



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**TÜRK DİNÎ DÜŞÜNCESİNE MODERN KAVRAMLARIN
GİRİŞİ VE DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE SOSYOLOJİK
BİR ARAŞTIRMA**

(DOKTORA TEZİ)

Orhan AYAZ

BURSA- 2020



T. C.

**BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**TÜRK DİNÎ DÜŞÜNCESİNE MODERN KAVRAMLARIN
GİRİŞİ VE DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE SOSYOLOJİK
BİR ARAŞTIRMA**

(DOKTORA TEZİ)

Orhan AYAZ

Danışman:

Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

BURSA- 2020

T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

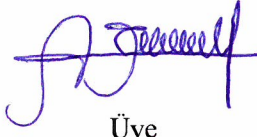
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda 711521018 numaralı Orhan Ayaz'ın sunduğu "Türk Dinî Düşüncesine Modern Kavramların Girişi ve Dönüşümü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma" konulu Doktora Tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 06 / 03 / 2020 günü 10³⁰ - 12⁰⁰ saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı (başarılı / başarısız) olduğuna oy birliği (oy birliği / oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Abdurrahman Kurt

Bursa Uludağ Üniversitesi



Üye

Prof. Dr. Kemal Ataman

Marmara Üniversitesi



Üye

Doç. Dr. Sefer Yavuz

Kocaeli Üniversitesi



Üye

Dr. Öğr. Üyesi Ali İhsan Akçay

Bursa Uludağ Üniversitesi

.... / / 2020



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 05/02/2020

Tez Başlığı / Konusu: **Türk Dinî Düşüncesine Modern Kavramların Girişi ve Dönüşümü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 290 sayfalık kısmına ilişkin, 05/02/2020 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

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

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Orhan Ayaz

Öğrenci No: 711521018

Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri

Programı: Yüksek Lisans

Statüsü: ☐ Y.Lisans ☒ Doktora

Danışman

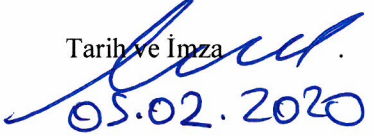
05.02.2020

Prof. Dr. Vejdi Bilgin

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Türk Dinî Düşüncesine Modern Kavramların Giriş ve Dönüşümü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza


05.02.2020

Adı Soyadı : Orhan Ayaz
Öğrenci No : 711521018
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Sosyolojisi
Statüsü : Doktora

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Türk Dinî Düşüncesine Modern Kavramların Giriş ve Dönüşümü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza .

Adı Soyadı : Orhan Ayaz
Öğrenci No : 711521018
Ana Bilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Programı : Din Sosyolojisi
Statüsü : Doktora

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Orhan Ayaz
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Felsefe ve Din Bilimleri
Bilim Dalı : Din Sosyolojisi
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : xii + 271
Mezuniyet Tarihi :
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Vejdi BİLGİN

Türk Dinî Düşüncesine Modern Kavramların Girişi ve Dönüşümü Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma

Modern siyasi düşünce, Batı dünyasının etkileşimsel koşullarında doğmuştur. Eski siyasi ve sosyal düzeni tepetaklak eden bu düşünce, yeni bir ahlaki düzen inşa etmiştir. Bu yeni ahlakta yönetim, meşruluğunu doğal olarak eşit özgürlüğe sahip bireylerin rızasına dayandırmış ve yönetimin temel amacı bireylerin özgürlüğünü, güvenliğini ve mülkiyet haklarını keyfi muamelelere karşı korumak olmuştur. Bu yeni ahlaki düzen Batı dışı toplumlar için hem yıkım hem de kurtuluş imkânı anlamına gelmiştir. İslam siyasi düşüncesinin inşa ettiği ahlaki düzen içindeki Türk dinî düşüncesi de, hem tehdit eden hem de umut veren modern siyasi düşünceyle yüzleşmek durumunda kalmıştır.

Çalışmanın ilk bölümünde bilgi sosyolojisi bakış açısından bilgi-toplum ilişkileri tartışıldı. Ayrıca siyasi modernleşmenin felsefî, siyasi ve sosyal arka planı, ilgili literatür yardımıyla tartışıldı. Bu bölümde son olarak cumhuriyet, meşrutiyet, demokrasi, eşitlik ve özgürlük kavramlarının, antik Yunan'dan başlayan Batı dünyasındaki serüvenleri ele alındı.

İkinci bölümde, Cumhuriyet'in ilanına kadarki dinî düşünceyi temsil eden düşünürlerin metinlerine yorumlayıcı bir yaklaşımla içerik analizi uygulandı. Dinî düşünürler, çökmekte olan Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için modern siyasi kavramları, asimetrik bir tarzda dinî terimlerle dinileştirip halkı seferber etmek istemiştir. Türk dinî düşüncesinin asıl amacı, korkuları olan ve çıkarını düşünmesi gereken eşit özgürlüğe sahip bireyleri toplumsal sözleşmeyle kendilerinin efendisi yapmak değildir. Dinî düşünce, halkı seferber ederek devleti kurtarmayı hedeflediği için modern siyasi kavramlara da araçsal bakmıştır.

Üçüncü bölümde, 1950-1980 yılları arasında Türk dinî düşüncesini temsil eden isimler üzerinden modern siyasi kavramların nasıl dönüştüğü analiz edildi. Bu dönemde dinî düşüncenin gözünde modern siyasi kavramlar, daha çok “düşman” Batı'nın “hastalıklı” siyasi hayatının bir ürünüdür. Böylece 1950-1980 yılları arasında Türk dinî düşüncesinin, bu sefer de Batı'daki milliyetçi/nasyonal siyasi düşünceleri asimetrik bir şekilde dinileştirmeye çalıştığını görmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Bilgi sosyolojisi, kavramlar, İslamcılık, dinî düşünce, siyasal modernite, hürriyet, meşrutiyet, cumhuriyet, demokrasi.

ABSTRACT

Name and Surname : Orhan Ayaz
University : Bursa Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Philosophy and Religious Studies
Branch : Sociology of Religion
Degree Awarded : Doctorate
Page Number : xii + 271
Degree Date : / / 2020
Supervisor : Prof. Dr. Vejdi Bilgin

A Sociological Research on the Introduction and Transformation of Modern Concepts in Turkish Religious Thought

Modern political thought was born in the interactive conditions of the Western world. This idea, which upset the old political and social order, constructed a new moral system. In this new morality, management based its legitimacy on the consent of individuals naturally own equal freedom, and the main purpose of management was to protect the freedom, security and property rights of individuals against arbitrary treatment. This new moral order meant both destruction and opportunity for liberation for non-Western societies. Turkish religious thought, which is in the moral order built by Islamic political thought, had to face modern modern political thought, both threatening and promising.

In the first part of the study, information-society relations were discussed from the perspective of knowledge sociology. Also, the philosophical, political and social background of political modernization has been tried to reveal with the help of related literature. In this section, the adventures of the concepts of republic, constitutionalism, democracy, equality and freedom in the Western world starting from ancient Greece were discussed.

In the second part, content analysis has been applied with an interpretive approach to the texts of thinkers representing the religious thought up to the declaration of the Republic. Religious thinkers wanted to mobilize the people by religiousizing modern political concepts in an asymmetrical manner in religious terms to save the decadent Ottoman State. The main purpose of Turkish religious thought is not to make individuals with fears and equal liberties who should consider their interests their Owner and Lord by social contract. Since religious thought aimed to save the state by mobilizing the public, it also looked at modern political concepts instrumentally.

In the third part, how modern political concepts were transformed were analyzed over the names representing Turkish religious thought between 1950 and 1980. In this period, modern political concepts in the eyes of religious thought are mostly a product of the “diseased” political life of the “enemy” West. Thus, it is possible to see that between 1950 and 1980 Turkish religious thought attempted trying asymmetrically religiousize nationalist political thoughts in the West, this time.

Keywords: Sociology of knowledge, concepts, Islamism, religious thought, political modernity, liberty, constitutional monarchy, republic, democracy.

ÖN SÖZ

Avrupa’da din savaşlarının neden olduğu kargaşaya tepki olarak ortaya çıkan doğal hukuk teorilerine göre insanlar doğarken, birbirleri üzerinde herhangi bir hâkimiyet/efendilik iddia edecek şekilde bir ayrıcalığa sahip olmazlar. Bu hukuk teorileri Avrupa’da hâkimiyetin, bir kişinin keyfi iradesi yerine eşit şekilde özgür olan insanların rızasına dayanması gerektiği düşüncesini güçlendirmiştir. Böylece halk egemenliği, eşitlik, özgürlük gibi modern siyasi kavramlar, geleneksel siyasi düşüncenin aleyhine güçlenip özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra toplumun daha geniş kesimlerini seferber ederek Batı dünyasının siyasi hayatında radikal değişikliklere neden olmuştur.

19. yüzyılda modern siyasi kavramlar, Osmanlı Devleti’nin siyasi hayatına girmiş ve yüzyılın ortasından sonra Türk dinî düşüncesi de bu kavramları tartışmaya başlamıştır. Bu kavramların Türk dinî düşüncesi üzerindeki etkisini, tarihsel sosyolojik bir çalışmayla ortaya koymanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira Türkiye’de modern dönemle birlikte din-toplum ve din-siyaset ilişkilerinin neye benzediğinin tespiti hem bugünün hem de geleceğin neye benzediği/benzeyeceği hakkında bize fikir verecektir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği geçen şahısları burada zikretmeyi üzerimde borç bilirim. Öncelikle hem çalışma konusunun ortaya çıkmasında hem de çalışma süreci boyunca müsamahakâr ve fedakâr kişiliğiyle tez çalışmasının sorunsuz ve nispeten kısa zamanda bitirilmesinde belirleyici olan hocam Prof. Dr. Vejdi Bilgin’e takdir ve şükranlarımı sunuyorum.

Dersleriyle sosyolojik kavrayışıma katkı sağlayan Prof.Dr. İzzet Er, Prof. Dr. Abdurrahman Kurt, Prof. Dr. Kemal Ataman ve Prof. Dr. Özcan Güngör’e sonsuz teşekkür ediyorum.

Tez izleme Komitesi’nin üyesi olarak tez yazım sürecinde katkılarından dolayı Dr. Öğr. Üyesi Ali İhsan Akçay’a ve jüri üyesi olarak çalışmaya yaptığı katkılarından dolayı Doç. Dr. Sefer Yavuz’a teşekkür ediyorum.

Tez çalışması boyunca çalışma imkânı ve kolaylıklar sağlayan Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanımız Prof. Dr. Celil Abuzar’a gösterdikleri anlayış için teşekkür ediyorum.

En özel teşekkürlerim ise çalışmanın yorucu sürecine tahammül gösteren ve maddi, manevi desteğini esirgemeyen eşim Selma Ayaz’a, kızım Nurefşan ve oğlum Mirhan’a...

Orhan AYAZ

Şanlıurfa 2020

İÇİNDEKİLER

ÖZET	V
ABSTRACT	vii
ÖNSÖZ	ix
İÇİNDEKİLER	xi
GİRİŞ	1
A)ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
B)ARAŞTIRMANIN AMACI.....	1
C)ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ ve İLGİLİ ÇALIŞMALAR	6
D)PROBLEM VE ALT PROBLEMLER.....	2
E) ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ	3
F)ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLARI	7

BİRİNCİ BÖLÜM TEORİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A)TEORİK ÇERÇEVE	9
1)Bilgi Sosyolojisi	9
2)Sosyolojik Perspektifte Bilgi.....	15
3)Bilgi - Toplum İlişkisi	20
4)Birer Bilgi İfadesi Olarak Kavramlar	24
B.KAVRAMSAL ÇERÇEVE	28
1)Siyasi Modernleşmenin Fikrî/Entelektüel Arka Planı	28
2)Siyasi Ve Sosyal Arka Plan	42
a)İngiliz Devrimi.....	50
b)Amerikan Devrimi	57
c)Fransız Devrimi.....	67
3)Modern Siyasi Kavramlar	82
a) Cumhuriyet	83
b) Demokrasi.....	91
c)Anayasal Monarşi (Meşrutiyet)	103
d) Özgürlük	105
e) Eşitlik.....	114

İKİNCİ BÖLÜM KAVRAMLARIN GİRİŞİ

A)Siyasi, Sosyal ve Fikri Arka Plan	121
B) Halk Egemenliği (Meşrutiyet, Cumhuriyet, Demokrasi)	128
1)Yönetimin Kaynağı ve Nedenleri	128

2)Yönetimin Meşruiyeti	132
3)Yönetimin Özellikleri.....	137
4)Halk Egemenliğinin Sınırları.....	140
5)Milletleşme (Uluslaşma)	145
6)Kanun ve Adalet	151
7)Pragmatizm.....	157
8)Sekülerleşme.....	162
C) Özgürlük (Hürriyet)	166
1) Özgürlüğün Anlamı ve Asimetrik Sentez	166
2)Pragmatizm ve Özgürlüğün Sınırı	173
D) Eşitlik (Müsâvat)	180
1)Pragmatizm ve Asimetrik Sentez.....	180
2) Eşitliğin Anlamı	183
3) Dinî Düşünce Modern Eşitliğin İmkânı.....	188

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM KAVRAMLARIN DÖNÜŞÜMÜ

A)Siyasi, Sosyal ve Fikri Arka Plan.....	193
1)1923-1945 Yılları.....	193
2)1945-1950 Yılları.....	196
3)1950-1960 Yılları.....	200
4)1960-1971 Yılları.....	204
5)1971-1980 Yılları.....	214
B)Halk Egemenliği (Cumhuriyet, Demokrasi)	220
1)Devamlılık	221
2)Değişim (Sapma)	225
3)Kavimler Birliğinden “İslam’ın Türk Haline”.....	232
4)Asimetrik Sentez ve Sekülerleşme.....	239
C) Özgürlük ve Eşitlik	242
SONUÇ	247
BİBLİYOGRAFYA.....	251
ÖZGEÇMİŞ	271

GİRİŞ

A)ARAŞTIRMANIN ARKA PLANI

Bilgi bir taraftan toplumsal koşullardan etkilenirken diğer taraftan toplumsal koşulların inşasında ve dönüştürülmesinde önemli bir dinamiktir. Başka bir ifadeyle bilgi ya da en geniş anlamıyla kültür bazen toplumsal değişimin başlatıcısı bazen de sonucudur. Bununla birlikte kendi etkileşimsel koşullarının ürünü olmayan bir bilginin o toplumu değiştirme imkânı konuyu daha da karmaşık hale getirmektedir.

Modern siyasi bilginin temelleri antik Yunan'a kadar uzanmaktadır. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren bu temeller üzerinden yeni bir siyasi düşünce ortaya çıktı. Bu modern siyasi düşünce doğal hukuk teorilerinden hareketle toplumsal sözleşmeye dayalı yeni bir toplumsal tahayyül biçimi inşa etmeye başladı. Bu entelektüel bağlam, özellikle Amerika ve Batı Avrupa'da insanları yeni bir siyasi ve sosyal dünya için mücadeleye itmiştir. Bu mücadelenin sonunda, otoriter ve hoşgörüsüz, başka bir ifadeyle aristokratik ve hiyerarşik siyasi ve sosyal yapılar, yerlerini nispeten eşitlik ve özgürlüğü temel alan yapılara bırakmıştır.

Gerek sömürgecilik ve küreselleşmenin sonucu gerekse Batı dışı toplumların kurtuluş yolu olarak bu siyasi kavramlara ilgi duyması sonucu modern siyasi düşünce dünyanın çoğu bölgesini etkilemiştir. 19. yüzyıldan itibaren modern siyasi kavramlar Osmanlı Devleti'nin siyasi ve entelektüel hayatına dâhil olmuştur. Bu yüzyılın ortasından itibaren Türk dinî düşüncesi de hürriyet, eşitlik, meşrutiyet, cumhuriyet ve demokrasi kavramlarını yoğun bir şekilde tartışmaya başlamıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki kesintiye rağmen Türk dinî düşüncesi modern siyasi kavramlara ilgisini devam ettirmiştir.

Bu bağlamda çalışmanın konusu, Türk dinî düşüncesinin modern siyasi kavramları ilk nasıl karşıladığı ve sonrasında bu kavramların dinî düşüncede nasıl dönüştüğü olacaktır.

B)ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Günümüzde Batı dışı toplumların siyasi ve sosyal hayatlarını; halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük gibi Batılı kavramları göz ardı ederek düşünmek mümkün görünmemektedir. Bu aynı zamanda, modern siyasi kavramların tam olarak neye benzediklerini kavramadan, Batı dışı toplumların tam olarak nerede durduklarının analizinin zorlaşacağı sonucunu da doğurmaktadır. Bu anlamda öncelikli amacımız modern siyasi kavramların Batı'daki serüvenlerini ilgili literatür yardımıyla ortaya koymaya çalışmaktır. Ayrıca bu amaç için kavramların doğduğu siyasi ve sosyal bağlam ortaya konacaktır.

Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra modern siyasi düşünce, Osmanlı Devleti'nin siyasi hayatına hâkim olmaya başlamıştır. Devlet bürokrasisi gibi, Türk dinî düşüncesi de bu kavramlara ilgisiz kalmamıştır. Dinî düşüncenin bu ilk ilgisinin hangi karakterde olduğunun analiz edilmesi bugünü anlamak için zorunlu görünmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın bir diğer önemli amacı Türk dinî düşüncesinin, Cumhuriyet'in ilanına kadar halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük gibi siyasi kavramlara nasıl yaklaştığını ortaya koymaktır.

Cumhuriyet'in kurulduğu ilk yıllarda, siyasi tartışmalardan uzaklaştırılan Türk dinî düşüncesi, 1950'den sonra siyasi hayata geri dönmüştür. Bu dönemde dinî düşüncenin daha önce tartıştığı modern siyasi kavramlara yönelik bakış açısının ne yönde değiştiğinin analiz edilmesi, bugünü anlamamıza yardım edeceği gibi modernleşme karşısında dinî düşüncenin tavrına yönelik teorik bir çerçeve çizmemize de yardım edecektir. Böylece başka bir amacımız da, 1950 sonrası Türk dinî düşüncesini 1950 öncesi dönemle karşılaştırarak muhtemel değişim üzerinden Türkiye özelinde Batı dışı toplumların modern düşüncenin neresinde durduğuna/durabileceğine yönelik bir tipoloji denemesine gitmektir.

C)PROBLEM VE ALT PROBLEMLER

Bu çalışmada asıl problemimiz Türk dinî düşüncesinin, siyasi modernleşmeyle ilk temasının nasıl olduğu ve bunun süreç içinde nasıl dönüştüğüdür. Bu asıl problemi aşağıdaki alt problemler takip edecektir.

1. Türkiye'nin siyasi modernleşmeyle ilişkisinde Türk dinî düşüncesinin yeri nedir?
2. Türkiye'nin demokrasi, eşitlik ve özgürlük kavramlarıyla ilişkisinde uluslararası dengelerin etkisi nedir?
3. Türk dinî düşüncesinin; halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük gibi modern siyasi kavramlarla İslam siyasi düşüncesini kaynaştırma çabası nasıldır?
4. Türk dinî düşüncesinin seküler modern ahlaki düzeni benimseme imkânı nedir?
5. Türk dinî düşüncesinin modern siyasi kavramlara ilgisinin merkezinde ne vardır?
6. Modern siyasi kavramların, Batı dışı toplumların siyasi ve sosyal yapılarını değiştirmesi ne kadar mümkündür?
7. Modern siyasi düşüncenin ön gördüğü ahlaki düzeni benimsemek sekülerleştirir mi? Farklı bir ifadeyle sekülerleşmeden modern anlamda eşitlikçi, özgürlükçü olmanın imkânı var mıdır?

D) ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

Sosyolojiyi “bilimsel” yapan şey onun metodolojisidir.¹ Metodoloji daha çok bilim adamlarının “nasıl ve niçin bilgi elde ettikleri hakkında teoridir.”² Ancak kendini sürekli sağduyu bilgisine üstün bir alternatif olarak sunan sosyoloji disiplini, gelinen noktada hem araştırma nesnesinin gerçekte ne olduğuna hem bu nesneye nasıl yaklaşacağına hem de nesnesine ilişkin bilgi elde ederken hangi prosedürleri kullanacağına dair bir konsensüse varmamıştır. Hâlbuki klasik sosyologlar doğa bilimlerini kendine model alarak toplumsal gerçeklik hakkında doğa bilimlerine yakın bir kesinlikte bilgi elde edebileceği iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Ki bugün doğa bilimlerinin bu iddiası bile esaslı eleştirilerle yüzleşmek zorunda kalmıştır.

Daha sonra pozitivist bilim anlayışının karşısına, bir anlam kuramı olan hermenötik ile ilişkili olan ve kökleri Max Weber ile Wilhem Dilthey'e kadar giden yorumlayıcı sosyal bilim çıkacaktır. Dilthey, araştırma nesnelerinin doğalarının

¹ W. Lawrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, çev. Sedef Özge, Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013, c. 1, s. 117.

² David Scott, Marlene Morrison, *Eğitim Araştırmasında Temel Fikirler ve Kavramlar*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016, s. 199.

farklılığı itibariyle bilimleri, Doğa Bilimleri (Naturwissenschaft) ve Kültür Bilimleri (Geisteswissenschaft) olarak ikiye ayıracaktır. İlki soyut açıklamaya dayanırken, ikincisi *Verstehen*’ (anlamaya) dayanır: Başka bir ifadeyle belirli tarihsel ortamlardaki başkaları kendinde hissetme yoluyla anlama.³ Araştırmacı kendini sosyal failerin yerine koyarak onların amaçlarını ve niyetlerini anlamaya çalışır. Birincisi nesnesini açıklayacak yasa peşinde koşarken, ikincisi Weberyen anlamda insanın kendi ördüğü anlamlılık ağında oturan bir hayvan⁴ olduğu görüşüne inanarak anlamların peşinde koşar.

Kültür bilimlerinin temel metodolojik problemi, bir topluma ve kültüre mensup birinin kendi dışındaki bir kültürü veya tarihsel dönemi tecrübe eden bir başkasını nasıl anlayabileceğidir. Bu probleme nitel gelenek içinde birçok çözüm yolu önerilmiştir. Örneğin yorumlayıcı yaklaşımda, Durkheimci anlamda ‘orada’ keşfedilmeyi/açıklamayı bekleyen bir sosyal gerçeklik yoktur. Aksine insanların gerçekliği farklı biçimde yorumladıkları bir anlamlandırma süreci vardır. Dahası ayağı sağlam yere basan ve gerçekliği keşfetme ehliyeti olan bir “özne” de yoktur.

Zaman içinde bu dikotomiye alternatif yaklaşımlar da eklenmiştir. Bu yaklaşımlardan biri Karl Marx’ta temellenen ve Frankfurt Okulu temsilcileriyle devam eden eleştirel sosyal bilimdir. Bu yaklaşım, aklın imkânını kullanarak “insanların koşulları değiştirmesine ve kendileri için daha iyi bir dünya kurmasına yardımcı olmak üzere maddi dünyanın gerçek yapılarını açığa çıkarmak için yüzeydeki illüzyonların ötesine geçen eleştirel bir sorgulama süreci” başlatır.⁵

Bu yaklaşımlara 1980’lerden sonra feminist ve postmodern yaklaşımlar da eklenmiştir. Feminist araştırma kadınların hayatı tecrübe biçiminin erkeklerden farklı olduğunu varsayar. Özellikle eleştirisi pozitivizmedir. Onu cinsiyetçi bir erkek bakış açısı olarak görür. Buna sebep olarak da kültürel inançları ve araştırmacıların çoğunlukla erkeklerden meydana gelmesini gösterir. Postmodern araştırma ise kendini modernizmin reddi olarak konumlandırır. Bu yaklaşım bilimsel açıklamaya üstünlük

³ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, c. 1, s. 132.

⁴ Clifford Geertz, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s. 19.

⁵ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 2013, c. 1, s. 142.

atfetmez. Bilimsel açıklamayı, sanat gibi diğer açıklama türleriyle eşit değerde görür. Hatta radikal postmodernistler sosyolojinin bir bilim olma imkânını reddederler.⁶

Kabul etmek gerekir ki yaklaşımların hemen hepsi birtakım soyut varsayımlar üzerinden hareket ederek bunları somut araştırma tekniklerine bağlamaktadır.⁷ Bu çalışmada araştırmanın “*nihai amacı*”, toplumsal dünyanın ve insan doğasının “*ne*”liği gibi felsefi motivasyonlar yorumlayıcı yaklaşımı tercih etmemizin temel nedeni olmuştur. Bu yaklaşımı benimsemekle aslında bir çeşit çifte hermenötik ya da çifte yorum yaptığımızın farkındayız. Şöyle ki, bu yaklaşıma göre sosyal failer dünya hakkında yorum yaparlar, diğer bir ifadeyle onu her zaman anlamlandırmaya çalışırlar. Aslında sosyal bilimcinin de yaptığı farklı bir şey değildir. Sosyolog bunu sadece daha sistematik bir şekilde yapar. Bu yüzden sosyolog insanların yorumladıkları dünyanın yorumunu yapar.⁸ Başka bir ifadeyle, yorumlayıcı yaklaşımı benimseyen bir sosyolog, anlamak istediği tarihsel sosyal dünyaya dair kayıtları okurken “geçmişe dair bir bilinçten ve şimdiki zamanda yaşıyor olmaktan etkilendiğini kabul eder.”⁹ Hemenötekte tarihsel bilinç, yorumlayıcının kendi kavrayışını etkileyen ön yargılarının bilincinde olmasını gerektirir.¹⁰

Çalışmamız yorumlayıcı bir yaklaşımla literatür okuma ve belge analizine dayalı olmuştur. Yaptığımız çalışma tarihsel sosyolojik bir araştırma olduğu için doğrudan gözlem yapmamız veya anlamaya çalıştığımız duruma dâhil olmamız imkânsızdır. Biz daha çok gerçekleşmiş olanı tarihsel kayıtlardan yola çıkarak yeniden inşa ettik. Bizim verilerimiz kitap, gazete ve dergi gibi belgelerden ibarettir. Geçmişte yaşanmış olanı bilme imkânımız, ona ilişkin bozulmadan elimize geçen kayıtlarla sınırlıdır.

Nihayetinde çalışmamız belge türünden yazılı metinlerin analizi olduğundan, öncelikle kavramlarla ilgili metinlere ulaştık. Bu metinleri öncelikle benzer özellikler temelinde kategorilere ayırdık. Daha sonra, bu metinlere içerik analizi uyguladık. Metinlere bakış açımız, “metinlerin içeriklerini oluşturan fikirler ve bilgilerin bir grubun

⁶ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 2013, c. 1, ss. 152-156.

⁷ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 2013, c. 1, s. 118.

⁸ Scott, Morrison, *Eğitim Araştırmasında Temel Fikirler ve Kavramlar*, s. 135.

⁹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, c. 2, s. 611.

¹⁰ Susan Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Bekir Balkız, Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 141.

bir başka grubu (veya grupları) kontrol etmek için kullanabileceği bir güç biçimini”¹¹ yansıtabileceği veya böyle bir güce karşı koymak için kullanabileceğinden hareketle eleştireldir.

E)KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

Çalışmamızla ilgili birçok araştırmaya rastlamak mümkündür. Şerif Mardin’in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* çalışması dinî düşünürlerin modernleşmeyle ilk yüzleşmelerini konu edinmesi açısından literatüre önemli katkılar sunmuştur. Mardin’e göre Yeni Osmanlılar modern siyasi kavramlarla İslam siyasi düşüncesini başarılı bir şekilde sentezlemişlerdir. İsmail Kara’nın *İslamcıların Siyasi Görüşleri 2 Hürriyet Müsavat Uhuvvet ve Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* çalışmaları özellikle Cumhuriyet öncesi dinî düşünürlerin modern siyasi kavramlara bakışını ele alan kavrayışlı analizleriyle ilgili literatüre önemli katkılar sağlamıştır. İsmail Kara ağırlıklı olarak dinî düşünürlerin dini terminoloji ve söylemi modern düşünce lehine bağlamından kopardığını ve/veya modern siyasi düşüncüyü kapsayacak şekilde genişlettiğini ifade etmiştir. Adem Efe’nin *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcılar ve Modernleşme (1908’den 1924’e)* adlı doktora tez çalışması kavramlardan ziyade dini düşünürlerin genel görüşlerini ele almış ve onların modernleşmeye karşı olmadığını savunmuştur. Yine sırasıyla Sedat Doğan ve Aydoğan Kutlu’nun *Tanzimat Dönemi Türk Düşüncesinde Hürriyet Anlayışı ve Cumhuriyet Kavramı ve Türkiye’deki Evrimi* adlı yüksek lisans tez çalışmaları bir tek kavramı ve sadece dinî düşünceyle sınırlandırmayarak ele almışlardır.

Bizim çalışmamızı bütün bu çalışmalardan farklı kılacak nokta bilgi sosyolojisi perspektifiyle konuyu ele almamız olmuştur. Böylece kendi etkileşimsel koşullarının ürünü olmayan bir bilgi sisteminin başka bir toplumu değiştirme imkânına eğildik. Araştırma yapacağımız zamanı iki döneme ayırarak bilginin toplum üzerindeki etkisini ve bu bilginin koşullarının değişmesiyle nasıl değiştiğini başka bir ifadeyle toplumun bilgiyi nasıl değiştirdiğini analiz ettik. Bu anlamda çalışmamızın alana en büyük katkısı kavramların söz konusu değişimi üzerinden dinî düşünürlerin modern siyasi kavramlara karşı aldığı konuma ilişkin oluşturduğumuz tipolojidir.

¹¹ Scott, Morrison, *Eğitim Araştırmasında Temel Fikirler ve Kavramlar*, s. 70.

Ziya Paşa ve Namık Kemal, siyasi düşünce ve programlarını, diğer yayınlara nispeten *Hürriyet* gazetesinde daha kapsamlı ve derinlemesine ele almışlardır. Dolayısıyla bu gazetede ki makalelerin, dönemin dinî düşüncesini iyi temsil ettiğini söylemek mümkündür. Bunun için kavramların girişinin bu ilk evresinde, içerik analizini uygulayacağımız materyal *Hürriyet* gazetesinin bütün koleksiyonu olacaktır. Ayrıca Namık Kemal'in *İbret* ve *Hadika*'daki makaleleri başvuracağımız diğer metinler olacaktır. 1908 tarihli Meşrutiyet döneminde ise *Sırat-ı Müstakim* ve onun devamı niteliğindeki *Sebilürreşad* mecmualarındaki makalelerle birlikte yine o dönemin dinî düşüncesini temsil eden kişilerin yazıları asıl analiz metinlerimizi oluşturacaktır.

1950'den sonra dönemin dinî düşüncesini temsil eden Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Nurettin Topçu ve Erol Güngör'ün kitap olarak yayınlanmış çalışmaları temel analiz metinlerimizi oluşturdu. Necip Fazıl Kısakürek'in *İdeolocya Örgüsü*, Nurettin Topçu'nun *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, Sezai Karakoç'un *Günlük Yazılar I Farklar* ve *Günlük Yazılar II Sütun* ve Erol Güngör'ün *İslamın Bugünkü Meseleleri* çalışması en fazla başvurduğumuz kaynaklar oldu.

F)ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLARI

Araştırmanın kapsadığı zaman dilimi yaklaşık olarak 19. yüzyılın ortalarından başlayıp 1980'e kadar uzanmaktadır. 1980 sonrasını çalışmamıza dâhil etmememizin temel nedeni ortalama bir doktora tez çalışmasının üzerinde zaman ve imkânı gerektirmesidir. Çalışmamızda “dinî düşünce”yi temsil eden “dinî düşünürler”in dergi, gazete ve kitap gibi kaynaklarda geçen modern siyasi kavramlarla ilgili metinlerini analiz ettik. “Dinî düşünür”den kastettiğimiz, metinlerinde siyasi ve sosyale düzenle ilgili konuları tartışırken nihai referans olarak dinî metinleri kullanan kişilerdir. Dolayısıyla bu kişilerin temsil ettiği düşüncüyü “dinî düşünce” olarak kavramsallaştırdık.

Çalışmamızın analiz kısmı iki bölümden oluşmaktadır. Tanzimat döneminden Cumhuriyet'in ilanına kadarki zaman diliminde modern siyasi kavramlara ilgi duyan dinî düşünürlerinin metinleri üzerinden, Türk dinî düşüncesinin modern kavramları nasıl ele aldığını analiz etmeye çalıştık. Bu ilk dönemi en iyi temsil ettiğini düşündüğümüz Yeni Osmanlılar hareketinden Namık Kemal, Ziya Paşa ve az da olsa Ali Suavi ile II. Meşrutiyet döneminde Musa Kazım Paşa, Mehmed İzzet, Said Nursi,

Eşref Edip ve Manastırlı İsmail Hakkı metinlerini analiz edeceğimiz kişiler olacaktır. Bu dönemde modern siyasi düşünceye ilgi duymayan ya da sert bir şekilde muhalefet eden Ahmed Cevdet Paşa, Şeyhülislâm Mustafa Sabri¹² ve değinmemize rağmen Said Halim Paşa¹³ gibi dinî düşünürlerin metinlerini çalışmamızın kapsamı dışında tuttuk.

1950'den sonrasında ise Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Nurettin Topçu ve Erol Güngör metinlerini analiz edeceğimiz dinî düşünürler olacaktır. Benzer şekilde bu zamanda dliminde dinî referanslarına rağmen daha çok akademik kişiliğiyle ön plana çıkan Ali Fuad Başgil¹⁴, ayrıca değinmemize rağmen daha çok siyasi yönüyle ön plana çıkan ve ona göre söylem geliştiren Necmettin Erbakan ve modern siyasi düşünceyi tamamen reddeden Ercümen Özkân¹⁵ gibi şahısların metinlerini de analizimizin kapsamı dışında tuttuk.

Zaman ve metin sınırlamasına bizzat modern siyasi kavramların kendilerini de eklememiz lazımdır. Bütün modern siyasi kavramların izlerini sürmek çalışmamız için şüphesiz daha faydalı olurdu fakat bunu, bir doktora çalışması içine sığdırmak mümkün değildir. Bununla birlikte modern düşüncenin gerçekte ne olduğunu temsil edeceğini düşündüğümüz halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük kavramlarını doğrudan; millet, devlet ve sosyal sınıf gibi kavramaları da dolaylı olarak ele alıp siyasi modernleşmeyle ilgili en geniş analizi yapmaya çalıştık.

¹² Şeyhülislâm Mustafa Sabri, *Hilâfet ve Kemalizm*, ed. Sadık Albayrak, İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.

¹³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ed. M. Ertuğrul Düzdağ, 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

¹⁴ Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, 6. bs., İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991.

¹⁵ Alev Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.

BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

A)TEORİK ÇERÇEVE

1)Bilgi Sosyolojisi

Bilgi sosyolojisi gelişim süreci içinde birçok güzergâhta yol aldığı ve birden çok problemle ilgilendiği için, tezimizin sınırlılığı açısından, burada bilgi sosyolojisinin ayrıntılı bir tarihini ve bu disiplinin ele aldığı bütün problemleri ortaya koymaya çalışmayacağız. Bu başlık altında, her ne kadar epistemolojik problemlere kayıtsız kalmamak da, asıl odaklanacağımız husus, toplumsal değişim bağlamında insani düşünce ile insani varoluş arasındaki ilişki olacaktır. Daha açık bir ifadeyle, toplumsal etkileşim ürünü olan bilgiyle, bu bilginin toplumsal değişimin önemli bir dinamiğine dönüşmesi bağlamında konuya ilgi duyacağız. Daha çok epistemolojik bir problem özelliği de taşıyan “bilgideki sosyal unsurla”¹ dolaylı olarak ilgileneceğiz. Böylece bilgi sosyolojisiyle ilgilenen düşünürlerin bazı çalışmalarına odaklanacağız.

Bir disiplin olarak bilgi sosyolojisinin tarihi, sosyal bilimlerin tarihiyle başlar. Francis Bacon, entelektüel çalışmanın hedefini, insan aklını kuşatan putları temizlemek şeklinde belirler. Bu hedef bütün bir Aydınlanma düşüncesinin hedefidir.² Bu bağlamda, Aydınlanma felsefesi kendi ürünü olan sosyal bilimlere şöyle bir program çizmiştir: “Tarihsel ve kültürel ön yargılardan arındırılmış insan doğasına ilişkin ezeli ve ebedi hakikatlere/doğrulara dayanan bir sosyal bilim metodolojisi geliştirmek ve insanlar hakkında bilimsel yasalar formüle etmek için doğa bilimlerinin nomolojik-tümevarımcı yöntemini takip etmek.”³ Bu programda eğer Aydınlanmacı sosyal bilimlerin görevi saf bilgiyi saf olmayan bilgiden ayırmak ise, bilgi sosyolojisinin görevi de saf olmayan bilgiyi tanımlamak ve ayırt etmektir. Saf bilgi objektif/nesnel bilgidir, dolayısıyla tarihsel ve kültürel koşulların kirliliğiyle kirlenmemiştir. Beşeri kusurlardan ve çıkarlardan masun olan objektif bilginin aksine, sübjektif/öznel bilgi insani koşulların eseridir, dolayısıyla çarpıktır.

¹ Peter Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, USA: Polity Press, 2000, s. 2.

² Hüseyin Bal, *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015, s. 121.

³ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, ss. 15-17.

Bacon ve devamında Vico, Montesqueiu, Comte, Marks, Durkheim ve Weber gibi düşünürler farklı bağlamlarda, “bilgi sosyolojisi” terimini kullanmasalar da bilgi sosyolojisinin konularını eserlerinde işlemişlerdir. Scheler ve devamındaki Mannheim’e kadar -Marks’ın büyük katkılarına rağmen- bilgi sosyolojisi bir disiplin olarak henüz ortaya çıkmamıştır. 19. yüzyılda sosyal bilimler spesifik disiplinlere ayrılmaya başladığında Scheler ve akabinde Mannheim çalışmalarıyla bilgi sosyolojisinin bir disiplin olarak doğmasına ön ayak oldular. Bu iki düşünürün, bilgi sosyolojisinin çalışma nesnesinin ne olması gerektiği ve bu alanın diğer sosyal bilim dallarıyla ilişkisinin ne olduğu konusunda katkıları büyüktür.⁴

Scheler ve Mannheim’in belirleyici çalışmalarına rağmen, bilgi sosyolojisi açısından selefleri olan Marks, üzerinde konuşulmayı hak etmektedir. Marks entelektüel biyografisinin daha en başlarında felsefeler/fikirler ile onların tezahür ettiği maddi toplumsal yapılar arasındaki ilişkiye büyük ilgi duydu.⁵ 19. yüzyıla geldiğimizde Bacon’ın “zihin putları” Marks’ta artık “ideoloji” olmuştur. Marks, hâkim konumdakilerin “doğanın ve aklın ebedî yasaları” olarak kabul ettiklerini, onların sınıf çıkarlarının bir ifadesi olarak gördü.⁶ Marks’a göre ideolojiler objektif, saf bilginin karşısında yer alan çarpık, yanlış, saf olmayan düşüncelerdir. İdeolojiler burjuva sınıfının haksız konumunu makul gösteren ve destekleyen yanlış bilinçtir. Benliğin ve dünyanın ideolojik kavrayışının karşısında gerçek bir kavrayış olan bilimsel kavrayış yer almalıdır. İdeolojinin karşısında bilim yer alır.⁷ Bilim adamı, siyasetçinin ve burjuvazinin çıkar merkezli yanlış bilince dayanan fikirlerden kendisini kurtarmış kişidir. Marks *Alman İdeolojisinin* hemen girişinde bu tarz bir bilim adamlığının havariliğine soyunur: “İnsanlar şimdiye dek kendileri hakkında, ne oldukları ve ne olmaları gerektiği hakkında daima yanlış tasavvurlar geliştirdiler... Biz onları boyunduruğu altında köreldikleri kuruntulardan, fikirlerden, dogmalardan, hayali yaratıklardan kurtaralım. Fikirlerin bu egemenliğine isyan edelim.”⁸ Marks’a göre her ideolojik fikir, insanlar ile onları kuşatan koşulları ters görür. İdeolojiyle insanlar,

⁴ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 12.

⁵ Lewis A. Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*, çev. Himmet Hülür, Serhat Toker, İbrahim Mazman, 2. bs., Ankara: De Ki Basım Yayım, 2008, s. 65.

⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 71.

⁷ Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, 2018, s. 35.

⁸ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 23.

fikirleri maddi koşulların ürünü olarak görmek yerine, maddi koşulları fikirlerin bir ürünü olarak görür.⁹

Hâlbuki görülmesi gereken şey, maddi üretimi kontrol eden sınıfın diğer bir üretim tarzını, başka bir ifadeyle ideolojik kavramların zihinsel üretimini de kontrol ettiğinin bilincine varılmasıdır.¹⁰ Aydınlanma'nın "akıl putları" ve "ön yargıları" ile Marks'ın ideolojisi hakikatin karşı kutbunda yer alır. Ancak Aydınlanma'nın hakikati doğru kavramların hakikati iken, Marks'nın hakikati, insanların gerçek maddi koşullarına dayanılarak yapılan "hakiki pozitif bilim"dir. İdeolojik kavramlar maddi şartlardan soyutlanmışken, Marks'ın bilimsel kavramları toplumun maddi koşullarına kök salmışlardır.¹¹ Dolayısıyla proletarya objektif bilgiye (doğru bilince) daha yakındır. Proletarya yapacağı devrimle, yanlış bilince dayanan ideolojik bilgiyi objektif bilgiyle ikame edecektir. Bununla birlikte Marks, Aydınlanma'nın çocuğudur ve bilgi-toplum bağlamında temel dikotomileri aynıdır: objektif bilgi-sübjektif bilgi. Bu temel benzerliğe rağmen, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, Aydınlanma düşüncesine nispeten Marks'ın bilgi sosyolojisine katkısı benzersizdir. Marks Aydınlanma filozoflarının "hakikatin sosyal ve tarihsel alandan kopuk soyut kavramlar aleminde ikamet ettiği şeklindeki ön kabullerinin yerine, hakikatin sosyal-tarihsel bir gerçeklik üzerine oturduğu ve ampirik gözlem yoluyla kavranması gerektiği tezini koyar."¹²

19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başındaki *Methodenstreit* adıyla bilinen metodoloji tartışmalarının, bilgi sosyolojisinin ne yönde gelişeceği üzerinde su götürmez etkisi olmuştur. Bu entelektüel bağlamdan (Alman Okulu) çıkan çalışmaların etkileri günümüze kadar devam etmektedir. Bu okulun disipline en çok katkı yapan ismi Max Scheler'dir.¹³ Scheler de Marks gibi tartışmasını, reel-ideal dikotomisine dayandırır. Marks'ın aksine Scheler'de, bu iki alan arasında hiyerarşi değil gerilim vardır. Marks'ta daha önce gördüğümüz gibi reel olan ideali belirlerdi, fakat Scheler'de bu iki alan karşılıklı ilişki içinde bir arada var olurlar ve aralarında herhangi bir hiyerarşi yoktur. Ancak bu ve birçok konuda Scheler'in bilgi sosyolojisi, müphemlikler

⁹ Peter L. Berger, Thomas Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Ögütte, Ankara: Atıf Yayınları, 2018, s. 7.

¹⁰ Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, s. 71.

¹¹ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 35.

¹² Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 37; Derek Sayer, *Marx's Method Ideology, Science and Critique in Capital*, New Jersey: Humanities Press, 1979, ss. 114-144.

¹³ Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 4.

ve çelişkilerle doludur. O her ne kadar bilginin toplumsal olarak belirlendiğini ifade etse de, rölative problemini bazı mutlakçı ögelere dayanarak çözmeye çalışması tutarsızlığına örnek gösterilebilir.¹⁴

Karl Mannheim'ın sosyolojik düşünceye en büyük katkısı bilgi sosyolojisine ilişkin olmuştur. Mannheim'de bilgi, hiçbir zaman grup hayatının etkilerinden bağımsız olarak düşünülemez. Bireyin icra ettiği her fiil ve bireyin kendisine ve dünyaya ilişkin her bilgisi, ancak sosyal grubun faaliyetleri ve bilgisi bağlamında yorumlanabilir.¹⁵ Mannheim, anlamı kolektif bir fenomen olarak kabul eder. Yazar veya sosyal aktörlerin niyetlerini ortaya koymak için onların bireysel iradelerinin “iç işleyişine değil; sosyo-tarihsel kontekstin paylaşılan anlamlarına” bakmamız lazımdır.¹⁶ Birey düşünürken yalnız başına değildir. Kendinden önceki insanlardan miras aldığı düşünceler ona eşlik eder. Koşullarda meydana gelen değişikliklerle birlikte miras alınan düşünceler de ya gelişir ya da başka düşüncelerle yer değiştirir.¹⁷

Böylelikle Mannheim, kolektif fikirlerin toplumsal kökenlerine ve bu fikirlerin insanların siyasi, kamusal ve özel hayatları üzerindeki etkilerine odaklanır.¹⁸ Kolektif fikirler (ideolojiler, cereyanlar) örgütlenmiş gruplar içinde ve kolektif faaliyetlerde üretilir. İnsanlar dışarıdaki gerçekliği tefekküre dalmış ve bunun sonucu olarak tek başına hareket eden varlıklar değildir. “Tersine, farklı şekillerde örgütlenmiş gruplar içinde birlikte ve birbirlerine karşı hareket ederler; bunu yaparken de birlikte ve birbirlerine karşı düşünürler. Birbirlerine gruplar aracılığıyla bağlı olan kişiler, kendilerini çevreleyen doğayı ve toplumu değiştirme veya olduğu gibi muhafaza etme eylemine, ancak ait oldukları grupların özelliklerini ve tutumlarını esas alarak girişirler. Değişime uğratma veya muhafaza etme iradesinin, yani kolektif faaliyetin yönü; insanların problemlerinin, kavramlarının ve düşünce biçimlerinin oluşumu için kılavuzluk edecek tema üretmektedir.”¹⁹ Bu perspektifte gerçekliğin inşası kamusal alanda meydana gelir. Bu alanda insanların fikirleri, dolayısıyla bilgileri, ortaya çıkar. Bilgi, insanların değişen koşullarla karşı karşıya kalmaları sonucunda üretilir. Bu

¹⁴ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, ss. 40-42.

¹⁵ Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*, s. 373.

¹⁶ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 114.

¹⁷ Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Basım Yayım, 2009, s. 32.

¹⁸ E. Doyle McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, çev. A. Figen Yılmaz, İstanbul: Chiviyazıları Yaynevi, 2002, s. 16.

¹⁹ Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 32.

kamusal alanda, hakemler ve otoriteler olan toplumsal örgütlenmeler, karşı karşıya kaldıkları gerçekliği tanımlama ve kavramayı kapsayan bir soyutlamaya başvururlar.²⁰

Mannheim, bütün bilgilerin, dolayısıyla gerçekliklerin, üretildikleri sosyal ve tarihsel varoluşla ilişkili oldukları ve büyük oranda ondan etkilendiğini savundu. Çıkarlar belirli sosyal grupları belirli şeylere daha duyarlı yapar. Bilgi sistemleri dönemlerle, milletlerle, kuşaklarla ve en önemlisi sosyal sınıflarla ilişkiliydi.²¹ Ancak o, anlamın tarihsel inşasını benimsemesine rağmen, epistemolojik bir problem olan rölativizm kavramından da rahatsızdır. Nitekim bu entelektüel kavrayışı, sonraları daha radikal bir rölativizme kapı aralayarak, her şeyin uzlaşımın kültürel bir yorumdan ibaret olduğunu savunan düşünürlere ön ayak olmuştur.²²

Rölativizme saplanmak istemeyen Mannheim, Alfred Weber'in kavramsallaştırmalarından ilham alarak objektif bilginin elde edilebileceğini hâlâ mümkün görür. Ona göre bu bilgiyi elde etme yeteneği olan insan, toplumsal kökünden, sınıfsal bağlarından ve aidiyetlerinden kurtulmuş “yüzergezer entelijensiya”dır.²³ Bunların toplumsal köklerinden görece bağımsız (*detached*) olmaları, onlara, sosyal eğilimleri başkalarına nispeten daha iyi görme imtiyazı vermektedir.²⁴ Bununla birlikte Mannheim, kendisini eleştirenler tarafından rölativizm ve nihilizm suçlamasından kurtulamamıştır. O da bunu anlamış olmalı ki daha ılımlı bir çizgiye çekilmiştir. Sonuçta o, bütün düşüncelerin ideolojik, dolayısıyla geçersiz olduğu düşüncesi ile ilahi bir tarafsızlığa sahip entelijensiya düşüncesini uzlaştırma çabası içine girmiştir. Coser'ın da dediği gibi tarih sahnesinde “aydınların ihanetleri” göz önünde bulundurulduğunda, “eğitim ve entelektüel çabalar aslında bir ölçüde eleştirel tarafsızlığa yol açabilir ancak bunlar entelektüelleri saf aklın bozulmamış koruyucuları yapmaya yetmez.”²⁵

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilgi sosyolojisinde bir paradigma değişikliği yaşanmıştır. Materyalist ve sosyal yapı teorileri gözden düşmüş

²⁰ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 17.

²¹ Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, s. 5.

²² Alejandro Romero Reche, “The Postmodern Condition of Sociology of Knowledge | Relativism | Postmodernism”, *Scribd*, 21.12.2017, s. 2, <https://www.scribd.com/document/349465877/The-Postmodern-Condition-of-Sociology-of-Knowledge>.

²³ Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, s. 13. (Çevirenin Sunuşu).

²⁴ Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, s. 5.

²⁵ Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*, s. 379.

ve entelektüel yöneliş, anlamın toplumsal olarak iletilmesi ve yeniden üretilmesine odaklanan yeni yaklaşımlara olmuştur.²⁶ Söz konusu yaklaşımın kökleri Weber, Simmel ve Scheler'e götürülebilir. Bu yeni yaklaşım teorik olarak güçlenmesini fenomenolojik okulun güçlenmesine borçludur. Fenomenolojik okulun bilgi sosyolojisine asıl katkısı Alfred Schütz'la başlar. Schütz'un amacı mümkün olan en geniş anlamıyla "bilgi"nin sosyal dünyadaki inşasını mercek altına almaktır.²⁷ Ona göre her türlü bilgi toplumsal, yani öznelerarasıdır.²⁸ Bununla birlikte, Schütz her ne kadar anlamın öznelerarasılığını, dolayısıyla toplumsallığını vurgulasa da Husserlci fenomenolojisinin temeli sayılan "bütün anlam birey ego'nun intensiyonel edimleri ile inşa edilir" postülasından kurtulamamıştır.²⁹ Başka bir ifadeyle Schütz ve devamında Luckmann ile Berger, anlamın dünyadaki toplumsal aktörlerin etkileşimsel eylemleriyle kurulduğunu savunma gayreti içine girse de, son tahlilde anlamın kaynağı Husserlci fenomenolojiye dayanan intensiyanolitedir (niyetlilik, yönelmişlik).³⁰ Bu problemi Gadamer ile Wittgenstein açığa çıkararak, bir "ego" nun (ben) konuştuğunu söylemenin doğru olamayacağını ifade etmişlerdir. Bu iki düşünür de, toplumsal dil dünyasında yaşayan toplumsal aktörlerin, dilin kendilerine sundukları anlamları paylaştıklarını dile getirmişlerdir. Bu bağlamda Schütz, anlamın bireysel oluşumu düşüncesini aşmadığı için anlamın sosyal inşasını da problemlili bırakmıştır. Anlam hem sosyal inşaya hem de bireysel intensiyanoliteye bağlanamaz.³¹

Bütün külliyatı bilgi sosyolojisi kapsamında değerlendirilebilecek olan Schütz, bilgi sosyolojisine sağlam bir temel oluşturmuştur. Peter Berger ile Thomas Luckmann öznelerarası olarak inşa edilen gerçekliğin (aynı zamanda bilginin) hangi süreçlerle meydana geldiğinin teorisini ortaya koyarlar. 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra Berger ile Luckmann'ın bu fenomenolojik temel üzerinde yazdığı *Gerçekliğin Toplumsal İnşası (The Social Construction of Reality)* çalışması bilgi sosyolojisinde yeni bir temayülün habercisidir. Bu yeni bilgi sosyolojisi türü, bilginin toplum tarafından belirlendiği paradigmasından insanın günlük yaşamını yönlendiren bilgi paradigmasına

²⁶ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 49.

²⁷ Alfred Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, çev. Adnan Akan, Seyda Kesikoğlu, Ankara: Heretik Yayınları, 2018, s. 91.

²⁸ Schütz, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, s. 85.

²⁹ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, ss. 44-45.

³⁰ Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 31.

³¹ Hans -George Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009, c. 2, s. 253; Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 47.

doğru meydana gelen değişikliği ifade etmektedir. Yeni teorik çerçeve gerçekliğin toplumsal dünyada nasıl inşa edildiğiyle ilgilidir.³² Bu anlamda, Peter Berger ile Thomas Luckmann bilgi ve gerçekliğin karşılıklı ya da diyalektik bir etkileşimli oluşum ilişkisi içinde olduğunu düşünmektedirler.³³

Bilgi sosyolojisi ile ilgili daha başka çalışmalar ve gelişmeler de olmuştur. Özellikle bu gelişmeler sosyoloji dışından gelmiştir. Antropolojide Levi-Strauss, bilim tarihinde Thomas Kuhn ve felsefede Michel Foucault bilgi sosyolojisine büyük katkı sunmuşlardır.³⁴ Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi çalışmamız daha çok sosyal değişim bağlamında bilgi-toplum ilişkileri olduğundan, bilgi sosyolojisiyle ilgimiz bu çerçevede olacaktır. Örneğin Thomas Kuhn'nun çalışması daha çok bilgiyi üretenlerin tarihsel ve sosyal koşullarının bilgiyi büyük oranda belirlediği anlamında, bilgideki toplumu sorguladığı için bizi doğrudan ilgilendirmemektedir. Dolayısıyla onların bilgi sosyolojilerini burada tartışmayacağız.

2)Sosyolojik Perspektifte Bilgi

Bilgi sosyolojisi tarihinde, sübjektif bilgi objektif bilgi aleyhine sürekli genişlemiştir. Aydınlanmacı paradigmanın etkisinde ilk dönem düşünürler, objektif bilgi anlayışını yüceltip sübjektif bilgiyi önemsiz görürken sonraki düşünürler tam tersini yapmışlardır. Sübjektif bilgiye önem atfetme 20. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Fenomenolojik okulun çalışmalarında ve Mannheim'de bu durmun çok belirgin olduğu yukarıda ifade edildi.

Onlar objektif bilginin imkânını tartışma konusu yapmasalar da, sübjektif bilginin sınırlarıyla sosyal bilimin sınırlarının çakıştığını göstermişlerdir.³⁵ Hâlbuki o zamana kadar bilgi anlayışı Kartezyen felsefenin hegemonyası altındaydı. Kartezyen bilgi, insani değildir. Burada bilgi zamansız ve sabittir. Bilen özne, kültür ve dil gibi tarihsel ve değişebilir özelliklerden uzak olduğu gibi bilinen obje de arızı doğasından sıyrılmıştır.³⁶ Bu tarz bilgi teorisinde, objeyle ilişkiye geçen süjenin hangi toplumda,

³² Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 4.

³³ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 15.

³⁴ Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, s. 6.

³⁵ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 30.

³⁶ Larry Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, 6. bs., Ankara: Adres Yayınları, 2017, s. 146.

hangi coğrafyada, hangi sosyal sınıf ve cinsiyete mensup olduğuna bakılmaz.³⁷ Ancak bilgi sosyolojisinin bir disiplin olarak temayüz etmesiyle birlikte Aydınlanmacı Kartezyen paradigma güç kaybetmeye başlamıştır. Bu süreçte bilgi sosyolojisi bilginin imkânı problemini askıya alarak epistemolojik spekülasyonları göz ardı etmiştir. Dahası, kimi düşünürlere göre bilgi sosyolojisi, sosyal bilimlerinin “özel bilgi” ve “bilimsel hakikat” iddiasının başarısızlığını bizzat ortaya koyarak sosyal bilimlerin “önemsiz” bir alt disiplini olmaktan ziyade sosyal bilimlerin doğası ile ilgili temel bir düşünceye dönüşmüştür.³⁸

Bu anlamda sosyoloji bilgiyi, ne Grek felsefesinin bir mirası olan ve Aydınlanma filozofları tarafından da kabul edilen akıl (logos) ve doğa (ontos) arasında birebir uygunluğu (adequatio) esas alarak temellendirir ne de Kant gibi bilmenin doğasını ve “bilginin bilgisini” ortaya koymaya çalışır.³⁹ Sosyoloji daha çok bilginin toplumsal kökenleri ve işlevleriyle değişken ve izafi karakteri üzerinde durmuştur. Bilginin toplumsal kökenleri ve fonksiyonları ile bilginin değişken ve izafi karakterine yönelik arayış, felsefecilerin bilginin kaynağı ve doğru bilginin imkânı konusunda gösterdikleri çabadan farklıdır.⁴⁰ Gerçi zamanla felsefi gelişmelerde sosyolojik bakış açısı lehine birçok gelişme yaşanmıştır. Aralarında Heidegger, Wittgenstein ve son yazılarıyla Husserl gibi 20. yüzyıl filozofları “insani düşünce ve varoluşun temelinde, ister nesnel/objektif bilimsel olgular şeklinde, ister mutlak etik hakikatler veya aşkın Ego şeklinde olsun herhangi bir kesin alanın bulunduğu yolundaki hâkim varsayıma meydan okumuşlardır.”⁴¹ Bu anlamda temelini kaybeden bilgi, gerçekliği temsil kabiliyetini de kaybetmiştir.

Bununla bağlantılı olarak felsefi düzlemde “gerçeklik” ile “onun hakkında ne söylediğimiz” arasındaki mütakabiliyet (correspondence) ciddi eleştirilere maruz kalarak parçalanma eğilimine girmiştir.⁴² Bilgi hakikat ilişkisinde değişen felsefi kavrayışlardan sosyolojik perspektif güçlenerek çıkmıştır. Bugün sosyolojinin bilgiye yaklaşımı, insanın tarihsel varoluşundan bağımsız ne bir düşünüş biçimi vardır ne de bu

³⁷ Mustafa Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap, 2016, s. 19.

³⁸ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 13.

³⁹ Doğan Özlem, *Kavramlar ve Düşünce Tarihi Çalışmaları / Kavramlar ve Tarihleri 2*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006, s. 178.

⁴⁰ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 38.

⁴¹ Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 120.

⁴² Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, s. 3.

düşünüşün ürettiği zaman aşırı ve sabit bilgi ve kavramlar vardır yaklaşımını benimseyen 20. yüzyıl hermenötiğinin en önemli isimlerinden Gadamer'in çizgisine daha yakındır.⁴³

Sosyoloji, “bilgi” kavramına sosyolojik perspektiften bakar ve toplumda “bilgi” olarak kabul edilen her şeyle ilgilenir.⁴⁴ Bilgi Sosyolojisi bilgiye, daimi değişim süreçleri altındaki büyük oranda izafî sosyal formlar olarak bakar. “Bilgi” kavramı günümüzde halk inançları, teknik ve hayat reçetelerinden dinî inanç ve kolektif fikirlere kadar bilgi olarak kabul edilen her şeye gönderme yapmaktadır. Bilgiler aynı zamanda ilgi ve çıkar gruplarının, bölgelerin ve sosyal toplulukların kolektif tecrübelerinin ifade edilişi olarak da anlaşılmalıdır. Bununla birlikte bilgiler bilim adamı, doktor ve avukat gibi profesyonel grupların özel ortamlarda geliştirdiği ve yaydığı fikirleri de içine alır.⁴⁵ Bugün bilgi, bütün sembolik sistemleri kapsayan “kültür” kategorisi içinde değerlendirilmektedir.⁴⁶ Son tahlilde bilgi sosyolojisi bir “bilgi”nin geçerli kabul edilip edilmediğine bakmaksızın, toplumda bilgi sayılan her şeyi konusu kapsamına alır.⁴⁷ Bilgiler doğal ve toplumsal dünyalar, dahası görünmeyen şeylere ilişkin de olabilir. Bu bilgilerin meşruiyet dayanakları bireyler, toplumlar, otorite şahsiyetler, dinî ve ladinî metinler olabilir. Bu bilgiler insanlar için nerede nasıl davranacağı, neye inanıp inanmayacağı gibi birçok fonksiyonu karşılar.⁴⁸

Sosyolojinin bilgiyi ele alış tarzı, gerçekliğin bilgisi (knowledge of reality) şeklindedir. Diğer bir ifadeyle “bilgi”, benliğimiz ve bizi kuşatan dünya hakkında bizi gerçek ve doğru olarak bilgilendirdiğini kabul ettiğimiz fikirler anlamına gelmektedir.⁴⁹ W. E. Percy'in ifadesiyle birinin bir şeyin bilincinde olduğunu söylemek yeterli değildir; aynı zamanda birinin bir şeyin bir şey olduğunun bilincinde olduğunu söylemeliyiz.⁵⁰

⁴³ Doğan Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri 1*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2002, s. 47.

⁴⁴ Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 22.

⁴⁵ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, ss. 49-50.

⁴⁶ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 52.

⁴⁷ Berger, Luckmann, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, s. 4.

⁴⁸ Adil Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 41.

⁴⁹ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 50.

⁵⁰ Walker Percy, “Symbol, Consciousness and Intersubjectivity”, *Journal of Philosophy*, sy. 55 (1958), ss. 631-641.

Bilgi insanın refleksif yeterlilikleri sayesinde elde edilir. İnsan dış dünyada algıladıklarını zihninde yeniden canlandırır.⁵¹ Bilgi, algı izlenimlerimizin zihinde sağlam kategoriler ve/veya sınıflar olarak düzenlenmesine dayanır. Sokrates'ten Nietzsche'ye kadar tüm filozoflar insan bilgisinin, fenomenlerin ortak kategoriler olarak sınıflandırılmasına dayandığını ifade ederler.⁵² “Dünyayı salt dolaysız duyum yoluyla anlayamayız. Duyumlara dayatılan kavramlara ve anlam kategorilerine ihtiyaç duyarız.”⁵³ Kavramlar dünyası bir soyutlama ve genelleme dünyasıdır.⁵⁴ İnsan zihni bu sınıflandırmayı sembollerle özdeşleştirerek algısal dünyayı sembolik bir düzleme taşır. Bu bağlamda insan kavramsal düşünme ve sembolik konuşma yeteneğine sahiptir ve bunu mümkün kılan dildir.⁵⁵ Kelimeler nesnelerin basit işaretleri değildir. Kelimeler aynı zamanda anlam sembolleri ve dolayısıyla da düşüncenin araçlarıdır. Algısal soyutlamaların aksine, sembolik kavramlar sadece genelleştirilmiş algısal imajlara dayandırılmaz. Bunun içindir ki insan, algı tecrübesinin nesnesi olmayan şeyler hakkında da düşünür.⁵⁶

Dil, dolayısıyla bilgi, bizlerin zihinsel gözlükleridir. İnşa ettiğimiz kelimelerin anlamsal uzantıları sayesinde bizler fenomenal dünyayı müşahade ederiz.⁵⁷ Gadamer'de olduğu gibi dünya ve hatta kendimiz hakkında dil vasıtasıyla bilgi sahibi oluruz. “Her anlama yorumlamadır ve her yorumlama nesnenin kelimelerle dile gelmesine ve fakat aynı zamanda yorumcunun kendi diline gelmesine imkân sağlayan dil ortamında gerçekleşir.”⁵⁸ Dil bize dünyayı verdiği gibi dili bize veren de dünyadır.⁵⁹

Bu bağlamda McCarthy bilgiyi, insanlar tarafından kabul edilen her türlü düşünce ve edim (act) ile “onların kendileri ve ötekiler için gerçek kabul ettikleri olgulara ilişkin fikirler ve edimler” olarak tanımlar. McCarthy yaptığı bu tanımın iki can alıcı noktası olduğunu söyler. Bu noktaların ilki sosyal gerçekliğin süreç halinde olduğu, ikincisi ise bu gerçekliğin bir toplumun veya insan grubunun hâkim

⁵¹ Aydın, *Bilgi Sosyolojisi*, s. 21.

⁵² Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 289.

⁵³ Michael Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, ed. Gülben Salman, Soner Torlak, çev. Esin Saraçoğlu vd., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012, c. 1, s. 35.

⁵⁴ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998, s. 315.

⁵⁵ Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, 3. bs., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2017, s. 13.

⁵⁶ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 57.

⁵⁷ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 323.

⁵⁸ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c. 2, s. 177.

⁵⁹ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c. 2, s. 253.

bilgilerinden oluştuğudur. Bir insan grubunu sosyal dünya yapan şey, ne ve nasıl düşündükleri ve ne bildikleridir.⁶⁰ Bir insan kalabalığına “toplum” ismini veren şey, üyeler arasında benzer duygu ve düşüncelerin olmasıdır.⁶¹ İnsan cemaatleri her zaman lingüistik cemaatlerdir. Bir cemaate/sosyal gruba dâhil olmak aynı zamanda bir dil oyunun içine girmektir. Bu bağlamda, “Dil, bir oyun gibi, içine girdiğimiz bir şey ve paylaştığımız bir aktivitedir.”⁶² Dil sadece gerçekliğin sembolik bir temsili değildir. Bir kavramın anlamını bilmek, o kavramın dünyada neyi temsil ettiğini bilmek demek değildir, aynı zamanda onunla ne yapılması gerektiğini de bilmek demektir. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*’ında dilin görevinin sadece *nesneleri adlandırmak* olmadığını, aynı zamanda *eylemde bulunmak* olduğunu bize öğretmiştir.⁶³

Bir sosyal dünyanın belli oranda aynı şeyleri hissetmesi, düşünmesi ve yapması anlamında, Dilthey’in “ortaklaşalık”, Heidegger’in “das Man” ve de Gadamer’in “ön yargılar” dediği bir toplumsallık hali içinde yaşar. Felsefi soruşturma bu toplumsallık halini, insan hayatının oluşması için temel sağlayıcı ön anlamlar (kavrayışlar) olarak kabul eder.⁶⁴ Sosyolojik düşünce buna sağduyu bilgisi (common sense) ya da gündelik bilgi der.

Bizim çalışmamıza konu olacak “bilgi” unsuru Rönesans döneminde başlayan, günümüz okul ve üniversitelerde üretilen uzman bilgisinden ziyade, dönemin siyasi ve sosyal koşullarıyla etkileşimde olan aydınların ürettiği ve yaydığı bilgiler olacaktır.⁶⁵ Machiavelli, Hobbes ve Locke gibi entelektüeller, kendi siyasi ve sosyal koşullarıyla girdikleri etkileşim neticesinde çalışmalarını ortaya koymuşlardır. Bilindiği gibi modernite öncesinde “bilgi” ilahi olsun insani olsun, üstün bir akıl tarafından ortaya atılırdı ve diğerleri onları anlar ve tabi olurlardı. Orta Çağ’da Avrupa’daki bilgiyi belirleyen en büyük kurum olan Katolik kilisesi sadece dinî bilgiyle yetinmemişti. Aynı zamanda siyasi ve felsefi bilgiyi de tekelinde bulundurmuştu. Rönesans’tan itibaren yükselişe geçen rasyonelleşme ve sekülerleşmenin gölgesinde modern siyasal bilgi temaları oluşmuştur. Dolayısıyla modern siyasal bilgiler logosentriktir ve bu bilgilerde

⁶⁰ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 50.

⁶¹ Mary Douglas, *How Institutions Think*, New York: Syracuse University Press, 1986., s. 9.

⁶² Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 158.

⁶³ Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, 4. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2017, s. 24.

⁶⁴ Özlem, *Kavramlar ve Düşünce Tarihi Çalışmaları / Kavramlar ve Tarihleri 2*, s. 259; Hekman, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, s. 13.

⁶⁵ Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, s. 18.

metafizik referanslar çok nadirdir. Sonuç olarak, hem akıl temelli bilimsel ve felsefi gelişmeler hem de Protestan Reformasyonu Katolik kilisesine alternatifler olarak ortaya çıkınca, Katolik kilisesinin kültürel tekeli kırılmış oldu.⁶⁶

Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı siyasi-sosyal gerçekliğini inşa eden ve büyük oranda dinî kaynaklardan referans alan bilgi sistemi, modern siyasal bilgi sisteminin meydan okumasıyla karşılaşmıştır. O dönemden itibaren “dinî düşünürler” bu savaşın bir tarafı olmuştur. Fikirlerin bu savaşıdan dinî düşünürler için dinî referanslı bilgiye tutunup, siyasal moderniteyi dışlamak hiç de kolay olmamıştır. Çünkü seküler bilgi sistemlerinin geldiği “diyar-ı küfr”de “kâşâneler” varken, dinî referanslı bilgilerin zihinsel temel olduğu “mülk-i İslâm”da “virâneler”⁶⁷ vardır. Dahası bu taklit edilmesi kaçınılmaz görülen dünya aynı zamanda hayati tehditler oluşturmaktadır. Dinî düşünürler, siyasal moderniteyle ilişkilerinde iki dünya arasında ve çapraz baskı altında entelektüel bir çabanın içerisine gireceklerdir. Bizim de bu çalışmamızda bilgi unsurumuz dinî düşünürlerin bu koşullarda ortaya koydukları düşünceler olacaktır.

3)Bilgi - Toplum İlişkisi

Bilgi önemli bir iktidar kaynağı ve sosyal değişim faktörüdür. Bilginin toplumsal değişimdeki rolü modern zamanlarda daha önce hiç olmadığı kadar artmıştır. Modernleşme öncesinde bilgilerin geniş toplumsal kesimlere ulaşması için çok az alt yapı imkânı vardı.⁶⁸ Modern zamanlarda altyapının gelişmesiyle birlikte artan okuryazarlık, sarsıcı toplumsal değişikliklere neden olmuştur. Bilgi ilk defa bu kadar güçlü bir toplumsal değişim dinamiğine dönüşmüştür. İngiliz ve Fransız İhtilalleri erkek nüfusun yarısının okuryazar olduğu bir zamanda meydana geldi.⁶⁹

Bilgi sosyolojisi, doğuşundan beri sağduyu bilgisinin toplumsal kökenleri, ideolojik bilgi ve işlevleri, bilimsel bilgidaki toplumsallık gibi bir dizi problemi ele almıştır. Bizim bu çalışmada bilgiyi ele alacağımız bağlam, bilgi ile toplumsal koşullar

⁶⁶ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 141.

⁶⁷ Önder Göçgün, *Ziya Paşa*, İzmir: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987, s. 7.

⁶⁸ Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c. 1, s. 424.

⁶⁹ Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c. 1, s. 369.

arasındaki ilişki olacaktır. Bu ilişkiyi kısaca “tarihte şekillenen ve tarihi şekillendiren”⁷⁰ bilgi şeklinde formüle edebiliriz.

Çalışmamız bağlamında bilgi ile toplum arasındaki ilişki her şeyden önce bir toplumsal değişim meselesidir. Başka bir ifadeyle bilginin insanlar arası ilişkilerin değişimine etkisi bizim üzerinde duracağımız esas konudur.⁷¹ Bu konu bilgi sosyolojisi tarihinde iki tema etrafında konuşulmuştur. Birinci tema bilginin sosyal olana kök salmışlığı üzerinde durur. Bu anlayışta maddi ve tarihsel şartların, fikirlerin biçimi ve içeriği üzerindeki belirleyici etkisi vurgulanır. Burada insani düşünceyle sosyal hayat arasındaki ilişkide sosyal hayat baskın ve belirleyicidir. Hakikat veya bilgi olarak kabul ettiğimiz şeyler, toplumsal koşullar tarafından belirlenir ya da hiç olmazsa onlardan etkilenir.⁷²

“Bilgi, toplumsal olarak belirlenir” önermesiyle dile getirebileceğimiz bu tema, başlangıcından beri bilgi sosyolojisinde etkili olmuştur. Bu önermeyi Marx ve Engels, “yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır”⁷³ şeklinde formüle etmiştir. Başka bir deyişle insan düşüncesi ve bilinci, maddi toplumsal koşulların pasif bir yansımasıdır.⁷⁴ Bu temada insani varoluştan insani düşünceye doğru tek yönlü, determinist bir ilişkinin var olduğu düşüncesi aksiyomatiktir.⁷⁵ Benzer şekilde bağlamı farklı da olsa Durkheim de insani varoluşun insani düşünceyi belirlediğini ifade etmiştir. Durkheim’in bilgi sosyolojisinde zaman ve mekân gibi temel zihinsel kategoriler o toplumun hayat şartlarına dayandırılır. Başka bir ifadeyle insanın bilgisini teşkil eden düşünce kategorileri köken itibarıyla toplumsaldır.⁷⁶ Görüleceği gibi bu anlayışta (özellikle İngilizce konuşulan dünyada) belirleyici olan, ontolojik olarak üste olan maddi güçler ve toplumsal yapılardır.⁷⁷ Mannheim bilginin toplumsal düzen içindeki yeri ile ilgili, toplumsal determinizmi bilgi sosyolojisinin merkezine oturtmuştur.

⁷⁰ Elif Çırakman, “Düşünmek ve Eylemek”, (16.09.2019), https://www.youtube.com/watch?v=_17GirN9OBo&t=4514s.

⁷¹ Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995, s. 23.

⁷² Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, s. 2.

⁷³ Marx, Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 35.

⁷⁴ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 33.

⁷⁵ Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, s. 39.

⁷⁶ Emile Durkheim, *Avusturalya Totem Sistemi’nde Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, çev. İzzet Er, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009, s. 34.

⁷⁷ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 37.

İkinci tema Max Weber’le başlatılabilir. Marks* ve Durkheim’den farklı olarak Weber, fikirleri ekonomik ve sosyal şartların basit bir yansıması olarak görmeyi reddetti. Bu anlamda Weber ekonominin fikirleri belirlediğini değil, bilakis dinî fikirlerin önemli ölçüde ekonomik davranışı etkilediğini savundu.⁷⁸ O, fikirler ile toplumsal koşullar arasında tek yönlü bir ilişki olduğu tezine karşı çıktı. Ona göre nedensel bağlantılar, sadece altyapıdan üstyapıya doğru hareket etmiyordu, her iki yönde de bir hareket söz konusuydu.⁷⁹ Başka bir ifadeyle entelektüel, psişik, bilimsel, dinî ve siyasi faktörler birbirlerini karşılıklı olarak etkilerler ve her biri nispeten diğeri karşısında özerktir.⁸⁰

1960’lardan sonra bilgiyi sosyal yapı ve maddi faktörlerin bir sonucu olarak görme anlayışı zayıflamış ve bilgi otonom bir güç olarak düşünölmeye başlanmıştır.⁸¹ Bu noktada “gerçekliği”, yaşandığı ve iletildiğı sembolik sistemlerden ayırmanın zorluklarına dikkat çekilmiştir. “Toplumsal gerçeklik, toplumsal oyuncular tarafından temsil edilmesini ve iletilmesini olanaklı kılan semboller ve anlamlardan oluşur. Gerçeklik kaçınılmaz bir biçimde semboliktir.”⁸² Bu konuda Schütz, Weber’i aşacaktır, Berger ve Luckmann da Schütz’un fikirlerini geliştirecektir.

“Bilgi, toplumsal bir düzen oluşturur” şeklindeki ikinci tema, bilgilerin toplumsal yapı ve değişimin birer basit yansıması olmadığını, bilakis toplumsal bir düzenin üretilmesinde ve iletilmesinde aktif güçler olduklarını öne sürer.⁸³ Hatta sosyal koşullar ile bilgi arasında bir tercih söz konusu olursa bu tercihin, insan zihninden sosyal koşullara doğru olması gerektiğı yönündedir. Bu eğilimin en önemli temsilcilerinden Berger ve Luckmann’dan (ki onlar kendi dönemlerinin bu konuyla ilgili düşüncelerini özetlemişlerdir) hareket edersek, insanlar bazı zihni süreçleri (öznel anlamlandırmalar) dışı vurarak, davranış kalıpları, örf ve adetler, kurumlar şeklinde

* Marks bilgi ile o bilgiyi yüklenen ve savunan insanlar arasında kurduğı ilişkiyi daha sonraları yumuşatmış ve fikirlerin altyapının sırf bir yansıması olmadığını ve gerektiğinde onlara reaksiyonda bulunabileceğini kabul etmiştir (Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*, s. 67).

⁷⁸ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002, s. 77.

⁷⁹ Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, s. 33.

⁸⁰ Coser, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları Tarihsel ve Toplumsal Bağlamlarında Fikirler*, s. 210.

⁸¹ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 40.

⁸² McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 41.

⁸³ Raymond Williams, *The Sociology of Culture*, New York: Schocken Books, 1981, ss. 12-13; McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 33.

toplum dediğimiz gerçekliği üretirler. Bu ürünler kişileri aşarak nesnel bir varlık kazanır ve bu varlık kendi üreticisi de dâhil diğerlerini biçimlendirir.⁸⁴ Sonuç olarak Marks'ın yanlıgısı, her türlü düşünce maddi koşullar tarafından belirlense de, bu düşüncenin (ya da bilgi) maddi koşulları aşp onları değıştirebilme potansiyelini ihmal etmesiydi.⁸⁵

Gelinen noktada ilk önerme ikinci önermenin lehine zayıflamakta ve çoğu sosyolog, bilginin toplumsal olarak belirlendiğini savunan teorinin yerini, “gerçekliğin toplumsal inşasının” bilgiler ve sembol sistemleri yoluyla meydana geldiğini savunan teorinin aldığını kabul etmektedir.⁸⁶ Berger ve Luckmann'ın iddialarıyla da uyumlu olan bu önermeye göre “gerçeklik ve bilgiler karşılıklı ilişki içindedir ve toplum içinde üretilir.”⁸⁷ Emile Durkheim, bu kavrayışı, “Dünya, sadece bize gösterildiği kadarıyla var olmaktadır”⁸⁸ şeklinde formüle etmektedir. İnsanların gerçekliğe dair bilgisi değışirse gerçeklik de değışir. Gerçekliğe dair bilgimiz varsa gerçeklik vardır, bilgi yoksa gerçekliğin varlığından bahsedilemez.⁸⁹

McCarthy (Berger ve Luckmann'la aynı doğrultuda) toplumsal belirleyicilik tezinin insan tecrübesinin kültürel olarak inşa edildiğine yönelik teoriyle kaynaştırılması gerektiğini savunmaktadır. İnsani tecrübe, insanın kavramsallaştırma yeteneği ve davranışından oluşur; yani, bir toplumun dili, inançları, normları ve dünya görüşü şeklinde ortaya çıkan kültürel bilgiden oluşur. Bilgi sosyolojisinde bu iki temanın birleşimi tek önerme halinde ifade edilebilir. İnsani düşünce insani varoluş tarafından belirlenirken, insanın tecrübe ettiği her şey, sosyal dünyanın düşünceye ve ahlaka dair yargıları ve lingustik pratikleri tarafından seçilir ve düzenlenir. İnsani tecrübe ancak dil, düşünce kategorileri, normlar gibi sosyal özellikler aracılığıyla bilinçli ve iletilebilir bir forma dönüşür.⁹⁰ Başka bir deyişle, insan hayatına dair her şey tecrübelerden/deneyimlerden oluşur. Tecrübeleri yaşamak, onları bir araya getirmek ve hayata bağlamak için kavramlara ihtiyaç duyarız. Yok olmayla yüz yüze olan

⁸⁴ Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, 5. bs., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015, s. 53; Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, s. 39.

