

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI**

**CUMHURİYET KAVRAMI
VE
TÜRKİYE'DEKİ EVRİMİ**

Yüksek Lisans Tezi

Aydoğan KUTLU

Ankara - 2011

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI**

**CUMHURİYET KAVRAMI
VE
TÜRKİYE'DEKİ EVRİMİ**

Yüksek Lisans Tezi

Aydoğan KUTLU

Tez Danışmanı
Prof.Dr. Serpil SANCAR

Ankara - 2011

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
ANABİLİM DALI

**CUMHURİYET KAVRAMI
VE
TÜRKİYE'DEKİ EVRİMİ**

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı :

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

.....
.....
.....
.....
.....
.....

.....
.....
.....
.....
.....
.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../201...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı

.....

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

CUMHURİYET KAVRAMI VE TÜRKİYE'DEKİ EVRİMİ

İÇİNDEKİLER.....	i
TEŞEKKÜR.....	iv
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ KISIM CUMHURİYETİN ANLAMI

A. Cumhuriyet ve <i>Res Publica</i>	7
1) Etimolojik Anlamlar.....	8
2) Tarihsel Anlamsal Farklılaşma.....	10
B. Cumhuriyetin İki Anlamı.....	13
1) Cumhuriyetin Dar Anlamı.....	13
2) Cumhuriyetin Geniş Anlamı.....	16
C. Cumhuriyet – Demokrasi İlişkisi.....	18
D. Cumhuriyetin İki Yüzü.....	24
1) Cumhuriyet ve Ütopya İlişkisi.....	24
2) Korumacı ve Gelişmeci Cumhuriyet.....	29

İKİNCİ KISIM CUMHURİYETİN DÖNÜŞÜMÜ

A. Eskilerin Özgürlüğünden Modernlerin Özgürlüğüne.....	33
1) Antiklerin Özgürlüğü – Modernlerin Özgürlüğü.....	38
2) Negatif Özgürlük – Pozitif Özgürlük.....	41
3) Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük.....	48
B. Doğrudan Katılımdan Temsili Yönetime.....	53
C. Karma Anayasadan Kuvvetler Ayrılığına	60

D. Ortak İyiden Hikmet-i Hükümete.....	71
E. Kent Halkından Ülkenin Ulusa.....	79

ÜÇÜNCÜ KISIM CUMHURİYET KAVRAMININ TÜRKİYE'DEKİ EVRİMİ

A. Yeni Osmanlılar ve Cumhuriyet Kavramının Tercümesi.....	86
1) Cumhuriyet Kavramının İcadı ve Yükselişi.....	86
2) Tanzimat Reformları ve Modern Siyasal Kavramların Gelişi.....	89
3) Asr-ı Saadet Cumhuriyeti.....	94
4) Kuvvetler Ayrılığı ve Meşveret.....	97
5) Özgürlük ve Halk Egemenliği.....	101
6) Hükümet-Devlet Özdeşliği ve Vatan.....	104
B. Kuruluş Uğrağında Cumhuriyet.....	109
1) Cumhuriyet'i Hazırlayan Dinamikler.....	109
2) Ulusal Egemenlik.....	111
3) Meclis Egemenliği ve Kuvvetler Birliği.....	116
4) Özgürlük, Yurttaşlık ve Ortak Yarar.....	120
C. Cumhuriyet'in Evrimi.....	125
1) Çok-Partili Demokrasinin Eşiğinde Cumhuriyetin Farklı Anlamları... ..	125
2) Otantik Temsil ve Ortak Yarar.....	127
3) DP'ye Tepkiler, 27 Mayıs ve "İkinci Cumhuriyet"	129
4) 1961 Anayasasına Göre Cumhuriyet ve Pretoryelizm.....	132
5) 12 Eylül Restorasyonu ve 1982 Anayasasında Cumhuriyet.....	135
D. 1990 Sonrasında Cumhuriyet Tartışmaları.....	138
1) Ceberut ve Arkaik Devlet.....	138
2) Askeri-Bürokratik Cumhuriyet.....	142
3) Vesayet ve Sivil Cumhuriyet.....	148
4) İkinci Cumhuriyetçiliğin Eleştirisi.....	151

SONUÇ.....	154
KAYNAKÇA.....	158
ÖZET.....	172
ABSTRACT	173

TEŞEKKÜR

Tez çalıőmamın her aşamasında yakın ilgi ve destek gördüğüm; çalıőmalarımın yönlendirilmesi ve sonuçlanmasında büyük emeği geçen tez danıőmanım sayın Prof. Dr. Serpil Sancar'a, değerli görüş ve eleőtirileriyle tez çalıőmamdaki birçok aksaklığı düzeltememe imkân sağlayan sayın Doç. Dr. Filiz Zabcı ve sayın Doç. Dr. Betül Yayar'a, çalıőmalarım sırasında beni maddi olarak destekleyen TÜBİTAK'a ve bu süreçte benden desteklerini esirgemeyen aileme teőekkürü bir borç bilirim.

GİRİŞ

Cumhuriyet, popüler düzeyde oldukça serbest kullanılan, kuramsal düzeyde ise fazla tartışılmayan bir kavramdır. Popüler düzeydeki anlamı, demokrasiyle iç içeyken kuramsal düzeydeki anlamı karmaşıktır. Cumhuriyetin felsefi olarak uzun bir tarihsel geleneğinin olması, uygulama açısından Antikçağ'dan günümüze birbirinden çok farklı coğrafyalarda, çok farklı örneklerinin olması, dahası, yalnızca felsefi ve siyasi bir kavram olmanın ötesinde ahlaki bir değere de sahip olması, bu karmaşıklığın ilk bakışta sayılabilen nedenleridir.

Peki, bu karmaşıklık içinden sarih bir cumhuriyet çözümlemesi yapılabilir mi? Bu çalışma, elbette tüketici olmamak kaydıyla, bunun mümkün olduğu inancına dayanıyor. Cumhuriyetin anlamı ve dönüşümü, belli eksenler üzerinden incelenebilir ve böylece, cumhuriyetin ifade ettiği, göndermede bulunduğu değerler, kavramlar, birbirleriyle ilişkileriyle birlikte, bütünlüklü bir şekilde ele alınabilir. Üstelik böyle bir çalışma, dönüşüme odaklanacağı için birbiriyle karşıt görünen kavramları da belli bir bağlama oturtarak inceleyebilir.

Çalışmanın temel aldığı ana eksen, cumhuriyetin kent odaklı değer, kavram ve kurumlardan ülke (teritorya) çaplı değer, kavram ve kurumlara dönüşümü ve küreselleşme süreciyle birlikte yeniden biçimlendirilmesidir.

Aristoteles'ten Rousseau'ya kadar, yaklaşık 2200 yıl cumhuriyetle asıl anlatılmak istenen, özgür bir topluluğun "devlet" ve belde yönetimidir. Mutlak monarşilerin yarattıkları geniş idari birimlerde kapitalizmin gelişmesi ve ulusal pazarların oluşmasıyla birlikte önce ülkedeki insan topluluğu halk/ulus olarak

adlandırılmaya başlandı, ardından da pekâlâ cumhuriyetin ülkesel ölçekte bir yönetim olabileceği kabul edildi. 18. yüzyılda geliştirilen halk egemenliği ve kuvvetler ayrılığı kuramları, ulus fikri ve bunun yurttaşlıkla birleştirilmesi, temsil ilkesi vb. ile ülkesel ölçekte bir cumhuriyetin iskeleti çatılmış oldu. Öte yandan bu yeni kavram ve kuramlar, cumhuriyetin şehir kökenli bazı değerlerinin de ortadan kaldırılmasını gerektirdi. Topluluğun birlikte yaşamasının ahlaki/siyasi amacı, en yüksek mutluluğun ortak siyasal edimlerde bulunması, doğrudan demokrasinin yurttaşlık için vazgeçilmezliği vb. değerler, ülkesel çapta örgütlenmiş bir cumhuriyette hayata geçirilemezdi. Neticede cumhuriyet, modern çağda ulus-devlet biçimini alarak eski kentsel karakterinden bambaşka bir karaktere büründü. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve küreselleşme ile birlikte cumhuriyetin ulus-devlet ile kurduğu tarihsel birliktelik çözülmeye başladı. Küreselleşmenin küreyerelleşme (*glocalism*) olarak adlandırılan ikili dinamiği, ulus-devleti ulus-üstü ve ulus-altı düzeylerde zorlamaya başladı. Cumhuriyet açısından bu süreç, cumhuriyetle yakından ilgili kavramların içeriğinin yeniden tanımlanmasını gündeme getirdi. Halk/ulus özdeşliğinin bozulmasıyla halk küresel ölçekte çokluk, yerel ölçekte topluluk (cemaat) ile ilişkilendirilmeye başlandı, aynı şekilde yurttaşlık dünya yurttaşlığı ile yerel aidiyet arasında yeni anlamlar kazandı, kamusalılık, egemenlik gibi kavramların içleri yeniden dolduruldu.

Cumhuriyetin tarihsel dönüşümünün yanında, coğrafi olarak yer değiştirmesinin de yarattığı ayrı bir farklılık vardır. Her yeni coğrafyada, yerelin kültüründen, geleneğinden, siyasal kurumlarından hareketle cumhuriyetin yeni bir "tercüme"si yapılmış; dışarıdan alınan cumhuriyet, içerde yeniden tanımlanmıştır. Antik Yunan'ın etkin siyasal katılımı yücelten polis idealinden doğan *politeia*'sı ile

Antik Roma'nın köle olmayan özgür insanların siyasal topluluğunu ifade eden *res publica*'sı; Anglosakson dünyanın tüm bireyleri monarşiyle de yönetilebilen bir siyasal bütünde toplayan *commonwealth*'i ile devrimci Fransa'nın akılla, çağdaşlıkla eski düzeni tasfiye eden laik *république*'i, birbirleriyle hem temas kurmuş hem de birbirinden farklılaşmış başka coğrafyalara ait cumhuriyet anlayışlarını gösterirler. Bu bağlamda *cumhuriyet* de, tüm mülkün hanedana ait olduğu ve onun adına idare edildiği bir anlayışın iflas ettiği ve imparatorluğun yıkılma tehlikesinin belirlediği bir dönemde; mülkün vatana, tebaanın halka dönüşme zorunluluğunun görüldüğü bir uğrakta “tercüme” edilmiştir.

Bu çalışma, cumhuriyet kavramının evrensel tarihsel dönüşümü ile özgün mekânsal evrimini bir araya getirip Osmanlı/Türkiye tarihinde cumhuriyet kavramının gelişimini daha geniş bir çerçeveye oturtarak irdelemeyi amaçlamaktadır. Tarihsel ve mekânsal bir bağlamla cumhuriyeti yeniden ele alma teşebbüsü, Türkiye'deki cumhuriyet tartışmalarının dar bir alana sıkışmışlığına da bir çözüm üretme çabasını içermektedir. Güncel cumhuriyet tartışmalarında cumhuriyet kavramı, felsefi içeriğinden ve özgül siyasal çağrışımlarından çoğunlukla arındırılmış bir biçimde, demokratikleşme bahsinin bir alt başlığına indirgenmiş durumdadır. Tartışmaların farklı cephelerinde yer alan değişik aktörlerince cumhuriyet, temelde, “devlet başkanının seçimle göreve geldiği devlet ve/veya yönetim biçimi” olarak tanımlanmaktadır. Böylece cumhuriyet, teknik ve dar bir tanıma hapsedilerek cumhuriyetçi düşünce geleneğinden tecrit edilip liberal demokrasinin veya Kemalizm'in tali bir bileşeni haline getirilmektedir. Böylesi bir bağlamda bu çalışma, cumhuriyet kavramını asıl ait olduğu tarihsel ve felsefi gelenekle tekrar ilişkilendirerek; birlikte bir anlam ifade ettiği özgürlük, ortak

iyi/yarar, kamusalılık, yurttaşlık gibi kavramlar aracılığıyla, daha geniş bir bağlamda tartışmaların kapısını aralamayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın planı, böylesi bir bağlamda ve bu amaçlara istinaden üç kısımdan oluşturulmuştur. İlk iki kısımda cumhuriyet kavramının farklı anlamları ve sahip olduğu siyasal formun dönüşümü incelenmiştir. Üçüncü kısımda Osmanlı/Türkiye tarihine odaklanılmış, cumhuriyet kavramının ve onun yakın ilişki içinde olduğu diğer kavramların önemli tarihsel uğraklarda nasıl dönüştüğü tartışılmıştır. İlk iki kısımda cumhuriyetin evrensel tarihsel dönüşümü ele alınırken üçüncü kısımda mekânsal evrimine dikkat çekilmiştir.

Birinci kısımda cumhuriyetin anlamı tartışılırken; cumhuriyetin, siyasal düşünce tarihi boyunca farklı bağlamlarda ve coğrafyalarda yüklendiği farklı anlamların, incelemenin dışında bırakılmamasına çalışılmıştır. Tarihi, siyasal düşünce tarihi kadar eski bir kavramın tüketici bir biçimde, bütün çağrışımlarıyla birlikte ele almanın imkânsızlığını unutmadan, bazı eksenler belirlenerek cumhuriyetin karşıt ve bazen de çelişkili bazı anlamları ele alınmıştır. Bu anlamlar içinde, devlet başkanının kalıtsallık dışında bir ilkeyle (genellikle de seçimle) belirlenmesi tanımının görece yeni olduğuna dikkat çekilmiş, cumhuriyetin etimolojik kökeninden gelen halka ait olma ve ortak yarara özgü olma anlamlarının asliliği vurgulanmıştır. Bu soyut anlamlar, cumhuriyetin tanımını müspet bir biçimden (...dır veya ...değildir), bir derecelendirmeye yöneltmek bir ucunda ideal cumhuriyetin diğer ucunda sözde cumhuriyetin yer aldığı bir skalaya yerleştirmektedir. Bu skala üzerinde, geniş anlamıyla cumhuriyetin içerdiği unsurların tekamülü, cumhuriyeti ideal cumhuriyete ve ütopya fikrine yaklaştırmaktadır.

İkinci kısımda cumhuriyetin tarih boyunca geçirdiği anlamsal dönüşümü somutlaştırmak amacıyla, cumhuriyetin etkileşim içinde olduğu, ona içeriğini kazandıran özgürlük, yönetim, anayasa, ortak yarar ve halk kavramları, negatif – pozitif özgürlük, doğrudan – temsili yönetim, karma anayasa – kuvvetler ayrılığı, ortak iyi – hikmet-i hükümet ve kent halkı – ülkesel ulus eksenleri üzerinden tartışılmıştır. Bu beş eksen birlikte ele almayı gerektiren husus, tarihsel bir eşzamanlılık değil, bağlamsal bir ortaklıktır. Buna göre bu beş ekseninde yaşanan dönüşüm, esasen, cumhuriyetin kent-devleti ölçeğinden ülkesel (teritoryal) devlet ölçeğine -ve onun en yaygın biçimi olan ulus-devlete- geçişle ilgilidir.

Üçüncü kısımda cumhuriyet kavramının Osmanlı/Türkiye tarihinde geçirdiği dönüşüm incelenmiştir. Bu dönüşümün başlıca aşamaları olarak dört tarihsel dönem belirlenmiştir. İlk olarak, Tanzimat reformları ve bunlara yönelik Yeni Osmanlı aydınlarının eleştirileri irdelenmiş ve bu reform-eleştiri ilişkisi etrafında, cumhuriyet kavramının yakın ilişki içinde olduğu halk egemenliği, özgürlük, vatan, kuvvetler ayrılığı gibi ilkelerinin ilk oluşumları tartışılmıştır. İkinci dönem, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından küresel ve yerel dinamiklerin cumhuriyete geçişi mümkün kıldığı kuruluş dönemidir. Bu aşamada ulusal egemenliğin kazandığı özgün anlam ile kuruluş uğrağındaki Cumhuriyet'in özgürlük, yurttaşlık ve kamusalılık gibi cumhuriyetçi kavramlara yaklaşımı değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde, diğer bölümlerin aksine spesifik bir tarihsel dönem seçilmemiş; 1950-80 arasında Cumhuriyet'in demokrasiye geçiş ve restorasyon tecrübeleri ele alınmıştır. Dördüncü ve son bölüm, 1990'ların başında ortaya çıkan İkinci Cumhuriyetçi eleştiriye odaklanmıştır. İkinci Cumhuriyetçi tezlerin son yirmi yılda giderek hegemonik bir

biçim almaları ve güncel cumhuriyet tartışmalarının çerçevesini belirlemeleri nedeniyle böyle bir tercihte bulunulmuştur.

Üçüncü kısmın genelinde yapılmaya çalışılan şey, cumhuriyet kavramını liberal demokrasiye geçişin bir alt başlığı olmaktan çıkarıp cumhuriyetin birlikte işlediği ve bir anlam ifade ettiği yan kavramların dönüşümünü göstermektir. Bu nedenle çalışma, cumhuriyetin bir rejim olarak mevcut olmadığı ancak ilişki içinde olduğu kavramların biçimlenmeye başladığı Tanzimat döneminden başlatılmıştır. Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki süreç ise ortak yarar ve kamusalılık gibi hassaten cumhuriyetçi temalar üzerinden takip edilmiş; cumhuriyeti liberal demokrasi karşısında ikincilleştiren bir demokrasi serüveni anlatısından uzak durulmuştur.

I. KISIM: CUMHURİYETİN ANLAMI

A. CUMHURİYET ve *RES PUBLICA*

Cumhuriyet, siyasi düşünceler tarihinin en eski ve en tartışmalı kavramlarından birisidir. Genel olarak, Batı’da, siyaset ve yönetim üzerine düşünmenin özerk bir felsefe haline gelmesiyle, kısaca, siyaset felsefesinin doğuşuyla, cumhuriyetin bu felsefenin bir kavramı olarak ortaya çıkışı yaklaşık aynı tarihlere denk geldiği kabul edilmektedir. Aristoteles’teki *politeia* kavramı, onun Romalı muadili *res publica*, o tarihlerden itibaren hem “İyi yönetim nasıl olmalıdır?” sorusunun cevabı aranırken hem de Batı’nın Doğu’dan farklılığının sebebi aranırken¹ başvurulan temel bir kavram olmuştur.

Cumhuriyetin hem tanımı konusunda hem de bu tanımın kapsadığı unsurlar konusunda birçok tartışma vardır. Cumhuriyetin hem terim olarak hem de bir kavram

¹ “Antik siyasal teori, yaratıcılığının en parlak döneminde, M.Ö. 4. ve 5. yüzyıllar boyunca cumhuriyetçi şehir devletlerine ve onların, özgürlüğün ve dengenin korunmasına yönelik problemlerine odaklanmıştı” (Nippel, 1990: 6). Antik dönemde şehir-devletlerinin temel sorunu, dışarıya karşı bağımsızlıklarını ve içeride de sınıflar arasında dengeyi korumaktı. Klasik cumhuriyetçilik ve onun temel kavramları (özgürlük gibi) bu iki kaygı üzerinden şekillendi. Bu süreçte antik cumhuriyet, kendi karşıtını (Pers İmparatorluğu örneğinden hareketle) şehirlerin özgürlüğünün/özerkliğinin/bağımsızlığının kabul edilmediği ve özel mülkiyetin tanınmayarak tüm “mülk”ün kralın hanesi olarak görüldüğü despotik yönetimde buldu. Despotik yönetimin bir “ideal tip” biçimini alması daha sonra Yeniçağ siyasal düşüncesinde ve onun Montesquieu (2004) gibi düşünürlerinde gerçekleşecekti. Springborg’un (1998: 71) da değindiği gibi, buradaki asıl mesele, modern Batı Avrupa devletlerinin kendi kimliklerini geliştirirken klasik cumhuriyetçilik aracılığıyla kuramsal bir modele dayanmalarındır. Cumhuriyetin ve özgürlüğün, Batı’nın farklılığını “ispatlayan” ideolojik bir ikiliğin ötesinde, Antik Yunan deneyimi öncesinde, Yunan ve Roma örneklerine benzer kurumsal yapılar aracılığıyla var olup olmadığı ayrı ve fakat önemli bir sorudur. Springborg (1998: 74-76), Mezopotamya, Mısır ve Çin’de gayri şahsi yönetimin doğuşu, insan olarak yurttaş kavramının ve siyasal temsil biçimlerinin gelişmesi, görece gelişmiş ekonomi ve buna eşlik eden hukuksal yapı, bilim ve sanatta görece ileri bir seviyede olma gibi ölçütler aracılığıyla bu soruya olumlu yanıt verilebileceğini düşünüyor. Antik Yunan öncesinde, cumhuriyet, başka coğrafyalarda *de facto* var olsun ya da olmasın onun kuramının yalnızca Batı siyasal düşünce geleneği içinde geliştirildiği ve daha sonra o gelenek üzerinden küreselleştiği, bu çalışmada veri alınmıştır.

olarak² tartışmalı olması, onun incelenmesini, çözümlemesinin yapılmasını da zorlaştırmaktadır. Bu nedenle, bu kısımda cumhuriyet kavramını olabildiğince etraflıca ele alabilmek için birkaç aşamalı bir yöntem izlenecektir. Öncelikle, modern Batı dillerinde cumhuriyet (*r epublique, republic, republik* vd.) sözcüğünün kökeninde yer alan *res publica*'nın etimolojisi incelenecek, daha sonra da *res publica*'nın Batı'daki tarihsel süreci içinde anlamsal dönüşümü ele alınacaktır.

1) Etimolojik Anlamlar

Res publica, Latince Türkçe Sözlük'te (1995: 523) en genel anlamıyla, "kamu içleri, siyaset, politika, devlet, cumhuriyet" olarak geçmektedir. Sözcük aslında birleşik bir sözcüktür. *Publica*, halkı, kamuyu ifade ederken;

"[T]anınımın en karmaşık ögesi (...) 'res'idir. M. Schofield'e göre 'res'in, sözcüğü sözcüğüne karşılığı 'işler, olaylar, sorunlar, meseleler' ve hatta 'mal, mülk'tür. Halkın içleri 'eğretilmeli olarak' *malı, m lk * gibi kavranmalıdır: Bir zorba veya bir hizip onun çıkarlarına saygılı davranmadığında, 'malı' çalınmış gibidir. Bu eğretilme, siyasal özgürlük ve *res publica*'nın yaşam koşulları arasındaki ilişkiyi gösterir: Halk, *res*'i başkaları tarafından çalındığı takdirde  zg r değildir. Dolayısıyla burada halkın malını kullanma hakkı olarak ifade edilmiştir bu sözcük. Bu anlamda *res publica* bir siyasal meşruiyet  l t d r³" (Audier, 2006: 20).

² Kavram (mefhum/concept) ile terimin (istilah/term) birbirinden farklı olmasına ilişkin olarak bkz. Okutan (2006: 123). "Terim kelimesi kullanılırken 'isim, başlık' kastedilmekte; kavram kelimesiyle, başlıkla birlikte içerik ve anlam ifade edilmektedir".

³ Audier'in, siyasal özgürlüğü halkın malıyla birlikte düşündüğü eğretilmeyi  d n c aldığı Schofield (2002)'in makalesine daha yakından bakmak yararlı olabilir. Schofield'in temel tezi, cumhuriyet düşüncesinin Antik Yunan'dan Roma'ya aktarıldığı uğrakta, Roma'nın siyasal kurum ve geleneklerinden hareketle Cicero'nun cumhuriyete yeni bir anlamı eklediğidir. "Res publica' ile Yunan muadili arasında tam bir karşılıklılık [neat correspondence] yoktur" (2002: 68). Yunancada *to koinon*, daha çok topluluk anlamına gelirken *politeia* da anayasa veya yapı [set-up] karşılığında kullanılmaktadır. Cicero, bir yandan Yunan üstatların tartışmalarını sürdürürken diğer yandan *res publica* ile onların bilmedikleri bir kavramı, meşruiyeti siyasal kurama eklemiştir. "Cicero yalnızca iyi ve kötü anayasalar arasındaki farklılıkla ilgilenmiyordu; daha temel bir konu olan yönetimin

Audier'in yorumundan hareketle *res publica*'nın içerdığı temel unsurlar tespit edilebilir. Bu unsurlar, cumhuriyetçi düşüncenin tarih boyunca ilişki içinde olduğu, göndermelerde bulunduğu ve farklı vurgularla yeni yorumlar türettiği anlam haritasının da koordinatlarını belirlemektedir. Öncelikle *res publica*'ya esas anlamını kazandıran, halk ile halka ait (şey -her ne ise) arasında kurulan ilişkidir. Bu ilişki, bir taraftan kamu malına ve onun idaresine ve giderek de kamusal alana varlık nedenini kazandırırken diğer taraftan halka ait olanın ancak halk için kullanılmasını vaz ederek hizipçiliğe/oligarşiye ve tek adam yönetimlerine (tiranlık, monarşi) karşıt bir tutumun zeminini hazırlar. Hizipçilik karşıtı bu tutum, aynı zamanda ortak çıkarın her türlü tikel özel çıkardan ayrı ve üstün tutulmasını gerektirir. Kamu malının ve ortak çıkarın korunması, cumhuriyetçi düşüncenin başlangıcından beri temel kaygılarından biridir. Farklı toplumsal güçler arasında dengenin gözetilmesi, giderek kuvvetler ayrılığına varacak “anayasal” düşüncenin kökeninde yer alır.

Res publica, halka ait olanın, halk için, halk tarafından yönetilmesidir. Bu önermeden hareketle iki unsur daha ayırıştırabilir. Birincisi, yönetimin/siyasetin konusu halka ait şeyler (mallar, topraklar vs.) olduğu için bu yönetimin haklılığı, meşruiyeti ancak halkın çıkarı -ortak çıkar- üzerinden halk egemenliğine göndermede bulunarak sağlanabilir. *Res publica*'nın dünyevi karakteri burada tüm açıklığıyla ortaya çıkmaktadır. *Res publica*'nın ifade ettiği, halk – halka ait olan – yönetim ilişkisi tamamen bu dünyaya aittir. *Res publica*, orijinal anlamıyla hiçbir

meşruiyetini ne belirleyebilirle de ilgiliydi” (2002: 76). Aristoteles, ortak iyiyi, iyi bir anayasayı sınavan ölçüt olarak görmüştü. Bu bağlamda anayasa, yurttaşlar/hemşeriler topluluğunun çıkarlarının somutlaştığı ve korunduğu odaktı. “Tartışmasını *populus* ve onun hakları kavramına yoğunlaştırarak Cicero, tamamen yeni bir kuram yarattı; [öyle ki] (...) genel olarak Yunanlılarda veya tekil olarak Yunan siyasal düşüncesinde hiçbir paraleli yoktu” (vurgu orijinal, 2002: 77). Schofield'in değerlendirmesinden hareketle ve daha genel bir perspektiften bakıldığında denilebilir ki, farklı bir kültüre cumhuriyetçi düşüncenin “tercüme” edilmesi, yeni anlam ve yorumların geliştirilmesine imkân tanır. Bu noktadan hareketle, Türkiye’de 19. yüzyılın ortalarında “tercüme” edilen “cumhuriyet”in, yerel anlam ve değerlerle dışarıdan alınan kavramlar arasında hangi terkipleri gerçekleştirdiği ayrı ve fakat önemli bir soru olarak ortada durmaktadır.

“semavi” vurguyu içermez. İkinci olarak halka ait olanın halk tarafından yönetilmesi, halkın her bireyine bu yönetime katılma sorumluluğu yükler. Cumhuriyetçi özgürlüğün özgün anlamı bu sorumluluktan türer. Her birey, kendini kamusal alanda, bu yönetime katılarak gerçekleştirebilir.

2) Tarih İçinde Anlamsal Farklılaşma

Res publica ve cumhuriyetin anlamına odaklanan bir inceleme, yalnızca etimolojik bir araştırmayla yetinemez. Bunun yanında, kavramın siyasi tarih ve düşünce tarihi içinde nasıl bir evrim geçirdiği, farklı tarihsel bağlamlarda hangi anlamlarda kullanıldığı da araştırılmalıdır. Böyle bir çaba içinde olan Akal (2002: 113 vd.), cumhuriyetin modern anlamını belirginleştirmek için *res publica*'nın geçirdiği evreleri inceliyor ve beş farklı evre saptıyor.

Antik Yunan *politeia*'sı ilk evredir. Site yönetimi anlamına gelir ve genel olarak siyasal yönetim anlamında da kullanılır. Ayırt edici özelliği, o yönetim altında bulunanların çok azını siyasal *corpus*'a* dâhil etmesidir. İkinci evre, Roma Cumhuriyeti'nde Yunan *politeia*'sının Latin *res publica*'sına dönüştüğü momente denk gelir. Başta Cicero olmak üzere, Romalı yazarlar *politeia*'yı *res publica* biçiminde “tercüme” ederlerken Roma Cumhuriyeti'nin bazı özelliklerini de kavrama mezcetmişlerdir⁴. Ortaçağ'da -üçüncü evre- kavram, dinsel bir içerik kazanmış ve inananlar topluluğu, inananlar birliği anlamlarında kullanılmıştır. Dördüncü evre, 16. yüzyılda Batı'da siyasi düşüncenin dinsel alandan çıktığı ve kendi kavramlarını biçimlendirmeye başladığı bir geçiş evresidir.

* Latince, “bütün, bütün varlık, gövde, genel iskelet” (Kabağaç/Alova, 1995: 136) anlamlarına gelir.

⁴ “[U]ygulamada, rastlantısal kölelik, örneğin savaş köleliği kabul edilse de, bu zihniyet en azından ilkesel olarak köleliği reddettiğinden ya da kuramsal bir eşitlik ve özgürlüğü savunduğundan, Roma *respublica*'sı Antik Yunan sitesine göre, cumhuriyetin, bugünkü anlamına daha uygun düşüyordu” (Akal, 2002: 114).

“Düşünürlerin skolastik zihniyet ile modern zihniyet arasında kaldıkları sancılı bir geçiş süresi olan tüm 16. yüzyıl boyunca, aynı mutlakiyetçi yapılanmayı iki kavram, devlet ve *respublica* birbiriyle yarışarak karşıladı. *Respublica* bugünkü anlamında yönetim biçimini ifade etmeden önce, devlet sözcüğüyle yan yana, modern siyasi birliğin başlangıç yapılanmasını anlatmak için kullanıldı. Ama sorun şu ki, burada iki kavramın da anlatmaya çalıştığı şey mutlak monarşiydi” (Akal, 2002: 117).

Bu evrede *res publica* devletle özdeş olarak kullanılırken; beşinci evrede artık cumhuriyet, devletin yönetim şeklini niteleyen bir kavrama dönüşmüştür. Dördüncü evre, mutlak monarşiler çağında, egemenliğin krala ait olduğu bir bağlamda ortaya çıkmıştı. Beşinci evre ise “artık, egemenlik ulusta olduğu sürece, monarşik ya da değil, siyasi iktidar tipini karşılayan kavram devlettir. *Respublica* (cumhuriyet) bu geniş kavram içinde, monarşik olamayacak bir yönetim biçimini karşılar” (Akal, 2002: 118). Cumhuriyetin çağdaş anlamı, devlet başkanının seçimle belirlendiği yönetim biçimidir.

İlk üç evrede vurgunun daha çok, siyasi birliğin dayandığı ve kapsadığı insan topluluğu üzerinde olduğunu söylenebilir. Dördüncü evre ve sonrasındaki süreç, aynı zamanda modern devlet kavramının gelişimiyle birlikte ilerlemiş ve *res publica*'nın anlamında da vurgu, yönetimin kapsadığı insan topluluğundan yönetim aygıtının kendisine kaymıştır. Bu açıdan, Akal'ın şemasına yeni bir ayırım eklenebilir ve ilk üç evre ile son iki evre birbirinden ayrılabilir. İlk üç evrede siyasal topluluğu esas alan cumhuriyet, son iki evrede devleti imlemeye başlamıştır. Cumhuriyetin karakterindeki temel dönüşüm, bu ikisi arasına yerleştirilebilir. Bu çalışmada bu dönüşüm, özgürlük fikri, doğrudan yönetimden temsili yönetime geçiş, halkın yerini ulusun alması, karma yönetimden kuvvetler ayrılığına geçiş ve ortak iyinin hikmeti hükümet karşısında gerileyişi üzerinden tartışılacaktır. Ancak buradaki tartışma,

tarihsel değildir. Şöyle ki, bu dönüşümün ele alınan unsurlarının hepsi arasında bir eşzamanlılık yoktur. Örneğin hikmeti hükümet 16. yüzyıldan itibaren gündemdeyken özgürlük fikrindeki dönüşüm 19. yüzyılın ilk çeyreğinde, Restorasyon Çağı'nda gündeme gelmiştir. Tarihsel bir tartışmanın yerine, her biri aynı dönüşümün bir başka yanına işaret eden, aralarında mantıksal ve kavramsal illiyetler bulunan alt değişimleri kuramsal bir tartışmada bir araya getiren bir yöntem izlenecektir. Bu dönüşümü incelemeye geçmeden önce, cumhuriyetin anlamıyla ilgili bir meseleyi daha ele almak gerekir: cumhuriyet – demokrasi birlikteliği/zıtlığı. Meselenin genel olarak tanımlanışı cumhuriyet ve demokrasi kavramları ekseninde gerçekleşse de tartışmanın kuramsal kökleri, devlet biçimi ve yönetim (hükümet) biçimi ayırımına ve oradan da cumhuriyetin siyasal/hukuksal bir kavram olarak sahip olduğu iki düzeyli (dar ve geniş) anlamlara uzanır. Bu nedenle cumhuriyet – demokrasi ilişkisini sağlam bir çerçeveye oturtabilmek için kuramsal köklerden başlayan bir çözümlemeye girişmek gerekir.

B. CUMHURİYETİN İKİ ANLAMI

1) Cumhuriyetin Dar Anlamı

Cumhuriyetin dar anlamıyla kastedilen, cumhuriyetin daha çok kamu hukukunda kullanılan anlamıdır. Bu ise, “devletin en üst düzeydeki yöneticilerinin, özellikle devlet başkanının seçimle belirli bir süre için iş başına getirilmesidir” (Çeçen, 1994: 34). Tanım dikkatle incelendiğinde hem bir kesinlik hem de bir muğlâklık içermektedir. Kesinlik, yöneticilerin *seçimle* iş başına gelmesi hususundadır. Mefhum-u muhalifiyle, karşıt kavramıyla ifade etmek gerekirse, yönetici makamlara gelişin asla *kalıtıma* dayanmaması gerekir. Cumhuriyetin monarşiye karşıtlığının sert çekirdeği de burasıdır. Bir devlet, ya cumhuriyettir (yöneticiler seçimle iş başına gelir) ya da monarşidir (yöneticiler kalıtım sayesinde makamlara varis olurlar). Bir devletin hem cumhuriyet hem de monarşi olması düşünülemez. Öte yandan bu kesin yargının zayıf noktası, yukarıdaki tanımın muğlâkliğine dayanmaktadır. Cumhuriyetin dar anlamda tanımını oluşturan, seçimle iş başına gelen “devletin en üst düzeydeki yöneticileri” kimlerdir? Buradaki muğlâklığın kaynağını aydınlatabilmek için “devletin üst düzey yöneticileri”nin Roma’daki karşılığını hatırlamak gerekir: *magistratus*. Atlan’ın (1970: 25) belirttiği gibi, Roma’da krallıktan cumhuriyete geçişin sonucu olarak “devlet idaresi yalnız bir krala ait olmayıp bütün vatandaşları ilgilendiren bir iş” haline gelmiştir. Bu dönüşümün sonucu olarak kent-devletin siyasal, toplumsal, dinsel, iktisadi yaşamının yönetiminde, düzenlenmesinde kilit görevler, iki ilke esas alınarak (*annuitas*: bir yıllığına ve *collegialitas*: çift olarak seçilme (Atlan, 1970: 25))

yönetmel makamlar halinde düzenlenmiştir. İşte *magistratus*, bu makamların genel adıdır. *Magistratus* kavramının içinde, *konsül* siyasi/askeri, *pontifex maximus* dinsel, *ensor* mali/ahlaki görevler yürütür⁵ vb. Bu çalışmanın ikinci bölümünde ele alınan cumhuriyetin dönüşümüyle birlikte *magistratus*'un anlamında da bir daralma meydana gelmiştir. Örneğin Latince'den farklı olarak çağdaş İngilizce'de *magistrate*, esas olarak yargıç anlamında kullanılmaktadır.

Cumhuriyetin net bir hukuksal/siyasal tanımını yapmayı zorlaştıran husus budur. *Magistratus*'un, devletin üst düzey görevlilerinin kapsamı hangi ölçekte belirlenmelidir? Buradan sarıh bir hukuki tanıma ulaşabilmek için çözümlenmeye hukuksal/siyasal bir ölçüt eklenmelidir: Egemenlik. Nitekim 19. yüzyıl kamu hukukçuları, cumhuriyeti tam da bu ölçütle, egemenliği elinde tutan organla tanımlamışlardır. Örneğin Jellinek'e göre "devletin en yüksek organı birden fazla kişiden oluşuyorsa cumhuriyet, bu organ tek kişiden oluşuyorsa monarşi vardır" (Jellinek'ten akt. Gözler, 1999: 53). Benzer şekilde Malberg de "[m]onarşide hükümdar egemen, yani devletin en yüksek organıdır" (Gözler, 1999: 54) diyerek tersinden cumhuriyeti de egemenliğin halka ait olduğu rejim olarak tanımlar. Bununla birlikte "devletin en yüksek organı" ölçütü, "tespiti[nin] çok zor hatta imkansız" olması (Gözler, 1999: 54) nedeniyle Duguit tarafından eleştirilmiş ve değiştirilmiştir. Duguit'nin ikame ölçütü, "*devlet başkanının göreve geliş usûlüdür*. Eğer devlet başkanı, bu göreve veraset usûlüyle geliyorsa *monarşi*, yok eğer başka bir usûlle geliyorsa *cumhuriyet vardır*" (vurgu orijinal, Gözler, 1999: 54).

Duguit'nin tanımı, bugün de hukukçuların genel olarak kabul ettikleri cumhuriyet tanımıdır. Duguit'nin başarısının 19. yüzyılda gelişmeye başlayan liberal

⁵ Bu makamların görevlerinin açıklanması ve diğer makamlar için bkz. Atlan (1970: 34).

devletin cumhuriyet bağlamındaki paradoksunu yakalaması olduğu söylenebilir. Liberalizm egemenliğin birleşik ve bütünleşik olmasına karşıdır. Bu nedenle egemenliği farklı işlevler ve organlar arasında paylaştırarak dengeyi tesis etmeye çalışır. Liberal devletin gelişimiyle birlikte bu denge, daha da ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda cumhuriyetin tanımının egemenlikle yapılması çelişkili bir hal almıştır. Çünkü denge varsa, “en yüksek” yoktur. “Devletin en yüksek organı”nın tespitinin imkânsızlığının arkasında bu denge durumu yer almaktadır. Öte yandan Duguit’ın yaptığı, işlerliğini kaybetmiş bir ölçütü ortadan kaldırmaktır. Yerine koyduğu ölçüt, monarşiyi pozitif olarak tanımlarken cumhuriyeti monarşinin yokluğuyla, negatif olarak tanımlamaktadır. Ayrıca şu da sorulabilir: Devlet başkanı, egemenliğe sahip değilse neden onun göreve geliş usulü rejimi tanımlamaktadır?

Görüldüğü gibi Duguit’ın tanımında ciddi kuramsal açıklar vardır. Ancak Duguit’ın tanımını geçerli kılan asıl neden kuramsal “doğruluğu” değil, işlevsel açıklama kapasitesidir. Cumhuriyeti monarşinin yokluğuyla tanımlamak, ilk olarak, iktidara geliştiki birçok seçeneği, özellikle de askeri darbeleri cumhuriyet tanımı içine alarak 20. yüzyılda üçüncü dünya ülkelerindeki “cumhuriyet”leri açıklamaktadır. İkinci olarak, etimolojik olarak “halka ait olan”dan gelen cumhuriyet ile “halkın iktidarı” demek olan demokrasi arasındaki bağı koparmaktadır. Fiili duruma, cumhuriyetin zorunlu olarak ve her zaman demokratik olmadığına da bir kuramsal açıklama getirmektedir.

2) Cumhuriyetin Geniş Anlamı

Cumhuriyetin geniş anlamı, cumhuriyetin tanımının yanında/ötesinde, onun içeriğinin de çözümlenmeye dâhil edildiği anlamıdır. Bu anlam, egemenlik kavramıyla yakın ilişki içindedir ve halk egemenliğinin teoride kalmayıp uygulamaya geçirilmesini gerekli kılar. Bunun modern devletteki en temel biçimi, Romalıların *suffragium* dedikleri seçme ve seçilme hakkının halk kitlelerine yayılmasıdır. Halk egemenliği ve genişletilmiş oy hakkı birlikte düşünüldüğünde, cumhuriyetin dar tanımını oluşturan devletin üst düzey yöneticilerinin seçimle iş başına gelmesi ilkesi, bir meşruiyet ölçütüyle, seçimin halkın/ulusun iradesini yansıtması gereğiyle çevrelenmektedir. Öte yandan cumhuriyetin bu şekilde anlamlandırılması, halk egemenliği – halk seçimi – halk iradesi kavramlarını bir araya getirerek cumhuriyeti demokrasiyle özdeş kılmaktadır⁶.

Geniş anlamda cumhuriyet, seçim ilkesi ile meşruiyeti birleştirdiği için seçimin halkın iradesini güvenli bir biçimde yansıtmasını sağlayacak anayasal güvenceleri gerektirir. “Yönetsel bir anlayış ve siyaset tarzı olarak benimsenen cumhuriyetin geniş yorumundan hareketle, bir ‘yöntemler’ dökümü yapmak gerektiğinde (...) genel oy, temsili rejim ve kuvvetler ayrılığı ilkeleri sayılabilmektedir” (Okutan, 2006: 139). Okutan’ın saydığı yöntemlere, daha doğrusu anayasal ilke ve kurumlara yenileri de eklenebilir. Burada amaç, halk iradesini güvenli bir şekilde gerçekleştirmek olduğu kadar onun göstermelik hale getirilmesini

⁶ Çeçen (1994: 34) de cumhuriyetin geniş tanımını seçim ilkesi ve ulusal irade üzerinden demokrasiye bağlar. “Geniş anlamıyla cumhuriyette ise seçim olgusu üzerinde durulur ve devletin üst yöneticilerini saptamak için yapılan seçimin ulusal istenci yansıtması gereği belirtilir. Geniş anlamıyla cumhuriyet bir bakıma demokrasi ile eşdeğerli olmaktadır”.

veya manipüle edilmesini de önlemektir. Bu bağlamda, cumhuriyetin geniş anlamı ile dar anlamı arasındaki farkı Çeçen, çok vazıh bir biçimde ortaya koymaktadır:

“Vatandaşlarını yalnızca tek adaylarına oy vermeye zorlayan cumhuriyet düzenleri dar anlamıyla cumhuriyetin varlığı için yeterlidir. (...) Geniş anlamıyla cumhuriyet, ancak demokratik yaşamın bu düzene egemen olmasıyla olasıdır. Yani devlet başkanı başta olmak üzere tüm üst kademe yöneticileri belirli bir seçmen yaşının üstündeki vatandaşlarca seçilecek ve hem bu seçim sırasında hem de sonrasında her vatandaşın istediği düşünce topluluklarına özgürce girebilmesi sağlanacak, temel özgürlükler tanınacak ve güvence altına alınacaktır” (Çeçen, 1994: 34-35).

Görüldüğü gibi, cumhuriyetin geniş anlamı, dar anlamından farklı olarak cumhuriyeti *ne olmadıysa değil, ne olduğuyla*, içeriğinde neler bulunduğuyla tanımlamaktadır. Bu pozitif yöntem, seçim ilkesini meşruiyet ölçütüyle birleştirerek seçimi halkın gerçek iradesinin yansıması haline getirdiği gibi cumhuriyetin üst düzey yöneticilerinin seçim dışı yollarla iktidara gelmelerini de gayrimeşru kılmaktadır. Bu bağlamda, Cromwell’den bu yana gelen askeri darbe ile cumhuriyeti bir araya getiren geleneği de sorunlu kılmaktadır⁷. Özellikle az gelişmiş ülkelerde yaygın olan, “cumhuriyet” adı taşıyan diktatörlükler, cumhuriyetin geniş anlamıyla düşünüldüğünde, cumhuriyet olarak kabul edilemezler.

⁷ Askeri darbeyi geniş anlamda cumhuriyet açısından gayrimeşru kılan, halk iradesinin seçimle tecelli etmesini önlemesidir. Öte yandan halkın iradesinin gerçekleşmesine zaten imkân tanımayan bir monarşinin askeri müdahale aracılığıyla yıkılması, yerine bir askeri diktatörlüğün kurulmaması kaydıyla gayrimeşru olmayabilir.

C. CUMHURİYET – DEMOKRASİ İLİŞKİSİ

Cumhuriyet ve demokrasi kavramları, yukarıda da belirtildiği gibi, etimolojik açıdan aynı kavrama atıf yaparlar. Cumhuriyet, “halka ait olan” anlamına gelirken demokrasi, “halkın iktidarı”nı ifade eder. Bu yakınlık ve fakat aynı olmama, iki kavramın tarihsel serüveni içinde birbirlerine yakınlaşıp uzaklaşmasının metcezirinin de ipuçlarını vermektedir.

İki kavramın tarihsel süreç içinde farklı anlamlarla yeniden biçimlenmesini ele almadan önce, kullanımlarındaki “kategorileştirme sorunu”nu (Tunçel, 2010: 18) incelemek gerekir.

Kategorileştirme sorunuyla kastedilen, devlet biçimi ile yönetim biçimi arasındaki farklılık ve demokrasi ile cumhuriyetin hangisinin devlet, hangisinin yönetim biçimi olduğu konusundaki karışıklıktır. Yönetim (hükûmet) biçimi, Platon ve özellikle de Aristoteles’ten beri kullanılan, iktidarın hangi kişi (tiran, monark) veya gruplarca (zenginler, yoksullar, soylular, askerler vb.) kullanıldığına bakılarak yapılan sınıflandırmadır. Devlet biçimi ise, ancak 16. yüzyıldan sonra, modern devletin gelişmeye başlamasıyla ortaya çıkmıştır. “Antik Yunan’dan beri izi sürülebilen bir kavram olan cumhuriyet, ancak 16. yüzyıldan sonra devlet biçimi olabilmektedir. Zira modern anlamda ‘devlet’ten söz edebilmek için anılan tarihsel dönemi beklemek gerekmiştir” (Okutan, 2006: 137, dn. 375). Bu bağlamda yönetim biçimlerinin klasik sınıflandırması, bir kişi, azlık ve çokluğun ortak yararı amaçlayan doğru yönetimler ile bunların sapmalarından oluşan diğer üç yönetimdir. “Ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi – krallık. Bir kişiden çoğunun, ama bir

azınlığın yönetimi – aristokrasi. Bütün bir topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim –siyasal yönetim [*politeia*]. Bunlara karşılık olan sapmalar da şunlardır: Krallıktan tiranlık, aristokrasiden oligarşi, siyasal yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden demokrasi” (Aristoteles, 2009: 81). Devlet biçimleri ise, yönetim biçimleriyle ilişkili olarak, yönetim biçimlerinin konusunu oluşturan cari iktidarın arkasındaki ilke üzerinden kavramsallaştırılmışlardır. Örneğin Rousseau (1999: 99), “her eylemi oluşturan iki neden (...) yani edimi belirleyen istenç (...) [ile] edimi yerine getiren güç” arasında ayırım yapar. Sonra da bu ayırımı siyasal bütüne teşmil eder. “Siyasal bütünde de aynı etkenler geçerlidir; onda da hem gücü hem istenci ayrımlar, birine *yasama gücü*, ötekine *yürütme gücü* deriz” (vurgu, orijinal, Rousseau, 1999: 100). Rousseau, egemenliği ve yasama gücünü halka verip devlet biçiminin cumhuriyet olduğunu ima ederken, “*hükümet* ya da yüce yönetim diye, yürütme gücünün meşru olarak kullanılmasın[1]” (vurgu orijinal, Rousseau, 1999: 101) anlatır. Benzer bir ayırım, farklı terimlerle Kant’ta da görülebilir. Kant, egemenliğe ve hükümet etme biçimine göre ikili bir sınıflandırmaya gider.

“Devlet (civitas) şekilleri, ya yüce hakimiyeti elinde tutan şahıslar bakımından ya da kim olursa olsun, devlet başkanı tarafından halkın idare edilmiş tarzı ile ayrılabilir. (...) İktidardaki şahıslar bakımından devlet şekillerinin birincisi hükümlerlik şeklidir (*forma imperii*); bu da üç türdür: [otokrasi, aristokrasi, demokrasi] (...) İkincisi ise hükümet şeklidir (*forma rejiminis*). Bu da esas teşkilata dayanan bir şekildir (...). İktidar bu bakımdan ya *cumhuriyetçi* veya *istibdatçı* olur. *Cumhuriyetçilik*, icra kuvvetinin (hükümetin)[,] teşri [yasama, A.K.] kuvvetinden ayrı olmasını kabul eden devlet prensibidir” (vurgu orijinal, Kant, 1960: 20).

Görüldüğü gibi, Rousseau cumhuriyeti devlet biçimi, demokrasiyi yönetim biçimi olarak görürken Kant, demokrasiyi devlet biçimi, cumhuriyeti yönetim biçimi

olarak değerlendirmektedir. Çözümlemedeki güçlüğü önemli bir nedeni, cumhuriyetin monarşinin karşıtı olarak düşünülmesidir. Cumhuriyetin monarşinin karşıtı olabilmesi için onunla aynı düzlemde, aynı sınıflandırma içinde yer alması gerekir. Hâlbuki Aristoteles'in yönetim biçimleri sınıflandırmasında cumhuriyetin yeri ihtilaflıdır⁸. Tartışma, 19. ve 20. yüzyıldaki siyasal dönüşümlerle daha da karmaşıklaşmıştır. Öncelikle Aristoteles'ten beri kullanılan yönetim biçimleri sınıflandırması geçerliliğini kaybetmiştir. Aristoteles'in sınıflandırması içinde yer alan aristokrasi ve oligarşi tarihsel olarak ortadan kalkarken demokrasi tek geçerli ve meşru yönetim biçimine dönüşmüştür. "18. yüzyıldan sonra (...) demokrasi, somut bir rejim biçimi olmaktan çıkmış ve herhangi bir rejimin değerlendirilmesinde kullanılan başat ölçüt haline gelmiştir" (Okutan, 2006: 127). Bu bağlamda Okutan'ın önerisi, cumhuriyet ve demokrasi ilişkisini "bir *biçim ve öz ilişkisi*" olarak düşünmektir. "Buna göre cumhuriyet, daha çok hukuksal bir düzen olarak ilişkinin biçimini belirlerken; demokrasi, bu biçimin içeriğini oluşturan değerleri temsil etmektedir" (Okutan, 2006: 167). Okutan'ın cumhuriyet – demokrasi ilişkisini kurma biçiminden hareketle monarşi ve cumhuriyetin devlet biçimine, demokrasinin yönetim biçimine karşılık geldiği söylenebilir⁹. Böylece monarşi ve cumhuriyetin

⁸ Bu ihtilaf, *politeia*'nın cumhuriyet olup olmadığı tartışmasıyla yakından bağlantılıdır. Bu tartışma, ileride değinilecek olan Atina cumhuriyetçiliği ile Roma cumhuriyetçiliği arasındaki uyumsuzlıklardan birini oluşturur. Bu tartışmanın ayrıntılarına girmeden şu söylenebilir: Eğer *politeia* cumhuriyet olarak kabul edilebilirse, cumhuriyet bir yönetim biçimi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Atina cumhuriyetçiliğinin temsilcilerinden H. Arendt'e göre "[c]umhuriyet bir devlet biçimi değil ama (...) 'siyasal yaşamın bir formu'dur" (Arendt'ten akt. Tunçel, 2010: 18).

⁹ Burada Okutan'ın biçim ve öz arasında kurduğu ilişki devlet biçimi ve yönetim biçimi olarak değerlendirilerek monarşi – cumhuriyet karşıtlığı, devlet biçimi sorunu olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte Okutan, aksi görüşü de ifade etmektedir. "[K]avramın [cumhuriyetin, A. K.] Monarşi karşıtlığı içinde şekillenmiş olması, cumhuriyet kavramının bir devlet biçimi olarak görülemeyeceğinin tek başına kanıtıdır. Çünkü monarşi, ortaya konduğundan beri, yönetim biçimi olarak biline gelmiştir" (Okutan, 2006: 134). Yine yukarıda Akal da *res publica*'nın tarihsel evrimini yorumlarken son aşamada monarşi ve cumhuriyetin yönetim biçimi olduklarını belirtiyordu.

demokrasiyle ilişkisi, daha düzgün bir çerçeveye taşınabilir. Bu noktadan sonra cumhuriyet – demokrasi ilişkisi, tarihsel bir perspektifle incelenebilir.

Cumhuriyet ve demokrasi arasındaki yakınlıkları ve karşıtlıkları değerlendiren bir inceleme, her şeyden önce özcülükten uzak durmalıdır. Çünkü her iki kavram da uzun bir tarihsel süreç içinde yeni anlamlar ve değerler edinmiş, bazı unsurlarını yitirmiş ve yeniden biçimlenmiştir.

Cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının her ikisi de Antikçağ'ın kent-devleti deneyiminden doğan siyasal yönetimleri ifade eder. Antikçağ demokrasisi ve cumhuriyetinin en önemli ortaklıkları, insanı ancak siyasal topluluk içinde var olabilecek bir canlı olarak kabul etmeleri ve -bu kavram henüz bilinmiyor olsa da- egemenliğin halka ait olduğuna inanmalarındır. Ancak iki kavram arasında bugüne kadar korunan önemli bir farklılık da Antikçağ'da ortaya çıkmıştır. Buna göre demokrasi, halkın iktidarına odaklanırken cumhuriyet bu iktidarı ilke olarak kabul etmekle birlikte akıl, erdem ve ortak yarar gibi cumhuriyetçi kavramlarla kısıtlanmasını esas alır¹⁰. Bu ayrılığın kökeninde, cumhuriyetçi düşüncenin Aristoteles'in demokrasi eleştirisinden neşet etmesi vardır¹¹.

“Cumhuriyetçilik (...), can alıcı öneme sahip bazı bakımlardan, Aristoteles gibi birçok Eski Yunanlı'nın anladığı tür demokrasiye bir alternatif sunmaktaydı.

