cicero tarafından aynı zamanda monarşi karşıtı olan anayasal ve katılımcı devlet biçimini tarif etmek için kullanılmıştır (Ağaoğulları, 2015: 181).

kölelik kurumunu dahi Aristoteles'in aksine rızaya dayalı, karşılıklı çıkar ve kazanç bağlamında değerlendirmiş ve insan olmanın önemini teslim etmiştir. Cicero'nun insana yönelik düşünceleri, modern devlet anlayışının düşünsel gelişiminde önemli referans noktalarından biri olmuştur.

4.1.1.2. John Locke (1632-1704)

John Locke, eserlerini 17. yy. sonlarında yazmış olmasına rağmen düşüncelerinin niteliği sebebiyle gördüğü ilgi, kendisinin 18. yy. Aydınlanma Çağı filozofları arasında sayılmasını sağlamıştır (Şenel, 1995: 334). Locke, klasik liberalizmin öncüsü kabul edilmektedir. Klasik liberal teori birey merkezli bir düşünce olarak siyasal düşüncede önemli bir yere sahiptir. Bu düşüncedeki çabalar bireyin özgürlük alanını genişletmeye odaklanmış, toplumsal yaşamın bütün alanlarını etkilemiştir (Arı, 2002: 312).

Aynı zamanda toplumsal sözleşme kuramcısı olan John Locke yönetim yetkisinin, bir ailedeki babanın hane bireyleri üzerindeki yetkisine benzetilerek açıklanamayacağını söyler ve yönetimin gerçek kökenini açıklamaya “doğa durumu” ile başlar (Russell, 1973: 213). Locke'a göre, bireylere yaptırım gücü uygulayacak bir otoritenin olmaması şeklinde tarif edilen “doğa durumu”, insanların eşitlik ve özgürlük halinde olduğu, kimsenin bir başkasının iradesine bağlı olmadığı bir özgürlük durumudur. Fakat böyle bir durumdaki insan yine de doğa yasalarına uymalıdır. Doğa yasası ise Locke'a göre “akıl”dır (Locke, 2012: 9-10). Doğa yasasını barışın, eşitliğin ve özgürlüğün güvencesi olarak gören Locke, bu yasanın insanlara, kimsenin canına, malına ve özgürlüğüne zarar vermemeyi öğretmesi gerektiğini söyler. Ona göre doğal yasa yer ve zaman gözetmeksizin evrenseldir ve buna uygun yaşamakla akla uygun yaşamak arasında bir fark yoktur (Ağaoğulları, 2011: 485-486).

Doğa durumunda doğa yasasına aykırı davranmak Locke'a göre suçtur ve her bir birey suçu engellemek için olduğu gibi işlenen suçların cezasını vermek için yetkilidir. Yani doğa durumunda var olan barış, eşitlik ve özgürlük halinin korunması için üst bir otorite olmaması Locke için sorun değildir. Ancak Locke bunun sürekliliğinin olamayacağını fark etmiştir. Çünkü toplu işlenen suçlara ya da doğal hakları ortadan kaldırmak isteyen bir gruba karşı bireylerin yapabilecekleri şeyler oldukça kısıtlıdır. Bu ve benzeri durumlar için insanlar kendi rızalarıyla sivil yönetime geçip bir üst otorite

kurmaya razı olmaktadır (Toku, 2015: 211-213). İnsanların doğal özgürlüklerini kısıtlayıp toplumsal bağlara bağlanmasının yolu bütün topluluk üyelerinin kendi rızalarıyla birleşmeye karar vermeleri ile olabilir. Bu anlaşmanın amacı mülkiyetin korunması ve güvenli, barışçıl bir hayat sürmektir. Aynı zamanda bu anlaşma ile siyasal bir bütün oluşur ve bundan sonra alınacak kararlar çoğunluğun iradesiyle alınarak herkes adına uygulanır (Locke, 2012: 64).

Locke'a göre doğa durumundaki hakların savaş durumuyla kaybedilmesini engellemek için insanlar "sözleşme" ile sivil bir yönetim kurarak hayat, özgürlük ve mülkiyet haklarını korum altına almışlardır (Roskin vd., 2013: 41). Toplum sözleşmesi ile kurulan sivil yönetim, insanlara karşı yapılan haksız eylemlerle mücadele ederken insanların sahip olduğu doğal hakları korumalı ve akla uygun hareket etmelidir (Toku, 2015: 214). Locke'un öngördüğü sözleşme, siyasal iktidarı bir şiddet ilişkisi olmaktan çıkarıp rıza ilişkisine dönüştürmeye çalışır (Uygun, 2014: 221).

Locke, üzerinde önemle durduğu ve toplum sözleşmesinden önce var olan doğal bir "hak" önermesi üzerine geniş anlamda kullandığı mülkiyet kavramını, genel olarak kullanıldığı şekliyle "sahip olunan mallar" anlamı dışında daha geniş bir anlam yükleyerek de kullanmıştır. Bu anlamda mülkiyet sadece mallar değil aynı zamanda kişinin yaşamı ve özgürlüğüdür. Dolayısıyla uygar bir yaşama geçişin amacı, Locke'un yüklediği bu anlam çerçevesinde olan mülkiyetin korunmasıdır (Ağaoğulları, 2011: 488-489). Sonuç olarak, siyasal otorite, kişinin rızası olmadan mülkiyetine el koyamaz. Locke'a göre insanların topluluğa tabi olup otorite altında yaşamasının en önemli sebeplerinden olan mülkiyetin korunması gerçekleşmediği zaman, sistem meşruiyetini kaybedecektir (Locke, 2012: 91).

Locke'un doğuştan gelen haklar olarak gördüğü temel hakların daha iyi korunması için gerekli gördüğü önemli unsurlardan biri siyasal güce yöneliktir. Buna göre yasama ve yürütme gücü ayrı kuvvetler halinde çalışmalı, bu sayede bireysel hakların korunabilirliği artırılmalıdır (Çağıl, 2011: 101). Dolayısıyla Locke'a göre mutlak monarşinin olduğu bir toplum, uygar bir toplum değildir. Bu yönetim altında yaşayan halk ise köle durumundadır. Locke'un öngördüğü sistem anayasal bir sistemdir. Uygar bir yönetim, erklerini toplumun sahip olduğu mülkiyet haklarını koruma ve gözetme amacıyla işletir. Halkın sözleşme ile devrettiği yönetim hakkı ise mutlak değildir.

Yönetim, halkın sahip olduğu -geniş anlamıyla- mülkiyet hakkını ihlal edemez. Sınırlarını aşan bir yönetime karşı her zaman için halkın devrim yapma hakkı vardır (Şenel, 1995: 342-343). Siyasal otoritenin meşru olabilmesi için alınan kararların ve uygulamaların hukuka dayanması gerekir. Ayrıca doğal hukuk her bireye meşru müdafaa hakkı tanımaktadır (Toku, 2015: 236).

Hobbes'un sözleşmesi devleti bağlamazken Locke'un sözleşmesi hem bireyleri hem devleti bağlar. Bu sözleşme ile bireyler genel anlamda sadece cezalandırma haklarını devretmişlerdir. Suç işlenmediği sürece devletin müdahalesi kabul edilmez. Dolayısıyla bu sözleşme özgürlükçü olarak kabul edilir (Gözler, 2007: 39). Locke'un düşünceleriyle birlikte birey, siyasal sistemin merkezine yerleşmiş ve belirleyici bir aktör olmuştur. Locke'un yaklaşımları Amerikan ve Fransız devrimlerinin fikri dayanaklarından olmuş, mutlak egemenlik anlayışını zayıflatmıştır (Uygun, 2014: 224).

Locke için meşru otorite rızaya dayanır ve bunun en iyi formu demokrasidir. Siyasal otoritenin sınırlarını ise yine halkın rızasıyla yapılmış olan ve doğal hakları ihlal etmeyen pozitif hukuk belirler (Toku, 2015: 240-242). Dolayısıyla Locke, bir yandan doğa durumunda risk altında olan bireysel hakları güvenceye almak için siyasal bir üst otoriteyi inşa ederken, bu otoritenin zamanla birey haklarını ihlal edebilecek bir forma dönüşmesini engellemek için anayasal bir sistem öngörmüş ve oluşturulan bu sistemle özellikle devleti sınırlayarak bireylerin üst otorite altında birleşmelerinin gerekçesini en üst düzeyde koruma altına almaya çalışmıştır.

4.1.1.3. Montesquieu (1689-1755)

Aydınlanma filozoflarından olan Montesquieu, mutlakiyetçi yönetimlerin nasıl engellenebileceği üzerine düşünmüş ve özgürlük temelli bir siyasal sistemin ihtiyacı olan prensipler üzerinde çalışmıştır. Hukuk ve siyaset üzerine düşüncelerini aktardığı, özellikle de modern devlet anlayışında halen en önemli ilkelere olan kuvvetlerin ayrılığına ilişkin prensipleri ayrıntılı olarak anlattığı 1748 tarihli *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı kitabı, Fransa'da mutlak monarşinin hüküm sürdüğü yıllarda yayınlanmıştır. Montesquieu doğa teorisyenlerinden farklı olarak ampirik bir yöntem izlemeye çalışmıştır. Nedensellik üzerinden hareket eden Montesquieu, siyasal ya da hukuki sistemleri araştırırken ilgili toplumun kültür, ekonomi, coğrafya gibi özelliklerini de

dikkate almak gerektiğini düşünmüştür. Kitabının ismindeki "ruh" vurgusuyla da buna işaret etmektedir (Ağaoğulları, 2015: 541-545).

Montesquieu özgürlük kavramına hukuki bir çerçevede yaklaşır. Montesquieu'ye göre oldukça fazla anlam çeşitliliği yüklenmiş olan özgürlük kavramı, benzer şekilde birçok yaklaşımın meşrulaştırılması için kullanılmıştır. Özgürlük, insanın istediği her şeyi yapmasından, istediği kişiye ya da yönetim biçimine tabi olmasına kadar farklı anlamlar yüklenebilen bir kavramdır. Ancak, Montesquieu'ye göre özgürlük, eşit vatandaşlık hakkı ile doğrudan ilişkilidir. Her vatandaş, bir diğersinin olduğu kadar özgür olabilmelidir. Özgürlüğün çerçevesi ancak kanunlarla düzenlenebilir. Bu anlamda Montesquieu, özgürlüğü "kanunların izin verdiği her şeyi yapma hakkı" olarak tanımlamaktadır (Montesquieu, 2017: 195-197).

Yönetim biçimleri olarak cumhuriyet, monarşi ve despotizm üzerinde duran Montesquieu, cumhuriyet ve monarşinin yasalara uygun olabileceğini belirtirken despotizmi keyfi bir yönetim olmasıyla kötülemektedir. Yönetim biçiminin meşruiyeti yasalara uygun yönetim anlayışıyla ölçülebilir. Düzenli ve sağlam bir toplumsal yapı için her toplumun doğasına ve ilkesine uygun yasal düzenlemeler yapılmalıdır. Ağaoğulları'na göre, Montesquieu "yönetimin doğası ile siyasal yapıyı, yönetimin ilkesi ile toplumsal ve ideolojik yapıyı" işaret etmektedir. Örneğin, doğal siyasal yapısı cumhuriyet olan bir toplumda yönetim ilkesi erdemdir. Erdemin toplumsal yaşamdaki motivasyonu olmazsa cumhuriyet de ayakta kalamayacaktır. Benzer şekilde monarşiyi ayakta tutan güç onur, despotizmi⁵ ayakta tutan güç ise korkudur (Ağaoğulları, 2015: 546-547).

Montesquieu'nün dikkat çeken en önemli yaklaşımı ise kuvvetler ayrımı üzerine yaptığı değerlendirmelerdir. İngiltere'deki devlet yapısı üzerinden anlattığı kuvvetler ayrımına göre her devlette yasama, yürütme ve yargı gücü vardır. Bir siyasal sistemde özgürlükten bahsedebilmek için bu üç gücün farklı kurumlar tarafından yönetilerek her

⁵Ağaoğulları'na göre, Montesquieu, somut verilerle hareket eden biri olmasına karşın, Doğu toplumlarına dair düşünceleri önyargılıdır. Montesquieu'nün hayatı boyunca Venedik'in doğusuna gitmemiş biri olduğunu belirten Ağaoğulları, düşünürün, Doğu'daki Osmanlı, İran, Japonya gibi büyük devletlerin despotikçe yönetildiğini, uyruklar arasında mutlak bir eşitlik olduğunu çünkü hepsinin köle olduğunu aktarmasını çelişkili bulmaktadır (Ağaoğulları, 2015: 555-556).

birinin kendi alanında yetki ve görev sahibi olması gerekir (Montesquieu, 2017: 198-199). Buna göre, yasama gücü halkın elinde olmalıdır çünkü özgürlük durumu kendi kendini yönetmeyi gerektirir. Ancak Montesquieu yasama faaliyetlerine halkın bizzat dahil olmasını uygun görmez ve temsili bir sistem olması gerektiğini belirtir. Temsilcilerin belirli seçim bölgelerinden seçilip, seçildikleri bölgeyi temsil ederek yasamaya dahil olması gerektiğini söyleyen Montesquieu, temsili sistemdeki en önemli avantajın -temsilcilerin halk arasındaki nitelikli kişilerden olacağı varsayımıyla- yasamaya ilişkin konuların tartışılabilmesi olduğunu belirtmektedir (Montesquieu, 2017: 201-202).

Bununla beraber, Montesquieu'ye göre halkın seçtiği temsilciler meclisi yeterli değildir. İlgili toplumdaki soylu ve zengin olanların da ayrıca bir meclisi olmalıdır. Bu kesimin özgürlüğü savunması için öncesinden sahip oldukları ayrıcalıklı konumları korunmalıdır. Aksi takdirde geniş halk kitlesinin aldığı her karar onların aleyhine olacaktır. Dolayısıyla Montesquieu yasama gücü olarak soylular ve temsilciler olarak iki meclisli bir yapı uygun görür. Yürütme gücü ise çoğu zaman hızlı kararlar alınmasını gerektirdiği için tek bir kişinin elinde olmalıdır. Ayrıca yürütme gücü, yasama içerisinden çıkmamalıdır. Aksi takdirde özgürlük ortadan kalkar. Çünkü yasama ve yürütme güçleri birleşmiş olur. Bu şekilde kuvvetler ayrılığını bozacak bir uygulamadan kaçınılmalıdır (Montesquieu, 2017: 203-204).

Yargı gücü ise halk tarafından gerçekleştirilir. Yargı gücünün sürekli faaliyette olmasına ihtiyaç olmadığını belirten Montesquieu'ye göre gerektiği zaman halk arasından seçilen kişiler ile bir mahkeme tesis edilebilir (Montesquieu, 2017: 200). Aslında yargı gücünü pek önemsemeyen Montesquieu daha ziyade yasama ve yürütme üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu iki güç arasında dengeleyici ve düzenleyici olarak da soylulardan oluşan meclisi işaret eder. Zira özgür bir toplumda ayrıcalıkların en çok korumak isteyecek olan bunlardır (Montesquieu, 2017: 203). Ayrıcalıklı olmak, güçlü olmayı gerektirir. Dolayısıyla soyluların sahip olduğu güç, sistemin disiplini için kullanılacaktır. Böylece sistem bir taraftan istikrar kazanacak, diğer taraftan soyluların ayrıcalıklı konumu devam edecektir.

Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı teorisi mutlak monarşilere karşı mücadelede etkin bir şekilde kullanılmış ve 18. yüzyıldan bu yana anayasaların önemli ilkelerinden

biri olmuştur (Şenel, 1995: 355). Bu teoriye göre üç kuvvetin, birbirlerinin görev alanına müdahale etmeden kendi alanlarında faaliyet göstermeleri sayesinde bir denge mekanizmasının kurulacağı ve bireysel özgürlüklerin güvence altına alınacağı öngörülmüştür (Gözler, 2007: 198). Montesquieu, kuvvetler ayrılığını İngiliz siyasal yapısı üzerinden anlatmış ve devlet biçimi olarak monarşiyi incelemiştir. Ancak çalışmamız açısından önemli olan Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı ilkesinin birey devlet ilişkisi bakımından sağladığı faydadır. Bu anlamda kuvvetler ayrılığı ilkesi, devlet yapılanmasına sahip toplumların en büyük problemi olan devlet tahakkümünü engelleme potansiyeli ve bireysel özgürlüklerinin korunmasını kolaylaştırması bakımından siyasal bilimlerdeki önemini korumaktadır.

4.1.2. Devlet/İktidar Merkezli Yaklaşımlar⁶

Devlet merkezli yaklaşım, devleti bireyin önüne koyan, dolayısıyla otoriter niteliğinin şiddeti ile bireyi baskılayan ve genel olarak bireyin ancak bu şekilde elindekileri kaybetmeden yaşayabileceğini savunan bir yaklaşımdır. Devlet merkezli yaklaşımlar, devletin varlığı ve devamı için bireysel hakların feda edilebileceğini, bunun da ötesinde feda edilmesi gerektiği yönünde bir yaklaşım sergiler. Bu minvaldeki yaklaşımların bazıları bireyden yola çıkarsa da işin sonunda bireysel hak ve özgürlükleri devletin insafına bırakarak, yaklaşımlarının çıkış noktasından uzaklaşır ve tahakküm anlayışına kapı aralar. Çalışmanın bu başlığında genel olarak devleti önceleyen yaklaşımlar arasından literatürde önemli yer tutanlar aktarılmaya çalışılmıştır.

4.1.2.1. Niccolo Machiavelli (1469-1527)

Rönesans döneminin en önemli düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Machiavelli'nin fikirleri Batı toplumlarındaki siyasal anlayışın temel referansları arasında sayılmaktadır. Machiavelli, *Söylevler* adlı eserindeki siyasal kurgusunu anlatırken insanlığın toplum öncesi durumundaki dağınık yaşamlarından vazgeçip

⁶ Devlet ve iktidar terimleri, devlet teriminin bir siyasal iktidar türü olması sebebiyle birbirlerinin yerine kullanılmakla beraber, siyasal düşüncelerdeki ayrım çok daha belirsizdir. Machiavelli'nin Prens'i için iktidar terimi rahatlıkla kullanılabilirken, örneğin, Hobbes'un Leviathan'ı ile Rousseau'nun "genel irade"si konusunda tam olarak bir netlik yoktur. Diğer taraftan mutlakiyetçi yönetim anlayışında bu ayrım çok da anlamlı değildir. Zira bu tür yönetimlerde iktidar ve devlet özdeşleşmiş haldedir.

toplumsal yaşama geçmelerini nüfus artışına bağlar. Daha sonra liderlik olgusunun ortaya çıkmasının toplumdaki güvenlik sorunlarından kaynaklandığını ve toplumu yönetmek için en güçlü ve cesur kişinin bu boşluğu doldurduğunu, bunun doğal sonucu olarak devlet olgusunun artık hayat bulduğunu ifade eder. Zamanla ceza sistemi yasalarla yapılmaya başlanınca da artık lider seçimi için akıllı ve adil olmak yerine kas gücü ve cesaret, aranan liderlik özellikleri olmuştur. Artık kral diye anılan bir lider ve siyasal olarak monarşik bir düzen kurulmuştur. Machiavelli'e göre bundan sonraki süreç şöyle işler; kralın belirlenmesinde uygulanan seçim sistemi bozulunca krallık tiranlığa dönüşür. Tiranlığın bozulmasıyla aristokrasi kurulur, aristokrasi bozulunca oligarşi kurulur, halk oligarşiyi yıkarak cumhuriyeti kurar ancak zamanla cumhuriyet de yozlaşır ve bozulur. Machiavelli bu eserinde yine de cumhuriyeti savunmuştur. Ona göre, halk çoğunluğunun bilgeliği ve kararlılığı daha isabetlidir. Cumhuriyet düzeninde yönetimin içerisine birbirlerini karşılıklı olarak denetleyecek olan prens, soylular ve halk katılacaktır (Şenel, 1995: 310). Fakat Machiavelli, toplumun bu yönetim seviyesine ulaşmasının oldukça zor olduğunu, bunun için ilk olarak mutlak güç sahibi bir hükümdara ihtiyaç olduğunu düşündüğü görülmektedir. Nitekim *Prens* adlı eserinde bu konu hakkındaki düşüncelerini anlatır. Machiavelli'in tespitlerinin, kendisinin ideal düşüncelerini değil, realist bir düşünür olarak gözlemlerinin sonucu olduğu düşünülmektedir. Hükümdara, amacına ulaşması için toplumu manipüle etmeyi içeren tavsiyelerde bulunmuştur.

Machiavelli *Prens* adlı eserinde, bir hükümdarın/prensin amacına ulaşmak için izlemesi gereken yöntemleri ortaya koymuş, genel anlamda iktidarı elde etme ve kullanma üzerine odaklanmıştır (Roskin vd., 2013: 41). Bütün siyasal iktidarların cumhuriyet ya da prenslik üzerine kurulduğunu belirten Machiavelli, prensliklerin soya dayalı olabileceği gibi sifirdan da kurulabildiğini ifade etmektedir. Kitabında özellikle prenslikler üzerinde duran Machiavelli'e göre, saltanata dönüşmüş bir prenslikte başa gelen bir hükümdar, iktidarını kolay kolay kaybetmeyecektir. Çünkü kurulu bir düzenin başına geçen hükümdarın, mevcut sistemi ve geleneksel yapıyı devam ettirmesi yeterli olabilecektir. Dolayısıyla soya dayalı olarak hükümdar olan birinin üstün bir kişiliğe sahip olması şart değildir (Machiavelli, 1997: 4-5).

Yeni hükümdarlık ise iktidarı elde tutmak açısından zor olsa da bu durum hükümdarın yetenekleriyle doğrudan ilişkilidir. Burada şans faktörüne de pay veren

Machiavelli, şanslı olmanın iktidarı elde etme noktasında faydalı olabileceğini belirtmekle beraber, sürekliliği sağlayacak olanın hükümdarın yetenekleri olduğunu söyler. Yeni hükümdar için zor olan şey topluma yeni kurallar koymak ve bunları kabul ettirmektir. Hükümdarın yeniliklere liderlik etmesi oldukça tehlikelidir çünkü bu durum mevcut düzenin ve dengelerin bozulması anlamına gelecektir. Bu durumda hükümdar, yeni düzeni kabul ettirmek için rızaya dayalı olarak değil, kaba kuvvetle hareket ederse başarılı olma durumu çok daha olasıdır. Tarihi tecrübelerin bu durumu doğruladığını belirten Machiavelli, yeni düzenin zor kullanmaya dayalı olarak topluma kabul ettirilmesine dayanan bir yönetim anlayışı tavsiye etmektedir (Machiavelli, 1997: 19-21).

Machiavelli'e göre ulusal devletin kurulması için mutlak monarşiye ihtiyaç vardır (Şenel, 1995: 306). Ancak sürdürülmesi için cumhuriyet rejimini tavsiye etmektedir. Çünkü cumhuriyet rejimindeki yöneticilerin, elindeki imkanları kendi çıkarına kullanması monarşik yönetime göre daha zordur. Bunu sağlayan ise özellikle cumhuriyet rejimindeki yurttaşlık bilincidir. Machiavelli'e göre devlet için en gerekli iki özellik yasaların uygulanması ve ortak iyiliğin gözetilmesidir. Diğer taraftan Machiavelli, yasaları önemli görse de ortak iyilik adına yasaların dışına çıkılabileceğini, bu anlamda devletin sınırlanmaması gerektiğini tavsiye eder (Ağaoğulları, 2011: 343). Machiavelli'nin bu düşüncelerle, ulaşılmasını hedeflediği ideal cumhuriyet rejimi mutlak monarşiyle yola çıkmakta ve mutlak monarşideki hükümdar için mutlak bir dokunulmazlık öngörmektedir. Machiavelli, fikirlerini beyan ederken "ortak iyilik" vurgusunu sıkça yapmakta ve devletin bireysel haklar bağlamında sorumsuz olduğunu, çoğunluğun iyiliği için bireysel hakların her türlü müdahaleye maruz kalabileceğini ifade etmektedir. Buradaki "ortak iyilik", devletin her türlü eylemini meşrulaştırılmakta ve bireyi hayat hakkı ve ifade özgürlüğü gibi en temel haklarından bile mahrum bırakmaktadır.

Machiavelli'e göre akıllı bir hükümdar kendini halka sevdirmeli, kötü ve sıkıntılı zamanları göz önüne alarak tedbir almalı ve iyi günde de kötü günde de kendisini destekleyecek bir halk kitlesi oluşturmaya çalışmalıdır. Çünkü şartların iyi olduğu barış dönemlerinde herkes devlet için ölmeyi göze alabilir ancak zor zamanlarda devleti için öne atılacak vatandaş bulmak zordur. Dolayısıyla hükümdar, halkıyla iyi ilişkiler kurmalı

ve halkın sadakati için her zaman hükümdarlarına ihtiyaçları olacağı algısını canlı tutmalıdır (Machiavelli, 1997: 35-37).

Hükümdarın zalim ve merhametli davranmasıyla ilgili düşüncelerini aktaran Machiavelli, bazen asıl merhametli davranışın zalimce uygulamalardan geçtiğini belirtmektedir. Şöyle ki, bir hükümdar devlette karışıklığı önlemek için gerektiğinde zalimce davranarak düzeni sağladığında, bu davranışıyla, yumuşak davranması halinde artacak olan daha büyük karışıklığı önleyebilecektir. Dolayısıyla gerektiğinde zalimce davranmak aslında daha büyük sorunları engellediğinden daha merhametlice bir yoldur. Çünkü yumuşak davranan bir hükümdar devleti tehlikeye atarken, zalimce davranıp düzeni sağlayan hükümdar bireylere zarar verir. Böylece devlet çok daha az bir zararla kurtarılmış olur (Machiavelli, 1997: 60). Buradaki amacın adalet olmadığı, asıl kaygının iktidarın ve devletin istikrarı olduğu görülmektedir. Machiavelli'in, bireyin devlete itaatsizliğini kabul edilemez gördüğü ve devletin bireye karşı yapacağı her türlü eylemi, iktidarın ve devletin ayakta kalması adına meşrulaştırdığı söylenebilir.

Bununla beraber Machiavelli, merhamet ve zalimlik dengesine benzer bir ilişkiye sevgi ve korku duyguları üzerinden de değinir. Buna göre hükümdar insanlarla olan ilişkisinde sevgi ve korku arasında seçim yaparken stratejik davranmalı ve korku salmanın daha güvenli olduğunu bilmelidir. Çünkü, Machiavelli'nin ifadesiyle; "İnsanlar zavallı bir tür olduklarından bu bağ (sevgiye danan bağ) kişisel çıkarın tek bir fısıltısıyla kopar." Dolayısıyla sevgi bağına güvenen hükümdar, özellikle de bu sevgi bağı maddi çıkara dayandığında, zor zamanlarda yalnız kalacağını bilmelidir. Buna karşılık korku duygusu, ceza alma kaygısı sebebiyle insanları bir anlamda hizada tutan bir özelliğe sahiptir. Burada kritik bir noktaya da değinen Machiavelli, hükümdarın saldıgı korkunun nefrete dönüşmemesi gerektiğini belirtir ve bunun için de hükümdarın, halkın malına ve namusuna dokunmamasını tavsiye eder (Machiavelli, 1997: 61). Machiavelli, hükümdarın halka yaklaşımında dikkat edilmesi gereken noktaları belirtirken, halkın en önemli sınırının özel mülkiyet olduğunu belirtir. Çünkü insanlar en çok buna önem verir. Machiavelli bu meselede çıtayı o kadar yüksek tutmuştur ki insanların mallarına el koymanın onların ailesini öldürmekten daha beter olduğunu, ölüm acısının unutulabileceğini ama kaybedilen malın ve mülkün acısının hiçbir zaman dinmeyeceğini vurgular. Dolayısıyla hükümdarın bu hatası kendisine karşı bitmeyecek kin ve nefret

duygusuna sebep olur (Şenel, 1995: 305). Böylece Machiavelli, hükümdarın mutlak egemenlik sahibi dahi olsa bu gücü halka karşı uygularken dikkat etmesi gereken kırmızı çizgileri tespit etmektedir. Burada devletin, bireyin sahip olduğu mala, mülke ve namusuna müdahalesi kabul edilemez görülmüştür. Machiavelli bu yaklaşımıyla aslında bireyi değil, muhtemel bir isyana karşı iktidarı korumaktadır. Çünkü önemli olan iktidarın devamlılığı ve gücün korunmasıdır. Fakat yine de hükümdara çizilen bu sınırlar bireysel haklar bağlamında dikkat çekmektedir.

Machiavelli, dürüstlüğün bir hükümdar için çok değerli olduğunu ancak gerçek hayatta dürüst hükümdarların değil, kurnaz bir şekilde toplumu aldatanların daha başarılı olduğunu belirtmektedir. Hükümdarın bir meseleyle baş ederken ilk yöntemin kanunlar olması gerektiğini söyleyen Machiavelli, bu yöntemin çoğu zaman işe yaramayacağını ve şiddete başvurmak gerektiğini düşünmüştür. Buradaki kanun yolu insanlara, şiddet yolu hayvanlara özgü olduğu için hükümdar, hayvanların doğasını bilmelidir (Machiavelli, 1997: 64).

Bunun yanında, Machiavelli'e göre siyasal olaylar iyi bir gözlem ve tarih bilgisiyle istatistiksel olarak hesaplanabilir. Buradaki tarih bilgisine ayrıca önem verdiği görünen Machiavelli'e göre tarihi bilgiler iyi bir analizle ele alınırsa tarihin yasalarına ulaşılabilir. Bu yasaların en önemlisinin tarihin tekrür etmesi olduğunu düşünen Machiavelli, geçmişten alınan dersler sayesinde ileriye dönük daha sağlıklı hareket etmenin mümkün olabileceğini ve muhtemel sonuçların öngörülebileceğini düşünmüştür (Ağaoğulları, 2011: 326-327).

Machiavelli'in iktidara dair yazdıkları gözlem ve tespitlerden oluşmaktadır. Yazdığı kitap dönemin politikacıları için bir rehber niteliğinde yazılmıştır. Belki de bu yüzden Machiavelli, iktidarı anlatırken ahlaki kaygılara yer vermez. Hükümdarı, şartlara göre hareket eden, varlığını korumaya odaklı bir çerçevede tarif eder. Machiavelli'e göre hükümdarın aldığı kararlara karşı çıkılamaz. Bu mutlaklığın sebebi ise hükümdarın olağanüstü bir kişiliğe ya da ilahi bir meşruiyete sahip olması değildir. Bunun tek sebebi hükümdarın "iktidara" sahip olmasıdır (Berle, 1980: 30-32).

Machiavelli *Prens* adlı eserini İtalya'daki siyasal sorunları çözmek amacıyla yazmış ve siyasi birliğin tesisi için mutlak yetkilere sahip bir hükümdar portresi çizerek

sadece böyle bir mutlak monarşi rejiminin İtalya'nın ihtiyacına çare olabileceğini düşünmüştür. Ancak bu yönetim şeklinin geçici olması gerektiğini belirtmiş ve uzun vadede cumhuriyet rejimini desteklemiştir. Ayrıca Machiavelli Batı literatüründeki devlet sözcüğünü ilk kez kullanan ve siyasal düşünceyi laikleştirmesi açısından da önem arz eden bir düşünürdür (Şenel, 1995: 310-311).

Machiavelli'nin öngördüğü iktidar tipleri bazı Avrupa ülkelerinde hakimiyeti ele geçirmiş ve en üstün iktidar konumunda devletin sürekliliğini sağlamıştır (Uygun, 2014: 194). Nihayetinde Machiavelli, realist yaklaşımıyla bilinse de aslında daha doğru bir ifadeyle salt rasyonalist iktidar tiplmesiyle modern dönemin ruhunu resmetmiştir. Ortaya koyduğu yaklaşım, siyasal anlamda birey devlet ilişkisinden modern dönemin ekonomik normal haline gelen kapitalizmin işçi patron ilişkisine kadar, iktidar odaklarına ilham vermiştir.

4.1.2.2. Thomas Hobbes (1588-1679)

Siyaseti materyalist bir açıdan ele alan İngiliz düşünür Thomas Hobbes, toplum sözleşmesi kuramını ortaya koyan ilk filozoflardandır. Tevrat ve İncil'de kötülüğü temsil eden bir su canavarının adı olarak geçen *Leviathan* adlı eserinde iktidara dair teorisini açıklayan Hobbes'un toplumsal düşüncesi, İngiltere'nin o dönemde içinde bulunduğu iç savaştan, savaşın sebeplerinden, halkın kiliseye ve soylulara olan tepkisinden etkilenmiştir. Merkezi devletin güçsüzlüğünü gözleyen Hobbes, iktidarın tek ve mutlak olması gerektiğini düşünmüş, insanların doğa durumundaki savaş halinin ve güvensiz ortamlarının çözümünü burada görmüştür. Hobbes'un anlayışı hem parlamenter sistemi savunanlardan hem de kiliseden tepki çekmiştir (Ağaoğulları, 2015: 427-429).

İngiliz iç savaşının sebebini, iktidarın üçe (krallar, avam kamarası ve lordlar) bölünmesinin sonucu olarak gören Hobbes (Russell, 1973: 114), mutlak monarşinin burjuvaya dayalı ekonomiye daha faydalı olacağına inanarak tüm gücün tek elde (kralda) toplanması gerektiğini düşünmüştür (Şenel, 1995: 318). Hobbes'a göre, doğasında özgürlük ve hükmetme isteği olan insanın, bir devlete tabi olup kendini kısıtlamasının sebebi güvenlik sorununu çözerek daha mutlu olmak istemesidir. İnsanlar için güvenli bir ortam otoriter bir güç olmadan sağlanamaz. Çünkü kurallara uyulmasını sağlayacak bir gücün korkusuna ihtiyaç vardır. Bu sağlanmazsa insanlar kibir ve intikam gibi doğal

duygularıyla hareket eder ve savaş ortamı doğar. Dolayısıyla sözlü vaatler yetersizdir ve “kılıç zoru” ile güvenli ortam garanti altına alınmalıdır (Hobbes, 2007: 127).

Hobbes’a göre mümkün olan üç devlet şekli vardır. İlki gücün bir tek kişide olduğu monarşidir. İkincisi herkesin bir araya gelmesiyle oluşan demokrasi veya halk devletidir. Sonuncusu ise egemenliğin bir kesime ait olduğu aristokrasidir. İnsanlar yönetimlerinden memnun olmadığında yönetim biçimlerine farklı adlar takarlar; monarşiye tiranlık, demokrasiye anarşi, aristokrasiyeye ise oligarşi denilir. Ancak Hobbes’a göre değişen bir şey yoktur (Hobbes, 2007: 139).

Hobbes, devletin kurulma amacını başta güvenlik olmak üzere insanların temel ihtiyaçlarını karşılamak olarak görür ve bunu sağlamanın tek yolunun da insanların bütün güçlerini tek bir iradeye (bir kişi ya da heyet) devretmelerinden geçtiğini belirtir. Bu gücü devretme durumunun egemen gücün kararlarını ayrı ayrı kabul etmek gibi değil, bunun ötesinde bir şey olduğunu ve bireylerin birbirleriyle zımnen bir akit yaparak herkesin bir tek kişilikte bütünleştiğini ifade etmektedir. Hobbes, söz konusu akitteki “niyeti” şu sözlerle ifade etmektedir: “Senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum.” (Hobbes, 2007: 129-130).

Bu sözleşme sonucunda adeta tek vücut olan topluluk “devlet” halini alır ve bu devlet artık bireylerden aldığı güçle hükmeden egemenin kontrolündedir (Hobbes, 2007: 130). Ancak özellikle belirtmek gerekir ki, sözleşmedeki devlet ya da hükümdar, taraflardan biri değildir. Bunlar, sözleşmeyle kurulan yapılardır (Çağır, 2011: 97). Böylece Hobbes’un düşüncesinde bir topluluk, kendi aralarında rızaya dayalı bir şekilde herkesi temsil edecek bir kişi veya heyet üzerinde çoğunlukla anlaşır ve devlet kurulur. Oy birliğiyle olmasa bile çoğunluğun desteğiyle yetkili kılınan kişi veya heyet herkes adına karar vermeye yetkili kılınır. Hobbes, toplumsal sözleşme kuramında belirttiği egemen ile egemene itaat etmeyi kabul edenler (uyruklar) arasında olması gereken hakları şu şekilde sıralar;

- “Uyruklar hükümet şeklini değiştiremezler.
- Egemen güçten vazgeçilemez.
- Hiç kimse, çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna adaletsizlik etmeden karşı gelemez.
- Egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez.

- Egemenin yaptığı hiçbir şey, uyruk tarafından cezalandırılmaz.
- Barış ve savunma için neyin gerekli olduğuna egemen karar verir.
- Uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir.
- Uyruklardan her birinin, başka bir uyruğun adaletsizlik etmeden ondan alamayacağı hangi şeylerin kendisine ait olduğunu bilebileceği kurallar yapma hakkı egemene aittir.
- Yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı egemene aittir.
- Savaş ve barış yapma hakkı egemene aittir.
- Bütün danışmanlarını egemenin kendisi seçer.
- Egemen, dilediği gibi ödül ve ceza verme hakkına sahiptir.
- Şeref ve paye verme hakkı egemene aittir.” (Hobbes, 2007: 131-136).

Hobbes, bu hakların, egemenliğin esasını oluşturduğunu ve bunları uygulama yetkisinin bölünemeyeceğini ifade etmektedir. Yetkilerin bölünmesi krallığı ya da devleti yıkıma götürecektir. Hobbes bu duruma örnek olarak İngiltere’yi gösterir ve İngiltere’deki iç savaşı yukarıda sıralanan yetkilerin kral, lordlar ve avam kamarası arasında bölünmesine bağlar (Hobbes, 2007: 136-137). Burada egemen gücün, toplumu oluşturan bireyler üzerinde her anlamda tasarruf sahibi olduğu, bireylerin egemene hiçbir şekilde karşı gelemeyeceği görülmektedir. Böylece Hobbes, ortaya koyduğu yaklaşımla mutlak monarşik bir yapı öngörse de devletin meşruiyetini bireysel rızaya dayandırmasıyla literatürde önemli bir düşünür olarak yer almıştır.

4.1.2.3. Jean Jacques Rousseau (1712-1778)

Modern dönemde fikirleriyle devlet yapılarını en çok etkileyen teorisyenlerden biri Jean Jacques Rousseau’dur. Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni* adlı kitabında insanların doğa durumunda eşit, özgür, dürüst ve mutlu olduğunu ve bağımsız yaşama kabiliyetine sahip olduğunu söyler. Fakat zamanla, birlikte yaşamaya başlayan insanlar bireysel ihtiyaçlarından fazlasını üretince eşitlik bozulmuş ve mülk kavramı ortaya çıkmıştır (Rousseau, 2003: 73). Rousseau, doğa durumunun bozulmasını anlatırken kırılma noktasının mülkiyet edinme olduğunu güçlü bir aforizma ile ortaya koymuştur: “Bir parça toprağı himayesine almış, ‘Bu benim’ diyebilen ve ona inanacak kadar saf insanlar bulmuş ilk insan, medeni toplumun gerçek kurucusudur.” (Rousseau, 2003: 64).

Rousseau'ya göre mülkiyetin korunmasına ilişkin ortaya çıkan genel savaş ortamı nedeniyle insan türü yok olma aşamasına vardığından, insanların bir birlik içine girmesi kaçınılmazdır. Toplumsal birlik oluşturma işleminde, her birey gücünü ve özgürlüğünü başkalarınınkine bağlamak durumundadır, ancak bunu yaparken kendini korumaya almalıdır. Rousseau bunu toplum sözleşmesiyle çözmeye çalışır ve toplum sözleşmesinin çözeceği ana sorunu şöyle ifade eder:

“Üyelerinden her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun. İşte, toplum sözleşmesinin çözüm yolunu bulduğu ana sorun budur.” (Rousseau, 2012: 14).

Rousseau'nun sözleşmesine göre her birey tüm haklarını topluma devreder. Bu durumda herkes eşitlenir ve aslında bağımsızlaşır. Çünkü bir bireyin herkese tanıdığı hakkı diğer herkes de ona tanımıştır. Diğer taraftan Rousseau her birey için yurttaş ve uyruk ayrımına gider. Yurttaş için egemenliğe katılan soyut bir insan tarifi yaparken uyruk için devlete itaat eden ve kendi çıkarını gözetken somut bir insan tarifi yapar. Ağaoğulları, buradan yola çıkarak Rousseau'nun halk kavramını ikiye böldüğünü belirtir. Biri yurttaşları işaret eden ve egemen olan soyut halk, diğeri ise uyrukları işaret eden somut halktır. Bu sayede Rousseau, halka soyut ve somut anlamlar yükleyerek, halkı hem yöneten hem de yönetilen olarak konumlandırır. Böylece egemen olan yurttaşlık bilincindeki soyut halk, kişisel çıkarı peşinde giden ve uyruk olan somut halkı yönetir (Ağaoğulları, 2015: 581-582). Rousseau'ya göre egemenliğin meşru olması için halkın özgürce birleşmesi gerekir. Egemenliğin özü ise yaşamaya dayanır. Halk yaşamaya hakim olarak ve bunları uygulayacak sorumlu bir hükümetle, toplumdaki olumsuz durumlara karşı önlem almış olur. Bu çerçevede bakıldığında Rousseau radikal demokrasi anlayışını öngörmektedir (Schmidt, 2002: 64-66).

Diğer taraftan, toplum sözleşmesi için önemli bir sorun süreklilik meselesidir. Buna ilişkin Rousseau'nun çözümü nettir; sözleşme yapıldıktan sonra topluma dahil olacak bireyler ergenlik çağına geldiğinde atalarının yaptığı sözleşmeyi kendiliğinden kabul etmiş sayılacaktır. Bu durumu kabul etmeyenler ülkeyi terk etme özgürlüğüne sahiptir (Ağaoğulları, 2015: 583). Rousseau için üstü kapalı bir anlaşma olan toplum sözleşmesinin yokluğu durumunda herhangi bir sistemin meşruiyet kazanması mümkün görünmemektedir (Damrosch, 2011: 349).

Rousseau, toplum sözleşmesinin oybirliğiyle gerçekleştirildiğini belirtir ancak sözleşmeyle ortaya çıkan kamusal bütün, sözleşmeye katılanların bireysel iradelerinin toplamından daha fazlasını ifade eder. Bu noktada Rousseau'nun "genel irade" dediği bir güç ortaya çıkar. Genel irade bireyin yurttaş kimliğiyle özdeşleşir ve bu kimliğiyle birey, kişisel çıkarını değil ortak iyiliği gözetir. Diğer taraftan bireylerin genel iradeden ayrılan ve kişisel çıkarlarını gözettikleri özel iradeleri vardır (Ağaoğulları, 2015: 582-584). Rousseau'ya göre halk, yasaların yapıcısı değil onların koruyucusudur. Yasa koyucu genel iradedir. Genel irade sevgi ve duygularla beslenen ancak akılla hareket eden rasyonel bir iradedir. Rousseau'nun sözleşmesinde bireyler kendilerini topluma devretmiş ve kolektif bütünü bir üyesi olmuşlardır (Sartori, 1996: 337-338). Dolayısıyla Rousseau için genel iradeye uymak toplumsal sözleşmenin adeta temel direğidir. Bu yüzden genel iradeye uymayanlar toplum tarafından saygıya zorlanmalıdır. Rousseau bunu "özgür olmaya zorlanmak" olarak ifade etmiştir (Rousseau, 2012: 17-18).

Özetle, Rousseau'nun sözleşmesi, doğa durumundaki özgür insan ile toplumsallaşan köle insanı yeni bir değişime tabi tutmayı amaçlamıştır. Bu değişim öyle olmalı ki sonunda insan hem geri dönemeyeceği doğa ortamındaki özgürlüğe sahip olsun hem de toplumsallaşmanın sebep olduğu kölelikten kurtulsun (Ağaoğulları, 2015: 583). Ayrıca Rousseau'ya göre toplumlardaki eşitsizlik ve istismar durumunu tamamen ortadan kaldırmak mümkün değildir. Damrosch, Rousseau'nun karamsarlığına işaret eder ve onun amacının insanları zincirlerden kurtarmak olmadığını çünkü bunun imkansız olduğunu belirtir. Sözleşmedeki amaç toplumsallaşmanın sebep olduğu zincirlerden kurtulmak değil bunun özgürce kabul edilebileceği ideal yolu bulmaktır (Damrosch, 2011: 348-349). Bu yolu da "genel irade" kavramı üzerinden kurgulamıştır. Ancak genel iradenin ne olduğu konusunda net bir çerçevenin olmaması, Rousseau'nun teorisini, ulus devlet anlayışına dayanan demokrasilerden, demokratik görünümlü etnisist-mutlakiyetçi yönetimlere kadar esnetilebilir kılmıştır. Ayrıca "genel iradenin yanılmazlığı" varsayımı, hukuka dayalı demokratik sistemlerden ziyade mutlakiyetçi zihniyet için çok daha kullanışlıdır. Bu yüzden Rousseau'nun teorisi, özellikle ideolojik kaygılarla hareket eden siyasal iktidarların meşruiyet ihtiyacına cevap verebilen bir fonksiyona sahiptir.

4.2. Bireyi Devlet Tahakkümünden Koruyan Temel Unsurlar

Birey devlet ilişkisi üzerine yapılan incelemelerde en önemli konulardan biri devletin sınırlanmasına yöneliktir. Bu konuda yapılan çalışmalar devletin varlık sebebinden uzaklaşmasının en iyi şekilde nasıl engellenebileceği üzerinde durmaktadır. Bu başlık altında, devletin varlık sebebiyle sınırlı bir alanda faaliyette bulunmasını sağlayabilecek dört temel unsur üzerinde durulmuştur. Bu unsurlar; hukuk devleti, kuvvetler ayrılığı, demokratik kültür ve sivil toplumdur. Bunlar birbirleriyle bağlantılı olan ve birbirlerini güçlendiren unsurlar olarak ele alınmış ve incelenmiştir.

4.2.1. Hukuk Devleti

Hukuk devleti, bütün karar vericileri sınırlamasıyla kimsenin mutlak ve sınırsız yetkilere sahip olamayacağını ortaya koyan temel bir ilkedir. Hukuk devleti ilkesi geleneksel, üstün, sınırsız egemenlik sahibi bir devlet anlayışıyla bağdaşmaz ve devletin sınırlı olması gerektiğini ortaya koyar. Bu ilkenin çalışabilmesi için devletin üstünlüğü yerine hukukun üstünlüğü tercih edilmelidir (Kapani, 2007: 63). Erdoğan'a göre bir devletin meşruiyeti hukuk devleti olması ile doğrudan ilişkilidir. Bu anlamda öncelikle siyasi bir ideal olan hukuk devleti, devletin varlık sebebidir. Hukuk devleti ilkesi, birey devlet ilişkisinde iki yönlü işlemelidir. Bir yandan hukukun üstünlüğü ile devlet sınırlandırılmalı, diğer taraftan hukuk işleri ve devlet faaliyetleri eşitlik ilkesi üzerinden uygulanarak kişilerin güvenliği sağlanmalıdır (Erdoğan, 1997: 37-38).

İdarenin keyfi uygulamalarına karşı bireysel hakların korunabilmesi için bağımsız bir güç olarak yargı organı vardır. Aksi takdirde hukuk devleti ilkesinden bahsedilemez (Daver, 1969: 186; Kışlalı, 1987: 89). Hukuk devleti ilkesi devleti sınırlayarak yönetimin keyfi kararlar almasının önüne geçmesiyle hukuk karşısında birey ile devletin eşitlenmesini sağlamaya çalışır (Yereli, 2003: 205-206). Günel'a (1964: 110) göre bir devletin hukuk devleti olabilmesini sağlayan, devleti sınırlandıracak kurumlara sahip olmak iki şekilde gerçekleşebilir. Birincisi, gücü elinde tutan devletin kendi kendini sınırlamasıdır. Diğeri ise devletin kuruluş aşamasında toplumdaki iç dinamiklerle uyumlu ve devleti sınırlayıcı kurumların olmasıdır. Bu iki durum arasında ikinci durum çok daha olasıdır.

Hukuk devleti anlayışında hukuk, devlete bağlı kabul edilen herkesi bağladığı gibi devletin kendisini de bağlamalıdır. Aksi taktide kamu hukukundan bahsedilemez. Devletin sorumlu ve hesap verebilir olmadığı bir sistemde baskıcı ve keyfi bir yönetim ortaya çıkar (Duguit, 1954: 27). Bu sebeple bir hukuk devleti, devleti yücelten ve bireyi baskılayan yaklaşımları dışlamalı, ideolojik tarafsızlığı ilke edinmelidir. Şöyle ki, hukuk devleti, temel hakları koruyan evrensel kurallara dayalı bir sistemi gerektirir. Resmi ideoloji ise tarafgirlik içeren belli bir bakış açısını topluma dayatır. Dolayısıyla hukuk devleti ile resmi ideolojinin bir arada yürümesi mümkün değildir. Resmi ideolojinin hüküm sahibi olduğu bir sistemde hukuk, ideoloji tarafından araçsallaştırılır. Diğer her şey gibi hukuk da ideolojinin tahakkümü altına girer. Böylece resmi ideolojinin benimsendiği bir ülkede hukuk devleti ilkesini işletmek mümkün olmaz (Erdoğan, 2001: 100).

Diğer taraftan, hukuk devleti ilkesini kanunların hakimiyeti olarak anlamak yanlış olacaktır. Çünkü kanunlar da bazen yanlış uygulamalara sebep olabilir ya da bir kişiyi/grubu kayırabilir. Burada esas olan hukukun hakimiyetidir. Bununla beraber bir devlette hukukun hakimiyetini sağlayıcı kurumlar ve kurallar tesis edilse bile yeterli olmayabilir. Hukukun hakimiyetinin olgunlaşması için toplumu oluşturan bireylerin de hakkaniyet duygusuyla bunu benimsemesi, içselleştirmesi gerekir (Günel, 1964: 121). Bir devletin hukuk devleti olabilmesi için, Duguit'e (1954: 143) göre, mutlaka bağımsız ve tarafsız bir yüksek mahkeme bulunmalı ve hukuka aykırılık iddiası taşıyan kararlar için bu yüksek mahkemeye başvurulabilmeli, başvuru usulü de kolaylaştırılmalıdır. Bu sayede yetki sınırlarını aşan kararların ve keyfi uygulamaların önüne geçmek mümkün olabilecektir.

4.2.2. Kuvvetler Ayrılığı

Hukuka dayalı olarak işleyen bir devlet sistemi için sadece kanunlar tesis etmek yeterli değildir. Aynı zamanda devlet iktidarı sınırlandırılmalı, daha da önemlisi bu iktidarın kanunlara uymasını temin etmek için gücün tek bir merkezde toplanmasının önüne geçilmelidir. Devlet gücü farklı organlara ayrılıp bu organların her biri kanunlarla kendi görev alanları içerisinde tutulmalıdır (Günel, 1964: 107). Kuvvetler ayrılığı ilkesine göre devletin gücü yasama, yürütme ve yargı olmak üzere üçe bölünür. Bununla beraber,

kuvvetler ayrılığında mutlak anlamda bir ayrılıktan ziyade kuvvetler arasında bir işbirliği ve birbirini tamamlama durumu söz konusudur (Daver, 1969: 191). Kuvvetler ayrılığı ilkesi özü itibarıyla devlet gücünün farklı organlara dağıtılarak bireysel özgürlüklerin korunmasını hedefler. Bu yaklaşım birey düşüncesinin en önemli referanslarından olan John Locke ile başlamış, Montesquieu ile olgunlaşmıştır. İki düşünür de kuvvetler ayrılığı ile bireysel özgürlüklerin tahakküm altına alınmasını engellemeyi hedeflemiştir (Erdoğan, 2001: 13-14).