⁸⁵ George Lichtheim, “The Concept of Ideology”,(21.01.2019). <https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2016/02/george-lichtheim-the-concept-of-ideology.pdf>

⁸⁶ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 34.

⁸⁷ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 15.

⁸⁸ Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, ed. Steven Lukes, çev. W.D. Halls, New York: The Free Press, 1982, s. 238.

⁸⁹ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 15.

⁹⁰ McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 14.

tecrübeleri korumak, ne tecrübe edildiğini bilmek ve tecrübe edileni dilimizde muhafaza etmek için kavramlar olmazsa olmazdır. Kant'ın dediği gibi tecrübe olmadan kavram olmaz, kavram olmadan tecrübe olmaz.⁹¹

Bilgi sosyolojisindeki yeni yaklaşımlar bilgiyi bilgi-dışı koşulların bir gölge fenomeni olarak görmediği gibi onu deneyim-öncesi insan zihninde doğuştan ve hazır olarak var olan bir form olarak da görmez. Burada bilgi ve ona göndermede bulunduğu durumlar iki farklı kutbu temsil etmez. Bu anlamda “yeni bilgi sosyolojisi” ne materyalist ne de idealisttir. Yeni yaklaşımlardan çıkaracağımız sonuç, bilginin bir taraftan toplumsal maddi koşullardan etkilendiği, diğer taraftan toplumsal koşulların inşasında ve dönüştürülmesinde temel bir faktör olduğudur. Başka bir ifadeyle bilgi ya da en geniş anlamıyla kültür bazen toplumsal değişimin başlatıcısı bazen de sonucudur.⁹² Sonuç olarak, toplum ve bilginin birbirlerini karşılıklı olarak etkiledikleri ve sosyal bir fenomen olarak bilginin ele alınması gerektiği konusunda geniş bir uzlaşma vardır.⁹³

4) Birer Bilgi İfadesi Olarak Kavramlar

Araştırma konumuz bağlamında kavramlar, birer bilgi ifadesi oldukları için doğrudan bilgi sosyolojisinin araştırma nesnesidirler. Dolayısıyla aşağıda birer bilgi unsuru olan kavramlar üzerinde durmamız bu kontekste değerlendirilmelidir.

Kavramlar insan bilgisinin yapıtaşlarıdır. Kavram, sembol veya kelimelerle (aslında kelimeler de birer semboldür) ifade edilen fikirdir.⁹⁴ Kedi kavramı bir “şey” değil, belirli sıfatlardan oluşan bir varlık hakkında düşüncelerdir: “Kürkü bir hayvan”, “evcil”, “fare yakalayan” olması vb.⁹⁵ Kavramsallaştırma, “başka türlü neredeyse sınırsız derecede karmaşık olan gerçeklikten bir anlam çıkarma”⁹⁶ ve onu sembollere entegre ederek zihinsel bir varlık alanı inşa etmektir. Sırf algıladığımız dünya bize bir şey vermez. Bir “şey”in bir şey olduğunu ancak kavramsallaştırma (anlam olarak

⁹¹ Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993, s. 66; Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatik Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 58.

⁹² Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, s. 24.

⁹³ Kadir Canatan, *Bilgi Sosyolojisi İbn Haldun Perspektifinden*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013, s. 20.

⁹⁴ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 2013, c. 1, s. 80.

⁹⁵ Andrew Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler, 2. bs., Ankara: Adres Yayınları, 2015, s. 17.

⁹⁶ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 22.

kategorileştirme) kabiliyetlerimizle ve kavramlar inşa etme yoluyla bilebiliriz ki inşa ettiğimiz kavramlar arka planıyla yeni tecrübelerle yöneliriz.

İnsanların, fikirleri (aynı zamanda kavramları) temsil etmesi için yazılı karakterler veya sesler üzerinde konsensüse varması dili netice verir. O halde şunu söyleyebiliriz: Kavramların “sembol” (kelime veya terim) ve “tanım” olmak üzere iki boyutu vardır.⁹⁷ İnsan kavramsallaştırarak bilir ve dil de bu kavramsallaştırmanın (dolayısıyla kavramın) kabı ve taşıyıcısıdır.⁹⁸

Gerçekliği sadece dil ile sınırlayan teorilerin aksine, dil iki yanı keskin bir bıçaktır. Dil, hem dünyanın “dil-öncesi” koşullarını tespit edip kaydeder hem de “dil-dışı” koşulları değiştirme potansiyeli taşır. Dil, tecrübeyi kaydettiği aynı anda dönüştürmeyi mümkün kılan bir bilgi faktörüdür. Hiçbir gerçeklik, dil ve kavramsal yorumuna indirgenemez, ancak bilgi de diyebileceğimiz bu linguistik icralar olmadan gerçekliğin de var olmayacağını daha önce ifade etmiştik.⁹⁹ Gadamer’de olduğu gibi “insanın bir şekilde bir *dünyasının* olması”¹⁰⁰ dile bağlıdır, başka bir ifadeyle bütün anlam linguistik ve dil ortamında aktarılıp incelenebilir. Özetle kültürel etkileşim zincirinde bir geçmişi olan ve bu süreçte anlam yüklenen kolektif temsiller olan dilin kelimeleri, ya spesifik etkileşimsel koşullarda üretilerek veya yeni bireylere tanıtılarak kişilerin veya grupların repertuarına girdikten sonra, başka koşulların yorumlanması ve değiştirilmesi için birer araca dönüşürler.¹⁰¹ Diğer bir ifadeyle, insanların kendi inşa ettikleri dünya kendilerinin haricinde bir mevcudiyet kazanıp, dil vasıtasıyla onları ve başkalarını şekillendirmektedir.¹⁰² Bu bağlamda siyasi kavramlar da sadece dışardaki gerçekliğin sembolik temsilleri değildir. Bilgilerimiz, sadece dış dünyanın kavramsallaşmasından oluşmaz. Tecrübe/deneyim ile elde edilen kavramlar kullanılarak akıl yürütme yoluyla deneyim dışı bilgiler de inşa edilebilir.

Dolayısıyla dil, daha ötesine uzanma veya bir *olması gereken* ortaya atma konusunda insana imkân tanımaktadır. Kavramlar hem *olana* hem de *olması gerekene*

⁹⁷ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, 2013, c. 1, s. 81.

⁹⁸ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 325.

⁹⁹ Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatik Üzerine Araştırmalar*, 2016, s. 61.

¹⁰⁰ Gadamer, *Hakikat ve Yöntem*, c. 2, s. 253.

¹⁰¹ Randall Collins, *Felsefelerin Sosyolojisi Entelektüel Değişimin Global Teorisi*, çev. Tufan Göbekçin, Ankara: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 70.

¹⁰² Çiftçi, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, s. 52.

gönderme yapıp faaliyete geçmek için birer dinamik olabilmektedirler. Bu anlamda örneğin, demokrasinin ne olması gerektiği (ideali) ile gerçekte ne olduğu arasında bir tekabüliyet söz konusu değildir. Dolayısıyla demokrasi “onun idealleri ile gerçeği arasındaki karşılıklı etkileşimden, *olanla olması gereken*’in çekişmesinden doğar ve bunlar tarafından şekillendirilir.”¹⁰³ Bu anlamda, biz demokrasi kelimesini kullanırken hem bir hedefi veya ideali hem de bu idealin vuku bulmuş sahadaki halini belirtmiş oluyoruz.¹⁰⁴ Wittgenstein’in izinden gidersek demokrasi, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar belirli şeyleri *düşünmek* ve *konusmak* demeye geldiği gibi belirli şeyleri *yapmak* demeye de gelir.¹⁰⁵

Terminolojik bir kargaşayı önlemek için “Kavramlar Tarihi”nden bahsetmeden önce şunu tekrar vurgulamakta fayda var: Kavram tarihçileri kavramları kelimelerden ayrı tutarlar. Bir kavram bir kelimedenden daha fazlasına gönderme yapabilir. Kimi zaman bir kavramı tarihsel olarak ortaya koyabilmek için birçok kelimenin izini sürmemiz gerekebilir.¹⁰⁶ Dahası bir kelime aynı anda iki rakip kavrayışa gönderme yapabilir.¹⁰⁷ Bu anlamda Yeni Osmanlıların kullandığı “hürriyet” ve “serbesti” kelimeleri aynı kavramı (dolayısıyla kavrayışı) karşılayacaklardır. Aynı şekilde liberal ve sosyalist gelenekler “demokrasi” kelimesini birbirine zıt gelebilecek anlamlarda kullanırlar. Bu çalışmada meşrutiyet, cumhuriyet, demokrasi ve hürriyeti bir kelime olarak değil, bir kavram olarak ele alacağız.

Özellikle 1950’den beri “Kavramlar Tarihi” -bilgi sosyolojisine paralel olarak- dili ve kavramları gölge fenomen kabul eden Marksçı geleneğin aksine, kavramsız dünyaya ve topluma dair ne bir tecrübenin ne de bir bilimin söz konusu olmayacağını savunan bir araştırma alanı olarak hatırı sayılır gelişme göstermiştir.¹⁰⁸ Burada kavramların tarihselliğini özellikle vurgulayan hermenötik kavram tarihçiliği özel bir yere sahiptir. Ezeli ebedi doğruları, evrensellikleri ve ontos-logos denkliğinin reddini

¹⁰³ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 24.

¹⁰⁴ Robert A. Dahl, *Demokrasi Üzerine*, çev. Betül Kadioğlu, 4. bs., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017, s. 97.

¹⁰⁵ Gerald F. Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, çev. Nihal Akdere, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016, s. 96.

¹⁰⁶ Richter Melvin, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, New York: Oxford University Press, 1966, s. 9.

¹⁰⁷ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 21.

¹⁰⁸ Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*, 2016, s. 101.

savunan hermenötik yönelimli kavram tarihçiliği, kavramları tarihsel “geleneğin önüne koymak” yerine onları bu geleneğin ürünü olarak kabul eder. Dil, düşünce ve kavramlar “kültürün arkasına sarkamaz.”¹⁰⁹ Hermenötik kavram tarihçiliği, kavramların ilk doğdukları zamandaki anlamlarını temel almaksızın, onları kültür mirası olarak tevarüs eden tarihsel ürünler olarak kabul edecek ve onlara “bugünün ufkundan bakacaktır.”¹¹⁰

Kavramlar da dünyadaki diğer her şey gibi bir süre var olduktan sonra ya gerçekliğin değişmesiyle semantik değişikliklere uğrarlar ya da artık gerçekliği temsil etme kabiliyetlerini kaybederek tarihe mal olurlar.¹¹¹ Kavramlarla içerdikleri fenomenler asla birbirleriyle tam bir tekabüliyet göstermezler. Birbirlerine atıfta bulunmalarına ve birbirlerini etkilemelerine rağmen, kavramlar ve gerçekliklerin her birisinin kendine has bir tarihi vardır. Birer bilgi ifadesi olan kavramlar, tarihsel süreç içinde değiştiği gibi temsil ettiği gerçeklik de değişir. Dahası, kavram ve gerçekliklerin değişimleri farklı hızlarda olduğu için kimi zaman kavramsallık gerçekliğin kimi zamanda gerçeklik kavramsallığının önüne geçer.¹¹² Kosseleck, Heiner Schultz’tan mülhem olarak kavramların ve içerdikleri durumların karşılıklı olarak değişimlerinin şekillendireceği dört ihtimal üzerinde durur:

“Birincisi: Bir sözcüğün anlamı ve kavradığı içerik, senkron ve diyakron olarak birbiriyle aynıdır.

İkincisi: Bir sözcüğün anlamı aynı kalır, fakat kavradığı içerik değişir. Önceki anlamından uzaklaşır. Dolayısıyla değişen gerçeklik dilsel olarak yeniden oluşturulmalı, yeniden kavranmalıdır.

Üçüncüsü: Bir sözcüğün anlamı değişir, fakat değişim öncesinde kavradığı gerçeklik aynı kalır. Dolayısıyla değişen semantiğin realiteye uygun olması için dilsel olarak yeni ifade formları bulması gerekir.

Dördüncüsü: Durumlar ve sözcüklerin anlamları birbirlerinden tümüyle bağımsız olarak gelişir, bu nedenle eski tekabüliyetler artık kurulamaz.”¹¹³

¹⁰⁹ Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri* 1, s. 48.

¹¹⁰ Özlem, *Kavramlar ve Tarihleri* 1, s. 48.

¹¹¹ Nejat Bozkurt (ed.), *Kavramların Evrimi Filozof ve Düşünürlerin Tanıklıklarıyla*, İstanbul: Say Yayınları, 2008, s. 14.

¹¹² Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*, 2016, s. 66.

¹¹³ Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatigi Üzerine Araştırmalar*, 2016, s. 62.

B.KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1)Siyasi Modernleşmenin Fikrî/Entelektüel Arka Planı

Devletler, insanın güvenlik ve ekonomik yetersizliklerini azaltmak için tarih sahnesine çıkmıştı. Siyaset felsefesi henüz ortada yokken insanlar, ya bir kabile ortamında ya da bir ordu-imparatorluğunu idare eden kralın egemenliği altında yaşamaktaydı. Yeni siyasi seçeneklerin ortaya çıkması, felsefi düşüncenin ortaya çıkması ve dönüşmesiyle mümkün olmuştur.¹¹⁴ Geleneği, miti, dinsel ve siyasi otoriteleri tartışmaya açan felsefenin doğuşuyla asgari düzeyde eşitlikçi talepler ve temsilleri mümkün kılan siyasi hürriyetlerin ortaya çıkması birbirinden bağımsız olmamıştır.¹¹⁵ Modern siyasi düşüncenin temelleri de Aristoteles'in *Politika* eserinin keşfedilip tercüme edilmesiyle atılmıştır. Bunu bu alanda yazılan eserler takip etmiştir. 16. yüzyılda siyasi olana yönelik gerçekçi (realist) bir bakış açısı belirmeye başladı.¹¹⁶ Machiavelli'nin *Prens*'i bu alandaki gelişmelere en önemli referanstır.¹¹⁷ Bu entelektüel canlanmanın toplumsal değişmeyi mümkün kılacak hale gelmesi için 17. yüzyılı beklemek gerekecekti. Bu yüzyılda yeni bir hukuk anlayışı ortaya çıkar, bu yeni anlayış siyasi olanın da hukuken temellendirilmesi anlayışını tetikler.¹¹⁸ Bu bağlamda modern toplumsal örgütlenme modellerinin ortaya çıkmasında, 17. yüzyılda din savaşlarının sebep olduğu siyasi ve sosyal çalkantılara tepki olarak beliren yeni “doğal hukuk” temalı eserlerin payı büyük olmuştur. Doğal hukuk teorisyenlerine göre insanlar tarafından keşfedilebilir özellikte evrensel bazı adalet ilkeleri vardır. Bu ilkeler insanların iradi tercihlerini aşan doğal dünyanın nesnel özellikleridir.¹¹⁹ Bu ilkeler temelinde modern siyasi düşünce, geleneksel siyasi düşüncenin aleyhine güçlenip özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra toplumun daha geniş kesimlerini seferber ederek, onları geleneksel siyasi ve sosyal kurumları yıkmak için harekete geçirmiştir.

¹¹⁴ Donald G. Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Özgüç Orhan, 11. bs., Ankara: BBB101 Yayınları, 2018, s. 377.

¹¹⁵ Philippe Raynaud, “Eşitlik”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, çev. İsmail Yergüz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 325. (Costoriadis, 1986'den akt.).

¹¹⁶ Quentin Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016, c. 2, s. 540.

¹¹⁷ Niccolò Machiavelli, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, 15. bs., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s. 59.

¹¹⁸ Marcel Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 27.

¹¹⁹ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 97.

Yeni siyasi toplumun temellendiği doğal hukuk teorilerini ele alan en önemli teorisyenlerden biri şüphesiz Hugo Grotius'tur. Grotius yeni siyasi düzeni, toplumu oluşturan bireylerin doğasına dayandırıp teolojik temellendirmelerden uzak durmaya çalışır. Bu entelektüel çabalarla birlikte artık siyasi bir toplumda yaşamının ahlaki zemini doğal haklar olmuştur.¹²⁰ Grotius'a göre insanın doğasında toplum içinde yaşama isteği vardır; başka bir ifadeyle, insanlar benzerleriyle rasyonel bir temelde barış içinde hayatını sürdürme isteğine sahiptir.¹²¹ Ona göre insanın doğasındaki bu rasyonel ve sosyal fail olma durumu doğal hukukun da kaynağıdır. Doğal hukuka eşlik eden en önemli şey çıkarını sağlama isteğidir. Herkes doğa durumunda tek başınadır ve güçsüzdür. Kişi bu güçsüzlüğünü ancak bir toplum içinde hayatını sürdürerek giderebilir. Toplumsal sözleşmeyle bir mükellefiyet altına girmeyi doğuran şey, çıkarını sağlama talebidir. Toplum içinde yaşama daha doğrusu ortak bir güce boyun eğme de temelde üyelerin çıkarını sağlama isteğinden gelir. Bu bizi şuna götürür: Sivil bir toplumu ayakta tutan ve insanların karşılıklı istekleriyle kabul ettikleri yurttaşlar hukukunu yerleştirmeye çalışanlar, muhtemel çıkarı dikkate almak zorundadır.¹²²

Grotius'un bu kilit konumuna rağmen doğal hukuk kesinlikle kendi döneminin icadı değildir. Genelde doğal hukukun ve uluslararası hukukun mucidi olarak kabul edilen Grotius aslında bunları yeniden canlandıran bir zihniyet değişiminin temsilcisi olarak görülebilir. Bu yeni zihniyet doğayı anlamak ve değiştirmekle yetinmeyip insan ve toplum alanına da el atıp onu da değiştirmeyi arzulamıştı. Grotius'un şahsında bu yenilikçiler, Stoacılara kadar uzanan bir tarihe sahip olan ve Orta Çağ'da da bazı teologlar tarafından ele alınan doğal hukuku canlandırdılar. Grotius'un eserleri üslup ve içerik olarak skolastik geleneğin damgasını taşır, bundan dolayı bu çalışmalar "metafizik doğal hukuk"tan "rasyonalist doğal hukuk"a geçiş çalışmaları olarak kabul edilebilir.¹²³ Hem antiklerin "doğal hak" kavramlaştırması hem de Thomasçı Orta Çağ metafizik ağırlıklı "doğal hukuk" kavramlaştırmasının merkezinde erdem vardır. Bu

¹²⁰ Charles Taylor, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 191.

¹²¹ Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 19.

¹²² Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, s. 21.

¹²³ Jean Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Isık Yayınları, 2015, s. 334.

erdemler de daha çok toplumsal sorumlulukları akla getirir. Modern “doğal hukuk” kavramlaştırması ise daha çok mülkiyet ve özgürlük gibi kişisel haklarla ilgilidir.¹²⁴

Grotius ve çağdaşı doğal hukukçular siyasal sistemde mutlak monarşisttirler. Bunlar günümüz halk egemenliği doktrininden hayli uzak olup halkın zorba yönetimlere direnme hakkını tanımamışlardı. Ancak her şeye rağmen siyasi otoritenin meşruiyetini bireylerin rızasına dayandırması teması modern siyasal düşüncede devrim niteliğindedir.¹²⁵ Bu yüzden hem Amerikalılar hem de Fransızlar siyasi devrimler yaparken; başta Locke, Montesquieu ve Rousseau olmak üzere “doğal hukukçu” felsefe okuluna ve bu okulun en seçkin temsilcilerine çok şey borçludurlar.¹²⁶

Siyasi modernitede, Machiavelli gibi çoğu entelektüelin modern siyasi düşüncenin ilk filozofu olarak kabul ettiği birini göz ardı ederek yapılacak her açıklama girişimi eksik olacaktır. Machiavelli, Hobbes ve Locke gibi kendinden sonraki modern siyasi düşünce teorisyenlerine entelektüel sahneyi hazırlamıştı.¹²⁷ Orta Çağ Hristiyanlığında, siyaset kurumu büyük ölçüde Hristiyan ahlakının etkisi altındaydı. Bu ahlakta kralların kutsal hakları ve görevleri vardı. Kilise ekonomik kaynakların eşitsiz bir şekilde paylaşılmasında meşrulaştırıcı rol oynuyordu. Dahası soylular ile köylüler arasında varoluşsal bir fark olduğu tezine ideolojik altyapı sunuyordu.¹²⁸ Machiavelli, harcadığı zihinsel gayretle siyaset kurumundaki bütün metafizik temaları uzaklaştırmaya çalışır. Bunun sonucu olarak Tanrı krallığıyla insan krallığı keskin bir biçimde birbirinden ayrılır ve insan krallığının insan aklıyla kavranabileceği teması kabul görür.¹²⁹ Machiavelli’nin bütün çabası devleti dinin ve ahlakın emirlerinden bağımsızlaştırmak ve devleti kendinde amacı olan bir kuruma dönüştürmektir. Böylece o, Orta Çağ’a damgasını vuran siyaset modelini reddederek siyaseti dinin ve ahlakın vesayetinden kurtarır. Machiavelli’nin siyasal düşünce tarihine etkisi sadece siyaseti din ve ahlaktan bağımsızlaştırmakla sınırlı değildir. O, dinin siyasete üstünlüğü düşüncesine karşı çıkarak onu siyaset alanının hizmetine sokar. Bu durum siyaset ve din arasındaki

¹²⁴ Arnhart, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 100.

¹²⁵ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 192.

¹²⁶ George Rudé, *Fransız Devrimi*, çev. Ali İhsan Dalgıç, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 92.

¹²⁷ Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, 2018, s. 198.

¹²⁸ Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c. 1, s. 444.

¹²⁹ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 94; Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 270.

bilindik ilişkilerin köklü bir dönüşüm geçirdiği anlamına gelir.¹³⁰ Bu bağlamda Machiavelli her ne kadar eserlerinde halk yönetimi temasını çok işlemese de siyasal yaşamın inşa eseri olması, diktacı bir güç olarak yönetim anlayışı, kişisel çıkarın en önemli insan motivasyonu olması gibi temaları ele alması onu modern siyasal düşüncenin kurucusu konumuna taşımıştır.¹³¹

17. yüzyıl başında, öncesinde Grotius'un tartıştığı ve siyaset felsefesinin iki temel kavramı olan "doğal durum" ile "toplum sözleşmesi", daha sonra Hobbes'un siyaset felsefesinde de yerini alır. Hobbes'un doğal durumunda, herkes her şey üzerinde hak sahibi olurken aynı zamanda herkesin kendini kendi kuvvetiyle koruma hakkı vardır.¹³² Yani doğal olarak herkes eşittir, bu eşitlik beraberinde anarşi ve güvensizliği getirir. Burada kaçınılmaz olarak doğal durum savaş durumuna eşitlenmektedir: Herkesin herkesle savaşı. Bu savaş durumundan ancak toplumsal sözleşmeyle çıkılabilir. Toplumsal sözleşmeyle kişiler, kendi aralarında sözleşme yaparak kişisel haklarını tarafsız bir egemene transfer ederler ve savaş durumundan kurtulurlar.¹³³ Hobbes'un doğa durumundaki insana bakışı kötümserdir. Bu yönüyle Hobbes, doğal hukuk teorisyenleri ve insanın doğuştan sosyalleşmeye eğilimli olduğunu söyleyen filozoflarla zıtlaşır. Onun doğa durumunda işbirliği değil rekabet teması baskındır. Hobbes'un doğal hukuku daha çok bireyin kendini koruma içgüdüleriyle ilişkilidir. Doğal hukuk teorisyenlerinde toplumsal sözleşmenin amacı üyelerin genel çıkarı iken Hobbes'ta ise temel amaç herkesin herkesle savaşına son veren barışı aramak ve güvenliği sağlamaktır.

Doğal hukukçular gibi Hobbes da Aristoteles'ten farklı olarak siyasal bir bütünün, doğal (doğada var olan, keyfi ve insan yapımı olmayan) bir fenomen olmadığını, bilakis iradi bir antlaşmanın sonucu olduğunu söyler. Aristoteles'in *polis*/devleti doğası gereği vardır. Çünkü bu siyasal birlik, doğası gereği bir toplulukta yeşeren insani meyillere karşılık gelmektedir. Aristoteles'in kenti doğanın ürünüyken Hobbes ve Machiavelli'nin modern devleti, temelini sözleşmeden alan ve insani inşadan

¹³⁰ Machiavelli, *Hükümdar*, s. 68; Maurice Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, ss. 108-109.

¹³¹ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 54.

¹³² Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 141.

¹³³ Hobbes, *Leviathan*, s. 137.

oluşan bir sanat eseridir.¹³⁴ Ancak Hobbes'ta bu sözleşme, bir hükümdar ile tebaası arasında olmayıp, daha çok haklarını bir hükümdara transfer etmek isteyen bireyler arasındadır. Burada sözleşme siyasal *egemenliği* sınırlandırmak için değildir, aksine siyasal egemenliğin temellerini sağlamlaştırmayı amaçlar. Tabii ki güç aktarılan siyasal egemen monarktır. Hobbes, mutlakiyetçiliği savunur fakat bu savunma, hükümdarların ilahi veya geleneksel yasası namına olmayıp, daha çok sözleşmeye dâhil olan bireylerin barışı, korunması ve çıkarı adına olmuştur. O, iktidarın meşruiyetini rızaya dayalı rasyonel ve seküler bir zeminde temellendirir, onun ihtişamını değil yararını vurgular.¹³⁵ Hobbes'ta gözlemlenen; kurumların, çıkarları ve kişisel hakları güvence altına alması nispetinde meşruiyet kazanması düşüncesi İngiltere kralı I. Charles'ın idam edilmesi sonrasında gittikçe güçlenir. Özellikle 1660 Restorasyonu'nda da 1688 Devriminde de bu henüz formüle edilmemiş pragmatizm hâkim eğilim olmuştur.¹³⁶ Hâlbuki Antik dünyada ve Orta Çağ Avrupa'sında, siyaset düşüncesinde siyasal eylemin amacı güvenlik ve çıkarın korunması gibi dar hedeflerle sınırlı değildi. Yukarıda da değindiğimiz gibi, Aristoteles'te siyasal hayatın nihai amacı insanların "doğaları gereği sahip oldukları potansiyelleri, siyasal topluluklarda yaşayarak gerçekleştirme" gibi daha geniş bir çerçevededir.¹³⁷

Siyasi modernitenin gelişmesinde referans alınacak önemli kişilerden birisi de John Locke'tur. John Locke *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*'sinde temelde mutlak monarşiye ve onun İngiliz savunucularına karşı bir tartışmanın içerisine girer. Locke mutlakçı tezlerin reddini ve temsili hükümeti, insanların doğuştan eşit ve özgür oldukları tezi üzerine kurar. İlk incelemesinde 17. yüzyıl mutlak monarşinin savunucularından Sir Robert Filmer'in tezlerini tartışır. Filmer, hükümdarların mutlak idari meşruiyetini, Âdem'in bunu Tanrı'dan aldıktan sonra tarih içinde hükümdarlara devrederek kazandığını ileri sürer. Onun temel argümanı insanların özgür değil köle olduklarıydı. Locke, Filmer'in söz konusu doktrinini sistematik bir tarzda çürütmeyi

¹³⁴ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 122.

¹³⁵ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 344.

¹³⁶ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 385.

¹³⁷ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 54.

amaçlar.¹³⁸ İkinci incelemesinde ise halkın rızasına dayanan bir hükümet teorisi geliştirir.¹³⁹

Hobbes'un aksine Locke'un, insan doğasına bakışı kötümser değildir. Onun doğa durumu Hobbes'a kıyasen bir barış durumudur, Hobbes'un doğa durumu kadar vahşi değildir fakat Rousseau'nun doğa durumu kadar mükemmel de değildir. Locke da diğer teorisyenler gibi insanlık için medeni toplum öncesi bir iptidai durumu kabul eder fakat o zaman bile insan, rasyonel bir varlıktır ve mülkiyet hakkı gibi birtakım haklara sahiptir. Zaten toplumsal sözleşmenin amacı da bu hakların kullanılmasını daha güvenli hale getirmektir.¹⁴⁰ Locke, doğal durumun bir savaş durumu olmadığı düşüncesinde ısrarcı olmasına rağmen doğa durumunun her an çatışmaya dönüşebileceğine dair endişeler de taşımaktadır. Çünkü ona göre insanlar her zaman eşitlik ve adalete riayet etmezler.¹⁴¹ İnsanın doğuştan iyi olduğuna inanan Locke, egemen gücü sözleşmeye dâhil olan bireyler için tehdit olarak kabul eder.¹⁴² İnsanlar her ne kadar sözleşmeyle bazı haklarını devretse de doğanın yasalarına tekabül eden bazı devredilemez haklara da sahiptir. Bu anlamda Locke köleliğe ve dinsel hürriyetlerin kısıtlanmasına karşı çıkmıştır.¹⁴³

Locke'a göre yeryüzünde akli temel alarak yaşayan insanlar arasında hakemlik yapacak bir otoritenin olmadığı bir durum doğa durumudur. Ortak bir otoritenin olmadığı durumda birinin bir başkası üzerinde haksız güç kullanma girişimi insanları doğa durumuna dolayısıyla savaş durumuna sokar.¹⁴⁴ “Birinin kendisini doğal hürriyetinden yoksun kılmasının ve sivil toplum bağları içine koymasının tek yolu, mülkiyetlerinin güvenli bir kullanımı ve sivil toplumun üyesi olmayanlara karşı daha büyük güvenlik içinde birbirleriyle rahat, güvenli ve barışçı bir yaşam sürdürmeleri için diğer insanlarla bir topluluğa katılma ve birleşme konusunda anlaşmaktır.”¹⁴⁵ Sonuç

¹³⁸ John Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, 3. bs., Ankara: İmaj Yayınevi, 2016, s. 3.

¹³⁹ John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2016, s. 11.

¹⁴⁰ J. L. Lecercle, “Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri”, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Jean Jacques Rousseau İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 47.

¹⁴¹ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 198.

¹⁴² Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 464.

¹⁴³ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 1995, s. 6.

¹⁴⁴ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 29.

¹⁴⁵ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 105.

olarak Locke'ta toplumsal sözleşme, medeni haklar için vahşi haklardan vazgeçme olarak karşımıza çıkar. Locke için bu haklardan en önemlisi de tabii ki mülkiyet hakkıdır. Doğa durumunda bireysel bir iktidara sahip olan insanlar bir sözleşmeyle bu iktidarını kamu (amme) iktidarına devreder. Birbiriyle mücadele eden bireyler arasında anlaşmazlığı çözecek bir gücün olmadığı savaş durumundan çıkmak için insanlar, siyasal bir topluma dâhil olur ve doğa durumunu terk ederler. Başvurulan bir anlaşmazlığı çözen bir iktidarın olduğu yerde savaş durumu dışlanır ve böylece söz konusu otorite, anlaşmazlığı çözmüş olur.¹⁴⁶ Sivil hükümetin temel amacı, ona dâhil olan bireylerin özgürlüğünü, güvenliğini ve mülkiyet haklarını keyfî muamelelere karşı korumaktır. Bu koruma da, hükümetin bir kişinin veya grubun hükmü altına girmesiyle değil, yasanın üstün kılınmasıyla mümkündür. Burada yasama gücü herkesin uyması için kurallar saptar. Yasama gücü, temelini toplumu oluşturan bireylerin toplamından alır ve toplumun saptadığı yasalar bireysel keyfiliklere karşı bir üstünlüğe sahiptir. Yasalar bir kral tarafından uygulanırsa bile köklerini toplumdan alır.¹⁴⁷ Bu anlamda yürütme gücü, sadece yasama gücünün çıkardığı yasaları icra eden bir araçtan daha ötesi değildir.

Grotius ve Hobbes gibi teorisyenler, siyasal meşruiyetin bireylerin rızasına dayandırılması temasını kendi dönemlerindeki yönetimlerin meşru olup olmadıklarını sorgulamak için öne çıkarmaz. Aksine temel amaç mezhep çatışmalarından dolayı isyan edenlerin gerekçelerini ellerinden almaktır. Çünkü o dönemde var olan her yönetimin bir tür rızaya dayandığı varsayılır. Bu rıza kuramını ilk defa, mevcut siyasal yönetimi sınırlandırmak ve gerekirse ortadan kaldırmak için dayanak noktası olarak kullanan Locke'tur.¹⁴⁸

Locke, 1688 devrimini meşru bir temele oturtmak için doğal hukuka başvurmuştu: Toplum kendisini oluşturan kişilerin özerkliği için vardır. Toplum özgür/hür bireyler arasında bir sözleşmedir. Hükümet otoritesinin meşruluğu, sahip olduğu devredilemez hakları güvence altına almak için halk ile temsilcileri arasındaki sözleşmeye dayanır.¹⁴⁹ Locke'a göre siyasal idare hürriyet ve mülkiyet gibi

¹⁴⁶ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 31.

¹⁴⁷ Philippe Raynaud, "Locke John, 1632-1704", *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, çev. İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 549.

¹⁴⁸ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 192.

¹⁴⁹ Georges Lefebvre, *Fransız Devrimi*, çev. Heval Bucak, İstanbul: Hil Yayın, 2009, s. 64.

devredilemez doğal haklara dokunduğunda idare edilenler isyan hakkını elde etmiş olurlar. Ancak bu isyan ve direnme hakkı özlemlere yönelik devrimci bir niteliğe sahip değildir. Bu hak daha çok mevcut düzenin korunmasına ve güçlendirilmesine ilişkindir.¹⁵⁰ Bu bağlamda Locke'un siyasal düşüncesinde geleneksel temalardan tam olarak sıyrıldığı söylenemez. O, doğal aklı vurgulamasına rağmen Tanrı'nın kullarına ilham verdiği düşüncesinden de vazgeçmiş değildir. Benzer şekilde köleliğe ve mutlak krallığa karşı çıkmasına rağmen krallık ile halk egemenliği arasında bir tür uzlaşmayı sağlayan meşhur güçler ayrılığı teorisini de savunmaya devam eder.¹⁵¹

Meşruiyetin rızaya dayandırılması gerekliliği Locke'ta bir tashihten geçer. Locke bu meşruiyet kuramına vergilendirilmeye rızayı da ekler ve kuram, günümüz halk egemenliği doktrinine doğru evrilir.¹⁵²

Locke'un siyasal düşünceye en büyük katkılarından biri de siyasetle dinin birbirinden ayrılması gerektiği, yani Machiavelli'den de farklı olarak kilisenin devletten tamamen bağımsız olması gerektiği düşüncesini ilk talep eden kişi olmasıdır.¹⁵³ Ona göre kilise ve devlet birbirinden ayrılmalı çünkü ikisinin de doğası ve fonksiyonları birbirinden farklıdır.¹⁵⁴ Locke din siyaset ilişkileri bağlamında Hobbes'tan da farklı düşünür. Locke'un siyasal görüşünde cismani ve ruhani olanın ayırımına dayanan laiklik hâkimdir. O, Hobbes'tan farklı olarak sivil idarenin bütün gücünün sivil çıkarlara yönelik olması gerektiğini vurgular.¹⁵⁵

Locke'un başta Fransız olmak üzere Batı siyasi düşüncesi üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Onun eseri 18. yüzyılın başında François Coste tarafından *Esseai sur le Gouvernement Civil* (1606) olarak Fransızcaya tercüme edilir. Bu tercümeyle Locke, büyük bir şöhrete kavuşur. Voltaire onu Fransızlara tanıtır ve sevdendirir. Montesquieu, siyasi düşüncelerinde ondan çok yararlanır. Ansiklopedistler onu üstat olarak kabul eder. Daha sonra düşüncelerinde onunla önemli ölçüde farklılaşmasına rağmen

¹⁵⁰ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 392.

¹⁵¹ Lecercle, "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri", s. 47.

¹⁵² Taylor, *Seküler Çağ*, s. 192.

¹⁵³ Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, s. 189.

¹⁵⁴ Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, 1995, s. 7.

¹⁵⁵ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 392.

Rousseau da Locke'u takdirle karşılar. Hobbes'la yüzleşirken, yani despotizm karşıtı fikirlerini geliştirirken Locke'un yolundan gider.¹⁵⁶

Siyasi modernleşmenin fikri zeminde gelişimini takip etmek için Locke'tan sonra üzerinde durmayı en çok hak edenlerden birisi de Aydınlanma filozofu Rousseau'dur. Rousseau'nun konumunu daha iyi anlamak içi ona gelinceye kadar, siyasi modernleşme lehine meydana gelen gelişmelere kısaca göz atmak yerinde olur. Doğal hukuk teorisyenlerin asıl değeri, Tanrı temelli hukuk kuramlarını yerlerinden etmiş olmalarıdır. Çoğu Protestan olan bu teorisyenler, siyasal yönetimi teolojinin etkisinden kurtarmak için entelektüel bir çabanın içerisinde girmişlerdir. 18. yüzyılda bu düşünürlerin doktrinleri Protestan ülkelerin resmi siyasi doktrini haline gelmiştir. Bütün bu teorisyenler, insanların özgür ve birbirlerine eşit oldukları siyasi toplum öncesi bir doğal durumu varsaymışlardır. Bu varsayımına göre insanlar bu doğal durumdan bir sözleşmeyle ayrılıp siyasi bir otoriteye boyun eğmişlerdir. Grotius'çu-Locke'çu bu düşüncede siyasi otoritenin kaynağı halktır ve halk gerçek egemen güç olduğunu kanunlarla güvence altına alır. Hâlbuki Tanrı temelli hukukta otoritenin kaynağı Tanrı'dan gelir ve şöyle formüle edilir: *Non est potestas nisi a Deo* (Tanrı'dan gelmeyen hiçbir iktidar yoktur). Modern teorilerde, egemenliğin kaynağı halktır fakat egemenliğin kimin tarafından yürütüleceği konusu, mutlak krallık ile mutlak demokrasi arasında farklı biçimler almıştır. Örneğin, Grotius ile Pufendorf gibi doğal hukuk teorisyenleri mutlak monarşiden yanadırlar. Locke, mutlak monarşiye karşı olmasına rağmen krallık ile halk egemenliği arasında bir tür uzlaşmayı mümkün kılan güçler ayrılığı ilkesine başvurmuştur. 18. yüzyıl gibi ileri bir tarihte mutlak monarşi karşıtları olan Barbeyrac ve Burlamaqui'un bile zorba yönetimlere direnme hakkını tanımalarına rağmen demokrat oldukları söylenemez.¹⁵⁷

İşte Rousseau'nun siyasi düşünce tarihindeki kritik önemi burada yatmaktadır. Rousseau, şöhretinin çoğunu siyasi demokrasi filozofu olmasına borçludur.¹⁵⁸ O kadar ki doğal hukuk teorisyenlerinin mirasçısı olmasına rağmen sırf demokrat olmadıkları için aynı zamanda onlara düşmanlık beslemiştir. O, doğal hukukçulardan ziyade Hobbes'a daha yakındır. Rousseau, insanın insanın kurdu olduğu düşüncesini

¹⁵⁶ Lecercle, "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri", s. 48.

¹⁵⁷ Lecercle, "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri", s. 45.

¹⁵⁸ Carlton J. H. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde "Ulusalcılık" Tasavvuru*, çev. Murat Çiftkaya, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2010, s. 64.

medeni/sivil durum öncesi doğal durum için yanlış bulurken sivil durum için doğru bulur. Rousseau'a göre insan medeni toplumda mutsuzdur. Onun böyle düşünmesinde Hobbes'un doğa durumu için öne sürdüğü fikirler etkili olmuştur.¹⁵⁹ Rousseau'nun doğa durumunda insan, basit ve masumdur. Çekingen oldukları için çatışmak yerine çatışmadan kaçınmışlardır; dolayısıyla Hobbes'un savaş durumu değil barış durumu hâkimdir. Ancak Rousseau'ya göre doğa durumunda barışçıl bir hayat olmasına rağmen insan tamamlanmış değildir. İnsan gerçek potansiyelini ancak bir sivil durum içinde açığa çıkarabilirdi. Bu anlamda Rousseau insanları, sitede aktif bir şekilde görevlerini yerine getirmesi nispetinde insan kabul eden Antik Yunanlılardan etkilemişti.¹⁶⁰

Rousseau, despotizm karşıtı fikirlerinde Locke'tan etkilenmesine rağmen aralarında derin bir karşıtlık vardır. Bu karşıtlık *Toplumsal Sözleşme*'de ayyuka çıkacaktır. O burada doğal durumla toplum durumunu karşı karşıya koyar. Locke'ta daha önce gördüğümüz gibi, özel mülkiyet doğa durumuna dolayısıyla doğal hukuka dayandırılmıştı. Rousseau burada başta mülkiyet olmak üzere toplumun bütün kurumlarını doğal olmaktan çıkarır, dolayısıyla onları savunma imkânından yoksun bırakır.¹⁶¹

Rousseau, kendini eşitsizliğin nereden kaynaklandığını açıklamak zorunda hisseder. Eşitsizliğin kaynağını özel mülkiyetin ortaya çıkmasına bağlar ve bunu toplum için bir felaket kabul eder. Ona göre özel mülkiyet aç gözlülüğe ve bencillığe neden olur. İnsanlar içinde özel mülkiyeti en fazla olanlar, en saldırgan olanlardı. İnsanlar bu mülkü muhafaza edecek başta devlet olmak üzere siyasi ve sosyal kurumlar inşa etmişlerdir. İnsanın toplum içinde huzursuz olmasının nedeni insan doğasına uygun olmayan söz konusu kurumlardır. Bu siyasi ve sosyal atmosferde insanlar ya kendilerinin ya da idarecilerin hırslarının kölesi olmuşlardı.¹⁶² *Toplum Sözleşmesi* "İnsan özgür doğar ve her yerde zincire vuruludur,"¹⁶³ diye başlar. Rousseau buna karşı yeni bir siyasi ve sosyal ütopyanın peşine düşer. O, özel mülkiyetin kaynağının doğa durumuna dayandığı düşüncesini reddederek doğal hukuk teorisyenlerinin doğa durumu

¹⁵⁹ Lecercle, "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri", s. 46.

¹⁶⁰ Leon P. Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara: Siyasal Kitapevi, 2012, s. 103.

¹⁶¹ Lecercle, "Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri", s. 48.

¹⁶² Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 441.

¹⁶³ Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 9. bs., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012, s. 4.

dedikleri şey üzerinde yeniden düşünür. Daha önce tartıştığımız gibi Hobbes hariç diğer doğal hukukçular toplumu bütün kurumlarıyla doğaya dayandırmıştı. Rousseau bunun tam tersi bir sonuca varır. Ona göre mülkiyet dâhil toplum bütün kurumlarıyla doğal ve önüne geçilemez bir gerçeklik değildir, aksine onlar tarih içinde var olmuşlardır ve tarihin konusudurlar.¹⁶⁴

Rousseau'nun doğa durumunda da insanlar eşit ve özgürdür. Böyle bir durumda insanın benzerleri üstünde doğal hiçbir otoritesi yoktur. Kaba güç de başkası üzerinde otorite kurma hakkı vermeyeceğine göre insanlar arasında her türlü meşru otoritenin kaynağı toplumsal sözleşmedir. Toplumsal sözleşme doğa durumunda güvencesi olmayan bir eşitliği güvence altına alır.¹⁶⁵ “Toplum sözleşmesi şöyle özetlenebilir: Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel iradenin emrine verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.”¹⁶⁶ Rousseau'nun sözleşmesi Hobbes'ta tartıştığımız gibi bireyler arasında yapılan bir sözleşme değildir, ayrıca bu sözleşme tebaa ile hükümdar arasında yapılan bir antlaşma da değildir. Sözleşme, koşulları eşitlenen siyasi toplum üyelerine aynı haklardan yararlanma imkânının tanınmasıdır. Ortak iradenin her türlü faaliyeti herkesi eşit olarak bağlar veya kayırır. Başka bir ifadeyle söz konusu sözleşme “üst olanın astla değil, bütünün kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşmedir.”¹⁶⁷

Rousseau, ister mutlakiyetle sonuçlansın ister özgürlükle sonuçlansın bütün yönetim sözleşmelerine mesafelidir. Onun siyasi düşüncesinde egemenlik başka bir güce transfer edilemez. Ayrıca *egemenlik* başka kişi veya kişilerce temsil de edilemez. Vekiller halkı temsil edemez, onlar sadece geçici görevlilerdir. Onun siyaset teorisinde yönetim, bağımlı bir göreve sahiptir.¹⁶⁸ Hâlbuki Locke'ta vekiller halkı temsil eder ve hükümet sözleşmesi de egemen halk ile onun vekilleri arasındaki sözleşmeye dayanır.¹⁶⁹ Dolayısıyla egemen halk, gücünü temsilcilerine transfer eder. Rousseau'nun temsil kavramına bu kadar mesafeli olmasının nedeni laik monarşilerin, bütün iktidar Tanrı'dan gelir (omnis potestas a Deo) anlayışının aleyhine bütün iktidar halktan gelir

¹⁶⁴ Lecercle, “Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri”, s. 58.

¹⁶⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 7.

¹⁶⁶ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 15.

¹⁶⁷ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 30.

¹⁶⁸ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, ss. 443-444.

¹⁶⁹ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 64.

(omnis potestas a populo) anlayışını kendilerine meşruiyet kaynağı olarak kullanmasıdır. Rousseau “seçimsiz temsil yerine temsilsiz seçim” anlayışını ortaya koyarak monarşilerin meşruiyet dayanaklarını ellerinden almıştır.¹⁷⁰

Rousseau, demokrasinin hem düşüncede hem de pratikte var olmadığı fikri ve siyasi bir dünyada demokrasiyi savunmuştur. Rousseau, mevcut koşullar demokrasinin vücut bulmasına imkân vermediği için, ya o dönemin hâkim ideolojisi olan burjuva liberalizmini (özgürlük, eşitlik, mülkiyet) benimseyecekti ya da ütöpik bir toplumun inşasına gidecekti. O, *Toplumsal Sözleşme* ile ikincisini tercih etti.¹⁷¹ *Toplumsal Sözleşme*, yurtsever insanlardan oluşan demokratik ve temelinde eşitlik olan bir toplumun ütopyasıdır.¹⁷²

Rousseau’nun düşüncesinde din siyaset ilişkisi Locke’tan farklıdır. O, toplumun/devletin temelini sadece akıl olmayacağını savunmuştur. Ona göre topluma sağlam bir temel vermek için hâkim otoriteye kutsal bir karakter kazandırmak gerekir. Ta ki yurttaşlar toplumsal sözleşmeyi ihlal edip bozmasınlar. Dinin toplum için zaruri olduğuna inanan Rousseau, dinin bazı biçimlerinin gereksiz olduğunu ve ortadan kaldırılması gerektiği savunur. Bunun yerine toplumun ihtiyaçlarına göre reforma tabi tutulmuş ve tamamıyla toplumun güdümünde sivil bir din önerir.¹⁷³ Bu sivil din, yurttaşları duygusal olarak yekpare bir bütüne dönüştürür ve onların yurttaşlık bağlarını güçlendirir.¹⁷⁴

Siyaset felsefesi tarihinde toplumsal sözleşme teorisyenleri olarak referans gösterebileceğimiz Hobbes, Locke ve Rousseau, insanların başlangıçta örgütsüz ve eşit bir hayat sürdüğünü varsaymıştı. Aynı şekilde onlara göre insanlar, rasyonel varlıklar oldukları için doğa durumundan daha avantajlı sivil/medeni bir durumu organize etme kabiliyetleri sayesinde, *toplumsal sözleşme* ile siyasal bir bütün olan devleti meydana getirmiştir. Ancak bu teorisyenlerin siyasi yönetimin nasıl olması gerektiğiyle ilgili fikirleri farklı farklıdır. Hobbes’un barış ve huzur kaygısı onu mutlakiyetçiliğe götürürken, Locke’un aynı kaygısı onu sınırlandırılmış bir yönetimin var olduğu

¹⁷⁰ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 44.

¹⁷¹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 440.

¹⁷² Lecercle, “Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri”, s. 28.

¹⁷³ Barbier, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, s. 162.

¹⁷⁴ Devrim Sezer, “Cumhuriyetçi Hafıza: Romantik Tahayyülden Kozmopolit Tahayyüle Geçiş”, *felsefelogos*, sy. 69 (2018), s. 86.

cumhuriyetçi parlamenter sisteme götürmüştür. Bu konuda daha radikal olan Rousseau'ya göre, ideal yönetim bütün insanların doğrudan demokratik oylamasıyla oluşan genel iradeyle mümkündür.¹⁷⁵

Bu filozoflar farklılıklarına rağmen siyasi modernleşme dediğimiz radikal siyasi ve sosyal değişikliklere büyük katkı sağladılar. Bundan önce otoriter ve hoşgörüsüz, başka bir ifadeyle aristokratik ve hiyerarşik bir sosyal ve siyasi yapı hâkimdi. Şayet büyük bölümünde toplumsal tabakalaşma ve siyasi otoritenin bulunmadığı yerli toplumları tartışmanın dışında tutarsak tarih boyunca siyasal örgütlenme hiyerarşi ve otoriteyi gösteren emir-itaat ilişkisi çerçevesinde olmuştur.¹⁷⁶ Geleneksel toplumsal tahayyülde, sosyal yapı çeşitli zümrelerden oluşmaktaydı. Bunlar birbirlerinin ihtiyaçlarını görerek birbirlerini tamamlıyordu. Ancak aralarındaki ilişkiler simetrik değildi. Birilerinin diğerlerinden daha itibarlı ve kıymetli olduğu bir hiyerarşi söz konusuydu.¹⁷⁷ Örneğin üst sınıflar için köylüler, onların ihtiyaçlarını karşılayan, şehirlileri besleyen ve krallık hazinesine en fazla destek veren cahil ve kaba kimselerdi.¹⁷⁸

Söz konusu siyasi ve sosyal yapı, yukarıda ele aldığımız teorisyenlerin katkısıyla, antik mirasın felsefi eleştirisi yapılarak yeni toplumsal örgütlenme modellerinin önünün açılmasıyla altüst olmuştur.¹⁷⁹ Yukarıda tartıştığımız siyasi temalar ve yeni toplumsal düzen fikri, küçük bir azınlık sayılabilecek entelektüel grubun tartışmalarının ötesine geçip “toplumsal tahayyülümüzün, yani çağdaşlarımızın içinde yaşadıkları ve devam ettirdikleri toplumları tahayyül etme biçimlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.”¹⁸⁰ Yeni tahayyülde genel olarak eski toplum yapıları parçalanmış ve mutlakiyetçi ilkeler zayıflamıştır.¹⁸¹ Shakespeare kâinatı ve insanları bir

¹⁷⁵ Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, s. 86.

¹⁷⁶ Pierre Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, M. Nedim Demirtaş, 4. bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 16.

¹⁷⁷ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 197.

¹⁷⁸ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 53.

¹⁷⁹ Raynaud, “Eşitlik”, s. 325.

¹⁸⁰ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 192.

¹⁸¹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 363.

hiyerarşi içinde tahayyül ediyordu; modern dönem ise kâinat ve insanları birbirleriyle rekabet halinde olan atomlar gibi görüyor.¹⁸²

Bugün doğa durumu ve sözleşme dili çok az teorisyen tarafından dillendirilse de siyasi toplumun/devletin, onu oluşturan bireylerin çıkarları ve güvenlikleri için var olduğu fikri yaygın hale gelmiştir. Benzer şekilde doğal haklar teorisi de hükümet beyannameleri yoluyla yasama ve yürütme fiillerine bir sınır koyarak günümüz siyasal hayatı şekillendirmeye devam etmektedir. Bu bağlamda son dört yüz yıldır bu yeni toplumsal düzen fikri hem birçok insan tarafından pratiğe dökülerek yaygınlaşmış hem de birçok tashihten geçerek “talepleri ağırlaşmış ve dallanıp budaklanmıştır.”¹⁸³

Batı Avrupa’da doğal hukuk teorileriyle başlayan fikri gelişmeler, siyasi ve sosyal yapıya nüfuz edip onu dönüştürmüştür. Özellikle 18. yüzyılın başlarında Batı dünyasında inşa edilen siyasi fikir ve pratikler, günümüz de dâhil, kendinden sonraki demokratik anlayış ve kurumların vazgeçilmezi durumuna gelmiştir. Siyasi düzlemde bunun en somut hali bugün dünyanın çoğunda hüküm süren halk egemenliği düşüncesidir. İki asırdan daha fazla süredir halk egemenliği düşüncesi milyonlarca insanı etnisite, ırk, cinsiyet, din ve sosyal sınıf ayrımı olmaksızın kişinin haysiyeti, hürriyeti ve hak eşitliği üzerine inşa edilmiş yeni bir siyasi ve sosyal düzen teşebbüsü için mücadeleye itmektedir.¹⁸⁴ Bu mücadelede ağır bedeller ödenmiştir. Sadece 1792-1815 yılları arasında 1,4 milyonu Fransız olmak üzere 5 milyon Avrupalı monarşik ve feodal sisteme karşı verilen savaşta hayatını kaybetmişti. Ki bu rakam Birinci Dünya Savaşı’nda ölen insan sayısına eşittir.¹⁸⁵

Yukarıda tartışılan fikri arka plana gereken önem verilmeden Batı Avrupa’da hayat bulan ve dünyanın diğer bölgelerini de etkileyen siyasal moderniteyi açıklama girişimi başarısızlığa mahkûm olur. Sonraki bölümlerde de göreceğimiz gibi Batılı siyasi devrimlere, birer bilgi ifadesi olan bu fikirler eşlik etmiştir. Bunun en çarpıcı örneğine Fransız İhtilali arifesinde Genel Meclis’teki tartışmalarda şahit olmak mümkündür. Soylular geçmişteki uygulamaları örnek göstererek argümanlar ortaya

¹⁸² Christopher Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı 1603-1714*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 16.

¹⁸³ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 192-93.

¹⁸⁴ Emilio Gentile, “*Demokraside Halk Her Zaman Egemendir*” (*Yalan!*), çev. Volkan Çandar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 106.

¹⁸⁵ William Doyle, *Fransız Devrimi*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2001, s. 137.

atarken Üçüncü Tabaka akıl ve doğal hukuk temelli siyasi argümanlarla kendini savunacaktır.¹⁸⁶ Zaten doğal hukuk en büyük zaferini bu tartışmaların işaret ettiği Fransız Devrimi'yle kazanacaktır. *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi* doğal hakları şöyle sıralar: hürriyet, mülkiyet, güvenlik ve baskıya karşı direniş.¹⁸⁷

2)Siyasi ve Sosyal Arka Plan

Siyasal modernitenin hangi etkileşimsel koşullarda meydana geldiği çalışmamız açısından önemlidir. Teorik çerçevede ifade edildiği gibi toplumu etkileyen ve toplumdan etkilenen bilgi ancak siyasi, askeri, ekonomik vb. diğer toplumsal iktidar ağlarıyla etkileşerek bir anlam ifade eder. Dolayısıyla birer bilgi ifadesi olan modern siyasi kavramların diğer iktidar ağlarıyla etkileşimlerini ortaya koymak çalışmamız açısından faydalı olacaktır. Öncelikle devrimlerin anlaşılması için eski siyasi ve sosyal düzenin ana hatlarına ve ana hatlarını çizdiğimiz bu dünyanın nasıl çökmeye başladığını özetle ifade etmeye çalışacağız. Daha sonra üç devrimin her birisine alt başlık açıp siyasal modernite ile ilişkilerine bakmaya çalışacağız.

Siyasal modernite için 16. yüzyılda Avrupa kıtasında başlayan gelişmeler kritiktir. Bu yüzyılda Avrupa coğrafyası birbirinden farklı siyasi yapılardan oluşan bir mozaığe benzemektedir. Coğrafya genel anlamda, örgütlenme tarzları değişik ve ulusal birliklerini kurmuş krallıkların yanı sıra şehir cumhuriyetleri ve bunların etrafında varlık gösteren senyörlükler ile Almanya ve İtalya'daki gibi kiliseye bağlı veya ondan bağımsız prensliklerden oluşmaktaydı. Hristiyanlığın cismani krallığında imparatorluk imkânlarının yok olmasıyla Fransa, İngiltere ve en son İspanya ulusal niteliği baskın mutlak monarşiler olarak ortaya çıkmışlardı.¹⁸⁸ Ulusal dil, hukuk ve kiliselerin oluşması bu döneme rastlamaktadır. Bu dönemde insanlar kendilerini Madridli veya Burgonyalı değil İspanya veya Fransa vatandaşı olarak görüyordu. Herhangi bir şehre veya lorda olan aidiyet, bütün ulusun efendisi olan monarka/krala dönmüştü.¹⁸⁹ Bu merkezi monarşiler yeni bir *egemenlik* anlayışıyla iktidarın en yüksek tatbik edici makamı olduklarını savundular. Jean Bodin ve Tomas Hobbes *egemenlik* kavramını mutlakiyetçiliği meşrulaştırmak için kullanmaya başlamıştı. Bodin, doğal hukuk ile

¹⁸⁶ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 114.

¹⁸⁷ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 470.

¹⁸⁸ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 257.

¹⁸⁹ Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, 19. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 84.

Tanrı iradesinin monarkın egemenliğini sınırladığını iddia etse de Hobbes, egemenliği cebri iktidar tekeli olarak savundu. Her iki filozofa göre de huzur ve güvenliği savunmanın yegâne koşulu “uyrukların bağlılığının ve en üstün yasama kaynağının devlet içinde yegâne bir makamda toplanması”ydı.¹⁹⁰ Avrupa’da 15. ilâ 18. yüzyıl arasında, İngiltere’deki anayasal monarşiyi ve Hollanda’daki cumhuriyeti istisna tutarsak yaygın yönetim biçimi mutlakiyetçilikti. Bu yönetim modelinde hukukun kaynağı bizzat kraldır. Kral da ilahi hukuka tabi olduğunu iddia etmekteydi. Hukukun kaynağı olabilecek hiçbir temsili kurum yoktu. Kral bürokrasi ve ordu ile ülkeyi yönetirdi. Bu ordu ve bürokrasi sınıfının ana karakteri sürekli, profesyonel ve krala sadakatle bağlı olmalarıydı. Bu iki sınıf, resmi görevlerinin dışında otonom bir güce sahip değillerdi.¹⁹¹

16. yüzyılda, Avrupa’da beynelmilel ve feodal siyasi örgütlenmelerin aleyhinde ulusal ve mutlak karakterli monarşiler yükselişe geçmişti. Bu yükselişe paralel olarak, siyasal düşüncede henüz nihayete ermemiş güçlü bir sekülerleşme ve rasyonelleşme anlayışı gittikçe güç kazanmıştı.¹⁹² Kuzey Avrupa hümanistlerinin Yeni Ahit’e yönelik filolojik incelemeleri, siyasi anlamı dramatik olan yeni bir fikir ortaya atmıştı: “Papalığın hâkim örgütlenmesi ve dünyevi hak iddiaları ilk Kilise’nin kökeninde yer alan idealler ve kurumlarla derin bir ayrılık içindeydi.”¹⁹³ Bu fikir Kuzey Avrupa’daki dünyevi otoriteler ile Kilise otoritesi arasındaki geleneksel ilişkileri alt üst edecekti. Kilisenin dünyevi otorite iddiasına reformcular da karşı çıkacaklardı. Reformcu Martin Luther ve Jean Calvin iki kılıç teorisinin aleyhinde kralın ilahi hakkı teorisini savunmuştu. Reformcu düşünürler, siyasi iktidarın Tanrı’dan geldiğini¹⁹⁴ ve dünyada bu iktidarı temsil edenlerin diğer insanlardan ontolojik olarak üstün olduğunu iddia ediyorlardı.¹⁹⁵ Bunundan dolayı kral bir tiran bile olsa insanların ona itaat etmesi

¹⁹⁰ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 36.

¹⁹¹ Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c. 1, s. 541.

¹⁹² Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 324.

¹⁹³ Quentin Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014, c. 1, s. 224.

¹⁹⁴ Martin Luther, Jean Calvin, *Seküler Otorite Sivil Yönetim*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016, s. 72.

¹⁹⁵ Martin Luther, Jean Calvin, *Seküler Otorite Sivil Yönetim*, s. 129.

gerekiyordu.¹⁹⁶ Sonuç olarak ilahi otoriteyle birlikte sivil hukuktan da meşruiyet devşiren mutlak monarşiler iktidarlarını son derece güçlendirmişti.

Mutlakiyetçilik modeli, 17. yüzyılda doruk noktasına ulaşır. Fakat kendisini yok edecek nedenleri de beraberinde taşır. Mutlakiyetçiliği destekleyen enstrümanlar bir zaman sonra onun altını oymaya başlamıştı. Örneğin eskiden bu yönetim tarzına meşruiyet kazandırma çabası içinde olan doğal hukuk teorileri şimdi onu temelden yoksun bırakmak için kullanışlı bir araca dönüşmüştü. Bu dönem mutlakiyetçiliği, aynı zamanda hem hükümdarın görevleri, gelenek görenek, krallığın temel yasaları gibi geleneksel temalar hem de merkantilizm, yararcılık gibi yeni temalar taşımaktadır. Dönemin modern kapitalizmini temsil eden İngiltere’de mutlakiyetçiliğin çöktüğüne bakılırsa bu yönetim sisteminin aynı zamanda çağının gerisinde kaldığı söylenebilir.¹⁹⁷ Avrupa’da 1642-1648 İngiliz İç Savaşları’nda güçlenen mutlak monarşi eğiliminin aksi yönünde bir hareket olmuştu. İç Savaş’ın galipleri yeni dönemin güçlü krallık bürokrasisine karşı parlamentoyu müdafaya soyunmuştu. Oliver Cromwell döneminde parlamento sekteye uğrasa da II. Charles’in başa geçmesinden sonra güç parlamentoda kalmıştı.¹⁹⁸

Mutlakiyetçiliğe en büyük darbelerden biri de ekonomiden gelir. “Ticari kapitalizmin gelişmesi mutlakiyetçiliğin kemirilmesine katkı yapar ve monarşik iktidarın karşısına kendini iktidara ortak olmayı isteyecek kadar güçlü gören bir burjuvazi çıkarır.”¹⁹⁹ Başka bir ifadeyle feodal dönemde iktidar, servetin kaynağı olan toprağı elinde bulunduran rahiplerle soyluların tekelindeydi. Modern dönemde ise servetin kaynağı para mülkiyetidir ve bu mülkiyeti elinde bulunduran burjuva sınıfı, siyasi iktidarı elde etme imkânı bulmuştur.²⁰⁰ 18. yüzyılda ekonomik gelişmelerin etkisi daha radikaldir. Bu asırda Avrupa siyasi hayatına damgasını vuran önemli gelişmelerden biri şüphesiz burjuvazinin yükselişi ve buna eşlik eden ekonomik canlanmadır. Özellikle İngiltere’de ekonomide radikal sonuçlar doğuran birtakım gelişmeler yaşandı. Bir bankacılık ağının gelişmesi, modern iş yapma metotlarının,

¹⁹⁶ Martin Luther, Jean Calvin, *Seküler Otorite Sivil Yönetim*, s. 90.

¹⁹⁷ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 328.

¹⁹⁸ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, çev. Alâeddin Şenel, 16. bs., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015, s. 438.

¹⁹⁹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 330.

²⁰⁰ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 47.

makinaların ve makina temelli gücün gelişmesi üretimi önemli oranda değiştirecek ve ticaret kapitalizmi yerini sanayi kapitalizmine bırakacaktı. Bütün bu gelişmelere modern tarım da eşlik edecekti. İktisadi alandaki bu özgürlük siyasi alandaki özgürlüğü güçlendirecekti.²⁰¹ Avrupa'nın zenginleşmesi, insanlara zihinsel düşüncesine ilerleme ve toplum ile zihniyetin eşzamanlı değişmelerinin neden olduğu reformları hayata geçirmeyi teşvik eden bir iyimserlik kazandırmıştı.²⁰²

Ancak mutlakiyetçilik için en ölümcül tehdit siyasetin dışından bir alandan geldi. Bu tehdit rasyonelleşme ve bilimsel düşüncenin gelişmesidir. Siyasal modernitenin fikri arka planının tartışırken kaynağını rasyonelleşme ve bilimsel düşüncenin gelişmesinden alan doğal hukuk teorilerinin hayati önemine değinmiştik. Özellikle 17. asır aklın ve bilimsel devrimlerin yüzyılıdır. Platon'un mağaradan kurtulan birkaç kişisine²⁰³ karşılık Descartes, tüm insanların kral ve kilisenin geleneksel otoritesinden azade olup aklın rehberliğinde kurtulabileceğini öğretmişti. Bu değişim bireysel özgürlük ve rasyonellik temelinde yeni bir siyasal toplumun imkânı demektir.²⁰⁴ Başka bir ifadeyle 17. yüzyılda, Descartes geleneksel ideolojik iktidar kaynakların altını oyarak, siyasal toplumun her üyesinin bağımsız bir tarzda düşünmeye motive edildiği özgür bir toplumun yükselişinde önemli rol oynamıştır.²⁰⁵ Rasyonelleşme ve bilimsel düşüncenin gelişmesi Rönesans hümanistlerinin insan doğasına ilişkin yeni yaklaşımlarının tamamlayıcısı olmuştur. Hümanistler insan doğası ve kabiliyetlerine ilişkin antik bir kavram olan *virtus*'u yeniden ele almışlardı. Bu kavram, Augustinci insan doğası anlayışının aksine, kendi kaderini şekillendirebilen ve sosyal dünyayı kendi arzusuna göre yeniden inşa edebilen yaratıcı bir güç olarak insanı tasvir ediyordu. Hümanistler dünyadaki şeylerin takdir-i ilahinin eseri olduğuna yönelik inanışa kuşkuyla bakıyorlardı. Onlara göre her şey kör talihin (*furtuna*) eseri idi. Ancak insan erdem ve cesaretiyle (*virtus*) bu inatçı talihi sınırlandırabilirdi.²⁰⁶ Daha sonra gelen hümanistler *virtus* kavramını cumhuriyetçi özgürlük için kullanacaklardı. *Virtus*'a sahip olma, kamu çıkarını kendi şahsi çıkarının üstünde tutan cumhuriyet yurttaşlarını ifade

²⁰¹ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 34.

²⁰² Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 44.

²⁰³ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 239.

²⁰⁴ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 54.

²⁰⁵ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 149.

²⁰⁶ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2014, c. 1, s. 113.

ediyordu. Yurttaşlarda böyle bir hamiyet duygusu kazandırmanın yolu da, şan ve şeref yolunun herkese açık olmasında yatıyordu.²⁰⁷ Ancak bilindiği gibi 17. yüzyılın ortası itibariyle *virtus* eksenindeki şen ve şeref arzusu yerine insanın kendini koruması yönündeki içgüdü baskın çıkmaya başlayacaktı.

Doğal hukuk temelinde siyasi fikirler geliştiren entelektüeller bu hümanist ve rasyonalist sürecin meyveleriydi. Siyasi fikirleri mekaniğin bir bölümü gibi gören Hobbes'ta siyasi fikirlerinin bilimsel fikirlerden ne kadar etkilendiği çok belirgindir. Bu etkilene siyasi fikirleri Newton fiziğine benzetilen Locke'ta da çok açıktır. Bu anlamda geometri ve fiziğin etkisinde gelişen siyaset felsefesi bir bilim olma iddiasıyla ortaya çıkmıştı. Geleneksel dönemin düşünce yapılarını tepetaklak eden bu bilimsel gelişmelerin siyasi sonuçları doğrudan olmasa da dolaylıdır.²⁰⁸

Özellikle Isaac Newton'un evren tasavvurunda doğa, Tanrı merkezli bir keyfilikten ziyade değişmez kanunlara göre işlemektedir. Bu evren tasavvuru filozoflara, sosyal ve siyasal düzende yeni imkânların kapısını aralama ilhamı vermiştir. Böylece siyasi ve sosyal düzen de temelini akıldan alan, keyfiliği en aza indiren sabit ve düzenli kanunlara göre yeniden şekillendirilme potansiyeline sahip olmuştu. Bunun haricindeki her yönetim modeli despotluk olarak kabul edilmişti.²⁰⁹ Montesquieu'nun *Kanunların Ruhu Üzerine* kitabında “bir kişinin kendi istek ve kaprislerine göre devleti yönetmesi”²¹⁰ olarak tanımladığı despotluğun Avrupa'da zaten kötü bir şöhreti vardı. Bu anlamda, Avrupa'daki siyasi devrimlerin iç mantığında, kralı ve diğer otoriteleri bir anayasa ile sınırlandırarak keyfiliğin yerine hukuk düzenine geçme talebinin ağır bastığı görülüyor. Bu bağlamın neticesi olan siyasi fikirler söylem haline gelerek Avrupa'da yükselişe geçen kitlesel iletişim ağları ve söylemsel okuryazarlıkla etkili bir güce dönüştü.²¹¹

18. yüzyıla geldiğimizde toplum düşüncesinde, toplumsal faaliyetler iki temel alana ayrılmıştı. Bu iki alan “sivil toplum” ve “devlet”ten oluşuyordu. Sivil toplum; mülkiyete dayanan adem-i merkezi ekonomik piyasalar ile sivil gruplar, bilimsel ve

²⁰⁷ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2014, c. 1, s. 191.

²⁰⁸ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 333.

²⁰⁹ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 97.

²¹⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 26.

²¹¹ Michael Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, ed. Hüseyin Akyol, çev. Ali Rıza Güngen, Özgür Balkılıç, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012, s. 44.

edebi çevreler, yayımcılar, dinî gruplar, salonlar, belediye örgütlenmeleri ve bağımsız hane halkını akla getiriyordu. Bu iki alan, siyasi yönetimin yani devletin (mutlak monarşi de denilebilir) performansını hesaba çekmek için kendini onun karşısında konumlandırmıştı. Ekonomik ve kamusal alandaki sivil güçler, devletin otoriter gücüne karşı özgürlükleri teminat altına alma misyonu üstlenmişti.²¹²

Sivil toplum alanı siyasi sistemde dönüştürücü olduğu gibi bu sistemle bütünleşmiş toplumsal yapı için de yıkıcı bir güce dönüşmüştü. Avrupa'nın sosyal yapısı da siyasal yapısı gibi eşitsizdi. Ruhban sınıfı bu hiyerarşinin en tepesindeydi. Özel meclisleri ve mahkemeleri sayesinde en iyi örgütlenmiş sosyal sınıftı. Özellikle disiplini ve kendine has hiyerarşisi onu sağlam bir birlik haline getirmişti.²¹³ Bu sınıf ibadet etmek ve Tanrı'yla diğer insanlar arasında aracı olmak yoluyla krallığa hizmet ettiğini düşünüyordu. Bu hizmetin bedeli olarak krallık arazilerinin onda bir gelirini ve diğer topraklardan da onda birlik aşar vergisi gelirini tahsil ediyordu.²¹⁴ Ancak Reform hareketleriyle bu ayrıcalık ve üstünlükler zayıflamaya başladı. Luther, Kilise'nin yargı mercii olduğu ve dolayısıyla üyelerinin hayatını idare etme ve düzenleme hakkını taşıdığı düşüncesine darbe vurmuştu.²¹⁵ Luther, Kilise'nin yargı gücüne saldırmasının yanı sıra buradan doğan iktidar boşluğunu seküler otoriteler lehine genişletmişti. Sonuç olarak Kilise tüm zorlayıcı güç kullanma yetkisini kaybetti ve Kilise Tanrı'ya bağlı prensin kontrolü altına girdi. Böylece iki kılıç metaforu tek kılıca inmiş oldu.²¹⁶

Avrupa'da ikinci sosyal sınıfı asiller oluşturuyordu. Asalet doğumla kazanılıyor ve kan, daha alt sınıflarla evlenmeme yoluyla muhafaza ediliyordu. Soylular farklı olduğunu hayat tarzıyla ortaya koyardı. Kralın doğal danışmanı olarak onun çeşitli idari görevlerini kabul ederlerdi.²¹⁷ Bu sınıf krallık arazilerinin dörtte birine sahipti ancak geri kalan araziler üzerinde de zorbalıkla gelir elde ediyordu. Soylular, kılıç ve kanlarını krallığı muhafaza etmek için kullanmak suretiyle krallığa hizmet ettiklerini iddia ediyorlardı. Bu hizmeti gerçekten yapan da vardı fakat bir kısmı bu iş için bir kez olsun bile kılıcını kınından çıkartmamıştı.²¹⁸ Ancak Avrupa'daki zenginliğin kaynağının

²¹² Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 31.

²¹³ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 46.

²¹⁴ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 42.

²¹⁵ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2016, c. 2, s. 26.

²¹⁶ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2016, c. 2, s. 30.

²¹⁷ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 48.

²¹⁸ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 42.

toprak mülkiyetinden sanayi ve ticarete dönmesi bu sınıfa ciddi zararlar verdi. Doğal meslekleri olan savaş ne fidye ne de ganimet getiriyordu. Lüksün artması, fiyatların yükselmesi ve miras paylaşımlarıyla bu sınıfın mülkiyeti önemli oranda tükenmişti ve sayısı gün geçtikçe azalıyordu. Bu boşluğu zamanla burjuvazi dolduracaktır. Soylulaştırma tekeli kralındı; kral yönetim, mahkeme, maliye ve ordudaki bazı yetkilerini gelir elde etmek için satıyordu. Bu sınıf daha çok Fransa’da, Devrim arifesinde, asalet kazandıran mevkiiler satın almak yoluyla sayısını arttırmıştı. Fransa’da daha geniş olan bu uygulama geniş bir oligarşik aristokrasi doğurmuştu.²¹⁹

Burjuvazi bir sınıf olmaktan ziyade bir sınıf olarak görülen Üçüncü Tabaka’nın (*tiers état*) becerikli ve zengin kısmını oluşturuyordu. İngiltere’de ağırlığını iyice hissettiren bu sınıf, ekonomik dönüşümle birlikte Fransa’daki konumunu iyice pekiştirmişti. Daha çok aracılık yapan bu sınıf iş yaptığı köylü ve zanaatkârlara nispeten daha kolay ve hızlı zenginleşmişti.²²⁰ Kentlerde merkezlenen bu sınıf, toprak sahibi soylularla, kiracı çiftçilerle ve varlıklı köylülerle irtibat kurmuş ve onların kaynaklarını yeni bir ekonomik etkileşim ağında meta olarak değerlendirmişti.²²¹ Bu sınıf, kendi içinde çok farklı sosyal statüleri barındırıyordu fakat bir birlik olarak da bazı kolektif fikirler taşıyorlardı. Homojen olmayan bu sınıfın ortak felsefesinin ana hatları karakterize edilebilir. Burjuva sınıfı bu felsefeye, sadece kendi sınıfına mahsus bir felsefe olarak bakmıyor aksine bütün sosyal sınıflar için var olduğunu iddia ediyordu. Bir sınıf bilincini temsil eden proletarya doktrininden farklı olarak “Avrupa burjuvazisi kendi davasıyla insanlık davasını birleştirir.”²²² Özellikle 18. asırda bu sınıfın yükselişi önemli siyasal sonuçlar doğurmuştur. Burjuvazi; hoşgörüsüzlüğü, feodalliği ve despotluğu ortadan kaldırma hayalleri kurmuştu. Bunlar yok edilince ortaya çıkacak özgürlükle siyasi ve sosyal düzenin akla uygun olarak kurulacağını ve tarihin sonuna gelineceğini düşünmüştü.²²³ Bu bağlamda burjuvanın ekonomik yükselişine eşlik eden ve bu sınıfın tutkularını biçimlendiren “ideolojik iktidarı” not etmek gerekir. Bilindiği gibi burjuva sınıfının ideolojik bilincinin kaynağı Aydınlanma felsefesi idi.²²⁴

²¹⁹ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 48.

²²⁰ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 50.

²²¹ Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c. 1, s. 28.

²²² Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 397.

²²³ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 64.

²²⁴ Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 42.

Avrupa'nın genelinde köylüler ekili toprağa bağlıydı ve onlar için miras büyük ölçüde sınırlandırılmıştı. Köylüler, bazı dönemlerde ve bazı yerlerde onları ağır yükler altına sokan toprak köleliğini dışarıda tutarsak, genel anlamda özgürdü. Ancak kıtanın her tarafında diğer sınıfların gözünde köylü, hükmeden sınıfların ihtiyaçlarını gideren, krallık hazinesine büyük oranda destek veren ve tarımsal üretimleriyle şehirlileri besleyen kaba ve cahil kimselerdi.²²⁵ Bu düzende zengin sınıflar bir şekilde vergiden kurtuldukları için bütün vergi yükü, gelirleri ve ödeme gücü en az olan bu sınıfın sırtına yüklenmişti.²²⁶

Özetlersek, modernleşme öncesinde Avrupa'nın toplumsal yapısı, zenginliğin en önemli kaynağı olan toprağın belirlediği üretim ilişkilerine göre şekillenmişti. Toprak ve onu işleyen köylü üzerinde tüm haklara sahip olduğunu düşünen aristokrasi siyasal devrimlere kadar varlığını sürdürmüştü. Ruhbanlar ve soylular önemli ayrıcalıklara sahipti. Feodal beylerin köylüler üzerinde geniş bir otoritesi vardı. Nüfusun çoğunluğu, aristokratik ayrıcalıklardan mahrum ve sosyal hiyerarşinin en alt seviyesine itilmiş ve de Fransızların *tiers état* dedikleri üçüncü tabakadan oluşmaktaydı. Bu sosyal yapı, özellikle de Fransa'da, sermaye temelli zenginliklere sahip olan ve bu yolla gücünü arttıran burjuvanın yükselişinin yanı sıra; üretici iş gücünün, yaratıcı zekânın ve bilimsel bilginin geçer akçe olmaya başlamasıyla çökmeye yüz tutmuştu.²²⁷ Böylece Avrupa'da eski siyasal sistemin modern temsili hükümete dönüşmesinde toplumun bu sosyal ve ekonomik düzeninde çatışan çıkarlar belirleyici olmuştu: Bir taraftan çıkarları Orta Çağ Avrupa'sını temsil eden kurumlara bağlı olan ruhban ve soylular, diğer taraftan çıkarları hızla gelişen ve sanayiye bağlı olan burjuvazi. Bu mücadelede geleneksel otoriteler ciddi yaralar alarak zayıfladı. Eski dönemin sembolleri olan krallar ve aristokrasi ya ortadan kaldırıldı ya da iktidarlarından arındırılmış sembollere dönüştürüldü.²²⁸ Bu bağlamda 18. yüzyıl ve devamında, Avrupa'da yeni siyasi düşünce ve kurumların kabul görmesinin sonucu olarak büyük siyasi ve sosyal dönüşümler yaşanacaktır.²²⁹ Bu siyasi ve sosyal dönüşümlerin adı ihtilal (devrim) olacaktır. Bütün bu ihtilaller feodalizm, kapitalizm, cumhuriyet, demokrasi ve halkın hükümranlığı gibi

²²⁵ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 53.