¹⁰ Buradaki tartışma, cumhuriyetçilik ve demokrasi olarak tanımlanan düşünce akımlarının siyasal düşünceler tarihi içinde hangi kavramların, fikirlerin ve tezlerin birbirleriyle nasıl ilişkiler içine girerek biçimlendiklerini ele almaktadır. Kuşkusuz kavramlar birbirleriyle kendiliğinden ilişkiye girmez, onların arkasında farklı insanlar ve bu insanların çıkarları yer alır. Siyasal düşünceler tarihi de farklı düşünürlerin, farklı ideolojilerin kendi tikel çıkarlarını bir şekilde genel ve soyut yarar olarak tanımlama ve kabul ettirme becerilerinin tarihidir. Cumhuriyet ve demokrasi de bundan azade kavramlar değildir. Antikçağ demokrasisi ve cumhuriyeti örneklerinde ilkinin Atina'nın özgün koşulları içinde alt sınıfların çıkarını ifade ettiği, onun eleştirisinin ve cumhuriyetin, daha varlıklı, aristokratik kesimlerin çıkarına dayandığı söylenebilir (Wood, 2008). Bu çalışmada, bu durumun farkında olarak kavramlar ve fikirler düzeyinde bir çözümleme yapılacaktır. Uslamlama çizgisini kesmemek için her kavramın, fikrin hangi tikel çıkarı ifade ettiğine vs. değinilmeyecektir. Okuyucunun bunu dikkate alarak “genel” kavramlar karşısında “uyanık” olması beklenmektedir.

¹¹ “Cumhuriyetçi gelenek derken, kökenleri (...) Eski Yunan'ın demokratik fikir ve pratiklerinden çok, Eski Yunan demokrasisinin en kayda değer eleştirisine, Aristoteles'e uzanan (...) bir düşünce bütünü anlatmak istiyorum” (Dahl, 1993: 29).

Cumhuriyetçi öğreti, medeni [*civic*, A. K.] erdemini temel önemini büyük bir ısrarla vurgularken, ayrıca, erdemini kırılabilirliği, bir halkın veya önderinin yozlaşabilme tehlikesi ve böylece medeni erdemini bir cumhuriyeti olanaksızlaştıracak ölçüde bozabileceği tehlikesini de aynı derecede önemle vurgulamaktaydı” (Dahl, 1993: 30).

Bu bağlamda iktidarın sınırlanması, akla ve erdeme dayanan yasa fikrine dayanmaktaydı. Bu açıdan cumhuriyet, “yasanın egemenliğinin geçerli olduğu öz-yönetim biçimidir” (Tunçel, 2010: 19).

Cumhuriyet ve demokrasinin yeniden biçimlenmesi, modern çağın başlarında siyasal bütünü ölçüğünün kent çapından ülke çapına genişlemesine denk gelir. Bu momentte Antikçağ’ın doğrudan demokrasisi yerini liberal demokrasiye bırakırken cumhuriyet de ulus-devletle kaynaşmış hatta özdeşleşmiştir¹². Bugünkü demokrasi – cumhuriyet tartışmalarında demokratik taarruzun çoğunlukla liberal, buna karşın cumhuriyetçi savunmanın da ulusalcı tezlere dayanmasının kaynağı, bu dönüşüme dayanmaktadır¹³. Bu bağlamda demokratlar insan haklarını, sivil toplumu ve çoğulculuğu öne çıkarırlarken cumhuriyetçiler küreselleşme ile ulusal cumhuriyetlerinin ve kurumlarının tehlike altında olduğunu savlamaktadırlar. Yine de bu tartışmada, cumhuriyetçiliğin bütün entelektüel cephaneliğini ulusalcılıktan ibaret görmemek gerekir. Liberal demokrasilerin, bireylerin her davranış ve eyleminde kendi özel çıkarlarını kovaladıkları, siyasetin de bu çıkarlar arasında

¹² “Kavramın [cumhuriyetin, A. K.] çağdaş demokrasiler açısından olumsuz içeriği, sıklıkla cumhuriyetin, Fransız Devrimi sonrasında görüldüğü üzere, ulus-devlet ile yaptığı kader birliğinin bir sonucu olarak, devlet şekli olarak kategorileştirilmesinden kaynaklanmaktadır” (Tunçel, 2010: 18).

¹³ Cumhuriyetin Türkiye’deki liberal bir eleştirisi için bkz. Mahçupyan (2008). Diğer taraftan cumhuriyetin ulusalcı, üstelik etnik değil siyasal ulusa atıf yapan bir savunması için Fransız cumhuriyetçi Debray’ın (1997: 18) şu provokatif yorumu okunabilir: “Cumhuriyette herkes yurttaş olarak tanımlanır ve bütün yurttaşlar ulusu, ‘ortak bir yasa altında yaşayan ve aynı yasa koyucu tarafından temsil edilen ortaklar birliği’ni (Sieyes) teşkil ederler. Demokraside ise herkes ‘topluluk’u tarafından tanımlanır ve toplulukların bütünü ‘toplum’u oluşturur. Demokraside insanlar aynı haklara sahip olduklarından dolayı kardeşlerdir. Cumhuriyette ise insanların kardeş olmalarının nedeni aynı atalara sahip olmalarıdır. Bir cumhuriyetin siyah belediye başkanları, sarı senatörleri, Yahudi bakanları ve tanrı tanımaz lise müdürleri olamaz”.

müzakere sürecine dönüştüğü yapısına karşılık, cumhuriyetçilik, ortak iyiyi, kamu çıkarını tikel çıkarın önüne alan yurttaş erdemini savunur. Öte yandan cumhuriyetçiliğin tekil çıkarları geriye iten ahlaki tavrı, akli her şeyden üstün tutan önkabulüyle birleştğinde toplumdaki çoğulculuğun tekçi bir (ulusal) kültürle bastırılması sonucunu verebilir¹⁴. Belki de cumhuriyet, modern çağda ulusallığının tekçiliği ile akılcılığının modernleştiriciliğini birleştirerek bu kadar yaygınlık kazanmıştır. Burada sorulması gereken soru, bunun, cumhuriyetin felsefi ideali ile uygulama gerçeği arasında nasıl bir sonuç ortaya çıkardığıdır.

¹⁴ Debray (1997: 19) bunu da açık sözlülükle savunur. “Akıl en üstün referansı olduğu için cumhuriyette devlet üniter ve doğası gereği merkezidir. Cumhuriyet devleti mahalli değerler, adetler ve kurumları aşarak ağırlıklar ve ölçüler, şiveler ve yönetimler, okul programları ve ders yılı takvimlerini birleştirir. Çoğulcu kültür içinde gelişen demokrasi ise eğilimi itibariyle federal ve kuşkuculuğundan ötürü de anti-merkeziyetçidir”.

D. CUMHURİYETİN İKİ YÜZÜ

1) Cumhuriyet ve Ütopya İlişkisi

Bobbio, Viroli'yle cumhuriyet üzerine diyalogundan oluşan kitabının bir yerinde, *res publica*'nın devlet karşılığında kullanılan genel bir terim olduğunu ve her değişik devlet biçiminin (tıpkı Bodin'in kitabında olduğu gibi) eşit olarak cumhuriyet olduğunu söyler. “Bence cumhuriyet, hiçbir yerde olmayan ‘ideal bir’ devlettir” (Bobbio&Viroli, 2003: 9). Bobbio'nun değerlendirmesi, cumhuriyetçi düşüncedeki önemli bir ikiliği hatırlatması bakımından önemlidir: Var olan her devletin cumhuriyet olması ve “hakiki” cumhuriyetin ideal bir devlet olması -kısaca gerçek – ideal karşıtlığı¹⁵.

Var olan her modern devletin cumhuriyet olmasına önceki bölümde değinilmişti. Burada, “hakiki” cumhuriyetin işaret ettiği ideal ve mükemmel devlet ile ütopyacı düşünce arasındaki ilişki, ortak kavramlar ve benzer düşünme biçimi incelenecek.

Cumhuriyetçiliğin ütopyacı düşünceyle en büyük ortaklığı, şehir temelli bir düşünce akımı oluşudur. Cumhuriyetçiliğin esas aldığı, ilham aldığı ve yücelttiği kavram ve kurumların büyük çoğunluğu Antik Yunan polisi ve Roma sitesi kökenlidir¹⁶. Aynı şekilde klasik ütopyacı düşüncenin More, Campanella gibi örneklerinde de esas olarak bir şehrin, akıl temelinde kurulmuş, dengeli ve uyumlu

¹⁵ Aynı karşıtlık, cumhuriyetin öznesi yurttaş için de geçerlidir. Üstel (1999: 51), “yurttaşlığın hem arzulanan bir ideale, hem de yaşanan bir gerçekliğe işaret et[tiğini]” söyler.

¹⁶ Bu çalışma boyunca polis, site, kent, şehir, kent-devleti, şehir-devleti aynı olguyu anlatmak için, aralarındaki ayrımlar göz ardı edilerek kullanılmıştır. Çalışmanın ilgilendiği temel hususun kent ile cumhuriyet arasındaki ilişki olması nedeniyle yalnızca bu ilişkiye odaklanılmış, kentbilimin alanında kalan ayrımlardan ve tartışmalardan uzak durulmuştur.

düzeni resmedilir. Dengelenmiş bir siyasal düzen fikri, yalnızca düşünürün veya yazarın kendi karmaşa içindeki toplumuna bir alternatif uyarlamasından kaynaklanmaz; aynı zamanda kent-devletin kendi dışındaki bütün kent-devletleriyle “doğa durumu”nda olmasından, onların karşısında bağımsızlığını koruma gerekliliğinden kaynaklanır. Antik özgürlüğün yurttaşlar için siyasal katılımı hem hak hem de görev kılan niteliği de bu durumla ilgilidir. Şöyle ki, her kent-devleti, hem kendi içinde mülkiyet temelinde kurulmuş eşitsiz düzeni korumak ve sürdürmek hem de kendi dışından bu siyasal düzenin bağımsızlığını ortadan kaldırıp başka bir gücün boyunduruğu altına girmesini önlemek zorundadır. Klasik cumhuriyetçiliğin karma anayasa modeliyle farklı rejimlerin en iyi yanlarını bir araya getirip bozulmaya karşı en direngen yönetimi oluşturma kaygısı, tam da böyle bir ikili soruna çözüm bulma çabasına denk gelir. Aynı şekilde klasik ütopyacı düşünce de bu iki sorunu kurgusal bir model (ada ülkesinde ortak mülkiyete dayalı düzen) aracılığıyla bertaraf ederek dengeli ve uyumlu bir düzen kurar.

Dengeli ve uyumlu düzen, aynı zamanda akla uygun, akıl aracılığıyla bulunmuş ve doğrulanmış bir düzendir. Bu bağlamda, iki farklı durum tespit edilebilir ve ayrıştırılabilir. Birincisi, çok eski çağlarda, bir bilge yasakoyucunun bir kent-devletine, o kente özgü siyasal düzeni vermesidir. Bu siyasal düzen, genellikle karma anayasa niteliği taşır. Halkın farklı kesimlerine/sınıflarına farklı yetkiler ve makamlar vererek görelî bir denge sağlar. Atinalı Solon, Spartalı Lykurgos, Romalı Numa bu bilge yasakoyucuların en ünlüleridir. Antik cumhuriyetlerde çok belirgin olan bu motif, bazı ütopyalarda da kullanılır¹⁷. Örneğin Thomas More’un

¹⁷ Kumar (2005: 27) bu bağlantıyı şöyle açıklıyor: “Klasik dünyada kısmen söylene, kısmen tarih olan efsanevi kurucular Atinalı Solon ve Ispartalı Lykurgus’a sık sık rastlıyoruz. Birbirine çok tezat ütopyacı toplumların gerçek yaratıcıları olarak Solon ve Lykurgus’u sunan Plutarch’ın *Lives* eserinde bunlar daha da idealize edilmektedir. *Lives*, Rönesans’ta çok popülerdi ve Solon ve Lykurgus,

Utopia'sında bilge kral Utopus, yüzlerce yıl önce Utopia topraklarını fethetmiş, Utopia'yı kurmuş ve temel yasalarını vermiştir. “Bu akıllı kral ele geçirdiği ülkenin kaba vahşi halkını uslu, uygar, kibar insanlar haline getirdi. O kadar ki, Utopia'lılar bugün dünyanın en üstün ulusu oldu” (More, 2000: 114). İkincisi ve daha genel olanı, tüm düzenin -sadece siyasal değil, aynı zamanda toplumsal, ekonomik vs.-akla dayalı tasarım niteliğidir. Kuşkusuz bu, ütopyacı düşüncede çok daha açıktır. “[Ütopik i]deal kent, sistematik biçimde örgütlenmiştir. Weberci anlamda akılcı bir varlıktır. Özel faaliyetlere olanak olsa da, bunlar sıkı kamu idaresi ve denetimi çerçevesinde gerçekleşir. (...) Evrenin tanrısal hiyerarşisi, görevlerde işlevsel bir uzmanlaşma olarak akseder” (Kumar, 2005: 27). Cumhuriyetçilikte ise, özellikle Aydınlanma Çağı rasyonalizmiyle birlikte toplum ve siyaset, akıl ile yeniden düzenlenecek, dönüştürülecek ve yeniden şekil verilecek “malzeme” olarak düşünülmeye başlanmıştır. Bu dönüştürme, dirençle karşılaşıldığında zorla da yapılabilir. Uymayanlar, Rousseau'nun (1999: 51) dediği gibi, “özgür olmaya zorlanaca[ktır]”.

Bu noktadan hareketle, cumhuriyetçilik ile ütopyacı düşüncenin bir başka ortak özelliği teşhis edilebilir: Özgürleşme ile düzen kurma arasındaki gerilim. Her iki düşünce geleneği de Antikçağ'da ilk örnekleri görülen ve fakat asıl olarak Rönesans sonrası Avrupası'nda yeniden “keşfedilip” geliştirilen¹⁸ -ve bu açıdan da

Rönesans ütopyalarının kurucu ve yasa yapıcılarına örnek oluşturdular: More'un *Utopia*'sında Kral Utopus, Campanella'nın *Güneş Ülkesi*'nde Sol, Bacon'ın *Yeni Atlantis*'inde Kral Solamona.”

¹⁸ Cumhuriyetçiliğin esas olarak Rönesans döneminde Kuzey İtalya'nın Floransa gibi şehir devletlerinde, bu şehirlerin geleneksel özgürlüklerini Kilise, İmparator gibi otoritelere karşı savunma gereksinimiyle canlanan, 17. yüzyılda İngiltere'de kral karşısında mülkiyet sahibi sınıfların haklarını savunmak için geliştirilen ve 18. yüzyılda Fransa ve Amerika'da mutlakiyet karşıtı davalara yeniden uyarlanan gelişim çizgisinin anlatıldığı klasik eser için bkz. J. G. A. Pocock (2003). Ütopyacılığın Rönesans çıkışlı bir düşünce geleneği olduğu tezi için bkz. Kumar (2005: 83): “Ütopya modernizmle beraber doğdu. Rönesans ve Reform dediğimiz düşünce ve eylem patlamasının ürünüydü. Ütopya, Rönesans düşüncesinin ayırt edici özelliği olan Helenci akılcılıkla, (More'un reformculara düşmanlığına rağmen) Protestan reformculuğunun demokratikleştirici itkisini harmanladı”.

yalnızca Batı'ya özgü olan¹⁹- akımlardır. Süreç içinde ve özellikle Aydınlanma uğrağıyla birlikte rasyonalizm, gerilimin her iki ucunu da beslemiştir. Bir yandan akli temel alan, disiplinci, denetimci düzen fikri öne çıkarken; diğer yandan yine akli temel alan, akıl sahibi bireylerin geleneksel kurum ve değerlerin güdümünde değil kendi iradeleriyle davranmalarını teşvik eden özgürleşmeci fikir gelişmiştir.

Bununla birlikte, ütopyacı düşünce ile cumhuriyetçilik arasında önemli farklılıklar da vardır. Siyasete karşı takınılan tavır, bunlar arasında en önemlisidir. Cumhuriyetçilik, siyaseti kralın ve birkaç kişinin işi olmaktan çıkarıp yurttaşların²⁰ tümüne açmak ister. “[A]ygıt olarak devleti halkın üzerindeki konumundan alıp daha ‘aşağıya’, halkın ‘elinin uzanabileceği’ bir düzeye ‘indirir’” (Laçiner, 1998: 16). Tüm yurttaşların siyasetle ilgili olması, herkesin sırayla yöneten ve yönetilen olması şeklindeki Aristotelesçi ilkenin hayat bulması²¹, cumhuriyetçi “dava”nın en önemli gayesidir. Ütopyacı düşüncenin mükemmelleşme arzusunun bedeli siyasetten vazgeçmedir. “Kıtlığın üstesinden gelinebilir; çatışmalar sona erdirilebilir; ahlaki ikilemler ve psikolojik bunalımlar çözümlenebilir. Kısacası insanlar (Tanrı olmasalar da) tanrılar haline gelebilirler. O halde, iki yakası bir araya gelmeyen ve toplumsal olarak parçalanmış bir dünyadaki iktidar mücadeleleri olarak anlaşılan ‘siyasetin’ ne gereği var?” (Kumar, 2005: 51). Kumar’ın sorusunu yanıtlayarak tartışmayı

¹⁹ Antik cumhuriyetin Batı'ya özgü bir siyasal yapı olduğu iddiası, tarihsel ve arkeolojik açıdan tartışmalıdır, bkz. dipnot 1, ayrıca bkz. Springborg (1998). Ancak cumhuriyetçiliğin Rönesans sonrası gelişiminde cumhuriyetin özgür ve meşru bir yönetim olduğu savunulurken kendi karşıtı olarak hep Doğu'nun yurttaşları köleleştiren ve zor dışında hiçbir meşruiyet tanımayan tiranlıkları kullanılmıştır. Ütopyayı Batı'ya özgü kılan, dinsel düşünme biçiminin dışında, laik bir edebiyat geleneği içinden, var olan toplumla karşıtlık içinde bir ideal toplumun tartışılmasıdır ki bu da yine Rönesans sonrası dönemi işaret eder, bkz. Kumar (2005: 60-1).

²⁰ Burada yurttaşlar topluluğunun halkın tümüyle özdeş olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Bu özdeşliğin varlığı ve yokluğu, cumhuriyetçiliğin aristokratik ve demokratik biçimleri arasındaki farkın temelinde yer alır. Ayrıca, yurttaşların tamamına siyasal haklar tanımak, çoğu zaman o yurttaş topluluğunu cumhuriyetçi erdem adına ehilleştirmeyi de getirmiştir.

²¹ “Hükümetin gerçekten siyasal nitelik taşıdığı devletlerin çoğunda yönetenlerle yönetilenlerin rol değiştirdikleri doğrudur; bunun amacı, eşitlik olması ve ayırım gözetilmemesidir” (Aristoteles, 2009: 26). Bu, genel karakteri Romalı olan cumhuriyetçiliğin, Antik Yunan polisine borçlu olduğu en önemli ilkedir.

ilerletebilmek için önce siyasetten ne anlaşıldığına bakmak gerekir. Ütopycacı düşünürlerin, kendi mükemmel toplum tasavvurlarıyla siyaseti uzlaşmaz görmelerinin sebebi, siyasetin güç ve kaynaklar üzerinde çatışma anlamına gelmesidir. Çatışma anlamındaki siyasetin niçin mükemmellik kurgusuyla uyuşmadığını Goodwin (1995: 410-11) dört neden üzerinden değerlendirir.

“İlkin, bazı imgesel topluluklar öteki toplumlardan yalıtılmıştır. (...) Öte yandan, bazı imgesel toplumlarsa tüm dünyayı kapsar; bunun da sonucu aynıdır. Hükümetin öncelikli işlevi, kimilerine göre hükümetin gelişmesine neden olan işlev, dış ilişkilerin yönetilmesidir. Bu iki yöntemle bu işlev ortadan kaldırılmıştır. İkincisi, ‘apolitik’ ütopycalar ortaya çıkarılabilir tek bir ‘iyi’ olduğu, ‘iyi yaşam’ doğrultusunda tek bir yol olabileceği varsayımına dayanır. Bunlar ütopycacı düşünür tarafından keşfedilmiş ve ütopycaya dahil edilmiştir. Dolayısıyla, bu toplumsal ve ahlaki doğruları yansıtan bir dizi yasa ve kurum, tartışılmaz. (...) Üçüncü olarak, toplumsal tutunum ve bireylerin uyum içinde bir arada yaşamaları, kurumların mükemmel bir düzeye getirilmesi ya da ütopycaya sakinlerinin ahlaki gelişimi yoluyla başarılmıştır. Dolayısıyla çatışmaları çözüme kavuşturma yöntemi olarak siyasete gerek kalmamıştır. (...) [Son olarak, m]ükemmel bir toplum, tanımı gereği sürekliliğe sahiptir; herhangi bir değişim, mükemmelliğinden bir şeyler yitirmesine yol açar”.

Birçok ütopycaya yazarının demokrasi karşısında tercihinin uzman seçkinlerin yönetimi olması, siyaseti dışlayan bu tavrı güçlendirmektedir. Öte yandan, ütopycalarda başka bir tür siyasetin imkânını da düşünmek gerekir. “[Ü]topycaların siyaseti ortadan kaldırmadığı, tam tersine genişlettiği de söylenebilir” (Goodwin, 1995: 411). Devletin zorlayıcı gücünün, Weberci ifadeyle şiddet tekelinin bir toplumsal odakta temerküzünün engellenerek tüm topluma teşmil edilmesi, devlet etrafında, devlet aracılığıyla yapılan siyaseti ortadan kaldırıp bugün bilmediğimiz bambaşka bir siyasete imkân tanıyabilir.

Ütopycacı düşünce ile cumhuriyetçilik arasındaki bir başka farklılık, cumhuriyetçilik yalnızca siyasi-ahlaki bir akımden, “ütopycacı düşünüşün ayırıcı niteliğı salt siyasi değıl, iktisadi, toplumsal ve özel yaşamı da kapsamasıdır” (Goodwin, 1995: 410). Bu farklılığın sonucu olarak cumhuriyetçilik, belirgin bir şekilde kamu – özel ayırımı üzerinden kamusal yaşamı yüceltirken ve kamusal meseleleri dert ederken ütopycacılık, bu ayırımı reddeder ve iki alanı bir bütün olarak ele alır. Bu ayırımın sonuçları, iki akımın yukarıda tartışılan özgürleşmeci ve düzen kurucu nitelikleri üzerinden değıerlendirilebilir. Özgürleşmeci açıdan kamu – özel ayırımıyla kaim olan cumhuriyetçilik, kamusal alanda siyasi katılımı teşvik eder ve özgürlükleri savunur ancak özel alanda eşitsizliklere ve tahakküm ilişkilerine çoğunlukla sessiz kalmıştır. Düzen kurucu ve disipline edici özelliğı açısından kamu – özel ayırımı, yalnızca kamusal alanın düzenleyici edimlere konu edilmesini ancak özel alanın müdahaleden azade olmasını sağlar. Ütopycacılık, özgürleşmeci açıdan yaşamın her alanında özgürlükleri savunur; buna mukabil düzenleyici edimler de tüm yaşamı kapsar. Liberal ve muhafazakâr eleştirirnenlerinin, ütopycacılığı totalitarizmle suçlamalarının nedeni de -kendi ideolojik bakış açılarından- budur.

2) Korumacı ve Gelişmeci Cumhuriyet

Cumhuriyetin teori ve pratiğinde çok eski zamanlardan beri iki farklı anlayış rekabet içinde olmuştur. Bu rekabetin taraflarının, çok genel olarak, kadim zamanlarda bilgelik ve ferasetle kurulmuş, dengeye oturtulmuş bir düzenin muhafazasını temel alan görüş ile var olan düzeni daha ileri seviyeye taşımaya çalışan, özgürleştirici görüş oldukları söylenebilir.

Genel olarak, muhafazakâr ve özgürleşmeci görüşler, Montesquieu'nün (2004: 33) yaptığı ayırım doğrultusunda aristokratik ve demokratik cumhuriyetlerde ve cumhuriyetçiliklerde vücut bulmuşlardır. Tarihsel örnekler de bunu doğrular. Örneğin Roma'da eski düzenin ne pahasına olursa olsun muhafazasını savunan -ve bu uğurda cumhuriyeti çöküşün eşiğine getiren- aristokrat sınıf olmuştur (Atlan, 1970: 83; Kaçar, 2008: 30-31). Benzer şekilde Venedik'te de cumhuriyete istikrar kazandıran ana unsur aristokratik yönetimdi. Buna karşın demokratik cumhuriyet, 17. yüzyıl İngiltere'sindeki tartışmalarda ve özellikle 18. yüzyılda Amerikan kolonilerinde gelişti (Pocock, 2003).

Aristokratik ve demokratik cumhuriyetçilikler arasındaki temel farklılığın cumhuriyete yönelik tehdidin tanımıyla ilgili olduğu söylenebilir. "Aristokratik cumhuriyet yanlıları için belki de en zor anayasal sorun çokluğun güdülerini yeterince sınırlandıracak bir yapıyı oluşturmaktır. (...) On sekizinci yüzyılın oluşum halindeki demokratik cumhuriyetçiliğinde ise aksine, en fazla korkulması gereken öge çokluk değil, azınlıktır; halk değil, aristokratik ve oligarşik ögelerdir" (Dahl, 1993: 31). Halktan kastedilenin farklı olması sonucunda halkın çıkarı ile cumhuriyetin ortak iyisi arasındaki ilişki, iki görüşte farklılaşmıştır. Aristokratik cumhuriyetçiler için halk, yoksul çoğunluktur ve onun çıkarı, zengin azınlık ve hırslı tek adamın çıkarıyla dengelenmelidir. Onlara göre bir cumhuriyet için en büyük tehlike, yoksul çoğunluğun hırslı bir tek adam, bir Sezar tarafından manipüle edilmesidir. Demokratik cumhuriyetçiler ise halk ile siyasal *corpus*'a, bünyeye dâhil olan yurttaşların tamamını kastederler. Bu nedenle halkın çıkarı ile ortak iyi arasında bir özdeşlik kurarlar ve asıl tehlikeyi halkın çıkarına karşıt biçimde bir azınlığın iktidarı sahiplenmesi olarak görürler.

Aristokratik ve demokratik görüşler, Roma Cumhuriyeti'nin aristokratik ve Atina polisinin demokratik karakteriyle ilişkilendirilmişlerdir. Nitekim Keyman&Turnaoğlu (2008: 53) da bu bağlantıdan hareketle çağdaş cumhuriyetçilikte Neo-Roma ve Neo-Atina geleneklerini ayrıştırırlar. “[B]u iki düşünce bireyin özgür olabilmesi için siyasalın değeri konusunda (...) birbirinden ayrılırlar. [Neo-Romacı] Pettit ve Skinner için siyasî alan, özgürlüğün korunması için araçsal nitelik taşıırken, [Neo-Atinacı] Arendt'e göre siyasal alan, özgürlüğün anlam bulduğu ve gerçekleştiği alan olduğu için içsel iyidir ve amaçsal değer taşır”.

Held de korumacı ve gelişmeci cumhuriyetçilik arasındaki kendi ayrımını aynı nokta üzerinde, siyasal katılım ve özgürlük arasındaki ilişkinin farklılığında oluşturur. Buna göre korumacı cumhuriyetçilik, “yurttaş erdeminin çok narin olduğunu ve eğer halk, aristokrasi veya monarşi gibi tek bir grubun politik katılımına bağlı olursa yolsuzluğa açık olacağını vurgular[ken]” gelişmeci cumhuriyetçilik, Yunan demokratik geleneğinin mirasını benimseyerek “politik katılımın içsel değeri[ni] ve *polis*'in insanların kendilerini gerçekleştirebilmeleri için bir araç ol[duğu]” (Held, 1998: 44) fikrini savunur. Koruyucu cumhuriyetçilikte, farklı toplumsal gruplar arasında çekişme vardır. Çekişmenin yıkıcı bir çatışmaya dönüşmemesi için farklı politik güçler, karma anayasayla dengelenmişlerdir. Siyasal katılım, yurttaşların *özgürlüklerini korumaları için şarttır*; kendi başına bir ideal değildir. Gelişmeci cumhuriyetçilikte ise tersine, siyasal katılım, özgürlüğü korumak için değildir, *özgürlüğün gereğidir*; bu yüzden kendi başına bir idealdir. Burada özgürlük, siyaset aracılığıyla değil, başka mekanizmalarla teminat altına alınır. Küçük mülkiyete dayalı bir toplum olmalı, bu toplumda yurttaşlar arasında kabaca bir ekonomik eşitlik sağlanmalıdır. Rousseau'nun (1999: 93) sözleriyle,

“yurttaşlardan hiçbirinin bir başka yurttaşı satın alabilecek denli varsıl, hiçbirinin de kendini satmak zorunda kalacak denli yoksul olmaması gerek[ir]”. Yurttaşların tamamı yasama organına doğrudan katılmalı ve kararlar mümkün olduğunca oybirliğine dayanmalıdır. Öte yandan yasama organı görece büyük olacağından onun yanında seçimle belirlenen bir yürütme organı yer almalıdır²².

Held'in Machiavelli'nin düşüncesinden türettiği korumacı model ile Rousseau'nun düşüncesinden geliştirdiği gelişmeci modelin ortak özelliği, her ikisinin de hâlâ şehir ölçeğinde işlevsel olmalarıdır. Bu bakımdan, özgürlük anlayışları da ortaktır. Çünkü özgürlük, her ikisinde de öncelikle siyasal karakterlidir ve iktidarı paylaşma anlamına gelmektedir. Amerikan ve Fransız devrimlerinden sonra cumhuriyet ve özgürlük kökten değişecektir.

²² Koruyucu ve gelişmeci cumhuriyetçiliklerin özellikleri için ayrıca bkz. Held (1998: 53, 58).

II. KISIM: CUMHURİYETİN DÖNÜŞÜMÜ

A. ESKİLERİN ÖZGÜRLÜĞÜNDEN MODERN ÖZGÜRLÜĞÜNE

Cumhuriyetçiliğe kendine özgü karakterini kazandıran, onu, diğer düşünce akımlarından ayırtıran en önemli kavramlardan biri özgürlüktür. Özgürlüğün cumhuriyetçi yazın içinde kendine özgü anlam ve çağrışımları vardır. Öte yandan özgürlük, aynı zamanda, cumhuriyetçiliği -liberalizm gibi- başka düşünce akımlarına komşu kılar ve onlarla bitmeyen tartışmalara sürükler.

Cumhuriyetçi düşünürler, özgürlüğü tartışmak, savunmak ve yeniden kavramsallaştırmak için yüzlerini hep Antikçağ'a dönmüşlerdir. Bu yüzden cumhuriyetçi gelenek içinde özgürlüğün niçin bu kadar temel bir kavram olduğunu anlamak için, incelemeye, Antikçağ'ın kent-devletlerindeki özgürlük anlayışından başlamak gerekir.

Antikçağ'da Yunanistan ve İtalya topraklarının, diğer uygarlıklardan çok farklı ve üstün bir uygarlığı yarattıkları ve bu uygarlığın, Hıristiyanlık gibi birtakım önemli eklenti ve dönüşümlerle modern zamanların Batı uygarlığına evrildiği, bilimsel olarak savunmak için çok genel, tarihsiz ve harcıâlem bir görüştür. Bununla birlikte, bu topraklarda, özgül koşullar gereğince, başka yerlerdekilere benzemeyen bazı gelişmelerin yaşandığı da açıktır. Antik Yunanistan'ın kentsel gelişme açısından Mısır ve Mezopotamya'dan farklılaşması, cumhuriyet fikrinin ve kurumunun kökenlerini incelemek için iyi bir giriş sağlar.

Mumford, coğrafi koşulların farklılığı nedeniyle Yunanistan'da, Mezopotamya ve Mısır'daki gibi büyük insan kitlelerini nehir sularını kontrol etmek için eşgüdümlü bir biçimde kullanmanın ve bunun karşılığında büyük bir artık elde etmenin mümkün olmadığını söyler. Yunanistan'da çok daha küçük, dağınık ve otarşik yerleşmeler ortaya çıkmıştır. Öte yandan bu farklılık, sosyal ve siyasal bakımdan da farklı bir gelişmeye imkân tanımıştır.

“Öyle görünüyor ki Yunanlar, bronz çağı dininin ve demir çağı teknolojisinin beslediği, hiçbir şarta bağlanmamış iktidarın insafsız fantezilerinden bir derece kendilerini kurtarmışlardı: Yunan kentleri insani ölçülere daha uygundu; militarizmin ve bürokrasinin bütün o zorlayıcılığı ve hizaya sokuculuğunu gerektiren yarı tanrısal kralların paranoyak isteklerinden azadeydi²³. Yunanlar, uygarlıkla birlikte ortaya çıkan katı kast sistemini ve meslekler arası ayrımı ortadan kaldırdılar” (Mumford, 2007: 162-3).

Farklılaşmayı daha iyi anlamak için, Ortadoğu'nun verimli ovalarının, imparatorlukların gelişmesine nasıl el verdiğine bakmak gerekir. McNeill (2001: 98-102), Antikçağ imparatorluklarının ortaya çıkışını bir dizi yönetsel ve teknolojik dönüşümle açıklar. Bu dönüşümün arkasında, elde edilen büyük artık vardır. Artığın denetlenmesi arkaik bir bürokrasiyi, korunması ve artırılması ise profesyonel bir orduyu gerektirir. Askerler ve bürokratlar, üreticilerden belirgin bir şekilde ayrılmışlardır. Bu sistemin teknolojik boyutu ise gelişmiş bir yol sistemi, basitleştirilmiş bir yazı ve ticareti düzenleyen yazılı hukuk düzeninden oluşur. Piramidin tepesindeki kral ise çoğunlukla dinsel bir yüceliğe, tanrısal bir haleye sahiptir.

²³ Mumford'un Yunanlılar dışındaki Antikçağ devletlerine ilişkin görüşünü Wood (2008: 30) da paylaşır: “Bu eski çağ devletlerinde, keskin bir ayrım vardı; üreticilerin yönetici ve hatta yurttaş olarak hiçbir siyasi rolü yoktu. Devlet bağımlı işgücünü denetlemek üzere örgütlenmişti ve her şeyden önce de bazı insanlar, diğerlerinin emeğine ya da ürünlerine devlet aracılığıyla el koyuyordu”.

Antik Yunanistan, böyle bir gelişimi Büyük İskender'e dek²⁴ yaşamazken; polis'in ortaya çıkışından Büyük İskender'e kadarki dönem, antik cumhuriyetin bazı temel unsurlarını vücuda getirdi. Bu bağlamda polis'in özgün niteliğini Wood (2008: 29) şöyle açıklar: "Ayrıntılı bürokratik bir düzenek yerine polis'in özelliği, epeyce basit bir devlet (eğer 'devlet' denebilirse) yönetiminin olmasıydı; temel siyasi ilişkiler yönetenler ile yönetilenler arasında değil, *yurttaşlar* arasındaydı ve kendi kendini yöneten bir yurttaş topluluğu söz konusuydu" (vurgu orijinal). Polisle antik bürokratik imparatorluk arasındaki farklılık çarpıcıdır. Polis, adeta imparatorlukların temel kurumlarının -arkaik bürokrasinin ve kralın has ordusunun- yokluğuyla vücut bulmuştur. Bu çifte yokluk, imparatorluk "idare"sini olanaksız kılarak polis içinde "siyaset" in zeminini yaratmıştır. Bu zemin üzerinde halk, yöneticiler ve tebaa ikiliğiyle değil, yurttaşlar bütünü olarak bir araya gelmiştir.

"Yunan polis'inde ve Roma Cumhuriyeti'nde, el koyanlar ile üreticiler, temel olarak yöneticiler ve yönetilenler olarak değil, yurttaşlar toplumunda kişisel ve sınıfsal açıdan, toprak sahipleri ile köylüler olarak, doğrudan birbirleriyle karşı karşıya geliyorlardı. Özel mülkiyet daha sağlamca ve özerk biçimde gelişerek, kendini devletten adam akıllı ayırmıştı" (Wood, 2008: 31).

Öte yandan polis'in imparatorluktan farklılığı, Yunanistan ve İtalya coğrafyasını imparatorlukların "barış"ından²⁵ mahrum bırakmış ve her polisi, diğer

²⁴ Bu bağlamda, Antik Yunan ve Roma dünyasında krallık yönetimlerinin güçsüz yönetimler olmaları çarpıcıdır. Yunan dünyasında "Makedonyalı barbar İskender'in fetihlerine kadar ilkel tanrısal kral iddiaları canlanma[z]" (Mumford, 2007: 167) iken Roma'da tanrılaşan imparator kültü Sezar'a kadar geciyecektir (Sezar'ın kadim Mısır monarşisine özenerek Tanrı-kral gibi davranmaya başlaması için bkz. Diakov&Kovalev (2008: 211 vd.)).

²⁵ İmparatorluk ideolojileri her zaman farklı uluslardan, dinlerden, ırklardan insanların imparatorluk düzeni içinde barış içinde yaşadıklarını savlar. Bir tür kozmopolit çoğulculuğu ifade eden bu barış söyleminin orijinal unsuru "*pax*"tır. *Pax*'ın kökenini Atlan (1970: 61) şöyle açıklar: "[G]erekli muahedelerin yapılması ile Roma-İtalya konfederasyonu içinde meydana gelen hukuki duruma *Pax* (*Pactum*'dan = Pakt, muahede) ismi veriliyordu ki, bu modern lisanlarda 'sulh' kelimesi ile tercüme edilmektedir". Buradan anlaşılmalıdır ki imparatorluk barışının kökeninde "muahede" (antlaşma) yatmaktadır. Bu bağlamda, *Pax Romana*, Roma şehir cumhuriyetinin İtalya'nın diğer şehir devletleriyle ittifak anlaşmalarıyla kurduğu düzenin adıdır. Cumhuriyetten imparatorluğa geçişle

polislerle “doğa durumu”na sürüklemiştir. Antikçağ cumhuriyetlerinin askeri eğilimleri, bu noktadan hareketle çözümlenebilir. Antik kent-devletleri için savaş esas, barış geçici olduğu için her kent, her an savaşa hazır durumda olmalıdır. Bu ise, savaşçılığın bir yaşam biçimine dönüştürülmesi ve yurttaş askerlerin savaşa yönelik bir “talim ve terbiye” ile yetiştirilmeleriyle sağlanabilir. Bu Spartalı görüş, klasik cumhuriyetçi erdemın tamamına nüfuz etmese de, onun önemli bir kısmını oluşturur. Gayretlilik, dayanıklılık, yeteneklilik Machiavelli’nin *virtu* ile sıkça kastettiği²⁶ davranışlar iken, cumhuriyetçi erdemın dürüstlük, yoksulluk gibi değerleri de askeri yaşamın değerlerini yozlaşma karşısında kaim kılan yardımcı etmenlerdir. Askeri değerlerin bu kadar önemli olmaları, ikili koruyucu işlevleriyle de ilgilidir. Buna göre kentin başka bir dış gücün tahakkümüne girmeyip siyasal bağımsızlığını koruması ve her yurttaşın mülklerini elinde tutup özgürlüğünü²⁷ sürdürebilmesi. Bu bağlamda her kent-devleti için bağımsızlığın anlamı, o polisin her bir yurttaş için özgür olmanın anlamıyla birlikte yoğrulmuştur.

Nitekim cumhuriyetin anlamsal kökeni açısından *res publica* ile *libertas* arasındaki yakın bağa dikkat çekilmiştir. “*Libertas*’ın ilk anlamı, kişinin siyasal topluluktaki statüsünün özgür, *liber* olmasıdır, köle olmamasıdır” (Sellers, 1998: 7).

pax’ın orijinal anlamı da emperyal gücün kendi topraklarında çatışmaları önleyerek *huzuru* sağlamasına dönüşmüştür. Huzur ile barış arasındaki fark için bkz. Montesquieu, (2004: 76). İmparatorluk *huzuruna* karşı cumhuriyetçi bir alternatif, Kant’ın (1960) *ebedi barış* fikri üzerinden izlenebilir. Burada “barış” sözcüğü, belli bir coğrafyada bir gücün tüm rakiplerini ortadan kaldırarak gerçek ve olası çatışmaları önlemesi biçiminde, Hobbesçu bir anlamda kullanılmıştır. Nitekim alternatifi de etkin ya da edilgin, sürekli çatışma durumu anlamında “doğa durumu”dur.

²⁶ Machiavelli’nin *Söylevler*’inin Türkçe çevirisinde (2009: 24, 26, 105, 159, 162, 215, vb.) *virtu*, dipnotta belirtilerek gayret, yetenek, yiğitlik, dayanıklılık, güç, üstünlük sözcükleriyle çevrilmiştir. Örnekler çoğaltılabilir.

²⁷ Antikçağ’da özgürlük, mülkiyet ve yurttaşlık arasındaki ilişkiyi Arendt (2006: 108) şöyle kurar: “Köken olarak mülkiyet, bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olması ve bu yüzden siyasî teşekküle ait olması, yani birlikte kamu alanını oluşturan ailelerden birinin reisi olması anlamına geliyordu. Dünyanın özel olarak sahiplenilmiş o kısmı, sahibi olan aile ile öylesine mükemmelen özdeşleşmişti ki, bir yurttaşın [yurttaşlıktan] çıkarılması sadece malikânesinin müsadere edilmesi değil, bizzat evinin yerle bir edilmesi anlamına gelmekteydi”. Arendt’in değerlendirmesi, yurttaşlık – mülkiyet ilişkisini ve bunun sınırlılığını veciz bir biçimde aydınlatmaktadır.

Bu tanım, özgür olmayı köle olmakla karşıtlık içinde düşünmeyi gerektirir. Kölelik yalnızca kişisel olarak özgürlükten mahrum olma anlamına gelmez; aynı zamanda yurttaşın içinde yer aldığı siyasal topluluğun da kendi kendini yönetememesini ifade eder. Burada, klasik cumhuriyetçi özgürlüğün iki unsuru teşhis edilebilir. Tahakkümden azade olma ve kendi kendini yönetme²⁸. Öte yandan özgürlük – kölelik ayrımı, klasik cumhuriyetçi özgürlüğün sınırlılığına da işaret etmektedir. İki anlamda sınırlıdır: ilk olarak, özgürlük, ancak siyasal toplumun, *res publica*'nın içinde düşünülebilir; ikinci olarak, özgürlük, her istediğini yapma gibi bir anlama gelmez, siyasal toplumun ortak çıkarıyla yakından bağlıdır.

Cumhuriyetçi özgürlüğün sınırlılığıyla ilgili olarak Sellers (1998: 38), Romalıların *libertas* ile *licentia* arasında yaptıkları ayrımı hatırlatır. Buna göre, *libertas*, *res publica* içinde icra edilen, ortak iyilikle yakından bağlantılı ve anayasal rejimle ve yasayla sınırlanmış özgürlüğü ifade ederken *licentia*, bireyi temel alır ve sınırlanmamış bir biçimde ne isterse onu yapmasını/yapabilmesini anlatır.

Libertas – *licentia* ayrımı, negatif ve pozitif özgürlük arasındaki ayrımı aslında öz olarak içermektedir. Bireyle topluluk arasındaki, sınırlılık ile sınırsızlık arasındaki, Antikçağ'la modern zamanlar arasındaki karşıtlığı keskinleştiren özgül bir dönemde ve özgün bir bilinçle birlikte, vukufu bir negatif ve pozitif özgürlük ayrımı formüle edilmiştir.

²⁸ Her ikisi de ilerde geniş olarak ele alınacak.

1) Antiklerin Özgürlüğü - Modernlerin Özgürlüğü

Antik cumhuriyetin özgürlüğüne ve onun yeni uyarlamalarına karşı alternatif bir özgürlük kavramlaştırması ihtiyacı 19. yüzyılın başlarında şiddetlendi. Bunun nedeni, antik özgürlüğün Rousseau'yla canlanmasının ardından gelen Fransız Devrimi'nin antik özgürlüğün potansiyelindeki bazı tehlikeleri açığa çıkartmış olduğu inancıydı. Bu bağlamda Sellers'ın (1998: 100 vd.) liberalizmin 19. yüzyıldan önce bilinmediği, 19. yüzyıl başında özgürlük destekçilerinin anayasal monarşiyle uzlaştıkları ve bundan sonra kelimenin katı anlamıyla “cumhuriyetçi” olmalarıyla ortaya çıktığı şeklindeki saptaması önemlidir. Saptama, liberalizmi cumhuriyetçiliğin bağrından çıkan ve onun 19. yüzyıl öncesindeki tarihini yok sayan aşırı bir vurguyu içerse de, 18. yüzyılda birbirinden kolayca ayrıştırılamaz görünen cumhuriyetçilik ve liberalizmin Restorasyon Çağı'nda (1815-30) birbirinden ayrılmasının tarihsel nedenini yakalamaktadır. Bu ayrılığa imkân tanıyan kuramsal ölçüt ise Benjamin Constant'ın geliştirdiği antiklerin özgürlüğü – modernlerin özgürlüğü ayrımıdır.

Constant'a (2006: 174) göre “[antik] özgürlük, tam egemenliğin tüm gereklerini topluca ama aracısız olarak yerine getirmek anlamına geliyordu”. Bu özgürlük, halk meydanlarında siyasal tartışmalara ve kararlara doğrudan katılarak yaşanıyordu. Antikçağ'da amaç, “siyasi gücü aynı ülkenin yurttaşları arasında paylaşmaktı; onlar için özgürlük buydu” (Constant, 2006: 174). Antikçağ savaşçı bir çağdı ve yurttaş-askerler için bireysel özgürlük, topluluğun özgürlüğüyle kaynaşmış durumdaydı. Modern özgürlük ise, “yalnızca yasalara tabi olmak ve bir ya da birkaç kişinin keyfi iradesi sonucu tutuklanmamak, gözaltında tutulmamak, öldürülmemek veya herhangi bir kötü davranışa maruz kalmamak anlamına gelir”

(Constant, 2006: 173). Antikçağ'ın “[t]opluluğun gücünü paylaşmak” anlamına gelen özgürlüğüne karşılık modern özgürlük, “barışçı bir varoluş ile kişisel bağımsızlıktan oluşmak zorunda”dır (Constant, 2006: 174). Doğrudan siyasal katılım, artık bir hak ve görev olmaktan çıkmıştır. Özgürlük, bunun yerine topluluktan ayrı bir bireyselliğin dokunulmazlığının sağlanmasıdır. Bunun sonucu, “ortak iyi” adına topluluğun/devletin bireye müdahale etmesinin önlenmesidir. Constant, Aristoteles’in, ahlak felsefesi ile siyaset felsefesini birbirine perçinlemek²⁹ için kullandığı ortak iyinin aynı zamanda mutluluğu da sağladığı tezini reddeder. Bireyi topluluktan ayırmanın paralelinde, mutluluğu da ortak iyiden ayırır. Otorite sahibi olanların görevi, mutluluk vermek değil adaletli olmaktır³⁰.

Bununla birlikte Constant'ın karşılaştırması, iki farklı özgürlük biçiminin karşılıklı üstünlüklerini ve tehlikelerini hesap etmeyi de içerir. Örneğin antik özgürlüğün tehlikesi, bireysel hazzara ve haklara duyarsızlaşma iken; modern özgürlüğün ifratı, herkesin kişisel çıkarına gömülüp siyasal meselelerden uzaklaşmasına neden olur³¹. Modern özgürlüğün antik özgürlüğün yerini alması, kesin bir biçimde ona üstün olmasından değil, koşulların değişmiş olmasındandır.

²⁹ Aristoteles'te siyasetin, ahlakın içinde bir alt dal olduğunun en belirgin işareti, *Politika*'nın (2009: 6) tam da *Nikomakhos'a Etik*'in (2007: 216) bittiği yerde başlamasıdır. Siyasetin amacının mutluluk olduğunu Aristoteles (2007: 11) şöyle açıklıyor: “Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir? Adı konusunda pek çok kişi anlaşıyor, hem sıradan kişiler hem de seçkin insanlar ona mutluluk diyorlar, iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı da mutlu olmakla bir tutuyorlar”.

³⁰ “Otorite sahibi olanlar (...) [b]ize şöyle sesleneceklerdir: Sonuçta bütün çabaların, çalışmanın ve umutların ne için? Mutlu olmak için değil mi? Sen mutluluk işini bize bırak, sana mutluluk verelim. Hayır, Efendiler, bunu onlara bırakmamalıyız. Onlardaki bu görev aşkı ne kadar dokunaklı olursa olsun kendilerine sınırı aşmamaları gerektiğini söyleyelim. Onlar adil olmaya baksınlar. Mutlu olma sorumluluğunu biz kendimiz taşıyoruz” (Constant, 2006: 175).

³¹ Aynı düşünme tarzı, bir başka 19. yüzyıl Fransız liberal-muhafazakârında, Tocqueville'de de görülür. “Bir yanda toplumsal fayda ve ortak çıkar adına bireysel özgürlüklerin zedelendiği ‘kabından taşan’ demokrasi tehlikesi (ki Tocqueville için Fransız Devrimi'nin temel hatası ve problemi buydu) öte yanda herkesin dar şekilde anladığı şahsi çıkarlarını tatmin etmek için kendi kabuğuna çekildiği, kamusal siyasi ve toplumsal hayatın canlılığını yitirdiği ‘ölgünleşen’ demokrasi tehlikesi (ki Amerikan demokrasisi için Tocqueville'in en büyük korkularından biri buydu)”. A. Akman, “Eşitlik

Constant, Rousseau'nun yurttaşlık üzerinden bir devamlılık çizgisi çizerek antik cumhuriyetlerdeki özgürlüğü modern toplumlara uyarlamasını çürütmeye çalışır.

“Antik toplumda özgürlüğün tamamen *yurttaşlık* -yani görüşmelerin yapıldığı ve kamuya ilişkin kararların alındığı mecliste yer alma hakkı- bağlamında anlaşıldığını gözlemleyen Constant, böyle bir hakkın çağdaş Avrupalıların özgürlük tasarımı içerisinde ilk yere koydukları ve önemsedikleri (başkalarına karşı) kişisel veya özel hakların hiçbirini garanti etmeyeceğine işaret etmiştir” (vurgu orijinal, Ryan, 1995: 129).

Ryan, aynı yerde Constant'ın antik toplum ile modern toplum arasındaki farklılığı şu şekilde düşündüğünü anlatır:

“Antik Yunanda, yurttaşınki yaşanmaya değer tek yaşamdı, çünkü köleci bir toplumda bu ayrıcalıklı veya aristokratik bir sınıfın yaşamıydı. Öte yandan çağdaş Avrupa'daysa, yasa önünde eşitlik ve bunun bireyler için sağladığı kendi isteklerini tanımlama ve elde etme özgürlüğü radikal olarak farklı toplumsal ve ahlaki bir bağlam oluşturmuştur. Savaşçı egemen kastın dayanışmasının yerine, bireysel bağımsızlık ve dokunulmama özgürlüğü en üstteki toplumsal değerler haline gelmişlerdir” (Ryan, 1995: 129).

Constant'ın çözümlemesinin sosyolojik boyutunu burjuva toplumunun yükselişi ve onun getirdiği, soyut-yasal eşitlik, mahremiyet³², özel alan gibi değer ve

Çağında Demokrasilerin Özgürlük Sorunsalı: Bireycilik, Din ve Siyaset Üzerine Tocquevilleci Bir Tartışma”, Doğu Batı, 42, s. 161'den akt. Tunçel (2010: 242).

³² Mahremiyet, Antik dünyayla -özellikle de Yunanlılarla- modern burjuva toplumu arasında çarpıcı bir karşıtlık oluşturur. 19. yüzyıl burjuva ahlakının, başka bir açıdan ifade etmek gerekirse burjuva “ikiyüzlülüğünün” varlığı, mahremiyetle güvencelenir. Buna karşılık Antikçağ'ın dünyasının toplulukçu yaşamı, mahremiyeti tanımamıştır. “İster pazaryerinde, atölyede, mahkemede, isterse mecliste, *gymnasion*'da olsun, insanların yaptığı her şey incelemeye açıktı; doğal olarak her şey kabul edilebilir nitelikteydi. Bu yüzden çıplak beden atletizm müsabakalarında gururla gösterilir ve en iğrenç fizyolojik işlemler bile bilinç alanının dışına atılmazdı” (vurgu orijinal, Mumford, 2007: 210). “Atinalılar için özgürlük şu anlama geliyordu: Meclis önünde herhangi bir kimse bir başkasını dava edebilirdi; herhangi bir kimse bir başkasının penceresinden odasının içine bakabilirdi. Hiç kimse bir diğerini (...) gözlem yapmaktan, eleştirmekten, özgürce konuşmaktan, bunlar ne derece rahatsızlık verirse versin, alıkoyma hakkına sahip değildi. Fakat modern özgürlük kavramı size belli bir ölçüde

yapılar oluştururken; siyasal boyutu, ulus-devletin gelişimine ve yarattığı dönüşüme dayanır.

“[Ç]ağdaş bir ulusdevlet bağlamına dönüştürüldüğünde, bu gibi bir yurttaşçıl görev kavramı aşırı tehlikeli hale gelir. Çünkü böyle bir şey erki, kendini, ulusal iradenin üzerinde gören bir oligarşinin kollarına atma eğilimindedir. Bu nedenle Constant, Rousseau’nun antik polis kullanımını gözden düşürmek için çağdaş *temsil* ‘keşfi’ni savunur” (vurgu orijinal, Ryan, 1995: 129).

Constant’ın antik ve modern özgürlük kavramları, farklı tipte iki özgürlüğü ifade eder. Antik özgürlük, yaşanmaya değer tek yaşama katılmayı ifade ettiği için, kişinin yurttaş olarak kendini gerçekleştirmesini, kamusal alanda kendini geliştirmesini hedefler. Modern özgürlük ise sivil bir özgürlüktür; bir şey yapabilmeyi değil bir şeylerden korunmuş olmayı anlatır. Bu iki ideal, daha sonra Berlin tarafından tekrar ele alınacak ve negatif ile pozitif özgürlük olarak formüle edilecektir.

2) Negatif Özgürlük – Pozitif Özgürlük

Berlin, ünlü makalesi “İki Özgürlük Kavramı”nda negatif özgürlüğü “bir şeyden özgür olma durumu; değişen fakat her zaman tanınabilen sınırların arkasına müdahale edilmesinden özgür olmaktır” (Berlin, 2002: 210) biçiminde tanımlar. Burada kavrama asıl anlamını kazandıran unsur, başkalarının müdahalesiyle engellenmedir. Öte yandan, özgür iradenin başlangıçtaki hedefine ulaşamamasının tüm olasılıkları engellenmeye girmez. Amaçlanan eylemi, hareketi gerçekleştirecek yetilerin yokluğu, özgür olmama anlamına gelmez. “Havaya iki metreden daha fazla zıplayamıyorsam, kör olduğum için okuyamıyorsam ya da Hegel’in karanlık

mahremiyet hakkı sağlar. Mahremiyet, antik düşüncede veya aslında ortaçağ düşüncesinde sık karşılaşılan bir kavram değildir” (Berlin, 2009: 56).

sayfalarını anlayamıyorsam bu noktaya kadar köleleştirilmiş ya da bana baskı uygulanmış olduğunu söylemem tuhaf olacaktır” (Berlin, 2002: 206).

Negatif özgürlük, bireyin özgürlüğüdür. Bu açıdan “karşılaştırmalı olarak çağdaştır” (Berlin, 2002: 212). Constant gibi Berlin de Yunanlıların ve Romalıların topluluktan ayrı kişisel özgürlüğü tanımadıklarını düşünür.