John Locke, özellikle yasama ve yürütme erklerinin ayrılması gerektiği üzerinde durmuş ancak yargı erki konusuna değinmemiştir. Şenel'e göre Locke'un yargı konusuna değinmemişinin sebebi o dönemde İngiltere'de yargı organının zaten özerk bir statüde olmasıdır. Dönemin asıl sorunu yasama ve yürütme arasında olduğu için bunun üzerine yoğunlaşmış görünmektedir (Şenel, 1995: 346). Locke, yasama ve yürütmenin ayrı olması gerektiğini ileri sürerken bir anlamda toplum sözleşmesinde belirttiği, insanların yönetime karşı gösterebilecekleri devrim hakkını doğuracak sebepleri azaltmayı amaçlamıştır. Locke'a göre siyasal yönetim, toplum ve bireyler için üç şekilde tehlike oluşturabilir; bunlardan biri, yasama ile yürütme erklerinden birinin diğerini etkisiz hale getirmesidir. Bir diğeri, yasama ve yürütme erklerinde çalışanların kendilerini, yaptıkları yasalardan ya da yasaların öngördüğü uygulamalardan muaf görmeleridir. Bir başka tehlike ise kişisel çıkarlara dayanan yasaların yapılması ve yine kişisel çıkar sağlayan uygulamaların gerçekleşmesidir. Bu sebeplerle Locke, yönetimin ayrılmasını, yani yasama ve yürütme faaliyetlerin aynı kişilerce yapılmaması gerektiğini savunmuştur. Böylece yönetim, halkın devrim hakkı doğmasına sebep olabilecek "özel çıkara sapma" durumundan uzaklaşmış olacaktır (Şenel, 1995: 344-345).

Bunun yanında Locke, devletlerin kendi aralarındaki ilişkiyi doğa durumundaki bireyler arasındaki ilişkiye benzetir ve bir öneride daha bulunur. Bu doğrultuda, devletler arasındaki uyuşmazlıkları çözmesi, kamu güvenliğinin ve çıkarlarının korunması için bir erke daha ihtiyaç olduğunu ifade eder. "Federatif" diye adlandırılabilceğini söylediği bu erkin zorunlu olarak yürütme erki tarafından yönetilmesi gerektiğini belirtir (Locke, 2012: 96-97).

Kuvvetler ayrılığı konusunda en çok referans gösterilen düşünür ise Montesquieu'dür. Montesquieu bireysel özgürlükleri koruma adına devlet gücünün üç

temel organ arasında düzenlenmesi/bölünmesi gerektiğini ortaya koyan en önemli düşünür olarak kabul edilir. Bu üç organ yasama, yürütme ve yargıdır (Montesquieu, 2017: 198-199). İngiltere'nin siyasi olarak özgür olduğunu düşünen Montesquieu, teorisini de İngiltere'deki siyasi sistem üzerinden üretmiştir (Erdoğan, 2001: 14). Montesquieu, halkın seçtiği temsilcilerden oluşacak bir meclis ile soylulardan oluşacak ikinci bir meclise yasama görevinin, tek başına krala yürütme görevinin, halkın seçtiği yargıçlara da yargılama görevinin verilmesini öngörmüştür. Buradaki güçler ayrımı görüldüğü kadar keskin değildir. Organlar arasında bir denge ve denetleme mekanizması olmakla birlikte belli durumlarda birbirlerinin görev alanına girebilmektedirler. Örneğin kral, çıkarılan yasalara karşı veto hakkını kullanarak yasamaya müdahale edebilmektedir. Yasama organı da bakanları, onların danışmanlarını ve soyluları yargılama hakkına sahip olabilmektedir. Yargı organının yasama ve yürütmeye müdahalesi olmamakla beraber yasama ve yürütme organları yargı organının bağımsızlığını ortadan kaldıracak bir yetkiye sahip değildir (Ağaoğulları, 2015: 559-561).

Montesquieu'nün kuvvetler arasındaki düzenlemesi, soylulara ve krala tanıdığı özel ayrıcalıklar sebebiyle özellikle siyasi eşitlik açısından sorunlu görünmektedir. Ancak burada Montesquieu'yü önemli kılan, bu üç kuvvetin tesis edilerek devlet gücünün tek merkezde toplanmasının önüne geçilmesini sağlayan yaklaşımıdır. Bu anlamda kuvvetler ayrılığı, birçok siyasi sistem için ilkesel bir şekilde uygulanmış ve bu ilkenin tesis edilmesiyle bireysel özgürlüklerin yönetimler tarafından tahakküm altına alınması engellenmeye çalışılmıştır.

Kuvvetler ayrılığı ilkesi çağımız anayasalarında çeşitli seviyelerde yer almaktadır. Ancak egemenlik olgusu açısından çelişkili bir durum söz konusudur. Bazı anayasalar milli egemenlik teorisi kapsamında egemenliği millete/halka vermekle beraber aynı anayasalar kuvvetler ayrılığını da içermektedir. Dolayısıyla egemenliğin bölünmezlik ilkesi boşa çıkmaktadır. Bu çelişkili durum çeşitli hukuki yaklaşımlara rağmen tam olarak çözülebilmemiş değildir (Kapani, 2007: 65). Özellikle ulus devletlerde görülebilecek bu çelişkinin kuvvetler ayrılığı ilkesi lehine düzeltilmesi, iktidarların ulus bilincini benimsetmek için yaptıkları yüz yıllara varan yatırımlardan sonra fazlasıyla cesaret istemektedir. İktidarların, milliyetçi politikaları sürdürmesi de bu çelişkinin düzeltilmesini zorlaştırmaktadır. Milli egemenlik teorisinin anayasal olarak

korunmasının sebebi, toplumun bir şekilde kendini en üst yetkili görmesinin sağladığı psikolojik motivasyon ve devletin, toplumu bir arada tutmasına sağladığı katkı şeklinde okunabilir. Tabii bunun yanında, özellikle kozmopolit toplumlarda, azınlıkların ya da farklı etnik grupların dışlanması gibi çeşitli sorunlar da oluşmaktadır.

Sonuç olarak, birey devlet ilişkisi açısından önceki kısımda anlattığımız, devletin sınırlanması ve hukuka bağlı olması durumu, kuvvetler ayrılığı ilkesiyle gücün dağıtılması sağlanarak daha sağlam bir uygulama alanına sahip olabilecektir. Dolayısıyla kuvvetler ayrılığı ilkesi, siyasal yönetimleri sınırlayarak, bireyi devlet tahakkümünden koruma anlamında en önemli unsurlardan biri olarak görünmektedir.

4.2.3. Demokratik Kültür

Beşeri kültürün oluşmasında bütün toplumların katkısı olduğu düşünüldüğünde, kültür dünyasının, bütün insanlar tarafından müşterek olarak meydana gelen ve sonraki nesillere aktarılan canlı bir miras niteliğinde olduğu görünmektedir (Çağıl, 2011: 70). Ancak her toplumun ayırt edici kültürel özellikleri de vardır. Bu anlamda “toplumların eğitim, teknoloji, siyaset, hukuk, iktisat, sanat veya dine ilişkin sorunlarını çözdükleri kendilerine özgü yola, o toplumun kültürü denir.” (Mardin, 1991: 23). Siyasal anlamdaki kültür oluşumu için de bir küresellikten bahsetmek mümkün olsa da bu alanda daha çok her toplumun kendi iç dinamikleri belirleyici olmaktadır. Dolayısıyla bir toplumun siyasal kültürü, tarihsel tecrübelerinin birikimiyle yakın ilişkili olmakla beraber toplumu oluşturan bireylerin inanç, eğilim ve duygularının bir yansıması olarak görülebilir (Sarıbay, 1996: 69).

Siyasi kültürü “halkın siyasi objelere (hükümet, anayasa, partiler vb.) yönelik psikolojik yönelimlerinin oluşturduğu bütün: halkın siyasi tutum, inanç, değer ve sembolleri” şeklinde tanımlamak mümkündür (Erdoğan, 2001: 310). Benzer şekilde siyasal kültür “bir sosyal topluluğun (grup, ulus, vb.)... siyasal geleneklerin, eğilimlerin, duyguların ve temel düşünsel kategorilerin toplamı” ya da daha teknik bir yaklaşımla, bir topluluğun siyasal kurum ve kavramlara yaklaşım kalıpları olarak da tanımlanabilir (Parla, 1991: 10). Bir toplumdaki siyasal kültür otoriter, demokratik, teokratik vs. karakterlerde olabileceği gibi bunların farklı seviyelerde bir karması da olabilir. Bir devletin fiili siyasal sistemi ne olursa olsun yasal anlamda en gözde sistem demokrasidir.

Bu anlamda demokratik kültür, bir siyasal kültür çeşidi olarak oldukça uzun bir tarihe sahip olmakla beraber özellikle modern çağlarda gelişmiş, sadece siyasal anlamda değil, gündelik hayatta da insanların ilişkide olduğu her ortamda kullanılabilen popüler kavramlarından biri haline gelmiştir.

Demokratik kültürün aynı dile, inanca ve yaşam tarzına sahip toplumlarda daha kolay çalışabilen bir anlayış olduğu söylenebilir. Çünkü fazlasıyla ortak özelliklere sahip bir toplumda uzlaşmak zor olmayacaktır. Ancak farklı dil, din ya da etnik gruba mensup bireyler ve gruplar arasında uzlaşma sağlanabilmesi demokratik kültürle yakından ilişkilidir. Demokratik kültür, karar alma süreçlerinde farklı fikirlerin ifade edilebildiği, istişareye dayalı, şiddeti dışlayan, anlaşmazlıkları ve karar alma süreçlerini uzlaşmaya dayalı olarak çözmeyi hedefleyen, paylaşımcı ve çoğulcu bir anlayışı ifade etmektedir.

Demokrasinin psikolojik varlığını koruması da önemlidir. Bunun için insanlar çeşitli çıkar grupları oluşturarak örgütlenmeli ve taleplerini temsilcileri aracılığıyla siyaset alanına aktarmalıdır (Russell, 1990: 287). Bu da sivil toplum anlayışının gelişimine bağlıdır. Bu bakımdan demokrasinin sivil toplum anlayışıyla ilişkisi kritik bir öneme sahiptir. Çünkü demokrasi, birey anlayışının gelişimine bağlı bir unsur olarak kabul edilmektedir. Birey ise ancak sivil toplum alanındaki örgütlenmelerle etkin bir aktör olabilmektedir (Uluç, 2012: 1). Bu yüzden sivil toplum ile demokratik kültürün birbirine paralel geliştiği söylenebilir.

Russell'a (1990: 304) göre bir toplumda demokrasinin başarılı olabilmesi için o toplumdaki insanlarda yaygın iki özelliğin bulunması gerekir. Bunlardan biri, insanların kendilerine güvenmeleri, savundukları fikirleri dile getirebilmeleri ve propaganda yapabilmeleridir. Diğeri ise azınlıkta kalanların çoğunluğun kararına uymaya hazır olmasıdır. Russell'ın tespitine, azınlıkta kalanların kendilerine özgü dil, kültür ve inanç gibi haklarının korunması da eklenebilir. Çünkü radikal örgütlenmelerin ve ayrılıkçı faaliyetlerin büyüüp gelişmesi; azınlıkların tahakküm altına alınmaya çalışılması ve haklarının engellenmesiyle yakından bağlantılıdır.

Demokrasinin kapitalist ekonomik sistemle de yakın bir ilişkisi söz konusudur. Modernleşme teorisine göre de liberal demokrasi ile kapitalizm arasında tarihsel bir ilişki vardır. Buna göre kapitalizm, hiyerarşik toplum yapısını değiştirmiş ve herkesin eşit

olduğu düşüncesini yaygınlaştırmıştır. Böylece kapitalizm, siyasal sistemleri etkileyerek yeni ilkelerin gündeme gelmesini sağlamıştır. Bunlardan biri, devletin müdahale alanının bireyin doğal hakları bağlamında sınırlandırılmasıdır. Devletin bu dokunulmaz alanı ihlal etmemesi için en uygun yönetim anlayışı olarak ortaya çıkan diğer ilke ise siyasal iktidarın seçimlerle değişmesidir. Ancak Köker'e göre liberal anlayışın demokratikleşme sürecine girmesi kapitalizmin bir sonucu değildir. Çünkü kapitalizm otoriter niteliği sebebiyle demokrasiyi doğuracak bir sistem değildir. Demokratikleşme süreci, kapitalizm karşıtlığını engellemenin formülü olarak sisteme entegre edilmiştir (Köker, 1993: 83-86). Köker'in tespiti doğru olsa dahi daha makul bir siyasal anlayış ortaya çıkmadığça demokrasi, insanlığın bulduğu en az kötü rejim olarak kabul edilmeye (Daver, 1969: 186) devam edecek görünmektedir.

4.2.4. Sivil Toplum

Sivil toplum Batı kaynaklı bir kavram olup 12. yy. itibariyle özellikle kentsel kültürün kendini gösterdiği yerlerde önem kazanmış ve gelişme göstermiştir. İktidarlar da kentleşmenin temin ettiği imkanları göz önüne alarak sivil topluma esnek davranmış ve sınırlı bir alan tanımışlardır (Salmış, 2013: 250). Dolayısıyla sivil toplum kent hayatıyla doğrudan ilişkilidir. Mardin'e (2006: 9) göre sivil toplum kavramı "şehir adabı"nı vurgular, sivil teriminin kökü ise şehir hayatındaki hakları ve yükümlülükleri ifade etmektedir. Sivil toplum kavramı, Antik Yunan'dan modern zamanlara kadar devletle özdeş bir karşılığa sahipken modernite ve sanayi devrimi ile birlikte ortaya çıkan yeni düzende, özellikle ekonomik bağımsızlığa olan taleplerin etkisiyle ortaya çıkan bireysel hak ve özgürlüklerin devlet müdahalesinden arındırılması sürecinde devletten ayrışmış, özerk bir alana sahip olmuştur (Aslan, 2010: 209-210).

Sivil toplum 18. yüzyılda Batı Avrupa'da çoğulcu bir anlayışla ortaya çıkmış ve bazı aşamalardan geçmiştir. Birinci aşamada sivil toplum ve devlet birbirinden ayrıştırılmış, ikinci aşamada sivil toplumun kendini devlete karşı savunması meşruiyet kazanmış, üçüncü aşamada ise sivil toplum faaliyetlerinden kaynaklanan toplumsal olayların devlet tarafından önlenmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Ancak daha sonra, üçüncü aşamada meşru görülebilen devlet müdahalelerinin sivil topluma zarar vereceğine dair endişelerin ortaya çıkması söz konusu olmuştur. Dolayısıyla sivil toplumun ne olduğuna

yönelik açıklayıcı bir tanım yapmak gerekir. Bu çerçevede Sarıbay'a göre sivil toplum; "gönüllü, kendi kendini oluşturan, kendi desteklerine sahip, devletten özerk, özel alan ile devlet arasında aracı niteliğinde örgütlü bir sosyal yapılanmadır." Bu tanım ile sivil toplumun sınırı çizilmekte ve sivil toplumun, siyasal iktidarı ele geçirmeye çalışmaması gerektiği belirtilmektedir. Çünkü bir grup iktidarı ele geçirdiğinde, iktidarın sağlayacağı imkanlarla, savunduğu görüşleri diğer gruplara zorla dayatabilir. Böyle bir durum, sivil toplum ile devlet arasındaki demokratik ilişkiyi yıkabilir (Sarıbay, 1998: 89-91).

Sivil toplum ile devlet arasındaki ayırım Batı coğrafyasındaki mutlakiyetçi yönetimlerin zayıflamasıyla birlikte belirginleşmeye başlamıştır. Bunun en önemli sebebi ekonomi alanında gerçekleşen kapitalist düzenin toplumsal ilişkileri değiştirmesiyle ilgili görünmektedir. Yeni düzende bireyler, hem karar alma süreçlerinde hem de sorumluluk alma anlamında daha aktif bir pozisyona gelmiştir. Yeni pozisyonuyla bireyler, ortak çıkarları için gruplaşmalara yönelerek yeni toplumsal ilişkiler ağına sivil toplum anlayışını yerleştirmeye başlamıştır. Böylece mutlakiyetçiliğin zayıfladığı, serbest piyasa ekonomisine geçildiği bir düzende bireyler, sivil toplum anlayışıyla devlete karşı bağımsızlaşmış, bunun sonucunda ise sivil toplum anlayışı demokrasiyi doğurmuştur (Göle, 2000: 245). Demokratik sistemlerin, sivil toplumun yaşam alanı bulması için oldukça iyi şartlar sağladığı düşünülmektedir. Öyle ki demokratik sistem dışında sivil toplumun hayat bulmasının imkansız olduğu ve demokratik sistemlerin de sivil toplumun canlı olduğu yerlerde ayakta kalabileceği düşünülmektedir (Yüksel ve Sezgin, 2012: 9).

İdeal bir sivil toplum anlayışının gelişebilmesi için devletin taşıması gereken önemli özellikler vardır. Bunlardan biri hukuk devleti ilkesinin işletilmesi diğeri ise devletin müdahale alanının sınırlı olmasıdır. Hukuk devleti ilkesi sayesinde herkes hukuk karşısında eşit olur ve yetki makamında bulunanlar keyfi muamelede bulunamazlar. Böylece sivil toplum hareketlerine karşı tarafsız bir tutum sergileyen devletin herhangi bir gruba yönelik ayrımcılık yapması engellenmiş olur. Aksi durumlarda belli gruplara devlet tarafından imtiyaz sağlanması, haksız rekabete sebep olacak ve sivil toplumun gelişimi engellenecektir. Ayrıca devlet, bireylerin ve sivil toplumun kendi dinamikleriyle çözebilecekleri ve ancak özgürlüğün sağlandığı ortamlarda gelişebilecek olan kültürel, sosyal ve ekonomik faaliyetlerden olabildiğince uzak durmalıdır. Çünkü bir alanda devletin varlığı ve müdahalesi arttığı zaman, o alanı geliştirme potansiyeline sahip olan

bireysel inisiyatiflerin ve sivil toplumun önemli niteliklerinden olan gönüllülüğe/özveriye dayanan gelişmelerin önü kapanmaya başlayacaktır (Çaha, 2008a: 138-140).

Toplum kavramını, onaylamanın ve paylaşmanın diğer adı olarak gören Bauman, toplumu aynı zamanda onaylanmış olanları ve paylaşılanları yücelten güç olarak görür (Bauman, 2015: 10). Ancak bireysel ve toplumsal gelişim için buradaki önemli nokta, toplumun onayladığı ve paylaştığı politika ve değerlerin yöneticilerin benimsediği politika ve değerlerle paralel olup olmaması gibi görünmektedir. Otoriter bir devlet yönetimi toplumun ne istediğine kendisi karar verip toplum mühendisliği anlayışıyla kendi fikir dünyasını ve hayat tarzını topluma dayatabilir. Böylesi bir endoktrinasyon politikası ise birey devlet ilişkisinde çatışmaya ve zihinsel bir ayrışmaya sebep olacaktır. Bu yüzden sivil toplumun, toplumun ne istediğini ortaya koyarak, devlet politikalarının bu bağlamda yürütülmesi için yönetim üzerinde oluşturabileceği baskı oldukça değerlidir.

Özetle, sivil toplum anlayışı, öncelikle birey ile devlet arasında kuracağı köprülerle iki tarafın etkileşim halinde olmasını ve bu sayede devletin, temel hak ve özgürlükler konusundaki hassasiyetinin canlı tutulmasını sağlamaktadır. Bununla birlikte sivil toplum, bireylerin tamamen gönüllü bir şekilde bir araya gelerek elde ettikleri güç birliğiyle çeşitli konularda amaçlarını gerçekleştirebildikleri dinamik bir anlayıştır. Bu anlayışın işletildiği bir toplumda devlet, olması gerektiği gibi daha ziyade zor kullanma araçlarına ihtiyaç duyulan güvenlik ve adalet gibi konularla ilgilenecek, diğer konulara ise zaruri olmadıkça müdahil olmayacaktır. Sivil toplum anlayışının işlemediği bir toplumda ise her şey devletten beklenecektir. Bu durum devleti büyütecek ve bu büyüme, siyasi tarihte çokça görülebildiği üzere, devleti yönetenlerin yönetim anlayışında tahakküm üreten bakış açısına doğru bir evrilmeye sebep olacaktır. Bu anlamda sivil toplum anlayışı, bireyi devlet tahakkümünden koruyan ve devleti sınırlarında tutmayı sağlayan en önemli unsurlardan biri olarak görünmektedir.

5. TEK PARTİ DÖNEMİ BİREY DEVLET İLİŞKİSİ

Türkiye'nin tek parti dönemindeki birey devlet ilişkisinin incelendiği bu bölümde, öncelikle cumhuriyetin hangi felsefi temeller üzerine inşa edilmeye çalışıldığı ve birey ile olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Daha sonra, tek parti yönetiminin inşa etmek istediği modern birey analiz edilmek istenmiştir. Devamında ise bireyi devlet tahakkümünden koruyan temel unsurlar, tek parti dönemi özelinde çalışılmıştır.

5.1. Cumhuriyetin Kuruluş Felsefesi ve Birey

Osmanlı Devleti'nin yıkılışının en önemli sebeplerinden biri milliyetçilik akımları olarak gösterilmektedir. Osmanlı, milliyetçilik akımlarına karşı I. Dünya Savaşı'na kadar Osmanlıcılığı resmi doktrin olarak benimsemiştir. Özellikle siyasal eşitliğe dayanan Osmanlıcılık politikasının gerekçesi, hem devletin beka kaygısı hem de Rusya tehdidinin oluşturduğu gerilime karşı Avrupa'nın güvenlik şemsiyesine ihtiyaç duyulmasıdır. Tanzimat'la başlayan Osmanlıcılık düşüncesi "eşitlik" ilkesi doğrultusunda politikalar üretmeyi ve Osmanlı'nın geleneksel "dini temelli millet" anlayışının terk edilmesini gerektirmiştir. 1856'da kabul edilen Islahat Fermanı da eşitliği bozan birçok unsuru kaldırarak modernleşme sürecinin önemli bir aşamasını oluşturmuştur. 1876 Kanuni Esasi ile de vatandaşlık kurumu anayasal bir statü kazanmış, ancak herkes tarafından benimsenmemiş, Osmanlı vatandaşlığını benimsemeyenler ulusal bağımsızlık yolları izlenmiştir (Yıldız, 2004: 54-56). Öncelikle Hıristiyan topluluklar ayrılık hareketleri yürütmüş, Türk olmayan Müslüman topluluklar da benzer eğilimlere girmiştir (Vatandaş, 2004: 116). I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı dağılmaya başlarken Anadolu'da yeni bir devletle sonuçlanacak mücadele dönemi başlamıştır.

Yeni bir devlet kurulurken devletin kurucu kadrosu toplumu bir arada tutacak bir motivasyon aracına ihtiyaç duyar. Böylece temin edilen asabiyet duygusu ile toplum nezdinde bir meşruiyet zemini sağlanmaya çalışılır. Türkiye Cumhuriyeti kurulurken hem kurtuluş mücadelesindeki hem de ilk kuruluş sürecindeki temel asabiyet kaynağı ve bu sayede elde edilen meşruiyet zemini "Milli Egemenlik" (Hakimiyeti Milliye) olmuştur. Bu sürecin kurtuluş mücadelesi aşamasında, dini hassasiyetlere sahip demokratik nitelikli siyasal bir yönetim söz konusudur. 23 Nisan 1920'de birinci millet meclisi toplandığında ülkenin bütün bölgelerinden, farklı fikirlere sahip (Karpat, 2010: 123) ve bütün toplumsal

kesimlere hitap edebilen temsilciler⁷ bir araya gelmiş ve dönemin şartlarına göre oldukça geniş bir temsiliyet sağlanarak çoğulculuk⁸ içinde bir birlik tesis edilmiştir. Ancak çoğulcu nitelikteki birinci meclis, yaklaşık üç yıl boyunca görev yaptıktan sonra Mustafa Kemal'in girişimleriyle, TBMM'nin artık görevini yerine getirmeyeceği gerekçesiyle, dönemin anayasası olan Teşkilâtı Esasiye'ye de aykırı bir şekilde⁹ 1 Nisan 1923 tarihli meclis toplantısında feshedilerek yenilenmesine karar verilmiştir. 11 Ağustos 1923'te açılan ikinci meclisin üyeleri bizzat Mustafa Kemal tarafından, kendisiyle aynı fikriyatta olanlar ve kendisine bir anlamda biat etme beyanıyla başvuranlar arasından tespit edilmiş, aynı zamanda kendisine muhalefet etme ihtimali olanlar da meclis dışında bırakılmaya çalışılmıştır.¹⁰ Sonraki süreçte gücü tek merkezde toplayan iktidar, radikal bir reform sürecine girmiş ve kısa sürede çok iş yapmanın "övücünü" de yaşayarak günümüz Türkiye'sinin temellerini atmıştır. Tek parti dönemine yayılan bu temellendirme sürecinin kuruluş felsefesiyle özdeş olduğunu kabul etmek gerekir¹¹. Çünkü ikinci meclisle beraber geçmişe fiilen bir sünger çekilmiştir.

⁷ Ahmet Demirel, birinci meclisteki muhalefet grubu üzerine yaptığı ayrıntılı araştırmasında, birinci mecliste bütün toplumsal kesimlerin temsil edildiğini belirtmektedir. Ayrıca mecliste oluşan iki gruptan birinci grubun Mustafa Kemal'in otoritesine bağlı milletvekillerinden, muhalefet durumundaki ikinci grubun ise rejimin otoriterleşmesinden endişe eden milletvekillerinden oluştuğunu tespit etmektedir. Demirel, resmi tarih yazınında birinci grubun laik-devrimci ve ilerici olarak yüceltilmesinin, ikinci grubun ise Osmanlıcı, dinci ve gerici şeklinde suçlanmasının gerçeği yansıtmadığını belirtmektedir (Demirel, 2003: 16,28).

⁸ Tek parti döneminin önemli isimlerinden Ahmet Ağaoğlu 1922 yılında yazdığı yazılarında birinci mecliste milletvekillerinin fikirlerini özgürce ifade edebildiklerini, tartışabildiklerini belirtmektedir (Ağaoğlu, 1942: 28).

⁹ Teşkilâtı Esasiye Kanunu'nun özel maddesine (Madde Münferide) göre meclisin yenilenmesini mevcut üyelerin üçte iki çoğunlukla kabul etmesi gerekmektedir: "... Büyük Millet Meclisi adedi mürettebinin sülüsani ekseriyetle karar verildiği takdirde ancak yeni intihabdan itibaren meriyül icra olacaktır." (1921 Teşkilâtı Esasiye Kanunu Madde münferide, <https://www.anayasa.gen.tr/1921tek.htm>). Ancak meclisin yenilenmesine ilişkin böyle bir çoğunluk sağlanamamış, buna rağmen önce Madde Münferide'deki şart sağlanmadan Madde Münferide mülga edilmiş, sonra da meclisin yenilenmesi kararı alınmıştır (TBMM Zabıt Ceridesi, 1923: 286-291).

¹⁰ İkinci meclisin oluşum süreci Nutuk'ta anlatılmaktadır: "Yeni intihabata (seçimlere), malûm olan, umdelerimizi (ilkelerimizi) ilân ederek dahil olduk. **Noktai nazarlarımızı kabul edip mebus olmak istiyen zevat, evvelâ, umdeleri (ilkeleri) kabul ettiğini ve noktai nazarda müşterek olduğunu bana bildiriyordu. Namzetleri (adayları) tesbit ve zamanında Fırkamız namına, ben, ilân edecektim.** Bu tarzı iltizam etmişim (gerekli görmüştüm). Çünkü vukubulacak intihabatta, milleti iğfal ederek (aldatarak), muhtelif emellerle mebus olmaya çalışacakların çok olduğunu biliyordum. Memleketin her tarafında, beyanat ve irşadatım kemali samimiyet ve itimatla karşılandı. Bütün millet, ilân ettiğim umdeleri, tamamen benimsedi ve umdelere ve hatta **şahsıma muhalefet göstereceklerin, milletçe mebusluğa intihabına (seçilmelerine) imkân kalmadığı anlaşıldı.**" (Atatürk, 1969: 728-729).

¹¹ Bora, cumhuriyetin kuruluş dönemini 1923-1938/39 arası olarak değerlendirmektedir. Bora, kuruluş döneminde, kurtuluş mücadelesinde arka planda kalan milli kimlik inşasının iktidar tarafından gündeme

Kurtuluş mücadelesinde ortaya koyulan felsefenin temel ilkelerini birinci meclisin özellikleri üzerinden tespit etmek mümkündür. İlk olarak, birinci mecliste karar alma sürecinin “çoğulcu” bir anlayışla gerçekleştiğini söylemek gerekir. Daha sonra karar verme yöntemi olarak geniş bir temsile dayanan “istişare” esas alınmıştır. Üçüncüsü, İslam dini ve örf-adetler alınan kararlar için büyük ölçüde önemli bir süzgeç olmuştur. Birinci meclisin bu özellikleri halkın desteğini de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla, felsefi olarak cumhuriyete geçiş sürecinde birey devlet ilişkisinin sağlıklı bir başlangıç yaparak farklı fikirlerin ifade edilebildiği, siyasal temsil ve katılım anlamında demokratik değerlere uygun bir yaklaşım sergilendiği görülmektedir. Bu yüzden başlangıç sürecinin hem yasal hem de fiili olarak demokratik, sivil ve özgürlükçü bir atmosferde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Ancak 1923 yılında birinci meclisin feshedilmesinden sonra tesis edilen ikinci meclis bu niteliklerden uzak kalmıştır. Birinci meclisteki muhalefet grubundan hiç kimsenin giremediği (Erdoğan, 1997: 65), neredeyse yekpare temsilcilerden oluşan ikinci mecliste anayasal, çoğulcu ve istişareye dayanan prensipler terk edilmiştir. İkinci meclisle birlikte yönetimin fiili olarak antidemokratik, askeri ve yasakçı bir tarafa, bunun da ötesinde cumhuriyet öncesini aratır bir mutlakiyetçiliğe evrildiği söylenebilir. Halk için halkla beraber çıkılan yol “halka rağmen” gibi bir yöne sapmıştır. Bu sapma sonucu başlatılan reformlar iktidar ile toplum arasında gerilimlere sebep olmuş ve Sarıbay’ın (2014: 264) deyimiyle bu süreç “sürekli bir reformdan çok sürekli bir kriz” halini almıştır.

Cumhuriyetin kuruluş süreci milliyetçilik temelinde atılan adımlarla gerçekleşmiştir. Osmanlı’da dini ya da etnik herhangi bir gruba mensubiyetle oluşan bireysel kimlikler Kanuni Esasi ile birlikte bağımsız¹² bir nitelik kazanmış olsa da Kanuni Esasi’de egemenliğe ilişkin bir madde yoktur. 1921 Anayasası’nda ise egemenliğin millete ait olduğu, cumhuriyetin ilanından iki yıl dokuz ay önce ilan edilmiştir (Gözler, 2007: 96). Milliyetçilik, yeni kurulacak olan rejimin temeli sayılmıştır (Karpas, 2010: 135),

alındığını ve milli kimliğin “sabit ve yekpare” bir profilde tasarlanmak istendiğini belirtmektedir (Bora, 2003: 22).

¹² Kanuni Esasi 8. Madde: “Devleti Osmaniye tabiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve meshepten olur ise bila istisna Osmanlı tabir olunur ve osmanlı sıfatı kanunen muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir.” <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-k%C3%A2n%C3%BBn-i-es%C3%A2s%C3%AE/>

Cumhuriyetin kuruluş sürecindeki lider faktörünün ise birinci dereceden etkili olduğu söylenebilir. Mustafa Kemal, pragmatik bir liderlik sergileyerek sürece damgasını vurmuştur. Bu liderlik tarzının Batı kaynaklı yaklaşımlar üzerinden gerçekleştiği görülmektedir. Örneğin, siyasal liderlik konusunda ortaya koyduğu realist yaklaşımlarıyla bilinen Machiavelli'nin, hükümdara, itaati ve birlikteliği sağlamak için her yola başvurabileceği yönündeki tavsiyeleri (Machiavelli, 1997: 60); liderler için, hedeflerine ulaşmak adına “nasıl olduklarından” ziyade “nasıl göründüklerinin”, kitleleri seferber etmek adına daha pragmatik olacağı konusunda oldukça ikna edici olmuştur. Mustafa Kemal'in liderlik tarzında da Makyavelist bir yöntem görünmektedir. Milli Mücadele döneminde, kongrelerdeki halka açık söylemleri ile gizli tutmak istediği hedefleri arasındaki karşıtlıklar bu durumu açıklamaktadır. Mazhar Müfit Kansu'nun hatıralarında yer alan, Mustafa Kemal'le yaptığı görüşme bu duruma örnek verilebilir. Kansu, 8 Temmuz 1919'da Mustafa Kemal'in kendisine yazdırdığı ve gizli tutmasını istediği sözlerinde; savaş kazanıldıktan sonra "cumhuriyetin ilan edileceğini, padişah için icap edilenin yapılacağını, tesettürün kalkacağını, fes yerine medeni milletler gibi şapka takılacağını ve Latin harflerinin kabul edileceğini" not aldığını aktarmaktadır (Kansu, 1997: 131). Bu görüşmeden on beş gün sonra başlayan Erzurum Kongresi'nde ise Mustafa Kemal saltanatı, hilafeti, dini değerleri öven sözler sarf etmiştir.¹³ Dolayısıyla İslami dayanışmanın toplumsal gücü faydacı bir şekilde kullanılmıştır. Çünkü o dönemde ulusçuluk bilinci yeterince birleştirici değildir. Tunçay'a göre bu dönemde “dinin siyasete alet edilmesi”, Osmanlı döneminden daha ileri bir seviyede gerçekleşmiştir (Tunçay, 2009: 92).

Kuruluş sürecinde laikliğin gündeme gelmeye başlaması ve milliyetçilik yaklaşımının seküler nitelikli değişimi, sıcak savaş dönemi fiilen bittikten sonra başlamıştır. Birinci mecliste 1 Kasım 1922'de saltanatlık kaldırıldıktan sonra laiklik konusu gündeme gelmiş ve meclis bu konuda ikiye bölünmüştür. Gelenekçiler ve Batıcılar şeklinde gerçekleşen bu bölünme Batıcıların hakim grup olarak kontrolü ele geçirmesiyle sonuçlanmış ve tek parti sisteminin oluşması için gerekli şartlar oluşmuştur.

¹³ Erzurum Kongresi konuşmalarında şu sözler sarf edilmiştir: “... milleti necibemizi ve makamı saltanat ve hilâfeti kübrayı masun ve mukaddesatımızı düşünmekle mükellef olan heyetimizi muvaffak buyursun!.. Amin.”, “Bu felâhpira içtimaimiz, hitampezir olurken Cenabı Vahibülâmal Hazretlerinden avnü hidayet ve Peygamberi Zışanımızın ruhu pür fütuhundan feyzü şefaati niyaziyle vatan ve milletimize ve devleti ebet müddetimize mesut akıbetler temenni ederim.” (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I, 1997: 1-5).

Milliyetçilik anlayışı için de aynı durum oluşmuş (Karpas, 2010: 48), milliyetçilik daha önceki dini ve milli değerleri sentezleyen anlamından uzaklaşmaya ve seküler bir tarafa evrilmeye başlamıştır. Sonraki süreçte, ikinci meclisin kurulmasıyla beraber, tek parti yönetimi siyasi birliği tesis etmek için ulusçu bir yaklaşımla toplumsal yapıyı homojenize etmek istemiştir. Osmanlı'da birliği sağlayan din olgusu yerine tek parti dönemindeki ana ekseninin, Türklüğe dayalı Kemalist milliyetçilik olduğu söylenebilir. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında değinileceği gibi, ülkede yaygın olan cemaat bağılılıkları koparılıp yerine yurttaşlık bağı getirilmeye çalışılmış, ancak bu politika başarılı olmadığı gibi devletin kendisi de bir cemaat haline gelmiştir (Sarıbay, 2014: 264-265). Sonuçta, tek parti yönetimi, modernleşebilmek ve Batı'nın seviyesini yakalayabilmek için özellikle laiklik ve milliyetçilik üzerinden hareket etmeyi gerekli görmüştür. Bu anlamda laiklik ve Türk milliyetçiliği, 1923 itibarıyla, iktidar tarafından radikal bir şekilde benimsenmiş ve bu ilkeler resmi ideolojinin özünü oluşturmuştur (Zürcher, 2009: 50-51). Resmi ideolojinin Batılılaşma olarak belirlenen hedefinin temel yöntemi ve ilkesi ise çağdaşlaşma ile aynı anlamda kullanılabilen sekülerleşmedir (Kadıoğlu, 1999: 77).

Tek parti yönetimi, milliyetçilik üzerinden kurmak istediği birlikteliği sağlamakta sorunlar yaşamıştır. Tek parti iktidarının, bu eksikliği toplumun güvenlik kaygısı üzerinden gidermek istediği söylenebilir. Nitekim, milli mücadele döneminin “Kurtuluş Savaşı” olarak anılması, Osmanlı'nın son dönemlerinde ayakta kalma çabalarındaki siyasal söylemlerde “beka” kaygısının siyasal dilde sıkça kullanılması, güvenlik odaklı siyasal söylemin yönetenler tarafından işlevsel bulunduğunu göstermektedir. Ancak bunun yeterli olmadığı durumlarda tek parti yönetimi, baskı ve şiddet yöntemlerine başvurmaktan çekinmemiştir. Türkiye toplumunun geleneksel milli ve manevi değerlerinden uzaklaşmanın çokça hissedildiği inkılaplara direnenler, baskı ve tehditle sindirilmiş¹⁴ ya da hukuki niteliği tartışmalı olarak kurulan İstiklal Mahkemelerinin kararlarıyla idam edilmiştir¹⁵. Böylece tek parti iktidarı, izlediği politikalara meclis içinde

¹⁴ Örneğin, Mustafa Kemal saltanatlığın kaldırılmasına ilişkin olarak 30 Ekim 1922'de yaptığı konuşmasında şu sözleri sarf ederek saltanatın kaldırılmasına muhalefet edecekleri tehdit etmiştir: “...Burada içtima edenler, Meclis ve herkes meseleyi tabî görölse, fikrimce muvafık olur. Aksi takdirde, yine hakikat usulü dairesinde ifade olunacaktır. Fakat ihtimal bazı kafalar kesilecektir.” (Atatürk, 1969: 691).

¹⁵ 1925 yılında kurulan İstiklal Mahkemelerinde rejim için tehlike görülen yüzlerce kişi idam edilmiştir. Ayrıntı için bkz. Atatürk Araştırma Merkezi, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/istiklal-mahkemeleri/>.

ya da toplum nezdinde karşılık bulamadığı zamanlarda, ideolojik hedefleri adına topluma korku salmaktan çekinmemiştir

Öte yandan Türkiye, dönemin otoriter Batı ülkelerinden farklı olarak yayılcı politikalar gütmemiştir (Zürcher, 2000: 271). Bu anlamda Türkiye, Osmanlı'dan doğan devletler arasında ilk ulusal ve antiemperyalist devlettir. Ulus devlet hedefindeki engelleri aşmak için de toplumu tektipleştirmeye çalışan bir halkçılık politikası temel alınmıştır. Ulus devlet niteliğini kurup sürdürmek için iktidar, her alanda kontrolü tekelinde tutmaya çalışmıştır. Türkiye'deki model, parti devletinden ziyade "devlet partisi" görüntüsü vermiştir (Yıldız, 2004: 196). Devlet partisi olma yolundaki en önemli resmi adımlar, altı okun 1935'teki kurultayda parti tarafından onaylanmasıyla başlamış, 1937'de anayasaya dahil edilmesiyle tamamlanmıştır. 1935 yılındaki 4. olağan kurultayında alınan kararlara ilişkin konuşma yapan Recep Peker, 1937 yılında altı okun anayasaya girmesiyle tamamlanacak olan parti-devlet özdeşleşmesinin halihazırda fiili bir durum olduğunu şu sözlerle anlatmaktadır;

"Yeni programın... başlıca farikası yeni Türkiye'de zaten baştan beri devletle bir ve beraber çalışan Cumhuriyet Halk Partisi varlığının, devlet varlığı ile birbirlerine daha sıkı bir surette yaklaşmasıdır. Partinin ana vasıfları olan cumhuriyetçilik, ulusçuluk, halkçılık, devrimcilik, devletçilik ve laiklik yeni program onaylandıktan sonra devletin de vasıfları halini alıyor." (Ülkü Halkevleri Dergisi, 1935: 248).

Özetle, tek parti döneminde şekillenen cumhuriyetin kuruluş felsefesi; Batılılaşma/modernleşme ülküsüyle, Makyavelist bir yönetim tarzının, Rousseaucu bir siyasal sistem anlayışıyla Türkiye özelinde sentezlenerek, otoriter bir tek parti iktidarının kontrolünde şekillenmiştir. II. Meşrutiyet dönemindeki düşünce akımları (İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük) arasından Kemalizmin hedefi, Yıldız'ın (2004: 104) ifadesiyle "Türkleştirme yoluyla Batılılaştırma" şeklinde formüle edilmiştir. Kemalist anlayışta, yeni Türkiye'nin modern bireyi ulus bilinciyle hareket etmeli ve kendisini bunun dışına çıkaracak diğer bağıllık türlerinden kaçınmalıdır (Keyder, 2014: 114).

5.2. Yeni Türkiye'de "Modern" Bireyin İnşası

Türkiye'nin modernleşme serüveninin başlangıcı olarak Tanzimat Dönemi¹⁶ gösterilmektedir. Tanzimat, Osmanlı'nın, çağın gereklerini karşılayamayan geleneksel yönetim yapısını reforme etmek amacıyla başlattığı bir süreçtir (Akyıldız, 2012: 214). Yeni Türkiye Cumhuriyeti, tek parti iktidarıyla birlikte, Tanzimat'la belirginleşen modernleşme serüvenini miras almış ve o zamana kadar Doğu-Batı sentezinde yürütülmeye çalışılan modernleşme sürecinin "doğu" kısmını askıya alarak Batı merkezli modernist bir paradigma benimsemiştir. Bu yeni paradigmanın akıl ve bilim dışında referans kabul etmediği iddiası pozitivism kaynaklıdır. Bu düşünce şekli, yeni Türkiye'de yaşayan eski insanların asırlara yayılan dini, toplumsal ve kültürel yapısı dikkate alındığında, yöneten yönetilen arasındaki ayrılığı açığa çıkarmış, iktidarın yaklaşımındaki ısrarcı tavrı bu ayrılığın derinleşmesine sebep olmuştur. İktidar, bu örtüşmezlik durumunun çözümünü yine Batı'da bulmuş ve pozitivismin de doğasında olan otoriter ve jakoben bir anlayışla ilerlemekte sakınca görmemiştir. Dolayısıyla yeni Türkiye'de birey devlet ilişkisi, tek parti yönetiminin algısında, yönetenleri oluşturan "modern eğitimcilerle", yönetilenleri oluşturan "geri kalmışlar kitlesi" arasında gerçekleşmiş ve tipik bir yukarıdan toplumsallaştırma pratiği sergilenmiştir.

Güçlü devlet-zayıf birey denkleminde ilerleyen tek parti döneminde, yaratılmak istenen modern bireyin inşasına yönelik, ikisi asli biri tali olmak üzere üç politikanın öne çıktığı söylenebilir. Birincisi, özgün bir laiklik yaklaşımıdır. Laikliğin izlerini, dini unsurlarla sentez bir şekilde de olsa Osmanlı'nın Tanzimat döneminde bulmak mümkündür. Cumhuriyet dönemindeki uygulaması ise dini unsurlara bakış açısı bakımından tamamen farklı olmuştur. Diğer asli politika ise ulusçuluktur. Ulusçuluk, modernleşmenin en önemli motivasyonu olmasıyla vazgeçilmez bir politika olmuştur. Tek parti dönemindeki uygulaması ise etnik ayrımcılığa yönelik özellikler göstermekle

¹⁶ Akyıldız, Osmanlı'nın modernleşmesine yönelik yaptığı çalışmasında, Tanzimat Dönemi diye bilinen sürecin Tanzimat Fermanı'ndan daha önce, II. Mahmud yönetiminde başladığını belirtmektedir II. Mahmud, idari yapılanmaya yönelik reformlarla merkezileşmeye dönük adımlar atmış ve yönetsel modernleşmeyi başlatmıştır. Bununla beraber Akyıldız, Tanzimat Fermanı'nın asli isminin Tanzimat Fermanı'ndan bir buçuk sene önce II. Mahmud tarafından Tanzimat-ı Hayriyye olarak belirlendiğini aktarmaktadır (Akyıldız, 2012). Ayrıca Zürcher'e göre, II. Mahmud modern devlet anlayışına yönelik reformlarla bürokrasiyi ciddi anlamda güçlendirmiştir (Zürcher, 2000: 78).

beraber temelde seküler bir niteliğe sahiptir. Bu anlamda etno-seküler ulusçuluk yeni ve oldukça modernist bir çıkıştır.

Tali unsur ise ekonomi anlayışıdır. Devlete bağımlı ekonomik sistemi ifade eden ekonomik devletçilik anlayışı, tek parti döneminde ekonomiden fazlasını hedeflemiş görünmektedir. İktidarın milli burjuvazi oluşturma çabasıyla Müslüman iş adamlarına ayrıcalık tanınması, Kemalist laiklik politikasının bir ürünü olarak görünmektedir. Ticari hayatı Türkleştirme çabası ise ulusçuluk ideolojisinin bir yansıması olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tali unsur, asli unsurları besleyici ve destekleyici bir niteliğe sahiptir.

Tek parti iktidarı toplum ile arasındaki ayrılığı gidermenin yolunu yönetilenlerle uzlaşarak değil onları dönüştürerek gerçekleştirmek istemiştir. Bu süreç izlenen politikalar Batı tecrübesinden ilham almıştır. Çalışmanın bu kısmında söz konusu üç politika üzerinden inşa edilmek istenen modern birey anlayışı tespit edilmeye çalışılmıştır.

5.2.1. Kemalist Laiklik ve Birey

Laik kelimesi, Türkçe'ye Fransızca *laïque* sözcüğünden girmiştir. Aslen "halka ait" anlamında Yunanca *laikos* sıfatından gelen bu terim "din adamı niteliğine sahip olmayan kişi" anlamında da kullanılmıştır. Zamanla laik terimine yüklenen anlam siyasal bir boyut kazanmış ve siyasal iktidarın kaynağını din dışı faktörlere bağlayan yaklaşımları tarif etmek için kullanılmıştır. Süreç içerisinde dinden arındırılmış sistemler olarak laik siyasal sistemler gelişmiştir. Böylece laiklik, kilisenin egemenlik alanını sınırlayarak siyasete etkisini ortadan kaldırması çerçevesinde kavramlaştırılmıştır. Bu bağlamda laiklik genel olarak "devlet ile din işlerinin ayrılığı, dinsel ve siyasal iktidarların karşılıklı bağımsızlığı olarak" tanımlanmaktadır (Özek, 1983: 13-15). Laiklik, devlete ve hukuka atfedilebilen bir niteliktir, Birey, laik değil seküler olabilir. Bu anlamda daha ziyade birey devlet ilişkisine bakan tarafıyla tanımlamak gerekirse; "laik devlet, kendini dinle temellendirmeyen, hukukunu oluştururken kendini dinin buyruklarıyla bağlı saymayan ve vatandaşları arasında vicdani ve dini kanaatlerine göre ayırım yapmayan devlet demektir." (Erdoğan, 1997: 87).

Türkiye için laiklik ilk olarak Osmanlı'nın Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecinde gerçekleşmiştir. Tanzimat'la eğitim ve hukuk sistemi önemli ölçüde laikleştirilmiştir (Zürcher, 2000: 252). Osmanlı, dışarıdan gelen baskıların da etkisiyle çok uluslu bir devlet olarak Müslümanlar dışındaki dinsel gruplara çeşitli haklar tanımaya başlamıştır. Kurtuluş Savaşı'nda ise bu politikalar terkedilmiş ve İslam dini, kurtuluş mücadelesindeki bütünleşmeyi sağlayan en önemli unsur olmuştur. Kurtuluş Savaşı'nı yürüten birinci meclisin tamamı Müslüman üyelerden oluşmuştur (Tunçay, 1981: 212). Mustafa Kemal de Kurtuluş Savaşı sürecinde İslami söylemlerde bulunmuştur. Ancak sıcak savaş döneminin bitmesiyle birlikte Mustafa Kemal, din konusundaki düşüncelerini açıkça ifade etmeye başlamıştır. Söylemlerinde İslam'a karşı çıkmamakla beraber, özellikle din adamlarının konumunu ve bununla bağlantılı olarak dinin siyasete alet edilmesini eleştirmiştir (Zürcher, 2009: 47). Laikliğe asıl dönüş ise ikinci meclisten sonra, ancak Osmanlı'dan çok daha farklı bir şekilde olmuş, laiklik artık pozitivist bir açıdan ele alınmaya başlanmıştır.

Laiklik anlayışı iki şekilde ortaya çıkabilmektedir. Birincisi toplumu tamamen dinlerden arındırmak anlamında bütün dinlere karşı cephe alan bir yönetim anlayışını gösteren totaliter laikliktir. Diğeri ise bütün dinlere eşit mesafede duran, dini tercihleri bireylerin özgür iradesine bırakan liberal demokratik laiklik anlayışıdır (Erdoğan, 2001: 226-227). Türkiye'nin tek parti döneminde uygulanan laiklik anlayışının bu iki yaklaşıma da uymadığı görülmektedir. Çünkü tek parti dönemindeki laiklik uygulaması İslamiyet dışındaki dinleri dışlamak ile beraber İslamiyet'i de resmi ideolojik uygulamalar doğrultusunda Türkçeleştirme yoluyla araçsallaştırarak milliyetçiliğin bir alt kümesine sıkıştırmak istemiştir. Bu kapsamda Arapça yasaklanmış, ezanın aslı yasaklanarak Türkçe okutulmuş, Türkçe ibadet çalışmaları yapılmış, dini eğitim kurumları ve sivil toplum örgütlenmeleri kapatılmıştır. Diğer taraftan Diyanet İşleri Reisliği (1924) kurularak din, devletin denetim ve kontrolüne alınmıştır. Böylece diğer Müslüman toplumlar ile olan bağlantı koparılmak istenmiş, geleneksel yapı yıkılmıştır. Dolayısıyla Türkiye'deki laiklik türüne, resmi ideolojinin kontrolünde ve kendine özgü uygulaması bağlamında Kemalist laiklik demek mümkündür.

Laiklik anlayışı, cumhuriyetin kuruluş sürecinde tasarlanan yeni birey, toplum ve devlet anlayışının en önemli yaklaşımlardan biridir. Hukuki olarak laikliğe ilk adım

1924'te hilafetin kaldırılmasıyla gerçekleşmiştir. 1928 yılında, devletin dinine ilişkin ifade¹⁷ anayasadan çıkarılmış, milletvekillerinin ve cumhurbaşkanının yemin metnindeki “vallahı” ifadesi “namusum üzerine” şeklinde değiştirilmiştir. Laiklik ilkesinin anayasaya girmesi ise 1937 yılında gerçekleşmiştir. Yasal adımlar böyle bir sürece yayılmış olsa da laikliğin fiilen uygulanması cumhuriyetin ilk yılında, Zürcher'e (2009: 50) göre radikal bir tavırla başlamıştır. Böylece yaklaşık bin yıllık devlet geleneğinde etkin olan İslam dininin yönetimle irtibatı kesilmiş, bu sayede değişen devlet zihniyetinin ve kurumlarının önündeki dini içerikli engelleri aşmak ve mümkünse tamamen kaldırmak için gerekli yasal zemin sağlanmıştır.

Din olgusunu kültürel politikalar bağlamında ele alan Kemalizmin, Batı'yı “muasır medeniyet” olarak görmesi ve bu doğrultuda Batılılaşmaya yönelik politikasının kültürel boyuttaki yansıması diğer alanlarda olduğu gibi pozitivizme dayalı olarak gerçekleşmiştir. Dolayısıyla “muasır medeniyet” yolunda “en hakiki mürşitin ilim” olduğu yaklaşımı sekülerist bir nitelik arz etmektedir (Köker, 1993: 222-224). İlerlemeye engel olarak görülen din; laiklik ile devletten, sekülerizm ile düşünceden arındırılmak istenmiştir. Dinden bağımsız düşünmeyi ifade eden sekülerizm Mustafa Kemal için laiklikten daha önemli görülmüştür. Ancak buradaki laiklik anlayışı dinin özerkleşmesine izin vermemiş, bu amaçla Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur (Heper, 2012: 116). Tek parti dönemindeki laiklik, bütün devrimler için etkin bir faktör olarak sadece din ve devletin birbirinden ayrılması olarak anlaşılmamalıdır. Aynı zamanda dinin sosyal hayata ve düşünceye olan ve olumsuz kabul edilen etkisi ile de mücadele edilmiştir (Karpaz, 2010: 140). Böylece, Türkiye'deki laiklik uygulaması, dinin sadece devlet işlerinden değil toplumsal hayatın dinamikleri arasından da çıkarılmasını hedeflemiş, bu doğrultuda din öğretiminin engellenmesi yönünde toplumda geleneksel olarak yerleşik bulunan sivil toplum hareketi niteliğindeki oluşumlar kaldırılmak istenmiştir. Kemalist laiklik Türkiye'de, devlet işlerine dinin müdahalesini engellemek ve tüm inançlara eşit uzaklıkta olmayı gerektirdiği anlamında uygulanmamış, dini otoriteyi de kontrol etmeye çalışmıştır. Dolayısıyla Diyanet İşleri Reisliği, Kemalist laikliğin kendine özgü anlayışının bir yansımasıdır.