²²⁶ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 43.

²²⁷ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 45.

²²⁸ Göran Therborn, *Dünya Bir Kılavuz*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2012, s. 93.

²²⁹ J. M. Roberts, *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016, s. 413.

müşterek temalar içereceklerdi. İhtilallere geniş bir perspektiften bakıldığında, 17. yüzyıl İngiliz İhtilallerinin, 1760'larda başlayan 1770 ve 1780'lerin Amerikan İhtilallerinin ve Fransız İhtilalinin birbirleriyle yakın ilişki içinde oldukları fark edilebilir. İlk olarak hepsi monarşinin ve aristokrasinin kontrolünden çıkmak isteyen burjuva devrimi olarak yaşandı. Eski feodal kurum ve tahakküm ilişkilerinin zayıflaması, kilise mallarına el konulması, imtiyazların kaldırılması, nispeten hukuki eşitliğin sağlanması ve meritokrasinin aristokrasi aleyhine güç kazanması bütün devrimlerin ortak noktasıydı.²³⁰

a)İngiliz Devrimi

İngiltere'de 17. yüzyıl başlarındaki iç çatışmalar, kral ve taraftarlarıyla mülk sahibi zengin insanlar arasında bir hükümlanlık mücadelesi olarak görülebilir. Mücadeleyi kim kazanırsa patron o olacaktı.²³¹ Aslına bakılırsa bu savaş, köklerini birkaç yüzyıl öncesinden alan örtük bir çatışmanın sıcak çatışmaya dönüşmesiydi. Modern ve sekülerleşmiş bir toplumun, kuvvetli ve yaygın feodal ve dinî bir yapıyı yavaş yavaş yerinden ederek yükselişe geçmesiydi. İngiltere'de 14. yüzyıldan itibaren hem taşrada hem de şehirlerde ticaretin önem kazanmasıyla birlikte feodal sistem zayıflayarak yerini gevşek bir mutlak monarşiye bırakmaya başlamıştı. İktidar, monarşide yoğunlaşırken bireysel özgürlük teması da güç kazanıyordu. Bu çelişki Kral ile Parlamento'yu karşı karşıya getirecekti. Karşılaşmanın neticesinde bir sosyal ve politik dünya çökerken diğeri yükselişe geçecekti.²³² İngiliz monarşisi gevşekti çünkü Fransız monarşisinden farklı olarak İngiliz krallığı, hükümlanlığını periferiye dayatabilecek kendi idari ve hukuki kurumlarına sahip değildi.²³³ Bu gevşeklik toplumsal tabakalaşmada da mevcuttu. Britanya'nın sosyal yapısı Kıta Avrupa'nın sosyal yapısından biraz farklıydı. Teoride de olsa kanun herkes için vardı ve idari görevlere doğum imtiyazı olmaksızın herkes girebiliyordu. Soylu sınıfı ile burjuva arasında geçişi engelleyecek katı bir toplumsal tabakalaşma yoktu.²³⁴

²³⁰ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 229.

²³¹ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 86.

²³² Barrington Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli, Alâeddin Şenel, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2016, s. 31.

²³³ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 41.

²³⁴ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 57.

Bir önceki paragrafta değindiğimiz gibi 17. yüzyıl İngiliz İhtilali'ni netice veren sosyal, siyasi ve entelektüel bağlam ile 18. yüzyıl Fransız İhtilali'ni doğuran bağlam birbirinden önemli ölçüde farklıydı. Bu farkları tartışmak iki devrimi de anlamamızı kolaylaştıracaktır. Fransa'da ekonomik ve siyasi sınıflaşma sosyal bölünmelerle paralellik gösteriyordu. Aristokrasinin sanayi ve ticaretle hiçbir fonksiyonu yoktu. Ticaretle de meşgul olan imtiyazsız Üçüncü Tabaka aristokrasi ve monarşiye muhalif bir pozisyonda duruyordu. Ancak İngiltere'de tarım ve ticaretle uğraşan hâkim konumundaki sınıf bizzat kendi içinde bölünmeler yaşıyordu. Soylu sınıftan birçok kişi, bir Fransız aristokratı için söz konusu edilmeyecek tarım, yün ve kumaş gibi ticari faaliyetlerde bulunabiliyordu.²³⁵ Benzer şekilde iki devrim arasındaki entelektüel bağlam da farklıydı. En çarpıcı örnek iki ihtilalci gücün doğal hukuk teorilerine yönelik bakış açılarıdır. İngilizler siyaset konusunda Fransızlardan farklı olarak doğal hukuka aşına kalmalarına rağmen, ilkelere ziyade tarihsel tecrübelerle hareket etmeyi tercih etmişlerdi. Hobbes mutlakiyeti savundu, bunun aksine Locke anayasal rejimi ve doğal hukuk temelli kişi haklarını ön plana çıkardı ancak Locke İngiliz siyasetinde kendini devletin efendisi gören soylu sınıfı ve burjuvazi oligarşisi karşısında itibarını çabuk kaybetti. Yöneticiler anayasayı, doğal hukuk gibi ilkesel şeylerle irtibatlandırmaktan ziyade İngiliz halkına özgü tarihsel bir gelişme olarak gördüler.²³⁶

İngiltere'nin kendine mahsus bu siyasi ve sosyal yapısı ekonomik gelişmelerle de birleşince önemli siyasi sonuçlar doğurdu. Parlamento'da temsil edilen sosyal sınıflar zenginleşip güçlenirken monarşik yönetim gittikçe fakirleşip zayıflamaktaydı. İç savaşın bu iki tarafı, diğer sahalarda olduğu gibi anayasal ve siyasal konularda da rekabet halindeydi. Birisi örnek yönetim biçimi olarak Fransız mutlakiyetçiliğini, diğeri Hollanda Cumhuriyeti'ni savunmaktaydı.²³⁷

Denilebilir ki İngiltere'yi önemli siyasal sonuçlara götürecek temel dinamik o dönem kırlarda veya kentlerde yaşayan ticaret erbabıydı. Bu noktada Fransa'da meydana gelenlerden farklı olarak bu ticaret adamları, şefkatli bir hükümdarın himayesi altında kalmak yerine kendi başlarına bildikleri yolda gitmeyi tercih etmişlerdi. Kralla işbirliği yapmak elbette bazı imtiyazlar sağlayabilirdi ancak çatışmalar patlak

²³⁵ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 134.

²³⁶ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 66.

²³⁷ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 17.

verdiğinde üretime mani oldukları gerekçesiyle krallık tekellerine meydan okudular.²³⁸ Bu bağlamda, tahta ve onu temsil eden siyasi ve sosyal düzeni muhafaza etme teşebbüslerine meydan okuyan ve böylece İç Savaşı tetikleyen en önemli toplumsal kesimin, toprak mülkiyeti olan üst sınıflar ile kısmen *yeoman*'lar (küçük çiftçi) arasında kafası ticarete çalışan kişiler olduğu konusunda bir konsensüs vardır.²³⁹

Kraliçe I. Elizabeth (1558-1603) 45 yıllık güçlü iktidarı döneminde Parlamento'yu büyük ölçüde kontrol altında tutmuştu. Bilindiği gibi Parlamento'yu ciddi bir güç haline getiren şey 1215 tarihli Magna Carta'ydı. Bu belge kralın mutlak idaresine sınırlar koyarak soylulara belli oranda özgürlük ve mülkiyet güvencesi hakkı tanıyordu. Bu gelişme İngiltere'yi hukuk devleti yapma yolunda önemli bir gelişmeydi. I. Elizabeth'ten sonra İngiltere'nin tahtına oturan Stuart Hanedanı, 1603-1714 yıllarını salgın hastalık, yangın, savaş ve isyanlarla geçirerek ülkeyi yönetti.

Hem İngiltere hem de İskoçya hükümdarı olarak tahta geçen I. James, Parlamento'nun karşısına bir önceki dönemden kalma 100.000 sterlinlik büyük sorun oluşturmayacak bir borçla çıkmıştı. Buna karşın kral ile Parlamento arasındaki ilişkiler sorunsuz değildi. Bu yüzyılın ilk otuz yılı boyunca kral ile Parlamento sürekli kavgalıydı. Örneğin 1610 yılında mali sorun için toplanan Parlamento sorunları çözmeden dağıldı. Kralın İngiltere ile İskoçya'yı ortak bir yasama çatısı altına alma fikri reddedildi. Otuz Yıl savaşlarının patlak vermesiyle Parlamento'yu toplamak zorunda kalan I. James her konuyu tartışmaya hakkı olduğunu açıklayan Parlamento'yu dağıttı. Bu tartışmada Kral, "Siz o dilekçenizde, hükümlerinizin sikke kesme dışındaki hangi en yüksek noktasını dışarıda bırakmadınız ki?" diyerek meclise olan kızgınlığını dile getirmişti. Ayrıca Avam Kamarası'na tanınan imtiyazların, atalarının "lütuf ve izninden kaynaklandığını" dile getirmişti. Avam Kamarası aynı sertlikteki cevabında, "Parlamento'nun özgürlükleri, oy hakkı, ayrıcalıkları ve yetkileri, İngiltere'nin uyruklarının eski ve kuşku duyulmayacak doğuştan hakkı ve mirasıdır..." ifadelerini kullandı.²⁴⁰ I. James döneminde Parlamento, en son toplandığı 1624'te dış politika meselelerini halletmeden dağıldı.

²³⁸ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 40.

²³⁹ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 42.

²⁴⁰ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 84.

1625'te James'in ölümünden sonra I. Charles tahta oturdu. Fransalı Henrietta Maria ile Charles arasında Protestan mevzileri yok etmeye yardım ve ülkedeki Katoliklere ibadet özgürlüğü için bir izdivaç görüşmesi tertiplendi. Bu politikalar karşısında güçlü bir muhalefet ortaya çıktı. Bunun üzerine 1626 Parlamentosu ödenekleri bile son karara bağlamadan dağıtıldı. Buna karşı Charles meclisten bağımsız olarak bu ödenekleri almaya devam etti ve zorunlu borçlanmaya gitti. Ödemelerin reddine karşılık Beş Şövalye Davası (*Five Knights Case*) gündeme getirildi. Burada hâkimler, daha eski bir ilke olan kralın sebep ibraz etmeden hapsedme hakkını teyit ettiler. Bu süreç 1628-29 Parlamentosu'nun Haklar Beyannamesi'ni (*Petition of Rights*) gündeme getirdi. Bu beyannamede şu önemli haklar ilan ediliyordu: Parlamento'nun rızası olmaksızın vergi toplama kanun dışıydı ve keyfi tutuklama yapılamayacaktı. Bu beyanname aynı zamanda sıkıyönetim ve asker seferber etmeyi de kanun dışı sayıyordu. Parlamento'da kavgalar durulmadı. Sonuç olarak Parlamento dağıtıldı ve ülke, devamındaki on bir yıl boyunca kralın şahsi idaresiyle yönetildi.²⁴¹

Bu sürenin sonunda, daha çok dinî nedenlerle İskoçlar isyan etti ve İngiltere'yi işgal etmeye başladılar. Charles 1640'ta İskoçlarla savaşmak için bir orduya ihtiyaç duydu ve bunu finanse etmek için Parlamento'yu toplamak mecburiyetinde kaldı. Parlamento toplandığında, şayet Kral Parlamento'yu toplantıya çağırmasa kendiliğinden toplanmasına imkân sağlayan bir yasa çıkartıldı. Parlamento ayrıca kendi isteği olmadan dağıtılmayacağına yönelik bir kanunu da kabul etti. Bu şu anlama geliyordu: Artık Parlamento anayasanın kalıcı bir unsuruna dönüşüyordu. Parlamento'nun izni olmadan ton ve sterlin başına toplanan vergi kaldırıldı. Gemi Parası ve Parlamento'nun rızası olmadan toplanan diğer vergiler de kaldırıldı. Ayrıca Star Chamber gibi kraliyet mahkemeleri de lağvedildi. Kral savaş için borç bulacaksa bu tavizleri vermek zorunda kalmıştı.²⁴²

1641'de İrlanda'da birçok İngiliz'in öldürülmesiyle sonuçlanan bir isyan patlak verdi. İrlanda'yı yeniden dize getirmek için ordunun başında birisini öneren Kral'ın bu teklifine Parlamento muhalefet etti. Bu durum devlette nihai iktidarın kim olduğu problemini ortaya çıkarttı. Parlamento onayladığı Büyük İtiraz (*Grand Remonstrance*)

²⁴¹ Crane Brington, John B. Christopher, Robert Lee Wolff, *1453'ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Cem Yayınevi, 1982, s. 144.

²⁴² Merry E. Wiesner - Hanks, *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789*, çev. Hamit Çalışkan, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s. 459.

çıkışıyla Kral'ın politikalarını topa tuttu. Charles, Avam Kamarası'ndan beş kişilik muhalif grubu almak için silahlı adamlar yolladı. Onlar da *cityye** iltica ettiler ve onlara ülkenin her yerinden destek gelmeye başladı. Kral, üzerinde denetimi kaybettiğini anladığı Londra'dan ayrıldı. 1642'de ülkenin genelinde çatışmalar baş gösterdi. Artık bir iç savaş kaçınılmaz olmuştu.²⁴³

İskoçlarla anlaşma ve yeni bir ordu kurma hamleleriyle Parlamento savaştan galip çıktı. İskoçlar 1647'de, Charles'ı Parlamento'ya teslim ettikten sonra Parlamento tarafından yargılandı ve 1649 yılında idam edildi. 1645'te düzenli bir ordu kurma ve komutasını eline alma konusunda Parlamento'yu ikna etmiş bir Avam Kamarası üyesi olan Oliver Cromwell askeri başarılarından ardından 1653-8 yılları arasında ülke yönetimini eline aldı. Bu dönemde Parlamento'yu feshetti ve ülkede sıkıyönetim ilan etti.²⁴⁴

İç Savaş'ın sürdüğü yıllarda Londra'daki bir grup demokrat, Parlamento'nun hükümdara karşı isyan hakkını ve Parlamento'nun meşru egemen güç olmasını bir şarta bağlamıştı: Parlamento, bütün bu yaptıklarının meşruiyetini ancak halkın rızasıyla gerçekleştirebilirdi. Onlara göre şayet egemen güç halksa o halde Parlamento'nun halkı temsil etmesi gerekiyordu. *Leveller* olarak bilinen bu grubun bir sözcüsü, "Yaşayan en yoksul da, en zengin ve büyük olan kadar, gerçek oy verme hakkına sahiptir," diye düşünmekteydi. Son derece demokratik olan bu teori daha ayrıntılı reform talepleriyle bir araya geliyordu: Oy hakkının reforma tabi tutulması, monarşik yönetimin ve Lordlar Kamarası'nın ortadan kaldırılması vb.²⁴⁵ Parlamento içinde radikaller olarak da bilinen *Leveller* 1647'de Ordu Konseyi'nde tartışmaya açılan ve Halk Sözleşmesi (*Agreement of the People*) olarak bilinen bir anayasa tasarısı oluşturdu. Onlara göre anayasa işleyemez haldeydi. Bu durumdan kurtulmak için tasarıyı, devleti yeniden oluşturacak bir çeşit toplumsal sözleşme olarak öne sürmüşlerdi. Bu teklif, iş başındaki meclisin dağıtılmasını, oy hakkının yeniden düzenlenmesini, meclisin iki yıl süreyle toplanmasını, Avam Kamarası'nın, mutlak haklar olarak yalnızca dinsel hoşgörü ve askere alınmama özgürlüğü saklı kalmak koşuluyla, mutlak hâkimiyetini talep ediyordu.

* Londra'nın sınırları içinde kalan imtiyazlı bölge.

²⁴³ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 146.

²⁴⁴ Wiesner - Hanks, *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789*, s. 462.

²⁴⁵ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 167.

Hukuk reformu ve kanun önünde tam eşitlik diğer istekler arasındaydı.²⁴⁶ Daha sonra Londra’da ve orduda *Leveller*’in lideliğinde bir dizi isyan başladı. İsyanlar 1649’a kadar Cromwell tarafından bastırıldı. Bu önemli gelişmeye rağmen *Leveller*’in de tam demokrat olduklarını düşünmek mümkün değildir. Onlar da oy verme hakkının ekonomik özgürlükle mümkün olması gerektiğini düşünmüşlerdi.²⁴⁷

Leveller’ın fikirleri bir süre yer altına inse de yok olmadı. Bu fikirler Amerikan ve Fransız ihtilallerinde tekrar gün yüzüne çıkarak önemli roller üstleneceklerdi. O dönemde Hobbes’un ve *Leveller*’in bu düşünceleri siyasette devrim niteliğindeydi. “Siyasal sorunların çözümünün görüşme ve tartışmayla bulunabileceği; fayda ve şahsi çıkar meselelerinin ilahiyat ve tarihten daha önemli olduğu, ne antikacı bir araştırmanın ne de Kutsal Kitaplara bakmanın memleketin barışını, düzenini ve refahını sağlamanın iyi yolu olduğu yolundaki genel kavrayış” gibi fikirler bu dönemin entelektüel mirasıdır.²⁴⁸

Siyasi kavrayıştaki bu radikal değişiklikler bu dönemden sonra da devam etti. Siyasi düşüncede yüzyılın başı ile sonu arasında dramatik değişimler ve dönüşümler yaşanmıştı. Bunu en iyi vokabülerde gözlemlemek mümkündür. “I. James, kralların Tanrısal Hakka (*Divine Right*) dayanarak egemenlik sürdüğünü savunuyordu ve pek çok siyaset yazarı uyrukların mülklerinin kralın iradesine tabi olduğunu iddia ediyordu. Parlamento’dan yana olanlar bu pozisyonlara karşı İncil metinleri ya da Orta Çağ içtihatlarıyla karşı çıkıyorlardı. 1714’e gelindiğinde siyaset; yarar, deneyim ve akliselim terimleriyle tartışılan ve artık Tanrısal haklar, metinler ve antika araştırmalara bağlı olmayan rasyonel bir inceleme alanı haline gelmişti.”²⁴⁹

Cromwell’in ölümünden sonra devrim askeri diktatörlük ve Püriten fanatizmine tepki olarak muhafazakârlaşacak ve II. Charles restorasyonu başlayacaktı. Parlamento 1660’da uzun bir aradan sonra toplandı ancak rüzgârın yönü Kralcılık tarafındaydı. Lordlar Kamarası tekrar oluşturuldu. Parlamento Kral’ın Breda’da beyan ettiği Deklarasyonu onayladı. II. Charles, bu beyannameyle Parlamento’nun kabul etmesi şartıyla tazminat ödenmesini, arazi satışlarındaki meselelerin halledilmesini, orduya

²⁴⁶ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 171.

²⁴⁷ Wiesner - Hanks, *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789*, s. 463.

²⁴⁸ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 238.

²⁴⁹ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 16.

olan borçların ödenmesini ve vicdan hürriyetini teklif ediyordu. Bunun üzerine II. Charles İngiltere'ye geri döndü. Bu restorasyon, I. Charles'ı idama götürenler tarafından hayal bile edilmemişti ²⁵⁰

1640'ta başlayan ve yirmi yıl devam eden süreçte Fransız İhtilali'yle kıyaslanabilecek kadar büyük fakat eksik bir ihtilal gerçekleşmişti. Büyüktü çünkü bu dönemden sonra Fransa'dakine benzer bir mutlak monarşinin imkânı tamamen ortadan kalkmıştı. Ülkede önemli zorbalık araçları olarak görülen *Star Chamber* ve *High Commision* gibi kurumlar bir daha geri dönmek üzere lağvedildi. Bundan sonra vergilerin denetimi Parlamento'ya geçti. Avam Kamarası'nı dışlayan bir idari yapılanma artık düşünülemezdi. Kiliselerin yargı gücü elinden alındı ve dinin siyaset üzerindeki kontrolü uzun süre yok edildi.²⁵¹ “Şiddetin egemen olduğu bir geçmişten kalan belki de en önemli miras, Parlamento'nun kralın zararına olarak güçlenmesiydi.”²⁵² Ülkede İç Savaş boyunca kapitalist ve parlamenter demokrasi ilkeleri güç kazanmıştı. Ekonomide kullanıma yönelik üretim yerini kazanç elde etme güdüsüne bırakmıştı. Siyasette ise Tanrı'dan gelen bir otorite fikrinden meşruiyetini halkın rızasına dayandıran otoriteye doğru bir dönüşüm yaşanmaktaydı.²⁵³

Ancak her şeye rağmen ihtilal henüz tamamlanmış değildi. Kralcıların el konulan arazilerinin satışı gündeme gelmesine rağmen böyle bir şey olmadı. Meritokrasiye açık bir toplumsal sisteme dönülmedi. Hukukta herhangi bir reform yapılmadı. Mülkiyet aktarımı toplumun alt tabakalarına bir fayda getirmedi. Dinî müsamaha dönemin sonunda yok oldu. Daha önemlisi oy hakkı kalıcı bir şekilde alt tabakalara tanınmadı.²⁵⁴

İngiltere'de siyaset ve anayasa bağlamında önemli bir dönemeç de Haklar Bildirisi (*Bill of Right*) ile sonuçlanan 1688'deki “Şanlı Devrim”dir (*Glorius Revolution*). II. James Parlamento'daki çoğunluğun desteğiyle tahta geçmişti. Ancak meclisteki liberteryen kanat (*whigler*) buna muhalefet ettiler. Bu muhalefetin temel nedeni James'in Katolik olması, dolayısıyla Katolik kilisesinin İngilizler üzerinde muhtemel siyasi etkileriydi. James'in yeni doğan Katolik oğlunun tahtın varisi olacağı

²⁵⁰ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 153.

²⁵¹ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 236.

²⁵² Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 58.

²⁵³ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 48.

²⁵⁴ Hill, *İngiltere'de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 236.

ortaya çıkınca *whiglerin* önderliğinde II. James tahtan indirildi ve onun yerine Protestan kızı Mary ile kocası William’i tahta geçirdiler. William 1689 yılında toplanan bir Konvensiyon Parlamentosu kurdu. Bu Parlamento William ve Mary’yi eş krallar olarak ilan etti. Kabul edilen *Haklar Bildirisi* krallık gücünün sınırlarını belirlemiş oldu.²⁵⁵

Bildirinin en önemli yanı Parlamento’da temsilci olma hürriyeti, Parlamento’da ifade hürriyeti ve Parlamento’nun daha kısa aralıklarla toplanması konularının vatandaşların hakları arasına alınması olmuştu.²⁵⁶ Bu son ihtilalden sonra İngiltere nihai olarak Parlamenter sistemde karar kıldı. Bu dönemde kral henüz mutlak anlamda sembolik bir güce dönüşmese de büyük ölçüde iktidardan arındırıldı. Parlamento ise temsiliyet kapasitesini genişletti. Artık sadece toprak beyleriyle sınırlı bir temsiliyet söz konusu değildi. Seçim sisteminden yararlanan birçok ticaret erbabı da mecliste temsil imkânı bulmuştu.²⁵⁷

Son tahlilde, ülkedeki İç Savaş’ın neden olduğu devrimlerin sonunda aristokrasi ve yüksek burjuvazi, sınıfsal çıkarları namına topluma hâkim olma ve hükümeti idare etme konusunda ittifak ettiler. Krallık idaresi meşruti rejimin prensiplerine boyun eğmek durumunda kaldı. Hiç olmazsa egemen sınıfların anladığı tarzda kişi hürriyeti ve yasalar önünde eşitlik teoride de olsa garanti altına alındı. Kral gücünü parlamento ile paylaştı ve gerçek iktidarın, çoğunluğu temsil eden bir çeşit bakanlar kuruluna ait olduğu parlamenter rejim benimsenmiş oldu. Kurumlar artık meşruti ve temsili niteliğe sahipti.²⁵⁸ İngiltere’de siyasi yapı, Şanlı Devrim’den sonra uzun bir süre boyunca çok fazla değişmemiştir. “Üstünlük kraldan toprak, para sahibi, bütün ayrıcalıklara sahip aristokrasiye geçmiştir. Fransa’da özgürlüklerin güvencesi gibi görülen ve övülen “kendi kendini yönetme”ye (selfgovernment) gelince, bu düşünce ülkenin yerel aristokrasi tarafından yönetilmesinden başka bir şey değildir.”²⁵⁹

b)Amerikan Devrimi

Avrupalı sömürge hükümetleri, sömürgelerine siyasi ve sosyal yapılarını da taşıyorlardı. “Mutlakiyet, bürokratik merkeziyetçilik, askeriye ve polis zorbalığı,

²⁵⁵ Arnhart, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 186.

²⁵⁶ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 339.

²⁵⁷ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 50. (Namier, *England in the Age of the American Revolution*, s. 4, 22, 25’den akt.).

²⁵⁸ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 82.

²⁵⁹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 542.

hoşgörüsüzlük”²⁶⁰ bunlardan birkaçıydı. Herhangi bir dış müdahale olmaksızın anayasal monarşiye erişen İngiltere, Amerika’da sadece kendi yurttaşlarına kısmen bir otonomi sağlayan bazı yasalar belirlemelerine izin vermişti. Ancak bazı sömürgeler, kendilerini ilgilendiren sorunları sömürge hükümet bürokrasisi tarafından halledilmesini hoş karşılamıyordu. Kraliyet gücünün oradaki temsilcisini kışkırtıyorlardı ve özyönetim için çok hırslıydı. Tekellerden rahatsızlardı ve özgürce ticarete atılmak istiyorlardı. Bütün bu istek ve heveslere Amerika’da yayılan Aydınlanma felsefesinin uyandırdığı heyecanı da eklemek gerekir. Amerikan devrimi, teorik ve anlamsız siyasi düşüncelerin artık pratiğe dökülmesi ve gerçeklikle anlamlandırılması gerektiğini gösteren siyasal bir gelişmeydi.²⁶¹

Amerika’daki isyan, kolonilerin kendisine danışılmadan konan bir vergiye itiraz etmesi üzerine patlak vermişti. Bu anlamda Amerikan İhtilali parlamentonun rıza göstermediği hiçbir vergilendirmeyi kabul etmeyen *whig*lerin (İngiliz parlamentosundaki liberal kanat) itiraz geleneğini sürdürdüğü için İngiliz ihtilallerinin sonuncusu olarak kabul görmektedir. Bununla birlikte bu isyan geleneksel taleplerden daha fazlasını istediği için bir kopuşu da simgelemektedir. Günün sonunda İngiliz Parlamentosu kolonilerin taleplerini kabul etmişti fakat Amerikalılar İngiliz temsil düşüncesini aşan taleplerde bulunmuştu.²⁶² İsyancılar ilkin “İngilizlerin geleneksel hakları” uğruna mücadeleye girişmişlerdi. Amerika’daki meclisle İngiliz kralı arasındaki bağlar yok olunca isyanın önderliği, seçilmiş temsilcilerinden oluşan Kıta Kongresi’ne geçmişti. Kongre artık sadece İngilizlerin haklarını değil, evrensel insan hakları savunucusu konumuna yükselmişti. Kimi eyaletler temelini halkın iradesinden alan yeni anayasaları gündeme getirdi. Sonunda isyan hareketi cumhuriyeti benimseyen bir anayasayla sonuçlandı: “Bir halk olarak hareket etmek için önceden var olan bir hukuka ihtiyaç duymayan ve kendini hukukun kaynağı olarak görebilen bir halkın iradesiyle.”²⁶³ Amerikalı isyancılar sömürgeci anavatanla mücadele ederken sadece klasik özgürlük argümanlarına başvurmazdılar, aynı zamanda Püriten düşüncede halen canlılığını koruyan doğal hukuk teorilerini de kullandılar. Evrensel ilkeleri temel alan

²⁶⁰ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 20.

²⁶¹ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 21.

²⁶² Philippe Raynaud, “Amerikan Devrimi”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 42.

²⁶³ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 236.

beyannamelerinde insan ve yurttaş hakları yer aldı ve siyasi sistemlerinde millet egemenliği doktrinine dayanan cumhuriyet kabul gördü.²⁶⁴

Amerikan Devrimi'nin tamamlanması yaklaşık yirmi yıl sürdü. Bu süre zarfında gerçekleşen önemli olaylar ve onlara eşlik eden siyasi gelişmeler siyasi moderleşme açısından önemlidir. 1763'te Paris Barışı'yla birlikte Yedi Yıl Savaşları bitmişti. Bu tarihte Britanya Kuzey Amerika'da gücünün doruğundaydı. Bu yıllarda Amerikalılar kendilerini Kralın sadık tebaası olarak görüyorlardı. Savaş boyunca kendilerini Kızılderililere ve Fransızlara karşı koruyan Londra yönetimine minnettardılar. Ayrıca Britanya da onları ürkütecek politikalarından uzak durmaya çalışıyordu. Bununla birlikte Amerikalılarla İngilizler arasında siyasi otoriteye bakışta derin farklılıklar vardı. Kıtada hem zengin hem de fakir bulunmasına rağmen unvan sahibi aristokrat sayısı çok nadirdi ve aristokratik güce saygı ve itaat İngiliz toplumuna nispeten çok azdı.²⁶⁵ Göç fenomeni, kıtadaki beyazlar arasında hiyerarşiye imkân tanımamıştı. Göç bilhassa yerleşimci köylüleri daha özgür kılmıştı. Hâlbuki köylüler anavatanda toprak sahipleri tarafından kovulmuş mülksüz fakir çiftçilerdi. Amerikalılar ayrıca dinî mezhep farklılıklarına çok daha hoşgörülü bir toplumdur.²⁶⁶

Bu siyasi ve sosyal bağlam Fransızları kitedan atmalarına rağmen, Britanya'yı daha güçlü yapmadı. Britanya'nın Kıta'nın batı ve kuzey bölgeleri için yeni politikalar kapsamında Allegheny Dağları'nın batısını yerleşimcilere kapatması onları kızdırdı. Ayrıca Kızılderililerle yapılan görüşmeler ile onlarla yerleşimciler arasında güvenlik bölgelerinin kurulması yerleşimcileri daha da öfkeliendirdi.²⁶⁷

Buna ilaveten, Britanya Parlamento'su 1763'te tepki toplayan Şeker Yasası'nın yanında sömürge idarelerinin kendi paralarını basmalarına da yasak koydu. Yasadan maksat parayı bir standarda oturtmak ve paradaki aşırı dalgalanmaları engellemektir. Ancak bu tedbir koloni ticaretini kötü etkiledi ve tacirler bu durumu protesto ettiler. Bu isyanların altında yatan asıl neden ilkeseldir. Onlar kendi rızaları olmaksızın vergilendirilmeyeceklerini iddia ediyorlardı. Çünkü Parlamento kendilerini temsil etmiyordu, dolayısıyla vergilendirmeye de hakkı yoktu. Eğer vergilendirmeye hakları

²⁶⁴ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 87.

²⁶⁵ J. M. Roberts, *Kısa Dünya Tarihi*, çev. Mehmet Tanju Akad, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2017, s. 342.

²⁶⁶ Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 150.

²⁶⁷ Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 414.

varsa o zaman başka haklar da iddia edebilirlerdi. Şayet vergilendirme kendi rızalarına dayandırılmazsa o zaman kendileri Parlamento'nun kölesi konumuna düşüyorlardı. 1764'te Bostonlu avukat James Otis'in konuyla ilgili fikirleri netti: "Koloni sakinlerinin, insan olmaları hasebiyle, doğanın bütün haklarına Avrupalılarla eşit derecede sahip olmaya hakları vardır ve tüm toplumun bariz yararı dışında bu hakların herhangi birisini kullanmaktan alıkonamazlar. Toplumun bir üyesi olarak ya da olmak istediklerinde, doğal özgürlüklerinden diğer iyi yurttaşlardan herhangi bir şekilde daha büyük ölçüde vazgeçmiş değillerdir ve bu onlardan kendi rızaları dışında geri alınırsa köleleştirildikleri anlamına gelir." Aynı Otis, siyahlar ve beyazlar ile kadın ve erkekler arasındaki sahip-köle ilişkilerini de tartışmaya açarak devam ediyordu: "Koloni sakinleri doğanın yasası gereği, aslında beyaz ya da siyah, bütün insanlar gibi özgür doğmuşlardır... Buradan siyah olduğu için bir insanı köleleştirme hakkı çıkar mı?", "Kadınlar da erkekler kadar özgür doğmamışlar mıdır? Kadınların doğa gereği hepten köle olduklarını iddia etmek çok çirkin değil midir?"²⁶⁸ Otis, Parlamantonun şeker vergisine karşı muhalefet ederken bütün keyfi otoritelere karşı argümanlar geliştiriyordu. Bu direnişin entelektüel tarafında özellikle hukukçuların önemli payı vardı. Britanya Parlamentosu'nun koyduğu vergiler, hukukçular nezdinde İngiliz hukuk geleneğini çiğniyordu. Radikaller, geleneğe göre vazgeçilmez hürriyetleri "despotizme" karşı müdafaa etmek için İngiliz hukuk geleneğini kullandılar. Parlamento meşru hürriyetleri yok saydığına hukukçular geleneği de aşarak özgürlükleri prensipler düzeyinde tartışmaya başladılar. Bu hukukçuların repertuarında Locke ve diğer filozofların fikirleri zaten mevcuttu. Hukukçular bu fikirleri özgür bireyler arasında yapılan ticari bir sözleşme şeklinde somutlaştırarak kitleler arasında kolay anlaşılmasını sağladılar. Kısaca, çoğunluğu hukukçu olmak üzere farklı meslek ve toplumsal düzeylerden oluşan hatip ve yazarlar, çıkarları prensipler şeklinde genelleştirerek onları demokratik bir ruhla tartışmaya başladı. Yazılan ve tartışılan konular söylem düzeyinde ideolojik ağlar vasıtasıyla yayıldı. Kulüpler, meyhaneler ve kent toplantıları alt kademe burjuva ve küçük köylülerle üst kademedeki soyluların birlikte siyasi olarak sosyalleştikleri önemli merkezlerdi. Bu ideolojik ağlar tıkanmaya başlayınca

²⁶⁸ Robert J. Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, ss. 29-30.

Amerikalılar alternatif bilgi-iktidar ağlarına yöneldiler. 1763 ilâ 1775 yılları arasında gazete sayısı ikiye katlandı. 1776 yılında yaklaşık dört yüz broşür yayınlanmıştı.²⁶⁹

1764-7 yılları arasında bazı vergilerin konulmasıyla ilgili -1764'te melas vergisi, 1765'te pul vergisi, kışla vergisi ve 1767'de ithalat vergisi- benimsenen tedbirler muhalefeti daha da derinleştirdi. Pul vergisini protesto etmek amacıyla yerleşimciler sokaklara çıktı ki bu ilk büyük örgütlü başkaldırıydı. Virginia kolonisinden Patrick Henry, "Britanya özgürlüğünün ayırt edici özelliği"ne binaen ferdin sadece kendi rızasıyla vergilendirilmesi gerektiği ve Virginia halkının bu haktan mahrum bırakılmayacağı yönünde meclise bir tasarı sundu. Meclis bu kararı reddetmesine rağmen, bu düşünceler medya aracılığıyla bütün kolonilere yayıldı ve kıtadaki muhalefete temel oluşturdu.²⁷⁰ İngiliz Parlamentosu pul vergisini kaldırdı fakat 1767'deki vergi yasaları Amerikalıları tekrar öfkelenbildirdi ve daha da radikalleştirdi. New York Meclisi, Britanya'nın kolonilerde vergi gelirlerini arttırmaya hakkı olmadığını ifade edince, New York valisi meclisi bir süreliğine kapattı. Massachusetts valisi de Meclis'in diğer kolonilere direnme teklifinde bulunduğ u mektubun iptalini istedi, Meclis karşı çıkınca Meclis'i dağıttı. Koloni meclislerine yönelik bu saldırılar çatışmayı keyfi bir idareyle kendi kaderini belirlemek isteyen bir halk arasındaki çatışmaya dönüştürdü. Faaliyetlerden men edilen meclis başkanları ve "Özgürlüğün Çocukları" İngiliz mallarına yönelik boykot kampanyaları başlattı.²⁷¹

Sömürgelerde ithal şeker vergi koyma ve evraklarda zorunlu damga vergisi koyma teşebbüsü ilkelerle ilgili bir meseleye dönüşmüştü. Bu vergi düzenlemeleri Britanya Parlamento'sunun tek taraflı çıkardığı yasalardan oluşmaktaydı. O güne kadar vergi yasaları daha çok yerel meclislere danışılarak belirleniyordu. O günlerde tartışmaya konu olan şey, Britanya Parlamentosu'nun sömürgeler üstündeki yasama egemenliğiydi.²⁷² Boykot ve protestoların şiddete dönüşmesi endişesi yaşayan Boston valisi iki İngiliz alayını şehre davet etti. Protesto gruplarının İngiliz kışlarına kartoplarıyla saldırması üzerine askerler sivillere ateş açtı.²⁷³ 1770'te Boston'da çıkan bu çatışmada 5 kişi olduğu tahmin edilen yerleşimci hayatını kaybetti. Tarihe "Boston

²⁶⁹ Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 155.

²⁷⁰ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 36.

²⁷¹ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 36.

²⁷² Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 415.

²⁷³ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 38.

Katliamı” olarak geçen bu olay, durumun vergi tedbirlerinin çok ötesine geçtiğini göstermekteydi.²⁷⁴ Bu şiddet olayının hemen ardından şehir idaresi diğer taraflardan Boston’a on bin kişinin gelmekte olduğu ikazını yaparak İngiliz kuvvetlerinin geri çekilmesini istedi. Askerler şehirden çekildikten sonra şehir sükûnete erdi. Britanya Parlamentosu vergiler konusunda geri adım atarak gerginliği azaltma yoluna gitti. Çay vergisine ise hâlâ Amerikalıları vergilendirebileceklerinin göstergesi olarak dokunmadı.²⁷⁵ Ancak Amerikalılar bundan böyle kendilerini temsil etmeyen bir merci tarafından vergi konulmayacağını radikal politikacılardan öğrenmişti. Neredeyse bütün kolonilerde olaylar yaşanmaya başlamıştı. Ki en kritiği de 1773’te Boston Çay Partisi olarak bilinen yerleşimcilerin gemiden 342 çay sandığını denize dökmesiydi.²⁷⁶

Bunun üzerine Kral ve bakanlarıyla Avam Kamarası Boston’a bir ders verilmesi gerektiği konusunda anlaştı. Parlamento isyankâr Massachusetts’a, Boston limanını kapatarak karşılık verdi. Şehir yönetimini askıya aldı ve şehirdeki toplantıları valinin iznine bağladı. Ayrıca şerifleri, yargıçları ve valinin konseyini seçme hakkını halktan alıp valiye devretti.²⁷⁷

New Englandlılar Boston’un tecrit edilmesine engel olmaya çalıştı. 1774’te Kanada’nın kaderini tayin eden Quebec Kanunu’nun çıkarılması, yerleşimcilerin bağımsızlığa yönelik arzularını daha da tahrik etti. Rhode Island meclisi, kıtadaki bütün kolonilere bir Kıta Kongresi için temsilci gönderme çağrısı yaptı. Georgia hariç, sömürgeleri temsil eden delegeler toplanarak Philadelphia’da bir Kıta Kongresi oluşturdu.²⁷⁸ Kongre, Britanya ile ticari ilişkilerin durdurulmasını ve Quebec Kanunu başta olmak üzere diğer mevcut kanunların önemli bir kısmının kaldırılmasını istedi. Kongre, kıta ile ilgili siyasetin değişmesi için krala dilekçe göndermeye karar verdi ve Quebec halkına kendileriyle beraber olma çağrısı yaptı. Şayet dilekçelere olumlu cevap gelmezse 1775’te tekrar toplanma teklifi sunuldu. Karşılıklı yapılan bu hamleler silahlı bir çatışmanın habercisiydi. Amerikalı radikal politikacılar çok yakın gördükleri fiili bağımsızlık arzusunu aleni hale getirmişlerdi. Bağımsızlık fikri olağandışı bir hızda

²⁷⁴ Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi Taş Çağından Yeni Binyıla*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 2. bs., İstanbul: Yordam Kitap, 2011, s. 266.

²⁷⁵ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 38.

²⁷⁶ Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 416.

²⁷⁷ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 45.

²⁷⁸ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 47.

yayılmaya başlamıştı.²⁷⁹ Amerikalılar sadece Londra yönetimiyle ilişkilerini sorgulamıyorlardı. Ayrıca nasıl yönetilecekleri, kendi kendini yönetme iddiaları, sosyal düzenin ne olduğu veya nasıl olması gerektiği gibi konular üzerinde de düşünüyorlardı. Kadınlar babalarının ve kocalarının keyfi idarelerine niçin katlanmak zorundaydı? Şayet Amerikalılar özgürlük hakkının doğuştan gelen bir hak olduğunu iddia ediyorsa, Amerikalıların beşte biri neden köleydi? Amerikalı yerlilerin veya dinî muhaliflerin yeni siyasi toplumdaki konumları ne olacaktı? Bu tür bilmece en az bağımsızlık ilanı kadar yakıcı sorunları gündeme getirmekteydi.²⁸⁰

1775'te Massachusetts'teki Amerikalıların topladığı silahlara el koymak amacıyla Lexington'a gönderilen İngiliz askerlere atış açılmasıyla Devrim'in ilk silahlı çatışması yaşandı. Ancak bu ilk çatışmadan sonra koloni liderlerinin topyekün bir bağımsızlık savaşı için ikna edilmesi bir yılı aldı. İkinci defa toplanan ve 13 koloninin delegesinden oluşan Kıta Kongresi, Thomas Jefferson'nın yazdığı ve "bütün insanların eşit yaratıldığını" dile getiren Bağımsızlık Beyannamesi'ni Philadelphia'da imzaladı. Krallara ve soylulara itaatin genel geçer bir ilke olarak kabul edildiği Avrupa'da bu tür ifadeler bir kırılmanın habercisiydi.²⁸¹ Jefferson belirli devredilemez hakların varlığından yola çıkarak, devletin varoluş amacının bu hakları genişletmek olduğunu ifade etmişti. Ancak Britanyalılar bu hakları genişletmek yerine ihlal etmişlerdi.²⁸² Beyanname, metnin amacına açıklık getirmekle başlar: Bir halk diğerinden ayrılmaya ve diğer dünya milletleri arasında hak ettiği yeri almaya hazırlanmaktadır. Ayrılma nedenleri açıklanırken bazı "aşikâr" doğrulardan yola çıkılmaktadır. Bütün insanlar eşit yaratılmıştır. Her insan, "hayat, hürriyet ve saadetini arama" gibi "devredilemez haklar"la yaratılmıştır. İnsanlar, bu hakları teminat altına almak için gücünü "yönetilenlerin rızasından alan" idari sistemler kurarlar. Bu idari otorite bunları muhafaza edecek yerde onları ihlal etmeye kalkışırsa, yönetilenlerin bu siyasi otoriteyi değiştirerek veya ortadan kaldırarak bu hakları teminat altına alacak idari sistemler kurmaya hakları vardır.²⁸³ Artık Amerika, doğal hukuku referans gösteren ve doğal hakları kabul eden bir Bağımsızlık Beyannamesi'yle var olmaya başlıyordu.

²⁷⁹ Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 416.

²⁸⁰ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 67.

²⁸¹ Harman, *Halkların Dünya Tarihi Taş Çağından Yeni Binyıla*, s. 263.

²⁸² Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, s. 18.

²⁸³ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 65.

Devamındaki anayasayla monarşi ve aristokrasi kaldırılmış ve Haklar Beyannamesi ve de Yüksek Mahkeme ile bireysel/ferdi özgürlükler garanti altına alınmıştı.²⁸⁴

1775'in sonlarına doğru Londra'nın kıta üzerinde hiçbir otoritesi kalmadı. Britanya bütün kolonilerin isyanda olduğunu ilan etti ve onlarla ticareti yasakladı. Kolonileri artık himaye etmeyeceğini ilan eden Britanya, aynı zamanda açık denizlerdeki her Amerikan gemisine el koyacağını duyurdu.²⁸⁵ Coğrafi şartlar, Amerikan generallerinin kabiliyetleri, Fransa ve İspanya'nın savaşa dâhil olması Britanya'ya savaşı kaybettirdi. 1781 yılında Yorktown'da İngiliz ordusu, karada Amerikan ordusu denizde de Fransız deniz kuvvetleri arasında sıkışınca savaş sona erdi.²⁸⁶ Bütün bu yaşananlardan sonra Amerika'nın Britanya'dan ayrılması artık kaçınılmazdı. Amerikalılar bundan sonra Avrupa'ya bağlı kalamazlardı. Amerikalı politikacılara göre, İngiltere; İspanya ve Fransa gibi katı monarşik ve aristokratik sistemleri benimsememiş olsa da halen insan hakları konusunda çok gerilerdeydi. Amerikalılar, Avrupa'nın antikaya dönmüş siyasi ve sosyal kurumlarından ziyade kendi idealleri peşinde gitmeye karar vermişlerdi.²⁸⁷ Sonuç olarak 1783 yılında Paris'te imzalanan antlaşmayla Britanya, Amerika Birleşik Devletleri'nin bağımsızlığını tanımak zorunda kaldı.

1789'da, temellerini 1783'te kabul edilen "Konfederasyon Maddeleri"nden alan bir anayasa hazırlandı. George Washington yeni cumhuriyetin ilk başkanı oldu. Kurucu babalar, İngiliz anayasasını Amerikan siyasi ve sosyal şartlarına göre revize ettiler. İngiliz meşrutiyet teorisine göre devleti inşa ettiler. Ancak bu sefer devletin başı seçimle ve taşsız olarak yönetime geçecekti. Teorik anlamda cumhuriyetçi yönetim Avrupa'dan kopuşun ifadesiydi. Bu yüzyılda Avrupa'da pek gelişme göstermemiş birkaç şehir cumhuriyeti vardı. Avrupalı entelektüellere göre de cumhuriyet yönetimi ancak şehir devletlerinde işe yarayabilirdi. Bundan dolayı Amerika'ya yönelik beklentiler iyimser değildi. Ancak zaman ilerledikçe Amerika'nın bu yönetim modelindeki başarısı Avrupa'daki cumhuriyetçi fikirlere yönelik algıyı tersyüz edecekti.²⁸⁸ Amerika artık geliştirdiği kurum ve fikirlerle Avrupa'nın "Eski Rejim"i için açık bir tehdide

²⁸⁴ Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde "Ulusalcılık" Tasavvuru*, s. 65.

²⁸⁵ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 57.

²⁸⁶ Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 417.

²⁸⁷ Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 59.

²⁸⁸ Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 418.

dönüşmüştü. Aradan çok zaman geçmeden Avrupalılar cumhuriyetçi Amerika'dan ilham alacaklardı.²⁸⁹

Birleşik Devletler'in, Britanya meşrutiyet modelinden ayrıldığı en önemli nokta federalizm prensibini benimsemesiydi. Eski koloniler, tahakkümünden henüz kurtuldukları yeni bir merkezi hükümete sıcak bakmıyordu. Federal yapı, farklılık sorununa cevap vermişti ve yeni cumhuriyetin armasındaki *e pluribus unum* (çokluktan birlik doğar) terimi bunu ilan ediyordu. 19. yüzyılda zaman geçtikçe federalizm Avrupalı liberallerin de dikkatini çekti. Federalizm, “birliği özgürlükle bağdaştırmanın” yolu olarak görüldü.²⁹⁰

Amerikan Devrimi'nin ilkeler temelinde Avrupa'ya bir diğer etkisini anayasanın ilk cümlesinde yer alan bir ifade iyi özetlemektedir. “Biz (Amerikan) halkı” ifadesi metne tereddütsüz konulmuştu. Anayasanın yürürlüğe girdiği yılda kimi eyaletler demokratik ilkelerden oldukça uzaktı. Kurucu babalar içinde halk egemenliğinden korkan kişiler vardı. Bu kişiler devleti, demokrasiden ziyade cumhuriyetle tanımlamayı talep ediyordu. Bir halk çoğunluğu yönetimi olarak demokrasiden çok ürküyorlardı.²⁹¹ Örneğin Gouverneur Morris, oy hakkının sadece mülkiyeti olan kişilere verilmesi gerektiğini teklif etti. Ona göre ücretli çalışanlar “özgürlüğün güvenilir ve sadık bekçileri” olamazlardı. Yine 1787'de John Dickinson da “özgürlüğün en iyi koruyucularının “ mülkiyete sahip olanlar olduğunu ifade ederek oy hakkının bunlarla sınırlandırılması gerektiğini düşünüyordu. Ancak bu şekilde “mülksüz ve ilkesiz olan o kalabalığın tehlikelerine” karşılık verilebilirdi. Ona göre özgür bir insan olmanın şartı belirli bir mülke sahip olmaktan geçiyordu.²⁹²

Bütün bu olumsuzluklara rağmen teoride halk egemenliği ilkesi her şeyden önce benimsenmişti. Daha işin başında, Bağımsızlık Bildirisi'nde atıf yapıldığı üzere, bütün hükümetlerin meşruiyetlerini hükmedilenlerin rızasına dayandırması gerektiğini savunan halk egemenliği teorisinin kabul görmesi, mevcut siyasi fikirlerden mutlak bir

²⁸⁹ McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 537.

²⁹⁰ Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 419.

²⁹¹ Gentile, “*Demokraside Halk Her Zaman Egemendir*” (Yalan!), s. 21.

²⁹² Allison, *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, s. 134.

kopuşun işaretiydi. Bu zihniyet dönüşümü, Amerikan Devrimi'ni dünya siyasi tarihinde ve siyasi düşünce tarihinde bir dönüm noktasına taşıyacaktı.²⁹³

Sonuç olarak, Amerika'daki sömürgeciler, temsil edilmedikleri Londra Parlamentosu'nun vergilendirilmelerine karşı çıktılar ve İngiltere'yle bağlarını kopardılar. Bunun sonucunda Birleşik Devletler cumhuriyeti kurulmuş oldu. "Bu örnek, Avrupalıların hayal güçlerini cezbetti ve toplumsal ve siyasi yenilenmenin hazırlanmasına güçlü bir biçimde katkıda bulundu."²⁹⁴ Hatta devrim İngiltere'de demokratlar arasında o kadar heyecana sebep oldu ki Thomas Paine Amerikalı isyancılara katılmak için kıtaya gitti. Bu heyecan Fransa'da daha fazlaydı. Aydınlanma felsefesine bağlı herkes teyakkuza geçmişti. Fransa'da büyük bir demokrat propagandası baş gösterdi ki bu propaganda gücünü kısa bir zaman sonra ihtilalde ortaya koyacaktı.²⁹⁵ Ancak Avrupalı demokratlar Amerikan devriminin eşliğinde beyan edilen ilkelerle devrimin sonuçları arasındaki çelişkiyi eleştirmekten de çekinmediler. Bu devrimde deklare edilen vicdan hürriyeti sadece Hristiyanlar içindi. Zenciler köle olarak kalmaya devam ediyordu. İngiltere'de olduğu gibi egemen güçler haklar eşitliği ilkesini vurgulamaktan uzak durdular. Özellikle bu ilkenin alt sınıfların hak talebi için bahaneye sebep olacağından korkuyorlardı. Oy hakkı ve seçilebilirlik, coğrafyanın her tarafında miktarı belirlenmiş bir vergiye tabiydi. Alt sınıfların oy kullanma hakkı yoktu, onlar güvenlik politikalarıyla kontrol altında tutuluyordu. Egemen sınıfların endişesi İngiltere'dekilerle aynıydı: Cumhuriyetin bir demokrasiye evrilip evrilmeyeceği.²⁹⁶ Bununla birlikte savaşın Amerika tarafındaki politikacıları zengin burjuva ve soylulardan oluşmasına rağmen yarı-gerilla askeri yapılanma reformları demokrasiye neden olacak şekilde çoğalttı. İsyankâr soylular devrimin başında Britanya ve Sadakat Yanlıları ile mücadele etmek için toplumun alt tabaklarından yardım istemek zorunda kalmıştı. Dolayısıyla devrim zaferle sonuçlandıktan sonra yönetim, İngiliz tarzı aristokratik bir model benimsemekten ziyade daha demokratik olmak zorundaydı.²⁹⁷

²⁹³ Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 419.

²⁹⁴ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 22.

²⁹⁵ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 87.

²⁹⁶ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 90.

²⁹⁷ Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 172.

c)Fransız Devrimi

Amerikalılar, idarecilerin meşru otoritelerini idare edilenlerin rızasına dayandırması ilkesini 1776’da bütün dünyaya ilan etmişti. Bu demokratik prensip, hem Bağımsızlık Savaşı’nda hem de devamındaki anayasal gelişmelerde ihtilalcilere rehberlik etmişti. Bu anlayış Avrupa’da büyük ilgi gördü. Parlamento üstünlüğü ilkesi, parlamento üyelerini seçme hakkı sınırlı sayıda mülk sahibinin elinde olduğu Büyük Britanya’da da ilgiyle karşılandı ancak bu demokratik anlayışın mutlak monarşiye karşı ihtilalci bir güce dönüştüğü yer Fransa oldu.²⁹⁸ Fransızlar, Britanya’daki parlamentonun krallığa karşı üstünlüğü elde etmesinden de etkilenmişti fakat Amerikan etkisi İngiliz etkisinden çok daha fazlaydı. Amerika’da ihtilalcilerin yanında savaşı başta Marki de La Fayette gibi birçok soylu aynı zamanda siyasi tecrübeler de edinmişti. Bunlar Fransa’ya döndüklerinde liberal aristokrasinin çekirdeğini oluşturdular. Condorcet gibi birçok Fransız ihtilalci, siyasi fikirlerinin bazılarını Amerikan cumhuriyetinden ilham alarak geliştirmişti.²⁹⁹ Bununla birlikte İngiliz parlamentarizminin etkisi göz ardı edilmemelidir. Fransız siyasi düşüncesi Britanya’daki siyasi gelişmelerden çok sonra da olsa etkilenmişti. 1720’lerden itibaren Montesquieu ve Voltaire gibi filozoflar “İngiliz özgürlük anlayışının, hoşgörünün ve parlamenter yönetiminin özgürleştirici etkilerini övmekteydi.”³⁰⁰ İngiltere, eşitlikçi Fransızlar için özgürlüğün anası olma imajını ancak Eski Rejim’in sonlarına doğru kaybetti.³⁰¹ İngilizlerin eşitlik hakkında konuşmayı sevmemeleri 1798’in Fransız burjuvazisini çok şaşırtmıştı. İngiliz üst sınıflara göre hürriyet ve siyasi haklar soyluluk ve zenginlikle birlikte gelirdi. Hak eşitliği, “genelin çıkarı” için var olan sosyal hiyerarşiye tehdit olarak görülüyordu. Hak eşitliği konusunda ittifak kuran aristokrasi ve yüksek burjuvazi, bu ilkeyi vurgulamak için bir nedene sahip değillerdi.³⁰² Ancak durum Fransa’da çok farklıydı. Fransız burjuvazisi için soyluluğa geçiş tamamen kapalı olmasa da zordu. Aristokratik imtiyazlar, papazlar ve soylular dışındaki sınıfları daha alt bir basamağa mahkûm etmişti. Bundan dolayı

²⁹⁸ McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 598.

²⁹⁹ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 88.

³⁰⁰ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 53.

³⁰¹ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 66.

³⁰² Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 85.

Fransız burjuvazisi, ABD ve İngiliz burjuvazisinin tersine haklar eşitliği temasını öne çıkardı.³⁰³

İngiliz ve Amerikan etkisine rağmen Fransız Devrimi önceki iki devrimden önemli oranda farklılaşacaktı. Ayrıcalıklarla, feodalitenin geleneksel unsurlarıyla, mutlak monarşinin keyfi doğasıyla mücadele en çok Fransa’da verildi. Bu devrim diğer devrimlerden çok daha cüretkârdı. Bu cüretkârlık sadece şiddette, radikalizmde, demokraside yaşanmadı, bu devrim aynı zamanda önceki devrimlerde hiç bahsedilmeyen konuları ve sınıf ayrımlarını ele alacak kadar ileriye gitti.³⁰⁴ Bu bağlamda “devrim” kavramına modern anlamını kazandıran Fransız Devrimi olmuştur.

Devrim aristokratik imtiyazların kaldırılması, hakların eşit hale getirilmesi, serflik ve feodal kurumlara dair her şeyin lağvedilmesi ve köylülerin daha özgür olmasıyla sonuçlandı. Mutlak monarşi ile birlikte aristokrasi de hem ekonomik hem de toplumsal imtiyazları açısından ölümcül darbeler aldı.³⁰⁵

Fransız Devrimi ne sadece feodal rejimle burjuva arasındaki bir sınıf mücadelesiydi ne de sadece fikirlerin ve kültürel biçimlerin sevk ettiği, sınıfların maddi olmaktan ziyade sembolik olarak tahrik edildiği bir siyasi ve sosyal gelişmeydi. Mann’dan yola çıkarsak, Devrim’de ekonomik, ideolojik, askeri ve siyasi iktidar ağırları birbiri içine girmişti.³⁰⁶ Diğer bir ifadeyle, ihtilalin ortaya çıkması için sadece mali kriz, sosyal huzursuzluklar, güçlü özlemlere karşı çekilen setler yeterli değildi. Geniş bir coğrafyaya yayılmış çeşitli sosyal sınıfların huzursuzluk ve özlemlerini kolektif bir güce dönüştürecek seferber edici fikirlere, umut ve muhalefet söylemine de gerek vardı. Öncelikle devlet militarizminin neden olduğu mali kriz sarayla aristokrasiyi karşı karşıya getirecekti. Sürece daha sonra burjuvazi ve toplumun daha alt sınıfları dâhil olacaktı. Diğer sınıfların işin içine çekilmesiyle, ilkesel düzlemde alternatiflere imkân tanıyan söylemsel ideolojik iktidarın genişlemesi sonucu gelişmeler farklı bir boyuta taşınacaktı. Başka bir ifadeyle başlangıcında maddi sıkıntılardan kaynaklanan çatışmalar kültürel-sembolik bir merhaleye dönüşecekti. Saray iktidarı çöktüğünde iş,

³⁰³ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 94.

³⁰⁴ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 229.

³⁰⁵ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 81.

³⁰⁶ Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 177.

kelimeler savaşına dönüştü. Kamusal alanda tartışmalara katılan herkes halk adına konuştuğu ve genel iradeyi yansıttığı iddiasında bulunarak iktidarı ele geçirmiştir.³⁰⁷

Yine de bir sıralama yapmak gerekirse Fransa’da bir devrimi mümkün kılan iki önemli unsur vardı: Birincisi, toplumun direği olan ve meydan okuyan burjuvazi (ekonomik iktidar da denilebilir); ikincisi de etkin ve yaygın bir şekilde dolaşımda olan radikal siyasi fikirler (ideolojik iktidar da denilebilir). Buna hükümet ve idarenin, yasaların, kültür ve eğitimin merkezi olan Paris’i de eklemek mümkündür. Burjuva daha çok bu şehrin kamusal alanında siyasi olarak sosyalleşmekteydi.³⁰⁸

Devrim arifesinde, Aydınlanma filozoflarının en önemlileri hayatta olmasa da fikirleri canlı olarak duruyordu. 20. yüzyılda meydana gelen ihtilallerin ideolojik zemini siyasi partiler tarafından inşa edilecektir. Ancak bu dönem Fransa’ında bu tür partiler henüz yoktu. Bu dönemde bu işi entelektüeller üstlenecekti. İlk olarak, Aydınlanma’nın hatırı sayılır entelektüellerinden Burke *ancien regime*’in ideolojik temelini zayıflattı. Eski rejimi temellerinden yoksun bırakan Montesquieu, Voltaire ve Rousseau’nun fikirleri kamusal alanda çok popülerdi. Yazdıklarını soylular ve diğer halk tabakaları çok yakından takip ediyordu. Voltaire’in fikirleri Kilise içinde tartışmalara neden oluyordu. Bu nedenle politik alanın vokabüleri önemli oranda değişmekteydi. “Vatandaş”, “ulus”, “toplumsal sözleşme”, “genel irade”, “kişi hakları” ve “üçüncü sınıf” kavramları siyasi tartışmaların merkezindeydi. Bu kavramlar 1788 ve 1789 tarihlerinde broşür yazarlarının gayretleriyle yaygınlaşmıştı. Bunlar temelini, 1750’lerde Montesquieu, Rousseau ve diğer yazarların kaleme aldığı eserlerinden ilham alan *Parlements* (kraliyet mahkemeleri) temsilcilerinin despotizme saldırırken oluşturdukları itiraz ve şikâyetler içeren siyasi el yazmalarından almaktaydı. *Parlements* temsilcilerinin, fikirlerle halkın mücadelesine destek vererek aktif katılımcıya dönüşmeleri onları, 1750’lerdeki filozoflardan farklı kılıyordu.³⁰⁹

Filozoflar (*philosophe*) doğal hukuka başvurma ve reformcu inisiyatifini ellerinde tutma konusunda mutabık olduklarını göstermek suretiyle işin ideolojik boyutuna hayati derecede destek olmuşlardı. Bu durum burjuvayı, siyasi ve sosyal

³⁰⁷ Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 83. (Furet, 1978: 83’den akt.).

³⁰⁸ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 23.

³⁰⁹ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 20.

hayatı değiştirmeyi tetikleyecek bir felsefeyle donattı. Bu felsefe devrimin entelektüel bağlamını oluşturacaktı.³¹⁰ Bu bağlamda deist ve rasyonalist olan Haklar Beyannamesi Aydınlanma felsefesinin meyvesiydi. Akıl temelinde yazılan bildiri, “Yüce varlığın huzurunda ve himayesinde” ibaresiyle kutsal bir şemsiyenin altına da alınmıştı. Bu anlamda insan haklarının doğal ve devredilemez karakterine kutsallık da eklenmişti.³¹¹ 1793 demokratik anayasası da Aydınlanmacı felsefesinin önemli bir sonucuydu. Maximilien Robespierre, Paris’teki Louis-le-Grand Üniversitesi’nde okurken klasikleri tanımış ve özellikle Rousseau’ya ilgi duymuştu. Halk hâkimiyeti düşüncesini, hurafelerden temizlenmiş bir dinin sosyal fonksiyonuna ilişkin kanaatlerini ve zenginlik ile fakirliğin yozlaştırmadığı orta sınıf sosyal cumhuriyet idealini Rousseau’yu okuyarak edinmişti.³¹² Bu anlamda Devrim gerçekten de Aydınlanmacı felsefenin muzaffer olduğunun en önemli deliliydi.³¹³

İhtilalin hedefinde eşitsizlik üzerinde temellenen aristokratik toplum yapısı ile keyfiliğe dayanan mutlak monarşiyi temsil eden *ancien regime* vardı. İhtilal öncesi Fransız sosyal yapısını bir piramide benzetebiliriz. En tepede Saray ve soylular, bir altında orta sınıflar veya burjuvazi, tabanda ise şehirli esnaf ve zanaatkârlar ile köylüler yer almaktaydı. Bu yapı öteden beri mevcuttu ve sadece Fransa’ya da mahsus değildi. Ancak Fransa’da toplumsal piramidin tabakalarını ayıran sınırlar silikleşmişti. İmtiyazlı ve varlıklı olsalar da soylular, devlet kurumlarından uzaklaştırıldıkları için Saray’la ilişkilerini bozmuşlardı. Zenginleşen burjuvazi bununla orantılı olarak istediği sosyal statüyü alamıyor ve yönetime katılamıyordu. Okuryazarlıkla bilinçlenen ve nispeten bağımsızlaşan köylü hâlâ yük hayvanı muamelesi görüyor ve geliriyle orantısız bir vergi yükü altında eziliyordu. Bu toplumsal durumun sonucu olarak, monarşinin ve aristokrasinin kendini yok edecek tohumu içinde taşıdığını söylemek mümkündür.³¹⁴

İhtilalin ikinci hedefi despotluktu (dolayısıyla mutlak monarşiydi). Fransız monarşisi, barındırdığı özellikleriyle İngiliz meşrutiyetiyle Kıta despotizmi arasında duruyordu. İngiliz meşrutiyetinden farklıydı çünkü Fransa’da kral, iktidarı

³¹⁰ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 59.

³¹¹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 471.

³¹² Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 144.

³¹³ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 116.

³¹⁴ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 12.

aristokrasiyle paylaşmıyordu.³¹⁵ Fransızların İngiltere'deki gibi toprak sahibi asillerden oluşan bir meclis oluşturmaları neredeyse imkânsızdı. Bunun en önemli nedeni Fransız monarşisinin güçlenerek toprak sahibi üst sınıfların siyasi imtiyazlarını ellerinden almasıydı. Ayrıca monarşinin güçlü olması ona, güçlenen burjuvaziye de kendi amaçları doğrultusunda yönlendirme imkânı veriyordu.³¹⁶

Fransız monarşisi Rusya ve Prusya despotizminden de farklıydı. Batı dünyasında koyduğu kanunlara uymasıyla bilinen mutlak monarşinin despotluk kadar kötü bir şöhreti yoktu. Bu bağlamda Fransız monarşisi, Rusya ve Prusya gibi Kıta despotizmini temsil eden ülkelerden farklı olarak köylüleri aristokrasinin insafına terk etmemişti.³¹⁷ Fransız köylüler genelde sosyal ve hukuki statüleri açısından Kıta'nın diğer ülkelerinden daha az tahakküme maruz kalıyordu. Köylülerin çoğunluğu özgür sayılırdı. *Chaier*'ler (şikayetnamaler) göz önünde bulundurulduğunda temel isteklerinin feodal düzenin son zamanlarda artan keyfi yönlerine yönelik olduğu görülür. Dolayısıyla köylüler devrimin başlangıcında burjuvaziden farklı olarak feodal imtiyazlara saldırmadılar. Köylülerin kendi ezilmişliklerinin feodal sistemle ilişkisini kavramaları ve devrimci bir güce dönüşmeleri ancak devrim ilerlerken yaşadıkları şokların onlara kazandırdığı şuurla mümkün olacaktı.³¹⁸

Devrim öncesi Kıta Avrupa'daki krallar teorik olarak mutlakiyete sahip ve kutsal haklardan meşruiyet kazanmaya devam ediyorlardı. Buna rağmen, Fransa örneğinde görüleceği gibi, teoride mutlak olan bu güç sınırlıydı. Feodal imtiyazlar, yerel yönetimlerin otonomluğunu koruması, tam olarak merkezileşememe, ulaşımın sınırlı olması ve yavaşlığı gibi birçok sebep kralların mutlakiyetine engel oluyordu. Ekonomik ve entelektüel gelişmelerle keyfilik gittikçe sınırlanıyordu. Özel durumlar hariç mahkemeler bireyi ve mülkiyetini koruyordu.³¹⁹ Bununla birlikte entelektüel gelişmeler bu sınırlı monarşi için yıkıcıydı. Montesquieu *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinde, despotluğu hiçbir yasa tanımayan tek şahsın yönetimi olarak tanımlamıştı.³²⁰ Rousseau, *Toplumsal Sözleşme*'sinde despotun otoritesiyle kralinki arasında çok bir fark

³¹⁵ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 90.

³¹⁶ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 108.

³¹⁷ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 90.

³¹⁸ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 108.

³¹⁹ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 75.

³²⁰ Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, s. 23.

görmüyordu.³²¹ 1789'a gelindiğinde despotluk kavramı; halkın rızası alınmadan konulan vergileri, keyfi tutuklama ve hapse atmaları, ifade ve fikir hürriyetinin baskı altına alınması gibi uygulamaları çağırıyordu. Kısaca despotluk, zalimce idare ve mutlak monarşi birbirine eşitlenmişti.³²² 17. yüzyılda, ifade edilen nedenler mutlak monarşinin altını iyice oymuş ve XVI. Louis döneminde kral, teorideki mutlak hükümlerine rağmen gücünü büyük oranda kaybetmişti. İçerdeki sorunlara yönelik reform teşebbüsleri her defasında bir çıkar grubunun engeline takılıyordu. Dışarıda ise savaş yenilgileri ve bunların geride bıraktıkları muazzam bir borç yükü vardı.³²³ Kral ve bürokrasisi, halkın en imtiyazlı ve eğitilmiş kesiminin rızası ve yardımı olmadan ülkenin yönetilemeyeceğini anlamaya başlamıştı.³²⁴ İhtilal bu can çekişen despotizmden kurtulmak için bulunmaz bir fırsat sundu. Hükümlerine milletten ellerini vererek kralı, Fransa'nın hizmetçisi konumuna dönüştürme imkânı tanıdı. Kralı bir anayasaya tabi olmaya zorlayarak keyfiliği bir hukuk düzeniyle değiştirmeyi hedefledi. Eski rejimde de kanunlar vardı fakat kral şahsi dokunmazlığı nedeniyle bu yasalardan muaftı.³²⁵

Fransız Devrimi planlanmamış, sıra dışı ve hayal etmesi çok zor olaylar silsilesi şeklinde cereyan etti. 1789'u başlangıç tarihi alırsak, bu tarihte hiç kimse olacaklar hakkında en ufak bir tahmine sahip değildi.³²⁶ Fransız monarşisi 1000 yıldır ülkeyi idare etmişti ve son 140 yıldır otoritesi tartışılmazdı. XIV. Louis ve onun büyük sarayı, Fransa'yı Kıta'nın en güçlüsü yapan mutlakiyetçiliği en iyi temsil ediyordu. Ondan sonra gelen XV. ve XVI. Louis bu mirası sürdürmüşlerdi.³²⁷ XIV. Louis'in ölümünden sonra dünya Rusya, Prusya ve Büyük Britanya'nın yükselişine tanıklık etti. Bu süre zarfında Fransa üç büyük savaşta yer aldı. Özellikle Yedi Yıl Savaşları'ndan (1756-63) sonra imzalanan Paris Barış Antlaşması'yla Kanada ve Hindistan'daki sömürgelerinin çoğunu kaybetti. Amerika'nın bağımsızlık ilanını İngilizlerden intikam fırsatı olarak gören Fransa, İngiliz karşıtı koalisyonun başını çekti ve savaşta yer aldı. Fransa'nın ittifakı ve silah yardımı Amerika'nın bağımsızlığı kazanmasında hayati rol oynamıştı. Binlerce Fransız asker Amerika'nın bağımsızlığı için savaşmıştı. Fransız İhtilali'nin

³²¹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 68.

³²² Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 97.

³²³ McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 598.

³²⁴ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 54.

³²⁵ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 97.

³²⁶ Roberts, *Avrupa Tarihi*, s. 420.

³²⁷ Harman, *Halkların Dünya Tarihi Taş Çağından Yeni Binyıla*, s. 274.

doğrudan tetikleyicisi olacak olan milyonlarca frank bu uğurda harcanmıştı.³²⁸ Fakat 1783 tarihli barış antlaşması yapıldığında Fransızların ne bir toprak kazancı oldu ne de Amerikalılar İngilizlerle öteden beri devam eden ticari ilişkilerini sonlandırdı. Bütün bu savaşlar Fransa'yı o tarihler için geri ödeme imkânı bulunmayan bir borç batağına sürükledi.³²⁹ Birbirinin peşi sıra gelen bakanlar borçları en aza indirmenin ve yeni ekonomik tedbirlerin peşine düştü fakat onların bütün tedbirleri sorunları çözmeye yetmedi. Bu başarısızlığın en önemli nedeni üst sınıfların ekonomik imtiyazlarını kaybetmek istememesiydi.³³⁰ Geçmişte savaş masraflarını karşılamak için satılan kamu görevinin sayısı 200.000'e ulaşmıştı. Bu ofis edinme ve iltizam devasa imtiyazlı bir sınıf oluşturmuştu ve bunlar mali reformlara direnç gösteriyordu. Kral birçok kez, sistemin önünü tıkayan imtiyazları kaldıracağını ilan etmesine rağmen bunu yapamamıştı.³³¹

1787'de ekonomik kriz aynı zamanda siyasi krize dönüştü. Maliye Bakanı Calonne, krizden çıkmak için Soylular Meclisi'ne sunmak üzere bir plan hazırladı. Plan aristokratların önüne konuldu ancak sonuç siyasi bir felaket oldu. Meclis'tekilerin çok azı öneriye olumlu yaklaştı.³³² Kralın, soyluları ekonomik yükün altına sokarak mali krizden çıkma girişimi başarısız oldu. Aristokratlar çözüm olarak, en son 1614'te toplanan Genel Meclis'in (*Etats Generaux*) toplanmasını tavsiye etti.³³³

Fransız Devrimi'ni ilk tetikleyen ve bu ilk aşama boyunca süreci başarıyla yürüten sosyal sınıf aristokrasiydi. Tabii ki bu aşamada aristokrasinin temel motivasyonu hakların eşitliği gibi demokratik değerlerin bayraktarlığını yapmak değildi. Mutlakiyete karşı bu direnişin amacı daha çok kendi sınıfının sivil, siyasi ve ekonomik özgürlüğüydü. Aristokrasi yitirdiği siyasi ve sosyal imtiyazlarını yeniden kazanmak için bu direnişi başlatmıştı. Ancak aristokrasinin gözden kaçırdığı bir şey vardı: mutlak monarşi zayıflarken aslında kendi sınıfının ezeli ebedi koruyucusunun da zayıfladığını

³²⁸ Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde "Ulusalcılık" Tasavvuru*, s. 66.

³²⁹ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 34.

³³⁰ Roberts, *Kısa Dünya Tarihi*, s. 345.

³³¹ Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, s. 183.

³³² Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 56.

³³³ Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde "Ulusalcılık" Tasavvuru*, s. 66.

fark etmemişti. Soylular sınıfının bu direnişi diğer aşamalarda burjuvazi ihtilalinin yolunu açacaktı.³³⁴

Burjuvazi, 1787-88 tansiyonunun düşmesini beklemek suretiyle aristokratik direnişe temkinli yaklaşmıştır. Burjuvazinin ağırlığı 1789'da artmaya başlayacaktı.³³⁵ Üçüncü sınıfın, iktidarın israfına itiraz etmesiyle meydana gelen 1788 Kasım-Aralık aylarındaki olaylardan sonra devrime ilk dâhil olma girişimi 1789 Ocak ayına denk gelir. Abbe Sieyes meşhur *Üçüncü Sınıf Nedir?* broşürünü bu zamanda yayınlamıştı. Abbe'nin soruya cevabı kısaydı: "Ulus". Onun ulustan kastı sadece üçüncü tabaka değildi. İmtiyazlı aristokrasi haricinde herkesi bu şemsiyenin altına alıyordu. Abbe bu yazıda, şimdilik bütün gücün üçüncü tabakaya transferini istemese de, mecliste hak ettiği yeri almadığı takdirde bu sınıfın gücü eline geçirmesi konusunda ısrar ediyordu. Bu tarihte böyle bir talep, burjuvazinin yönetime sahip olma isteğinin gün yüzüne çıkmış olduğunun alametiydi.³³⁶

1789 yazında iktidar çökmeye başlayınca Kral; ruhbanlar, soylular ve üçüncü tabakanın temsilcilerini vergi konusunu halletmek için toplantıya çağırdı. Kral çağrısını yaparken "halklarıma" diye hitap etmişti. Temsilci seçimleri eski usulle, dolaylı ve sınıf temel alınarak yapıldı. Birinci ve ikinci sınıf olan din adamlarıyla soylular üç yüzer temsilci, üçüncü sınıf da altı yüz temsilci seçti. Üçüncü tabakanın temsilcilerinin hepsi zengin ve üst orta sınıftan avukat, banker, tüccar ve işadamlarından oluşmaktaydı. İçlerinde bir tek zanaatkâr veya köylü yoktu. Bu temsilcilerin başta neredeyse hepsi 'anayasal monarşi' olması şartıyla monarşiden yanaydı.³³⁷ Aslında soyluların talepleri de bu konuda burjuvazininkiyle aynıydı. 1789 toplu dilekçe etkinliğinde (*cahiers*) de görüleceği gibi soylular ve burjuvazi monarşiye bağlı görünüyordular. Ancak bu iki sınıfın mutlakiyete karşı, halk temsilcileri tarafından belirlenen yasanın hâkimiyetini tesis etmek; devletin şiddet araçlarına karşı bireysel hak ve hürriyetleri güvence altına almak, basına özgürlük tanımak ve idari reformu gerçekleştirmek gibi talepleri vardı.³³⁸

5 Mayıs'ta Versay'da toplanan meclis seçim usulüyle ilgili bir karar aldı. Fakat üçüncü tabaka Fransız halkını sadece kendisinin temsil edebileceğini ifade ederek seçim

³³⁴ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 104.

³³⁵ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 60.

³³⁶ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 60.

³³⁷ Harman, *Halkların Dünya Tarihi Taş Çağından Yeni Binyıla*, s. 275.