Negatif özgürlüğün bir başka özelliği, esas olarak kişisel özerkliği temel aldığı için, kişisel engellenmenin olmadığı siyasal tahakküm durumlarında da geçerli olabilmesidir. “Bu anlamıyla özgürlük, birincil olarak kontrolün alanıyla ilgilenir, kaynağıyla değil. Bir demokrasi nasıl, aslında, her bir yurttaşı, bazı diğer toplum biçimlerinde bulabileceği birçok özgürlükten yoksun bırakabilirse, liberal düşünceli bir despotun kendi tebaasına epey kişisel özgürlük sağlayabileceği de akla yatkındır” (Berlin, 2002: 212).

Negatif özgürlük kavramının, bu özellikleriyle liberalizmin özgürlük anlayışı olduğu açıktır³³. Öte yandan bu özgürlük anlayışının ilk müellifinin Hobbes olması, ilk bakışta şaşırtıcı gelebilir³⁴. Ancak Hobbes, kurduğu geometrik – mekanik sistemde özgürlüğü hem zorunlulukla özdeş kılarak hem de dışsal engellerin yokluğuyla tanımlayarak negatif özgürlüğün pür bir örneğini vermiştir.

³³ Berlin (2002: 211) de negatif özgürlüğün liberallerin özgürlük anlayışı olduğunu onaylar: “Bir kişiyi amaçlarının hiçbir seçeneğini uygulayamadığı bir yaşama boyun eğmeye ceza tehdidiyle zorlamak; önündeki biri dışında tüm kapıları kapamak, bu kapı ne kadar asil olursa olsun, bu kişinin bir insan, kendine ait yaşanası bir hayatı olan bir canlı olduğu gerçeğine karşı işlenmiş bir günahdır. Bu, Erasmus’tan (bazıları Occam olduğunu söylerler) günümüze kadar çağdaş dünyadaki liberallerin özgürlük olarak anladıkları şeydir”.

³⁴ Bunun nedeni, Hobbes’un ilkelerinin ve ulaştığı sonuçların genel olarak liberal anlayışa zıt olduğunun düşünülmesidir. Bu genel kanının aksine Arendt (2009: 36-37), Hobbes’un belki de tek “has” liberal filozof olduğunu şöyle savlar: “Hobbes, ilkeleri burjuva sınıfı tarafından uzun süre kabul görmese de, bir tek burjuvazinin haklı olarak sahip çıkabileceği yegâne büyük düşünürdür. Hobbes’un Leviathan’ı devleti, -ister tanrısal hukuk, ister doğanın hukuku, isterse toplum sözleşmesi hukuku olsun- bireysel çıkarın hakları ve haksızlıklarını kamusal meseleler açısından tayin eden bir tür kurucu yasaya değil, bizzat bireysel çıkarlara dayandıran yegâne siyaset kuramını ortaya koymuştur”.

Hobbes'a (2008: 154) göre, "özgürlük veya hürriyet tam olarak, engelleme olmaması demektir; engelleme ile, hareketin önündeki dışsal engelleri kastediyorum; ve bu, rasyonel yaratıklar kadar, irrasyonel ve cansız yaratıklar için de geçerlidir". Burada Hobbes'un insanların özgürlüğü ile hareket eğilimindeki varlıkların (hayvanların ve hatta suyun(!) (Hobbes, 2008: 155)) özgürlüğünü eşitlemesi çarpıcıdır. Hobbes'un bu tutumu, onun Antik özgürlük düşüncesini tamamen reddetmesiyle yakından ilgilidir. Hobbes'a göre antik şehirlerin yurttaşları özgür değildiler. Özgür olan sadece devletleriydi:

"Eski Greklerin ve Romalıların tarihlerinde ve felsefesinde (...) sık sık ve saygıyla anılan özgürlük, tek tek insanların değil, devletin özgürlüğüdür. (...) Atinalılar ve Romalılar özgürdüler; yani, özgür devletlerdi: fakat, tek tek insanlar kendi temsilcilerine direnmek özgürlüğüne sahip oldukları için değil; onların temsilcisi, başkalarına direnme ve onları istila etme özgürlüğüne sahip olduğu için" (Hobbes, 2008: 158).

Sonuç olarak Hobbes'un özgürlük anlayışı, Sellers'ın *libertas – licentia* ayrımı düşünüldüğünde, sınırsızlığı ve atomistliğiyle açık bir şekilde *licentia*'dır ve liberal özgürlüğün ilk örneklerinden biridir³⁵. Nitekim negatif özgürlük anlayışının eleştirmenleri, eleştirilerine sıklıkla Hobbes'tan başlarlar. Örneğin Taylor, negatif özgürlüğün dışsal engellerin yokluğunda sınırsız bir icraat özgürlüğü biçimindeki tanımını "karikatürleşmiş" bulur ve bunun özgürlüğün "Hobbes'a ya da başka bir doğrultudan Bentham'a dayanan katı bir versiyon"u (Taylor, 2002: 255) olduğunu söyler. Çünkü Hobbes'un tanımında kişinin içsel engellerle de sınırlanabileceğine, inançları, kaygıları ve farklı güdülerine göre o eylemi yapmaktan geri durabileceğine

³⁵Bkz. Skinner (2006: 221), Pettit (1998: 62 vd.). Her iki yazar da Machiavelli – Harrington çizgisindeki cumhuriyetçi özgürlüğün karşısında Hobbes – Bentham – Mill çizgisindeki liberal özgürlük kavramını görürler.

yer yoktur³⁶. Ayrıca bu tanım, dışsal müdahalenin engellediği davranışın niteliğine ve bu müdahalenin yarattığı faydaya da bigânedir³⁷.

“Hobbesçu tasarımda önem kavramına yer yoktur. Sadece tümüyle nicel değerlendirmelere imkân tanınır. Bu anlayışın en katı biçiminde Hobbes, neredeyse hürriyeti fiziksel engellerin mevcut olmaması şeklinde tanımlayacaktır; insan özgürlüğünün de tıpkı fiziksel bir nesnenin, mesela bir manivelanın serbestlik dereceleri gibi ölçülebilir olduğu şeklinde şaşırtıcı bir bakış çıkar karşımıza” (Taylor, 2002: 263).

Negatif özgürlük anlayışını tartışmak için Skinner³⁸ da Hobbes’a döner. Hobbes’un (2008:154-5), zincirlendiği için dışarıya çıkamayan bir kimse ile hasta olduğu için dışarıya çıkamayan birinin özgür olma durumunun karşılaştırmasını temel alır. Hobbes’a göre ilk adam engellendiği için özgür değilken ikincisinin hareket etme yetisi yoktur. Skinner, bu iki durumdan hareketle biçimsel özgürlük ile etkin özgürlük arasında bir ayrım yapar. Biçimsel özgürlük müdahalenin olmadığı durumdur; etkin özgürlükse özgür davranma yetisine sahip olunan durumdur. Buradan Skinner iki özgürlüğün gerçekleşme durumlarının dört olasılığını türetir: Hem etkin hem biçimsel özgürlük, etkin ama biçimsel olmayan özgürlük, etkin olmayan ama biçimsel özgürlük ve son olarak ne etkin ne de biçimsel olan özgürlük. İlk olasılık tam bir özgürlüğü ifade ederken son olasılık özgürlüğün kesinlikle

³⁶ Tam bu noktada, Hobbes’un (2008: 155-56) özgürlük ile zorunluluğu birbirine lehimlediği hatırlanmalıdır. “Özgürlük ve zorunluluk tutarlıdır: nasıl ki su, sadece, kanaldan aşağıya doğru akma özgürlüğüne değil, aynı zamanda zorunluluğuna da sahiptir; aynı şekilde, insanların isteyerek yaptıkları eylemler de, iradelerinden kaynaklandığı için özgürlükten kaynaklandığı gibi; (...) bütün nedenlerin ilk nedeni olan Tanrı’nın elinde olan sürekli bir zincir içinde, başka bir nedenden kaynaklandığı için, aynı zamanda zorunluluktan kaynaklanırlar” (vurgu orijinal).

³⁷ Taylor (2002: 162-3) trafik lambası örneğini verir. Hobbes’un mantığıyla düşünülürse; trafik lambası, yeşil ışığı beklemek gerektiği için hareket özgürlüğüne dışsal bir engel ile ket vurmuştur. Bu değerlendirme, hem trafik lambasının kazaları ve çocuklar için tehlikeleri azaltarak yarattığı faydayı görmez; hem de burada “engellenen” özgürlüğün, ihlal edilen başka özgürlüklerle önem ve ciddiyet bakımından kıyaslanmasına imkân vermez.

³⁸ Bu paragrafta Skinner’ın “A Third Concept of Liberty” makalesinde yürüttüğü tartışmayı Tunçel’den (2010: 318-20) özetledim.

bulunmadığı bir durumu yansıtır. İkinci ve üçüncü durumlar ise tartışmaya açıktır. İkinci olasılıkta özgür davranma yetisine sahip bir kimse, engellendiği için istediği gibi hareket edememektedir. Bu, Hobbes – Berlin çizgisindeki düşünürler için özgürlüğün kesinlikle bulunmadığı bir durumdur. Skinner ve diğer cumhuriyetçi yazarlar ise yasanın da sınırlandırıcı olduğu durumlara dikkat çekerler ve eğer yasa, ortak iyiye yönelikse yani meşru ise özgürlük kaybı olmadığını düşünürler. Üçüncü olasılıkta, kişi, dışsal müdahale yokken davranma yetisine sahip olmadığı için hareket edememektedir. Hobbes ve Berlin açısından, dışsal müdahale olmadığı için kişi özgürken; Skinner’a göre kişi, özgür davranma yetisi olmadığından özgür değildir.

Berlin’in, kaynakları Hobbes’un doğal özgürlüğüne ve Constant’ın modern özgürlüğüne dayanan negatif özgürlük kavramının niçin bu kadar önemli ve tartışmaya kışkırtıcı olduğunu da ele almak gerekir. Berlin, negatif özgürlüğü, kuruyan bir ağacın son meyvesi gibi görmektedir; geç olgunlaşmıştır fakat erken kaybedilecek gibi gözükmektedir. Özgürlük ve bununla bağlantılı olarak çoğulculuk, “sadece düşüşte olan kapitalist uygarlığımızın bize sunduğu son meyve olabilir: bu eski çağlarda ve ilkel toplumlar tarafından bilinmeyen, bizden sonraki nesillerin merak, hatta sempatiyle bakacağı, fakat çok az anlayacağı bir idealdir” (Berlin, 2002: 250). Constant’ın Antikçağ’ın özgürlüğüne karşı kendi zamanının özgürlüğü olarak teşhis ettiği negatif özgürlük, Berlin’in zamanında³⁹, yükselişte olan yeni bir kolektivist özgürlük anlayışı ile yerinden edilecek gibi görünmektedir. Bireyin kendini ulusa veya sınıfa adadığı bir çağda, özgürlük tartışmasının nereye doğru kaydığını görebilmek için pozitif özgürlüğe bakmak gerekir.

³⁹ “İki Özgürlük Kavramı” Berlin’in 31 Ekim 1958 tarihinde Oxford Üniversitesi’nde verdiği açılış dersidir (Berlin, 2002: 250, dn. 1). İhtimale, 1957-58 yıllarında düşünülmüş ve yazılmıştır.

“‘Özgürlük’ sözcüğünün ‘pozitif’ anlamı, bireyin kendi kendinin efendisi olma isteğinden türemiştir” (Berlin, 2002: 213). Bu anlamıyla pozitif özgürlüğün negatif özgürlüğe zıt olması gerekmez. “Bununla birlikte, özgürlüğün ‘pozitif’ ve ‘negatif’ kavramları, tarihsel olarak, birbirlerine karşıt yönlerde, ve her zaman mantıksal itibara layık aşamalardan geçmeyerek gelmişler, ve sonunda birbirleriyle doğrudan çatışma içine girmişlerdir” (Berlin, 2002: 214). Bu çatışmanın nedenini anlamak için pozitif özgürlüğün kökenindeki “kendinin efendisi olma” idealinin ne anlama geldiğine bakmak gerekir.

Kuramsal olarak, kendi kendinin efendisi olmanın iki yorumu birbirinden ayrılabilir. Birincisi, bireyci yorumudur. Kişinin kendini gerçekleştirme, daha iyiye, daha yüceye dönük olarak kendini geliştirmesidir. Bu yorum, özerk bir birey fikriyle barışık olabilir. Bu bağlamda negatif özgürlükle uyuşabilir ve hatta iki özgürlük kavramı birbirini besleyebilir. İkincisi, toplumcu/toplulukçu yorumdur. Bu yorumda toplumun/topluluğun yüce değerleri, âli amaçları vardır. Özgürlük, kendi bencilliğinden çıkıp bu değerleri benimsemek, bu amaçlara katılmaktır. Böylece daha “yüksek” bir özgürlük seviyesine çıkılabilir. Pozitif özgürlüğün her iki yorumu da bir ikilik üzerinden işler. Bir yanda hâlihazırdaki düşük ve niteliksiz insanlar diğer yanda geleceğin yüksek ve nitelikli insanları... İkiliğin zembereği, ikincilere ulaşmak için birincilerin, onların iradeleri dikkate alınmadan dönüştürülmesi biçiminde işler. “[K]endine karşı bölünmüş bir insanı ortaya koymasıyla kendi kendinin efendisi olarak özgürlüğün ‘pozitif’ kavramı, aslında, tarih, doktrin ve uygulama ile ilişkili bir konu olarak, daha kolay bir biçimde kendini, kişiliği ikiye ayırmaya adanmıştır: üstün ve baskın olan denetleyici ile disiplin altına alınacak ve

üzerinde anlaşılabilir bir çizgiye getirilecek deneysel arzular ve tutkular yığını” (Berlin, 2002: 216).

Pozitif özgürlük kavramını düşünce tarihinde araştıran Ryan (1995a), üç pozitif özgürlük kuramı tespit eder. Stoacı kuram, *apatheia* öğretisi ile mutlak bir seçme özgürlüğü geliştirir ve kişinin hiçbir şeyden korkmayarak her zaman seçimde bulunabileceğini ve dolayısıyla özgür olabileceğini ileri sürer. İkinci kuram, Platon – Kant çizgisindeki filozofların iyiliği özgürlükle perçinledikleri görüşüdür. “Bu görüşe göre, ancak haklı eylemde bulunduğumuzda gönüllüydür. Tüm insanlar iyi olanı yapmayı amaçlar. Eğer böyle davranmıyorlarsa, bu ya yanıldan ya da tutkunun şaşırtmasından kaynaklanır. Dolayısıyla, erdemli olmayan hiçbir eylem tam anlamıyla gönüllü eylem değildir” (Ryan, 1995a: 190-1). Bu kuramın tehlikesi, “daha aydınlanmış olduğunu iddia edenlerin, yüksek benliklerimiz adına üzerimizde egemenlik kurmaya kalkışmalarını olası kıl[masıdır]. Bu bize kölelik gibi gelebilir, ama ‘gerçekte’ özgürlüktür” (Ryan, 1995a: 191). Üçüncü kuram, “Rousseau’nun özgürlüğü kendimize dayattığımız yasalara itaatle, bu itaati genel istence boyun eğme edimiyle özdeşleştirmesidir” (Ryan, 1995a: 191). Yasalar, ortak iyiliğe yönelik olduğu ve yapımına herkes katıldığı için onlara itaat özgürlüktür.

Berlin’in yaklaşımı, tarihsel olmak yerine daha kuramsal ve diyalektiktir. Bir yanda Stoacılardan Kant’a uzanan bireysel olarak kendini gerçekleştirme, mükemmelleştirme görüşü, diğer yanda aynı mükemmelliği toplum/topluluk bazında düşünme ve gerçekleştirme görüşü yer alır. Birinci görüşü ikincisinden ayırmayı zorlaştıran, mükemmel bireyin eninde sonunda mükemmel bir topluma ihtiyaç duyacağı bu nedenle kendi “özgürlüğüne” engel olarak gördüğü diğer insanları ve toplumu dönüştürmeye yöneleceğidir.

Bu noktada, negatif özgürlüğün liberal düşünörlere niçin daha “sempatik” göröndüğü ortaya çıkmaktadır. Constant’ın, Rousseau’nun yasaya itaat özgürlüğünde gördüğü de, Berlin’in milliyetçi ve komünist devrimcilerin kendi “gerçek” özgürlüklerine adanmalarında tespit ettiğı de aynı şeydir: bireylerin özgürlüklerinin yüce bir değer adına tehlikeye atılması. Öte yandan 20. yüzyıl tarihi, bu tehlikenin felakete dönüşmesinin de tarihi olmuştur. Bu bağlamda, negatif özgürlüğün dokunulmaz alanı ile pozitif özgürlüğün politikliğini bir araya getiren bir terkibe, bir üçüncü seçeneğe ulaşılabilir mi?

3) Tahakkümsüzlük Olarak Özgürlük

Pettit (1998: 39), pozitif ve negatif özgürlük arasında kurulan karşıtlığın “pek bir işe yaramadığını” düşünür. Çünkü negatif özgürlük kabul edilse bile, müdahalenin önlenmesi, bir kişiyi bir başkasından özgür kılmaya yetmeyebilir. Bunun nedeni, bazı durumlarda kişiye doğrudan bir müdahale olmasa bile kişinin özgürlüğü açık bir tehlike içinde olabilir. “[Ö]zgürlüğün (...) bir müdahale yokluğundan değil, başkalarının hâkimiyetinin yokluğundan ibaret olacağı bir ara ihtimal için ne diyeceğiz? Bu ihtimal negatif özgürlükle ortak bir kavramsal öğeye - mevcudiyete değil yokluğa odaklanma- ve pozitif kavrayışla ortak bir öğeye - müdahalesizlik- sahip olacaktır” (Pettit, 1998: 43). Pettit, bu ihtimalden türettiğı özgürlük anlayışını “tahakkümsüzlük olarak özgürlük” diye adlandırır ve bunun kökenini cumhuriyetçi gelenekte görür. Pettit’in iki dayanağı vardır. “Birincisi, (...) cumhuriyetçi gelenekte özgürlük her zaman *liber* ve *servus*, yani yurttaş ve köle karşıtlığına göre biçimlenmiştir” (vurgu orijinal, Pettit, 1998: 55). İkincisi ise, “cumhuriyetçi özgürlük kavrayışı çerçevesinde, müdahalenin herhangi bir özgürlük

kaybı olmaksızın vuku bulabilmesi de [birincisiyle, A.K.] eşit ölçüde geçerlidir” (Pettit, 1998: 60).

Birincisiyle ilgili olarak Skinner’ın belirttiğine göre *Digest*’te -50 kitaplık Roma kanunları- kölelik ““(…) doğaya karşıt olarak birinin mülkiyeti olmakla tanımlanır’. Dikkatli bakıldığında *Digest*, kölelik koşulunu gerçek bir güç uygulanması yoluyla bireyin seçimlerinin sınırlanmasıyla değil, başkasının mülkiyeti olmakla tanımlar” (Skinner’dan akt. Tunçel, 2010: 339). Bu tanıma göre Roma hukukunda, özgürlüğün karşıtı olarak kölelik, etkin bir saldırının varlığıyla değil, bir hukuki statü olarak düzenlenmiştir. Köleliğin bir statü olması ise, onu, bir saldırının varlığıyla değil, bir durumun tespitiyle kanıtlamayı gerektirir. Bu açıdan “efendiler nazik olabil[ir] ve fiilen müdahale etmeyebil[irler]” (Pettit, 2008: 59) ama bu kölenin köle olma durumunu değiştirmez. Köle, efendisinin kötü davranışına her an uğrayabilir ki bu; tam da Pettit’in tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü türettiği noktaya, ihtimale işaret eder. Öte yandan kölelik, aynı zamanda özgürlüğün öznesini de yeniden düşünmeye sevk eder. Çünkü yalnızca köle bireyler yoktur, köle toplumsal gruplar ve halklar da vardır. Örneğin bir şehrin halkı, kendilerine ait olan egemenlik, bir tiran tarafından gasp edildiğinde köle durumuna gelebilirler.

İkinci olarak, müdahalenin özgürlük kaybına neden olmaması, temelinde yasa – özgürlük ilişkisiyle ilgilidir. Cumhuriyetçi gelenekte özgürlük ve otorite, yasalar tarafından yaratılır. Meşru yasalar konmadan öncesinde *libertas* düşünülemez. “Hobbes’tan bu yana alışlageldiği gibi sivil özgürlük ve doğal özgürlük ayrımı göz önünde bulundurulduğunda, cumhuriyetçi özgürlüğün açıkça bir sivil özgürlük ideali olduğu görülür. Bu durumda özgürlüğün koşulu özgür bir devletin yurttaşı olmaktan geçer” (Tunçel, 2010: 271).

Bu şekilde, tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün, cumhuriyetçi gelenek içinde nesebini ispat eden Pettit, tahakküm durumunu ise şöyle tanımlar: “Bir fail başkası üzerinde (...) belli bir güce, özel olarak keyfi temelde bir müdahale gücüne sahip olduğunda tahakküm kurabilir” (Pettit, 1998: 80). Bu tanımdan, tahakküm ilişkisinin üç özelliği ayrıştırılabilir (Pettit, 1998: 81, ayrıca Tunçel, 2010: 272):

1. Müdahale kapasitesine sahip bir kişi olmalıdır.
2. Bu kişi keyfi olarak hareket etmelidir.
3. Başkası adına seçimlerde bulunup dikte ettirme gücüne sahip olmalıdır.

Herhangi bir ilişki, bu üç özelliği taşıyorsa tahakküm içermektedir ve eğer tahakküm varsa, özgürlük yoktur. Tahakkümü kırmak ve özgürlüğü tesis etmek için de müdahale gerekir⁴⁰. Bu müdahaleyi yapacak kurum devlettir. Cumhuriyetçi devlet, ortak iyiye yönelik olarak hareket edeceği ve bütün yurttaşlara eşit mesafede olduğu düşünüldüğü için, devlet müdahalesi, keyfi müdahale olarak görülmez. Bu görüş, devleti, ideal cumhuriyeti temel alarak değerlendirmekle eleştirilebilir. Ancak Pettit (1998: 200, 240), “devletin, özel *dominium*’un tahakkümcü etkilerini azalt[maya]” yönelik müdahalelerinin “kamusal *imperium*”un özgül tahakkümüne imkân verebileceğinin de farkındadır. Örneğin yetkililere geniş bir takdir yetkisi tanınması ya da hükümetin sorumluluğunun çok geniş tutulması, asker ve polis güçlerinin sorumsuzluğu⁴¹; öznesinin bizatihi devletin kendisi olduğu bir tahakküme

⁴⁰ Bu müdahalenin kendisi, özgürlükte bir kayıp getirmez mi, diye sorulabilir. Yasayla birlikte özgürlük fikriyle Pettit, bu soruyu yanıtlamıştı. Yanıtı belirginleştirmek için, amaçsal müdahaleyle keyfi müdahale arasında ayırım yapmak gerekir. “Tahakkümsüzlük olarak özgürlük, maksatlı müdahaleden muafiyet değil, *keyfi* müdahaleden muafiyet (...) vaadinde bulunur” (a.b.ç, Pettit, 1998: 120).

⁴¹ Pettit’e (1998: 202) göre cumhuriyetlerin silahlı kuvvetlere duydukları ihtiyaç, “uluslararası cephede tahakkümsüzlük ihtimalini (...) sağla[maktır]”. Ancak bu güç, “geleneksel cumhuriyetçilerin daimi orduya karşı halk milislerinden yana olan bir askeri darbe hayaleti”nden sürekli korku duymalarına neden olmuştur. Öte yandan özellikle klasik cumhuriyetçilikte yukarıda da belirtildiği gibi askeri güce ve görkeme büyük önem verilmiştir. Buradan hareketle, cumhuriyetçi özgürlükle cumhuriyetin askeri görkemi arasında bir paradoks tespit edilebilir. Bu bağlamda Armitage (2002),

sebeup olabilir. Ayrıca Pettit, farklı grupları, sınıfları siyasete yönlendirerek çoğulcu bir demokrasi aracılığıyla devleti denetlemeye çalışır. “Devlet müdahalesinin belli bir grubun, sınıfın ya da kesimin sözcüsü olmasını önleyebilecek tek engel siyasettir; çünkü ‘politika devlet müdahalesinin keyfi olup olmadığını belirlemek için eldeki tek teşhis aracıdır’” (Tunçel, 2010: 274).

Tahakkümsüzlük, Pettit’e göre, değeri kendinden menkul olan, araçsal iyi ile amaçsal iyiyi kendinde birleştiren bir kavramdır⁴², kısaca politik idealdir. Bu nedenle “Pettit için siyaset, Aristoteles çizgisinden gelen katılımcı demokrasi ya da siyasi özerkliği özgürlük kavrayışının temeline yerleştiren klasik cumhuriyetçilerin aksine bir amaç değil, tahakkümsüzlük idealine ulaşmanın bir aracıdır” (Tunçel, 2010: 274).

Pettit, tahakkümsüzlük idealini cumhuriyetçiliğin asli ideali haline getirirken hem tahakkümsüzlüğün anlamını genişletmiş hem de klasik cumhuriyetçilikten bazı noktalarda ayrılmıştır. Tahakkümü tanımlama biçiminin kamusal – özel ayrımını tanınamaması, bütün toplumsal ilişkilerde (aile içinde karı koca, okulda öğrenci öğretmen, işyerinde işçi işveren arasında vb.) tahakkümün izini sürmesini sağlamıştır. Ancak bu, klasik cumhuriyetçilikte de bir revizyonu gerektirir. Pettit’in de fark ettiği gibi klasik cumhuriyetçiler, mülk sahibi orta sınıf seçkinlerin hak ve özgürlüklerini siyasal olarak korumaya odaklıydılar. Pettit (1998: 134) ise “geleneksel cumhuriyetçi seçkinciliğinden kopa[rak] (...) evrensel” bir düzleme geçer.

Sallust – Machiavelli çizgisinde, cumhuriyetin büyüklüğünün özgürlüğüne dayandırıldığını fakat büyüklüğe yönelmenin kaçınılmaz sonucunun cumhuriyetin ve yurttaşların özgürlüğünü yitirmeleri olarak görüldüğünü söylüyor. Polisin olası bir mütehakkim olmasıyla ilgili olarak Pettit’in (a.g.e: 206) değerlendirmesi şöyle: “[M]odern polis, tıpkı düzenli ordunun geleneksel cumhuriyetçiler tarafından görüldüğü gibi, cumhuriyetçi değerler için belirgin bir tehlike teşkil eder”.

⁴² Buna karşılık negatif (müdahalesizlik) özgürlük böyle bir kavram değildir. Müdahalesizliğin araçsal değeri kendi üzerindeyken amaçsal değeri başka bir normatif değerdir (fayda, refah gibi) (karş. için bkz. Pettit, 1998: 117, 119, 120).

Pettit'in gerçekleştirdiği dönüşüme dikkatli bakılırsa, bunun, Restorasyon Çağı'nda başlayan ve giderek cumhuriyetçilik karşısında üstünlük kazanan liberal eleştiriye bir yanıt olduğu görülebilir. Constant'ın kuramsal düzlemdeki meydan okuması, 19. yüzyılın iki önemli gelişmesiyle birlikte cumhuriyetçi özgürlük karşısında üstünlük sağlamasına neden olmuştur. “Bu gelişmelerden biri, (...) çoğunluk yönetimlerinin hepsinin iyi olduğunu savunan popülist fikrin yayılmasıydı. Çoğunluk yönetimi rızaya dayanan karakteriyle kutsanabilir belki ama kolaylıkla azınlık gruplarına tahakküm uygulanması anlamına gelebilir...” İkinci gelişme ise “özgür sözleşme öğretisinin doğuşudur. Bu öğretiye göre sözleşme özgürlüğü yalnızca bir sözleşmeye katılma ya da katılmayı reddetme özgürlüğünü değil, bir sözleşmenin koşullarına karar verme özgürlüğüdür de ve özgür sözleşme, tarafların üzerinde anlaştıkları her tür karşılıklı muameleyi meşrulaştırır” (Pettit, 1998: 93). Halkçı fikrin gelişmesi, bütünlükçü cumhuriyet mantığı içinde azınlıkları koruyacak hiçbir unsur görünmemesi nedeniyle politik özgürlüğü tekinsiz hale getirmiş; öte yandan sözleşme özgürlüğü de dönemin *laissez faire*'ci iktisat zihniyetinin etkisiyle birlikte bireye müdahaleyi kesinlikle men etmiştir. Tahakkümsüzlük ideali ise, bir yandan cumhuriyeti siyasal alandan çıkarıp toplumsal alana müdahil kılar ve böylece sözleşme özgürlüğünün üzerini örttüğü tahakküm ilişkilerini açık ederken; diğer yandan cumhuriyetin kendisini başta çoğunluğun olmak üzere tek bir grubun, sınıfın vs. tahakkümünden arındırır. Sonuç olarak Pettit, Sanayi Devrimi sonrasında toplumsal olanın öne çıktığı ve asıl çekişmenin liberalizm ile Marksizm arasında yaşandığı modern çağın sonlarında; cumhuriyetçiliğe çevrecilik, çokkültürcülük, feminizm gibi “dava”ları dâhil ederek yeniden dönüşün yolunu açmaktadır.

B. DOĞRUDAN KATILIMDAN TEMSİLİ YÖNETİME

Pettit'in çağdaş cumhuriyetçiliği klasik cumhuriyetçilikten ayırma konusundaki ısrarını daha iyi anlayabilmek için antik cumhuriyetin modern dünyada uygulanabilirliğiyle ilgili kısıtlılıklara değinmek gerekir. Buradan hareketle modern cumhuriyetin hangi kavram ve kurumlarla nasıl çözüm ürettiği incelenebilir. Bu bağlamda Dahl (1993: 33), antik cumhuriyetin modern dünyada uygulanabilirliğini dört noktada sorguluyor. İlk olarak klasik cumhuriyetçi teoride çıkar kavramı fazla basittir. Bireyin çıkarıyla topluluğun çıkarı arasında bir çelişki olabileceği üzerine fazla düşünülmediği gibi çatışma da daha çok azlık ile çokluk arasında cereyan eder. İkincisi, modern toplumdaki çıkarların karmaşıklığı ve çeşitliliği kabul edilse bile, bu çıkarların çatışmalarının ortasında cumhuriyet nasıl korunabilir? Cumhuriyetçi erdem, yurttaş dini ve karma anayasa bunun için yeterli olabilir mi? Üçüncüsü kamusal iyiliğin erdem doğrultusunda kendini kente adamak biçimindeki anlamı büyük ülkesel devletlerde ne olacaktır? Son olarak, cumhuriyetçi kuram ulus-devlet ölçeğinde uygulanabilir mi?

Dahl'ın sorularının yöneldiği asıl hedef, antik cumhuriyete özgün karakterini veren kentsel özelliğidir. Bu kentsel özelliğin unsurları ise şunlardır: Öncelikle, yurttaşların kişisel çıkarları, kentin genel çıkarıyla uyumludur. İlkiyle bağlantılı olarak ikincisi, yurttaşlar, "kamusal nitelikleri ile ilgili olarak büyük ölçüde türdeş olmalıdırlar" (Dahl, 1993: 22). Aynı dili konuşmalı, aynı dine mensup olmalı, ortak bir kültürü paylaşmalıdırlar. Ayrıca ekonomik koşullar ve boş zamana sahip olma bakımından aralarında büyük farklar olmamalıdır. Üçüncüsü, ölçek küçük olmalıdır.

Dahl (1993: 22), bunun üç nedeni olduğunu söylüyor: a) homojenlik korunur, b) yurttaşların ortak iyiyi kavramalarına imkân tanır, c) yurttaşların kentin sorunlarını anlamaları, kavramaları ve sorunlarla ilgili kararlar almaları sağlanır. Dördüncüsü doğrudan yönetim asıldır ve temsili yönetim reddedilir. Dahl'ın ifadesiyle, "(...) yurttaşlar toplanabilmeli ve izlenecek siyasetle ilgili olarak doğrudan kararlar alabilmelidir. Bu görüş o denli derinlere kök salmıştır ki, Eski Yunanlılar için temsili yönetimi kavramak ve hele bunu doğrudan yönetime meşru bir alternatif olarak kabul etmek güç bir şeydir" (Dahl, 1993: 22-3). Son olarak kent, yurttaş topluluğu olarak yönetilebilmesi için özerk olmalıdır.

Dahl'ın çözümlemesinden çıkan en önemli sonuç, antik demokrasi ile modern demokrasi arasında bir (zamansal/kronolojik anlamda değil, mantıksal anlamda) devamlılığın olmadığı, tersine, modern demokrasinin büyük bir kopuş olduğudur. Dahl'ın antik demokrasi analizi, antik kentin özelliklerine dayandığı için aynı noktadan hareketle modern cumhuriyet ile antik cumhuriyet arasında da bir kopuş tespit edilebilir. Nitekim antik demokrasinin olduğu gibi cumhuriyetin de temel birimi olan yurttaşlığın en belirgin karakteri, "hem teoride hem pratikte, yurttaşlığın modern demokraside zaman içinde oluşmuş olan *kapsayıcılık* özelliğinin aksine, büyük oranda *dışlayıcı* olmasıdır" (vurgu orijinal, Dahl, 1993: 26). Öte yandan tam da bu dışlayıcılık, şu önemli sonucu doğurmuştur: "Eski Yunanlılar, özgürlük, eşitlik veya -ister siyasal haklar ister daha geniş olarak insan hakları olsun, haklar gibi savların *evrensel* bir varoluşlarının bulunduğunu kabul etmemişlerdir. Özgürlük mensubiyetin bir özelliğiydi insan türüne mensup olmanın değil, özel bir kente mensup (yani yurttaş) olmanın" (vurgu orijinal, Dahl, 1993: 27).

Antik dışlayıcılık ilkesinden modern kapsayıcılığa geçişin olmazsa olmazı, siyasal bütünün kentsel sınırlarının ve sınırlılıklarının kırılmasıydı. Böylece siyasal bütün, daha büyük bir ölçekte, daha geniş bir alan üstünde ve daha kalabalık bir insan nüfusuyla kurulabilecekti. Bunu sağlayabilecek en önemli ilke, temsildi.

Temsil, genel olarak, “[f]iilen var olmayanı aracı kişiler, gruplar ya da soyutlamalar yoluyla var hale getirmek” (Pitkin, 1995: 358) anlamına gelir. Siyasetteki anlamı ise “bazı kişilerin diğerleri adına hareket ettiği düzenlemeler”e (a.y.) tekabül eder. Temsilin siyasal düşünceler tarihinde önemli bir kavram olarak yer bulması, Hobbes gibi sözleşme kuramcılarının marifeti olmuşsa da terimin ait olduğu asıl bağlam, Ortaçağ’ın tabakalar arası siyasal ilişkileridir. Dahl’ın (1993: 35) belirttiği gibi, “pratikte temsil, demokratlar tarafından keşfedilmemiş olup, monarşik ve aristokratik bir ortaçağ yönetim kurumu olarak gelişmiştir. Bunun başlangıçları ise, özellikle İngiltere ve İsveç’te, bazen monarklar bazen soylular tarafından, devletin gelir, savaş, kralın halefinin belirlenmesi gibi önemli sorunlarını görüşmek üzere toplanan meclislerde bulunabilir”. Temsilin demokratik gelenek için işlevsel bir kavram haline gelmesi de öncelikle meclisle ilgilidir. Antik kentlerin, tüm yurttaşları yasamanın doğal üyeleri olarak kabul eden görüşünün aksine; yeni temsili demokratik anlayış, yasama organını üyeleri seçimle belirlenen ve tüm halkı temsil eden bir kurum olarak düzenleyerek çok önemli bir kopuşu gerçekleştirmiştir.

Fiziksel olarak doğrudan katılımın yerini, bir soyutlama üzerinden siyasal *corpus*’un parçası olmanın alması, yurttaşlardan oluşan siyasal topluluğun ancak bir kentin ölçeğinde vücut bulduğunu savunan anlayışı yıkmıştır⁴³. Buradaki temel

⁴³ Bir kent ölçeğinde, yurttaşların doğrudan katılımına dayalı bir cumhuriyet fikrinin son savunucusu olan Rousseau’nun kent ve yurttaş arasında kurduğu ilişkiyi burada hatırlamak, dönüşümün mahiyetini anlamak için yararlı olacaktır. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*’nde “Tüm öteki kişilerin birleşmesiyle oluşan bu tüzel kişiye, eskiden *site* denirdi, şimdi ise *cumhuriyet* ya da *siyasal oyru* ya

değişim, kent – topluluk özdeşliğinden türeyen antik demokrasinin ve cumhuriyetin diğer özelliklerinin de dönüşümünü tetiklemiştir.

Öncelikle, siyasal bütüne dâhil olmanın bir soyutlama üzerinden kurulması, ölçeğin sınırsız şekilde büyütülebilmesine imkân sağlar. “İlke olarak, hiçbir ülke aşırı ölçüde geniş, hiçbir halk da temsili yönetimi imkânsız kılacak ölçüde kalabalık olamaz” (Dahl, 1993: 276). İkincisi, böylesine geniş ve kalabalık bir siyasal bütünde yurttaşların her kararın, her yasanın oluşumuna katılmaları olanaksızdır. Bunun iki nedeni vardır. İlki, bu kadar büyük bir kalabalığın toplanıp, tartışıp karar almasının imkân dışı olmasıdır. Diğeri, bu kadar geniş bir alanın gereksinimlerinin herkes tarafından anlaşılmasının da mümkün olmamasıdır. Bu iki nedenden dolayı, ancak sınırlı bir yurttaş katılımı geçerli olabilir. Üçüncüsü, yine ölçeğin büyümesinin sonucu olarak, antik kentin homojenliğinin bozulmasıdır. Antik kentin aynı etnik gruptan, aynı dili konuşan, aynı dinden, görece aynı ekonomik düzeydeki yurttaşlar topluluğu bileşimini geniş bir ülkeden beklemek hayaldir. Homojenliğin bozulmasının sonucu, çıkarların çeşitlenmesi ve kişisel çıkarla ortak iyi arasındaki özdeşliğin sarsılmasıdır. Öte yandan çeşitlenen çıkarları ve bunların çatışmalarını zor ile bastırmak, despotluk olacaktır. Özgürlükçü bir yönetimin elindeki tek alternatif, çıkar çatışmasına kurumsal ve sistematik bir çerçeve kazandırarak sürdürülebilir kılmasıdır. Dördüncüsü, tüm bu nedenlerin bir sonucu olarak özgürlüğün anlamındaki dönüşümdür⁴⁴. Siyasal katılımın kısıtlanması ve siyasal bütün içindeki diğer insanların hepsiyle yatay olarak ilişki kurmanın, (Aristoteles’in çok önem verdiği)

da *siyasal bütün* deniyor” (1999: 47, vurgu orijinal) der ve site sözcüğünden sonra dipnot açarak şöyle devam eder: “Bu sözcüğün gerçek anlamı, çağımızda tümüyle unutuldu; *çoğu kimse site’yi kentle, yurttaşı da kentliyle karıştırıyor*. Kentin evlerden, sitenin ise yurttaşlardan oluştuğunu bilmiyorlar” (a.b.ç, Rousseau, 1999: 47).

⁴⁴ Burada dört maddede tartışılan bu dönüşümü Dahl sekiz madde üzerinden tartışır. Karş. için bkz. Dahl (1993: 273-9).

dost olmanın imkânsız hale gelmesi; atomize olan bireyin dışsal müdahalelerden korunmasını önemli bir mesele haline getirdi. Yukarıda açıklandığı gibi, Constant’la başlayan modern/negatif özgürlük kuramları bu çizgiden geliştireceklerdi.

Temsil ilkesinin kabul görmesinin yarattığı dönüşüm, tarih cetvelinde 18. yüzyılın son çeyreği ile 19. yüzyılın ortasına işaretlenebilir. Dahl’ın (1993: 272) verdiği entelektüel nişaneler süreci anlamak açısından daha aydınlatıcı olabilir. Buna göre *Toplum Sözleşmesi*’nde (i.b. 1762) Rousseau, doğrudan katılım ilkesini uygulanabilir kılacak bir nüfus ve alan ölçeğinde ısrarını sürdürüyor ve özgür bir yönetimin doğası gereği ancak küçük bir devlette vücut bulacağına inanıyordu. Bir asır sonra J. S. Mill’in *Temsili Yönetim Üzerine Düşünceler*’inde (i.b. 1861) bir ülkenin ve bir ulusun özgür yönetiminin “doğal” biçiminin temsili yönetim olduğu kabul edilmişti. Bu bir asır içinde önce ABD’nin kuruluşu ve Amerikan anayasasının hazırlanması sürecinde, “Amerika’nın ‘kurucu babaları’ antikçağların ve Rönesans döneminin cumhuriyetçiliğini reddederek, büyük bir nüfusa, geniş bir bölgeye ve karmaşık ticaret ağlarına sahip olan bir ülkeye uygun yeni bir cumhuriyetçi düzen bulmaya çalışmışlar” (Held, 1998: 65) ve temsili yönetime ve kuvvetler ayrılığına dayalı bir devlet kurmuşlardır. Daha sonra Avrupa’da Fransız devrimciler, Rousseau’nun fikirlerini izleyerek cumhuriyeti “klasik Antik Yunan devletlerindeki [ve Roma’daki, A.K.] cumhuriyetçi erdem yoluyla kur[mayı]” (Tunçel, 2010: 241) denemişler fakat sonuç terör ve diktatörlük olmuştur. Ardından, Devrim’in liberal-muhafazakâr eleştirmenleri, Devrim’in acı sonuçlarını, kökenindeki Rousseau’nun doğrudan yönetim idealiyle ilişkilendirerek ona alternatif olarak temsili yönetime destek vermişlerdir. Avrupa’nın yaşadığı sosyo-ekonomik dönüşümlerle birlikte 19. yüzyılın ortasına gelindiğinde, temsili yönetim, genel bir kabul görmüştür.

Temsil ilkesinin genel bir yaygınlık kazanmasıyla beraber, 16. yüzyıldan beri devlet ile cumhuriyetin aynı anlamda ve yan yana giden kullanımlarında önemli bir eşiğin aşıldığı söylenebilir. Cumhuriyetin kökenindeki *res publica*'nın işaret ettiği siyasal bütün, siyasal topluluk anlamı, temsil ile birlikte siyasal meselelerin topluluğun değil yöneticilerin işi haline gelmesiyle gerilemiş ve devlet ile cumhuriyetin özdeşliği pekişmiştir.

Bu noktada, iki muhtemel eleştiriyi çözümlenmeye dâhil etmek gerekiyor. İlk olarak, Batı siyasal tarihi içerisinde, Antikçağ ile modern çağ arasında bir karşıtlık üzerinden tartışmak kronolojik/zamansal ve mantıksal açıdan doğru mudur? Antikçağ ile modern çağ arasında yüzlerce yıllık bir zaman farkı olduğu düşünülürse, kronolojik açıdan bir devamlılık olduğunu savunmak çok zor olacaktır. Ayrıca bu süre içerisinde Hıristiyanlık, feodalizm, mutlak monarşiler, kapitalizm gibi çok önemli dönüşümlerin yaşandığı düşünülürse mantıksal açıdan da devamlılığı savunmak çok zordur. Ancak cumhuriyetçi düşünce geleneğinin Skinner'ın (2006: 229) da belirttiği gibi, Rönesans'la birlikte Kuzey İtalya'da yeniden canlandığı daha sonra 17. yüzyılda İngiltere'de, 18. yüzyılda Amerikan kolonilerinde ve Fransa'da tekrar gündeme geldiği hatırlanırsa kronolojik mesafenin görüldüğü kadar uzun olmadığı anlaşılır. Öte yandan bu yeniden gündeme gelişlerin o ülkelerin içine düştükleri krizlerle ilişkili olduğuna, cumhuriyetçi savlar aracılığıyla mutlakiyetçi rejimlere karşı mücadele yürütüldüğüne dikkat edilirse tematik ve mantıksal bir devamlılığın da olduğu kabul edilmelidir.

İkinci olarak, doğrudan katılım ile temsili yönetim arasında gerçekten bu kadar açık bir karşıtlık var mıdır? Doğrudan katılım, fazla mı idealize edilmiştir? Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, tarih boyunca var olan cumhuriyetlerin hiçbiri,

tüm yurttaşlarına, tam anlamıyla bir doğrudan katılım sağlamamıştır. Çünkü kent-devletleri askeri veya ticari karakterli seçkin devletlerdi. Bu açıdan hiçbir cumhuriyet “ideal”e yaklaşmamıştır. Diğer taraftan temsili yönetim, katılımın yoğunluğunu azaltırken hacmini de artırmıştır; yani oy hakkının sırasıyla çalışan sınıflara, kadınlara ve “yabancı”lara (ABD’de siyahlar vb.) tanınmasını sağlamıştır. Öte yandan her iki ilke de egemen sınıfların hâkimiyetlerini şu veya bu şekilde devam ettirmelerine engel ol(a)mamıştır. Buradaki çözümlemede iki ilke arasındaki karşıtlığın keskin bir biçimde betimlenmesi, kuramsal açıdan dönüşümün mahiyetini daha açık gösterebilmek içindir. Bu bağlamda doğrudan katılımın “idealize” anlatımı, onun kuramsal potansiyelini ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Atina, Sparta veya Cenevre “gerçekte” hiç de çekici örnekler olmayabilirler ama Rousseau’nun kaleminde erdemli yurttaşların mükemmel cumhuriyetlerine model olmuşlardır.

C. KARMA ANAYASADAN KUVVETLER AYRILIĞINA

Cumhuriyetin anlamının siyasal topluluktan devlete dönüşümü, hukuki-siyasi zeminde karma anayasadan kuvvetler ayrılığına geçiş üzerinden takip edilebilir. Ancak bu geçişi incelemeye geçmeden önce, iki kuramın niçin birbirinden farklı olduğu gerekçelendirilmelidir.

Her iki kuramın da denge fikrini esas alması ve Aristoteles'ten gelen ortak bir soyağacına dayanması, ilk bakışta aralarında bir ayrım olmadığı kuşkusunu yaratabilir. Ancak dengelenen unsurlara ve dengenin amacına bakıldığında belirgin bir farklılık söz konusudur. Bu farklılığın temelinde halk kavramı yer almaktadır.

Yukarıda, aristokratik ve demokratik cumhuriyet(çilik)ler arasındaki farklılık tartışılırken halkın ilkinde yoksul çoğunluk, ikincisinde siyasal *corpus*'a dâhil olan yurttaşların tamamı anlamlarına geldiği belirtilmişti. Bu anlamsal farklılık doğrultusunda cumhuriyetin istikrarını ve özgürlüğünü koruyacak modellerin farklı olacağı açıktır. Bu bağlamda karma anayasa, yoksul çoğunluğun kuvvetini dizginlemeye yöneliktir. Antikçağ siyasal düşüncesinde yönetim biçimleri, yönetimi/iktidarı hangi toplumsal tabakanın elinde tuttuğuna göre (zengin azınlıkta oligarşi (Aristoteles: 2009: 82; Platon: 2002: 332), askerlerse timokrasi (Platon, 2002: 296 vd., Ağaoğulları, 2002: 223-24) vb.) tasnif edildiği için denge, yönetim biçimleri arasında kurulacaktır. Bu noktada, Antikçağ düşüncesinde hiçbir yönetimin yetkin olmadığını ve her birinin yozlaşarak, bir döngü içinde bir diğerine dönüştüğünü de hatırlamak gerekir. Her dönüşmeye siyasal karışıklıklar eşlik edeceği için istikrar olmayacaktır. İşte karma anayasa, iyi yönetim biçimlerinin (ki

bunun ölçüsü yönetimin ortak iyiliği amaçlamasıdır, Aristoteles, 2009: 81) en iyi niteliklerini bir araya getirerek yozlaşmayı olabildiğince engelleyen ve istikrarı güvence altına alan bir model olarak öne çıkmaktadır.

Karma anayasa kuramının ilk örneği olarak Aristoteles'in (2009: 113, 125) oligarşi ve demokrasiyi aynı anayasa içinde dengeleme girişimi kabul edilebilir. Daha sonra Polybios, Roma anayasasında monarşi, aristokrasi ve demokrasinin tarihsel deneyimler aracılığıyla sağlanmış mükemmel bir denge olduğunu tespit eder. Bu denge içinde farklı kurumlar "hem birbirlerine karşıttırlar, hem de birbirlerini bütünlemektedirler" (Ağaoğulları, 2002: 35). "Polybios'a göre, Senatonun egemen olması yerindedir. Elinde bulundurduğu yetkiler bakımından sitenin en önemli ögesi odur. Fakat yetkilerini tek başına kullanmaz. Uygulama yetkisi Konsüllerde, denetleme yetkisi halktadır⁴⁵" (Akın, 1974: 32-3). Polybios'tan sonra Cicero da karma anayasa kuramını benimser. Ancak Cicero, bazı noktalarda Polybios'tan ayrılır. Polybios'tan farklı olarak Cicero, "karma anayasadaki öğelerin hangi Roma kurumlarını karşıladığını açıklamaz" (Ağaoğulları, 2002: 61). Üstelik Polybios'un kuramı, Roma anayasasının tarihsel süreç içinde şekillenmesini temel almasına karşın Cicero, somut çözümlemeyle pek ilgilenmeden mevcut anayasaya değer yargısı yükler (Ağaoğulları, 2002: 62). Mevcut anayasa, özgürlüğün güvencesidir.

Karma anayasa kuramı, esas olarak aristokrasinin etkin ve güçlü olduğu bir düzen için işlevseldi. Yoksul çoğunluğun yıkıcı tepkiselliğini önlemek için araçsaldı ve karizmatik ve hırslı liderlerin halkçı jestlerle anayasayı yıkmalarını önlemeyi hedefliyordu. Öte yandan kuram, dikkatli bakıldığında kent-devleti ölçeğindeki

⁴⁵ "Polybios, Platon ve Aristoteles'ten esinlenmiş olmakla birlikte, onların önemle vurguladıkları sosyal sınıfların dengesine kuramında yer vermeyip karma anayasasını yalnızca siyasal güçlerin (ya da siyasal organların) dengesi üzerine oturtmuştur" (Ağaoğulları, 2002: 35-6). Polybios'un toplumsal tabakalar yerine kurumlar arasında dengeyi esas alması, onu, kuvvetler ayrılığı kuramcılarında yaklaşırsa da halk karşısında olumsuz tutumu ve aristokratlardan yana tavrı onlarla uyuşmamaktadır.

sorunlara odaklıydı. Yoksul çoğunluğun -ki bunların önemli bir kısmı yurttaş yani silahlıydı- bir devrim yapması, ihtimal dairesindeydi ve bunun sonucu zenginlerin mülklerinin müsaderesi olacaktı. Ayrıca hırslı ve yetenekli bir siyasetçi, halkı manipüle ederek (Sezar gibi) veya düşman bir komşu devletle işbirliği yaparak (Alkibiades gibi) büyük sorunlar yaratabilirdi. Karma anayasa kuramı, bu iki toplumsal güce bazı siyasal erkler vererek yıkıcı tutkularını törpülüyor ve onları sisteme dâhil ediyordu.

Ülkesel bir devlette ise toplumsal sorun, bu kadar ciddi değildi. Bu defa asıl mesele siyasaldı ve mutlak monarşiler çağında gücünü sürekli artıran krallıktan kaynaklanıyordu. Kuvvetler ayrılığı, bu soruna bir çözüm olarak gelişecek ve daha sonra, Amerikan Devrimi'nin ardından geniş bir ülkede, bir burjuva toplumuyla cumhuriyet kurmanın araçlarından biri haline gelecekti.

Kuvvetler ayrılığının özü, kural koyma erki anlamına gelen yasama ile kuralları uygula(t)ma erki anlamına gelen yürütmenin farklı kurumlara verilmesiydi. “Öğretinin başlangıcı, müzakere, yürütme ve yargı olarak adlandırılan yönetimin üç parçasını ya da üç kolunu birbirinden ayıran Aristoteles'tedir. (...) Öğretinin modern evresi [ise] 17. yüzyılda İngiltere'de başlar” (Lipson, 2005: 281). Locke, yasama, yürütme ve federatif iktidar arasında ayrım yapar. Genel olarak dış ilişkileri yürütme anlamına gelen federatif iktidar, uygulamada çoğunlukla yürütmeyeyle birleşiktir. Bu yüzden asıl ayrılık, yasama ile yürütme erkleri arasında sağlanmalıdır. Çünkü aksi durumda yasa yapanların yaptıkları yasalara uymalarını sağlayacak hiçbir araç olmayacak ve yasalar kolaylıkla yasa yapanların özel çıkarlarına uydurulacaktır⁴⁶.

⁴⁶ Locke'un kendi ifadesi şöyledir: “İktidarı elinde tutmaya eğilimli olma yönündeki insani aşırı zayıflık, yasalar yapma iktidarına sahip olan kişileri de, yaptıkları yasalara itaat etme yükümlüğünden muaf olma; yasayı, hem yapım hem de yürütme aşamalarında, kendi özel çıkarlarına uydurma ve böylece toplumun ve hükümetin amaçlarına aykırı biçimde topluluğun geriye kalanından farklı

Kuramın daha gelişmiş bir örneğini Locke’u izleyerek ve İngiliz anayasasını inceleyerek⁴⁷ Montesquieu geliştirecektir.

Montesquieu, her devlette üç çeşit kuvvetin olduğunu söyler: yasama, yürütme ve yargı. Yargı kuvveti, “yılın çeşitli zamanlarında, kanunların buyruğu gereğince, halk arasından seçilen kişilerden oluşacak mahkemeler” (Montesquieu, 2004: 157) aracılığıyla, bir tür jüri sistemiyle işler. Bu yüzden sistemin asıl hassas yanı, yürütme ve yasama arasındaki ilişkilerdir. Yasama organı, halkı temsil eden temsilcilerden oluşan bir alt meclis ile üyeliği babadan oğula geçen bir soylular meclisinden meydana gelir. Temsilciler meclisi, Montesquieu’nün (2004: 160) “bizzat buyurmak ya da başkası tarafından buyurulan şeyi düzeltmek” olarak tanımladığı yasama erkini kullanırken; soylular meclisi, engellemek/onamak erkine sahiptir⁴⁸. Yürütme erki ise krala aittir. Bu noktada, kuvvetler ayrılığının en önemli ilkesi ortaya çıkar. Kral yalnızca yürütme erkini kullanmalı ve asla yasama (ve yargı) erkine sahip olmamalıdır. Aynı şekilde yasama organı da yürütme erkini kullanmamalı ve bazı istisnalar dışında -soyluların yargılanması gibi- yargı erkine sahip olmamalıdır. Aksi takdirde siyasal özgürlüğü tamamen yok eden, keyfi ve despotik bir iktidar ortaya çıkacaktır. İlke açık olsa da, uygulanabilirliğine de bakmak gerekir. Bir devlette yasama ve yürütme erkleri arasında kesin bir ayırım yapıldıktan sonra sürdürülebilir bir yönetim sağlanabilir mi? Montesquieu bu soruya olumlu yanıt verir ve kuramını ayrıntılandırır. Burada Montesquieu’nün denge için

çıkarlara sahip hale gelme amacıyla, yasaların yürütme iktidarının ellerinde tutulması günahına davet edebilir” (2004: 121). Locke’un, burada görüldüğü gibi, yasayı genel/ortak çıkara özgülemesi, ayrıca yasa – özgürlük ilişkisine bakışı cumhuriyetçi gelenekle benzer.