¹⁷ 1924 Anayasası, md. 2: “Türkiye Devletinin dini, Dini İslamdır.”
<https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/>

Osmanlı'nın son döneminde Osmanlı modernistlerinin, İslamiyet'in ilerlemeye engel olduğuna dair düşüncesi cumhuriyet döneminde devam etmiştir. Ayrıca cumhuriyetin kuruluş sürecinde pozitivist bir anlayışla Lutherci bir yol izlenmiştir. Bunun önemli bir sebebi, Hristiyanlığın Protestan yaklaşımıyla birlikte Batı toplumlarının gelişmeye başladığı düşüncesidir. Bu doğrultuda Müslümanların kutsal kitabının ulusal dile çevrilmesi ve sıradan halkın dindarlığına izin verilmesi düşünülmüştür. Ayrıca ibadet anlayışında radikal bir değişim öngörülmüş ve Hristiyan kiliselerindeki gibi camilere sıra koyulması suretiyle müzikli ayin dahi önerilmiştir. Ancak bunun için henüz “uygun atmosferin oluşmadığı” gerekçesiyle bu fikirler askıya alınmıştır. Tunçay’a göre bu düşüncelerin askıya alınmasındaki asıl sebep laiklik karşıtı din merkezli bir güç oluşması endişesidir (Tunçay, 2009: 94-95). Laiklik politikaları burada aktarılan seviyelere ulaşamamıştır ancak Türkiye’de devlet ve din işlerini birbirinden ayırmanın ötesinde bireyi ve toplumu sekülerize etmenin aracı olarak kullanılan laiklik doğrultusunda; Kur’an kurslarının kapatılması, ezanın yasaklanması, namaz kılan ve oruç tutan memurların mobbinge maruz kalması gibi uygulamalarla insan hakları ihlal edilmiş, evrensel bir hak olan din ve vicdan özgürlüğünün önüne set çekilmiştir.

Laiklik, milliyetçiliğin hedefi olan modern devleti gerçekleştirmek için alternatifsiz bir yol olarak belirmiştir. Müslümanlığın geleneksel boyutu, yeni rejimin paradigmasına aykırı bulunmuştur (Karpaz, 2010: 135-136). Böylece kurtuluş mücadelesinde ihtiyaç duyulan bütünleşme toplumun en önemli birleştirici gücü olan dini duygular¹⁸ ve toplumsal dinamikler¹⁹ üzerinden sağlanmış ve bağımsızlık böyle bir motivasyon üzerinden kazanılmışken, cumhuriyetin ilanından sonra bu miras, Batılılaşma adına, seküler bir ideoloji olan ulusçuluk politikalarıyla yok sayılmıştır. Ulusçulukla

¹⁸ M. Kemal Paşa Erzurum Kongresindeki kapanış konuşmasını İslami vurgular ve temennilerle bitirmiştir (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I, 1997: 5).

¹⁹ Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin 1919 yılı Kasım ayındaki bir temsil heyeti toplantısında M. Kemal Paşa mücadele sürecinde milletin yolunu izlemek gerektiği, kendi fikirlerini uygulamamak gerektiğini belirtmiş, bunun üzerine toplantıda bulunan Ahmet Rüstem Bey de cevaben kendi fikirleri için erken olduğunu ifade etmiştir;

“Reis Paşa - Bu kanaat şahsıdır. Biri bu milletin hulâsa-i âmal ve efkârına yürümek, diğeri bizim fikirlerimize göre yürümektir. Şahsî kanaate değil, milletin kanaatini ve efkâr ve hissiyatını yoklayarak yürümelidir. Bundan sonra da böyle olsun.

Rüstem Bey - Evet, zamanı gelmemiştir.” (İğdemir, 1975: 33).

bağlantılı olan laiklik de Türkiye'deki Kemalist versiyonuyla ayrışmanın şiddetini arttırmıştır.

Din ve laiklik konusunda tek parti yönetiminin attığı en stratejik ve radikal adım olarak harf devrimini göstermek mümkündür. Latin harflerine giden ilk adım Mayıs 1928'de Batılı rakamların Arapça rakamlarla değiştirilmesiyle atılmış, Kasım ayında ise Latin harfleri yasalaşmıştır. Kemalist yönetimin tahakküm örneklerinden biri olan harf devrimi, Ahmad'ın ifadesiyle "ulusa dayatılmıştır" (Ahmad, 1995: 118). Kemalist iktidar için alfabenin değiştirilmesi, toplumun İslami gelenekle olan bağı koparma adımlarından biri olmuştur (Zürcher, 2000: 275). Çünkü bir toplumu geçmişiyle bağlayan en güçlü bağ yazıdır. Türkiye toplumu da yaklaşık bin yıllık ilmi, kültürel, tarihsel birikimini bu sayede ayakta tutabilmiş ve gelecek nesillere aktarmıştır. Türkiye toplumu için daha da önemlisi İslam medeniyetinin ürettiği yazınsal birikimdir. Latin alfabesinin kabulüyle Arap alfabesi yasaklanmakla kalmamış aynı zamanda Arapça eserler de yasaklanmış, İslam alimleri talebe yetiştirmek için kaynak bulamaz noktaya gelmişlerdir. Bu iki yönlü zengin birikimin toplumla olan bağlantısı, cumhuriyet dönemi tek parti yönetiminin seküler nitelikli topyekün Batılılaşma politikasının bir yansıması olan harf devrimiyle birlikte kesilmiştir. Böylece bir taraftan din konusunda toplumun en önemli kaynağı olan eserler etkisizleşmiş, diğer taraftan Kemalist laikliğin psikolojik hedefi olan seküler yaşam tarzına yönelik en önemli yatırım da gerçekleşmiştir. Çünkü Batının kullandığı Latin harflerine adapte olmak, diğer inkılaplar eşliğinde kültürel Batılılaşma misyonunu hızlandıracaktır²⁰. Arap harflerinden uzaklaşmak ise resmi ideolojinin zayıflaması halindeki muhtemel bir geri dönüşü zorlaştıracaktır.

Kemalizm, pozitivist yaklaşımının uzantısı olan bürokratik-elitist bir anlayışla ilerlemiş (Köker, 1993: 226), Kemalist seçkinler için en iyi gelişme modeli Batı olmuş ve Batılılaşma önündeki engel de İslam anlayışı olarak belirlenmiştir. Böylece "Kemalist çağdaşlaşma projesi, klasik oryantalizmin self-kolonizasyona dayalı bir adaptasyonu" olarak kendini göstermiştir (Yıldız, 2004: 296). Bu hedef doğrultusunda kullanılan en işlevsel Kemalist ilke ise laiklik olmuştur. Kadıoğlu'nun belirttiği gibi Türkiye'deki

²⁰ İsmet İnönü, Atatürk inkılapları arasında en ileri olanının harf inkılabı olduğunu, bunun en önemli amacının ise kültürel olduğunu şu sözlerle belirtir: "...harf inkılabı Atatürk inkılaplarının en ilerisinde olanıdır... Harf inkılabı yalnız milleti okuyup yazdırır hale getirmek için vasıta kolaylığı değildir. Aynı zamanda kültür istikametidir. En mühim olan yeri orasıdır." (İpekçi, 2004: 33).

laiklik din ve devlet işlerini değil, toplumsal kesimleri ilerici ve gerici diye birbirinden ayırmıştır (Kadıoğlu, 1999: 97). “İlerici” olanlara devletin imkanları açılırken “gerici” kesim kendi topraklarında geri plana itilmiştir.

Özetle, tek parti dönemindeki laiklik anlayışı, resmi ideoloji tarafından dini yapılara karşı tarafsız olmak şeklinde anlaşılmamış, İslami unsurlara karşı uygulamaların meşruiyeti için araçsallaştırılmıştır. Dolayısıyla, birey ile devlet arasında çizdiği siyasi sınırlar sayesinde elde ettiği mutlakiyetçi yönetim tarzıyla “muasır medeniyet” hedefinin gerçekleştirilebileceğine dair pozitivist bir “inanç” benimseyen Kemalizm, bu doğrultuda laiklik marifetiyle bir başka sınırı da birey ile din arasında çizmeye çalışmıştır.

5.2.2. Etno-Seküler Ulusçuluk

Türkler Orta Asya'dayken Türklük bilinci kan bağına dayanmamıştır. Türklerde aile ve soy önemli bir unsur olmakla beraber, Türklerin sosyal müesseselerine uyum göstererek Türklere katılanlar da Türk olarak kabul edilmiştir. Yönetici konumundaki Türk bir ailede liderin ölümü ile başa kimin geçeceği aşağı yukarı protokol sırasına göre belirlenmiştir. Ancak Anadolu'da devlet kuran Selçuklular ile birlikte, devşirmelerden oluşan ve güçlenen bir merkezi bürokrasi gücü ortaya çıkmıştır. Böylece güçlü Türk aileleri ve bürokrasi arasında, ya da Mardin'in ifadesi ile eski aristokrasi ile yeni aristokrasi arasında hem siyasi hem de kültürel bir çekişme sürecine girilmiştir. Merkezi bürokrasi eski aristokratik yapının sona ermesi gerektiğini düşünmüş, taşradaki eski aristokrat aileler ise hem Türk gelenekleriyle bağlarını hem de konumlarını korumak istemiştir. Bunun bir yansıması olarak kültürel alanda halk edebiyatı ve divan edebiyatı gibi ayrımlar oluşmuştur. Bu ikilik kent ve köy ayrımında da kendini göstermiş, kentlilerin düşüncesinde "Türk" tabiri kaba ve yeniliklere kapalı manasında kullanılmıştır. Bu çekişme, Osmanlı dönemine gelindiğinde merkezi bürokrasinin hakimiyeti ile sonuçlanmış ve eski aristokrasi büyük ölçüde son bulmuştur. Bu süreçte İslamiyet'in birleştirici gücü önemli bir faktör olmuştur. Osmanlı'da kentli ile köylü arasındaki, başka bir anlamda bürokrasiyle taşra arasındaki kültürel farklar iki kesim için de en yüksek değer olarak kabul edilen İslam ortak paydası sayesinde önemli sorunlara sebep olmamıştır. Ancak zamanla dinin birleştirici özelliğini zayıflatan ve oluşturduğu ortaklığın karşısına çıkan ideolojik akımlar, bu iki kesim arasındaki farkları ayrıştırıcı ve

kutuplaştırıcı bir yaklaşımla ortaya çıkarıp çatışmaya dönüştürebilmiştir. Bu akımlar arasında en önemlisi "milliyetçilik" olarak gösterilebilir (Mardin, 1991: 350-352).

Tanzimat, milliyetçilik akımının etkisiyle Osmanlı'daki kozmopolit yapıya karşı oluşan tehdidi durdurmak üzere ortaya koyulan ilk proje olmuştur. 19. yüzyıldaki ulusçuluk akımı Osmanlı seçkinleri tarafından ilk etapta Osmanlı'daki geleneksel adalet anlayışına güvenilerek ciddiye alınmamış ancak daha sonra bunun yeterli olmadığı fark edilip Osmanlılık şeklinde bir imparatorluk ideolojisi ortaya koyulmak istenmiştir. Tanzimat ile ilk kez resmileşen ve Islahat Fermanı ile geliştirilen bu yaklaşım Osmanlı geleneksel sisteminden radikal bir kopuş olmuştur. Dini temellere dayanan toplumsal yapıdan uzaklaşmış ve vatandaşlık yaklaşımıyla siyasi ve hukuki bir eşitlik öngörülmüştür (Vatandaş, 2004: 111-113). Tanzimat ile başlayan modernleşme sürecinde Osmanlı aidiyeti altında yaşayanlar etnik ve dini farklılıkları gözetilmeksizin bir vatandaş formatında tanımlanmaya çalışılmıştır. Ancak dini ve etnik yapıların bu yeni politikaya gösterdiği direnç çeşitli tavizler verilmesine sebep olmuş ve Osmanlılık politikası amacına ulaşamamıştır. II. Meşrutiyet sonrasında etnik temelli konfederasyon düşüncesi gündeme gelse de mümkün olmamıştır. Bu süreçte İttihatçılar, Türklerin hakim unsur olduğu merkezîyetçi bir yapıyı savunmuşlardır. İttihatçı grubun bu yaklaşımı 1923 sonrası ulus devlet anlayışına evrilerek resmi ideoloji olarak benimsenmiştir. Böylece Türklerin hakim unsur olduğu değil "sadece Türklerin olduğu" bir toplumsal yaklaşımla hareket edilmiştir (Hanioglu, Sabah 29.04.2018).

Ankara hükümeti kurtuluş mücadelesinde milliyetçiliği, sürecin siyasi ve sosyal unsurlarını "millî" kelimesiyle niteleyerek güçlendirmiştir. Milli Mücadele, Hakimiyeti Milliye, Kuvayı Milliye, Büyük Millet Meclisi benzeri adlandırmalar buna örnek gösterilebilir (Safa, 2010: 59). Millet kelimesi Kur'an'da bir dine mensup olanlar için kullanılmıştır. Osmanlı'daki Yahudiler, Rum ve Ermeni Hristiyanlar gibi tanınmış her cemaat bir millet olarak görülmüştür. Millet kelimesinin sekülerleşerek dini bağlamın dışında kullanılması 1860'lardan sonra başlamıştır. Dini bağlamından farklı olarak kullanımına dönemin gazete yazılarında rastlanmaktadır (Lewis, 1993: 333-334).

I. Dünya Savaşı'ndan sonra büyük imparatorlukların yıkılması sonucunda saltanat/hanedan anlayışı değersizleşmiş ve ulus-devlet anlayışı uluslararası düzende popüler olmuştur (Anderson, 1995: 129). Türkiye de bu popüler akıma cumhuriyetle

birlikte dahil olmuştur. Ancak kurtuluş mücadelesi sürecinde, Osmanlı'daki millet kavramının etnik bir aidiyeti ifade etmemesi, dini bir nitelikte kullanılması oldukça fayda sağlamıştır. Mustafa Kemal, birinci mecliste yaptığı bir konuşmada kurtarılmak istenen ülke sınırlarının farklı etnik grupları kapsadığını, bunların ortak paydasının ise İslam olduğunu vurgulamıştır.²¹ Ancak cumhuriyet kurulduktan sonra millet anlayışındaki dini vurgular terk edilmiş ve 1930'larda olgunlaşacak olan seküler nitelikli Kemalist milliyetçilik inşa sürecine girmiştir (Köker, 1993: 150-151).

Kemalizmin etno-seküler ulusçu yaklaşımı Türkleştirme politikaları üzerinden uygulanmaya çalışılmıştır. Bu politikalar dört ana alanda yürütülmüştür; hukukun Türkleştirilmesi, eğitimin Türkleştirilmesi, devlet bürokrasisinin Türkleştirilmesi, ekonomik hayatın Türkleştirilmesi. Hukuki Türkleştirme, 1926'da çıkarılan Medeni Kanun ile şer'i temelli kanunların kaldırılması ve azınlıklara tanınan imtiyazların son bulmasıyla gerçekleştirilmiştir. Eğitimin Türkleştirilmesi, azınlık okullarının kapatılması veya azaltılması, eğitim dilinin Türkçe yapılması, Türk öğretmenlerin azınlık okullarına alınması zorunluluğu, azınlık okullarının eğitim bakanlığının tam denetimine girmesi gibi adımlarla ilerlemiştir. Bu süreç 1935 yılında Türkçe'nin tek eğitim dili yapılmasıyla tamamlanmıştır. Devlet bürokrasisinin Türkleştirilmesi, 1925 yılındaki Memurin Kanunu ile devlet memuru olmanın ilk şartı "Türk olmak" şeklinde kanunlaştırılarak gerçekleştirilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki Türk vatandaşı olmak yeterli kabul edilmemiş ve bu kanunun uygulaması kamu kurumunda çalışmak için başvuranların soyunu araştıran birimlerin kurulmasına kadar ileri seviyelere ulaşmıştır. Ayrıca özel sektör de zaman zaman bu rüzgara kapılarak gazetelere verdikleri iş ilanlarına "Türk olmak" şartını eklemiştir. Bürokrasideki Türk olmak şartı ancak 1965 yılında çıkarılan kanunla (657 Sayılı Kanun, Madde 48) "Türk vatandaşlığına" çevrilecektir. Son olarak ekonomik hayata dair Türkleştirme politikası, emek ve sermaye piyasasını hedef almakla beraber yerli bir burjuvazi oluşturmayı hedeflemiştir. Bu süreçte, azınlıkların ticari hayattaki hakimiyetinin Türklerin lehine dönmesi için yabancı şirketlerin mümkünse

²¹ Söz konusu vurgu devletin sınırlarıyla ilgili bir konuşmada yapılmıştır: "...Efendiler Bu hudut sırf askerî mülâhazat ile çizilmiş bir hudut değildir, hududu millîdir. Hududu millî olmak üzere tesbit edilmiştir. Fakat bu hudut dâhilinde tasavvur edilmesin ki anasırı islâmiyeden yalnız bir cins millet vardır. Bu hudut dâhilinde Türk vardır, Çerkeş vardır ve anasırı sairei İslâmiye vardır. İşte bu hudut memzuç bir halde yaşayan, bütün maksatlarını, bütün mânasiyle tevhitmiş olan kardeş milletlerin hududu millisidir. (Hepsi islâmdır, kardeşir sesleri)..." (TBMM Zabıt Ceridesi, 1920: 16).

tasfiye edilmesi, yabancı şirketlerde Türkçe kullanılmasının sağlanması, Türk işçilerin çalıştırılması, yerli üretimin teşvik edilmesi gibi politikalar yürütülmüştür (Yıldız, 2004: 277-285). Buradaki tespitlere İslamiyet’i Türkleştirme çabasını da eklemek gerekir. Çünkü ulusçu anlayışı yerleştirmek için İslam’ın Türkleştirilmesi etkili ve kestirme bir yol olmuştur. Tunçay’a göre harf devrimi “en köklü kültür değiştirme girişimi” olmakla beraber İslam’ın Türkleştirilmesine yönelik bir adımdır. Ayrıca tek parti döneminde Türkçe namaz denemeleri yapılmış ama istenen seviyeye ulaşmamıştır. 1932 yılı sonları itibariyle ezan ve kamet Türkçe olarak okutulmuş ve yaklaşık 18 sene gibi uzun bir süre devam etmiştir (Tunçay, 2009: 94). Ezan metninin Türkçe okutulması, iktidarın ulusçu politikalarının İslam’a yönelik en belirgin yansıması olmuştur (Zürcher, 2000: 280). Dolayısıyla milliyetçi anlayış için İslamiyet, milli devletin önünde bir engel olarak görülebilmektedir (Karpas, 2010: 136). Diğer taraftan İslamiyet’in Türkleştirilmesi, İslamiyet’in tüm Müslümanlar nezdindeki ortak sembolleri ve özellikleri olarak Arapça yazıyla ve Arapça sesle olan bağını keserek toplumu ülke dışındaki Müslüman dünyadan arındırma görevi de görecektir. Böylece İslam dünyası bütününden kopan Türkiye Müslümanları için, geleneksel İslami kültürden arınarak modern değerleri özümsemiş Batılı bir toplum olmak daha olası hale gelebilecektir.

Bu noktada ulusçulukla doğrudan ilişkili olan harf devrimine değinmek gerekir. Osmanlı döneminde özellikle kırsal kesimin neredeyse tamamı okuryazar değildir ve genel olarak okuryazar oranı düşüktür (Zürcher, 2000: 28). Cumhuriyet yönetimi bu sorunu harf devrimiyle çözeceğine inanmış görünse de harf devriminin ilk planda çok açık bir Batılılaşma adımı olduğu görünmektedir. İktidar, yüzünü tamamen Batı’ya dönmek, geleneksel unsurlardan uzaklaşmak, modern ulus devlet anlayışını yerleştirmek gibi birçok hedefi bir defada yapabileceği çok amaçlı bir devrimi alfabe değişikliğiyle gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu yapılırken, yaklaşık bin yıldır kullanılan ve Müslümanlar için özel bir yeri olan Arapça alfabe, Mustafa Kemal tarafından “anlaşılmayan işaretler” şeklinde bir nitelemeyle değersizleştirilmeye çalışılmış, buna karşılık “Latin” harfleri “Türk” vurgusuyla milli harfler olarak lanse edilmiştir.²²

²² 1928 yılında harf devrimine ilişkin bir konuşma yapan Mustafa Kemal’e göre “anlaşılmayan işaretlerden kurtulmak” ve Türkçenin zenginliğini “Türk harfleriyle” göstermek gerekmektedir (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri II, 1997: 272).

Bununla birlikte Mustafa Kemal, okuryazar oranındaki düşüklük sebebiyle halkın çoğunun cahil kaldığını belirtmiş ve bunun sorumlusu olarak Osmanlı dönemini işaret etmiştir. Mustafa Kemal'in hedefi harf devrimiyle birlikte 1-2 sene içerisinde neredeyse tüm topluma okuma yazma öğretilmesidir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, 1997: 274). 8 Ağustos 1928'de kabul edilen Latin harflerinin topluma öğretilmesi amacıyla 1 Kasım 1928'de Millet Mektepleri kurulmuştur. Okullar, camiler, kahvehaneler, hükümet konakları gibi mekanlar bu mekteplere ev sahipliği yapmış, bununla beraber askerlik hizmetini yapmaya gidenler subaylardan dersler almış ve tüm bunlarla büyük bir okuma yazma seferberliği başlatılmıştır. Millet Mekteplerinden sonra 1930'lu yıllarda Halkevleri, Halk Okuma Odaları gibi kuruluşlarla okuryazar oranı arttırılmaya çalışılmış, ilerleyen yıllarda Köy Enstitüleri de bu çabaya dahil olmuştur. Böylece, Sakaoğlu'na göre halkın da yoğun ilgisiyle, harf devriminin ilk hedefi olan kitlesel eğitim gerçekleştirilmek istenmiştir (Sakaoğlu, 2003: 189-194).

Ancak iktidarın tüm çabasına rağmen hedeflenen okuryazar oranının oldukça gerisinde kalınmıştır. Sakaoğlu'nun aktarımına göre harf devriminden önce, 1927 yılında, % 10,6 olan okuryazar oranı 1935 yılı sayımında %20,4 olarak tespit edilmiştir (Sakaoğlu, 2003: 202). Ahmad'a göre ise 1927'deki okuryazar oranı %8-9 arasındadır. 1935'te %20'yi bulan bu oran tüm çabalara rağmen II. Dünya Savaşı sonrasında %30'u ancak geçebilmiştir (Ahmad, 1995: 119-120). Özellikle kırsal alandaki başarısızlığın sebebi, Mustafa Kemal tarafından atanan eğitim komisyonuna göre "yerinde" eğitim yapılmamasıdır. Bu doğrultuda yapılan çalışmalarla -resmi ideolojiyi topluma yaymak gibi bir hedefle beraber- 1940 yılında Köy Enstitüleri kurulmuştur. 1948 yılına kadar kurulan 20 enstitü tarafından, 25 bin öğretici 44 bin köyde hizmet vermek üzere yetiştirilmiştir. Fakat burada da istenen başarı sağlanamamıştır. Bu başarısızlığın gerekçesi olarak; kırsaldaki insanların geleneksel yaşam tarzlarına aykırı gördükleri köy okulu yapısı (karma eğitim) ve öğretmenlerin ideolojik görüşlerinden (özellikle sosyalizm) duyulan rahatsızlıklar gösterilebilmektedir (Ahmad, 1995: 120-122). Ancak diğer taraftan iktidar seçkinlerinin ve bürokrasinin duyduğu rahatsızlıklar da Köy Enstitüleri'nin gözden düşmesine sebep olmuştur. Çünkü enstitülerde resmi ideolojik eğitimin başarılı olduğu köylüler arasından, mevcut Kemalist seçkinlere alternatif ve oldukça idealist bir kesim çıkmıştır. Bu yeni köylü Kemalistler resmi ideolojik bakışın çitasını yükselttikçe mevcut Kemalist seçkinler ayrıcalıklı konumları konusunda

endişelenmiş görünmektedir. Karaömerlioğlu'na göre, Kemalist yönetim her ne kadar halkçı söylemlerle boy gösterse de işin aslı farklı olmuş ve elitlerin konumu korunmaya çalışılmıştır (Karaömerlioğlu, 2009: 290).

Dolayısıyla, harf devrimi ve bunu takip eden politikalar, okuma yazma oranını istenen seviyede arttıramamıştır. Üstelik Arap harfleriyle hali hazırda toplumun %9'u bile olsa okuma yazma bilen bir kesim varken bunlar da harf devrimiyle geri plana itilmiştir. Anlaşıldığı üzere iktidar diğer birçok politikada olduğu gibi bu alanda da ideolojik hedefleri öncelemiştir. Zira ideolojik hesaplar yapmayan ve asıl amacı okuryazarlığın artırılması olan bir politika için halihazırda aşına olunan bir alfabe üzerinden ilerlenmesi çok daha kolay olabilirdi. Bu inkılapla hedeflenen okuma yazma oranına ulaşamadığı gibi, örtülü hedef olan “uluslaşmanın okuma yazma oranının yükseltilmesi yoluyla sağlanması” da istenen seviyede gerçekleşmemiştir. Ayrıca, Arap alfabesine dayanan birikim ve derinlik kaybedilmiştir.

Bunun dışında, tek parti döneminde uygulanan ulusçu uygulamalarla ilgili önemli bir konu azınlıklara yönelik uygulamalardır. Esasen, bir devlete mensup vatandaşların birliktelik duygusuna sahip bir toplum oluşturabilmesi ve bir millet meydana getirebilmesi için etnik, mezhepsel, dilsel farklılıkların ayrışma sebebi sayılmadan psikolojik ve ekonomik faktörlerde birlikteliğin tesis edilmesi gerekir (Daver, 1969: 180). Tek parti yönetimi bu birlikteliği, Türkleştirme temelinde yürüttüğü tektipleştirme politikalarıyla sağlamaya çalışmıştır. Tektipleştirme politikasındaki iki önemli konu gayrimüslim azınlıklar ve şark meselesidir (Yıldız, 2004: 227). Lozan Antlaşması'nda dini, kültürel ve toplumsal yapıları teminat altına alınan gayrimüslim azınlıklar²³ (Rum, Ermeni ve Yahudiler) kısa zamanda fiili durumun böyle olmayacağını anlamışlardır. Azınlıkların geçmişten gelen Osmanlı anlayışındaki millet yapılarının devam etmesine izin verilmemiş ve tek parti iktidarının ulus-devlet anlayışı altında Türkleştirme politikasına maruz kalmışlardır. Yahudi, Ermeni ve Rum cemaatleri, siyasi baskılar sonucunda, gayrimüslim azınlıkların kendi aralarında dini şeriatlerini uygulamalarına imkan veren Lozan'ın 42. Maddesinden de feragat etmişlerdir. 1492'den beri Osmanlı topraklarında yaşayan Yahudiler o günlere kadar kendi tercih ettikleri ve milli olarak

²³ Lozan'ın 38-45 maddeleri azınlıkların haklarını açıklamaktadır. Bkz. <https://ttk.gov.tr/wp-content/uploads/2016/11/3-Lozan13-357.pdf>

gördükleri İspanyolca dilini konuşabilirken, tek parti yönetiminde Türkleştirme ve Türkçeleştirme politikaları çerçevesinde insanların isimleri Türkçeleştirilmiş, diğer yandan azınlık okulları kısmen kapatılmış, faal olanların da müfredatları Türkçeleştirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Türkleştirme politikalarına tepki gösteren azınlıklar, kısa süreliğine muhalefet konumunda olan Serbest Cumhuriyet Fırkası'na yoğun destek vererek de tepkilerini göstermişlerdir (Bali, 1998: 80-82).

Buna rağmen Türkleştirme politikaları konusunda en hevesli azınlık grubu Yahudiler olmuş, bunlar arasından en çok bilinen ve eski ismi Moiz Kohen olan Tekin Alp "ateşli bir Kemalist" olarak bu politikalara destek vermiştir (Bali, 1997: 48). Tekin Alp, ulus-devlet ideolojinin yerleşmesi için gayrimüslim azınlıklarla ilgilenmiş, diğer taraftan Müslüman olup farklı etnik gruplara mensup olanların kendilerini Laz, Kürt, Arnavut vb. şekilde ifade etmelerini "asalaklık" olarak nitelemiştir. Bu kapsamdaki vatandaşların zaten Türk olduklarını belirten Alp, ulusseverliğin gereği olarak bunların kendilerini Türk olarak nitelemeleri gerektiğini belirtmiştir (Alp, 2001: 70-71). Alp, gerçek anlamda Türk olmak için mensubu olunan azınlık grubunun belirleyici özelliklerinden kurtulmak gerektiğini savunmuştur. Bunun için, özellikle kendisinin de dahil olduğu Musevilerin Türkleştirilmesi için Tevrat'taki "on emir" gibi on buyruk²⁴ belirleyen Alp, Türkleşmek için bu on kurala ilahi emir gibi uyulmasını tavsiye etmiştir (Alp, 2001: 92).

Tek parti iktidarının Türkleştirme yoluyla tektipleştirme politikasının diğer önemli konusu Kürtlerin asimilasyonuna dayanan şark meselesidir. Bununla ilgili önemli bir süreç Şeyh Said Ayaklanması ile gerçekleşmiştir. 1924 yılında başlayan sorunlardan ortaya çıkan Şeyh Said Ayaklanmasının sebeplerinden biri dini, diğeri ise etniktir. Dini sebep hilafetin kaldırılmasına ve İslami şeriattan uzaklaşılmasına olan tepkidir. Etnik sebep ise iktidarın ulusçu politikalarıdır. Burada etnik sebebe değinmek gerekir. Kürtlerin çok büyük kısmı, İngilizlerin kışkırtmalarına ve özerklik vaatlerine rağmen milli mücadeleye destek vermiş ve ayrılıkçı politikalara yönelmemiştir. Ancak cumhuriyetle beraber Kemalist iktidarın ulusçu yaklaşımı, baskıcı politikalarla Kürtleri sindirmeye

²⁴ Tekin Alp belirlediği on buruğu şöyle sıralamaktadır; "1. Adlarını Türkleştir, 2. Türkçe konuş, 3. Havralarda duaların hiç olmazsa bir kısmını Türkçe oku, 4. Okullarını Türkleştir, 5. Çocuklarını devlet okullarına gönder, 6. Ülke işlerine karış, 7. Türklerle düşüp kalk, 8. Cemaat ruhunu kökünden sök, 9. Ulusal ekonomi alanında sana düşen görevi yap, 10. Hakkını bil." Ayrıntılı bilgi için bkz. Alp, 2001: 75-78.

çalışmıştır. Bu kapsamda Kürtçenin aleni olarak konuşulması yasaklanmış, bir kısım Kürt liderler zorla ülkenin batısına göç ettirilmiştir. Bu sebeplerle başlayan Şeyh Said Ayaklanması çok sert bir şekilde bastırılmış, İstiklal Mahkemeleriyle yaklaşık 7500 kişi tutuklanmış, 660 kişi idam edilmiş ve en az 20 bin Kürt Türkiye'nin batı bölgelerine tehcir edilmiştir. Böylece Şeyh Said Ayaklanması öncesi Kürtlere yönelik başlatılan Türkleştirme çabası, bu eylem sonrasında Kürt kimliğinin büsbütün reddedilmesiyle devam etmiştir (Zürcher, 2000: 248-252). Şeyh Said Ayaklanması, iktidarın gözünde, yeni Türkiye'nin modern ulus devlet inşasına karşı gösterilen "gerici" bir direnç olarak algılanmış ve bu gericilik, iktidar tarafından "medenileşmeyi reddetme" şeklinde kodlanmıştır (Yeğen, 2006: 129, 131).

Kemalist ulusçuluğun Kürtlerle ilgili süreklilik gösteren en önemli yaklaşımlarından biri "Kürtlerin Türkleşebileceği" inancıdır (Yeğen, 2006: 90). Ancak tek parti döneminde inşa edilen Türk ulusal kimliğinin sınırları sadece hukuki-siyasi bir çerçeveye sahip değildir. Bunun etnik-soya dayalı bir şekilde gerçekleştiğine dair önemli göstergeler vardır. İsmet İnönü 27 Nisan 1925'te Türk Ocakları merkezinde yaptığı konuşmayla; kendilerinin açıkça milliyetçi olduklarını belirttikten sonra, milliyetçiliğin kendileri için tek birliktelik unsuru olduğunu, ülkedeki diğer unsurları (etnik kesimleri) mutlaka Türkleştirmeleri gerektiğini, Türklüğe karşı olanların yok edileceğini ifade etmiş²⁵ ve konuşmasını bu sertlikte devam ettirmiştir (Şimşir, 1991: 58). Şeyh Said Ayaklanmasının bittiği kabul edilen ve Şeyh Said'in yakalandığı gün olan 27 Nisan 1925'te (Zürcher, 2000: 250) yapılan bu konuşmanın özellikle Kürtleri hedef aldığı ve fazlasıyla etnosentrik ifadeler içerdiği görülmektedir. Ayrıca 1929-1938 yılları arasında yoğunlaşan Türkleştirme politikaları sadece Türkler dışındaki etnik grupları değil İslami hayat tarzını benimseyen toplum kesimini de uygulama alanına dahil etmiştir. Burada Kemalist ulusçuluğun benimsediği yöntem ise Kemalist paradigmanın dışında kalan unsurların içinin boşaltılmasına ya da ötekileştirilmesine dayanmaktadır (Yıldız, 2004: 156-157). Ulus devlet örgütlenmesinin karşısında görülen en ciddi engellerden biri,

²⁵ Türk Tarih Kurumu tarafından yayınlanan bu konuşmanın İngiliz arşivindeki orijinal metni şu şekildedir: "We are frankly Nationalist... and Nationalism is our only factor of cohesion. Before the Turkish majority other elements have no kind of influence. At any price, we must turkify the inhabitants of our land. we will annihilate those who oppose Turks or «le turquisme.» What we seek in those who would serve the country is that, above all, they be Turks and «turquisites. » They say we lack solicitude for religions currents; we will crush all who rise before us to use religion as an instrument." (Şimşir, 1991: 58).

geleneksel unsurlara dayanan İslami ve çoğulcu toplumsal yapı olmuştur (Yeğen, 2006: 142). Kılık kıyafet ve şapka konusundaki zorlamalar, ezanın ve namazın Türkçeleştirilmesi gibi uygulamalar, tamamına yakını Müslüman olan bir toplumda sadece siyasal Türk milliyetçiliğini kabul etmenin yeterli olacağına dair ılımlı-Kemalist bir anlayışla dahi açıklanabilir değildir. Bunlar Türkleştirme ve sekülerleştirme yoluyla Batılılaştırma adımları olarak görünmektedir.

Böylece, devlet politikası olan modernleştirme sürecinde, Kemalizmin en önemli ilkelerinden olan milliyetçilik anlayışı, Türklük üzerinden, ırkçılığa varabilen yaklaşımı ile bireyi eriterek toplum kütesine dahil olmaya zorlamıştır (Çetin, 2007: 152-153). Türkiye’de milli egemenlik teorisinin anayasal olarak resmi ideolojinin bir parçası olarak kabul edilmesi ve bu milliliğin de Türk etnik kimliği üzerinden vurgulanması; diğer etnik grupların dışlanmasına, ötekileştirilmesine, baskılanmasına, dolayısıyla dışlayıcı milliyetçilik şeklinde toplumsal bir gerilime sebep olmuştur.

Tek parti döneminde, resmi ideolojinin Türklük inşası basit bir Batı zihniyetine intikal etme çabası değildir. Bunun ötesinde, kendi medeniyetinin yetersizliğiyle yönelinen ve Batılılaşma kavramını da dışarıda bırakan bir tavır söz konusudur. Buna göre cumhuriyetin kuruluş ideolojisinde yer alan Batılılaşma durumu, zaten Batı'nın geçmişte Türklükten beslenerek kurduğu medeniyete dönüştür. Bora'ya göre tek parti iktidarının, Batılılaşma adına uyguladığı en göze batan taklitçi yaptırımları dahi "normal" görmesinin sebebi, bu uygulamaların "öze dönüş hamleleri" olarak görülmesidir. Bora, bu anlayışı "Batılılığın hasını Türklüğün şahsında gören bir tür megalomani" olarak yorumlamıştır (Bora, 2003: 26).

Ulusçu zihniyetlerin meşruiyet arayışına ümit veren en önemli yaklaşımlardan biri eski tarihlere yönelik köken arayışıdır.²⁶ Kemalist milliyetçilik de bu arayışa girmiş ve Türk Tarih Tetkik Cemiyeti (TTTC), 1932 yılında, Mustafa Kemal'in desteğiyle "Türk Tarih Tezi"ni ortaya atmıştır. Bu teze göre Türkler Orta Asya'dan Çin, Avrupa ve Yakındoğu bölgelerine göç ederek yüksek uygarlık seviyelerini dünyaya yaymışlardır.

²⁶ Milliyetçilik konusundaki çalışmalarıyla bilinen Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler* (Imagined Communities) isimli eserinde ulus kavramını "hayal edilmiş bir cemaat" olarak tanımlayarak ulus anlayışının kültürel bir olgu, bir kurgu olduğuna değinir ve ulusların köken arayışı üzerinde durur. Anderson'a göre, ulus devlet anlayışında, ulusun ezelden gelip ebede doğru ilerlediğine inanma güdüsü vardır (Anderson, 1995: 19-25).

Bu bağlamda Sümerler ve Hititler (Etiler), ilk Türkler olarak, Türklerin ataları olarak görülmüştür. Bu sayede Türklerin aslında Osmanlı'dan ve dolayısıyla İslamiyet'ten çok daha önce tarihe damga vurduklarına dair resmi ideolojik bir "hayal" ispatlanmaya çalışılmıştır. Bu tezin iddiaları okullarda, üniversitelerde tarih dersi olarak okutulmuş ancak Zürcher'in ifadesiyle söz konusu "aşırı iddialar" zamanla terkedilmiştir (Zürcher, 2000: 277-278). Anderson, bu durumla ilgili, Türkiye'nin tek parti döneminde kurulan Etibank ve Sümerbank şirketlerini işaret ederek, Mustafa Kemal'in Hitit ve Sümer'leri kendi ataları olarak görmesi durumunu örnek verir. Anderson, bunun "gülünç" bir durum olduğu belirtir ancak ulusçuluğun sebep olduğu bu aidiyet arayışının Türk ulusçuluğuna mahsus olmadığını, benzer arayışların Batı'da da yaşandığını vurgular (Anderson, 1995: 26).

Mustafa Kemal, Batı Avrupa'da pejoratif bir anlama sahip olan Türk kelimesine ve Türklerin ikinci sınıf bir ırka mensup kabul edilmesine dair yargıyı kırmak için çok büyük çaba göstermiş ve Türklüğün gurur duyulması gereken bir şey olduğunu kabul ettirmeye çalışmıştır. Mustafa Kemal'in konuşmalarındaki "ne mutlu Türküm diyene, damarlarında akan asil kan, zeki ve çalışkan" gibi Türklüğü öven vurguları yanında, yukarıda bahsettiğimiz Türk Tarih tezi, Güneş Dil Teorisi gibi çalışmalarla bütün medeniyetlerin özünde Türklüğün olduğu ve Türk ırkının aslında üstün ırk olduğu iddia edilmiştir. Ancak tüm bu çabalardan çıkan sonuç "ulusal gururun irrasyonel zirvesidir: Bir Türk dünyaya bedeldir!" (Yıldız, 2004: 160-164).

Bununla beraber ulus devlet ideolojisini takip eden Kemalist yaklaşımın sınıfsal farklılıkları kabul etmemesi ve militarist bir yaklaşıma sahip olması, bireysel özgürlüklere kapalı olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Bu çerçevedeki eşitlik anlayışı bireysel özgürlüğü değil, herkesin devlete itaat etmesi gerektiğini ifade etmektedir (Çetin, 2007: 156). İdeolojik devlet en çok eşitlik ilkesini zedelemektedir. Resmi ideolojiyi benimsemeyen ve onun yüklediği ödevleri yerine getirmeyen toplum üyeleri baskı altına almır. Özellikle siyasal anlamda fırsat eşitliği işletilmez (Erdoğan, 2001: 100-101). Ulus devlet anlayışında birey olmak için bir milletin üyesi olmak zorunludur. Fakat bu sınırlanmış bir bireydir çünkü ulus-devlet otoriter bir zihniyetin ürünüdür. Bu durumda ulus devlet anlayışı altında yaşayan bireye ancak bütünü bir

parçası olması halinde değer atfedilmekte ve birey sadece kendi küçük dünyasının öznesi olabilmektedir (Mahçupyan, 2008: 150,153).

Cumhuriyet ülküsü ise tek parti yönetiminin en önemli politikalarından biridir. Ancak, hem Cumhuriyet rejiminin teorik olarak en temel özelliği olan “halkı yönetime dahil etme” anlamındaki prensiplerin devreye sokulmayarak devletin sadece dar bir Kemalist elit zümre tarafından kontrol edilmesi hem de asırladır toplumun en kılcal damarlarına kadar yerleşmiş olan İslam kültürüne muhalif bir tarzda sekülerize edilerek işlenmeye çalışılması sebebiyle, cumhuriyet ülküsü halkın gönlünde istenilen ölçüde yer bulamamıştır.

Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisinin “bir millet yaratma” üzerine kurgusu, tutarsızlıkları ile beraber, çok partili döneme de yansıtacak olan sorunların temel sebeplerinden birini oluşturmaktadır. Cumhuriyetin kurucuları geçmişten kopuşu ifade eden bir ulus devlet ideolojisini benimsemişlerdir. Türklerin, Osmanlı dönemindeki durumunu tıpkı Bulgar ve Yunan milliyetçilerin iddia ettiği gibi, Osmanlı'nın baskısı altında yaşamış, ezilmiş bir millet olarak tarihleştiren kurucular, cumhuriyetle birlikte Türklerin kurtarıldığı inancını işlemeye çalışmıştır. Bu iddialarını güçlendirmek için “Osmanlı-Türk çatışması” algısı oluşturulmak istenmiş, Türklerin geçmişi Osmanlı'dan soyutlanmaya çalışılmıştır. Tüm bunlarla ulus devlet politikası meşrulaştırılmak istenmiştir. Bunun için eğitim alanı kullanılmış ve özellikle 1930 yılı sonrası ders kitaplarında bu yaklaşım topluma empoze edilmek istenmiştir. Böylece varlıklarını adeta resmi ideolojiye borçlu olduklarını düşünen ve savunan, sorgulanmayan bir tarih yorumu oluşmuştur (Hanioğlu, Sabah 29.04.2018). Örneğin 1931 yılında liseler için hazırlanan *Tarih* isimli kitapta, kurtuluş mücadelesi, resmi ideolojik kaygılara uygun bir şekilde yazılmış ve tarihi gerçekler çarpıtılmıştır (Akyol, 2008: 551). Bu politika, akademik olarak da kendini göstermiştir. 1933 yılında, eski ismi Darülfünun olan eğitim kurumunun ismi İstanbul Üniversitesi olarak değiştirilmiş ve profesörlerin %90'ı tasfiye edilerek Osmanlı ile olan düşünsel bağ, akademik olarak kesilmek istenmiştir (Zürcher, 2009: 46).

Milliyetçilik yaklaşımı hukuki açıdan da belirsizliğe sahiptir. Gözler'e (2007: 96-97) göre kamu hukuku açısından bakıldığında, millet kavramı geçmişteki ve gelecekteki, yani şu an yaşamayan vatandaşları da kapsamaktadır. Buna karşılık halk kavramı sadece an itibarıyla yaşayan vatandaşları ifade etmektedir. Bu anlamda egemenliğin millete mi

yoksa halka mı ait olması gerektiği, konunun kaynak ülkesi Fransa'da tartışma konusu yapılmıştır. Bu tartışma, daha önce belirttiğimiz gibi, 1946 Anayasasında "milli egemenlik Fransız halkına aittir" şeklinde çözülmeye çalışılmıştır. Gözler'e göre Türkiye'de millet ve halk kavramı ayrımı oldukça siliktir ve ikisinin kullanımı arasında pek bir fark yoktur. Ayrıca 1921 Anayasası'nın 1. maddesinde hem millet kelimesi hem de halk kelimesi kullanılmıştır. Bu yüzden anayasada egemenliğin millete ait olduğunun belirtilmesi halk egemenliği anlayışının dışlandığını göstermemektedir.

Sonuç olarak, etno-seküler ulusçuluk açısından tek parti dönemindeki birey devlet ilişkisi, birbiriyle bağlantılı üç unsur üzerinden inşa edilmiş görünmektedir; Türkleştirmek, tektipleştirmek ve sekülerize etmek. Kemalizmin milliyetçilik, halkçılık ve laiklik ilkelerinin bir yansıması olarak ortaya çıkan bu unsurlar etno-seküler ulusçuluk anlayışının birbirini destekleyen alt kümelerini oluşturmuştur. Buradaki Türkleştirme durumu aynı zamanda bir tektipleştirmeye karşılık gelmektedir ancak Kemalizm için bu yeterli değildir. Türkleştirilenler de kendi içinde bir tektipleştirilmeye itilmiştir. Bu ikinci ve son aşamayı ifade eden tektipleştirilmeyle birlikte toplum üyelerinin; Kemalizmin belirlediği şekilde yüzü Batı'ya dönük, seküler ve ulusçu niteliklere sahip "makul yurttaşlardan" oluşması hedeflenmiştir. Bu politikalarla yeni Türkiye'nin geleneksel toplumuna yazılan "muasır medeniyet" reçetesinin başarısızlık boyutu ise etnik ve dini temelde gerçekleşen yan etkilere sebep olmuştur. Bu yan etkilerin ilk semptomları süreç içinde görülmesine rağmen, iktidar ideolojik ısrarından vazgeçmemiştir. Böylece dogmalarla mücadele adına izlenen etno-seküler ulusçuluk yaklaşımının kendisinin bir dogma haline geldiği ve Türkiye'deki birey devlet ilişkisini kronikleşen sorunlara sürüklediği söylenebilir.

5.2.3. Ekonomik Devletçilik ve Birey

Devletçilik siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda sıkça başvurulan, siyasal rejimin karakterini ortaya koyan, ideolojik yaklaşımları açıklamada oldukça kullanışlı olabilen bir kavramdır. Devleti merkeze alan yaklaşımlar için devletçilik -devlet kavramının kutsiyet atfedilebilen boyutunun da katkısıyla- ekonomi başta olmak üzere toplumsal problemlerin çözüm kaynağı olarak görülürken; devleti belirli alanlardaki

hizmetleriyle sınırlayan yaklaşımlar açısından, bireysel ve toplumsal gelişimin önünü tıkayan ve özgürlüğün ortaya çıkarabileceği potansiyeli bastıran bir engeldir.

Devletçilik genel olarak “devlet otoritesini ve ekonomiyi ön plana alan, bazı ideolojik değerleri ve amaçları meşruiyet kaynağı yapan siyasi bir rejim" (Karpaz, 2010: 66) şeklinde tanımlanabilir. Ekonomik devletçilik ise devletin ekonomi üzerindeki ağırlığına yönelik kullanılan bir kavramdır. Bu anlayışta devlet, ekonomik düzende hem bir denetleyici hem de bir yatırımcı olarak yer almaktadır. Ekonomik devletçilik, liberalizme karşı olmakla beraber özel girişime sınırlı da olsa bir alan açabilmesiyle komünist yaklaşımdan ayrılır (Kışlalı, 2001: 53-54). Devletçilik anlayışının devlet müdahalesine ne kadar izin vermesi gerektiği konusunda iki yaklaşım vardır. Bunlar ılımlı devletçilik ve radikal devletçiliktir. İlimli devletçilik devletin özel teşebbüsün yapamadığı işleri yapmasını öngörerek her alanda müdahaleci davranmaz. Radikal devletçilik ise kamu çıkarı üzerinden hareket eder ve kamu çıkarı kapsamında yorumlanacak her alanda devlet müdahalesini öngörür (Boratav, 2006: 139).

Türkiye’de uygulanan ekonomik devletçilik, modernleşme ülküsüyle birlikte, Osmanlı’nın son dönem ekonomik politikalarından etkilenmiştir. I. Dünya Savaşı, İttihatçı yönetim tarafından, Osmanlı’yı ekonomik olarak kısıtlayan anlaşmalardan kurtarmak için bir fırsat olarak görülmüştür. Bu kapsamda ekonomik sorunlara çare aranmış ve “milli iktisat” anlayışı doğrultusunda "savaş devletçiliği" politikasına yön verilmek istenmiştir. Bu doğrultuda kapitülasyonlar tek taraflı kaldırılmış, dış ticaret devlet eline alınmış, yabancı şirketlerin hem ayrıcalıkları kaldırılmış hem de Türkçeleştirme-Türkleştirme gibi uygulamalarla ekonomik sistem olabildiğince milli bir zemine çekilmeye çalışılmıştır. Hükümet, ağır savaş şartları ekonomiyi ezdikçe, devletçilik uygulamalarını arttırmıştır. Ancak beklenen sonuçlar alınamamış ve ekonomik yapı, özellikle temel gıda maddelerindeki tedarik sorunları sonucunda arz talep dengesinin bozulmasıyla %300’leri bulan enflasyon oranlarının yıkıcı etkileriyle tanışmış, geleneksel yapı çöküşe sürüklenmiştir. Ekonomik sıkıntılar o denli büyümüştür ki, Toprak’a göre ekonomik sorunlar, Osmanlı düzenini, savaş cephelerinden daha fazla yıpratmıştır. Dönemin şartlarında milliyetçilik, halkçılık ve devletçilik gibi yaklaşımlar ön plana çıkmıştır. Bu politikalar cumhuriyet dönemine miras kalmış ve tek parti döneminde uygulanmıştır (Toprak, 1995: 2-5).

I. Dünya savaşı başlarından cumhuriyetin ilanına kadar geçen sürede Türkiye sınırlarında yaşayan Müslüman ve gayrimüslim nüfus oranında önemli değişiklikler olmuştur. Göçler, ölümler ve nüfus mübadeleleri sonucunda gayrimüslimlerin oranı %20'den %2,5'lara kadar düşmüştür. Bunun sonucunda cumhuriyetin kurulduğu sırada tüccar sınıfı, başka bir deyişle burjuvazi sınıfı yeni düzende ağırlığını hissettiremeyecek kadar zayıflamıştır. Böylece yeni düzende yükselen bürokrasi, burjuvazinin zayıflığı sebebiyle rakipsiz kalmıştır. Diğer taraftan Osmanlı'nın kaybettiği topraklardan Anadolu'ya gelen Müslüman nüfus, tüccar sınıfındaki kaybı hafifletmiştir. Ancak ülkeyi terk eden gayrimüslim tüccar sınıfıyla dışarıdan gelen Müslüman tüccar sınıfı arasında önemli bir fark vardır. Dışarıdan gelen Müslüman tüccarlar Türkiye'nin yeni milliyetçi perspektifini benimsemiş, bu sınıfın iyi eğitim görmüş çocukları siyasete girmiş ve devlet ile bütünleşmiştir. Bu durumdan iki taraf da kazançlı çıkmıştır. İktidar, ideolojik yol haritasında kısmen toplumsal bir taban kazanırken, dışarıdan gelen Müslüman tüccarlar gayrimüslimlerden boşalan ticari boşluktan faydalanmıştır (Keyder, 2014: 103-105).