³³⁸ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 111.

prosedürüne karşı çıktı. Üçüncü sınıfın talebi, mecliste oylama yapılırken sınıf esasına göre değil bireysel oy esasına göre oylamanın yapılmasıydı. Üçüncü sınıf bu konuda diğer sınıflara dayanışma ve destek çağrısı yaptı.³³⁹ Ne soylulara boyun eğen ne de Kralın isteklerini yerine getiren üçüncü tabaka kendisini ‘Ulusal Meclis’ olarak duyurdu. Meclis’in aldığı ilk karar vergilerin iptal edilmesi ve yeniden düzenlenmesiydi. Bu karar Meclis’in Fransız halkı adına tüm gücü kendinde topladığı anlamına geliyordu. Bu olay Fransız İhtilali’nin temelini teşkil etti. Eğer halk hükümlar ise Kral artık değildi.³⁴⁰ Kral bu olay üzerine, planını açıklayacağı bir toplantı düzenleyeceğini duyurdu. Kralın yapacağı toplantı bahanesiyle her zamanki mekânına toplanamayan Meclis üyeleri, bir tenis sahasında bir anayasa kabul edilmeyinceye kadar dağılmayacaklarına dair yemin ettiler. Kral buna reform yanlısı baş danışmanı Necker’i görevden alarak ve 20.000 asker toplayarak karşılık verdi.³⁴¹

Paris çevresinde konuşlu 20.000 asker ve Necker’in görevden alındığı haberi Paris’te korku ve kızgınlığa sebep oldu. Alman paralı askerlerin toplanan kalabalığa müdahale etme girişimi olayları içinden çıkılmaz bir hale soktu. Fransız askerler firar etmeye başladı. Asi gruplar un, barut ve silah bulmak maksadıyla karakolları yağmalamaya başladı. Halk 14 Temmuz günü, toplar eşliğinde Fransız monarşisinin sembollerinden olan, kale ve hendeklerle çevrili devasa Bastille hapishanesinin önünde toplandı. Muhafızların ateş etmesi üzerine halktan ölenler oldu. Hapishaneyi topa tutma tehdidi karşısında, kale komutanı teslim bayrağını çekti. Bu hareketle ihtilalci güçler başkenti ele geçirmişti. Muhtemel bir karşı devrim önlenmiş ve Ulusal Meclis kurtarılmıştı. Bu olay Fransa’nın diğer bölgeleri için emsal teşkil edecekti.³⁴² Taşra bölgeleri de ihtilale dâhil oldu. Birçok bölgede köylü ayaklanmaları baş gösterdi. Köylüler soyluların şatolarını yakmış, kira ve angarya yükümlülüklerini yerine getirmemeye başlamıştı. İhtilal yayılırken Meclis’teki tartışmalar da devam ediyordu. Meclis, aristokratik imtiyazları ortadan kaldıracak ilkeleri belirleyen kararlar çıkarma peşindeydi. 4 Ağustos gecesi Meclis, köylülerin bu isyanına gündemine aldığı kararları oylayarak destek vermişti.³⁴³

³³⁹ Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalçılık” Tasavvuru*, s. 67.

³⁴⁰ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 62.

³⁴¹ Harman, *Halkların Dünya Tarihi Taş Çağından Yeni Binyıla*, s. 274.

³⁴² Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 64.

³⁴³ McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 599.

Meclis, 4 Ağustos gecesi feodal sistemi tamamen kaldırdı ve haklar beyannamesini tartışmaya açtı. 9 Temmuz'daki oturumda Mounier, anayasaya rehberlik etmesi gereken prensipleri açıklamış ve anayasadan evvel bir haklar beyannamesi ilan edilmesi gerektiğini söylemiştir. “Bir anayasanın etkili olması için, insan hakları üzerine kurulu olması ve bunları koruması gerekir. Doğal hukukun tüm bireylere verdiği hakları tanımak gerekir. Her türlü toplumun temelini oluşturması gereken bütün ilkeler hatırlanmalı ve anayasanın her maddesi bir ilkenin sonucu olabilmelidir.” Bildiri müzakereleri sonlandığında eşitlik, özgürlük ve millet egemenliğini ilan eden bu bildiri Eski Rejim'in ölüm fermanı anlamına gelmişti.³⁴⁴ Ağustostan itibaren feodal kalıntılar, serflik, aristokratik imtiyazlar, yargı üyelerinin babadan oğula geçmesi uygulaması, üniversite korporasyonları ve loncalar tasfiye edildi. “Milletin iflastan kurtarılması” ve Protestanlar ile Yahudilere dinî müsamaha gösterilmesi için kilisenin malları müsadereye tabi tutuldu. Birlik ve eşitlik için eyalet sınırları ve imtiyazları kaldırılarak *departement*'lerden oluşan idari bölgeler kuruldu.³⁴⁵

20 Ağustos 1789 tarihinde ilan edilen *İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi* dünya tarihinde yeni bir şeydi. 1689 yılında İngilizlerin kabul ettiği *Haklar Yasası* sadece İngilizlerin haklarından söz ediyordu. Amerika kendi haklar yasasını Fransızlardan bir yıl sonra duyurdu. 1776 Amerika'nın *Virginia İnsan Hakları Beyannamesi* insan haklarına birkaç satır ayırırken ve zaten mevcut olan bir anayasaya getirilen tashihlerden oluşurken Fransız beyannamesi tüm insanlara seslenen, daha kapsamlı ve bir anayasanın temel ilkelerini benimser nitelikteydi.³⁴⁶ Beyanname özgürlük ve eşitlik prensipleri üzerinde kurulmuştu. Bu iki prensip ilk maddede yerini alır: “İnsanlar özgür doğarlar ve özgür yaşarlar ve eşit haklara sahiptirler.” Sonraki maddelerde bu iki prensip detaylandırılır. Altıncı maddede hukuksal eşitlik, on üçüncü maddede ise vergi eşitliği yerini alır. Dördüncü maddede özgürlüğün tanımı yapılır: “Özgürlük başkasına zararlı olmayan her şeyi yapabilmektir.” Negatif bir özgürlüğün tanımı olan bu madde on yedinci maddede yerini alan özel mülkiyet kavramından bağımsız düşünülemez. Bu beyanname 1789'a kadar mutlakiyet teorisyenleri tarafından sunulan kralın, krallığın sahibi olduğu düşüncesini yıkmış oldu. Bu bildiri hem ulusu hükümler güç olarak kabul etmiş hem de ara kurumların siyaseten

³⁴⁴ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 135.

³⁴⁵ Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalcılık” Tasavvuru*, s. 67.

³⁴⁶ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 25.

meşruiyetsizliğini üçüncü maddeyle ortaya koymuştu: “Her türlü egemenlik ilkesi Ulus içindir. Hiçbir topluluk, hiçbir birey kaynağı ulus olmayan bir yetkiyi kullanamaz.” Beyannamenin Aydınlanma filozoflarının temalarıyla bezendiği çok açıktı. Örneğin, on altıncı maddedeki güçler ayrılığı teması doğrudan Montesquieu’yü hatırlatıyordu. “Yasa genel iradenin ifadesidir” teması için de Rousseau’ya başvurulmuştu.³⁴⁷

Bastille’nin düşüşü ve *Yurttaş Haklar Beyannamesi*’nin ilanıyla devrim sonlanmamıştı. Bastille baskınında halkı devrimci bir güce dönüştüren en temel dinamik yiyecek kriziydi. Düşüşü takip eden günlerde yine ekmek isyanları baş gösterdi. 5 Ekim sabahı Paris bölgesinden 20.000 kişilik Ulusal Muhafız ve toplumun her kesiminden oluşan büyük bir kalabalık Versay’a yürüdü. Bunun karşısında Kral pes etti ve başkentin ihtiyaçlarını karşılamakla birlikte, onaylamakta isteksiz davrandığı Ağustos kararnamelelerini ve de *Yurttaş Hakları Beyannamesi*’ni onaylamak zorunda kaldı. Ancak bu tavizler halkı teskin etmedi. Ertesi gün Kralın kaçma teşebbüsü de boşa çıkınca XVI. Louis, halkın zoruyla Ulusal Meclis’le görüşeceği Paris’e getirildi.³⁴⁸ Kral 1791’deki kaçma teşebbüsü dışında 1792’ye kadar Paris’te tutsak sayılırdı. 1789 devrimi, Fransa’daki devrimin kaderini belirleyen burjuva ve halkın ittifakı ile sonuçlanmıştı. Ancak burjuva ve halkın ittifakı sorunsuz değildi. Meclis üyeleri Paris halkının bu eylemlerine karşı minnettarlıkla karışık korku içindeydi. Bu duruma Meclis, sıkıyönetim ilan edip siyasal hakları sadece vergi mükelleflerine vererek karşılık verdi. Hedeflerinde mülk sahiplerinin oluşturduğu bir meclisin denetleyeceği anayasal monarşi rejimi vardı.³⁴⁹ Her şeye rağmen ilerleyen tarihlerde de görüleceği gibi ihtilalin neden olduğu bu değişiklikler parlamenter demokrasinin gelişmesi için hayati öneme sahip olacaktır. Devrime sırasıyla katılan aristokrasi, burjuvazi, köylü ve *baldirıçıplakların* her birisinin, “özel mülkiyete dayalı bir ekonomik sistemle, yasa önünde eşitliğe dayalı bir siyasal sistemin” diğer bir deyişle günümüz Batılı parlamenter demokrasilerin yükselişine katkıları olacaktır.³⁵⁰

Aristokrasi ve despotizmi mağlup eden burjuva artık Fransa için yeni bir anayasa hazırlama görevini üstlenmişti. Meclis o güne kadar çıkardığı yasaların önemli bir kısmını 1791 Anayasası metnine koydu. Yeni anayasa metninde kraliyet “despotizmi”,

³⁴⁷ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 471.

³⁴⁸ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 86.

³⁴⁹ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 69.

³⁵⁰ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 144.

aristokratik “imtiyazlar” ve halkın “gözü dönmüşlüğü” tehlikelerine karşı devrimi koruyacak maddeler hâkim konumdaydı.³⁵¹

Ulusal Meclis Fransızlar arasında servet sahibi olmanın belirleyici olduğu *aktif* ve *pasif* yurttaş ayırımına gitti. Bu tasnifin temel nedeni en az insanlık tarihi kadar eski olan halkın yönetime katılmasına yönelik güvensizlikti.³⁵² Hâkimiyet, aktif olan halkındı. Pasif yurttaşlardan oluşan kadınlar, çocuklar, yabancılar ve vergiyle mükellef olmayanların yönetimde hiçbir hakkı yoktu.³⁵³ Fransızlar 1789’da zengin mülk sahiplerine temsil hakkı tanıyarak, demokratik yönetim yerine bir burjuva yönetimi kurdular. Cumhuriyet yerine iktidarı sınırlandırılmış monarşik sistemi benimsediler. Benimsenen bu anayasal monarşide hükümet, yasama, ordu ve yargı gücü parlamento denetimindeki meşruti yönetime geçiyordu.³⁵⁴ “Ülkede gerçek güç sahibi Ulusal Meclis’in kendisiydi. Bu, İngiliz ve Amerikan modellerindeki gibi karşılıklı denetime dayanmayan, vergi sistemi üzerinde tam kontrollü, tüm yasal konularda girişimde bulunabilecek tek otorite olma özelliği taşıyan, iki yılda bir yenilenen tek meclis sistemiydi.”³⁵⁵

İhtilalde ikinci önemli dönem yeni bir karşı devrim tehlikesinin baş göstermesiyle yaşandı. 1791’de XVI. Louis’in Varennes’ten kaçma teşebbüsü ihtilalin, İngiltere’dekine benzer bir anayasal monarşi ve üst sınıfların yönetimine dönüşme imkânını da ortadan kaldırdı.³⁵⁶ Aslında 1789’da cumhuriyetçilik teması görünürde yoktu. Özellikle Kral Paris’e dönüp Meclis’in isteklerini kabul edince bu tema rafa kaldırılmıştı. Fakat kaçma girişimi sonrasında Kral’a duyulan güven tamamen kaybolunca hem Paris halkı hem de radikal yazarlar tarafından Kral’ın tahttan indirilmesi düşüncesi iyice güçlendi. Meclis’in çoğu üyesi bu düşüncüyü aşırı bularak karşı çıktı. Paris’teki Jakoben kulüp cumhuriyetçi temalarla dolu bir dilekçeyi dillendirince çoğu vekil bu kulüpten ayrıldı. Halk Chapm de Mars’ta aynı dilekçeyi imzalamak için toplandığında Ulusal Muhafızlar halka ateş açtı. Bunun üzerine Meclis 1791 Anayasası’nı Kral’ın da kabul edebileceği şekilde elden geçirerek alelacele Kral’a

³⁵¹ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 95.

³⁵² Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 121.

³⁵³ Gentile, “*Demokraside Halk Her Zaman Egemendir*” (Yalan!), s. 70.

³⁵⁴ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 95.

³⁵⁵ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 96.

³⁵⁶ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 114.

sundu. Kral gönülsüz de olsa Eylül 1791’de Anayasa’yı onayladı.³⁵⁷ Eylül’ün sonunda Kurucu Meclis sona erdi ve Ekim 1791’de Yasama Meclisi toplandı. Aktif yurttaşların oyuyla seçilen Yasama Meclisi ülkede en yüksek otoriteye sahipti. Artık Fransa’nın yeni yönetimi meşruti monarşiydi.³⁵⁸

91 Anayasası’nın en zayıf tarafı, Kral’a subayları atama ve veto hakkı gibi önemli yetkileri vermiş olmasıydı. Kral’ın Avusturya ve Prusya sarayları ile Fransa’dan kaçan göçmenlere yakın durması ülkede kutuplaşmayı artırmıştı. 1792’de Avusturya ve Prusya ile savaş patlak verip Fransızlar ilk yenilgilerini alınca Kral’a yönelik şüpheler artmaya başladı. Ağustos 1792’de Paris halkı olayların seyrini değiştirecek şekilde yine müdahalede bulundu. Halk müdahalesi Yasama Meclisi’nin Kral’ın anayasal yetkilerini elinden almasına neden oldu. “Konvansiyon” adıyla yeni bir meclis seçildi ve yeni bir anayasa yapma görevini üstlendi. İhtilalin bu ikinci dönemi çok daha radikaldi. Konvansiyon cumhuriyeti ilan etti ve XVI. Louis’i idam ettirerek terör dönemini başlattı. Yürütme gücü Konvansiyon komitelerinin elindeydi. Bu dönemde hukuki süreçlere başvurmadan “halk düşmanları” giyotine gönderildi. Kamu Güvenliği Komitesi yurtlarını savunmaları için uygun yurttaşları askere aldı. Bu uygulama sonuç vermişti. Fransızlar Belçika ve Batı Almanya boyunca devrimci ilkeler eşliğinde Ren’e kadar ilerlemişti.³⁵⁹

Fransız orduları dışta zaferler kazanırken içerde birbirine rakip siyasi gruplar mevcut pozisyonlarını haklı göstermek için propaganda hareketlerine başladılar. 1793 yılı ve 1794 yılının ilk yarısında bu gruplardan en etkili olanı Jakobenler Kulübü’yü. Başını Robespierre’in çektiği Jakobenler Haziran 1793’te bir *Haklar Deklarasyonu* ilan etti. Kusurlarına rağmen 1793 Anayasası devrimin demokratik aşamasına damgasını vurdu. Bu deklarasyonda, tarihte ilk defa *de jure* de olsa bir halka hem cumhuriyet hem de demokratik yönetim sistemi sunulmuştur. Bu anayasada neredeyse tüm yetişkin erkeklere oy hakkı tanınmış, yöneticiler üzerinde ciddi denetim ve kontrol mekanizmalarının yolu açılmıştır.³⁶⁰ İnsan Hakları ve ’89 ilkeleri ifade, ibadet ve toplanma özgürlüğü ile Protestan ve Yahudi inançlarına müsamaha gibi unsurlarıyla daha çok liberal temalar içermişti. 1792-94 yıllarında bu liberal temalara, tüm yetişkin

³⁵⁷ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 211.

³⁵⁸ McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 600.

³⁵⁹ McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 601.

³⁶⁰ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 130.

erkeklerle oy hakkının tanınması ile sokakta ve yerelde halkın yönetime katılımı gibi demokratik temalar eklenecektir.³⁶¹

Bu anayasaya önyak olan Robespierre ve öteki liderler Aydınlanmacı doktrinlere hassasiyet gösteriyordu. Bu doktrinlerde zorba ve Jakoben tarzı yönetimler değil; kuvvetli bir yasama, zayıf yürütme ve kuvvetler ayrılığı temaları baskındı.³⁶² Ancak bu anayasanın birkaç aylık ömrü oldu. Anayasa rafa kaldırıldı, seçimler askıya alındı, merkezi ve otoriter bir yönetim ipleri eline aldı. Konvansiyon içindeki muhalif gruplar salon tartışmaları ve oylamalarla görüş ayrılıklarını gideremediler ve çatışmayı salon dışına taşıdılar. Robespierre ve arkadaşları muhaliflerini (onlara göre “hain”) ezmek için *baldırı çıplaklara* ve giyotine başvurdu. Bununla birlikte Fransızlar dışarda zafer üstüne zafer kazanınca Jakobenlerin zorba yöntemlere başvurmalarının meşruiyeti yok oluyordu.³⁶³ Konvansiyonda yapılan bir oylamada Robespierre sıra dışı bir şekilde susturulunca rakipler karşı karşıya geldi. Jakoben kulüpten ve *baldırıçıplaklardan* da destek göremeyen Robespierre yalnız kaldı, yasadışı ilan edildi ve giyotine gönderildi.³⁶⁴

Konvansiyon yeni anayasayı ancak 1795’de tamamlayabildi. Bu anayasanın sonucunda oluşturulan Directuvar Hükümeti dört yıl ülkenin başında kaldı. 1799’da bir darbeye başa geçen Napoleon Bonaparte kendisine daha fazla otorite sunan bir dizi anayasa hazırlattı. Napoleon, 1804’te imparator olduktan sonra bile iktidarının halkın rızasına dayandığı iddiasını sürdürdü.³⁶⁵

Halk egemenliği talebiyle başlayan Fransız Devrimi’yle birlikte siyasi meşruiyete yönelik yeni bir ilke geriye dönüşü tartışma kabul etmez bir biçimde benimsendi. Egemenliğin kaynağı artık krallar, doğumla geçen unvanlar veya kiliseler değildi. Otoriteler ve onlardan doğan müesseseler, pratikler ve inanışlar sadece şimdiye kadar öyle oldukları ya da Tanrı tarafından emredildikleri için meşru görülemezdi. İnsanlarla ilgili konularda tek ve en yüksek meşruiyet kaynağı ulusların kendisiydi.³⁶⁶ O günden sonra şeylerin, varlıkların doğasında verili olduğu düşüncesi sarsıldı. Muazzam

³⁶¹ Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 255.

³⁶² Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 148.

³⁶³ McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 601.

³⁶⁴ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 86.

³⁶⁵ McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 602.

³⁶⁶ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 117.

Fransız monarşisi, soyluları ve onları imtiyazlı yapan feodal ve kilise hukuku hümanist ve rasyonel temelde sorgulamaya açılıyorsa hiçbir şey sorgulanamaz değildi. Devrimcilerin kahraman olarak gördükleri Rousseau, sosyal düzenin yozlaştığını ve köklü bir değişimle düzelebileceğini ilan etmişti. Devrimciler Rousseau’yu yalanlamamıştı. “Devrim, çoğu şeyin değişmeden ya da tadil edilmeden süreceğinin zannedildiği, sorgusuz sualsiz bir rızaya dayalı masum bir dünyayı tepetaklak etti.”³⁶⁷ Diğer bir ifadeyle devrim, *ancien regime*’in belini, kendisini bir daha doğrultmayacak şekilde kırdı. Devrim eski düzene özel mülkiyet ve kanun önünde eşitlik için meydan okudu. Bunun için devrimin başrol oyuncusunun burjuva ve sonucunun kapitalizm olduğunu tartışmak abestir.³⁶⁸

Fransız Devrimi’nin kökleri, izlediği güzergâh ve ortaya koyduğu sonuçlarla bize şu temel fikre götürür: *Ancien regime*’in şiddete başvurularak devrilmesi, demokrasi yolunda çok kritik bir öneme sahiptir. İngiltere’nin demokrasi serüveninde yaşadıklarından farklı olarak Fransız demokrasisinin önündeki barikatların, devrimi şiddete başvurmaya mecbur bıraktığı söylenebilir. Fransa’da İngiliz tarzı burjuva unsurlar da barındıran bir soylular parlamentosu oluşmadı. Devrim öncesi siyasi ve sosyal yapı, soyluları demokrasinin önünü açan güçler yapmaktan daha çok ona köstek olacak bir pozisyona sokmuştu. Bu sebeple Fransa’da demokrasinin başarılı olabilmesi için normal yollarla kalkması mümkün olmayan bazı kurumların ortadan kaldırılmasının ancak şiddetle mümkün olduğu ileri sürülebilir.³⁶⁹

Aydınlanmanın meyvesi olan Fransız Devrimi sadece Fransızlar için değil, çoğu insan için batıl inançlardan, ön yargılardan ve hiçbir meşru gerekçesi olmayan sosyal ve siyasi eşitsizliklerin ve mahkûmiyetlerin kısıracından siyasi eylem yoluyla kurtulmanın miti oldu.³⁷⁰ Devrimden önce Avrupa’nın bazı yerlerinde mevcut siyasi ve sosyal düzene meydan okumalar gerçekleşmişti. Bu teşebbüsler Belçika, Polonya, Hollanda ve Cenevre’de ortaya çıkmıştı. Ancak bu hareketler kısa ömürlüydü ve başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Bütün bu teşebbüslerden sonra yaşanan ve on yıl kadar süren Fransa’daki olaylar bu eski meydan okumaları tekrar canlandırmış ve kimi yerlerde onları devrimci bir güce dönüştürmüştü. Fransız Devrimi’nin etkileşimsel koşullarında

³⁶⁷ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 109.

³⁶⁸ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 144.

³⁶⁹ Moore, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, s. 147.

³⁷⁰ Doyle, *Fransız Devrimi*, s. 141.

ortaya çıkan devrimci düşünceler o zamandan beri dünyanın birçok yerine hızla yayıldı. Kısa bir süre sonra neredeyse bütün Avrupa *ancien regime*'den çıkarak değişim geçirdi. Özellikle Napoleon döneminde Osmanlı ve Rusya'nın batısından kuzey Pireneler'e kadar bu değişim az çok yaşanmıştır. Bu bağlamda Fransız Devrimi, Avrupa ve Amerika kıtasına yayılan değişim zincirinin ilk halkası kabul edilebilir.³⁷¹

3)Modern Siyasi Kavramlar

Her tarihsel dönemde, o dönemin siyasi hayatına ağırlığını koyan siyasi fikir, ilke ve kavramlar vardır. Eski Yunan'da *agorada* en çok tartışılan *nomos**, *polis*, *cit  *, *demos*, *ethnos*, *isonomia**, *isocratia** kavramlarıydı. İslam dünyasında ise *nizam-ı âlem*, *mülk*, *beyt  'l-m  l* gibi kavramları sıralamak mümkündür. Günümüzde siyasi alanı dolduran kavramların modern anlamlarını kazanması 16. yüzyıla kadar götürülebilir. Örneğın 16. yüzyılın sonunda İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde “State” ve “l'  tat” sözcüklerinin modern içeriklerini kazandıkları g  r  lmektedir.³⁷² özellikle 18. yüzyılda, özgürlük ve eşitlik gibi kavramların tarti  şılması siyasi vokab  lerde köklü değışikliklere neden olur. “Toplumsal” kelimesine modern anlamını toplumsal sözleşme teorisyenleri vermi  ştir, “kapitalist” Turgot sözcük dağ  arcığ na aittir, “orta sınıf” mecliste *cens* tarti  şmaları yapılırken ortaya çıkmıştır. 18. yüzyılın ba  şında olumsuz bir anlama sahip olan “halk” kelimesinin yüzyılın ortalarından sonra anlamı değışir ve *Ansiklopedi* yazarlarının gözünde Fransız milletin  n en vazgeçilmez parçası olur. Benzer şekilde “millet” ve “milli” kelimeleri de anlamını bu dönemde kazanmaya ba  layacaktır. Sözcük dağ  arcığ ndaki bu değışim fikirlerdeki derin değışimin yansımasıdır.³⁷³

Bu yüzyıllarda Batı Avrupa'da çok köklü siyasal ve sosyal dönüşümler yaşandı. Günümüz halk egemenliğ i doktrinlerinin temelleri bu yüzyıllara kadar götürülebilir. Avrupa'da ortaya çıkıp siyasal ve sosyal sahneyi değıştiren siyasi düşünce ve kavramlar farklı şekillerde dünyanın diğ  er toplumlarını da az çok etkilemiştir. Tanzimat'la birlikte Osmanlı Devleti de Avrupa merkezli bu düşünce ve kavramlarla etkile  şime geçmiştir. Bu kavramlar *hürriyet/özgürlük*, *müsavat/eşitlik*, *meşrutiyet*, *cumhuriyet*, *demokrasi*

³⁷¹ Rud  , *Fransız Devrimi*, ss. 203-204.

* Yasa.

* Yasanın herkes için aynı olması.

* Katılımın eşit olduğ u devlet.

³⁷² Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2014, c. 1, s. 8.

³⁷³ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 399.

şeklinde sıralanabilir. Çalışma konumuz bağlamında bu kavramların Türk dinî düşüncesine nasıl girdiğine ve dönüştüğüne bakmadan önce, Batı düşüncesinde bu kavramların tarihsel süreç içinde neye gönderme yaptıklarına bakmak daha yararlı olacaktır. Bu kavramların antik dönemdeki anlamları, siyasi modernleşmenin kazandırdığı anlamları ve bu süre zarfındaki dönüşümleri ele alınacaktır. Avrupa modernitesi Antik Yunan ve Roma mirası üzerinde yükseldiği için bu iki döneme kayıtsız kalmak mümkün değildir. Ayrıca siyasal modernite Avrupa menşeli olduğu için bu kavramların Avrupa'daki serüvenlerine bakmak gerekmektedir.

a) Cumhuriyet

Akla gelen ilk anlamıyla cumhuriyet, monarşinin antitezidir.³⁷⁴ Siyasi düşünce tarihinde cumhuriyet kavramı üç temel figüre işaret etmektedir: *Res publica* (Antik Yunan'daki *politeia*'nın muadilidir), *République* (cumhuriyet) veya *État* (devlet) ve *République Républicaine* (cumhuriyetçi devlet).³⁷⁵ Ki akla gelen ilk anlamı son figüre işaret etmektedir.

Cumhuriyet kelimesiyle karşılanan *respublica* kavramı Antik Yunan'dan modern döneme kadar birden çok siyasi-hukuki gerçekliğe karşılık gelmiştir. Romalılar *res publica* kavramını “özel ya da aileye ait” anlamına gelen *res privata* ifadesinin zıt anlamlısı olarak kullanılmaktaydı.³⁷⁶ *Res publica* Roma siyasi düşünce ve pratiklerinin ürünü olmasına rağmen, cumhuriyetçi düşüncenin kökleri Antik Yunan'a kadar gider ve onun demokrasisinden ayrı düşünülemez. Cumhuriyetin (*res publica*) tam bir karşılığı olmamakla birlikte Romalılar bu kavramı *ta dêmosia pragmata* (halkın meseleleri) diye Yunancaya çevirmişlerdir.³⁷⁷ Diğer bir başka yakın kelime, *idion*'nun (özel) karşıtı olan *konion* (ortak unsur) veya *to koinon agathon*'dur (ortak çıkar).³⁷⁸ *Res publica* (cumhuriyet) kavramının bir diğer Antik Yunanlı kökü, köleliğin karşıtı olan *eleutheria* (özgürlük) düşüncesine dayanır.³⁷⁹

³⁷⁴ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 221.

³⁷⁵ Simone Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 172.

³⁷⁶ Toktamış Ateş, “Cumhuriyet”, *Doğubatu*, sy. 47 (2008), s. 67.

³⁷⁷ Serge Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006, s. 13.

³⁷⁸ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 348.

³⁷⁹ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 13.

Antik Yunan’da, Cumhuriyetçi düşüncenin entelektüel kaynağı Platon’dan ziyade Aristoteles’tir. Aristoteles amaçlarına göre siyasi yönetimleri ikiye ayırmasıyla cumhuriyetçi düşüncenin temellerini atmıştır: “Ortak çıkarı” amaçlayan yönetimler, yöneticilerin “özel çıkarı”na hizmet eden yönetimler.³⁸⁰ Rejim türleri, bu ortak çıkarın kimin yöneteceğine bağlı olarak sınıflandırılır. Ortak çıkarı tek kişi yönetiyorsa monarşi, birçok kişi yönetiyorsa aristokrasi, en büyük sayı yönetiyorsa *politeia* - Fransızca veya Almancaya çoğu zaman “cumhuriyet” diye çevrilir- yönetim tarzı benimsenmiş olur. Şayet ortak çıkar değil de yöneticilerin çıkarları söz konusuysa, sırasıyla bu üç yönetimin yozlaşmış hali olan zorbalık (tiranlık), oligarşi ve demokrasi ortaya çıkar.³⁸¹ Aristo’ya göre bir poliste ortak çıkarı gözetmek şartıyla fevkalade yeteneklere sahip biri varsa monarşik iktidar ona verilmelidir. Benzer şekilde faziletli bir grup insan varsa aristokratik iktidara onlar sahip olmalıdır. Platonik bu özel insanların³⁸² bulunmasının zorluğundan dolayı *politeia* bir diğer ifadeyle cumhuriyet en iyi yönetim şeklidir.³⁸³ Ancak *politeia* tam bir demokrasiden ziyade Aristo’nun “orta yol” doktrini doğrultusunda oligarşi ve demokrasi arası bir yönetim tarzıdır. Demokrasidir çünkü yöneten tek kişi veya bir azınlık değil çoğunluktur. Oligarşidir çünkü demokrasilerdeki gibi yönetici çoğunluk eğitimsiz ve fakir değil; eğitilmiş, zengin ve savaşçı erdemlere sahiptir. Bu anlamda *politeia*; yönetenlerin, zengin ve özgür insan statüsünde olduğu demokrasi ve oligarşinin karışımıdır.³⁸⁴

Roma cumhuriyetçiliği, Yunan kökenli cumhuriyetçi temaları sınırlı Atina demokrasisinden farklı bir bağlamda dönüştürür. Roma cumhuriyetçiliğini en iyi şekilde Cicero teorize etmiştir. Ona göre *komünote*, belirli bir grubun değil halkın ortak iradesini temsil ediyorsa cumhuriyettir. Dolayısıyla bu yönetim tarzında halk, halka ait meselelere katılmalıdır. Ancak bu katılım, halkın ortak meseleleri doğrudan – Atina demokrasisindeki gibi- üstleneceği anlamına gelmiyordu. Roma cumhuriyetçiliğinde iktidar, görevliler ve Senato vasıtasıyla iş yapar. Roma cumhuriyeti, yine zengin

³⁸⁰ Bkz. Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993, s. 80; Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 14.

³⁸¹ Aristoteles, *Politika*, s. 81.

³⁸² Platon, *Devlet*, s. 260.

³⁸³ Aristoteles, *Politika*, s.126.

³⁸⁴ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 17.

insanların rejimidir. Bu rejimde yurttaşlar, farklı düzeylerde yönetime katıldıkları bir sınıf yapısı oluşturmuşlardır.³⁸⁵

Cicero, cumhuriyeti (*res publica*) “cumhurun davası” (*res populi*) olarak tanımlar. Cicero’da halk, tek tek bireylerin toplamından oluşmaz; bu halk ortak çıkar duygusuyla bir araya gelmiştir ve ortak bir yasaya tabidir.³⁸⁶ Cicero cumhuriyeti, hukuk temelinde bir araya gelmiş bireylerin oluşturduğu siyasi birlik olarak ifade ederken, bu siyasi birliğin sadece hukuki yanını vurgulamaz. O aynı zamanda “yurttaşları birbirine bağlayan daha derin bir anlaşmadan söz eder.”³⁸⁷ Stoacılıktan etkilenen Cicero, siyaset ve ahlakın birbirinden bağımsız olmadığını düşünür. Siyaset; yurttaşlara sorumluluklar yükleyen ve onları kötülüklerden koruyan Tanrı’nın doğa yasasının bir yansıması olmalıdır.³⁸⁸

Cicero ve Roma cumhuriyetçiliğinin diğer büyük teorisyeni Polybios “karma” yönetimi savunmuştur. Karma yönetim farklı rejimlerin bir karışımından ziyade, her üç rejimin en iyi taraflarını kendinde toplayan organlardan oluşmaktadır. Bu organlardan Konsüller yürütme güçleriyle monarşik yönetim tipini; Senato’ya verdiği ağırlıkla aristokratik yönetim tipini; çoğunluğun iktidarını (daha çok denetleme) tanınmasıyla demokratik yönetim sistemini akla getirir.³⁸⁹ Konsüller, Senato ve Tribünler üç gücün kurumsallaşmış halidir. Bunların birbirlerini sınırlamaları, denetlemeleri ve birbirlerine hesap verme uygulamaları Roma’daki karma anayasanın esasını teşkil eder. Polybios’a göre, her üç güç de önemli yetki ve sorumluluklarla donatılmıştır ancak gücün başarılı dağılımından dolayı, hiçbirinin tek başına yönetimi ele geçirme imkânı yoktur.³⁹⁰ Cicero Greklerin üç rejim tipini yeniden ele alır. Eğer her bir yönetim kendine ait sınırlara riayet etmezse; monarşi zorbalığa, aristokrasi oligarşiye, demokrasi de çoğunluğun keyfi yönetimine dönüşebilir. Cicero, her şeyiyle halkın idare ettiği bir yönetimin ancak cumhuriyet olabileceği görüşünü paylaşmakla birlikte, çoğunluğun

³⁸⁵ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 17.

³⁸⁶ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 173.

³⁸⁷ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 19.

³⁸⁸ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 174.

³⁸⁹ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 19.

³⁹⁰ Filiz Zabcı, “Antik Cumhuriyet Düşüncesinde Siyasal Yozlaşma ve Karma Yönetim: Aristoteles ve Polybios Üzerinden Bir Tartışma”, *felsefelogos*, sy. 69 (2018), s. 19.

egemenliği sınırlandırılmaması durumunda cumhuriyet karşıtı keyfi bir yönetim sisteminin ortaya çıkacağını düşünür.³⁹¹

Cumhuriyet kavramı yaklaşık bin yıl boyunca -Augustinus ve daha sonra Aquinolu Tommaso'nun Hristiyanlık temelinde yeniden tanımlanmasından başka- siyasi düşünceden çekildi. Cumhuriyetçi düşüncenin siyasi düşünce ve pratiklere tekrar katıldığı önemli bir uğrak 13. yüzyıldan itibaren İtalyan şehir devletleridir. Aristoteles'in *Politika*'sının, Cicero ve Polybios'un yazılarının keşfiyle cumhuriyet fikri tekrar siyasetin merkezindeki yerini alır. Böylece Antik bir miras olan cumhuriyet kavramı Erken Rönesans'la birlikte yeniden siyasi düşünceye girmiş olur.³⁹² Şehir hümanistleri "her yurttaşın yönetim işlerinde etkin bir şekilde yer almak bakımından fırsat eşitliğine sahip olduğu özgür bir yapının devam ettirilmesi"³⁹³ gerektiğini düşünmüşlerdi.

Kuzey İtalya'daki şehir devletleri, soydan geçen monarşinin en güvenilir rejim olarak varsayıldığı bir dönemde, kral yerine her sene değışen konsüllerin iradesiyle yönetilen bağımsız birer cumhuriyet olarak varlık gösterdiler. Bu şehir devletleri, 1150'lerden sonra konsüllerin yönetimi, *podestà* olarak adlandırılan bir memurun seçimle başa geçtiği daha istikrarlı bir yönetime kavuştular. *Podestà* seçildiğinde halkın temsilcisi kabul edilir ve yönetme işini iki konseyin danışmanlığında gerçekleştirirdi.³⁹⁴ İtalyan cumhuriyetçiler Cicero'dan etkilenirler ve yönetimin ortak çıkarı her şeyin üstünde tutmasını ve de hizipleşmenin neden olacağı çatışmaları asgariye indirmesini isterler.³⁹⁵ Hümanist yazarlarına göre, şehir yurttaşları tüm şahsi menfaatlerini bir kenara bırakmalı ve kendi selametleriyle şehrin selametini eşit tutmayı öğrenmeliydiler.³⁹⁶

Cumhuriyetçi düşünceyi gündemine alan önemli Rönesans yazarlarından biri Machiavelli'dir. Onun *Söylevler*'inde her ne kadar şiddetin öne çıkarılması ve yönetimin kaynağı olarak sosyal sözleşme yerine en güçlü ve cesur olan birinin

³⁹¹ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 19.

³⁹² Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 21.

³⁹³ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2014, c. 1, s. 97.

³⁹⁴ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2014, c. 1, s. 23. (Daniel Waley, *The Italian City-Republics*, s. 62'den akt.).

³⁹⁵ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 22.

³⁹⁶ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2014, c. 1, s. 63.

gösterilmesi³⁹⁷ gibi anti-cumhuriyetçi temalara rastlamak mümkünse de, “ortak iyi” ve “kamusal özgürlük” temalarına daha çok rastlanır.³⁹⁸ Machiavelli, cumhuriyetçi düşüncenin ortodoks bir kabulünden hareketle, Cumhuriyetin esas hedefinin, halktan bir grubun kendi şahsi çıkarını korumak için yasalar yapmasını engellemek olduğunu ifade eder.³⁹⁹ Ancak Machiavelli, hizipler arası çatışma hakkında karamsar değildir. Ona göre sitede “soylu” ve “halk” olmak üzere iki mizaç, iki hizip vardır. Siyasetin amacı bu iki hizbi yok etmek ya da birinin diğerini yok etmesini sağlamak değil, onlara ortak çıkar temelinde hukuki ve kurumsal bir çıkış yolu göstermektir.⁴⁰⁰ Hâlbuki Machiavelli öncesi cumhuriyetçi düşüncede hizipleşmeler ortak çıkara ve sitenin bekasına bir tehdit olarak görülmektedir.⁴⁰¹ Her şeye rağmen Machiavelli şahsında Rönesans siyasi düşüncesi, *res publica*’nın antik anlamını korur.⁴⁰² En iyi savunmasını Machiavelli’de bulan Antik cumhuriyetçi düşüncenin 16. ve 17. yüzyılda yeniden canlandırılması Amerikan ve Fransız devrimlerini harekete geçirecektir.⁴⁰³

Siyaset filozofları skolastik düşünceyle modern düşünce arasında bocaladıkları 16. yüzyıl boyunca mutlakiyetçi yönetimi *devlet* ve *cumhuriyetle* karşılaşmışlardır.⁴⁰⁴ Machiavelli’den birkaç on yıl sonra hukukçu Jean Bodin (1530-1596) cumhuriyet (*res publica*) kavramını *egemenlik* kavramıyla bir araya getirerek o dönem siyasetinin esasını oluşturur. Bodin, cumhuriyeti “birçok insanın ve bu insanların egemen güçle ortak yanlarının doğru yönetimi” olarak tanımlar.⁴⁰⁵ Bodin *egemenliği* yasa yapma ve yasayı yürürlükten kaldırma gücü olarak tarif eder. Ancak bu gücü bir kişi, birçok kişi veya çoğunluk da kullanabilir. Ona göre bir cumhuriyet ya monarşidir ya aristokrasidir ya da demokrasidir, fakat üçünün karışımı veya her birisinden bazı unsurları kendinde toplamaz. Dolayısıyla egemenlik tek elde toplanmalıdır. Bodin’nin kafasındaki cumhuriyet “ılımlı bir monarşidir.”⁴⁰⁶ Onun egemenliği bu şekilde kavrayışının amacı

³⁹⁷ Niccolò Machiavelli, *Litus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, 2. bs., İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 31.

³⁹⁸ Machiavelli, *Litus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 39; Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 23.

³⁹⁹ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2014, c. 1, s. 195.

⁴⁰⁰ Machiavelli, *Litus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 38.

⁴⁰¹ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 25.

⁴⁰² Machiavelli, *Litus Livius’un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, s. 34.

⁴⁰³ Bernard Crick, *Demokrasi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Dost Kitabevi, 2002, s. 12.

⁴⁰⁴ Cemal Bali Akal, “Machiavelli’nin Cumhuriyeti ve Cumhuriyetleri”, *felsefelogos*, sy. 69 (2018), s. 52.

⁴⁰⁵ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 174.

⁴⁰⁶ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 28.

mutlakiyetçiliği meşrulaştırmaktı. Burada egemenliğin öznesi halk değil daha çok bir monarktır.⁴⁰⁷

Bodin'nin cumhuriyetinin (aynı şekilde devletin) merkezindeki egemenlik teması, 17. ve 18. yüzyılda modern *devlet*'in özünü oluşturmuştur. Bu bağlamda Hobbes, Locke ve Rousseau'nun siyaset düşüncesinde, cumhuriyetin özü olarak kabul edilen egemenlik teması yer alır.⁴⁰⁸ Bu dönemde cumhuriyet (*res publica*) kavramı, ne kendinden önceki ortak çıkar ve yurttaş özgürlüğüne ne de kendisinden sonraki monarşi karşıtlığına gönderme yapar.⁴⁰⁹ Cumhuriyet daha çok *commonwealt* veya *etate* anlamına gelen “devlet işleri” veya “kamu sorunlarıyla ilgilenen bir kurumdur.”⁴¹⁰ Daha sonraları *etate* (devlet) terimi yaygınlaştıkça *res publica* (bir bütün olarak siyasal açıdan örgütlenmiş toplum anlamında) ile olan eş anlamlılığını kaybetmiştir. Bundan sonra *devlet*, toplumu aşan ve onun üzerinde emir-komuta yapıları şeklinde tanımlanacaktır.⁴¹¹

17. yüzyıl İngiltere'sinde cumhuriyet kavramında semantik bir dönüşüm gözlemlenebilir. Bu zamanda “cumhuriyetçi” sıfatı, siyasal bir birlik yerine krallığın mutlakiyet davasının karşısında duran bir yönetim biçimi için kullanılmaktadır. *Leveller*lar, kralın mutlak otoritesine karşı halkın haklarını dile getirirler ve kralın keyfi ve istismarcı iktidarına karşı siyasi teminatlar talep ederler.⁴¹² Bu semantik değişimle birlikte *cumhuriyet* kavramını radikal anlamda değiştiren ilk filozof Rousseau'dur.

18. yüzyıl boyunca cumhuriyet kavramı özgürlük düşüncesiyle yüklü olmasına rağmen henüz mutlak monarşinin antitezi değildir. O dönemin felsefi-siyasi eserlerinde bazen devlet anlamında bazen de siyasi rejim anlamında kullanılmaktadır.⁴¹³ Grek *politeasi*, Roma *res publicası*, Orta Çağ Katolik birliğini ifade eden *respublica*, İtalyan parçalı şehir *res publicaları* modern dönemle birlikte yerini, siyasi-hukuki bir yapı olarak devlete bırakacak ve *respublica* kavramı yeni bir anlam kazanacaktır: “Bir hukuki-siyasi iktidar tipinin -devletin- yönetim biçimi ya da gücün tek kişinin elinde

⁴⁰⁷ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 36.

⁴⁰⁸ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 175.

⁴⁰⁹ Bkz. De Jaurcourt, “Cumhuriyet”, *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 205.

⁴¹⁰ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 28; Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 175.

⁴¹¹ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 259.

⁴¹² Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 175.

⁴¹³ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 175.

olmadığı ya da kalıtımsal olarak aktarılmadığı cumhuriyet.”⁴¹⁴ Rousseau ve Montesquieu cumhuriyet kavramının bu dönemde neyi kavrayacağı konusunda kritik önemdedir. Rousseau, “yasayla yönetilen her devlet bence cumhuriyettir” ve “her yasal hükümet cumhuriyetçidir” diyerek cumhuriyet kavramındaki semantik dönüşümü dile getirmektedir.⁴¹⁵ Bu anlamda Rousseau’ya göre aristokrasi hatta monarşi bile cumhuriyet olarak kabul edilebilir. Cumhuriyet halk, meclisi aracılığıyla egemenliğini kullanır. Şayet halkın tümü veya çoğunluğu yasaları icra ediyorsa demokrasi vardır, halk yasaların icrasını bir krala veya aristokratik yapıya devrediyorsa cumhuriyet vardır fakat demokrasi yoktur.⁴¹⁶ Benzer şekilde Montesquieu’da da cumhuriyet kavramı, devletin nasıl bir yönetime sahip olması gerektiği arayışının adıdır. Ona göre “Üç tür yönetim şekli vardır: Cumhuriyet, Monarşi ve İstibdat (Despotizm)... Cumhuriyet yönetimi bir bütün olarak halkın veya halkın yalnızca bir bölümünün egemen güce sahip olduğu yönetim şeklidir. Monarşik yönetim tek bir kişinin sabit ve yerleşik kanunlar uyarınca hüküm sürdüğü yönetim şekli iken, istibdat yönetiminde ise tek bir kişi her şeyi kanunsuzca ve kuralsızca, salt kendi iradesi ve kendi geçici isteklerine göre yönetir.”⁴¹⁷ Her iki filozoftan da anlaşılacağı gibi, yasa fikri 18. yüzyıl cumhuriyetinin esas temasıdır.⁴¹⁸

Ancak cumhuriyet kavramının, demokrasi kavramıyla uyumluluk gösteren kesinleştirilmiş modern anlamını filozoflar değil olaylar belirlemiştir. 1792’de Fransa monarşi rejimine son vererek cumhuriyet yönetimine geçmiştir. Bu dönemde cumhuriyet kavramı monarşik rejimin antitezi bir rejimi belirtmek yönünde anlam değiştirmişti. Cumhuriyet (République) *res publican*ın karşılığı değil, “halkın egemenliği” üzerinde temellenen “ideolojik bir tercih ve siyasal bir ideal içeriyordu.”⁴¹⁹ Bu şekilde cumhuriyet kavramı , “belli ahlaki kaide ve kurumsal yapıları savunan kapsamlı bir siyaset teorisi” anlamında cumhuriyetçiliğe dönüşür.⁴²⁰

Cumhuriyeti, 19. yüzyılda dogmaları olan bir ideolojiye dönüştürenler, filozoflardan ziyade Jules Ferry, Gambetta, Jaurès gibi Fransız eylem adamlarıdır. Halk

⁴¹⁴ Akal, “Machiavelli’nin Cumhuriyeti ve Cumhuriyetleri”, s. 51.

⁴¹⁵ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 36.

⁴¹⁶ Arnhart, *Platon’dan Rawls’a Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 236.

⁴¹⁷ Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, s. 11.

⁴¹⁸ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 175.

⁴¹⁹ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 176.

⁴²⁰ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 221.

egemenliğine denk düşen bu cumhuriyetin en belirgin karakteri laikliktir. Meşruiyetini Tanrı'dan değil, doğrudan halktan alır. Ayrıca bununla bağlantılı olarak hümanist ve rasyonalisttir.⁴²¹

Tocqueville'nin de üzerinde durduğu gibi bu cumhuriyet, koşulların eşitsizliği üzerinde kurulan antik cumhuriyetlerden farklıdır. Atina ve Roma cumhuriyetçiliği demokrasi öncesi döneme ait aristokrasilerdir.⁴²² Cumhuriyet, 19. yüzyıldan itibaren monarşik rejimlerin hiç umursamadığı bireysel özgürlükleri koruduysa da bu özgürleşme liberal bir mantıktan uzaktır. Cumhuriyetçiler sadece vicdan özgürlüğü, ifade özgürlüğü, mülkün korunması gibi ferdi özgürlükleri değil, buna paralel olarak oy hakkıyla temsilcilerini seçmek suretiyle yönetime katılma özgürlüğünü de savunmuşlardır. Şayet halk egemen olacaksa bu egemenliğin halk tarafından yerine getirilmesi gerekiyordu. Halk, kendi yasasını kendisi belirleme ve ona göre idare edilme özgürlüğünü elde etmeliydi. Dolayısıyla *demokratik* olma cumhuriyetçi cumhuriyetin doğasında vardır.⁴²³

19. yüzyılda cumhuriyetçi düşüncüyü dönüştüren faktörlerden biri de kapitalizmin gelişmesiyle birlikte ortaya çıkan toplumsal sorunlardır.⁴²⁴ Devrimden sonraki cumhuriyet düşüncesinde de cumhuriyetin asıl amacı ortak faydadır. Bilhassa 1848'den sonra cumhuriyetçi düşünce “çalışma hakkı, sağlığını koruma hakkı, onurlu bir yaşam hakkı” gibi toplumsal hakları bünyesinde toplamıştır. Bu bağlamda cumhuriyet “özellikle devletin topluma karşı ödevlerinde hassas bir sosyalizme doğru kayar... Halk egemenliği, ilkesidir cumhuriyetin, halkın mutluluğu da amacıdır.”⁴²⁵ Pierre Leroux *cumhuriyetçi sosyalizm* için iyi bir referanstır. Sırf özgürlük insanı bencil yapar, sırf eşitlik özgürlüklerin ortadan kaldıran bir kolektivizme götürebilir. Sadece kardeşlik ferdi hürriyetleri tehdit etmeden toplumsal bağları kuvvetlendirebilir. Bu şekilde kardeşlik, bireycilik ile kolektivizm arasındaki çelişkiyi bertaraf edebilir. 1848 idealleri cumhuriyetçi sosyalizmden önemli oranda etkilenmiştir.⁴²⁶

⁴²¹ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 176.

⁴²² Alexis De Tocqueville, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 449.

⁴²³ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 176.

⁴²⁴ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 58.

⁴²⁵ Goyard-Favre, “Cumhuriyet”, s. 177.

⁴²⁶ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 63.

20. yüzyılın sonlarına doğru önemli fikri gelişmelerinden biri de, yüzyılın başından beri siyaset felsefesinde pek tartışılmayan cumhuriyetçi düşüncenin geri dönüşüdür. Bu geri dönüşün en önemli nedeni cumhuriyetçi düşüncenin, liberalizmin ihmal ettiği “sivil angajman, ortak çıkar, yasa egemenliği, bencilliğin eleştirisi” gibi temaları siyasi düşüncede tekrar canlandırıp önemli bir alternatife dönüşmesidir. Başka bir deyişle demokrasinin patolojileri gibi görülen bireyciliğin yükselişi, kolektif sorumluluk ve ortak çıkar anlayışının gitgide görünmez olmaya başlaması yeni arayışları beraberinde getirmiştir. Cumhuriyetçi düşünceye yönelik ilgi bu arayışın neticesidir.⁴²⁷

b) Demokrasi

Demokrasi terimini Yunancadaki anlamıyla kelimesi kelimesine çevirecek olursak, “halk iktidarı”, başka bir ifadeyle iktidarın halkın elinde olmasıdır. Ancak demokrasinin kelime anlamının net olması, onun tam olarak nasıl olduğu ve neye benzediği konusunda bize yardımcı olmaz.⁴²⁸ Grek dilinde bir çeşit şehir yapılanması olan *polis* örgütlenmesini tanımlamak için kullanılan *demokratia* kavramı, 19. yüzyıldan beri semantik dönüşüme uğramıştır. Öyle ki bugün belli bir yönetim biçimini değil, neredeyse bütün yönetim biçimlerinin belli belirsiz referans kelimesi olmuştur.⁴²⁹ Grek demokrasisinin siyasi kurumları kendi zamanlarında devrim olarak görülmelerine rağmen, bu kurumlar, modern temsili yönetimler gelişme kaydederken açıkça reddedildi ya da en hafif görmezden gelindi.⁴³⁰ Demokrasi kavramı, kısmen 19. yüzyıl da dâhil, daha çok bir *ayak-takımı egemenliğini* akla getirecek şekilde aşağılayıcı bir terim olarak kullanılmıştır.⁴³¹ Ancak bu yüzyılla birlikte kavramın kullanımı yaygınlaşmış ve anlamı değişmiştir. Demokrasi bugün artık herhangi bir rejimden veya tanımlanmış kurumlardan ziyade bir değerler bütünü olan *insan haklarına* gönderme yapmaktadır.⁴³² Bununla birlikte demokrasi kavramına en geniş çerçeveden bakacak olursak; demokrasi hem bir siyasi yönetim doktrini, hem birtakım siyasi düzenleme ve anayasal unsur, hem

⁴²⁷ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 9.

⁴²⁸ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 23.

⁴²⁹ Jean-François Kervégan, “Demokrasi”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 187.

⁴³⁰ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 21.

⁴³¹ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 172.

⁴³² Kervégan, “Demokrasi”, s. 187.

de bir bakış açısı ve davranış biçimi olarak görülebilir.⁴³³ Demokrasi kavramı tarihsel süreçte bunlardan birine veya birden çoğuna gönderme yapmıştır.

Demokrasi terimi antik Yunan siyasi ve sosyal koşullarının ürünü olmasına rağmen, demokratik düşüncenin tarihi ne Yunan coğrafyasıyla ne de Yunan tarihiyle sınırlıdır. Clastres'in ifade ettiği gibi yerli Amerika toplumunun en çarpıcı karakteri onlardaki “demokrasi anlayışı ve eşitlik duygusudur.”⁴³⁴

Halkın hatırı sayılır bir kısmının yönetime dâhil olmasına imkân tanıyan demokratik yönetim biçimleri, MÖ. 500 civarında Yunan ve Roma’da görünmeye başlayıp, bazı kesintilerle birlikte yüzyıllar boyunca varlığını devam ettirmiştir.⁴³⁵ Grekçede *demos* (halk) ve *kratos*’a (iktidar) karşılık gelen demokrasi (*demokratia*) kavramı ilk ortaya çıktığında halk Yunan *polis*’indeki *demos*’tu. Bu halk “kolektif bir organ olarak hemen orada etkinlik gösteren birbirine sıkıca kenetlenmiş, küçük bir topluluk” olarak anlaşıyordu.⁴³⁶ *Demos* hem yoksul, tutarsız, bencil vb. aşağılayıcı anlamlar hem de *ethnosun* (sürü) karşısı olan ve mukavemet edebilen gerçek siyasi topluluk ve meclis gibi pozitif anlamlar da almıştır. Kullanımdaki bu farklılık bağlama göre değişmiştir. İşte *demokratia* Yunan *polis*lerinde -özellikle Atina’da- bu şehir topluluğunun yönetimi için kullanılıyordu. Atina yaklaşık iki yüz yıl demokrasiyle yönetildi. Atina demokrasisi siyaset felsefesini kıyaslanmayacak derece etkilemiştir. Ve halen katılımcı demokrasinin ilk örneği olarak zikredilir. Bu demokrasinin en önemli yönetim kurumu, bütün özgür yurttaşların katılmaya hak kazandığı meclisti (*ecclesia*). Bu meclis general gibi önemli memurları seçerdi. Diğer görevliler ise kurayla belirlenirdi ki her yurttaş eşit derecede göreve gelme şansına sahipti.⁴³⁷

Antik Yunan’da demokrasi kavramı halkın yönetimi anlamına gelir fakat siyasetçiler demokrasiyi daha çok tiranlık ve oligarşinin kötülüklerine referansla tanımlamışlardır.⁴³⁸ Benzer şekilde *demos* deyimine yüklenen pejoratif anlamlar da düşünülünce, aristokratların şehir yönetimini savaşıarak ellerinden alan *demosu*

⁴³³ Crick, *Demokrasi*, s. 12.

⁴³⁴ Clastres, *Devlete Karşı Toplum*, s. 16.

⁴³⁵ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 19.

⁴³⁶ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 44.

⁴³⁷ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 20.

⁴³⁸ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 34.

(dolayısıyla demokrasiyi) küçük gördüklerini göstermektedir.⁴³⁹ Bu sınıfsal husumete rağmen, demokrasi düşüncesi yine de husumeti minimize edecek sosyal bütünleşmeyi *eşitlik* kavramıyla sağlamıştır denilebilir. Başka bir ifadeyle, demokrasinin tartışmaz temeli *isonomi*dir.⁴⁴⁰ Hatta Herodotos demokrasi kelimesi yerine *isegoria* ve *isonomia* terimlerini kullanmıştır. Bu bağlamda, demokrasi düşüncesinin temelinde eşitliğe olan düşkünlük yatmaktadır, bu düşkünlüğün temelinde de korku vardır. *Demos* bu şekilde kendisini toplantı ve meclislerden alıkoyacak oligarşik müdahaleden korumuştur. Diğer taraftan aristokratik aileler de, kendilerini siyaseten ortadan kaldıracak halk zorbalığına (tiranlık) karşı güvenceye almıştır. O dönemde demokrasiyi karakterize etmek için kullanılan bütün terimlerde eşitlik kavramı hâkimdir. Bu dönemde “yasanın herkes için aynı olduğu (*isonomia*); işlere (*isegoria*), iktidara (*isocratia*) katılımın eşit olduğu bir devlet demokratiktir.”⁴⁴¹

Platon yabanarılarna benzettiği demokrasinin cahil ve fakir *demosunu* başıbozukluk derecesinde bir özgürlük içinde gördüğü için bu yönetim tarzına karşı son derece saldırgandır.⁴⁴² Platon, cahil ve fakirin bilgiliyi yönetmesine imkân tanıdığı için demokrasiden hiç hoşlanmadı. Platon’a göre demokrasi, *doxanın* (kanı) *philosophia* (bilgi) üzerindeki hükümlerliliğiydi. Fakat Aristoteles demokrasi hakkında (daha doğrusu onun yozlaşmamış hali olan *politeia* hakkında) bu kadar kötümser değildir. Ona göre “az”, “çoğu” onun rızasıyla yönetebilir. Ancak az aristokratik karaktere (yani *arete*’ye) sahip olmalıdır. “Çok”, biraz mülkle biraz da eğitimle yurttaşlığa kazandırılabilirdi.⁴⁴³ Aristo’da demokrasi, “iyi site” diye çevirebileceğimiz *politeia*’nın zıddı, onun yozlaşmış halidir. Aristo’nun *demos*’u nötr bir kavram değildir. *Demos* sadece kalabalıkları değil, aynı zamanda bencil ve kanunsuz benzeri sıfatlarla tanımlanabilecek *güruhu* da karşılamaktadır. Bu anlamda demokrasi ile *politeia* arasında fark gözetildiği anlaşılmaktadır.⁴⁴⁴

Demokratik (halkçı) yönetim Yunan’da ortaya çıktığı aynı dönemde Roma’da da belirmeye başlamıştı. Fakat Romalıların kendi sistemlerine *res publica* dediğini ele

⁴³⁹ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 20.

⁴⁴⁰ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 46.

⁴⁴¹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 35.

⁴⁴² Platon, *Devlet*, s. 293.

⁴⁴³ Crick, *Demokrasi*, s. 12.

⁴⁴⁴ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 39.

almıştık. Roma cumhuriyetinde yönetime katılma hakkı ilkin soylular ve aristokratlara mahsustu. Bazı engellerin aşılmasından sonra halk da (daha çok aşağı tabakadan olan *plepler*) yönetime katılma hakkı kazandı.⁴⁴⁵ Roma cumhuriyeti halka (*populus*) dayalı değildir, halkın da yönetimde yer aldığı karma bir sistemdir. Halk kendi sorunlarıyla (ortak sorunlar) doğrudan ilgilenmez, bunu daha çok yüksek devlet görevlileri ve Senato aracılığıyla yapar. Bu anlamda Roma cumhuriyetçiliği Yunan demokrasisinin bazı unsurlarını kendinde barındırmasına rağmen demokratik değildir. Halk, daha çok iktidarı denetleme görevi dışında yönetimde değildir. Söz konusu olan şey daha çok paralı adamların yönetimidir.⁴⁴⁶

Demokratik unsurlar barındıran diğer bir tarihsel dönem 12. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan Kuzey İtalya'daki şehir devletleridir. Bu şehirlerde de önceleri yönetimde soylular ve zenginler vardı. Fakat zamanla şehirlerde nispeten zenginleşen insanlar (*popolo*, İtalyancada halk demektir) yönetime katılma talebinde bulundu. Orta sınıf olarak da isimlendirebileceğimiz bu sınıfa, küçük tüccarlar ve bankacılar, zanaatkârlar vb. dâhildi. Bunların en önemli özelliği kolay organize olup isyan çıkarmalarıydı. Belli bir mücadelenin sonu bu insanlar yönetime katılma hakkını kazandılar. Ancak ulus devletlerin yükselişiyle birlikte bu nispeten halka dayalı şehir devletleri, daha güçlü ve büyük bir siyasi sisteme dâhil olmaya mecbur kalmışlardı.⁴⁴⁷

Ulus devlet ölçeğinde modern temsili demokrasiyi mümkün kılan gelişme, feodal bir kurum olan *temsilin* demokrasiyle senteze girmesidir.⁴⁴⁸ Aslında temsilciler seçmek; Orta Çağ'da vergi ödemek, ordu kurmak ve kanun yapmak gibi işler için aristokratik sınıftan bazı kişilerin rızalarına başvurmaları gerektiğinde gündeme gelmişti.⁴⁴⁹ Konuyu biraz daha açarsak, Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde - özellikle İskandinavya, Hollanda, İsviçre ve İngiltere- yerel bağlam, eşitlik mantığıyla özgür insanların nispeten yönetimde bulundukları meclisler ortaya çıkarmıştır. İdarecilerin idare ettikleri insanların rızasını almaları gerektiği düşüncesi, başta vergilerle ilgili bir konu iken, zaman içinde kanunlarla ilgili talebe dönüştü. Özgür insanların, site devleti

⁴⁴⁵ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 21.

⁴⁴⁶ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 17.

⁴⁴⁷ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 23.

⁴⁴⁸ Oktay Uygun, *Demokrasi Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlarıyla*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017, s. 3.

⁴⁴⁹ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 108.

için fazla büyük olan şehir ve bölgelerde rızalarının alınabilmesi için vergileri düzenleyen veya kanun çıkaran kurumlarda temsil edilmeleri gerekiyordu. Ancak antik dünyadaki aksine bu temsilciler kurayla değil seçimle tayin ediliyordu. İşte bu pratikler modern temsili demokrasinin üzerinde yükseleceği temel olacaktı.⁴⁵⁰ 18. yüzyıla kadar demokrasiyle ilgili kabul edilen görüş, halkın bir yerde toplanıp yönetim için oy kullanmasıydı. Demokrasi, daha çok bir şehir toplantısı olarak tahayyül ediliyordu. Ulus devletlerin yükselişiyle bu kavrayış dönüştü. Rousseau, demokrasinin ancak küçük şehirlerde uygulanabileceğini, büyük bir bölge yönetiminin *temsili* yoluyla mümkün olacağını anlamıştı. Tahayyüldeki bu dönüşüm ile Amerika’da temsili demokrasinin ortaya çıkması kaçınılmazdı.⁴⁵¹

Orta Çağ’daki temsili yönetimler, kralların savaş zamanlarında gelirlere el koymak için kullandığı bir araçtı, dolayısıyla demokratik ideallerden uzaktı. Temsilci seçme pratiğinin olduğu bölgelerde, demokratik reformcular büyük bir fırsat yakaladılar. Şüpheli kaynağına ve sınırlı, dışlamacı oy kullanma hakkına rağmen onu muhafaza etmeye gayret ettiler. Bu reformculara göre seçmen tabanı genişletilirse, meclis demokratik amaçlara hizmet edecek şekilde bir temsil birimine dönüştürülebilirdi. Bu anlamda temsil sistemi modern zamanların büyük keşfi olarak tanımlanabilir.⁴⁵²

Halk iktidarı düşüncesinin siyasi pratiklere yapıcı ve olumlu bir şekilde girmeye başlaması 19. yüzyılın ikinci yarısına denk gelmektedir.⁴⁵³ İkinci Dünya Savaşı’na kadar demokrasi ne bu kadar yaygındı ne de “kemal”ini bulmuştu. 19. yüzyıla kadar var olan ise, demokrasiden ziyade modern devletin kendini tamamlamasıdır. Feodal toplumlara mahsus imtiyazlar piramidinin yerini genel irade almıştı. Elbette Machiavelli’den ve Bodin’den Hobbes’a, Hobbes’tan Rousseau’ya ve 19. yüzyılın başındaki liberallere kadar herkesin düşüncesinde demokratik temalar az veya çok mevcuttur, ama aynı zamanda monarşik ve oligarşik temalar da varlığını korumuştur. Dolayısıyla bu döneme kadarki yönetim tarzına -kral tarafından yönetilse bile- cumhuriyetçi diyebiliriz.⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 31.

⁴⁵¹ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 108.

⁴⁵² Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 20.

⁴⁵³ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 355.

⁴⁵⁴ Alain Touraine, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, 6. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 116.

Bu bağlamda, *Ansiklopedi* 18. Yüzyıl Fransız burjuvazisinin fikirlerini en iyi temsil eden kaynaktır.⁴⁵⁵ *Ansiklopedi*'deki siyasal düşünce demokratik değildir.⁴⁵⁶ Eşitlik⁴⁵⁷ ve özgürlüğe yönelik fikirler temkinlidir. Halk az gelişmiş ve cahildir.⁴⁵⁸ Tarihsel ve toplumsal bağlamından koparılmış bir devlet fikri vardır: "Devlet insanların doğal durumda mümkün olmayan bir koruma, kollama, güvenlik ve mutluluktan yararlanmak amacıyla bir hükümdarın yönetiminde bir araya gelen bir sivil toplum olarak tanımlanabilir."⁴⁵⁹ 1795 yılında Kant, demokrasinin zorunlu olarak despotik olduğunu ifade etmektedir⁴⁶⁰. Bu sadece Kant'a özgü bir kavrayış değildi, genelde demokrasi despotizm olarak kavranırdı. Madison, "Demokrasiler, sürekli olarak büyük bir çekişme ve karışıklığa sahne olmuştur; kişi güvenliği ve mülkiyet hakları ile uyumsuzluk göstermişler ve genellikle yaşamları kısa olduğu gibi ölümleri de şiddetle olmuştur"⁴⁶¹ derken, o günün sağduyusunu yansıtmıştır. Fransız Devrimi'nde Jakobence bir demokrasi isteyenler bile cumhuriyet (république) kavramını kendilerine siper etmişlerdi. Sadece Robespierre, 1794'te Konvansiyon'daki nutkunda, demokrasi sözcüğünü kullanmıştır. Ki bu da cumhuriyet kavramıyla eş anlamlıydı.⁴⁶²

Çok sonraları bile Tocqueville demokrasiye temkinli yaklaştığını günlüklerin birinde şöyle ifade etmektedir: "Demokratik kurumları düşünce olarak beğeniyorum, ama içgüdülerim açısından aristokratım yani kitleleri küçümsüyorum ve korkuyorum onlardan. Özgürlüğü, meşruiyeti, haklara saygılı olmayı seviyorum ama demokrasiyi sevmiyorum."⁴⁶³ Neredeyse 20. yüzyıla kadar genel oy hakkı hem teoride hem de pratikte reddedilmişti. Bu hak modern demokrasiyi diğer demokrasilerden ayıran en temel kıstas olmuştur.⁴⁶⁴ 1870 sonrası birçok ülkenin genel oy hakkını tanıması siyasi

⁴⁵⁵ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 420.

⁴⁵⁶ De Jaurcourt, "İktidar", *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yayınodası Yayıncılık, 2018, s. 315.

⁴⁵⁷ De Jaurcourt, "Doğal Eşitlik", *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 236.

⁴⁵⁸ De Jaurcourt, "Halk", *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 293.

⁴⁵⁹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 424.

⁴⁶⁰ Immanuel Kant, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Yavuz Abadan, Scha L. Meray, Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1960, s. 20.

⁴⁶¹ James Madison, "The Same Subject Continued (The Union As A Safeguard Against Domestic Faction and Insurrection)", *The Federalist Papers*, ed. Michael A. Genovese, New York: Palgrave Macmillan, 2009, s. 52.

⁴⁶² Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 352.

⁴⁶³ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 538.

⁴⁶⁴ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 101.

demokrasinin o zamana kadarki en büyük zaferiydi. Demokrasi düşüncesi ondan sonra hızlı bir şekilde yayıldı. Öyle ki 1917’de ABD savaşa, “dünyayı demokrasi açısından güvenilir kılmak için” dâhil oluyordu.⁴⁶⁵

Tekrar 19. yüzyılın ortalarına dönersek, bu dönem demokrasi için kritik bir zamandır. Tocqueville, bu eşiği anlamak için iyi bir referanstır. 1835’ yayımladığı *Democracy in America*’nın ilk cildinde demokrasi ve liberalizmi birbirinin antitezi olarak görünüyordu.⁴⁶⁶ Tabii ki bu dönemde demokrasi henüz kütüphanelerin dışına çıkmamış bir hipotezdir.⁴⁶⁷ Tocqueville için demokrasi siyasi bir göndermeden daha çok, sosyal anlamı olan insanlar arasındaki koşulların eşitliğidir, diğer bir ifadeyle bir yönetim tarzından ziyade feodal hiyerarşinin karşıtı olan sosyal statü eşitliğidir.⁴⁶⁸ Dolayısıyla onun demokrasisi, eşitliğe eşitlenmekte ve liberal olmayan sonuçları üzerinden tanımlanmaktadır. Kitabın ikinci cildinde “demokratik despotizm”e ilişkin korku hâkimdir. Tocqueville’nin Amerika’da gerçekleşeceğine inandığı kehanet Avrupa’da gün yüzüne çıkmaya başlamıştı. Çünkü Avrupa’da Saint Simon ve Fourier takipçileri, demokrasiyi despotizme dönüştürecek şekilde yeniden formüle etmişlerdi.⁴⁶⁹

Mutlak monarşilerin düşüşüne kadar, siyasal sistemde mücadele monarşiyle cumhuriyet arasındaydı. Mücadeleyi cumhuriyet kazanınca ya da en azından monarşiler zararsız hale getirilince, yeni mücadele demokrasi ile liberalizm arasındaydı. Tocqueville, özgürlük karşıtı despotizmin en tehlikelisinin demokrasiden gelme ihtimalinden korkmuştu.⁴⁷⁰ Fakat çok kısa bir süre sonra sosyalizmin yükselişe geçmesi cepheleri yeniden düzenledi. Demokrasi fikrinin sosyalizme kayma endişesi, 1848’de demokrasi ve liberalizmi birbirine dost yaptı. Bundan böyle Tocqueville’nin dikotomik kavramları liberalizm ve demokrasi değil, demokrasi ve sosyalizmdi. Tocqueville bir Meclis konuşmasında şöyle diyordu: “Demokrasi ve sosyalizm yalnız bir sözcükle, eşitlikle, birbirine bağlıdır. Esas yapılması gereken, aradaki farklılığın belirtilmesidir: Demokrasi, eşitliği özgürlük içinde ister; oysa sosyalizm eşitliği, fakirlik ve kölelik içinde istemektedir.”⁴⁷¹ Tocqueville, demokrasiye modern anlamını vermişti. Bu artık

⁴⁶⁵ Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalcılık” Tasavvuru*, s. 104.

⁴⁶⁶ Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*, s. 532.

⁴⁶⁷ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 451.

⁴⁶⁸ Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*, s. 30.

⁴⁶⁹ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 451.

⁴⁷⁰ Tocqueville, *Amerika’da Demokrasi*, s. 540.

⁴⁷¹ Alexis de Tocqueville’den akt. Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 452.

antiklerin ve Rousseau'nun demokrasisi değil, liberalizm ile demokrasinin birleşiminden oluşan "liberal demokrasi"ydi. 1848'e dek demokrasi sözcüğü, iktidarın halk tarafından doğrudan ve topluca kullanıldığı eski örnekleri çağrıştırır. O tarihten itibaren özgürlüğün altını oyacak eşitlik düşüncesi sosyalizmin bir unsuruna dönüşürken, özgürlüğe uyumlu eşitlik düşüncesi de anti-sosyalist demokrasiyle (yani liberal demokrasiyle) birlikte anılacaktır. Bu aslında öteden beri gerilim halindeki eşitlik ve özgürlük arasındaki mücadelenin yeni adıydı.⁴⁷² Liberal demokrasi ideali, özgürlük yoluyla eşitliği mümkün kılmaya çalışır, yoksa eşitlik yoluyla özgürlüğü hedeflemez.

Demokrasinin Avrupa'da ana akıma dönüşmesi uzun bir zamana yayıldı. Modern dönemde üç demokrasi dalgasının yaşandığı söylenebilir. Bunların ilki 1820'lerde Amerika'da erkek nüfusun büyük kısmına oy hakkı tanınmasıyla başlayıp Birinci Dünya Savaşı sonrasına denk gelir. Bu dalgada 30'dan fazla ülke demokratik rejime geçmişti. Seçimli yönetim sisteminin prensipleri bu dönemde benimsendi. İkinci dalga İkinci Dünya Savaşı sonrasına denk gelir. Bu savaştan sonra, demokrasi insan haklarıyla takviye edildi. 1960'la iyice belirginleşen bu dalgada askeri-bürokratik rejimlerin çoğu demokratik sistemi benimsemişlerdir. 1990'ların başında üçüncü dalgayı tetikleyen şey otoriter sosyalist devletlerin çöküşüdür.⁴⁷³

20. yüzyıl boyunca alternatif yönetim şekilleri demokrasi karşısında ya yenildiler ya da zayıfladılar. Kökleri tespit edilmeyecek kadar eski zamanlara dayanan monarşi, aristokrasi gibi yönetim sistemleri büyük ölçüde meşruiyetlerini kaybedip çöktüler. Kısa süreliğine bunların yerine geçen Faşizm, Nazizm, Leninizm ve diğer otoriter inançlar ve yönetimler de demokrasi karşısında tutunamadılar. Yüzyılın son on yılında en güçlü alternatif olan Leninizm tekrar ihya olamayacak şekilde zayıfladı ve aniden çöktü.⁴⁷⁴

Demokrasi kavramının burada zikredilen semantik değişiminin en temelinde *egemenliğe* ilişkin anlayışın değişmesi yatar. Tomas Hobbes gibi mutlakiyetçiler ile Rousseau gibi mutlakiyet karşıtı filozoflar *egemenlik*in bir bedende toplanabileceğine ya da toplanması gerektiğini savundular. Ancak günümüz liberal demokraside egemenlik karşıtı tezler daha çok rağbet görmektedir. Liberal demokraside, "iktidarın hiçbirinin

⁴⁷² Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 452.

⁴⁷³ Uygun, *Demokrasi Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlarıyla*, s. 117.

⁴⁷⁴ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 160.

öteki üzerinde egemen olduğuna dair anlamlı bir iddiasının olamayacağı pek çok kurum arasında dağıtıldığı öne sürülmektedir.”⁴⁷⁵

İkinci Dünya Savaşı sonrasında iktidarın dağıtılması ve seçimle gelmeyen ve seçmenlere karşı sorumsuz olan anayasa mahkemesi gibi kurumların inşasıyla demokrasi güçlendirildi. Bunun nedeni, yüzyılın ortasında yaşanan felaketlere dayanmaktadır. Savaş sonrası Batı Avrupa düzeninin mimarları, halk egemenliği düşüncesine karşı güvenlerini kaybettiler. Daha açık bir ifadeyle Avrupalı elitler artık parlamentoya ve parlamentonun yetkilendirdiği liderin halk adına konuşma ve faaliyette bulunma düşüncesine tereddütle bakıyorlardı. Nitakim Hitler’e de Mareşal Petain’e tüm iktidarı devreden halk meclisleriydi. Bu anlamda halk meclisleri güçsüzleştirilirken denge ve kontrol mekanizmaları kuvvetlendirildi, anayasa mahkemesi gibi seçmene karşı sorumsuz olan kurumlar sadece ferdi hak ve hürriyetleri muhafaza etmeyecekti, ayrıca bir bütün olarak demokrasinin muhafızlığına soyunacaktı. Sınırlandırılmamış halk egemenliği (parlamento egemenliği de denilebilir) savaş sonrası Avrupa siyasetinin merkezine yerleşti.⁴⁷⁶ Bu anlamda demokrasi, kralın yerine geçen halk olarak algılanmaz. Günümüz demokrasisi, hiç kimse hükümlerlik iddiasında bulunmadığında; hiç kimse iktidarı tekelinde bulundurmadığında; bu iktidar düzenli aralıklarla yapılan seçimler aracılığıyla el değiştirdiğinde bir anlam ifade eder. Egemenliği insan haklarıyla sınırlandırılmamış bir halkın zorba olabileceği hafızalara kazındı.⁴⁷⁷

Demokrasi kavramının etimolojik karşılığı elbette önemlidir. Bu tanım bizi çok ileriye taşımasa da bir istinat noktası, bir temel sağlar. Yönetimin halka ait olmasıyla, iktidarın kaynağı ve meşruiyetiyle ilgili bir ilke yerleşir. “Yani, iktidar, ancak aşağıdan verildiği, ancak halkın iradesinden doğduğu ve ancak açık, temel bir rızaya (consensus) dayandığı takdirde meşru olur.”⁴⁷⁸ Dolayısıyla halk egemenliği ve halkın aldığı kararları uygulamakla görevli bir temsilci olmadıkça demokrasiden söz edilemez.⁴⁷⁹ Ancak günümüzde demokrasiyi tanımlamak için sadece etimolojik anlama odaklanmak birçok şeyi eksik bırakır. Örneğin Lewis demokrasinin yönetim biçimiyle ilgili yönünü

⁴⁷⁵ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 36.

⁴⁷⁶ Jan-Werner Müller, *Popülizm Nedir?*, çev. Onur Yıldız, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, ss. 113-114.

⁴⁷⁷ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 43.

⁴⁷⁸ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 44.

⁴⁷⁹ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 117.

vurgulayan tanımını şöyle ifade ettikten sonra devam eder: “Demokrasinin tanımı basit bir iştir: İktidarı elinde bulunduranların şiddete başvurmaksızın ve evrensel olarak anlaşılmış ve kabul edilmiş bilinen kural ve yöntemlerle değiştirilip, yerlerine yenilerinin getirildiği anayasal ve temsili bir yönetim sistemi.”⁴⁸⁰ “Bu demokrasi tanımı aşikâr ki sınırlı ve biçimsel; yurttaş, insan ve azınlık hakları gibi diğer mülahazaları doğrudan hesaba katmamaktadır.”⁴⁸¹

Demokrasi kavramının, semantik dönüşümünün netleştiği dönem 20. yüzyılın son çeyreğidir. 1970’lerle birlikte demokrasi kavramının anlamındaki değişimin nedenleri arasında devrim düşüncesinin gözden düşmesi, Marksizmin sorgulanışı ve totalitarizmin siyasi düşüşü sayılabilir. Bunların düşüşüyle ters orantılı olarak bireyi ve insan haklarını merkeze alan hukukun üstünlüğü teması demokrasinin içini doldurmuştur.⁴⁸² Bu anlamda demokrasi kelimesi neredeyse tersi bir anlam kazanmıştır. Önceleri bireysel iradenin genel iradeye uyması anlamında totaliterdi. Şimdilerde ise devletin sınırsız gücüne karşı birey ve grupları koruma çabası olarak öne çıkmaktadır.⁴⁸³ Bu dönemin siyasi alanı, antiklerdeki gibi yurttaşlar arasındaki ortak faydaya dayalı ilişkilerden ziyade bireyselliklerini koruma altına almaya çalışan şahıslar ile ona tehdit oluşturan devlet arasındaki münasebetlerin alanıdır.⁴⁸⁴

Modern “olgunlaşmış” demokrasilerin günümüzde neye karşılık geldiklerini toparlarsak; sınırlandırılmış çoğunluk yönetimine dayanan, iktidarın seçimle ve temsil yoluyla devredilmesine dayanan bir sistemdir. Demokraside halk, çoğunluk artı azınlıktır.⁴⁸⁵ “Demokrasi inançların, kökenlerin, düşüncelerin ve tasarıların çeşitliliği olmadan var olamaz.”⁴⁸⁶ Daha radikal bir ifadeyle, farklılıkların farklı kalarak -yani bir yerde uzlaştıkları, kendilerini törpüledikleri, ödün verdikleri değil- bir arada olduğu bir kamusal alana işaret etmektedir. Demokrasi, otokrasinin/keyfiliğin tam tersidir. Demokrasi gücün bir tek kişide toplanmasını reddeden bir sistemdir. İnsanın insan

⁴⁸⁰ Bernard Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, çev. Hamdi Aydoğan, Esra Ermert, 3. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 58.