⁴⁷ Montesquieu’nün kuvvetler ayrılığını tartıştığı bölümün başlığı, “İngiliz anayasası üzerine”dir ve başlıkta yer alan dipnotta “Bu konudaki düşüncelerin çoğu, Locke’un *Traité du Gouvernement Civil* (Sivil İdare Üzerine) adlı kitabından alınmıştır. Bölüm XII” (2004: 156) denir.

⁴⁸ Montesquieu, genel olarak yasama kuvvetini birbirini tamamlayan iki parçaya ayırır. Yasa hazırlamak veya değiştirmek biçimindeki dar anlamda yasama kuvvetini temsilciler meclisine, hazırlanan tasarıyı onama veya reddetme yetkisini soylular meclisine verir.

soylular meclisine hassas bir rol vermesi önemlidir. Soylular meclisi, hem temsilciler meclisinin düzenleme yetkisini diğer erklerin alanını ihlal edecek şekilde kullanmasını engeller, hem de kralın yasama ve yargı kuvvetlerini ele geçirmesini önler.

Montesquieu'nün, kuramının merkezine soylular meclisini yerleştirmesi, toplumsal güçler temelinde düşünmesiyle ilgilidir. "Montesquieu'nun asıl düşüncesi, sözcüğün hukuki anlamında güçlerin ayrımı değil, siyasal özgürlüğün koşulu olan *toplumsal güçlerin dengesi* denebilecek şeydir" (vurgu orijinal, Aron, 2007: 40). Bu bağlamda antik düşünürlerin, tekin (kral), azınlığın (zenginler/aristokratlar) ve çoğunluğun (yoksullar/halk) arasında kurdukları çatışma ve denge modelini sürdürür. Ancak çatışma modeli içinde soylulara üstün bir konum sağlar.

"Soylular, bir yanda Lordlar Kamarası sayesinde tanınmış, meşrulaştırılmış bir siyasal güç durumuna gelirler; öte yanda gerek yargıyı kralın yetkisi dışında tutan, gerekse soylular söz konusu olduğunda bu yetkiyi Lordlar Kamarası'na tanıyan hükümler nedeniyle geleceği, toplumsal konumu ve ayrıcalıkları kral ile halkın saldırılarına karşı güvence altına alınmış bir sınıf olma özelliğini kazanırlar" (Ağaoğulları, 2005: 442).

Montesquieu, halk anlayışında da antik anlamı sürdürür. Halk, siyasal düzeni yıkabilecek bir potansiyele sahiptir. Bu nedenle Montesquieu'nün halkı -aslında burjuvaziye- sisteme dâhil etmesi, hukuksal bir kurgunun ötesinde bir anlama sahiptir. "Montesquieu, bu sınıfa anayasal sistem içinde bir yer vererek gerçekte onun düzen için bir tehlike olmasını önlemeyi tasarlamaktadır" (Ağaoğulları, 2005: 443). Son olarak Montesquieu'nün özgürlük düşüncesi de, özgürlüğü "ancak siyasal toplumda" ve köleliğin karşıtı olarak (Ağaoğulları, 2005: 418) düşünmesiyle antik çizgidedir. Montesquieu'nün kuramını farklı bir halk görüşü üzerinde yeniden

kurmaya girişen Amerikan devrimcileri, bu antik motifleri silerek kuramı modernleştireceklerdir.

Montesquieu'nün ölümünden yaklaşık otuz yıl sonra, Amerikan devrimcileri, yeni bağımsızlık kazanan ABD'nin anayasasını hazırlarken; asıl tartışma eksenini, iktidarın federal düzeyde ve kurumlar arasında nasıl dağıtılacağı üzerine kurmuştu. Bu sorun, yüzlerini Montesquieu'ye dönmelerine ve savlarını Montesquieu'nün kuramıyla ifade etmelerine yol açtı.

Amerikalıların kuvvetler ayrılığından anladıkları, kuramın hukuki anlamda “saf biçimi” veya “ideal tipi”ydi⁴⁹. Buna göre “[h]er bir organ sadece kendi işlevini yerine getirmeli ve diğer organların işlevlerine karışmasına izin vermemelidir” (Erdoğan, 2005: 199). Kuramın bu saf biçiminin özellikleri şunlardır (Manin, 1994: 30):

1. Yönetim [*government*], yasama, yürütme ve yargı olmak üzere üç kola [*branch*] ayrılır.
2. Her kol, kendi işlevini tatbik etmekle sınırlıdır ve diğer kollarin işlevlerine tecavüz edemez.
3. Her üç bölümün [*department*]⁵⁰ ajanları farklı olmalıdır, bir kimsenin aynı anda başka bir kolda bulunmasına izin verilemez.

⁴⁹ Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı kuramı, uzun süre “hiçbir ideolojik amaç gütmeye[d]en”, nesnel bir biçimde “siyasal erklerin karşılıklı olarak birbirini sınırladığı bir sistem” içinde “(genel anlamda) iktidarın kullanımından ve suistimalinden kaynaklanan siyasal sorun[a] çözüm” (Ağaoğulları, 2005: 430) olarak görülmüştür. Bu yoruma göre siyasal özgürlüğün korunabilmesi için kuvvetler birbirinden kesin bir biçimde ayrılmalı ve farklı kurumlarca kullanılmalıdır. Bu yorumun yaygınlık kazanmasında Amerikan anayasa tartışmalarının da önemli bir etkisi vardır. Ancak bu yorumun, Montesquieu'nün kuramının doğru bir değerlendirmesi olduğu kuşkuludur. Montesquieu'nün modeli, katı bir kuvvetler ayrılığı için gerekli olan “kuvvetlerin birbirinden bağımsızlığı” ve “kendi işlevlerinde uzmanlaşması (spesializasyonu)” (Ağaoğulları, 2005: 431) şartlarını taşımamaktadır.

⁵⁰ “Yönetim”, “kol” ve “bölüm” sözcükleri, Türkçe’de çok genel anlamda kullanılırlar. Buradaki tartışmada, herhangi bir anlamsal zayıflık olmaması için ilgili yerlerde bu sözcüklerin İngilizce karşılıkları “*government*”, “*branch*” ve “*department*”la birlikte düşünülmesi gerekmektedir.

Antifederalistlerin anayasa tartışmalarındaki asıl talepleri, federal kurumların federe devletler karşısında fazla güçlenmemesi için basit bir yönetimin kurulmasıydı. Kuvvetler ayrılığının katı yorumu, bu talep için çok işlevseldi. Kuvvetler ayrılığı sayesinde yürütmenin alanı dar tutulacak ve yasama da hem çift meclis sistemiyle hem de başkanın veto yetkisiyle sınırlanacaktı. Ancak Montesquieu'nün ABD'ye uyarlanmasıyla ilgili bazı sorunlar da vardı. En temel sorun, Montesquieu'nün çok önem verdiği soylular meclisinin, soyluluğun sosyolojik bir olgu olarak var olmadığı ABD'ye nasıl uyarlanacağıydı.

Antifederalistlerin katı bir kuvvetler ayrılığını savunmaları, onların çatışmayla ilgili görüşleriyle de bağlantılıydı. “Antifederalistler çatışma olasılığını ılımlılığın ve uzlaşmanın bir kaynağı olarak değil, çıkmaza veya güçlünün zaferine giden bir yol olarak gördüler” (Manin, 1994: 44). Bu nedenle kuvvetler ayrılığının ihlalden, öncelikle, bir bölümün kendi kuvvetinden başka bir kuvveti kullanmasını anlamadılar.

Federalistler ise, kuvvetler ayrılığının ihlali olarak “bir bölümün, başka bir kuvveti tamamen gasp etmesi”ni (Manin, 1994: 48) gördüler. Bu önemli bir ayrımı çünkü federalistler, bu noktadan hareketle kuvvetler ayrılığını Montesquieu'de olduğundan çok farklı bir yere taşıyacaktı.

Öncelikle, federalistler için kuvvetler ayrılığı birbiriyle eşit üç kuvvetin birbirinden ayrı organlara verilmesiyle sınırlı değildir. Çünkü yasama kuvveti, gerçekte diğerlerinden daha güçlüdür. Manin (1994: 48-49), Madison'ın görüşlerinden hareketle bunun üç gerekçesi olduğunu belirtir:

1. Cumhuriyetçi bir yönetimde yasama, anayasayı yapan ve onun nihai meşruluk kaynağı olan halka diğer erklerden daha yakın olduğu için siyaseten daha güçlü olmalıdır.
2. Yasama işlevi, yürütme ve yargı işlevlerinden esasen daha geniştir.
3. Yasama kolu, daha çok kaynağı kontrol eder ki böylece yalnızca o “halkın ceplerine” erişebilir.

Madison’ın gerekçelerinden ikincisi ve üçüncüsü yasamanın konusuyla ilgilidir. İlk gerekçe ise halkın anlamındaki dönüşüme denk geldiği için çok daha önemlidir. Antik yazarlar gibi Montesquieu de toplumu hiyerarşik bir piramit olarak görüyor ve halkı da piramidin en alt katına yerleştiriyordu. Madison ve diğer Amerikalı yazarlar ise halkı siyasal toplulukla özdeş gördüler. Halkın iradesinin yasama organında ortaya çıktığını söyleyerek yasamanın ağırlıklı bir güce sahip olduğu bir kuvvetler ayrılığı modeli geliştirdiler.

Manin’e göre bu nokta, federalistlerin geleneksel karma anayasa kavramından uzaklaştıkları noktadır. Bunun bir nedeni, karma anayasacıların yönetimin farklı kuvvetlerini farklı toplumsal güçlere tahvil etmeleridir. Hâlbuki federalistler baştan beri modeli farklı toplumsal güçlerden ayrı tutarak geliştirmişlerdir. Bu neden, kendi başına alındığında o kadar da önemli olmayabilirdi. Nitekim Polybios da karma anayasa modelini farklı toplumsal güçlerin temsiline değil, farklı kurumların dengesine dayandırmıştı. Federalistleri karma anayasa modelinden asıl farklılaştıran neden, cumhuriyetçi bir yönetimde halkın iradesinin son kertede üstün geleceğine inanmalarıydı⁵¹. “Federalistler,

⁵¹ Karşıt bir görüş için bkz. Hardt&Negri. “Polybius mükemmel iktidar biçimini, monarşik iktidarı, aristokratik iktidarı ve demokratik iktidarı birleştiren karma bir anayasa tarafından belirlenmiş iktidar olarak kavıyordu. ABD’deki yeni politik bilimciler bu üç iktidarı cumhuriyetçi kuruluşun üç dalı olarak örgütledi. Bu iktidarlar arasındaki herhangi bir dengesizlik bir çürüme belirtisiydi ve bu da

önerdikleri anayasada halkın iradesinin son kertede üstün geleceğine inanıyorlardı. Onlar, denetleme ve dengeleme [*check and balance*] sistemine bu üstünlükten kaynaklanan risklere karşı bir koruma gözüyle bakıyorlardı” (Manin, 1994: 60).

Denetleme ve dengeleme sistemi, iki önemli işlevi yerine getiriyordu. İlk olarak, halk iradesi nihai bir üstünlüğe sahip olduğu için Senato’nun veya Yüce Mahkeme’nin etkinlikleri halkın iradesinin gerçekleşmesini yalnızca yavaşlatır ve erteler. Bu sistem, halk iradesi adı altında irrasyonel veya geçici taleplerin geçerlilik kazanmasını önler. İkincisi, özellikle yürütme organı karşısında anayasanın istikrarı sorununa parlak bir çözüm getirmesidir. Yürütme organını engellemek için ayrı bir kurum tesis edilebilirdi. Ancak bu noktada, “kaçınılmaz biçimde klasik sorun ortaya çıkar: Koruyucuları kim koruyacak?⁵² Anayasanın koruyucusunun anayasa üstü bir yapısı olmalıdır ki diğer anayasal otoriteler tarafından kontrol edilmesin ve cezalandırılmasın” (Manin, 1994: 54). Ancak bu dışsal korumadır, koruyucu kurumun yozlaşma tehlikesi hâlâ ortadadır. İşte denetleme ve dengeleme sistemi koruma görevini anayasa dışı bir kuruma tahvil etmek yerine sistem içi kurumlara paylaştırmaktadır. Bunu da, her bölümün/kurumun, başka bir işlevin tali bir parçasını da üstlenmesiyle sağlar. Örneğin yürütme organı, hem kendi asıl işlevi olan yasaların uygulanmasını gerçekleştirir hem de diğer işlevlerin asıl nitelikleri dışında kalan (yasama için yasa yapma değil, yasayı engelleme = veto; yargı için yargılama değil, yargıçları atama vb.) işlevleri üstlenir.

Polybius etkisinin (...) [bir] göstergesiydi” (2003: 180). Hardt&Negri, Amerikan Anayasası’nı Polybiosçu karma anayasa modelinin yeni bir uyarlaması olarak görürler. Ancak onların odaklandığı nokta, çokluğun demokrasininin cumhuriyet ile düzenlenmesi olduğu için orijinal karma anayasa modelinin toplumsal güçlerle siyasal kuvvetleri eşleştiren yapısı ile Amerikan Anayasası’nın tek egemen halk fikrinden kaynağını alan kuvvetler ayrılığı arasındaki farklılığa dikkat etmezler.

⁵² “*Quis custodiet custodes?* Koruyuculardan kim koruyacak?” (Pettit, 1998: 282). Pettit, bu kadim soruyu tekrar hatırlatır ve hukuki çerçeveden daha geniş bir düzlemde cumhuriyetçi düzenlemeler için temel olarak kullanır. Cumhuriyete eleştirel yaklaşan bir cumhuriyetçilik için kaçınılmaz bir sorudur.

Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı kuramı, ABD örneğinde anayasal bir yapı haline gelirken denetleme ve dengeleme sistemine dönüşmüştür. Böylece siyasal özgürlüğü korumanın hukuki modeli daha da geliştirilmiştir. Ancak siyasal özgürlük meselesi, yukarıda ayrıntıyla incelendiği gibi, 19. yüzyılda Restorasyon Çağı'ndan (1815-30) başlayarak liberal özgürlük karşısında yavaş yavaş gerilemiştir. “Günümüzde ‘güçler ayrılığı’ kuramı eski *mistik* değerini yitirmiştir. Bugün güçler ayrılığından söz edildiği zaman kastedilen şey, devletin yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarının birbirinden ayrılmasıdır” (vurgu orijinal, Sabuncu, 2003: 29).

Kuvvetler ayrılığının aşınması, yalnızca ona “ruhunu” veren siyasal özgürlük idealinin gerilemesiyle ilgili değildir. Aynı zamanda kuramın incelediği ve düzenlemeye çalıştığı ilişkiler evreni de tamamen değişmiştir. 18. yüzyılın sonlarına kadar temel işlevi savaşı yürütmek ve onun için kaynakları örgütleme olan devlet, 19. yüzyıldan itibaren daha geniş bir düzlemde yeni işlevler edinmiştir⁵³. Askeri işlevin artalanlarından başlayarak git gide daha büyük süreçlerin eşgüdümünü ve yönetimini üstlenmiştir.

“Doğrudan yönetime geçiş yöneticilere, yurttaşlara ve hane başına vergi, genel askerlik, nüfus sayımı, polis sistemi gibi araçlarla küçük ölçekli toplumsal yaşamın birçok alanına girerek, onların denetimindeki kaynaklara ulaşma olanağı verdi. Ama aynı zamanda yaygın direniş, yoğun pazarlık ve yurttaşlık hak ve sorumluluklarının da yaratılmasına yol açtı. Müdahale ve pazarlık, hükümet

⁵³ Devletin yeni işlevler edinmesinin başlangıçtaki nedeni askeriydi. Savaşın sanayi toplumunda sürdürülebilmesi için lojistiğin ve altyapının geliştirilmesi, insan kaynaklarının örgütlenmesi gerekiyordu. Bu nedenle devlet, yeni alanlara müdahil oldu. Ancak süreç ilerledikçe devletler, alttan gelen taleplere kulak vermek zorunda kaldılar. “Devletin bakış açısından, özellikle de devletin ihtiyaçları açısından bakıldığında içeriden ve dışarıdan gelecek potansiyel şiddete karşılık mutlakiyetçi devlet biçimini terk edilmesi, deyim yerindeyse ödenmeye değer bir bedel gibi görünmüştür” (Poggi, 2007: 93). Hukukun mübadele ilişkilerini düzenleme ve antisosyal davranış biçimlerini bastırma anlamları yanında yeni anlamlar kazanması (Poggi, 2007: 40), yasanın devlet işleminin formu olmanın yanında bireylerin haklarının dayanağına dönüşmesi, oy hakkının genişlemesi ve temsili demokrasinin gelişmesi süreç içinde “aşağıdakiler”in kazanımları olmuştur.

bütçelerini, kadrolarını ve örgüt şemalarını şişirerek yeni devlet yapıları doğurdu”
(Tilly, 2001: 57).

Daha önce yürütmenin altında pek fark edilmeyen bürokrasi, devletin büyümesi ve farklı işlevlerin profesyonelleşmesiyle birlikte özerkleşti. Siyasetin kendisi ise öncelikle iktisadi sorunların çözümüne yönelik bir etkinlik haline geldi ve Arendt (2006) ve Habermas’ın (2009) tartıştıkları gibi “kamusal (ve özel) olan”, “toplumsal”ın karşısında geriledi.

“Bu değişiklikler, güçler ayrılığı öğretisinin üzerine inşa edildiği temellerin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlandı. Locke, güçler arası ilişkiyi yasamanın üstünlüğünü baz alarak tasarlamıştı. Montesquieu ve Madison ise bu üç eşdeğer kol arasında bir dengeyi tercih ettiler. Bu farklılıklara rağmen, hepsi krallık mutlakiyeti ile eş gördükleri yürütmenin üstünlüğüne muhalefet ettiler. Ancak artık monarşi ile ilgisi olmasa da, yürütme üstünlüğü ya da ona benzer şey 20. yüzyıl boyunca varlığını sürdürdü” (Lipson, 2005: 285).

D. ORTAK İYİDEN HİKMET-İ HÜKÜMETE

Devletin hem işlevsel büyümesinin hem de ülkesel genişlemesinin cumhuriyeti en çok zorladığı nokta, ortak iyilik fikridir. Çünkü ortak iyilik, klasik cumhuriyetçiliğin kentsel kökeninde, ahlak ile siyasetin lehimlendiği bir kavramdır.

Cumhuriyetçiliğin başka kavramları (hukuk, özgürlük vb.) Roma kökenli olabilir ama ortak iyilik, kesinlikle Yunan polisi menşedir. Finley, Yunan siyasal düşüncesinin iki özelliğinden bahseder: “Birincisi, siyaset çalışmalarını etiğin bir dalıdır. İkincisiyse, siyaset yalnızca kent-devlet çerçevesinde incelenebilir. İşte bu nedenle iyi yurttaş tartışması iyi insan değerlendirmesiyle yakından ilişkilidir” (1995: 454). Yunan siyasal düşüncesinde, bu iki özelliği birbiriyle ilişki içinde işleyen ve bu yolla ortak iyilik kavramını geliştiren Aristoteles olmuştur.

Aristoteles’te insan, tüm ihtiyaçlarını kendi başına karşılayabilecek ve böylece özerk/mutlu yaşayabilecek bir canlı değildir. Oysa “[i]nsan için en üstün iyilik olan mutluluk, yetkinliği, daha açıkçası kendi kendine yeterli olmayı (*autarkeia*) gerektirir” (Ağaoğulları, 2002: 341). Bu yüzden insan, kendi başına yakalayamadığı özerk/mutlu yaşamı, diğer insanlarla birlikte, ortak bir yaşamda arar. Bu yaşam formlarından aile ve köy⁵⁴, tam bir özerkliğe sahip olmadığından kısıtlı bir

⁵⁴ Aile ve köyden polise geçiş, yalnızca erekselci bir felsefi kurgu değildir. Yunan polisinin, klanların ve köylerin birleşmesinden doğduğu iddiası birçok yazar tarafından kabul edilir. “Yunanlıların sitesi kapalı, muhtar, dayanılmaz bir hareketle daha geniş bir menfaate tâbi olarak Klanların birbirine bağlanmasından ileri gelen bir sistemdi. Bir sözle, *Genos*’tan *Polise* geçişi” (vurgu orijinal, Crozat, 1938: 44). “Helen kenti, tipik bir biçimde, bir *synoikizm*, yani bir köyler birliğiydi: Bazen bu köyler, gönüllü bir demokratik eylemle bir araya gelir, bazen de, tıpkı Atina örneğinde olduğu gibi, kral zorlamasıyla bir araya getirilirdi” (Mumford, 2007: 165). Mumford, ayrıca Yunan polisiyle özdeş görülen kurumların köy kökenli olduklarını ileri sürer. “*Prytaneion* veya belediye binasındaki yüksek memurlar meclisi, belki de dünyadaki en eski seküler siyasal kurum olan eski ihtiyar heyetinin kentsel biçimi değil de nedir? Şu formel Pazar yeri (agora) ihtiyar heyeti üyelerinin toplandığı, komşuların

mutluluk sağlayabilir. Yunan dünyasında tam özerk olan ve bu yüzden tam bir mutluluğa imkân tanıyan tek kurum polistir. Polis, siyasal açıdan özerk olduğu gibi, ekonomik ve dini açıdan da hiçbir otoriteye bağımlı değildi. Öte yandan polisin, mutluluğun sağlandığı bir zemin olabilmesi için, Aristoteles'in mutluluk tanımı gereğince (2007: 17) kendinde bir amaç olması gerekir. "Site ne sadece ortak bir çevre, ne bir saldırganı karşı dayanışma, ne de alışverişi sürdürmedir. Gerçi Devlet meydana gelmeden önce bunlar gerçekleşmelidir, fakat bunların gerçekleşmesi Devletin oluşmasına yetmez. Devlet, kişilerin, ailelerin iyi yaşamak için birleşmelerinden doğar" (Akın, 1974: 14). Polisin bu nitelikleri sonucunda, "onun ayırt edici özelliği, amacının insanlığın gerçek doğasını ortaya çıkarmasıdır. Bir anlamda polis'in diğer doğal birlikteliklerden gelişmesi doğaldır ama özellikle de insan gelişiminin mükemmelere erişmesi bakımından da doğal bir oluşumu ifade eder. 'İnsan, doğası gereği bir polis-hayvanıdır', polis'te yaşamak için yaratılmış varlıktır çünkü yalnızca polis'te, rasyonel ve ahlaki bir kişi olarak, kendi *telos*'unu gerçekleştirebilir" (Wood, 2008: 105).

Aristoteles'in polisi nasıl insanın ahlaki amacı haline getirdiğini anlamak için önce, onun, Sokrates'in ahlak felsefesine önemli bir noktada şerh düştüğünü belirtmek gerekir. Sokrates için erdemli olmak ile bilgili olmak özdeştir. Bu nedenle bir kimsenin erdemsiz davranışı, onun bilgisiz olduğuna işaret eder ve bu, bir epistemolojik sorundur. Aristoteles'te ise, "[b]ütün erdemler dayanaklarını belli doğal kapasitelerde bulurlar; fakat bunlar ancak bilgelik tarafından sevk ve idare edildiklerinde kelimenin gerçek anlamında erdem haline gelirler. Öte yandan ahlaki erdemün teşekkül edeceği yer zorunlu olarak iradedir" (Zeller, 2008: 265).

fazla ürünlerini değiş tokuş ettikleri, bütün köy halkının sığabileceği kadar geniş, o kullanışlı açık alanın, köy meydanının aynısı değil midir?" (Mumford, 2007: 173).

Aristoteles'in, erdem in irade aracılığıyla uygulamada ortaya çıktığı görüşüne, her polis in/sitenin canlı organizmalar olduğu görüşü de eklenirse her polis in/sitenin siyasal iradeyle ahlaki erdemi birlikte gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu bağlamda ortak iyilik veya ortak çıkar kavramı, siyasal iradenin uygulamada herkes in çıkarını gözetip gözetmemesine göre ahlaki niteliğini belirleyen bir ölçüt durumundadır.

Ortak iyilik aynı zamanda polisi, mantıksal olarak ondan önce gelen toplumsal birlikteliklere üstün kılar.

“Efendinin köle üzerindeki otoritesi birincil olarak efendinin ancak ikincil olarak kölenin yararına işler. Ev sahibinin ev halkını oluşturan karı, çocuklar ve diğerleri üzerindeki otoritesi ise birincil olarak bu otoriteye tabi olanların çıkarına hizmet eder. Siyasal otoritede ise durum farklıdır. Burada o ‘ancak siyasal topluluğu meydana getiren bireylerin, yani yurttaşların ortak çıkarına hizmet ettiği zaman’ gerçek özünü, amacını gerçekleştirir” (Arslan, 2007: 287).

Bu bağlamda ortak iyilik, Aristoteles'in (2009: 81) felsefesinde iyi yönetimler ile kötü yönetimler arasında ayırım yapmayı sağlar.

Ortak iyilik, Arslan'ın (2007: 287) belirttiği gibi, adalet kavramıyla çoğu zaman özdeşdir. “Adil bir yasa toplumun ortak yararına hizmet eden bir yasadır”. Bu bağlamda Aristoteles'in, yasayı, siyasal katılımı, ortak çıkar ve adaletin kesiştiği bir noktada tanımlaması çarpıcıdır. “[A]dalet hiç kimsenin yönetilmekten daha çok yönetmemesini, herkesin (yönetme ve yönetilmede) sıralaşmasını gerektirir. Böylelikle yine yasaya gelmiş oluyoruz, çünkü bu sıralaşmanın düzenlenmesi yasa'dır. Onun için, yasanın egemen olması, yurttaşlardan herhangi birinin egemen olmasına yeğdir” (Aristoteles, 2009: 103).

Aristoteles'in, polis in özgül siyasal ve toplumsal koşullarından hareketle belirlediği siyasi/ahlaki değerler bütünü ve bu değerlerden kökünü alan ortak iyilik, adalet, yasa gibi kavramlar, ileride cumhuriyetçi geleneğin ideolojik karakterini

biçimlendirecektir. Bu noktada şu soru da sorulmalıdır: Felsefi çıkarsamalarla kolaylıkla ispat edilebilen ortak iyilik, uygulamada ne kadar geçerliydi?

Ortak iyiliğin adaletle ilişkisiyle birlikte düşünüldüğünde⁵⁵, hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyeceği, bu nedenle ideal biçimini, tıpkı ideal yurttaşta olduğu gibi (Üstel, 1999: 51), ancak ideal cumhuriyette, bir ütopyik fikir olarak cumhuriyette canlandırılabilirdiği söylenebilir. Öte yandan idealin, tanım gereği gerçek dışı olması, ortak iyiliğin hiçbir biçimde gerçekleştirilemez olduğu anlamına gelmez. Gerçekte, özellikle polis örneğinde, ortak iyiliğin bir yere kadar sağlanma olasılığı vardır. Bunun nedenleri, polisin otarşik karakteri ve diğer polislerle rekabeti nedeniyle genel çıkarının oldukça somut olması ve yurttaşların küçük ve homojen bir grup oluşturmasıdır. Homojenlikten kasıt, aynı cinsiyetten, dinden ve ulustan olmaları, aynı dili konuşmaları, siyasetle ilgilenebilmek için boş vakti olacak kadar varlıklı olmalarıdır. Homojenliğin sonucu olarak antik kent-devletlerinde yurttaşların kişisel çıkarları ile şehrin genel çıkarları arasında uyum sağlanmış ve bu uyum, dışarıdan rakip kent-devletlerinin tehdidinin sürekliliği ile pekiştirilmiştir. Bu bağlamda kent-devletlerinde hizipçilik, ihanetle eş tutulmuştur.

Cumhuriyetin ilk defa geniş bir ülke üzerinde kurulması girişimi olan ABD'nin kuruluşu, homojenliğin kaybolması ve dış tehlikenin yokluğu nedeniyle, ortak iyiliğin silikleşmesinde önemli bir kilometre taşı olmuştur. 1787'deki anayasa tartışmalarından federalistlerin galip çıkmalarıyla uyum yerine çatışmayı esas alan bir model öne çıkmıştır. "Parlak bir polemik içinde Madison, çatışmanın insanın ve toplumun doğasında var olması yüzünden ve çıkar çatışmasının ifadesi, özgürlük

⁵⁵ Aslında, ortak iyilikte ve yurttaşlıkta görülen ve ulaşılmaz amaç olarak tanımlanan ideal/ütopyik durum, adalet için de geçerlidir. "Adiller arasında (...) fikir ayrılıkları adalet için temel önemdedir; *adaletin yokluğuna işaret eder*. Adalet bu dünyada yoktur, başka dünyada da yoktur. Platon'a ve Kant'a karşı Aristoteles haklıdır (...): Adilleri adil yapan adalet değildir; adiller adaleti yapar" (a.b.ç, Sponville, 2004: 82).

baskı altına al[ın]madan yok edilemeyeceği için, bölünmenin yaratacağı kötülüklerin en iyi ilacının ölçüğü genişletmek olduğuna inanmıştı” (Dahl, 1993: 277). Madison, aynı kent içinde bir felakete neden olabilecek çatışmayı, geniş bir ülkede örgütleyerek ve anayasal güvenceler içinde sistem içine çekerek olağanlaştırmaya çalışıyordu. Fakat ortak iyilik meselesi yerinde duruyordu. Cumhuriyeti geniş bir ülkede kurma denemesi, ortak iyiliği, zorunlu olarak somut unsurlarından arındırarak soyut bir temelde kurmayı gerektiriyordu. Yurttaşların paylaştıkları ve tanım gereği dar bir çerçevede geçerli olan pozitif olguların yerine yurttaşların bağlılık duydukları soyut değerler ortak iyiyi ifade etmeye başlamıştı. Öte yandan soyut değerlere atıf yapan bir ortak iyilik fikri, cumhuriyeti yeni insanlara ve bölgelere genişletmeye de imkân tanıyordu. Ancak ne yazık ki, alansal genişleme, yoğunluğun azalmasını da beraberinde getiriyordu. “Bu genişleme, aslında, ortak iyiyi o kadar hafifletmişti ki, artık bir ortak iyi kavramının geriye çevrilmesi mümkün olmayan değişimin modern ve postmodern siyasal yaşamın koşulları bakımından anlamsızlaştırdığı eski çağa ait bir görüşün dokunaklı bir kalıntısı haline gelip gelmediğini sormak durumunda kalıyoruz” (Dahl, 1993: 277).

Ortak iyiliğe yönelik bir başka yaklaşım, ortak iyinin ne olduğuna değil, nereye/kimlere ait olduğuna bakılarak oluşturulabilir. Bu noktada antik cumhuriyetler için yanıt açıktır: ortak iyilik, yurttaşlar topluluğunun, siyasal bütünün iyiliğidir. Burada asıl sorun, 16. yüzyıldan itibaren modern devletin gelişmeye başlaması ve cumhuriyetin anlamının çatallanması (siyasal topluluk ve devlet) ile ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyetin iki anlamı arasında şöyle bir çelişki vardır: devletin çıkarı ile siyasal topluluğun çıkarı arasında çatışma olursa, ortak iyilik nasıl

düşünülebilir? Bu çelişkide devletin çıkarının nasıl her şeye üstün geldiğini anlamak için hikmet-i hükümet (*raison d'etat/reason of state*) kavramına bakmak gerekir.

Hikmet-i hükümet fikri, “devleti bizatihi bir amaç ve ‘kendinde varlık’ olarak görür. (...) Bu düşüncenin temel varsayımı politika ile ahlâk ve adalet arasında bir çatışmanın var olduğu ve bu çatışmada belirleyici olanın politika olması gerektiği fikridir” (Erdoğan, 2000: 48). Hatırlanacağı gibi Aristoteles’in ortak iyilikle ilgili tartışması da siyaset ile ahlakın ilişkisine ve siyasal amacın içeriğine yöneliktir. Aristoteles’in tartışmasında siyaset, ahlakın bir alt dalıydı ve siyasetin amacı esasen ahlaki bir amaç olan iyi yaşamı, mutluluğu gerçekleştirmektir. Bu açıdan hikmet-i hükümet fikri, Aristotelesçi değerlerin ve ilişkilerin ters çevrilmesidir. Hikmet-i hükümet anlayışı, siyaset ile ahlakın ilişkisini birliktelik olarak değil, çatışma olarak görür ve bu çatışmada tercih edilmesi gereken her zaman siyasettir. Öte yandan burada kastedilen, bütüncül, tanımlı, belli değerleri olan bir siyaset kesinlikle değildir. Pragmatik ve anlık olarak en yararlı seçeneği seçmektir. Her tikel olayda en başarılı sonuca ulaşmaya çalışılır. Bu noktada, hikmet-i hükümetin en bilinen özelliği ortaya çıkar: “İyi” amaçlar için her türlü araç meşrudur.

Hikmet-i hükümet fikrinde, siyasetin her zaman için geçerli bir normunun olmaması, (yine Aristoteles’le karşıt biçimde) siyasetin hukuk ve adaletle bağının kopmasına ve devletin teknik bir işine, “hikmetinden sual olunmaz” (Erdoğan, 2000: 48) faaliyetlerine dönüşmesine neden olur.

Hikmet-i hükümet fikrinin, bütün bağlayıcı değerleri dışsallaştırarak kendini araç – amaç ilişkisinde, durumun gerekleriyle gerekçelendirmesi, kendini evrensel değerlerden ve felsefi uslamalardan mahrum bırakmasına ve sonuçta devletin *mistik*, kendinden menkul değerine bel bağlamasına yol açar.

Hikmet-i hükümet, devlete mahkûm bir fikirdir. Özünde, Erdoğan'ın (2000: 48) da belirttiği gibi, “[s]iyasetin devlet merkezli kavranması” yatar. Bu kavrayış içinde devlet, kendini siyasal toplumun tekâmülü olarak görür ve kendine yönelik, “alt”tan gelen her türlü hak talebini bertaraf eder. Devletin kendinde bir amaç olması ve hatta “aşkın/transandantal bir hüviyet kazan[ması]” (Erdoğan, 2000: 53) böyle bir devlet kavrayışının sonucudur. Devletin aşkın ve kendinde bir amaç olması ile siyasal toplulukla devlet ilişkisi tersine dönmektedir. Devletin hikmet-i hükümet fikri aracılığıyla “siyasal topluluğun birinci amacı” (Erdoğan, 2000: 53) haline gelmesi, siyasal topluluğun ortak iyiliğinin yerini devletin çıkarına bırakmasına neden olmuştur. Gerçi hikmet-i hükümet anlayışına göre devletin çıkarıyla üzerinde yükseldiği (siyasal) topluluğun çıkarı arasında herhangi bir çelişki düşünülemez; zira organik devlet görüşü doğrultusunda, devletin faaliyetleri siyasal topluluğun selameti adınadır. Ancak, yine hikmet-i hükümet anlayışına göre, bu selameti tanımlayacak ve denetleyecek devlet dışında bir kurum da yoktur.

Devletin çıkarının, siyasal topluluğun, *res publica*'nın ortak iyiliğine galebe çalması, hatta onu kendine mezcedip kendi içinde eritmesinin nasıl gerçekleştiğini anlamak için 16. yüzyıldaki dönüşüme bakmak gerekir. 16. yüzyıl, egemenlik kavramının icat edildiği⁵⁶ ve bu hukuk kavramıyla⁵⁷ kuşanan siyasal iktidarın

⁵⁶ Egemenlik kavramının 16. yüzyıldan önce geçerli olmadığı en açık kanıtı, bu hukuk teriminin Roma kamu hukukunda bir eşdeğerinin olmamasıdır. “(...) *imperium* sadece normal olarak sivil komutanlık gücünü belirten modern devlet egemenliğine karşı bir askeri komutanlık gücünü belirtir. Aynı şekilde *potestas* hem aile reisi, tribün tarafından uygulanabildiğinden, dolayısıyla da devlete ayrılmış egemenlikle karşılaştırılmadığından kesinlikle yüksek devlet görevlilerine özgü olmayan bir komutanlık [emretme, A. K.] gücünü belirtir” (Beaud, 2004: 272). Beaud, ayrıca iktidarın ülke üzerinde uygulanma mantığında da Roma ile 16. yy. Avrupa'sı arasında önemli bir farkın olduğunu belirtiyor. “Roma sitesi içinde uygulanan yetenek tipleri iki hukuksal alana göre değişir: sivil iktidar *urbs* içinde hüküm sürer, oysa *limes*'in -dolayısıyla sitenin-ötesinde egemen iktidar askeridir ve dolayısıyla askeri görevliler tarafından uygulanır. Buna karşılık modern devlet kendi sınırları içinde bulunan bireyleri hiç ayırt etmeden kabul eder” (a.y.). Bu nokta, bu çalışmanın, cumhuriyetin temel dönüşümünün siteye ait kavram ve uygulamaların ülkesel (teritoryal) bir devlette yeniden uyarlandığı ve derlendiği biçimindeki temel tezinin iyi bir örneğini gösterir. Egemenliğin 16. yy'da icat edilmesinin biri genel diğeri özel iki nedeni gösterilebilir. Genel neden, gelişmekte olan mutlak

modern devlete dönüştüğü asırdır. Schmitt (2005: 246), bu süreci şöyle betimler: “Halklararası hukuk *devletler*arası hukuka dönüşür; düşmanlıklar ve kişiler arasındaki savaşlardan kaynaklanan silahlı çatışmalar, devletlerin savaşları haline gelir” (vurgu orijinal). “Her şeye hükmeden düzen fikri olarak *devlet* kavramı” (a.y.), zamanla ait olduğu bağlamdan soyutlanıp tarihsiz, genel bir kavrama dönüşmüştür. “Bugün bile Yunan sitesi (*polis*) ya da Roma Cumhuriyeti yerine Yunan ve Roma “antik devletinden” ya da İmparatorluk yerine “Orta Çağ’daki Alman devletinden”, hatta Araplar’ın, Türkler’in ve Çinliler’in devletlerinden söz edildiği duyulmaktadır” (Schmitt, 2005: 246). Bu noktada, modern devletin özgün anlamı ile hikmet-i hükümet anlayışı arasındaki ilişkiyi çözümlmeyi daha sonraya bırakıp antik site ile devlet arasındaki ilişkiyi değerlendirmek gerekmektedir.

monarşilerin ihtiyaç duydukları yetkiyi sağlaması; özel nedense, Reform sonrasında dinsel kaynaklı sorunlarda siyasal iktidara karar yetkisi tanınmasıdır (bkz. Schmitt, 2005: 246).

⁵⁷ Beaud (2004: 272), egemenlik kavramının tarihsel değişimini şöyle açıklıyor: “Başlangıçta hukuksal özelliklere sahipken yavaş yavaş, iktidardan meşruiyete doğru geliştikçe felsefi olmuştur”.

E. KENT HALKINDAN ÜLKENİN ULUSUNA

Halk kavramının, Antikçağ'daki hâkim anlamı olan yoksul çoğunluğun, nasıl siyasal topluluğun tamamına dönüştüğü ve bunun sonuçları yukarıda farklı bölümlerde tartışılmıştı. Bu bölümde, yeni halk kavramının ulus kavramına nasıl giderek daha çok yaklaştığı ve bunun sonuçları değerlendirilecek.

Halkın, egemenliğin tek geçerli sahibi olduğu anlayışının yayılması ve fakat bu egemenliğin, hem yalnızca temsilî olarak kullanılabilceği hem de farklı parçalarının dengelenmesi gerektiği biçiminde kayıt altına alınarak benimsenmesi, halkı giderek yönetilenler topluluğuna dönüştürmüştür. Halk, etkin olarak siyaset içinde bir unsur olmaktan çıkarak her siyasi ve idari faaliyetin adına yapıldığı bir yüksek otorite haline gelmiştir. Aynı zemin, her türlü siyasal edimin ona atfedilerek haklılaştırıldığı gizemleşmiş ulus kavramının da işlediği zemindir. Halk ve ulusun nasıl aynı zeminde bulunduğu, “birbirine komşu halk egemenliği/yurttaş egemenliği/millet egemenliği kavramları[nın]” (Bora, 1998a: 20) nasıl ayrımlarını yitirerek kaynaştığını anlamak için ulusun siyasal bir değer kazandığı süreci incelemek gerekir.

Her ulusun kendine has bir siyasal yönetime sahip olduğu/olacağı fikri bu sürecin ilk aşaması olarak görülebilir. Smith (1999: 123), milli karakter fikrinin Montesquieu ve Rousseau gibi 18. yüzyıl düşünürlerinde görüldüğünü ve Herder'in elinde bu fikrin, yalnızca o ulusa ait bir düşünme/davranma tarzını, dehayı, kimliği ifade ettiğini söyler. Milli karakter fikri, farklı ulusların farklı karakterlerinin çoğulluğundan, giderek farklı devletlerin yalnızca kendi uluslarına ait karakteri

yansıtabileceği iddiasına dönüşmüştür. Böylece ulus, Guibernau'nun (1997) belirttiği gibi, devletlerin meşruiyetini ölçen bir çıpa haline gelmiştir. Buna göre, eğer bir devlet, tek bir ulusu kapsıyorsa 'meşru', "kendi topraklarında farklı uluslar veya diğer ulusların parçalarını barındır[ıyorsa] 'gayrimeşru'"dur⁵⁸ (Guibernau, 1997: 109). Meşruiyetin ulus temelli bir hale gelmesinin arkasındaki kuramsal gerekçeler, halk/ulus egemenliği fikrinin yaygınlaşması ve her ulusun kendine ait bir siyasi teşekküle ulaşması -kısaca kendi kaderini tayin- hakkıdır. Bu kuramsal gerekçeleri değerlendirmeye geçmeden evvel, ulusun nasıl böylesine önemli bir anlam kazandığına ve bu bağlamda milliyetçiliğe bakmak gerekir.

Milliyetçiliğin konuyla asıl ilgili olduğu nokta, milliyetçiliğin doğuşuna imkân veren idari ve ekonomik dönüşümdür. Ekonomik dönüşüm, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan ulusal pazarlardır. "Çünkü bunlar [metalar], milliyet ruhunun başaramadığı şeyi, gerçek anlamda bir ulusal birlik duygusunu, gümrük birliğiyle sağlamışlardır" (Hobsbawm, 2005: 149). Anderson'un ulus tanımı kabul edilirse, -"ulus hayal edilmiş bir siyasal topluluktur" (2004: 20)- ulusal pazarın gelişmesi, yalıtılmış kırsal toplulukları pazar ilişkileri üzerinden birbirine bağlayarak ulusu hayal edilebilir kılmıştır. Ancak ulusal pazarın sağladığı "malzeme"yi işleyerek etkin hale getiren, yeni iletişim araçlarının (gazete, dergi vs.) gelişmesi ve yeni edebi türlerin (roman vs.) ortaya çıkışıdır. Kültürel araçları belli bir siyasal perspektifle, eşgüdümlü olarak kullananlar ise devletler olmuştur. Devletlerin, bu araçlarla ulaşabilecekleri menzili belirleyen ise çoğunlukla mutlak monarşiler

⁵⁸ Ulusun meşruiyet sağlayıcı işlevine Smith (1999: 35) de değinir. "Millî kimliğin siyaseten belki de en belirgin işlevi, millete özgü kişilik ve değerleri tanımlayan ve halkın kadim gelenek ve âdetlerini yansıtan, ortak yasal hakların ve yasal kurumların görevlerinin meşrulaştırıcısı olmasıdır. Millî kimlik, bugün toplumsal düzen ve dayanışmanın meşruiyeti bakımından temel müracaat noktası haline gelmiştir". Hobsbawm (2006: 107-8) ise ulusun meşruiyet kaynağı haline gelmesini Fransız Devrimi ve Sanayi İnkılabı sonrasında eski sosyo-politik bağların çözülmesiyle doğan ihtiyaca bağlar.

döneminin idari sınırlarıdır. “Toprak birimlerinin bürokratik mutlakiyetçi devletlerce konsolide edilmesi, hudutların sınırlara dönüştürülmesi” (Guibernau, 1997: 105) Anderson’un, ulusu bir topluluk olarak hayal edilebilmesi için gerekli saydığı üç özellikten biri olan “sınırlılığı” -diğer ikisi egemen ve cemaat/topluluk olmadır- (2004: 21-22) sağlar. Bundan daha önemlisi, mutlak monarşilerin kendi sınırları içerisinde, çeşitli feodal imtiyazlara dayanan ara kademeleri ortadan kaldırarak bürokratik örgütlenmelerini tabana doğru yaymalarıdır. Bunun sonucunda soylular idari ve siyasi görevlerini kaybederken⁵⁹; yönetim ilişkisi, bir tarafta krallık bürokrasisi diğer tarafta imtiyazları kaldırılarak eşitlenmiş halk olarak biçimlenmiştir. Bu bağlamda soyluluğun denklemden çıkmasıyla karma anayasa modeli geçersizleştiği gibi, halk da krallığın karşısında burjuvazinin önderliğinde tek bir kitle haline gelmiş ve egemenliğin gerçek sahibi olduğu iddiasını geliştirmiştir. Bu kitleden hayali topluluğa⁶⁰ geçiş için artık çok az bir mesafe kalmıştır. Fransız Devrimi sürecinde Sieyès, “[u]lus yerine zaman zaman halk sözcüğünü de kullana[rak] ve her ikisine aynı soyut anlamı yükleye[rek] (...) bölünmez bir bütün

⁵⁹ Montesquieu – Tocqueville çizgisinde Fransız liberal muhafazakârlığı, bunu istibdadın (despotizmin) yolunu açmak olarak görür. Montesquieu’nün doğu despotizmi modeli aracılığıyla krala vermeye çalıştığı derslerden birini Ağaoğulları şöyle açıklar: “Eğer kral soyluluğu yok etmeye kalkarsa, soylular toplumsal-siyasal konumlarını, hatta yaşamlarını yitirirler. Fakat bunu yaparken kral, yolu halk devrimine de açmış olur; onu halkın darbelerinden koruyacak hiçbir güç kalmamıştır artık; bunun sonucunda tahtını ve yaşamını yitirir” (2005: 417). Tocqueville ise merkezileşmeyle ilgili uyarısını şöyle yapar: “bir halk kendi bağrında aristokrasiyi tahrip ettiği zaman, sanki kendiliğindenmişçesine merkezileşmeye doğru koşar. O zaman onu bu eğri düzlemde yuvarlamak için, ayakta tutmaktan çok daha az çaba gerekir. Onun bağrında *bütün erklerin eğilimi, doğallıkla birbirine doğrudur* ve bunları birbirinden ayırmış olarak tutmayı başarabilmek ancak pek büyük hünerlerle mümkündür” (a.b.ç, 2004: 124).

⁶⁰ Tam bu noktada, topluluğun toplumdaki farklı bir kavram olduğunu hatırlatmak gerekir. Topluluk, özellikle Osmanlıcası *cemaat*, her ne kadar kültürel açıdan dinsel ve muhafazakâr bir tınıya sahip olsa da siyaset bilimi açısından, toplumun ifade ettiği katmanlaşmış, sınıflaşmış ve kurumsallaşmış yapıları karşıtlık içerir. Topluluk hiyerarşi içermeyen bir birlikteliği içerir ki cumhuriyetçilik için tercihe şayan olması bu nedenledir. Köker (2008: 102), bu noktaya ilgili olarak Arendt, Habermas, Taylor gibi düşünürleri değerlendirirken şöyle der: “Bu düşünürlerin tümü, modern toplumu eleştir[dik]lerinde, idealleştirdikleri özgürlük ve siyasal iktidar kavramlarını ifade eden ‘toplum’ (*society*) kavramını değil, topluluk (*community*) kavramını kullanmaktadırlar. Bu durum, söz konusu düşünürlerin ‘siyasal iktidar’ kavrayışlarının örgütlü ve kurumsallaşmış bir düzeni yadsıdığına işaret etmektedir”

olarak algıladığı üçüncü tabakanın kendi başına bir ulus oluşunu” (Ağaoğulları, 2006: 192) ispatlamaya girişerek bu mesafeyi kapatacaktır.

Halk ve ulusun özdeş hale gelmesinde, egemenlik ve yurttaşlık kaynaştırıcı kavramlar olmuşlardır. Mutlak monarşilerde egemenlik krala aitti ve yurttaşlık da (eğer bu kavramdan bahsedilebilirse) uyrukluktan ibaretti. 18. yüzyıl düşüncesi, egemenliği halka ait kılarken halkı da tek tek bireylerin toplamından türetti. İmtiyazları kaldırmanın doğal sonucu olan bu durum, eski bir cumhuriyetçi temanın, yurttaşlığın, ait olduğu sitenin ötesinde, ülkesel çapta tekrar canlanmasını gerektirdi. “On sekizinci yüzyıl öncesinde, kuşkusuz, yurttaş olmak ve ulus olmak arasında hiçbir bağ kurulamazdı, çünkü ikisi de farklı sosyopolitik varlıklarla ilintiliydi” (Heater, 2007: 134). Ancak bu değişecekti. Bora’nın (1998a: 20) özdeşliğini tekrar hatırlatmak gerekirse, “halk egemenliği/yurttaş egemenliği/millet egemenliği kavramları” birbirine kaynaşmış hale gelecekti.

“On sekizinci yüzyıla kadar ‘ulus’ sözcüğünün bugünkünden farklı çağrışımları vardı. Daha sonra ‘ülke’ veya ‘yurt’ ve orada yaşayan halk ile eş anlamlı olmaya başladı. Dolayısıyla da nasıl ki ‘yurttaş’ sözcüğü, belde yönetimi bağlamından çıkıp devletle bağlantılandırılır olduysa ‘ulus’ sözcüğü de aynı şekilde devletle ilişkilendirildi. Bu, iki sözcük, on sekizinci yüzyılda ille de tamamen aynı anlama geliyordu demek değil; çünkü karışıklıklar vardı. Şu soru hâlâ yanıt bekliyordu: Bir ulus siyasal kriterlerle mi yoksa kültürel kriterlerle mi tanımlanacaktı?” (Heater, 2007: 134).

Heater’ın sorusu, vatandaşlık hukukunun (*jus sanguinis* – *jus soli*, kan hakkı – toprak hakkı) ve milliyetçilik kuramlarının (etnik ulus – toprağa dayalı ulus) temel bir ayrımına işaret eder. Aynı ayrım, ülkesel çapta örgütlenmiş, kuvvetler ayrılığını benimsemiş, temsili demokrasiyle yönetilen modern cumhuriyetin karakteri açısından da asli bir gerilim yaratmaktadır. Cumhuriyetin halkı/ulusu somut bir

biçimde bir ırktan, etnik gruptan, dinden vs. olanların “kardeşliği” üzerinden mi tanımlanmalıdır yoksa birbirleriyle ve devletle kurdukları siyasal bağlılık ve bu anlamda yurttaşlık üzerinden mi tanımlanmalıdır?

Cangızbay, doğru bir şekilde, cumhuriyetin kökenindeki bir ilkeyi, “herkesin olan”ı hatırlatır ve cumhuriyeti bu ilkeyle ve bu ilkeden neşet eden cumhuriyetçi eşitlik ile tanımlar. Bu bağlamda ulusun ifade ettiği yurttaşlar topluluğu, kesinlikle etnik bir grup değildir:

“[B]u kavram [cumhuriyet] hakkında en başta ve en şiddetli biçimde vurgulanarak söylenmesi gereken şey, ‘ulus’un kavmin iricesi, kavmin devlet kurmuş olanı ya da kavmin devlet kurabildiği durumlarda kazanmış olacağı ad değil, tam tersine bir devletin kendi toprakları üzerinde yaşayan insanları gerek kendi aralarındaki gerekse kendisiyle, yani devletle ilişkilerinde, kavimsel mensubiyetler de dahil, insanın insan olması için zorunlu ve asli olmayan her türlü özelliği en başta da hukuk bağlamında olmak üzere, her türlü işlemsel değerden yoksun kılıp birer ölçüt olmaktan çıkarmış olması ölçüsünde bu devletin halkına verilecek ad olduğudur” (Cangızbay, 2000: 67).

Cangızbay’ın kullandığı ölçüt, kuramsal olarak cumhuriyetçi gelenekle uyum içinde olsa da, cumhuriyetin ne yazık ki gerçekliğini karşılamamaktadır. Modern cumhuriyetler, bütün devletler gibi, birbiriyle rekabet içindedirler. Bu rekabet içinde savaş, olağan bir durumdur. Bu nedenle savaş için kitleleri harekete geçirmek amacıyla cumhuriyetler, etnik ulus tanımına ve milliyetçiliğe eğilimlidirler. Cangızbay’ın cumhuriyet tanımı, bu savaşçı cumhuriyet tipine karşıt olarak Kant (1960) çizgisindeki barışçı cumhuriyet modeline yakındır. Nitekim kendisi de “son noktasına kadar tamamlanmış/mutlak cumhuriyet ancak ve ancak bütün insanlık tek bir cumhuriyet halinde birleştiği takdirde varlık kazanabilir” (2000: 66) diyerek cumhuriyetçiliğini ideal/ütopik bir eksene çekmektedir.

Siyasal ulus ile etnik ulus arasındaki gerilim, başka bir açıdan, vatanla kurulan duygusal ilişki üzerinden de izlenebilir. Bu bağlamda Viroli, yurtseverlik ile milliyetçilik arasında ayırım yapmaktadır. “Can alıcı ayırım öncelikte ya da vurguda yatar. Yurtseverler açısından, birincil değer cumhuriyet ve cumhuriyetin sağladığı özgür yaşam tarzıdır; milliyetçiler için, birincil değerler halkın manevi ve kültürel birliğidir” (Viroli, 1997: 12). “Yurtseverlik milliyetçilikle aynı tutku ve tikelcilik alanlarında rekabet ettiğinden ve saf halde rasyonel argümanlardan çok retorik dilini kullandığından, milliyetçilik için zorlu bir rakiptir” (Viroli, 1997: 17). Viroli, yurtseverliğin milliyetçiliğe, onunla aynı silahları kullanarak direnebileceğini düşünmektedir. Bu noktada milliyetçilikten kastının da özellikle 1990’lı yıllardan itibaren etkinliğini artıran etnik milliyetçilik olduğunu (Tunçel, 2010: 296) belirtmek gerekir.