Diğer taraftan, II. Meşrutiyetle birlikte birçok alanda liberal bir atmosfer doğmuştur. Bu atmosfer ekonomiye de yansımış ancak bu durum Müslüman kesime fayda sağlamamıştır. Ticaret konusunda daha tecrübeli olan gayrimüslimler ve yabancılar zenginleşerek etkin bir hale gelmiştir. Bu duruma yönelik rahatsızlıklara siyasal sorunların ağırlığı da eklenince (gayrimüslimlerin ayrılıkçı politikaları, Balkan Savaşları) İttihatçı yönetim, Müslüman-Türk milliyetçisi bir ekonomik politikaya yönelmiştir (Koraltürk, 2011: 30-31). Bu politikanın düşünsel arka planında Ziya Gökalp devreye girmektedir. Türkiye'nin ekonomi politikası için başvurulan teorik zeminin mimarı olan Gökalp, ekonomide özel girişimle birlikte devlet müdahalesini öngören karma bir yaklaşım benimsemiştir. Gökalp, sosyalizme karşı, kapitalizme ise yakın durmuştur. Ancak kapitalizmin ortak faydayı gözetmeyen bireycilik boyutuna da karşıdır (Parla, 1993: 187-188). Bu anlamda "toplumculuk" yaklaşımına dikkat çeken Gökalp, bir toplumda herkesin sadece kendi çıkarına çalışmasının, istibdat gibi istenmeyen sonuçlar üretebileceğini belirtmiş ve herhangi bir menfaat beklemeden toplumun yararına çalışan insanların varlığını önemseyerek, bir toplumun toplumculuk ruhuyla gelişebileceğine dikkat çekmiştir. Toplumcu anlayışın büyük felaketlerle ortaya çıkabildiğini belirten Gökalp'a göre, bu ruhun Türklerdeki uyanışı özellikle Sevr'in sebep olduğu saldırılarla ortaya çıkmış ve bunun sonucunda milli bir devlet kurulabilmiştir (Gökalp, 2010: 95-97).

Gökalp, siyasal alanda gerçekleştirilen bu milli birlikteliğin ve başarının bir benzerini ekonomik alanda da beklemiştir. Bunun başarılması için özellikle devletin rehberliğinde, eldeki imkanlar kullanılarak, Misakımilli benzeri bir seferberlikle “iktisadi mucize”nin gerçekleştirilebileceğini düşünmüştür (Gökalp, 2010: 88-89).

Gökalp, Osmanlı toplumunda Müslümanların daha ziyade siyasetle ilgilendiğini ve ekonomik hayatı ihmal ettiklerini belirtmektedir. Ekonomideki bu boşluk gayrimüslimler tarafından doldurulmuştur. Gökalp, artık milli bilincin açık olduğu yeni bir hayat düzeni gerektiğini, bu yeniliklerden birinin de ekonomik hayata entegre olarak büyük sanayi yatırımlarına yönelmek ihtiyacı olduğunu belirtmiştir (Gökalp, 2010: 113, 118). Gökalp'a göre her millet kendi ekonomik sistemini inşa etmektedir. Batı'da tarıma dayanmayan toplumsal yapılar özel girişimlerle bunu başarabilmiştir ancak Türkiye'de devletin müdahalesine ve rehberliğine ihtiyaç vardır (Gökalp, 2010: 88). Gökalp bu düşünceleri ile özel girişime de alan tanımakla beraber ekonomik devletçiliğin bir zaruret olduğunu düşünmüştür. Ancak Gökalp'ın bu yaklaşımı, Parla'ya (1993: 212) göre, Kemalistler tarafından, devletin ekonomiyi tamamen denetim altına aldığı “idari devletçilik” anlayışına doğru evrilmiştir.

Başgil'e göre Türkiye, öncelikle I. Dünya Savaşı'nın, daha sonra kurtuluş mücadelesinin sebep olduğu ekonomik problemlerle birlikte cumhuriyet rejimine geçmiş bir ülke olması sebebiyle ekonomik devletçiliği uygulamıştır. Bundan da önemlisi rejim değişikliği ile birlikte ulus-devlet yaklaşımını benimsemiş ve topyekün bir değişime niyetlenmiştir. Dolayısıyla devletçilik sadece ekonomik olarak izlenen bir politika değildir. Başgil'e göre devletçilik, Türkiye için ekonomik alanla birlikte sosyal ve kültürel alanlarda da uygulanması gereken bir ihtiyaç halinin ürünüdür. Buna göre Osmanlı'dan cumhuriyet dönemine devreden bu alanlar, Türkiye'nin milli ideallerine ulaşması için yetersiz kalmış ve düzenlenmesi gerektiği düşünülmüştür. Ticari hayatta yabancı şirketlerin istismarı engellenmeye çalışılmış, kamu kurumları laikleştirilmek istenmiştir. Bu hedeflere ise yetersiz seviyedeki özel teşebbüsle değil, devlet eliyle ulaşılabileceği düşünülmüştür (Başgil, 2008: 58-60).

Cumhuriyet dönemi için önemli bir adım İzmir İktisat Kongresi ile atılmak istenmiştir. 1923'te gerçekleştirilen ve yeni düzende ekonomik politikalara yol haritası çizilmeye çalışılan İzmir İktisat Kongresi ile yabancı sermaye ülkeye davet edilmiştir.

Batılı ülkelerin ekonomik politikaları örnek alınmış, birçok Batılı şirketle işbirliği yapılmaya çalışılmıştır. Ancak bu liberal hedeflerle beraber, özel teşebbüsle birlikte devletin de bir girişimci gibi yer aldığı özgün bir ekonomi politikası üzerinde durulmuş, büyük yatırımların devlet tarafından yapılması ve işletilmesi üzerinde görüş birliği sağlanmıştır. İzmir İktisat Kongresi'nde, Türkiye'de sınıflar arası ekonomik çatışma olmayacağı, çünkü Türkiye'de Batı benzeri sınıf ayrılıkları olmadığı savunulmuştur. Dolayısıyla toplumun tamamının, iktidarın ekonomi politikalarına uyumlu davranacağı varsayılmıştır. Ekonomik devletçilik, tüm ekonomik faaliyetlerin devlet tarafından yapılması anlamına gelmemektedir. Özel teşebbüse izin verilmekle birlikte, genel olarak devlet tarafından ticarete, ekonomik ilişkilere ve para politikalarına yoğun bir yönlendirme, kontrol ve müdahale içerir. İzmir iktisat kongresi ile ortaya koyulan ekonomik kalkınmayı sağlaması beklenen temel güç de devlettir. Dolayısıyla ekonomik devletçiliğin cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren uygulandığı görülmektedir. Ancak, milliyetçi anlayışın hakim olduğu bir çerçevede yapılan kongre, istenen birlikteliği sağlamamıştır. İlerleyen süreçte iktidarın yönetim anlayışı istişare kültüründen uzaklaşmış ve kongre, hedeflendiğinin aksine bir daha toplanmamıştır (Beriş, 2009: 114-119). Belge'ye (2009: 34) göre, Mustafa Kemal bu kongreyle liberal ekonomiyi arzu etmiştir ancak dönemin şartları devletin müdahalesini gerekli kılmıştır. Mustafa Kemal, ekonomik devletçiliği ortak fayda bağlamında değerlendirmiştir: "Devletçilik, bireysel emek ve çalışmayı esas tutmakla birlikte mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti zenginliğe ve ülkeyi bayındırlığa ulaştırmak için milletin genel ve yüksek menfaatlerinin gerektirdiği işlerde özellikle ekonomik alanda devleti bizzat ilgili tutmaktır." (Atatürk, 2008: 85).

1930 öncesi tek parti döneminde liberal ekonomik politikalar izlendiğine dair bir algı vardır. Ancak bu dönemde daha ziyade devletçi bir yaklaşım sergilendiğinin önemli bir göstergesi devlet tarafından oluşturulan tekellerdir. Örneğin devlet deniz ulaşımı, şeker, içki, tütün gibi alanlarda üretim ve/veya satış yetkilerini 1920'li yıllardaki düzenlemeler ve uygulamalarla kendi tekeline alan politikalar izlemiştir. Çeşitli sektörlerdeki devlet tekelleşmesi ile beraber, 1925 yılında ticaret ve sanayi odalarının özerkliği kaldırılmıştır. Bu uygulamalar ekonomik devletçiliğe ilişkin göstergelerdir (Kansu, 2009: 262-263). Zürcher'e göre de 1920'lerde özel girişim ve özel mülkiyet kanallarının açık olması liberal bir görüntü vermiştir ancak devletin, özellikle büyük

yatırımları kendisinin yapması, ekonomik politikaların liberal yaklaşımdan uzak olduğunu göstermektedir (Zürcher, 2000: 284).

Tek parti dönemi, Batılılaşmayı temel hedef olarak almış ve ekonomik gelişmeyi de Batı toplumlarındaki gibi bir burjuva sınıfını Türkiye’de gerçekleştirerek yapmak istemiştir. Bunun için devlet desteğiyle yerli burjuva sınıfı oluşturmak istemiştir. Milli burjuvazinin desteklenmesi amacıyla atılan önemli ve ilk adımlardan biri 1924 yılında İş Bankası'nın kurulmasıdır. Mustafa Kemal'in de hissedarı olduğu İş Bankası Hintli Müslümanların gönderdiği yardımlarla kurulmuş ve iş adamlarına kredi desteği sağlamayı amaçlamıştır. Sanayi ile bürokratlar arasında köprü olan bu bankanın yönetim kurulu üyeleri milletvekillerinden oluşmuştur. Ayrıca, devletin elindeki imkanlar özel sektörün gelişimi için kullanılmış, bu kapsamda kamu arazileri özel sektörün kullanımına açılmış, gümrüklerde muafiyetler sağlanmış, sanayi alanındaki üretimlere teşvik primi verilmesi sağlanmıştır. Ancak bu imkanlar bürokrasi ve siyasette kirli ilişkilere engel olamamıştır. Devletin sağladığı imkanlardan daha fazla faydalanmak isteyen özel şirketler ile bürokrat ve siyasetçiler arasında özel çıkara dayalı ilişkiler kurulmuştur.²⁷ Bürokrat ve siyasetçilerinin özel şirketlere ortak olması, kamu ihalelerinde milletvekillerinin firma temsilcisi olarak bulunması gibi sebepler, siyasetteki yozlaşmanın hangi boyutta olduğunu göstermesi açısından önemlidir (Beriş, 2009: 160-161). Devletin ekonomiye müdahalesi, kurumsal yapısındaki büyümeyle doğru orantılıdır. Devletin ekonomideki payı arttıkça bürokrasi de güçlenmektedir (Yereli, 2003: 68). Oluşturulmak istenen milli burjuvazi politikası, devlete bağımlı ve iç içe özel ilişkiler ağına sebep olmuştur.

Milli burjuvazi oluşturulmasındaki amaç öncelikle ekonomik kalkınmayı gerçekleştirmektir. Ancak bunun şartları ve sınırları devlet tarafından belirlenmiştir. Dolayısıyla devlete bağımlı, resmi ideolojik formata uygun ve devletten beslenen Türkiye'ye özgün bir burjuva sınıfı inşa edilmiştir (Beriş, 2009: 165). Batılı bir burjuva sınıfı oluşturmak isteyen tek parti yönetimi, oluşturduğu burjuvanın; Batının modernleşme sürecine aykırı bir şekilde, bu sınıfın kan damarlarını kendine bağlayarak

²⁷ 1920'li yıllarda devletin elinde olan birçok tekel, hissedarları ya da yöneticileri arasında İsmet Paşa dahil olmak üzere birçok milletvekili ve bürokratların olduğu yerli ve yabancı şirketlere devredilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Boratav, 2006: 47-49.

devlete muhalefet etmeyen, rejime sadakatle bağı olan, dolayısıyla demokratik açılımlar için talepte bulunmayan, aksine statükoyu destekleyen bir yapıya bürünmesine sebep olmuştur.

1930 öncesi ekonomik politikalar teorik açıdan özel girişimi desteklese de devletçi anlayış ekonomik durgunluğa engel olamamıştır. Bazı alanlardaki devlet tekeli ekonomideki rahatsızlıkları arttırmış, toplumun iktidara bakışı olumsuz bir seyir izlemiştir. Çünkü başka bir rahatsızlık da bazı parti üyelerinin konumlarını kullanarak zenginleşmeleridir.²⁸ 1929 dünya ekonomik bunalımı böyle bir atmosferde işleri daha kötü bir duruma getirmiştir (Karpat, 2010: 150-151).

Kışlalı'ya göre Türkiye'de ekonomik devletçilik ihtiyacı özel sektörden beklenen ekonomik kalkınmanın yetersizliği sebebiyle doğmuştur. Ayrıca Lozan'dan kaynaklanan ticari kısıtlamalar devletin kapsamlı müdahalesini engellemiş, diğer taraftan 1929 yılındaki küresel kriz de ekonomik alandaki liberal çözümlere olan ilgiyi zayıflatmıştır. Böylece tek parti yönetimi ekonomik devletçilik ilkesini benimsemiştir (Kışlalı, 2001: 53-54).

1929 yılına kadar, bir yandan büyük yatırımlar için devletin müdahalesi gerekli görülmüş, diğer taraftan özel girişim desteklenerek milli burjuva oluşturulmak istenmiştir. Ancak özel girişimin desteklenmesi siyasal-devletçi bir anlayışla yapılmıştır. Devlet, ortaya çıkarmak istediği burjuvanın, ideolojik olarak devletçi olmasını örtülü bir şart olarak koşmuştur. Ekonominin doğası ise bunu reddetmiş görünmektedir. Devletçi bir yönetimle liberal ekonomik zenginlik arama çabasının sonuç vermemesi şaşırtıcı değildir. Karpat'a (2010: 68) göre tek parti döneminin ilk yıllarında kararsız bir ekonomi politikası söz konusu olmuştur. 1930'lu yıllar ise belirgin bir ekonomik devletçilik uygulanmıştır. Devletçilik ilkesi, 1931 yılındaki CHF kongresinde Kemalizmin altı ilkesinden biri olarak kabul edilmiş ve kısaca açıklanmıştır;

²⁸ Kemalizmin önemli isimlerinden Yakup Kadri Karaosmanoğlu siyasi anılarında bu zenginleşmeden bahsetmektedir. Karaosmanoğlu'na göre İsmet Paşanın bazı bakanlarının "yok pahasına istimlak edilmiş, dönümlerce arazi üstünde ve bir kaleyi andıran bahçe duvarları içinde, her biri bir mali veya iktisadi müessesenin başına geçirilmiş hısım ve akrabalarıyla kâşâneler (köşkler) kurarak yerleştikleri" bilinen bir şeydi. Bununla birlikte Karaosmanoğlu, Paşa'ya muhalif olanların bu zenginleşmeden faydalanamadıklarını, hatta bir yatırım yaptıklarında İsmet Paşa'nın haksız zenginleşme şüphesine maruz kaldıklarını anlatmaktadır (Karaosmanoğlu, 1984: 105).

"Ferdî mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde milleti refaha ve memleketi mamuriyete eriştirmek için milletin umumi ve yüksek menfaatlerinin icap ettiği işlerde -bilhassa iktisadi sahada- devleti fiilen alakadar etmek mühim esaslarımızdandır." (TBMM, 1931: 28).

Ekonomik devletçiliğe gösterilen ilginin sebeplerinden biri Rusya ile olan ilişkilerdir. Rusya'nın 1927 yılında uygulamaya koyduğu devletçi anlayışla sanayileşme yönünde adımlar atması Kemalist iktidarı etkilemiştir (Okyar, 1995: 191). İlerleyen yıllarda liberal ekonomik anlayış dünya çapında gözden düşmüştür. Tek parti yönetimi devletçilik lehine gerçekleşen bu gelişmelere kayıtsız kalmamıştır. Recep Peker, 1931 yılında yaptığı bir konuşmada liberalizmin tarihe karıştığını ifade etmiştir: "vazifesi, dahilde emniyet ve asayişî temin ve ecnebi devletlerle münasebetleri tanzim etmekten ve nihayet vatan müdafaasını hazırlamaktan ibaret olan basit devlet telakkisi çoktan tarihe karışmıştır." Bununla beraber, tek parti zihniyetinde devletçiliğin sosyalist bir seviyede düşünülmediği de görülmektedir. Aynı konuşmada Peker, devletçilik anlayışlarının serbest ticareti ve özel mülkiyeti engellemediğini belirterek devletin özel teşebbüsün altından kalkamayacağı ve özel teşebbüse bırakılmasını zararlı buldukları işler üzerinde durduğunu belirtmiştir (Peker, 1995: 45-46).

Kemalizmin sermaye birikimine yönelik politikası ise iki alanda ilerlemiştir. Biri ülkenin demiryollarına yapılan yatırımdır. Bu kapsamda 1000 kilometreden fazla demiryolu inşaatı yapılmıştır. Yabancı şirketlerin elinde bulunan 5400 km demiryolunun 3000 km'si 1930 yılına kadar satın alınmıştır (Zürcher, 2000: 284). Bu sayede hem ekonomiye katkı sağlanması hem de siyasal hedeflere yönelik etkin bir ağ oluşturulmak istenmiştir. Diğer politika ise sanayileşmeye yöneliktir (Kuruç, 2009: 299).

İktidar sanayileşme yoluyla güçlü bir ekonomik düzen hedeflemiş, bunun siyasal bağımsızlığa da katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Ancak cumhuriyetin ilk 10 yılında özel teşebbüse verilen devlet destekleri beklenen gelişmeyi sağlayamamıştır (Kerwin, 1995: 97-99). Örneğin, sanayi kuruluşlarına vergi muafiyeti sağlayan Teşvik-İ Sanayi Kanunu katma değeri yüksek bir üretim artışı sağlayamamıştır (Okyar, 1995: 191) Boratav'a göre iktidarın devletçiliğe yoğunlaşmasının temel sebebi yetersiz sanayileşmedir. Özellikle 1929 ekonomik bunalımı sonrasında sanayileşmeye duyulan ihtiyaç bir "ölüm kalım" meselesine dönüşmüştür (Boratav, 2006: 235-236).

Tek parti yönetimini ekonomik devletçiliğe yönelten sebeplerden biri de halkçılık anlayışıdır. Bu anlayışa göre, Türkiye’de bireyler arasında ekonomik çıkar çatışması yoktur. Tek parti sistemini iktidarın gözünde meşrulaştıran da budur. Çünkü bir toplumda ekonomik çıkar çatışması yoksa “temelinde ekonomik çıkar arayışı olan siyasi partilere” de ihtiyaç yoktur. Bu yüzden tek partinin varlığı bütün toplumu temsil etmek için yeterli görülmüştür. Bireysel ekonomik serbestliğin milli çıkarların aleyhine bir durum olacağı düşünülmüştür (Karpat, 2010: 138).

Diğer taraftan 1930’lu yıllar Avrupa’nın kendi içinde ciddi sorunlar yaşadığı ve savaşa uzanan yıllardır. Bu anlamda 1930 sonrası dönemde Türkiye’nin ekonomik problemlerinin sebepleri dış kaynaklı olarak görülebilmektedir. Ancak dönemin önemli isimlerinden biri olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'na göre bu yıllarda sanayileşme açısından önemli fırsatlar ortaya çıkmıştır. Buna göre Avrupa ağır bir ekonomik kriz yaşarken Türkiye’nin ihtiyacı olan sanayi makineleri çok uygun fiyatlara satışa çıkarılmış, üstelik bunlar için gereken teknik çalışanlar da çalışabilecekleri ülke arayışına girmişlerdir. Ancak tek parti iktidarı bu fırsatları değerlendirememiştir (Karaosmanoğlu, 1984: 112-113).

Tek parti dönemi ekonomi politikaları için dikkat çeken bir diğer süreç ise Kadro Hareketi ile yaşanmıştır. 1932-1935 yılları arasında yayımlanan Kadro dergisi yeni bir akım başlatmış ve laik-ekonomik bir anlayışı savunmuştur (Karpat, 2010: 156). Kadro hareketi devletçiliğin savunulduğu sol Kemalist bir anlayıştır. 1929 krizini liberalizm karşıtlığı için kullanan Kadrocular, liberal devlet anlayışına sadece ekonomik açıdan değil siyasi olarak da karşı çıkmıştır (Beriş, 2009: 125-126). Kapitalizm ile komünizm dışında “üçüncü bir yol” savunusu yapan Kadrocular, her alanda devlet müdahalesini gerekli görmüş, bunun için CHF’yi seçkinlerden oluşacak bir “kadro”ya dönüştürmeyi hedeflemiştir (Zürcher, 2000: 287). Seçkinler için en önemli uğraşın iktidara hakim olmak (Horkheimer, 1998: 146) olduğunu düşündüğümüzde, halihazırda seçkinlerce yönetilen devletin ve CHF’nin, Kadrocu anlayış tarafından yeterli görülmemesi, fundamentalist bir seçkincilik anlayışının izlerini göstermektedir.

Kadro dergisinin kurucularından biri ve derginin imtiyaz sahibi olan Karaosmanoğlu, Atatürk’ün izniyle kurdukları ve amacı "Atatürk devrimlerinin fikri ve ilmi izahını yapmak" olan dergi ile radikal bir ekonomik devletçilik savunusu yaptıklarını

belirtmektedir. Karaosmanoğlu, bunun en önemli sebebinin ekonomik bağımsızlık ihtiyacı olduğunu savunmuştur. Ona göre Türkiye, Kurtuluş Savaşı ile siyasi bağımsızlığını kazanmış ancak ekonomik açıdan ne yapacağını bilemez bir duruma düşmüştür. Bu durum devletçilik politikası ile çözülebilir görülmüştür. Ancak Karaosmanoğlu, devletçiliğin, altı ok arasında en anlaşılmayan ilke olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bazıları devletçilik ilkesini "devleti tutmak", bazıları ise "devletin sırtından geçinmek" şeklinde anlamıştır. Kadro hareketi ise devletçiliği gerçek anlamına kavuşturmaya çalışmıştır. Bu anlamda Kadro dergisinde, devletçiliğin devlet tekelliliği olmadığı, ilk sanayileşme hareketi için gerekli bir politika olduğu savunulmuştur (Karaosmanoğlu, 1984: 108-110).

Kadroculara göre dünyada hakim olan kapitalist ve emperyalist sömürü yapısı yıkılmalı, işbirliğine dayanan ulusal birimlerin olduğu yeni bir ekonomik sistem tesis edilmelidir. Kadro, Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı'nı, idealize ettikleri yeni düzen için önemli bir adım olarak görmüştür (Türkeş, 2009: 471). Kadrocuların en önemli teorisini (Gülalp, 1995: 175) Şevket Süreyya Aydemir, Türkiye'de gerçekleşen inkılabın aslında devam eden bir süreç olduğunu, bunun gelişerek devam etmesi gerektiğini, ancak sağlıklı bir gelişim için bu inkılabın izaha ihtiyacı olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber inkılapla ilgili fikir ayrılıklarına dikkat çekmek isteyen Aydemir, bu fikir ayrılıklarının inkılap sürecine zarar verebileceği endişesiyle Türkiye'deki inkılabın belli prensipler doğrultusunda ideoloji haline getirilmesi gerektiğini düşünmüştür (Aydemir, 1932: 8-9). Dolayısıyla Kadro dergisi, Kemalizmi ideolojileştirmeye çalışan bir düşünce hareketidir (Türkeş, 2009: 465). Bu ideolojinin amacı "sınıfsız, imtiyazsız, tezatsız, kaynaşmış bir millet" oluşturmak olarak belirlenmiş, bunu gerçekleştirmenin yolu ise devletçilik politikasında bulunmuştur (Beşikçi, 1991: 38).

Aydemir'e göre Türk inkılabı Batı'daki inkılapları taklit etmemiş ve doğru bir zamanlama ile yapılmıştır (Aydemir, 1932: 90). Kadroculara göre, ekonomiyi elinde tutan güç, siyasal gücü de kontrol edebilecektir. Bu sebeple sanayileşme için özel sektörün etkisi azaltılmalı, gerekli yatırımlar devlet tarafından yapılmalıdır. Özel sektörün serbestlik seviyesi, devlet karşısında ekonomik ve siyasal bir rakip olamayacak bir seviyede tutulmalıdır. Dış ticaret ise tamamen devlet tekelinde olmalıdır (Türkeş, 2009: 473-474). Aydemir, liberal yaklaşıma olan karşıtlığını net bir şekilde ifade etmiştir:

"Bizim inkılabımız... muasır liberal iktisat ve cemiyet nizamına karşı bir isyandır."
(Aydemir, 1932: 91).

Kadro hareketinin etkin olduğu dönemde Başbakanlık yapan İsmet İnönü, ekonomik politikaları siyasi meseleler kadar önemsememiştir. Ancak 1930'lu yıllarda tek partinin otoriter yönetim anlayışındaki yükseliş ekonomi yönetimine de yansımıştır (Karpata, 2010: 155). İsmet İnönü 1933 yılında Kadro dergisine verdiği beyanatta, devletçiliği, hem devleti zamanın şartlarına uygun şekilde güçlendirmek hem de ilerlemek için benimsediklerini belirtir ve sanayileşme için başka çare olmadığını ifade eder;

"Memleketin muhtaç olduğu sanayii, teşkilatı, vasaiti, devletin yardımcı nazareti ve hatta doğrudan doğruya teşebbüsü olmaksızın kurabilmeyi safdil olanlar düşünebilir... kahraman ve büyük bir milletin sanayiini ve iktisadi düzenlerini, devletin büyük vasıtaları ile bir an evel vücuda getirmek, taşıdığımız vazifelerin en ağırı ve en mühimidir." (İnönü, 1995: 41-42).

İnönü, ekonomik devletçiliği, Osmanlı'da yüzyıllardır gerçekleşen tahribatın telafisi ve devletin güçlenmesi için şart görmüş ve on yıl gibi bir sürede ekonomik açıdan bir şaheser ortaya koyabileceklerini düşünmüştür. Ancak Karaosmanoğlu'na göre aradan nice on yıllar geçmesine rağmen istenen gelişme sağlanamamıştır. Bunun sebebi ise İsmet Paşa'nın söylediği şekliyle bir devletçilik uygulamasını gerçekleştirememesidir. Dolayısıyla Karaosmanoğlu, tek parti döneminde devletçiliğin doğru uygulanamaması sebebiyle sağlıklı sonuç vermediğini düşünmüştür (Karaosmanoğlu, 1984: 111-113).

İnkılap hareketini bir ideoloji haline getirmeye çalışan Kadro grubu için devlet, donanımlı aydınlardan oluşan bir "kadro" ile yönetilerek ulusun temsilcisi haline gelmeli, ekonomik ve siyasal gücü elinde tutmalıdır. Bu düşüncelerle idealist bir yol izleyen Kadrocuların yaklaşımları bazı alanlarda radikal bulunmuş, iktidarın tepkisi ile karşılaşmıştır (Türkeş, 2009: 475-476). Dergi, özellikle Çankaya sofralarındaki ağır eleştiriler sonucunda rejime zarar verici olduğu düşünülen yazıları sebebiyle önemini kaybetmiş ve Karaosmanoğlu'nun yurt dışına elçi olarak gönderilmesi ile yayın hayatı son bulmuştur (Karaosmanoğlu, 1984: 126).

Ekonomik devletçilik politikası, tek parti yönetiminin 1930'lu yıllardaki Batı kaynaklı yasal düzenlemelerine de yansımıştır. Ancak bazı düzenlemeler burjuvayı desteklerken, işçi sınıfının baskı altında kalmasına sebep olmuştur. Örneğin, dönemin

faşist İtalya'sından alınan İş Kanunu (1936), işçilere bir takım haklar tanımakla beraber, işçilerin haklarını koruyabilmelerine imkan tanıyan sendikalaşmayı yasaklamıştır (Zürcher, 2000: 291). Çünkü sendikalaşma işçi sınıfının belirginleşmesine sebep olacaktır. Bu dönemde İtalya'yı ziyaret edip incelemeler yapan Recep Peker'in İş Kanunu ile ilgili açıklaması, iktidarın sınıfsız toplum ısrarını net bir şekilde göstermektedir: “Arkadaşlar, yeni iş kanunu sınıfçılık şuurunun doğmasına ve yaşamasına imkan verici hava bulutlarını ortadan silip süpürecektir.” (Ülkü Halkevleri Dergisi, 1936a: 327).

Tek parti dönemi ekonomi politikalarının birey devlet ilişkisine etkisi bakımından dikkat çeken süreçlerden biri de Varlık Vergisi Kanunu ile gerçekleşmiştir. 11 Kasım 1942'de yürürlüğe giren Varlık vergisi yaklaşık 16 ay yürürlükte kalmıştır. Kanunun ilk maddesi uygulamanın yasal hedefini ortaya koymaktadır: “Servet ve kazanç sahiplerinin servetleri ve fevkalâde kazançları üzerinden alınmak ve bir defaya mahsus olmak üzere... (Varlık Vergisi) adıyla bir mükellefiyet tesis edilmiştir.” (Resmi Gazete, 1942: 5255). Kanunun uygulamasında vergi matrahları sabit tutulmamış, yerel komisyonların belirlediği vergilerle özellikle İstanbul'da gayrimüslim tüccarlardan, Müslüman tüccarlardan istenen verginin on katı kadar vergi istenmiştir.²⁹ Gayrimüslimler vergileri taksitlendirilmediği için mülklerini satmak zorunda kalmıştır (Zürcher, 2000: 290). Bu uygulamayla haciz işlemleri ve tutuklamalar yapılmış, borçlarını ödemeyenlerin bazıları yol yapım işinde taş kırmak için çalışmaya gönderilmiştir (Lewis, 1993: 298). Azınlıklar üzerine araştırmalarıyla bilinen ve kendisi de azınlıklardan biri olan Bali'ye göre, bu kanun doğrultusunda keyfi olarak belirlenen vergilerle gayrimüslim ticaret ehlinin iflasa sürüklenmesi ve Müslüman Türklere alan açılması hedeflenmiştir (Bali, 2001: 89).

Bununla beraber, Varlık Vergisi Kanunu iktidarın, cumhuriyetin başından beri ekonomik hayatın Türkleştirilmesi ve Müslüman Türk burjuvazisi yaratma hedefinin istenen seviyede gerçekleştirilememesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış görünmektedir. Uygulamanın bir yansıması da gayrimüslimlerin kendilerini ikinci sınıf vatandaş olarak hissetmeleri olmuş (Bali, 1998: 81-82), azınlıkların Türkiye'ye olan güveni yıkılmıştır (Zürcher, 2000: 290). Böylece, kanunun örtülü hedefi yerine getirilmiş

²⁹ Vergi matrahlarıyla ilgili trajikomik olan husus şudur ki; Türk vatandaşı olmayan gayrimüslimlerden alınan vergiler, genel olarak, Müslümanlardan alınan vergiye eşit ya da yakın tutulmuştur. Ancak ecnebi olarak kalmayıp Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını tercih eden, dolayısıyla, Lewis'in ifadesiyle “yeni cumhuriyete inanan” gayrimüslimlerden on katı kadar fazla vergi alınmıştır (Lewis, 1993: 297-298).

ve gayrimüslim burjuvazinin Türkiye'deki etkisi azaltılmıştır (Bali, 2001: 89-90). Milli burjuvaziyi yaratma hedefi ise kısmen gerçekleşmiştir.

Ekonomik devletçiliğin sadece ekonomik gelişme hedefiyle gerçekleşmediği, bunun resmi ideolojik hedeflere de sahip olduğunu gösteren bir faktör, ekonomik alandaki Türkleştirme ve Türkçeleştirme faaliyetleridir. Bu konu üzerine araştırmalar yapan Koraltürk'e göre tek parti döneminde Müslüman Türkler, liyakatleri dikkate alınmaksızın irrasyonel bir ekonomik anlayışla, yabancı ve Türk gayrimüslimlere ait şirketlere yerleştirilmeye çalışılmış, bunun dışındakiler ayrımcılığa uğramış ve eşit vatandaşlık ilkesi gözetilmemiştir. Böylece Türklük anlayışı etnik-dini bir çerçevede tanımlanmıştır. Bu yaklaşım aynı zamanda dini olanı da Türkleştirmeye çalışarak, "Türkler ve onların altında yabancılar" şeklinde hiyerarşik bir vatandaşlık anlayışı doğurmuştur (Koraltürk, 2011: 264). Bu anlayış doğrultusunda yabancı sermayeli şirketlerde yüzde elliye kadar Müslüman Türklerin istihdamı zorunlu tutulmuştur. Bu mecburiyet, şirketlerin kalifiye personel bulamamasına ve ticari hayatın olumsuz etkilenmesine sebep olmuştur. Bu uygulama ile Lozan'ın ihlal edildiği yönündeki itirazlar da kabul edilmemiştir. Ayrıca 1924 Anayasası'nda öngörülen eşitlik ilkeleri ekonomik hayatta karşılık bulamamıştır (Bali, 1998: 80-81).

İktidarın ekonomi politikalarında "Müslüman-Türk" olgusuna olan ilgisi, Kemalist yaklaşımın geleneksel İslami anlayışı dışladığı düşünüldüğünde çelişkili görünebilir. Ancak iktidarın "Müslüman-Türk" yaklaşımına Kemalist laiklik üzerinden bakmak gerekir. Laiklik bahsinde üzerinde durulduğu gibi, tek parti yönetiminin kendine özgü laiklik anlayışı, Türkiye'deki İslam'ı kendi denetimi altındaki bir ulus devlet dinine dönüştürmeyi hedeflenmiştir. Dolayısıyla Müslüman-Türk olgusundaki Müslümanlığın, Kemalist laiklik özelinde, resmi ideolojinin sınırları gözetilen ve seküler bir Müslümanlık olduğunu kaydetmek gerekir.

Özetle, devletçiliğin uygulandığı bir düzende devlete bağlılık beklenir. Türkiye'de de bu şekilde uygulanmıştır ancak Türkiye için devletçilik, toplumsal ve siyasal projeleri kapsayacak şekilde, ekonomik hedefleri aşan bir karaktere sahip olmuştur. Türkiye'nin kuruluş sürecini yöneten tek parti anlayışında devletçilik; bağımsız aktörlere müsaade etmeyen, devlet otoritesini her alanda hissettiren bir vesayet anlayışı üretmiş, yeni rejimin otoriter boyutuna meşruiyet zemini sağlayan temel ilkelere biri olmuştur. Dolayısıyla,

ortak fayda vurgusu üzerinden, bireyi ikinci plana iten devlet merkezli bir anlayış sisteme entegre edilmiştir (Beriş, 2009: 15).

Tek parti döneminde ekonomik açıdan devlet merkezli izlenen politikalara ideolojik hedeflerin dahil edilmesi sebebiyle istenen başarı elde edilememiştir. Müslüman Türk iş adamları üzerinden milli burjuvazi inşa etme çabası “Kemalist laiklik” anlayışının; ekonomiyi Türkleştirme ve Türkçeleştirme çabası ise “ulusçuluk” anlayışının bir yansıması olarak kendini göstermiştir. Bu sebeple tek parti süreci, ekonomik devletçiliğin sağlayabileceği faydaları dahi gerçekleştirmekte eksik kalmış görünmektedir. Zira bu sürecin; iktidar çevresinin kişisel çıkarlarına, ulusçu politikalara ve vatandaşlık bağlamında işletilmesi gereken eşitlik ilkesinin yok sayılmasına feda edildiği görünmektedir. Tek parti döneminde uygulanan ekonomik politikaların, ekonomik hedefleri aşan niteliğiyle, birey devlet ilişkisinin sorunlu yapısını beslediği söylenebilir.

5.3. Bireyi Devlet Tahakkümünden Koruyan Temel Unsurların Tek Parti Dönemindeki Durumu

Bireyi devlet tahakkümünden koruyan unsurlar; hukuk devleti, kuvvetler ayrılığı, demokrasi kültürü ve sivil toplumdur. Bu başlık altında bu unsurların tek parti döneminde hangi saiklerle gerçekleştiği üzerinde durulacaktır.

5.3.1. Resmi İdeoloji "Hukuku"

İdeoloji kelimesi ilk kez 1796 yılında Antonie Destutt de Tracy tarafından, bütün araştırma faaliyetlerinin fikirlere dayanmasından yola çıkılarak geniş bir çerçevede “fikir bilimi” anlamında kullanılmış ancak sosyal bilimlerde oldukça etkin bir kavram olmuştur. Siyaset alanındaki kullanımı ise Karl Marx ile başlamış, Marx bu kavramı bilimsel kabul ettiği kendi düşüncesinin karşısındaki düşünceleri açıklarken "yanlış fikirler, sorunlu yaklaşımlar" anlamında eleştirel olarak kullanmıştır (Heywood, 2013: 23-24). 20. yüzyıldaki kullanımıyla ideoloji; toplumsal hayattaki ihtiyaçlara cevap vermeye çalışan, kendi içinde mantıksal bir örgüsü olan “inanç sistemleri” şeklinde tanımlanabilir (Kışlalı, 2001: 19). Bu bağlamda ideolojik tavır, bir dünya görüşünün diğerlerinden üstün olduğuna inanmayı gerektirir. Bir ideolojiyi büsbütün benimsemek,

zamanla bu ideolojide ortaya çıkabilecek tutarsızlıkları da benimsemeye sebep olabilir. Bu durumdaki birey, daha açık bir ifadeyle; ideolojinin özellikle fikri zeminde homojenize ettiği kitlenin bir parçası haline gelmiş olan tarafsız birey, etik olarak ihanet etmeme güdüsünün de psikolojik baskısıyla, gözlerini ilgili ideolojinin demagoglarına çevirebilir ya da ideolojik sosyal çevresinin ürettiği meşruiyet dallarına tutunmaya çalışabilir.

Resmi ideolojinin olduğu bir sistemde hukuk, manipülasyon aracına dönüşerek yozlaştırılır. Hukuk devletinde kanunlar hak ve adaleti gözetirken, ideolojik devlette yapılan kanunlar resmi ideolojinin güvenliğine odaklanır. İdeolojik devlette resmi uygulamalar şeffaf olmayacağından yolsuzluğa ve kanunsuzluğa kapı aralanır. Açığa çıkan kanuna aykırı eylemlere bile resmi ideolojik bir yaklaşımla meşruiyet aranabilir (Erdoğan, 2001: 101). Buna karşılık, ideolojik tahakkümün engellendiği bir sistem; hukuka dayalı olarak çoğunluğun kararına uyulmasını öngören demokratik yaklaşımın içselleştirilmesini, demokrasinin çoğunluğun tiranlığına dönüşmesini engelleme gücü sebebiyle müsamaha anlayışının benimsenmesini, en olgunlaşmış haliyle de siyasal ve sosyal tüm konularda istişare kültürünün yaygınlaşmasını öngörür. Farklı bakış açılarının bir potada eritilip makul kararların üretilmesi bu şekilde gerçekleşebilir. Bu atmosferin güvenliği ve istikrarı ise zor kullanma meşruiyetine sahip bir üst otorite olan devlet tarafından sağlanabilir. Bunun için devletin, ideolojik tarafsızlık yapmadan söz konusu atmosferin tesisini gerektiren ilkeler doğrultusunda yönetilmesi gerekir. Aksi takdirde devletin bir ideolojiyi otoriterce öncelenmesi, bunun da ötesinde totaliterce dayatması, demokratik düzeni bozacak, bozmakla da kalmayıp sebep olabileceği hasarlar oranında düzeltilmesinin maliyetini de ağırlaştıracaktır. Devletin tahakküme dayalı yönetiminin engellenmesinin yolu ise hukuk devleti ilkesinin işlemlerinden geçmektedir. Dolayısıyla ideolojik yönetim ile hukuk devleti ilkesi bir arada yürütülebilir değildir. Bu durumda ideolojik yönetimin olduğu bir sistemde; iktidarın, olabildiğince pragmatik ancak resmi ideolojinin sınırlarını gözeterek ürettiği sorunlu bir hukuk anlayışından bahsedilebilir.

Duverger, siyasal iktidarın meşruiyetine ilişkin olarak, Fransız Devrimi sonrası için yeni meşruluk, öncesi için ise eski meşruluk diye bir ayırım yapmaktadır. Eski meşruluğun kaynağı takdis ve hanedanlar arası evlenme, yeni meşruluğun dayanağı milli egemenlik ve seçimdir (Duverger, 1965: 105). Bu anlamda Fransız Devrimi sonrası

gerçekleşen milliyetçi akımlar Osmanlı ülkesinin adım adım küçülmesini ve sonunda yıkımını getirmiş, Osmanlı'nın merkez coğrafyası denilebilecek Anadolu'da, Osmanlı mirası olarak Türkiye Cumhuriyeti yeni meşruluk yaklaşımı doğrultusunda kurulmuştur. Bu süreçte kuruluş ve temellendirme sürecinin en önemli meşruiyet kaynağını "milli egemenlik" anlayışı oluşturmuştur. Osmanlı'dan ayrılıp kurulan onlarca yeni devletle kıyaslandığında Türkiye Cumhuriyeti, Osmanlı'nın devamı niteliğinde kurulan tek devlet olarak kabul edilebilir.

Osmanlı, Tanzimat Fermanı ile birlikte Batılılaşma yönünde hareket etmeye başlamış ve 1860 itibari ile meşrutiyet, dolayısıyla demokrasi arayışlarına girilmiştir. Bu arayış 1923 yılında cumhuriyetin ilanı ile tamamlanmıştır. Osmanlı, genel olarak Batı kaynaklı iki siyasi düşünce akımını takip etmiştir. Biri adem-i merkeziyetçi eğilimli liberal anlayış, diğeri ise merkeziyetçi ve jakoben otoriter siyasal anlayıştır. Birincisi 1860'da Genç Osmanlılarla, diğeri ise 1879 yılı itibari ile Jön Türklerle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu iki akım arasındaki mücadeleyi, II. Meşrutiyet döneminde, Jön Türklerin temsilcisi olan İttihat ve Terakki kazanmıştır (Çaha, 2008b: 166). Böylece, Tanzimat'tan I. Dünya Savaşı'na kadar izlenen Osmanlılık yerine, İttihatçılar tarafından resmi devlet politikası olarak Türk ulusçuluğu takip edilmiştir. Öte yandan yeni resmi politikayı pekiştirme sürecinde İslam dininin Müslümanlar arasındaki birleştirici gücü sınırlı ve faydacı bir şekilde kullanılmıştır (Yıldız, 2004: 72-73).

Hakimiyetin millete ait olduğu vurgusu üzerinden inşa edilen resmi ideolojide devlet ile millet özdeş varlıklardır. Bu anlamda devletin meşruiyeti millete dayanmaktadır. Meşruiyeti topluma dayandıran yaklaşımlar ise sözleşme teorilerine başvurmaktadır. Kemalist yaklaşımdaki millet-devlet özdeşliği de sözleşme teorilerinden Rousseau'nun toplum sözleşmesine benzemektedir. Rousseau'nun sözleşmesinde, herkes haklarını topluma devreder ve bu bütünleşmeyle toplumun üstünde yanılmaz bir "genel irade" ortaya çıkarak toplumu yönetir. Teorideki "genel irade" kavramının Kemalist ideolojideki yansımasının "milli irade" olduğunu söylemek mümkündür (Köker, 1993: 155-156).

Türkiye'de tek parti döneminin uluslaşma politikaları ve "kendisini Türk hissetmek" üzerinden kurgulanan Türk ulusuna mensup olma durumu halkta karşılık bulamadığı ölçüde yöneten ile yönetilen arasında rızaya dayalı bir ilişki kurulamamıştır.

Cumhuriyet öncesinde kültürel, dini, etnik farklılıklara sahip olan birçok grubun tek yönetim altında ama aynı zamanda grup-özel alanlarında yaşamalarını sağlayan üst kimlik Müslümanlar için İslam iken gayrimüslimler için İslam'ın müsamaha anlayışı temelinde hayat alanı bulan diğer etnik ve dini kimlikler olmuştur. Tek parti dönemi bu anlayış yerine Türklüğü ikame etmeye çalışsa da amacına ulaşmamış, Türkleştirme çabaları bir yandan özellikle ikinci büyük etnik grup olan Kürtleri ötekileştirirken diğer yandan İslami hassasiyeti yüksek olan Türkleri de dışlamıştır.

Siyasi tarih yazımında tek parti döneminin otoriter olduğu genel kabul görmekte beraber bu dönemde totalitarizmin birçok bulgusu mevcuttur. Bu konuda Atatürk'ün yedi adet heykelinin yapımının kendisi tarafından sağlanması, bazı çevrelerin İstiklal Marşı'nı aşan bir önemle 10. yıl marşına sarılması, ki bu marşta "on yılda on beş milyon her yaşta gencin yaratıldığı" ifade edilmesi, devletçilik uygulamaları, tek parti, kitle iletişim araçlarında devlet tekeli gibi politikalar totaliter devlet yönetimi zihniyetinin örnekleri olarak verilebilir (Yayla, 2008: 34-35).

Kemalizm, Batılı anlamda aydınlanmacı olarak lanse edilmektedir. Ancak aydınlanmanın, her türlü vesayet bağından kurtulmayı öngördüğü düşünüldüğünde, Kemalist modernlik anlayışı bireyi ideolojik baskı altında tutan yaklaşımıyla aydınlanmanın dışında görünmektedir (Çetin, 2007: 153). Kemalizm, Türkiye halkını, tahakküm altında yaşamaktan kurtardığı iddiasıyla çıktığı yolda, iddia ettiği eski tahakkümden daha şiddetlisi ile karşı karşıya getirmiş görünmektedir. Çünkü Osmanlı döneminde kendi inancı ve kültürü doğrultusunda yaşayabilen gruplar, Kemalist yaklaşımın baskısıyla tektipleştirilmeye çalışılmıştır. Osmanlı'nın otoriter anlayışını miras alıp seküler bağlamda geliştirdiği görülen Kemalist yönetim, Osmanlı'nın özellikle etnik ve dini farklılıklara yönelik müsamaha anlayışını benimsememiştir.

Kemalist ulusçuluğun toplumu tektipleştirme politikası istenen seviyeye ulaşmadığı gibi birçok toplumsal kesimi ötekileştirmiştir. Bunlar; dindar Müslüman Türkler, anadili Türkçe olmayan Müslümanlar ve gayrimüslim azınlıklardır. Kemalist ulusçuluk için ötekileştirilen bu kesimler tehdit unsuru olarak değerlendirilmiş ve buralardan gelen etnik siyasal talepler reddedilmiştir (Yıldız, 2004: 18). Bu durum, hukukun en önemli ilkelerinden biri olan "her vatandaşın hukuk karşısında eşit olma" ilkesini zedelemiştir. Kemalist anlayışın pozitivist yaklaşımında ideoloji-öncelikli bir

seyir izleyen resmi ideolojik hukuk anlayışı, doğal hukuktan kaynaklanan ve bireysel hakların güvenliğinin sağlanmasını gerektiren hukuk devleti ilkesine tercih edilmiştir.

Resmi ideolojisi olan bir devletin anayasası da muhtemelen ideolojik olacaktır. Nitekim tek parti yönetimi, partinin altı ilkesini 1937 yılında anayasaya eklemiştir.³⁰ Fiili olan ideolojik yönetim anlayışının yasal boyutu da en üst düzeyde gerçekleşmiştir. Erdoğan'ın (2001: 3) belirttiği gibi anayasa, "siyasal alana ilişkin" olan "siyasi bir hukuktur". Ancak bu durum anayasanın ideolojik olabileceği anlamına gelmemektedir. İdeolojik bir anayasa, evrensel anayasa hukuku kurallarına uymamakla beraber, toplumsal mühendislik anlayışıyla, toplumu, resmi ideoloji doğrultusunda biçimlendirmenin aracı olarak kullanılmaktadır (Erdoğan, 2001: 50). 1924 Anayasası, her ne kadar egemenliği millete vererek (md. 3) siyasal katılımı (md. 11) ve özgürlükleri (md. 68) bireysel hak olarak tanısa da, resmi ideolojiyi korumak üzere değiştirilmiştir.

Resmi ideolojinin kontrolünde olan bir devlet, hukuk üretirken çok amaçlı hareket ederek yaptığı kanunlara ideolojik hedefler eklemeye çalışabilmektedir. Tek parti döneminde, bu doğrultuda birçok kanun çıkarılmıştır. Bu duruma Takrir-i Sükun Kanunu örnek verilebilir. Üç maddeden oluşan 4 Mart 1925 tarihli Takrir-i Sükun Kanunu, iktidara, oldukça genel ifadelerle, her türlü kurum ve kuruluşu iç güvenlik gerekçesiyle kapatma ve kişileri İstiklal Mahkemesine sevk etme yetkisi vermiştir (TBMM, 1925, Kanun no: 578). Bu kanunla, şiddete başvuranlar bir yana, medya ve siyasetteki aktörler dahil olmak üzere tüm muhalifler, kanunun da ismi ile müsemma bir şekilde "sükun" edilmiş, susturulmuştur. Kanunun çıktığı dönemde mecliste bulunan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, İstiklal Mahkemelerinin kurulmasına karşı çıkmışsa da engel olamamış,³¹ partinin kendisi de üç ay sonra kapatılmıştır. İktidar, bu kanunla yapacağı birçok haksız eyleme meşruiyet kazandırmaya çalışmış ancak yaptığı hukuksuzluklar, siyasal düzenin diktatörlüğe döndüğüne (Zürcher, 2000: 257) dair yaygın bir kanaate sebep olmuştur. İstiklal Mahkemeleri, binlerce vatandaşın ağır mağduriyetler yaşamasına sebep olmuş ve resmi ideolojinin tahakküm örneklerinden biri olarak Türkiye'nin hukuk

³⁰ 1924 Anayasası, Madde 2 (Değişiklik: 5/2/1937 - 3115 Sayılı Kanun/md. 1)
<https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/>

³¹ O sırada henüz kapatılmamış olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın milletvekilleri, kurulması teklif edilen mahkemelerin anayasaya aykırı olması gerekçesiyle, İstiklal Mahkemelerinin kuruluşuna ilişkin meclis oylamasına katılmamışlardır (Tunçay, 1981: 141-142).

tarihindeki yerini almıştır. 1925'te iki yıl süreyle çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu bir defa uzatılarak toplamda dört yıl yürürlükte kalmıştır. Keyder'e (2014: 110) göre 1929'da bu kanundan vazgeçilmesinin sebebi, bir yanıştan dönülmesi düşüncesi değildir. Asıl motivasyon Kemalist yönetimin artık bu kanuna ihtiyaç duymayacak kadar kendisini güçlü hissetmesidir. Bu kanun iktidarın planladığı devrimleri radikal bir şekilde hızla yapabilmesinin önünü açmıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatılması, alfabe değişikliği gibi radikal devrimler Takrir-i Sükun yürürlükteyken ve bunun temin ettiği muhalefetsiz ve denetimsiz bir atmosferde yapılmıştır. Bu anlamda Takrir-i Sükun'un resmi ideoloji hukuku bağlamında gerçekleştiği söylenebilir.

Tek parti dönemindeki resmi ideolojik yönetim anlayışının sebep olduğu en büyük tahrifat hukuk sistemi ile ilgili görünmektedir. Bireylerin, devletin “uygun gördüğü” formatta bir inanca ve yaşam tarzına zorlandığı, dolayısıyla resmi ideolojik anlayışın temel hak ve özgürlüklerin üzerinde tutulduğu bir düzende hukuk devletinden bahsetmek mümkün değildir. Hukukun hak'tan, hakkın ise insan olmanın verdiği özgürlüklerden kaynaklandığı düşünüldüğünde, özgürlükleri kendi bakış açısına göre sınırlayan bir düzenden hukuk sistemi de payını almaktadır. Bireysel hakları korumanın yolu olarak kabul edilen “özgür birey-sınırlı devlet” anlayışı, Türkiye'nin tek parti dönemindeki ideolojik devlet anlayışıyla “sınırlı birey-özgür devlet” gibi bir pratikle sonuçlanmıştır. Hukuk devleti ilkesine yönelik normlar, yazılı metinlerin dışına çıkamamış ve esas ölçüt olarak kabul edilen resmi ideolojinin tahakkümü altında kalmıştır. Dolayısıyla tek parti döneminde bir hukuk devletinden değil, devletin hukukundan, daha yerinde bir tabirle resmi ideoloji hukukundan bahsedilebilir.

5.3.2. Kuvvetler Birliği; Lider Kültü

Kuvvetler birliği, bireyi devlet tahakkümünden koruyan temel unsurlardan biri olan kuvvetler ayrılığı ilkesinin tek parti döneminde, lider kültü temelinde gerçekleşen işlevsizliğini ifade etmektedir. Tek parti dönemi yasama, yürütme ve zaman zaman yargı görevlerinin meclis ve üyeleri tarafından yerine getirildiği bir dönemdir. Kurtuluş Savaşı ve cumhuriyetin kuruluş felsefesi, önce dini sonra seküler anlamda “milli egemenlik” söylemi üzerinden çok güçlü bir motivasyonla gerçekleşmiş, bu süreçte meclis de bu egemenliği millet adına kullanan merci olmuştur. Ancak cumhuriyetin ilanından önce

kurulan ikinci meclisin üyeleri bizzat Mustafa Kemal tarafından kendisine biat edeceğini düşündüğü isimler arasından seçilmiştir.³² Dolayısıyla milli egemenlik yetkisi mecliste, meclisin yetkisi ise Mustafa Kemal'in iradesi altında toplanmış ve fiilen "kuvvetler birliği" tesis edilmiştir. Mustafa Kemal'e bu meşruiyeti sağlayan da kütleleşen liderliği olmuştur. Mustafa Kemal'in iktidara hakimiyeti vefatına kadar artarak devam etmiştir. Sonraki süreçte bu anlayışın temin ettiği meşruiyet birikimi çok partili döneme kadar ikinci adam olan İsmet İnönü tarafından kullanılmıştır. Ayrıca 1924 Anayasasında kuvvetler ayrılığı ilkesinin cılız bırakılmasının,³³ bu duruma zemin hazırladığı söylenebilir.