⁴⁸¹ Lewis, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, s. 59.

⁴⁸² Gauchet, *Yurttaşın Arayan Demokrasi*, ss. 24-25.

⁴⁸³ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 62.

⁴⁸⁴ Nuran Erol Işık, “‘Ortak Bağ’ın Tesisi İçin Eleştirel Cumhuriyet”, *Doğubattı*, sy. 47 (2008), s. 91.

⁴⁸⁵ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 50.

⁴⁸⁶ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 26.

üzerindeki iktidarı şartlı olarak verilir ve zamanı gelince kolaylıkla geri alınır.⁴⁸⁷ Demokrasi denetim mekanizmaları ile dolu iken, otokraside yönetici her zaman haklıdır ve de denge ve kontrol mekanizmaları yoktur.⁴⁸⁸ Modern devlet sisteminde, demokrasi “toplumsal aktörlerin siyasal iktidar üzerindeki denetimi”⁴⁸⁹ olarak anlaşılmalıdır. Demokrasilerde, ifade, toplanma ve örgütlenme özürlüğü; medya çoğulculuğu vardır ve azınlık (muhalfeet de denilebilir) hakları tehdit altında değildir. Bu haklar sadece liberal tandanslı hukukun üstünlüğü temasıyla ilişkili değildir. Bu haklar demokrasilerin ilkeleridir. Örneğin seçimler yapılsa ve oylar iktidar partisi tarafından çalınmamış olsa bile, medya araçları kontrol altına alınıp iktidardaki partinin başarısızlıklarını haber yapılamıyorsa, bu seçimler demokratik olmayacaktır.⁴⁹⁰ Demokrasi kavramı bir idare şeklinden daha öte haklar sistemini içine almaktadır. Haklar, demokratik bir idare şeklinin vazgeçilmez unsurlardır.⁴⁹¹ Bazı temel demokratik haklar şöyle sıralabilir: Katılım hakkı, şahsın verdiği oyun diğerlerinin verdiği oyla eşit sayılması hakkı, gündemdeki konuyu anlamak için gerekli olan bilgiyi (haberi) araştırma hakkı, siyasi gündem üzerinde son sözü söyleme hakkı vb.⁴⁹²

Batı düşüncesinde demokrasi uzun bir dönem, çoğunluk yönetiminin yozlaşmış şekli olarak kabul gördü. Demokrasiye temkinli bakıldığı bu dönem boyunca cumhuriyet gözde kavramdı. *Res publica* demokrasi demek değildir. Semantik açıdan *res publica* “herkese ait olan şey” veya “herkesin işi” anlamına gelmektedir. Bu tema yönetimin halka ait olmasından farklıdır. *Demokratia* bir parçanın iktidarı olarak tahayyül edilebilirken, *res publica* böyle düşünülemez. Demokrasi müşahhas (halk) bir varlığa işaret ederken, *res publica* ortak fayda anlamına gelmektedir.⁴⁹³ Ancak tarihte kimi dönemlerde bu ayrımlar o kadar da net değildir. Eş anlamlı kullanıldığı dönemler çok olmuştur. Hatta çağdaş kimi yazarlar iki terimin aynı şeyi kavradığını iddia etmektedir, fakat biz ikisinin kimi dönemler (özellikle 19. yüzyılda) aynı anlamda kullandığını biliyorsak da genel anlamda ikisinin farklı şeylere göndermede bulunduğunu ifade edebiliriz. Cumhuriyet kültürü, yekpare olmayı gerektirir (özellikle

⁴⁸⁷ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 258.

⁴⁸⁸ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 259.

⁴⁸⁹ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 43.

⁴⁹⁰ Müller, *Popülizm Nedir?*, s. 73.

⁴⁹¹ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 60.

⁴⁹² Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 21.

⁴⁹³ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 352.

Fransız cumhuriyetçiliği), özgürlüğü yurttaşlıkla eşitler, demokrasi ise çoğulculuğu, çeşitliliği savunur. Cumhuriyetçi kültür, yurttaş insanı inşa etmek ister ve her şeyden öte bireyin vatanseverlik gereği özveride bulunmasını şart koşar. Ancak demokrasi düşüncesine aşina olan birisi bu kültüre şüpheyle yaklaşacaktır.⁴⁹⁴

Benzer şekilde liberalizm ile demokrasi de eş anlamlı sözcükler değildir. Liberalizm, 19. yüzyıldaki anlamıyla demokratik olsun olmasın bütün yönetimlerin zorlayıcı ve engelleyici gücüne sınırlama getirmeye çalışmıştı. Aynı dönemde demokraside ise çoğunluk her şeyin sınıırıydı. Demokrasinin zıddı otoriter yönetimken liberalizminki totaliter idarelerdi.⁴⁹⁵ Locke’a kadar uzanan liberalizm, “zorbacı çoğunluğun” neden olacağı tehlikeleri sezerek, insan haklarının önceliğini vurgular.⁴⁹⁶ Liberalizm, çoğunluğu bazı prensiplere riayet etmeye ikna için çabalar. “Doktriner demokrata göre, çoğunluğun bir şeyi isteme keyfiyeti, o yasayı iyi olarak telaki etmek için yeterli sebeptir; ona göre çoğunluğun iradesi sadece yasanın ne olduğunu değil, iyi yasanın ne olduğunu da belirler.”⁴⁹⁷ Günümüzde ise liberal olmayan bir demokrasi yoktur, fakat demokratik olmayan liberal düşünce biçimleri vardır. Liberalizm demokrasinin bir boyutu olan iktidarın sınırlandırılmasına her şeyi feda eder.⁴⁹⁸ Hâlbuki demokrasinin var olabilmesi için, iktidarın sınırlanması temasıyla yurttaşlık temasının bir arada olması kaçınılmazdır.⁴⁹⁹

Küreselleşmeyle birlikte demokraside artık halkın egemen olmadığı düşünülse de demokrasinin panzeri otoriterlik ve totaliterlik değildir. Demokrasi yine de kötünün iyisi kabul edilmektedir.⁵⁰⁰ Touraine’nin ifadesiyle, “Demokratik yönetim biçimi en çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren, olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan siyasal yaşam biçimidir.”⁵⁰¹

⁴⁹⁴ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 25.

⁴⁹⁵ Friedrich Von Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara: Bigbang Yayınları, 2011, s. 169.

⁴⁹⁶ Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 173.

⁴⁹⁷ Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, s. 170.

⁴⁹⁸ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 71.

⁴⁹⁹ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 79.

⁵⁰⁰ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 817; Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 72; Gentile, “*Demokraside Halk Her Zaman Egemendir*” (Yalan!), s. 126.

⁵⁰¹ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 25.

c) Anayasal Monarşi (Meşrutiyet)

Meşrutiyet (constitutional monarchy); sözlükte (Cambridge), “kral ve kraliçenin gücünün, hükümeti oluşturan politikacıların danışmalığında hareket ettiği için katı bir şekilde sınırlandırıldığı bir sistem”⁵⁰² anlamına gelmektedir. Daha sade bir ifadeyle anayasal monarşi (meşrutiyet) ülkenin, bir meclisin danışmanlığını (dolayısıyla sınırlandırmasını) kabul eden bir padişah tarafından idare edilmesidir. Türkçeye “meşrutiyet” olarak geçen kavram padişahın “şarta bağlanması, sınırlanması” anlamına gelir.⁵⁰³ Osmanlı siyaset pratiğinde meşrutiyet, “anayasalı ve meclisli saltanat-hilâfet rejimi”ne karşılık gelmektedir.⁵⁰⁴

Meşrutiyet siyasal modernitede, mutlak monarşiden anayasal monarşiye geçişi ifade etmektedir. Avrupa genel anlamda mutlak monarşilerle yönetilirken, yavaş yavaş temsili hükümet düşünce ve pratiğine geçiş için önemli bir adım niteliğinde olan İngiltere Parlamentosu tarih sahnesine çıktı. Parlamento, ilkin I. Edward’ın 1272-1307 yılları arasındaki krallığı döneminde ihtiyaç halinde ve düzensiz aralıklarla toplanmaya başlayan meclislerden oluşuyordu.⁵⁰⁵ Bu tarihten itibaren, Avrupa’nın birçok yerinde parlamentolar yaygınlaşmalarına rağmen, 16. ve 17. yüzyılda monarşilerin yükselişiyle birlikte bunların çoğu kapatıldı. İdeal mutlakiyetçilikte temsilci kurumlara yer yoktur. Orta Çağ bitiminde krallar ile yasayla imtiyaz kazanmış küçük temsili meclisler arasında rekabet yaşandı. Avrupa’nın çoğu bölgesinde bu meclisler baskı altına alındı. Meclisler Fransa’da 1614’te, Napoli’de 1642’de, Aragon’da 1592’de ve İspanyol Hollanda’sında 1632’de son defa toplanmıştı. 18. yüzyılın sonunda temsili meclisler yeniden ortaya çıkana kadar söz konusu ülkelerdeki yönetim modeli mutlakiyetçiydi.⁵⁰⁶

Meclisler, temelde soylulardan, ruhban sınıfının üst kesiminden ve büyük şehirlerdeki şehir aristokrasisinden oluşuyordu. Bunun için bunlar kesinlikle cumhuriyetçi veya demokratik yapılar değildi. Ancak görüleceği gibi bunlar zaman içinde cumhuriyetçi ve demokratik değerlere hizmet edeceklerdir. Bu bağlamda krallar özellikle savaş zamanlarında vergi gelirlerini arttırmak için bu meclislerin rızasına

⁵⁰² “Constitutional Monarchy”, *Cambridge Advanced Learner’s Dictionary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 299.

⁵⁰³ Uygun, *Demokrasi Tarihsel, Siyasal ve Felsefî Boyutlarıyla*, s. 233.

⁵⁰⁴ M. Şükrü Hanioglu, “Meşrutiyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, c. 29, s. 388.

⁵⁰⁵ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 30.

⁵⁰⁶ Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c. 1, s. 541.

başvurmak durumunda kalmıştı. Monarşilerin meclisler tarafından sınırlaması sürecine İngiltere ön ayak olacaktı.⁵⁰⁷ 17. yüzyılın başlarında İngiltere ilahi hak iddiasında bulunan bir kral tarafından yönetilmekteydi. Kral ilahi haktan dolayı yeryüzündeki herhangi bir güce hesap vermek zorunda değildi. İngiltere’deki İç Savaş ve devrimler sonrasında yöneticinin meşru yönetim hakkı teolojik bir merciden yazılı olmayan anayasal bir temele taşındı. Bu sistemde kral yine veraset yoluyla başa geçiyordu fakat gücü seçimle gelen Parlamento tarafından sınırlandırılmıştı. Bu aynı zamanda sınırsız otorite sahibi bir kralın anayasal sınırlamaya rıza gösterdiği anlamına da geliyordu.⁵⁰⁸

Konunun daha da netleşmesi açısından anayasa ile ilgili birkaç şeye değinmekte fayda var. Antik Roma’dan 17. yüzyıla kadar “*constitutio*” (anayasa) kelimesi imparatorun yasa yapma yetkisine atfen kullanılıyordu.⁵⁰⁹ Roma’da imparator ortak faydaya (*res publica*) kendini adasa da, herhangi bir sınırlamaya tabi değildi. Diğer bir tabirle *egemendi*. Bu bağlamda imparatorun egemenliğinin adı olan *constitutio* diğer tüm yasaların üzerindeydi. *Res publica*’yı kuran (constitute) kişiye rekabet edecek başka bir kuvvet olmadığı için, bu kişi yasanın nihai kaynağıydı.⁵¹⁰ Modern döneme geldiğimizde anayasanın anlamında değişiklik oldu, bundan sonra anayasa, yöneticinin iktidar kullanımının sınırlanması ve bazı sınırlar içinde hareket etmesi anlamına geldi.⁵¹¹

Meşruti monarşi sistemi en başarılı şekilde İngiltere’de pratiğe geçti. Bu anlamda İngiliz meşrutiyet pratiğiyle ilgili birkaç şey söylenebilir. İngiliz meşrutiyet sisteminde ilk zamanlar, hükümet kabinesi kral tarafından atanıyordu fakat Parlamento’ya karşı sorumluydu. Kabine, yasaları ancak Parlamento’daki çoğunluğun oylarıyla geçirebiliyordu.⁵¹² 19. yüzyılın hemen başında İngiliz anayasal monarşisi (meşrutiyet) önemli oranda değişti. Yürütme yetkisi monarşiden tamamen alındı ve bu gücü etkin bir tarzda kullanan bir başbakan ve kabinenin olduğu parlamenter sisteme geçildi. Güya başbakan kral tarafından seçiliyordu fakat Parlamento’daki çoğunluğun

⁵⁰⁷ Crick, *Demokrasi*, s. 51.

⁵⁰⁸ Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, 2018, s. 313.

⁵⁰⁹ Said Emir Ercümen, “Anayasalar ve Politik Düzen Mücadelesi Politik Geleneğin Modernleşmesi Üzerine Bir Çalışma”, *Orta Doğu’da Kültürel Geçişler*, ed. Şerif Mardin, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s. 17.

⁵¹⁰ Ali Yaşar Sarıbay, “Toplumun Politik Konumlandırılması: Anayasacılık-Cumhuriyetçilik Bağ”, *felsefelogos*, sy. 69 (2018), s. 75.

⁵¹¹ Sarıbay, “Toplumun Politik Konumlandırılması: Anayasacılık-Cumhuriyetçilik Bağ”, s. 75. (Elster, “Introduction”, *Constitutionalism and Democracy*, s. 2-3’ten akt).

⁵¹² McNeill, *Dünya Tarihi*, s. 503.

desteğini almadığı sürece bunun bir anlamı yoktu. Bu tarz bir meşrutiyet İngiltere’de, 1810’lu yıllarda yerleşmiş sayılırdı.⁵¹³ Günümüzde anayasal monarşi ile yönetilmelerine rağmen demokrasisi son derece gelişmiş ülkeler bulunmaktadır. Dahası bu ülkelerin monarşiyi kaldırmış birçok ülkeye göre demokratik kültürü daha iyi özümlediği de söylenebilir. Birleşik Krallık, Danimarka, İspanya, Norveç, İsveç ve Japonya bu ülkelerden birkaçıdır. Bu ülkelerdeki anayasal monarşilerde, monarkın varlığı genellikle sembolik olup iktidar birçok kurum arasında dağıldığı için modernite öncesi mutlak monarşiden önemli ölçüde farklılaşmaktadır.

d) Özgürlük

Özgürlük kavramı insan hayatının neredeyse bütün alanlarını ilgilendirdiği için birçok şeye gönderme yapmaktadır. Biz burada kavramın bir yönüne odaklanacağız: Siyasette özgürlük. Siyasi özgürlük; psikolojik, entelektüel, ahlaki, iktisadi ve hukuki vb. diğer özgürlük türlerini kabul eder ve gelişmesine destek olur fakat onlardan önemli ölçüde ayrılmaktadır.⁵¹⁴

En sade haliyle siyasi özgürlük, baskıdan “korunmadır.” Bunu sağlamanın yolu, Solo’dan beri efendilere değil, kanunlara itaat etmektir. Cicero, özgür olmayı yasaların kölesi olmaya bağlamıştır.⁵¹⁵ Locke, “yasa olmayan yerde özgürlük de yoktur”⁵¹⁶, der. Rousseau⁵¹⁷ da bu konuda Cicero ve Locke ile hemfikirdir. Siyasi özgürlük problemi, Batı siyasi düşüncesinde, neredeyse her zaman iktidarı sınırlayacak kuralların var olmasıyla ilgili olmuştur.⁵¹⁸ Bunun yöntemi de “insanların hükümetlerini seçmeye, yasama sürecine ve idarenin denetimine katılımıdır.”⁵¹⁹ Siyasi özgürlükte korumaya konu olan kişidir. Bu anlamda şahsi özgürlük ilkesiyle siyasi otorite arasındaki gerilim, siyaset felsefesi tarihinin temel konularından biri olagelmıştır. Biri diğerinin lehine ya zayıflamış ya da aleyhine güçlenmiştir.⁵²⁰

⁵¹³ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 140.

⁵¹⁴ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 364.

⁵¹⁵ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 374.

⁵¹⁶ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 67.

⁵¹⁷ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 48.

⁵¹⁸ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 374.

⁵¹⁹ Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, s. 41.

⁵²⁰ Arnhart, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 249.

Özgürlük kavramına sağlam bir çerçeve çizmek için antıklere başvurmak iyi bir başlangıç olacaktır. Kendilerini bir barbardan ayıran şeyin özgürlük olduğu bilincinde olan Yunanlılar, özgürlük kavramını sürekli yüceltmişlerdir. Onlar için siyasi özgürlük, kendisinden başka hiç kimseye itaat etmemektir. Özgür yurttaşlar, karşısında eşit olmak koşuluyla sadece yasaya itaat ederdi. Antik Yunan’da demokratik siteler kurulurken; yurttaşı; kişi, grup veya bazı özel hukuklara bağımlılıktan kurtarmış ancak aynı site, yurttaştan bütün eski bağılıklarını kendisine çevirmesini talep etmiştir. Bu siyasi kültürde özgürlük kavramı ikili bir görünüme sahiptir: yasayla özgürlük ama yasaya bağlılık.⁵²¹

Yunanlılarda *demos* (halk) -Romalılarda *populus* de böyledir- kendi başlarına karar vermeye ehil ayrı ayrı kişilerin toplamından ziyade organik bir bütüne işaret eder.⁵²² Bireyin özgürlüğü sitenin özgürlüğüne sıkı sıkıya bağlıdır. Yurttaşın site karşısında bireysel özgürlükler peşine düşme lüksü yoktur, çünkü site işgale uğrarsa özgür yurttaşlar ya kılıçtan geçirilir ya da köle yapılır ki Greklerde özgürlüğün (*eleutheria*) antitezi köleliktir.⁵²³ Dolayısıyla *polis*in politik hayatına aktif katılım özgürlükle eşdeğerdir. Şayet modern bireysel özgürlüklerin tohumları antiklerde (özellikle Atina için bu geçerli, çünkü Sparta sitesinde gelenekler özel hayatı da düzenlerdi⁵²⁴) aranacaksa bu onların politik hayatlarında değil özel hayatlarında aranmalıdır.

Özgürlük (*libertas*) kavramı Roma cumhuriyetçiliğinin en merkezi temasıdır. Tıpkı Greklerde olduğu gibi özgür insan statüsü, köle statüsünün karşısında yer alır. Bu tarz bir özgürlüğün anlamı, yurttaşların hiçbir engele takılmadan *res publica*’ya katılmasıdır. *Res publica*’da geçerli olan, mutlak bir monarkın keyfi emirleri değil, yasaların yurttaşları yönetmesidir.⁵²⁵ Cumhuriyetçi anlayışta, özgürlük insanların doğuştan getirdiği bir hak değil, Roma yasalarının teminatı altında olan yurttaş haklarıdır.⁵²⁶ Bu anlamda, antik Roma’da da bireysel özgürlüklerin siyasi bir ideal

⁵²¹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 38.

⁵²² Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 42.

⁵²³ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 356.

⁵²⁴ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 35.

⁵²⁵ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 17.

⁵²⁶ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 21. (Wirszubski, *Libertas As A Political Idea At Rome During The Late Republic*, 1960’dan akt.)

olarak tartışıldığı görülmemiştir.⁵²⁷ Antiklerin, yurttaş özgürlüğünden bahsederken şunu sürekli akılda tutmak lazımdır: Antiklerde sadece yurttaşlar –ki bu da sadece politik hayata katılma özgürlüğüydü- özgürdü. Sitede yaşayan köleler, kadınlar, yabancılar bir efendinin maiyetinde kalarak, hem bireysel özgürlüklerinden hem de yurttaşlık özgürlüğünden mahrum bırakılıyordu.

Özgürlük kavrayışları birbirine yakın olmalarına rağmen, Yunanlılar ile Romalılar arasında yine de temel bir fark vardı. Yunanlılarda yasalarla yönetilmenin alternatifi tiranlıktı. Bununla birlikte Yunanlılarda iki çeşit yasa vardı: Biri değişmeyen kutsal yasalar, diğeri sürekli değişebilen ve de tam net olmayan resmi yasalar. Yunanlılar bu iki çeşit yasa arasında sürekli zikzaklar çiziyordu. Bunun neticesinde, demokratik dönemin sonlarında, yasalar (*nomai*) otoritesini kaybetmeye başladı ve yasaların değil, insanların yönetimi başladı. Başka bir ifadeyle yasa, halk egemenliğinin gerisinde kaldı. Halkın hoşuna giden şey yasa olmaya başladı. Yunan demokrasisini bitiren biraz da buydu, çünkü halk egemenliği yasayla sınırlanmıyordu. Bu anlamda modern hukuk, Greklerden ziyade Romalılara dayanır. Roma hukukunun modern özgürlüğe doğrudan çok bir katkısı olmamıştır. Ancak dolaylı olarak, hukukta meşruluk düşüncesine büyük katkı sağlamıştır. Daha sonra Anglo-Saksonlar modern dönemde özgürlük idealinin koruyucusu durumundaki hukukun üstünlüğü düşüncesini bu Roma geleneğinden ilham alarak geliştirmişlerdir.⁵²⁸

Orta Çağ boyunca antiklerin yurttaş özgürlüğü kaybolmuştu. Orta Çağ Avrupa'sında özgürlük (*libertas*), sizin sahip olduklarınızdan başkalarının dışlanması olarak anlaşılıyordu. Yani özgür olmak, hususi haklardan ve imtiyazlardan yararlanmak demekti. Kalıtım veya satın alma yoluyla geçen mülkiyet hakkı, en önemli özgürlük aracıydı. Orta Çağ feodal toplumunda bu tarz özgür kişiler azınlıktaydı. Parlamenterin oy hakkı, mülkiyetin cinsine bağlı bir imtiyazdı. Bir parlamenter tutuklanmaktan muaf olmak, sansür edilmeden tartışmak gibi özel imtiyazlara sahipti. Bu bağlamda İngiltere İç Savaşı'nda talep edilen özgürlükler de modern özgürlükler değildi. Parlamenter

⁵²⁷Isaiah Berlin, “İki Özgürlük Kavramı.pdf” (20.01.2019),

<http://www.libertedownload.com/LD/arsiv/45/05-berlin-iki-ozgurluk-kavrami.pdf>.

⁵²⁸ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, ss. 374-375.

Edmund Walter, Kısa Parlamento’da, “Temel ve hayati özgürlükler, mallarımızın mülkiyeti ve şahıslarımızın özgürlüğüdür”, demişti.⁵²⁹

Modern dönemin özgürlük anlayışı ise hem antiklerin, hem de gücünü din ve gelenekten alan Orta Çağ siyasi ve toplumsal özgürlük anlayışından farklıdır. Modern özgürlüğün temelinde, tercih yapabilme gücüne sahip, hümanizma insanı vardır: “Hümanizma insanı normlarını ve yasalarını ne eşyanın tabiatından ne de Tanrı’dan alır, bunları akıl ve iradesiyle kendisi oluşturur. Böylece modern doğal hukuk, insan aklı ya da iradesi tarafından ortaya konmuş ve tanımlanmış sübjektif hukuk olacaktır.”⁵³⁰ Hümanizma insanı özerktir (*autonomia*). Kendi yasasını (hukukunu) kendisi oluşturur. Bunun siyasete yansımaları, insanın toplumsal sözleşmeyle kendi siyasal kurumlarını Tanrı ve eşyanın tabiatına başvurmadan inşa etmeye teşebbüs etmesidir. Locke’un şu ifadesi bu anlayışı çok iyi özetlemektedir: “Herhangi bir siyasal toplumu başlatan ve fiilen kuran şey bir çoğunluk oluşturmaya muktedir belli bir sayıdaki özgür insanın bu tür bir toplumda birleşme ve bütünleşmeyi onaylamalarından başka bir şey değildir. Bu nedenle dünyada herhangi bir meşru yönetimin başlangıcına olanak veren/verebilen şey sadece ve sadece budur.”⁵³¹

İnsanın insan üzerindeki keyfi hâkimiyetini kaldırmayı ve kişinin sadece kendi oluşturduğu yasaya itaat etmesini hedefleyen özgürleşme düşüncesi, kendi karşıtı olan çeşitli mahkûmiyetlere ilk radikal meydan okumayı modern dönemde yapmıştır. Daha önce özgür yurttaşlar ve efendilere mahsus olan başkaları üzerinde hâkimiyet hakkı, modern dönemde kişinin sadece kendisi üzerinde uygulayabileceği “bir kendinin efendisi olma halidir.” Daha önce daha çok ahlakın konusu olan kendine hâkimiyet düşüncesi, içsel özgürlüğün ancak dışarıya taşarsa mümkün olacağını ifade eden siyasi bir postulata dönüşmüştür. Modern öncesi dönemde dışarıda kısıtlanan özgürlükler, ya stoacı yalıtılmış bir içe kaçışla ya da öteki dünyada aranırdı. Modern dönemde bu iki kaçış yolu da kapatılmıştır. Ya da en azından bu yollar açık olsa da, insanın insan

⁵²⁹ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı 1603-1714*, ss. 65-67.

⁵³⁰ Alain Renaut, “Özgürlük ve Özerklik (Otonomi)”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 655.

⁵³¹ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 108.

üzerindeki hakimiyeti özgür bir tartışma ortamında savunulabilir bir argüman olmaktan uzaklaşmıştır.⁵³²

Yeni dönemde “despot, feodal ve kurumsal sınırlamaların altında hareketsiz kalmış birey binlerce farklı biçimde bağımsızlığa uyandı.”⁵³³ “Birey” kendini, geleneklerin ve o zamana dek doğal kabul edilen hiyerarşilerin ağırlığından özgür kalma mücadelesi içinde bulmuştur. Kendisinden başka kimseye itaate tahammülü olmayan modern bireyci kültürün mantığı “engellerden kurtulma” mantığıdır.⁵³⁴ Bununla birlikte, modern dönemin özgürlüğü kesinlikle kuralsız bir özgürlük değildir. Ancak bu kuralların temeli ve kaynağı kesinlikle insandır. “Birey”, kurallara bağlıdır, bunun tek şartı o kuralları özgürce kabul etmiş olmasıdır.⁵³⁵ Doğal hukuk teorisyenlerin ve özellikle İngiliz siyaset felsefecilerinin ifade ettiği gibi şayet özgürlük alanı, kanunlarla sınırlandırılmazsa, insanlık herkesin diğer herkese müdahale ettiği doğal özgürlük durumuna geri döner.⁵³⁶ Ki bu özgürlük insanın güveliği ve çıkarı aleyhinedir. O halde modern insanın özgürlüğü kendi tercih etme gücü sayesinde koyduğu kanunlara itaat etmesidir.

Modern devletin yurttaşlarıyla ilişkisi antik sitelerden çok farklıydı. Sitelerde devlet fenomeni olmadığı için; özgürlük devlet gücüne karşı koyma mücadelesi değildi. Özgürlük, “iktidarın kolektif kullanımına katılım” olarak anlaşılıyordu.⁵³⁷ Başka bir ifadeyle, sitede, onu oluşturan vatandaşların tümüyle ona bağımlı olması gerekliydi. Site bütünlüğü içinde bireye ne bir koruma vardı ne de bağımsız hareket edebileceği bir alan. Polis bireye hâkimdi. Antikler “insan” dediklerinde kastettikleri kendi polislerinin (Roma’da *civitas*) yurttaşıydı.⁵³⁸ Ancak modern “devlet”in yükselişiyle birlikte, devletle toplum arasında bir karşıtlık oluştu. Devlet, toplumdan ayrı ve onun üstünde gayri şahsi bir varlığa dönüştü. Siyaset artık yekpare siyasal bir bütün oluşturmak için çaba göstermek yerine, “iktidarın toplum üzerindeki eylemi”ne dönüştü.⁵³⁹ Yeni

⁵³² Reinhart Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatik Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 189.

⁵³³ Lefebvre, *Fransız Devrimi*, s. 61.

⁵³⁴ Renaut, “Özgürlük ve Özerklik (Otonomi)”, s. 657.

⁵³⁵ Renaut, “Özgürlük ve Özerklik (Otonomi)”, s. 657.

⁵³⁶ Isaiah Berlin, “İki Özgürlük Kavramı” (20.01.2019), <http://www.libertedownload.com/LD/arsiv/45/05-berlin-iki-ozgurluk-kavrami.pdf>.

⁵³⁷ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 356.

⁵³⁸ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 350.

⁵³⁹ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 42.

koşullarda, yurttaşın görevi de devlete karşı kendisine özerk alan oluşturmaktır. “Halkın iktidarı ancak devletten alınabilen bir iktidar durumuna gelmiştir.”⁵⁴⁰

Böylelikle siyasi modernliğin serüveni toplumun dinî otorite karşısında aşamalı bir biçimde özgür kalmasıyla başlamıştır. Dinî otoritenin zayıflamasıyla devlet kurumu güçlenmiş ve siyasi modernleşme, kısa bir süre sonra “insan hakları” olarak adlandırılacak kavramın bilincine varılmasıyla devam etmiştir. Bu bağlamda, liberal düşünce, gücünü, insan özgürlüğünü tehdit eden devletin baskıcı gücüne karşı sınırlama getirme düşüncesinden alır. Kiliseye karşı kendisini özgürleştiren “devlet”in yeni amacı bireyin “mutluluğunu arama” hakkının garantörü olmaktır. Mademki modern tahayyülde devlet, doğası gereği yapay ve bir sözleşmenin ürünüdür; o halde insanların, haklarını ve güvenliklerini korumak için kendi elleriyle kurdukları devleti, onların özgürlüklerini tehdit etmeyecek şekilde sınırlandırmaya yetkisi vardır. Böylece devletin mutlak egemenliği insan haklarıyla sınırlandı. Bunun için yeni devlet düzeninde kurumlar, hukuk egemenliğine (rule of law) elverişli hale getirildi ve iktidar bu kurumlar arasında dağıtıldı.⁵⁴¹

Aydınlanma filozofları, hümanist özgürlük düşüncesini ve doğal hukuk teorilerini; siyasi, sosyal ve dinî alanlarda özgürlük lehinde derin bir dönüşüme fikri arka plan oluşturacak şekilde geliştirdiler. Filozofların hepsi de özgürlük kavramını, insanın insan üzerindeki şahsi ve keyfi hâkimiyetini sonlandırmak şeklinde algıladı.⁵⁴² Önemli toplumsal sözleşme filozofları –Hobbes, Locke, Rousseau- bireyin özgür olması gerektiği konusunda hemfikir olmuşlardı fakat bireyin nasıl özgür olacağı konusunda birbirlerinden farklı düşünmüşlerdi. Hobbes açısından siyasi özgürlük, bireyler özgürlüklerini tarafsız bir monarka transfer ettiklerinde ve o monarka tabi olduklarında mümkün olan şeydir.⁵⁴³ Locke aksine özgürlüğü; özel mülkiyetle bir görür ve bireyin, herkesin katıldığı yasama iktidarının çıkardığı kanunlara itaat dışında, “başkasının değişken, belirli olmayan, bilinmeyen, keyfi iradesine tabi olmama” hali olarak tanımlar.⁵⁴⁴ Rousseau ise özgürlüğün var olma koşulunun, bireyi baskı altında tutan

⁵⁴⁰ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 356.

⁵⁴¹ Philippe Raynaud, “Liberalizm”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 534.

⁵⁴² Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, s. 195.

⁵⁴³ Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, s. 86.

⁵⁴⁴ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, s. 35.

mevcut toplumun ortadan kaldırılması ve eşitlik ilkesi temelinde yeniden kurulmasıyla ortaya çıkacağını düşünüyordu.⁵⁴⁵ Rousseau özgürlüğü, devlete karşı değil başka yurttaşların zorbalığına karşı bir garanti olarak görür. Ortak iradenin adı olan yasayla bireyler, diğerlerinin tahakkümünden kurtulacaklardır. Bu bağlamda insanlar yasa yapımına doğrudan katılımı özgür olabileceklerdir. Rousseau antik Yunan ve Roma'daki yurttaşlık erdemini yeniden canlandırmaya çalışır. Rousseau'ya göre özgür bir toplum, iktisadi aç gözlülüğten kendini kurtarmış bireylerin kendilerini siyasal toplumlarına adanmasıyla mümkün olur.⁵⁴⁶ Rousseau'nun yurttaşı *Leviathan*'ın tebaası değildir. "Tebaa kamusal huzuru över, yurttaşlar da özgürlüğü."⁵⁴⁷ Bu açıdan Rousseau, yasa yönetimi tarafından sağlanan "cumhuriyetçi özgürlüğe" bağlıdır. Bu özgürlük modelinde siyasal toplumun özgürlüğüyle bireyin özgürlüğüyle bütünleşir.⁵⁴⁸ Rousseau'a göre bireysel haklar halkın egemen olmasıyla garanti altına alınır. Siyasi toplumun her bir bireyi diğer bireylere karşı tam özgürlüğünü siteye karşı tam bağımlılıkla sağlayabilir. Özgürlük egemen güç tarafından tehdit edilmez, bilakis egemen güç onu yasalar aracılığıyla korur ve geliştirir.⁵⁴⁹

Hobbes ve Locke özgürlüğü öteki kişilerin müdahalesinden bağımsız olma anlamında "negatif" olarak tanımlarken, Rousseau dış müdahalelerin olmamasının yanında benlik üzerinde efendiliği de gerektiren anlamında "pozitif" olarak tanımlar.⁵⁵⁰ "Dolayısıyla Rousseau'nun özgürlük anlayışı Locke'unkinden farklıdır. Locke'a göre özgürlük ve mülkiyet birdir, Rousseau ise özgürlüğü eşitlikle bir tutar. Locke'a göre özgürlük bir bireyselliğin vicdanıdır, Rousseau'ya göre ise öncelikle dayanışmadır. Locke'a göre özgürlük korunan bir faydadır, Rousseau için ise gerçekleşen bir olasılık."⁵⁵¹

Lockeçu liberalizmde ödevlerden ziyade haklar vurgulanır. Bu anlamda siyasi modernizmin önemli figürlerinden olan Montesquieu da Locke'un yolundan gider. Ona göre de, "Özgürlük, kanunların izin verdiği her şeyi yapma hakkıdır."⁵⁵² Mill bu

⁵⁴⁵ Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, s. 86.

⁵⁴⁶ Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, s. 39; Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 222.

⁵⁴⁷ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 87.

⁵⁴⁸ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 442.

⁵⁴⁹ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 51.

⁵⁵⁰ Arnhart, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 232.

⁵⁵¹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 443.

⁵⁵² Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, s. 197.

özgürlük anlayışının zirvesini temsil eder: “Birey kendi benliği, kendi bedeni ve kendi beyni üzerinde tek başına egemendir.”⁵⁵³ Rousseau’ya –Hegel de buna dâhil edilebilir– rağmen Locke’cu liberalizmin muzaffer olduğu söylenebilir. Hem Bağımsızlık Bildirgesi hem İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi hem de devamındaki beyannameler bunu açıkça göstermektedir.⁵⁵⁴ Örneğin, 1793 İnsan Hakları Beyannamesi’nin 9. maddesi şöyle demektedir: “Yasa, yönetenlerin baskısına karşı kamusal ve bireysel özgürlükleri korumalıdır.” Bu anlamda baskın çıkan modern liberal özgürlük, temelini bireysel haklara dayanan bireyin özgürlüğüdür.⁵⁵⁵

18. yüzyılda liberalizm özgürlüğün güvencesi ve doktrini olarak görülüyordu. Liberalizm burjuva sınıfının ideolojisinin temsil ettiği için liberal özgürlük de burjuvanın özgürlüğüydü. Liberal özgürlüğün bu merkezi konumuna rağmen Proudhon gibi burjuva sınıftan olmayan filozoflar liberalizmi tahakküm unsuru kabul edip ona karşı bir özgürlük anlayışı geliştirmeye çalışacaklardır.⁵⁵⁶

18. yüzyılda özgürlük ve özgürlükler ayrımı yokken, 19. yüzyılda özgürlük kavramının anlamı daha da genişleyecektir. 1830’lardan sonra politik bir savaş kavramı olarak özgürlük her yerde kullanılmaktaydı. İlk kullanıldığı yer, burjuva hukuk sisteminde kişisel haklara sahip olmak içindi. İkinci olarak sınıflar, kadınlar, dinî gruplar gibi sosyal gruplar arasında hak eşitliği iddiası için kullanıldı. Son olarak tüm insanlığın mahkûmiyetten kurtarılmasını ve eşit haklara sahip olmasını talep etmek içindi.⁵⁵⁷ Bu anlamda liberalizm birden çok ideolojiye bölünür. Bunları kabaca iktisadi, siyasi ve entelektüel liberalizm olarak ayırmak mümkündür.⁵⁵⁸

Asıl konumuz olan siyasi liberalizme odaklanacak olursak; siyasi modernizmin merkezinde konumlanan siyasi liberalizmi belki de en iyi John Stuart Mill dile getirmiştir: “Bireysel ya da kolektif olarak herhangi birinin hareket özgürlüğüne (liberty) karşı müdahalenin maruz görüleceği tek amaç, kendini korumaktır. Medeni bir topluluğun herhangi bir ferdi üzerinde, iradesine rağmen, güç kullanmanın tek amacı,

⁵⁵³ John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuğçe Kanbur, 2. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 36.

⁵⁵⁴ Arnhart, *Platon’dan Rawls’a Siyasi Düşünce Tarihi*, s. 249.

⁵⁵⁵ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 349.

⁵⁵⁶ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 527.

⁵⁵⁷ Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, s. 195.

⁵⁵⁸ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 528.

diğerlerini ondan korumak olabilir. Bu kişinin ne fiziksel ne de ahlaki iyiliği kendi başına yeterli bir gerekçe değildir... Herhangi birinin davranışının toplumsal ıslahla ilgili olan kısmı, sadece diğerlerini de ilgilendiren davranışlardır. Sadece kendi beceri ve zihnini ilgilendiren kısımda ise, birey egemendir.”⁵⁵⁹ Mill’in bu ifadeleri, “yurttaşların ahlaki karakterinin biçimlendirilmesi, yönetimlerin zorunlu ve haklı hedeflerindendir” tarzındaki Aristotelesçi düşüncenin, modern liberal düşünce tarafından benimsenmediğini göstermektedir.⁵⁶⁰ Liberal siyasi özgürlükte, çoğunluğun değil bireyin özgürlüğü esastır. İktidarı elde eden çoğunluğun sınırlanmayan özgürlüğü, diğer bireyler için mahkûmiyete dönüşebilir. Bu bağlamda Hayek’e göre, “devletin kimi şeyleri yapmasını engelleme hakkını kullanmazsak, kimse özgürlüğe sahip olamaz.”⁵⁶¹

Savaş sonrasına (aynı zamanda günümüze) gelecek olursak, liberal özgürlük anlayışı yine de merkezde olmasına rağmen, özgürlükle ilgili düşünceler iki kategoriye ayrılabilir: Liberal ve sosyalist-muhafazakâr anlayışlar. Liberal özgürlük, devletin bakışına ve iktidarına karşı mahremiyet savunusudur. Liberal teori, otoriteleri sınırlayan kanunun hâkim olmasıyla özgürlüğü mümkün görür. Sosyalist-muhafazakâr özgürlük ise, siyasal hayata katılım ile özgürlüğü elde etmenin savunusudur.⁵⁶² Özellikle sosyalist teori, özel mülkiyetle gelen ekonomik hâkimiyetin, devlet eliyle ortak mülkiyete kaydırılmadığı sürece özgürlüğün mümkün olmayacağına inanır.⁵⁶³ Tam tersine liberaller özel mülkiyete dayalı iktisadi özgürlüğü diğer tüm özgürlüklerin –siyasi, entelektüel vb.- temeli sayarlar. Hayek’e göre özgürlük “deneme yapabilme becerisinden oluşur”, dolayısıyla insanlar ancak iktisadi kaynaklara ulaşabilirlerse deneme imkânına sahip olabilirler. Bu anlamda liberal Hayek’e göre özgürlükler arasındaki ayrımlar yapaydır.⁵⁶⁴

Farklı özgürlük anlayışlarına rağmen, devletin, toplumun üstünde bir varlık olarak ortaya çıktığı zamandan beri Batı dünyası, özgürlüğü Hobbescu anlamda

⁵⁵⁹ Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 37; John Stuart Mill, *On Liberty*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1998, s. 13.

⁵⁶⁰ Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, 2018, s. 317.

⁵⁶¹ Friedrich Von Hayek, "Kölelikten Özgürlüğe", röportaj yapan Lucia Santa Cruz, çev. Can Madenci, 2010, (23.10.2019) <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/107372>.

⁵⁶² Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c. 1, s. 290.

⁵⁶³ Koselleck, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, s. 195.

⁵⁶⁴ Hayek, "Kölelikten Özgürlüğe, (23.10.2019), <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/107372>

kavramaktadır.⁵⁶⁵ Söz konusu kavrayışta, dış engellerin olmaması veya kaldırılması ve baskıya sebep olan bağların zayıflatılması esastır.⁵⁶⁶ Bu özgürlük anlayışında bir şey için değil, bir şeyden özgürlük esastır ki bu genelde “negatif” özgürlük olarak adlandırılır. “Siyasal özgürlüğümüz, yani özgür vatandaş olabilmemiz, vatandaşın, daha az iktidarının, kolayca onu yutacak veya en azından yutabilecek potansiyeli olan daha büyük iktidar karşısında ayakta kalmasını sağlayacak koşulların yaratılmasına bağlıdır. Bu özgürlük bir şeyden özgürlüktür; çünkü daha zayıf olanın sahip olduğu özgürlüktür.”⁵⁶⁷

Günümüz modern ve postmodern toplumları, özgürlüğün alanını ve anlamını genişletmelerine rağmen yine de bazı tehlikelerle yüzleşmek zorundadır. Modern öncesi toplumlarda gelenek tarafından baskı altında tutulan ve ezilme tehlikesiyle karşı karşıya kalmış olan birey, modern toplumlarda “pazardaki tüketici özgürlüğüne indirgenmiş” bir yalancı özgürlüğe mahkûm olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.⁵⁶⁸ Hegel’de özgürlük, kendi eylemlerinin kaynağı ve ilkesi olabilme ve kendini tayin etme kuvvetidir. Bu açıdan özgürlüğe yönelik bir diğer tehdit, günümüzde insanların, kendi ile ilgili olanı belirleme hakkını uzman ya da daha makro düzeyde devlet benzeri mekanizmalara havale etmesidir. Kısaca özgürlüğü garanti altına alma isteğinin aşırıya kaçması, geriye “özgürlüğünden edilmiş bir özgürlük” bırakabilir.⁵⁶⁹

e) Eşitlik

Eşitlik ve özgürlüğün kaderi yönetim sistemlerinin kaderinden, dolayısıyla dönüşümünden ayrı olmamıştır. Biz cumhuriyet ve demokrasi kavramının izini sürerken aslında eşitlik ve özgürlüğün semantik serüvenini de ortaya koymuş oluyoruz.

Bu çalışmamızda, spekülatif/felsefi bir düzlemde gerçek eşitliğin doğası veya mutlak eşitliği soruşturmayacağız. Tarih boyunca insan dünyasında “belirli farklılıkların reddi”⁵⁷⁰ ile neticelenen siyasi ve hukuki eşitliğin çerçevesini çizmeye çalışacağız. Genellikle modern siyasi teori eşitliği iki varsayım üzerinde temellendirir. Bunlardan

⁵⁶⁵ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 368.

⁵⁶⁶ Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, s. 38.

⁵⁶⁷ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 369.

⁵⁶⁸ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 34.

⁵⁶⁹ Çırakman, “Düşünmek ve Eylemek”, (23.10.2019), https://www.youtube.com/watch?v=_17GirN9OBo&t=4514s

⁵⁷⁰ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 415.

birincisi, bütün insanların doğaları itibarıyla aynı değerde olduğu, doğası itibarıyla kimsenin diğerinden üstün olmadığı ve herkesin menfaatinin aynı derecede önemsenmesi gerektiği ile ilgili ahlaki bir varsayımdır.⁵⁷¹ İkincisi ise, siyasal bütüne bağlı olan yetişkin kişilerden hiçbirisinin diğerinden, nihai bir otoriteyle donatılacak kadar vasıflı olmadığına yönelik ahlaki hükümdür.⁵⁷² Bu varsayımlar, imtiyazlı muamelenin eleştirisini ve reddini gerektirmektedir.⁵⁷³

Modern dönem öncesine kadar insanların çoğu eşitliği temel almayan yönetim sistemlerinde yaşamaktaydı. Yetişkinlerin “siyasi eşitler olarak muamele görme” düşüncesi tehlikeli kabul ediliyordu. Bu rejimlerin yöneticileri, çoğu insanın yönetmeye vasfının olmadığı varsayımından hareketle statülerini meşrulaştırıyordu. Toplumsal tahayyülün bu biçiminde insanların geneli, karmaşık yönetim işlerini kendilerinden daha vasıflı bir veya birkaç kişiye verilmesi gerektiğine inanıyordu.⁵⁷⁴ Modern dönemde, siyasal bir düşünce olarak eşitlik, imtiyazların ortadan kaldırılmasıyla eşleşmiştir. Modern eşitlik teorisi; insanları, yönetenler ve yönetilenler diye derecelendirmez, hiç kimse otorite açısından diğerinin altında ve üstünde değildir. Bu ayrım ancak diğer insanlar, sözleşmeyle bir başkasına otorite aktarırsa mümkün olur.⁵⁷⁵

Avrupa siyasi tarihinde ilk siyasal eşitlikçi temaları Grek demokrasisine götürmek mümkündür. Atina’da demokrasiyi (halkın, dolayısıyla en “mağdur”ların iktidarı) mümkün kılan şey *isonomia* (yasanın eşit kıldığı herkesin iktidarı) olduğunu daha önce ifade ettik. Bu bağlamda Platoncu felsefenin hiyerarşik karakteri, aslında Yunan’ın eşitlikçi siyasetine yöneltilmiş bir eleştiridir.⁵⁷⁶ Platon’a göre insanlar ahlaken ve zihnen eşit değildirler. Bu şu anlama gelmektedir: Ahlaki ve zihinsel olarak üst olanların alttakiler üzerinde iktidar iddiası meşru hale gelir. Bu anlamda hiyerarşik sosyal yapı Platon için doğal bir şeydir.⁵⁷⁷ Platon’un aristokratik hiyerarşik tezine karşı Aristoteles, demokratik ilkeyle aristokratik ilkeyi uzlaştırmaya çalışır. Erdem muhafaza edildiği takdirde çoğunluğa değer verir. Aristoteles aritmetik eşitlik yerine liyakat esaslı eşitliği savunur. Aristoteles’inki yoksulu baskıdan zengini de zorbalıktan korumaya

⁵⁷¹ Robert A. Dahl, *Siyasi Eşitlik Üzerine*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2018, s. 17.

⁵⁷² Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 49.

⁵⁷³ Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, s. 228.

⁵⁷⁴ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 56.

⁵⁷⁵ Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, s. 256.

⁵⁷⁶ Raynaud, “Eşitlik”, ss. 326-327.

⁵⁷⁷ Platon, *Devlet*, s. 239.

yönelik bir orta sınıf yönetimidir.⁵⁷⁸ Ancak Protagoras gibi, eşitlikçi tezlerini mitolojiyle temellendiren sofistlere ve demokratik Atina'nın ontolojisine bakacak olursak insan doğasının eşitlikçi postulatlarla dayandığı görülür. Bu durumun varoluşsal izdüşümünü Grek siyasetinde gözlemlemek mümkündür.⁵⁷⁹ Grek siyasi düşüncesinde eşitliğin iki boyutu vardır: Birinci boyut, her türlü keyfi tahakküm karşısında bağımsızlık; diğer boyut, ortak düzenlemelere (yasaya) itaat.⁵⁸⁰ Antik Yunan'daki siyasal eşitlik demokrasi yönetiminin mantığı sonucuydu. Yunan polis'inin tarihten silinmesiyle, eşitlik düşüncesi demokrasi düşüncesinden ayrı bir seyir izlemiştir. *Isonomia* (yani genel yasaların eşit koruması) modern döneme kadar, tarih sahnesinde çok kısa bir süre var olabilmıştır.⁵⁸¹ Roma cumhuriyetinde de eşitlikçi temalar Yunan demokrasisi kadar baskın olmasa da vardı. Buna rağmen buradaki eşitlikte de Yunandaki gibi eşitlerin eşitliğidir. Yurttaşlar eşittir; kadınlar, köleler ve yabancılar değil. Dolayısıyla buradaki eşitlik, günümüz eşitliği tahayyül etme tarzından farklıdır. Sadece site yurttaşı yasayla eşitlenmiş ve nispeten eşit yönetime katılma hakkına sahip olmuştur.⁵⁸²

Orta Çağ'a geldiğimizde Hristiyanlık alt tabakadaki insanları asil ve onurlu görmesine rağmen, bunun siyasi ve sosyal hayatta bir karşılığı olmamıştır. Diğer bir ifadeyle Hristiyanlık eşitlik talebinin taşıyıcısı olmamıştır. Aksine statükoya itaati telkin etmiştir.⁵⁸³

Modern eşitlik düşüncesinin en temelinde, Rönesans'a kadar geriye götürülebilecek olan, bireyin keşfi bulunmaktadır. İnsan aklının ve onun doğrudan sonucu olan bilimsel düşüncenin keşfi insana doğa karşısında bir zafer kazandırmıştır. Bu güven duygusu insana, toplumsal, ekonomik ve siyasi sorunları da çözebileceği cesareti vermiştir. Bu bağlamda her insanın eşit ve devredilemez haklara sahip olduğu düşüncesi temelini antiklerden ziyade, potansiyelini keşfeden bu yeni insanın 17. yüzyılda canlandırıldığı haliyle, "doğal hukuk"tan alır. Burada bireyin keşfiyle doğal hukukun canlanması çakışmış ve bu yeni durum, insanın temelde saygın ve eşit olduğuna dayanan devrimci düşünceye kaldıraç olmuştur. Bu eşitlik varsayımı,

⁵⁷⁸ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 60.

⁵⁷⁹ Raynaud, "Eşitlik", s. 326.

⁵⁸⁰ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 38.

⁵⁸¹ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 416.

⁵⁸² Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 416.

⁵⁸³ Raynaud, "Eşitlik", s. 328.

zenginliğin ve gücün insanlar arasında eşitsiz bir şekilde dağıtılmasına payanda olan müessese ve yerleşik fikirlerin sorgulanmasına neden olmuştur. Bu yeni bakış açısında, şayet insanlar eşitse, kimse yönetim üzerinde diğerinden daha ayrıcalıklı olamazdı. Böylece aristokratik ve monarşik siyasi ve sosyal yapılar meşruiyetlerini kaybettiler. Ancak doğa durumuna geri dönmek için yine de yöneticilere ihtiyaç vardı. Yeni yöneticilerin meşruiyet temeli eşit olan bireylerin sözleşme yapmasıydı. Temelde eşit oldukları için rıza alınmaksızın hiç kimsenin yönetici olmaya hakkı olamazdı.⁵⁸⁴ Diğer bir ifadeyle “hiç kimse yönetmek için, bir devletin yönetimi üzerinde tam ve nihai yetkiye sahip olacak kadar diğerlerinden daha nitelikli değildir.”⁵⁸⁵ Bu anlamda, eşitlik ideali, evrenselci bir insanlık tanımından destek alır.⁵⁸⁶ Bundan dolayıdır ki, modern siyaset felsefeleri genelde tarihsel siyasi arka planları ne olursa olsun bütün insanların özgürlük ve eşitlik ideleri altında birleşip homojen bir topluma evrilecekleri kehanetinde bulunmuştur.⁵⁸⁷

Doğal hukuktan temelini alan bu eşitlikçi düşüncenin radikal anlamda siyasi hayata yansımaları 17. yüzyılın sonlarına denk gelir. Doğa durumunda olduğu varsayılan “eşitlik ilkesi gittikçe farklı farklı siyasi ve sosyal koşullar için uygulamaya konulmuş ve en muteber beyannamelerin olmazsa olmazı olmuştur.”⁵⁸⁸ 1789 Beyannamesi’nin 6. maddesi şöyle geçer: “(Yasanın gözünde) Bütün vatandaşlar eşit olduklarından, her türlü kamu rütbe, mevki, görev ve işine (aralarında erdem ve yeteneklerinden başka hiçbir fark gözetilmeksizin) yeterliliklerine göre eşit olarak kabul edilirler.” 1793 Beyannamesi, “Eşitlik herkesin eşit haklara sahip olmasıdır”, der. Yine 1795 Anayasasının üçüncü maddesi şöyle der: “Eşitlik, ister cezalandırsın ister korusun, yasanın herkese eşit olması demektir. Eşitlik, doğum nedeniyle ayrıcalığı ve iktidarın kalıtımsal yoldan geçişini kabul etmez.” Bu eşitlik ilkesi, sadece Fransız menşeli beyannamelerde değil, 20. yüzyılın diğer önemli beyannamelerinde de yerini almıştır.

Bununla birlikte 19. yüzyılın sonunda bile “makul” eşitliğin sağlandığı söylenemez. Köleliği bir tarafa bıraksak bile, yurttaşlar arasında da zenginlik temelinde siyasi hayata katılımda eşitsizlik devam etmekteydi. Gelir durumuna göre yurttaşlar

⁵⁸⁴ Baradat, *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, s. 89.

⁵⁸⁵ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 92.

⁵⁸⁶ Raynaud, “Eşitlik”, s. 331.

⁵⁸⁷ Özlem, *Kavramlar ve Düşünce Tarihi Çalışmaları / Kavramlar ve Tarihleri 2*, s. 102.

⁵⁸⁸ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 193.

aktif ve pasif olarak ikiye ayrılıyordu ve pasif yurttaşların siyasi hayata katılma hakları yoktu. Sonuç olarak, bu ilk eşitlikçiler herkesin eşitliğini değil, kendilerinin diğer imtiyazlı kişilerle eşitlenmesini talep etmişlerdi.

Modernite, monarşik ve aristokratik eşitsizliklere meydan okumuştur. Aristokrasi ve din adamları soydan geçen ayrıcalıklarını kaybetmişler ve nispeten toplumun diğer bireyleriyle eşitlenmişlerdi. Ancak çok geçmeden yeni bir eşitsizlik mekanizması ortaya çıkmıştır. Eski hiyerarşik toplum yerini sanayileşmiş, eşitsiz sınıflı toplumlara bırakmıştır. 19. yüzyılın ortalarından itibaren yeni eşitlik talebine ekonomik boyut da katılacaktır. Sosyalizmle özdeşleşen bu tarz eşitlik talebi insanlığı 20. yüzyılda yeni bir maceranın içine sokacaktır.⁵⁸⁹

19. yüzyılın sonunda yükselişe geçmiş olan eşitlik düşüncesi, olduğu gibi kalmamış; günümüze kadar daha fazla talebi (ekonomik de dâhil olmak üzere) bünyesine katarak gelmiştir. Bilindiği gibi öteden beri demokrasi ve cumhuriyet yönetimlerinde siyasi hayata katılma hakkı sınırlı bir yetişkin erkeğin ayrıcalığıydı. Demokratik yönetim, erkeklerin yönetmesi demekti, üstelik erkeklerin hepsini de içine almıyordu. Bütün yetişkinlerin siyasi hayata katılması ancak 20. yüzyılda mümkün olmuştur. Dünya savaşlarından sonra bireyler içinde yaşadığı siyasal bütünün ortak sorunları hakkında sorgulama, görüşme ve tartışma aracılığıyla -bilgi sahibi olmak için imkânlarla sahip olmak koşuluyla- siyasi kararlara katılımı daha fazla eşitlik talep etmektedir.⁵⁹⁰ Ancak bu eşitlik Rousseaucu anlamda kişinin, kendi kaderini toplumsal bütünün kaderiyle eşitlemesinden ziyade “herkesin kendi öz varlığını seçme ve yönetme hakkıdır, “ahlakileştirme ve normalleştirme adına işleyen tüm baskılara karşı bireyleşme hakkıdır.”⁵⁹¹ Bu anlamda günümüzde eşitlik kavramının anlamı genişlemekte ve daha çok talebi ifade etmektedir. Kendi olma hakkı, kendini ifade edebilme hakkı, farklılığını koruyabilme hakkı, farklı kimliğini ortaya koyabilme hakkı gibi haklar yeni eşitlikçi talepler arasında sayılabilir.⁵⁹²

Eşitlik ilkesiyle demokrasi kavramı arasında yakın bir ilişki vardır. Nasıl ki, mutlak monarşi ve aristokrasi siyasi eşitsizlikle özdeşleşmişse, demokrasiler de meşruiyetlerini ve

⁵⁸⁹ Therborn, *Dünya Bir Kılavuz*, s. 99.

⁵⁹⁰ Dahl, *Demokrasi Üzerine*, s. 49.

⁵⁹¹ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 27.

⁵⁹² Yasin Gurur Sev, “Demokrasi Nedir?”, (16.09.2019), <https://www.youtube.com/watch?v=94zUiae4tng>.

kurumlarını siyasi eşitlik düşüncesinden türetirler.⁵⁹³ Demokrasi ve eşitliğin kaderi bir noktada kesişir. Demokrasinin bir diğer aksiyomu olan özgürlük bile gerçek anlamını eşitlikçi düşünceyle bulur. Özgürlüğün gerçekte var olması demek, her kişiye ve herkese aynı özgürlüğün verilmesi demektir.⁵⁹⁴ Böylece demokrasi, siyasi ve iktisadi kaynakların eşitsiz dağılımına karşı bir mücadeleyi öncelediğinde eşitlik adını alır.⁵⁹⁵

Liberal-demokratik toplumlarda geniş ölçüde kabul edilen eşitlikler iki şekilde tasnif edilebilir. Bunların ilki *kurumsal eşitlik* (foundational equality), ki “hayatların eşit ahlaki değere sahip olduğu” fikrinden çıkan insanların “eşit doğdukları” kabulüdür. İkincisi ise *biçimsel eşitlik* (formel equality), şahısların hakları ve yetkileri (yetkileri) şeklinde şahsın sosyal statüsüne dayandırılır. Bu eşitliğin en açık ifadesi de yasal* (herkesin hukuk karşısında eşit olması) ve siyasal eşitliklerdir (genel oy hakkı, tek adam tek oy, tek oy tek değer). Bu iki eşitlikte var olan konsensüs, sosyal ve ekonomik eşitlikte mevcut değildir. Sol ve sosyalist düşünce, bazı argümanlara dayanarak maddi eşitliği savunurken, sağ ve liberal düşünce ise karşı argümanlarla maddi eşitliği eleştirmektedir.⁵⁹⁶ Sosyalist düşüncede siyasal eşitlikle diğer eşitlikleri birbirinden ayırmanın imkânı yoktur.

Peki, ahlaki ve siyasi eşitlik varsayımları insan dünyası için en iyisi midir? Dahle, demokrasi ve siyasi eşitliğin makul, arzu edilebilir bir ideal olduğunu destekleyen üç neden sayar: Birincisini ATO’nun şu önermesinden çıkarır: İktidar bozar, mutlak iktidar mutlak bozar. Yöneticiler başlangıçta ortak yarar için çalışmaya niyetlenseler de, zaman içinde ortak yararı kendi şahsi çıkar ve imtiyazlarını korumakla eşleştirebilirler. İkincisi, John Start Mill’in ifade ettiği gibi, hür tartışma ve ihtilaf, hakikatin izlenmesi için zaruridir. Özgür bir şekilde tartışan ve reislerinin siyasi tasarruflarına karşı çıkan yurttaşların kontrolünden çıkan bir hükümet, felaketlere sebep olabilir. 20. yüzyıl totaliter rejimleri buna şahittir. Üçüncüsü ise, tarihte eşit yurttaşlık hakkından mahrum bırakılan işçi sınıfının, kadın ve çocukların,

⁵⁹³ Dahl, *Siyasi Eşitlik Üzerine*, s. 18.

⁵⁹⁴ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 416.

⁵⁹⁵ Touraine, *Demokrasi Nedir?*, s. 65.

* “Yasalar önünde eşitlik ideali şudur: Hukuki muamele, bireyin hukuk dışı toplumsal statüsüne göre belirlenemez, sadece hukuki statüsüne göre belirlenir” (Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, s. 270).

⁵⁹⁶ Heywood, *Siyasetin Temel Kavramları*, s. 176.

dini, ırki ve etnik azınlıkların siyasi katılımdan dışlandıkları zaman çıkarlarının ne kadar göz önünde bulundurulduğu malumdur.⁵⁹⁷

Şunu da not etmek lazımdır ki; modernleşme ile gelen eşitlik düşüncesi, mutlak eşitlik değil, bazı konularda eşit muamele için yapılan bir mücadeledir. Kısacası bazı konularda bazı insanlar diğerlerinden üstün tutulmamalıdır. Yoksa istisna da olsa (François—Noel Babür ve takipçileri gibi) bazılarının kabul ettiği gibi eşitlik aynılık değildir.⁵⁹⁸ Liberal teorisyenlere göre, hayata geçirilebilir tek eşitlik kanun karşısında eşitliktir. Daha fazlası eşitliğin özgürlükle çatışmaya girmesi demektir. Ekonomik eşitlik hedefi ancak özgürlük sınırlanırsa başarılabilir.⁵⁹⁹ Bu bağlamda siyasi, sosyal ve ekonomik eşitliğin en önemli savunucusu Rousseau bile şartlı bir eşitliği savunur: “Eşitliğe gelince, bu sözcükten güç ve zenginlik derecelerinin herkes için kesinlikle aynı olması değil, bu gücün hiçbir zorbalığa kaçmaması ve ancak mevki ve yasalar gerektirdikçe kullanılması, varlık bakımından da hiçbir yurttaşın ne başkasını satın alacak kadar zengin, ne de kendini satmak zorunda kalacak kadar yoksul olmaması gerektiği anlaşılmalıdır.”⁶⁰⁰ Bugün çoğu sosyal teorisyen insan ve toplum doğasının, tam bir eşitliğe imkân tanımayacağı konusunda hemfikirdir.⁶⁰¹

⁵⁹⁷ Dahl, *Siyasi Eşitlik Üzerine*, s. 18.

⁵⁹⁸ Gaus, *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, s. 230.

⁵⁹⁹ Hayek, "Kölelikten Özgürlüğe". (23.01.2019). <http://dergi.kmu.edu.tr/userfiles/file/haziran2010/109-114.pdf>

⁶⁰⁰ Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s. 45.

⁶⁰¹ Dahl, *Siyasi Eşitlik Üzerine*, s. 9.

İKİNCİ BÖLÜM

KAVRAMLARIN GİRİŞİ

A)Siyasi, Sosyal ve Fikri Arka Plan

18. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'nin Avrupa ile ilişkisi düşünce ve sanattan daha çok iktisadî alanda yoğunlaşmıştı. Bu ekonomik ilişkiler de kapitülasyonlar aracılığıyla oturma, ticaretle uğraşma ve seyahat etme imtiyazı elde eden Avrupalı tüccarlarla sağlanıyordu. Bu yüzyıla kadar Osmanlı Devleti, Avrupa'daki bilgi ve keşiflere büyük oranda ilgisiz kalmış, haberdar olduklarının da “memleket içindeki hayata ve ilmi faaliyete” belirleyici bir katkısı olmamıştır.¹ 1699 tarihi, Osmanlı-Avrupa ilişkilerinde bir dönüm noktasıdır. Bu yıl imzalanan Karlofça Antlaşması'yla Osmanlı Devleti, Avrupa'nın savaş teknolojisinin üstünlüğünü kabul etmiş ve onu elde etmek için birtakım çalışmalar yapmıştır. Bunun için Avrupa'dan askeri uzmanlar getirilmiş, mektep ve mühendishaneler açılmış ve ordunun modernizasyonu başlamıştır.² Patrona Halil İsyanı (1730) ve Kabakçı İsyanı (1807) gibi engellere takılmasına rağmen I. Mahmut (1730-1754), I. Abdülhamit (1774-1789) ve daha yoğun bir şekilde III. Selim döneminde (1789-1807) Avrupa'nın askerî tekniğini model alma çabaları devam etmiştir.³

III. Selim tahta geçtiğinde ittifak halindeki yeniçeriler ve ulema, reformların önünde büyük bir engeldi. Buna ilaveten âyanlar da, merkezi tehdit edecek derecede güç devşirmişlerdi. Bu ortamda III. Selim, Fransa'dan uzmanlar getirterek *Nizam-ı Cedid* adında yeni bir ordu kurmaya başladı. Padişah, 1805'te Balkanlarda ordusunu kurmaya başlayınca âyanlar isyan etti. İsyanı bastırmakta başarısız olan Padişah'a yeniçeriler de kazan kaldırıncı, reformcular desteksiz kaldı ve 1807'de Padişah tahttan indirilip *Nizam-ı Cedid* ordusu dağıtıldı.⁴

¹ Ahmet Hamdi Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Abdullah Uçman, 28. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, ss. 55-57.

² Halil İnalcık, *Doğu Batı Makaleler I*, 5. bs., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010, s. 217.

³ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, ed. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 11.

⁴ Feroz Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, s. 28.

III. Selim döneminde sağ kurtulan reformcular, Rusçuk âyanı Alemdar Mustafa Paşa'ya sığınmıştı. Reformları destekleyen Rusçuk âyanı IV. Mustafa'yı tahtan indirip III. Selim'i tekrar tahta çıkarmaya niyetlense de, Padişah sarayda katledildiği için onun yerine II. Mahmut'u (1808-1839) tahta oturtup kendisi de sadrazam oldu. 18. yüzyıl boyunca güçlenen ve halkın desteğini arkasına alan âyanlar, idare ettikleri mirî arazinin mülkiyetini kendilerine verilmesini istiyordu. Alemdar Mustafa Paşa'nın tahta çıkardığı II. Mahmut, *Sened-i İttifak* belgesini imzalayınca âyanlar istediklerini aldılar. Ancak merkezi otoriteyi kuvvetlendirmek isteyen II. Mahmut, yeniçerileri ayaklandırmak suretiyle Alemdar Mustafa Paşa ve diğer âyanları ortadan kaldırdı.⁵ II. Mahmut ayrıca 1821'de başlayan Yunan bağımsızlık savaşında yeniçerilerin başarısızlığını fırsata çevirdi. Yeniçeriler 1826'da kazan kaldırdıklarında ne İstanbul esnafı ne de ulema arkalarında durdu. Tarihe *Vaka-i Hayriye* olarak geçen olayda, II. Mahmut binlerce yeniçeriye öldürterek ocağı ortadan kaldırdı. Onun yerine *Asakir-i Mansure-i Muhammediye* adında yeni bir ordu kurdu. Yeniçerilerin yok edilmesiyle ulema da reformların önünde engel olmaktan çıkmıştı.⁶

II. Mahmut kendisine “Gâvur Padişah” dedirtecek kadar bir “garplılaşma” hareketi başlatmıştı. Öyle ki “din-devlet ayrımı, uluslaşma, anayasallaşma ve batılılaşma çizgilerinde gidecek olan yollar, bu dönemde açılmıştı.”⁷ Bürokratlar modern üniformalarla tanışmış, frak ve fes yeni dönemin simgesi olmuştu. 1831'de devletin ilk gazetesi kuruldu, Tıbbiye ve Harbiye gibi modern okullar açıldı, Avrupa'ya eğitim için öğrenciler gönderildi, şeyhülislam bir devlet memuru statüsüne düşürüldü ve devlet kurumları Batılı tarzda yeniden düzenlenmeye başlandı. Osmanlı Devleti'nin yönetim merkezi sayılan Dersaadet, faaliyet alanları belirlenen Maliye, Ahkam-ı Adliye, Hariciye, Dâhiliye, Ticaret nazırlıklarına (bakanlık) dönüştürüldü. II. Mahmut, Yunanlıların bağımsızlık kazanmasından sonra Rumların yaptığı tercümanlık ihtiyacını karşılamak için bir oda kurdu. Bu odada Müslümanlar diğer dillerin yanında özellikle Fransızca öğrenmeye başladı. Burada çalışanların, özellikle Fransızcanın etkisiyle

⁵ Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017, s. 33.

⁶ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, ss. 29-30.

⁷ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyaş, 12. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008, s. 176.

“hürriyet ve anayasacılık” kavramlarıyla tanışması, siyasi düşüncede yeni bir dönemi başlatacaktır.⁸

Bütün bu reform hareketlerinin sonucunda, padişahın keyfî yönetimini “anayasal” reformlarla sınırlandırmak isteyen Bâbiâli bürokrasisi güçlenmişti. Bu sınıf özel mülkiyetin kutsallığına ve padişahın mutlak otoritesinin sınırlandırması gerektiğine inanıyordu.⁹ Dolayısıyla değişimi isteyen, Avrupa’dakine benzer yükselen bir orta sınıftan daha çok Avrupa’nın müdahale tehlikesini padişaha karşı kullanan bürokrasiydi.¹⁰

II. Mahmut’un 1839’da ölümünden sonra reformları devam ettirme bürokratların inisiyatifinde kaldı. Abdülmecid tahta çıktığında on altı yaşındaydı ve önemli bir reformcu bürokrat olan Mustafa Reşid Paşa’nın yönlendirmesiyle hareket ediyordu. Mustafa Reşid Paşa, reformlar devam ederse Avrupalı güçlerin desteğinin alınabileceğine yönelik Abdülmecid’i ikna etti. Böylelikle Tanzimat adı verilen ve 1839-1876 yıllarını içine alan reform dönemi başlamış oldu.¹¹

Yukarıdaki süreç göz önünde bulundurulduğunda, İslam toplumları tarihindeki en önemli olaylardan birisi de, geleneksel siyasi ve sosyal yapıların çökmesi ve Müslüman hükümetlerin Avrupa kapitalizmine ve toprak işgallerine karşı ayakta kalabilmek için reformlarla, eski siyasi ve sosyal kurumları yeniden yapılandırmaya çalışması olmuştur.¹² Tanzimat öncesinde, toplumun siyasi ve sosyal yapısında köklü bir değişim hedefinden ziyade askeri ihtiyaçlar için teknik bilgilerin girişine imkân tanıyan teşebbüsler söz konusuydu. Ancak bu kısmî yeniliklere eşlik eden ve gittikçe aşikâr hale gelen bir zihniyet ve dünya görüşü değişimi de gözlemlenebilir. Nihayet, 1839’da modern değerler devletin resmi programı olarak ilan edilmiştir.¹³ Yani Tanzimat, daha çok askeri ve teknik olarak başlayan modernleşmenin siyasi ve hukuki bir hal alarak hayatın diğer alanlarını da etkileyecek şekilde genişlemesiydi.¹⁴

⁸ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 82; Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, ss. 30-31.

⁹ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, 16. bs., İstanbul: Kaynak Yayınları, 2017, s. 37.

¹⁰ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, ss. 31-33.

¹¹ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 34.

¹² Karpas, *İslam’ın Siyasallaşması*, s. 31.

¹³ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 78.

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 6. bs., İstanbul: Ülken Yayınları, 1999, s. 36.

Padişah, 1839’da ilan ettiği *Gülhane Hatt-ı Hümayunu*’da kendi mutlak iradesinin sınırlanmasını kabul etmiş; tebaasının can, mal ve namus güvenliğini kanun güvencesi altına almaya ve devlet idaresini kendi keyfî iradesinden çıkarıp bazı temel prensiplere (mevadd-ı esâsiye) dayandırmaya razı olmuştur. Bu prensiplere göre devlet “kavanin-i cedide”ye (yeni kanunlara) göre yönetilecek; bu kanunlar şeriata uygun olacak; söz konusu kanunlarla üç hakkın dokunmazlığı sağlanacak; ayrıca yeni kanunlar din farkı gözetilmeksizin bütün tebaaya uygulanacak ve padişah bunlara aykırı davranmayacağına söz verecektir.¹⁵ Fakat çok geçmeden Ferman’ın, yönetilenle yöneten arasındaki ilişkileri düzenlemekten ziyade hükümdarın mutlak yetkisinin bürokrasi karşısında sınırlanmaktan öte bir anlam taşımayacağı belli olacaktır. Ferman, ne Müslüman ve gayrimüslim tebaayı ne de Avrupa devletlerinin temsilcilerini tatmin etmişti. Devamında Batılı devletlerin baskısı sonucu gayrimüslim tebaanın lehine 1856 tarihli Islahat Fermanı ilan edilmişti. Islahat Fermanı, o zamana kadar “millet-i hâkime” statüsünde olan Müslümanlardan bu imtiyazı alıp, onları gayrimüslimlerle eşit “Osmanlı vatandaşı” yapmayı hedeflemişti.¹⁶ Bu fermanla temelde gayrimüslim tebaa siyasi haklar elde etmişti. Ancak bu siyasi haklarla birlikte öteden beri var olan dinî ve cemaat imtiyazları da korunmuştu. Bu eşitsiz durum, “Müslüman efkâr-ı umumiyesinde” tepkilere neden olmuştur.¹⁷

1860’larda Tanzimat bürokrasisinin bu icraatlarına ilk sistematik muhalefet Namık Kemal ve Ziya Paşa liderliğindeki *Yeni Osmanlılar* tarafından yapılmıştı. Derinlerde gayrimüslimlerle eşitsiz koşullarda olmanın inşa ettiği Müslüman “efkâr-ı umumiyesi”nin tetiklediği bu muhalefet hareketi, Tanzimat bürokrasisinin yaptığı reformları taklit eseri ve yüzeysel bulmuş ve bürokrasiyi, Avrupa’yı asıl gelişmeye götüren hürriyetçi ve cumhuriyetçi fikirleri almamakla suçlamıştı.¹⁸ Yeni Osmanlılar, tam olarak padişah ile tebaası arasındaki ilişkileri düzenleyecek bir anayasa ile devletin problemlerini tartışacak ve kanun çıkaracak bir temsili meclis talep etmişlerdi.¹⁹ Bu bağlamda Yeni Osmanlılar Ali ve Fuad Paşa’nın keyfî ve başarısız yönetimlerinin meşruti ve temsili bir yönetim tarafından telafi edileceğini düşünmüştü.²⁰ Mısır hidivi

¹⁵ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 214.

¹⁶ Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, s. 14.

¹⁷ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 158.

¹⁸ Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, ss. 15-16.

¹⁹ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 40.

²⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 93.

İsmail Paşa'nın yönetimden dışlanan kardeşi Mustafa Fazıl Paşa, 1867'de Avrupa'da sürgündeyken Osmanlı padişahına bir mektup yazmıştı. Paşa, mektupta devletin içinde bulunduğu sorunlara çözüm olarak anayasal monarşiyi tavsiye etmişti. Yeni Osmanlılar da benzer şekilde bütün sorunların başı olarak mutlakiyetçi yönetimi görüyordu ve bu sorundan kurtulmak için sultan ve bürokratlarının keyfiliğe dayanan rejimlerinin sınırlandırılması gerektiğini düşünüyorlardı. Böylece Bâbüâli'nin baskı ve sürgün girişimlerine karşı Paris'te bir araya gelen Yeni Osmanlılar, Mustafa Fazıl Paşa'nın desteğiyle muhalefete başlamıştı.²¹

Namık Kemal ve Ziya Paşa meşrutiyet yönetiminin İslami esaslara ve fıkha dayanmasını talep etmişlerdi ki onlara göre meşrutiyet zaten öteden beri İslamiyet'te mevcuttu.²² Başka bir ifadeyle onlar “değişimlerin gereği ve gerekçesini İslam'da” bulmaya çalışmışlardı.²³ Bunun için İslami kaynaklara geri dönmüş ve yeni bir bakış açısıyla onları yeniden yorumlayıp, onlardan yeni anlamlar çıkarmaya başlamışlardı. Bu bağlamda Ziya Paşa ve Namık Kemal gibi Yeni Osmanlıları “dinî düşünür” ideal tipine yerleştiren temel neden, onların modernleşme çabalarında şeriat kaynaklarının göz önünde bulundurulmasını talep etmesiydi.²⁴ Dinî düşünürlerin, özellikle siyasi teorilerini yansıtan *Hürriyet* ve *İbret* gazetesindeki makalelerinde, sonraki kuşakları etkileyen modern siyasi kavramları ilk defa tartışmaları ile Batı ve İslam siyasi kavramları sentezleme girişimleri Yeni Osmanlıları araştırma konumuz açısından önemli kılmaktadır.²⁵

Reformcu bürokratlar savaş ve ayaklanmalara karşı Avrupalı devletlerin desteğini almak için saltanat/monarşi yerine meşrutiyeti getirmeye karar vermişti. Bunun için 1876'da Abdülaziz tahttan çekilmeye zorlanmış ve akabinde şüpheli bir şekilde intihar etmişti. Mithat Paşa meclisli bir anayasal monarşi kurmak için önce V. Murad'ı, o akıl sağlığını tamamen kaybedince de II. Abdülhamid'i tahta çıkarttı. Devamında *Kanun-i Esasi* metnini yazması için bir komisyon toplandı. Bu komisyondan çıkan metinde, Mithat Paşa ve Namık Kemal gibi meşrutiyetçi şahısların taleplerinden çok padişah yanlısı üyelerin istekleri yer almıştı. Özellikle padişaha

²¹ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 39.

²² Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 419.

²³ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. xv.

²⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 57.