Yurtseverlik ve milliyetçiliğin çatışması, her ikisinin nesnelere ilişkin etimolojileri üzerinden de takip edilebilir. Viroli’ye göre vatan ve ulus, etimolojik anlamda bambaşka iki düşünceyi anlatır. “Romalıları iki terim kullandılar: *patria* ve *natio*; *patria*, *res publica* yani siyasal yapı [*political constitution*], yasalar ve bunun sonucu olarak [bir] yaşam biçimi; *natio* ise doğum yeri ve etnik kimlik, dil gibi bu yere bağlı her şey anlamına gelir” (Bobbio&Viroli, 2003: 18). Buradan hareketle yurtseverliğin “yapay” (Tunçel, 2010: 299), milliyetçiliğin ise “doğal” bir duygu olduğu söylenebilir. Bunun anlamı şudur: *natio*’nun ifade ettiği değerler, kişinin değiştiremeyeceği ve nedenle sorgulamaksızın sadakat göstermek zorunda olduğu değerlerdir. *Patria*’nın ifade ettikleri ise insanların, topluluğun irade ile ürettiği (ve yozlaştırdığı) değerlerdir. Bu açıdan *patria*, cumhuriyetçi özgürlüğü sağlamıyorsa, ona hizmet etme yükümlülüğü de ortadan kalkar.

Yurtseverliğin cumhuriyetçi özgürlüğe özgülmesi, bir yandan onun varlık koşulunu cumhuriyetin özgür kurumlarının devamlılığına bağlarken diğer yandan onu, özünde “özgür yaşama[ya] duyulan aşk”a (Tunçel, 2010: 289) indirger. Milliyetçilik ise, topluluğun somut olarak sahip olduğu bazı özellikler üzerinden “kültürel asimilasyon[dan] ve kirlenmeden” (Tunçel, 2010: 299) korunmasıdır. Milliyetçiliğin kendini baştan veri bir kültürü korumaya adanması, dışarıya kapalı bir topluluk yaratırken; yurtseverlik, siyasal kurumları herkese açık tutmaktadır.

Sonuç olarak Viroli’de yurtseverlik ile milliyetçilik arasındaki asıl farklılık, siyasal özgürlük üzerinden kurulmaktadır. Siyasal özgürlüğün kaybıyla yurtseverlik yerini milliyetçiliğe bırakacaktır. “Milliyetçilik dilinin doğuşu, zamanla artık politik ve sivil özgürlük etrafında odaklanmak yerine bir halkın kültürel ve manevi birliği anlamında politik-olmayan bir kavram haline gelen atayurdu kavramının anlamındaki bir değişiklikle ilgilidir” (Viroli, 2003: 106).

III. KISIM: CUMHURİYET KAVRAMININ TÜRKİYE'DEKİ EVRİMİ

A. YENİ OSMANLILAR VE CUMHURİYET KAVRAMININ TERCÜMESİ

1) Cumhuriyet Kavramının İcadı ve Yükselişi

Batı dillerinde, Latince *res publica*'dan türetilen sözcüklerin karşıladığı kavramı, Müslüman halkların dillerinde “cumhur” veya “cumhuriyet” ifade etmektedir. Cumhur veya cumhuriyet, *res publica*'nın *république/republic*'e dönüştüğü bir evrede, Fransızca *république*'i⁶¹ karşılayan modern bir kavram olarak ilk kez Türkçede icat edilmiş ve “Batılı liberal ve anayasal fikirlerden esinlenen yeni siyasal literatürde kullanılarak Türkiye'den Araplara, İranlılara, Hintlilere ve diğer halklara yayılmıştır” (Lewis, 1965: 594).

Cumhuriyet, Arapça kökenli bir sözcüktür ve Arapça “cumhur”dan gelir. “Cumhur” ise sözlüklerde genellikle halk karşılığında kullanılmaktadır. TDK sözlüğünde cumhur, “halk, topluluk” anlamına gelmekteyken cumhuriyet için, “Milletin, egemenliği kendi elinde tuttuğu ve bunu belirli süreler için seçtiği milletvekilleri aracılığıyla kullandığı yönetim biçimi” denilerek oldukça kesin bir tanıma gidilmektedir. Kâmus-ı Türkî'de (1985: 181) ise cumhur, birinci anlamda “halk”, ikinci anlamda “topluluk” ve üçüncü anlamda “cumhuriyetle yönetilen

⁶¹ “*Res publica* deyiminden gelen ‘cumhuriyet’ (*république*) sözcüğünün anlamı karmaşıktır ve ‘kamusal etkinlik’, ‘kamusal sorunlar’, ‘kamusal çıkar’, ‘halkın oluşturduğu komünote’ anlamlarını içerir. İngiliz ya da Alman çevirmenler ‘Etat’ (‘State’, ‘Staat’) [Devlet] sözcüğüyle karşılaşmışlardır bu kavramı ama doğru değildir bu; çünkü, ‘cumhuriyet’ *yurttaşların dışında bir kurum değildir*” (a.b.ç. Audier, 2006: 13).

topluluk” olarak karşılırken cumhuriyet, “1. Seçilmiş bir başkanın yönetimi altında bulunan devlet. (...) 2. Millet hâkimiyetine dayanan, millet hâkimiyetinin belli süreler için seçilmiş milletvekilleri vâsıtası ile kullanıldığı devlet biçimi” olarak tanımlanıyor⁶². Devellioğlu’nun (2005: 145) Osmanlıca Türkçe Sözlüğü’nde cumhur karşılığında “halk, ahâli, kalabalık, başboş kalabalık” denilirken cumhuriyet karşılığında sadece “cumhurluk” ifadesi kullanılıyor. Nişanyan’ın etimolojik sözlüğü Sözlüklerin Soyağacı’nda (2007: 95) ise cumhur, “bir yerde toplanmış olan halk topluluğu”, cumhuriyet “Fr[ansızca] *république* karşılığı” olarak yer alıyor. Toparlamak gerekirse, cumhur ve ondan Türkçe -lık/lik ekinin Arapça karşılığı -iyyet ile türeyen cumhuriyet, *res publica*’nın orijinal anlamını koruyarak “halka ait, halkla ilgili, halka mahsus” (Ateş, 1986: 12) anlamlarını içermektedir.

Cumhuriyet, kadim *res publica* ile aynı veya benzer bir anlama gelse de, görece yeni bir kavramdır. 19. yüzyıldan önce yaygın bir kullanımı olmadığı gibi, daha da önemlisi, klasik Arapçada da kullanılmamıştır. Yunan klasiklerinin Arapçaya çevrilişinde “Yunanca *politeia* veya Latince *res publica* (siyasa veya ortak iyi) karşılığı olarak Farabi ve diğerlerince, Platon’un sınıflandırmasında ‘demokratik siyasa’ya karşılık gelen *madina*” (Lewis, 1965: 594) (medine, şehir) sözcüğü tercih edilmiştir.

Lewis’in (1965: 594) belirttiğine göre Osmanlılarda İtalyan şehir devletlerine karşılık olarak “cumhur” kavramı kullanılsa da (Venedik Cumhuriyeti gibi) bu kullanım (Venedik Doğu veya Venedik Beyleri kullanımlarına göre) daha seyrekdir.

⁶² Kâmus-ı Türkî’deki cumhuriyet tanımlarının TDK Sözlüğü’nden daha özentili olduğunu belirtmek gerekir. Cumhuriyet, düşünce tarihi ve siyasal tarih içinde farklı anlamlar kazanmış bir kavramdır. Kâmus-ı Türkî’de bu anlamlardan en önemlileri olan “devlet başkanlığının bir hanedana ait olmaması” ve “yönetimin halk egemenliğine dayalı olması” birbirinden ayrılarak belirtilirken TDK Sözlüğü’nde sadece halk egemenliği anlamına dayanılmıştır. Her iki sözlükte de cumhuriyet, hatalı bir biçimde temsili parlamenter demokrasinin tanımıyla karıştırılmıştır.

“*Djumhûr* sözcüğü, Türkçede Fransız Devrimi’nden sonra, Fransız Cumhuriyetini ve onu model alarak kurulan diğer cumhuriyetleri -ki bazıları Türkiye [Osmanlı Devleti, A. K.] sınırlarındaydı- belirtmek için kullanılarak yeni bir hayat kazandı” (Lewis, 1965: 594). Bununla birlikte kavramın ilk kullanımı, birbirini çekemeyen paşaların, birbirlerini padişaha, cumhuriyet peşinde olduğunu şikâyet etmeleri biçiminde görülmüştür⁶³. Öte yandan 19. yüzyılın ortalarından itibaren kavram, bir sonek olarak *cumhuriyye* biçimi ile, “bir yönetim biçimini veya ilkesini belirten soyut isim, cumhuriyet yerine cumhuriyetçilik” (Lewis, 1965: 594) anlamını kazandı. Bu yeni anlam, Tanzimat reformları ve bu reformların Yeni Osmanlılar tarafından eleştirilmesi sürecinde gelişti. Bu diyalektik içinde cumhuriyetin istibdat karşısında dengelenmiş halk yönetimi ve orijinal İslami yönetim yönleri ön plana çıktı. Ancak 19. yüzyıl yazarlarının “cumhuriyetçiliği”, saltanatı ilga ederek sözcüğün Batıda kullanıldığı anlamda bir cumhuriyetin kurulması radikalliğine hiçbir zaman varmadı. Onlar, cumhuriyetçi yönetimden daha çok halk temsilinin gerçekleşeceği bir anayasal monarşi rejimini amaçlıyorlardı.

Tanzimat reformları ve onların Yeni Osmanlılarca eleştirilmesi, gerçek bir cumhuriyet taraftarlığına ve sahih bir cumhuriyetçiliğe evrilmese de, modern siyasal kavramları tartışmaya sokarak ilerde cumhuriyetin fikren yeşereceği zemini oluşturmuştur. Bu nedenle, Yeni Osmanlıların gündeme getirdikleri yeni siyasal kavramları ve savundukları orijinal İslami yönetimi irdelemeden önce, Tanzimat’la birlikte Osmanlı klasik düzeninin dönüşümüne kısaca bakmak gerekmektedir.

⁶³ “Cumhuriyet sözcüğü imparatorluk içindeki bir nedenden ötürü ilk kez 1848’de Mustafa Reşit Paşa’yla ilgili olarak padişaha yapılan bir uyarıda kullanılmıştır: ‘*bu adam ilan-ı cumhuriyet edecek, saltanat elden gidiyor*’” (Ateş, 1986: 77, vurgu orijinal). Aynı anekdotu aktaran Haytaoğlu’na (1998) göre şikâyetin sahibi, Serasker Sait Paşa’dır. Dumont (1984: 26) ve Lewis (1977: 17) de ayrıntıya girmeksizin Mustafa Reşit Paşa’nın “cumhuriyet ilan etme hevesinde olduğu” gerekçesiyle sultana şikâyet edildiğini belirtirler.

2) Tanzimat Reformları ve Modern Siyasal Kavramların Gelişimi

Osmanlı klasik düzeninin temel niteliği, sultanın mutlak iktidarının korunması amacına yönelik olmasıydı. Bu amaç doğrultusunda ülke, hanedanın mülkü (memâlik-i Osmaniye) olarak görülüyor ve ekilebilir araziler ilke olarak sultana ait kabul ediliyordu. Tımar sistemi, arazilerin kullanımını hizmete koşullayarak bu kabulün sürmesini imkân tanırken devşirme sistemi ve kapıkulu ocağı da sultan adına ülkeyi yönetecek personeli sağlıyordu. (Kapıkulu ocağının en önemli bölümünü oluşturan Yeniçeriler, başkentte konuşlanmış silahlı bir güç olmaları ve zamanla halkla (özellikle de esnafla) kurdukları ilişkiler aracılığıyla etkin bir güç olarak sivrileceklerdi.) İki sistem, birlikte merkezkaç dinamikleri kontrol altında tutuyor ve imparatorluğun feodal beyliklere parçalanmasını önliyordu. Tımar ve devşirme sistemlerinin işlerliğini korumak için benimsenen vergi verenler (reaya) ile yönetenler (askeri sınıf) arasındaki katı ayırım, askeri sınıfın toplumdan özerkliğini sağlıyordu.

Sultanın mutlak iktidarının gerekçelendirilmesi, İran siyasal geleneğinden gelen adalet çarkı ile yapılıyordu. Buna göre zulümden kaçınan adil bir yönetim, köylüyü ve dolayısıyla vergi gelirlerini koruyacağı için dolu bir hazineye, dolu hazine de güçlü bir orduya imkân sağlayacaktır. Bu güçlü orduyla devlet korunup adil yönetim sürdürüldükçe çark dönmeye devam edecektir (İnalçık, 2008: 74; Mardin, 2008: 114-15).

Yönetimin adalete dayalı meşruiyetinin diğer ve daha önemli kaynağı şeriattır. Buna göre sultan, şeriata uygun şekilde hükmettikçe adaleti de tesis etmiş olacaktır. Osmanlı klasik düzeninde şariat ile ilgili temel sorunsal, kaynağı Kuran ve

sünnet olan ve fakihlerin yorumları ile kadıların hükümleriyle icra edilen şer'i hukukun yanında Türk-Moğol geleneğinde yöneticinin koşullara göre kanun koyduğu örfi hukuk alanının uyumunun sağlanmasıdır. Osmanlı klasik düzeninde bu, idari yapı ile yargısal örgütlenmenin kadı üzerinde birleştirilmesiyle sağlanmıştır. “Sultanlar veya vezirler tarafından yayınlanan hukuki hükümler resmi olarak bir kadı [şeyhülislam, A. K.] tarafından onaylanmak zorundaydı. Kadıların aynı zamanda, şeriatın yanı sıra örfi kanunlara ve buldukları yerlerdeki idareci hükümetin düzenlemelerine uygun olarak hükmetmeleri gerekmektedir” (Zubaida, 2008: 181). Hukuksal ve idari olarak kurulan “din ve devletin birliği”, Osmanlı klasik düzeninin bir diğer önemli niteliğiydi. Bu birliğin sonucu olarak ulema, örgütlü bir tabaka olarak siyasal kararlarda etkinlik kazanmıştı.

İşte Tanzimat, klasik dönemin bu iki temel özelliğinden sultanın mutlak iktidarını kısıtlayan ve din ve devlet birliğini çözen ve böylece devletin, klasik bir imparatorluktan modern bir ulus-devlete dönüşümünü başlatan bir reform devridir. Tanzimatçıların amacı kuşkusuz daha etkin bir idari aygıt geliştirmektir. “Osmanlı İmparatorluğu'nun idari kurumları sağlıklı bir evrimle düzelecek gibi değildi; idari reform radikal bir yöntemle yürütülecekti” (Ortaylı, 2008: 161). Bu nedenle yeni kurumlar ve yeni okullar tesis edilecekti. Ancak hepsinden önce yeni yasalara ihtiyaç vardı.

Tanzimat'ın önemli bir özelliği olan yoğun yasama faaliyeti, İslami gelenekten de önemli bir farklılaşmayı getiriyordu. İslami gelenekte ilkesel olarak “kanun koyucu bir otorite yoktu: Yasamanın Allah tarafından gelen vahiyle oluşturulduğu varsayılmaktaydı” (Zubaida, 2008: 71). Emir sahiplerinin direktifleri,

kişiseldi, sahibinin yaşamı boyunca geçerliydi ve şeriata aykırı olmamalıydı⁶⁴. Berkes'in (2008: 175) belirttiği gibi, II. Mahmut döneminde adalet ile şeriat kavramlarının özdeşliğinin bozulması ve adaletin, şeriatın benimsediği hiyerarşik dinsel topluluklar anlayışının yerine devletin karşısında uyrukların eşitliğine dayanması, daha sonra Tanzimatçıların işleyeceği özerk bir yasama alanını açmıştı. Tanzimat'ın yasama faaliyetleri, bir ticaret kanununun⁶⁵ yapılmasından başlayıp şeriat mahkemeleri dışında yeni bir mahkeme örgütünün kurulmasına, yeni bir ceza kanununun hazırlanmasına ve nihayet medeni kanun meselesine⁶⁶ kadar ulaştı. Diğer yandan asker ve sivil bürokrasi ayırımı getirilerek (Ortaylı, 2008: 154) bürokrasinin teknik bir uzmanlık alanı olma niteliği güçlendirildi ve idari örgütlenme ile taşra yönetimi modernleştirildi. Yeni adalet anlayışında bir adım daha atılarak 1864'te bir uyrukluk yasası çıkarıldı ve Osmanlı topraklarında yaşayan farklı dinden, etnik kökenden bireyler bir siyasal ulus haline getirilmeye çalışıldı. Bu yasadan önce "(...) hanedan dışında hiç kimse Osmanlı diye adlandırılmazdı. Sıradan laik vatandaşlık bağı ile homojenleştirilmiş üniter teritoryal ulus-devlet kavramının Osmanlı veya İslam tarihinde (...) [öncel] tek bir örneğine rastlanmamıştı" (Karpas, 2004: 582).

⁶⁴ Şeriata uygun olma konusunda siyasal iktidarların farklı fıkıh okullarının değişik yorumları aracılığıyla geniş bir manevra alanına sahip olduğunu, dahası, bazı örneklerde şeriati hiç de dikkate almadıklarını belirtmek gerekir. Diğer taraftan bir fermanın sahibinin yaşamıyla sınırlı olup olmaması hususu daha önemlidir. Çünkü bu, devletin gayri şahsiliğini belirler. Bu açıdan Osmanlı tarihinde sultan ile devletin özdeşliği en azından Tanzimat'a kadar geçerliliğini sürdürse de padişah kanunnamelerinin geçerliliğinin Fatih'ten itibaren sultanın ömrüyle sınırlı olma koşulundan kurtarıldığına dikkat etmek gerekir. "(...) [Ö]nemli bir husus da, Kanûnnâme'nin [Fatih'in Kanunnamesi'nin, A. K.] 'ebed'ül âbâd ma'mûlun bih' olmak için ve bu ilke ile vücuda getirilmiş olmasıdır ki, aslında padişah(lar)ın çıkarmış olduğu hükümler, kanûnlar ve akd ettiği muahedeler, verdiği ber'atlar kendinden sonraki padişahları bağlamaz (idi)" (Hassan, 2005: 192).

⁶⁵ Tanzimat kanunlarının ilkinin bir ticaret kanunu olması anlamlıdır. Batı'yla gelişen ilişkilerin ve Avrupa kapitalizminin Osmanlı topraklarında artan etkilerinin sonucudur.

⁶⁶ Âli Paşa'nın Fransız Medeni Kanunu'nun tercüme edilerek kabul edilmesi görüşüne karşı Ahmet Cevdet Paşa ve muhafazakârlar, Hanefi fıkhı esas alınarak özgün bir kodifikasyonun yapılmasını istediler. Bu görüşün galip gelmesiyle Mecelle hazırlandı (Ortaylı, 2008: 206). Şeriat hükümlerini esas almasına rağmen Mecelle, Batılı bir biçime sahiptir. Bu nedenle "geleneksel İslam düşüncesi Mecelle projesini onaylamamıştır. (...) Ulemanın, bu kanunlaştırma hareketlerine karşı çıkmak için çok iyi nedenleri vardı: Onlar bunun, devletin ve hukukun açıklayıcıları olarak kendi otoriteleri olduğunu ve bu yetkinin hükümdar tarafından ele geçirildiğini gördüler" (Zubaida, 2008: 210).

Modern devletin insan boyutunu meydana getiren yurttaşlığın ilk defa ortaya çıkmasının yanında modern devletin bir başka önemli boyutunu oluşturan kamusalılığın da ilk nüveleri⁶⁷ bu dönemde gelişti. “Bu zamana kadarki gelenekte, kamu hukuku ile kişi hukuku ayrımı yoktu. Bu ilk aşamada idare, ceza, eğitim ve ordu alanlarında çıkan kurallar kamu hukukunun ilkel temelleri olmuştur” (Berkes, 2008: 177-78). Kamu hukukunun gelişmesi, devletin gayri şahsi bir kurum olarak görülmesine ve bu da siyasal kuramın gelişmesine imkân sağlar. Bu açıdan, şeriatın siyasal sorumluluğun kişisel sorumluluk olarak görülmesi⁶⁸ ile karşıtlık çok açıktır. Şeriatın esasında “birbiriyle iç içe geçmiş ve birbirine derin bağlarla bağlı bulunan, hukuki işlemlerle ilgili alan olan muamelât (...) [ile] ibadetleri ifade eden ibâdât alanından” (Zubaida, 2008: 212) oluşması ve fakat Lewis’in (1977: 19) de belirttiği gibi kişilerden ayrı tüzel kişiliklerin bulunmaması nedeniyle şeriat, kendine özgü bir özel hukuk alanı karakteri göstermekte ancak kamu hukuku niteliği zayıf kalmaktadır. Bunun sonucunda şeriat zemininde bir kamu hukuku teorisi ve siyasal kuram gelişmemiş, siyasal meseleler bir devlet tüzel kişiliği üzerinden değil, nasihatname literatüründe görüldüğü gibi, iktidar sahiplerinin kişilikleri ve ahlakları üzerinden tartışılmıştır.

Tanzimat döneminde modern bir devletin temel unsurlarına imkân veren asıl gelişme, “hükümetin mutlak hükümdarlıktan, sultanın iradesinden” ve “dini işlevlerin ve kurumların devlet işlevlerinden” (Zubaida, 2008: 198, 99) ayrı olarak tanımlanmasıydı. Böylece dinsel alanın dışında ve hükümdarın kişiliğinden ayrılmış

⁶⁷ Burada kastedilen, kamusalılığın hukuki çerçevesidir. Kamusalılığın içeriğini belirleyen kamuoyuna görüş sunma, yüzyılın ikinci yarısında, gazeteciliğin gelişmesiyle ortaya çıkacaktır.

⁶⁸ Berkes (2008: 324), 1876 Anayasası ile ilgili tartışmalarda, anayasa fikrine şeriat açısından karşı çıkan bir görüşü şöyle aktarır: “İslâm devletinde bütün Müslümanlar Muhammed’in ümmeti, din kardeşleri oldukları için devletin temeli ‘hakkaniyet-i şahsiye’ (kişisel hak gözetirlik) ilkesine dayanır; *kişisel olmayan bir anayasa hukukuna dayanmaz*” (a.b.ç.).

ve yasama işleviyle süreklileşmiş bir devlet kavramının tedricen gelişmesi mümkün olmuştur. Fakat bu siyasal modernleşme, “Avrupa’nın ancak *Ancien Régime* modeline benzer sayılabilecek bir aşamaya gel[ebilmişti]. Meydana gelen yasama kurumları siyasal güçlerin dengelendiği, hükümdar-halk arası bir mekanizma olmaktan ziyade, yine hükümdarın devletin bürokrasi, ulemâ ve ordusunun temsilcileriydiler” (Berkes, 2008: 495). Bu nokta, yine Berkes’in belirttiği gibi, Osmanlı sisteminin temsili bir rejim çıkarmaması ile ilgilidir. Temsil, halkın içindeki bir grubun tüm halk adına egemenliğe sahip çıkmasıdır. Batı’da Ortaçağ’da aristokrasi temsil kavramını benimserken (Dahl, 1993: 35) 18. yüzyılda burjuvazi ulus adına temsil fikrini geliştirmiştir. Bu açıdan Tanzimat reformları, bir ulus yaratamamasının -kurumsal olarak Osmanlı vatandaşlığı, ideolojik olarak da Osmanlılık farklı etnik grupların uluslaşma sürecini durduramadı- yanı sıra bir temsili rejim kuracak ve böylece yasama işlevini halkın seçeceği temsilcilere bırakacak bir burjuvazi tarafından da yürütülememesi nedeniyle Babîâli’nin fiilen hem yasama hem de yürütme kuvvetine sahip olduğu bir rejim ortaya çıkarmıştır. Bu rejim içinde, Tanzimat paşalarının “otoriter bir yönetimin temsilcileri olmaları” (Ortaylı, 2008: 104), birçok genç bürokrati hoşnutsuz kılmaları ve uyguladıkları politikaların Müslüman ahali tarafından zamanla Avrupa devletlerinin güdümünde görülmeye başlanmasıyla yeni tür bir muhalefetin temeli oluşmuştur. “Gayri memnun genç bürokratlar arasında her zaman görülen klasik tipteki muhalefetin, artık modern bir siyasal içerik kazanmaya başladığını belirtmek gerekir” (Ortaylı, 2008: 307). Bu modern siyasal içerik⁶⁹, Tanzimat paşalarının kişiliklerinde

⁶⁹ Bu içeriğin iyi bir özeti Berkes’de (2008: 288) yer almaktadır. Yeni Osmanlılara göre “Tanzimat çağdaş bir devlet yasası değildi; yönetilenlerin rızası üzerine kurulmuş bir rejim getirmemişti. Yasama, yürütme, adaleti uygulama işlerinin hepsi hükümet başkanlarının elinde toplanmıştı. Hükümdar mutlakîyetçiliğinin yerini, Bâb-ı Âlî mutlakîyetçiliği almıştı. Bu yüzden ortaya çıkan rejim

cisimleşen “despotizm”e karşı Batılı siyasal kavramların İslami bir düzleme taşınmasıyla oluşturulmuştu ve dengeli, ılımlı bir anayasal monarşiye yönelikti. Yeni Osmanlılar, Tanzimat paşalarının keyfi ve otoriter yönetimlerinin, dış politikada verdiği ödünlere imparatorluğu tehlikeye attığını düşünüyorlardı. Bu tehlikeyi bertaraf edebilmek için halkın siyasal bir bilinç kazanmasını, siyaseti etkileyen ve Babî’î’nin gücünü dengeleyen bir özne haline gelmesini istiyorlardı. İşte tam bu noktada cumhuriyetin geniş tanımına yaklaşan bir siyasal hedef geliştirdiler.

3) Asr-ı Saadet Cumhuriyeti

Yeni Osmanlılar içinde cumhuriyet kavramını en çok işleyen yazarlar, Namık Kemal ve Ali Suavî’dir. Her iki yazar da cumhuriyeti öncelikle İslam’ın ilk dönemlerinin başarılı yönetimi olarak görür. Dört halife döneminde halifelerin seçimle işbaşına gelmesini, İslam Devleti’nin bir tür cumhuriyet olduğuna kanıt kabul ederler. Örneğin, Namık Kemal’in bir eleştirmeni, halk egemenliğini savunduğu için halkın cumhuriyet kurma hakkının da olduğunu kabul etmesi şeklinde bir eleştiri yönelttiğinde Namık Kemal, şöyle bir yanıt verir:

“Halkın hâkimiyeti hakkı tasdik olduğu surette cumhur yapmaya da istihkakı itiraf olunmak lazım gelmez mi, demek ne demek? O hakkı dünyada kim inkâr edebilir? İslam, iptidayı zuhurunda [ilk ortaya çıktığında, A. K.*] bir nevi cumhur değil miydi? Cumhurun bizi batıracağı başka mesele, anı [onu] da kimse inkâr etmez. Fakat icrasında imkân olmamakla hak, batıl olmuş demek değildir”

(Namık Kemal, *Mektuplar*’dan akt. Boran, 1942: 258).

eski Osmanlı rejiminden daha aşağı seviyededir. Osmanlı ülkelerinin ekonomik kalkınmasını sağlayamamıştır. Avrupa devletlerinin içişlere karışmasının kapılarını ardına kadar açmasıyla Osmanlı birliği içindeki milletleri birbirine düşürecek sonuçlar yaratmıştır. Bunlara yol açan eksiklik, halk iradesini temsil eden bir hükümet rejiminin konamamış olmasıdır. Halkı temsil eden bir rejim kurulabilmiş olsaydı, Batı ülkeleriyle açılan yeni ekonomik ilişkiler Osmanlı halkının çöküşünü değil, kalkınmasını sağlayabilirdi. Sonuç, çöküş değil, çağdaş uygarlığa girme, ilerleme (*terakkî*) olabilirdi”.

* Bundan sonra alıntılarda köşeli parantezle verilen ibareler, aksi belirtilmedikçe bana aittir.

Ali Suavî de İslam'ın ilk dönemlerinde demokratik bir yönetimin bulunduğunu iddia eder:

“Evâil-i İslam'da şekl-i hükümet demokrasi idi. Yani padişah, sultan, melik yok, müsavat var idi” (Ali Suavî, *Muhbir*'den akt. Çelik, 1994: 575).

İki yorumdan ortak bir çıkarımda bulunmak gerekirse, İslam'ın ilk dönemleri halk egemenliğine dayalı, eşitliğin geçerli olduğu bir dönem olarak kabul edilmektedir. Bu çıkarım, cumhuriyetin geniş tanımına işaret eder ve demokrasi ile cumhuriyeti özdeş görür. Öte yandan cumhuriyetin varlığı, devlet başkanının seçimle işbaşına gelmesiyle gerekçelendirilmektedir. Bu ise cumhuriyetin dar tanımıdır. Bu noktada, dört halife döneminin cumhuriyet olup olmadığı tartışmasına girmek gerekmektedir.

Dört halife dönemi, dar anlamda -devlet başkanının seçimle göreve gelmesi ilkesi açısından- cumhuriyet olarak kabul edilebilir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, devlet başkanının seçimle işbaşına gelmesi ilkesi yeterli bir ölçüt değildir. Niçin seçim ilkesi devlet başkanıyla sınırlı kabul edilmektedir? *Magistratus* yalnızca devlet başkanından mı ibarettir? Dahası, seçilen kimsenin görevden alınması ve denetimiyle ilgili siyasal-hukuksal bir düzenleme var mıdır? Cumhuriyetin geniş anlamına gelince, halk egemenliğini tanıyan ve bunun sonucu olarak siyasete halk katılımını sağlayan herhangi bir mekanizma mevcut mudur? Bu soruların yanıtı olumsuz olduğu için dört halife dönemi, *nesnel* bir değerlendirmeye cumhuriyet olarak kabul edilemez. Eğer kabul edilirse, “en ilkel ve barbar kavimlerden başlamak üzere, tüm devlet yapılarını cumhuriyet olarak nitelemek gerekir ki; bu da son derece anlamsız bir şey olur” (Ateş, 1986: 32-3). Öte yandan dört halife döneminin *öznel* olarak niçin cumhuriyet olarak kabul edildiği daha önemli bir konudur. Çünkü Yeni

Osmanlılardan itibaren cumhuriyet tartışması, cumhuriyetin ilanına kadar hep, ilk İslami yönetimin cumhuriyet olduğu önkabulüyle yürütülmüştür. Üstelik bu önkabul, yalnızca İslamcılar ve muhafazakârlarla da sınırlı değildir. Örneğin, II. Meşrutiyet döneminde Batıcılığın en önemli ismi olan Abdullah Cevdet, orijinal İslami yönetimin özgürlükçü bir cumhuriyet olduğunu söyler: “(...) [Z]amanı saadette teessüs eden hükümet-i İslamiyenin şekl-i idaresi Cumhuriyet ve hem de gayet hürriyetperver bir Cumhuriyet idi. Fakat sonraları o esas-ı adalet bozuldu. Hilâfet verasete rabt edildi” (akt. Hanioglu, 1982: 138). Liberal ve milliyetçi görüşleriyle tanınan Ahmet Ağaoğlu ise, İslam’ın, egemenin yalnızca Tanrı’ya karşı sorumlu olmasını ortadan kaldırarak yöneticiyi topluluğa danışmaya mecbur kıldığını, bu nedenle dünya-tarihsel bir dönüşümü gerçekleştirdiğini düşünür.

“İslâmiyetin zuhuruna kadar beşeriyet arasında hükümet ve hâkimiyetin menşei hakkında hâkim olan iman ve nazariye “Müeyyed-min tarafi-illah” [Tanrı tarafından onanmış ve yardım görmüş olma] nazariyesi idi. Bu nazariyeye göre hâkim, zıllullahtır, müeyyedi-min tarafi-illahdır. Hâkim, yeryüzünde Allahın bir nevi mümessilidir, nümayendesidir. Bu münasebetle masumdur, gayri mesuldür, kebair ve sagayirden muarrâdır [büyük ve küçük günahlardan arınmıştır]” (...) İslamiyet ise icma’-ümmet doğrudan doğruya her türlü hükümet ve hukukun esası ve menbaı olarak kabul etti” (Ağaoğlu, 1942: 12, 14).

İslamcıların, cumhuriyeti İslam’ın ilk dönemlerine ait bir yönetim biçimi olarak görmelerinin sebebi, Avrupalıların 19. yüzyıl dünyasında geliştirdikleri araçların, kurumların ve fikirlerin karşısında zedelene özgüvenlerini, bunların ilk biçiminin aslında İslam’ın altın çağına ait olduğunu iddia ederek onarmaya çalışmalarıdır. Batıcıların ve Türkçülerin, cumhuriyeti İslam’ın orijinal yönetimi olarak görmeleri ise bu yönetim biçiminin bir zamanlar Müslümanlar tarafından başarıyla uygulandığını savlayarak “milli bünye”ye bütünüyle yabancı olmadığını

ispatlama çabaları olarak görülebilir. Batıcıların ve Türkçülerin bu savının kurgusallığı, altı yüz yıldır değişmeden süren ve imparatorluğun birleştirici siyasal kurumu olarak görülen saltanat ve hilafetin gerçekliği karşısında pek bir şey ifade etmemiştir. Ancak saltanat ve hilafetin Osmanlı (Müslüman) halklarını birleştirici rolünün sarsıldığı ve karşısında ulusal egemenlik fikrinin güçlendiği Kurtuluş Savaşı döneminde, Ankara'daki TBMM yönetimi giderek fiili bir cumhuriyet haline gelirken bu sav, ulusal egemenlikle beraber cumhuriyetin gerekçesini sağlayacaktır.

4) Kuvvetler Ayrılığı ve Meşveret

Yeni Osmanlıların, Tanzimat paşalarının yönetimini istibdat (despotizm) olarak değerlendirirken kastettikleri, onların iktidarını dengeleyecek ve sınırlayacak hiçbir kuvvetin olmamasıydı. Onların Montesquieu'den⁷⁰ ödünç aldıkları istibdat kavramını Montesquieu'nün aksine tüm Osmanlı tarihine teşmil etmeden yalnızca Tanzimat dönemine özgülemeleri önemlidir. Osmanlı Devleti'nin klasik düzenini istibdat olarak görmemelerinin sebebi, ulemanın şeriata uygun olarak yasama kuvvetine, halkın da Yeniçeriler⁷¹ aracılığıyla silahlı bir güç olarak iktidarı (yürütmeyi?) denetleme işlevine sahip olduğunu düşünmeleridir.

“Devleti Âliye ta Yeniçeriler kalkıncaya kadar yine iradeyi ümmet ve binaenaleyh bir nevi usulü meşveret ile idare olunurdu. Meb'usuna vereceği hakkı nezareti ahali binnefis kendisi icra ederdi. Her kışla bayağı bir silahlı Meclisi

⁷⁰ Montesquieu'nün üç yönetim arasında yaptığı ayrımın Yeni Osmanlılar için kendi ülkelerinin siyasal rejimini düşünürlerken oldukça yararlı olduğu söylenebilir. Buna göre Atina ve Roma'nın erdemli yurttaşlarının mükemmel ama ulaşılamaz yönetimi olan cumhuriyet, Peygamber'i bizzat tanımış sahabenin özverili ve erdemli çağına denk gelirken; despotizm, Tanzimat paşalarının otoriter yönetimine; monarşi ise Osmanlı klasik döneminin ulema ve Yeniçerilere dayanan rejimine karşılık gelmektedir.

⁷¹ Namık Kemal'in Yeniçerileri halkın temsilcisi olarak görmesi, onun Bektaşiliği ile ilgili olabilir. Bununla birlikte halkı silahlı bir güç olarak görmesi, -aralarında somut bir bağlantı olmamasına rağmen- Machiavelli'nin tiranlığı önleyici olarak gördüğü, silahlı yurttaşlardan oluşan milis güçleriyle ilgili yorumunu hatırlatmaktadır.

Şûrayı Ümmet hükmünde idi. Bu usulün neticesinde ne kadar fitneler hadis olduğu, ne kadar kanlar döküldüğü malûmdur. Vakit oldu ki, kesreti mezalimden intikam almak için Yeniçeriler haddi nezareti tecavüz ettiler. Mazlûmiyet namile zalim oldular. Zaman oldu hükûmet defi fitne namile iktidarını tevsi ederek idareyi istibdat derecesine çıkardı. Bu keşmekeş birkaç yüz seneler devleti harabettikten sonra nihayet iradeyi ümmet arada mahvoldu gitti” (N. Kemal, *Mektuplar*’dan akt. Boran, 1942: 257).

Görüldüğü gibi, Namık Kemal, klasik Osmanlı düzenini bir tür Polybiosçu karma rejim olarak görmektedir. Ulema, halk/askerler ve sultan ile vezirleri ayrı toplumsal katmanlardır⁷². Öte yandan bu rejim, dizginsiz çatışmalara sebep olmuş, nihayetinde Yeniçeri ocağının kaldırılması ve ulemanın bertaraf edilmesi ile düzenin çökmesini getirmiştir. Bu yüzden Namık Kemal’in Tanzimat paşalarının otokrasilerine alternatif olarak savunduğu usul-i meşveret, yalnızca bir İslami kurumun yeniden ihyası değildir, bunun ötesinde eski hastalıkları giderecek, çağa uygun yeni bir siyasi kurumdur. Nitekim Arapçada “danışma” anlamına gelen meşveret⁷³, Yeni Osmanlıların elinde parlamentarizm ile ilişkilendirilerek yasamanın yürütmeyi denetlemesi anlamında kullanılmaktadır. Örneğin Ali

⁷² Namık Kemal’in klasik Osmanlı düzeniyle ilgili görüşlerini Polybiosçu olarak nitelemeye imkân sağlayan nokta, farklı toplumsal tabakaların birbiriyle -potansiyel veya fiili- çatışma durumunda olmasıdır. Namık Kemal’in aksine Ali Suavî, Ortaçağ kuramlarını izleyerek farklı toplumsal tabakaları birbiriyle uyumlu görür ve hiyerarşik bir piramit biçiminde tasavvur eder. “Şeriat kitaplarında kaide haline getirilen ‘Emirler halkın hâkimleri, âlimler emirlerin hâkimleri, ilim ise âlimlerin hâkimidir’ mealindeki Arapça ibareyi zikreden Suavî, kontrol, murakabe gücü olarak ulemâyı devlet adamlarının, hatta padişahın üstünde tutan İslamî teoriyi kabullenir” (Çelik, 1994: 554).

⁷³ Berkes (2008: 289-90), N. Kemal’in *constitution* (anayasa) kavramını bilmesine rağmen niçin meşveret gibi arkaik ve sınırlı bir kavramı savunduğunu tartışmakta ve şu soruya ulaşmaktadır: “Namık Kemal, *constitution*’lu düzenin Osmanlıca’da karşılığı olmadığı için mi, yoksa böyle bir düzene geçişte radikal bir devrimcilik olmadığı, geçmişte hiçbir örneği olmayan bir bi’dat olmadığı sanısını vermek için mi, bilerek, eski bir İslamlık terimini kullanmıştı?” . Mardin ise Kemal’in 19. yy Avrupa anayasacılık akımlarının bir anayasa tasarısının hazırlanması veya hükümetten bir berat (charter) elde edilmesi amaçlarıyla ilgilenmediğini söylemektedir. “Ancak, Kemal’in üzerinde ısrar ettiği şey, ülkenin Şeriatın dışında kalan kanunlarının herkesin ulaşabileceği bir hale getirilmesiydi” (2008: 342).

“Suavî'nin müdafaa ettiği meşveret usulünde, idarecilerin danışacakları kimseler kendilerinin tayin ettiği memurlar değildir. Ona göre, böyle olması halinde 'her halde emr ü ferman efendimizindir' teslimiyeti devam edecektir. Şayet bir memur kendi fikrinde ısrar ederse hemen azledilir. Ancak meclis için aynı şey sözkonusu değildir: 'İşte meşveret meclisi dediğimiz, veziri kanun icrasına mecbur edecek kuvvet demektir ve bu kuvvete vezir 'çık dışarı' diyemeyecektir'" (Çelik, 1994: 569).

Namık Kemal'e göre, Osmanlı Devleti'nin koşullarına uygun bir parlamenter sistemi sıfırdan icat etmeye çalışmak gereksizdir. Bu konuda Batının gelişmiş ülkeleri tetkik edilebilir. “Mesela düveli muazzamanın en muntazamları Amerika, İngiltere, Almanya, Fransadır. Amerika cumhurdur, İngiltere ile Almanyada zadeğân [soyluluk] var, onlar bize numune olamaz; kala kala elde Fransa kalır” (N. Kemal, *Mektuplar*'dan akt. Boran, 1942: 262). N. Kemal, II. İmparatorluk Fransa'sı örneğinden hareketle üç meclis arasında kuvvetlerin ayrımını önerir:

“1) Şûrayı Devlet Meclisi. Azası kırk elli arasında olabilir. 'Bu Meclisin vazifesi kavanini hükümet ve nizamâtı idareyi hazırlamak ve umuru idarede zuhur edebilecek müşkülâtı halletmektir'.

2) Şûrayı Ümmet. 'Meclisi Şûrayı Devletin hazırladığı kanun lâyhalarının ret ve kabulü ve muvazenei devletin tetkiki bu Meclisin hukuku mahsusasındandır'.

3) Âyan Meclisi. Bu 'Meclisin esasî zuhuru kudreti teşri ile kudreti tenfiz beyninde bir kudreti tadilin tahakkuk lüzumudur. Vazifesi ise nizamâtı esasiye ve hürriyeti umumiyeyi muhafaza etmektir. Bu Meclise arz olunmadıkça bir kanun ilân olunamaz" (N. Kemal, *Mektuplar*'dan akt. Boran, 1942: 262).

Mardin'e (2008: 345) göre,

“Namık Kemal, Fransız örneğini kullanarak üç organdan -hepsi de sultanın denetiminde tanzim edilmiş bir devlet konseyi, senato ve halk meclisinden-

müteşekkil bir yönetim sistemi tavsiye etmekteydi. Bu tasarıda, devlet konseyine kanunları hazırlama ve idari uygulamalarda çıkabilecek güçlükleri giderme görevi verilmekteydi. (...) Yasama organı ve senato, devlet konseyi tarafından hazırlanan kanun tasarılarını kabul veya reddedecek, halk meclisi ise, bütçeyi kontrol edecekti”.

Kuvvetler ayrılığının gerçekleşmesi ve böylece yasama ve yürütme kuvvetlerinin farklı organlara tevdi edilerek istibdadın önlenmesi, Devlet’in kurtuluşu ile yakından ilgilidir. Şu hatırlanmalıdır ki Yeni Osmanlılar, Kırım Savaşı (1853-56) ile 93 Harbi (1877-78) arası dönemde etkin olmuş bir entelektüel grubuydu. Kırım Savaşı’nda Rusya’nın yenilgisi, Osmanlı Devleti’nin kaderi gibi görünen Rusya tarafından yıkılma tehlikesini bir süreliğine durdurmuştu. Yeni Osmanlılar, bu fırsatın heba edilmeyerek Devlet’in yeniden eski gücüne kavuşturulması gerektiğini savundular. N. Kemal özelinde bu talep, iki önemli yeniliği içeriyordu. Birincisi, Berkes’in (1942: 227; 2008: 289) belirttiği gibi, İbn Haldun’dan gelen geleneksel bir argümanın, devletin maddi bir şahıs olduğu ve doğal bir yaşam süresi bulunduğu tezinin reddiydi; “o hasta adam yalnız muktezayı tabiate [doğal olarak lâzım gelene] göre hareket etse hem sıhhat bulur, hem kuvvetlenir hem dünya durdukça ömür sürer”. İkinci olarak Devlet’in sağlığının Devlet’in meşruiyetine onun da bireylerin özgürlüğüne bağlanmasıdır. “[Meşru hükümetin] her zaman ve mekânda gözden kaçırmayacağı daimî bir vazifesi vardır: Her ne suretle olursa olsun fertlerin hürriyetini en az takyit edecek şekilde hareket etmek. Bunun için de iki esaslı çare vardır: Hükümet idaresinin umuma açık yani âleni olması, meşveret usulü, yani teşri kuvvetinin icra kuvvetinin elinden alınmasıdır” (Berkes, 1942: 228). Görüldüğü gibi, Namık Kemal, Türk düşünce tarihinde pek rastlanmayan bir terkibe ulaşmıştır: Devletin beka sorununu daha fazla

(siyasal) özgürlükle gidermek. Bu terkibi mümkün kılan, Namık Kemal'in 19. yüzyıl liberalizmiyle yetinmeyerek 18. yüzyıl sözleşme kuramcılarına dönüşü ve özgürlük ile halk egemenliğini birlikte ele almasıydı.

5) Özgürlük ve Halk Egemenliği

Mardin, N. Kemal'in "*hürriyet* fikrini popüler hale getirmesinin, daha önceki Osmanlı değerleri ile zıtlığı nedeniyle en orijinal [katkısı] olduğu[nu]" (2008: 316) belirtir. Gerçekten de özgürlük gibi Batılı bir fikri temel alması çarpıcıdır. Üstelik N. Kemal, özgürlüğü halk egemenliğinin temeline yerleştirerek hükümetin kökenini açıklamaktadır.

"Namık Kemal'e göre insanlar hür doğarlar ve birbirleriyle müsavidirler. Devletin menşei, meşruiyeti ve alması icap eden şekil bahis mevzuu edilirken bu iki esas hükmü göz önünde tutmak lazımdır. Fertler hür doğduklarına göre, tasarruf hakkı da ferttedir. Fakat ferdin tabiatı, tâ'bı beşer, kusurludur. Fertte egoist hareket etmek, diğer fertlerin hürriyetine tecavüz etmek inhimâki [ahmaklığı, düşkünlüğü] vardır. Bundan dolayı her ferdin hürriyetini diğer fertlerin taarruzundan korumak zarureti belirir. Fertlerin hürriyetini birbirlerinin taarruzundan korumak zarureti cemiyette bir galip kuvvetin teşekkülünü intaç eder [neticelendirir]" (Boran, 1942: 252).

Görüldüğü gibi Namık Kemal, sözleşme kuramcılarını izleyerek özgür bireyi temel almakta, bireyin özgürlüğü ile insanın fitraten kusurluluğu üzerinden -adını koymadan- "doğa durumu"na ulaşmaktadır. Böylece bireylerin çatışmasının toplumu çökertmesini önlemek için bir üstün gücün gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu noktada, toplum dışı bir özgürlüğün yıkıcılığının farkında olarak "insanın hürriyeti[nin] ancak toplum içerisinde korunabil[ceği]" sonucuna varmaktadır. "Kendi ifadesi ile '...Dünyada cem'iyetin hizmet-i muhafaza-i hürriyeti için

mutlaku'l-vâcip olan evvelâ bir kuvve-i galebenin îcâdından ibârettir” (N. Kemal'den akt. Mardin, 2008: 322-23). Üstün gücün yaratılması, toplum dışı sınırsız özgürlüğün bir kısmının bir siyasal otoriteye devredilerek siyasal toplum içinde yasaya bağlı özgürlüğün gerçekleştirilmesi ile olmaktadır. Bunun şekli ise toplum sözleşmesidir.

Sözleşme kuramcıları, mantıksal olarak iki sözleşme arasında ayırım yaparlar. İlk sözleşme, doğa durumundan çıkışı ve siyasal toplumun kuruluşunu sağlayan sözleşmedir. İkincisi ise yeni kurulan bu siyasal toplumun yöneticilere/egemene yönetimi vekâlet verdiği/devrettiği sözleşmedir⁷⁴. Namık Kemal ise İslami yorumu takip ederek bireylerin dışında bir kamu, bir umum fikrini tanımaz. “Namık Kemal’e göre ferdî iradelerin haricinde, cemaatin kendisine has ve fertlere hariçten kendini zorla kabul ettirecek bir irade ve hâkimiyet mevzubahs olamaz” (Boran, 1942: 253). Buradan çıkan sonuç, N. Kemal’de mantıksal olarak tek sözleşmenin olduğudur: Bireyler bir araya gelerek hükümeti yetkilendirirler⁷⁵. Mardin, N. Kemal’in şeriattan önce gelen bir doğal hukuka imkân vermemek için böyle yapmak mecburiyetinde olduğunu söyler. Aksi takdirde hükümetin kaynağını tamamen seküler bir biçimde açıklamak durumunda kalacak ve “hâkimiyet hakkı’nın herkese ait olduğu vargısına [ulaşacaktı]. Böyle bir vargıyı, İslam siyasi teolojisinden temin etmek çok zor olacaktı” (Mardin, 2008: 325-26). Çünkü Batı siyasal düşüncesi yaklaşık olarak 17. yüzyıldan itibaren doğal haklar kuramıyla laik ahlak alanına taşınmışken “İslam’da siyasi mükellefiyet, laik ahlak (ethics) teorisine değil, bilakis Kur’an’ın dini

⁷⁴ İki sözleşme için bkz. Zabcı (2005: 189). Burada iki sözleşme arasındaki ayırımın *mantıksal* olduğuna dikkat edilmelidir. *Kronolojik* olarak iki sözleşme Hobbes’ta olduğu gibi aynı anda veya Locke ve Rousseau’da olduğu gibi ayrı olarak yapılabilir.

⁷⁵ Bunun İslamî biçimi, *biattır*. Mardin’in (2008: 327) belirttiği gibi, hükümdara boyun eğme, onun ilahi hukuku uygulaması şartına bağlıdır. Eğer uygulamazsa, sözleşme feshedilebilir. Bununla birlikte bireyler, kendi başlarına sözleşmeyi feshedemezler. “Fertler ancak içtima ile müştereken karar verip devletten hakimiyeti geri alabilirler” (Boran, 1942: 255).

nasslarına bağılı bulunma[ktadır]” (Mardin, 2008: 98). Bu nedenle İslami bir toplumsal sözleşme, “kesinlikle iki eşit taraf arasında olmayan bir anlaşma anlamında sıkı bir akit[,] (...) Allah’ın insanla olan akdinin tabiatini yansıtan bir itaat sözleşmesi” (Mardin, 2008: 99) niteliğindedir.

Bu uyuşmazlık nedeniyle Namık Kemal, İslami referanslarla Batı sözleşme kuramları geleneğini monolitik bir teoride birleştiremedi. Bunun yerine seküler halk egemenliği kuramı ile şeriata dayalı adalet kuramını yan yana getirme yoluna gitti. Böylece iki sütunlu bir meşruiyet kuramı tesis etti. İlk sütun, egemenliğin halka dayanması ve hükümetin buradan türemesidir. Hükümet, bireylerin özgürlüğünün sınırlanması ile vücut bulduğu için bu sınırlamaya bir ölçüt koymak, bir had çizmek gerekir. “Namık Kemal’e göre bu had fertlerin kararıyla tayin edilemez. (...) Bu haddi tayin eden şart insan iradelerinin haricindedir” (Boran, 1942: 258). İkinci sütun bu noktadan, Tanrı kaynaklı adalet fikrinden yükselir. Aynı zamanda, ilkinin (halk egemenliğinin) çoğunluğun tiranlığına dönüşmesine karşı fren vazifesi görür. N. Kemal’e göre çoğunluk adaleti korur ama gerçekleştirmez.

“Demek ki cemiyet içinde adaleti yalnız ekseriyetin kuvveti muhafaza eder. Bununla zannolunmasın ki ekseriyet her neye mail olursa [eğilim gösterirse] ve yahut her nede fayda görürse adalet ondadır. Âlemde gelmiş, gelecek ne kadar mahluk var ise bir yere toplanarak en âciz bir Habeş çocuğunun rızasını istihsal etmeksizin başından bir kıl koparmaya teşebbüs etseler hareketleri aynıyla bir adamın ifnaya [kötülüğe, yok etmeye] kalkışması gibi bir zulm-i sarîh olur ve bu iki fiil arasında olan fark faillerinin kesret ve killetinde [çokluk ve azlığında] değil yalnız zulmün hiffet [hafiflik] ve şiddetinde kalır” (*Bazı Mülahazat-ı Devlet ve Millet*, Özön, 1997: 140).

Meşruiyetin kaynağı olarak özgürlüğü ve adaleti belirledikten sonra böyle bir meşruiyete sahip bir siyasal düzen nasıl korunabilir? Bu noktada Namık Kemal,

ilkesel düzeyde kalan iki koşul belirtmektedir: Birincisi, hükümet işlerinin aleni olması, yasaların, tüzüklerin ilân edilerek herkes tarafından bilinmesidir. İkincisi ise, yasama kuvvetini yürütmenin elinden almak anlamına gelen kuvvetler ayrılığının gerçekleştiği “usul-i meşveret”in sağlanmasıdır. N. Kemal’in ilkesel düzeyin ötesine geçememesinin temel nedeni, egemenlik konusunda Tanrı ile halk arasında kesin bir tercihte bulun(a)mamasıdır. Bunun nedeni İslami referansların tamamen dışında bir siyasal kuram geliştirmenin zorluğu ve hatta imkânsızlığı olduğu kadar imparatorlukta egemenliğin sahibi olan halkı tanımlamanın kuramsal güçlükleridir. Tüm Osmanlı tebaası mı, İslam ümmeti mi yoksa Türk ulusu mu halkı tanımlayacaktır? Yeni Osmanlılarda üç halk tanımı yan yana görülürken II. Meşrutiyet döneminde her bir tanım müstakilleşerek farkı düşünce akımlarına dönüşecektir.

6) Hükümet – Devlet Özdeşliği ve Vatan

Hem Namık Kemal hem de Ali Suavî, hükümet ve devlet kavramlarını özdeş olarak kullanırlar. Bunun bir nedeni olarak İslam hukukunda tüzel kişiliğin olmaması ve bu nedenle mevcut iktidar sahipleri dışında bir devlet kişiliğinin ve dolayısıyla devlet kavramının ve buradan da bir devlet kuramının gelişmemesi gösterilebilir.

Öte yandan devlet ve hükümet özdeşliği, yukarıda, cumhuriyet – demokrasi ilişkisi bölümünde tartışılan yönetim biçimi ve devlet biçimi ayrımı üzerinden de değerlendirilebilir. Tekrar etmek gerekirse, yönetim (hükümet) biçimi ayrımı, iktidarın hangi kişi veya grupların elinde olduğuna bakılarak yapılan bir sınıflandırmadır. Devlet biçimi ise, 16. yüzyıldan itibaren gelişen modern devlet kavramıyla birlikte ortaya çıkan bir ayrımdır. *Res publica* / cumhuriyet kavramı

özelinde konuyu ele almak gerekirse, yönetim biçimi ayrımı yanında devlet biçimi ayrımı gelişinceye kadar siyasetin asıl referans noktası siyasal bütün olmuştur. Modern devletin gelişimi ile devlet siyasetin asıl merkezi haline gelirken yöneten – yönetilen ayrımı da derinleşmiştir. Bu bağlamda Yeni Osmanlılar, modern devletin henüz gelişmekte olduğu bir evrede yazarken başka kavramlarla *res publica*'nın eski anlamına yaklaşmışlardır. Bunu görebilmek için “cumhur” dışındaki kavramlara da dikkat etmek gerekir. Çünkü cumhur'un / *république*'in 19. yüzyıldaki esas anlamı, “seçilmiş bir başkanın bulunduğu devlet biçimi[dir] (...) biraz daha genişletirsek, gücün tek kişinin elinde bulunmadığı ve devlet başkanının kalıtımsal bir nitelik taşımadığı yönetim biçimi cumhuriyettir” (Akal, 2002: 111).