Kuvvetler ayrılığı ilkesini işlevsiz kılan bir yönetim şekline kapı aralayan en önemli unsur kutsallaştırma olarak ortaya çıkmaktadır. Devletin kendisi, bir ideoloji ya da bir kişi kutsallaştırıldığı zaman, hukukilik işlevsel olmaktan uzaklaşmaktadır. Bu anlamda Türkiye'nin tek parti döneminde en çok öne çıkan kutsallaştırma unsuru lider kültürü üzerinden gerçekleşmiş görünmektedir. Mustafa Kemal, kurtuluş mücadelesinde gösterdiği başarılı yönetimiyle geniş kitleler tarafından takdir görmüş ve desteklenmiştir. Cumhuriyet döneminde ise Mustafa Kemal'e yönelik lider kültürü devam etmekle birlikte beslendiği ana kaynak değişime uğramıştır. Şöyle ki, Mustafa Kemal'e yönelik lider kültürü; kurtuluş mücadelesinde Mustafa Kemal'in, halkın benimsediği dini temelli milli değerleri dikkate alması temelinde ve yoğunlukla aşağıdan beslenerek yükselmişken, cumhuriyet döneminde Mustafa Kemal'in yönetim anlayışının pozitivizm temelinde ilerlemesi ile birlikte -1924 ve 1930 yıllarında kurulan muhalefet partilerine gösterilen yoğun toplumsal ilgiden de anlaşıldığı üzere- zayıflamıştır. Ancak, Mustafa Kemal'in fikriyatıyla paralel olarak kurulan devlet yapılanması doğrultusunda oluşan bürokrat sınıf ve Kemalist aydınlar lider kültürünü beslemeye devam etmiştir.³⁴ Ayrıca Kemalist ilkelerin anayasaya eklenmesi lider kültürünü destekleyici bir etkiye sebep olmuştur.

³² Bkz. Atatürk, 1969: 728-729.

³³ 1924 Anayasası'nda meclis hükümeti sistemi ile esas güç mecliste toplanırken, meclise hükümeti düşürme yetkisi (md. 7) verilmiş, hükümete ise meclise karşı bir tasarruf yetkisi verilmemiştir. Yargı gücü ise bağımsız mahkemelere bırakılmakla (md. 54) beraber hakimlerin güvencesi eksik bırakılmıştır. Çünkü hakimlerin azledilme şartlarının ve özlük haklarının kanunla düzenlenebileceği (md. 55-56) öngörülmüştür. Böylece yargı gücü, meclisin siyasi kararlarına maruz kalabilmiştir (Erdoğan, 2003: 56-57).

³⁴ Bu konuda birçok örnek vermek mümkün olmakla beraber en çarpıcı olanlardan biri; birinci mecliste milletvekilliği yapan, daha sonra Halifeliğin kaldırılmasıyla Diyanet İşleri Reisi olan ve 1941'deki vefatına

Mustafa Kemal'in ikinci meclisle kurduğu kompozisyonda fiili olarak tek yetki merci olabilmesinin ardında, kendisine tek adam meşruiyeti sağlayan asıl psikolojik zeminin kurtuluş mücadelesi sürecinde oluştuğu söylenebilir. Bu süreçte iki faktöre dikkat çekmek gerekir. İlk faktör, Mustafa Kemal'in birinci meclis sürecindeki savaş koşulları altında en baskın kişilik olarak öne çıkması ve meclis başkanı olmasıdır. İkincisi ise başkomutanlık kanunu³⁵ ile meclisin en kritik yetkilerinin iki yıla aşkın bir süreyle kendisine verilmesidir.³⁶ Üstelik Mustafa Kemal bu güce, demokratik niteliklere sahip olduğu görülen bir mecliste ulaşmıştır.³⁷ Bu iki tecrübeye toplumdaki paternalist kültür de eklendiğinde Mustafa Kemal'in ne kadar güçlü bir liderlik meşruiyetine sahip olduğu görülmektedir.

Mustafa Kemal, Batılılaşmayı benimsemiş ve elindeki gücü kullanarak yeni Türkiye'yi modernleştirmeye çalışmıştır. 1924 öncesine kadar ki konuşmalarında İslamiyet ile ilgili olumlu vurguları dikkat çeken Mustafa Kemal, pragmatik davranarak ulus fikrinden uzak olan halkı İslam ümmeti fikri etrafında toplamış (Yıldız, 2004: 101), buna ihtiyacı kalmadığında pozitivist yaklaşımıyla ulusçu bir politikaya yönelmiştir. Buna yönelik olarak Taha Akyol'un yaptığı çalışma aydınlatıcı olabilir. Akyol, Atatürk üzerine yaptığı *Ama Hangi Atatürk?* isimli çalışmada, Atatürk'ün söylemlerinde kullandığı terimleri analiz etmiştir. Buna göre Atatürk, kurtuluş mücadelesi süresince İslami terimleri oldukça yoğun bir şekilde kullanmış, Akyol'un ifadesiyle "seferber" etmiştir. Kurtuluş mücadelesinin sıcak savaş dönemi bittikten sonra ise İslami terimleri bir süre daha kullanmaya devam etmiş ancak savaş sonrasındaki kullanım amacı farklılaşmıştır. Şöyle ki; kurtuluş mücadelesi sürecindeki İslami terim kullanımı din

kadar bu görevde kalan Rıfat Börekçi'nin, kendisine şapka kanunu uygulamaları sebebiyle Mustafa Kemal'i şikayete gelen din adamlarına verdiği cevaptır: "Efendiler, onun her yaptığı doğrudur. Eğer dininizi değiştirin derse, tereddüt etmeyin, onda da bir hikmet vardır." (Ünder, 2009: 155).

³⁵ 5 Ağustos 1921'de Mustafa Kemal Paşa'ya ülkenin askeri gücüne ilişkin meclis yetkilerini tek başına kullanma imkanı veren Başkomutanlık Kanunu çıkarılmış, bu yetki dört defa uzatılarak cumhuriyetin ilanına kadar devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz.

<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.144.pdf>,

<https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/baskomutanlik-kanunu-5-agustos-1921/>

³⁶ Mustafa Kemal, başkomutanlık yetkisiyle kurtuluş mücadelesine liderlik etmiş ve Eylül 1922'de biten sıcak savaş sonrasında güçlü bir pozisyon kazanmıştır. Bu gücü devam eden siyasal süreçte kullanmış ve 1922 sonlarında, birinci meclisteki grubunu bir fırkaya dönüştürmekten ilk kez bahsetmeye başlamıştır (Zürcher, 2000: 232-233).

³⁷ Birinci meclisin demokratik ve tartışmacı bir meclis olması itibarıyla başkomutanlık kanununun kabul edilmesi oldukça zor gerçekleşmiştir (Erdoğan, 1997: 65).

temelinde birliktelik sağlayarak toplumu seferber etmeye yönelik ve "İslami" bir şekilde kullanılmıştır. Savaştan sonraki kullanım amacı ise Batılılaşma adına yapılan Kemalist devrimleri dini argümanlarla meşrulaştırma çabasına yöneliktir. Hilafetin kaldırıldığı Mart 1924'ten sonra ise İslami terim kullanımı istisnai olarak gerçekleşmiştir (Akyol, 2008: 547-549).

Devletin, genel çıkarı hedeflemesi gerektiğini savunan Mustafa Kemal, bu çıkarların neler olduğu konusundaki belirleyici faktörün halkın oyu değil, milli irade olduğunu düşünmüştür (Heper, 2012: 110,114). Bu anlamda milli iradenin meclis tarafından temsil edildiğini, meclisin de Mustafa Kemal'in kontrolünde olduğu düşünüldüğünde, milli iradenin Mustafa Kemal'in iradesiyle belirlendiği söylenebilir. Dolayısıyla tek parti döneminde sistem adeta tek adam cumhuriyetine dönüştürülmüş (Yayla, 2008: 35), bu sisteminin tam anlamıyla tesis edilmesi ise 1927 yılında gerçekleşmiştir. Çünkü artık TCF kapatılmış ve İstiklal Mahkemeleriyle son kalan muhalifler temizlenmiştir. Böylece Mustafa Kemal CHF kurultayında günlerce süren Nutuk³⁸ okumasını "tek adam" olarak gerçekleştirmiştir (Ünder, 2009: 142-143).

Atatürk'ün bir düşünür değil, eylem adamı olduğu (Belge, 2009: 30) düşünüldüğünde az zamanda çok iş yapmaya odaklanan pragmatik bir yönetim tarzı olduğu görülebilir. Bu anlamda bireysel özgürlüklere alan açarak uzun vadeli bir gelişimi sürecini benimsemediği söylenebilir. Kendisi de bireysel özgürlüklerin önemli bir ayağı olan bireysel girişim anlayışının, diğer birçok liberal ve demokratik öge gibi ertelenmesi gerektiğini düşünmüştür. Atatürk'e göre yeni Türkiye'de siyasi, fikri ve ekonomik alanda yapılması gereken çok önemli işler vardır ve bunları gerçekleştirmek için bireysel girişime zaman tanımak doğru değildir (Atatürk, 2008: 84).

Tek parti dönemindeki uygulamalar Atatürk'ün iradesinden bağımsız olmadığı gibi lider kültü de kendisinden bağımsız gelişmemiştir. Örneğin Atatürk "kentlere çağdaş bir görünüm kazandırmak" için anıt heykeller yapılmasını istemiş ve kendisi hayattayken

³⁸ Nutuk, 1919-1927 dönemine dair bir tarih anlatısı olarak düşünülse de aslında kitaptaki tarihsel anlatım 1924 sonlarında biter. Sadece yüzde bir buçuğu 1924 sonrası ile ilgilidir. Zürcher'e göre Nutuk, iktidarın 1925-1926 yıllarındaki muhalefeti sindirme politikalarını meşrulaştırmaya çalışan bir savunmadır (Zürcher, 2000: 255).

en az 20 adet heykeli yapılmıştır.³⁹ Atatürk, verdiği bir demeçte, gazetecinin kendisine; Alman şair Goethe'nin tabiatındaki "tanrılardan" bahsettiğini söylemesi üzerine şu sözleri sarf etmektedir: "Ben bu muammayı kabul edemem, takdise lâyük ancak cemiyet-i beşeriyenin (insanlık topluluğunun) reisi olan kimsedir." (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri III, 1997: 125). Mustafa Kemal'in bu anlayışı karşılık da bulmuştur.⁴⁰ Nitekim kendisi "ulu, yüce, eşsiz, ölümsüz" gibi kutsallaştırıcı sıfatlarla anılmıştır (Ünder, 2009: 138). Teoloji ölçülerine göre bir insanın yanılmadığı, her şeyin doğrusunu bildiği ve onun sayesinde var olduğu düşünülüyorsa, bu insana, insanüstü bir varlık gözüyle bakıldığı söylenebilir (Yayla, 2008: 39).

Atatürk'ün ölümünden yaklaşık bir buçuk ay sonra gerçekleşen CHF 1. Olağanüstü Kongresi'nde tek partinin liderlik anlayışı parti tüzüğüne yansımıştır. Yapılan tüzük değişikliğiyle Atatürk için "ebedi genel başkan", İnönü için ise "değişmez gelen başkan" unvanları verilmiştir (Zürcher, 2000: 269). Böylece Atatürk "ebedi şef" İnönü ise "milli şef" olarak anılmaya başlanmış ve tek parti dönemine damga vuran lider kültü resmi bir statüye kavuşturulmuştur. Bu anlayış, Türkiye demokrasi geleneğine, lider merkezli siyaset anlayışı olarak bırakılan antidemokratik miraslardan biridir. Kemalizmin teorik açıdan en büyük karşı çıkışları arasında yer alan istibdat anlayışı, yeni Türkiye'nin ideolojik çerçevesinde "modern" bir şekilde yeniden üretilmiştir.

Kemal Atatürk 1938 yılında hayatını kaybetmiş ve ölümüyle birlikte tek parti rejiminin "ölümsüz" kült lider simgesi tamamlanmıştır. Yaşadığı dönemde dahi

³⁹ İlk Atatürk heykeli 1926 yılında yapılmıştır. Karpat'a göre bu heykel, insan sureti yapmayı yasaklayan dini yaklaşımlara karşı yapılmıştır (Karpat, 2010: 141). Diğer anıt ve büstlerle birlikte toplam sayı 40'ı geçmiştir. Ayrıntılı bilgi ve fotoğraflar için bkz. Atatürk Ansiklopedisi, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ataturkun-sagliginda-yapilan-heykelleri/>

⁴⁰ Cumhuriyetin ilanının 15. yıl dönümünde CHP ve kültür bakanlığı tarafından öğrencilere yönelik düzenlenen yarışmada ödüle layık görülen yazı ve şiirlerde yeni nesillerin ne derece bir kutsallaştırma endoktrinasyonuna maruz kaldıkları, Atatürk'e olan bakış açılarından görülmektedir. Örnek olarak; İlkokul 5. sınıf öğrencisi K.Ö.: "Ey Büyük Ata! Ey Tanrının oğlu. On yedi milyon yetiştirdiğin, yokken varettiğin Türk gençliği" s.12, İlkokul 5. sınıf öğrencisi A.T.: "Ulu Şefimizin gösterdiği yollardan yürüyelim. Onun yolu bizi yalancı ahret cennetine değil, hayata kavuşturacaktır." s.18, Lise öğrencisi Ş.E.M.O.: "İşte bu yüce kurtarıcı sendin... Sen bir yaratıcı idin. Herşeyi yoktan var ettin." s.57 Ayrıntılı bilgi için bkz. CHP, (1938), Şeref Kitabı XV - Cumhuriyetin 15. Yıl Dönümünde Türk Gençliğinin Duygu ve Düşüncesi, Cumhuriyet Matbaası, Ankara, <https://cdn1.booksdl.org/get.php?md5=2944ce4fcbd207a2c303dabfa3155178&key=N8MGB2RE5658LB5F&mirr=1> (16.10.2021).

kutsallaştırılan⁴¹ bir kişiliği ölümünden sonra yüceltmek, toplumu ona borçlu hissettirmek, ona kendisinin bile yaşaması halinde belki itiraz edeceği nitelikler yüklemek her zaman için daha kolaydır. Bu anlamda, Atatürk'e yönelik kişi kültünü besleyen ve korumaya çalışan gelişmeler çok partili dönemde de devam edecektir. Bu kapsamda, çok partili hayatın sağladığı nispeten daha özgür ortamdaki muhtemel karşıtlıklar için Atatürk 1951 yılında kanunla⁴² koruma altına alınacak, resmi ideolojinin seküler niteliğine uygun bir mimariyle dokuz yılda inşa edilen Anıtkabir 1953 yılında tamamlanarak resmi ritüellerin en önemli adreslerinden biri olacaktır.

5.3.3. Demokrasi Arayışı

Osmanlı'nın yıkılmasıyla kurtuluş mücadelesi veren Türkiye, cumhuriyet rejimini benimsemiş ve devam eden süreçte siyasal iktidar, modern ulus devlet yapısını tesis etmeye çalışmıştır. Ancak yönetenlerin ideolojik perspektifiyle toplumdaki geleneksel yapı arasındaki ayrılık, demokratik bir gelişime imkan vermemiştir. Yönetenler bu ayrılığı gidermek için toplumun değerlerine yaklaşmayı değil, toplumu kendi dünya görüşlerine çekmeye çalışmıştır. İktidar otoriter bir yönetim anlayışı benimsemiş, ideolojik hedeflerin toplumsal tabanda benimsenmemesi oranında otoriter yönetim anlayışı yükselmiştir. Bu süreçte, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası ile çok partili sisteme ilişkin iki önemli tecrübe yaşanmıştır.

Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, yeni rejimin Mustafa Kemal'in hegemonyasında bir tek adam iktidarına dönüşmesinden ve meclisteki muhaliflerin tasfiyesinden endişe edilerek 1924'te kurulmuş (Erdoğan, 2003: 61), bu doğrultuda kuvvetler ayrılığı ilkesini savunmuş ve İstiklal Mahkemelerindeki keyfi yargılamalara karşı çıkmıştır (Keyder, 2014: 109). Ancak İstiklal Mahkemelerinin kurulmasını sağlayan Takrir-i Sükun Kanunu,⁴³ bu partiyi kapatmanın dayanağını oluşturmuştur. İstiklal Mahkemesi, partililerin Şeyh Said Ayaklanmasına destek oldukları ve dini siyasete alet

⁴¹ 1938 yılında Cumhuriyetin 15. yılı için hazırlanan kitabın ilk sayfasında Atatürk şu sıfatla anılır: "...yaratıcı kudretiyle Türk milletini yeniden hayata kavuşturan ulu önder" (TBMM, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/553/197111223.pdf?sequence=1&isAllowed=y>).

⁴² Atatürk'ü korumaya alan kanuna aykırı eylemler için on yıla kadar ağır hapis cezası öngörülmüştür. 5816 Sayılı Kanun, <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.3.5816.pdf>

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. TBMM, 1925, Kanun no: 578.

ettikleri gerekçesiyle partinin kapatılmasını tavsiye etmiş ve TCF, hükümet kararıyla kapatılmıştır (Zürcher, 2000: 251).

Tek parti yönetiminin mutlakiyetçi yönetim tarzını yükselten ve radikal değişimlere imza atabilmesini sağlayan atmosferin önemli bir sebebi de tek parti yönetimindeki isimlerin yine aynı toplumdaki gelen, özellikle de kurtuluş mücadelesinde yer alan önemli isimlerden oluşmasıdır. Toplumun bu isimlere duyduğu saygı ve güven kuruluş sürecinin başlarında siyasal iktidarın ihtiyacı olan meşruiyeti sağlamış ve hakimiyet kurmasını kolaylaştırmıştır. Ancak iktidarın otoriter niteliği belirginleştikçe oluşan meşruiyet boşluğu Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasına yönelik halkın ilgisini arttırmıştır. İktidar ise yönetim anlayışına tehdit olarak gördüğü muhalefet hareketlerine yönelik tüm sorunlarını kökten çözecek bir hamleyle, iktidara diktatörlük yetkileri veren (Lewis, 1993: 265) Takrir-i Sükun Kanunu'nu çıkarmış ve her türlü muhalefeti yasal ama evrensel hukuk ilkelerine aykırı bir şekilde susturmuştur. Bu süreçte İstiklal Mahkemelerinin saldırgan korku ikliminin de etkisiyle, siyasal iktidara, hedeflediği reformlar konusunda tam bir serbesti alanı açılmış ve Mustafa Kemal'le bütünleşen ideolojik perspektif Kemalizmin inşa sürecini başlatmış, aynı zamanda resmi ideolojik çevreye bürokraside açılan alanla birlikte bir seçkinler sınıfı oluşmaya başlamıştır.⁴⁴

Serbest Cumhuriyet Fırkası olayı ise tek parti dönemindeki demokrasi anlayışını ortaya koyan en önemli göstergelerden biridir. 1930'a gelindiğinde Mustafa Kemal, Türkiye'deki diktatörlük görüntüsünden rahatsızlık duymuştur (Okyar ve Seyitdanlıoğlu, 2006: 104). CHF yöneticilerinin otoriter anlayışı, özgürlüklerin kısıtlanması, yolsuzluklar, Kemalist reformlar ve ayrıca rahatsızlıkların ifade edilebileceği bir mecranın olmaması gibi durumlar, geçen yıllar içerisinde halkın öfkesini biriktirmiştir. Tüm bunlara 1929 ekonomik bunalımının Türkiye'yi kötü bir şekilde etkilemesi de eklenmiştir. Diğer taraftan Mustafa Kemal, CHF'nin rehabet içerisinde bulunması sebebiyle rahatsızlık içerisindeydi. Böylece birçok sorunun çözüme kavuşması umidiyle Mustafa Kemal, yakın arkadaşı Fethi Okyar'a, cumhuriyetçilik ve laiklik konusunda sadakat isteyerek Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurdurtmuştur. Liberal ekonomik bir

⁴⁴ Karpat'a (2010: 135) göre, iktidara geniş yetkiler veren Takrir-i Sükun Kanunu ile yeni bir devir başlamıştır. İktidar bu kanunda örgütlü muhalefeti ortadan kaldırılmış ve gücü elinde toplamıştır. Bürokraside ise Mustafa Kemal'e bağlı olan isimler baskın hale gelmiştir.

sistemi ve ifade özgürlüğünü savunan yeni partinin şubeleri, Zürcher'in ifadesiyle üye olmak isteyenlerin "başvuru istilasına uğramıştır". Özellikle Fethi Okyar'ın İzmir ziyaretinde halkın bu yeni partiye yoğun ilgi göstermesi büyük yankı uyandırmıştır.⁴⁵ Ancak bu yoğun ilgi iktidarı rahatsız etmiştir. CHF içinden SCF'ye yönelik tepkiler yükselmiş, SCF yolsuzlukla ve belediye seçimlerinde hile yapmakla suçlanmıştır. Mustafa Kemal de tarafsızlığını bozunca⁴⁶, Fethi Okyar henüz üç aylık SCF'yi 16 Kasım 1930'da kapatmak durumunda kalmıştır (Zürcher, 2000: 259-261).

Kısa süreli bu tecrübenin gösterdiği üzere, düşünüş olarak demokrasiye sisteme yerleştirmeyi isteyen ancak arzu ettiği demokrasi şeklinin toplumsal karşılığını bulamayan Mustafa Kemal, hayatının geri kalanında böyle bir teşvikte bulunmamıştır. İnalçık (2016: 66) Mustafa Kemal'in, SCF ile çok partili sisteme geçmek istediğini ancak Kemalizmin tehlikeye girmesiyle bundan vazgeçtiğini belirtmektedir. Bu durum resmi ideolojiyle demokrasi arasındaki uyumsuzluğu göstermesi açısından önemlidir. Temel niteliği, bir dünya görüşünü diğerlerinden üstün görerek bu anlayışı toplumun bütün bireylerine cebren dayatmak olan resmi bir ideoloji ile farklı fikirlerin ifade edilerek uzlaşmaya dayalı çözümler üretilmesini öngören demokratik yaklaşımın bir arada yürümesi zaten mümkün değildir. Atatürk sonrası dönemde de antidemokratik anlayış devam etmiş ve doğası gereği otoriter olan pozitivist yaklaşımla hareket eden iktidarın yönetim anlayışı mutlakiyetçi çizgisini sürdürmüştür. İlerleyen süreçte, hem iç sebeplerin hem de daha yoğun olarak dış sebeplerin etkisiyle, demokrasi lehine oluşan toplam siyasi basınç karşılık bulana kadar da çok partili hayata geçilmemiştir.

⁴⁵ Karaosmanoğlu'nun anılarında, İzmir'de SCF'ye büyük bir destek, aynı zamanda CHF'ye büyük bir öfke olduğu anlatılmaktadır. Bu süreçte İzmir'de Halk CHF'nin il merkezinin taşlandığı, Mustafa Kemal ve İsmet Paşa'nın fotoğraflarının yırtıldığı, diğer taraftan SCF yöneticilerinin Balıkesir'de yeşil bayraklarla, ilahilerle karşılandığı, diğer şehirlerden de benzer haberler geldiği aktarılmaktadır (Karaosmanoğlu, 1984: 117-118).

⁴⁶ Aslında bu süreçte, bir açıdan, Mustafa Kemal'in tam olarak tarafsız olmadığı söylenebilir. Örneğin henüz işin başında Mustafa Kemal SCF'nin kuruluş izni için Okyar'ın kendisine mektup yazmasını ister ve mektuptaki hitabında "Reisicumhur ve Halk Fırkası Reisi Umumisi olmak sıfatlarıyla bana hitap edersiniz" diye belirtir. Okyar buradaki "Halk Fırkası Reisi Umumisi" ifadesini garipser ve Mustafa Kemal'in tarafsız kalmayacağı yönünde endişelenir. Daha sonra aynı görüşmede Mustafa Kemal, İnönü ve Okyar arasında yeni partiye aktarılacak para miktarı ve vekil sayısı tespit edilerek SCF'nin kuruluş süreci fiilen başlatılır. Ayrıntı için bkz. (Okyar ve Seyitdanlıoğlu, 2006: 111-112). Fethi Okyar'ın yanında SCF'nin ikinci adamı olan Ahmet Ağaoğlu, hatıralarında, Mustafa Kemal için esas partinin CHF olduğunu belirtir. SCF ise üvey evlat seviyesinde muamele görmüştür (Ağaoğlu, 1994: 48).

Tek parti dönemi meclisin faal olduğu bir dönemdir. Ancak bir rejimde meclisin ve bir şekilde seçimlerin olması o ülkede mutlakiyetçi bir yapının olmayacağını garanti değildir. Üstelik meclisli bir mutlakiyet, icraatlerdeki sorumluluğu bölmesi bakımından, tek adamlı bir mutlakiyetçilikten daha kötü sonuçlara sebep olabilir (Duguit, 1954: 141). Ayrıca meclisin varlığı her vekilin kendi bölgesindeki ağırlığı sayesinde, alınan radikal kararlara karşı oluşabilecek toplumsal tepkiyi yatıştırıcı bir rol da oynamaktadır. Özellikle Türkiye'deki gibi toplumlar devlete, liderlerine ya da temsilcilerine yönelik geleneksel olarak paternalist bir yaklaşım içerisindedir. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'de tek parti döneminin demokratik niteliklere sahip olmaması sebebiyle, meclisli ve seçimli bir dönem olması, mutlakiyetçi yönetim tarzını engellemek bir yana bunu yükselten bir faktör olarak değerlendirilebilir.

Otoriter/totaliter yönetim tarzının sebep olduğu baskılar demokrasinin yaşam alanını daraltmaktadır. Bu tür rejimlerin ifade özgürlüğünü kısıtlaması gizli kamuoyunu beslemektedir. Totaliter rejimlerde genellikle gün yüzüne çıkmayan gizli kamuoyu, fırsatını bulana kadar gizliliğini sürdürür. Ortaya çıktığında ise totaliter yönetici kadroların hiç beklemediği durumlar ortaya çıkabilir (Kapani, 2007: 169). Ortaya çıkan bu gizli kamuoyu bazen devlet tarafından bastırılır bazen de gizli kamuoyunun etkisi sonuç alır ve yönetime hakim olan totaliter anlayışı yıkar ya da dönüştürür. Türkiye de bu durumları tecrübe etmiş bir ülkedir. Tek parti döneminde özellikle 1930 yılında gerçekleşen demokrasi denemesi, iktidarın baskısı altında gizlilik ile varlığını korumak durumunda kalan gizli kamuoyunu ortaya çıkarmış, ancak yönetim anlayışını değiştirecek kadar etki göstermeden iktidar tarafından bastırılmıştır.

Böylece, demokrasiye katkısı bakımından özellikle 1925 sonrası tek parti döneminin oldukça başarısız olduğu görülmüştür. Halbuki demokratik kültüre dair yakın tarihte yaşanan önemli tecrübeler vardır. Kurtuluş mücadelesine öncülük eden birinci meclisin savaş şartlarında dahi demokratik niteliklere sahip olmasına ek olarak biraz daha eski tarihte, II. Meşrutiyet ile birlikte yapılan seçimler sonucunda Meclis-i Mebusan faaliyete girmiş ve 1908-1913 arası dönemde, farklı görüşlerin ifade edilebildiği anayasal, demokratik ve çoğulcu bir dönem yaşanmıştır (Erdoğan, 1997: 63-65). Keyder'e (2014: 111) göre "1908 Anayasası'nın parlamenter demokrasiye sağladığı katkı 1925-1946 arasında cumhuriyetin sağladıklarından çok daha fazla" olmuştur.

Köker, Kemalizmi incelediği çalışmasında, tek parti dönemindeki demokrasi retoriğine çarpıcı bir örnek vermektedir. Tek parti dönemi hukukçularından ve meclis üyelerinden biri olan Yavuz Abadan, Türkiye'nin sınıfsız bir toplum olduğundan yola çıkarak Kemalist idarenin demokratik olduğunu savunabilmiştir. Bu anlayışa göre; Türkiye'de sosyal sınıflar olmadığı için yönetime katılmak adına sadece bir siyasal parti (CHF) yeterlidir. Bununla beraber TBMM de temsili olarak milletin varlığını, egemenliğini göstermektedir. Dolayısıyla egemenliğin millete ait olduğu, sınıfsız ve herkesin eşit olduğu bir toplumda siyasal katılımın yolları da açık olduğuna (CHF+TBMM) göre bu rejim demokrasi olarak görülmelidir. Bu şekilde Kemalizmin halkçılık ve milliyetçilik ilkelerinin sentezinden bir demokrasi çıkarılmak istenmiştir (Köker, 1993: 158). Abadan'ın sınıfsız toplum yaklaşımı Mustafa Kemal'den bağımsız değildir. Nitekim Mustafa Kemal de 1923 yılında cumhuriyetin ilanından önceki bir konuşmasında; Türkiye toplumunun başka toplumlar gibi sınıflara ayrılmadığını, bu yüzden de başka siyasi fırkalara ihtiyaç olmadığını, Halk Fırkasının bütün milleti kapsadığını belirtmektedir (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, 1997: 101).

Buna ek olarak, 1930'lu yıllardaki parti devlet bütünleşmesiyle birlikte sınıfsız toplum anlayışı daha da şiddetlenmiştir. Bu dönemin etkin isimlerinden olan Recep Peker, 1936 yılında yayınlanan bir makalesinde, CHP'nin Türkiye'nin tek milli partisi olduğunu vurgulamaktadır. Dünyadaki liberal anlayışın başarısız olduğunu ve eskidiğini, buna karşın "uluslaşma ve devletleşme"yi benimsemek gerektiğini çok net bir şekilde ifade eden Peker, irredantizm anlayışından uzak olduğunu belirterek ulusçuluğun fiziki sınırlarını da çizer. Peker'in düşüncesindeki parti-devlet bütünleşmesinin, sınıfsız toplum anlayışıyla olan ilişkisi şu ifadelerinde görülebilir: "Türkiye'de Parti, yurdun tek Ulusal Partisi, devleti ve ulusu birbirine bağlar. Parti, devletin üstünde değil, devletle beraberdir. Rejimin prensipleri partinin bağrından doğmuştur." (Peker, 1936: II-VII).

Diğer taraftan Kemalist anlayışı demokrasiden uzaklaştıran önemli bir unsur "milli egemenlik" anlayışında kendini göstermektedir. Milli egemenlik teorisi açısından Türkiye'nin anayasası kendi içinde çelişkili görünmektedir. Çünkü "egemenlik milletindir" diyen anayasa aynı zamanda kanunların denetlenmesini ister. Dolayısıyla anayasaya göre "milli irade"nin kabul ettiği bir yasa iptal edilebilir durumdadır. Bu durumda milletin egemenliği "sözde" kalmaktadır. Çünkü egemen olan sınırsız ve

denetlenemez olmalıdır. Kapani (2007: 87-88), bu duruma farklı bir açıdan yaklaşarak, anayasadaki "egemenlik milletindir" ilkesinin aslında demokrasi idealini ifade etmekte olduğunu belirtmektedir. Atatürk'ün demokrasiye olan yaklaşımını değerlendiren Belge ise Atatürk'ün otoriter bir lider olarak demokrasi anlayışının tartışmalı olduğunu belirtmekle birlikte, faşist devletlerin yükselişte olduğu bir dönemde parti (SCF) kurdurmuş olmasını önemsemektedir. Belge'ye göre, (SCF kısa sürede kapatılmışsa bile) Atatürk'ün bu girişimde bulunması, demokrasinin önemli özelliklerinden biri olan muhalefet gücünü bir şekilde düşündüğünü göstermektedir. Ancak Atatürk'ün ölümü ile birlikte onun "müritleri" Atatürk'ün demokrasi eğilimini değil, otoriter ve baskıcı tarafını miras almışlardır (Belge, 2009: 39-40).

Bu iki yaklaşım da oldukça iyimser görünmektedir. Çünkü tek parti döneminin istediği demokrasi, sınırları seküler ulusçulukla çizilmiş, sınıfsız bir topluma dayanmaktadır. Bu ise demokrasinin en önemli niteliği sayılabilecek olan “farklılıkların uzlaşmaya dayalı ilişkisi” prensibine aykırıdır. Herkesin benzer şekilde düşündüğü, giyindiği, inandığı ve yaşadığı, iktidarın resmi dünya görüşüne de itaat ettiği homojen bir toplum, özellikle de Türkiye gibi kozmopolit bir toplumda mümkün değildir. Böylece tek parti döneminde, iktidarın güdümlü parti kurma denemesi dışında gerçek anlamda (çoğulcu) bir demokrasi girişiminde bulunulmamıştır. Dolayısıyla tek parti yönetiminin, ideolojik kırmızıçizgileri olan bir demokrasi arzu ettiği söylenebilir.

Kemalizmin demokrasiyle olan ilişkisi, Köker'e (1993: 228) göre üç açıdan değerlendirilebilir; Birincisi, dayanışmacı niteliği itibariyle Kemalizm, demokrasinin temel özelliklerinden biri olan “farklılıkların uzlaşması” prensibine yabancıdır. İkinci olarak, Kemalizm, “mili devlet” gibi rejimin temeli olarak saydığı unsurlara verdiği önem bakımından, demokrasiyi -ideolojisi içerisinde bir unsur olarak görse dahi- öncelememektedir. Son olarak, Kemalizmin vesayet anlayışı itibariyle, vesayet yaklaşımını benimseyenler ile demokratikleşmenin zamanını belirleyecek olan karar vericilerin aynı olması, demokratikleşmeyi zorlaştıran bir unsur olmuştur.

Öte yandan, Kemalizmin demokrasiyle uyumsuzluğunu halkçılık ilkesi üzerinden analiz eden Köker, devletçilik ilkesine de atıf yaparak Kemalizmin Batılılaşma hedefindeki çelişki üzerinden başka bir noktaya dikkat çekmektedir. Şöyle ki, 1930'larda olgunlaşan Kemalist ideoloji topyekün bir Batılılaşmayı hedeflemiştir. Otoriter,

merkeziyetçi ve antidemokratik özelliklere sahip olan 19. yüzyıl pozitivist anlayışını benimseyen Kemalizm halk, ulus ve millet kavramlarına eş anlamlar yükleyerek halkçılık adı altında sınıfsız bir toplum anlayışıyla hareket etmiştir. Halbuki Batı tipi çoğulculuğa dayanan demokrasi, sınıf temeline dayanmaktadır. Ayrıca sınıfsız toplum anlayışını benimseyen Kemalizm, resmi ideolojiden sapan partilerin yer alacağı çok partili sistemi gereksiz görmüştür. Diğer taraftan ortak faydayı gözeteceği düşünülen devletçilik politikası da yine ekonominin rol oynayacağı bir sınıflaşmayı yani çoğulculuğu engelleyici bir görev görmüştür. Dolayısıyla Kemalizmin önemli iki ilkesi olan halkçılık ve devletçilik, Batı tarzı çok partili bir demokrasiyi engelleyen unsurlar olarak görünmektedir (Köker, 1993: 234-236).

Köker'in analizleriyle milliyetçilik, halkçılık ve devletçilik ilkelerinin, Kemalist bakış açısıyla ortaya koyulan yansımaları, demokratik anlayışın yerleşmesini güçleştirmiştir. Bu antidemokratik özellikleriyle tek parti düzeninin, cumhuriyet döneminde ortaya koyduğu demokrasi anlayışının çoğulculuktan ne denli uzak olduğu görünmektedir. Bununla beraber tek parti rejimiyle, toplumda farklı fikirlerin peşinen reddedilmesi ve tektipleştirilmiş bir toplum inşası hedeflendiğine ilişkin unsurlar söz konusudur. Ancak Duverger'in bu duruma yaklaşımı oldukça farklıdır. Duverger diktatörlük teorilerini incelediği kitabında az gelişmiş ülkelerdeki diktatörlük türlerine örnek olarak, devrimci diye nitelediği Kemalist diktatörlüğü göstermiştir. Ona göre Atatürk Batılı tarzda bir demokrasinin şartlarını hazırlamak için tek partinin Leninci usullerini kullanılmıştır. Duverger, tek partili ve rekabetsiz bir ortamda yapılan seçimlerin bir şey ifade etmediğini ancak halkı oy vermeye alıştırmayı açısından olumlu olduğunu düşünmüştür. Ona göre az gelişmiş ülkelerde tek partili bir seçim, çoğulcu seçimlerden daha faydalıdır. Çünkü çoğulcu seçimlerde cahil bir halk manipüle edilmeye çok daha açıktır. Duverger'e göre tek parti yönetimi hiçbir doktrini üyelerine kabul ettirmeye çalışmamıştır. Böylece bütün farklı görüşler, demokrasi rejimi hazır olana kadar kapalı olarak muhafaza edilmiştir. Muhafaza edilen bu eğilimler sonradan birçok partiye bölünmüştür. Nihayet 1950 seçimlerinde muhalefet zafer kazanmış ve Türkiye'deki diktatörlük, Batılı bir demokrasiye dönüşmüştür (Duverger, 1965: 72-76).

Duverger'in analizi genel anlamda tarih bilimi açısından sorunlu görünmektedir. Çünkü tarihsel bir olayın sonucundan yola çıkarak sebepler inşa edilemez. Böyle olsa bile

Duverger'in kurduğu mantık ilişkisi tutarlı değildir. Yasaklarla özgürlüğe, otoriter/totaliterlikle demokrasiye yatırım yapılamaz. Türkiye'nin otoriter bir yönetim sayesinde çok partili hayata geçtiğini söylemek, çok partili sisteme geçişteki esas sebepleri yok saymayı gerektirir. Bilindiği gibi Türkiye'nin çok partili hayata geçmesinin en temel sebeplerinden biri II. DS sonrası kurulan yeni düzende Türkiye'nin de galip tarafta yerini almak istemesidir. Savaştan demokrasiyi savunan blok galip çıkmış ve yeni kurulacak olan BM'nin kurucu aktörlerinden olabilmek için gerekli şartlardan biri demokrasi olmuştur. Türkiye de başka sebeplerle beraber bunun da önemli etkisiyle, Huntington'un (1993: 15-16) ikinci dalgasına dahil olarak çok partili sisteme geçmiştir.

Bununla beraber, Duverger'in analizi temelde iki açıdan hatalı görünmektedir. Birincisi “demokrasinin şartlarının hazır olmadığı” ve “cahil halk” iddiasıdır. Halbuki Kurtuluş Savaşı mücadelesi, demokratik ve çoğulcu niteliklere sahip olan birinci meclis eliyle gerçekleşmiştir. Sıcak savaş sürecini bile çoğulcu bir meclisle yürütebilmiş ve yıkılmamış bir toplumun barış ortamında bunu devam ettiremeyeceğini düşünmek kabul edilebilir değildir. İkincisi ise “tek parti yönetiminin hiçbir doktrini üyelerine kabul ettirmeye çalışmadığı” iddiasıdır. Ancak tek parti dönemi, pozitivist bir yaklaşımla Batılılaşmayı hedefleyen ve bunun gerçekleşmesi için toplumun endoktinasyona maruz kaldığı bir dönemdir. Dolayısıyla Türkiye'nin çok partili hayata geçmesinin, Duverger'in iddia ettiği gibi Kemalist diktatörlük sayesinde değil, ona “rağmen” gerçekleştiğini ileri sürmek daha tutarlı bir yaklaşımdır.

Tek parti döneminde toplumdaki demokrasi talebi tabandan yükselen bir tepkiyle iktidar üzerinde bir baskı oluşturmak şeklinde değil, siyasal bir hareket beklentisi üzerinden fırsat arayışıyla gerçekleşmiş ve toplum bunu bulabildiği zamanlarda yoğun bir siyasal katılım sergilemiştir. Özellikle SCF olayı bu durumu açıklamaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, tek parti döneminde, aşağıdan gelen demokrasi talebinin liberal bir demokrasi adına gerçekleştiğini iddia etmek zordur. Bundan önce birey açısından öncelikli olarak ele alınması gereken; tahakkümcü yönetim anlayışına meşruiyet üreten geleneksel paternalist anlayışın, “modern imkanlarla birlikte herkesin özel hayatına müdahale etme kabiliyetine erişen devlet olgusu” bağlamında eleştirel bir düşünce sürecine tabi tutulmasıdır. Dolayısıyla bu dönemde yönetilenler açısından ortaya koyulan demokrasi talebi, liberal bir özgürlüğe değil, daha ziyade Kemalist iktidarın

geleneksel öğeleri yıkarak sergilediği Batı merkezli ideolojik politikalarından kurtulma ümidine yaslanmıştır.

Özetle, tek parti dönemi, iktidar seçkinlerinin zihnindeki modern devlet tahayyülü doğrultusunda toplumun dönüştürülmeye çalışıldığı bir dönemdir. Bu ülkünün gerçekleşmesi için siyasal katılım engellenmiş ve demokrasiye kapı açmanın resmi ideolojik hedefleri sekteye uğratacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla tek parti zihniyetinde demokrasi, iktidarın ideolojik hedeflerine son verebilecek bir “truva atı” muamelesi görmüştür.

5.3.4. Devlet Merkezli Sivil Toplum

Osmanlı dönemi genel olarak, ekonomi ve diğer birçok alanda devletin etkin rol oynadığı bir toplumsal yapı üzerinden değerlendirilmektedir. Bu yüzden birey özne durumuna gelememiş ve bu anlamda bir sivil toplum boy gösterememiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişen ve modernleşmeye başlayan birey-devlet ilişkileri de yeterli olmamıştır (Göle, 2000: 246). 19. yüzyıl sonlarında başlayan burjuva destekli kültürel kazanımlar ise I. Dünya Savaşı sürecinde kaybedilmiş ve henüz gelişmeye başlayan sivil toplum anlayışı savaşın sonuçları altında ezilmiştir (Keyder, 2014: 103). Tek parti döneminde ise otoriter devlet anlayışı devam etmiş ve sivil inisiyatifler hayat alanı bulamamıştır. Yönetimsel ve toplumsal anlamda otoriter bir gelenek mirasıyla cumhuriyet dönemine girilmiştir. Tek parti döneminde sivil toplum, devlet merkezli/güdümlü ve devletin resmi ideolojiyle çizdiği toplumsal tasavvura hizmet etmeye çalışan bir araç olarak kullanılmıştır. Diğer taraftan, Yayla'ya (2008: 26) göre Osmanlı'nın son yıllarındaki sivil toplum, tek partinin 1925-1945 dönemine kıyasla çok daha güçlüdür. Tek parti dönemi, geçmişten gelen sivil toplum birikimini de önemli ölçüde budamıştır.

Türkiye toplumu genel olarak siyasetin belirleyici gücü üzerinden şekillenmektedir. İki önemli değişim sürecini başlatan Tanzimat ve Cumhuriyet süreçlerine siyasi kararlar sonucunda girilmiştir. İkisinde de tabandan gelen toplumsal bir talep ya da ekonomik yapının sebep olduğu bir baskı yoktur. Buna, çok partili sisteme geçiş de eklenebilir (Vergin, 2016: 137-138). Benzer şekilde tek partinin modernleşme atağı da siyasi bir karardır. Atatürk'ün modernleşme anlayışı geleneksel modernleşme

anlayışındaki gibi Batının sadece tekniğini almak şeklinde değil, hayat tarzını da kapsayacak şekilde topyekün ve radikal bir modernleşmedir (İnalçık, 2016: 94-95).

Sivil toplum, birey ile devlet arasındaki ilişkinin, bireysel özgürlükler bağlamında nitelikli bir seviyede tutulmasını gerektiren, devlet tahakkümüne dayalı yaklaşımları reddeden bir anlayışı ifade etmektedir. Sivil toplum hareketi de bireylerin gönüllülük esasına dayanan ve insan hakları doğrultusunda örgütlenmeyi öngören bir anlayıştır. Bu anlayışın güvenli bir şekilde gerçekleşebilmesi için toplumun hak arayışı konusunda bilinçlenmesi gerekir. Bu bilinçlenme için devletin varlık sebebi ile zihinlerdeki devlet imgesinin örtüşmesi gerekir. Bu anlamda devletin, varlık sebebinin dışına çıkarak yaptığı eylemlere meşruiyet atfeden her türlü girişim sivil toplumu baltalayacaktır. Devletin sınır gözetmemesine sebep olan en yaygın anlayış ise devlete yücelik atfedilmesidir.

Türkiye'de devlet olgusuna bakış açısında geleneksel olarak "hikmet-i hükümet" felsefesi vardır. Bu sayede devletin icraatlarında bir "hikmet" olduğu, dolayısıyla bu icraatların sorgulanmaması gerektiğine dair bir bakış açısı söz konusudur. Bunun doğal sonucu ise devletin yüceltilmesi ve amaç haline getirilmesidir (Erdoğan, 1997: 39). Türkiye'nin tek parti döneminde iktidar, bu geleneksel devlet anlayışını faydacı bir şekilde kullanmış ve topyekün Batılılaşmaya yönelik olarak belirlediği ideolojik hedeflerini gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Bununla birlikte, yüce devlet anlayışının dahi toplum nezdinde bir sınırı vardır. Bu sınır yöneten-yönetilen arasındaki dünya görüşünün ayrılık derecesinde ortaya çıkar. Sınırlar aşıldığında ise otoriter yönetimler güdümlü sivil toplum ve algı yönetimine başvurmakta, bunların da işlevsizliği ölçüsünde zor kullanma aygıtlarına yönelmektedir. Bunun meşruiyet zemini ise yasama yoluyla elde edinmek istenir. Bu bağlamda, tek parti döneminde otoriter yönetim anlayışının devletin zor gücünü kullanarak sivil toplumu sindirme geleneğini gösteren en belirgin yasal uygulama olarak 4 Mart 1925 tarihli Takrir-i Sükun Kanunu gösterilebilir. Bu kanunla, ilk olarak Kurtuluş Savaşı'nda asker kaçaklarını önlemek⁴⁷ için kurulan İstiklal Mahkemeleri 1925 yılında tekrar⁴⁸ tesis edilmiş, ancak bu defa iktidara muhalif olanları sindirmek için kullanılmıştır. Bu

⁴⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. (TBMM, İstiklal Mahkemeleri, 2015: 2).

⁴⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. (TBMM Zabıt Ceridesi, 1925: 131).

mahkemelerde, yargılamayı yapanların hukuk bilgileri tartışmalı olmakla beraber verdikleri hükümlerle geri dönülmez mağduriyetlere sebep olunmuştur. Resmi tarih yazınına göre “Şeyh Said Ayaklanması” sebebiyle çıkarılan ancak asıl sebebin, İsmet İnönü’nün ifadelerinden⁴⁹ anlaşıldığı kadarıyla, muhalefeti susturmak olduğu görülen Takrir-i Sükun ile; muhalif yayın organları kapatılmış, gazeteciler ve birçok TCF üyesi tutuklanarak İstiklal Mahkemelerinde yargılanmıştır. 3 Haziran 1925’te ise hükümet, bu kanuna dayanarak TCF’nin kapatılmasına karar vermiştir. Böylece medyada ve mecliste bulunan muhalifler susturulmuştur (Tunçay, 1981: 142-147). Ulusal gazeteler arasında rejimin yayın organları olan iki gazete (Hakimiyet-i Milliye, Cumhuriyet) dışındakiler kapatılmıştır (Zürcher, 2000: 251). Yönetimin otoriter niteliğinin kurumsallaşmasını sağlayan Takrir-i Sükun Kanunu (Keyder, 2014: 108) sayesinde iktidarın ideolojisi ve politikası karşısına çıkabilecek tüm sivil girişimlere büyük bir gözdağı verilmiştir.

Tek parti iktidarının ideolojik yönetimi, otoriter bir modernleşme anlayışına odaklanmıştır. Modernleşme yaklaşımını benimseyenler için bu kavram gelişme ve ilerleme anlamına gelmektedir. Siyasal iktidar, toplumu yeniden dizayn etmesindeki meşruiyeti de burada görür. Ancak modernleşme sürecinde devlet yönetimindeki merkezileşmenin şiddeti de artar (Çetin, 2007: 181). Bu durum iktidarın halihazırda sahip olduğu otoriter niteliği artırır. Dolayısıyla toplumu modernleştirerek dönüştürme amacıyla çıkarılan yolda belki sadece bir yöntem olarak görülen otoriterlik, devletin temel özelliklerinden biri haline gelmektedir. Özellikle modernleşme yaklaşımı toplumu yukarıdan aşağıya dönüştürme yoluyla yapıldığı için modernleşmenin sağlayacağı zannedilen dönüşüm zihinsel olmaktan ziyade şekli bir takım unsurlarla kısıtlı kalmaktadır.

Pozitivist yaklaşıma göre hukuk, devletin güdümündedir. Bu ideolojik yaklaşımda bir hukuk devletinden değil devletin hukukundan bahsedilebilir. Tek parti yönetimi pozitivist yaklaşımıyla toplumu cebre dayalı bir modernleşme sürecine sürüklemiştir. Bu yönetim anlayışı o kadar radikalleşmiştir ki bir dogma halini almıştır. Böylece resmi

⁴⁹ Kanunun iki yıl daha uzatılması kararının alındığı 2 Mart 1927 tarihli meclis oturumunda konuşan İsmet İnönü, bu kanunun ilk çıkarılmasındaki asıl sebebin Şeyh Said Ayaklanması olmadığını çok net ifadelerle belirtmiştir: "...iki sene evvel karşısında bulunduğumuz hadlisatin en mühimmi, Şeyh Sait isyanıyla tebarüz eden hareketi fiiliye değildi. Asıl tehlike: Memleketin umumî hayatında hâsıl olan teşevvüş ve tezebzüb idi." (TBMM Zabıt Ceridesi, 1927: 6).

ideoloji adeta resmi bir hayat tarzını topluma empoze etmeye çalışmış, bunu reddedenler ise kamu görevlerine girememiş, bunun da ötesinde sivil hayatları baskı altına alınmıştır (Erdoğan, 1997: 40-41).

Diğer taraftan, SCF olayı resmi ideolojinin halk tabanında kabul görmediğini açık bir şekilde göstermiş, böylece iktidar totaliter eğilimler göstererek toplum üzerindeki hakimiyetini güçlendirmeye çalışmıştır. Bu süreçte ayakta kalabilmiş sivil toplum hareketleri yasaklanmış ve tüm kontrol iktidarın denetimine girmiştir. Bu kapsamda Türk Kadınlar Birliği, Türk Mason Locaları gibi rejim karşıtlığı olmayan örgütler dahi kapatılmıştır (Zürcher, 2000: 262-263).

Modernleşmeci ve pozitivist yönetim anlayışının hakim olduğu tek parti döneminde, özellikle 1930'lu yıllarda sivil toplum unsurları şiddetli bir şekilde baskı altına alınmış, yasaklanmış ya da kapatılmıştır. Bu süreçte gazetecilik de yapan tek partinin üyeleri dönemin İtalya, Almanya ve Sovyetler Birliği gibi illiberal rejimlerinden yasaklayıcı uygulama örnekleri vererek tek partinin otoriter anlayışını desteklemiştir (Keyder, 2014: 127). CHF'nin 1931 yılındaki üçüncü kongresinde konuşan parti delegesi Alaeddin Bey demokrasi konusunda halka olan güvensizliğinin sebebini ortaya koyarken yaptığı açıklamalarda köydeki çocukların halen fes takıyor olmasına ve kadınların halen çarşaf ve peçe kullanmasına özellikle vurgu yapmıştır. Ayrıca yakın zamanda kapatılan Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın Türkiye'nin Batı bölgelerindeki doktor ve avukat gibi meslek sahiplerinden ilgi görmesini yadırgadığı görülmektedir. Çünkü Alaeddin Bey, aynı konuşmada Batı bölgesindeki halkın daha "münevver" olduğu için ihtilali daha çok benimsediklerini belirtmiştir. Dolayısıyla "aydınlanmış" olan Türkiye Batısının okumuş kesiminden kendilerine karşı muhalifler çıkmasını kabullenememe durumu söz konusudur. Konuşmada, halkın yönetime katılmasının sakıncalarına örnek olarak ise inkılabı benimseyen "namazsız, oruçsuz gençlerin" yönetimden uzak tutulacağına dair inancını göstermektedir. Konuşmanın özeti Alaeddin Beyin, kendisiyle birlikte mensubu olduğu CHF'nin jakoben yaklaşımını ortaya koyan şu sözleriyle özetlenebilir: "Arkadaşlar, milletleri yükselten inkılaplar Fransa'da olduğu gibi yalnız aşağıdan yukarı gelen inkılaplar olamaz. Öyle inkılaplar vardır ki bazan da yukarıdan aşağıya olur." (TBMM, 1931: 230-232). Bu yaklaşım tek parti dönemindeki uygulamalara fazlasıyla yansımıştır. Batıdaki modern değişim aşağıdan başlayan evrimsel bir süreçte

gerçekleşirken, Türkiye'deki değişim toplumsal mühendislik yaklaşımıyla, bir milleti "inşa etme" olarak kendini göstermiştir (Kadioğlu, 1999: 118).