²⁵ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s. 319.

sürgün hakkı veren 113. madde *Kanun-i Esasi*'nin gerçekte bir anayasa olamayacağını habercisiydi. Nitekim çok geçmeden Mithat Paşa ve Namık Kemal bu maddenin kurbanları olacaktı.²⁶ 1876 *Kanun-i Esasi* tebaaya çeşitli haklar tanımış, Mebusan ve Ayan Meclisi'nde oluşan temsili bir sistem getirmişti. Fakat bu yeniliklere rağmen padişaha çok geniş yetkiler de verilmişti. Padişah, meclisi istediği zaman toplantıya çağırıp dağıtabilme ve icra/yürütme vekillerini de istediği kişilerden seçip yine istediği zaman görevden alabilme imkânına sahipti.²⁷ Her şeye rağmen Meclis, 1877'de toplanmış ancak Padişah, Osmanlı-Rus savaşının olağanüstü durumunu gerekçe göstererek Meclis'i "tatil" etmişti.²⁸

Kanun-i Esasi, anayasası olan bir yönetim getirmişti ama devlet gerçekte anayasal değildi, çünkü mutlak monarşi gerçekte yasalarla sınırlandırılmamıştı.²⁹ 1877 Osmanlı-Rus harbinde Avrupalı devletlerin "tarafli tutumu ve Balkanlar'daki kriz", reformcuları hayal kırıklığına uğratmıştı. Onlar artık bir taraftan Batılı düşünce ve kurumları kabul ederken diğer taraftan da Batı emperyalizmiyle mücadele etme gerçeğiyle yüz yüze kalmıştı. Bu durum, siyasi modernleşme çabalarını sekteye uğrattırken mutlakiyetçiliğin güçlenmesine neden olmuştu. Bu bağlamda II. Abdülhamid, Batı'nın bu işgalci tavrına karşı koymak için halifelik kurumuna ve İslam'a başvurmuştu.³⁰ II. Abdülhamid, Batı'nın tekniğine, eğitim sistemine özellikle de askeri teşkilatlanmasına sıcak bakarken aynı zamanda İslam'ın kendi tebaası arasında güçlenmesine çalışmıştı.³¹

II. Abdülhamid otuz yıllık iktidarı döneminde modern siyasi kavramların gündeme gelmesinin önündeki yolları kapatmaya çalışmıştı. Böylelikle, Yeni Osmanlılar muhalefeti, I. Meşrutiyeti ilan etmeyi başardıktan hemen sonra, siyasal muhalefet de yer altına inmişti. II. Abdülhamid, 1877'de anayasayı da askıya alınca bazı gizli cemiyetler kurulmuştu. Jön Türkler adıyla bilinen bu cemiyetlerin amacı *Kanun-i Esasi*'yi tekrar yürürlüğe koymaktı.³² Jön Türkler, Yeni Osmanlı düşüncesinden

²⁶ Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2019, s. 1147.

²⁷ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 99.

²⁸ Bülent Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 32. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 160.

²⁹ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 393.

³⁰ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 45.

³¹ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 766; Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s. 15.

³² Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 100.

etkilenmesine rağmen asıl entelektüel dayanağını dinî kaynaklardan daha çok, 19. yüzyıl sosyal Darwinci ve pozitivist düşünce akımlarından almıştı.³³

1908 öncesinde bütün Jön Türk grupları, II. Abdühamid'in yönetimine son verip *Kanun-i Esasi*'yi tekrar yürürlüğe koymak için konsensüse varmıştı. Jön Türkler bu amacına 23 Temmuz 1908 tarihinde nispeten çok kan akmadan ulaştı.³⁴ Devamında II. Abdülhamid rafa kaldırdığı anayasayı 1908'de tekrar yürürlüğe koyduğunu ilan etti. Böylece anayasası olan bir devlet, "anayasal bir devlet"e dönüşmüştü.³⁵ Fakat II. Meşrutiyet'in özgürlükçü ve çok partili anayasal ortamı, 1913'ten sonra yerini tek parti yönetimine (aynı zamanda zorbalığına) bıraktı.³⁶ Önceleri Jön Türklerin kurduğu siyasi bir örgüt olarak ortaya çıkan İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1908 İhtilali'nin mimarı olmuştu. İhtilal'in başında, sadece bir dernek izlenimi veren İttihat ve Terakki Cemiyeti gittikçe politikaya daha çok karışmaya başlamıştı. 31 Mart Vakası'nı fırsat bilen Cemiyet, dinî yönü baskın partileri kapatmış ve II. Abdühamid'i tahttan indirip yerine V. Mehmet'i getirmişti. Devamında diğer siyasi partiler, İttihat ve Terakki'ye karşı Hürriyet ve İhtilaf Fırkası çatısı altında birleşmişti. İttihat ve Terakki birtakım seçim hileleri ve baskılar kullanarak Mebusan Meclisi'ne hâkim olduktan kısa bir süre sonra (1912) iktidardan düştü. Ancak İttihat ve Terakki Cemiyeti Ocak 1913'te bir hükümet darbesiyle tekrar iktidarı ele geçirdi ve ülkenin birçok yerine şubelerini açacak kadar güçlü bir partiye dönüştü.³⁷ Bu şubeler daha sonra Müdafa-i Hukuk Cemiyetleri'ne dönüşecek ve İstiklal Harbi'nde görev üstleneceklerdi.³⁸

İttihat ve Terakki yönetimi Almanya ile birlikte katıldığı I. Dünya Savaşı'nda yenilince kendisini dağıttı.³⁹ İttihat ve Terakki döneminin en kalıcı gelişmelerinden birisi, "halk"ın bir güç olarak ortaya çıkmaya başlaması olmuştu. Yönetime etki ettiği on yıl boyunca halk; gösteriler düzenlemek, boykotlar yapmak, orduya asker toplamak biçiminde seferber edilmişti. Bu önemli güç, 1918'den sonra da faal olarak kullanılacak ve olayların sonucuna etki edecektir.⁴⁰

³³ Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 5. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 303.

³⁴ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 101.

³⁵ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 393.

³⁶ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 332.

³⁷ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, ss. 103-104.

³⁸ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 50.

³⁹ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 104.

⁴⁰ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 61.

II. Abdülhamid'in mutlakiyetçi ve otoriter⁴¹ döneminin sonlanmasıyla Osmanlı Devleti tarihinde görülmemiş bir tarzda sosyalist, liberal, milliyetçi ve İslamcı düşünceleri savunan yayın organları ortaya çıkmıştı.⁴² Bu bağlamda Osmanlı Devleti'ni çözülmekten kurtarmak için II. Meşrutiyet'in özgürlükçü ortamında şekillenen cereyanlardan biri de İslamcılık'tır. Büyük oranda temellerini Yeni Osmanlılardan alan İslamcılık cereyanı dinî bir perspektifle, modern siyasi kavramları yeniden tartışmaya başlamıştı. II. Meşrutiyet süreci boyunca İslamcılık cereyanı varlığını devam ettirmesine rağmen, bu dönemden en güçlü çıkacak cereyan Türkçülük olacaktır. Jön Türkler muhalefette oldukları yıllarda (1889-1908), Türk milliyetçiliğini açıkça gündemlerine almamışlardı. Bunun temel nedeni, azınlıkların bağımsızlık ümidiyle Jön Türkleri desteklemesi ve onların da ortak düşmana karşı azınlıkları yanlarında tutmak istemesiydi. 1908-1913 yılları arasında ise İttihat ve Terakki, "Türklerin hâkim durumda oldukları merkezîyetçi bir Osmanlı Devleti meydana getirme" siyaseti güttü. Bu siyaset tarzını, nüfusunun çoğunluğu Hristiyan olan Balkanlarda ve nüfusunun çoğunu Türk olmayan Müslümanların oluşturduğu Arnavutluk ve Ortadoğu'da zor kullanarak uygulamaya çalıştı. Bu politikaların, Suriye'de isyana ve Balkanlarda toprak kaybıyla sonuçlanan savaşlara etki eden bir tarafı olmuştu. Ancak bu isyanlar ve toprak kayıpları, Türk milliyetçiliğinin hızını kesmemiş, bilakis kalan diğer Müslüman azınlıkları Türkleştirmek ve bütün Türkleri Turancılık ideali etrafında bir araya getirmek düşüncesine sevk etmişti. I. Dünya Savaşı'nda Arapların İngiltere'yi desteklemesi, İslamcılık cereyanı karşısında Türkçülük akımının daha da güçlenmesine neden olmuştu.⁴³

B)Halk Egemenliği (Meşrutiyet, Cumhuriyet, Demokrasi)

1)Yönetimin Kaynağı ve Nedenleri

Öncelikle daha derinlemesine bir analiz için modern siyasi düşüncede önemli yer tutan sivil/siyasi toplumun kaynağı ilgili dinî düşünürlerin görüşlerine bakmak yerinde olacaktır. Kavramsal çerçevede belirtildiği gibi modern siyasi teoride, siyasi

⁴¹ Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 768.

⁴² Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 46.

⁴³ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, ss. 109-111.

toplumun (devletin) varlık nedeni bireyin çıkarımı, özgürlüğünü ve güvenliğini güvence altına almaktır. Toplamların bu gayelerine ulaşmak için doğal durumdan sözleşmeyle siyasi duruma geçiş yaptıkları varsayılmıştır. Bu anlamda siyasi bir yönetimin kaynağı, bütün üyeleriyle toplumun kendisidir.

İslam siyasi düşüncesinde ise âdil ve güçlü bir kişiyle eşit tutulan devletin ilahî bir temeli vardır.⁴⁴ Hâkimiyet, rasyonel/aklî bir temelde bir araya gelen insanların birbiriyle sözleşmesinden doğmaz. Hâkimiyet Allah'ındır, yönetici de bu hâkimiyetin yeryüzündeki gölgesidir. Dolayısıyla yönetici halka değil Allah'a karşı sorumludur.⁴⁵ Bu anlamda devlet öncesi doğal bir durum yoktur. Devlet, insanlar ilk yaratıldığı günden beri, peygamberler önderliğinde zaten vardır. Burada asıl soru devletin nasıl kurulduğu değil nasıl bozulduğudur.⁴⁶ Ayrıca sivil/medeni insanlar arasındaki ilişkileri düzenleyen esaslar, insanların ortak aklıyla oluşturulan kanunlara dayanmaz, İbn Haldun'un ifadesiyle "hüküm, Allah tarafından farz (ve takdir) kılınmış ve insanlardan biri vasıtasıyla tebliğ edilmiş bir şeriata dayanır."⁴⁷

Namık Kemal'den yola çıkarsak dinî düşüncenin, yönetimin kaynağı konusunda İslamî düşünceden ziyade modern bakış açısını benimsediğini söylemek mümkündür. Namık Kemal'e göre bir kişinin diğer bir kişiye saldırısını engelleyecek otorite ("kuvve-i galibe") bizzat toplumun kendisidir. İnsanlar arasında hak ve batıla vekâlet edecek bir kişi değil, kişilerin kuvvetlerinin toplamı olan toplumdur.⁴⁸ Hâkimiyet, bir şekilde idareyi eline geçiren bir ilahın yeryüzündeki gölgesi olan yöneticinin (melik, padişah, kral, halife) elinde değil, kendi ile ilgili şeyleri kendisi belirleme iktidarına sahip kişilerden oluşan toplumdur. Onun kendi ifadesiyle, "hakk-ı hâkimiyet umumundur."⁴⁹ İslam siyasi düşüncesinde kişileri kişilerin saldırısından koruyacak

⁴⁴ İlker Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014, s. 479.

⁴⁵ Özlem Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2016, s. 273.

⁴⁶ Patricia Crone, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007, s. 21.

⁴⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 17. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, s. 215; Gerçi, İbn Haldun bu görüşü yetersiz bulmuş ve şeriat olmadan da insanların, güç kullanarak diğer insanları siyasi bir varlığın şemsiyesi altında toplayabileceğini söylemiştir (İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 215).

⁴⁸ Namık Kemal, "Ve şâvirhüm fi'l-emr", *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 15.

⁴⁹ Namık Kemal, "Ve şâvirhüm fi'l-emr", s. 16.

otorite, toplumla ilişkisi olmayan halife/sultandır. Yeni tahayyülde ise bu koruyucu, bütün üyeleriyle toplumun kendisidir.

İbn Haldun'un ifadesiyle yöneticiye biat eden birkaç "muteber zevat"ı (elit zümre)"⁵⁰ saymazsak kişiler ve toplum, yöneticinin iktidarı ele geçirmesinde ve iktidarını sınırlayacak kuralların belirlenmesinde ve de onun alaşağı edilmesinde herhangi bir role sahip değildir. Bu bağlamda Namık Kemal'in bahsettiği birey ve onlardan oluşan toplum daha çok Hobbes, Locke ve Rousseau'nun birey ve toplumuna benzemektedir.

Tabii ki kişiye ve topluma yönelik bu modern bakış açısının temelinde, insanların doğal bir durumundan siyasi/medeni bir duruma geçtiği varsayımı yatmaktadır. Bu varsayım, İslam siyasi düşüncesiyle modern siyasi düşünce arasında var olan önemli bir farka işaret eder. Modern varsayımda, insanların doğal durumdan sivil (devlet) duruma geçişinde ilahî bir müdahale yoktur, şayet bir ilah varsa da tarihe ve topluma karışmaz. Süreçleri yönlendiren sosyal ve rasyonel olan insandır. Hâlbuki İslam siyaset düşüncesinde işin en başından itibaren ilahî bir güç vardır. Bu ilahî güç tarihi hem bizzat başlatmış, hem de bu tarihe/topluma sözlü ve fizikî müdahalelerde bulunmuştur. Bu bağlamda dinî düşüncenin modern varsayıma daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Başka temalar da dinî düşüncenin, insan dünyasını modern paradigmanın içinde kavradığını göstermektedir. Ziya Paşa'nın insanların doğal durumuna yakın "vahşi" yaşamı zikretmesi ve insanları tarih içinde çocukluk ve gençlik dönemlerine ayırması buna iyi bir örnektir.⁵¹ Bu bakış açısı ve diğer modern temaların, dinî düşünce üzerindeki muhtemel etkilerini *Sekülerleşme* başlığımızda ayrıca tartışacağız.

Modern düşünceyle İslam siyasi düşüncesinin, yönetimin kaynağına yönelik bakış açısındaki farklılığa siyasi toplumun nedenlerindeki farklılığı da eklememiz gerekir. Yani insanlar niçin siyasi bir topluma ihtiyaç duymuşlar sorusuna, her iki bakış açısının cevapları farklı olmuştur. Modern bakış açısında, siyasi yönetimin temel nedeninin bireyin ekonomik ve güvenlik çıkarı ile eşit özgürlüğü olduğu ifade edilmişti. İslam'da ise İbn Haldun'un ifadesiyle siyasi toplumu temsil eden yöneticinin (halifenin, imamın) vazifeleri, "dinin muhafaza edilmesi" ve "dünya işlerinin dinî bir siyasetle

⁵⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 426.

⁵¹ Ziya Paşa, "Ziya Bey Efendi'nin İltifatnamesi", *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 8.

idare edilmesi”dir.⁵² İbn Cemâa’ya göre, meşru sultanın on görevinden ilk dördü doğrudan dinin korunması ve yayılmasıyla ilgilidir. Geri kalanlar ise İslam fıkının öngördüğü şekilde dünya işlerinin idaresini ele alır.⁵³ Yine Mâverî’de on vazifenin ilki dinin korunması ve altıncısı ise dinin cihadla yayılmasıdır. Geri kalan görevler her ne kadar dünyevi olsalar da çerçevesini İslam fıkı çizdiği için dolaylı olarak dinîdirler.⁵⁴ O halde İslam siyasi düşüncesinde modern özgürlük kavramı, sivil/medeni toplumun temel nedeni olarak gösterilemez. İslam siyasi düşüncesinde de ekonomik çıkar ve güvenliğin sağlanması vardır ancak bunlar genellikle dinin korunması ve yayılmasının gerisindedir. Dahası din dışı çıkarlar da, fıkı referans gösterilerek belirlenmiştir.

Dinî düşünürler siyasi toplumun varlık nedeni konusunda da modern paradigmanın içinde hareket etmektedir. Namık Kemal’e göre kanunların ve kanunlara tabi olmakla mükellef hükümetlerin ortaya çıkmasının nedeni, “efradın” (bireylerin) kendi hürriyetlerini başkalarına karşı korumaya düşkün olmalarıdır.⁵⁵ Başka bir yazısında Namık Kemal, cemiyetin/toplumun bu dünyada bir hükümet oluşturmalarının nedenini (“hizmeti”), insanların hürriyetini korumak istemesi olarak ifade eder. Tabii buradaki hürriyetin dine ilişkin bir tarafı yoktur, niçin insanın özgürlüğü korunmalıdır sorusunun nedeni basittir: Çünkü “beşerin bekası ona muhtaçtır.”⁵⁶

Yine II. Meşrutiyet dönemi dinî düşünürlerinden Mehmed İzzet, yazdığı *Mir’at-ı Meşrutiyet* kitapçığında, siyasi toplumun (O “hükümet-i âdile” der) varlık nedenini “temin-i intizam-ı u âsaiş ve teyid-i huzur u istirahat” (güvenlik ve refah) olarak belirterek modern bakışa sahip olduğunu göstermiştir.⁵⁷ Başka bir dinî düşünür olan Bereketzade İsmail Hakkı, daha çarpıcı bir ifadeyle aynı bakış açısını paylaşır: “Hükümet olmazsa beni âdem birbirlerini yerler.”⁵⁸ Bu bağlamda Türk dinî

⁵² İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 423.

⁵³ Bedreddin İbn Cemâa, *Adl’e Boyun Eğmek*, çev. Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010, ss. 42-43.

⁵⁴ Ebu’l-Hasan el-Maverî, *El-Ahkamü’s Sultaniye*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018, ss. 52-53.

⁵⁵ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, ed. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019, s. 122.

⁵⁶ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 15.

⁵⁷ Mehmed İzzet, “Mir’at-ı Meşrutiyet”, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 262.

⁵⁸ Bereketzade İsmail Hakkı, “İslam ve Usul-i Meşveret”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sıratımustakim Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 66, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#104>.

düşüncesinin gözünde, siyasal toplumun varlık nedeni ne teolojik bir söylem olan “i’layı kelimetullah” ne de güçle iktidarı ele geçirenin herkese hakkını vermesi anlamında adalettir. Dinî düşüncenin yeni siyasi varlığı fetihçi, yayılmacı ve aşkın hedeflerin peşinde değildir, bilakis o hedeflerini yeryüzüne indirmiş; daha hümanist, daha rasyonalist, dolayısıyla daha bencildir. Dinî hedefler olsa bile bunlar “gizli ve uzak”tır.⁵⁹ Bu çelişkili durumun ne anlama geldiği *Pragmatizm* başlığında tartışılacaktır.

Kısaca, Namık Kemal ve daha sonra ondan etkilenecek dinî düşünürler, doğal hukuk teorisyenleri ve toplumsal sözleşme filozofları gibi; kadim erdem/fazilet, adalet veya din temasından daha çok beka, güvenlik ve özgürlük temalarıyla siyasi toplumun varlık nedenini açıklamışlardır.

2)Yönetimin Meşruiyeti

İslam’ın temel kaynaklarında, siyaset konusunda “evrensel nitelik taşıyan genel ilkeler” dışında siyasi yönetimin meşruiyetiyle ilgili açık bir hüküm ortaya konmamıştır. Yönetim ile ilgili sürekli zikredilen *Ve şâvirhum fi’l-emr*⁶⁰ ve *Ve emruhum şûrâ beynehum*⁶¹ ayetlerinin tefsirlerine göz atıldığında (Âl-i İmrân için⁶², Şûrâ için⁶³) müfessirlerin bunları emir ve yasaktan ziyade tavsiye niteliğinde anladığı görülebilir.

Böylece siyasi yönetimin meşruiyetiyle ilgili problemlere İslam âlimleri ve filozofları çözüm getirmeye çalışmışlardır. İbn Cemâa (ö. 1333), Maverdî (ö. 1058) gibi işin hukuki (fikhî) yönüne odaklanan âlimlerde devlet, “imamet” ve “hilafet” tabirleriyle ifade edilmiştir. Bu hukukçular ayetlere atıf yaparak devletin ilahî bir kaynağının olduğunu dolayısıyla varlığının zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Onlar yönetimin meşruiyeti ile ilgili iki temel kaynakta (Kur’an ve hadis) açık bir hüküm bulamadıkları için sahabe uygulamalarına yönelmişlerdir.⁶⁴

⁵⁹ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, İstanbul: Envar Neşriyat, 2009, s. 323.

⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/159.

⁶¹ Şûrâ, 42/38.

⁶² Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Kâhire: Dârul’-Hadîs, 1431, c. 2, s. 596; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’t-Te’vîl fi Vucûhi’t-Te’vîl*, Kâhire: Dârul’-Hadîs, 1433, c. 1, ss. 402-403; Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Beyrût: Dâr İbn Kesîr, 1432, c. 1, s. 306.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 8, s. 356; Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve “Uyûni”’t-Te’vîl fi Vucûhi’t-Te’vîl*, c. 4, s. 115; en-Nesefî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, c. 3, s. 258.

⁶⁴ Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, s. 479.

Her ne kadar Maverdî idarecinin meşruluğunu, ehl-i hal ve'l-akdin (sınırlı sayıda âdil ve âlim kişiler) biati veya idarecinin kendi yerine birini tayin etmesinde temellendirmişse⁶⁵ de idareyi zorla ele geçirmeyi de gayrimeşru göstermemiştir.⁶⁶ Ondan yaklaşık iki asır sonra gelen İbn Cemâa idareyi zorla ele geçirmeyi açık bir şekilde meşru göstermiştir. Ona göre meşru yollarla biri idareci olarak seçilememişse, gücü elinde bulunduran kişi insanlardan biat almadan zorla idareyi ele geçirse de ona itaat edilir. Öyle ki, “Müslümanların birlik ve bütünlükleri” için başa geçen kişi “câhil yahut fâsık” bile olsa ona itaat edilmelidir.⁶⁷

Daha sonra gelen İslam tarih felsefecisi İbn Haldun da (ö. 1406) iktidarın meşruluğunu, kabilelerin dayanışmasında (asabiyet) temellendirmiştir. İbn Haldun’a göre İslam’da hilafet kurumu tartışmalı hale geldikten sonra şartların zorlamasıyla insanlar kuvvete dayanarak devlet kuranlara biat etmek zorunda kalmıştır.⁶⁸ Böylece İslam siyasi düşüncesinde güç ile (kahr u galebe) idareyi ele geçirmek ve elinde tutmak olumsuz olarak algılanmamıştır. Daha özet bir ifadeyle İslam siyasi düşüncesinde, meşruiyette önemli olan yöneticinin hangi yolla yönetimin başına geçtiği değil, yönetimin başındayken ne yaptığıdır.⁶⁹ O halde İslam toplumlarında idareci, her ne şekilde iktidarı eline geçirirse geçirsün; dini himaye ettiği, faaliyetlerinde İslam hukukunu göz önünde bulundurduğu ve kendisine itaat edenleri adaletle idare ettiği sürece meşru kabul edilmiştir denilebilir.

Çalışmanın teorik ve kavramsal çerçevesinde modern Avrupa’da insanlar arasında her türlü meşru otorite kaynağının, bireylerin rızasını temsil eden toplumsal sözleşmeye dayandığı ifade edilmişti. Bu bağlamda Türk dinî düşüncesine bakıldığında, yönetimin meşruluğunda İslam siyasi düşüncesinden ziyade modern temaların hâkim olduğuna tanıklık edilebilir.

Yeni Osmanlılar, Batılı teorisyenleri takip ederek, iktidarın meşruiyetini toplumu oluşturan rasyonel ve seküler insanların rızasına dayandırmışlardır. Bu bağlamda Namık Kemal klasik saltanat-hilafet meşruiyet zemininden sapmış ve padişah

⁶⁵ el-Maverdî, *El-Ahkamü's Sultaniye*, s. 32.

⁶⁶ el-Maverdî, *El-Ahkamü's Sultaniye*, s. 36.

⁶⁷ Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, s. 36.

⁶⁸ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 446.

⁶⁹ İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 5. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 63.

için yeni bir meşruiyet zemini olarak “ahali”nin rızasını yerleştirmiştir. Halk ile padişah arasındaki münasebetleri düzenleyen yeni hukukta, halk “hâkimiyet”in asıl sahibidir, dolayısıyla hükümetin/padişahın elindeki güç halktan gelir.⁷⁰ Namık Kemal, halk egemenliğine dayanan meşruiyetin İslam’da zaten var olduğunu iddia etmiştir. Öyle ki çıkardığı gazetede bu konuyu anlatmaya başladığı yazının başlığı *Ve şâvirhum fi’l-emr*⁷¹ ayetidir.⁷² Namık Kemal ayrıca bu modern siyasi temanın İslam siyasi düşünce ve tarihine uygun olduğunu örneklerle kanıtlamaya çalışmıştır. O, meşrutiyetin, dolayısıyla “hâkimiyet-i halkın muvafık-ı şer” (halk egemenliğinin şeriata uygun) olduğunu İslamiyet’in ilk dört halifesi dönemindeki uygulamaları delil olarak göstermiştir.⁷³ Benzer şekilde Osmanlı Devleti döneminde de meşrutiyetin yeniçeriler ile tatbik edildiği iddiasında bulunmuştur. Namık Kemal’e göre aslında yeniçeriler yozlaşmış ortadan kaldırılınca kadar halk iradesi yönetimde egemen olmuştu. Başka bir ifadeyle halk, kendisini temsil edecek milletvekillerine başvurmadan doğrudan hükümete nezaret etmiştir. Ona göre her askeri kışla, bir çeşit silahlı halk meclisi görevi görmüştür. O halde yapılması gereken halkı eski konumuna geri getirmektir.⁷⁴ Namık Kemal saltanatın varlığını ve meşruiyetini de halkın zımni rızası çerçevesinde açıklayarak halk egemenliği doktrininden sapmamış görünmektedir. Daha kesin bir ifadeyle sultan/halife, geçmişte de meşruiyetini “ümme” tarafından verilen “bey’at” ile almıştır.⁷⁵

Benzer şekilde Said Nursi de *Ve şâvirhum fi’l-emr*⁷⁶ ve *Ve emruhum şûrâ beynehum*⁷⁷ ayetlerinin “hâkimiyet-i millet”in şer’i dayanakları olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸ Aynı dinî düşünür halkın karar alma süreçlerinde nasıl yetkili bir güç olduğunu dinî kavramlar yardımıyla şöyle vurgular: “İcmâ-ı ümme, Şeriatta bir delil-i

⁷⁰ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 124.

⁷¹ Âl-i İmrân, 3/159.

⁷² Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 15.

⁷³ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 61.

⁷⁴ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, s. 62.

⁷⁵ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 16.

⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/159.

⁷⁷ Şûrâ, 42/38.

⁷⁸ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 306.

yakındır. Re'y-i cumhur, şeriatı bir esastır. Meyelân-ı amme, Şeriatı muteber ve muhteremdir.”⁷⁹

Başka bir dinî düşünür olan Ahmed Cevdet, halk hâkimiyetiyle İslamiyet arasında şu ilişkiyi kurmuştur: “İslamiyet’in mebadisi ise bütün kemaliyle bir demokrasi idi.”⁸⁰ Mehmed İzzet de hükümetleri mutlak ve meşrut olmak üzere ikiye ayırmış ve “hükümet-i meşruti”nın İslamiyet’e aykırı olmadığını ayet ve hadislerin yanı sıra İslam düşünce ve tarihinden yararlanarak ispat etmeye çalışmıştır. Mehmed İzzet, halkın seçimle vekâlet verdiği milletvekillerinin onayladığı ve aynı zamanda ihlal edilip edilmediğini sürekli kontrol altında tuttukları kanunlara göre idarenin olduğu bir hükümeti, meşru ve İslamî olarak görmüştür.⁸¹

Bununla birlikte II. Meşrutiyet dinî düşüncesi, Namık Kemal’in istibdadın/zorbalığın son birkaç yılda başladığı tezine katılmamıştır. Örneğin Musa Kazım usul-i meşveretin sadece dört halife devrinde uygulandığını, Hz. Ali’den sonra istibdad ağacının dikildiğini ve bu mutlakiyet sisteminin 1908’e kadar devam ettiğini belirtmiştir. “Hilafet saltanata, adalet zulm ü istibdada tahavvül etti. Filvaki ondan sonra din-i İslam’ın intişarına hâlel gelmedi, fakat ahali-i Müslime günden güne adaletten, müsavattan, hürriyetten mahrum kalmağa başladı.”⁸² Onlara göre, “”kanun-ı şer’in kuvve-i icraiye riyasetinden başka bir şey olmayan”⁸³ halife ve hilafet sistemi zamanla herhangi bir kanunla sınırlandırılmayan, her şey üzerinde mutlak olarak irade sahibi olan sultan ve saltanata dönüşmüştür.

Dinî düşünürlere göre, modern “hâkimiyet-i ahali”nin şariat dilindeki ismi “hakk-ı biat”tır. Tabii halk hâkimiyetinin kaynağı da, kişilerin kendilerinin hâkimi/efendisi olduğu varsayımından çıkmıştır. Örneğin, Namık Kemal halk egemenliğini bireylerden bağımsız açıklamamıştır. Bilakis toplumu meydana getiren her ferdin doğal olarak sahip olduğu bir hak olarak görmüştür. Ona göre her ferd kendi âleminin padişahıdır. Bireylere mahsus bu saltanat hiçbir şekilde başkasına bırakılamaz. Bu saltanat ancak “biat gibi, intihap gibi, tevkil gibi” araçlarla “bir fert veya bir aile

⁷⁹ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 315.

⁸⁰ Ahmed Cevdet, “Demokraside Ahlak-ı Ferdiye”, *Sebilürreşad*, (1923), 528-529 baskı, (07.12.2019), <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7270/13145>

⁸¹ Mehmed İzzet, “Mir’at-ı Meşrutiyet”, s. 264.

⁸² Musa Kazım, “Meşrutiyet”, s. 135.

⁸³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 481.

veya bir şirket veya bir heyet”e aktarılabilir.⁸⁴ Bunun sonucu olarak, hiçbir toplum bir kişiye ebediyen mutlak olarak hükümet etme veya kanunları belirleme yetkisi veremez. Bunu mümkün kılan ideal yönetim biçimi ise (usûl-i meşveret) meşrutiyettir.⁸⁵

Yeni dönemde güçle idareyi ele geçirme ve güçle hükümet etme meşruiyet kaybına uğramıştır. Yönetimin güçle meşru olduğu dönemler (her ne kadar Yeni Osmanlı dönemi muhalefeti öyle görmese de) “istibdad” dönemi olarak kabul edilmiştir. Namık Kemal, iktidarın meşruiyetinin güç kullanarak iktidarı ele geçirmek olmadığını, dünyada hükümet kurma şartının “ittifâk” ile dolayısıyla modern bir tema olan sosyal sözleşmeyle olduğunu hararetle savunmuştur.⁸⁶ Said Nursi bu yönetim modelinin karakteristik özelliklerini “tahakküm”, “muamele-i keyfiye”, “cebîr”, “rey’-i vahid” (tek görüşlülük) olarak gösterip onu âdeta bütün kötülüklerin anası yapmıştır.⁸⁷ Ona göre güçle ayakta duran Orta Çağ (kurun-u vusta) hükümetleri yok olmaya mahkûmdur. “Zaman-ı istibdadın hâkim-i manevisi kuvvet idi. Kimin kılıcı keskin, kalbi kâsî olsa idi o yükselirdi. Fakat zaman-ı meşrutiyetin zenbereği, ruhu, kuvveti, hâkimi, ağası haktır, akıldır, marifettir, kanundur, efkâr-ı ammedir...”⁸⁸ Dinî düşünce halkın siyasette ehliyet sahibi olmasını yüceltirken keyfiliğe/otokrasiye, zorbalığa, baskıya şiddetle saldırmıştır.

İslam teolojisi ve tarihine bakıldığında, biat hakkının sınırlı bir zümreye verildiği⁸⁹ ve bundan bir egemen halk temasının çıkarılamayacağı, meşveretin gerçekte halktan temsilcilerin seçilmesiyle (intihap) olmadığı, dahası bu temsilci seçmenin meşveretin esası olmadığı söylenebilir. Bu başlığın ilk paragrafında *şura* ve *meşveret* kavramlarının Kur’an ve sünnette bir tavsiye düzeyinde yer aldığı ve meşvereti talep eden için hiçbir bağlayıcılığının olmadığı ifade edilmişti. Daha doğrudan bir ifadeyle, İslam ve Osmanlı siyasi düşüncesinde reyanın siyasi düzende yeri yoktur.⁹⁰ Ancak dinî düşünürlerin İslam tarih ve teolojisini, modern siyasi kavram ve teorileri kabul edilebilir bir formda sunmak için yeni bir okumaya giriştiklerini anlamak mümkündür.

⁸⁴ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 124.

⁸⁵ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 16.

⁸⁶ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, s. 61.

⁸⁷ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 306.

⁸⁸ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 311.

⁸⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 426.

⁹⁰ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 144.

3)Yönetimin Özellikleri

Yönetimin/iktidarın kaynağının halk olduğu ve yöneticinin meşruiyetinin halkın rızasına dayandığı bir siyasi toplumda, siyasi hayata yeni özellikler dâhil olur. Bu bağlamda modern halk egemenliği, Osmanlı Devleti'nin siyasi hayatına girmeye başladığında, beraberinde yeni yönetim özellikleri de getirmiştir. Türk dinî düşüncesinin bu özelliklere nasıl baktığını analiz etmek çalışmamız açısından önemlidir.

İktidarın meşruiyetine ilişkin ilk değineceğimiz özellik -ki iktidarın meşruiyetini dayandırdığı halk egemenliğinde en önemli özelliktir- yasa/kanun konusudur. Modern siyasi teoride sivil yönetimin esas amacı; fertlerin özgürlüğünü, güvenliğini ve özellikle mülkiyet haklarını keyfi muamelelere karşı korumak olduğu ve dinî düşünciyi temsil eden Namık Kemal'in de temelde buna katıldığı ifade edilmişti. Modern siyasi teori özgürlüğün ve güvenliğin var olmasının, yönetimin kişi ve grupların hükmü altına girmesiyle değil yasanın üstün tutulmasıyla mümkün olacağını kabul etmiştir. Burada yasama gücü (meclis de denilebilir) herkesin uyması için kurallar saptar. Bu yasama gücü, temelini toplumu oluşturan bireylerin toplamından aldığı için onun ortaya koyduğu yasalar/kanunlar yöneticilerin keyfi iradesinden üstündür.

Bu bağlamda, Namık Kemal ideal ve meşru gördüğü meşrutiyet rejimini iki sütun üzerine oturtmuştur. İlk sütun “nizamât-ı esasiye” olarak ifade ettiği, ilan edilmiş bir anayasadır. İkinci sütun ise “usul-i istibdâd”ın zıddı olan, “usul-i meşveret”in gerçekleştiği yer olan meclistir. Bunun anlamı, kudret-i teşri'in (yasama gücünün) yürütme gücünün elinden alınıp, halkoyuyla seçilmiş bir meclise verilmesidir.⁹¹ Yani halkın yönetime dâhil olduğu yeni siyasi sistemde herkesin tabi olduğu anayasa ve yasalar, sistemin temelini oluşturmaktadır. Böylece, anayasa ve yasalarla sınırlandırılmış bir padişahın ülkeyi yönetmesi halk iktidarına zarar vermez. Burada Namık Kemal'in özellikle Locke'tan ne kadar etkilendiği görülebilir. Locke'a göre de yasayla yönetildiği sürece yönetimde bir kralın bulunması işin doğasını değiştirmez. Namık Kemal Locke'un yolundan giderek şöyle der: “Biz memleketimizde bir

⁹¹ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi'l-emr”, s. 16.

hükümet-i âdile isteriz. Evvela Osmanlı hanedanının zîr-i saltanatında olsun. Saniyen, kanunu idaresi şer'-i Ahmedîye mutabık olsun.”⁹²

Hemen fark edildiği gibi modern teoride yasaların nihai kaynağı, toplumu oluşturan bireylerin ortak aklı iken dinî düşüncede nihai kaynak sahih kaynaklardır. Ancak bu farklılığın görünüşte olduğu *Asimetrik Sentez* başlığında ayrıca ele alınacaktır. Dinî düşünceye göre, bir mecliste tecelli eden ortak akıl, bu şer'i hükümleri ancak “ılcaat-ı zaman”a göre içtihat ile genişletebilir. Dinî düşüncede, “icthāt” yeni dönemde parlamentodan çıkan kanun olarak anlaşılmaktadır. Kanun kavramı böylece dinî düşüncenin temel kavramlarından biri haline gelmiştir. Şer' ve kanun ya birlikte kullanılmış ya da daha sonra görüleceği gibi tek başına kullanılmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Musa Kazım, bu konuyu ele aldığı aşağıdaki paragrafta, üç defa kanun kelimesini kullanmasına rağmen şer' kelimesine hiç yer vermez: “Bugün hükümetimizin şekli meşrutiyettir. Meşrutiyet demek bütün icraat-ı hükümetin ahkâm-ı *kavanin* ile meşrut olması; yani her işi *kanuna* tatbik eylemesi, hilaf-ı *kanun* (kanunsuz) hiçbir iş yapmaması demektir.”⁹³

Dinî düşünürlerin tartıştığı modern siyasi anlayışın bir diğer özelliği de halkın cebren/zor kullanarak bir iktidarı yerinden edip etmeyeceğidir. Namık Kemal her ne kadar kanlı halk ihtilallerini/devrimlerini gündeminde tutmasa da, Locke'u takip ederek var olan siyasi yönetimi sınırlandırmak ve gerekirse onu ortadan kaldırmak için dayanak noktası olarak halkın rızasını (şartlı da olsa) kullanır. “Tecrübe ile sabittir ki mazlum olan halkın marifeti terakki edince zincir-i esaretini zorla kırıyor ve onun parçaları rabtına veya idamesine sebep olanların başını, beynini paralıyor.”⁹⁴ Bu tema dinî düşünürlerin yazılarında çok istisnadır. Zaten Namık Kemal de burada böyle bir ihtimali, halkın belli bir eğitim seviyesine ulaşma şartına bağlayarak, bir halk ihtilalini uzak bir gelecekte mümkün görmektedir.

Dini düşünürlerin siyasi kavrayışında görülen başka bir özellik de, halkın onayıyla seçilen yönetime muhalefet edebilmektir. Osmanlı Devleti ve İslam siyasi düşüncesi, *itaat* kavramı temel alınarak şekillenmiştir. Dolayısıyla idarecilere karşı

⁹² Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair sekizinci mektup”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 147.

⁹³ Musa Kazım, “Meşrutiyet”, s. 135.

⁹⁴ Namık Kemal, “Hürriyet”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 277.

muhalefetin meşru olabilmesi, bu itaat kavramının daralması ve anlam kaybına uğramasıyla mümkün hale gelecektir.⁹⁵ Namık Kemal meşrutiyet rejiminde farklı düşünmenin, dolayısıyla muhalefet etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Bu ilkeyle hareket eden toplumların isabetli kararlar alarak başarılı olduklarını, hem İslam ve Roma tarihini hem de dönemin güçlü Batı devletlerini örnek göstererek kanıtlamaya çalışmaktadır. Namık Kemal'e göre farklı düşünen insanların "vücudunu kaldırmak" yerine, karşı fikirlerle onların "ikna ve ilzam" edilmesi gerekir. Namık Kemal "muhalif efkârda" olmanın "ulûl-emre" itaatsizlik olarak anlaşılmasına karşılık Osmanlı hanedanından olan padişahın sadece zatının, "intihap ve ittifak-ı ümmetle" ulî'l-emr olduğunu ve hiç kimsenin buna zaten muhalefetinin olmadığını ifade eder. Ona göre "Her kim padişahın emr-i meşru'una itaat etmezse asi ve mücrim olur."⁹⁶ Fakat Namık Kemal daha basit bir ifadeyle padişahın iyi olduğunu fakat padişahın etrafında kendi hırs ve çıkarları için halifelik makamını suistimal edenlere karşı fikri muhalefet etmenin, ulî'l-emre itaatsizlik olmayacağını söyler. Padişahın memurları padişaha, adaletle yani kanun hükümlerine uygun işlerin icrasına ancak vekâlet edebilir. Bu memurlar âdil davranmadıkları takdirde, bunlara sözlü muhalefet meşru olur.⁹⁷ Ancak bu muhalefetin bir sınırı vardır. "Evet usul-i meşverette münakaşa, münaraza lazımdır fakat bu münaraza ve münakaşa behemahal Meclis'in birkaç fırkaya inkısam etmesiyle mi hâsıl olacak?"⁹⁸ Görüldüğü gibi fikre muhalefet ve fikir alışverişi söz konusudur, fakat bu farklı fikirler etrafında siyasi gruplar oluşturup muhalefet etme henüz kabul görmemiştir. Bu çelişkinin ve fikir özgürlüğüne karşı yapılan bu sınırlamanın temel nedeni *Pragmatizm* başlığında ayrıca tartışılacaktır.

Muhalefetin bir diğer ayağını da ekonomik konular oluşturmaktadır. Yukarıda bahsi geçen kanun onayının yanında, halk meclisinin bir diğer önemli görevi hükümeti mali yönden denetim ve gözetim altında tutmaktır. Namık Kemal'in ifadesiyle "Meclis halktan alınacak paranın nereye sarf olunacağını hükümetten sorar."⁹⁹ Siyasi modernleşmenin kralın çıkarlarıyla, meclisler şeklinde organize olan imtiyazlı halk

⁹⁵ Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 60

⁹⁶ Namık Kemal, "İhtilafı ümmeti rahmetün", *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 2, ss. 5.

⁹⁷ Namık Kemal, "İhtilafı ümmeti rahmetün", s. 5.

⁹⁸ Musa Kazım, "Meşrutiyet", s. 137.

⁹⁹ Namık Kemal, "El-hakku ya'lu ve-la yu'la aleyh", *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 5.

arasında bir maddi çıkar mücadelesi olduğu kavramsal çerçevede ifade edilmişti. Dolayısıyla siyasi düşüncede egemenlik fikri, ekonomiye egemen olma fikrinden ayrı tutulmamıştır. Söz konusu anahtar tema dinî düşüncede de önceliklidir.

4)Halk Egemenliğinin Sınırları

En temelde siyasi modernleşme, halkın yönetime katılmasıdır. Meşruti yönetim biçimi de, halkın yönetme işine dâhil olmasını gerektirir. Ancak bu katılma işi, ideal cumhuriyet ve demokrasi rejimlerine nispeten sınırlıdır.

Halkın keşfi ve bir güç olarak siyasi düzende yer alması, modern bir fenomendir. Tocqueville'in korktuğu Amerikanvari eşitlik düşüncesinin sonucu olan halk egemenliğinin, İslam düşüncesiyle çok bağdaşır bir tarafı yoktur. Bu bağlamda Gazali ve Maverdi yönetici ile halk arasında eşitsiz bir ilişkiyi savunmuşlardır.¹⁰⁰ Bunun aksine dinî düşünce, halk egemenliği temasını dinî terminolojiyi de kullanarak güçlendirmeye çalışmıştır.

Bu bağlamda dinî düşünce önceleri ulema, asker ve bürokratların tekelinde olan bu sınırlı halk katılımını temsilciler vasıtasıyla halk tabanına genişletmek isteyerek daha da demokratikleştirmeye çalışmıştır. Ancak bu kayıtsız şartsız bir halk egemenliği ve demokrasi düşüncesi değildir. Biraz da kendi döneminin siyasi paradigmasıyla orantılı bir şekilde halkın, denge ve kontrol mekanizması olmasıyla sınırlı bir katılımdır. Bu anlamda dinî düşünürler, içinde bulunduğu siyasi ve sosyal gerçekliğin ufkundan geçmiş zorlama bir yorumla değerlendirerek gücünün farkında olduğu halkı seferber etmek suretiyle içine düştükleri çöküşü tersine çevirmek istemişlerdi. Dolayısıyla dinî düşünce, kurtuluşun anahtarı olarak gördüğü halk egemenliğine, dönemin iç ve dış koşulları ne kadar imkân vermişse bu imkânlar çerçevesinde bakmıştır. Başka bir ifadeyle dinî düşüncenin, modern öncesi döneme nispeten halk egemenliğinin sınırlarını genişletmesi halkı mutlak egemen yapmak istediği anlamına gelmemiştir.

Namık Kemal siyasi toplumun kuruluşunda verildiği varsayılan rıza/onay ile saltanatını süren Osmanlı hanedanının meşruiyetini sorun haline getirmemişti. Başka bir

¹⁰⁰ el-Mâverdi, *Yöneticilere Tavsiyeler Kitabı Siyaset Sanatı*, çev. Mustafa Sarııbyık, İstanbul: Özgü Yayınları, 2016, s. 154; İmam-ı Gazali, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*, çev. Osman Şekerci, İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969, s. 52.

ifadeyle o, halkın her üyesinin (o genelde “ümme”¹⁰¹ der) yürütme gücünü elde etmede özgür ve eşit mesafede olduğuna ilişkin varsayımı dillendirmemiştir. Dolayısıyla kendi döneminin ruhuna da uygun olarak halk egemenliğine bir sınır koymuştur. Meşrutiyet tartışmalarının olduğu dönemde, siyasi idarenin en tepesinde halife-padişahın olduğu doğal kabul edilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Devleti’nin yeni siyasi ve sosyal düzeni nasıl olacak diye soranlar, kendilerini bu paradigmanın içinde hareket etme mecburiyetinde hissetmişlerdir. Padişahın zatı ve dahası Osmanlı hanedanlığı doğrudan tartışmanın merkezinde ve eleştirilerin hedefinde olmamıştır.¹⁰² Dinî düşünürler de, dönemin koşullarına uygun olarak saltanata-hilafete değil bunlara vekâlet eden bürokrasinin “idare-i şahsiyelerine” (otokrazi) karşı çıkmış gözükmetedirler.¹⁰³ Bu durum da tabii ki egemen bir halk düşüncesini değil, halkın yönetimde bazı tabu makamları ele geçirmeye henüz yetkili olmadığı sınırlı bir katılım düşüncesini beslemiştir. *Özgürlük* başlığında dinî düşünürlerin de, dönemin Avrupalı teorisyenleri gibi eğitim gibi nedenlerle halkın tamamen hâkim olmasından korktuğu tartışılacaktır.

Dinî düşünürler, icra/yürütme kuvvetinden uzak tutulan halkın; yönetime, arasından vekiller seçilerek oluşturulan bir meclis vasıtasıyla katılacağını belirtmiştir. Burada kanun teklifini yine devlet (Meclis-i Şura-yı Devlet) sunar, halk meclisi bu kanunu mecliste istişare yoluyla onaylarsa kanun meşruiyet kazanır. Meclis onayladığı bu kanunların, aynı zamanda gereği gibi uygulanıp uygulanmadığını gözetir ve yönetimden hesap sorar.¹⁰⁴ Bu anlamda Namık Kemal halk egemenliğini, “hakk-ı teşri ve nezaret” ile sınırlandırmıştır.¹⁰⁵ Namık Kemal’in meşrutiyet rejimi, biraz da Roma cumhuriyetçiliğini hatırlatmaktadır. Zira orada da, yönetim halka dayalı değildir, halkın da yönetime katıldığı bir yönetim şekli vardır. Bu meclisin âzâsını (milletvekili) seçmede ayırım yapılmaksızın herkesin seçme hakkı olacak¹⁰⁶ ama halk adına seçilen temsilci mutlak olarak halk adına egemen olmayacaktır.

¹⁰¹ “Ümme” sözcüğünü kullandıkları zaman kastettikleri Batı’daki *nation* kavramıydı (Berkas, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 351).

¹⁰² Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair sekizinci mektup”, s. 147.

¹⁰³ Namık Kemal, “Yeni Osmanlılar ve Babıali”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 12.

¹⁰⁴ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair ikinci mektup”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 69.

¹⁰⁵ Namık Kemal, “Hürriyet 37”, s. 275.

¹⁰⁶ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair ikinci mektup”, s. 70.

Osmanlı Devleti coğrafyasında, meşrutiyet kavramı siyasi hayatın bir parçası olduktan sonra cumhuriyet ve demokrasi kavramları da zaman zaman gündeme gelmiştir. Yeni Osmanlılar döneminde meşrutiyet, sultanın meclis ve anayasayla sınırlandırılmasına dayanırken, cumhuriyet kavramı ise halkın saltanatı devirip iktidarı tamamen ele alması anlamında kullanılmıştır. Başka bir ifadeyle, dinî düşünürler kendi dönemlerindeki siyasi fikirlerle paralel olarak halkın bir monark olmadan yönetimi ele geçirmesini cumhuriyet olarak algılamışlardır. Dolayısıyla meşrutiyette halka bir sınır çizilirken, cumhuriyet rejiminde halk sınırlandırılmamıştır.

Dinî düşünürler, prensipte cumhuriyetçi olduklarını gizlememişlerdir. Ancak zamanın koşulları ve ön yargıları bu kavramı çok fazla tartışmalarına imkân vermemiştir. Söylemde de olsa dinî düşünce (özellikle Yeni Osmanlılar dönemi) cumhuriyet kavramına temkinli yaklaşmıştır. Namık Kemal cumhur idaresiyle yönetildiği için Amerika'nın yönetim sisteminin Osmanlı Devleti'ne model olamayacağını söylemiştir.¹⁰⁷ Ancak bunun rüşvet-i kelam olma ihtimali yüksek görünmektedir. Bu anlamda Yeni Osmanlıların meşrutiyet mi cumhuriyet mi istediği o kadar net değildir. Şehzadelikten beri Namık Kemal ve arkadaşlarını tanıyan II. Abdülhamid, onların düşüncesinin meşrutiyet değil cumhuriyet olduğuna kanaat getirmiştir. Abdülhamid'in Namık Kemal ve arkadaşları için şöyle dediği aktarılır: “Bu adamlar vatan ve millete hizmet edemezler, haindirler. Osmanlı hanedanını unutturup “kendileri reis-ül cumhur” olmak isterler.”¹⁰⁸ II. Abdülhamid'in bu korkusu, Ziya Paşa'nın *Hürriyet* gazetesinde çıkan “İdare-i cumhuriye ile hükümet-i şahsiyenin farkı” makalesi referans gösterilirse o kadar da yersiz değildir. Ziya Paşa, “hükümet-i şahsiye”/otokrasi kategorisine yerleştirdiği saltanat benzeri halk katılımına kapalı yönetimler ile cumhuriyet yönetimini karşılaştırmıştır. Bu yazıda özgürlüğün korunması, devletin halkı zorla askere almaması ve angaryada kullanmaması, gazetelerin hükümetin işlerini serbestçe eleştirmesi gibi daha birçok özellik cumhuriyet idaresine atfedilerek bu yönetim şekli yüceltilirken; saltanat gibi şahsi idareler ise pejoratif ifadelerle kötülenmektedir. Ziya Paşa her ne kadar doğrudan Osmanlı hanedan

¹⁰⁷ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu'terize cevaben yazılmış mektup”, s. 62.

¹⁰⁸ Kuntay, *Namık Kemal*, s. 1139.

ve saltanatını ifade etmese de, saltanattan daha çok “idare-i cumhuriye”den yana olduğunu ifşa etmektedir.¹⁰⁹

Nitekim II. Meşrutiyet dönemi dinî düşünürleri padişah ve hanedanı övücü ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Bu da saltanat kurumunun gittikçe zayıfladığını ve halk egemenliği fikrinin gün geçtikçe güçlendiğini göstermesi açısından önemlidir. Daha ileri bir tarihte dinî düşünceyi temsil eden *Sebilürreşad* gazetesi Cumhuriyet’in ilanını şu şekilde duyuracaktır: “Bu hafta Ankara’da mühim bir hadise vukua gelmiş... cumhuriyet ilan olmuş ve Gazi Mustafa Kemal Paşa hazretleri reis-i cumhur olmuştur.”¹¹⁰

Saltanatın ilgasından başlayıp dinî düşüncenin susturulmasına kadarki sürede cumhuriyet kavramı dinî düşünürlerin gündeminde olmuştur. İlk mecliste kanunlar şeriat gözetilerek çıkarıldığı için cumhuriyet kavramı destek görmüş ancak İkinci Meclis’le birlikte şeriat yerine seküler Batılı kanunların kabul edileceği hissedildikten sonra cumhuriyetin gerçekte ne olduğu tartışılmaya başlanmıştır. Zaten çok kısa süre içinde susturulacak olan dinî düşüncenin cumhuriyetten anladığı şu olmuştur: “Milletin ahvali ruhiye ve içtimaiyesinin akaid ve efkârının, arzu ve hissiyatının tamamiyle hâkim olması suretinde telakki ediyoruz.”¹¹¹ Dinî düşünce, siyasal modernleşmeye yakın olan cumhuriyet kavrayışına şu şekilde isyan etmiştir: “Cumhuriyet demek ahkâm-ı İslamiyeyi kaldırarak onun yerine frenk kanunlarını ikame etmek, milletin hayat-ı içtimaiyesini değiştirerek Garp içtimaiyatını getirmek midir?”¹¹² Dinî düşünürlere göre halk hâkim olacaksa başka bir dünyanın kültür ve kanunlarıyla değil, her neye sahipse onunla hâkim olmalıdır. Ki sahip olduğu en önemli şeylerden biri de, uzun bir süre hayatın neredeyse bütün alanlarında tartışmasız en büyük güç olan şeriat kanunlarıdır.

Dinî düşünürler, demokrasi kavramını da kendi dönemlerinde hâkim olan ön yargılar bağlamında anlamaya eğilimli olmuşlardır. Bildiğimiz gibi 19. yüzyılın ortalarına kadar Batı siyasi düşüncesi demokrasiyi alt toplumsal sınıfların (avam tabakası) yönetimi ele geçirmesi; daha doğrusu niteliksiz çoğunluğun despotizmi olarak

¹⁰⁹ Ziya Paşa, “İdare-i cumhuriye ile hükümet-i şahsiyenin farkı”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 2.

¹¹⁰ “Cumhuriyet İlanı”, *Sebilürreşad*, (1923), 573 baskı, (4.12.2019) <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7293/13246>.

¹¹¹ “Cumhuriyet Devrinde Kavanin-i Şer’iyyenin Tatbik Olunmayacağı Davası Güdenler”, *Sebilürreşad*, (1923), 577 baskı, (4.12.2019), <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7297/13250>.

¹¹² “Cumhuriyet Devrinde Kavanin-i Şer’iyyenin Tatbik Olunmayacağı Davası Güdenler”.

kavramıştır. Cumhuriyeti demokrasiden ayıran temel neden, hem “aktif” (nispeten eğitilmiş ve yüksek gelirli) vatandaşların yönetime katılması hem de bütün otoritelerden üstün yasaların varlığı olmuştur. O günün demokrasi algısında, yasaı üstün tutan bir demostan/halktan ziyade kendi güdüleriyle hareket eden açgözlü ve eğitimsiz alt sınıflar vardır. Dolayısıyla demokrasi kavramı sevimsizdi ve siyasi tartışmalarda olumlu anlamda gündeme gelmemiştir. Bu bağlamda saltanatın ilgasından sonra, “Bundan böyle demokrasi usulünde yaşayacak olan halkımız için”¹¹³ ibaresinde olduğu gibi kimi dinî düşünürlerin cumhuriyetle demokrasi kavramını aynı anlamda kullandığı görülebilir. Ancak, demokrasi teriminin kullanılmasındaki tereddütler ortadan kalkmasına rağmen, halka yönelik tereddütler devam etmiştir.

İkdam gazetesinin sahibi Ahmed Cevdet Avrupalı bir teorisyenin, şayet halk demokratik bir sistemde hak ve sorumluluklarını bilmiyorsa bunun tehlikeli olacağı argümanını benimsemiştir. Önceki devirlerde yapılan halk hâkimiyeti teşebbüslerinin başarısızlığının nedenini de halkın bu demokratik kültüre sahip olmamasını göstermiştir. Öncelikle, “Bir millet demokrasi (halk hâkimiyeti) halinde yaşayabilmek için onun efradı behemehâl fazilet sahibi olmalı”dır. Ardından aynı yazar sağlıklı bir demokrasi için bazı şartlar öne sürmüştür. Ona göre halkın demokrasi rejiminde yaşayabilmesi için taassuptan uzak bir dinî terbiyenin yanı sıra harsî/kültürel ve iktisadi terbiyeden de geçmesi lazımdır.¹¹⁴

Özetlersek, modern halk egemenliğinin bir sacayağı özgürlükse diğeri eşitliktir. Eşitlik, siyasal toplumun yeniden inşasında üyelerin her birinin eşit değerde olduğunu kabul eder. Siyasi toplumun üç gücü (yargı, yasama, yürütme), birbiri karşısında ayrıcalığa sahip olmayan bireylerden oluşan halkın elindedir. Bu teorik bağlamda dinî düşüncenin siyasi fikirlerine bakıldığında, yargı ve yasamaya herkesin eşit şekilde katılımının desteklendiği ancak yürütmede aynı prensibe uyulmadığı görülebilir. Bununla birlikte dinî düşünürler, asıl gayeleri olan ülkenin çökmekten kurtulacağına

¹¹³ Ahmed Cevdet, “Demokraside Halkın Terbiyesi”, *Sebilürreşad*, (1923), 532-533 baskı, (04.12.2019), <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7272/13147>.

¹¹⁴ Ahmed Cevdet, “Demokraside Halkın Terbiyesi”, s. 103, (15. 12. 2019), <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7272/13147>.

inansalar (pragmatizm) Osmanlı hanedanından bile vazgeçebilecekleri kadar eşitlikçi olabileceklerini satır aralarında belirtmişlerdir.¹¹⁵

5)Milletleşme (Uluslaşma)

Osmanlı Devleti, Fatih Sultan Mehmet’le birlikte devlet ile gayrimüslimler arasında, onlardan sorumlu olan dinî liderleri aracılığıyla ilişki kurmuştur. Başında bir liderin bulunduğu her bir gayrimüslim topluluk, farklı bir dine veya mezhebe sahipti. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nde dinî aidiyet aynı zamanda bir “millet”e aidiyeti de beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla insanların kim olduklarını, konuştukları dil veya mensup oldukları etnik kimlik belirlememişti. Onları bir millete dâhil eden asıl faktör ait oldukları kilisedir. Gayrimüslimlerden oluşan bu milletlerin karşısında Müslüman “millet”i vardır. Bu millet tanımı ise, dili ve etnik kimliği ne olursa olsun tüm Müslümanları içine almıştır.¹¹⁶

Din temelinde yapılan bu sınıflandırma, milliyetçiliğin yükselişe geçtiği 19. yüzyıl ile birlikte etnik bir boyut kazanmıştır. Bu etnik milliyetçiliği asıl tetikleyen şey Avrupa’da başlamış olan, halkın egemen bir güç olarak ortaya çıkmasıdır. Başka bir ifadeyle, halk egemenliği düşüncesi beraberinde hayali cemaat¹¹⁷ anlamında uluslaşmayı da getirmiştir. Bu anlamda, modern dünyada Fransa ve İngiltere gibi devletleri bu kadar güçlü yapan bir etken sanayi kapitalizmi ise bir diğeri de bu devletlerin bir ulusa/*nationa* dönüşmesidir. Kısaca modern dünyada, “ittihad ve terakki” devletler için güçlü olmanın kilidini açan iki sihirli anahtar olmuştur.

Fransa, milliyetçiliğin beşiği ve uluslaşma sürecini en dramatik şekilde yaşayan ülke olmuştur. Fransız Devrimi’nden sonra Avrupa haritası uluslar temel alınarak yeniden çizilmiştir. Norveç İsveç’ten milliyetçilik motivasyonu ile ayrılmıştır. Diğer taraftan, milli devlet sınırları içerisinde kalan dinî, ırkî ve etnik azınlıklar baskı ve asimilasyona maruz kalmıştır. Almanlar kendi azınlıklarını “Almanlaştırarak”, Ruslar ise “Ruslaştırarak” eritmeye çalışmıştır.¹¹⁸

¹¹⁵ Ziya Paşa, “İdare-i cumhuriye ile hükümet-i şahsiyenin farkı”, s. 259.

¹¹⁶ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 11-12.

¹¹⁷ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 2. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

¹¹⁸ Bkz. Hayes, *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalcılık” Tasavvuru*, ss. 122-133.

Fransa’da devrimle birlikte bütün yerel yapılanmalar ortadan kaldırılıp dönemin okul ders kitabında geçtiği şekliyle “tek halk, tek ülke, tek hükümet, tek ulus, tek anavatan” anlayışıyla *Fransa, Bir ve Bölünmez* yapılmıştı.¹¹⁹ Fransızlar, ulus/millet adıyla toplumu ortak gaye etrafında dayanışma içinde muazzam bir güce dönüştürmüştü. Bu muazzam güç modernleşmek isteyen diğer toplumlar için hem yıkıcı hem de oldukça iştah açıcı olmuştur.

Osmanlı Devleti bürokrasisi de uluslaşmanın önemini fark etmiş ve ilk ciddi modern uluslaşma çalışmaları II. Mahmut döneminde başlamıştır. Türk dinî düşüncesi de bu gücün farkına varmıştır. Peki, çok dinli/milletli Osmanlı Devleti için bu nasıl mümkün olacaktı? Yeni dönemde ulus/millet* inşa etmek için kullanılan slogan “imtizâc-ı akvâm”dır (kavimler birliği). Namık Kemal böyle bir birleşmenin/vatandaşlığın temeli olarak hukuk önünde eşitliği ve ortak çıkarı esas almıştır (“hukukta birbiriyle müsavi”, “menfaate yekdiğeriyle müşterek”). Namık Kemal, İslam hukuk ve siyaset geleneğinin zaten herkesi kanun önünde eşit saydığı varsayımıyla, İslam hukukunun birleşme için bir sorun teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti’nin geçmişte gayrimüslimlerin dil, etnik ve dinî kimlik gibi kültürel çıkarlarını koruduğunu dolayısıyla yine koruyacağını belirtmiştir.¹²⁰

Namık Kemal’in ve büyük oranda kendisini sonradan taklit edecek dinî düşünürlerin bu birleşme projesi sorunlu görünüyordu. Osmanlı Devleti’nde etnik ve dinî farklılıkların, dönemin Avrupa’sına nispeten daha müsamahakâr bir ortamda yaşadığı iddia edilse de, onları en temelde bir arada yaşamaya sevk eden esas unsur güç olmuştur. Osmanlı Devleti’ndeki millet sistemini hayata geçirmek güçle mümkün olmuştur. Nitekim hukuk önünde eşitlik ve ortak çıkarda birleşmeyi ortaya atan Namık Kemal, geçmişte böyle bir birleşmenin hukukta eşitlik ve çıkarda ortaklık temelinde olmadığını şöyle ifade eder: “Mısır ile Kürdistan ve Hicaz ile Berberistan’ı dört sene içinde râyet-i ikbal-i Osmaniyân altına aldık.”¹²¹ Devletin eski gücünü kaybettiğini bilen Osmanlı Devleti bürokrasisi de, Tanzimat düzenlemeleriyle zimmi hukukun gayrimüslimlere uygulandığı iki milletli sistemden vazgeçmişti. Ancak dinî düşüncenin,

¹¹⁹ Eugen Weber, *Köylülerden Fransızlara Fransa Kırsalının Modernleşmesi 1870-1914*, çev. Çağdaş Sümer, Ankara: Heretik Yayınları, 2017, s. 149.

* Dini düşünürler ulus/nation kavramını “milliyet” veya “millet” kelimeleriyle karşılamıştır.

¹²⁰ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri I*, ss. 99-100.

¹²¹ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri I*, s. 186.

uluslaşma/milletleşme özlemine rağmen, bunun için herkesin eşit özgürlüğe sahip olacağı modern bir ahlaki düzeni kabul etmeye hazır olmadığı söylenebilir.

Dinî düşünürler, eskiden beri uygulanan zimmi hukukunun zaten eşitliği ve farklı unsurların çıkarını koruduğunu, dolayısıyla yine bu temelde ulus/millet olunabileceğini düşünmekteydi. Öncelikle Namık Kemal'in bu projeyi açıkladığı yazısında bizzat referans verdiği *El-Ahkamü's-Sultaniye* eserini göz önünde bulundurursak böyle bir eşitliğin olmadığını söylemek mümkündür.¹²² Dahası İslam tarihi ve fıkhnın Müslüman olup olmadığına bakmaksızın herkesi kanun önünde eşit gördüğünü varsaysak bile gayrimüslimlerin istediği eşitlik, eşit yurttaşlıktan ziyade özerklik ve bağımsızlığı netice verecek hayali cemaatler olarak milletler arasında bir eşitliktir.¹²³ Dinî düşünce ise millet olarak eşitliği tartışmaya bile gerek görmemiştir.¹²⁴ Zaten Osmanlı Devleti bürokrasisi Islahat Fermanı tartışmalarında, Osmanlı Devleti'ni dört esas üzerine oturtmuştu: "Millet-i İslâmiye, devlet-i Türkiye, selâtîn-i Osmaniye, payitaht-ı İstanbul."¹²⁵ Bu esaslarda Rumların, Ermenilerin, Bulgarların (ayrıca Arapların, Arnavutların, Kürtlerin) Osmanlı Devleti içinde millet olarak, eşit hak sahibi olması söz konusu olamazdı. Bu esaslara göre Müslüman Türklerin yönettiği bir devlette onlar ancak fert olarak kanun önünde eşit –ki bunun da problemlili olduğunu tartışacağız- olabilirdi.

Sorun sadece hukukta eşitlik konusu değildi, ortak çıkar da artık problemlili görünüyordu. Namık Kemal'in dediği gibi Osmanlı Devleti; gayrimüslimlerin din, dil ve etnik kimliklerini nispeten koruyacak dinî/kültürel özerklik tanımıştı. Ancak modernleşmeyle temasa geçtikten sonra, ne Osmanlı Devleti eski devletti ne de gayrimüslimler zimmi hukukuna bağlı kalacak dinî birer topluluktu. Öncelikle modernleşme (dolayısıyla merkezileşme) sürecine giren Osmanlı Devleti Müslim ve gayrimüslim tebaanın din, dil ve kültürlerini koruyan eski statülerini tehdit etmişti.¹²⁶ Avrupa'yı tanıdıktan ve taklit ettikten sonra bu dinî ve kültürel "Osmanlı hoşgörüsü"nın devam edeceği meçhuldü. Eğer II. Abdülhamid dönemini referans

¹²² Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 99.

¹²³ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 37.

¹²⁴ Ziya Paşa, "Mesele-i müsâvât", *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, ed. Alp Eren Topal, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 85.

¹²⁵ Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri 2 Hürriyet Müsavat Uhuvvet*, s. 172.

¹²⁶ Tanıl Bora, *Cereyanlar Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 821.

alırsak Osmanlı Devleti, Müslüman ve gayrimüslimlerin dil, din ve kültürlerini koruduğu için pişmandı. Modern siyasi düşünceye mesafeli olup İslam'ı siyasetinin merkezine koyan II. Abdülhamid adına Jön Türklere muhalefet için Süleyman Nazif tarafından yazıldığı söylenen metinler, dönemin siyasi manzarasını iyi yansıtır.¹²⁷ Batı'nın azınlıkları eritme politikasından esinlendiği belli olan metinde, Osmanlı Devleti'nin "Slavları Osmanlılaştırmamış" olmasına hayıflanılır ve "Kürtlerin kalıba dökerek Türkleştirilmesi" gerektiği ifade edilir.¹²⁸ II. Abdulhamid'in tahta çıkmasından iki sene sonra Namık Kemal, ortak fikirleri paylaşan bir ulus/millet inşa etmek için farklı kimliklere sahip çocukların beraberce okuyabileceği okullar açma tavsiyesinde bulunmuştur.¹²⁹ II. Abdühamid de bu anlayışa uygun olarak başta Arapların, daha sonra diğer Müslüman etnik grupların ileri gelenlerinin çocuklarına "Türkçe öğretmek" için "Aşiret Mektebi" açmıştır.¹³⁰ Dönemin dinî düşüncesini temsil eden Said Nursi, muhtemelen bu merkezileşmeye tepki olarak (sadece Türkçe değil) Türkçe, Arapça ve Kürtçe eğitim veren bir okulun (sadece İstanbul'da değil) Van'da açılması için talepte bulunmuştu.¹³¹

Daha sonraları İttihat ve Terakki yönetiminin "dil üzerinden Türkçeyi empoze etmesi" Müslüman Araplar gibi Arnavutların da isyanına neden olmuştur.¹³² Bu bağlamda siyasi, ekonomik ve teknik modernleşmeyle tanıştıktan sonra Türk dinî düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin, "Osmanlı Barışı"ını¹³³ devam ettireceğini düşünmüştür. Çok geçmeden dinî düşüncenin konuya naif yaklaştığını ve modernleşmenin bu barışa çok imkân tanımayacağına şahit olmuştur.* Aynı şekilde gayrimüslimlerin de aynı gayrimüslim olmadığı/olamayacağı ifade edilmişti. Osmanlı Devleti karşısında eski çıkarları tehlikede olan, üstelik güçlü Avrupa devletlerinden her

¹²⁷ Ali Birinci, "Sultan Abdülhamid'in Hâtıra Defteri Meselesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sy. 19 (2005), ss. 177-194.

¹²⁸ Karpaz, *İslam'ın Siyasallaşması*, s. 341.

¹²⁹ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri I*, s. 101.

¹³⁰ Bayram Kodaman, "Aşiret Mekteb-i Hümayunu", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, c. 4, s. 9.

¹³¹ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 360.

¹³² Kemal H. Karpaz, "Sorunlarımızın Kaynağı Cumhuriyet'in Irkçı Milliyetçiliği", *Türkiye Söyleşileri 5 Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık*, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s. 183.

¹³³ İlber Ortaylı, *Osmanlı Barışı*, 5. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2008, s. 8.

* Türk seküler düşüncesi Batı menşeli hoşgörüsüz/antidemokratik uygulamaları bizzat tatbik etmiş ve dinî düşünce de buna itiraz etmemişti. Nitekim seküler düşüncüyü temsil eden tek parti döneminde, İsmet İnönü Nazi Almanya'sının yükselişte olduğu dönemde Müslüman olmayan azınlıklara karşı baskılar uygulamış ve bu baskıları Alman ordusu 1943'te Stalingrad'da teslim olduktan sonra azaltmıştır (Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 104).

türlü desteği gören gayrimüslimlerin “imtizâc-ı akvâm” projesi kapsamında birleşmek isteyebileceklerini sanması, dinî düşüncenin siyasi modernleşmeyle ne kadar yüzeysel temas kurduğunun göstergesi olarak okunabilir.

Namık Kemal gibi Mehmed İzzet de, toplum arasında birlik ve beraberlik ne derece kuvvetlenirse toplumların ilerleyeceklerini ve dış saldırılardan korunacaklarını ifade ederek ve bu ittifak ve ittihadın içine gayrimüslimleri de katarak Fransız “millet”ine benzer bir millet inşa etmenin gerekliliğini vurgular. Ancak Mehmed İzzet’in “tekâlif-i meşruamızı kabul ile ahd-i zimmet ve tebeiyyetimize dâhil olan edyan-ı muhalife”¹³⁴ ifadelerinden anladığımız kadarıyla gayrimüslimleri -Namık Kemal’den çok da farklı olmayan bir şekilde- zimmi hukukuyla ulusa katmak istemektedir. Mehmet İzzet’in çıkış noktası, doğal hukukun öngördüğü eşitlik ve özgürlük anlayışından daha çok gayrimüslimlere acımayı (eziyet etmemeyi) bir arada yaşamanın temeli yapan dinî referanslardır.¹³⁵ Mehmet İzzet’in, milli/ulusal birliğin gücünü fakında olduğu, ancak bunun imkânı üzerine öne sürdüğü düşüncelerin yüzeysel olduğu söylenebilir. Çünkü ifade ettiğimiz gibi ne Osmanlı Devleti gayrimüslimlere zimmi hukukunu uygulayacak kadar güçlü ne de gayrimüslimler bunu kabul edecek kadar güçsüzdü.

Bu konuda daha naif yaklaşımlara rastlamak da mümkündür. Bazı dinî düşünürler, Fransız devrimi kavramlarından olan uhuvvet/kardeşlik temasını tek millet olmanın (uluslaşmanın) reçetesi olarak sunmuştur. Herkesin insan olması ve aynı coğrafyada yaşamasının kardeşlik için yeterli olduğu tezi sık sık işlenmiş, hatta daha dikkat çekici örneklerde gayrimüslimlerin de bir çeşit Müslüman oldukları kabul edilmiştir. “Bütün Osmanlılar din-i Mübin-i İslam’a mensuptur. Bazısı hakikaten, bazısı Müslüman hükmünde. Değil mi ki hepsi Ahkâm-ı İslamiye’ye tabidir; hükmen Müslüman sayılır.”¹³⁶ Etnik farklılıklar millet inşası önünde bir engel teşkil etmese bile, kamusal alanın (herkesin ortak kullandığı alan) sekülerleşmeden -yani sadece güvenlik

¹³⁴ Mehmed İzzet, “Mir’at-ı Meşrutiyet”, s. 263.

¹³⁵ Mehmed İzzet, “Mir’at-ı Meşrutiyet”, s. 263.

¹³⁶ Sirozlu H. Eşref Edib, “Mevaiz”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtımustakim Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 272, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#310>.

ve maddi çıkara göre tahayyül edilmeden- bir millet inşasının zorluğu *Eşitlik* bölümünde tartışılacaktır

Said Nursi de modern bir fenomen olarak “millet”in potansiyel gücünün farkındadır. Ruhu İslamiyet olan millete dayalı bir devletin, ayakta kalacağına inanmıştır. Ona göre millet/ulus düşüncesi; bir padişaha karşılık herkesi bir padişah yapar. Ayrıca bir padişahın baskıcı ve keyfi düşüncesine karşılık daha kararlı ve dayanıklı olan milletin “efkâr- umumiye”si (kamuoyu) devreye girmiş olur. Said Nursi’ye göre bu muhayyel milletin en geniş sınırı ise sayısı “üç yüz milyonu” aşan bütün Müslümanlar olmalıdır.¹³⁷ Burada yine “tek millet”in önünde engel teşkil eden etnik ve dinî farklılıkların göz ardı edildiği görülebilir. Hâlbuki Osmanlı Devleti çok dinli, çok etnikli bir yapıdadır; yeni ulus (milli) devletler, çok dinli ve çok etnikli imparatorlukları parçalayarak varlık sahasına girmeye başlamıştır. Bu bağlamda bir milletin bir güç olarak ortaya çıkması, nispeten o millete mensup olacakların birbirine benzemesiyle (homojenleşmesiyle) mümkün olabilirdi. Ayrıca modern milli devletler, ruhunu (ortak paydasını) herhangi bir dinden değil bireylerin güvenlik endişesinden ve çıkar dürtüsünden almışlardır. Başka bir ifadeyle, dinî toplumsal bütünlükleri de parçalayan etnik temele dayalı ulus/millet devletleri yükselişe geçmiştir. Çok geçmeden Said Nursi, bu yakıcı durumla karşı karşıya gelecektir. Daha önce Osmanlı içinde etnik temelli federatif yapılara bile şiddetle karşı çıkan¹³⁸ Said Nursi, din temelinde değil de etnik “Türk” kimliğiyle inşa edilen Türkiye kurulunca hayal kırıklığına uğrayacaktır. Bundan olsa gerek, Cumhuriyet’ten sonra yazdığı külliyatını taradığımızda, bizzat yazdığı yazıların hiçbirinde Türkiye kelimesini kullanmayacak ve yeni devleti daha çok “Anadolu” ile ifade edecektir.¹³⁹

Dinî düşünce ulus/millet olmanın potansiyelini fark etmiş ancak Osmanlı gibi çok dinli, çok etnikli bir yapının nasıl modern bir millete dönüştürüleceği yolundaki karmaşık probleme çözüm önerirken geleneksel düşünmüş ve yüzeysel bakmıştır. Bu anlamda dinî düşünce, dağılmakta olan Osmanlı Devleti’ndeki etnik toplulukları bir arda tutacak ciddi bir düşünce geliştirememiştir. Dinî düşünürler, yeni siyasi ve sosyal

¹³⁷ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 307.

¹³⁸ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 331.

¹³⁹ <http://www.rne.com.tr/risaleinur-kulliyati/search.php?aranacak=anadolu>

duruma, eski siyasi ve sosyal şartlar için bir derece faydalı olan yöntemlerle karşılık vermeye çalışmıştır.

6) Kanun ve Adalet

Türk dinî düşüncesi modern siyasi kavramlarla İslam siyasi düşüncesinin bir sentezini yapmaya çalışmıştı. Bu kaynaştırma çalışmasının karakterini dinî düşünürlerin metinleri üzerinden analiz etmek mümkündür. Analize konu olacak ilk tema, kanun şeriat ikiliği üzerinden olacaktır. Öncelikle İslam ve Osmanlı Devleti siyasi düşüncesinde, kanun şeriat ikilisinde şeriat kanunun da sınırını belirlediği için hiyerarşide en üstte yer almıştır.¹⁴⁰ Osmanlı Devleti'nde -özellikle Fâtih Sultan Mehmet'ten sonra- "*kanun*" sultanlara mahsus ayrı bir hukuki kategori haline gelmiştir. Ancak sultanlar mutlak yetkisiyle şeriatla uyumlu olmayan kanunlar çıkarıp uygulasa da, "sivil otoritenin devamı nihai olarak Müslümanların hayrı"na olduğu için bu kanunlar zaruret kabul edilmiştir.¹⁴¹ Bu anlamda padişah kanunlarının temeli insan düşüncesi olsa da bu kanunların nihai sınırını şeriat belirlediği için modern siyasi düşüncedeki -halk temsilcilerinin daha çok insan güvenliği ve çıkarını ön plana aldığı ve nihai kaynağı rasyonel ve sosyal olan insan faillerin çıkardığı- kanunlardan farklıdır.

Modern siyasi düşünce rasyonalist ve hümanisttir. Kanunların nihai kaynağı insan ve onun ortak aklıdır. İslami düşüncenin nihai dayanağı ise nakil yani sahih dinî kaynaklardır. Bu bağlamda, dinî düşünceyi görünüşte farklı kılan nokta, devletin insan eseri kanunlarla idare edilmeyeceğidir. Zira dinî düşünceye göre insan, hukuku icad edemez.¹⁴² Ancak dinî düşüncede bu fark sadece görünüştedir. Çünkü dinî düşünce, son tahlilde akıl ile nakil arasında herhangi bir çelişki görmemiş veya bunu görmezden gelmiştir. Bu bağlamda Namık Kemal'de argümanlar "akl" ve "nakl"¹⁴³ aynı anda dayandırılarak ortaya atılmıştır. Dinî düşünürlerin, şeriat ve kanunu birbirlerine eşit veya yakın görmelerinin nedeni -dönemin paradigmasına uygun olarak- "akla" olan güvenleridir. Aklın hakikati yakalayacağına olan inanç ile dinin zaten hakikat olduğuna olan imanın kesişmesinin sonucu, akıl ile nakli ve kanun ile şeriatı (fakat şeriat aleyhine) eşit görmek olmuştur.

¹⁴⁰ Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 63.

¹⁴¹ Halil İnalcık, "Türk Tarihinde Töre ve Yasa Geleneği", *Doğubattı*, Hukuk ve Adalet Üstüne, sy. 13 (2001), ss. 169-171.

¹⁴² Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri I*, s. 52.

¹⁴³ Namık Kemal, "Ve şâvirhüm fi'l-emr", s. 16.