Bosna'dan Yemen'e veya Tunus'tan San'a'ya kadar ne kadar adam varsa bir yerde toplanıp karar alamayacaklarını, bu yüzden vekâlet vererek bir hükümeti tesis etmeleri gerektiğini belirttikten sonra, N. Kemal, hükümeti/devleti ve ümmeti şöyle tanımlar:

“Hükümet *veyahut* devlet, halkın böyle bir tevkili [vekâlet vermeyi] icra etmek şartıyla bulunduğu tavrına denilir. Ümmet tabiri ise emr-i tevkilden kat'i nazarla bir heyet-i medeniyenin mecmuunu ifade etmek için kullanılır” (a.b.ç., *Bazı Mülahazat-ı Devlet ve Millet*, Özön, 1997: 140).

Görüldüğü gibi Yeni Osmanlılarda “cumhur”, cumhuriyetin dar anlamıyla, devlet başkanının seçimle işbaşına gelmesi olarak anlaşılırken egemenlik halka ait olduğu için halkın pekâlâ kurabileceği bir rejimdir. Öte yandan Osmanlı Devleti'nin tarihindeki ulema, Yeniçeriler ve vükela arasındaki iktidar mücadelesi hiçbir zaman Osmanlı hanedanını ortadan kaldırma raddesine varmamıştır. Saltanat sağlam bir kurum olduğunu ispat etmiştir. Ayrıca “hanedanı Osmanînin mutadı [alışkanlığı] tebaasına hakikaten pederane bakmaktır” (N. Kemal'den akt. Berkes, 1942: 227) türü

ifadelerde de görüldüğü üzere saltanata yaklaşımda paternalist değerler de geçerlidir. Bunun yanında, Dumont'un (1984: 27) da belirttiği gibi, saltanat ve halifeliğin imparatorluğun birliğini sürdürebilecek tek kurum olduğu inancı da etkili olmuştur. Diğer yandan, yukarıdaki alıntıda "ümme"nin tanımı, cumhuriyetin eski anlamını, siyasal bütüne işaret eden *res publica*'yı hatırlatmaktadır⁷⁶. Namık Kemal'in vatan ile ilgili düşünceleri de bu yorumu destekler gözükmektedir.

N. Kemal'e göre vatan sevgisi, bir mevhum (kuruntu, hayal) değildir. Çünkü vatan ecdadının ve evladının toprağıdır; kişi özgürlüğünü, refahını, menfaatini vatan sayesinde yaşar. Egemenliğe paydaştır.

"İnsan vatanını sever; çünkü vatanında mevcut hâkimiyetin bir cüzüne tasarruf-i hakiki ile mutasarrıftır. İnsan vatanını sever; çünkü vatan öyle bir galibin şimşiri [kılıcı] veya bir kâtibin kalemiyle çizilen mevhum hatlardan ibaret değil millet, hürriyet, menfaat, uhuvvet [kardeşlik], tasarruf, hakimiyet, ecdada hürmet, aileye muhabbet, yad-i şebabet [gençliğin yadı] gibi birçok hissiyat-i ulviyenin içtimandan hasil olmuş bir fikr-i mukaddestir" (*Vatan*, Özön, 1997: 257).

N. Kemal, vatani ulusa ait olması veya fetih hakkıyla değil, o yerde yaşamının uyardığı duygularla tanımlamaktadır. Üstelik her bireyi egemenliğe paydaş kılarak cumhuriyetçi yurtseverliğe yaklaşmaktadır. Dahası, onun vatan telakkisi çoğulcudur. "[Ş]unun beyanını lazım addederiz ki bize dehşet veren cins ve mezhep ihtilafını öyle mübrem [kaçınılmaz] ve mümteni-ül-indifa [def edilmesi imkânsız] bir bela hükmünde tutamıyoruz. İtikad-ı âcizanemizce bu ihtilaf vatan için inhilali [dağılmayı] mucip olamaz; bilakis eğer doğru hareket olunursa o ihtilaf kuvvetiyle âlem-i terakkide belki en büyük mevkie biz haiz olabiliriz" (*Vatan*, Özön,

⁷⁶ Ancak Namık Kemal'in "ümme"ni İslami anlamıyla kullandığı birçok örnek de mevcuttur. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş dönemi siyasal akımları / reçeteleri olan Osmanlıcılığın, İslamcılığın ve Türkçülüğün 1860 ve 70'lerde henüz birbirinden ayrışmamış olduğu göz önüne alınırsa N. Kemal'deki kavramların bu "çokanlamlı" kullanımı anlaşılabilir. Bu incelemede onun çelişkileri üzerinde fazla durulmadan daha çok Osmanlıcı yorumları vurgulanmaktadır.

1997: 260). N. Kemal'e göre Osmanlı mülkünün her vilayetinde ve sancağında farklı kavimler birbiriyle iç içe yaşadığı için Osmanlılardan ayrı bir hükümet kuramazlar. N. Kemal 19. yüzyıl iyimserliğiyle ve liberalizmiyle farklılıklar arasındaki rekabetin daha iyiyi, daha güzeli yaratacağına inanmaktadır.

“Vatanımızda birbirine edebiyatça takaddüm [ileri geçme] davasına düşecek birkaç lisan bulunacak, mucid-i her fen ve mürebbi-i cihaniyan vafına layık olan kavmin ahfadı gerek birbirleriyle ve gerek sair milletlerle maarif yarışına kalkışacak, mevaridat-i ticaretin [ticaret yollarının] merkez-i tabiisi olan böyle bir mevki-i müstesnada zekâvetçe [zeki oluşla] kudretin bir atıye-i mahsusasına nail olmuş birkaç millet istihsal-i servette [servet üretiminde] birbirine rekabet edecek, her biri asırlarca cihangirlik etmiş birkaç kahraman halk hıfz-i vatan yolunda yekdiğerleriyle fedakarlık imtihanına çıkacak, hasılı cemiyetimiz her uzvuna natkiyet [söz söyleme] gelmiş bir vücuda benzeyecek, ihtilafatımız bir çalgı takımının makamatında görülen ihtilaflar gibi daima bir hüsn-i ahenge hizmet edecek” (Vatan, Özön, 1997: 261).

Bugünden bakınca, Namık Kemal'in bu yorumu ütöpi⁷⁷ olarak değerlendirilebilir. Ancak kendi zamanı içinde değerlendirildiğinde, siyasetin tamamen dışında bırakılmış reayayı etnik veya dinsel objektif bir ölçütle değil, ortak bir vatan hissi gibi subjektif bir ölçütle birleştirmek ve egemenliğin asıl sahibi halka dönüştürmek gibi çok önemli bir hedef belirlemiştir. Mardin'in (2008: 365) belirttiği gibi, “Onun göz ardı edilmemesi gereken önemli bir katkısı, halkın uyum içinde, milliyet hissinden uzak, fakat yine de dinî bakımdan birbirinden ayrı yan yana yaşaması şeklindeki eski görüşün yerine, (hepsinin Osmanlı olarak bilindiği) halkın tamamının *birliği* fikrinin geçmesi idi”.

⁷⁷ Berkes (1942), “Namık Kemal'in Fikrî Tekâmülü” makalesinde, N. Kemal'in düşünsel gelişimini inkılapçı, ıslahatçı ve ütöpi olarak üç evreye ayırmaktadır.

Sonuç olarak, Yeni Osmanlılar cumhuriyetin dar ve çağdaş tanımını Türk siyasal literatürüne kazandırmışlar ancak tercihlerini anayasal monarşiden yana kullanmışlardır. Mamafih anayasal monarşiyi halk egemenliği, siyasal özgürlük, vatan, kuvvetler ayrılığı gibi cumhuriyetin geniş tanımının içerdiği kavramlarla savunarak Meşrutiyet'in ve daha sonra Cumhuriyet'in doğacağı ortamı hazırlamışlardır. Bu çizginin Cumhuriyet'e ulaşması, I. Dünya Savaşı sonrasında padişahın "ihaneti" ve ulusal egemenlikle birlikte gelişen şahsi istibdat karşıtlığıyla olmuştur. Bununla birlikte bu Cumhuriyet, N. Kemal'in hayal ettiği gibi farklı Osmanlı halklarının aynı vatanda kozmopolit birliği değil, Anadolu ve Trakya'nın Müslüman halklarına dayalı bir ulus-devlet olacaktır.

B. KURULUŞ UĞRAĞINDA CUMHURİYET

1) Cumhuriyet'i Hazırlayan Dinamikler

Yeni Osmanlılar, halkın cumhuriyet kurma hakkını teoride tanımalarına ve cumhuriyeti asr-ı saadet devrinin erdemli ve adaletli yönetimi olarak kabul etmelerine rağmen cumhuriyeti monarşiye karşı bir alternatif olarak görece kadar ileriye gitmediler. Bunun bir nedeni, cumhuriyet “sözcüğü[nün] nihayetinde öyle yıkıcı bir çağrışım kazan[ması nedeniyle] siyasal dağarcıkta çok seyrek kullanılmasıydı. Akıllı/dikkatli [*well-advised*] insanlar, sultanlık kurumunu sorgulamaya çalışmayan ve sonuçta daha az tehlikeli olan *meşrutiyet* (anayasal rejim) veya *meşveret* (danışma) gibi sözcükleri kullanmayı tercih ediyorlardı” (vurgu orijinal, Dumont, 1984: 27). Diğer bir neden ise imparatorluğun içine girdiği çözülme sürecinde birliği ve sadakati sağlayabilecek tek kurum olarak yine saltanat ve hilafetin görülmesiydi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu durum tamamen değişecekti.

1918 sonrasında gelişen biri küresel diğeri yerel iki dinamik, ulusal egemenlik fikrinin gelişmesini ve saltanat karşısında kesin bir üstünlük kazanmasını sağladı.

Küresel dinamik, Birinci Dünya Savaşı sonrasında büyük imparatorlukların yıkılması ve toprakları üzerinde farklı etnisiteler temelinde devletlerin ortaya çıkmasıydı. Galip güçlerin Sovyet devrimini “anti-komünist devletlerden oluşan bir karantina kuşağının arkasında tecrit etme” (Hobsbawm, 2007: 40) gayesiyle de desteklenen bu oluşum sonucunda Orta ve Doğu Avrupa'da, en kuzeydeki

Finlandiya'dan en güneydeki Yunanistan'a kadar uzanan bir ulus-devletler kuşağı doğdu. Monarşi veya cumhuriyetle yönetilen bu ulus-devletlerin hepsi yarım asır içinde cumhuriyete dönüşeceklerdi. 20. yüzyılın ortalarında cumhuriyet, ulus-devletin başlıca biçimi haline gelip küreselleşirken halk ve ulus kavramlarının özdeşliği de önce Orta ve Doğu Avrupa'ya, sonra da Avrupa dışına yayıldı.

Küresel dinamiği yerel dinamikle ilişkiye sokan husus, bu küresel dinamiğin eski Rus İmparatorluğu'nun Müslüman halklarının da ulus haline gelmelerine ve cumhuriyet kurmalarına giden yolu açmasıydı. "1918 gibi erken bir tarihte, ilk Müslüman cumhuriyet, Azerbaycan, Transkafkasya Federasyonu'ndan ayrılarak kuruldu. Eski çar imparatorluğunun diğer Müslüman halkları da sonradan kendi cumhuriyetlerine kavuştular ve cumhuriyetçi fikir, Suriye ve Kuzey Afrika'ya kadar yayıldı" (Dumont, 1984: 28). Aynı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap vilayetlerinin kaybedilmesi, saltanatın ve halifeliğin birleştirici rolünün de geçersizleşmesine neden oldu ve geriye kalan Anadolu ve Trakya toprakları üzerinde bir ulus-devlet cumhuriyeti kurmayı mümkün hale getirdi.

Bu olanağı gerçekleştiren yerel dinamik, Kurtuluş Savaşı'nın örgütlenmesi sürecinde "hâkimiyet-i milliye"nin temel bir ilke haline gelmesiydi. "Hâkimiyet-i milliye kavramı, salt 'inkılapçı' grup diye adlandırılabilir grubun tekelinde sanılmamalıdır. Tam tersine, 'muhafazakârlar' da dahil olmak üzere çeşitli görüşteki grupların 'inkılapçılarla' uzlaşmasını ve birlikte hareket etmelerini sağlamış bir amaçtır" (Sezgin, 2005: 23). Dahası, muhafazakâr kanatın M. Kemal'e muhalefeti, onun "diktatörlüğe doğru gittiği teması etrafında odaklaşmıştı. Hâkimiyet-i milliye adına Mustafa Kemal'e ve yeni bir devlet kurmaktan yana olanlara karşı gelişen muhalefet, giderek 'mutlakiyet'e karşı olmak zorunluluğuna itildi. Gerçekte, Mustafa

Kemal'in 'mutlakiyetçiliğine' karşı çıkmakta idiler, ama mücadelelerini meşru kılmak için *genel olarak* mutlakiyete, 'tek kişi yönetimine' karşı çıkmak durumunda kalmışlardı" (vurgu orijinal, Sezgin, 2005: 100). Sezgin'in bu tespiti, itilaf devletlerinin Lozan konferansına davetleriyle ortaya çıkan krizde muhafazakârların niçin saltanatı savun(a)madıklarını açıklamaktadır. Kuşkusuz, Sultan Vahdettin Kurtuluş Savaşı boyunca TBMM'ye karşı takındığı tutum nedeniyle muhafazakârlarca da desteklenemeyecek bir durumdaydı. Ancak Vahdettin'in hal edilmesi ve TBMM'ce yeni bir sultanın seçilmesi ve böylece anayasal monarşiyle devam edilmesi de mümkün olmamıştır.

2) Ulusal Egemenlik

Anayasal monarşi (meşrutiyet) seçeneğinin ortadan kalkmasında düşünsel planda en önemli etmen, ulusal egemenlik fikrinin kişisel egemenlikle (saltanat-ı şahsiye) karşıtlık içinde gelişmesidir. Dönemin yazınından örneklerle tartışmak gerekirse;

"Bütün milletlerin şekl-i idaresi bir saltanat-ı milliyenin tesisine doğru yürüdüğünü tarih bize gösteriyor. Geçmiş asırlar için pek tabii olan hükümdarlık mefhumu bugünkü zihinlerde kendisine pek güçlkle yer bulabilir. Bugün medeni dünyada eski hükümdarlık fikirleri artık ortadan kalkmıştır. Hükümdar bulunan memleketlerde bile meşrutiyeti idare ve mesuliyet-i vükela esasları hükümdarlığı ananevi bir şekil haline indirmiştir" (a.b.ç., Hüseyin Cahit'tan akt. Kılıç, 2005: 49-50).

"Altı asırlık Osmanlı İmparatorluğu tarihe intikal ettirilip yerine Türkiye Hükümeti getirilmiştir. Bunun manası büyüktür. Bunun netayicini henüz anlayamıyoruz, göremiyoruz. Bildiğimiz bir şey varsa, *artık biz kendimiz bizzat*

idaremizi elimize alıyoruz. Artık saltanat-ı milliye fiili bir surette tatbik olunmaya başlıyor” (a.b.ç., Suphi Nuri’den akt. Kılıç, 2005: 50).

“(…) 1-2 Teşrinisani gecesi Büyük Millet Meclisi, çok tarihi, çok mühim bir karar ittihaz etmiş, yedi asra karip [yakın] bir zamandır *Türkiye’de devam eden saltanat-ı ferdiyeyi yıkarak, milletin hakimiyetini ilan eylemiş[tir]*” (a.b.ç., Tevhid-i Efkâr’dan akt. Kılıç, 2005: 51).

Ulusal egemenliğin kişisel egemenliğe karşıtlığı üzerinden ulusun, TBMM aracılığıyla, kendisine ait olan egemenliğe tekrar sahip çıktığı vurgulanmıştır. Anadolu’nun ortasında tesis edilen TBMM hükümetiyle, ulus ile yöneticileri arasındaki yabancılaşma da kırılmıştır. Çünkü “son iki yüz sene esnasında (...) Anadolu toprağı üzerine ayak bile basma[yan] ve Anadolu’nun ne olduğunu rüyada bile tahayyül [edemeyen]” (Ağaoğlu, 1942: 30) Babiâli ve Saray’ın aksine, TBMM, doğrudan ulusun ağırlık merkezine konuşlanmıştır.

Ulusal egemenlik ile kişisel egemenlik arasındaki karşıtlığa Atatürk de değinir. “Atatürk’ün belki en çok vurguladığı noktalardan biri, Osmanlı ‘devlet’inin bir ‘saltanat-ı şahsiye’den başka bir şey olmadığıdır” (Heper, 1983: 218). Atatürk daha sonra Cumhuriyet’i gerekçelendirirken bu karşıtlık üzerinden saltanat kurumunun ulusa ait olan egemenliği gasp ettiğini, ulusu esirleştirdiğini ve ülkeyi geri bıraktığını savunur.

Milli Mücadele sürecinde ulus, aslen kendisine ait olan egemenliği fiilen de kendi eline almış ve böylece kişi egemenliğini ve saltanatını ortadan kaldırmıştır. 1 Kasım 1922’de saltanatın kaldırılmasıyla ilgili meclis görüşmesinde yaptığı konuşmada şöyle der:

“(…) Tarih-i cihanda bir Cengiz, bir Selçuk, bir Osman devleti tesis eden ve bunların tümünü hâdisat ile tecrübe eyliyen Türk milleti bu kez doğrudan doğruya kendi nam ve sıfatıyla bir devlet tesis ederek (...) mukadderatını doğrudan

doğruya eline aldı ve milli saltanat ve hâkimiyeti bir şahısta değil, bütün efradı tarafından müntehap [seçilmiş] vekillerden terekübeden bir büyük Meclisi âlide temsil etti” (Atatürk, 1997-I: 296-97*).

Atatürk, devletlerin sahipleri hanedanlar ile ulus arasında bir mesafe oluşturmaktadır. Bu mesafe, hanedan yönetimlerinin (monarşilerin) dolaylı yönetimler olduğunu, ulusal egemenliği yansıtmadığını gösterir. Hükümdarlar ulusun ihtiyaçlarını değil kendi çıkarlarını düşünerek devletin çöküşüne neden olurlar. “Nitekim Osmanlı devleti de, milleti değil şahısları düşündüğü için, milletin hayatî ihtiyaçlarını temin değil, eşhasın şan ve ihtirasını tatmin ile hareket ettiği için inhitata ve sukuta başladı” (Atatürk’ten akt. Parla, 2008a: 218). Bu nedenle ulusun egemenliğinin doğrudan tecessüs ettiği bir yönetim, mesafeyi kaldıracak, gayri meşruluğu, yabancılığı giderecek ve devleti çöküşe sürükleyen “hastalığı”⁷⁸ iyileştirecektir. Bu düşünce çizgisinde cumhuriyet, ulusal egemenliğin gerçekleştiği ve devletin amaç ve işlevinin kişilerin ihtirasından bağımsızlaştığı, var olanlar içinde en uygun yönetim biçimidir.

“Türk milletinin tabiat ve şiarına en mutabık olan idare, Cumhuriyet idaresidir. (...) Türk milleti hâkimiyetini en şümüllü surette tecelli ettiren yeni idareye kavuşuncaya kadar daima mevcut müessesat-ı siyasiye yabancı kalmıştır” (Atatürk, 1997-III: 106-7).

* Bu kaynak, üç cildin birlikte basımı olduğu için sayfa numaraları arasında karışıklık olmaması amacıyla basım yılının yanında Romen rakamıyla cilt numarası belirtilmiştir.

⁷⁸ Saltanat yönetiminden kaynaklanan “hastalığı” Celal Nuri, şu pasajda vuzuh bir şekilde açıklamaktadır. “Rus çarlarından biri bizden bahsederken ‘hasta adam’ demişti. Bu hasta adam kimdi? Türk milleti mi, yoksa Osmanlı saltanatı mı? İşte birçokları, milletimiz ile bu saltanatı karıştırdıklarından yanlış muhâkemeler yürütüldü. (...) Ölen saltanat-ı Osmaniye’dir. Türk milleti bu kötürüm mahluk ile mukadderatını teşrik ettikçe [ortak kıldıkça] hasta adam gibi göründü. (...) Zaruret ve ilcaat-ı tarihiye [tarihin zorlaması] bizde hâkimiyet-i milliye’nin ilanını mucip olmuştur. Millet birden bire uyanınca, fenalığın zat-ı sultandan değil, zat-ı saltanattan olduğunu hemen anlayıverdi” (C. Nuri, *Taç Giyen Millet*, Cihan Biraderler Matbaası, İstanbul, 1339’dan akt. Kılıç, 2005: 53).

Ulusal egemenlik düşüncesi, saltanatın meşruiyetinin altını oymak açısından yararlı olsa da, iki noktada cumhuriyetin özündeki halka ait olma anlamıyla çelişmektedir. İlk olarak Fransız anayasa hukuku geleneğindeki halk egemenliği ile ulus egemenliği arasındaki farklılık, ulusun soyut bir kavram olmasına karşılık halkın yaşayan ve hukuki ehliyeti olan tüm insanları kapsamaması, Cumhuriyet anayasalarında da benimsenmiş ve ulusal egemenlik, halk egemenliğini dışlar biçimde tanımlanmıştır. Arsel (1965: 146 vd.) ulusal egemenliği halk egemenliğinden farklılaştıran üç ölçüt tespit eder. Birincisi, TBMM'ye seçilen milletvekilleri, kendilerini seçmiş olanları değil tüm ulusu temsil ederler. İkincisi, TBMM üyeleri seçmenleri tarafından asla azledilemezler. Üçüncüsü, ulusun temsilcisi olarak seçilen kimseler, kendilerini seçenlerden emir ve talimat alamazlar (bağlayıcı vekâlet yasağı). Sabuncu (? : 54) da ulus tanımının halktan farklılaşmasının iki önemli sonucuna değinmektedir: Temsili sistem ile meclis üstünlüğünün kabulü ve genel oyun reddedilmesi⁷⁹. Temsili sistem ile meclis üstünlüğünün benimsenmesi ve genel oyun reddedilmesi⁸⁰, ulusal iradeyi belli bir kurumda *yaratılan* bir iradeye dönüştürerek devrimcileştirmekte ancak bağımsız bir kadroya teslim ederek denetim dışı bırakmaktadır. Bu durum, devrimci moment aşıldıktan sonra ulusal egemenliğin, temsilcilerin seçilme anıyla sınırlandırılarak törenselleştirmesine/gizemleştirilmesine

⁷⁹ “Genel oyu reddedebilmektedir, çünkü böyle ‘kutsal ve yüce’ bir varlığa [ulusa, A. K.] ait olan egemenliğin kullanılışı rasgele insanlara, sokaktaki kalabalıklara, yani halka bırakılamaz. Böylece seçmenlik herkesin yararlanabileceği bir ‘hak’ değil, ancak bazı niteliklere sahip kimselerin yapabileceği bir ‘görev’ olmaktadır. Öte yandan temsilciler de belli bir halk kesiminin değil tüm ulusun temsilcileridirler ve bu nedenle de kendilerine oy verenlerin istekleri ile bağımlı tutulamazlar. Parlatonun görevi, halkın önceden belirmiş olan iradesine uymak değil, daha önce var olmayan bir iradeyi yaratmaktır” (Sabuncu, ? : 54).

⁸⁰ Cumhuriyetin kuruluş döneminde genel oyun açıkça reddedildiğini söylemek doğru olmaz. Tersine, erkekler için seçmen yaşının 18 olarak belirlenmesi ve kadınlara seçme ve seçilme hakkının tanınması genel oyun genişletilmesine yönelik uygulamalardır. Ancak iki dereceli seçimde ısrar edilmesi, genel oyun doğrudan değil “filtrelenerek” gerçekleştiğini göstermektedir.

(mistifiye edilmesine) ve cumhuriyetin halkın kendi kendini yönetimi idealinden açıkça ulus adına yönetime dönüştürülmesine yol açacaktır.

Ulusal egemenlik düşüncesinde cumhuriyetçi idealle uyuşmayan ikinci nokta, Atatürk'ün saltanatın kaldırılışıyla ilgili yukarıdaki konuşmasındaki ulus fikrinden hareketle tespit edilebilir. Buna göre Türkler, tarihin en eski dönemlerinden beri siyasal bir ulusturlar. Türk ulusu farklı hanedanlara egemenliğini devretmiş yani farklı devletler kurmuştur. Şimdi egemenliğini doğrudan kendi eline alarak Cumhuriyet'i kurmaktadır. Atatürk'e Cumhuriyet, Türk ulusunun devlet kuruculuğunun yeni bir örneği olarak görülmektedir. Cumhuriyet'in önceki devletlerden farkı, ulusun "doğasına ve karakterine daha uygun" olmasıdır. Bu akıl yürütme, cumhuriyeti, tarihin belli bir anında tanrısal egemenlikten radikal bir kopuşla halkın egemenliği kendi eline alması olarak görmemekte, önceki devlet kurma geleneği zincirine yeni bir halka olarak eklemektedir. Bu ise cumhuriyet ile devlet arasındaki açığı çok daraltmakta hatta kapatmaktadır. Nitekim 1950'lerden itibaren milliyetçi-muhafazakâr tarih anlatılarında Türklerin ezelden beri devletli, devlet kuran bir millet oldukları tezi işlenirken "Cumhuriyet [de] Türklüğün şimdiki zaman kipinde temsili[ne]" (Bora, 1998a: 20) indirgenecektir. Bu indirgemeyle birlikte Cumhuriyet, halen mevcut olan devletin ("T.C. Devleti") dışında bir şey ifade etmezken modern cumhuriyetlerin insan boyutunu oluşturan yurttaşlar üzerine bina edilmiş soyut, siyasal ulus anlamı da etnik ulus tanımının gölgesinde kalacaktır. Çünkü Türk ulusu Cumhuriyet'e başlangıcında siyasal bir ulus olarak dahil olmakta, bunun sonucu olarak Cumhuriyet ulusu siyasallaştıracağına, ulus, Cumhuriyet'i ve yurttaşlığı Türkleştirmektedir.

3) Meclis Egemenliği ve Kuvvetler Birliği

Cumhuriyet'in hem kurucuları hem de aydınları, ulusal egemenliğin bir doğrudan yönetim olmadığı, bir kurum veya makamda temsil yoluyla gerçekleştiği konusunda hemfikirdirler. Örneğin Ağaoğlu, doğrudan yönetimin ancak bir ideal olduğunu, gerçekleştirme girişimlerinin önce anarşiyle ve sonra da istibdatla sonuçlandığını söyler. “Şimdiye kadar tarihte bir kitlenin doğrudan doğruya kendisini idare ettiği emsali görülmemiştir. Eski Yunanistan'ın ufacık ve bazen tek bir şehirden ibaret olan cumhuriyetlerinde bu gibi tecrübeler yapılmış ise de bu tecrübe nihayet ya anarşiye, ya anarşinin eşi olan tiranizme, istibdada müncer olmuştur” (Ağaoğlu, 1942: 38). Rus Devrimi'nin de bu yargıyı doğruladığını düşünen Ağaoğlu'na göre “[a]llemum denilebilir ki, herhangi bir zaman ve mekanda şekli hükümet ne olursa olsun, umuru devlet mahdut ve rehber bir zümre tarafından rüüyyet [raiyet=gütme?] ve temşiyet [idare] edilegelmiştir ve kanaatımızca bu böyle ilanihaye devam edip gidecektir” (Ağaoğlu, 1942: 38).

Şevket Süreyya [Aydemir] ise ulusal egemenliğin özü/cevheri (substans) ile biçimi/şekli (form) arasında bir ayrıma gitmektedir. Buna göre ulusal egemenliğin özü her yerde aynıyken, bu özün tezahürü olan biçim, ülkeden ülkeye farklı olabilir. “[F]orm demek, bir rejimin müdafaa ve istinat ettiği mefhum cevherin bir tezahürü, bir ifadesi demektir ama bizzat cevherin noktası noktasına kendisi demek değildir” (2004: 547). Avrupa'da parlamenter sistem, ulusal egemenliğin biçimini oluştururken bizde bu biçimin yanında Kadro, Türkiye'nin kendine özgü koşulları nedeniyle ulusal egemenliğin asıl biçimidir. “Kadro, henüz tanımını gayri kabil bir yüksek teknik mevcut olmadığı için bunun üstünde, sınıf mücadelesine girişmemiş

olan milletin ileride de böyle bir cidal içine düşmemesi için müdafaa edilen bir millî rehberlik formudur” (2004: 550).

Ulusal egemenliğin ancak bir kurum veya makamla gerçekleşebileceği fikri, Atatürk'te de açıktır. “[D]emokrasi prensibinin en çağdaş ve mantikî uygulamasını sağlayan hükûmet şekli cumhuriyettir. Cumhuriyette son söz, millet tarafından seçilmiş meclistedir. (...) Millet, egemenliğini, devlet yönetimine katılmayı, *ancak* zamanında oyunu kullanmakla sağlar” (a.b.ç., Afetinan, 2000: 44*). Buradaki akıl yürütme, demokrasiyi cumhuriyetle, cumhuriyeti de parlamentarizmle kaynaştırarak ilerlemektedir.

Kuramsal olarak meclisin varlığı kendi başına ne demokrasinin ne de cumhuriyetin ispatıdır. Dünyanın en güçlü parlamento geleneğine sahip İngiltere, 19. yüzyıla kadar demokratik olmadığı gibi, farklı zümrelerin (*estate*) temsiline dayanan Ortaçağ parlamentolarının da cumhuriyetle ilgisi yoktur. Türkiye’de, Cumhuriyet’in kuruluş anında TBMM’nin ulusal egemenliğin tecelli ettiği tek kurum haline nasıl geldiğini anlamak için Kurtuluş Savaşı pratiğine bakmak gerekir. Çünkü Kurtuluş Savaşı boyunca TBMM’nin, meclis hükümeti sistemiyle, hem ülkenin işgal altında olmayan bölgelerinin hem de savaşın yönetimini üstlenmesi, bu süreç içinde İstanbul hükümetine karşı kendi meşruiyetini inşa etmesi; zaferin kazanılmasıyla birlikte TBMM yönetimini fiili bir cumhuriyet haline getirmişti⁸¹. Bunun önemli bir kanıtı, Cumhuriyet’in resmen kuruluşunun Cumhuriyet’in *ilanı* olarak adlandırılması ve

* Bu çalışmada Afetinan’dan yapılan tüm alıntılar, Atatürk’ün kendi yazdığı metinlerdendir.

⁸¹ Tunçay (1998: 193) “23 Nisan 1920’den itibaren, bilemediniz saltanatın kaldırıldığı tarihten itibaren Türkiye’nin bir cumhuriyet olduğuna şüphe yok” derken Parla da 1921 Anayasasının ilk maddesinin cumhuriyeti yalnız fiilen değil hukuken de kurduğunu iddia eder ve saltanatı kaldırma kararının da bunu doğruladığını söyler. “Nitekim 1922’de Osmanlı İmparatorluğu’nun ortadan kalktığını ilan eden 307 No.lu Meclis Kararı ‘Teşkilatı Esasiye Kanunu ile egemenlik hakları milletin kendisine verildiğinden İstanbul’daki padişahlığın varolmadığına ve tarihe karışmış olduğuna...’ diyerek bunu teyid ediyordu. Saltanatı kaldıran 308 No.lu Meclis Kararı da ‘(Türk milleti) Teşkilatı Esasiye Kanunu’nu çıkararak onun birinci maddesi ile Hakimiyeti Padişahıtan alıp bizzat Millete... vermiştir’ derken bu durumu pekiştiriyordu” (Parla, 2007: 18).

bunu gerçekleştiren 29 Ekim 1923 tarihli yasanın adından da anlaşıldığı üzere⁸², var olan durumu *tavzih* etmesi, ona açıklık getirmesidir.

TBMM'nin Kurtuluş Savaşı boyunca hem itilaf devletlerine hem de İstanbul hükümetine karşı yürüttüğü mücadele, tüm devlet fonksiyonlarını kendi nefsinde toplamasını gerektirmişti. Bu mücadelenin bağımsızlıkla ve cumhuriyetle sonuçlanması, TBMM'ye büyük bir saygınlık kazandırdı. Bu saygınlığın da etkisiyle kuvvetler birliği, -1924 Anayasasında önemli ölçüde yumuşatılarak da olsa Cumhuriyet'in kuruluş evresine taşınmış oldu. “Bizim görüşümüze göre siyasal kuvvet, millî irade ve egemenlik, milletin birlik hâlindeki ortak kişiliğine aittir, birdir, bölünmez, ayrılmaz ve devredilemez. Millette olduğu gibi, onun temsilcisi olan tek mecliste toplanmıştır. Yani kuvvetlerin bölünmesi kuramı bizim için esas değildir” (Afetinan, 2000: 46).

Ulusal irade ile TBMM'nin özdeş olarak görülmesi ve egemenliğin ayrılmaz, bölünmez ve devredilmez birliği ile kuvvetler birliğinin TBMM üzerinden birbirine bağlanması, Cumhuriyet'in kuruluş döneminin anayasal yapısında iktidarın dar bir taban üzerinde ve bölünmemiş olarak toplanmasına yol açmıştır. Bu durum, cumhuriyetçi düşüncede genel olarak kabul edilen, iktidarın dengelenmesi ve geniş bir toplumsal tabana yayılması düşüncesine aykırıdır. Mamafih bu aykırılık, Cumhuriyet'in kurucu kadrosunun -cumhuriyetin ilanı da dahil olmak üzere- birtakım radikal reformları gerçekleştirmesine imkân sağlamıştır. Çünkü kuvvetler ayrılığının benimsendiği meşruti bir anayasal düzende Atatürk'ün;

“[K]endi partisinin Meclis çoğunluğuna dayanan bir hükümet kurması halinde bile hem yasama hem de yürütme, yasal devlet başkanı olarak kabul edilebilecek bir padişahın direnişiyle karşılaşabilirdi. (...) Cumhuriyetin ilanı,

⁸² Bu yasanın adı “Teşkilât-ı Esasiye Kanununun Bazı Mevadinin Tavzihan Tadiline Dair Kanun'dur.

cumhurbaşkanını resmen devlet başkanı olarak belirleyerek bu soruna da son vermiştir. Böylece [M. Kemal, A. K.] hem devlet başkanı oluyor hem de Gazi Mustafa Kemal'in istediği gibi, yasama ve yürütme organlarına muhalefet etmeyecek bir Devlet Başkanlığı yaratılıyordu” (Kuyaş, 1998: 117).

Kuruluş dönemiyle ilgili bir başka önemli nokta, cumhurbaşkanlığı makamının parlamenter rejimle çelişir biçimde etkin, taraflı ve önemli olmasıdır. Meclisin kaynağını anayasadan alan yasal otoritesinin yanında, önderin/şefin, ulusun vicdanıyla kurduğu ilişkiden⁸³ türeyen karizmatik otorite yer alır. Özellikle Atatürk için geçerli olan bu modele göre, cumhurbaşkanlığı, sembolik öneminin çok ötesinde, ulusun gerçek önderliğini ifade eder⁸⁴.

Cumhuriyetin kuruluş döneminin Meclis üstünlüğü ile etkin ve güçlü cumhurbaşkanlığına dayalı anayasal yapısı, Cumhuriyetin başlangıçta dar bir toplumsal tabana ait olduğunu göstermektedir. Bu toplumsal taban, Kurtuluş Savaşı sırasında yarı feodal ağalar ile, asker-sivil aydınlardan ve Anadolu tüccarından oluşan küçük burjuvazi arasında kurulan ittifaka dayanmaktadır -savaşın sonra İstanbul burjuvazisi de bu ittifaka katılacaktır (Timur, 2003: 23; 2008: 21, 65). İkinci

⁸³ Bu ilişkiyi ve bu ilişkinin Meclis otoritesiyle bağımlı Parla şöyle değerlendirir: “Atatürk’ün etrafında dolaştığı/merkezinde bulunduğu millet çemberi (kendi içinde yekvücut); erdemlerin (en iyi Atatürk’ün bildiği), vefa ve sadakatin (Atatürk’e), ilerleme ve yenileşme cevherinin (Atatürk’ün işleyeceği) kaynağıdır. Bu kaynak aynı zamanda egemenliğin de kaynağıdır; ebedi şef Atatürk o kaynaktan beslenir, o kaynağı keşfetmiştir ve yönlendirecektir, onu kimseyle (Meclis’le bile) paylaşmaz, ta ki Meclis de kendi direktiflerine yekvücut olarak uysun. Meclis, ancak o zaman ‘yüce’dir; yoksa ‘teşevvüştan (karışıklıktan) idraksizliğe ve hainliğe kadar ‘nekais’(eksiklikler) içinde olur. Atatürk’ün milli egemenlik anlayışının/ruh halinin önemli bir boyutu budur” (Parla, 2008a: 89-90)

⁸⁴ 1924 Anayasası hakkındaki Meclis görüşmelerinde cumhurbaşkanının yetkileri konusu, en tartışmalı konulardan birisidir (Gözübüyük&Sezgin, 1957: 240-356). Buna göre tasarının ilk halinde yer alan, cumhurbaşkanının görev süresinin 7 yıl olması, fiili başkomutanlık, meclisi fesih yetkisi ve yasaları veto etme yetkisi Meclis tarafından kabul görmemiştir. Alpkaya (1998: 371) bunu, “[ç]ok daha temel konularda Meclis’in desteğini sağlamayı başaran Mustafa Kemal Paşa’nın bütün uğraşısına rağmen ‘fesih ve veto hakkı’ konularında amacına ulaşamamasının nedenini yeni bir devlet kuran TBMM’nin, bu özelliğinden aldığı güçle, bütün yetkilerin tek kaynağı olma anlayışını kıskançlıkla korumasında görebiliriz” diye yorumlamaktadır. Timur’un (2008: 76) değerlendirmesi ise “1924 Anayasası genel oy ilkesine dayanan çok partili hayata elverişli bir anayasa olduğuna göre, BMM’de egemen sınıflar mutlaka hâkim olacaklardır. Bu bakımdan bütün kuvvetleri mecliste toplarken, yürütme uzvunun da yetkilerini kısmak sınıf çıkarları icabıdır” şeklindedir.

Dünya Savaşı sırasında uygulanan varlık ve toprak mahsulleri vergileri ile savaştan hemen sonra çıkarılan Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu bu ittifakı sarsacak ve “demokrasiye geçiş”, ticaret burjuvazisi ile toprak sahiplerinin köylülüğü mobilize etmeleriyle gerçekleşecektir. Böylece Cumhuriyet’in toplumsal tabanı, siyasete katılımın artmasıyla birlikte genişleyecektir.

4) Özgürlük, Yurttaşlık ve Ortak Yarar

Cumhuriyet’in kuruluş döneminde özgürlüğün, biri “hürriyet”le ve diğeri “istiklal”le karşılanabilecek iki boyutu vardır. Birinci boyut, “padişahın tebaası olmama anlamındaki özgürlük, Jön Türklerde ve Meşrutiyet döneminde ‘hürriyet’ sözcüğüyle karşılanır. Cumhuriyet yıllarında ise, aynı işi milli irade veya hâkimiyeti milliyeye görür” (Ünder, 1998: 69). Bu boyut, özgürlüğün ülke içindeki durumunu anlatan içsel boyutudur. Özgürlüğün ülke dışından başka siyasal güçlere karşı korunmasıyla ilgili olan ikinci boyutu ise, “[dış bir gücün esiri ya da kölesi olmamak [anlamında] ‘istiklal’ ya da ‘bağımsızlık’ sözcükleriyle” (Ünder, 1998: 69) ifade edilir.

Özgürlüğün hürriyet ve istiklal boyutları, özgürlüğü köle olmamakla, başka birinin tahakkümünde bulunmamakla tanımlayan Roma cumhuriyetçiliğiyle birlikte düşünüldüğünde; birbiriyle çelişmek şöyle dursun, bilakis birbirini tamamlamaktadır. Öte yandan hürriyetin öznesinin yurttaş birey olmasına karşın istiklalin öznesinin siyasal topluluk yani ulus olması, özgürlükle ilgili liberal değerlendirmelerde yer alan birey-toplum ikiliğini tartışmanın merkezine çekmektedir. Nitekim 1930’larda özgürlük üzerine tartışmalar ferdin hürriyeti ile milletin hürriyetinin ilişkisine odaklanmış ve tarafları -Türkiye ölçüsünde- sosyalistler ve liberaller oluşturmuştur.

Bu tartışmada, milletin hürriyeti ile ferdin hürriyeti arasında giderilmez bir karşıtlık gören Burhan Asaf [Belge], geri kalmış ölkelerin özel durumuna dikkat çekerek şöyle demektedir:

“[B]ugün, şimdiye kadar hürriyet hakkında *milletçe* mahrum kalmış camiaların bu hak uğruna mücadelelerine şahit oluyoruz. Eğer bu vaziyette olan milletler, *Hürriyet*'i fertçe yani fert ölçüsü bakımından kabul ederlerse, memleketleri geri ve fakir, millet bünyeleri de zayıf, teşkilatsız ve şuursuz olduğu için, mücadelede mutlaka mağlup olacaklardır. Çünkü karşılarında hem fert hem de camia bakımından teşkilatlı, kudretli üstelik te gasıp mevkisinde bulunan milletler vardır. Böyle bir karşılaşmada, zayıf tarafın ferdine tam bir hürriyet vermek bu ferdi, kendi gayesine varmak için, vatandaşlarının hakları üzerinde pazarlığa teşvik etmekle birdir. Bu zayıf taraf için diğer yol *hürriyet*'in tarifini *ferde göre* değil *millete göre* biçmektir. Milletin hürriyeti yerine geldikçe ve milletin hürriyeti her türlü tecavüzden masun kaldıkça, o millete mensup olan fertlerin hürriyeti artacaktır” (vurgu orijinal, [Belge], 2004: 592).

Kadrocuların aksine, ferdin hürriyeti ile milletin hürriyeti arasında bütünleyici bir ilişki gören Ağaoğlu, görüşünü işbölümünün gelişmesi ve karmaşıklaşması ile açıklamaktadır. “[F]ert ihraz etmiş olduğu hürriyetler sayesinde kabiliyetleri için serbest cevelângâh bulur ve bu kabiliyetler gittikçe inkişaf ederek nihayet ihtisas derecesine varır ve bu suretle fertler âdeta yekdiğerinin mütemmimi olurlar” (Ağaoğlu, 1933: 23). Ağaoğlu'nun görüşünün temelinde, liberalizmin, tek gerçek fail bireydir, toplum (bu tartışmada millet) bir soyutlamadır önermesi yer almaktadır. Bu önerme sayesinde tüm yaratıcılığı bireye aktaran Ağaoğlu, şu soru-yorumu dile getirir: “Milletten, onun yegâne teşekkül unsuru olan ferdi alınır, ne kalır? Bedihidir ki bu unsur inkâr edildiği ve hürriyetten mahrum kılındığı nisbette onun mahsulü

olan millet te inkâr edilmiş olur. İnkâr olunan ve hürriyetten mahrum edilen bir muhit nasıl inkişaf eder, nasıl kuvvetlenir?” (Ağaoğlu, 1933: 25)

Ağaoğlu'nun görüşü, liberalizm içinde tutarlıdır ve onun eleştirisi genel olarak liberal birey ve özgürlük kavramlarının eleştirisiyle birlikte yapılmalıdır. Diğer taraftan B. Asaf [Belge]'nin yorumundaki önkabul (geri ülkelerde bireyin özgürlüğü, milletin hilafına, sömürgeci ülkenin yararınadır) ve bu önkabule dayanan sonuç (milletin hürriyeti korundukça bireyin özgürlüğü güçlenir) çok daha tartışmalıdır. Bu önkabul-sonuç çizgisi, yalnızca negatif biçimde tanımlanan bir özgürlüğün tüm ortaklık alanını parçalayacağı öngörüsünde haklıdır. Ancak bu hususun mefhum-u muhalifinden çıkarılan, yalnızca milletin hürriyeti korunmalıdır, bu sayede bireyin özgürlüğü de güçlenir önermesi doğru değildir. Çünkü soyut millet tasavvuru (ki isterse Kadrocuların kabul ettikleri gibi sınıfsız ve imtiyazsız olsun) ve onu somutlaştıran devlet cihazının kendisi de özgürlüğü ortadan kaldıracak bir tahakküm odağıdır. Bu nedenle, salt bireysel özgürlüğün olumsuz etkilerini giderme amacından devlete koşulsuz hizmet etme çıkarılamaz. Pettit'in (1998: 200) terimleriyle, bireylerin özel *dominium*'unu önleme amacı, özgürlüğü kamusal *imperium*'un tahakkümüne almayı meşrulaştırmaz.

Esas olarak negatif özgürlüğe odaklanan tartışmayı daha anlamlı bir çerçeveye taşımak için, Cumhuriyet'in kuruluş döneminde pozitif özgürlüğün durumuna da bakmak gerekir. Bu bağlamda, Ünder'in (1998: 69) de hatırlattığı gibi, Cumhuriyet, “18 yaşını dolduran erkeklere ve birçok Batılı ülkeden daha önce kadınlara seçme ve seçilme hakkını tanı[yıp] katılımı yaygınlaştırmaya çalışmıştır”. Ancak Cumhuriyet'in, bu özgürlükler için pozitif özgürlüğün tanımında yer alan

“kişinin kendi kendisinin efendisi olma isteği”ni (Berlin, 2002: 213) pek benimsediği ve uygulamaya koyduğu söylenemez.

Cumhuriyet’in pozitif özgürlüğe uzak kalmasının nedeni, öncelikle benimsediği yurttaşlık anlayışıyla ilgilidir. Erken Cumhuriyet döneminde yurttaşlık, eğitici ve medenileştirici bir statü olarak tasarlanmıştır. Yurttaşlık eğitimi, özel alan – kamusal alan ayrımını açacak bir biçimde “ (...) ‘makbul’ davranış kodlarının telkinin[i hedeflemektedir]. Bu makbul davranış kodlarının telkininde ise, siyasal sınıf tarafından sınırları son derece geniş bir biçimde tarif edilen bir ‘kamusallık’ anlayışına tanık olunur. Başka bir anlatımla yalnızca toplu yaşama ilişkin davranış kodlarının değil, ama aynı zamanda özel alana ilişkin davranış (görgü) kurallarının da en ince ayrıntılarına kadar belirlenmesi ve telkini söz konusudur⁸⁵” (Üstel, 2002: 272). Böylesi bütüncül bir anlayışın içinde yurttaşlara, Kant’tan mülhem bir ifadeyle, başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmadan eyledikleri ve kendilerini gerçekleştirdikleri bir kamusal alan açılmamakta; sonuç olarak yurttaş, yalnızca “vazifelerle borçlu” bir aktör olarak görülmektedir⁸⁶. Yurttaşın haklardan önce vazifelerle tanımlanması, onu edilgenleştirmekte ve “[b]u da Türkiye Cumhuriyeti’nde kamusal alanın olgunlaşmamasına neden olm[aktadır]” (Kadıoğlu, 1999: 63).

⁸⁵ Kadıoğlu, Türkiye’deki vatandaşlık anlayışını incelerken Bryan Turner’ın yurttaşlık tipolojisinden hareket etmektedir. Bu tipoloji iki eksenden oluşmaktadır. Edilgen/etken eksen, yurttaşlığın aşağıdan mı geliştiği yoksa yukarıdan mı verildiğine odaklanırken özel/kamusal alan eksen, yurttaşlığın özel ve kamusal alan arasında/ilişkisinde nerede konumlandığıyla ilgilidir. Kadıoğlu’na (1999: 63) göre Türkiye’deki yurttaşlık anlayışı Turner’ın modeline göre atipiktir. “Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı özel alana, aile ve dinsel kurumlara müdahalesi itibariyle devrimci Fransız geleneğini andırmaktadır. Ancak devrimci Fransız geleneğinden de edilgen olmak itibariyle ayrılmakta ve bu noktada edilgen Alman vatandaşlığıyla benzerlikler göstermektedir”.

⁸⁶ Kadıoğlu da Cumhuriyet’in yurttaşlık anlayışını değerlendirirken Kant’la ilişki kurmaktadır. “Immanuel Kant’ın tanımıyla Aydınlanma durumu ‘insanın kendi üstüne yıktığı toyluk durumundan kurtulmak ise ‘Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı tersine tam da böyle bir toyluk varsayımı üzerine inşa edilmiştir. Bu anlayışla, özgürleşmemiş, olgunlaşmamış, toy zihinlere onların talep etmelerinden önce vatandaşlık kostümü giydirilmiş ve böylelikle bu insanların yaşamları vazifelerle anlamlandırılmaya çalışılmıştır” (Kadıoğlu, 1999: 64).

Kamusal alanın gelişmemesinin bir başka nedeni, kamusal alanın varlığı için şart olan, yurttaşların eşitliğine imkân tanıyan soyut, siyasal bir ulus fikrinin zayıflığıdır. “[E]rken Cumhuriyet dönemindeki resmî yurttaş profilinin, yurttaş cumhuriyetçiliği anlayışında bulunan kimliksiz kamu topluluğuna değil, ama ulusal-etnik kültürle ifade bulan bir topluluğa, yani bir kültürel topluluğa dayandığını söylemek mümkündür” (Üstel, 2002: 280). Ulusun Orta Asya’ya atıflarla etnik ve kültürel bir topluluk olarak tanımlanması, hem cumhuriyeti belli bir tarihsel anda, ortak olarak kurulan bir siyasal yapı olmaktan uzaklaştırmakta hem de yurttaşlar içinde aynı etnik ve kültürel topluluktan olmayanları ulusa yabancı kılmaktadır.

Siyasal ulus – yurttaş – kamusal alan çizgisinin cumhuriyetçi bir biçim almaması, ortak yararın kamusal alanda yurttaşlar arası iletişimle belirlenmesini imkânsız kılmıştır. Bu durumda ortak yarar devletin tekelinde kalmış, tanımı da devlet tarafından yapılmıştır. Toker&Tekin, ortak yararın/iyinin devletin Batılılaşma programıyla ilgili olarak üç farklı düzeyde tanımlandığını savunurlar.

“Toplumsal düzeyde ‘milli kimlik’, kültürel düzeyde ‘pozitif bilime dayalı seküler zihniyet ve laiklik’, iktisadî düzeyde ise ‘kalkınma’, devlet güdümlü ‘ortak iyi’nin kendisinden türetildiği unsurlar olarak teşhis edilebilir. Bu unsurların her biri, ideal düzeyde Batılı bir değere atıfta bulunur: Milli kimlik, Batılı toplumlar gibi ‘bağımsız’ olmak; seküler bakış açısı ve laiklik, Batılı toplumlar gibi ‘medeni’ olmak; ve nihayet kalkınma, Batılı toplumlar gibi ‘müreffeh’ olmak arzusunun/idealini dışavurmaktadır” (Toker&Tekin, 2002: 91-92).

Ortak yararın bu tanımında yer alan seküler zihniyet ve laiklik, 50’lerden itibaren gerileyecek ve buna bağlı olarak milli kimlik, dinsel değerlerle daha içli hale gelecek, kalkınma arzusu ise çok daha uzun süre ortak yararı belirtecektir.

C. CUMHURİYET'İN EVRİMİ

1) Çok-Partili Demokrasinin Eşiğinde Cumhuriyetin Farklı Anlamları

Parla, Atatürk'ün *Nutuk*'unu incelediği eserinde, Atatürk'ün cumhuriyete yüklediği anlamları şöyle özetler: Cumhuriyet,

“(1) monarşinin karşıtı olan bir hükümet biçimidir,

(2) teokrasinin karşıtı olan bir hükümet biçimidir,

(3) ulusal egemenliğe dayanan bir yönetim biçimidir,

(4) Millet Meclisi'nin en büyük makam olduğu bir yönetim biçimidir” (Parla, 2008: 131). Bu anlamların Atatürk'le sınırlı olmadığı, kuruluş döneminde cumhuriyet kavramının farklı çağrışımlarını karşıladığı kabul edilirse; çok-partili hayata geçişin, bu anlamlardan bazılarının yeni bir içerikle doldurulmasını ve yeni bazı anlamların eklenmesini getirdiği söylenebilir.

(1), yalnız çok-partili hayata geçişte değil, tüm Cumhuriyet tarihi değişmemiş; Cumhuriyet'e alternatif haline gelebilecek güçlü bir monarşist siyasi hareket -İtalya, İspanya, Yunanistan gibi ülkelerden farklı olarak- hiçbir zaman doğmamıştır. (2) de Cumhuriyet tarihi boyunca süreklilik göstermiş, laikliğin, ders kitaplarındaki resmi tanımı olan “din ve devlet işlerinin ayrımı” bugüne kadar korunmuştur. Ancak 1940'lardan itibaren rejimin, çoğunluğu oluşturan Sünni İslam'a referansları tedricen artmıştır.

(3) ve (4), Demokrat Parti iktidarıyla birlikte cumhuriyetin en çok tartışılan anlamları olmuştur. Ulusal egemenlik (milli irade) ile meclis üstünlüğünün terkihi, kuşkusuz ilk defa DP ile görülen bir durum değildir. 1920'den beri ulusal

egemenliğin tecellisi ve temerküzü hep TBMM ile birlikte düşünülmüştür. DP iktidarında yeni olan, çok-partili hayatın doğal sonucu, bölünmüşlüktür. Tek-partili sistemde kuvvetler birliği benimsenip egemenliğin tek kullanıcısı olarak TBMM görülürken; halkçılık ilkesiyle de toplum içinde farklı sınıfların çıkarlarının ve iradelerinin birbiriyle çatışarak ortak iyiyi parçalamaması sağlanmaya çalışılmış ve farklı meslek gruplarının çıkarlarının uyumu tek-parti çatısı altında aranmıştır. DP iktidarında ortaya çıkan asıl sıkıntı, liberal demokrasinin icabı olan farklı çıkarların farklı partilerde örgütlenerek rekabetinin ve uyumunun kabul edilmeyip çok-partili sistemde tek-partili yönetimin devam ettirilmeye çalışılması olmuştur. Bu amaçla TBMM ile ulusal egemenlik arasındaki “mistik” ilişki, seçim sonuçlarıyla somutlaştırılmıştır. Böylece seçim sonuçlarının “milli irade”yi tecelli ettirdiği dolayısıyla iktidara her türlü muhalefetin ulusal egemenliğe saygısızlık olduğu savunulabilmiş; iktidarı koruma aşamasında ise siyasal düzenin diğer unsurlarına yapılan baskı, meclisin -çoğunluğunun- üstünlüğüyle gerekçelendirilmiştir. Öyle ki bu üstünlük, “[e]n son adım olarak diktatörlük yetkilerini haiz bir tahkikat komisyonu kurulmak suretiyle, ana muhalefet partisinin resmen tasfiyesi” (Eroğul, 1998: 250) teşebbüsüne kadar varmıştır.