Bununla beraber, sivil toplumu engelleyen bir unsur da inkılapçı yaklaşım olmuştur. Tek parti döneminin inkılapçılık ilkesi doğrultusunda izlediği yöntem, yapılan yeniliklerin hem gerçekleştirilmesi hem korunması hem de bunlara karşı halk tabanından gelebilecek direnci kırmayı kapsamaktadır. Bu anlamda “halka rağmen halk için” anlayışının temeli inkılapçılık ilkesine dayanır. Kemalist inkılapçılıkta izlenen yöntem önce kanun yapılması daha sonra bunun topluma aşılması şeklinde olmuştur. Eğer bu mümkün olmazsa başka kanunlarla bu inkılaplar koruma altına alınmaya çalışılmıştır (Köker, 1993: 175). Dolayısıyla inkılapçılık anlayışı, sivil toplumun aşağıdan gelecek taleplerinin hareket alanını daraltan bir görev görmüş, ayrıca iktidarın ideolojisine uygun olarak tasarlanan birey modelini hayata geçirmek için uygulanan yukarıdan siyasal toplumsallaşmanın önemli bir aracı olmuştur.

Tek parti iktidarının ideolojik kümesinde yer alan halkçılık yaklaşımı da sivil toplumu bastıran bir nitelikte ilerlemiştir. İktidarın, halkçılık bağlamında bir ülkü edindiği sınıfsız toplum ısrarı, sivil toplum anlayışının önemli getirilerinden biri olan “farklılıkların bir arada yaşayabilirliğini” en baştan reddetmeyi gerektirmiştir. Bu yaklaşım, ekonomik olarak liberal bir bakış açısıyla da çatışmaktadır. Beriş'e göre, tek parti yönetimi ekonomik açıdan kapitalizminden faydalanmayı istemekle beraber kapitalizmin sebep olacağını düşündüğü sınıf çatışmasını tehlikeli bulmuş ve devlet güdümünde bir model uygulamaya çalışmıştır. Diğer taraftan sosyalist sistemin kabul edilmemesinin sebebi Batılılaşma idealine olan bağlılıkla ve sosyalizmin enternasyonalist boyutuyla ilgilidir. Çünkü tek parti iktidarının ulus devlet anlayışı terk edilebilir değildir (Beriş, 2009: 189-190). Dolayısıyla, tek parti döneminde uygulanan halkçılığın yanında devletçilik ilkesi de sivil toplumun gelişmesini engelleyen bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

Tek parti döneminin, sivil toplumun gelişimine zarar veren bir diğer politikası da yerli burjuvazi oluşturma çabasıdır. Çünkü oluşturulmak istenen burjuvaziye bir taraftan zenginleşme fırsatı verilirken diğer taraftan burjuvazinin resmi ideolojiye boyun eğmesi gerekmiştir. Böylece, burjuvazi destekli bir kültürel gelişim ve bununla bağlantılı olarak devletten bağımsız bir sivil toplum gelişimi söz konusu olmamıştır. Keyder'in ifadesi ile

yerli burjuvazi "sivil toplum kurma hakkında vazgeçerek karşılığında para kazanma ayrıcalığı almıştır" (Keyder, 2014: 105).

Demokrat bir zihniyeti yansıtan sivil toplum anlayışı otoriter bir düzen için istenmeyen bir unsurdur (Mahçupyan, 2008: 250-251). Sivil toplum hareketleri bireyle devlet arasındaki iletişimi sağlayarak toplumdaki taleplere uygun politikalar üretilmesi için iktidar üzerinde baskı oluşturmaktadır. Ancak otoriter yönetimler kendi politikalarına uymayan, aşağıdan gelen talepleri karşılamamanın sebep olabileceği gerilimi engellemek ve demokratik bir yönetim görüntüsü vermek için algı yönetimine yönelik bir politika izleyebilir. Bu politika güdümlü sivil toplum kuruluşlarıyla, söz konusu taleplerin, iktidarın isteklerine uyumlu hale getirilmesi şeklinde ortaya çıkabilir. Bu yöntem sürekli ve kendi içinde tutarlı bir şekilde uygulandığında toplumda oluşabilecek algı, iktidarın ideolojik emellerine ulaşma ümidini canlı tutmanın yanında, devlet merkezli ya da başka bir ifadeyle birey merkezli görünen ancak devletin kontrolünde ve resmi ideolojiye hizmet eden sorunlu bir sivil toplum anlayışına sebep olabilir. Türkiye'nin tek parti döneminde, Takrir-i Sükun'dan sonra gerçekleştirilen bir takım oluşumlar, devletin güdümünde faaliyet gösteren ve toplumun alt tabakasına resmi ideolojiyi benimsetme odaklı çalışan sivil toplum görünümü unsurları olarak görünmektedir. Bu dönemde etkin olan Türk Ocakları, Halkevleri, Kadro Hareketi ve Köy Enstitüleri bu duruma örnek gösterilebilir.

Türk milliyetçiliği doğrultusunda resmi olarak 1912 yılında kurulan Türk Ocakları, Osmanlı'nın kozmopolit yapısı içerisinde Türk milliyetçiliğini üst perdeden savunmuş ve bünyesinde Ziya Gökalp, Halide Edip, Hamdullah Suphi, Ahmet Ağaoğlu gibi dönemin birçok önemli ismi yer almıştır (Tunaya, 1988: 432-433). Ağaoğlu, cumhuriyet devrimlerinin halk tarafından benimsenmesi gerektiğini temel bir mesele olarak görmüş ve bu konuda Türk ocaklarının etkin bir pozisyon alması gerektiğine inanmıştır (Shissler, 2005: 301-302).

Türk Ocakları cumhuriyet döneminde ideolojik olarak tek parti yönetimiyle örtüşmesi sebebiyle faaliyetlerine, Kemalist inkılapları halka anlatma ve benimsetme görevi üstlenerek devam etmiştir. Zamanla CHF'nin çatısı altında yerini alan Türk Ocaklarının yönetimine CHF'nin önemli isimleri girmiştir. Ancak yine de Türk Ocakları CHF'ye tam bağımlı olmamış ve kısmen özgünlüğünü koruyabilmiştir. Türk Ocaklarının

özellikle taşrada iyi teşkilatlanması, halkla yakın ilişkisi ve 1926 sonrası kurumsal yapısını güçlendiren adımlar atması, alternatif bir iktidar örgütlenmesi algısıyla tek parti yönetimini rahatsız etmiştir. 1928'den itibaren gözden düşmeye başlayan Türk Ocakları'nın SCF ile kurulan iyi ilişkileri de bu süreçte etkili olmuştur (Üstel, 1997: 402-404). Böylece cumhuriyet döneminde resmi ideolojiye uygun bir şekilde faaliyetlerine devam eden ve iktidar tarafından desteklenerek rejimin ilkelerini topluma anlatan Türk Ocakları rejime sadık olmasına rağmen, Keyder'in ifadesiyle "fazla bağımsız" oldukları için 1931 yılında kapatılmıştır (Keyder, 2014: 126-127).

Kapatılan Türk Ocaklarının üyeleri 1932'de açılan halkevlerinin, dolayısıyla da CHF'nin doğal üyesi kabul edilmiş (Üstel, 1997: 404), Türk Ocaklarından kalan 267 şube Halkevlerine devredilmiştir. Benzer bir misyon taşıyan Halkevleri, Türk Ocaklarına nazaran tamamıyla iktidarın kontrolünde faaliyet göstermiştir. Tek parti dönemi sonunda Halkevlerinin sayısı 500 civarına ulaşmıştır (Zürcher, 2000: 262). Resmi ideolojinin propaganda aracı olarak tasarlanan Halkevleri (Karaömerlioğlu, 2009: 286) ile beraber 1940 yılında küçük yerleşim yerlerine Halkodaları açılmış, bunların sayısı ise 4000'i geçmiştir. Halkevleri tiyatro, sergi, ders, konser gibi çeşitli etkinlikler düzenleyerek, başta cumhuriyetçilik, milliyetçilik ve laiklik olmak üzere resmi ideolojiyi halka benimsetmeye çalışmıştır (Lewis, 1993: 379). Karpat'a (2010: 142) göre de "Halkevlerine şehir ve köy halklarını cumhuriyetçilik ve milliyetçilik esaslarına göre eğitmek görevi verilmiştir."

Halkevlerinin iktidarla olan bağı doğrudan kurulmuştur. Öyle ki, Halkevlerine giriş için gönüllülük esası uygulanmış ancak Halkevlerinin yönetiminde bulunabilmek için CHF üyeliği şart koşulmuştur (Halkevleri Talimatnamesi, 1932: 5). Halkevlerindeki laiklik anlayışı ise toplumu dinden arındırma şeklinde uygulanan totaliter laiklik şeklinde ortaya çıkmış görünmektedir. Dinden boşalan yer ise insanın kendini tanrılaştırması olarak bilinen "hümanizm" anlayışı ile doldurulmak istenmiştir. Halkevlerinin resmi yayın organı Ülkü Halkevleri Dergisi bu yaklaşımı açıkça ortaya koymuştur;

"Ne cami, ne medrese, ne başka bir gençlik kurumu bizce: Halkevleri bugünkü neslin gireceği biricik evler biricik tapınış yerleridir. Gençlik bu evlerde ne bir puta ne de mevhum bir varlığa tapınmıyor. Gençliğin bu evlerde bir tanrı olarak gördüğü yine kendisidir" (Ülkü Halkevleri Dergisi, 1936b: 459).

Bunların dışında, devlet merkezli sivil toplum anlayışının bir diğer yansımasını Kadrocular diye bilinen hareket üzerinden değerlendirmek mümkündür. Kadrocular, 1932-1935 yılları arasında yayınlanan Kadro dergisinde, ulusçu ve devletçi yaklaşımları ile Kemalizmi savunmuş ve rejimin ideolojik çerçevesini çizmeye çalışmıştır (Gülalp, 1995: 176). Liberalizmin hem ekonomik hem de siyasal açıdan tamamen karşısında olan Kadrocular, sosyalizm ve kapitalizm dışında özgün bir ekonomik yaklaşım arayışında olmuştur (Türkeş, 2009: 471). Ancak daha önce Türk Ocaklarının kapatılmasında görüldüğü gibi, tek parti iktidarının, resmi ideolojiyi destekleyen bu harekete de tahammülü sınırlı olmuş ve Kadrocuların Kemalistlik derecesi, Kemalist iktidarı rahatsız etmiştir. Özellikle dönemin CHF genel sekreteri Recep Peker, bireysel özgürlüklerin bile en iyi şekilde parti (CHF) tarafından savunulabileceğini düşünmüş (Karpaz, 2010: 160) biri olarak bu konuda tavizkar olmamıştır. Dolayısıyla iktidar, Kadrocular gibi rejimi savunanlardan bile, bir gün iktidara meyledebilecekleri ya da kendilerinden rol çalabilecekleri ihtimaline karşı rahatsız olmuş görünmektedir.

Kuruluş amacı rejimi desteklemek ve daha iyi anlatmak olan Kadrocular, rejimin kırmızıçizgilerine dikkat etseler de zaman zaman hükümeti eleştirmiş ve bu eleştirel yazılar iktidarı rahatsız ettiğinde büyük bir korkuya kapılabilmişlerdir. Derginin imtiyaz sahibi Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun bir anısı bu durumu açıklamaktadır. Karaosmanoğlu, siyasi anılarını anlattığı kitabında aktardığına göre; Kadro dergisindeki bir yazıdan dolayı dönemin idarecilerinden Recep Peker, Atatürk'ten disiplin cezası talep etmiştir. Karaosmanoğlu bu haberi alınca Çankaya'ya giderek Atatürk ile görüşmeye çalıştığını ve Köşk'ün dışında görüşme talebine cevap beklerken saatlerce korku içinde nasıl beklediğini anlatır. Bu bekleyişin sonunda Atatürk Köşk'ten çıkış yaparken aracını durdurup aşağı iner ve Karaosmanoğlu'yla görüşür. Karaosmanoğlu Atatürk'le görüşür görüşmez yazılarının yanlış anlaşılmasından ötürü dergiyi kapatmak istediğini Atatürk'e iletir. Atatürk bunu onaylamaz ama yaverinin cebinden çıkarttığı nüshada bulunan ilgili eleştirel yazıdaki altı kırmızı kalemle çizili kısımları açıklamasını ister (Karaosmanoğlu, 1984: 123-125). Dolayısıyla Kadro dergisinin sivil bir duruş sergilediğini söylemek zordur. Ancak burada dikkat çeken durum, kaleme aldığı edebi eserleri (Yaban, Kiralık Konak vb.) bugün bile en iyi klasik eserler arasında gösterilen Karaosmanoğlu gibi önemli bir ismin siyasal bir lider karşısında hissettiği korku ve düştüğü durumdur. Bu

durum, tek parti dönemi birey devlet ilişkisinin, devlet merkezli ideolojik bir tahakküme dayandığını göstermesi açısından önemlidir.

Köy Enstitüleri ise 1940'da kurulmuş ve resmi ideolojinin benimsetilmesi doğrultusunda yeni bir toplum yapısı inşa etmeye dönük bir proje olarak uygulanmıştır. 1930'daki SCF olayı resmi ideolojinin halka inemediğini göstermesi açısından önemli bir tecrübe olmuştur. Fakat geçen on yıl gibi bir süre içerisinde resmi ideolojinin halen yaygın olarak benimsenmediği görülmüştür. Köy Enstitüleri bu açığı kapatarak toplumun bütün kesimlerini modernleşme sürecine dahil etmek için kullanılmak istenmiştir (Beriş, 2009: 163). Ancak Köy Enstitüleri Kemalist ideolojinin çelişkili yapısını göstermesi açısından dikkat çekici olmuştur. Şöyle ki; tek parti yönetimi uygulamada elitist bir yaklaşımla elitler ile halk arasında belirgin bir sınır çizmiş ancak halkçı söylemden de vazgeçmemiştir. Bu anlamda sözde kalan halkçı söylemler Köy Enstitüleri ile birlikte elitlerin beklemediği bir seviyede ete kemiğe bürünmüş ve itaat etmeye alışık olan toplumun içinden özgüveni yüksek, haksızlıklara itiraz eden, aynı zamanda resmi ideolojiye bağlı bir toplumsal kesim ortaya çıkmaya başlamıştır. Böylece kuruluş amacından uzaklaşmaya başlayan Köy Enstitüleri jakoben ve elitist yönetici sınıfı tedirgin etmiştir. Enstitülerden çıkan bu tip insanlar mevcut yönetim tarafından tehlikeli görülmüştür. Ancak iktidar bu yükselişi frenleyerek, 1946'da enstitülerin en önemli iki ismi olan ve Kemalizme bağlılıklarıyla bilinen İsmail Hakkı Tonguç'u ve Hasan Ali Yücel'i görevden almış ve Köy Enstitülerinin kendine özgü yapısına son vermiştir. Sonuç olarak, Halkevleri gibi iktidarla özdeşleşmiş olan, önemli ölçüde resmi ideolojiyi köylere yaymak ve rıza üretmek amacıyla tasarlanan ve aslında tek parti rejimi kurumu olan Köy Enstitüleri, çok partili dönemle birlikte asli özelliğini yitirmiştir (Karaömerlioğlu, 2009: 286-292). Bu durum, Kemalist yönetici seçkinlerin kendi ideolojik bakış açılarında bile samimi olmadıklarını göstermesi açısından dikkate değerdir.

Köy enstitülerinden çıkan “eski köylü ama yeni idealist Kemalistler” mevcut iktidar sahiplerini, ideolojik hedefleriyle kişisel çıkarları arasında bir imtihana sürüklemiştir. Köy Enstitüleri tecrübesi, elitist yönetici kadronun, toplumdaki bireysel gelişmenin resmi ideoloji içindeki endoktrinasyonel boyutunu dahi şekillendirmek istediğini göstermiştir. Başka bir deyişle, tek partinin elitist karar vericileri sadece siyasal iktidarı tüm topluma karşı değil, aynı zamanda ideolojik iktidarı da kendi ideolojisini

benimseyenlere karşı elden bırakmak istememiştir. Bu anlamda iktidar seçkinleri açısından, halkçılık ilkesi doğrultusunda dönüştürülecek olan toplumun, Kemalist seçkinlere itaat etmesi gereken ve eğitilmiş bile olsalar hadlerini bilmesi gerekenlerden oluşan bir toplum olduğu anlaşılmaktadır.

Dolayısıyla, tek parti döneminde “makul” kabul edilmek için sadece resmi ideolojiye tabi olmak yeterli olmamıştır. İdeolojik faaliyetlerin dozunu kaçırmamak için de sürekli olarak iktidarın nabzını tutmak gerekmiştir. Böylece, tek parti dönemindeki ideolojik yönetim anlayışının, kendi ideolojisine tabi olan “sivil toplum” olgularına dahi çok sıcak bakmayabildiği görülmektedir. Durum buyken, yani resmi ideolojiye tabi faaliyetler bile diken üstündeyken, tek parti döneminde farklı görüşlerin ifade edilebildiği bir sivil toplum atmosferi hayal edilebilir değildir.

Genel olarak, tek parti döneminde, sivil toplum anlayışının sağlayabileceği kazanımlar, iktidarın radikal reform sürecindeki antidemokratik, baskıcı ve devletçi özellikleri doğrultusunda ideolojik hedeflere feda edilmiştir. Bu kapsamda yapılan uygulamaların genel çerçevesi şöyle özetlenebilir;

"Yeni dönemde (ikinci meclis sonrası dönem) devlet gitgide tek bir partinin "malı" haline gelmiş, toplumsal ve kültürel yapı totalci bir "sosyal mühendislik" anlayışıyla kökten dönüştürülmeye ve yeni bir insan tipi yaratılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede basın susturulmuş, eğitim (Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 1924) ve kültür kuruluşları devletleştirilmiş (vakıfların devletleştirilmesi, 1924; bir tür resmi misyonerlik teşkilatı olarak Halkevlerinin kurulması, 1932) veya bağımsız kalma potansiyeli taşıyan sivil örgütler kapatılmıştır (tekke ve zaviyelerin: 1925, Türk Ocaklarının: 1931, Türk Kadınları Birliği'nin: 1935 kapatılması). Bu arada, 1933 yılındaki üniversite reformuyla geleneksel bilginin bütün izleri silinmeye çalışılmıştır. Keza, muhalif siyasi parti girişimlerine de, doğal olarak, hayat hakkı tanınmamıştır (1924-25: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve 1930 Serbest Cumhuriyet Fırkası olayları)."(Erdoğan, 1997: 65).

Özetle, ideolojik devlet anlayışı, toplumu kendi doğrularına göre biçimlendirmek isteyen bir anlayıştır. Bunun doğal sonucu ise otoriter anlayışın yükselmesi ve temel hak ve özgürlüklerin kısıtlanmasıdır (Erdoğan, 2001: 100). Sivil toplum anlayışının evrensel ve ideal anlamda devletten bağımsız niteliği göz önüne alındığında, esas anlamda “devlet merkezli” ya da “devletçi” bir sivil toplumdaki bahsetmek mümkün değildir. Ancak tek parti dönemindeki yönetim anlayışı, kendisini “genel irade” olarak telakki etmesiyle, topluma ait olan sivil toplum hakkını da kendine mal etmiş ve bu durum resmi ideolojiye

hizmet eder özelliklere sahip bir “devlet merkezli sivil toplum” anlayışına sebep olmuştur.



6. AHMET AĞAOĞLU DÜŞÜNÇESİNDE TEK PARTİ DÖNEMİ

Tek parti döneminde, birey düşüncesini savunan ancak bunu yaparken genel anlamda resmi ideolojiye tabiiyet gösteren bir düşünür olarak Ahmet Ağaoğlu'nun (1869-1939) birey savunusu dikkat çekmiştir. Ağaoğlu, 1912'de kurulan Türk Yurdu dergisi ve Türk Ocağı hareketinin kurucularından olmuş, meşrutiyet ve cumhuriyet dönemlerinde milletvekilliği yapmış, 1924 Anayasası'nın yapılmasında önemli bir rol oynamış, Mustafa Kemal'e inkılaplar konusunda danışmanlık yapmış, akademide dersler vermiş ve Serbest Cumhuriyet Fırkası içerisinde ikinci adam pozisyonu alarak parti programının liberal çerçevesine katkı sağlamış önemli bir siyasetçi, akademisyen ve düşünürdür (Ağaoğlu, 2014: 6-7).

Ağaoğlu'nun, Osmanlı'nın son dönemlerinden hayata veda ettiği 1939 yılına kadar, devleti ve milleti kurtarma güdüsüyle, dönemin ihtiyacına dönük düşünsel bir çaba sergilediği söylenebilir. Zira Osmanlı son döneminde Pantürkizmi savunduğu görülen Ağaoğlu, cumhuriyet döneminde Kemalist bir milliyetçilik savunusu yapmış ancak SCF olayından sonra ortaya çıkan aşırı otoriterleşmeyle birlikte liberal ve birey merkezli bir anlayışı savunduğu görülmüştür. Dönemin ulus devletçi atmosferinde Ağaoğlu, rejimin kırmızıçizgilerine riayet etmekte beraber, dönemin şartlarında dikkat çeken bir birey savunusu yapmıştır. Ağaoğlu hayatı boyunca farklı fikir akımlarına (İranizm, Ceditizm, Pantürkizm vs.) dahil olmuş bir düşünürdür. Ancak çalışmanın kapsamı itibarıyla bu başlık altında Ağaoğlu'nun, birey savunusu merkeze alınarak, tek parti dönemindeki yaklaşımı incelenecektir. Bu çerçevede ilk olarak Ağaoğlu'nun hayatı ve fikir dünyası özetlenmeye çalışılacak, daha sonra Ağaoğlu'nun tek parti dönemindeki yaklaşımı üzerinde durulacaktır.

6.1. Ahmet Ağaoğlu ve Birey Düşüncesi

Ahmet Ağaoğlu, farklı coğrafyalarda siyasi ve toplumsal faaliyetlerde bulunmuş, farklı siyasal akımlara dahil olmuş çok yönlü bir şahsiyettir. Eğitim hayatı ve kültürel altyapısı da bu çeşitliliğe dahildir. Birçok açıdan Doğu'yu da Batı'yı da tecrübe etmiştir. Söz konusu çeşitlilik bu başlık altında özetle aktarılmaya çalışılmıştır.

6.1.1. Hayatı Hakkında Genel Bilgi

1869 yılında Karabağ'da doğan Ağaoğlu, ilk eğitimini Azerbaycan'da aldıktan sonra lise düzeyinde modern bir Rus okuluna devam etmiştir. Daha sonra gittiği Fransa'da hukuk, tarih ve siyaset eğitimi almış ve üniversite yıllarında yazı hayatına başlamıştır. Fransa'da liberal fikirleri benimseyerek İttihat ve Terakki faaliyetlerine katılan Ağaoğlu 1894 yılında Azerbaycan'a dönmüş, Çarlık Rusya'ya karşı Panislamist faaliyetlerde bulunmuştur. Siyasi baskılar sonucunda 1909 yılında İstanbul'a yerleşmiştir. Ağaoğlu meşrutiyet yıllarında Darülfünun'da dersler vermiş ve 1914 yılında mebusluğa seçilmiştir (Ağaoğlu, 1998: 7-8).

Oğlu tarafından “yarı siyasetçi yarı fikir adamı” (Ağaoğlu, 1998: 204) şeklinde değerlendirilen Ağaoğlu, yaşadığı dönemin en ilginç karakterlerinden biridir. Üç farklı devlette (Azerbaycan, Osmanlı, Türkiye) milletvekilliği yapmış (Sakal, 1999: 87), büyük tarihi olayların olduğu bir dönemde, hareketli bir coğrafyada yaşamış, Kafkasya, Fransa, Osmanlı ve Türkiye’de geçen yılları boyunca farklı fikir akımları içerisinde farklı siyasi kimlikler taşımış, taşıdığı her kimliğin siyasal iddialarını büyük bir beceriyle savunmuştur. Birçok alanda (edebiyat, hukuk, tarih, siyaset) uzmanlaşmış, en az beş lisan bilen, çalışmalarıyla çağının siyasi olaylarını etkilemiş, hareketli hayatında hiç bir zaman birinci adam olmasa da birinci adamları çokça etkileyen çekirdek kadrolarda yer almış bir entelektüeldir (Shissler, 2005: 3-4).

Kendisini demokrat, liberal devletçi, inkılapçı ve Kemalist olarak nitelendiren (Ağaoğlu, 1933: 101) Ağaoğlu, eklektik bir dünya görüşüne sahiptir. 1905 öncesi Fransa’da bulunurken İran ve Şii taraftarı bir yaklaşım sergilemiştir. 1905 sonrası Azeri milliyetçiliğini benimseyerek Azeri Cedid (Özellikle Japonya’nın Rusya’ya karşı galip gelmesi ile ortaya çıkan, Türklük, Müslümanlık ve Avrupalılaşıma hedefiyle çalışan reformist hareket) hareketine katılan önemli isimlerden biri olmuştur. Azeri milliyetçiliği döneminde reformist yönünü göstererek İran’ın geleneksel unsurlarına karşı durmuş, Rusya’dan bağımsız bir Batılılaşmayı savunmuştur. Sosyalizme uzak duran Ağaoğlu, milliyetçilik anlayışını önemsemiş ve bunu Kafkasya coğrafyası için ortak payda görmüştür. Zamanla Türkçü yaklaşımı derinleşecek olan Ağaoğlu’nun, genel olarak milliyetçilikler üzerinden hareket eden siyasal bir yaklaşımı benimsediği, bunu yaparken

de reformist bir İslami düşünce ile liberal dünya görüşünün kendisine eşlik ettiği söylenebilir (Özcan, 2010: 35, 59-60).

Ağaoğlu'nun yaşadığı yıllar ülke sınırlarının ve iktidar merkezlerinin sıkça değiştiği bir dönemdir. Bu sebeple Ağaoğlu'nun kimlik değişimleri çok yadırganmamalıdır. Söz konusu yıllarda Rusya, Osmanlı ve İran etkisi görülmekteydi. Kafkasya'daki hakimiyet Osmanlı'dan Rusya'ya doğru bir geçiş süreci yaşıyordu. Diğer taraftan aydınlar ve tüccarlar da konjonktüre göre yer değiştiriyor, basın yayın hayatı da bu hareketlilik içinde geniş bir coğrafyaya hitap ediyordu (Shissler, 2005: 6-7).

1918 yılında Azerbaycan'da yeni siyasal yapılanma sürecine katılarak milletvekili olan Ağaoğlu (Shissler, 2005: 6), Mondros mütarekesinden sonra 1919 yılında İngilizler tarafından Malta'ya sürgüne gönderilmiştir. Ağaoğlu, yaklaşık iki yıllık sürgün hayatından sonra yeni bir sayfa açarak Anadolu'daki milli mücadeleye katılmış ve 1894'te Fransa'dan Kafkasya'ya döndükten sonra başlayan Türkçülüğü, Kemalist hareketle devam etmiştir. Kars'tan milletvekili olmuş ve önemli bürokratik görevlerde bulunmuştur. Yazarlık yönüyle iktidarın yayın organında (Hakimiyet-i Milliye) başyazarlık yapan Ağaoğlu, yeni rejimin ilkelerini topluma yayma konusunda önemli bir rol üstlenmiştir (Georgeon, 2006:103-104).

TBMM'nin 2. ve 3. dönemlerinde milletvekilliği yapan Ağaoğlu 1930 yılında kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkasının kurucuları arasında yer almıştır. Siyasi hayatı kısa süren SCF'den sonra aktif siyasete dönmeyen Ağaoğlu, muhalif bir pozisyonda Ankara'yı terk ederek İstanbul'a yerleşmiştir. Bundan sonraki hayatı İstanbul'da geçen Ağaoğlu Darülfünun'da dersler vermeye başlamış ancak iktidara muhalif duruşu sebebiyle baskı altına alınmıştır (Ağaoğlu, 1998: 8).

Ağaoğlu, 1933 yılında İstanbul'daki üniversite tasfiyesine maruz kalan akademisyenlerden biridir (Erdoğan, 2014: 10). Siyasi bir kararla uygulanan 1933 tasfiyesi iktidarı yeterince desteklemeyenlere yönelik yapılmıştır (Yılmaz, 1993: 66). Samet Ağaoğlu'na göre Darülfünundaki tasfiye ve değişim, oradaki geleneksel yapının izlerini silmek ve yeni Türkiye'nin ilkeleri doğrultusunda dönüştürmek için yapılmıştır (Ağaoğlu, 1998: 174).

Ağaoğlu, 1929 dünya ekonomik bunalımı sebebiyle liberal teorinin itibar kaybettiği, totaliter rejimlerin yaygınlaştığı, ırkçılığın yükselişe geçtiği, Türkiye’de ise aşırı otoriter bir iktidarın hakimiyet kurduğu 1930’lu yıllarda, liberal birey düşüncesini savunarak dikkat çekmiş bir düşünür olarak siyasi tarihteki yerini almıştır. Hayatının son yıllarında tek parti sistemine muhalif bir pozisyonda fikir mücadelesine devam etmiştir. Ağırlaşan hastalığı sebebiyle 1939 yılı Mayıs ayında yazılarına son vermiş ve aynı ay içerisinde hayatını kaybetmiştir (Sakal, 1999: 86).

6.1.2. Medeniyet Yaklaşımı

Ahmet Ağaoğlu, çok yönlü bir düşünür olmakla beraber her şeyden önce Batıcı bir fikre sahiptir (Sakal, 1999: 109; Kadioğlu, 1999: 80). Osmanlı’nın son yıllarında Malta sürgününde yazdığı *Üç Medeniyet* isimli eserinde Batılılaşma anlayışını ortaya koymuş ve bunu meşrulaştırmaya çalışmıştır. İlk olarak medeniyet kavramına yüklediği anlamı açıklayan Ağaoğlu’na göre medeniyet; bir toplumun düşünce tarzından kılık kıyafete kadar geniş bir çerçeveyi içine alan bir “hayat tarzı”dır. Ağaoğlu’na göre insanlık üç medeniyet arasında bölünmüştür. Bunlar İslam, Batı ve Buda-brahman medeniyetleridir. Bunlar arasından Batı medeniyeti galip medeniyettir. Diğer medeniyetler bu durumu kabullenmiştir. Bunun en açık göstergesi siyasal, kültürel ve toplumsal alanlarda Batı medeniyetinin diğer medeniyetlere mensup toplumlar tarafından taklit edilmesidir. Ağaoğlu’na göre Batının seviyesine ulaşmak için Batının sadece tekniğini almak yeterli değildir. Batı medeniyeti bütünü alınmalıdır. Çünkü bir üstünlük sağlanmışsa, bunda diğer unsurların da payı vardır (Ağaoğlu 2013: 19-24). Burada Ağaoğlu Batı medeniyetinin bütünüyle alınması gerektiğini düşünse de ilerleyen yıllarda daha temkinli bir Batılılaşma anlayışı ortaya koymuştur. 1922 yılında kaleme aldığı yazılarında ideal gördüğü zihniyeti şöyle ifade etmiştir; “Kalble, hisle şarklı olmak, dimağla, kafa ile garplı olmak! İşte bizim memleketimiz için arzu ettiğimiz en yüksek ideal ve tasavvur edebildiğimiz yegane çarei necat!” (Ağaoğlu, 1942: 65). Ancak zamanla Ağaoğlu’nun düşüncesindeki Batılılaşma çitası tekrar yükselmiştir. Tek parti iktidarına muhalif pozisyonda olduğu 1936 yılında yazdığı *Ben Neyim* isimli eserinde bir toplumun, Batılılaşmayı, sadece muhtelif alanlarda gelişmek için araçsal olarak değil, her açıdan hayatta kalma adına amaç olarak hedeflemesi gerektiğini ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır;

“Batı medeniyetinin üstünlük ve galebesini kabul ve itiraf ediyor muyuz, etmiyor muyuz? Ediyorsak, o galebeyi yalnız ilim ve fenne ve hatta bazı siyasi ve içtimai teşkilata bağlamamalıyız, medeniyetin bütününe, zihniyetine, görüş tarzına, ruhuna, kafasına, dimağına, kalbine bağlamalıyız. Batı hayatı bütününüyle bizim hayatımızın bütününe galebe çalmıştır. Bundan dolayı kurtulmak, yaşamak, varlığımızı devam ettirmek istiyorsak, hayatımızın bütününüyle -yalnız elbiselerimiz ve bazı müesseselerimizle değil- kafamız, kalbimiz, görüş tarzımız, zihniyetimiz ile de ona uymalıyız. Bunun dışında kurtuluş yoktur.” (Ağaoğlu, 1939: 25).

Ağaoğlu'na göre, 15. yüzyıldan sonra Batıda bireysel özgürlükler geliştikçe feodal beyler ve kilise gibi otoritelerin birey üzerindeki tahakkümü adım adım zayıflamış ve Batı dünyası bununla orantılı bir şekilde gelişmiştir. Doğuda ise aynı süreçte istibdat anlayışı yükselişe geçerek bireyi baskılamış ve Doğu toplumlarının geri kalmasına sebep olmuştur. Batı'daki bireysel özgürlüklerin gelişiminde önemli bir kırılma olarak 13. yüzyıl İngiltere'sindeki Magna Carta'yı işaret eden Ağaoğlu, Fransız Devrimi'ni Batı'daki özgürlük mücadelesinin zirvesi olarak görmüş ve bu devrimle demokrasi devrinin açıldığını belirtmiştir (Ağaoğlu, 1933: 27-28). 19. yüzyılda ise Batı toplumlarında yükselen birey merkezli anlayış sayesinde her alanda gelişme sağlanmaya başlamıştır (Ağaoğlu, 1933: 38).

Ağaoğlu *Ben Neyim* isimli eserinde Doğu ve Batı toplumları arasındaki farkı açıklamaya çalışırken egoizm ve alturizm kavramlarından faydalanmıştır. Ona göre Doğu toplumlarında egoizm çok yaygın bir hal almış ve dayanışma kültürünün gelişmesini engellemiştir. Batı toplumlarında ise alturizm yaygındır. Bu sayede dayanışmacı kültür gelişmiştir. Ayrıca Batı toplumlarındaki alturizm, insanların birbirlerine acıdıkları için değil, birbirlerini desteklemeyi bir borç ve vatandaşlık görevi gördükleri için gelişmiştir (Ağaoğlu, 1939: 14). Alturizimi, kişinin başkası için kendi hırslarından, kendi çıkarlarından vazgeçmesi ya da kısaca “başkasını sevmek” şeklinde açıklayan Ağaoğlu'na göre, alturizmin yoğunlaştığı toplumlar diğerlerinden daha güçlü bir konumda olmuştur. Aynı zamanda birey, alturizmin yoğun olduğu yerlerde güçlenmekte, egoizmin yoğun olduğu yerlerde ise zayıflamaktadır (Ağaoğlu, 1939: 16-18).

Ağaoğlu, *Ben Neyim*'de düşüncelerini kendisi üzerinden ironi yaparak açıklamaktadır. Bu anlamda kendisinin de bir dalkavuk olduğunu, egoistliğin sebep olduğu bu dalkavukluk sebebiyle iç dünyasında kendine ne kadar çok kızdığını anlatır ve bunun kaynağını açıklamaya başlar. Bunun kaynağı asırlardır zorba şahsiyetlerin hakim

olduğu istibdat yönetimidir. Buna göre söz konusu zorba yönetim insanları dalkavuk olmaya sürüklemiştir. İnsanlar dalkavukluk yaparak yönetime yaranmaya ve geçimlerini sağlamaya çalışmıştır. Bu durumun nesilden nesile aktarılması sonucunda dalkavukluk insanların ruhuna işlemiştir. Bu gidişata engel olabilecek alturizme kıymet verilmemesi ise egoizmi ruhlara işlemiştir. Ağaoğlu, kendisi gibi düşünenlerle birlikte bu durumun değişmesi için çalıştığını ancak bunun kolay olmadığını ifade eder. Buna örnek olarak yine kendisini gösteren Ağaoğlu, makam sahibi biri ile karşılaştığında aşırı hürmet göstermekten geri duramadığını ifade eder (Ağaoğlu, 1939: 20-22).

Toplumdaki egoizm sorununu çözmüş bir toplum olarak İngilizleri örnek veren Ağaoğlu, İngilizlerin iradelerini güçlü bir şekilde kullandıklarını, gelişmelerini dayanışma içinde hareket eden güçlü bir kamuoyu üzerinden yürüttüklerini, İngiliz yöneticilerin küçük bir hatalarında bile yoğun bir kamuoyu baskısı altında kaldıklarını, baskı altında kalan İngiliz yöneticilerinin çok zor durumlar yaşadıklarını ve görevlerinden uzaklaşmak zorunda kaldıklarını belirtir. Ağaoğlu, İngilizlerdeki güçlü kamuoyunun en önemli sebebini ise asırlar önce elde ettikleri özgürlük ve ifade serbestliğine bağlamıştır. Bununla beraber, İngiliz toplumunun beğendiği özelliklerden biri olarak İngiltere kralına gereğinden fazla önem verilmemesini gösterir. Ağaoğlu'na göre İngilizler bu özellikleri sayesinde, toplamı kendi nüfuslarının on katından fazla ve dört kıtaya yayılmış olan birçok ülkeyi hakimiyeti altında tutmayı başarmıştır (Ağaoğlu, 1939: 45-46).

Diğer taraftan, Batıdaki gelişmeyi dine bakan tarafıyla değerlendiren Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*'te dinin bireysel ve toplumsal gelişme konusundaki etkisinden bahsetmektedir. Buna göre Hıristiyanlığı benimsemiş olan Batılı toplumlar, uzun süre tahakküm altında yaşadıkdan sonra dinin maddi hayata bakan hükümlerinden ve geleneklerinden kurtulmaya başlamış ve maddi hayatta tam bir serbesti kazandıktan sonra bireysel ve toplumsal gelişme göstermişlerdir (Ağaoğlu 2013: 36).

Ağaoğlu, Batının asırlar süren mücadele ve değişim sonucunda 19. yüzyıl itibariye özgürlük prensibini kabul ettiğini ancak Doğu toplumlarının, İslamiyet'in ilk başlarda ortak vicdan ve özgürlük gibi prensipleri aşılmasına rağmen eski alışkanlıklarına, yani azınlığın çoğunluğa tahakküm etme durumuna döndüklerini belirtmektedir (Ağaoğlu, 1942: 41). Ağaoğlu, İslam dünyasına oryantalist bir açıdan yaklaşır. Buna göre Müslüman toplumlar bilimsel çalışmalara kapalı olma, kadercil

anlayış ve yönetsel sorunlar gibi sebeplerle geri kalmıştır. Ağaoğlu'na göre bunun çözümü için modern Batı ile uyumlu bir reform sürecine girilmelidir (Özcan, 2010: 67).

Ağaoğlu, İslam ulemasının, ifade özgürlüğünü kısıtlayıcı girişimlerine karşı çıkmıştır. Bununla beraber İslamiyet'in bilimle uyumlu olduğunu ve Müslüman toplumların bilimsel ilerlemeyle gelişebileceğini düşünmüştür (Zürcher, 2009: 47). Ancak bilimsel ilerleme için öncelikle İslamiyet'in dünya işleriyle ilgili kısmından arınmak gerektiğini belirtir. İslam dininin esasının ibadetler ve inanç olduğunu düşünen Ağaoğlu'na göre İslamiyet'in dünya işlerine dair hükümleri ikinci derece hükümlerdir. Ona göre dünya işlerine ait hükümler peygamberin Medine'ye hicretinden sonra tesadüfi olarak ortaya çıkmıştır. Eğer İslam peygamberi İsa peygamber gibi erken yaşta ve sadece manevi tarafa hitap eden hükümleri bildirdikten sonra vefat etseydi, dünyaya ait hükümler olmayacaktı. Bu bağlamda Ağaoğlu, Hristiyan toplumlar gibi bir gelişme göstermek için İslamiyet'in dünyanın maddi yönüne bakan tarafından serbestleşmek gerektiğini düşünür ve din konusundan benimsenmesi gereken prensibi şöyle özetler: "İnançlar ve ibadetlerde dine bağlı olduğumuz halde, dünya işlerinde tamamıyla serbestiz. Dünya işlerinde istediğimiz gibi tasarruf edebiliriz. Maddi hayatımızı umumun menfaatini göz önünde tutarak, istediğimiz gibi, düzenlemek hakkına sahibiz." Ağaoğlu'na göre kurtuluş için bu prensibi benimsemekten başka çare yoktur (Ağaoğlu, 2013: 41-42).

Ağaoğlu'nun medeniyet yaklaşımında Batı medeniyeti ile İslam medeniyeti üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. İslamiyet'in, özünde ideal toplum (Peygamber ve dört halife dönemi) ilkelerini (Ağaoğlu, 1942: 14-15) barındırır da Doğu toplumlarının geleneksel anlayışındaki problemler sebebiyle Müslüman toplumların geri kaldığını, bunu çözmek için de İslamiyet'e reformist bir biçimde yaklaşmak gerektiğini savunmuştur. Buradaki reform ise İslam anlayışını Hristiyanlıktaki gibi sekülerize etmektir. Burada Ağaoğlu'nun İslamiyet'in özünü benimsemiş görünmesine rağmen İslamiyet'in özüne dönmeyi tartışmamasının sebebini, bu tartışmanın Batılılaşmaya hizmet etmeyeceği şeklinde okumak mümkündür. Nitekim Ağaoğlu'nun ortaya koyduğu fikirler sürekli Batılılaşmaya çıkmaktadır. Diğer taraftan Doğu toplumlarını istibdat geleneği üzerinden egoizm ve dalkavukluk söylemleriyle ruhları köleleşmiş ve onurlarını kaybetmiş gibi tasvir eden Ağaoğlu'nun bu iddiasının içini doldurabilecek bir dayanak sunmaması, ileri sürdüğü tezi zayıflatmaktadır. Dolayısıyla Ağaoğlu'nun Batıcılık

anlayışını sekülerleşme üzerinden kurguladığı ve bu anlayışını; yaşadığı coğrafyadaki “doğulu” insanların İslamiyet’e dair hassasiyetlerini pragmatik bir yaklaşımla dini bir retorik üzerinden esnetmek suretiyle aşılama çalıştığı söylenebilir.

6.1.3. Milliyetçilik Düşüncesi

Ağaoğlu, hayatı boyunca farklı milliyetçi akımlara dahil olmuştur; üniversite yıllarında İran milliyetçiliği⁵⁰, üniversite dönüşünde Kafkasya’da Azeri milliyetçiliği, Osmanlı II. Meşrutiyet döneminde Pantürkizm, milli mücadele döneminde Misakımilli milliyetçiliği ve son olarak Kemalist milliyetçilik. Tüm bunlarda Ağaoğlu, modern Batı dünyasının tecrübe ettiği ve Batının gelişmesiyle ilgili olduğunu düşündüğü bir milliyetçilik formunu benimsemiştir. Ağaoğlu’nun Batıcı tarafı liberalizm üzerinden düşünce dünyasının temelini teşkil ederken, milliyetçilik tarafı Batılılaşmanın yolu ve yöntemi olmuştur. Bu sebeple Ağaoğlu’nun, bulunduğu her ülkede şartlara en uygun gördüğü milliyetçilik kimliğine girmesi, onun Batıcı düşüncesine hizmet etmesi bağlamında tutarlı görülebilir. Bu durum Ağaoğlu’nun hem ırkçı bir anlayışa sıcak bakmadığını hem de milliyetçiliğe araçsal yaklaştığını göstermesi açısından önemlidir.

Milliyetçilik anlayışı Batı düşüncesinden beslenen Ağaoğlu, Avrupalı düşünür ve siyasetçilerin, toplumları; millet olabilenler ve olamayanlar şeklinde iki kategoride değerlendirdiklerini belirtmektedir. Millet olabilen toplumlar şerefli, bağımsızlığına düşkün ve dışardan bir tecavüzünü kabul etmeyen, bağımsızlığı ve özgürlüğü için ölmeyi göze alan toplumlardır. Millet olamayanlar ise şiddet yöntemlerinin kullanılmasında bir sakınca görmeyen, şeref duygusu noksan ve “koyun sürüsü” gibi kontrol edilebilen kitlelerdir. Ağaoğlu, Wilson ilkelerindeki self determinasyona ve manda yönetimine ilişkin ilkelerinin bu anlayışın bir yansıması olduğunu ifade etmektedir (Ağaoğlu, 1942: 59-60).

⁵⁰ İran milliyetçiliği, Türkçülük dışında kalmasıyla dikkat çekmektedir. Ağaoğlu’nun hayatının ilk dönemini geçirdiği çevre Rus hakimiyetinde olsa da dini ve kültürel olarak İran’ın etkisi altındaydı. Ağaoğlu da İran’ı ve Şiiliği benimsemişti. İran milliyetçisi olduğu Fransa yıllarında Türk milliyetçiliğiyle ilgilenmemekle beraber Türk karşıtlığı da söz konusudur. Ancak Georgeon’a göre Ağaoğlu’nun Türk karşıtlığı o dönemki İran toplumunda Türklere karşı oluşan önyargılardan kaynaklanmıştır. Bu yüzden Ağaoğlu’nun bu yöndeki yaklaşımını çok önemsemek gerektiğini belirtir (Georgeon, 2006:107).

Ancak Ağaoğlu'na göre, bir millet olmak için dışa dönük gösterilen başarı yeterli değildir. İçeride de millet olmak gerekir. Bunun için toplum, tahakküme dayalı yaklaşımlara karşı koymalı ve milli iradenin dışında bir referans kabul etmemelidir. Tahakkümü kabul edilebilecek tek şeyin kanunlar olduğunu ve kanunlar çerçevesinde üç alanda serbestliğin tesis edilmesi gerektiğini belirten Ağaoğlu, bunları; serbest düşünme, serbest hareket etme ve serbest hissetme olarak sıralamıştır. Ona göre serbest düşünme bilimsel ilerlemeyi, serbest hareket etme ümrani (sosyal faaliyetler), serbest hissetme ise sanatsal gelişimi temin edecektir. İnsanlığın kurtuluşunu bunlara bağlı gören Ağaoğlu'na göre böyle bir düzeni kurabilen bir toplum şuurlu bir millet olabilir (Ağaoğlu, 1942: 69-72).

Ağaoğlu, bir milleti bir arada tutacak dini ve kültürel anlayışa özellikle değinir ve millet olabilmek için dini ve kültürel konuda birlik tesis edilmesini temel bir mesele olarak görür. Bu konudaki fikrini açıklarken özellikle lisan ve din üzerinde durmuştur. İrk unsuru ise Pantürkizm savunusu yaptığı meşrutiyet yıllarında benimsediği ancak cumhuriyet yıllarında terk edeceği üçüncü bir unsurdur. Pantürkizm fikrini benimsediği dönemde, 1915 yılında yayınlanan bir yazısında Ağaoğlu, *Millet Nedir?* diye sorar ve milliyet ile millet terimlerinin farkını ortaya koyarak bu konudaki düşüncesini açıklar. Ağaoğlu milliyetin lisan, din ve ırk ile ilgili olduğunu belirtmekle beraber bu unsurların tek başına bir milliyet meydana getiremeyeceğini belirtir. Çünkü tek başına aynı ırka, lisan ya da dine mensup olanlar farklı milletlere mensup olabilmektedir. Ağaoğlu'na göre milliyet; birinci derecede lisan, sonra din, en zayıf halka olarak da ırk unsurlarının kaynaşmasından meydana gelir. Bu kaynaşmanın ahenkli ve bilinçli olması halinde milliyetten millet doğmaktadır. Buradan hareketle Türklerin milliyet olduklarını ancak henüz millet olamadıklarını vurgulayan Ağaoğlu, Türklerin millet olması için lisan üzerinden ortak bir hissiyata kavuşmak gerektiğini söyler. Bunun hem edebi hem de din açısından sağlanması gerekir. Örneğin, lehçe farklarının olmadığı bir dilin kullanılması lisan konusunda bir ortaklık sağlayacak ve edebi açıdan bütün Türk kesimler ortak hislere kavuşabilecektir. Din ile ilgili de Ağaoğlu, İslam'ın Türkçe okunup anlaşılacak dinin milli bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini düşünür ve Türklerin bir millet olması için öncelikle yapılması gerekeni şöyle özetler; "şimdilik bizim vazifemiz, bir taraftan lisanımıza vicdani ve şuuri bir şekil vermek ve diğer taraftan dinimize milli bir istikamet tayin eylemekten ibarettir." (Ağaoğlu, 1999: 92).

I. Dünya Savaşı sonrasında kadar Pantürkizm fikrine yakın olan Ağaoğlu Milli Mücadele sürecinde Misakımilli Türkçülüğünü benimsemiştir (Özcan, 2010: 78). Cumhuriyet döneminde ise yukarıda aktardığımız millet tarifini bu kez ulus devlet formatına daha uygun bir şekilde ortaya koymaktadır. 1925 yılında yaptığı bir konuşmada, milleti dayanışma içinde ayakta tutacak unsurları öncelikle lisan, sonra da din olarak ortaya koyar. Irk unsurunu ise dışarıda bırakmaktadır. Lisan konusundaki düşünceleri değişmezken dinin millileştirilmesi konusunda daha önce İslam'ın Türkçeleştirmesinden bahseden ancak ayrıntıya girmediği görülen Ağaoğlu, bu kez Kur'an'ın, namazın ve duaların Türkçe icra edilmesi gerektiğinin altını çizer. Ağaoğlu'nun din konusunda bu kadar hassas yerlere dokunabilmesini sağlayan, Kemalist inkılabın, ulus devlet yapısını derinleştirmek için hazır olduğu düşüncesidir. Çünkü artık Ağaoğlu'na göre, Türkçülük akımı büyük ölçüde hedeflerine ulaşmıştır. Bu düşüncesini şöyle ifade eder (Ağaoğlu, 2001: 209-212);

“Lisan, din, edebiyat, hukuk, iktisadiyat, maarif, hükümet, devlet hep millileşmektedirler. Hep Türk şuur-ı millisinden mülhem olmaktadırlar. Bu devletin banisi ve nigehtanı olan Türk, nihayet devletin hakiki sahibi olmuş ve bu sıfatla tabiatıyla efendi olmak, kendi mukadderatına hakim olmak, hayatının bütün şubatına kendi rengini, kendi şahsiyetini vermek ister. Artık Türkçülük cereyanının bütün umdeleri tahakkuk etmiştir.” (Ağaoğlu, 2001: 211-212)

Ağaoğlu'nun Batılılaşma ile iç içe olan milliyetçiliği, Fransız ihtilalinin doğurduğu liberal milliyetçilikten beslenmiştir (Yılmaz, 1993: 60). Ağaoğlu, Batının gelişmesiyle ulus devlet anlayışı arasında doğrudan ilişki kurmuş ve bunun diğer alanlara da olumlu etki edeceğini düşünmüştür. Bu alanlardan biri de İslamiyet'tir (Özcan, 2010: 105). Ancak Ağaoğlu'nun, dünya işlerinden el çektirilmiş bir İslam anlayışını savunduğu (Ağaoğlu 2013: 41) düşünüldüğünde, Ağaoğlu'nun kastettiği “olumlu etki”nin sekülerleşme yoluyla millileştirme olduğu, ulus devlet formatında bir din anlayışı istediği görülebilir. Bu anlayış aynı zamanda Kemalist milliyetçiliğin çerçevesini çizmektedir. Ancak 1930'larda Avrupa'da gelişen ve Türkiye'yi de etkileyen ırkçılığın yükselişi, Ağaoğlu'nun milliyetçilik anlayışını dahil edebileceğimiz bir alan değildir. Dolayısıyla Ağaoğlu'nun milliyetçilikte geldiği son noktanın, kendisinin de ideologları arasında olduğu ancak 1930'lu yıllarda gelişen ırkçı eğilimleri dışarıda tutan bir Kemalist milliyetçilik olduğu söylenebilir.