Dinî düşünce akıl ve nakli eşit gördüğü için aynı zamanda sırasıyla onların eserleri olan fıkıh ve “hukuk”u da eşit görmüştür. Namık Kemal, “gerek fıkıhta gerek fenn-i hukukta emr-i teşri ile emr-i tenfiz birbirinden ayrı tutulmuştur”¹⁴⁴ diyerek, biri dinden diğeri seküler modern akıldan temel alan iki farklı referans çerçevesini aralarında herhangi bir anlaşmazlık yokmuş gibi birlikte kullanmıştır. Dinî düşüncede, modern bilgi kaynaklarıyla İslam bilgi kaynakları birbirinin karşısında değil bilakis birbirinin yanında ve birbirini takviye etmiştir. Namık Kemal, İslam tarihine ve siyasi düşünce geleneğine başvurduğu bir makalesinde Rousseau’yu da referans noktası olarak kullanarak iddiasını güçlendirmeye çalışmıştır.¹⁴⁵

Benzer şekilde Mehmed İzzet’in, “şer’ ve kanuna muvafık” ifadesinde görüldüğü gibi o da aralarında ciddi bir fark görmeyerek ikisini eşitlemiştir.¹⁴⁶ Bu çelişki yokmuş durumunu Namık Kemal ve Ziya Paşa ortak makalelerinde şöyle rasyonalize etmişlerdir: Hristiyanlıkta şeriat olmadığı için Avrupa devletleri akıl temelli kanunla yönetim sistemlerine bir temel oluşturmuşlardır. Papazların devlet işleri üzerindeki baskılardan çok çektikleri ve İslam kanunlarından da haberdar olmadıkları için din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını talep etmişlerdir. Onlara göre bizdeki kötü yönetimin sorumlusu şeriat değil, bilakis idarecilerin eskiden beri devletin temeli olan şeriat kanunlarına bağlılık göstermemesidir.¹⁴⁷

Şeriat ve kanunu bu şekilde eşitlemenin, şeriat aleyhine olacağı ifade edilmişti. Çünkü dinî düşüncenin anladığı bu şeriat, tarihsel süreç içinde sahih kaynakların yorumlanması ve uygulanmasıyla vücuda gelen şeriat değildir. Yukarıda değinildiği gibi bu şeriat, içinde bulundukları tarihi ve maddi koşulların -biraz da dayatmasıyla- şer’i kavram ve kuralların bağlamından koparılmasıyla yeniden inşa edilmiştir. İçinde bulunulan tarihi koşullar, akıl ve onun eseri olan kanunların hükümlerliliği olmuştur. Dolayısıyla söz konusu olan, bu eşit bilgi dünyalarının eşit koşullarda senteze girmesi değil, şeriat kılıfının altına modern hukuki kabullerin ithal edilmesidir. Bu bağlamda bu eşitsiz kaynaştırmayı, “asimetrik sentez” olarak kavramsallaştırmak mümkündür. Başka bir ifadeyle dinî düşüncede kanun şeriat ikilisinde, hiyerarşi güya kalkmış

¹⁴⁴ Namık Kemal, “El-hakku ya’lu ve-la yu’la aleyh”, s. 5.

¹⁴⁵ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, s. 61.

¹⁴⁶ Mehmed İzzet, “Mir’at-ı Meşrutiyet”, s. 270.

¹⁴⁷ Namık Kemal, Ziya Paşa, “Devlet-i Aliyye’yi bulunduğu hal-i hatarnaktan halasın esbabı”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 40.

görünmesine rağmen, akıl temelli modern temaların daha baskın çıkmış oldukları ve dinî kavramların eski anlam uzantılarından koparak hiyerarşinin şeriat aleyhine bozulduğu söylenebilir. Çarpıcı bir örnek verilirse, Namık Kemal insanların hukuk önünde eşitliği ilkesini, akıl ve naklin mutabakatına dayandırmıştır.¹⁴⁸ Hâlbuki akıl temelindeki doğal hukuk teorilerinin eşitlik varsayımıyla İslam fikhının öngördüğü eşitlik anlayışı arasında önemli farklılıklar vardır. Bu yazısında Namık Kemal, saltanat yönetimine muhalefet ettiği için elbette eşitlik kavramını, aydınlanma filozoflarının Fransız monarşisine muhalefet ettiklerinde kastettiklerine yakın bir anlamı kastetmiş olmalıdır. Aşağıda bu asimetriyi, özellikle *adalet* kavramı üzerinde daha net bir şekilde görmek mümkündür.

Modern siyasetin ve hukukun kaynağının akıl olduğunu söylerken şunu belirtmekte fayda vardır: Elbette Locke gibi Batı filozofları da nihai olarak kanunların kaynağını bir ilah düşüncesiyle taçlandırmaya meyilli olmuşlardır. Ancak Locke gibi filozoflar; Tanrı'nın, akli bizzat kanun olarak yarattığını veya ilham yoluyla onu beslediğini düşünmüştür.¹⁴⁹ Onlar hiçbir zaman Allah'ın, bir peygamber veya ruhbanlar gibi özel bir sınıf aracılığıyla siyasi ve sosyal hayatı dizayn edeceğine inanmamıştır. Bu anlamda onların, devletin dinden tamamen bağımsızlaşma taleplerinin ve dinin kamusal alandan çekilme arzularının en temelinde yatan sebebin bu olduğu savunulabilir.

Daha önceki başlıklarda dinî düşüncenin; *meşveret*, *biat* gibi İslam siyasi düşüncesini temsil eden kavramları, bağlamından kopararak halk hâkimiyeti, halkoylaması gibi içerikler kazandırdığı tartışılmıştı. Bu sentez girişiminde, terimler İslamî olmasına rağmen içeriklerinin modern olması zaten belirtildiği için burada tekrar söz konusu asimetriyi ifade etmeye gerek yoktur. Daha önce tartışılmayan *adalet* kavramı, bu asimetrik sentezi anlatmak için iyi bir seçenek olacaktır.

Klasik İslam siyaset düşüncesinde, ister siyasetin fikhî boyutunu ele alan kitaplara¹⁵⁰, ister siyasetname-nasihatname¹⁵¹ türündeki eserlere, isterse de siyaseti ele

¹⁴⁸ Namık Kemal, “Hubbü'l-vatan mine'l-ıman”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 3.

¹⁴⁹ Lecercle, “Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri”, s. 47.

¹⁵⁰ el-Maverdi, *El-Ahkamü's Sultaniye*; Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*.

¹⁵¹ el-Mâverdi, *Yöneticilere Tavsiyeler Kitabı Siyaset Sanatı*; İmam-ı Gazali, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*.

alan felsefi¹⁵² eserlere bakıldığında “üst ana kavram” *adalettir*.¹⁵³ Bununla birlikte söz konusu eserlerde adaletin ne anlama geldiği tam olarak tartışılmamıştır.¹⁵⁴ Dolayısıyla adalet kavramı koşullara bağlı olarak farklı farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu bağlamda adalet kavramı, elinde bulundurduğu askeri güçle zorbalık yapan bir yönetim anlayışının olduğu dönemlerde, zorbalığı ortadan kaldıracak bir sultanla ilişkilendirilirken savaşlarla yıkılmış bir memlekette daha çok imar, toprakların genişletilmesi ve halkın refahıyla bir tutulmuştur. Dahası adalet, bazen devlet idaresinde İslam şeriatının esas alınması anlamında, bazen de herkesin hakkını tanımak ve herkese ne hak ediyorsa onu vermek anlamında kullanılmıştır.¹⁵⁵

Bu bağlamda dinî düşünürlerin yazdıkları metinlere bakıldığında adalet kavramının, daha çok *halkın yönetimde söz sahibi olması, özgürlük ve eşitlik* kavramlarıyla ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. Namık Kemal’e göre de yönetici âdil olmalıdır. Ancak yöneticiyi, “daire-i âdilede tutma”nın nedeni ve yöntemi değişmiştir. Bunun yöntemi, yasanın hâkim olması ve halkın denge/kontrol mekanizması olarak yönetime katılmasıdır.¹⁵⁶ Ona göre, “Ümmetin adalete mazhariyet hakkı ise usul-i meşveret de hakkıdır.”¹⁵⁷ Namık Kemal, burada halkın yönetime katılması olarak adlandırdığı “usul-i meşveret”i, adaletin gereği olarak ifade etmiştir. Yine *Hürriyet*’teki başka bir makalesinde, adaletin meydana gelmesinin yegâne çaresi olarak “müsavat-ı hukuk”u görür ki adaletin eşitlik kavramıyla ilişkilendirilmesi yeni bir durumdur.¹⁵⁸ Namık Kemal’in, “Devlet-i Osmaniye’nin gerçekten hürriyet ve adalet üzere müesses olduğu”¹⁵⁹ ifadesinde görüldüğü gibi; o, adaleti bu sefer de özgürlükle birlikte zikretmiştir. Başka bir yerde Namık Kemal yine adaleti klasik anlamlarından şöyle koparmıştır: “Devlet bir şahs-ı manevidir. Kanun yapmak onun iradesi, icra etmek ef’ali hükmündedir. Bunların ikisi bir elde durdukça harekât-ı hükümet ihtiyâr-ı mutlakten kurtulamaz. İhtiyar-ı mutlak durdukça husûl-i adalet mümkün değildir.”¹⁶⁰ Burada modern bir tema olan güçler ayrılığı yine adalet kavramıyla ilişkilendirilmiştir.

¹⁵² Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, ed. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014; İbn Haldun, *Mukaddime*.

¹⁵³ Kara, *İslamcılarının Siyasi Görüşleri 2 Hürriyet Müsavat Uhuvvet*, s. 52.

¹⁵⁴ Bağdatlı, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, s. 276.

¹⁵⁵ Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, s. 478.

¹⁵⁶ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 16.

¹⁵⁷ Namık Kemal, “Hürriyet”, s. 275.

¹⁵⁸ Namık Kemal, “Hubbû’l-vatan mine’l-iman”, s. 3.

¹⁵⁹ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 16.

¹⁶⁰ Namık Kemal, “Hürriyet”, s. 274.

Namık Kemal de Locke gibi tek elde toplanmış iktidarı, sözleşmeyle siyasal toplumu oluşturan bireyler için tehdit olarak düşünmüş ve bu tehdide çare olarak kanun yapan güçle onu yürüten gücün farklı olmalarını daha adil görmüştür.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, adaleti “kanunun güzelce tatbik ve icra edilmesine” bağlamış ve kanunun da, öncelikle bireylerin özgürlük, eşitlik ve doğal haklarına dayanması gerektiğini ifade etmiştir.¹⁶¹ Musa Kazım, gücün hüküm sürdüğü zorba yönetimlerde yöneticiler, “adaletten, müsavattan, hürriyetten” ayrılmıştır derken, adaletle neredeyse birlikte anılmamış olan eşitlik ve özgürlüğü, adaletin hemen arkasında sıralamıştır.¹⁶² Bu konuda en çarpıcı örnek ise genellikle Avrupa siyasi düşüncesine muhalefet eden ve modern eşitlik düşüncesini eleştiren Said Halim Paşa’nın, İslamiyet’in gittiği yerlere “adalet, eşitlik” getirdiğini belirtmesi olmuştur.¹⁶³ Said Halim Paşa’nın, bütün muhalefetine rağmen yine de modern siyasi paradigmadan kopamadığını not etmek gerekir.

Kısaca yeni siyasi tahayyülde, hükümet yine adalet dairesinde hareket etmelidir, ancak âdil olmanın şartları değişmiştir. Namık Kemal, Ziya Paşa ve diğer dinî düşünürlerin, kadim adalet düşüncesinden uzaklaştıklarını görmek mümkündür. Bu bağlamda onların, iki referans noktası arasında akıl temelli modern siyasi düşünceden ziyade dinî/geleneksel görüşten taviz verdikleri ifade edilebilir. O halde şu iddia rahatlıkla ileri sürülebilir: Dinî düşünce her ne kadar dinî terminoloji içinde ifade etse de terimlerin anlam uzantıları moderndir.

Daha önce ifade edildiği gibi adalet kavramı İslam dünyası içinde farklı zamanlarda farklı koşulların etkisiyle değişik anlam uzantılarına sahip olmuştur. Bu anlam dönüşümlerinin hepsinde, İslam siyasi düşüncesi ve toplumu belirleyici olmuştur.¹⁶⁴ Dolayısıyla adaletin kazandığı anlam, İslam toplumunun kendi etkileşimsel koşullarının ürünü olarak ortaya çıkmıştı. Oysa modern dönemde etkileşim koşulları asimetriktir. İslam dünyasının, kavramları ithal ettiği Avrupa hem bilgi hem de maddi olarak daha güçlü görünmüştür. Daha doğrusu, Marksist bir terminolojiye başvurursak

¹⁶¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, “Mühim Bir Makale (Kanun-i Esasi, Kanunlaştırma Hareketi, İctihad)”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 517.

¹⁶² Musa Kazım, “Meşrutiyet”, s. 135.

¹⁶³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, s. 154.

¹⁶⁴ Bkz. Kömbe, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, s. 477.

maddi güç siyasi bilgileri de güçlü yapmıştır. Ayrıca güçten bağımsız olarak (ideal olup olmadığına bakmaksızın) Avrupa, göz ardı edilmeyecek muazzam bir siyasi düşünce külliyatı ortaya koymuş ve İngiltere, Amerika, Fransa örneklerinde olduğu gibi modern siyasi düşünceyi hayata geçirirken gözle görünür bir maddi başarı da elde etmiştir. Bu anlamda halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük kavramlarıyla ilişkilendirilen adalet kavramı, İslam dünyasında bu sefer kendisinin değil, tehdit eden ama aynı zamanda umut veren, güçlü ama aynı zamanda “yabancı” ve “düşman” bir coğrafyanın ürünüdür. Bu bağlam içinde dinî düşünce bir sentez yapmaya çalışmıştır.

Şayet dinî düşünürlerin bu çabası iki dünya arasında bir sentez olarak okunacaksa, bu kesinlikle asimetrik bir kaynaştırmadır. Burada Batılı fikirlerin gelenekselleştirilmesinden daha çok geleneksel/dinî terimlerin, modern fikirlerin kabul edilebilir bir şekilde sunulması amacıyla kullanılması söz konusudur. İbrenin hangi tarafa kaydığını dinî düşünürlerin ifadelerinde görmek mümkündür. Örneğin Namık Kemal, İslam siyasi tarihi ve düşüncesinden hareketle bir siyasi model ortaya atmamıştır. O doğrudan Avrupa’daki meclis sisteminin taklit edilmesini ve özellikle Fransa’nın yönetim biçiminin örnek alınmasını tavsiye etmiştir.¹⁶⁵ Hatta Mehmed İzzet “Hükümet-i meşruta hürriyet, uhuvvet, müsavat ile emr eder” diyerek Fransız İhtilali ve siyaset düşüncesinin üç anahtar kavramını olduğu gibi benimsemiştir.¹⁶⁶ Ancak iki referans noktasının birbirinden ne kadar uzak olduğu Cumhuriyet’in ilanı ile fark edilecektir.¹⁶⁷ Dinî düşünürler bu uzaklığı fark ettiklerinde de, gerçek demokrasinin, gerçek cumhuriyetin, gerçek eşitliğin, gerçek hürriyetin bu olmadığını vurgulayacaklardır.¹⁶⁸ Mehmet Akif bu gerçeği şu şekilde dile getirmiştir:

“-Neye hürriyet için sürgüne gittiydin?

Evet,

Gittim amma, bu değil beklediğim hürriyet.”¹⁶⁹

¹⁶⁵ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, s. 61.

¹⁶⁶ Mehmed İzzet, “Mir’at-ı Meşrutiyet”, s. 269.

¹⁶⁷ “Cumhuriyet Devrinde Kavanin-i Şer’iyyenin Tatbik Olunmayacağı Davası Güdenler”.

¹⁶⁸ “Cumhuriyetin Yanlış Telakki ve Tefsiri”, *Sebilürreşad*, (1924), 621 baskı, (07.12.2019), <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7341/13294>.

¹⁶⁹ Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 110.

O halde metinlerini analiz ettiğimiz bu düşünürleri, dinî düşünür kategorisine yerleştiren nedir diye sorulursa, modern kavramları dinî bir terminoloji içinde “dinîleştirmeleri” denilebilir. Bu bağlamda, modern siyasi düşünce gücünü, din temelli hukuk kurallarını yerinden etmesinden almışken; Türk dinî düşüncesi ise gücünü modern siyasi düşünceyi farklı bir coğrafyada, dinî bir terminoloji içinde “ehlileştirme”ye çalışmaktan almıştır.

7)Pragmatizm

Modern siyasi düşüncenin Avrupa’daki yükselişini pragmatizmden bağımsız düşünmek mümkün değildir. Feodal dönemde servete kaynaklık eden topraktır ve toprak mülkiyetini elinde bulunduran rahipler ile soylular iktidarın sahibi olmuştur. Modern dönemde ise servetin kaynağı para mülkiyetidir ve bu mülkiyeti elinde bulunduran burjuva sınıfı, siyasi iktidarı da elde etme imkânına kavuşmuştur.¹⁷⁰ Ancak modern siyasi düşüncenin yükselişini, sadece burjuva sınıfının çıkarlarına bağlayan materyalist bir okuma durumu kavramak için yeterli olmayacaktır. Örneğin İngiltere’de 17. yüzyıldaki iç çatışmaları, kral ve taraftarlarıyla mülk sahibi zengin insanlar arasında bir hükümlanlık mücadelesi olarak görmek mümkündür. Ancak İngiliz Devrimi’nde, tasfiye olma pahasına isyan edip, “Yaşayan en yoksul da, en zengin ve büyük olan kadar, gerçek oy verme hakkına sahiptir”¹⁷¹ diyen *Leveller*’in mücadele ettiği ideal taraf göz ardı edilmemelidir. Ayrıca savunduğu eşitlik idealiyle ters düşmemek için daha önce bir araya geldiği aristokrasi sınıfıyla arasına mesafe koyan Rousseau gibi Aydınlanma filozoflarının sınıflar üstü/çıkarlar üstü idealizmi de unutulmamalıdır. Dahası öğrencilik yıllarından itibaren Rousseau’yu okuyarak; halk hâkimiyeti düşüncesini, hurafelerden temizlenmiş bir dinin sosyal fonksiyonuna ilişkin kanaatlerini ve zenginlik ile fakirliğin yozlaştırmadığı orta sınıf sosyal cumhuriyet idealini edinen Fransız Devrimi aktörlerinden Robespierre de not edilmelidir.¹⁷²

Modern siyasi düşüncenin, pragmatizmi aşan çıkarlar üstü ideal tarafını Türk dinî düşüncesinde görmek mümkün değildir. Bunun nedenleri arasında -daha sonra tartışılacağı gibi- teolojik zorluklar da vardır, ancak ilk zorluk Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu siyasi ve ekonomik krizdir. Osmanlı İmparatorluğu şahsında İslam

¹⁷⁰ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 47.

¹⁷¹ Hill, *İngiltere’de Devrim Çağı 1603-1714*, s. 167.

¹⁷² Rudé, *Fransız Devrimi*, s. 144.

dünyası varoluşsal düzlemde ağır askeri mağlubiyetler almış ve her alandaki “haklılığına” şüphe düşürecek toprak kayıplarıyla neticelenen antlaşmalar imzalamıştır. Osmanlı Devleti, bu kötü gidişatı durdurmak için öncelikle askeri daha sonra siyasi ve hukuki yenilikler yapma yoluna gitmiştir. Devleti batmaktan kurtarmak için yapılan yenilik projelerine, dinî düşünürler de iki farklı bilgiyi sentezlemeye çalışarak katılmışlardır.

Dönemin seküler modern siyasi bilgilerin başarılarına şahit olan dinî düşünürler, geleneğe ve İslam’ın sahih kaynaklarına geri dönerek, bu yeni temaları İslamî bir terminolojiyle kabul edilebilir bir formda sunmaya çalışmışlardır.¹⁷³ Başka bir ifadeyle dinî düşünürlerin öncelikli hedefi devleti batmaktan kurtarmaktır. Bunun da Avrupa’nın ileri teknolojisine ve siyasi kurumlarına sahip olmakla mümkün olacağını düşünmüşlerdir. Onlar, modern siyasi düşünce ve pratikleri, Avrupa’daki gelişme ve ilerlemenin/terakkinin kaynağı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla onların gözünde, siyasi ve sosyal alanda yapılacak bir reform/ıslahat kötü gidişatı düzeltbilirdi. Bu durumu Ali Suavi şu şekilde ifade etmiştir: “Devletimiz için, gerek Rusya’ya karşı koymak, gerek düvel-i muazzama sırasında bulunmak, gerek beka ümit etmek, ne kâğıt üzerine asker alayları yapmakla olur, ne de saray önüne saksı gibi zırhlı gemiler dizmekle olur. Ancak ıslahat ile olur.”¹⁷⁴

Benzer şekilde Yeni Osmanlılar adına Namık Kemal cemiyetin asıl amacını şöyle açıklamıştır: “Bizim derdimiz devlet ve vatanımız tehlike içinde olduğundan mümkün ise onu kurtarmaktır.”¹⁷⁵ Namık Kemal de Ali Suavi gibi siyasi reformla kötü durumun düzeleceğini düşünmüştür: “Devlet şimdiki usul-i istibdadı değiştirmezse elbette batır.”¹⁷⁶

¹⁷³ Bkz. Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 40; Şunun özellikle not edilmesinde fayda vardır: Dönemin Osmanlı siyasi düşüncesinin merkezi teması, devleti kurtarmaktır. Bu bağlamda, her ne kadar Türk seküler düşüncesini temsil etseler de, daha sonraları Jön Türkler de “hürriyet” gibi siyasi kavramları Osmanlı Devleti’ni parçalanmaktan kurtarmak için kullanacaklardır. Bu anlamda, modern siyasi kavramları araçsallaştırmada dinî düşünce ile seküler düşünce arasında çok fark olmamıştır (Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, s. 301). Dinî düşünce farklı olarak, modern siyasi düşünceleri İslamî bir terminoloji içinde kullanmıştır.

¹⁷⁴ Mithat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2014, s. 80.

¹⁷⁵ Namık Kemal, “Yeni Osmanlılar ve Babıali”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 11.

¹⁷⁶ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 17.

Bu bağlamda dinî düşünürlerin, halk hâkimiyeti düşüncesinin temelinde herkesin yönetici olmaya eşit mesafede olduğu, dolayısıyla herkesin yönetime katılmakta özgür olduğu şeklinde ahlaki bir varsayım olmamıştır. Namık Kemal’in halkın yönetime katılması düşüncesine olan bağlılığı, halkın doğal haklarına olan saygısından değildir. Onun odaklandığı husus, özgür ve eşit olarak yönetime katılan halkın devleti kurtarıp kurtarmayacağıdır. Namık Kemal devletin batmamasının yegâne yolu olarak meşrutiyet rejimini önerirken bu pragmatizmi/faydacılığı görmek mümkündür. Ona göre halkın hükümeti sınırlandırmasının, dışa ve içe bakan iki faydası vardır. Dışa bakan yönüyle; siyasi eşitlik ve özgürlükler, meclis ve anayasa ile garanti altına alınırsa yabancı müdahalesi engellenecektir. O zaman Batı Osmanlı Devleti’ne, “herkesin hür olduğu” ve hukuken eşit olduğu medenileşmiş “millet” gözüyle bakacağı için müdahaleden vazgeçecektir. İçeriye bakan faydası ise, halk yönetime denetleme göreviyle katılırsa, hükümetin “mezâlim ve israfâtı”nı önler ve yönetenle yönetilen arasında güvensizlik de ortadan kalkmış olur.¹⁷⁷ Böylece “mütemeddin millet” olmanın yolu da açılmış olacaktır.

Dinî düşünürler, faydalı olabileceğini düşündükleri halkı seferber etmek için dinî terminolojiyi de araçsallaştırmışlardır. Yukarıda *Asimetrik Sentez* başlığı içinde dinî terimlerle ifade edilen düşüncelerin dinle ilişkilerinin çok az olduğu ifade edilmişti. Dinî düşünce, İslamî terimleri kullanırken insanların öteki dünya akıbetleriyle ilgili bir endişeye sahip değildir. Namık Kemal dinî bir terminoloji aracılığıyla savunduğu modern düşüncenin insanları ne kadar dindar yapacağı ya da dinî varoluşun koşullarına imkân tanıyıp tanımayacağı konusuyla ilgilenmemiştir. Ayrıca dinî düşünce, dönemin bürokrasisine Avrupa’yı taklit ederek dine zarar verdiği için muhalefet etmemiştir. Dinî düşünürler bürokrasiyi, kurtarılması gereken devleti daha da kötü hale getirdikleri için eleştirmektedir. Onlar, “Sultan Süleyman zamanının feyz ü ikbalini isterler.”¹⁷⁸ Zira sonraki dönemde tahta çıkan ve İslam’ı siyasetinin merkezine taşıyan II. Abdülhamid de eleştirilerin hedefinde olacaktır. Ayrıca devlet kurtulursa din de kurtulur düşüncesi de çok gerçekçi değildir. Çünkü dinî düşünce için devletin amacı özgürlük, medeniyet ve terakki gibi dünyevi hedeflerdir. Dinî düşünce, dönemin “medenî” devletlerinin modern siyasi kurumlarla güçlendiğini düşündüğü için bu kurumları taklit etmek istemiştir.

¹⁷⁷ Namık Kemal, “Ve şavirhüm fi’l-emr”, s. 18.

¹⁷⁸ Namık Kemal, “Hubbû’l-vatan mine’l-iman”, s. 3.

Aslında Osmanlı Devleti'nde, modern dönemden önce de devlet dinden daha önceliklidir, gerektiğinde devleti ayakta tutmak için dinden taviz verilmiştir. Ancak bu öncelik, dinin muhafazası ve İslam'ın yüceltilmesi için devletin ayakta kalmasının zaruri olduğu düşüncesi ileri sürülerek makul/meşru gösterilmiştir.¹⁷⁹ Bunun için en çarpıcı örnek, II. Mehmet döneminde kardeş katlinin meşru hale getirilmesidir.¹⁸⁰

Bu pragmatizm (sadece faydasına odaklanmak), dinî düşünce için beraberinde bir çok problem de getirmiştir. En önemli problemlerden biri yukarıda tartıştığımız asimetrik sentezdir. İslam siyasi düşünce geleneği ile modern siyasi düşünce karşı karşıya konulduğunda, aralarında azımsanmayacak farklılıklar olduğu görülebilir. Dinî düşünce bu farklılığı görmemiş veya görmek istememiştir. Dinî düşünürler İslami temalarla modern temaları karşılaştırmalı olarak neredeyse hiç tartışmamıştır. Onlar genelde bu farklılığa sessiz kalmışlardır. Bazı farklılıklar olduğu sezilse de bunlar zamanın değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gerektiği veya farklılıkların teferruat olduğu şeklinde rasyonalize edilmiştir. Örneğin Musa Kazım, İslam'ın ilk dönemlerindeki meşveretle kendi dönemlerindeki meşrutiyet arasındaki farklılıkları ortaya koyarak, dönemlerindeki uygulamanın farklı olmasını şu şekilde açıklamıştır: İslam'ın ilk dönemlerinde halkın yönetime katılması biraz farklıydı. O dönemde millet tarafından seçilmiş milletvekili, hükümet tarafından tayin edilmiş senato üyesi yoktu. Hem Hz. Peygamber hem dört halife döneminde milletvekilleri toplanarak mecliste istişare etmiyordu. Çünkü buna gerek yoktu, zira bu dönemde herkesin güvenini kazanmış birçok kişi vardı ve onlarla istişare yeterliydi. Oysa bu zamanda dürüstlük ve ciddiyet olmadığı için parlamentonun toplanması zaruri olmuştur.¹⁸¹ Yine II. Meşrutiyet dönemi dinî düşünürlerinden sayabileceğimiz Said Nursi ikisi arasında bir muhalefet olduğunun farkındadır. Ancak bu farklılığı teferruatta ve geçici olarak görmüştür. O, “Hem de hangi şey vardır ki; her cihetle Şeriata muvafık olsun”¹⁸² diyerek ehveni şer kapsamında bile olsa meşrutiyetin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

¹⁷⁹ Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3*, çev. Mustafa Erdoğan, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 117.

¹⁸⁰ Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, 64. bs., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s. 233.

¹⁸¹ Musa Kazım, “Meşrutiyet”, s. 136.

¹⁸² Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 314.

Pragmatizmin doğurduğu diğer ikinci önemli problem, dinî düşüncede tezatlarla neden olmasıdır. Dinî düşünce, teorik düzlemde halk egemenliği kavramını savunmuştur. Ancak uygulamada, bu teorik varsayımla çelişkiye düşmüştür. Öncelikle halk hâkimiyeti düşüncesi benimsenirken padişah hâlâ meşru görülmüş ve yeni sistemdeki yeri tartışılmamıştır. Namık Kemal, hâkimiyet-i millet temasını zikrettiği aynı yerde Osmanlı hanedanını, dinin himayecisi olarak yüceltmıştır. Halk hâkimiyetinde padişahın yeri niçin olmalı sorununu temellendirmek yerine halkın Osmanlı hanedanını sevdiği şeklinde bir gerekçe ile durumu geçiştirmiştir. Hatta devamında “hükümetin emr-i icrasını bey’at-ı meşrua ile Âl-i Osman’a tevdi ettik”¹⁸³ diyerek, gerçekliği olmayan bir duruma yaslanmıştır. İslam ve Osmanlı geleneğinde ehl-i hall ü akd, biat töreniyle hükümdarı meşrulaştıran kişilerdir. Bunlar da halktan daha çok devletteki ulema, bürokrat ve askerlerden oluşmaktadır. Namık Kemal ayrıca gayrimüslimlerden Rumların, “hâkimiyet-i halk” prensibi gereği kendi cumhurlarını kurma ihtimaline de kaçamak cevap vererek, halkı gerçekten egemen görmediğini göstermiştir.¹⁸⁴

Benzer şekilde Namık Kemal, “cumhur”un yönetmesine karşı olmadığını söylemesinesine ve İslam toplumlarının da başlangıçta halk egemenliğiyle yönetildiğini ifade etmesine rağmen kendi dönemindeki “cumhurun” kendilerini “batıracağını” belirtmiştir. Ona göre böyle bir yönetim modeli zaten halkın gündeminde olmadığı için uygulanamaz.¹⁸⁵

Sonuç olarak şu söylenebilir: Halk egemenliği kavramında dinî düşüncenin muhalefet edeceği bir tek odak vardı, o da saray ve bürokrasisiydi. Bu muhalefetin asıl amacı da devleti kurtarmaktı.* Bunun için dinî düşünce, zaten Tanzimat düzenlemeleriyle kendini rencide olmuş hisseden ahalinin/halkın desteğini arkasına almak için dinî terimleri (meşveret gibi) kullanarak, başarısına şahit olduğu modern düşüncelerle başarısız gördüğü sultan ve bürokrasisine muhalefet etmiştir. Başka bir ifadeyle asıl amaç devleti kurtarmaktır, bunun için en iyi araç modern siyasi bilgilerdir,

¹⁸³ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, s. 61.

¹⁸⁴ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, s. 61.

¹⁸⁵ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, s. 61.

* Şimdilik aslında devleti kurtarma amacının da sınıf çıkarlarını perdeleyip perdelemediği tartışmasına girmeyeceğiz. Öyle olsa bile asıl motivasyonun maddi olduğu gerçeğini değiştirdiği kanaatinde değiliz. Bizim Türk dinî düşüncesinde görmediğimiz unsur modern siyasi düşüncenin ideal/”insani” tarafıydı. İslam siyasi düşüncesinin ideal tarafının farklı olduğunu yukarıda ifade etmiştik.

modern bilgilerle halkı seferber etmek için en iyi araç da dinî bilgilerdir. Hedeflenen şey gerçekten modern anlamda halkın kendisinin efendisi olması değildi. Neticede dinî düşünce böyle bir hedef için, modern siyasi kavramlarla İslam siyasi düşüncesini derinlemesine karşılaştıracak zihinsel/entelektüel bir çabanın içine girmemiş veya girmek istememişti.

8) Sekülerleşme

Uzun ve biraz da kısır döngüye dönüşmüş sekülerleşme tartışmalarını¹⁸⁶ bir başlık altında ele almak mümkün değildir. Fakat modern Avrupa çıkışlı siyasi düşüncelerin sekülerleşmeye neden olup olmayacağı araştırma konumuz açısından önemlidir. Öncelikle modern siyasi düşünceler dinin siyasetle fazla iç içe geçtiği¹⁸⁷ bir coğrafyada ve “din savaşlarının yol açtığı yerel ve uluslararası kargaşaya tepki olarak”¹⁸⁸ güçlenmiştir. Bu anlamda eşitlik ve özgürlüğü vurgulayan doğal hukuk ile halk egemenliği gibi temalar Hristiyanlığa rağmen ve onun karşısında güçlenmiştir. Dolayısıyla bu düşüncelerin ön gördüğü programlarla yeniden dizayn edilen siyasi ve sosyal yapılar ya Fransa gibi dinden uzak ya da İngiltere gibi daha az dinî olmuştur. Nitekim Berger, kutsalın dönüşüne Batı ve Orta Avrupa’yı dâhil etmemektedir. Ayrıca Berger’in dâhil etmediği başka bir sosyal dünya da “sosyal ve beşeri bilimler alanında Batı tipi yüksek eğitimden geçenler”dir.¹⁸⁹ Bu çalışmamızda sekülerleşmeye yönelik kavrayış da bu bağlamda olacaktır. Başka bir deyişle modern siyasi düşünce, dinî olmayan/daha az dinî olan bir siyasi toplumun hayal edilmesidir. Bu siyasi düşüncelerle yoğun bir etkileşime geçen toplumlar, gruplar ve kişiler daha dinî bir dünyadan daha az dinî bir dünyayı tecrübe ederler.

Buradaki sekülerleşme kavrayışı, refahın artmasıyla endişe ve korkuları azalan insanların dinden uzaklaşması değildir. Bu insanlar farklı tehditlerle yüzyüze geldiklerinde tekrar kalpsiz dünyanın kalbine¹⁹⁰ (dine) sığınabilirler. Bu durum

¹⁸⁶ Taylor, *Seküler Çağ*; Ekber Şah Ahmedî, “Sekülerleşme Soykütüksel Bir İnceleme”, *Akid*, sy. 1 (2018), ss. 57-70; Volkan Ertüt, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2014.

¹⁸⁷ Peter L. Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, *Laik Ama Kutsal*, ed. Ali Köse, çev. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s. 95.

¹⁸⁸ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 191.

¹⁸⁹ Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, s. 92.

¹⁹⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, *Din Üzerine*, çev. Güvenç Kaya, 5. bs., Ankara: Sol Yayınları, 2013, s. 35.

dünyevileşme veya dinin form değiştirmesi şeklinde tanımlanabilir. Bizim burada sekülerleşmeyi ele alacağımız bağlam, bir ilahın olmayacağını veya olduğuna dair belirli belirsiz bir kanaat olsa bile, bu ilahın tarihe ve topluma karışmayacağını düşünen insanın tecrübe dünyasıdır. Bu yeni insanda, herhangi bir ilah, onun yeni siyasi toplumunda sadece bir enstrüman olarak rol alabilir. Burada refrans noktası olarak aklını temel alarak tarihin, evrenin, canlıların, kutsal metinlerin üzerindeki büyüü kaldıran ve ona dinî herhangi bir referans taşımayan alternatif açıklamalar getiren yeni bir durum söz konusudur. Burada uzun uğraşlar sonunda -dinin yeni bir şeklinden ziyade- yeni bir durum içine giren ve Taylor'ın ifadesiyle “kayıp öyküsü”¹⁹¹ yaşayan insanların sekülerleşmesi süreci vardır. Avrupa’da filozofların, bilim adamlarının zihinsel gayretleriyle inşa edilen bu yenedünya, geniş toplumsal tabanlara yayılmıştır.¹⁹² Batı Avrupa’da din adamlarının tekelindeki “üniversiteler”de okumayıp buna karşı kendileri için inşa ettikleri “akademi”lerde organize olan Rönesans hümanistleri bu yayılmaya çarpıcı bir örnektir. 1600 yılına geldiğinde sadece İtalya’da kilise okullarını eleştirip, tartışmalarla kendi daha seküler fikirlerini geliştirmek için yaklaşık olarak 400 akademi kurulmuştur.¹⁹³

Sonuç olarak seküler Batılı toplumların tüketim alışkanlıklarını taklit eden, parçalanmış hayattan¹⁹⁴ dolayı kutsalla ilişkisi yüzeyselleşen, iletişim ağlarının yaygınlaşmasıyla farklı dinî yorumlara muhatap olan ve bakış açısı değişen, ya da kutsallığı “sanal tekke”¹⁹⁵ benzeri dijital mecralarda tecübe eden insanlarda sekülerleşme eğilimi olmayabilir. Seküler modern siyasi düşüncenin taşınmasında sosyalleşme ajanı olmadıkları sürece yeni hayat şartları ve iletişim imkânları yeni din ve dindarlık formlarına neden olabilir. Bunun aksine modern düşünceye karşı herhangi bir direnç geliştirmeden, derin ve kapsamlı bir zihinsel dönüşüm yaşayıp “modernleşen” insanların sekülerleşme eğiliminde olacağını söylemek mümkündür. Bu bağlamda modern siyasi teorinin de bu sekülerleştirici sürece etki ettiğini ifade etmek mümkündür. Modern toplumsal düzeni benimsemek aynı zamanda yeni bir “ahlaki

¹⁹¹ Taylor, *Seküler Çağ*.

¹⁹² Berger, “Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri”, s. 95.

¹⁹³ Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, s. 36.

¹⁹⁴ Bkz. Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen, 2. bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

¹⁹⁵ Orhan Ayaz, *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmesine Etkileri: Sakarya / Akyazı Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2015, s. 45.

düzen”i¹⁹⁶ de benimsemek anlamına gelmektedir. “Ne kaldı nüsha-i efsûn ne hükm-i tılsımıyât” diyen Sadullah Paşa’nın gelecek beyiti, sekülerleşme ile modern ahlaki düzeni benimseme arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır: “Ne Âmr Zeyd’in esîri ne Zeyd Âmr’a velî/Müesses üss-i müsâvâta nass-ı mevzuat.”¹⁹⁷ Bu anlamda Peter Berger’in sekülerleşmeyi Batı dışı toplumların akademik salonlarında aramasının yerinde olduğu düşünülebilir.

Yukarıdaki bağlamın, Türk dinî düşüncesi için de anlamlı bir sonucu vardı. Dinî düşünce; İbn Cemaâ, Maverdi, Gazali’nin metinleri gibi dinî atıflarla dolu, siyasi toplumu adeta ilahi bir iradenin tezahürü olarak gösteren bilgi dünyası ile insanın doğal bir durumdan sözleşmeyle medeni bir duruma geçtiğini ifade eden ve neredeyse olumlu anlamda dinî atıfların olmadığı bir bilgi dünyasını sentezleyerek, kendileri için bir kurtuluş reçetesi çıkarmışlardı. Ancak bu kurtuluş reçetesindeki kelimeler aşına olsa da anlamları yabancı ve sekülerdir. Bu bağlamda dinî terimlerin, seküler siyasi düşünceleri taşıyacak şekilde bu kadar genişletilmesi ve anlam kaybına uğratılmasının bir sekülerleşme sürecine neden olup olmayacağı, üzerinde durmayı hak etmektedir. Çünkü dinî terminolojide bu kadar genişlemenin, bu kadar anlam kaybının ve anlam bağlamından koparmanın, Avrupa benzeri bir kayıp öyküsü yaşatıp yaşatmayacağı önemlidir.

Öncelikle dinî düşüncenin asıl hedefinin devleti kurtarmak olması, onları modern siyasi düşünceye yüzeysel bakmaya itmiştir. Başka bir ifadeyle onların seküler siyasi düşünceleri derinlemesine kavramak için bir çabaları olmamıştır. Bu yüzeyselliğin ilk dönem dinî düşüncenin sekülerleşmesinin önündeki en önemli engel olduğu söylenebilir. Ancak kurtuluş reçetesi olarak modern siyasi fikirleri öne çıkarmaları, bir sonraki kuşağın da bu fikirlere daha yakından ilgi duymasına neden olmuştur. Böylece II. Abdülhamid’den sonra, dinî düşünceyi temsil eden Yeni Osmanlılardan hem dinî hem de seküler düşünce doğmuştur. Dinî düşünce Yeni Osmanlıları taklit etmiştir. Daha seküler olan Jön Türkler, dinî düşüncenin modern siyasi kavramlara giydirdiği dinî terimlerden oluşan kılıfı da kaldırıp, seküler modern

¹⁹⁶ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 191.

¹⁹⁷ Mehmet Kaplan, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyete*, 11. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991, s. 69.

siyasi kavramları “topyekün”¹⁹⁸ benimsemiştir. Dolayısıyla dinî düşüncenin sekülerleşmediği söylenebilir fakat sekülerleşme sürecine katkıda bulunduğu ifade edilebilir.

Dini düşüncenin modern siyasi fikirlere araçsal yaklaşımından, fikirlerin hiçbir değişimi tetiklemediği anlamını çıkarmak mümkün değildir. Bilakis bu bilgi, toplumsal değişimin önemli bir dinamiğine dönüşmüştür. Fikirler burada onu araçsal olarak kullananın niyetinden bağımsız olarak maddi hayatla etkileşime girmişlerdir ve tersi sonuçlara neden olmuşlardır. Nitekim Yeni Osmanlıların hayal ettiği, fıkıh temelli siyasi ve sosyal dünyanın aksine Cumhuriyet döneminde gittikçe aşikâr hale gelen seküler bir siyasi ve sosyal dünya kurma denemesi yapılmıştır. Bu yeni düzene Yeni Osmanlıların geçmişteki niyetlerinden bağımsız olarak katkıları olmuştur denilebilir. Yeni Osmanlıların modern düşünceye yüzeysel ilgisine karşılık sonraki seküler düşünce kuşağı, okullar aracılığıyla bir endoktrinasyon sürecinden geçecektir. Bu seküler kuşağın düşüncelerini en iyi şekilde *İctihad* (1904-1932) dergisi yansıtmaktadır.¹⁹⁹

II. Meşrutiyet’le birlikte hem seküler hem de Türk dinî düşüncesi halk hâkimiyeti, eşitlik ve özgürlük kavramlarına daha çok araçsal bakmıştı. Çünkü her iki düşüncenin de asıl hedefi Osmanlı’yı dağılmaktan kurtarmaktı ve o dönemde bunun için en iyi yöntem modern siyasi düşüncelerdi. Birkaç Batı tipi eğitim veren okul dışında, modern siyasi düşünceler Avrupa benzeri okullaşma ve sosyalleşme yoluyla toplumun geniş kesimlerine ulaştırılmamıştı. Bunun için ne zaman ne de kaynak vardı. Bu koşullarda Balkan Savaşları, Birinci Dünya Savaşı ve nihayet Kurtuluş Savaşı’na girilmişti. Lozan’da Türkiye büyük oranda bugünkü sınırları içinde kurulunca, Mustafa Kemal Paşa’nın kaldırdığı saltanat yerine halk hâkimiyetine dayanan bir siyasi sisteme geçme çabalarına ne seküler ne de dinî düşünceden bir itiraz gelmişti. Ancak çok geçmeden Mustafa Kemal Paşa yukarıda ifade edildiği şekilde seküler bir cumhuriyet kurmaya niyetlenince dinî düşünceden itiraz gelmiştir. Daha önce İslam siyasi düşüncesi ile modern düşünce arasında bir tezat görmeyen dinî düşünce, ikisinin gerçekte birbirinden ne kadar farklı olduğunu anlayacak ve itiraz edecektir.²⁰⁰

¹⁹⁸ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, s. 83.

¹⁹⁹ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, s. 83.

²⁰⁰ “Cumhuriyetin Yanlış Telakki ve Tefsiri”, *Sebilürreşad*, (1924), 621 baskı, (07.12.2019), <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7341/13294>.

Yukarıda ifade edildiği gibi toplumun geniş tabanları, modern siyasi düşünceye yabancı kalmıştı. Şimdi bu yabancılığı katı laik politikalarla seküler düşünce gidermeye çalışacaktı. Ancak dinî ve geleneksel bir topluma katı “laik” programlarla yaklaşan seküler düşünce, toplumun geniş kesimlerine hiçbir zaman inememiştir. Dahası seküler Türk düşüncesi, özgürlük ve eşitlik temelinde toplumsal sözleşmeye dayanan bir devletten ziyade bir leviathan (devlet, canavar) istediğini sonraki otokratik/keyfi politikaları gösterecektir. Seküler Türk düşüncesi de halk egemenliği, özgürlük ve eşitlik düşüncesine bir araç olarak bakmış, dahası modern siyasi düşünceleri dinileştirip topluma yaklaşan dinî düşünürlerin desteğini de kaybetmiştir. Cumhuriyet öncesinde koşullar henüz elvermediği için dinî düşünce, modern siyasi düşünceyi toplumun geniş kesimlerine taşıyamamıştı fakat modern düşünceye karşı bir antipatiye de neden olmamıştı. Tek parti döneminde toplumun büyük çoğunluğu modern siyasi düşünceyi benimsemediği gibi ondan ayrıca uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşmanın en önemli belirtisi çok partili dönemde, modern düşünceyi temsil eden Cumhuriyet Halk Partisi’nin ağır seçim mağlubiyetidir. Seküler düşünce katı “laik” politikalarla aynı zamanda kendi “devrimi”nin altını oymuştu. Said Nursi bunun için dramatik bir örnektir. O, İttihat ve Terakki döneminde Kürtler arasında halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük düşüncesinin propagandasını yapmak için memleketine gidip “derse”e başlamıştı.²⁰¹ Cumhuriyet döneminde ise bütün çabası katı laikliğe karşı mücadele etmek olacaktır.

C)Özgürlük (Hürriyet)

1)Özgürlüğün Anlamı ve Asimetrik Sentez

Özgürlük, Batı Avrupa’da dini, feodal ve despotik baskılardan yasanın üstünlüğü yoluyla kendini koruma şeklinde yükselişe geçmişti. Dinî baskı, ruhban bir sınıf olarak kurumsallaşan ve kendilerini diğer toplum kategorileri üzerinde konumlandıran din adamlarının çoğu zaman keyfi muamelelerinden gelmişti.²⁰² Feodal baskı, tarım ekonomisinin yapılandığı imtiyazlı feodal beylerin köylüler veya köle statüsüne yakın serfler üzerindeki genellikle keyfi muamelelerinin sonucu olmuştu.²⁰³ Despotik baskı ise toplumun idarecisi olmayı ilahî bir hak olarak gören ve çoğu zaman yasa ve

²⁰¹ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 304.

²⁰² Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, ss. 23-24.

²⁰³ Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, s. 16.

yürütmenin tek hâkimi olan kralların neden olduğu baskıyı ifade etmekteydi.²⁰⁴ Özgürleşmek, bu baskıların neden olduğu esaretleri ortadan kaldırmak, başka bir ifadeyle keyfilikleri yasa ile dizginlemek demektir.

Osmanlı Devleti'nde dinî ve feodal baskı Avrupa'ya nispeten hafifti. Öncelikle dinî temsil eden kurumsal bir ruhban sınıfı yoktu. İslam âlimleri veya şeyhler organize değildi.²⁰⁵ Kendi aralarında ve toplumun diğer katmanları arasında katı bir hiyerarşi söz konusu olmamıştı. Ayrıca âlimler, genelde siyasi otoritelerin gölgesinde ve himayesinde yaşamışlardı.²⁰⁶ Dolayısıyla Avrupa'daki gibi, siyasi otoriteyle iktidar savaşına girecek kadar güçlenmemişlerdi. Bu nedenle Osmanlı Devleti'nde din adamları temelli bir dinî baskı ve bundan özgürleşme söz konusu olmamıştı. Tabii ki her şey sorunsuz değildi. Din adamlarının siyasi otoritelerle el ele verip birçok baskıya imza attığı da olmuştu. Bunun için iki dramatik örnek Molla Lûtfî ve Takiyüddin Râsîd vakıalarıdır. Molla Lûtfî, 16. yüzyılda "halkı saptıran bir zındık, varlığı din için zararlı bir mülhîd olduğu söylentisi"yle idam edilmişti.²⁰⁷ Osmanlı Devleti'nde Sultan III. Murad'ın desteğiyle 1577'de İstanbul'da Takiyüddin Râsîd tarafından açılan ilk rasathane, üç yıl sonra (1580) müneccim başının şikâyeti üzerine denizden topa tutularak yıkılmış ve Takiyüddin Râsîd Mısır'a gitmeye mecbur bırakılmıştı.²⁰⁸ Ancak bu baskılar dönemsel ve Avrupa'daki gibi kurumsallaşmamıştı. Dolayısıyla Türk dinî düşünürleri özgürlük kavramını, dinî otoritelerden özgürleşmek şeklinde tartışmamışlardı.

Osmanlı Devleti'nde, genel itibarıyla sınıflar arası geçişlerin yasak veya zor olduğu bir toplumsal yapı mevcut değildi. Öncelikle toprak mülkiyeti yoktu ve toprak kısa sürelerle el değiştirdi.²⁰⁹ Ayrıca köylü işlediği toprağı terk etmekte özgürdü ve dönemin Avrupalı köylüsüne göre vergi yükü daha hafifti.²¹⁰ Bu ekonomik ve sosyal bağlam, ne güçlü feodal bir toplum oluşturmuş ne de özgürleşmesi gereken herhangi bir mahkûmiyete neden olmuştu. Ancak Osmanlı Devleti'nde dönemsel olarak güçlenen âyanlar baskılar yapmıştı. Ayrıca merkezden atanan yöneticiler güçlenip özellikle

²⁰⁴ Mann, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760'a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, c. 1, s. 541.

²⁰⁵ Karpaz, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 27.

²⁰⁶ Karpaz, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 26.

²⁰⁷ Şükrü Özen, Orhan Şaik Gökyay, "Molla Lûtfî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, c. 30, s. 256.

²⁰⁸ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 26; Burke, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, s. 50.

²⁰⁹ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 16.

²¹⁰ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 15.

toprağı işleyen köylü sınıfını sık sık ezmişti.²¹¹ Fakat Avrupa'daki gibi bu da kurumsal değildi ve bunun bir hukuku oluşmamıştı. Bunun için dinî düşünürler feodal baskılardan özgürleşmeyi de gündemlerine almamışlardı.

Kölelik müessesesine gelince, modern anlamıyla özgürlük kavramının İslam coğrafyasına girdiği dönemlerde kölelik hızla ortadan kalkıyordu. Merkez illerde onları kötü koşullarda çalıştıracak ne Avrupa benzeri ağır sanayi vardı ne de Amerika benzeri büyük plantasyonlar söz konusuydu. Elbette bu durum, köleliğin bu zamanlarda hiç olmadığı anlamına gelmiyordu. 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar, gayrimüslim savaş esiri ve tebaadan olup isyan eden gayrimüslimler, zımni statüsüyle korunmamış Yezidiler komşuları tarafından yapılan baskınlarla hâlâ köleleştirmeye maruz kalıyordu. Bununla birlikte yüzyılın ortalarına doğru durum büyük oranda değişti. Osmanlı'da, İstanbul'daki Esir Pazarı 1846'da kapatıldı²¹², biraz da İngiliz ve Fransızları hoşnut etmek için siyah köle ticareti 1857 yılında yasaklandı ve mevcut köleler hizmetçi olarak evlerde çalışmaya başladı.²¹³ Sonuç olarak kölelerin özgürleşmesi teması da dinî düşüncenin gündemini işgal etmemiştir.

Osmanlı siyasi düzeninde halkın yeri yoktu. Padişahı, her ne kadar şer'i kurallar sınırlandırırsa da onun fermanlar aracılığıyla geniş bir tasarruf alanı vardı. Başka bir ifadeyle yasama ve yürütme gücü padişah ve ona bağlı bürokrasinin elindeydi.²¹⁴ Padişahın mutlakiyetini sınırlayacak toprak sahibi aristokrasinin gelişmesine 15. yüzyılın ortalarında *devşirme* sistemiyle engel olunmuştu. II. Mehmet İstanbul kuşatmasında Türk beylerinin *devşirme* grubunun doğrudan saldırıya geçme önerisine muhalefet etmesi üzerine fetihten sonra onları tasfiye etmiş ve yönetime *devşirme* sınıfını getirmişti.²¹⁵ Daha önemlisi toprak mülkiyeti padişahın tekelinde olduğu için sonraki dönemlerde de böyle bir sınıf oluşmadı.²¹⁶ Bu bağlamda modern siyasi özgürlük, bir halkın "kendi tercih etme gücü sayesinde koyduğu kanunlara itaat etmesi" ise Osmanlı tebaasının bu tarz bir özgürlüğe sahip olmadığı söylenebilir.

²¹¹ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 23.

²¹² Y. Hakan Erdem, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*, 2. bs., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013, s. 231.

²¹³ Erdem, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*, s. 220.

²¹⁴ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 15.

²¹⁵ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 30.

²¹⁶ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 32.

Padişahın bu geniş tasarrufunun dinî meşruiyeti de vardı. Fıkha göre insanları yönetmekle görevli padişah halka değil Allah’a karşı sorumluydu. Özellikle 17. yüzyılda Osmanlı Devleti’nin gerilemesiyle sultan, zayıflayan otoritesini güçlendirmek için kendisini “zıllullah fi’l-arz” (Allah’ın yeryüzündeki gölgesi) olarak daha çok vurgulayacaktır.²¹⁷ Bu anlamda, II. Abdulhamid sultanlık otoritesinin ilahî bir kaynağı olduğuna inanmıştır.²¹⁸ Ona göre bir anayasa (Kanun-i Esasi) halkın siyasi olarak kemale erdiği bir toplumda uygulanabilirdi. Yoksa halk, meşru padişaha karşı çıkmak ve kargaşa çıkarmak için siyasi özgürlükleri suistimal edebilirdi. Dahası padişah sadece Allah’a karşı sorumlu olduğu için bir anayasayla sınırlandırılmayacağına samimiyetle inanmıştı.²¹⁹ Her ne kadar İslam siyasi düşüncesinde, itaatin aksine dinî söylemler varsa da bunlar görmezden gelinmiştir. Ancak bunların dinî düşüncede tekrar vurgulanacağına daha sonra şahit olmak mümkündür. Örneğin Musa Kazım, zalim bir hükümdarlara karşı doğruyu söylemeyi ve onları adaletli davranmaya çağırmayı konu alan iki hadise değinmiştir.²²⁰ Yine başka bir dinî düşünür Hz. Ömer ile bir sahabenin konuşmasını naklederek, İslam’da halkın yöneticiye mukavemet ve nezaret gibi sorumlulukları olduğunu dile getirmiştir.²²¹

İslam siyasi ve sosyal hayatında özgürlük kavramı, hukuk alanında kölenin karşıtı olarak kullanılmıştır. Osmanlı Devleti’nde özgürlüğün siyasi anlam kazanması 18. yüzyılın sonuna denk gelir. İlk etapta siyasi özgürlükleri karşılayan *liberté* (hürriyet) kavramı iktisadi-ticari serbestliği ifade eden *serbestiyet* terimiyle karşılanmış ve diğer alanlarda kullanılması pek hoş karşılanmamıştır. Hatta modernleşme fermanlarında modern haklar tanınırken “serbestiyet derecesine varmamak”²²² ibaresi ihmal edilmemiştir. İtaat kavramı etrafında şekillenmiş İslam siyasi söyleminde, siyasi hürriyetleri gündeme getirmek itaatsizlik olarak anlaşılmıştır. Siyasi hürriyetler demek sultanın mutlak gücüne karşı muhalefetin meşru olması demektir.²²³

²¹⁷ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 31.

²¹⁸ Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, s. 294.

²¹⁹ Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, s. 304.

²²⁰ Musa Kazım, “İslam ve Terakki”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, thk. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 125.

²²¹ Bereketzade İsmail Hakkı, “İslam ve Usul-i Meşveret”, s. 66, (15.01.2020)

<http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#104>.

²²² Namık Kemal, “İhtilafu ümmeti rahmetün”, s. 9.

²²³ Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 60-61.

Namık Kemal, siyasi görüşleriyle büyük oranda sonraki dinî düşüncenin bakış açısını belirlemiştir.²²⁴ Dolayısıyla Namık Kemal'i analiz etmek Cumhuriyet'e kadarki dinî düşüncüyü de analiz etmek anlamına geldiğini söylemek abartı olmayacaktır.*

Namık Kemal *Hürriyet* gazetesinde “Hürriyet” başlıklı iki makale yayınlamıştır. Bu iki makale, dinî düşünce için hürriyet kavramının anlamını, amacını ve sınırlarını büyük oranda belirlemiştir. Dinî düşünürlerin yazıları tarandığında, Namık Kemal'le II. Abdülhamid sonrası dinî düşünürler arasındaki en önemli fark, ikinci kuşağın din dilini daha da vurgulamasıdır. Bunun bir nedeni Abdülhamid'in İslam'ı siyasetinin merkezine koymasıysa diğeri de dinî düşüncenin, yükselişe geçen seküler düşünceden kendini ayırt etmek istemesiydi. Namık Kemal'de gördüğümüz usul-i meşveret/meşrutiyet, ikinci kuşakta “meşveret-i şer'iyye”/“Meşrutiyet-i meşru'a”²²⁵ olacaktır. Hürriyet kavramı için de durum farklı olmayacaktır. Dinî düşünce dinî tonunu biraz artırarak Yeni Osmanlılar şahsında Namık Kemal'le benzer siyasi düşünceleri tekrarlayacaktır.

Modern siyasi düşüncede özgürlüğün yasalara itaat etmek anlamına geldiği ve yasa olmadığında özgürlüğün de olmayacağı ifade edilmişti. Türk dinî düşüncesi de özgürlüğü bu anlamıyla gündemine almıştır. Ziya Paşa, “Hürriyet kavânine merbutiyetle birlikte bulunur”²²⁶ derken özgürlükle kanuna bağlılık arasındaki modern ilişkiyi ifade etmektedir. Yine Said Nursi, modern bir tema olan kanun ile özgürlük arasındaki bağı şu şekilde dile getirmektedir: “Hürriyet odur ki, kanun-u adalet ve te'dibden başka, hiç kimse kimseye tahakküm etmesin.”²²⁷ Mehmed İzzet hem yöneten hem de yönetilen için kanunlarla sınırlandırılan bir hürriyetin gerçek hürriyet olabileceğine hükmetmiştir. Ona göre özgürlükte devamlılık esastır, kanun olmadan özgürlüğün sürekliliği garanti altına alınamaz.²²⁸

Kanun ile özgürlük arasındaki bu ilişkinin siyasi sahaya yansımaları, yasa yapma özgürlüğünü elde eden yönetilenlerin bu yasayla yönetenleri dizginlemesi olmuştur. Namık Kemal'in *Hürriyet* gazetesindeki “Hürriyet” konulu ilk makalesine göre halk, usul-i meşveretle yürütmeye (padişah) karşı yasa yapma gücünü elde edip onu

²²⁴ Efe, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcılar ve Modernleşme (1908'den 1924'e)*, s. 73.

* Said Halim Paşa istisna kabul edilebilir.

²²⁵ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 306.

²²⁶ Ziya Paşa, “Ziya Bey Efendi'nin iltifatnamesi”, s. 8.

²²⁷ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 325.

²²⁸ Mehmed İzzet, “Mir'at-ı Meşrutiyet”, s. 270.

denetlerse özgür olmuş olacaktır.²²⁹ Başka bir ifadeyle, “Hükümetin borcu kanun tahtında hareket etmektir.”²³⁰ Dinî düşünürler, benimsedikleri bu modern anlayışa uygun olarak, “idare”nin “dest-i istibdâd”ta olduğunu söyleyerek halkı özgürlüğünden mahrum görmüştür. Dönemin dinî muhalefetine göre istibdat yönetiminin taktığı esaret zinciri nedeniyledir ki ahalinin hukuku “pâyımâl”, malları yağma ve toprakları rast gele peşkeş çekilmiştir.²³¹

Siyasi özgürlükte dinî düşüncenin görünüşteki hedefi despotik tahakkümdür. Yani yasayla dizginlenmeyen bir padişahın keyfiliğine son vermektir. Dinî düşünürler nadiren, dinî ve feodal (şeyh ve ağa) baskılardan gelen mahkûmiyetlere değinmiştir. Örneğin Said Nursi tahakküme sebep olan “küçük” dediği bu zorbalıkları ele almıştır. Ona göre, zorbalık herkesin damarında dolaşmakta, farklı farklı isimler altında kendini göstermektedir. Ona göre “şeyhler” ve “ağalar” bilgi ve zenginlikleriyle tahakküme neden olmuştur. Ancak Said Nursi’ye göre hayatımızı zehirleyen bütün bu esaretlerin asıl sebebi, bütün zorbalıkların “babası” olan “hükümet”tin istibdatıdır.²³² Bu bağlamda dinî düşüncenin; despotik, dinî ve feodal baskıları esaret olarak algılayıp bunlara karşı özgürlüğü gündeme getirmesi ve bunlara karşı yasanın korumasını talep etmesi modern bir kavrayıştır.

Ancak bu modern kavrayış dinî atıflarla/göndermelerle dinîleştirilmiştir. Namık Kemal hürriyetin bir atâ-i ilahi olduğunu varsaymıştır.²³³ Ona göre insan hürriyetinin garantörü şeriattır.²³⁴ O, özgürlük isterken İslamiyet ve şeriata dayanmıştır: “Şeriat ve İslamiyet namınadır ki biz hürriyet ve usul-i meşveret istiyoruz.”²³⁵ Said Nursi de hürriyetin şeriatla “süslendirilmesi” gerektiğini ifade etmiştir.²³⁶ Bu dinî vurgulara rağmen, bu sentezde esas olan modern tahayyüldür.

Halk egemenliği kavramında da tartışıldığı gibi, görünüşte dinî düşüncüyü modern düşünceden ayıran husus şeriat vurgusu olmuştur. Özgürlük kavramı için de bu fark görünüştedir. Daha önceki analizlere dikkat edilirse, kanun ve şer’ bazen yan yana

²²⁹ Namık Kemal, “Hürriyet”, ss. 274-275.

²³⁰ Namık Kemal, “El-hakku ya’lu ve-la yu’la aleyh”, s. 5.

²³¹ Namık Kemal, “Hubbû’l-vatan mine’l-iman”, s. 2.

²³² Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 312.

²³³ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, s. 62.

²³⁴ Namık Kemal, “Hürriyet”, s. 274.

²³⁵ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair sekizinci mektup”, s. 147.

²³⁶ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 324.

bazen birbirinin yerine kullanılmıştı. Çünkü dinî düşünce, akıl ile nakil (sahih dinî kaynaklar) arasında bir çelişki görmemiştir.

Dinî düşünürler, pratik nedenlerden dolayı bu iki referans noktası arasında herhangi bir çelişki yokmuş gibi onları bir arada kullanmıştır. Onlar gerçekte birbirine uzak bu iki düşünce dünyası arasındaki mesafeyi tartışmamış, söz konusu çelişkilere suskun kalmış, çıkış noktaları ve ulaştıkları sonuçlar itibariyle farklı olan bu iki bilgi dünyasını birbirine benzer görmüştür. Bunun en temel nedeni, Osmanlı entelektüellerinin kendilerini çökmekte olan bir siyasi organizasyonun içinde bulmuş olmalarıdır. Öncelikle devleti, acilen içinde bulunduğu durumdan kurtaracak bir proje lazımdı. Bu proje de modern siyasi düşünceydi. Ancak bu projenin Müslüman halkı seferber edecek bir formda sunulması gerekliydi ki seferberlik ve değişim için kullanışlı bir araca dönüşsün. Çünkü Müslüman tebaa, devlet bürokrasisinin eşitlik politikalarına karşı kendini rencide edilmiş hissediyordu.²³⁷ Dolayısıyla denedikleri sentezin, İslam düşüncesine ve tarihine uygun olup olmamasından çok bunun ne şekilde kullanılmasının faydalı olacağı öncelikli olmuştur; bundan dolayı da çelişkileri ve uygunsuzlukları bilerek veya bilmeyerek göz ardı etmişlerdi. Aslında çok derin olmayan bir soruşturmayla İslam siyasi düşüncesi ve tatbikatının, dinî düşüncenin anladığı veya anlamak istediği gibi olmadığını fark etmek mümkündür. Her şeyden önce, “adil hükümdara itaatin mutlak bir norm sayıldığı geleneksel Osmanlı siyasi kültürü”²³⁸ bu yeni düşüncelere çok uyumlu görünmüyordu.

İslam, hayatın üstünde veya hayatın bir yönüyle ilgili değildir. Daha açık bir ifadeyle İslam şeriatı hayatın sadece kamusal alanını (ortak alan) değil, hayatın her alanına ilişkin hükümler koymuştur.²³⁹ Bu bağlamda İslam siyasi düşüncesiyle modern siyasi düşünce arasında derin farklılıklar mevcuttur. Buradan dinî düşüncenin şer’ yerine kanun kelimesini vurgulaması, konuya ne kadar yüzeysel baktığını göstermesi açısından önemlidir. Modern düşüncede kanunlar, insanların kamusal hayatı (ortak hayat) düzenlemek için konsensüsle belirledikleri kurallardır. Hâlbuki şer’in nihai referansı insanların konsensüsü olmadığı gibi ilgilendiği alan da sadece insanların ortak

²³⁷ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 86.

²³⁸ Bedri Gencer, *İslam’da Modernleşme*, 3. bs., Ankara, 2014, s. 751.

²³⁹ Erol Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 17. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010, s. 51.

kullandıkları alan değildir. Fakat dinî düşünce bu derin farklılıkla yüzleşmeden, özgürlük kavramını dinî bir terminoloji içinde modern anlamıyla kullanmıştır.

2)Pragmatizm ve Özgürlüğün Sınırı

Dinî düşünürler, modern özgürlükle ilgili temel varsayımları metinlerinde sık sık dile getirmişlerdir. Ancak bu varsayımları ifade etmelerinin hedefinde, baskılara ve keyfiliklere karşı bireyi korumak değildir. Özgürlüğün burada, bir bütün olarak siyasi toplumun/devletin, emperyal/yayılmacı amacına ve terakkiye/maddi gelişmeye hizmeti nispetinde bir değeri vardır.

Bu bağlamda Namık Kemal'in *Hürriyet* gazetesinde özgürlük ile ilgili yazdığı ikinci makalesi, dinî düşünce için özgürlüğün gerçek amacını ortaya koymaktadır. Namık Kemal burada hürriyetin bir milletin sadece hakkı olmadığını aynı şekilde saadetinin de sebebi olduğunu ifade etmiştir.²⁴⁰ O, Yunanlıların, Roma İmparatorluğunun, Emevi ve Abassilerin, Venedeik ve Ceneviz'in, Osmanlı'nın tarihteki başarılarının sırrını özgürlüğe bağlamıştır. İslam devletlerinin tek farkı özgürlüğün “şer'i” olmasıdır.²⁴¹ Aynı şekilde Ziya Paşa hürriyet için “vasıta-ı terakki ve saadet”²⁴² demiştir. Yine Said Nursi'ye göre “hürriyet, milleti göster”miştir.²⁴³ Ona göre kanunlara itaat şartıyla her birey özgürlük sayesinde bir padişah gibi olur. Böylece saltanattaki bir tek padişahın gücüne karşılık, adeta devleti oluşturan insanların sayısı kadar padişahlar birleşerek bir tek güce dönüşür.²⁴⁴

Bu sonuçlar, dinî düşüncenin özgürlük kavramına, ondan elde edeceği fayda nispetinde ilgi gösterdiğini ifade etmektedir. Dinî düşünürlerin, en temel amacı halkı (tebaa), padişah ve bürokrasisinin baskısına karşı kanunların koruması altına almak değildir. Amaç özgürlük aracılığıyla halkı kullanarak modern bir devlet inşa etmektir. Pragmatizm dinî düşünürlerin metinlerinde en hâkim temalardan birisidir. Said Nursi bir özgürlük “müjdecisi” olarak memleketine “ders” vermeye gittiğinde, onlara şayet özgürlüğe uyanırlarsa kendi kendilerinin padişahı olacaklarını ve bu güçle “necat ve

²⁴⁰ Namık Kemal, “Hürriyet”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 2, 58.

²⁴¹ Namık Kemal, “Hürriyet”, s. 59.

²⁴² Ziya Paşa, “Ziya Bey Efendi'nin iltifatnamesi”, s. 8.

²⁴³ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 328.

²⁴⁴ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 472.

hayat” verecek olan Osmanlı milli birliğini (ittihad-ı millet) temin edeceklerini telkin etmiştir.²⁴⁵

Bu bağlamda özgürlük düşüncesi, neden özgür olmalıyız sorusunun cevabını da modern halk egemenliği teorisinden almıştır. Namık Kemal siyasi hürriyetleri, halkın hükümet üzerinde kontrol mekanizmasına dönüşmesi ve hükümetin yaptıklarını hesaba çekmesi bağlamında ele almıştır.²⁴⁶ Dinî düşünce padişah ve bürokrasisinin yasayla sınırlanmayan keyfilğini gelişme ve güçlenmenin önünde en büyük engel olarak görmüştür. Halk, meşrutiyet rejimi aracılığıyla, bir güç olarak padişahın keyfilği karşısında yükselirse, “ittihad ve terakki”yi sağlayabilirdi. Burada dinî siyasi muhalefetin asıl motivasyon kaynağı; devleti, içinde bulunduğu çöküşten kurtarıp terakki etmiş ve güçlenmiş medeni devletler seviyesine yükseltmektir. İskilipli Mehmet Atıf, dinî düşüncenin gözünde özgürlüğün nihai hedefinin ne olması gerektiğini şöyle ortaya koymuştur: “Avrupa esaretinden kurtulmaya çalışmalıyız. İşte o zaman kâmil bir hürriyete ulaşmış oluruz.”²⁴⁷ İroniktir ki bu esaretten kurtuluşun reçetesi de, onu esir edenin siyasi düşüncesini taklit etmekten geçmektedir.

Pragmatik (faydacı) yönelişten dolayı dinî düşünürler, özgürlüğün sadece işlerine yaradığı yönüne odaklanmışlardır. Onların ilgilendikleri nokta bir güç olarak halkın yönetime katılmasıdır ancak onun da bir sınırı vardır. Bu sınırı da pragmatizm belirlemiştir.

Namık Kemal’e göre, usul-i meşverette “malumat ve memuriyet”e muhtaç olmaksızın herkes yönetime katılma liyakatine sahiptir.²⁴⁸ Ancak yine de bu siyasi hürriyetin bir sınırı vardır. Örneğin herkes milletin vekili olamaz. İskilipli Mehmet Atıf milletvekilliğin önüne adeta Platon’un yönetici filozoflarına yakın meziyetleri şart koşturmaktadır.²⁴⁹ Benzer koşulları Ali Haydar Emin de dile getirir.²⁵⁰ Yine Namık Kemal

²⁴⁵ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 472.

²⁴⁶ Namık Kemal, “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, s. 16.

²⁴⁷ İskilipli Mehmet Atıf, “İnsanların Bir Kanuna İhtiyaçları”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 314.

²⁴⁸ Namık Kemal, “Hürriyet”, 2018, s. 274.

²⁴⁹ İskilipli Mehmet Atıf, “Meşrutiyet, Meşveret”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 290.

²⁵⁰ Ali Haydar Emin, “Delail-i Meşveret”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sirâtımustakim Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 24, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#62>.

milletvekilini seçecek seçmen hakkında da bazı koşullar öne sürmüştür. Ona göre hürriyetler, halkın eğitilmiş olmasının yanında, dönemin ahlakı, yer ve zaman da uygun olmalıdır. O dönemde halkın hükümeti meclisle denetlemesi özgürlük olabilir ancak gazetelerin aşırı serbestliği ve halkın bir cumhuriyet rejiminde kendi kendini yönetmesi özgürlük sayılamaz. “Biz Amerika cumhuru kadar hürriyet istemiyoruz.”²⁵¹

Halk Egemenliği başlığında da ifade edildiği gibi, dinî düşünürlere göre halk henüz mutlak olarak kendisinin efendisi olmaya müsait değildir. Halk, zaman zaman galeyana gelen “efkâr-ı umumiye”²⁵² şeklinde nevzuhur bir güç olarak kendisini hissettirse de kendi kendisinin efendisi olacak kadar olgunlaşmamıştır. Çünkü “bir yerde maarifin noksanı bi’z-zarure hürriyeti taklil eder”²⁵³ cümlesinde ifade edildiği gibi eğitim hürriyetin önünde en büyük engel olarak görülmüştür. Ziya Paşa da benzer bir mantıkla geçmişte insanların çocukluk döneminde olduğunu ve hürriyeti hak ettiklerinin farkında olmadıklarını ifade eder. Ona göre şimdi ise, insanlığın gençlik dönemi olduğundan özgürlük düşüncesi bir “sel” gibi dünyanın her tarafına taşmaktadır.²⁵⁴ Said Nursi de özgürlüğü temin eden meşrutiyetin önünde benzer engeller olduğunu dile getirmiştir. Ona göre halktaki cehalet, düşmanlık ve vahşilik *meşrutiyetçi özgürlüğün* önünde büyük bir engeldir ve “bir millet cehaletle hukukunu bilmezse, ehl-i hamiyeti dahi müstebid yapar.”²⁵⁵ Aslında liberal özgürlüğün filozofu John Stuart Mill de buna yakın bir özgürlük kavrayışına sahiptir. O da “reşit” olarak kabul edilmeyen “geri toplum”ların özgür olamayacağını dolayısıyla otokrasinin onlar için meşru bir yönetim sistemi olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁶ Dolayısıyla dinî düşünce, sadece modern düşüncede siyasi özgürlüğün ne anlama geldiği konusunda Batı’dan -yüzeysel de olsa- etkilenmemiştir. Aynı zamanda bu özgürlüğün kime ne kadar verileceğinin sınırlarını belirlemede de aynı yolu izlemiştir. Dönemin ilerlemeci tarih anlayışının etkisinde kalan dinî düşünce insanlığın lineer bir çizgi üstünde ilerlemekte olduğunu kabul etmiş ve ilerleme çizgisinin hedefinin bütün insanlar için esaret zincirlerini kırmak olacağı

²⁵¹ Namık Kemal, “Hürriyet”, 2018, s. 275.

²⁵² Namık Kemal, “El-hakku ya’lu ve-la yu’la aleyh”, s. 3.

²⁵³ Namık Kemal, “Hürriyet”, 2018, s. 276.

²⁵⁴ Ziya Paşa, “Ziya Bey Efendi’nin iltifatnamesi”, s. 8.

²⁵⁵ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 309.

²⁵⁶ Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 36.

kehanetinde bulunmuştur. Said Nursi, benzer bir özgürlük cennetinin medeniyetle birlikte insanlık sevgisi temelinde (“hubb-u insaniyet”) doğacağını söylemiştir.²⁵⁷

Bununla birlikte dinî düşünörlere göre halkın şimdilik eğitimsiz olması, onun bütün haklarından mahrum edileceğı anlamına gelmemelidir. Başka bir ifadeyle halkın cahil olması onlara adaletsiz davranılmasının gerekçesi olamaz.²⁵⁸ Dahası bir gün halk eğitim yönünden kemale ererse, özgür olmasında hiçbir engel yoktur. “Eğer halkın terbiyesi tam olsaydı, bin yerde emsali göröldüğü gibi hürriyetini derhal istihsal ederdi.”²⁵⁹ “Tecrübe ile sabittir ki mazlum olan halkın marifeti terakki edince zincir-i esaretini zorla kırıyor ve onun parçaları rabtına veya idamesine sebep olanların başını, beynini paralıyor.”²⁶⁰

Dinî düşünörlere göre cahil olan halk mutlak anlamda egemen olmasa da, yani “cumhur” olmaya layık olmasa da, onun eğitimsiz olması hükümeti denetlemesine engel değildir. “Çendan cahilsiniz, fakat âkilsiniz. Hanginizle... üzümü paylaşısam, (zekâvetiyle) bana hile edecektir.”²⁶¹ Bu anlamda, “Osmanlıların hukuk-ı siyasilerini icraya liyakatları dahi vardır. Bu liyakat bizde değil dünyanın en cahil kavimlerinde bile bulunur.”²⁶² Hatta gerektiğinde halk, “dâhildeki hürriyet düşmanlarına mukavemet için canlarını vermekten çekinmediler.”²⁶³ Bu bağlamda Namık Kemal’e göre yeniçerilerin lağvından önce halk hürriyetini muhafaza etmiştir. Yeniçeriler kaldırıldıktan sonra “hükümet hareketinde muhtâr-ı mutlak”²⁶⁴ kalmaya başlamıştır. Dinî düşünce burada idareye katılmakta sınırlı da olsa halka bir özgürlük hakkı vermektedir. Bununla birlikte dinî düşünörlerin, kendi dönemindeki Avrupa’nın genel kaygılarını taşıdığı ve “avam”/“ayaktakımı”nın iktidarından çekindiğı görölmektedir.

Dinî düşüncenin özgürlüğe olan bakış açısını büyük oranda pragmatizmin belirlediğı ifade edilmişti. Aynı pragmatizm, dinî düşünceyi özgürlüğün diğer boyutlarına karşı ya ilgisiz bırakmış ya da dinî düşüncenin kavramı gelenekselleştirmesine neden olmuştur. Kavramsal çerçevede ifade edildiğı gibi,

²⁵⁷ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 328.

²⁵⁸ Namık Kemal, “Hürriyet”, 2018, s. 275.

²⁵⁹ Namık Kemal, “Hürriyet”, s. 60.

²⁶⁰ Namık Kemal, “Hürriyet”, 2018, s. 276.

²⁶¹ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 321.

²⁶² Namık Kemal, “Hürriyet”, 2018, s. 275.

²⁶³ Namık Kemal, “Hubbü’l-vatan mine’l-iman”, s. 2.