Demokratların, geniş muhafazakâr kitlelerle ilişkiye geçerken dini değerleri vurgulamaları, Kemalist ilkeleri benimsemiş aydınlarda ve bu ilkelerle yetişmiş gençlerde öfkeli bir tepkiye neden oldu. Çünkü Kemalist ilkelerle yetişen yeni kuşağın 1950’lerdeki dünya görüşü büyük ölçüde ilerencilik/Kemalizm ile gericilik/dincilik arasındaki karşıtlığa dayanmaktaydı⁸⁷. Bu bağlamda DP’nin dine

⁸⁷ Coşkun, kendisinin de dahil olduğu kuşağın dünya görüşünü bir mülakatta şöyle anlatıyor: “Menderes o günlerin dindeki en önemli adamı olan Saidi Nursi’ye gitti, elini öptü, onu karşıladı. Bu, gençlikte müthiş bir tepki yarattı. Bu bir şaşkınlık yarattı, fraksiyon yarattı. O zaman gençlikte Marksizm, komünizm, liberalizm yoktu. İki olay vardı: Atatürkçülük ve gericilik” (1994: 88). Mazıcı

müsamahakâr yaklaşımı, laiklik karşıtı bir tutum olarak değerlendirildi. İlericilik – gericilik karşıtlığında laikliğin vurgulanmasıyla cumhuriyetin yeni bir anlamı ortaya çıktı. Buna göre, (5) Cumhuriyet, çağdaş bir yönetim biçimidir. Çağdaşlığını büyük ölçüde laikliğe borçludur. Bu anlam, görece daha dar bir kesimce benimsenmiş olup 1990’larda tekrar öne çıkıncaya kadar gölgede kalmıştır.

2) Otantik Temsil ve Ortak Yarar

Demokrat Parti’nin dini değerlere duyarlılığı ile milli irade söyleminin kesiştiği nokta, DP’nin otantik temsil görüşüdür. Bu görüşe göre, Türkiye’de cumhuriyetin kuruluşu, topluma yabancılaşmış seçkinlerin “tepeden inmece” bir biçimde iktidarı ele geçirmeleridir. Toplumun sinasinden çıkan ve onun değerlerini paylaşan DP’nin iktidara gelmesiyle bu yabancılaşma sona ermiştir. Toplum, dinsel değerlerin ortaklığıyla homojenleştiren bu görüşe göre, iktidardakilerin milletle aynı değerleri paylaşması temsil için yeterlidir⁸⁸. Bu temsil ilişkisinin ispatı ve onanması, serbest seçimlerle yapılmaktadır ve seçimler dışında hiçbir kurum ve mekanizma (seçimlerin tecellisi olan meclis dışında) iktidarı denetleyemez.

Pennock (1968: 5), bir temsilcinin, “yalnızca seçmenlerinin ondan yapmasını istediklerini yapan kimse” ile “temsil ettikleri yararına kendi tercih ettiği gibi

(2001: 557) da “(...) 27 Mayıs’ı yapanlar ve sürükleyenler, ideolojik düzeyde DP iktidarına karşı bir seçenek ya da yeni bir rejim tasarımı üretmiş değillerdir. Bu dönemde ‘Atatürkçülüğün’ bu ideolojik fluluğu örtmeye dönük bir işlev gördüğü de söylenebilir” diyerek dönemin ideolojik yönelimler açısından pek canlı olmadığını ifade etmektedir.

⁸⁸ Mert, bu görüşün Kemalizm’in “sınıfsız imtiyazsız kaynaşmış bir kitle” söyleminin İslam üzerinden yeniden üretimi olduğunu söylemektedir. “Cumhuriyet idaresi, toplumdan, onun değerlerinden yabancılaşmış, bir siyasi projeyi tepeden topluma dayatan bir seçkinler idaresi olarak görüldü. Takdir edersiniz ki, toplumun değerlerinden kastedilen büyük ölçüde dini değerler ve sembollerdir. Peki, bu toplumun zengini, fakiri, şehirlisi, köylüsü, işçisi, esnafı, kadını, erkeği yok muydu? Onların birbirlerine karşı durumu neydi? Bu önemli değildi, Cumhuriyet devrimi, toplumu, ‘imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir zümre’ olarak tarif ediyordu. Bir ulus yaratmak için böylesine bir tarif gerekiyordu. Bu devrime ve daha ziyade onun kültür devrimine itirazı olanlar da pozisyonlarını bu şekilde belirlediler. Onlara göre de, toplum ‘kaynaşmış bir kitle’ idi ve de böyle olması gerekiyordu. Sorun, bu ‘kitle’nin kim ve ne olduğu veya ne olacağıydı” (Mert, 2007: 19).

davranmaya yetkilendirilmiş kimse” tanımları arasında ayırım yapar. İkinci tanımda temsil ilişkisi, ilkinin aksine, açık olmadığı için normatif bir ilkeyle kuramsallaştırılmalıdır. Bu noktada siyasal temsilin yalnızca modern demokratik devletlere mahsus bir kavram olmadığı hatırlanmalıdır. “Sözcüğün düz anlamıyla, bütün meşru yönetimler ‘temsili’dir” (Pennock, 1968: 6-7). Çünkü bir monark veya diktatör de halkının adına, onların yararına davrandığını gerekçelendirebilir. Temsil kavramı karmaşık bir kavramdır ve bu karmaşıklığın farklı boyutları vardır: Temsilin niteliği (birinin yerine veya adına davranmak), temsilin konusu (bir veya birçok konuda temsil etmek) vs. Bunlar içinde, DP’nin temsil anlayışıyla asıl ilgili olan husus, toplumun heterojenliğinin bir temsil ilişkisine nasıl dönüştürülebileceğidir. DP’nin bulduğu çözüm, Müslüman çoğunluğun dinsel değerlerinden hareketle toplumun homojen bir bütün olduğunu iddia etmektir. Böylece toplumun (daha doğrusu milletin) tamamı adına iktidar olduğunu savunarak milletin soyut bütünlüğünün altında ve kısmi hiçbir grubun, iktidarı üzerinde denetimini kabul etmemektedir. Diğer yandan bu temsil anlayışı, temsil ettiğini iddia ettiği toplumla kültürel özdeşliğini ve onun ekonomik taleplerinin temsilciliğini üstlenmekte ancak sürekli bir denetim ve iktidarını temsil edilenle paylaşma anlamında siyasal bir temsile uzak durmaktadır.

“Liberallerle birlikte temsil edilmeye başlanan şey, siyasal değil toplumsal taleplerdir; yani toplumda mevcut olan kültürel yapıların ve ekonomik taleplerin temsili söz konusudur. Bu, toplumsal alanın kamusal alanın yerine geçirilmesi ve kamusal alanın devletin tasarrufunda kalması anlamına gelir” (Toker&Tekin, 2002: 104).

DP’nin temsil ettiği ekonomik talepler, modernleşmenin maddi yanını oluşturan, köylere yol, su, elektrik taşımak, şehirlere fabrikalar kurmak gibi altyapı

yatırımlarını ifade etmektedir. Kalkınmacılık olarak adlandırılabilen bu girişimler, yurttaşlara devletin kontrolünün dışında bir kamusalılığın tanınmadığı, dolayısıyla yurttaşlar arası iletişimle ortak yararın tanımlanamadığı bir bağlamda, ortak yararın devlet eliyle biçimlendirilmesini ifade eder. Ortak yarar olarak kalkınma fikri, geri kalmış bir ülke olan Türkiye’de halkın belli bir desteğini kazandığı gibi, Cumhuriyet’in kuruluş dönemindeki muasır medeniyete ulaşma hedefiyle de süreklilik içindedir.

3) DP’ye Tepkiler, 27 Mayıs ve “İkinci Cumhuriyet”

Milli irade söylemi, 50’lerin ikinci yarısında siyasal düzenin diğer unsurlarına baskının gerekçesine dönüştü. “İktidardakiler kendilerinin, milletin iradesi ile işbaşına geldiklerini bundan dolayı yaptıkları işlere cephe alanların millî iradeye karşı geldiklerini ileri sürüyor ve onları suçlandırmaya çalışıyordu” (Tansel, 1960: 9). Dahası, iktisadi durumun da kötüleşmesiyle birlikte DP, eleştirilere karşı daha tahammülsüz oldu. Bunların sonucu olarak basına, yargıya, sendikalara, üniversitelere ve muhalefete karşı sert baskı tedbirleri alındı (Eroğul, 1998: 187-93). Bu tedbirler alınırken hukuksal ölçütler yerine örneğin memurların ve yargıçların görevden alınmasında kullanılan “görülen lüzum üzerine” (Karal, 1960: 8) gibi keyfi formüllerin tercih edilmesi veya basın özgürlüğünün “memleket ahlakını bozmak, maksadı mahsusa müstenit [özel amaca dayalı] neşriyatta bulunmak” (Eroğul, 1998: 188-89) gibi kaypak ifadelerle sınırlandırılması siyasal özgürlüğü tümüyle tehlikeye attı. Çoğunluğun oyuyla iktidara gelen siyasal partinin buna dayanarak azınlığı tasfiye etmeye giriştiği, böylece demokrasiyi kaldırarak çoğunluğun diktatörlüğünü tesis edeceği biçiminde bir algıya neden oldu. Nisan 1960’ta “CHP’nin seçim dışı

yollarla iktidara gelmek için hücre örgütü kurduğu, silahlandığı, isyan hazırladığı vs.” (Eroğul, 1998: 234) gerekçeleriyle Tahkikat Komisyonu’nun kurulması, bu algının ispatı olarak değerlendirildi.

DP’nin siyasal özgürlükleri askıya almasındaki / kaldırmasındaki keyfilik, “hırsızlık ve vurgunculuğa göz yumul[ması], [p]artiye bağlılığı sabit olanlara, siyasi nüfuz ile geniş menfaatler sağlan[ması]” (Karal, 1960: 8-9) ile birlikte değerlendirildiğinde DP iktidarının “yozlaştığı” (Bekata, 1960), “soysuzlaştığı” (Karal, 1960) yorumlarına sebep oldu.

Siyasal özgürlüklerin kaldırılması ve siyasal iktidarın yozlaşması, cumhuriyetçi çağrışimleri olan temalardır. 27 Mayıs’a giden süreçte direnme hakkının da bunlara eklenmesiyle cumhuriyetçi bir yönelimin geliştiği söylenebilir. Bu yönelimin sonucunda, 27 Mayıs’ın ardından yeni bir anayasanın yapılması ve bunun merkezinde yeni bir siyasal düzenin kurulması, bazılarınca İkinci Cumhuriyet’e geçildiği biçiminde değerlendirildi. “Bunlar özellikle, Fransa cumhuriyetinde her anayasa değişmesiyle beraber yeni bir cumhuriyetin kurulduğunu ve günümüze kadar bu devlette beş ayrı cumhuriyetin oluştuğunu gerekçe göstererek Türkiye’de ikinci cumhuriyetin kurulduğunu ileri sürüyorlardı” (Çeçen, 1994: 328-29). 1960’lı yılların başlarında ikinci cumhuriyet deyimi, hem devlet katında hem de aydınlar arasında yansımalarını buldu. Örneğin devlet başkanı Gürsel, “‘1961 yılını II. Cumhuriyetin kuruluş yılı’ olarak ilan ediyor ve ‘İkinci Cumhuriyet, milletimizin inkişaf ve tekamülünde mühim bir amil olacaktır’ diyordu. Gürsel, başkanlığındaki hükümetin görevini de ‘teminatlı bir demokratik nizam içinde, hakka, adalete, hürriyete, eşitliğe ve fazilete dayanan II. Cumhuriyeti kurmak’ olarak açıklamıştı” (Aslandaş&Bıçakçı, 2002: 116). Aydınlar arasından

Arsel (1965: 112 vd.), Fransa örneğini izleyerek ikinci cumhuriyet deyimini kullanırken; Bekata (1960: 272), ele geçen tarihi fırsatla yeni bir toplum inşa etmenin miladı olarak ikinci cumhuriyeti görüyordu.

Bunlar içinde özellikle Bekata'nın yaklaşımı önemlidir. Bekata, 27 Mayıs'ta yeni bir toplum, yeni bir siyaset kurma potansiyelini, imkânını görmektedir⁸⁹. Onun bu yaklaşımı, yozlaşmış düzenin yıkılarak yeni bir siyasi teşekkül kurulmasını hedefleyen Machiavelli – Robespierre çizgisindeki cumhuriyetçi geleneği (Arendt, 2004: 190 vd.) hatırlatır. Mamafih Cumhuriyet'i yeniden kurma, yeniden yapma tutkusuna sahip 27 Mayıs cumhuriyetçiliği, Kemalist cumhuriyetçiliğin zaafalarını da bünyesinde taşımaktadır. Cumhuriyet'i Türk devlet geleneği içinde düşünmeye devam ederken ulusun etnik ulus mu yoksa siyasal ulus mu olduğu konusunda kararsız kalmıştır. Daha önemlisi, ulusla ordu arasında kurulan Kemalist özdeşliği / temsil ilişkisini sorgulamamış, bilakis geliştirmiştir. Örneğin Karal, devrim düşüncesinin 27 Mayıs'tan önce ulusun dimağında ve vicdanında doğduğunu belirttikten sonra “[m]illetin böyle bir şuura ve inanca varması, Türk Silâhlı Kuvvetlerinin vazifeye davet edilmesi mânasını taşıyordu” (1960: 17) derken; Bekata, “[o]rdu milli şuurun tezahürüne, Milli Birlik halinde, kendiliğinden tercüman olmuş bulunuyor. Bu kansız ihtilal mukaddestir, meşrudur” (1960: 261) diyerek ordu – ulus özdeşliğini devam ettirir. Bu özdeşliğin taşıdığı tehlike,

⁸⁹ “Bu inkılâbı, hakiki bir inkılâp yapabilmek için, prensiplerile, müesseselerile, zihniyetile, murakabe cihazlarile öyle bir rejimin sistemini kurmalıyız ki, milletin ve memleketin kaderi bir daha kederi olmasın; nesiller boyu artık istikrarlı, teminatlı, haysiyetli, itibarlı, insanca devam etsin. Politika âdi kombinezondan kurtulsun. Sistemin çarkı âdiyi, kötüyü, sistemi yozlaştıranı kendiliğinden dışarı atsın. (...) Hülâsa, işte elimize tarihî bir fırsat geçti. Bundan büyük ders alalım yeni bir cemiyet inşa edelim. Bu cemiyette müşterek kıymet ölçüleri üzerine titreyelim: Ahlâk hâkim olsun, hukuk hâkim olsun, insan hak ve hürriyetleri hâkim olsun, ilim hâkim olsun ve nihayet en ileri insanlık hayatı hâkim olsun. Yâni şekille birlikte asıl özü alalım... İkinci cumhuriyete bir karşılık beklemeden, kuvveti değil milleti, dar menfaatleri değil vatan menfaatlerini, keyfi arzuları değil fikirleri ve fertleri değil hürriyetleri selamlayarak büyük ümitlerle giriyoruz” (Bekata, 1960: 272).

cumhuriyetçiliğin hep kaygı duyduğu biçimde, generallerin ihtirasa kapılıp⁹⁰ cumhuriyeti ve siyasal özgürlükleri ortadan kaldıracabileceği olasılığını göz ardı etmesidir. 27 Mayıs'la başlayan dönem, bu olasılığın gerçeğe dönüşeceği örnekleri de içerecektir.

4) 1961 Anayasasına Göre Cumhuriyet ve Pretoryenizm

1961 Anayasasının Cumhuriyet'in yapısı açısından getirdiği en önemli değişiklik, egemenliğin kullanım hakkının TBMM ile sınırlı olmasını kaldırmasıdır. Egemenliğin yetkili organlarca kullanımı ilkesinin getirilmesiyle cumhuriyetin (4) no'lu anlamını geçersizleştirmiştir. Bunun sonucunda Cumhuriyet, tek kurumda ifadesini bulan bir yönetimden farklı kurumlar arasında dengeyle tanımlanan bir yönetime dönüşmüştür. Egemenliğin farklı kurumlar arasında dağıtılmasının doğrudan bir sonucu olarak kuvvetler ayrılığı ilkeselleşmiştir.

Anayasanın ikinci maddesi de, cumhuriyetin niteliklerini saptayarak Türkiye Cumhuriyeti'nin "... millî, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk devleti" olduğunu belirtmiştir. Böylece 1961 Anayasası, cumhuriyetin bir devlet biçimi⁹¹ olduğunu kesinleştirerek ve cumhuriyetin niteliklerini belirleyerek aslında Türkiye Cumhuriyeti'ne Batılı anlamda bir ulus-devlet cumhuriyeti hüviyeti kazandırmıştır.

1961 Anayasası, cumhuriyetin niteliklerini düzenlerken Atatürk ilkelerini referans almıştır. "Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik, Laiklik ve Devrimcilik/İnkılapçılık

⁹⁰ Antik Çağ'ın kişisel ihtiraslar nedeniyle generallere, diktatörlere odaklanan yaklaşımını, modern zamanların ulaştığı kurumsallaşma içinde orduların kurumsal çıkarlarıyla düzeltmek gerekir.

⁹¹ Akal (2002: 111-12), 1982 Anayasası özelinde 1. ve 2. maddeler arasında bir mantık hatası olduğunu söylemektedir. Buna göre, 1. madde cumhuriyetin bir devlet şekli olduğunu belirtirken 2. madde "Türkiye Cumhuriyeti ... devlettir" demektir. Yani ilk madde cumhuriyeti bir devlet biçimi olarak düzenlerken ikinci madde cumhuriyet devlettir diyerek cumhuriyet ile devleti özdeş kılmaktadır. 1. ve 2. maddelerin düzenlenme tarzı 1961 Anayasası'nda da aynı olduğu için bu eleştiri, 1961 Anayasası'na da teşmil edilebilir.

her iki ‘Başlangıç’ta da lafız olarak yer almıştır. Halkçılık, bu terim telaffuz edilmeden, ideolojik içeriğiyle anlatılmıştır” (Parla, 2007: 34).

1961 Anayasasının bir başka özelliği, temel hak ve özgürlükleri geniş bir biçimde ele alması ve çoğulcu bir demokrasinin gelişebileceği bir ortam yaratmasıdır. Bununla birlikte 1961 Anayasası, yasamayı zayıflatıp askeri bürokrasiyi güçlendirerek⁹² Cumhuriyet’in demokratik niteliğini kısıtlamıştır. Ordunun kazandığı bu yeni rolün cumhuriyet açısından ne anlama geldiğini irdelemeye geçmeden önce, bu durumun arkasındaki etmenleri değerlendirmek gerekmektedir.

Ordunun Kurtuluş Savaşı’ndan gelen bir koruyucu/kurtarıcı işlevi ve misyonu olduğu, siyasetteki meşruiyetinin de buradan kaynaklandığı (İnsel, 2004: 42-43) biçiminde bir açıklama 1990’larda belli bir yaygınlık kazansa da, bu doğru değildir. Her ne kadar Cumhuriyet’in kurucuları asker kökenli olsa ve Atatürk’ün ordunun özel önemine dikkat çektiği sözleri bulunsu da⁹³, Kurtuluş Savaşı öncelikle TBMM’nin savaşı ve zaferidir. Savaşı kazanan ordular, TBMM’nin ordularıdır. Zaferden sonra bazı komutanlar, kazandıkları saygınlıkla önemli mevkilere

⁹² “Parlamentar meşruiyetten (yasamanın üstünlüğünden) uzaklaşma, dolayısıyla meclis çoğunluğuna dayalı ‘parti-hükümeti’ni de özellikle askeri bürokrasi karşısında zayıf düşürme, askeri bürokrasiye parlamenter demokratik rejimlerde yeri olmayan üstün bir anayasal konum verme ve (...) anayasayı anti-demokratik yöntemlerle yapma (...) Türk anayasa hukukuna 1961 Anayasası ile girmiştir” (Parla, 2007: 68).

⁹³ Bunlar içinde en dikkat çekici olanlar, milletin ve ordunun yan yana telaffuz edildiği ve böylece hem ordu-millet anlayışının savunulduğu hem de ikili bir meşruiyet yaratıldığı sözlerdir. “Teşebbüs-i leîmin [alçak girişimin] benim şahsımdan ziyade mukaddes Cumhuriyetimize ve onun istinat ettiği âli prensiplerimize müteveccih bulunduğuna şüphe yoktur. Bu sebeple, umurun izhar olunan [açığa vurulan, gösterilen] hissiyatla Cumhuriyet ve prensiplerine olan fart-ı merbutiyetin [aşırı bağlılığın] ne derece lâyezal [yok olmaz] olduğuna bir kere daha kani oldum. *Temeli büyük Türk milletinin ve onun kahraman evlatlarından mürekkep büyük ordumuzun vicdanında akıl ve şuurunda teessüs etmiş olan Cumhuriyetimizin ve milletin ruhundan mülhem prensiplerimizin bir vücudun izalesi ile haleldar olabileceği zehabında bulunanlar, çok zayıf dimağlı bedbahtlardır*” (a.b.ç., Atatürk, 1997-III: 119). Başka bir yerde de, “Türkiye Cumhuriyeti yalnız iki şeye güvenir(di). Biri *millet kararı*, diğeri en acı ve zor şartlar içinde dünyanın takdirlerini hakkı ile kazanmaya layık olan *ordumuzun kahramanlığı...*” (vurgu Okutan’ın, Atatürk’ten akt. Okutan, 2006: 194) der.

geldilerse de ordu, *bir kurum olarak* böyle bir işlev kazanmamıştır. Ordunun rolündeki asıl dönüşüm, Türkiye'nin NATO'ya girişinden ve Soğuk Savaş'ın başlamasının ardından yaşanmıştır. Ordunun Kurtuluş Savaşı kaynaklı meşruiyeti buna *ex post facto* eklenmiştir.

“Amerika'nın [1945'ten sonraki] yeni dönemdeki hegemonyasının araçlarından biri olan bu “milli güvenlik devleti” modelinin çevre ülkelerde şu tür işlevleri olacaktı: Öncelikle, Türkiye, G. Kore gibi sosyalist bloka komşu ülkelerde güçlü orduların ve bunların ABD ile ittifak başlarının kurulması sonucu, askeri yapılar hem çevreleme işlevini yerine getirecek, hem de içte olası sol akımlara karşı harekete geçebilecekti. Latin Amerika ülkeleri gibi coğrafi olarak Doğu Bloku'na uzak ve çevreleme sorununun olmadığı yerlerde ise milli güvenlik devleti modeli daha çok sol hareketlere karşı bir güvence kaynağı olarak görüldü. Kapitalist gelişmenin yetersiz olduğu ülkelerde askeri yapılar, rejimin temel direği olacaktı. (...) İkinci olarak, bu askeri yapıların daha az sözü edilen yönü, bunların yalnızca muhalif sol hareketlere karşı değil, aynı zamanda iktidarlara karşı da olası bir sigorta işlevini yerine getirmesi, diğer bir deyişle hükümetlerin yoldan çıkması durumunda onları tekrar rayına oturtacak yedek bir mekanizmanın yaratılmasıydı. Bununla birlikte, milli güvenlik devleti doğrudan askeri bir rejimin, yani askerlerin yönetimindeki bir yönetimin varlığı anlamına da gelmiyordu. Aslolan, rejimin temel mantığının, belli bir güvenlik anlayışı doğrultusunda belirlenip uygulanmasıydı. (Uzgel, 2004: 327)

Bu milli güvenlik devleti modeli içinde ordunun rolü nasıl değerlendirilebilir? Pretoryenizm, bu bağlamda en çok kullanılan kavramlardan biridir. “Ordunun ya güç kullanarak ya da güç kullanma tehdidinde bulunarak özel olarak bağımsız bir siyasi güç olduğu” (Hale, 1996: 255) rejim olarak tanımlanan pretoryenizm, kaynağını Roma İmparatorluğu'ndan almaktadır. İmparator Augustus tarafından kurulan Roma Pretoryen Muhafızları, başlangıçta iç muhalefete karşı imparatoru korumakla görevli

elit bir ordu iken zamanla imparatorlardan bağımsızlaşmış ve kimin imparator olacağını belirleyecek bir güce ulaşmışlardır. Pretoryen rejimlerin en karakteristik özelliği; rejimin, belirli bir yönetim biçimi ya da ideolojisiyle bütünleşmeyip salt muktedirlerin kendi yararları için iktidarı kullandıkları bir rejim olmalarıdır.

Türkiye’de ordunun konumunun ne askeri diktatörlüğe, ne demokrasiye ne de totaliter bir rejime benzediğini söyleyen İnsel, “pretoryen cumhuriyet” kavramını önerir.

“TSK’nın kurum olarak elinde tuttuğu özerk ve üstün konum, pretoryen cumhuriyet yapısının ayırıcı özellikleri içinde en önemlisidir. Bu yapıda, güç ve ondan türeyen ayrıcalık ve üstünlük hakları (bunlar kısmen yasal kısmen fiili haklardır ve hepsi toplumsal bir zımni kabule dayanırlar), şahsi değil zümreseldir. (...)TSK’nın merkezinde olduğu pretoryen cumhuriyet rejiminde, TSK’nın konuşkan, toplumun dilsiz olması esastır. Bu ilke, pretoryen gücün kendi yetki tekelinde olduğuna inandığı konular için mutlak biçimde, kendini başkalarıyla birlikte yetkili kabul ettiği konularda ise göreceli olarak geçerlidir. (İnsel, 2004: 45)

Pretoryen cumhuriyet, bir tür karma rejimdir. İktidarın konulara göre tasnif edildiği, güvenlik ve savunma ile bunlarla ilişkili konuların ordunun iradesine bırakıldığı bu rejimde, klasik karma rejimlerden farklı olarak kesin iktidar sınırları yoktur. Nitekim Türkiye’de ordu, askeri müdahalelerle hukuki ve fiili iktidar alanını sürekli genişlettiği gibi, 1990’lar boyunca, büyük siyasal çatışmalarda hiçbir sivil siyasal aktörün inisiyatif al(a)maması sonucunda aktör veya taraf haline gelmiştir.

5) 12 Eylül Restorasyonu ve 1982 Anayasasında Cumhuriyet

12 Eylül askeri müdahalesi, siyasal açıdan kaosa saplanmış, iktisadi açıdan ise tıkanmış sistemi yeniden kurmayı amaçladı. Siyasal restorasyon, kitleleri depolitize ederek demokrasiyi birbirine benzetilmiş partiler arasından seçim

dönemlerinde tercihte bulunma faaliyetine indirgerken; iktisadi restorasyon da neoliberalizmin benimsenerek iktisadi alanın piyasa aktörlerine terkidir. 12 Eylül'ün siyasal otoriterlik ile iktisadi liberalizm terkinin en açık sonucu, ortak yarar kavramının içeriğinin tamamen boşalmasıdır.

“(…) 12 Eylül sayesinde cumhuriyetçi devlet, liberal ideolojiyle birleştirilerek, liberal otoriterizm adı verilebilecek ‘yeni’ bir rejim tesis edilmiştir. Bu rejimi mümkün kılan cumhuriyetçilik-liberalizm telifi, ‘ortak iyi’ idesinden tamamen yoksun bir cumhuriyetçilikle, ‘haklar söylemi’nden tümüyle arındırılmış bir liberalizm arasında gerçekleşmiştir” (Toker&Tekin, 2002: 106).

Ortak yararın çözülmesiyle birlikte görülen bir husus, hikmet-i hükümetin yükselişidir. Kürt sorununun silahlı mücadeleye dönüştüğü ortamın da etkisiyle, dar anlamda devlet çıkarı, ahlaki ve hukuki koşullardan kurtulma eğilimine girmiştir.

12 Eylül'ün depolitizasyonu, yurttaşlığı da siyasal içeriğinden arındırmış, bunun sonucunda ulus tanımını soyutluğundan büyük oranda arındırılarak etnik ve kültürel bir içerikle doldurulmuştur. Anayasal düzeyde “Türklüğün tarihi ve manevi değerleri” gibi ifadelerle belirtilen bu içerik, daha alt düzeylerde Türk-İslam senteziyle resmileştirilmiştir.

1982 Anayasasında Cumhuriyet'in yapısı açısından 1961 Anayasasındaki temel ilkeler korunmuştur: Cumhuriyetin devlet biçimi olması, egemenliğin yetkili organlarca kullanılması, devlet işlevleri arasında kuvvetler ayrılığı, Türkiye Cumhuriyeti'nin demokratik, laik, sosyal hukuk devleti olması. Ayrıntıda ise, özellikle kuvvetler ayrılığının aldığı biçim açısından önemli bir farklılık söz konusudur: yürütme kanadında cumhurbaşkanlığının güçlendirilmesi. 1961 Anayasasının tarafsız, etkisiz, sembolik cumhurbaşkanlığından tekrar güçlü cumhurbaşkanlığına dönülmüştür. Farklılık, cumhurbaşkanlığının 12 Eylül ruhuna

uygun olarak siyaset dışı bir makam olarak tasarlanmasıdır ki, sahip olduğu yetkiler dikkate alındığında bu, kısa zamanda kuraldan istisnaya dönüşecektir.

12 Eylül restorasyonu, hedeflediği istikrarlı siyasal düzeni kuramamıştır. “Solun gücü büyük ölçüde kırılmakla beraber, restorasyonun öngörmediği aktörler sahneye çıkmıştır. Bunlar, radikalleşe[n] (...) İslami hareket; Kürt hareketi ve piyasayla iç içe yükselişe geçen popüler kültür kaynaklı aktörler[dir]” (Taşkın, 2001 : 582). 1990’larda ve 2000’lerde siyasal tartışmaların dinamizmini bu aktörler sağlayacaklardır.

D. 1990 SONRASINDA CUMHURİYET TARTIŞMALARI

1) Ceberut ve Arkaik Devlet

1990'ların başında ikinci cumhuriyetçi tezler, eleştiriler ve öneriler 1990'lar ve 2000'lerde cumhuriyet tartışmalarının çerçevesini belirlemiştir. İkinci cumhuriyetçi eleştirilere geçmeden önce, bu eleştirilerin *leitmotivini* belirleyen bürokrasi-demokrasi karşıtlığının nasıl bir tarih anlayışına dayandığını incelemek gerekmektedir.

İkinci cumhuriyetçilere göre bürokrasinin hâkimiyeti, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti tarihleri boyunca süreklilik göstermektedir. Bu hâkimiyet, arkaik bir üretim biçimine dayanmaktadır.

“Saray doğrudan küçük köylülüğün ürettiği artığa el koyuyordu. Herhangi bir sermaye birikimi girişimi Osmanlı'nın mevcut toprak düzenine tehdit sayılırdı, kısacası Osmanlı toprak düzeni sermaye birikimine düşmandı aksi takdirde [takdirde] varlığını devam ettirmesi mümkün değildi. Osmanlı bu özelliğiyle Batı'nın klasik kapitalistleşme sürecinden farklı bir yol izlemiştir. Cumhuriyet bu mirası devraldı ve korudu” (Altan, 1997: 89).

Altan'a göre, bürokrasinin iktidarını yeniden üretebilmesinin sınıfsal açıklaması, bürokrasi ile küçük köylülüğün ittifakının burjuvaziye ve işçi sınıfını dizginlemesidir. Bu yüzden Kemalizm, “iki kutup olan liberalizmle komünizmi kendine ‘eşit uzaklıkta’ tehlikeli bulm[uştur]” (Altan, 1992: 12). Birinci Cumhuriyet, üretim biçimini dönüştüremediği için üst yapı devrimleri yapmaya çalışmış, buna halk desteği olmayınca devrimlere orduyu bekçi kılmıştır⁹⁴. Ordunun zoru ve onun

⁹⁴ “Birinci Cumhuriyet kurulurken örnek alınan çağdaş dünyanın çok da çağdaş bir üretim biçimi olduğu ve o nedenle oraların ‘farklı’ görüldüğü atlandı. Biz, üretim biçimi yerine, batının ‘tüketim

resmi ideolojisi olan Kemalizm'in tek biçimliliği, liberalizmi ve Marksizm'i⁹⁵ ve bunların yanında İslam'ı ve Kürtlüğü baskı altına almıştır. Liberalizmin ve Marksizm'in eksikliği kalkınmayı engellerken İslam'ın baskı altında olması şeriatçılık, Kürtlüğün baskı altında olması ise bölücülük tehlikesini gün yüzüne çıkarmıştır.

“Ancak, ‘şeriat’ ve ‘bölücülük’ tehlikesini doğuran ve kısıkırtan bir üçüncü tehlike daha var. O da toplumun kendini demokratik kanallarla ifade ederek sorunlarını aşmasını önleyen ‘militarizm’... (...) En az diğer tehlikeler kadar demokrasinin düşmanı olan militarizm kurnazca ilk iki tehlikeyi öne sürerek, kendini saklayabiliyor” (Altan, 2001: 64). “Şeriat ve bölücülük tehlikesi de dahil Türkiye’deki bütün sorunların panzehiri demokrasidir. *Ama demokrasi bir türlü gerçekleşmiyor. Çünkü demokrasi militarizmin de panzehiridir*” (vurgu orijinal, Altan, 2001: 65).

Kuşkusuz “şeriatçılığın” ve “bölücülüğün” 1990’ların başında Türkiye’nin en ciddi sorunları haline gelmesinde resmi ideolojinin ve politikanın önemli bir etkisi vardır. Ancak bu etki, niçin sadece bürokrasiye mal edilmektedir? Bu soruyu yanıtlamak için Osmanlı/Türk bürokrasinin iki özelliğini, arkaikliğini ve ceberutluğunu çözümlenmeye dahil etmek gerekmektedir.

kalıplarına’ takıldık. (...) Şapka giyer, elbise değiştirir, Latin alfabesine döner ve kadınlara oy hakkı verirken ‘çağdaş’ sayılırız sandık. Halbuki, *köylülük tüm ağırlığıyla hayattaydı ve asıl belirleyici oydu*. Modernleşme çabası, ‘demokrasiyi’ feda ederek gerçekleşti. Dininden, dilinden, giyiminden bir halkı zorla koparmak mümkün değildi. Kemalizm bunu güç kullanarak başarmak zorundaydı. Devrimlere halk katılımı olmayınca, bunu sağlayacak sanayileşme süreci de yaşanmayınca, *üst yapı kurumlarında zorla devrim yapmaya bir bekçi bulmak zorunluluğu doğdu. O bekçi orduydum*” (a.b.ç., Altan, 2001: 36).

⁹⁵ Konuyla doğrudan ilgili olmasa da, Altan’ın dünya görüşünü daha iyi anlayabilmek için Altan’ın soldan ve Marksizm’den ne anladığı sorulabilir. Altan’a göre “sol, insanın doğa üzerindeki egemenliğinin en son noktasına sahip çıkmaktı[r]. Üretim biçimindeki çağdaş düzeyi sahiplenme[dir]” (Altan, 2001: 37). “Çağdaş dünyada, ‘kol gücünün’ sömürülmesi üzerine bina edilen ‘sanayi devrimi’ bitti. Yeni bir dönem açıldı. Buna ‘bilgi toplumu’ ya da ‘sanayi sonrası toplum’ diyoruz. Emek, bu dönemde ‘en yüce değer’ olmaktan çıktı. Toplumları dönüştürmeye aday ilerici partilerin yerini ‘teknoloji’ aldı. *En devrimci işlevi teknoloji görmeye başladı*” (a.b.ç., Altan, 2001: 73). Görüldüğü gibi, Altan, Marksizm’in yalnızca insanın doğa üzerindeki tahakkümüyle ilgili kısmını benimsemekte; Marksizm’in ortadan kaldırmayı amaçladığı insanın (başka) insan(lar) üzerindeki tahakkümünü, sömürü ilişkisini göz ardı etmektedir. Böylece teknoloji “devrimci işlev” kazanmakta ve liberalizm ile Marksizm dikişsiz bir biçimde ilerici ideolojiler olarak birbirine eklenmektedir.

Bürokrasinin bu iki özelliği, Kemal Tahir – İdris Küçükömer çizgisindeki, Osmanlı'nın özgünlüğünü vurgulayan Asya Tipi Üretim Tarzı tezlerinde gömülüdür. Osmanlı'da toplumsal sınıfların gelişmemişliği, bürokrasinin kolayca iktidara sahip çıkmasını sağlamış ancak bürokrasi üretim içinde bir sınıf olmadığından toplumsal gelişmeye ket vurmuştur⁹⁶. Bürokrasi, üretici güçlerde ve üretim ilişkilerinde gerçek bir çağdaşlaşma yaratamayınca üstyapı kurumlarında tâli bir çağdaşlaşmaya gitmiş, bunun sonucunda halktan iyice yabancılaşmıştır⁹⁷. Bu çözümlemenin zayıf noktası, Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik dönemindeki veya Tanzimat devrindeki bir sınıfsal yapıyı tarihsizleştirerek süreklileştirmesidir. Böyle bir çözümlemenin en önemli sonucu, geri kalmışlığın ve yozlaşmanın tüm “günah”ının bürokrasiye yüklenmesine imkân tanınmasıdır. Bu noktada, hem 1908 öncesinin gayrimüslim burjuvazisinin hem de Cumhuriyet döneminin Müslüman burjuvazisinin geri kalmışlıktaki ve yozlaşmadaki rolü göz ardı edilmektedir⁹⁸.

Altan özelinde, bürokrasi yüzünden geri kalmışlık tezi de üstü kapalı olarak kapitalizme tek geçişin İngiltere örneğini takip edeceği gibi bir varsayıma dayanmaktadır. Bunun en önemli kanıtı, Türkiye *ancien regime*'inin sınıfları olarak bürokrasi ve köylülüğün işaret edilmesidir. Bürokrasinin iktidarının kapitalizme geçişe ve kalkınmaya engel olduğu savı ampirik olarak kanıtlanmış değildir. Güney

⁹⁶ “Batı’da devletin sınıfsal yapısı açıkça görülebilir. Oysa tarihi oluşum içinde sınıfsal yapısı açıkça görülemeyen bir devlette, batıcı-laik grup, ortaya çıkan anarşik ortamda iktidara *konabilen* bürokratlarıdır. Osmanlı koşulları altında gelişen bu bürokratlar, bir sınıf olamıyordu. Elleri geçirdikleri artık ürünü tekrar üretime yatırarak bu yoldan bir artık ürün elde edebilecek sınıfa dönüşemiyorlardı” (vurgu orijinal, Küçükömer, 2002: 14).

⁹⁷ “Batıcı-laik bürokrat, batılılaşma ile devleti kurtarmak isterken, yeterli derecede üretim güçleri yaratamadığından, tarihi büyük halk cephesiyle ters düşmektedir. Böylece iki cephe arasındaki mücadele kızışınca, laik batıcılar ile dindar doğucular arasında bir mücadele gelip dayanmaktadır. Bürokrat (sivil subay) *laik*, güya *ilerici* sayılacak, emperyalist kışkırtıcı içinde bürokrat oyunlarıyla içine kapanan islamcı-doğucu kamp ise, mürteci (gerici) sayılacaktır!”(vurgu orijinal, Küçükömer, 2002: 74).

⁹⁸ Örneğin Altan, Türkiye’deki ekonomik düzenin “bir ‘soygun sistemine’ dönüştü[ğünü]” (1992: 13) söylerken bu soygun sisteminin parçalarını şöyle sıralamaktadır: “devlet bakanlıkları, KİT’ler, teşvikler, gümrük fonları, bakanlıklarla iç içe çalışan özel vakıflar” (a.y.). Bu kamu kurumları ve uygulamaları içinde burjuvazi gölgede kalmaktadır.

Amerika gibi özerk bir bürokrasinin genel olarak görülmediği bölgeler kalkınmamışken; Japonya, Almanya gibi bürokrasinin etkin olduğu ülkeler hızla kalkınabilmişlerdir. Aynı şekilde kapitalizme geçişin ve kalkınmanın küçük köylülüğün tasfiyesiyle sağlanacağı savı da Fransa, İtalya gibi örnekler düşünülürse kesin bir koşul olarak kabul edilemez.

Bürokrasinin Osmanlı'dan Cumhuriyet'e nitelik olarak değişmeden devam ettiğini işaret eden önemli bir husus, devletin "ceberut" olmasıdır. Osmanlıcada "aşırı büyüklük, Allah'ın büyüklüğü" (Devellioğlu, 2005: 128) anlamlarında kullanılan "ceberut" sözcüğü, etimolojik olarak da "azamet, olağanüstü büyük güç" (Nişanyan, 2007: 90) anlamlarına sahiptir. Köken olarak "azamet, Allah'ın büyüklüğü" gibi anlamlara sahip bir sözcüğün modern devlet ve Weberci bürokrasi için kullanılmayacağı açıktır. Birinci Cumhuriyet'in devletinin "ceberut" olduğu iddiası, Osmanlı/Türk tarihinin özgünlüğü tezini tekrar etmektedir. Bu noktada, Savran'ın sorduğu ve iki seçenekle yanıtladığı bir soru zikredilebilir. "Bu ceberut devlet yapısı neden 70 yıldır sürmektedir? Burada iki ayrı açıklama mümkündür. Bir tanesi, bunun sadece geleneğin bir kalıntısı olduğunu söyler, diğeri ise, bir az gelişmiş kapitalizm olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin, dünya ekonomisinin yirminci yüzyıl koşullarında gelişebilmesinin önkoşulu olarak ceberut devlet yapısını görür" (1993: 263-64). Altan ve diğer liberaller, ilk açıklamayı benimseyip "Kemalist devletin sermaye birikimine de burjuvazinin gelişmesine de engel olduğunu" (Savran, 1993: 264) söyleyerek; bizatihi burjuvazinin bu ceberutluk sayesinde geliştiği tezini⁹⁹ (Savran'ın ikinci açıklaması) reddetmektedirler.

⁹⁹ Bu tezi Tellioglu (2010: 29) da savunmaktadır: "[B]u devlet niçin ceberut' sorusunun cevabını da verelim: Bu devlet Cumhuriyet'in başlangıcından bugüne Türk sermaye sınıflarının temel egemenlik aracıdır. Fakat hizmet ettiği sermaye sınıfları başlangıçtan bugüne eksik birikim sorunuyla maluldürler. Bu coğrafyada her milletten emekçiler üzerinde sömürü ve iktidarını korumak, Kürtleri

İkinci Cumhuriyetçilerin bürokrasiyi burjuvaziden yalıtarak tek etken olarak değerlendirmelerinin yansımaları, devletle ilgili görüşlerinde de takip edilebilir. Ekonomiden elini çeken devlet, iktisadi gücünü kaybedecek ve demokratikleşecektir. Altan'a göre bu dönüşüm, "politik devletten liberal devlete geç[iş]"tir (1993: 42). Liberal "[d]evlet[,] ideolojilerden arındırılmış, tarafsız, toplumun hizmetindeki bir araçtır" (Altan, 1993: 43). Devletin bu şekilde, politik niteliğinden arındırılarak (!) çoğulcu, tarafsız bir araç haline getirilebileceği inancı, devletin varlık nedenini - farklı sınıflar, toplumsal tabakalar arasındaki mücadelenin sürekli bir iç savaşa dönüşmemesi- göz ardı eden pür bir liberal hayaldir. Böyle bir hayalin arkasında, kendi içinde çatışmasız sivil toplum ve homojen halk görüşleri yer almaktadır. Devlet – sivil toplum karşıtlığının paraleline bürokrasi – halk karşıtlığı yerleştirilerek bürokrasi ve devlet, halkın ve sivil toplumun üzerine binen yük derekesine indirgenmektedir.

2) Askeri-Bürokratik Cumhuriyet

Böylesi bir tarih anlayışının ulaştığı siyasal-sosyolojik yargı, mevcut cumhuriyetin bürokrasinin kontrolünde antidemokratik bir otoriter rejim olduğudur. İkinci Cumhuriyet'in tanımı da, bu yarıdan hareketle Birinci Cumhuriyet'in olumsuzlanmasıdır. "Cumhuriyet'i 'bürokrasinin' değil, halkın cumhuriyeti haline getirebilmek için demokratikleştirerek değiştirme önerisine 'İkinci Cumhuriyet' denmektedir. Bunun asla Fransa ile alakası olmayıp¹⁰⁰ Cumhuriyet'in askerî

kendi teritoryal iddialarının parçası halinde tutmak ve özel mülkiyet rejiminin garantisi için bu eksikliklerini devletlerinin ceberutluğuyla ikame etmektedirler".

¹⁰⁰ Fransız geleneği ile alakasının olmadığı önemli bir göstergesi, Altan'ın cumhuriyet değerlendirmesinde anayasaların hiçbir öneminin olmamasıdır. "İkinci Cumhuriyet', bizdeki anayasaları sürekli ordu yaptığı için, yeni anayasaları 'yeni bir rejim' olarak görmek eğiliminde değil. Çünkü tüm anayasaları yapan aynı otorite" (Altan, 1992: 13). Hâlbuki Fransız örneğinde, her yeni

yapısıyla ‘ilişik kesme’ anlamına ‘ikinci’ olarak tanımlanmaktadır” (anlatım bozukluğu orijinal, Altan, 1992: 12).

Altan’a göre Birinci Cumhuriyet’in yanlışı, askeri karakteridir. Kurucu kadro, “1923 yılında cumhuriyet yönetimi [ile] iktidarı hanedanın elinden almış ama halka vermemiş[tir]” (Altan, 1993: 35). Bu durum, Birinci Cumhuriyet’in siyasal açıdan demokratik olmadığını gösterir. Halk yine egemen olmamış, Osmanlı Devleti’ndeki saray ile kulları arasındaki ayırım, sarayın yerini askeri ve sivil bürokrasinin almasıyla (Altan, 1992: 11) aynen devam etmiştir.

Birinci Cumhuriyet, siyasal açıdan antidemokratik olduğu kadar iktisadi açıdan da verimsiz ve çağdışıdır. Birinci Cumhuriyet’te devlet, ekonomi içinde esas karar alıcı özne haline gelmiştir. “Ekonomik yapılanma öylesine oluşturulmuş ki herkesin devletten talep etme zorunluluğu var, köylüsünden sanayici geçinene kadar. Ve bu yapılanma içinde vatandaş ne verdiği vergiyi denetleyebiliyor, ne de verdiği oyu” (Altan, 1993: 38). Bu yapı, halkın refahını artırmaya değil bürokrasinin iktidarını tahkim etmeye yönelik işlemektedir. Bu yüzden Türkiye’deki devletçi ekonomi “sadece hırsız üret[mektedir]” (Altan, 2001: 68) ve yozlaşarak “bir ‘soygun sistemine’ dönüş[müştür]” (Altan, 1992: 13).

Bürokrasinin baş aktör olduğu bu siyasal ve iktisadi düzen, dünyanın bilgi çağına geçmekte olduğu günümüzde (1990’larda) tamamen çağdışı kalmıştır ve Türkiye’nin temel sorunlarının (enflasyon, işsizlik, geri kalmışlık, şeriat tehlikesi, Kürt sorunu vb.) baş etkenidir. Bu düzenin tasfiyesi ise siyasal alanda demokratikleşme ve iktisadi alanda liberalleşme ile gerçekleşecektir.

anayasa, devlet işlevlerini (yasama, yürütme, yargı) ve bu işlevleri yerine getiren organlar arasındaki ilişkileri yeniden düzenleyerek birbirinden farklı cumhuriyet düzenleri oluşturmuştur.

Liberalleşme, devletin ekonomiden çekilmesidir. Bu ise sübvansiyonların kesilmesi ve özelleştirme aracılığıyla ekonominin kendi kurallarına göre işler hale getirilmesiyle başarılabilir. Korumacılıktan vazgeçilmelidir. Serbest piyasanın yerli sanayiye yok edeceği şeklindeki emperyalizm kuramı demode olmuştur¹⁰¹. Bilgi çağının, emeğin önemsizleştiği ve sermayenin bollaştığı yeni iktisadi düzeninde rasyonel davranmak ve rekabete açık olmak gelişmeyi sağlayacaktır.

Liberalleşme sağlandığında Türkiye hem iktisadi olarak “çağı yakalayacak” hem de siyasal olarak bürokrasinin hâkim olduğu düzenden kurtulma imkânına kavuşacaktır. Çünkü “[e]konomik patronluğu sona eren devletin, ceberût yaklaşımı da temelsiz kalır” (Altan, 1992: 13-14). Devlete iktisadi açıdan bağımlı olmayan sınıflar, toplumsal yapılar geliştikçe halk, önce vergisinin, ardından da oyunun hesabını sorabilecektir. Böylece yönetim şeffaflaşacak, demokratikleşecek ve hukuka bağlılık kazanacaktır.

Altan’ın Birinci Cumhuriyet çözümlemesi iki çarklı bir sisteme benzetilebilir. Birinci çark, bürokrasinin ekonomi içindeki belirleyiciliğidir. Bürokrasi, tüm kaynakları devlette toplamakta ve iktisadi akıl dışında saiklerle rant olarak dağıtmaktadır. Birinci çarka bağlı olarak çalışan ikinci çark, bürokrasinin siyasal hâkimiyeti ve sorumsuzluğudur. Bürokrasi, iktisadi araçlarla toplumun gelişmesini dizginlemekte ve kendi siyasal hâkimiyetini yeniden üreterek demokrasiyi göstermelik kılmaktadır.

Altan kadar sistematik olmasalar da, başka liberal yazarlar da Altan’la benzer eleştirileri ve talepleri dile getirdiler. Cumhuriyetin demokratik olmadığı, devletin

¹⁰¹ “Şimdi insan emeğine gerek duymayan, insan emeğine ihtiyaç duymadığı halde devamlı fiziki üretimini artıran bir yeryüzü sizin gelişmenizi mi ister böyle kalmanızı mı? Gelişmenizi ister çünkü; nitelikli bir talebe ihtiyacı var. (...) 1960’ların emperyalizm tanımlarını düşünürsen bunun olmaması gerekiyor. Ama dünya 60’ta değil 90’da. Bilgi çağını Türkiye anlayamadı. Emperyalizmin ilkel sömürüsü geride kaldı” (Altan, 1993: 48-49).

ceberut karakteri, KİT'lerin verimsizliği, sivil toplumun geliştirilmesi gerektiği, başkanlık sistemi gibi eleştiri ve talepler Akat (1993), Çandar (1993) ve diğer liberallerce de tartışıldı. Öte yandan cumhuriyetin bürokratik karakterini esas alan eleştiriler, liberallerin daha solunda yer alan yazarlarca da dile getirildi. Örneğin Cangızbay'a göre;

“Her şeyden önce şunu dikkate almalıyız ki, Cumhuriyet, asker ağırlıklı bir bürokrasi tarafından kurulup biçimlendirilmiştir. Ancak daha da önemlisi, bu bürokrasi, ancien regime'le çatışma halinde, ona rağmen/karşı varolmuş, belirli bir devrim süreci içinde devrimci saflar içinden süzülüp gelmiş ve biçimlenmiş bir bürokrasi değil, doğrudan doğruya Osmanlı'nın bürokrasisidir. Büro'sunu da kratos'unu da Osmanlı'dan Osmanlı olarak almıştır; bu durumda *Cumhuriyet, söz konusu bürokrasinin gücünün kaynağı değil, zaten mevcut olan bir gücü meşrulaştırmanın yolu/aracı durumundadır*” (a.b.ç., Cangızbay, 2000: 14-15).

Cangızbay'ın değerlendirmesi, bürokrasinin Osmanlı'da veri olan gücünü meşrulaştırmak için Cumhuriyet'i kurduğu ancak meşruiyet problemini hiçbir zaman çözemediği tezine dayanır. “[S]altanatı da başından atmış Osmanlı bürokrati, belli artık tek/en güçlüdür; ama aynı zamanda amirinden, dolayısıyla egemenliğini meşrulaştıracak temelden de yoksun kalmıştır” (Cangızbay, 2000: 15). Bu bürokrasi, “devşirme-kapıkulu; yani devlet tarafından özel olarak ailesizleştirilmiş, kavimsizleştirilmiş, vatansızlaştırılmış, işte o yüzden de [onun] her şeyi devlet, kendisi de ancak bu devletle/devlette bir şey ve bu devletin dayandığı tek şey de aslında kendisi”dir (Cangızbay, 2000: 26).

Cangızbay da, Altan ve Küçükömer gibi Osmanlı ile Cumhuriyet arasında tam bir süreklilik kurmakta; bürokrasiyi yaşayan ve dönüşen bir kurum olarak düşünmek ve değişen koşullara nasıl uyum sağladığını veya sağlayamadığını araştırmak yerine tarihsizleştirilmiş bir devşirme mantığını temel alarak

değerlendirmektedir. Bu nedenle de eleştirisi, bazı önemli noktaları yakalamasına rağmen¹⁰² cumhuriyetçi kavramlardan çok bürokrasi karşıtı retoriğe yaklaşmaktadır.

İnsel ise cumhuriyetin yalnızca devlet başkanlığının kalıtsallık ilkesinden arındırılarak seçimle belirlenmesi olmadığını; “her türlü siyasal iktidar mevkiine, sınırsız ve istisnasız bir biçimde serbest ve genel seçimle kişilerin seçil[diği]” (İnsel, 2009: 107-8) rejim anlamına geldiğini söylemektedir. Bu açıdan;

“Türkiye’de kendilerini Atatürkçü olarak tanımlayan kesimler ve özel olarak 1960’tan beri ordu, cumhuriyet rejimini bu şekilde anlamaya yatkın değildir. Onlar için cumhuriyet, temel siyasal odakların kendilerinin denetiminde olacağı, ikincil siyasal odakların (iktisat örneğinin) gerekiyorsa seçimle gelmiş güçlere teslim edildiği bir vesayet rejimidir. Bu, başka bir deyişle ‘monarşik cumhuriyet’tir. Bu cumhuriyet monarşıktır, çünkü belirleyici siyasal odaklar ve son sözü söyleme yetkisi, bazı mevkilere irsen tahsis edilmiştir” (İnsel, 2009: 108).

İnsel’in Duverger’den ödünç alarak kullandığı monarşik cumhuriyet kavramı¹⁰³, bazı makamların belli bir grubun imtiyazında olmasını (örneğin “cumhurbaşkanlığının 1960’tan sonra emekli genelkurmay başkanı veya darbesini başarmış generallere tahsis edilmesi” (İnsel, 2009: 109)) veya bazı konuların (dış politika, güvenlik vs.) siyaset-dışı/siyaset-üstü kabul edilerek bürokrasinin siyasal

¹⁰² Bunlar içinde en önemlisi, cumhuriyetin ortak olan, “herkesin olan” anlamına yaptığı vurgudur. “Bir kavram olarak Cumhuriyet, insanı olduğu değil; yaptığı şeyler temelinde, dolayısıyla da özneliği çerçevesinde ele alan siyasal düzendir: Cumhuriyet (res publica) ‘herkesin olan’dır ve bu ‘herkesin olan’lığı ‘herkesin olduğu’ bir şeyler temelinde kurması mümkün olmadığına göre (...) ister istemez negatif bir yoldan, yani insan olmak için zorunlu, dolayısıyla insan kavramı açısından asli olmayan her şeyi insanları değerlendirmede her türlü işlemsel değerden yoksun kılmak suretiyle kuracaktır ki bu da, insanlar tarafından olunan hiçbir şeyi insan olmanın bir ölçütü olarak almamanın yanı sıra, insanın olduğu şeylerden hiçbiri de insan tanımı dışına atmamak şeklinde gerçekleşebilir. İşte bu bakımdan da diyebiliriz ki cumhuriyet, toplumsal gerçekliği insan haysiyetini kırarak bütün unsurlardan peşinen temizleyen rejimdir” (Cangızbay, 2000: 25). Cangızbay’ın cumhuriyet tanımı, insan olmaktan kaynaklanan bütün özellikleri kapsamakta ve hiçbir insan özelliğini (etnisite, din, cinsiyet vs.) kendi başına cumhuriyetin tamamlayıcı ögesi olarak görmemektedir.