6.1.4. Birey, Toplum ve Devlet

Ağaoğlu'na göre toplumsal gelişmenin dinamosu bireydir. Birey dinamik karakteri itibariyle kilit bir rol oynamaktadır. Bir toplumun ya da devletin gelişmesi için ilk olarak bireysel gelişimin önü açık tutulmalıdır. Her türlü bilimsel ilerlemenin (coğrafi keşifler, icatlar vs.) bireysel girişimler sayesinde gerçekleştiğini belirten Ağaoğlu, bu girişimler sonucunda toplumsal gelişimin sağlandığını belirtmektedir. Bireyin baskılandığı yerlerde toplumsal gelişmenin önü kesilmiş olacaktır. Ağaoğlu'na göre genel olarak bireyin baskılandığı Doğu toplumları bu yüzden asırlardır gelişmemiştir (Ağaoğlu, 1933: 33-35).

Ağaoğlu, hürriyeti "serbest düşünmek ve düşündüğünü serbest ve samimi söylemek" şeklinde tarif etmektedir. Bireysel hakları ve buna dayalı toplumsal düzeni de hürriyet üzerinden açıklamaktadır (Ağaoğlu, 2014: 59). Serbestlik için farklı fikirlerin ifade edilebilmesini önemseyen Ağaoğlu'na göre insan haklarına saygı duyulmayan, farklı fikirlere tahammül edilmeyen bir yerde hürriyetten bahsetmek mümkün değildir (Ağaoğlu, 1994: 81). Hürriyetin tesis edilmesi kadar önemli bir diğer konu da bunun korunmasıdır. Ağaoğlu'na göre iktidarın çok düzgün insanlar tarafından kontrol edilmesi hürriyet ortamının sürekliliği için yeterli değildir. Hürriyetlerin korunması için denetleme şarttır. Denetleme işi ise her vatandaş için bir hak ve görevdir. İktidar denetim altında olduğunda toplumun kınamasından ve ceza korkusundan dolayı yetkisini aşmaktan ve tahakküme meyletmekten kaçınacaktır (Ağaoğlu, 2014: 39).

Ağaoğlu'na göre, yöneten-yönetilen arasındaki önemli bir problem; yönetimde olan azınlığın, yönetilen çoğunluğun talep ve tercihlerini dikkate almayan baskıcı yönetim anlayışıdır. Buna göre, bir iktidarın ortaya koyduğu program, halkın çoğunluğunun isteklerine uygun değilse ve iktidar ilhamını yine çoğunluktan almıyorsa o iktidar meşru değildir. Bu konuda iktidarın ne kadar özgürlükçü, hedeflerinin ne kadar yüce olduğunun dahi önemli olmadığını belirten Ağaoğlu, kendi anlayışını zorla halka kabul ettirmeye çalışan bir yönetim anlayışının varacağı yerin hiç şüphesiz istibdat olduğunu ifade etmektedir (Ağaoğlu, 1942: 40).

Ağaoğlu, bireysel özgürlüklerle bir toplumun gelişmişlik seviyesi arasında, dayanışma ve işbölümü üzerinden bir bağlantı kurar. Buna göre bireysel özgürlüklerin

elde edildiği bir toplumda bireyler, serbest çalışma sahalarının sağladığı imkanlar sayesinde sahip oldukları yeteneklerine göre uzmanlaşır. Böylece özgürlük ortamının tesis edildiği iş bölümüne dayalı ortamda her bir kişi diğerinin uzmanlık alanına ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaç zinciri sayesinde bireyler arasında dayanışma duygusu gelişir. Bu dayanışma duygusunun rasyonel gerekçesi, ihtiyaç zincirindeki bir aksaklığın herkesi olumsuz etkileyecek olmasıdır. Dolayısıyla bireyler, bir taraftan özgürlüğün verdiği tercih etme serbestliğiyle kendilerini geliştirirken, diğer taraftan bireyler arasındaki ihtiyaç zincirine dayanan “birbirini tamamlama olgusu” sayesinde toplumda birlik tesis edilmektedir (Ağaoğlu, 1933: 23-24). Bununla beraber, Ağaoğlu’nun ideal toplumunda, bireysel çıkarlar genel çıkara feda edilebilmelidir (Ağaoğlu, 2014: 52-53). Bu anlamda Ağaoğlu’nun tarif ettiği birey; kendi özgürlüğüne sahip olarak çıkarları doğrultusunda kendini geliştiren, ama aynı zamanda bencil davranmayan ve toplumdaki milli dayanışma duygusunu besleyerek toplumsal gelişmenin öznesi konumunda olan ve gerektiğinde ortak çıkarı kişisel çıkarlarının önüne koyabilen bir bireydir.

Ağaoğlu 1922 yılında kaleme aldığı bir yazısında demokrasiyi şöyle tarif eder: “demokrasi demek ekseriyetin hakimiyeti, ekseriyetin taşıdığı zihniyetin, tarzı telakkinin revacı, ekseriyet ihtiyacının tatmini, ekseriyet temayülâtının ve arzularının hayatı milliye üzerine tesiri demektir.” Demokrasinin temel taşı ise bütün vatandaşların devlet işlerine katılmak konusunda fırsat eşitliğine sahip olması ve göreve gelmede liyakatin esas alınmasıdır. Aksi taktirde demokrasiden bahsetmek mümkün değildir. Ağaoğlu, bir toplumun kendisini doğrudan yönetmesini ve buna dair felsefi yaklaşımları ütöpik bulmuştur. Ona göre bütün zamanlarda ve sistemlerde devlet yönetimi bir grup tarafından yerine getirilmiştir (Ağaoğlu, 1942: 38-44). Dolayısıyla Rousseau’nun doğrudan demokrasi fikrinin uygulanabilir olmadığını düşünen Ağaoğlu, Montesquieu’nun temsili demokrasi fikrini benimsemiş görünmektedir. Ağaoğlu Montesquieu’nun ortaya koyduğu temsili demokrasinin ulus devlette uygulanması için üç unsurun gerçekleşmesi gerektiğini aktarır. Bunlardan birincisi, idarecilerin seçimle iş başına gelmesi ve devleti ulus adına yönetmeleridir. İkincisi, yöneticilerin halka karşı sorumlu olması ve halk tarafından denetlenebilmesidir. Üçüncüsü ise ayrıcalıkların kaldırılarak herkesin kanunlar karşısında eşit olması ve özgürlüğün tesis edilmesidir (Ağaoğlu, Cumhuriyet 06.06.1935).

Demokrasinin bireysel özgürlüğe dayandığını belirten Ağaoğlu, ulus devlet hareketlerinin demokrasiye olan talepten ortaya çıktığını belirtmektedir. Bir toplumda demokrasinin var olabilmesi için milliyetçi bir anlayışın benimsenmesi gerekir. Bireysel özgürlükler bireyi toplumdan soyutlamamakta, aksine milliyetçi duyguların etkisiyle toplumu birlik ve beraberliğe sevk etmektedir (Ağaoğlu, 1933: 24). Demokrasi yaklaşımını ulus devlet fikri ile doğrudan ilişkilendirdiği görülen Ağaoğlu'nun düşüncesinde, toplumsal gelişmenin sağlanması için bireysel özgürlükler, demokrasi ve milliyetçilik arasında sıkı bir ilişki vardır. Ağaoğlu düşüncesinde makul bir düzenin; özgürlüklerine sahip olan bireylerin, milliyetçi hislerle beslediği toplumsal dayanışmayı öngören, demokratik bir ulus devlet anlayışına dayandığı söylenebilir.

6.2. Ahmet Ağaoğlu ve Tek Parti Dönemi

Ağaoğlu, tek parti dönemindeki etkisini 1920'li yıllarda genel olarak inkılaplara siyasi ve fikri destek mahiyetinde gösterirken, siyasi hayatının en önemli dönüm noktalarından biri olan SCF olayı sonrasında, 1930'lu yıllardaki etkisini daha çok fikri sahadaki eleştirileriyle gerçekleştirmiştir. Eleştirilerini genel olarak liberal birey düşüncesi üzerinden yapan Ağaoğlu, kendisini “muhalif” damgasından kurtaramamış ve geri planda kalarak resmi görevlerinden uzaklaş(tırıl)mıştır. Çalışmanın bu başlık altındaki amacı da Ağaoğlu'nun tek parti dönemindeki etkisini ve Kemalizmle sentezlediği birey savunusunu incelemektir.

6.2.1. Meşrutiyetten Cumhuriyete; “Hareket-i Milliye”

Ahmet Ağaoğlu Malta'daki sürgünden sonra 1920'de Anadolu'daki milli mücadeleye katılmış ve fikirleriyle, milli mücadelenin ideolojik çerçevesine katkı sağlamaya çalışmıştır. Bu süreçte Ağaoğlu, modern milliyetçilik anlayışını; Anadolu'daki toplumsal yapının özelliklerini ve halkın İslami hassasiyetlerini göz önüne alarak meşrulaştırmaya çalışmıştır. Ağaoğlu'nun bu konudaki görüşlerini içeren 1922 yılına ait yazıları, oğlu Samet Ağaoğlu tarafından *İhtilal mi İnkılap mı* ismiyle kitaplaştırılmıştır (Ağaoğlu, 1942: 3).

Ağaoğlu, kurtuluş mücadelesinin dini bir mahiyette olduğunu açık bir şekilde belirtmektedir. Çünkü Anadolu halkı için kutsal olan öncelikle dindir. Dinden sonra

millet, hilafet makamı ve örf-adet gelmektedir (Ağaoğlu, 1942: 31). Anadolu halkı verdiği mücadeleyi “ilahi bir azim ve imanla” kazanmış ve bir millet olduğunu dış dünyaya göstermiştir. Çünkü ancak millet olabilen bir toplum bağımsızlık için ölmeyi göze alabilir (Ağaoğlu, 1942: 59-61). Ağaoğlu’nun 1922 yılında kaleme aldığı bu düşüncelerindeki “millet” vurgusu dini duygularla doğrudan bağlantılıdır. Ancak böyle bir “millet” kurgusu Ağaoğlu’nun Batı merkezli milliyetçilik anlayışını tatmin etmekten uzaktır.

Ağaoğlu, dinle bağlı millet anlayışını modern milliyetçiliğe devşirmek için İslam tarihi ve Doğu toplumlarındaki kavmiyetçi anlayış üzerinden hareket etmiştir. Ağaoğlu, İslam tarihi boyunca Müslüman toplumlarda kavmiyet unsurunun etkin bir toplumsal gerçeklik olduğundan yola çıkarak modern milliyetçiliğin İslamiyet’e aykırı olmadığını savunmuş, bu sayede Türkçülüğü Müslümanların gözünde meşrulaştırmak istemiştir. Ağaoğlu’nun bu çabası kendisinin İslamcı olabileceğine dair bir izlenim verse de Özcan’a göre bu çaba, Ağaoğlu’nun, Türkçülüğe karşı yapılan İslamcı eleştiriyi önleme girişimidir (Özcan, 2010: 119-120).

Ağaoğlu, ahlakın ilkeleriyle toplumun ortak vicdanınca onaylanan unsurları eşitlemekte, hukukun ve meşruiyetin temelini de ortak vicdanı koymaktadır; “Vicdanı umuminin tasvip ve iltizam ettiği her şey hem ahlaki, hem hukukidir”. Aynı zamanda Ağaoğlu’na göre bu prensip tarihte ilk kez İslamiyet’te benimsenmiştir (Ağaoğlu, 1942: 11-12). Burada Ağaoğlu’nun, pozitif hukuk anlayışını benimsediği ve ahlaki olanın toplumun kanaatine göre değişebileceğini düşündüğü görülebilir. Ancak İslam dininde, hiçbir şekilde zamana ve mekana göre değişmez naslar (sabit kurallar) olduğu düşünüldüğünde Ağaoğlu’nun burada farklı bir bağlantı peşinde olduğu anlaşılmaktadır. Ağaoğlu’nun İslamiyet’teki “cemaat” olgusuna yaptığı vurgudan (Ağaoğlu, 1942: 14) anlaşılmaktadır ki Ağaoğlu’nun işaret ettiği nokta; İslamiyet’te bir insanın Müslümanların başına lider, kral ya da başka bir şekilde yönetici olmasının o insanı Müslümanların gözünde ilahlaştırmaması ve Müslümanlar için iktidarın kaynağının cemaatin ortak vicdanına (icma-i ümmet) dayanmasıdır. Ağaoğlu’na göre icma-i ümmetin o zamanki (1922 senesi) karşılığı ise hakimiyeti milliyedir. Ağaoğlu’na göre İslami düşüncedeki milli irade (irade-i milliye) gerçekleşip iktidarı seçtiği zaman milli iradenin görevi bitmez. Milli irade her zaman aktiftir ve Müslümanlar iktidara getirdikleri kişileri

kontrol etmiş, gerektiğinde karşı çıkmış, hatta ayaklanmışlardır. Ağaoğlu, dört halife döneminde gerçekleşen olayları bu duruma örnek vermektedir. Ortak vicdan ve milli irade temelinde ortaya koyduğu iktidar düşüncesinin bundan sonraki süreçte kesintiye uğradığını belirten Ağaoğlu'na göre bu prensiplerin tekrar canlanması ve yaygınlaşması Fransız İhtilali ile birlikte gerçekleşmiştir. Ağaoğlu Kurtuluş Savaşı mücadelesi veren Ankara hükümetinin söz konusu prensipler doğrultusunda kurulması sebebiyle yeterli meşruiyete sahip olduğunu ifade etmiştir (Ağaoğlu, 1942: 14-16).

Osmanlı döneminde Şeyhülislam'ın dini bir lider olarak varlığını koruyabileceğini, aynı zamanda demokratik ilkelerin uygulanabileceğini, dolayısıyla İslamiyet ile demokrasinin uyumlu olduğunu savunan Ağaoğlu (Özcan, 2010: 62), saltanat kaldırıldıktan sonra laik, demokratik ve milliyetçi bir toplumsal yapıyı savunmuş, bunun meşrulaştırırken de İslamiyet'in saltanatlık öncesi dönemlerinde görülen; halifenin seçimle belirlenmesi ve şura gibi uygulamalara atıf yapmıştır. Mustafa Kemal, Ağaoğlu'nun bu yöndeki benzetme ve tezlerini, milli egemenlik temelinde ilan etmek istediği cumhuriyete destek sağlamak için kullanmıştır (Shissler, 2005: 294-295).

Ağaoğlu, Ankara'da kurulan meclis hükümetinin milli iradeyi yansıttığını belirtmektedir. Çünkü Ankara'da kurulan yönetim milletin içinden doğmuştur. Ağaoğlu bu meclisi o zamanın dünyadaki en meşhur hükümeti olarak gördüğünü vurgular ve Ankara'daki yönetimin meşruiyetini şöyle ifade eder:

"Ankara hükümeti hiç bir maddi kuvvet ve cebrin tahti-tesirinde bulunmayan ve sırf manevi saiklerin en alisi ve en necibi olan müdafaai nefis ve muhafazai şeref endişesi ile hareket eden bütün bir milletin rıza ve arzusu ile kendi içinden çıkarmış olduğu bir hükümettir." (Ağaoğlu, 1942: 17).

Ağaoğlu, eserine isim olarak da verilen soruyu sorar ve kurtuluş mücadelesinin bir ihtilal mi yoksa inkılap mı olduğunu cevaplar. Kurtuluş mücadelesinin bu iki unsuru da kapsayan çok daha geniş ve derin bir hareket olduğunu düşünen Ağaoğlu, bu harekete verilen "hareketi milliye" ifadesini benimsediğini belirtir (Ağaoğlu, 1942: 18).

6.2.2. Kemalizmin Meşruiyeti; Liberal Kemalizm

Liberalizm ile Kemalizm üzerinden sentez bir yaklaşım ortaya koyan Ağaoğlu, *Liberal Kemalizm* diye bilinen yaklaşımın öncüsü olarak gösterilmektedir. Ağaoğlu bir takım milliyetçi ve devletçi fikirleriyle liberal çerçeveden uzaklaşsa da, bireysel özgürlükleri savunmuş biri olarak genel anlamda tek parti döneminde etkili olan tek liberal düşündürdür (Erdoğan, 2014: 10). Tek parti döneminde siyasetçi ve akademisyen kimliğiyle öne çıkan Ağaoğlu'nun birey savunusu, Osmanlı'nın son döneminde birçok düşünsel harekette olduğu gibi, devleti kurtarma çabasının bir sonucudur. Ağaoğlu bu yaklaşımını cumhuriyet döneminde de sürdürmüş ve yazılarıyla yeni Türkiye'yi ileriye taşıyacak en iyi sistemin liberal ilkelerle sağlanabileceğini düşünmüştür (Haklı, 2018: 35-37). I. Dünya Savaşı'ndan sonra birey devlet ilişkisine olan ilginin yükseldiğini belirten Ağaoğlu'na göre, savaşın sebep olduğu yıkım, mevcut sistemlerin başarısızlığını göstermiştir (Ağaoğlu, 1933: 3-4). Ağaoğlu, toplumsal gelişme için devletin geride durması ve sadece bireyin yetersiz kaldığı yerlerde devreye girmesi gerektiğini düşünmüştür (Ağaoğlu, 1933: 105).

Ağaoğlu, 1930'da SCF'nin kuruluşundan önce kaleme aldığı *Serbest İnsanlar Ülkesinde* isimli eserinde ideal demokrasinin tesis edildiği, sivil toplum anlayışının olgunlaştığı (Sakal, 1996: 199), bireyin özgürlüğüne kavuştuğu cumhuriyet ütopyasını anlatmıştır. Tasvir ettiği toplum, bireyler arasında yardımlaşma ve dayanışma duygusunun temel alındığı, yönetenlerle yönetilenler arasında ast üst ilişkisinin değil, özgürlüğe dayalı birlikteliğin esas alındığı bir toplumdur. Düzenin esas koruyucusu ise çeşitli görevlerle yüklü olan sorumlu bireylerdir. Her birey sahip olduğu özgürlüğün koruyucusudur. Bunun için toplumdaki bütün bireyler arasında bir dayanışma duygusu vardır. Devlet idarecilerinin, görevlerini suiistimal etmemeleri için her birey bir denetleyici pozisyonundadır. Bu şekilde devletin tahakkümü engellenirken diğer taraftan bireyler arası dayanışma ile toplumsal refahın ve huzurun sağlanacağını öngörmektedir. Bununla beraber, kitaptaki asıl temanın; tahakküme dayalı birey devlet ilişkisi geleneğinden gelen bir insanın özgürlüğe alıştırılması ve özgürlüğün onun dünyasında içselleştirilmesi gerektiği üzerine kurgulandığı görülmektedir. Kitapta özel isimler (Osmanlı, Türkiye, Mustafa Kemal, Kemalizm vb.) kullanmadan ancak bunları tasvir ederek anlatan Ağaoğlu'nun, kitaptaki kurgusuyla liberal bireycilik anlayışını otoriter

Kemalist ideoloji ile hangi gerekçe üzerinden meşrulaştırdığı görülebilir. Şöyle ki; Türkiye toplumu, bireylerin köle konumunda olduğu, tahakkümle yönetildiği bir gelenekten kurtulup cumhuriyet rejimine geçmiştir. Ancak siyasal rejimin değişmesi, insanların içine sirayet eden geleneksel istibdat anlayışının değişmesi için yeterli değildir. Doğru bir özgürlük algısı için öncelikle geleneksel anlayış değiştirilmelidir. Aksi takdirde insanlar, özgürlük namına birbirleri üzerinde tahakküm kurmaya çalışacaktır. Kemalizm de burada devreye girmektedir. Çünkü bazen “hürriyet namına herkesi susturmak” gerekir⁵¹. Bunun kolay bir süreç olmadığını belirten Ağaoğlu, eserinde, istibdat anlayışından gelip özgür olmak isteyen bir insanın geleneksel alışkanlıklardan kurtulmaya çalışırken yaşadığı iç hesaplaşmayı da anlatmaktadır. Ağaoğlu'na göre bu zorlu süreçte, cumhuriyetin ilk neslinin köle psikolojisinden kurtulup özgürlüğü içselleştirmesi tam olarak gerçekleşmeyecek olsa bile en azından gelecek nesillere iyi bir miras bırakmak için bu hedeften vazgeçilmemelidir (Ağaoğlu, 2014).

Ağaoğlu'nun *Serbest İnsanlar Ülkesinde*'ki düşüncesi, kendisinin de içerisinde önemli bir aktör olarak yer aldığı Serbest Cumhuriyet Fırkası tecrübesinden sonra da değişmez. Nitekim SCF tecrübesinden sonraki yazılarında Ağaoğlu'nun, düşüncelerini Kemalist rejimle bağdaştırması, Doğu toplumlarındaki istibdat anlayışının bireyi baskıladığına dair iddiası üzerinden devam etmektedir. Ona göre Kemalist Türk inkılabının hedefi; Osmanlı'da istibdat altında baskılanan bireyin ifade özgürlüğünü ve serbest teşebbüs hakkını tesis ederek, bireyi her türlü tahakküm anlayışından kurtarmaktır (Ağaoğlu, 1933: 29).

Ağaoğlu, Doğu kültüründeki bireyin durumunu şöyle özetler: "Şark, tarihile, idaresile, kanunlarile, dinile, ahlakile, felsefesile ferdi mütemadiyen ezmiştir." Ağaoğlu Kemalist yaklaşımını da bunun üzerine inşa etmektedir: "Kemalist inkılabın birinci hedefi ferdi bu ezici ve öldürücü amillerden kurtarmak" (Ağaoğlu, 1933: 74), her türlü mistik ve

⁵¹ Ağaoğlu'na göre nesiller boyu istibdatla yönetilmek insanların özgürlük anlayışını bozabilir ve dışarıdan özgür olsalar da iç dünyalarında istibdata uygun bir zihniyeti yaşatmaya devam ederler. Bu durumun düzelmesi ve olumsuzluklara sebep olmaması için dışarıdan müdahale gerekir: "...İstibdadı yıkılmış zannedersiniz... fakat hakikatte ise onu her tarafta ve herkeste yaşar bulursunuz!... Çünkü hakikatte istibdadın tahtı henüz kırılmamıştır, ruhlardan, gönüllerden sökülüp atılmamıştır. İşte bunun içindir ki bu gibi yerlerde hürriyet ekseriyetle anarşiye çevrilir. Çünkü evvelce bir şahısta toplanan istibdat bu kere kendini herkeste devam eden izleri ile göstermeğe başlar... Herkes herkesin üzerinde hürriyet namına zorbalık yapmağa kalkışır... Nihayet gene **hürriyet namına herkesi susturmak** ve herkesi kendi kını içine sokmak ihtiyacı hasıl olur" (Ağaoğlu, 1930: 14-15).

mutlakiyet anlayışını yıkarak vatandaşlara düşünce ve ifade özgürlüğü vermektir (Ağaoğlu, 1933: 57). Böylece Kemalist devlet amacına ulaşacak ve bireyin ortaya çıkmasını sağlayacaktır (Ağaoğlu, 1933: 75). Bu bağlamda özgür insanları idare etmenin incelikli bir hükümet sanatı gerektirdiğini söyleyen Ağaoğlu, Türk inkılabının köylüyü efendi ilan ettiğini⁵² ve hükümet sanatını bu bağlamda icra ettiğini belirtmektedir (Ağaoğlu, 1933: 88).

Ağaoğlu, Batıcı bir düşünür olarak Kemalist inkılabı Batılılaşma üzerinden işlemektedir. Bu anlamda bütünüyle Batılılaşmanın milli şahsiyeti nasıl etkileyeceğine de değinmiştir. Buna göre, Batı medeniyetini benimsemenin milli şahsiyetten vazgeçmek anlamına gelmediğini, Batı medeniyetinin farklı kimlikleri (Alman, İngiliz vs.) barındırdığını ve insani olan bir şeyin her medeniyetten alınabileceği belirten Ağaoğlu, bu durumun milli şahsiyeti zayıflatmayacağını, aksine güçlendirebileceğini ileri sürmektedir. Milli şahsiyeti asıl zayıflatan, gelişime kapalı olmaktır. Dolayısıyla Ağaoğlu'nun düşüncesinde Türkiye'nin Batılılaşması, milli şahsiyeti zayıflatmak bir yana daha sağlam bir temele kavuşturmayı ve güçlendirmeyi temin edebilecektir (Ağaoğlu, 1939: 25-27). Ağaoğlu'nun bu yaklaşımı, Türk milliyetçiliğinin İslamiyet'i daha çok güçlendireceği iddiasına benzemektedir. Bu sefer de Ağaoğlu'nun aynı yöntemle Batılılaşmaya karşı çıkabilecek muhtemel Türkçü tepkileri yumuşatmaya çalıştığı söylenebilir.

Ağaoğlu'nun eserlerinde istibdat yönetimlerine karşı oldukça sert bir tutumu vardır. Birey düşüncesinin gelişmemesinin en önemli müsebbipleri arasında istibdat yönetimlerini gösterir ve bu yönetimlerin insanları egoizme sürüklediğini iddia eder. Egoizmi “tahakkümü besleyen ve kendisinden daha zayıflara karşı tahakkümde bulunmayı karşı konulmaz bir haz” gibi tarif eden Ağaoğlu, istibdatla yönetilmenin insanların birbirleriyle ilişkisinde de yer bulduğunu ve tahakkümcü anlayışın karakteristik bir duruma dönüştüğünü ifade eder (Ağaoğlu, 1939: 37).

Tahakkümün olmadığı bir hayatı pek mümkün görmeyen Ağaoğlu, tahakkümün toplumsal hayatın bir gerçeği olduğunu ancak bunun bireysel hakları ihlal etmeyecek

⁵² Ağaoğlu, köylünün hakkını veren en güzel ifadenin Mustafa Kemal tarafından “milletin efendisi köylüsüdür” şeklinde ifade edildiğini belirtmiştir (Ağaoğlu, 1942: 35).

şekilde sınırlandırılması gerektiğini belirtmektedir. Bu sınırların kurulması ve korunması için ise alturizm hissine sahip yani egoizmden uzak fedakar insanların öne çıkmasına ihtiyaç vardır. Ağaoğlu'na göre istibdat düzeninde bunların gerçekleşmesi mümkün değildir (Ağaoğlu, 1939: 39-40).

Ağaoğlu egoizmin ve tahakküm anlayışının insanların ruhuna işlediği bir toplumda düzelmenin dışarıdan bir müdahale ile gerçekleşmesi gerektiğini ifade eder ve bu tür insanları kastederek “Bunlar, kendi başlarına bırakıldıkları takdirde bilakis an’nevi yol üzerinde devam edeceklerdir. Binaenaleyh bunları... yeni yola sevk edebilecek çareler ve tedbirler düşünülmelidir.“ der (Ağaoğlu, 1939: 40). Yılmaz’a göre Ağaoğlu’nun bir yandan demokrasi karşıtı ifadelerinin olması, diğer yandan liberalizmi savunması, Türkiye’nin liberal bir demokrasiye hazır olmamasına yönelik endişeleriyle ilgilidir. Bu endişelerin kaynağı ise halkın çoğunluğunun eğitimsiz ve mülksüz olmasıdır. Bu yüzden Ağaoğlu seçkin bir demokrasi anlayışını benimsemiştir (Yılmaz, 1993: 66). Seçkin demokrasi anlayışı Kemalizme de yansımıştır. Atatürk’ün yanında katipliğini yapan Hasan Rıza Soyak, hatıralarında, Atatürk’ün; Türkiye gibi geri kalmış bir ülkede parti kadrolarının aydınlardan oluşması ve halkın günlük siyasi tartışmalardan uzak tutulması gerektiğini düşündüğünü ifade eder (Soyak, 1973: 411).

Ağaoğlu’nun Kemalizmi meşrulaştırma çabasında dikkat çeken durumlardan biri de Atatürk’ün tek adam pozisyonunda ortaya koyduğu liderlik tarzına yaklaşımıdır. Ağaoğlu, Doğu toplumlarında karizmatik kişilere olan bağlılığı bireysel gelişmeyi engelleyen bir unsur olarak görmesine (Özcan, 2010: 143) rağmen, Atatürk’ten, kutsiyet atfedercesine⁵³ bahseder. Buradaki çelişkiyi Ağaoğlu’nun pragmatik düşünce dünyası bağlamında değerlendirmek gerekir. Ağaoğlu, liberalizm gibi serbestliği hedefleyen bir sisteme ulaşmak için Kemalizm gibi otoriter ve bireyi susturan bir ideolojiyi nasıl mazur görebiliyorsa, benzer bir yaklaşımı liderlik konusunda da benimsediği söylenebilir.

Ağaoğlu, Batı medeniyetinin hakim medeniyet olduğuna ve Batı dışı toplumların ilerlemek için Batılılaşma dışında seçenekleri olmadığına dair düşüncelerinin, Kemalizm üzerinden gerçekleşeceğine inanmıştır. Ağaoğlu’nun medeniyet yaklaşımı ve çözüm

⁵³ *Serbest İnsanlar Ülkesinde* kitabında cumhuriyet ütopyasını anlatan Ağaoğlu, Mustafa Kemal’i (adını anmadan) milleti kurtarmaya, özgürlüğe kavuşturmaya çalışan tanrının resulü gibi tasvir etmiştir (Ağaoğlu, 2014: 15).

önerileri Kemalizme ilham olmuş ve tek parti dönemindeki inkılaplara ve uygulamalara yansımıştır. İslami anlayışın dünya işlerinden uzaklaştırılması ve millileştirilmesi anlamında Kemalist laiklik uygulamaları, Batı tarzı giyim kuşamla ilgili radikal inkılaplar, “herkesi susturmak gerektiği” için çıkarılan Takrir-i Sükun Kanunu, güdümlü demokrasi denemesi, ulus devlet yapılanmasına yönelik çalışmalar gibi birçok icraatı bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.

6.2.3. Devletçilik Yaklaşımı

Liberalizmin iktisadi ve siyasi olarak ikiye ayrıldığını vurgulayan Ağaoğlu, bu iki alanın aynı anda gerçekleşme mecburiyeti olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla bir devlette siyasi rejim liberal olmasa bile ekonomik sistem liberal ilkelere göre kurulabilir. Ağaoğlu, bu duruma İngiltere’yi örnek verir ve İngiltere’nin siyasi olarak krallık olmasına rağmen iktisadi liberalizmi uyguladığını ifade eder. Ekonomik liberalizmde devlet piyasadan uzak durmalı ve bu alanda herkese serbestlik tanınmalıdır. Bu serbestliğin sermaye ile emek arasında bir haksızlığa meydan vermemesi için gerektiğinde devletin müdahalesini meşru görmek gerekir. Ancak bu müdahale demokratik ilkeleri zedelemeyecek şekilde sınırlandırılmalıdır. Aksi takdirde “diktatör devletçiliği” söz konusu olur. Bu çerçevede devletin, demokratik ilkeleri koruyarak ekonomiye yapacağı müdahaleler siyasi liberalizme de uygundur. Zira siyasi liberal yönetimler emeğin korunması ve özgürlüğü konusunda sorumluk sahibidir. Böylece ekonomik liberalizm ile demokratik ilkeler arasında doğrudan bir ilişki kuran Ağaoğlu, Türkiye’nin tek parti dönemindeki durumunu değerlendirir. Ağaoğlu, Türkiye’de; anayasanın, ulus egemenliğinin, ulusu temsil eden bir meclisin ve denetim mekanizmasının aktif bir şekilde yer aldığını belirtir ve buradan hareketle Türkiye’de –tam anlamıyla demokrasi olduğunu söyleyemese de- demokrasinin “bir ülkü olarak” varlığını koruduğunu ifade eder. Dolayısıyla Türkiye’de devletçiliğin liberal bir şekilde uygulandığını, devletin ekonomiye müdahalesinin sınırlı bir şekilde gerçekleştiğini savunur (Ağaoğlu, Cumhuriyet 06.06.1935).

Tek parti dönemindeki seçkinler çoğunlukla Türkçülük, inkılapçılık, özellikle de cumhuriyetçilik ve laiklik konusunda ortak görüşte olsalar da devletçilik konusunda birleşmemişler ve bu konuda birden fazla Kemalist yaklaşım ortaya çıkmıştır. Ağaoğlu

da devletçilik konusunda liberal bir yaklaşımı savunmuş, liberal yaklaşımlarına dair çıkışlarını iktidara karşı değil, aşırı devletçi olduğunu düşündüğü yaklaşımlara doğru yapmıştır. Bu anlamda karşısına aldığı en ciddi oluşum 1932-1935 yılları arasında etkin olan Kadro Hareketi olarak görünmektedir. Ağaoğlu, Kadrocuların her alanda savunusunu yaptıkları devletçilik anlayışına karşı çıkmıştır. Bu savunuların toplandığı *Devlet ve Fert* isimli eser önemli bir Kadro Hareketi eleştirisidir.

Ağaoğlu, aslında kendisinin de Kadrocular gibi Kemalist rejimi benimsediğini vurgulamakla beraber aralarında önemli farklar olduğunu belirtmektedir. Örneğin Ağaoğlu, inkılapçılık konusunda her Türk'ün söz söyleme hakkının olduğunu savunmakta, ancak Kadrocuların bu hakkı özel bir zümreye has gördüklerini belirterek eleştirmektedir. Ayrıca Kadrocuların bu anlayışlarının mutlakiyetçiliğe yol açacağını düşünmektedir (Ağaoğlu, 1933: 72). Devletçilik konusunda ise Ağaoğlu, liberal teoriye paralel bir şekilde, devletin sadece çatışmaları çözmek, toplumsal düzeni korumak için gerektiği kadar müdahaleci olması gerektiğini düşünmektedir. Kadrocuların ise bireysel inisiyatifi ortadan kaldırarak öngördükleri geniş devletçilik anlayışına karşı çıkmaktadır (Ağaoğlu, 1933: 73-74).

Kadrocuların demokrasiye nefret duyduklarını belirten (Ağaoğlu, 1933: 52) Ağaoğlu, Kadrocuların fikirlerine karşı olsa da her şeye rağmen fikir hürriyeti açısından bu hareketi değerli bulmuştur (Ağaoğlu, 1933: 6). Ağaoğlu'na göre devletçilik, devletin doğasında yer alan bir olgudur. Dolayısıyla en ilkelinden en gelişmişine kadar bütün devletlerde devletçilik vardır. Burada önemli olan devletçiliğin sınırlarıdır (Ağaoğlu, 1933: 30-31). Ağaoğlu'nun Kadroculardan ayrıldığı noktanın Kemalist rejimin otoriter yapısıyla ilgili olmadığı, temel ayrılığın bu rejimin neyi hedeflemesi gerektiğiyle ilgili görünmektedir. Bu anlamda Ağaoğlu'nun Kadro eleştirisi, Kadrocuların aşırı devletçi ve antidemokratik yaklaşımları etrafında şekillenmektedir. Ağaoğlu'na göre Kemalizmin nihai hedefi; Batı'da doğan birey merkezli demokratik ve özgürlükçü bir toplumsal düzeni Türkiye'de tesis etmektir.

Ağaoğlu'nun devletçiliğe yönelik yaklaşımını ve eleştirilerini daha çok felsefi alanda ortaya koyduğu görülmektedir. Bunu yaparken devlet politikalarına olumlu bir yaklaşımda bulunduğu, sivil devletçi yorumlara ise olumsuz ve sert davranmaktan çekinmediği görülmektedir. Bu doğrultuda, bir taraftan iktidarın demokrasi ülküsüyle

hareket etmesi sebebiyle liberal devletçiliği uyguladığını ve yapısal reformları yerine getirdiğini ifade etmiş, diğer taraftan dönemin aşırı devletçi anlayışını temsil eden Kadroculara sert eleştirilerde bulunmuştur. Kısa süreli SCF tecrübesinde ise parti arkadaşlarıyla birlikte hükümetin uygulamalarını, SCF'nin misyonu itibarıyla aşırı devletçilik konusunda eleştirmiştir⁵⁴. Aslında Mustafa Kemal'in, SCF'yi kurdururken iki partili sistemde, birinin devletçi (CHF) diğerinin ise liberal (SCF) anlayışla hareket etmesini istemesi⁵⁵ ve bu rekabetten ülkeyi kalkındırarak ekonomik gelişmeler olabileceğine dair beklentisi, SCF'nin kapatılması sebebiyle gerçekleşmemiştir. Meclis düzeyinde tesis edilemeyen bu rekabet, Ağaoğlu ile Kadrocular arasında fikri bir sahada gerçekleşmiştir.

6.2.4. Serbest Cumhuriyet Fırkası Olayı ve Ağaoğlu

Ağaoğlu 1920'de çıktığı Malta sürgününden sonra milli mücadeleye Mustafa Kemal'in safında dahil olmuş, 1920'li yıllarda birçok resmi görev almış ve Kemalist hareketin önemli ideologları arasına girmiştir. 1930 yılında yeni bir parti kurulmasını isteyen Mustafa Kemal partinin başına Fethi Okyar'ı, ikinci adam olarak Ahmet Ağaoğlu'nu seçmiştir. Mustafa Kemal'in tek adam konumundaki hakimiyeti SCF'nin kuruluş sürecinin hızlı ilerlemesini sağlamış ve yeni parti kısa sürede kurulmuştur.⁵⁶

⁵⁴ SCF, ömrü üç ay kadar sürse de iktidarın devletçi politikalarını eleştirmiştir. Özellikle demiryolu politikasından kaynaklanan yüksek vergilerin ve tekellerin kaldırılması istenmiş, devletin büyük çıkar gruplarını korumasına karşı çıkmıştır (Boratav, 2006: 87-88).

⁵⁵ Boratav, CHF'nin devletçi SCF'nin ise liberal bir yaklaşımla hareket etmesinin, "yukarıdan" gelen talimatla gerçekleştiğini belirtmektedir (Boratav, 2006: 89).

⁵⁶ Ahmet Ağaoğlu SCF'nin Mustafa Kemal'in emriyle kuruluşunu anlatırken yeni partinin başkanı olacak olan Fethi Okyar'ın milletvekili olmadığı halde mecliste nasıl bulunacağı ile ilgili Mustafa Kemal'le aralarında geçen diyalog Mustafa Kemal'in hakimiyetini gösterir niteliktedir;

"Fethiye Bey bu Meclis'e nasıl girecek? Yeni Fırka'nın meclis dahilinde liderliğini nasıl icra edecektir?"

"Mebus olacak!"

"Paşam, af buyurunuz! Başkalarını siz tavsiye ediyorsunuz! Çünkü onlar sizin firkanızdandır ve yine firkanıza mensup müntehibi saniler (ikinci seçmenler) de onları seçiyorlar. Şimdi Cumhuriyet Halk Fırkasından olmayan Fethi Bey'i siz nasıl tavsiye edeceksiniz? Halk Fırkası'nın müntehibi sanileri başka bir fırka kurmak için birisini nasıl seçerler?"

Gazi'nin kaşlarındaki malum tüyler kabarmaya başladı. Kızıyordu.

"Canım, ne karıştırıyorsun? Seçilecektir diyorum."

Ben hakikaten karıştırdığımı anladım ve sustum ve herkes de başını aşağı dikti." (Ağaoğlu, 1994: 39-40).

Ağaoğlu'nun partiye dahil olması, kafasındaki soru işaretleri⁵⁷ sebebiyle gönülsüz bir şekilde gerçekleşse de dahil olduktan sonra Fransa yıllarından beri benimsediği liberal yaklaşımları gerçekleştirme ümidiyle, sahip olduğu birikimi SCF için kullanmıştır. Ancak beklenmeyen gelişmeler neticesinde SCF kapatılmıştır.

SCF'nin kapatılmasının sebep olduğu hayal kırıklığı Ağaoğlu ile iktidar arasındaki bağları zayıflatmıştır. Bu uzaklaşma zamanla Ağaoğlu'nun yazılarına yansımış, bunun yanında Ağaoğlu SCF'deki parti arkadaşlarının aksine CHF'ye dönmemiştir. CHF'ye dönmemesi ve muhalefete devam etmesi sebebiyle gazetelerde kendisini hedef alan yayımlar yapılmıştır. Bunun önemli bir sebebi Sakal'ın ifadesiyle "şeflerin himayesinden mahrum" kalmasıdır (Sakal, 1999: 83-84). Ağaoğlu 1923'te ikinci meclisin tesis edilmesiyle girdiği TBMM'deki görevini bağımsız milletvekili olarak tamamlamış ve siyasetten çekilmiştir.

Ağaoğlu SCF olayına ilişkin *Serbest Fırka Hatıraları* isimli bir eser kaleme almıştır. Buradaki yazılarında tek parti dönemine yönelik önemli tespitler ve hatıralar aktarmıştır. Ayrıca bu eser, farklı kesimlere (münevverler, halk, meclis, hükümet vb.) yönelik eleştiriler içermekle beraber tek parti döneminde eleştiri kabul etmeyen iki önemli alana dokunduğu için çok partili döneme kadar yayımlanamamıştır (Ağaoğlu, 1994: 11). Bu alanlardan biri ve en önemlisi Mustafa Kemal'e, diğeri ise tek parti yönetiminin antidemokratik ve devletçi uygulamalarına ilişkindir. Mustafa Kemal'le ilgili kısım daha çok Mustafa Kemal'in SCF sürecindeki tavır değişikliğine yöneliktir. Ağaoğlu hatıralarında, Mustafa Kemal'in henüz kuruluş aşamasında verdiği sözleri tutmadığına işaret etmektedir. SCF'nin Mustafa Kemal'in isteğiyle kurulduğunu vurgulayan Ağaoğlu'na göre halkın SCF'ye akın etmesi Mustafa Kemal'in beklemediği bir durumdur. Bu sebeple ilk etapta iki fırka arasında tarafsız olacağını ifade eden Mustafa Kemal, Fethi Bey'e "Halk hep size doğru akıyor. Desteğe öteki fırka muhtaçtır." diyerek tarafsızlığını bozduğunu göstermiştir. Ağaoğlu'na göre halkın SCF'ye yoğun ilgi göstermesi Mustafa Kemal'i fazlasıyla sınırlendirmiştir. Memleketi kurtaran ve başında

⁵⁷ Ağaoğlu, çok partili hayata geçmenin yolunun SCF gibi güdümlü bir parti ile değil siyasetin doğasına uygun bir şekilde gerçekleşmesi gerektiğine inansa da o günkü şartlarda bunun mümkün olmadığını da belirtmektedir. Çünkü Ağaoğlu'na göre ne CHF içinde ne de meclis içinde ifade, düşünce ve hareket serbestliği vardır. Bunu değiştirebilecek siyasi irade de tercihi bu yönde kullanmamıştır (Ağaoğlu, 1994: 37).

da kendisinin bulunduğu bir partinin tercih edilmemesinin, Mustafa Kemal'in onuruna dokunduğunu belirtmektedir (Ağaoğlu, 1994: 76-78).

Mustafa Kemal'in tavrıyla ilgili önemli bir diğer konu İzmir olaylarına ilişkindir. SCF'yi kapanma sürecine götüren en önemli olaylardan biri Fethi Okyar'ın ve Ahmet Ağaoğlu'nun da aralarında olduğu SCF üyelerinin İzmir ziyaretinde gerçekleşen olaylardır. İzmir'de SCF'ye yoğun bir ilgi⁵⁸ gösterilmiş, CHF'ye ise tepki eylemleri gerçekleşmiştir. Ağaoğlu hatıralarında, SCF faaliyetleri için gittikleri İzmir'deki ziyaretten sonra İstanbul'a döndüğünde gazetelerin hakaretlere ve iftiralara varan saldırısıyla karşılaştıklarını, daha önce SCF'ye destek olanların kendilerini dışladığını anlatır ve asıl ilginç olan şeyin Mustafa Kemal'in tavrı olduğunu belirtir. Mustafa Kemal'in bir yandan kendilerini parti çalışmaları için teşvik etmesinin, diğer taraftan SCF'ye yapılan saldırılara ve açık haksızlıklara ses çıkarmamasının, kendilerinde, Mustafa Kemal'in SCF girişimindeki niyetiyle ilgili şüphe uyandırdığını, bu kayıtsızlığın sorunları büyüttüğünü ifade etmektedir (Ağaoğlu, 1994: 71-73). Ağaoğlu'na göre, Mustafa Kemal'le yakın arkadaşlığı olan Fethi Okyar da bu süreçte Mustafa Kemal'in tavırları sebebiyle SCF'nin neden kurulduğu konusunda şüpheye düşmüştür. Ağaoğlu, Fethi Bey'in ilk etapta SCF'nin iyi niyetle kurduğunu fakat daha sonra partinin Mustafa Kemal tarafından kendisine kurulan bir tuzak olduğunu düşündüğünü aktarmaktadır (Ağaoğlu, 1994: 29).

Ağaoğlu'nun eleştirdiği diğer önemli konu tek parti yönetiminin antidemokratik ve devletçi uygulamalarıdır. Ağaoğlu, hatıralarında iktidarın antidemokratik zihniyetinden örnekler vermektedir. *Milli irade bu mudur?* başlıklı yazısında; 1930 yılında yapılan yerel seçimlerde polis ve jandarma gücünün valiler ve kaymakamlar eliyle SCF aleyhine çalıştığını, bu sebeple CHF'nin çoğu yerde kazandığını, dolayısıyla milli iradenin sonuçlara yansımadığını ve anayasanın ihlal edildiğini anlatır (Ağaoğlu, 1994: 187-191).

Diğer taraftan, Ağaoğlu, SCF'nin kapatılmasından sonra Fethi Okyar dahil olmak üzere eski SCF üyelerinin devlet tarafından çeşitli şekillerde onore edildiklerini hayretle

⁵⁸ Ahmet Ağaoğlu, İzmir'de partiye yönelik yoğun ilgiyi açıklarken önemli bir sebep olarak, buradaki halkın eğitimli ve zengin oldukları için özgürlüğe çok daha fazla istekli olmalarını göstermektedir (Ağaoğlu, 1994: 55).

izlediğini belirtmektedir. Bu sebeple Ağaoğlu, SCF olayının, halkın iktidara bakışını yoklayan bir tiyatro olabileceğini düşünmüştür. Ağaoğlu için burada ilginç olan önemli bir husus, SCF olayının halkın nabzını yoklayan bir tiyatro olsa bile iktidarın yaşananlardan ders almaması ve otoriterliğin artmasıdır. Öyle ki Ağaoğlu, meclis üyelerini, iktidarı onaylanan el kaldırma makinalarına benzetir. Aynı zamanda ifade özgürlüğünün kalmadığını, ülke kaynaklarının hükümet ve onunla işbirliği halinde olan bir azınlık tarafından yağmalandığını belirtir (Ağaoğlu, 1994: 119-120).

Ağaoğlu, Kemalist ideolojiyi benimsemesine rağmen dönemin Kemalist iktidarına muhalif olmasının sebebi, iktidarın bu ideolojiyi araçsal olmaktan çıkarıp “amaç” haline getirmesiyle ilgili görünmektedir. Ağaoğlu için Kemalizm, liberalizme giden yolu açabilecek geçici bir yöntem olarak görülmüştür. Çünkü Ağaoğlu, özgürlüklerin tesis edilmesi için bazen otoriter bir yönetim anlayışının meşru görülmesi gerektiği belirtmektedir (Ağaoğlu, 1930: 15). Ancak SCF’nin kapatılmasını bu kapsamda değerlendirmez. SCF olayının sebep olduğu hayal kırıklığı ve yükselen otoriterlik sonucunda Ağaoğlu, SCF’nin kapatılması üzerine, cumhuriyetin sözde kaldığını ve rejimin şiddetli bir diktatörlük halini aldığını vurgulamaktan kendini alamamıştır (Ağaoğlu, 1994: 117).

Ağaoğlu eleştirilerini sadece iktidara yönelik değil, kendisini de dahil ederek münevverler sınıfına yönelik de yapar ve dönemin atmosferinden bu sınıfı sorumlu tutar. 1931 yılı başlarında yayınlanan bir makalesinde, cumhuriyetin resmi olarak tesis edilmesinin yeterli olmadığını, bunun toplumun zihniyetine de işlenmesi gerektiğini ancak bu konuda yetersiz kaldığını, kendisiyle birlikte Türkiye’deki münevverlerin bu sorumluluğu yerine getiremediğini ifade eder. Bu yüzden toplumun modern müesseseler içinde fakat Orta Çağ benzeri bir zihniyette kaldığını söyler (Ağaoğlu, 1994: 222-223).

Ağaoğlu için modernleşme yolundaki en önemli aşamanın toplumdaki zihniyet sorununu çözmek olduğunu söylemek mümkündür. Ağaoğlu’nun, birçok eserinde⁵⁹ toplumdaki zihniyet sorununa dikkat çektiği görülmektedir. Ona göre SCF sürecinin kötü sonuçlanmasının temel sebeplerinden biri de toplumdaki sorunlu zihniyettir. Toplumda

⁵⁹ Ağaoğlu’nun roman tarzında yazdığı *Serbest İnsanlar Ülkesi* ve kendisi üzerinden ironi yaparak dikkat çekmeye çalıştığı *Ben Neyim?* isimli eserlerinde, toplumdaki zihniyet problemi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durduğu görülebilir.

irade zaafından kaynaklanan bir egoizm sorunu olduğunu belirten Ağaoğlu'na (Ağaoğlu, 1939: 43) göre egoizm, sorunlu zihniyeti beslemektedir. Bunun en önemli sonuçlarından biri farklı fikirlere hayat hakkı tanınmamasıdır. Böyle bir zihniyetin hakim olduğu bir toplumda çok partili bir sistem zaten mümkün değildir. Ağaoğlu, toplumdaki egoizm ve zihniyet sorununu açıklarken, SCF kapatılmadan önce Fransız bir yazarın kendisine aktardığı şu hadiseden destek alır (Ağaoğlu, 1994: 80-81);

"Ben o kanaatteyim ki sizin bu fırka yaşamayacaktır. Bir memlekette muhalif fikirlerin ve muhtelif cereyanların yaşayabilmeleri için o memlekette adalet hissini inkişaf etmiş olması lazımdır. Sizin memleketinizde ise böyle bir hissin varlığına inanmıyorum. Ben sokakta vatandaşlarımızın polis tarafından dövüldüğünü ve buna karşı diğer vatandaşların seyirci kaldığını gördüm. Böyle bir memlekette iki fırka yan yana yaşayamaz!.." (Ağaoğlu, 1994: 81).

Ağaoğlu'nun, egoizmin toplumda çok yaygın olması sebebiyle farklı fikirlere hayat hakkı tanınmadığını düşünmesi ilginçtir. Çünkü kendisinin de aktif bir şekilde içerisinde yer aldığı II. Meşrutiyet döneminin özellikle 1912 sonlarına kadarki kısmı, farklı fikirlere sahip toplumsal hareketlerin faaliyette bulunduğu, ifade özgürlüğüne alan açıldığı bir dönemdir (Zürcher, 2000:140; Öğün, 1995: 195; Köker, 1993: 126). Ayrıca bu dönemde farklı fikirlerini ifade edebilen insanlarla cumhuriyet dönemindeki insanlar aşağı yukarı aynı nesil, yani aynı insanlardır. İki dönem arasında farklı olan şey insanlar değil, iki dönemdeki siyasal iktidarların topluma uyguladığı baskı ve şiddet farkıdır. Tek parti döneminde mobil İstiklal Mahkemesi marifetiyle "yargıç" milletvekillerinin siyasi kararlarıyla muhaliflerin asıldığı tek parti döneminde "polis dayağına" müdahale etmemek, buna rıza gösterildiği anlamına gelmemelidir. Dolayısıyla Ağaoğlu'nun, cumhuriyet dönemindeki insanların meşrutiyet döneminden geldiğini göz ardı etmesi, egoizm üzerinden ileri sürdüğü sorunlu zihniyet iddiasını zayıflatmaktadır.

Özetle, Ahmet Ağaoğlu'nun hayatındaki en önemli dönüm noktalarından biri olan SCF olayının, Ağaoğlu'nun tek parti dönemindeki rolü bakımından önemli değişikliklere sebep olduğu görülmektedir. SCF olayından önce iktidar çevresinde önde gelen seçkin Kemalistlerden biri olan Ağaoğlu, bu olaydan sonra resmi görevlerinden uzaklaşmış, iktidar çevresinde gözden düşenlerin Ankara'yı terk etmesi geleneğine (Ağaoğlu, 1998: 71) uygun bir şekilde İstanbul'a yerleşmiştir. SCF olayı, Ağaoğlu'nun 1920'li yıllarda büyük ölçüde bastırıldığı liberal düşüncelerini serbest bırakmasını sağlamıştır. SCF'nin kapanması Ağaoğlu için bir geri dönüş anlamına gelmemiş ve SCF'nin kapanmaması

durumunda muhalif bir siyasi parti üyesi olarak vereceği fikri mücadeleyi devam ettirmiştir. Bu süreçte Kemalizme ideolojik bağlılığını sürdürdüğü görölen Ağaoğlu'nun muhalif pozisyonu, Kemalizmin uygulayıcılarına ve hatalı bulduğu Kemalizm yorumlarına yöneliktir. Buradaki "Kemalizmin uygulayıcılarına" Kemal Atatürk'ü de dahil etmek gerekir. Çünkü Ağaoğlu'nun SCF olayına ilişkin eleştirilerinden ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu felsefeden anlaşılan odur ki; Ağaoğlu için Kemalizm, kendisinin de içerisinde yer aldığı ideologların inşa ettiği ve Atatürk'ü aşan bir Batılılaşma ideolojisidir.



7. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada birey devlet ilişkisi, modern dönemin tarihsel gelişimi üzerinden çalışılmış, Türkiye'nin tek parti dönemindeki birey devlet ilişkisi araştırılmıştır. Bu doğrultuda çalışmanın araştırma sorularına yönelik sonuçlara ulaşılmıştır. Çalışmanın temel araştırma sorusu: “Türkiye'nin tek parti döneminde bireyin özgür, devletin ise adalet aygıtı olduğu bir kurumsallaşmanın gerçekleşmemesinin sebepleri nelerdir?” şeklinde tespit edilmiştir. Burada çalışmanın dört alt araştırma sorusuna cevap verilecek ve genel bir değerlendirmeyle temel araştırma sorusu cevaplanmış olacaktır.

Araştırma Sorusu 1- Cumhuriyetin kuruluşunda benimsenen temel yaklaşımlar nelerdir?

Tek parti dönemi, yaklaşık son iki yüz yılını Batı'nın gerisinde kalma endişesi üzerinden tedrici modernleşme çabasıyla geçirmiş bir devletin bakiyesi olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin radikal modernleşme dönemini ifade etmektedir. Yeni Türkiye ile değişen modernleşme paradigması geçmişin aksine geleneksel öğeleri kaldırıp bunların yerine Batılı olanı ikame etmek istemiştir. Böylece Türkiye, cumhuriyetin ilanından sonraki kuruluş sürecinde hukuki, ekonomik, sosyal ve kültürel inkılaplarla dolu bir döneme imza atan tek parti iktidarıyla yönetilmiştir. Tek parti yönetimi, bireyi ilgilendiren birçok alanda radikal adımlar atmış ve toplumun “ne istediği” ile değil “ne istemesi gerektiği” üzerinden hareketle, özellikle Tanzimat'tan sonra uygulanan modernleşme politikasını jakoben bir anlayış doğrultusunda yönetmeye çalışmıştır.

Tek parti iktidarının Batılılaşma hedefini benimsemesinin sebebi, iktidarın bakış açısına göre, Osmanlı dönemindeki iki temel unsurdan kaynaklanmış görünmektedir. Bunlardan biri yönetenlerle diğeri ise yönetilenlerle ilgilidir. Yönetenlerle ilgili unsur, Osmanlı'nın, dinin siyasete alet edildiği bir istibdat anlayışıyla yönetildiği ve bunun toplumsal gelişimi engellediği düşüncesidir. Bu sebeple rejimin değişmesi ve modern Batı tarzı bir devlet yapısına geçilmesi gerektiğine inanılmıştır. Yönetilenlerle ilgili unsur ise İslam kültürüdür. İslami anlayış, Kemalist kadronun gözünde genel olarak toplumsal boyuttaki geri kalmışlığın temel sebebini oluşturmaktadır. Ancak tek parti iktidarı, İslami anlayışın toplumdaki derinliğinin ve tamamen silinemeyeceğinin farkındadır. İktidar bu konuda iki kulvardan hareket etmiş görünmektedir. Birincisi, toplumdaki dini otoriteleri

kaldırıp dini kendi kontrolüne almaktır. Bu sebeple medreseler, tekkeler vs. kapatılmış ve Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur. İkincisi ise İslamiyet’i Türkleştirme ve Türkçeleştirme yoluyla müstakil bir ulus devlet dini haline getirmek ve bireysel düşünceyi mümkün olduğunca sekülerize ederek toplumu ulus bilinciyle donatmaktır. Bu iki politika, Batı’daki ulus devletleşme süreçlerinde, krallıkların papalıktan kopup seküler bir anlayışla kendi ulusal kiliselerini kurmalarına benzemektedir. Dolayısıyla iktidarın Batılılaşma adına izlediği bütün politikalarında görülebilen sekülerizasyon, İslam anlayışındaki evrensel “ümme” bilincinin yerine irredantist olmayan bir “ulus” bilinci yerleştirmenin yöntemi olarak görünmektedir.

Tek parti iktidarı için Batılılaşmanın en pragmatik çözümü ulus devlet anlayışını topluma benimsetmektir. Bu çerçevede “milli egemenlik” yaklaşımı iktidar tarafından bütün politikaların meşruiyet aracı olarak kullanılacaktır. Bunun zemini, Kurtuluş Savaşı sürecinde benimsenen Hakimiyet-i Milliye yaklaşımı sebebiyle kısmen hazırdır. Ancak Batılı anlamda tasarlanan ulus devlet yaklaşımı için öncelikle “milli” olanın içeriği değişmelidir. Bu değişim için “milli” olan ne varsa dini öğelerden arındırılmalıdır. Ancak iktidar, bu hedeflerini toplumla bir uzlaşma halinde gerçekleştirebileceğine dair büyük ve aslında kendi açısından haklı bir endişeye sahiptir. Çünkü bin yıla varan bir kültür birikimine sahip bir toplumun, uzlaşma yoluyla sadece kurumsal olarak değil, dünya görüşünü ve hayat tarzını da kapsayacak şekilde bir dönüşümü kabul etmesini beklemek pek olası değildir. Bu sebeple iktidar jakoben bir yönetim anlayışıyla hareket etmiş ve Batı kaynaklı felsefi yaklaşımlardan beslenerek meşruiyet ihtiyacını gidermek istemiştir. Bunun için özellikle Rousseau’nun toplum sözleşmesi teorisinden ilham alınmış görünmektedir. Buna göre toplum, yanılmaz bir “genel irade” ile yönetilecek ve genel iradenin öngördüğü toplum tasavvurunu kabul etmeyenlere karşı zor kullanma yöntemleri uygulanabilecektir. Genel irade gibi siyasal rejimleri açıklayabilen ama kendisi açıklanamaz muğlaklıkta başka siyasal bir kavram bulmak zordur. Bu kavram demokrasilerden mutlak monarşilere kadar her türlü rejimin referans alabileceği bir esnekliğe sahiptir. Tek parti iktidarı da bu kavramın felsefi boyutunu faydacı bir şekilde kullanmıştır. Tek parti yönetimi genel irade yetkisini kendinde görerek kullanmış, yerleştirmek istenen ulus devlet anlayışına ve gerçekleştirilmek istenen radikal dönüşüme muhalefet edenler “zorla Batılılaştırma/modernleştirme” uygulamalarına maruz kalmıştır. Zorlamanın işe yaramadığı zamanlarda ise iktidar, hukukun dışına çıkmaktan

geri durmamıştır. Temel hak ve özgürlüklere aykırı uygulamalarla sürgünler ve idamlar gerçekleşmiştir.

Tek parti yönetiminin Batılılaşmaya olan hevesi ve gayreti öylesine yüksektir ki yıllar içerisinde iktidarın eğilimi Batılılaşmanın ötesine geçerek “öze dönüş” yaklaşımına evrilmiştir. Sözde tarih ve köken araştırmalarından çıkarılan Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi yaklaşımlarla ispatlanmak istenen bu anlayışla iktidar, toplumu zaten ait olduğu medeniyete kavuşturmak istemektedir. İlerleyen yıllarda terkedilecek olan bu temelsiz yaklaşımlar, iktidarın en hakiki mürşid olarak gördüğü bilimi/ilimi dahi ideolojik hedefleri için kullandığını göstermektedir.

Dolayısıyla, cumhuriyetin kuruluşunda benimsenen temel yaklaşımın Batılılaşma olduğu görülmüştür. İzlenen esas yöntem ise gereken bütün zor kullanma araçlarıyla desteklenen sekülerizasyon politikalarıdır.

Araştırma Sorusu 2- Tek parti döneminde devletin bireye bakışını etkileyen temel unsurlar nelerdir?

Tek parti döneminde devletin bireye bakışını etkileyen temel unsurlar laiklik ve ulusçuluk olarak tespit edilmiştir. Çünkü tek parti döneminde bireyin devlet tarafından benimsenmesi, devlet kadrolarında çalışması ya da en azından devletin şiddetine bizzat maruz kalmaması, bireyin bu iki anlayışa yakınlığıyla doğrudan ilişkilidir. Ayrıca laiklik ve ulusçuluktan sadece birini benimsemek yeterli değildir. İkisi birlikte gerçekleşmelidir. Dolayısıyla ulusçuluğu benimsemiş olmakla beraber, laiklik anlayışını hayat tarzına yansıtmak gerekmiştir. Bu konudaki önemli bir husus bireyin, Kemalizmin sınırlarını gözetmek durumunda olmasıdır. Örneğin, laiklik benimsenirken rejimin öngördüğü şablona da uymak gerekir. Eğer bir dine mensup olunacaksa bu din İslam olmalı ancak bu İslam anlayışı ulus devlet ideolojisi formatından geçirilmiş ve dünya işlerinden uzaklaştırılmış olmalıdır. Dolayısıyla Protestan yaklaşımı andıran bir İslam inancı Kemalist laikliğin çerçevesini oluşturmuştur. Ulusçuluk da benzer şekilde Kemalizmin sınırlarını gözetmelidir. Bununla ilgili iki önemli unsurdan biri, aslen Türk olmayan vatandaşların kendilerini “Türk hissetmek zorunda” olmalarıdır. Nitekim bu kategoriye giren vatandaşlar dahi diken üstünde olmuş ve zaman zaman etno-seküler ulusçuluk anlayışının ötekileştirmesine maruz kalmışlardır. İkincisi ise ulusçu yaklaşımın fiziki sınırlarıdır.

Buna göre, ulusçuluğun sınırlarıyla ülke sınırları özdeş kabul edilmiş ve yayılmacı bir bakış açısı istenmemiştir.

Çalışmada, ekonomik devletçilik politikaları devletin bireye yönelik yaklaşımını laiklik ve ulusçuluk bağlamında şekillendirdiği bir anlayış olarak görülmüştür. Bu anlamda tek parti döneminde iktisadi birey; ulusçuluğu içselleştirmiş, Müslüman olsa bile olabildiğince seküler, dolayısıyla resmi ideolojiye sadık, bireyci bir ekonomik çıkar çatışmasından uzak durarak dayanışmacı bir anlayışla ortak çıkarı önceleyen, bunu yaptığı sürece de devletin desteğini görebileceği bir çerçevede tasarlanmıştır. Bu doğrultuda Müslüman ve Türk olmayan ticaret ehli çeşitli “yasal” yöntemlerle sindirilmeye çalışılmıştır. Fırsat eşitliğinin gözetilmediği, eşit vatandaşlık haklarının yok sayıldığı uygulamalar gerçekleşmiştir.

Araştırma Sorusu 3- Tek parti döneminde bireysel özgürlüklerin önündeki engeller nelerdir?

Çalışmada, tek parti dönemi için bireysel özgürlüklerin önündeki engeller, bireyi devlet tahakkümünden koruduğunu düşündüğümüz evrensel ilkeler bağlamında değerlendirilmiştir. Bu anlamda tek parti dönemindeki ideolojik hukuk devleti anlayışı, kuvvetler ayrılığının işletilmemesi, demokrasi ve sivil toplum anlayışlarındaki sorunlar, bireyin özgür ve özerk bir şekilde kendi potansiyelini gerçekleştirememesinin önündeki engeller olarak görülmüştür.

Öncelikle devletin en önemli varlık sebebi olan güvenliğin ancak hukukun üstünlüğü sayesinde gerçekleşebileceği ön kabulü üzerinden baktığımızda, Kemalizm olarak sentezlenen genel ideolojik hedeflerin hukukun üstünlüğüne tercih edildiği görülmektedir. Kemalist yönetim, hukuku işlevsiz bırakmış ve devletin bu fonksiyonunu ideolojik emelleri doğrultusunda kullanmıştır. Bunun sonucunda resmi ideolojik politikaları benimsemeyen vatandaşlar, evrensel hukuki niteliklerden yoksun ve temel hak ve özgürlüklere aykırı uygulamalarla sindirilmek istenmiştir. Örneğin, şapka kanunuyla, ideolojik açıdan sembolik değeri yüksek olan Batılı bir aksesuarın topluma dayatılması, resmi ideolojiye karşı olsa da eylemde bulunmayan insanların psikolojik direncini kırmaya yönelik bir hamle olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu uygulamayla yine resmi ideolojiye karşı olan ve inandığı değerler adına şapka takmayı reddedenler

“yasal” ama “hukuksuz” bir şekilde idam yoluyla öldürülmek dahil olmak üzere çeşitli uygulamalarla bertaraf edilmeye çalışılarak topluma gözdağı verilmiştir.

Kuvvetler ayrılığı ilkesinin işletilmemesi ise lider kültü bağlamında ele alınmıştır. Tek parti döneminde devlet meclis eliyle yönetilmiştir. Ancak meclis üyelerinin Mustafa Kemal’in taktiri ile kendisine biat edenler arasından seçilmesi, meclisi demokratik kararlar alan bir kurum olmaktan çıkarmış ve ideolojik hedeflere yönelik alınan kararlara meşruiyet üreten bir pozisyona itmiştir. Böyle bir düzenin çalışabilmesi ise hiç kuşkusuz baskın karakterli ve karşı gelinemez bir liderlik gerektirir. Mustafa Kemal’in, kurtuluş mücadelesi sürecinde kazandığı karizmatik liderlik pozisyonu ve toplumsal değerlerle barışık görüntüsü, kendisine doğal bir lider hüviyeti kazandırmıştır. Bunun kredisıyla yeni Türkiye’nin de lideri olan Mustafa Kemal, liderlik pozisyonunu her zaman güçlü tutmuştur. Dolayısıyla bu dönemde kuvvetler ayrılığı ilkesi işletilmemiş ve Mustafa Kemal’in şahsında “kuvvetler birliği” tesis edilmiştir. Ölümünden sonra ise Kurtuluş Savaşı’ndan beri ikinci adam olarak konumunu koruyan ve iktidar seçkinleri arasında en üst sırada görünen İsmet İnönü, liderlik bayrağını devralmasını bilmiş ve bundan sonraki süreçte de benzer şekilde “kuvvetler birliği” anlayışı devam etmiştir.

Demokrasi anlayışı da bireyin önündeki bir diğer engel olarak ortaya çıkmıştır. İktidar, demokrasi konusunda birbiriyle çelişen iki anlayış üzerinden hareket etmiştir. Birincisi, toplumun henüz demokrasiye hazır olmadığı iddiasıdır. Bu sebeple siyasal katılımın önü kapatılmıştır. Buna karşın, SCF ile güdümlü de olsa çok partili bir sistem denemesi yapılmış ancak her zamanki gibi ideolojik kaygılar baskın gelmiş ve bundan vazgeçilmiştir. İkincisi ise Kemalist anlayışın özellikle halkçılık ilkesi bağlamında ileri sürdüğü sınıfsız bir toplum iddiasıyla ortaya çıkan demokrasi yaklaşımıdır. Buna göre Türkiye’de bütün milleti kapsayan tek sosyal sınıf vardır ve CHP bunun temsili için yeterlidir. Dolayısıyla bir yandan toplumun demokrasiye hazır olmadığı, diğer taraftan demokrasinin zaten işletildiği iddia edilmiştir. Buradaki iki söylemin de retorikten ibaret olduğu görülmekle beraber asıl sebebin Kemalist iktidarın demokratik düzen tahayyülündeki problemten kaynaklandığı söylenebilir. Şöyle ki, esas anlamda demokrasi, farklı görüşlerin müzakereye dayalı süreçlerle uzlaştığı bir sisteme karşılık gelirken; Kemalist anlayışta demokrasi, herkesin resmi ideolojiyi benimsediği ve farklı görüşlerin sadece resmi ideolojiyi incitmediği sürece ifade edilebildiği homojen bir yapıyı

öngörmektedir. Bu “demokrasi” anlayışı ise tek parti dönemindeki birey devlet ilişkisine, bireyin törpülenerek resmi ideoloji doğrultusunda tektipleştirilmesini hedefleyen politikalar şeklinde yansımıştır.

Sivil toplum anlayışı ise bir diğer önemli unsurdur. Tek parti döneminin ilk yıllarında, iktidarın sinir uçlarına dokunan geleneksel sivil toplum unsurları yasaklanmıştır. Dolayısıyla geleneksel unsurları tek parti anlayışına dahil etmemek gerekir. Diğer taraftan, 1930'lara kadar resmi ideolojiye paralel sivil toplum hareketleri olabilmıştır. Ancak 1930'lu yıllardaki aşırı otoriterleşme ile bu tip örgütlenmeler, iktidar merkezinden kısmen bağımsız olan yapıları ve ideolojik liderlikten pay kapma eğilimleri gibi sebeplerle ortadan kaldırılmıştır. Bunların yerine tam anlamıyla iktidarın kontrolünde ve en önemli amaçlarından biri resmi ideolojiyi topluma aşılacak olan sivil toplum görünümümlü oluşumlar tesis edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla söz konusu iki dönemde de sivil toplum unsurları devlet merkezli hareket etmiş ve bireysel hak ve özgürlükler ancak resmi ideolojinin kırmızıçizgileri üzerinden ifade edilebilmiştir. Sonuçta tek parti yönetimi sivil toplumu da kendine hasrederek bireysel gelişimin en önemli unsurlarından birini daha engellemiştir.

4- Ahmet Ağaoğlu'nun birey düşüncesi tek parti dönemini nasıl etkilemiştir?

Ahmet Ağaoğlu, düşünce hayatı boyunca farklı ülkelerde farklı milliyetçi akımları benimsemiş ve bunlarla Batının birey merkezli toplumsal yapısına ulaşmayı hedeflemiş bir düşünürdür. Referans aldığı düşünce laiklik, temsili demokrasi ve ulus devlet anlayışı üzerine inşa ettiği liberalizmidir. Ortaya koyduğu yaklaşımla Batılılaşmayı Doğu toplumlarının kurtuluşu için tek çare olarak sunmuş, bu yaklaşımını meşrulaştırmak için ihtiyaç duyduğu argümanları reformist bir İslami anlayıştan üretmiştir. Ağaoğlu'nun Batılılaşmaya dair tavsiyeleri tek parti dönemindeki uygulamalarda hayata geçmiş ve Ağaoğlu Kemalizmin ideologlarından sayılmıştır. Tek parti döneminde uygulanan laiklik, seçkin demokrasi, özgürlüklerin askıya alınması, mutedil devletçilik gibi birçok politikanın düşünce zeminini sağlayan isimlerden biri Ağaoğlu'dur. Çoğu, liberalizme aykırı görünen bu yaklaşımları, liberal toplum yapısına ulaşmak için geçici ve gerekli gördüğü için savunmuştur. Çünkü ona göre zihniyeti sorunlu olan bir toplum kendi haline bırakılarak düzelebilir değildir ve Türkiye toplumu böyle bir toplumdur. Bu toplum öncelikle otoriter ve öğretici bir yönetimin elinde Batılı gibi yazmalı, konuşmalı,

inanmalı, düşünmeli, kısacası terbiye edilmelidir. Bu düşünceleriyle Ağaoğlu, Kemalist inkılabı birey düşüncesi üzerinden meşrulaştırma çabasıyla dikkat çekerek Liberal Kemalizmin öncüsü olmuştur.

Ancak Ağaoğlu, toplumu liberal demokrasiye götüreceğini düşündüğü Kemalist iktidarın kendi ideolojisi içerisinde bir zihniyet sorunu yaşayabileceğini hesap etmemiştir. Kemalist iktidarın diktatörlüğe doğru dönüşümü Ağaoğlu için hayal kırıklığıdır. Öyle ki Ağaoğlu, SCF olayıyla birlikte farkına vardığı bu durum karşısında CHF'ye dönmemiş ve muhalif bir pozisyon almıştır. Muhalif döneminde Kemalizmi hala meşru görmekle beraber Kemalizmin uygulayıcılarını eleştirmiştir. Muhalif duruşu sebebiyle İstanbul'daki son yıllarında üniversite hocalığından tasfiye edilmiş, gazete yazıları engellenmeye çalışılmıştır. 1939 yılında hayata veda edecek olan Ağaoğlu'nun liberal yaklaşımı, Kemalist perspektifine rağmen rejimin 1930'lu yıllardaki otoriter ağırlığı altında kalmış görünmektedir. Kadıoğlu'nun (1999: 81-82) belirttiği gibi, Ağaoğlu'nun liberal yaklaşımı Türkiye'deki liberal savununun tahammül sınırlarını göstermiştir.

Böylece, Batılılaşma temelinde hareket eden ve Batı merkezli felsefi yaklaşımları kendine özgü yorumlayarak Kemalizm şeklinde resmi bir ideoloji üreten tek parti yönetimi, bireyin gelişimine uygun bir atmosferin gelişmesine izin vermemiştir. Bu dönemde yönetenlerle yönetilenlerin dünya görüşü arasında keskin ayrılıklar türemiş ve yönetenlerin sahip olduğu zor kullanma araçları sebebiyle asimetric bir mücadele yaşanmıştır. Tek parti yönetiminin çizdiği Batılı yeni Türk insanı profili ve ona yakıştırdığı ideolojik öğeler toplum tarafından kabul görmediği oranda iktidarın otoriter karakteri yükselmiş ve zaman zaman totaliter eğilimler göstermiştir.

Tek parti iktidarının tahakküme dayanan yönetim anlayışına dair gerekçeleri, genel olarak, bireyi önceleyen bir sisteme hazır olunmaması üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Liberal Kemalist yaklaşımdaki birey düşüncesinin dahi Kemalizme ağır gelmesine rağmen iktidar seçkinleri özgürlük ve demokrasi üzerinden retorik üretmekten geri durmamıştır. Ancak hiçbir çaba, *Prens*'in yöntemleriyle elde edilen iktidarın, *Leviathan* serbestliğiyle yönetildiği gerçeğini gizleyememiştir.

Öte yandan, resmi ideolojiyi benimsemeyenlerin iktidar karşısındaki duruşu ve eleştirisi sürekli baskı altına alınmış ve toplumsal çoğunluğu arkasına alacak bir tepki üretememiştir. Dolayısıyla iktidar fiziki açıdan her alanda galip gelmiştir. Bu süreçte yönetim şekli ve reformlar konusunda meşruiyet sorunu yaşayan iktidar çok partili bir sisteme heves etmişse de ideolojik öncelikler sebebiyle -mecbur kalıncaya kadar- bunu gerçekleştirememiştir. İktidar, bu sorunun çözümü için yeni nesilleri hedeflemiş ve bireyi ilgilendiren her alanda uyguladığı topyekün bir yukarıdan toplumsallaştırma faaliyetiyle, yerli ama “modern”, milli ama “seküler” bir toplum inşasına yönelmiştir.

Tek parti dönemi, cumhuriyet rejiminin kuruluş ve temellendirme dönemidir. Ancak bu süreç toplumsal konsensüsten uzak olduğu için aşağıdan gelebilecek tepkilere karşı ideolojik kaygılar canlılığını korumuş, bu doğrultuda rejimi korumaya yönelik sivil ve askeri alanda bürokratik vesayet yapılanmasına gidilmiştir. Genel anlamda hedeflenen “laik devlet - ulusçu toplum - seküler birey” denkleminin gerçekleşmemesi ve istenen Batılılaşmanın sağlanamaması, iktidarı en azından “iktidar” kalmaya ve rejime rıza üretme gibi yarı-örtülü bir hedefi benimsemeye sürüklemiştir.

8. KAYNAKÇA

Academie Française, <http://www.dictionnaire-academie.fr/>.

Ağaoğlu, A., (1930), Serbest İnsanlar Ülkesinde, Sanayiinefise Matbaası, İstanbul.

Ağaoğlu, A., (1933), Devlet ve Fert, Sanayiinefise Matbaası, İstanbul.

Ağaoğlu, A., “Demokrasi ve Devletçilik”, Cumhuriyet, 06.06.1935.

Ağaoğlu, A., (1939), Ben Neyim, Ağaoğlu Külliyyatı:1, İstanbul.

Ağaoğlu, A., (1942), İhtilal mi İnkılap mı, Ağaoğlu Külliyyatı: 5, Alaeddin Kırıl Basımevi, Ankara.

Ağaoğlu, A., (1994), Serbest Fırka Hatıraları, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ağaoğlu, A., (1999), “Milli Cereyan”, *Türk Yurdu*, Cilt 4, Ed. Murat Şefkatli, Tutibay Yayınları, Ankara.

Ağaoğlu, A., (2001), “Hitabe”, *Türk Yurdu*, Cilt 9, Ed. Murat Şefkatli, Tutibay Yayınları, Ankara.

Ağaoğlu, A., (2013), Üç Medeniyet, (3. Baskı), Doğu Kitapevi, İstanbul.

Ağaoğlu, A., (2014), Serbest İnsanlar Ülkesinde, (3. Baskı), Gram Yayınları, İstanbul.

Ağaoğlu, S., (1998), Babamın Arkadaşları, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ağaoğulları, M. A., (1989). Fransız Devriminde Birey-Devlet İlişkisi (1789-1794), <http://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/52141/5110.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (02.02.2021).

Ağaoğulları, M.A. (Ed.), (2015), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ağaoğulları, M.A (Ed.), (2011), Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ahmad, F., (1995), Modern Türkiye'nin Oluşumu, çev. Yavuz Alogan, (1. Baskı), Sarmal Yayınları, İstanbul.

- Akyıldız, A., (2012), Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme, (4. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Akyol, T., (2008), Ama Hangi Atatürk, (3. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul.
- Alp, T., (2001), Türkleştirme, (1. Baskı), Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Anderson, B., (1995), Hayali Cemaatler, çev. İskender Savaşır, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.
- Arı, T., (2002), Uluslararası İlişkiler Teorileri, (1. Baskı), Alfa Yayınları, İstanbul.
- Armaoğlu, F., (1997), 19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Aslan, S., (2010). Sivil Toplum: Kavramsal Değişim ve Dönüşüm. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 9 (33), 188-212. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esosder/issue/6147/82531> (20.11.2019).
- Atatürk Araştırma Merkezi, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, (1997), Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara.
- Atatürk Araştırma Merkezi, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/istiklal-mahkemeleri/>.
- Atatürk Ansiklopedisi, <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr>.
- Atatürk, K., (1969), Nutuk, Cilt II, (9. Basım), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Atatürk, K., (2008), Medeni Bilgiler; Türk Milletinin El Kitabı, Haz. Afet İnan, (1. Baskı), Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
- Aybay, R., (2015), İnsan Hakları, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Aydemir, Ş. S., (1932), İnkılap ve Kadro, İstanbul Milliyet Matbaası, Ankara.
- Bali, R.N., (2001), "Toplumsal Bellek ve Varlık Vergisi", Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası, der. Esra Özyürek, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Bali, R. N., (1998), "Cumhuriyet Döneminde Azınlıklar Politikası", Birikim, Kasım 1998, Sayı 115, s. 80-90, <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-115-kasim-1998/2309/cumhuriyet-doneminde-azinliklar-politikasi/6372>> (25.08.2021).
- Bali, R. N., (1997), "Önce Türküm! Sonra... Belki Yahudi - Yahudilerin Türk Milliyetçiliği", Birikim, Ekim 1997, Sayı 102, s. 47-53, www.rifatbali.com/images/stories/dokumanlar/birikim_ekim_1997.pdf>25.09.2021. (11.08.2020).
- Başgil, A. F., (2011), Devletın Ülke Unsuru: Ülke İle Devlet Birliği Arasındaki Münasebetin Hukuki Ve Sosyolojik Mana Ve Mahiyeti Üzerinde Bir İzah Denemesi. Journal of Istanbul University Law Faculty, 13 (4), 1261-1281. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuhfm/issue/9155/114699> (02.08.2020).
- Başgil, A. F., (2008), Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri – Konferanslar, (1. Baskı), Yağmur Yayınevi, İstanbul.
- Bauman, Z., (2015), Bireyselleşmiş Toplum, çev. Yavuz Olagan, 3. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Belge, M., (2009), "Mustafa Kemal ve Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, Cilt 2, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Beriş, H. E., (2009), Tek Parti Döneminde Devletçilik, Liberte Yayınları, Ankara.
- Berle, A.A., (1980), İktidar, çev. Nejat Muallimoğlu, Tur Yayınları, İstanbul.
- Beşikçi, İ., (1991), Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Programı (1931) ve Kürt Sorunu, (1. Baskı), Belge Yayınları, İstanbul.
- Bix, B. H. & Uzun, E., (2004). Doğal Hukuk: Modern Gelenek. Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 6 (2), 291-344. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/deuhfd/issue/46853/587546> (18.07.2020).
- Brancourt, J. P., (2000), "Estat'lardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi", Devlet Kuramı, çev. Beki Haleva ve Pınar Güzelyürek, der. Cemal Bali Akal, (1. Baskı), Dost Kitapevi Yayınları, Ankara.
- Bora, T., (2003), Türk Sağının Üç Hali, (3. Baskı), Birikim Yayınları, İstanbul.

- Boratav, K., (2006), Türkiye’de Devletçilik, (2. Baskı), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- CHP, (1938), Şeref Kitabı XV - Cumhuriyetin 15. Yıl Dönümünde Türk Gençliğinin Duygu ve Düşüncesi, Cumhuriyet Matbaası, Ankara,
<https://cdn1.booksdl.org/get.php?md5=2944ce4fcbd207a2c303dabfa3155178&key=N8MGB2RE5658LB5F&mirr=1> (16.10.2021).
- Cicero, M.T., (2014), On the Republic and On the Laws, translated by David Fott, Cornell University Press, New York.
- Cicero, M.T., (2016), Yasalar Üzerine, çev. C. Cengiz Çevik, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Coşkun, V., (2006), İnsan Hakları; Liberal Açıdan Bir Tahlil, Liberte Yayınları, Ankara.
- Çaha, Ö., (2008a), Sivil Toplum Aydınlar ve Demokrasi, (1. Baskı), Plato Yayınları, İstanbul.
- Çaha, Ö., (2008b), Siyasi Düşüncelere Giriş, (1. Baskı), Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, İstanbul.
- Çağıl, O., (2011). İnsan Hakları ve Tabii Hukuk. Journal of Istanbul University Law Faculty, 50 (1-4), 69-115. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuhfm/issue/9074/113176> (05.08.2020).
- Çağla, C., (2015), Siyaset Bilimi, (1. Baskı), Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul.
- Çalpak, E., (2012). Birey ve Bireyleşme: Psikolojik Bir Analiz, Muhafazakar Düşünce Dergisi, 8 (32), 199-218. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/muhafazakar/issue/52898/700950> (11.10.2020).
- Çetin, H., (2007), Modernleşme Krizi; İdeoloji ve Ütopya Arasında Türkiye, Orion Yayınevi, Ankara.
- Çetin, H., (2003), İnsan ve Siyaset; Siyasetin Psikolojik Temelleri, (1. Baskı), Siyasal Kitapevi, Ankara.
- Çüçen, A.K., (2011), İnsan Hakları, MKM Yayıncılık, Bursa.

- Damrosch, L., (2011), Jean Jacques Rousseau, çev. Özge Özköprülü, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Daver, B., (1969), Siyaset Bilimine Giriş, (2.Baskı), Doğan Yayınevi, Ankara.
- Demirel, A., (2003), Birinci Meclis'te Muhalefet; İkinci Grup, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Duguit, L., (1954), Kamu Hukuku Dersleri, çev. Süheyp Derbil, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Duverger, M., (1965), Diktatörlük Üstüne, çev. Bülent Tanör, Dönem Yayınları, İstanbul.
- Entreves, A. P., (2000), "Devlet Kavramı", Devlet Kuramı, çev. Beki Haleva ve Pınar Güzelyürek, der. Cemal Bali Akal, (1. Baskı), Dost Kitapevi Yayınları, Ankara.
- Erdoğan, M., (2020), Hukukun Üstünlüğü El Kitabı, Haz. Bican Şahin ve Barış Yardımcı, Özgürlük Araştırmaları Derneği, Ankara,
<https://oad.org.tr/yayinlar/kitap/mustafa-erdogan-hukukun-ustunlugunun-elkitabı> (08.10.2022).
- Erdoğan, M., (2014). Liberalizm ve Türkiye'de Liberal Eğilimler. Liberal Düşünce Topluluğu İnternet Sitesi, <http://www.liberal.org.tr/sayfa/Liberalizm-ve-turkiyede-liberal-egilimler-mustafa-erdogan,344.php> (08.09.2020).
- Erdoğan, M., (2003), Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset, (4. Baskı), Liberte Yayınları, İstanbul.
- Erdoğan, M., (2001), Anayasal Demokrasi, (4. Baskı), Siyasal Kitapevi, Ankara.
- Erdoğan, M., (1997), Rejim Sorunu, (1. Baskı), Vadi Yayınları, Konya.
- Ergezer, B., (2003), Liderlik ve Özellikleri, Ocak Yayınları, Ankara.
- Eroğul, C., (2014), Birey Nedir?, (1. Baskı), Yordam Kitap, İstanbul.
- Fukuyama, F., (2006), Devlet İnşası, çev. Devrim Çetinkasap, (3. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Gaidenko, P.P., (1966), "Varoluşçuluk ve Birey ", Marxizm Varoluşçuluk ve Birey, çev. Evinç Dinçer, (1. Baskı), De yayınevi, İstanbul.

- Gellner, E., (1992), *Uluslar ve Ulusçuluk*, çev. Büşra Ersanlı Behar ve Günay Göksu Özdoğan, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Georgeon, F., (2006), *Osmanlı-Türk Modernleşmesi 1900-1930*, çev. Ali Berktaş, (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A., (2012), *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel, (1. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Giddens, A., (2005), *Ulus Devlet ve Şiddet*, çev. Cumhuriyet Atay, (1. Baskı), Devrin Yayıncılık, İstanbul.
- Grotius., H., (1967), *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Gökalp, Z., (2010), *Türkleşmek İslamlaşmak Muasırlaşmak*, Haz. Osman Karataya, (2. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara.
- Gülalp, H., (1995), "Ulusçuluk, Devletçilik ve Türk Devrimi: Bir Erken Bağımlılık Teorisi", *Türkiye'de Devletçilik*, der. Nevin Coşar, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, Ankara.
- Göle, N., (2000), *Din Toplum ve Siyasal Sistem*, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Gönenç, L., (2001), *Meşruiyet Kavramı ve Anayasaların Meşruiyeti Problemi*. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Cilt 50, Sayı 1, <https://dergipark.org.tr/pub/auhfd/issue/42681/514657#article-authors-list> (06.10.2022).
- Gözler, K., (2008). *Tabii Hukuk ve Hukukî Pozitivizme Göre Adalet Kavramı*. Muhafazakar Düşünce Dergisi, 4 (15), 77-90. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/pub/muhafazakar/issue/55767/763076> (12.09.2020).
- Gözler, K., (2007), *Devletin Genel Teorisi*, (1. Baskı), Ekin Kitapevi Yayınları, Bursa.
- Gözler, K., (2001), *Devletin Bir Unsuru Olarak 'Millet' Kavramı*, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 64, Kış, s.108-123. (www.anayasa.gen.tr/millet.htm; 1.5.2004) (14.08.2020).
- Günel, Y., (1964). *Hukuk Devleti Kavramı*. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 19 (03), DOI: 10.1501/SBFder_0000000665. (12.09.2020).

- Habermas, J., (2012, Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak, çev. İlkur Aka, (6. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Haklı, S. Z., (2018), Erken Dönem Cumhuriyet'te Ahmet Ağaoğlu'nun Kemalizm'i Liberal Perspektiften Yorumlama Çalışmaları. Liberal Düşünce Dergisi, 23 (90), 35-57. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/liberal/issue/43456/530177> (22.05.2021).
- Halkevleri Talimatnamesi, (1932), Hakimiyeti Milliye Matbaası, Ankara, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2495?show=full> (02.05.2021).
- Hanioğlu, Ş., "Osmanlı'da Millet Var Mıydı?", Sabah, 29.04.2018.
- Heper, M., (2012), Türkiye'de Devlet Geleneği, (4.Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Heywood, A, (2016), Siyasetin ve Uluslararası İlişkilerin Temel Kavramları, çev. Fahri Bakırcı, (3. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.
- Heywood, A., (2014), Siyaset, çev. Atilla Yayla, Bican Şahin vd., (14. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.
- Heywood, A., (2013), Siyasi İdeolojiler, çev. Ahmet Kemal Bayram, Özgür Tüfekçi vd., (5. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.
- Hobbes, T., (2007), Leviathan, çev. Semih Lim, (6. baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Horkheimer, M., (1998), Akıl Tutulması, çev. Orhan Koçak, (4. Basım), Metis Yayınları, İstanbul.
- Huntington, S. P., (1993), Üçüncü Dalga; Yirminci Yüzyıl Sonlarında Demokratikleşme, çev. Ergun Özbudun, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara.
- İğdemir, U., (1975), Heyet-i Temsiliye Tutanakları, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- İnalçık, H., (2016), Atatürk ve Demokratik Türkiye, (5. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul.

- İnalcık, H., (2013), Rönesans Avrupası; Türkiye'nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci, Ed. Emre Yalçın, (4. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- İnönü, İ., (1995), "Fırkamızın Devletçilik Vasfı", Türkiye'de Devletçilik, der. Nevin Coşar, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, Ankara.
- İpekçi, A., (2004), İnönü Atatürk'ü Anlatıyor, Ed. Ömer Şişman, (1. Basım), Dünya Kitapları, İstanbul.
- Kadıoğlu, A., (1999), Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, (1. Baskı) Metis Yayınları, İstanbul.
- Kansu, M.M., (1997), Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber, I. Cilt, (4. Baskı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- Kansu, A., (2009), "Türkiye'de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, Cilt 2, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kanun-ı Esasi, (1876), <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1876-k%C3%A2n%C3%BBn-i-es%C3%A2s%C3%AE/>.
- Kapani, M., (2007), Politika Bilimine Giriş, (19. Baskı), Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Karaosmanoğlu, Y. K., (1984), Politikada 45 Yıl, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karaömerlioğlu, M., (2009), "Köy Enstitüleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, Cilt 2, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Karpat, K.H., (2010), Türk Demokrasi Tarihi, (1. Baskı), Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kerwin, R.W., (1995), "Türkiye'de Devletçilik 1933-1950", Türkiye'de Devletçilik, çev. Nevin Coşar, der. Nevin Coşar, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, Ankara.
- Keyder, Ç., (2014), Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, (19. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Keyman, S., (1998), "Tabii Hukuk Doktrininin Epistemolojik Tahlili", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 47: 17-36, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/629433> (17.12.2020).
- Kışlalı, A.T., (2001), *Kemalizm Laiklik ve Demokrasi*, (7. Baskı), İmge Yayınevi, Ankara.
- Kışlalı, A.T., (1987), *Siyaset Bilimi*, Ankara Üniversitesi Basın-Yayın Yüksekokulu Yayınları, Ankara.
- Kocaoğlu, M, Altundal, U., (2017), *Siyasal Liberalizmde Birey İmgesi: Eleştirel Bir Bakış*. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (1), 59-78. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/birtop/issue/32816/364744>. (01.10.2020).
- Koraltürk, M., (2011), *Erken Cumhuriyet Döneminde Ekonominin Türkleştirilmesi*, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köker, L., (1993), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kuruç, B., (2009), "Kemalist Ekonomi Görüşü: Kesitler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, Cilt 2, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Lewis, B., (1993), *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, (5. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Linz, J. J., (1986), *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, çev. Ergun Özbudun, S Yayınları, Ankara.
- Locke, J., (2012), *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, (2. Baskı), Ebabil Yayınları, Ankara.
- Lukes, S., (2006), *Bireycilik*, (2. Baskı), çev. İsmail Serin, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Machiavelli, N., (1997), *Prens*, çev. Semra Kunt, Alkım Yayınevi, Ankara.
- Mahçupyan, E., (2008), *Batı'yı Anlamak; Zihniyet Değişim ve Kriz*, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Mardin, Ş., (2006), Türkiye’de Toplum ve Siyaset Makaleler 1, (Ed. Mümtaz’er Türköne/Tuncay Önder), (13. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Mardin, Ş., (1991), Türk Modernleşmesi: Makaleler 4, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Marx, K., (2013), “Özgürlük ve Eşitlik Masalı”, Devlet ve Hukuk Üzerine, der. ve çev. Rona Serozan, (3. Baskı), Çağdaş Hukukçular Derneği Yayınları, İstanbul.
- Montesquieu, (2017), Kanunların Ruhu Üzerine, çev. Berna Günen, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Montesquieu, (2014), Kanunların Ruhu Üzerine, çev. Fehmi Baldaş, Hiperlink Yayınları, İstanbul.
- Moore, B., (1989), Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri, (1. Baskı), Verso Yayıncılık, Ankara.
- Mourgeon, J., (1991), İnsan Hakları, çev. Ayşen Ekmekçi ve Alev Türker, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Okandan, R., (2011a), Devletin Beşeri Unsuru. Journal of Istanbul University Law Faculty, 13 (4), 1282-1326. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuhfm/issue/9155/114700> (02.08.2020).
- Okandan, R., (2011b), Devletin Fiziki Unsuru. Journal of Istanbul University Law Faculty, 14 (1-2), 162-193. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuhfm/issue/9136/114436> (02.08.2020).
- Oppenheimer, F., (1984), Devlet, çev. Alaeddin Şenel -Yavuz Sabuncu, (1. Baskı), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Okyar, O. ve Seyitdanlıoğlu, M., (2006), Atatürk, Okyar ve Çok Partili Türkiye; Fethi Okyar'ın Anlıları, (3. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Okyar, O., (1995), "Devletçilik Kavramı", Türkiye’de Devletçilik, çev. Nevin Coşar, der. Nevin Coşar, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, Ankara.
- Öğün, S.S., (1995), Modernleşme Milliyetçilik ve Türkiye, (1. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul.

- Özbilgen, T., (2011), Tabii Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne. Journal of Istanbul University Law Faculty, 30 (1-2), 281-304. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuhfm/issue/9107/113898> (02.08.2020).
- Özcan, U., (2010), Ahmet Ağaoğlu ve Rol Değişikliği, Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Özek, Ç., (1983), Devlet ve Din, Ada Yayınları, İstanbul.
- Özel, M., (1998), Birey Burjuva ve Zengin, (1. Baskı), Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- Paine, T., (1998), İnsan Hakları, çev. Mehmet Osman Dostel, (2. Baskı), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Parla, T., (1991), Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları, Cilt 1, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Parla, T., (1993), Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Peker, R., (1995), "Devletçilik", Türkiye’de Devletçilik, der. Nevin Coşar, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, Ankara.
- Peker, R., (1936), “Uluslaşma – Devletleşme”, Ülkü Halkevleri Dergisi, C. 7, Sayı: 41, s. I-VII.
- Pierson, C., (2015), Modern Devlet, çev. Neşet Kutluğ ve Burcu Erdoğan, (2. Baskı), Chiviyazıları Yayınevi, Ankara.
- Popper, K., (1989), Açık Toplum ve Düşmanları- Cilt 1, çev. Mete Tunçay, (2. Baskı), Remzi Kitapevi, İstanbul.
- Resmi Gazete, (1942), Sayı 5255, <https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/5255.pdf>.
- Roskin, M. G. ve Diğerleri, (2013), Siyaset Bilimi, çev., Atilla Yayla, (1. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.
- Roskin, M. G., (2012), Çağdaş Devlet Sistemleri, çev. Bahattin Seçilmişoğlu, (3. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.
- Rousseau, J. J., (2003), İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni, çev. Ertuğ Ergün, (1. Baskı), Yeryüzü Yayınevi, Ankara.

- Rousseau, J. J., (2012), Toplum Sözleşmesi, çev. Vedat Günyol, (9. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Russell, B., (1973), Batı Felsefe Tarihi; Modern Çağ Yeni Çağ, çev. Muammer Sencer, Bilgi Yayınevi, Ankara.
- Russell, B., (1990), İktidar, çev. Mete Ergil, (1. Baskı), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Safa, P., (2010), Türk İnkılabına Bakışlar, (3. Baskı), Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayını, Ankara.
- Sakal, F., (1996), Ağaoğlu Ahmet Bey'in Demokrasi Anlayışı, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, 12 (34), 195-223, Retrieved from <https://www.atam.gov.tr/wp-content/uploads/Fahri-SAKAL-A%C4%9Fao%C4%9Flu-Ahmet-Beyin-Demokrasi-Anlay%C4%B1%C5%9F%C4%B1.pdf> (02.10.2022).
- Sakal, F., (1999), Ağaoğlu Ahmet Bey, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- Sakaoğlu, N., (2003), Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Salmış, F., (2013), 21. Yüzyıl Sivil Toplumun Şafağı, (1. baskı), Yeniakım Yayınları, İstanbul.
- Sarıbay, A. Y., (2014), "Türkiye'de Siyasal Değişmenin Tarihsel ve Güncel Dinamikleri", *Türkiye'de Toplumsal Değişim*, Ed. Lütfi Sunar, Nobel Yayınları, Ankara.
- Sarıbay, A. Y., (1998), "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, Ed. A. Fuat Keyman ve A. Yaşar Sarıbay, (1. baskı), Vadi Yayınları, Ankara.
- Sarıbay, A. Y., (1996), Siyasal Sosyoloji, (3. baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Sartori, G., (1996), Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, çev. Tunçer Karamustafaoğlu ve Mehmet Turhan, (1. Baskı), Yetkin Yayınları, Ankara.
- Schaff, A., (1966), "Marxizm ve Varoluşçuluk", *Marxizm Varoluşçuluk ve Birey*, çev. Evinç Dinçer, (1. Baskı) De yayınevi, İstanbul.

- Schmidt, M.G., (2002), Demokrasi Kuramlarına Giriş, çev. M. Emin Köktaş, (2. Baskı), Vadi Yayınları, Ankara.
- Schmitt, C., (2000), "Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet", Devlet Kuramı, çev. Beki Haleva ve Pınar Güzelyürek, der. Cemal Bali Akal, (1. Baskı), Dost Kitapevi Yayınları, Ankara.
- Shissler, A.H., (2005), İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye, çev. Taciser Ulaş Belge, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Soyak, H.R., (1973), Atatürk'ten Hatıralar Cilt 2, Yapı ve Kredi Bankası Yayınları, İstanbul.
- Soysal, M., (2003), Değişen Egemenlik ve Meşruluk. Anayasa Yargısı, 19 (1), Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/anayasayargisi/issue/52003/678143> (20.09.2020).
- Şenel, A., (1995), Siyasal Düşünceler Tarihi, (4. Basım), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Şenel, A., (1970), Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Şimşir, B.N., (1991), İngiliz Belgeleriyle Türkiye'de "Kürt Sorunu", (2. Baskı), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- TBMM, (1938), On Beşinci Yıl Kitabı, <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/bitstream/handle/11543/553/197111223.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (12.09.2020).
- TBMM, (1931), C.H.F Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları 10-18 Mayıs 1931, Devlet Matbaası, İstanbul, Retrieved from <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/819> (15.11.2020).
- TBMM, (2015), İstiklal Mahkemeleri, Cilt 1, TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı Yayınları No.: 1, Ankara, Retrieved from https://www5.tbmm.gov.tr/yayinlar/istiklal_mahkemesi/cilt1.pdf. (10.09.2020).
- TBMM, (1925), Takrir-i Sükûn Kanunu, Kanun no: 578, [https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc003/kanuntbmmc00300578.pdf](https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc003/kanuntbmmc003/kanuntbmmc00300578.pdf) (10.09.2020).

- TBMM Zabıt Ceridesi, (1920), Cilt 1, Retrieved from
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d01/c001/tbmm01001002.pdf> (10.09.2020).
- TBMM Zabıt Ceridesi, (1923), Cilt 28, Retrieved from
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d01/c028/tbmm01028015.pdf> (10.08.2020).
- TBMM Zabıt Ceridesi, (1925), Cilt 15, Retrieved from
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c015/tbmm02015069.pdf> (14.08.2020).
- TBMM Zabıt Ceridesi, (1927), Cilt 30, Retrieved from
<https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/TBMM/d02/c030/tbmm02030039.pdf> (24.06.2021).
- Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (1921 Anayasası),
<https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1921-anayasasi/>.
- Tocqueville, A., (1962), Alexis de Tocqueville; Amerikan Demokrasisi, çev. Taner Timur, Yenilik Basımevi, İstanbul.
- Toku, N., (2015), Siyaset Felsefesine Giriş, (1. Baskı), Çizgi Kitapevi, Konya.
- Toprak, Z., (1995), Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950); İttihat-Terakki ve Devletçilik, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Tunçay, M., (1981), Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931), Yurt Yayınları, Ankara.
- Tunçay, M., (2009), "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, Cilt 2, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Turan, İ., (1986), Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış, (3. Baskı), Der Yayınları, İstanbul.
- Tunaya, T. Z., (1988), Türkiye'de Siyasal Partiler, Cilt 1, (2. Baskı), Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Türk Tarih Kurumu, <https://ttk.gov.tr>.

Türkeş, M., (2009), " Kadro Dergisi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, Cilt 2, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Türkiye Cumhuriyeti 1924 Anayasası, <https://www.anayasa.gov.tr/tr/mevzuat/onceki-anayasalar/1924-anayasasi/>.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi, <https://www.anayasa.gov.tr>.

Türkiye Cumhuriyeti Mevzuatı, 657 Sayılı Kanun,
<https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/5.5.657.pdf> (02.05.2019).

Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi,
<https://www.mevzuat.gov.tr/> (02.02.2019).

Uluç, A., (2012), Birey ve Sivil Toplum İlişkisi Çerçevesinde Türkiye'de Demokrasi, *Mukaddime Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 0 (6), 1-19. Retrieved from
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mukaddime/issue/19671/210080> (14.08.2019).

Uslu, C., (2011), *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, (2. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

Uygun, O., (2014), *Devlet Teorisi*, (1. Baskı), On İki Levha Yayıncılık, İstanbul.

Ülkü Halkevleri Dergisi, (1935), Partinin Yeni Programı İçin Kurultayda R. Peker'in Söylevi, C. 5, Sayı: 28, s. 247-259.

Ülkü Halkevleri Dergisi, (1936a), R. Peker'in İş Kanununu İzahı, C. 7, Sayı: 41, s. 325-329.

Ülkü Halkevleri Dergisi, (1936b), Halkevlerine Dair, C. 6, Sayı: 36, s. 459-464.

Ünder, H., (2009), "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, Cilt 2, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Üskül Engin, Z., (2014). Birey Kavramının Gelişimi ve İnsan Hakları. *Journal of Istanbul University Law Faculty*, 72 (1), 201-217. Retrieved from
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/iuhfm/issue/9191/115285> (02.09.2020).

- Üstel, F., (1997), İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Vatandaş, C., (2004), Ulusal Kimlik, (1. Baskı), Açılım Kitap, İstanbul.
- Vergin, N., (2016), Siyasetin Sosyolojisi, (10. Baskı), Doğan Kitap Yayınları, İstanbul.
- Weber, M., (2004), Sosyoloji Yazıları, çev. Taha Parla, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Weber, M., (1999), Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu, çev. Zeynep Gürata, (2. Baskı), Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Yayla, A., (2014), Karşılaştırmalı Siyasal Sistemler, Adres Yayınları, Ankara.
- Yayla, A., (2012), Siyaset Teorisine Giriş, (5. Baskı), Kesit Yayınları, İstanbul.
- Yayla, A., (2008), Kemalizm: Liberal Bir Bakış, Liberte Yayınları, Ankara.
- Yeğen, M., (2006), Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa Cumhuriyet ve Kürtler, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yereli, A.B., (2003), Ekonomik Özgürlükler ve Türkiye'de Devlet-Birey İlişkisi, (1. Baskı), Gazi Kitapevi Yayını, Ankara.
- Yıldız, A., (2004), Ne Mutlu Türküm Diyebilene, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yılmaz, M. (1993). "Ahmet Ağaoğlu ve Liberalizm Anlayışı", Türkiye Günlüğü, Sayı: 23, s. 56-71.
<<http://www.liberal.org.tr/uploads/yuklemeler/Ahmet%20Agaoglu%20MY.pdf>>
- Yüksel, E. ve Sezgin, F.H., (2012), Türkiye'nin Önde Gelen Sivil Toplum Kuruluşlarının Sivil Toplum Algısı Analizi, Beta Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, E. J., (2000), Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, çev. Yasemin Saner Gönen, (7. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Zürcher, E. J., (2009), "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce; Kemalizm*, Cilt 2, Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, (6. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.