¹⁰³ İnsel’in monarşik cumhuriyet tanımında yer alan “... irsen tahsis edilmiştir” ifadesinin yanlışlığına dikkat çekmek gerekmektedir. Bürokratların belli makamlara hâkim olmaları, bürokrat olmaları nedeniyledir. Görev süreleri dolduğunda yerlerini oğullarına bırakamazlar. Dolayısıyla tahsis, irsen değil, zümreseldir.

sorumluluk taşımadan idaresine bırakılmasını ifade etmektedir. İnsel'in yaklaşımının diğer bürokrasi eleştirilerinden önemli bir farkı, bürokrasinin sahip olduğu önemli konumu, “tarihsizleştirilmiş bir tarih”le yani kadim zamanlardan beri değişmeyen bir öze değil, belli kavramlarla açıklamaya çalışmasıdır.

Bürokrasi eleştirilerine yanıt, daha çok Kemalist yazarlardan gelmiştir. Bu yazarların savunması, 1990'ların ikinci yarısında, “şeriat” ve “bölücülük” sorunlarının şiddetlendiği bir bağlamda, özellikle de 28 Şubat süreciyle birlikte ordunun Cumhuriyet'in kurucusu ve koruyucusu olduğuna odaklanmıştır. Ordunun bu kurucu/koruyucu niteliği, Türkiye Cumhuriyeti'ni diğer cumhuriyetlerden ayıran, kendine has bir durum teşkil etmektedir. Soysal (1998: 195), “Kimin cumhuriyeti? Bana sorarsanız, her şeyde olduğu gibi kurucularının, biz kurduk diyenlerin. Evet, o mücadeleye herkes katılmış, evveliyatı var, birtakım malzemeler var. Ama bütün bunlar içinde damgayı vuran, bütün bu olayları bir yere sevk eden ana fikir sahibi olanların cumhuriyeti.” dedikten sonra, kendi sorusunu aynı yuvarlak masa toplantısının başka bir anında şöyle yanıtlamaktadır: “Cumhuriyetin temel niteliği o. Biraz askeri rejim. Sahip çıkmak isteyen, yani ben kurdum, onun için kimseye yedirtmem diyen, kendi sistemi içinde Cumhuriyetçi insan yetiştirme fikrine en fazla sahip çıkan ordu” (Soysal, 1998: 206). Kili (2002: 32) de “Cumhuriyetimizin özgün bir kuruluşu var: bu cumhuriyet bir kurtuluş savaşı sonrası, ihtilal sonrası kurulmuştur. Cumhuriyet'imiz yalnızca bir ad, bir terim değildir. Cumhuriyet'imizi kuran güçlerden biri de askerdir, Ordudur. Bu nedenledir ki Ordu, Cumhuriyet'in ve Cumhuriyetçi değerlerin korunması ve sürekliliği konusunda duyarlıdır, kararlıdır” demektedir.

3) Vesayet ve Sivil Cumhuriyet

Türkiye Cumhuriyeti'nde bürokrasinin sahip olduğu konumla ilgili siyasal-sosyolojik alandaki tartışmaların siyasal-hukuksal boyuttaki yansıması, vesayet rejimi ve sivil cumhuriyet (sivilleşme) tartışmalarıdır.

Vesayet, asıl olarak demokratik-otoriter-totaliter rejimlerin ayrıştırılması ve sınıflandırılması ile ilgili literatüre ait bir kavramdır. Bu literatürde, tek-parti rejimleri arasında yapılan bir ayrıma¹⁰⁴ göre vesayetçi ideolojiler, “kısmi bir toplumsal dönüşüm hedefiyle araçsal bir işlevi birleştiren” (Özbudun, 1981: 90) ideolojilerdir. Vesayetçi ideolojiler ve vesayet rejimleri, geçiş dönemlerine aittirler. Geçiş süreci tamamlandıktan sonra meşruiyetlerini yitirirler. Bu yüzden başarıları, paradoksal bir ifadeyle, ortadan kalkmalarını gerektirir¹⁰⁵. “Kemalizm ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek parti dönemi üzerindeki çözümlemelerde kullanılan vesayet kavramı, 1945'te gerçekleşen çok partili siyasal yaşama geçişin daha önceden hedeflenmiş olduğu düşüncesini içermektedir” (Köker, 2004: 215). Kemalizm'in Batılılaşma ve çağdaş uygarlık seviyesine ulaşma programının siyasal boyuttaki hedefinin liberal demokrasiye geçiş olarak görülmesi, “bu hedefe ulaşmak bakımından zorunlu olan reformların gerçekleştirilmesi için (...) geçici [bir] otoriter sistemin kurulm[asını]” (Köker, 2004: 212) gerektirmiştir.

¹⁰⁴ Clement Moore'un totaliter, kiliyastik (*chiliastic* = milenyalist, binyılcı), vesayetçi (*tutelary*) ve idari tek-parti ideolojileri arasında yaptığı ayırmada (Özbudun, 1981: 90) tek-parti rejimlerinin ideolojileri, dönüşüm hedefleri açısından yatay ve dikey ekseninde iki işlev (topyekûn-kısmi ve araçsal-anlatımsal) temel alınarak tipeleştirilmiştir. (Linz, 1975: 144). Bu tipolojide Atatürk Türkiye'si, kısmi ve araçsal dönüşüm hedefiyle vesayetçi bir rejim olarak değerlendirilmektedir.

¹⁰⁵ “Dolayısıyla, gerçek bir anlamda, Kemalist reformların başarısı, Türkiye'de tek-parti sisteminin uzun dönemdeki meşruluğunu ortadan kaldırmıştır” (Özbudun, 1981: 90-91; çeviri Köker, 2004: 214). Tek-partili sistemler için vesayet partisi ile hâkim parti ayırımını yapan Tunaya (1980: 314) da, vesayet partisi için “demokratik bir sistemin hazırlayıcısı olduğu için kendi sonunu kendisi hazırlamaktadır” demektedir.

Vesayet rejiminin 1990'larda ve 2000'lerde yeniden gündeme gelmesi, vesayet kavramının asıl anlamındaki liberal-demokrasiye geçişin bir türlü tamamlanamaması nedeniyle olmuştur. Demokrasinin askeri müdahalelerle sıklıkla kesintiye uğraması; vesayetın "iyi niyetli, geçici otoriterlik" biçimindeki olumlu anlamının kullanımdan düşmesine ve "bürokrasinin imtiyazlarını koruyan rejim"i ifade eden olumsuz bir anlam kazanmasına neden olmuştur. Bu yeni anlamla birlikte vesayet rejiminin öznesi, tek-partiden bürokrasiye dönüşmüştür. Bürokrasinin konumu ile seçimlerde tecelli eden milli irade arasında karşıtlık kurulmuş ve demokratikleşme, vesayetten kurtulma olarak tanımlanmıştır. Böylece demokratikleşme ile sivilleşme özdeş kavramlar haline gelmiştir.

Sivilleşme, en genel ve beylik tanımıyla, seçilmiş sivil otoritelerin atanmış bürokratik otoritelerden üstün olmasıdır. Sivilleşmenin siyasal-hukuksal anlamı ise, askeri bürokrasinin 1961 Anayasasından beri sahip olduğu özerk konumu ortadan kaldırmaktır. Bu özerk konum, savunma ve güvenlik konularının sivil otoritenin inisiyatifinden çıkarılarak askerlere bırakılması ve askerlerin bu konuları gerekçe göstererek siyaset belirlemelerini ifade etmektedir. "[1982 Anayasasında] Sivil otoritenin üstünlüğü açısından büyük sıkıntı taşıyan anayasa hükümleri 'Milli Savunma' alt başlığındaki 117. ve 118. maddelerde yer almaktadır. Bunların ilkinde, Genelkurmay Başkanının atanma şekli ve hangi makama bağlı olduğu; ikincisinde, Milli Güvenlik Kurulu ve konumu düzenleme konusu yapılmıştır. Askeri çevrelerin hassasiyet gösterdikleri bir konu olan sivil otorite-silahlı kuvvetler ilişkisinde anlaşmazlığın iki önemli boyutu bulunmaktadır: Genelkurmayın statüsü, Komutanların seçimi"(Özdemir, 1991: 52). Genelkurmayın statüsüyle ilgili sorun, genelkurmay başkanının Batılı demokrasilerde görüldüğü gibi milli savunma

bakanına *bağlı* olmaması, doğrudan başbakana karşı *sorumlu* olmasıdır. Bu farklı statünün sonucunda savunmayla ilgili konularda TBMM karşısında Bakanlar Kurulu sorumluyken; genelkurmay başkanı, Bakanlar Kurulu'na *bağlı* olmadan oldukça geniş yetkilerde neredeyse *bağımsız* görev yapmaktadır (Özdemir, 1991: 52,55). Diğer taraftan Milli Güvenlik Kurulu da güvenlik ve savunma ile ilgili konularda -ve neyin milli güvenlikle ilgili olduğunu saptamada- görüş belirleyen ve Bakanlar Kurulu'na *tavsiyede* bulunan, “yürütmenin üçüncü başı” (Parla, 2007: 86 vd.) niteliğinde bir organdır. Genelkurmay başkanlığının ve MGK'nın bu nitelikleri, 1982 Anayasasında daha da güçlendirilmiş ve 1990'larda siyasal İslam'ın ve Kürt sorununun temel meseleler haline geldiği bir ortamda genelkurmay ve MGK, siyasetin asli bir unsuruna dönüşmüştür. Bu bağlamda sivilleşme talepleri, siyasetin askeri niteliğinin arındırılmasını hedefleyerek demokratikleşmeye odaklanmıştır.

Burada değinilmeden geçilemeyecek bir husus, askerin siyasetteki ağırlığının cumhuriyetçi bir eleştiriye pek konu olmamasıdır¹⁰⁶. Hâlbuki cumhuriyetçi gelenek, Roma'dan beri generallerin siyasetteki etkinliğine şüpheyle yaklaşmış; onları, cumhuriyetçi özgürlüğe karşı tehdit olarak görmüştür. Bu gelenek içinde Machiavelli'nin özgürlük ile büyüklük (*grandezza*) arasında yaşadığı ikilem¹⁰⁷ (Armitage, 2002: 29 vd.), cumhuriyetin fetihlerle büyümesinin bedelini cumhuriyetin ve yurttaşların özgürlüğünün kaybı olarak görmesi, önemlidir. Cumhuriyetçi özgürlüğün, askeri tahakküm karşısında yaşama şansı yoktur. Dahası, cumhuriyetin

¹⁰⁶ Bunun bir istisnası Cangızbay'dır. Cangızbay, “herkesin olan” ile tanımladığı cumhuriyetin, bazılarının ait kılınmasını cumhuriyetçi bir perspektiften eleştirmektedir. “Cumhuriyet ‘herkesin olan’ olmaktan, yani gerçekten cumhuriyet olmaktan çıktığı ölçüde, ulus da halkın tümünü kapsamaktan çıkmış olacaktır. Başka bir ifadeyle cumhuriyet, herkesin değil de bazılarının sahip çıktıklarına daha yakın bir mesafede bulunur hale geldiği ölçüde, bazıları tarafından nüfuz edilemezken, bazıları için de özellikli bir nüfuz alanı niteliği kazanmış olacaktır ki, burada artık cumhuriyet, adı dışında yok, ama birilerinin diktatörlüğü var demektir” (Cangızbay, 2000: 69-70)

¹⁰⁷ Machiavelli'ye göre bir cumhuriyetin büyüklüğü, onun özgürlüğünden kaynaklanır. Ancak bu büyüklüğün korunması ve genişletilmesi, kaçınılmaz olarak cumhuriyetin ve yurttaşların özgürlüğünün kaybına neden olur (bkz. Armitage, 2002: 30-31).

özündeki ortaklık, kamusalılık ancak yurttaşların eşitliğiyle sağlanabilir. Belli bir zümreye imtiyazlı bir hukuk alanı yaratılması, cumhuriyetçi eşitlikle bağdaştırılamaz. Son olarak, cumhuriyetçi ideal, bütün yurttaşların siyasette etkin olarak katılmalarını hedefler. Ortak yarar, böylelikle tespit edilebilir. Siyasal alanın, devlet için neyin daha iyi ve yararlı olduğunu “bilen” bir zümre tarafından daraltılması bu ideale aykırıdır. Türkiye’de sivilleşme taraftarlarınca özgürlük, imtiyazlılık ve hikmet-i hükümet, cumhuriyetçi referanslarla değil demokratikleşme üzerinden tartışılmıştır. Diğer taraftan Kemalist cumhuriyetçilerin ordunun konumunu, Türkiye’nin kendine özgü koşullarıyla ve Kurtuluş Savaşı’ndan türetilen kurtarıcı/koruyucu misyonla savunmaları manidardır.

4) İkinci Cumhuriyetçiliğin Eleştirisi

Sivilleşme tartışmalarında belirgin bir cumhuriyetçi tonun eksiksizliği, İkinci Cumhuriyetçi tartışmaların tümüne teşmil edilebilir. Şurası açıktır ki Cumhuriyet’i belli bir grubun elinden çıkarıp tüm halka yayma hedefi cumhuriyetçidir. Ancak bu hedefin tartışılması, “esasen devlet-toplum ilişkisinin yeniden kavramlaştırmasına yönelik” (Sarıbay, 1992: 36) yapılmakta; bu nedenle liberal çerçevenin ötesinde cumhuriyetçi bir tartışmaya dönüşmemektedir. Bu bağlamda “egemenliği hanedandan alıp halka vermeyen” Birinci Cumhuriyet’in tasfiyesi görevinin halka değil siyasilere verilmesi¹⁰⁸ ve İkinci Cumhuriyetçilerin hiçbir zaman müstakil bir siyasi hareket oluşturmayıp belli siyasi partilere danışmanlık, akıl hocalığı yapmaları, halka cumhuriyetçi bir anlayışla yaklaşmadıklarını göstermektedir.

¹⁰⁸ “M. Altan, sık sık, II. Cumhuriyeti gerektiren koşulları dile getirdikten sonra, ‘biz gerekliliğe işaret ediyoruz, işin devamını getirecek olan siyasîlerdir’ diyor” (Öğün, 1992: 54). Altan, bir yerde Birinci Cumhuriyet’in iktisadi altyapısının ortadan kaldırılması hususunda, “Bu da yine o çok kızılan devletçe mi örgütlenecek?” sorusuna “Devlete bu çözümü oluşturacak siyasi güç emir verecek” (Altan, 1993: 50) diyerek Öğün’ün bahsettiği gibi, siyasileri işaret etmektedir.

Özelleştirme savunusuyla halkı oluşturan emekçi bireylerin sosyal haklarını önemsememeleri ve “Batı’da rastgeldiğimiz yerleşik demokrasilerin özünü sadece siyasal katılma olarak algılama[ları]” (Heper, 1992: 31) halka ve demokrasiye liberalizm çerçevesi dışında bakmadıklarına işaret etmektedir.

Görüldüğü gibi, İkinci Cumhuriyetçi eleştiri, Cumhuriyet’e cumhuriyetçi bir perspektiften yaklaşmamakta¹⁰⁹; liberalizm içinden iktisadi (serbest piyasa, rekabet, üretkenlik vb.) ve siyasi (demokrasi, insan hakları, hukuk devleti vb.) hedefler ortaya koyarak Cumhuriyet’in içeriğini Soğuk Savaş’ın ardından yükselişe geçen neoliberalizme, müzakereci demokrasiye ve tek kutuplu dünya düzenine -o dönem kullanılan tabirle, Yeni Dünya Düzenine- uygun biçimde dönüştürmeye çalışmaktadır.

İkinci Cumhuriyetçilere özellikle sol Kemalist cemahtan gelen sert tepki¹¹⁰, İkinci Cumhuriyetçilerin güncel siyasette buldukları yer üzerine odaklanmıştır. Özal’ın cumhurbaşkanı olduğu fakat Anavatan Partisi’nin hem Özal’ın kontrolünden çıktığı hem de iktidarı DYP-SHP koalisyonuna kaybettiği 1990’ların başında İkinci Cumhuriyetçilik, Özal’ın yürüttüğü kişisel politikaya entelektüel destek olarak yorumlanmıştır. İkinci Cumhuriyetçilerin iç politikada serbest piyasa ve liberalizm, başkanlık sistemine geçilmesi, kamu yönetiminin eyalet veya federe devlet biçiminde yeniden örgütlenmesi talepleri, aynı zamanda Özal’ın talepleridir. Fakat bundan daha önemlisi, İkinci Cumhuriyet tartışmalarıyla birlikte gündeme gelen Türkiye’nin emperyal bir vizyon benimsemesini öneren Neo-Osmanlıcı dış politika

¹⁰⁹ Bunun en önemli kanıtı, İkinci Cumhuriyetçilerin yurttaş kavramı ve kamusal yaşama katılım gibi Türkiye’deki ana akım cumhuriyetçiliğin temel eksiklikleri üzerinde hiç durmamalarıdır.

¹¹⁰ Tartışmanın çabucak hakaretamiz bir biçim aldığı da eklemek gerekir. Öyle ki, “bir taraf diğeri için ‘zihinsel yaşlılar’, ‘borazan beyler’, ‘yağdanlıklar’, ‘statükocu ulemâlar’ gibi benzetmeleri lâıyk görürken diğeri taraf ‘tıfil yazarlar’, ‘kikirikler’, ‘İkinci Cumhuriyet diye gavgavlayanlar’ diye karşılık vermektedir” (Heper, 1992: 34).

değişimidir. “2. Cumhuriyetçilerin yapmak istedikleri en önemli, en köktenci davranış, galiba, Türkiye’nin dış siyaset kalıbını değiştirmektir” (Akşin, 1992: 51). Bu değişiklik, Kemalistlere göre, “‘yurtta sulh, cihanda sulh’ özdeyişiyle anlatılan barışçı ve maceradan kaçan” (Akşin, 1992: 51) dış siyasetin, Amerikan emperyalizminin taşeronluğu hevesiyle terk edilerek Türkiye’nin tehlikeli maceralara atılması anlamına gelmektedir.

Özalcılık ile İkinci Cumhuriyetçilik arasında olduğu düşünülen yakın bağ, İkinci Cumhuriyetçiliğe atfedilen kötülüklerin Özalcılıktan türetilmesine imkân vermiştir. Amerikancılık, bu kötülüklerin başında gelmektedir. “Bunların asıl amaçlarının yeni bir Cumhuriyet kurmak olmayıp, varolan Atatürk Cumhuriyetini yıkmak olduğu ve yerine dünyanın tek süper gücü kalan ABD güdümünde ve onun beğenisi içinde bir ya da birkaç devlet oluşturmak istedikleri gün gibi açığa çıkmıyor mu?” (Altıntaş, 1996: 41). Amerikancılığın doğrudan sonucu “Atatürk Cumhuriyeti”nden vazgeçmek olarak tespit edilmektedir ki, bunun anlamı da Cumhuriyet’in laik ve üniter yapısının bozulmasıdır.

Tam bu noktada, İkinci Cumhuriyetçi polemiğin tüm naif ve özcü bürokrasi karşıtlığına ve erken 1990’ların iyimser liberalizmine rağmen, yaklaşık 20 yıldır bir şekilde devam etmesini ve hegemonik bir biçim almasını sağlayan asıl neden beliriyor. Kemalistlerin “laik ve üniter yapının bozulması” biçiminde tarif ettikleri, Cumhuriyet’in 12 Eylül restorasyonunun ardından İslam ve Kürtler karşısında eskisi gibi devam edemeyeceğinin ortaya çıkmasıdır. Eski yöntemlerin işe yaramaması ve yeni çözümlerin de üretilememesi nedeniyledir ki Kürt sorununun ve İslam meselesinin dinamizmi İkinci Cumhuriyetçi eleştirileri güçlendirmektedir.

SONUÇ

1990'lardan bu yana, Türkiye'de cumhuriyet tartışmaları, güncel siyasal gelişmelere de bağlı olarak zaman zaman şiddetlenerek belli temaların tekrarı suretiyle süreklileşmiştir. Bu durum, tartışmaların belli bir aks üzerinde kemikleştiğini ve yakın gelecekte de devam edeceğini göstermektedir. Aksın bir ucunda, Türkiye Cumhuriyeti'nin "bürokrasi eliyle kurulmuş ve bürokratik oligarşiyi kurumsallaştırmış, (...) [b]aşta dindarlar ve Kürtler olmak üzere halkı sürekli ezmiş, halk iradesinin demokratik kurumsallaşmasına asla izin vermemiş" (Tellioglu, 2010: 33) bir rejim olarak tanımlayan liberal-muhafazakâr kanat ve Kürtler yer alır. Aksın diğer ucunda ise, "Cumhuriyeti; emperyalizme karşı verilen topyekûn savaş ve laiklik temelinde formüle edilmiş bir muasır medeniyet hedefi ve adım adım demokrasiye ilerlenen bir tarih olarak takdim ed[en]" (Tellioglu, 2010: 33) Kemalistler ve ulusalcılar bulunmaktadır. Ancak bu aks üzerindeki tartışmalar, hassaten cumhuriyetçi bir perspektifle yürütülmemekte; cumhuriyet, başka siyasal akımların yedeğine alınarak ikincilleştirilmektedir.

Bu ikincilleştirme, en iyi, aksın karşı uçlarında yer alan siyasal akımların benzerlikleri üzerinden gösterilebilir. Bu benzerlikler, tarafların tezlerinin sonuçlarına değil, tezlerin geliştirildiği mantıkların simetrisine dayanmaktadır. Öncelikle, hem Kemalistler ve ulusalcılar hem de İkinci Cumhuriyetçiler ve ardılları, meseleyi "belirleyici tek etmen"e indirgemektedirler. İkinci Cumhuriyetçiler ve ardılları için içsel dinamik olan "ceberut devlet", Kemalistler ve ulusalcılar için de dışsal dinamik olan "Batı kapitalizmi/emperyalizm" tüm meselenin asıl nedenidir.

Eğer ceberut devlet tasfiye edilebilirse veya antiemperyalist mücadele başarıya ulaştırılabilirse tüm mesele hallolacaktır. Bu akıl yürütme, nesnel ve bilimsel değil, ideolojiktir. İkinci olarak her iki yaklaşımın da cumhuriyetçilik anlayışı tali ve araçsaldır. İkinci cumhuriyetçiler, yalnızca, egemenliğin belli bir grubun elinde değil, tüm halkta olması hususunda cumhuriyetçidirler. Diğer görüşleri, liberalizm çerçevesinin ötesine geçmez. Kemalistler ve ulusalcılar ise, Cumhuriyet'e, Atatürk ilkelerinin ve Atatürkçü dünya görüşünün cisimleştiği siyasal sistem olduğu için sahip çıkmaktadırlar. Bunun dışında Cumhuriyet'in cumhuriyet olmaktan kaynaklanan özellikleri (her yurttaşın egemenliğin bir parçasına sahip olması hasebiyle siyasetin esas unsuru olması, buradan doğan kamusal yaşamın önemi, güçlü kamu yararı fikri vb.) üzerine bina edilen bir cumhuriyetçiliğe pek rastlanmaz. Üçüncü olarak, her iki yaklaşım da kendisine göre halkın yararını dikkate alan bir cumhuriyeti savunmasına rağmen, bu cumhuriyetin kuruculuğunu ve/veya koruyuculuğunu halka bırakmamaktadır. İkinci cumhuriyetçiler için siyasetçiler, Kemalistler ve ulusalcılar için ordu, bu misyonun sahibidir.

Bu çalışma boyunca yapılmak istenen, cumhuriyet kavramını, sıkıştı(rıldı)ğı dar alanın dışına çıkararak kendi tarihsel dönüşümüyle ve felsefi geleneğiyle buluşturmaktır. Bu noktada, Kemalistlerin ve liberal-muhafazakârların cumhuriyet kavramı açısından paylaştıkları ortak kısıtlılıklarının incelenmesinin ardından, bu çalışmanın ulaştığı sonuçlara geçilebilir.

Öncelikle, cumhuriyetin evrimi ile neyin kastedildiği açıklanmalıdır. Cumhuriyet tarihine üstünkörü bir bakış, Cumhuriyet'in siyasal alanının çoğulluğa ve çoğulculuğa doğru evrildiğini göstermektedir: Kurtuluş Savaşı'nın tekil, bölünmemiş, tek kurumda temerküz etmiş ve fiilen birkaç yüz kişiyi aşmayan meclis

cumhuriyetinden, farklı toplumsal grupların, etnik, dinsel ve cinsel azınlıkların bir ölçüde söz sahibi olduğu bir cumhuriyete doğru bir evrimden bahsedilebilir. 50'lerde ve 60'larda köylüler, 70'lerde işçi sınıfı, 80'lerde kadınlar ve Kürtler, 90'larda İslam, Cumhuriyet'in siyasal alanını genişlemeye zorlamış ve bunu bir ölçüde başarmışlardır. Ancak bu evrim, Hegelci bir cumhuriyet aklının farklı tarihsel uğraklarda kendisini açıklamasıyla değil, ilgili dönemin tarihsel aktörlerinin tartışmaları ve güç mücadeleleriyle biçimlenmiştir. Bu tartışma ve mücadeleler uzlaşmayla sonuçlandığında siyasal alan barışçıl bir biçimde genişlemiş, sonuçsuz çatışmalara saplandığında ise sistem krize girmiştir.

İkinci olarak, bu çalışmanın Türkiye kısmında cumhuriyet, modern devlet biçimi anlamıyla ele alınmış ve devletin anayasal evrimine dikkat çekilmiştir. Ancak burada cumhuriyetin yalnızca "devlet başkanının seçimle belirlenmesi" anlamı temel alınmamış; cumhuriyetin geniş anlamının göndermede bulunduğu unsurların evrimi de takip edilmiştir. Bu açıdan Türkiye'de cumhuriyetin evrimini belirleyen unsur, devlet başkanının seçimle belirlenmesi usulünün askeri darbelerle kesintiye uğraması ve buna eşlik eden, demokrasinin her seferinde sil baştan tekrar tesis edilmesi değildir. Türkiye'de cumhuriyetin evrimini belirleyen *esas* unsur, Cumhuriyet'in kuruluşunda benimsenen yurttaşlık kavramı, kamusal fikri ve ortak yarar tanımının dönüşümü ve 1980 sonrasında girdiği krizdir. Bu kriz durumu, Cumhuriyet'in kuruluş uğrağında olduğu gibi, yerel ve küresel dinamiklerin çakışmasına denk gelmektedir. 12 Eylül'ün depolitizasyonu ile Kürt sorununun ve siyasal İslam'ın, sistemin kontrol yeteneğinin üstünde bir dinamizm kazanması yerel dinamiği oluşturmuştur. Küresel dinamiğin temel unsurları ise, 1980 sonrası neoliberal politikaların ortak yarar üzerinde yarattığı tahribat ve küreselleşme ile

ulus-devletin cumhuriyet için asıl form olmaktan çıkmaya başlamasıdır. Bu nokta, cumhuriyetin evrensel tarihsel dönüşümünde yeni bir eşiği de işaret etmektedir.

Bu eşiğin en önemli habercisi, ulus-devlet ile cumhuriyet arasındaki bağın gevşemesidir. Bunun nedeni ise, yurttaşlığın bir ulusa dahil olma biçimindeki anlamının çoğullaşması, ulus-altı ve ulus-üstü topluluklarla yurttaş arasında yeni ilişkilerin kurulmaya başlanmasıdır. Yurttaşlık, ulusallığın tekeline çıktıkça kamusallığın ve ortak iyinin ulus-devlet ölçeğinde sabitlenen anlamları da dönüşme sürecine girmiştir. Bu husus, cumhuriyet kavramının geleceği açısından yeni fırsatlar ile bazı tehlikeler ve belirsizlikler içermektedir. Ancak bu noktada bu çalışmanın sınırına gelinmiştir. Bu fırsatların, tehlikelerin ve belirsizliklerin irdelenmesi başka çalışmaların konusudur.

KAYNAKÇA

- AFETİNAN, A[yşe] (2000), *Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk'ün El Yazıları*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara
- AĞAOĞLU, Ahmet (1933), *Devlet ve Fert*, Sanayiinefise Matbaası, İstanbul
- AĞAOĞLU, Ahmet (1942), *İhtilâl mi İnkılâp mı*, Alaaddin Kırıl, Basımevi, Ankara
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2002), *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge, Ankara
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali / ZABCI, Filiz Ç. / ERGÜN, Reyda (2005), *Kral-Devletten Ulus-Devlete*, İmge, Ankara
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali (2006), *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge, Ankara
- AHMAD, Feroz (2008), *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev. ?, Kaynak, İstanbul
- AKAL, Cemal Bali (2002), "Rousseaucu Cumhuriyet Spinozacı Devlete Karşı", *Toplum ve Bilim*, 92, (105-19)
- AKAT, Asaf Savaş (1993), "Türkiye'de Sivil Toplum İnanılmaz Bir Hızla Güçlenmektedir", 2. *Cumhuriyet Tartışmaları*, (söyleşi M. Sever, C. Dizdar), Başak, Ankara, (115-31)
- AKIN, İlhan F. (1974), *Kamu Hukuku*, İÜHF Yayınları, İstanbul

- AKŞİN, Sina (1992), “II. Cumhuriyetçilerin Yapmak İstedikleri En Önemli Değişiklik, Türkiye'nin Dış Siyaset Kalıbını Değiştirmektir”, (Mülakat), *Türkiye Günlüğü*, 20, (50-52)
- ALPKAYA, Faruk (1998), *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, İletişim, İstanbul
- ALTAN, Mehmet (1992), “‘İkinci Cumhuriyet’ Nedir, Ne Değildir?”, *Türkiye Günlüğü*, 20, (10-14)
- ALTAN, Mehmet (1993), “Türkiye'nin Bütün Sorunu Politik Devletten Liberal Devlete Geçememesidir”, 2. *Cumhuriyet Tartışmaları*, (söyleşi M. Sever, C. Dizdar), Başak, Ankara, (33-59)
- ALTAN, Mehmet (1997), “II. Cumhuriyet Manifestosunun Tartışmalarına Giriş”, *Doğu Batı*, 1, (89-92)
- ALTAN, Mehmet (2001), *Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar*, Birey Yayınları, İstanbul
- ALTINTAŞ, Mustafa (1996), “Numaracı Cumhuriyetçilerin İyüzü Ortaya Çıkmıyor Mu?”, içinde 2. *Cumhuriyet'e Hayır*, Sam Yayınları, Ankara, (40-41)
- ANDERSON, Benedict (2004), *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İ. Savaşır, Metis, İstanbul
- ARENDT, Hannah (2004), *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. S. Şener, İletişim, İstanbul
- ARENDT, Hannah (2006), *İnsanlık Durumu*, çev. B. S. Şener, İletişim, İstanbul
- ARENDT, Hannah (2009), *Totalitarizmin Kaynakları / 2 Emperyalizm*, çev. B. S. Şener, İletişim, İstanbul
- ARISTOTELES (2007), *Nikomakhos'a Etik*, çev. S. Babür, Bilgesu, Ankara

- ARISTOTELES (2009), *Politika*, çev. M. Tuncay, Remzi, İstanbul
- ARMITAGE, David (2002), “Empire and Liberty: A Republican Dilemma”, içinde *Republicanism A Shared European Heritage*, volume II, ed. M. van Gelderen, Q. Skinner, Cambridge University Press, Cambridge, (29-46)
- ARON, Raymond (2007), *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. K. Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul
- ARSEL, İlhan (1965), *Türk Anayasa Hukukunun Umumi Esasları*, Birinci Kitap Cumhuriyetin Genel Kuruluşu, Mars Matbaası, Ankara
- ARSLAN, Ahmet (2007), *İlkçağ Felsefe Tarihi – 3 Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- ASLANDAŞ, Alper Sedat & BIÇAKÇI, Baskın (2002), *Popüler Siyasi Deyimler Sözlüğü*, İletişim, İstanbul
- ATATÜRK, Mustafa Kemal (1989), *Nutuk – Söylev*, I. ve II. Ciltler, (Eski ve Yeni Dilde), Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu – Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- ATATÜRK, Mustafa Kemal (1997), *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri I-III*, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara
- ATEŞ, Toktamış (1986), *Cumhuriyet*, Süreç, İstanbul
- ATLAN, Sabahat (1970), *Roma Tarihinin Ana Hatları*, c. 1 Cumhuriyet Devri, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul
- AUDIER, Serge (2006), *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İ. Yerguz, İletişim, İstanbul

- [AYDEMİR], Şevket Süreyya (2004), “Beynelmilel Fikir Hareketleri Arasında Türk Nasyonalizmi (3): Türk Nasyonalizmi”, içinde *Kadro Seçmeler*, haz. G. Fırat, İleri Yayınları, İstanbul
- BEAUD, Olivier (2004), “Egemenlik”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü* içinde, çev. İ. Yerguz, İletişim, İstanbul
- BEKATA, Hıfzı Oğuz (1960), *Birinci Cumhuriyet Biterken*, Çığır, Ankara
- [BELGE], Burhan Asaf (2004), “Hürriyet Mefhumu Etrafında”, içinde *Kadro Seçmeler*, haz. G. Fırat, İleri Yayınları, İstanbul
- BERKES, Niyazi (1942), “Namık Kemal’in Fikrî Tekâmülü”, içinde *Namık Kemal Hakkında*, Vakıf Matbaası, İstanbul, (219-47)
- BERKES, Niyazi (2008), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, yay. haz. A. Kuyaş, YKY, İstanbul
- BERLIN, Isaiah (2002), “İki Özgürlük Kavramı”, çev. M. Saygılı, E. Oktay, *Cogito*, 32, (202-53)
- BERLIN, Isaiah (2009), *Isaiah Berlin’le Konuşmalar*, (Söyleşi: R. Jahanbegloo), çev. Z. Kılınç, YKY, İstanbul
- BOBBIO, Norberto & VIROLI Maurizio (2003), *The Idea of Republic*, Blackwell, Cambridge
- BORA, Tanıl (1998), “75. Yılında Cumhuriyetçiliğin Dört Cari Anlamı Cumhuriyet, Demokrasi ve Muhafazakâr Türk Cumhuriyetçiliği”, *Birikim*, 115, (20-29)
- BORAN, Behice S. (1942), “Namık Kemal’in Sosyal Fikirleri”, içinde *Namık Kemal Hakkında*, Vakıf Matbaası, İstanbul, (249-77)
- CANGIZBAY, Kadir (2000), *Hiçkimsenin Cumhuriyeti*, Ütopya, Ankara

- CONSTANT, Benjamin (2006), “Antikçağ’da Özgürlük, Modern Çağ’da Özgürlük”, M. Rosen – J. Wolff (der.), *Siyasal Düşünce* içinde, Dost, Ankara
- COŞKUN, Alev (1994), “Topkapı’da İnönü’yü Öldürmek İstediler” içinde 27 *Mayıs Bizim İlk Aşkımızdı*, (söyleşi B. Baykam), Ümit Yayıncılık, Ankara, (83-98)
- CROZAT, Ch[arles] (1938), *Amme Hukuku Dersleri*, 1. Kitap, çev. O. Arsal, İÜHF Yayınları, İstanbul
- ÇANDAR, Cengiz (1993), “Özal’ın Cenaze Töreni Kemalizmin Cenaze Törenine Benziyordu”, 2. *Cumhuriyet Tartışmaları*, (söyleşi M. Sever, C. Dizdar), Başak, Ankara, (91-114)
- ÇEÇEN, Anıl (1994), *Atatürk ve Cumhuriyet*, İmge, Ankara
- ÇELİK, Hüseyin (1994), *Ali Suavî ve Dönemi*, İletişim, İstanbul
- DAHL, Robert A. (1993), *Demokrasi ve Eleştirileri*, çev. L. Köker, Türk Siyasi İlimler Derneği, Ankara
- DEBRAY, Régis (1997), “Cumhuriyetçi misiniz, Demokrat mı?”, çev. A. Arslan, *Türkiye Günlüğü*, 47, (16-27)
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2005), *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara
- DUMONT, Paul (1984), “The Origins of Kemalist Ideology”, içinde *Atatürk and the Modernization of Turkey*, ed. Jacob M. Landau, Westview Press, Boulder, (25-44)
- ERDOĞAN, Mustafa (2000), “‘Hikmet-i Hükümet’ten Hukuk Devletine Yol Var mı?”, *Doğu Batı*, 13, (47-59)
- ERDOĞAN, Mustafa (2005), *Anayasal Demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara

- EROĞUL, Cem (1998), *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi*, İmge, Ankara
- FINLEY, Moses (1995), “Yunan Siyasal Düşünüşü”, *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* içinde, çev. B. Peker, N. Kırac, Ümit Yayıncılık, Ankara
- GOODWIN, Barbara (1995), “Ütopyacılık”, *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* içinde, çev. B. Peker, N. Kırac, Ümit Yayıncılık, Ankara
- GUIBERNAU, Montserrat (1997), *Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, çev. N. N. Domaniç, Sarmal, İstanbul
- GÖZLER, Kemal (1999), “Hukuk Açısından Monarşi ve Cumhuriyet Kavramlarının Tanımı Sorunu”, *AÜSBF Dergisi*, 54-1, (52-62)
- GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref & SEZGİN, Zekai (1957), *1924 Anayasası Hakkındaki Meclis Görüşmeleri*, Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara
- HABERMAS, Jürgen (2009), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora, M. Sancar, İletişim, İstanbul
- HALE, William (1996), *Türkiye'de Ordu ve Siyaset*, çev. A. Fethi, Hil, İstanbul
- HANİOĞLU, Şükrü (1982), *Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio (2003), *İmparatorluk*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul
- HAYTAOĞLU, Ercan (1998), “Cumhuriyet, Türk Tarihindeki Gelişimi ve Atatürk”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 42, c. XIV, (Türkiye Cumhuriyeti'nin 75. Yılı Özel Sayısı)
- HEATER, Derek (2007), *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. M. D. Üst, İmge, Ankara

- HELD, David (1998), “Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-yönetim ve Aktif Yurttaş”, çev. H. Parker, H. Doğan, *Cogito*, 15, (37-67)
- HEPER, Metin (1983), “Atatürk’te Devlet Düşüncesi”, içinde *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk*, Nejat F. Eczacıbaşı Vakfı, İstanbul, (207-43)
- HEPER, Metin (1992), “‘İkinci Cumhuriyet’ Tartışmaları Üzerine”, *Türkiye Günlüğü*, 20, (31-35)
- HOBBS, Thomas (2008), *Leviathan*, çev. S. Lim, YKY, İstanbul
- HOBBSAWM, Eric (2005), *Devrim Çağı 1789 – 1848*, çev. B. S. Şener, Dost, Ankara
- HOBBSAWM, Eric (2006), *Milletler ve Milliyetçilik Programı*, Mit, Gerçeklik, çev. O. Akınhay, Ayrıntı, İstanbul
- HOBBSAWM, Eric (2007), *Kısa 20. Yüzyıl 1914-1991 Aşırılıklar Çağı*, çev. Y. Alogan, Everest, İstanbul
- İNALCIK, Halil (2008), *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. R. Sezer, YKY, İstanbul
- İNSEL, Ahmet (2004), “Bir Toplumsal Sınıf Olarak Türk Silahlı Kuvvetleri”, içinde *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye’de Ordu*, der. A. İnsel&A. Bayramoğlu, Birikim, İstanbul, (41-57)
- İNSEL, Ahmet (2009), *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İletişim, İstanbul
- KABAAĞAÇ, Sina / ALOVA, Erdal (1995), *Latince Türkçe Sözlük*, Sosyal, İstanbul
- KAÇAR, Turhan (2008), “Gesta Reipublicae Romanae Klasik Roma’da Cumhuriyet’in Kısa Tarihi”, *Doğu Batı*, 47, (11-35)

- KADIOĞLU, Ayşe (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis, İstanbul
- KANT, Immanuel (1960), *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Y. Abadan, S.L. Meray, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara
- KARAL, Enver Ziya (1960), *27 Mayıs İnkılâbının Sebepleri ve Oluşu*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul
- KARPAT, Kemal (2004), *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Ş. Yalçın, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- KEYMAN, E. Fuat / TURNAOĞLU, Banu (2008), “Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye”, *Doğu Batı*, 47, (37-64)
- KILIÇ, Selami (2005), *Türk Devrimi ve Fikir Temelleri: II. Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e*, Kaynak, İstanbul
- KİLİ, Suna (2002), “Cumhuriyet ve Demokrasi” içinde *Cumhuriyet ya da Demokrasi*, yay. haz. Ö. Ozankaya, Kültür Bakanlığı, İstanbul, (25-39)
- KÖKER, Levent (2004), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim, İstanbul
- KÖKER, Levent (2008), *İki Farklı Siyaset Bilgi Teorisi-Siyaset Bilimi İlişkileri Açısından Pozitivizm ve Eleştirel Teori*, Dipnot, Ankara
- KUMAR, Krishan (2005), *Ütopyacılık*, çev. A. Somel, İmge, Ankara
- KUYAŞ, Ahmet (1998), “Neden Cumhuriyet?”, *Cogito*, 15, (114-18)
- KÜÇÜKÖMER, İdris (2002), *Düzenin Yabancılaşması*, Bağlam, İstanbul
- LAÇİNER, Ömer (1998), “Cumhuriyet devrimi mi?”, *Birikim*, 115, (14-19)

- LEWIS, Bernard (1965), “Djumhûriyya”, içinde *The Encyclopedia of Islam*, c. II, ed. B. Lewis, Ch. Pellat ve J. Schacht, E. J. Brill, Leiden, (594-95)
- LEWIS, Bernard (1977), “Cumhuriyeti Hazırlayan Düşünce Akımları”, çev. B. H. Yurdadoğ, içinde *Atatürk Konferansları 1973-74*, TTK Basımevi, Ankara
- LIPSON, Leslie (2005), *Siyasetin Temel Sorunları*, çev. F. Yavuz, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul
- LİNZ, Juan J. (1975), *Totaliter ve Otoriter Rejimler*, çev. E. Özbudun, Siyasi İlimler Türk Derneği Yay., Ankara
- LOCKE, John (2004), *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. F. Bakırcı, Babil, Ankara
- MACHIAVELLI, Nicolo (2009), *Titus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. A. Tolga, Say Yayınları, İstanbul
- MAHÇUPYAN, Etyen (2008), “Günümüz Modern Muhafazakârlığı: Cumhuriyetçilik”, *Doğu Batı*, 47, (139-44)
- MANIN, Bernard (1994), “Checks, Balances and Boundaries: The Separation of Powers in the Constitutional Debate of 1787””, içinde *The Invention of Modern Republic*, ed. B. Fontana, Cambridge University Press Cambridge
- MARDİN, Şerif (2008), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan, İletişim, İstanbul
- MAZICI, Nurşen (2001), “27 Mayıs Kemalizmin Restorasyonu Mu?” *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Cilt 2, İletişim, İstanbul, (555-69)
- McNEILL, William H. (2001), *Dünya Tarihi*, çev. A. Şenel, İmge, Ankara
- MERT, Nuray (2007), *Merkez Sağın Kısa Tarihi*, Selis, İstanbul

- MORE, Thomas (2000), *Utopia*, (Mina Urgan'ın İncelemesiyle) çev. V. Günyol, S. Eyuboğlu, M. Urgan, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul
- MUMFORD, Lewis (2007), *Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*, çev. G. Koca, T. Tosun, Ayrıntı, İstanbul
- NIPPEL, Wifried (1994), "Ancient and Modern Republicanism: 'Mixed Constitution' and 'Ephors'", içinde *The Invention of Modern Republic*, ed. B. Fontana, Cambridge University Press, Cambridge
- NİŞANYAN, Sevan (2007), *Sözlerin Soyağacı Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*, Adam, İstanbul
- OKUTAN, Cevat (2006), *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet*, Paradigma, İstanbul
- ORTAYLI, İlber (2008), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Timaş, İstanbul
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1992), "Türk Siyasal Kültürü ve II. Cumhuriyet", *Türkiye Günlüğü*, 20, (53-58)
- ÖZBUDUN, Ergun (1981), "The Nature of the Kemalist Political Regime", içinde *Atatürk Founder of a Modern State*, ed. A. Kazancıgil, E. Özbudun, C. Hurst & Company, London
- ÖZDEMİR, Hikmet (1991), *Sivil Cumhuriyet*, Boyut, İstanbul
- ÖZÖN, Mustafa Nihat (1997), *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, YKY, İstanbul
- PARLA, Taha (2007), *Türkiye'de Anayasalar*, İletişim, İstanbul
- PARLA, Taha (2008), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları / Cilt 1 Atatürk'ün Nutuk'u*, Deniz, İstanbul
- PARLA, Taha (2008a), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları / Cilt 2 Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Deniz, İstanbul

- PENNOCK, J. Ronald (1968), "Political Representation: An Overview", içinde *Representation*, ed. J. R. Pennock, Atherton Pres, New York
- PETTIT, Philip (1998), *Cumhuriyetçilik Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul
- PITKIN, Hanna F. (1995), "Temsil", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* içinde, çev. B. Peker, N. Kırac, Ümit Yayıncılık, Ankara
- PLATON (2002), *Devlet*, çev. H. Demirhan, Sosyal, İstanbul
- POCOCK, J.G.A. (2003), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and The Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, New Jersey
- POGGI, Gianfranco (2007), *Devlet Doğası Gelişimi ve Geleceği*, çev. A. Babacan, İ. Bilgi Üniv. Yay., İstanbul
- ROUSSEAU, J. J. (1999), *Toplum Sözleşmesi*, çev. A. Erenuluğ, Öteki, Ankara
- RYAN, Alan (1995), "Henri Benjamin Constant de Rebeque", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi I (A-J)* içinde, çev. B. Peker, N. Kırac, Ümit Yayıncılık, Ankara
- RYAN, Alan (1995a), "Özgürlük", *Blackwell'in Siyasi Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)* içinde, çev. B. Peker, N. Kırac, Ümit Yayıncılık, Ankara
- SABUNCU, Yavuz (?), "Fransız Anayasal Geleneği", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 1, İletişim, İstanbul
- SABUNCU, Yavuz (2003), *Anayasaya Giriş*, İmaj Yayınevi, Ankara
- SAMİ, Şemseddin (1985), *Temel Türkçe Sözlük Kâmus-ı Türkî* (sadeleştirilmiş ve genişletilmiş), Tercüman Gazetesi, İstanbul

- SARIBAY, Ali Yaşar (1992), “Cumhuriyet, Devlet ve Toplum”, *Türkiye Günlüğü*, 20, (36-39)
- SAVRAN, Sungur (1993), “2. Cumhuriyeti Demokrasiye Yönelik Bir Açılım Olarak Görmek Büyük Hatadır”, 2. *Cumhuriyet Tartışmaları*, (söyleşi M. Sever, C. Dizdar), Başak, Ankara, (257-81)
- SCHMITT, Carl (2005), “Somut ve Çağa Bağlı Bir Kavram Olarak Devlet”, çev. B. E. Oder, *Devlet Kuramı* içinde, der. C. B. Akal, Dost, Ankara
- SCHOFIELD, Malcolm (2002), “Cicero’s Definition of *Res Publica*”, içinde *Cicero The Philosopher: Twelve Papers*, ed. J.G.F. Powell, Clarendon Press, New York
- SELLERS, M. N. S. (1998), *The Sacred Fire of Liberty: Republicanism, Liberalism and the Law*, NYU Press, New York
- SEZGİN, Ömür (2005), *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu*, İmge, Ankara
- SKINNER, Quentin (2006), “Cumhuriyetçi Siyasal Özgürlük İdeali”, içinde *Siyasal Düşünce*, der. M. Rosen, J. Wolff, Dost, Ankara
- SMITH, Anthony D. (1999), *Millî Kimlik*, çev. B. S. Şener, İletişim, İstanbul
- SPONVILLE, Andre Comte (2004), *Büyük Erdemler Risalesi*, çev. I. Ergüden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- SPRINGBORG, Patricia (1998), “Batı Cumhuriyetçiliği ve Şark Hükümdarı”, çev. Ö. Arıkan, *Cogito*, 15, (69-93)
- TANSEL, Selahattin (1960), *27 Mayıs İnkılâbını Hazırlıyan Sebepler*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

- TAŞKIN, Yüksel (2001), “12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm*, Cilt 2, İletişim, İstanbul, (570-83)
- TAYLOR, Charles (2002), “Negatif Özgürlük Anlayışının Yanılgısı”, çev. Ö. Arıkan, *Cogito*, 32, (254-75)
- TELLİOĞLU, Ahmet (2010), “Cumhuriyetin Bürokrasisi Ceberut Peki Ya Sermayesi?”, içinde *Sevgili Zalim Cumhuriyet*, (ed. S. Candansayar, S. İnce), Su Yayınları, İstanbul
- TILLY, Charles (2001), *Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu 990 – 1992*, çev. K. Emiroğlu, İmge, Ankara
- TİMUR, Taner (2003), *Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş*, İmge, Ankara
- TİMUR, Taner (2008), *Türk Devrimi ve Sonrası*, İmge, Ankara
- TOCQUEVILLE, Alexis de (2004), *Eski Rejim ve Devrim*, çev. T. Ilgaz, İmge, Ankara
- TOKER, Nilgün & TEKİN, Serdar (2002), “Batıcı Siyasi Düşüncenin Karakteristikleri ve Evreleri: Kamusuz Cumhuriyetten Kamusuz Demokrasiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, Cilt 3, İletişim, İstanbul, (82-106)
- TUNAYA, Tarık Zafer (1980), *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, İÜHF Yayınları, İstanbul
- TUNÇAY, Mete / SOYSAL, Mümtaz / SİRMAN, Nükhet / KARA, İsmail / BUMİN, Kürşat / ASLAN, Ahmet / AKAŞ, Cem (1998), “Alkışla Cumhuriyet Olmaz”, (yuvarlak masa söyleşisi), *Cogito*, 15, (185-231)

- TUNÇEL, Ahu (2010), *Bir Siyaset Felsefesi Cumhuriyetçi Özgürlük*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- UZGEL, İlhan (2004), “Ordu Dış Politikasının Neresinde?”, içinde *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye’de Ordu*, der. A. İnel&A. Bayramoğlu, Birikim, İstanbul, (311-34)
- ÜNDER, Hasan (1998), “Kemalist Cumhuriyetçiliğin Klasik Ruhı”, *Birikim*, 115, (60-74)
- ÜSTEL, Füsun (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Dost, Ankara
- ÜSTEL, Füsun (2002), “Türkiye’de Resmî Yurttaş Profiline Evrimi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt 4, İletişim, İstanbul, (275-83)
- VIROLI, Maurizio (1997), *Vatan Aşkı Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme*, çev. A. Yılmaz, Ayrıntı, İstanbul
- WOOD, Ellen Meikins (2008), *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağlardan Ortaçağlara Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi*, çev. O. Köymen, Yordam Kitap, İstanbul
- YEĞEN, Mesut (2002), “Yurttaşlık ve Türklük”, *Toplum ve Bilim*, 93, (200-217)
- ZELLER, Eduard (2008), *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. A. Aydoğan, Say, İstanbul
- ZUBAIDA, Sami (2008), *İslâm Dünyasında Hukuk ve İktidar*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul
- ZÜRCHER, Erik Jan (2002), *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, çev. Y.S. Gönen, İletişim, İstanbul

ÖZET

Kutlu, Aydoğan, Cumhuriyet Kavramı ve Türkiye'deki Evrimi, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Serpil Sancar, 173 s.

Antikçağ'da cumhuriyet, yurttaşların katılımına dayalı olarak beldenin ve devletin işlerinin birlikte görüldüğü özgün bir siyasal biçimdi. Cumhuriyette siyasal katılım ve yurttaşlık kendi başına bir değerdi ve siyasetin amacı ahlaki bir hedef olan mutluluktur. Ancak 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren cumhuriyet, ulusun ortaya çıkışı, temsili yönetimin gelişmesi gibi nedenlerle ülkesel çapta yeniden yaratılacaktı. Cumhuriyetin kentten ulus-devlete dönüşümü paralelinde, cumhuriyetin siyasal topluluk anlamı da devlete dönüşmüştü. 19. yüzyılda siyasal modernleşmeyle birleşen bu süreç, farklı koşullar altında Türkiye'de yaşanacaktı.

Bu çalışma, bu dönüşüm sürecini ele alıyor. Ortak yarar kavramına odaklanarak ve tarihsel bir bakış açısı benimsenerek Türkiye'de cumhuriyetin evrimi inceleniyor. Böylece cumhuriyet, demokrasi tartışmaları bağlamından çıkarılarak kendi kavramlarıyla birlikte değerlendiriliyor.

Bu çalışma üç kısımdan oluşuyor. Çalışmanın birinci kısmında cumhuriyetin farklı anlamları değerlendiriliyor. Çalışmanın ikinci kısmında cumhuriyetin geçirdiği dönüşüm, kuramsal olarak beş başlık üzerinden değerlendiriliyor. Çalışmanın üçüncü kısmında cumhuriyet kavramının Türkiye'deki evrimi dört tarihsel dönemde inceleniyor. Sonuçta da cumhuriyetin günümüzde yeni bir dönüşümün eşiğinde olduğu vurgulanıyor.

Anahtar Kelimeler: 1) Cumhuriyet, 2) Kent, 3) Ülke, 4) Ulus-Devlet, 5) Cumhuriyetçilik, 6) Özgürlük, 7) Pretoryenizm, 8) Kuvvetler Ayrılığı 9) Anayasa

ABSTRACT

**Kutlu, Aydoğan, The Notion of Republic and Its Evolution in Turkey,
Master's Thesis, Advisor: Prof. Serpil Sancar, 173 p.**

In Ancient Age, republic was an original political form where state and municipality affairs performed together based on citizen participation. In republic political participation and citizenship were values all by itself and the aim of politics was happiness which was also an ethic aim. But beginning from the second half of 18th century, republic would be created upon territorial scale by the causes like the progress of representative government, emerging of nation etc. By the parallel of the transformation of republic from city to nation-state, the meaning of republic, political community also transformed to state. In 19th century this process which combined with political modernisation lived in Turkey under different circumstances too.

This study deals with this transformation process. Evolution of republic in Turkey is inquired with focused on the notion of common will and adopted a historical perspective. In this way republic is being removed from the concept of the debates of democracy and evaluated with its own notions.

This study consist of three section. In the first section of the study, different meanings of republic is evaluated. In the second section the transformation of republic is theoretically evaluated on five titles. In the third section the evolution of the concept of republic in Turkey is inquired in four historical era. In conclusion, it's emphasized that today the republic is on the brink of a new transformation.

Key words: 1) Republic, 2) City, 3) Territory, 4) Nation-State, 5) Republicanism, 6) Liberty, 7) Pretorianism, 8) Seperation of Powers, 9)Constitution