²⁶⁴ Namık Kemal, “El-hakku ya’lu ve-la yu’la aleyh”, s. 4.

demokrasiye modern anlamını Tocqueville vermiştir. 19. yüzyılın ortalarından itibaren halk egemenliği liberal anlamıyla yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu bireyin kaderinin bütün toplumun kaderine bağlı olduğu Rousseaucu demokrasi değil, bireysel özgürlüğünü vurgulayan liberalizm ile demokrasinin birleşiminden oluşan “liberal demokrasi”dir.²⁶⁵ Mill bu özgürlüğün anlamını şöyle ifade etmiştir: “Birey kendi benliği, kendi bedeni ve kendi beyni üzerinde tek başına egemendir.”²⁶⁶ Bu anlamda, 1793 İnsan Hakları Beyannamesi’nin bir maddesi şöyledir: “Yasa, yönetenlerin baskısına karşı kamusal ve bireysel özgürlükleri korumalıdır.”²⁶⁷

Bu bağlamda dinî düşüncenin özgürlük anlayışı, “herkesin kendi öz varlığını seçme ve yönetme hakkı” olduğu anlayışından daha çok; kişinin, kendi kaderini toplumsal bütünün kaderiyle eşitlemesi anlamında Rousseaucu özgürlüğe yakındır. Dinî düşünce ya bireysel özgürlükleri gündemine almamış ya da bu özgürlüklere son derece dinî/geleneksel yaklaşmıştır. Dinî düşünürler, hükümet kendilerinin bazı şahsi haklarına keyfi bir şekilde müdahale ettiği için muhalefet etmemişlerdir. Onlar hükümeti daha çok, kendilerini iktidarın kolektif katılımına izin vermediği için eleştirmiştir. Onların amacı, güçlü bir devlet inşa etmek için siyasi olarak özgür olmaktır. Yoksa onların amacı devlete karşı, bireysel özgürlükleri kanunla korumak değildir. Dinî düşünce, liberal özgürlüğün “sadece kendi beceri ve zihnini ilgilendiren kısımda ise, birey egemendir” şeklindeki anlayışına şiddetle karşı çıkmıştır. Onlar daha çok, “yurttaşların ahlaki karakterinin biçimlendirilmesi, yönetimlerin zorunlu ve haklı hedeflerindendir” tarzındaki Aristotelesçi anlayışı benimsemiştir. Örneğin Said Nursi, “İnsan her ne sefahet ve rezalet işlerse, başkasına zarar etmemek şartıyla bir şey denilmez”, tarzındaki liberal özgürlük tanımına “Sefahet ve rezaletteki hürriyet, hürriyet değildir”, şeklinde karşılık vermiştir. Said Nursi liberal anlayışın tersine özgürlüğü, “Ne nefsine, ne gayrına zarar dokunmasın” şeklinde formüle etmiştir.²⁶⁸

Musa Kazım ise özgürlüğe, hem devletin hem dinin hem de toplumun sınır koyabileceğini belirterek, liberal özgürlük düşüncesine olan mesafesini ortaya koymaktadır. Ona göre, “Hürriyetten maksat, bundan önce kahr ve istibdadının altında ezildiğimiz makul ve meşru olmayan birtakım batıl kayıtlardan azade bir hürriyettir ki o

²⁶⁵ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 452.

²⁶⁶ Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 36.

²⁶⁷ Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, s. 349.

²⁶⁸ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 324.

da vaz edilmiş kanunlar ve dinî kaidelerimiz dairesinde serbestçe hareket etmekten ibarettir.”²⁶⁹ Görüldüğü gibi aslında özgürlük bağlamında, dinî düşüncenin en büyük endişesi otokratik bir padişahın gelebilecek baskılardan başkası değildir. Cumhuriyetin ilanına kadar da bu tema daha da netleşerek geçerliliğini korumuştur. Bu bağlamda Ahmed Cevdet’e göre demokrasi düşüncesinde, “Bir kardeş size, sizdeki fena halden dolayı ihtar icra etmeye mecburdur, yani o onun vazifesidir.”²⁷⁰ Hatta zaman zaman dinî düşüncenin “makbul vatandaş”ında, modern otoriter ve totaliter yönetimlerin vatandaşına benzer bir vatandaşlık hayali sezmek mümkündür. Musa Kazım’a göre her vatandaşın, siyasi varlığın “menfaatlerine yönelik her teklife boyun eğmesi, uyması ve her fiil ve sözünde ve bütün tavır ve hareketlerinde umumi menfaatleri ithal etmekten son derece sakınması ve gerektiğinde kendi şahsi menfaatinin umumi menfaatin oluşmasına feda etmesi lazımdır.”²⁷¹

Liberal özgürlük düşüncesi; gücünü, insan özgürlüğünü tehdit eden devletin baskıcı gücüne karşı, sınırlama getirmekten almıştır. Ancak dinî düşüncenin amacı güçlü olan bir devleti sınırlandırmak değil bilakis çöküş sürecine giren bir devleti -biraz da antiklerin ve Rousseau’nun pozitif özgürlüğünü hatırlatan bir tonda- güçlendirmek, geliştirmek ve medenileştirmektir. Bu bağlamda dinî düşünce, halkın yönetime sınırlı da olsa katılma özgürlüğünü, dinî referanslar da kullanarak savunmuştur. Fakat toplumdan ve devletten gelecek tahakkümlere karşı “birey”lerin özgürlüğünü gündemine almadığı gibi tersi yönde meşrulaştırmalara gitmiştir.

Dinî düşüncenin, özgürlük kavramını yine fayda gözeterek geleneksel düşündüğü diğer alan ise gayrimüslimlerin özgürlüğü olmuştur. Namık Kemal Hristiyan tebaanın niçin isyan etmemesi gerektiğini modern siyasi düşünceyle değil, “Kaysere ait olanı kaysere terk edin” ifadesinde olduğu gibi Hristiyan teolojisini kullanarak açıklama yoluna gitmiştir.²⁷² Benzer şekilde, Said Nursi gayrimüslimlerin özgürlüğünü tanımlarken doğal hukuk teorilerinin öngördüğü şekilde insanların eşit

²⁶⁹ Musa Kazım, “Hürriyet-Eşitlik (Ve Kadın Hakları)”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 110.

²⁷⁰ Ahmed Cevdet, “Demokraside Ahlak-ı Ferdiye”, s. 23, (15.12.2019), <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7270/13145>.

²⁷¹ Musa Kazım, “Hürriyet-Eşitlik (Ve Kadın Hakları)”, s. 111.

²⁷² Namık Kemal, “Nutm-ı hümayun mülâhazâtının bakiyesi”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1, s. 7.

özgürlüğü varsayımıyla değil, daha çok dini/geleneksel düşünmüştür: “Onların hürriyeti; onlara zulm etmemek ve rahat bırakmaktır.”²⁷³

Bu bağlamda dinî düşünürlerin özgürlük metinlerinde pragmatizm kendisini güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Ancak onların modern özgürlüğe karşı, saf çıkarıcı/oportünist olduklarını söyleyemek de kolay görünmemektedir. Sırasıyla Namık Kemal, Mehmed Akif ve Said Nursi’nin coşkun ifadelerden hareketle, onların bir çeşit özgürlüğe uyandıklarını söylemek mümkündür.

“Buradaki cemiyet, cemiyet-i Hürriyet’tir. Ben de hürüm...”²⁷⁴

“Bağırın haydi çocuklar...”

– Yaşasın hürriyet!”²⁷⁵

“Ey hürriyet-i şer’i! Öyle müdhiş amma güzel ve müjdeli bir sadâ ile çağırıyorsun; benim gibi bir Kürdü tabakat-ı gaflet altında yatmışken uyandırıyorsun. Sen olmasaydın, ben ve umum millet zindan-ı esarete kalacaktık. Seni ömr-ü ebedi ile tebşir ediyorum.”²⁷⁶

Sonuç olarak dinî düşünürlerin uyandıkları bu özgürlük, haklarıyla “insan” olan bireylerin özgürlüğü değildir. Bu biraz da Orta Çağ Avrupa’sındaki, “sizin sahip olduklarınızdan başkalarının dışlanması”na yakın bir özgürlük anlayışıdır. Bu anlayışta padişah, havas, Müslüman daha özgür olmalıdır. Bu bölümde “avam”ın (eğitimsiz halk) ve gayrimüslimlerin, dinî düşünürlerin modern kavramlara gerçekte nasıl yaklaştıklarını gösteren en önemli iki mihenk taşı olduğunu söylemek mümkündür.

Bu bağlamda dinî düşüncenin, kişinin “kendi benliği, kendi bedeni ve kendi beyni üzerinde tek başına” efendi olmasıyla ilgili derin bir kaygısı ve zihinsel bir çabası olmamıştır. Dinî düşüncenin modern özgürlük kavramına bakışını belirleyen hâkim tema pragmatizmdir. Özgürlüğün, içinde bulunan varoluşsal krize faydası nispetinde bir değeri vardı.

²⁷³ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 326.

²⁷⁴ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, s. 101.

²⁷⁵ Mehmet Akif Ersoy, “Hürriyet”, *Meşrutîyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sıratımustakim Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 324, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#362>.

²⁷⁶ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 456.

D)Eşitlik (Müsâvat)

1)Pragmatizm ve Asimetrik Sentez

Şayet modern eşitlik kavramı, “belirli farklılıkların reddi” olarak anlaşılacaksa Osmanlı Devleti’nde modernleşme sürecinde tartışma konusu olan farklılıklar dinî farklılıklar olmuştur. Daha açık bir ifadeyle eşitlik kavramı, aristokrasi ve monarşi düzeninin neden olduğu eşitsizlikten ziyade öteden beri zimmi hukukuyla Osmanlı Devleti idaresine tabi olan gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşit hale getirilmesi çalışmaları (“müsavat-ı tebaa”²⁷⁷) bağlamında tartışılmıştır. Eşitlik tartışmalarının en temelinde, bir millete ait olma hissiyle uyanışa geçen gayrimüslimleri Osmanlı vatandaşlığı temelinde bir arada tutma çabası yatmaktaydı. Osmanlı devlet adamları bu amaçla zimmi hukukunun meşru/geçerli olmadığını dile getirip modern eşitlik kavramını birtakım resmi beyannamelerle ilan etmişti.²⁷⁸ Islahat Fermanı, o zamana kadar “millet-i hâkime” statüsünde olan Müslümanlardan bu imtiyazı/ayrıcalığı alıp, onları gayrimüslimlerle (Müslüman olmayan Yahudi, Rum, Ermeni) eşit “Osmanlı vatandaşı” yapmaya çalışmıştı.²⁷⁹ Bu fermanla gayrimüslimler hem zimmi hukukundan gelen dinî ve cemaat imtiyazlarını korumuş hem de yeni eşit vatandaşlıktan yararlanmaya başlamıştı. Ancak bu eşitsiz durum “Müslüman efkâr-ı umumiyesinde” tepkilere neden olmuştu.²⁸⁰

Bu anlamda eşitlik konusu, bütün halkın hukuk önünde eşit olması ve iktidara eşit ortaklar olarak katılmasından ziyade, yönetilenlerin öteden beri farklı dine mensup olmanın gerektirdiği daha çok hukuki daha az da siyasi eşitsizliklerin reddi etrafında konuşulmuştur. Dinî düşüncenin diğer eşitsizlikleri sorun etmediğine en dikkat çekici örnek, Namık Kemal’in Osmanlı Devleti içinde sadece İstanbul halkının vergi ve askerden muaf tutulma ayrıcalığına itiraz etmemesidir.²⁸¹ Siyasi katılımı eşit olmak konusu, *Halk Egemenliği* ve *Özgürlük* başlıkları altında tartışıldığı için burada din farklılığının neden olduğu eşitsizliklerin reddi bağlamında konuya bakılacaktır.

²⁷⁷ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, ss. 82-87.

²⁷⁸ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 84.

²⁷⁹ Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler* 4, s. 14.

²⁸⁰ Tanpınar, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 158.

²⁸¹ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri* 1, s. 527.

Öncelikle Türk dinî düşüncesi, Avrupa'daki soy asaletine (temayüz-i necabet) dayanan aristokratik (zâdeganlık) eşitsizliğin aklen temelsiz olduğunu teslim etmiştir. Bu bağlamda Namık Kemal, “İnsanın hukuk-i tabiiye ve zatiyesince aklen müsavata hâlel verecek bir kaide bulabilmek muhaldir”²⁸² diyerek modern siyaset ve hukuk teorilerinin eşitlikle ilgili varsayımlarına katıldığını göstermiştir.

Benzer şekilde Türk dinî düşüncesi, Müslüman-gayrimüslim fark etmeksizin herkesin hukuk önünde eşit olduğunu dile getirmiştir. Namık Kemal “Vatan içinde hukukça müsavi mi değiliz?”, diye sormuş ve fıkıh kitaplarındaki fetvaların buna şahit olduğunu ifade etmiştir.²⁸³ Ziya Paşa hukuk konusunda Müslümanların ve Hristiyanların eşit olduğunu, kendinden emin bir şekilde “herkesin bildiği”ni söylemiştir.²⁸⁴ Namık Kemal başka bir makalede, bu maddeyi dinî terminoloji ile de teyit etmiştir: “Şeriat umumun müsavata hükmeder” ve “Akıl ve hikmet, umumun müsavata hükmeder”. “İslamiyet hukukça ne vakit kimseyi kimsenin mâdûnunda tutmuştur?”²⁸⁵ Namık Kemal, dinî farklılığın hukuk önünde farklı muameleye sebep olmayacağını özellikle vurgulamıştır. Mehmed İzzet de benzer ifadelerle bütün insanların “aynı hakikat ve hukuku haiz” olduğunu, eşitliğin şeriatın temel prensiplerinden olduğunu fakat son zamanlarda yerini istibdat aracılığıyla eşitsizliğe bıraktığını belirtmiştir.²⁸⁶

Dinî düşünce, bu modern eşitlik temasının -ayet, hadis ve dinî şahsiyetlerin anekdotlarıyla- İslamî bir temeli olduğunu özellikle ispat etmeye çalışmıştır. Tabii ki bütün bu dinî ifadeler -diğer siyasi kavramlarda tartıştığımız gibi- bağlamlarından kopararak yorumlanmıştır. Hâlbuki her ne kadar zimmi hukuku gayrimüslimlere imtiyazlar kazandırsa da Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim tebaası ile Müslüman tebaası siyasi, hukuki ve sosyal statü açısından eşit değildi.²⁸⁷ “Fıkıh ve tarihi tecrübe de böyle bir eşitliğe cevaz vermiyor. İmkân tanımıyordu.”²⁸⁸

²⁸² Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 526.

²⁸³ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 99.

²⁸⁴ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 83.

²⁸⁵ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair sekizinci mektup”, s. 147.

²⁸⁶ Mehmed İzzet, “Mir'at-ı Meşrutiyet”, s. 270.

²⁸⁷ Vejdi Bilgin, *Sosyo-Kültürel Şartların Fıkhi Hükümlere Etkisi (Dini Hukukun Toplumsal Kaynakları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma)*, (Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2001, ss. 94-102.

²⁸⁸ Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, s. 58.

Neticede İslam kadısının kimi muhakeme ettiği onun için önemli olmuştur. Örneğin şahitlik meselesinde, sanığın Müslüman ve gayrimüslim olması çok şeyi değiştirmiştir. İslam fıklında, sahip ile kölenin, kadın ile erkeğin, Müslüman ile gayrimüslimin hak ve muamelelerde her zaman eşit olmadığını söylemek mümkündür. Dahası Osmanlı Devleti'nde, gayrimüslimlerin de kendi aralarında hiyerarşik bir yapısı vardı. İsmail Kara'nın Cevdet Paşa'dan aktardığına göre Tanzimat düzenlemeleriyle birlikte Rumlar, Yahudilerle eşit hale getirilmelerine itiraz etmişlerdi.²⁸⁹

Bu bağlamda eşitlik kavramında da, diğer modern siyasi kavramlar gibi asimetrik bir senteze şahit olmak mümkündür. Ancak dinî düşünce, modern eşitliğin temel kabullerini kabul edip dinî meşruiyet kazandırmaya çalışsa da, *halk egemenliği* ve *özgürlük* kavramlarına nispeten *eşitlik* kavramına daha olumsuz bakmıştır. Örneğin yukarıda özgürlük için söylenen coşkun ifadelerle rastlamak mümkün değildir. Halk egemenliği ve özgürlük düşüncesi, devleti tehdit etmekle birlikte devletin çöküşüne engel olacak güç için de umut kaynağı olmuştur. Eşitlik ise modern dönemde Osmanlı devleti gibi farklılıklar üzerinde inşa edilen devletler için yıkımla sonuçlanacak çok ciddi tehditler getirmiştir. Dahası bu yıkımı engellemek adına Osmanlı bürokrasisinin gayrimüslimlere tanıdığı eşitlikler Müslümanlar için eşitsizlikler doğurmuştur. Ziya Paşa bir gazete yazısında bunu ustaca tasvir etmiştir.²⁹⁰ Dolayısıyla dinî düşünürler, her ne kadar “hukuk önünde bütün insanlar eşittir” gibi çok genel bir ifadeyi tekrarlayıp dinî argümanlarla destekleseler de ayrıntılara indiğimizde onların eşitlik kavramına ilişkin olumsuz bakışı açığa çıkmaktadır. Hatta herkesin hukuk önünde eşit olduğunu söyleyen Ziya Paşa, ironik bir şekilde Babiâli'nin zimmi hukukunu “gayr-i meşru” görmesi üzerine, Babiâli'yi fikhî ve İslam devleti tarihini bilmemekle suçlamıştır.²⁹¹ Tabii ki aynı zamanda -diğer kavramlarda görüldüğü gibi- dinî düşünürlerin tartışmadığı, sustuğu durumlar da çok şeyi ifade etmiştir. Bu bağlamda Namık Kemal, Ziya Paşa ve Musa Kazım hak ve muamelelerde insanın eşit olduğu hükmünü koyduktan sonra, İslam siyasi ve sosyal yapısındaki hiyerarşiye neredeyse hiç değinmemiştir.²⁹²

²⁸⁹ Kara, *İslamcıların Siyasi Görüşleri 2 Hürriyet Müsavat Uhuvvet*, s. 176.

²⁹⁰ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 86.

²⁹¹ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 84.

²⁹² Musa Kazım, “İslam ve Terakki”, s. 126; Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 98; Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 82.

Özetle, Manastırlı İsmail Hakkı'nın daha çok Müslümanların kardeşiliğine vurgu yapan ayeti gayrimüslimleri de kapsayacak şekilde genişletmesi örneğinde gördüğümüz gibi dinî düşünce pragmatik nedenlerle modern eşitlik varsayımlarını kabul edip, ayet ve hadisleri bağlamlarından koparmak suretiyle bu varsayımları dinîleştirmeye çalışmıştır.²⁹³ Ancak ayrıntılara inildiğinde dinî düşünce için eşitliğin anlamının daha çok dinî/geleneksel olduğu görülebilir.

2)Eşitliğin Anlamı

Dinî düşünürlerin eşitliği gerçekte nasıl tahayyül ettiğini anlamak için onların asıl amaçlarına odaklanmak gerekmektedir. Ziya Paşa, *Patrie* gazetesinde Duc De Valmy tarafından kaleme alınan bir yazıda Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için sunduğu üç maddelik reçeteyi sahiplenmiş ve bu yazının kendilerinin yaptıkları propagandanın mahsulü olduğunu iddia etmiştir. Bu üç maddelik tavsiyenin ilki, Osmanlı tebaasındaki Müslüman ve gayrimüslim ayrımının kaldırılıp onun yerine eşitliği ifade eden “Osmanlı unvanının” kullanılmasıdır. İkinci maddedeki tavsiye ise Osmanlı Devleti'nin çeşitli milletlerinden milletvekillerinin oluşturduğu bir meclisin, hem hükümeti denetlemesi hem de Osmanlı Devleti'nin farklı milletlerini kaynaştırması ve aralarındaki yabancılaşmayı gidermesi için toplanmasıdır. Son tavsiye ise şariat kanunlarının zamanın gereklerine göre genişletilmesiyle mahkemelerin ve kanunların tek tipleştirilmesidir.²⁹⁴ Dinî düşünce için eşitliğin ne anlama geldiğini bu üç maddeyi referans göstererek analiz etmek mümkündür.

Teorik düzlemde dinî düşüncenin eşitlik yaklaşımını, modern eşitliği doğuran varsayımlardan aldığı söylenebilir. Örneğin dinî düşünceye göre, “Şariat” ve “akıl” herkesin hukuk önünde eşit olduğuna hükmetmiştir.²⁹⁵ Ancak dinî düşüncenin gerçekte modern eşitlik varsayımlarına mesafeli olduğunu ayrıntılara eğildikçe gözlemlemek mümkündür.

Ziya Paşa, eşitliği “müsavat fi'l-hukuk” ve “müsavat-ı fi'ş-şeref” şeklinde kategorileştirmiştir. Tarih içinde “hiçbir tebaa ve kavim arasında “müsavat fi'ş-şeref”in mümkün olmadığını ifade eden Ziya Paşa, “hâkim ve fatih olmak imtiyazına mazhar bir

²⁹³ Bkz. Manastırlı İsmail Hakkı, “Mevaiz”, *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sirâtımustakim Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 74, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#112>.

²⁹⁴ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 82.

²⁹⁵ Namık Kemal, “Usul-i meşverete dair sekizinci mektup”, s. 147.

kavim” olan Osmanlı Müslümanları ile gayrimüslimlerin şerefte eşit olmamalarını doğal karşılamıştır. Bu bağlamda Babıâli’nin “suret-i mutlakada usul-i müsavat” söylemine itiraz etmiştir.²⁹⁶

Said Nursi de eşitliğin, fazilet ve şerefte değil hukukta (ki diğer dinî düşünürler gibi o da zimmi hukukundaki eşitsizliklere değinmez) olduğunu ifade etmiştir.²⁹⁷ Bu anlamda Müslüman ve gayrimüslim tebaa/halk, kanun önünde eşittir demek meseleyi problemli olmaktan çıkarmamıştır. Çünkü iki tebaadan biri hâkim millet statüsünde farklı bir hukuka sahipken diğeri zimmi statüsüyle ayrı bir hukuka tabi olmaktadır. Dinî düşünürler hukuk önünde eşitliğin ayrıntılarına inerken daha çok zenginliğin ve fakirliğin hukuk karşısında bir ayrıcalığa neden olamayacağı şeklinde tartışmayı tercih etmişlerdir.²⁹⁸ Dinî farklılıkla ilgili eşitsizlik hususunda ise dinî düşünürler nispeten hiyerarşik zimmi hukukunu dile getirmekten çekinmemiş fakat bunu eşitsizliğe yormayıp, aksine adaletin bir gereği olarak zikretmişlerdir.²⁹⁹

Ziya Paşa, Osmanlı Devleti idaresinde bulunan memleketleri kanlarını dökerek fetheden Müslümanların bazı “imtiyazat-ı tabiîye”ye (doğal ayrıcalıklara) sahip olması gerektiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla gayrimüslimlerin meşru hukukları ve Müslümanların doğal ayrıcalıkları vardır. Ziya Paşa’ya göre hükümetin yaptığı yanlış eşitlik politikaları yüzünden “nüfusça ve her cihetçe kendilerinin” gerisinde bulunan gayrimüslimlere öyle ayrıcalıklar tanınmıştır ki Müslümanlar “zillet ve hakaret” görmektedir. Ziya Paşa, hem hâkim millet olması hem de nüfusça çok olması dolayısıyla Müslüman halkın daha imtiyazlı/ayrıcalıklı olması gerektiğini yukarıdaki ibarelerden de anlayacağımız üzere çok güçlü bir şekilde hissettirmiştir.³⁰⁰ Benzer şekilde Namık Kemal, hem canı hem parasıyla hizmet eden Müslümanların, sadece parasıyla hizmet eden gayrimüslimlerin gerisine düşmesine isyan etmiştir.³⁰¹ Burada

²⁹⁶ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 83.

²⁹⁷ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 329.

²⁹⁸ Musa Kazım, “Hürriyet-Müsavat”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtı müstakim Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, ss. 112-113, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#150>.

²⁹⁹ Sirozlu H. Eşref Edib, “Mevazir”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtı müstakim Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 211, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#248>.

³⁰⁰ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 87.

³⁰¹ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 527.

dinî düşüncenin eşitlik kavramına, doğal hukuk teorileri ve sözleşme dili perspektifinden ziyade dinî ve geleneksel anlayışla yaklaştığı görülebilir.

Zaman zaman sözleşme dili kullanılsa da bu kullanım, zihni bir dönüşümden ziyade koşulların dayattığı zorunluluğun bir sonucudur. Bu bağlamda Said Nursi, sözleşme diline yakın bir dil kullanmaya başlayarak yeni insani koşullar paralelinde yeni bir insani düşüncenin kaçınılmaz olduğunu kabul eder gibidir. Ona göre kabahat şeriatın adaletine uygun şekilde zimmileri zimmetlerine alamayan “biz” Müslümanlarıdır. Şimdi ise Müslümanların bunu yapmaya gücü kalmadığından gayrimüslimleri bir çeşit “zimmî-i muâhid” kabul ederek “ittifak” kurmak gerekmektedir.³⁰²

Eşitsizlik temaları barındırsa da genel anlamda dönemine nispeten dinî farklılıkların, İslam toplumunda ve siyasi organizasyonlarında daha fazla dinî müsamaha içinde ve baskıdan uzak yaşadığını söylemek mümkündür.³⁰³ Ancak ifade ettiğimiz gibi zimmi hukuku dönemine nispeten daha iyi koşullar sunsa da modern eşitlik düşüncesiyle karşılaştırıldığında hiyerarşiktir. Türk dinî düşüncesi de bu hiyerarşik toplum tahayyülünden kopmadığı için belirli farklılıkların tam reddine hazır görünmemektedir. Dolayısıyla dinî düşüncenin gerçek dünyasında, “Osmanlı unvanı” altında modern eşitlik varsayımlarına dayanan sosyal sözleşmeyle bir arada yaşamının henüz tam bir karşılığı yoktur.

Ziya Paşa’nın da katıldığı ikinci öneride, “usul-i meşveret”le Müslüman gayrimüslim fark edilmeksizin halk, kendi içinden seçecekleri temsilciler vasıtasıyla mecliste hükümet için denge ve kontrol mekanizmasına dönüşürse eşitliğin sağlanabileceği ifade edilmiştir. Ziya Paşa diğer dinî düşünürler gibi siyasi hakları gayrimüslimler için de hükümeti denetlemekle sınırlandırmıştır. O, Babîâlî’nin her iki ahali/halk için de bu gerçek siyasi hakları vermediğini, sadece gayrimüslim halkın bazı eşrafına bazı yüksek rütbeliler vererek bu hakları yerine getirdiği gibi yanlış bir anlayışa sahip olduğuna inanmıştır. Bu makamların ancak gerçek siyasi haklar verildikten sonra bir anlam taşıyacağını vurgulamıştır.³⁰⁴

³⁰² Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 330.

³⁰³ Dan&Laviana Cohn-Sherbok, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

³⁰⁴ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 83.

Bu öneride, Müslüman gayrimüslim her iki tebaanın da siyaseten eşit haklara sahip olduğu ileri sürülmüştür. Ancak ayrıntılara inildiğinde bu eşitliği sağlamanın o kadar kolay olmayacağını görmek mümkündür. Çünkü hem Ziya Paşa hem de Said Nursi, nüfus ve vekil aritmetiğinin kendilerinden yana olduğunu dolayısıyla eşit siyasi hakların millet-i hâkime sıfatına bir zarar vermeyeceğini, dolayısıyla mecliste imtiyazın yine kendilerinde olacağı kanaatini taşımışlardır. Ziya Paşa, “nüfusça ve her cihetçe kendilerinin mādûnunda bulunan”³⁰⁵ diyerek, Said Nursi ise, “Meşverette hüküm ekserindir. Ekser ise Müslümandır”³⁰⁶, diyerek haklar temelinde eşitlikten ziyade nüfus fazlalığını ayrıcalığa yorarak modern siyasi düşünceye mesafeli olduklarını göstermişlerdir. Said Nursi’nin, Müslümanların çoğunluk olduğunu, meclisteki kararların çoğunluğa göre alındığını, dolayısıyla İslamiyet ruhlu (ortak sağduyu) bir millet ve efkâr-ı umumiyeye diğer din mensuplarının bir engel teşkil etmeyeceğini belirterek çoğunluktan gelecek muhtemel baskıyı sorun olarak görmediğini söylemek mümkündür.³⁰⁷ Bu bağlamda Musa Kazım daha ileri giderek meclis içindeki tartışmalarda özellikle Müslüman vekillerin “yekvücut” olmalarını ve farklı partiler şeklinde bölünmemeleri gerektiğini tavsiye etmiştir.³⁰⁸

Burada dinî düşüncenin, siyasi hayata katılımda modern eşitliğe de pragmatik baktığını, modern eşitlikçi varsayımlara mesafeli olduğunu söylemek mümkündür. Tabii dinî düşünce, “ekseriyetin ekalliyete galebesini” (çoğunluğun azınlığa hükmetmesi) çoğunluğun zorbalığı şeklinde düşünmemiştir. Bu çoğunluk keyfi bir şekilde azınlık üzerinde söz hakkına sahip değildir. Bu bağlamda Namık Kemal’e göre, “Umum ve ekseriyet, hakkı icada değil fakat muhafazaya vasıta”dır. Ona göre “hak” olan zaten şeriattır ve çoğunluk ancak idarenin şeriate uygunluğunu denetler.³⁰⁹ Dinî düşünce her ne kadar modern kanun düşüncesiyle ile din temelli şariat arasında herhangi bir fark görmese de, ikisinin çıkış noktaları ve sonuçları itibariyle farklı olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla dinî düşüncenin, şeriatı zamanın gereklerine göre genişletmekle sorunu çözmesi kolay gözükmemektedir. Her ne kadar yeni sistemde şeriatı zamana göre yorumlama işi İslam âlimlerinden alınıp milletvekillerine verilmişse

³⁰⁵ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 87.

³⁰⁶ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 316.

³⁰⁷ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 316.

³⁰⁸ Musa Kazım, “Meşrutiyet”, s. 137.

³⁰⁹ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri I*, s. 147.

de, vekil çoğunluğunu elinde bulunduran Müslümanları sınırlayacak tek şey yine kendi yaptıkları kanunlar olacaktır. Bu bağlamda dış baskılar hesaba katılmadığında, milletvekillerinin eşitsiz zimmi hukukunu gayrimüslimlere dayatmasının önünde önemli bir engel olmayacaktır. Zira yukarıda dinî düşüncenin modern eşitlik ve özgürlük düşüncesine pragmatik baktığı, gerçekte ise geleneksel/dinî anlayışın baskın olduğu ifade edilmişti. Dolayısıyla bu sistemde, çoğunluğun despotizminin engelleneceğine dair herhangi bir garanti yoktur. Bu anlamda, “Kendilerine yetki tevdi edildiğinde uhdelerindeki yetkilerin üstün bir akıl içerdiği ve bu sıfatla da fikirlerini diğerlerine empoze etme hakkı olduğu zehabına kapılan kimselere dayandığı takdirde, ölümcül ve tahripkâr”³¹⁰ olma ihtimalinin sadece din dışı toplumsal tasarım mühendisliğine mahsus olmadığı düşünülürse, çoğunluğun insafına terk edilen azınlığın haklarını korumanın zorlaşacağı söylenebilir.

Kanunların; özgürlüğün, çoğunluğun iradesinin de üstünde “en yüksek ilke olarak ele alındığı”³¹¹, “zorlamak ya da başına iş açma”nın yerine itiraz, ikna ve tartışma³¹² kültürünün hâkim olduğu bir ortak alanda oluşturulma imkânları nispetinde tahakkümle sonuçlanmayacağı savunulabilir. Ortak alanın, bir dinî görüşün tekeline olduğu siyasi bir organizasyonda, bunun daha zor olacağı aşağıda tartışılacaktır.

Patrie gazetesinde geçen üçüncü maddeye göre fıkıh kuralları zamanın gereklerine göre kanunlaştırılır ve bu kanun herkese uygulanırsa eşitlik problemi çözülebilir. Dinî düşünürlere göre, İslam dini; adalete, medeniyete ve gelişmeye uygun bir din olduğu için bu dinin hukuk kurallarını diğer din mensuplarının kabul etmemesi için herhangi bir neden yoktur. Bu bağlamda Said Nursi’ye göre şayet modern adalet ve eşitlik düşüncesi İslam şeriatıyla güçlendirilirse, ancak o zaman gayrimüslimler için eşitlik ve adalet devamlı hale gelmiş olur: “Anasır-ı gayr-i müslimenin; adâlet ve müsavat ve hürriyetin devamına itmi’nanları tam olmaz. Meğer bu müsavat ve adalet, metin bir nokta-i istinada rabt edile... O da lâyetegayyer ve vicdanın hâkimi nokta-i diyanet ve Şeriattır.”³¹³

³¹⁰ Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, s. 33.

³¹¹ Hayek, *Özgürlüğün Anayasası*, ss. 118-119.

³¹² Mill, *Özgürlük Üzerine*, s. 35.

³¹³ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 498.

Buradaki ilk problem dinî düşüncenin İslam şeriatının zaten âdil olacağı argümanını benimsemesidir. İslam’da gayrimüslimlere uygulanan zimmi hukukunun modern eşitlik ve hürriyet düşüncesiyle uyuşmayan bazı yönlerinin olduğu ifade edilmişti.³¹⁴ Bununla birlikte, bir dinin kuralları ne kadar “âdil” ve maddi gelişmeye uygun olursa olsun, iki dinî topluluk iki anlam dünyası demektir. Bu iki dünyadan her biri, kendini bir diğerine rağmen inşa etmektedir.

Bu bağlamda konu, sadece gerçekte hangi dinî düşüncenin ne kadar adalet ve refah dağıttığı değil, daha çok birbirini yabancı ve rakip gören iki anlam dünyasının kendi varlıklarını devam ettirmeye çalışmasıyla ilgilidir. Kanunlar da bu anlam dünyalarının uzantılarıdır. Bu anlamda bir dine mensup birisinin, başka bir dinin (dolayısıyla anlam dünyasının) uzantıları olan kanunları benimsemesi için çok az nedeni olduğunu söylemek mümkündür. Farklı bir dine mensupken kısmen de olsa başka bir dinin kanunlarına tabii olma ancak iki dinî dünya arasında güç asimetriği varken mümkün gözükmemektedir. Zira zayıf olanın çoğu zaman başka seçeneği yoktur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti’nin son zamanlarında; gayrimüslimlerin, Avrupa ve Rusya’nın desteğiyle birçok imtiyaza sahip olup her an bağımsız olma durumları varken, belki de daha zayıf gördüğü başka bir anlam dünyasının uzantıları olan kanunlarına tabi olması için çok az nedeni olduğunu ifade etmek mümkündür. Böyle bir tabiiyetin rıza ile değil güçle mümkün olacağı düşünülebilir.

Dinî düşüncenin eşitlik düşüncesine bakışı -genel varsayımlar kabul edilmesine rağmen- dinî/gelenekseldir. Dinî düşünürler, özgürlük kavramında olduğu gibi eşitlik kavramında da pragmatizmden sıyrılıp bu kavramla derinlemesine yüzleşmemişlerdir.

3)Dinî Düşüncede Modern Eşitliğin İmkânı

Tarih boyunca farklı dinlere mensup kişiler bir arada yaşamıştı, fakat bu herkesin eşit değerde olduğu bir birlikte yaşam modeli değildi. Genelde daha güçsüz olan, daha güçlünün kendisi için ön gördüğü eşitsiz hukuka tabi kalarak bir arada yaşamaya devam etmiştir. Örneğin çoğunlukla Müslümanların güçlü olduğu bir yerde, bir gayrimüslimin; kendisinden yukarıda oturmadığı, kendisinden yüksek sesle

³¹⁴ Zimmi hukuku eşitlikçi ve özgürlükçü değildi fakat adildi itirazına verilecek cevap, dinî düşüncenin adaleti zaten özgürlük ve eşitliğe denk anlamaya başladığı olacaktır.

konuşmadığı, kendisinin Müslümanlardan üstün olduğunu ima etmediği³¹⁵ sürece can ve mal güvenliği sağlanmıştır. Görüldüğü gibi bu, birisinin diğerinden daha ayrıcalıklı olduğu eşitsiz bir dünyadır.

Böylece insanların başka insanları eşit değerde görmemelerinin güçlü nedenlerinden birisinin de din olduğu ifade edilebilir. Kendisini insanüstü (ilahi, metafizik) bir varlıkla yüklü olarak insan dünyasına dâhil eden birisinin, her bir insanı o insanüstü varlığa karşı yeniden konumlandıracağı kanaatindeyiz. Bu anlamda, insanı aşan bir varlığa inanan bir müminin, bir diğer dinin müminini kendisiyle eşit değerde görmeyeceğini söylemek mümkündür. Bunun bir müminin kendisini daha değerli görmesinden kaynaklanmadığı söylenebilir. Bu bağlamda bir müminin değeri kendisinde mündemiç (içkin) değildir. O, asıl değerini insanüstü bir varlığa bağlanarak elde etmiştir. Böyle bir dünyanın, “doğası gereği” eşitlikçi değil hiyerarşik olduğunu söylemek mümkündür.

Batı dünyasının, modern eşitlik düşüncesini nispeten kendi toplumlarının geniş tabanlarına taşıdığı söylenebilir. Bu bağlamda geleneksel/dinî siyasi ve sosyal ahlaki düzenin altını oyan modern siyasi düşünürler, üzerinde bilgi ve siyaseti kurabilecekleri bir temel aramışlar³¹⁶ ve söz konusu temeli doğal hukuk teorilerinde bulmuşlardır. Bu teorilere göre insan, çıkarlarının bilincinde olan ve onların peşinden koşan anlamında rasyonel bir varlıktır. Bu rasyonel varlık kendi başına doğa durumunda eşit ve özgürdür. Böyle bir durumda insanın, benzerleri üstünde doğal hiçbir otoritesi yoktur. Ancak rasyonel insan, çıkarlarını ve güvenliğini daha rahat sağlama imkânı bulacağı için aynı zamanda toplum içinde yaşamaya da isteklidir. Bu bağlamda rasyonel ve sosyal olan insan failler, özgürlüklerini sözleşmeyle üzerinde hukuku uygulayacak devlet benzeri bir otoriteye transfer ederler. Bu modern temel, Hristiyanlığın inşa ettiği/meşrulaştırdığı bir ahlaki düzenin altını oyarak yükselmiştir.

Bu geleneksel ahlaki düzenin yıkılması düşünürlerin rasyonelleştirme/kabul edilebilir hale getirme hareketleriyle başlamıştır. Filozoflar öncelikle kutsal metinlerin bizzat kendilerini değil, kutsal metinlere yaslanarak baskının kaynağı olarak gördükleri kiliseye/ruhban sınıfına saldırmıştır. Bu durum modern düşünürlerin elini rahatlatan

³¹⁵ Bedreddin İbn Cemâa, *Adl'e Boyun Eğmek*, s. 161.

³¹⁶ Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, 2018, s. 371.

önemli bir fırsata dönüşmüştür. Özellikle hümanistlerin Yeni Ahit'e yönelik filolojik incelemeleri, siyasi anlamı dramatik olan yeni bir fikir ortaya atmıştır: Bu düşünürlere göre ruhban sınıfının örgütlenmesi ve hak iddiaları ile Hristiyanlığın kökeninde yer alan idealler ve kurumlar farklıdır.³¹⁷

Hristiyanlığın temel metinlerine karşı değil de, doğrudan kiliseyle girilen bu fikri mücadele sonraları da devam etmiştir. Örneğin Hobbes, dinin “öz”üne dokunmaz fakat rahipleri din tüccarlığı yaptıkları gerekçesiyle ağır bir şekilde eleştirir.³¹⁸ Locke, *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*'sinde modern siyasi düzeni ortaya koymadan önce³¹⁹ *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*'sinde, “Kutsal Kitap ve akıl” dediği iki otoriteyi bir tutmakta ve bu otoritelere ters olduğunu düşündüğü, “mutlak monarşi”yi ve insanın köleliğini Hristiyanlık adına savunan Robert Filmer'e muhalefet etmektedir.³²⁰ Yine Locke *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*'unda mutlak kabul edilen mezhepsel farklılıkları izafeleştirirken “İsa'nın kilisesi”ne değil, daha çok Hristiyanlık adına, “birbiri üstünde otorite ve hâkimiyet kurmak için mücadele eden” otoriteleri eleştirmektedir.³²¹ Daha sonraları ise Rousseau ve Montesquieu, dine özellikle topluma sağlayacağı fayda itibarıyla ilgi duymuşlardır.³²² Dine bu foksiyonel yaklaşım, aynı zamanda tarihsel Hz. İsa'nın sorgulandığı, Hristiyanlığın temel kaynaklarının kutsallığını yitirmeye başladığı anlamına da gelmiştir.³²³ Nitekim sonunda Ansiklopedistler dini, rahiplerin “halkı istismar için icat ettiği bir efsane”³²⁴ kabul etmiş ve ahlaksızlıkla bir tutmuşlardır.³²⁵

Görüldüğü gibi Avrupa'da eşitlik düşüncesi, dinin herkesin kullandığı ortak alandan dışlanmasıyla mümkün hale gelmişti. Bu dışlanma öncelikle modern olanı makul gösterme adına, kutsal metinlere dayanarak ruhban sınıfına saldırı şeklinde başlamıştır. Daha sonra bu süreç dinin bizzat temel metinlerinin büyüünden arındırılmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece Batı Avrupa'da dinin neden olduğu eşitsiz

³¹⁷ Skinner, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2014, c. 1, s. 224.

³¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 98.

³¹⁹ Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*.

³²⁰ Locke, *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, ss. 2-3.

³²¹ John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 1995.

³²² Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*; Montesquieu, *Kanunların Ruhu*, s. 569.

³²³ Richard Elliott Friedman, *Kitabı Mukaddes'i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005; Şinasi Gündüz, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, 4. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014; Mahmut Aydın, *Hiz. İsa'ya Ne Oldu*, Ankara: Otto Yayınları, 2011.

³²⁴ Başgil, *Din ve Laiklik*, s. 25.

³²⁵ Denis Diderot, “Dinsiz”, *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s. 235.

ahlaki düzen, yerini eşit ve özgür doğan bireylerin sözleşmesiyle oluşan siyasi topluma/devlete bırakmıştır. Bu devletin herkesi ilgilendiren ortak alanında, bireylerin zihinlerinde açık veya gizli ilahi/aşkın bir amacın bulunması hoş karşılanmamıştır.

Bu bağlamda, Türk dinî düşünürleri, insanları gerçekten eşit değerde görmek için çok az fikri çaba içerisine girmişti. Dolayısıyla Türk dinî düşüncesinde Avrupa'dakine benzer "sahici" bir kabul edilebilir hale getirme/rasyonelleştirme hareketi belirgin değildir. Örneğin onlar İslam siyasi düşüncesinin ve sahih kaynakların hiyerarşik/eşitsiz yapısını nerdeyse hiç tartışmaya açmamışlardı. Dinî düşünürler devleti dağılmaktan kurtarır umuduyla -diğer modern siyasi kavramlar gibi- eşitlik kavramını da, temelde ne olduğunu derinlemesine soruşturmadan kullanmak istemişlerdi. Kullanırken modern eşitlik varsayımlarını sık sık tekrarlamalarına rağmen gerçekte bu varsayımlara uygun düşünmediklerini görmek mümkündür. Türk dinî düşüncesi için insanlık dünyası hiyerarşıktı. Ziya Paşa, Namık Kemal ve Said Nursi modern eşitlik varsayımlarını benimsiyor görünmelerine rağmen, en nihayetinde Müslümanlarla gayrimüslimlerin "şeref"te eşit olamayacaklarını ifade etmişlerdi. Yukarıda analiz ettiğimiz şekliyle dinî düşünürlerin siyasi düşüncesinde, gayrimüslimlerle eşit değere sahip iki ortak olarak siyasi bir sözleşme yapmanın yeri yoktur. Gayrimüslim, kendisiyle eşit değere sahip olduğu için onunla bir arada yaşamaya tahammül edilmeyecektir. Ona daha çok eziyet edilmemesi, acınması gereken ve kendisinin zimmetine verilmiş Allah'ın bir emaneti olduğu için müsamaha gösterilecektir. Başka bir ifadeyle dinî düşünce, gayrimüslim nüfusu sözleşme yapılması gereken eşit müttefiklerden ziyade korunması ve zulüm görmemesi gereken emanetler olarak görmüştür.³²⁶

Peki, Türk dinî düşüncesinin Avrupa'dakine benzer şekilde modern eşitlik düşüncesini benimsemesi mümkün müdür? Başka bir ifadeyle İslam dininin mümini, herkesin ortak alanında başka bir dinin müminini gerçekten kendisiyle eşit değerde görmesinin imkânı var mı? Öncelikle hangi dinî düşünceden olursa olsun bir müminin; kendi dinî düşüncesini, modern düşünce lehine kabul edilebilir hale getirmeden (rasyonelleştirmeden), kendi dinî bakış açısını izafileştirmeden, herkesin ortak kullandığı alanı seküler bir şekilde kavramadan bunun zor olacağı kanaatindeyiz.

³²⁶ Sirozlu H. Eşref Edib, "Mevaiz 14", s. 223; Mehmed İzzet, "Mir'at-ı Meşrutiyet", s. 275; Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 326.

Aslında Türk dinî düşüncesi de modern düşünce lehine asimetrik bir senteze girmeye çalışmıştı. Örneğin, kimi dinî düşünörlere göre, şariat kanunları zamanın gereklerine göre genişletilerek çare bulunabilirdi.³²⁷ Veya daha tavizkar davranarak, şariatın geri kalanını koruduğı için, dinin eşitlik gibi siyasetle ilgili hükümleri ihmal edilebilirdi.³²⁸ Ancak bütün bu çıkış yolları, derinlemesine soruşturmalarından ziyade, devleti kurtarmak gibi pragmatik nedenlere bağı kaldığı için kendi içinde tutarlı olmamıştır. Bu bağlamda Said Nursi, modern siyasi düşünceyle oluşturulmuş bir devletin artık İslamiyet'e hizmet etmeyeceğı eleştirisine karşı, bu amacın “gizli ve uzak” da olsa devam ettiğini ifade etmiştir.³²⁹

Yaygın kanaate göre bir dinin “öz”ü gerçekten eşitlikçi veya hiyerarşik değildir. Bizler dinî metinlere ne söyletirse metinler onu söyler. Örneğin bu kanaate göre bir dinin metni, bağlamından koparılarak, modern eşitlik kavramını, kabul edilebilir hale getirmek için kullanılabilir.³³⁰ Elbette bu imkânsız değildir zira üçüncü bölümde göreceğimiz gibi Türk dinî düşüncesi, modern millet/ulus temasını ayet ve hadislerle söyleterek meşrulaştıracaktır. Bununla birlikte eşitlik ve özgürlük gibi temalar için, bir kabul edilebilir hale getirmenin zor olacağı kanaatindeyiz. Öncelikle bu kavramlarının doğduğu Batı'nın sömürgeci geçmişi ve ulusal çıkarı her şeyin üstünde tutan karakterinin, Batı dışı toplumlarda özellikle modern siyasi kavramlara karşı bir direnç oluşturacağı *Üçüncü Bölüm*'de tartışılacaktır. Dahası Türk dinî düşüncesinin karşısında onun elini güçlendirecek Avrupa benzeri temel dinî metinlerden uzaklaşan ve baskıya neden olarak görölen bir ruhban sınıfı da olmamıştır. Türk dinî düşüncesinin modern düşünce lehine kabul edilebilir hale getireceğı unsur, nispeten birçok konuyu ayrıntılı açıklayan Kuran ve hadis gibi İslam'ın temel metinleridir. Bu anlamda Türk dinî düşüncesi için bu rasyonelleştirme ve/veya sekülerleştirme imkânsız değilse de zordur. Nitekim Cumhuriyet öncesi dinî düşüncenin, yüzeysel de olsa modern eşitliği kabul edilebilir hale getirme çabasını, 1950 sonrası dinî düşünce karşıt temalarla çok kolay sabote edecektir.

³²⁷ Ziya Paşa, “Mesele-i müsâvât”, s. 82.

³²⁸ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 323.

³²⁹ Said Nursi, *Âsâr-ı Bediyye*, s. 323.

³³⁰ Roy, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, s. 232; Bayat, *İslam'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş*, s. 34.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KAVRAMLARIN DÖNÜŞÜMÜ

A)Siyasi, Sosyal ve Fikri Arka Plan

1)1923-1945 Yılları

Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı'ndaki yenilgisi, 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi ile kayıt altına alınmıştı. İmzadan iki hafta sonra Müttefik donanması İstanbul'a gelerek karaya asker çıkarmıştı. 1919'da toplanan Paris Barış Konferansı'nda Yunanistan İzmir üzerinde hak iddia etmiş ve kısa süre sonra şehre asker çıkarmıştı. 1919'da Anadolu'ya geçen Mustafa Kemal Paşa bir dizi çalışma ve kongrelerden sonra İstanbul yönetimine alternatif olarak *Misak-ı Milli* esaslarını kabul ederek ulusal bağımsızlık mücadelesi başlatmıştı. Bunun için 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi toplanmış ve memleketin bağımsızlığı ile hilafet ve saltanatın kurtulması için mücadele edileceği ilan edilmişti.¹ Rusya'daki devrimle birlikte bir cephenin kapanmış olması ve kalan diğer müttefiklerin ganimeti nasıl paylaşacağı sorunu Ankara için büyük bir avantaja dönüşmüştü.²

Bu avantajlarla girilen savaşta, Yunan ordusu Eylül 1922'de kesin bir şekilde yenilgiye uğratıldıktan sonra, önce Yunanlılarla Mudanya Mütarekesi imzalanmış, devamında ise müttefiklerle Lozan Konferansı için toplanmıştır. Lozan görüşmeleri devam ederken Ankara yönetimi saltanatı kaldırıp cumhuriyet rejimini ilan etmişti.³ Böylece genelde asker ve bürokrat kökenli kadronun “yeni bir Türkiye ile yeni bir Türk” inşa etme süreci başlamıştır.⁴

Cumhuriyetin ilanından sonra dinî düşünürlerin saltanatın antitezi olan cumhuriyete itiraz etmediği bir önceki bölümde tartışılmıştı. Bunun için çapıcı bir örnek, dinî düşünür olan İzmir Mebusu Seyyid Bey'in hilafetin dinî meşruiyetini tartışmaya açıp yeni rejimin inşasında görev almış olmasıdır.⁵ Ancak nasıl bir

¹ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, ss. 122-123.

² Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, ss. 62-63.

³ Bkz. Hakan Kayalı, “Bağımsızlık Mücadelesi”, *Türkiye Tarihi 1839-2010*, ed. Reşat Kasaba, çev. Zuhâl Bilgin, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.

⁴ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 11.

⁵ Seyyid Bey, *Hilafetin Mahiyeti Şerhiyesi*, Ankara: TBMM Matbaası, 1922.

cumhuriyet kurulacağı tartışmaya neden olmuştu. Çok geçmeden devleti yeniden organize etmek isteyen yönetim kadrosuyla dinî düşüncenin temelde farklı cumhuriyetler istedikleri gün yüzüne çıkacaktır. Savaştan sonra başta Mustafa Kemal Paşa olmak üzere Cumhuriyet'i kuran kadro; toplumu, ekonomiyi ve siyaseti içine alan kapsamlı dönüşümler istemişlerdi. Bu kadro, cumhuriyetçi ve demokratik kurumların mantığını kabul etmesine rağmen, toplumun henüz bu kültürü kendisinde gösterecek olgunluğa ulaştığını da düşünmemişti.⁶ Özellikle yönetimde laik bir ideolojiyi esas tutmak niyetinde olmuşlardır. Ancak bu laiklik anlayışında, din ve devlet farklı fonksiyonları yerine getiren alanlar olarak birbirinde ayrılmamış, bunun yerine din devletin denetimi ve gözetimi altına alınmıştı. Kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı, reformlara meşru bir zemin oluşturmak için işe koşulmuştu.⁷

Önceki bölümde ifade edildiği gibi dinî düşünce, yönetici kadronun seküler cumhuriyetine karşılık birkaç itiraz yazısı yazmıştı. Bu yazılardaki temel argüman gerçek cumhuriyet, hürriyet, eşitlik ve demokrasinin yönetici kadronun düşündüğü gibi olmadığı şeklindedir.⁸ Halkın yüzde 98'nin Müslüman olduğu tahmin edilen Kurtuluş Savaşı döneminin Anadolu'sunda, Mustafa Kemal ihtiyaç duyduğu seferberliği elde etmek için dini, bir dayanışma aracı olarak kullanmıştır. Kendisi namaza gidip ilk Meclis'i de dinî bir merasimle açmıştır.⁹ Gerekli dayanışmayla bağımsızlık savaşını kazandıktan sonra aynı Müslüman kitle, Mustafa Kemal Paşa'nın kafasındaki laik siyasi ve sosyal yapı için engel teşkil etmiştir. Bu dinî engel, aynı zamanda ulus-devlet sistemi içinde eritilmesi gereken Kürtler söz konusu olunca etnik engelle birleşmiştir. Dolayısıyla köklü değişiklikler için bu engellerin ortadan kaldırılması gerekli görülmüştür. 1925'de Şeyh Said isyanı ve 1926'da eski İttihatçıların Mustafa Kemal'e suikast planlarının ortaya çıkması, dinî ve etnik muhalefetin tamamen susturulması için uygun bir zemin sunmuştu. Bu süreçte Şapka Kanunu, tekke ve zaviyelerin kapatılması, Medenî Kanunu ile Ceza Kanunu'nun kabul edilmesi gibi dinî düşüncenin karşı çıkacağı birçok radikal karar alındı. Bu adımları 1928'de devletin dinin İslam olduğunu

⁶ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 97.

⁷ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 27.

⁸ "Cumhuriyet Devrinde Kavanin-i Şer'iye'nin Tatbik Olunmayacağı Davası Güdenler"; "Cumhuriyetin Yanlış Telakki ve Tefsiri".

⁹ Andrew Mango, "Atatürk", *Türkiye Tarihi 1839-2010*, ed. Reşat Kasaba, çev. Zuhâl Bilgin, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, s. 153.

belirten maddenin anayasadan çıkartılması ve Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin konulması adımları izleyecektir.¹⁰

Laik devlet ilkesi, din ve devletin birbirlerinin alanlarına girmemelerini, devletin bütün dinî inançlara eşit ve tarafsız davranması, hukukun dine göre düzenlenmemesi ve inanç/ibadet özgürlüğünün güvence altına alınması gibi esasları gerektirmektedir. Fakat “Kemalist Devrim” bu ilkeyi, hayatın birçok alanını düzenleyen İslam’ı, bu alanlardan uzaklaştırmak için kullanmıştır. Burada din devletin karşısında otonom bir statü kazanmamış, bilakis devletin katı denetlenmesi ve yönlendirilmesine maruz kalmıştır.¹¹

Bu bağlamda dinî düşüncenin daha önce yaptığı, kurucu kadronun laik düzeni tahsis etme girişimlerine itiraz yazıları da kesilecek; dinî düşünceyi temsil eden kişiler, zaten zayıflayan eski statülerini tamamen kaybedeceklerdir. Cumhuriyet’in ilanından kısa bir süre sonra dinî düşünceyi temsil eden çoğu kimse kamusal alanda ve kamusal tartışmalarda yer almamış veya alamamıştır.

Bu şahısların çok azı, “Kemalizm’in dini denetleme endişesi ve laiklik terbiyesi içinde dinden faydalanma politikası” kapsamında yeni bir fonksiyon üstlenmiştir. Bu dönemin entelektüel hayatından çekilmeyen bu dinî düşünürler, “laiklik hedefine dinî destek devşirme politikası” için yeni bir misyona sahip olacaklardır.¹² Mehmet Ali Aynî bunun için iyi bir örnektir. “Yeni Türkiye’de Lâyetlik”¹³ yazısı bu bağlamda anlamlıdır. Bu yazıda dinin dünyadan ayrılmasının zaruret haline geldiği ifade edilmiştir. Yeni dönemde dinî düşüncenin, “rejimin talepleriyle dini muhafaza etme misyonunu değişik oranlarda birbirine karıştırıp bağdaştırdığı”¹⁴ da olmuştur. Bunun için ideal örnek Ahmed Hamdi Akseki ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gösterilebilir. Ayrıca yeni bir ulus devlet inşa sürecinde dinî düşünürlerin çoğu “İslamiyet’le birleştirilmiş milliyetçilik (bir tür İslamcı-Türkçü) noktasına”¹⁵ gelmiş ve bu alanda ideolojik destek sunmuşlardır. İsmail Hakkı İzmirli’nin “Peygamber ve

¹⁰ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, ss. 92-93.

¹¹ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 390.

¹² Tanıl Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 419.

¹³ Mehmet Ali Aynî, “Yeni Türkiye’de Lâyetlik”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2*, ed. İsmail Kara, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 639.

¹⁴ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, s. 420.

¹⁵ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 48.

Türkler”¹⁶ yazısı bu dönüşüme iyi bir örnektir. İsmail Hakkı İzmirli bu yazısında Hz. Muhammed’in Türk olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Dinî düşünürler, bayraktarlığını yaptıkları ve cumhuriyetin ilanından önce Osmanlı toplum ve siyasetine kazandırmaya yardım ettikleri siyasi kavramları uzun bir süre tartışmamışlardır. Bunun yerine daha çok İslam felsefesi, tefsir, hadis ve tarih alanındaki çalışmalara yoğunlaşmışlardır. Dinî düşünce için bu yıllar, siyasi kavramları tartışma bağlamında kayıp yıllar olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu yıllarda dinî düşünürlerin modern siyasi kavramlara bakışını analiz etmek mümkün değildir.

2)1945-1950 Yılları

Kemalist tek partili rejim, Anadolu’nun Batılı güçler tarafından parçalanmasına karşı, aralarından fikir birliği olmayan asker-sivil bürokrasi, aydınlar, şehirli orta sınıf ve toprak ağalarından oluşan bir ittifaktan oluşmuştu.¹⁷ II. Dünya Savaşı’ndan sonra içerde bu ittifak bozulmuş, dahası dış dinamikler tek parti yönetimini çok partili hayata geçmeye zorlamıştır.

20. yüzyılın ortalarına doğru, önemli bir güç haline gelemeyen köylü ve işçi sınıfının aksine; toprak sahibi, tüccar ve sanayicilerden oluşan orta sınıf Tek Parti yönetiminin tasarruflarından endişe duymaya başlamıştır. 1942 tarihli Varlık Vergisi Hakkında Kanun, 1945 tarihli Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu ve orman arazilerinin devletleştirilmesine ilişkin kanun orta sınıfı tedirgin etmişti. Özel mülkiyete önem veren bu sınıfı, sayesinde geliştikleri devletçilik politikaları onları tehdit edip sınırlandırmaya başlamıştı. Zaten Demokrat Parti’yi doğuran temel neden, Çiftçiyi Topraklandırma Kanununa yönelik tepki olmuştur.¹⁸

Buradaki iç dinamiğe ayrıca dış dinamikler eklenmiştir. Demokrasi ile yönetilen ülkelerin faşist yönetimleri mağlup etmesi ve SSCB’nin Türkiye’ye yönelik tehditleri önemli iki dış faktör olmuştur. Savaş sonunda Türkiye’nin siyasi ve ekonomik çıkarlarının demokrasiyi benimseyen devletler tarafında olduğunu düşünen yönetim, Birleşmiş Milletlere üye olmak için Almanya’ya savaş ilan etmiş ve hemen ardında

¹⁶ İsmail Hakkı İzmirli, “Peygamber ve Türkler”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2*, ed. İsmail Kara, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 730.

¹⁷ Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, çev. Ahmet Fethi, 5. bs., İstanbul: Hil Yayın, 2015, s. 25.

¹⁸ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, ss. 336-337.

Birleşmiş Milletler Beyannamesi'ni imzalamıştır. Türkiye, bu beyannameyi kabul ederek, yönetimde demokratik ilkeleri benimsediğini taahhüt etmiştir.¹⁹

Türkiye'nin yüzünü Batı demokrasilerine döndüren ikinci önemli süreç, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda ülkelerin, Amerika'nın başını çektiği Batı Bloku ile Sovyetler Birliği'nin önderlik ettiği Doğu Bloku şeklinde iki kutuplu bir dünyaya bölünmüş olmasıdır. Bu iki blok arasındaki Soğuk Savaş, onların iki farklı siyasi, sosyal, ekonomik ve kültür dünyası içine girmesi anlamına gelmiştir.²⁰ Bu iki kutuplu dünyada Türkiye'nin tarafsız kalması mümkün değildi. Sovyetler Birliği, Türkiye'yi kendi nüfuz alanına katmak için tehditkâr bir politika izlemiş, Stalin hem Kars ve Ardahan'ı kendisine bağlamak hem de Boğazlar'da askeri üs istemiş, bunun için sınırlara asker yığmaya başlayıp yoğun bir medya savaşı yürütmüştü.²¹ Böylece hem içeriden hem de dışarıdan gelen söz konusu baskılar, Türkiye'yi Batı demokrasileri safına itmiştir.

Diğer taraftan Batı dünyası da, jeopolitik konumundan dolayı Türkiye'yi yanına çekmek istemiştir. Amerika Birleşik Devletleri, kendi siyasi (demokratik) ve ekonomik (kapitalist) hegemonyasına tehdit olarak algıladığı Sovyetler Birliği'nin yaymakta başını çektiği komünizmle mücadele çemberine Türkiye'yi de dâhil etmek istemiştir. Özellikle Ortadoğu petrolünün güvenliğine önem veren Batı için Türkiye'nin "ileri karakol" durumundaki jeopolitik konumu hayati olmuştu.²² Bunun için ABD 1947'de, Sovyetler Birliği'ni çevrelemek için Truman Doktrini kapsamında Yunanistan ve Türkiye'ye ekonomik yardımda bulunmuştur.²³ Amerika'nın Türkiye'ye pazarladığı "komünizm tehdidi"ne hem iktidar hem de muhalefet birlikte sahip çıkmıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet Halk Partisi ve Demokrat Parti "komünizme karşı koymada" ortak hareket etmişlerdir.²⁴

¹⁹ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 228.

²⁰ Emre Kongar, *Tarihimizle Yüzleşmek*, 53. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006, s. 176.

²¹ Kongar, *Tarihimizle Yüzleşmek*, s. 178.

²² Bayram Koca, "Altmışlı Yıllarda Türkiye'de Anti-komünizm Truman Doktrini'nden Komünizmle Mücadele Derneklerine", *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 546.

²³ Koca, "Altmışlı Yıllarda Türkiye'de Anti-komünizm Truman Doktrini'nden Komünizmle Mücadele Derneklerine", s. 546.

²⁴ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 115.

Cumhuriyet Halk Partisi, Cumhuriyet'in kuruluşundan beri tepeden modernleştirici politikalar uygulamıştı. Bu politikalar halka rağmen, bir imparatorluk enkazından bir ulus devlet inşa etme amacıyla yapılmıştı.²⁵ Ancak yukarıda zikredilen iç ve dış bağlam Türkiye'yi, dolayısıyla Tek Parti yönetimini değişime zorlamıştır. Dâhil olduğu Batı bloğunda Almanya ve İtalya'daki faşist tek partileri hatırlatan bir siyasi sistem hoş karşılanamazdı. Bu anlamda 1946'dan sonra CHP liberal politikalar benimsemesi gerektiğinin farkına vardı ve İsmet İnönü bu dönüşümün nispeten sancısız olması için olumlu roller üstlendi.²⁶ İsmet İnönü 1945'te, demokrasiyi benimseyen ülkelerin faşist ülkelere karşı zafer kazanmasıyla birlikte, yükselişte olan kapitalist ve demokratik dünyaya uyum için çalışacağını beyan etti. 1945'teki toprak reformu tasarısı bunun için uygun bir zemin oldu. "Devletçiler" toprağın yeniden dağıtılmasını ve toprak ağalarının siyasi ve ekonomik gücünü kırılmasını isterken, daha sonra Demokrat Parti'yi kuracak muhalefet ise çok partili bir siyasi rejimin benimsenmesi, demokrasinin hâkim kılınması ve özel mülkiyet hakkına dokunulmaması talebinde bulundu.²⁷

Toprak reformu tasarısının neden olduğu bölünmeyle başını Celal Bayar, Fuat Köprülü, Refik Koraltan ve Adnan Menderes'in çektiği muhalifler 7 Ocak 1946'da Demokrat Parti'yi resmen kurdular.²⁸ Tek partili dönemden çok partili döneme geçerken siyasetin niteliği de değişmişti. Siyasetin yönü, daha önce siyasi hayatın merkezi olan şehirlerden dolayısıyla seçkinlerden, tek partinin "modernleştiremediği" dolayısıyla laikleştiremediği taşraya dönmüştü. Bu aynı zamanda dinin de siyasi hayata dâhil olması anlamına gelmekteydi.²⁹ Ayrıca dini, kamusal hayata geri getiren bir faktör daha vardı. Yıllarca İslamiyet, padişahın keyfi yönetimini desteklediği gerekçesiyle mahkûm edilmişti fakat aydınlar, Cumhuriyet devrinde İslamiyet olmadan da keyfiliğin olabileceğine şahit olmuştu. Özellikle Amerika'ya giden eğitimli sınıf, örnek aldıkları bu dünyayı son derece dinî görmüştü. Dolayısıyla 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren

²⁵ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 27.

²⁶ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 225.

²⁷ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, ss. 105-106.

²⁸ Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, s. 231.

²⁹ Feroz Ahmad, "Cumhuriyet Türkiye'sinde Siyaset ve Siyasi Partiler", *Türkiye Tarihi 1839-2010*, ed. Reşat Kasaba, çev. Zuhâl Bilgin, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, s. 229.

zaten taşrayı terk etmemiş olan din, Türkiye'nin kamusal hayatına da tekrar dönmüştür.³⁰

Dinin bu geri dönüşüne, geçmişte güttüğü katı laiklik politikalarına rağmen Cumhuriyet Halk Partisi de bigâne kalmayacaktır. 1946'dan sonra Halk Partisi, dinde liberalleşmeye gitti. 1948-1949'da din eğitimiyle ilgili Meclis'e bir dizi kanun teklifi sundu, dinî merasimleri yönetecek hoca ihtiyacı için okullar açtı. Ayrıca Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılması da bu döneme denk gelir.³¹ Cumhuriyet Halk Partisi, ayrıca muhalefet tarafından ahlaksızlık ve "komünist yuvaları" oldukları gerekçesiyle eleştirilen Köy Enstitülerini geri plana atmış, seçmeli de olsa ilkokullara din dersi koymuştu.³²

Cumhuriyet Halk Partisi, yeni kurulan Demokrat Parti'nin hızlı yükselişine karşı seçim kanununu değiştirip erken seçime gitmekle karşılık vermiştir. Bu bağlamda seçim kanununda değişikliğe gitmek suretiyle seçimi tek dereceli hale getirmek demokratik bir adım olmuş, ancak "nispi temsil seçim sistemi" yerine sonuçları kendi lehine çevirecek "çoğunluk seçim sistem"iyle seçime gitmek aynı şekilde antidemokratik olmuştu. CHP hileli 1946 seçimlerini kazanmasına rağmen, seçimlerde başarı şansının ancak liberal politikalarından geçtiğini fark etmişti.³³ Dönemin fikri arka planı da CHP'yi daha özgürlükçü olmaya zorlamıştı. 1940'ların sonunda ve 1950'ler boyunca Ankara ve İstanbul'daki akademik çevrelerde liberalizm - altmışların başında da sosyalizm moda olacaktı- moda olmuştu. İngiltere ve Amerika'ya öğrenci olarak gidenler Anglo-Sakson liberal düşüncelerden etkilenmişti. Onun için bu çevreler, üniversitelerin idari özerkliğe kavuşturulması ve basın yasasının daha özgürlükçü yapılması gibi liberal adımlara rağmen, CHP'nin 1946'daki hileli seçimlerine tepki gösterip bu partiden desteğini çekip muhalefete yöneldi.³⁴

1946 yılından sonra meydana gelen önemli dönüşümlerden biri de milliyetçilikte yaşandı. Türkiye'de milliyetçilik 20. yüzyılın başından itibaren yükselişe geçmişti. 1913-1920 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin parçalandığını "çaresizlik ve ümitsizlik"

³⁰ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 353.

³¹ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 358.

³² Tevfik Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, 5. bs., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013, s. 17.

³³ Mete Kaan Kaynar, "Türkiye'nin Ellili Yılları Üzerine Bazı Notlar", *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, ss. 17-18.

³⁴ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 68.

ile izleyen kuşak, tüm dünyanın kendileri aleyhine düşmanca bir tavır takındığını düşünüp dış dünyaya karşı bu kızgınlığını milliyetçilik aracılığıyla ifade etti. Türkler daha sonra Batı'ya açılma bile bu güvensizliği üzerinden atmamıştı. Cumhuriyet'in ilk yirmi beş yılında milliyetçiler, materyalist ve rasyonalist bir politika izleyerek *Jön Türkler*'lerin yaptığı gibi Türk olmayan Müslümanları milli bünye içinde eritmeye çalışmıştı.³⁵ Cumhuriyetin ilk yıllarında, Türk milliyetçiliği bazen de "Türklerin kafatası biçimi üzerinde yapılan bazı araştırmaları" gündeme getirmek suretiyle ırkçılığa kaymıştı.³⁶ 1946 yılından sonra milliyetçilik materyalist ve laik yönünü yumuşatıp dinî bir karakter kazanmaya başladı. Hamdullah Suphi Tanrıöver'in fikri önderlik ettiği yeni anlayışta, milliyetçilik tarih ve dinle temellendirilmeye başlanacaktır. Bu amaçla Tanrıöver, 1949'da Türk Ocaklarını yeniden açtı.³⁷ Cumhuriyet Halk Partisi de milliyetçilik anlayışını gözden geçirip ona yeni hedefler koydu. Halk Partisi, 1947 Kurultayı'nda milliyetçiliği komünizme karşı kullanacağını beyan etti ve yeni milliyetçiliği "dil, ortak kültür ve tarihe dayanması" gerektiği şeklinde revize etti.³⁸

3)1950-1960 Yılları

1950'de, iktidarının son dört yılında Cumhuriyet Halk Partisi, devletçilik ve laiklik ilkelerin gevşetilmesinde Demokrat Parti'ye çok yaklaşmasına rağmen seçimi Demokrat Parti kazandı.³⁹ Demokrasinin *demosunun* iş başında olduğu izlenimi hâkimdi. Daha önce sınırlı sayıda seçkin bürokratin arasında cereyan eden siyaset, o tarihten itibaren sokakta, evde, kahvehanede sıradan insanların konuştuğu ve karıştığı bir faaliyete dönüştü. Bu anlamda siyasetin toplumsal tabanı genişledi ve bu genişleme on yıl boyunca artarak devam etti.⁴⁰ İktidar herhangi bir zorluk yaşanmadan devredilmişti. Celal Bayar cumhurbaşkanı seçilirken Adnan Menderes başbakan olmuştu. İsmet İnönü dört generalin, istemesi halinde iktidarı devretmeyebileceği teklifini geri çevirmiş ve muhalefet partisinin başına geçmişti.⁴¹

³⁵ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, ss. 331-333.

³⁶ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 341.

³⁷ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 334.

³⁸ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 335.

³⁹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 120.

⁴⁰ Mete Kaan Kaynar, "Önsöz", *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 16.

⁴¹ Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 235.

Demokrat parti iktidarı devraldığında Türkiye'nin dış siyaseti büyük oranda ABD'nin çizdiği rotada seyretmiştir. 1950'de Kuzey Kore, Güney Kore'ye savaş açınca, ABD'nin başını çektiği uluslararası güce Türkiye'nin de katılması istendi. Menderes hükümeti bu çağrıya, CHP'nin usulen muhalefet etmesi dışında ciddi bir muhalefetle karşılaşmadan bakanlar kurulu kararıyla bir tugay göndererek cevap verdi. Batı kutbuna bu destek, Türkiye'yi 1952'de NATO üyesi bir ülke yaptı.⁴² Dış politikadaki bu gelişmeler içinde çok ciddi sonuçlar doğurmuştur. Soğuk Savaş'la birlikte ordu yükselişe geçmişti. Savaş sonrasında solun Avrupa'da yükselişi ve dolaşan "komünizm hayaleti" karşısında Amerika'nın Türkiye ve Yunanistan'a 400 milyon dolar yardımı kapsayan Truman Doktrini (12 Mart 1947) ve Türkiye'nin 1952'de NATO'ya üye olması Silahlı Kuvvetler için kritik gelişmeler olmuştur.⁴³ Özellikle Kore Savaşı'yla birlikte ordu siyasi gücün gölgesinden çıkıp siyasete yön verir hale geldi. Jön Türkler döneminde Almanlar tarafından ordunun modernize edilip güçlendirilmesine benzer şekilde, bu dönemde ise Amerikalı danışmanlar eşliğinde ordu daha modern dolayısıyla daha önemli hale getirilmişti. Demokrat Parti, generallere önem vererek onları yanına çekmeyi başarmıştı fakat alt rütbedeki subayları ihmal etmişti.⁴⁴ Buna karşın NATO'lu yeni döneme, yaşlı generallerden ziyade düşük rütbeli subaylar daha iyi uyum sağladı ve önemli bir güce dönüştü. Öyle ki darbe yapacakları zaman kendilerine önderlik edecek kıdemli bir general bulmakta zorlandılar.⁴⁵

Demokrat parti, siyasetini -kendinden önceki iktidar gibi- siyasi ve kurumsal reformlardan ziyade ekonomik kalkınma ve hizmet üzerinden kurgulamıştır.⁴⁶ Dâhil olunan ekonomik sistem ve kabul edilen Marshall yardımları; tarımsal kalkınma, finansmanda dış kaynakların kullanımı, serbest pazara dâhil olma ve özel teşebbüsün desteklenmesi gibi politikaları bazen telkin etti, bazen de dayattı.⁴⁷ 1954'e kadar hava koşullarının tarım için elverişli olması ile dış sermaye ve yardımlar birleşince

⁴² Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, s. 32.

⁴³ Koca, "Altmışlı Yıllarda Türkiye'de Anti-komünizm Truman Doktrini'nden Komünizmle Mücadele Derneklerine", ss. 545-546.

⁴⁴ Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 19.

⁴⁵ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 162.

⁴⁶ Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 236.

⁴⁷ Feridun Cemil Özcan, "Ellili Yıllarda Türkiye Ekonomisi", *Türkiye'nin 1950'li Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 39.

ekonomide hızlı bir yükseliş yakalandı.⁴⁸ Bu ekonomik kalkınma, 1954 seçimlerinde Demokrat Parti'ye kesin bir zafer kazandırmıştır.

Demokrat Parti, “kendisini Atatürk inkılaplarının savunucusu” olarak konumlandırıan Cumhuriyet Halk Partisi'ne, iktidarı döneminde devlete ait mülk ve paraları gayrimeşru yollarla parti çıkarları için kullanması üzerinden muhalefet etmeye başlamıştı.⁴⁹ Bunun sonucu olarak Halk Evlerine el konuldu ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin mal varlığı hazineye devredildi.⁵⁰ Demokrat Parti, Atatürk devrimleriyle doğrudan bir hesaplama içine girmemişti. Kendi iktidarında “militan laikliğe” son vermek ve İslamî bazı uygulamaları restore etmek için bazı tasarruflarda bulundu. Bu bağlamda doğrudan Kemalist inkılapları hedef alan fes ve çarşaf giyme, Arap harflerini geri getirme gibi talepleri reddedip, zaman zaman aksi politikalar da güttü. Örneğin Atatürk'ün büst ve heykellerini yıkma girişimlerine karşı bir tebligat çıkardı, dini siyasete alet ettikleri gerekçesiyle *Büyük Doğu*, *Sebilürreşad* ve *İslamiyet* gibi dinî yayınlara karşı soruşturmalar başlattı. Demokrat Parti bu tasarruflarla, muhalefetin “gericilik” ve “anti-Kemalizm” suçlamalarını önemli ölçüde bertaraf etti.⁵¹ Hatta Demokrat Parti, bu suçlamalardan duyduğu rahatsızlıklardan dolayı, 25 Temmuz 1951'de Atatürk'ü Koruma Kanunu'nu meclisten geçirmiştir.⁵² Böylece Cumhuriyet Halk Partisi'nin muhalefeti hep boşa düşmüş ve bu muhalefet stratejisinin başarısızlığı 1954 seçimlerinde ağır bir yenilgiyle tescillenmiştir.

1954'te yaşanan kuraklık ve ABD'nin eskisi kadar “cömert” davranmaması üzerine ekonomi önemli bir darbe aldı.⁵³ Bu ekonomik sorunlar, aynı yıl seçimi rekor bir sonuçla kazanan Demokrat Parti için inişin başlangıcı anlamına gelmiştir. Ekonominin kötüleşmesi, halkta ve parti içinde muhalefete neden oldu. Bu durum muhalefetteki Cumhuriyet Halk Partisi'ni, hiçbir şey yapmasa bile güçlendirdi. 1955'ten itibaren ekonomik sıkıntılardan dolayı Demokrat Parti zirveden aşağı doğru düşmeye başlarken Cumhuriyet Halk Partisi yükselişe geçti.⁵⁴

⁴⁸ Özcan, “Ellili Yıllarda Türkiye Ekonomisi”, s. 41.

⁴⁹ Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 237.

⁵⁰ Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, s. 43.

⁵¹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 58.

⁵² Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 60.

⁵³ Özcan, “Ellili Yıllarda Türkiye Ekonomisi”, s. 41.

⁵⁴ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 125.

Bu muhalefete; darbe dedikodularıyla gündeme gelen ordu, ayrıca aydın ve öğrenciler de katılmıştı. Adnan Menderes bütün bu muhalefeti, siyasi çoğunluk için “frensiz yönetim” imkânları sunan ve çoğunluk despotizmine imkân tanıyan 1924 Anayasası’na dayanarak kulak ardı etmişti.⁵⁵ Böylece Adnan Menderes, özgür ve demokratik bir yönetim fikrini benimsemediğinin işaretlerini vermişti.⁵⁶ Demokratlar, bu imkânı sonuna kadar kullanmaya çalışmış ve çoğunluk rıza gösterdiği ve destek verdiği sürece istediklerini yapabileceklerini düşünmüşlerdi. Dolayısıyla eleştiriye tahammülleri yoktu. Ayrıca Demokratlar, Kemalist “halk için, halka rağmen” şiarını da benimsemişti. Bu bağlamda kendilerini, “halk için en iyinin ne olduğunu bilen toplumsal mühendisler” olarak kabul ediyorlardı.⁵⁷

Demokrat Parti, 1950’lerin sonuna doğru daha da sertleşerek demokratik özgürlükleri kısıtlamaya başladı. Adnan Menderes basına, muhalefete ve üniversite özerkliğine karşı baskıcı tedbirler aldı.⁵⁸ Nisan 1960 yılında Meclis’ten geçen Tahkikat Komisyonu kanunu, “sivil hükümet darbesi” olarak nitelendirildi. Bu yasa kuvvetler ayrılığına aykırı olarak, yasa yapma gücünü elinde bulunduran meclis üyelerine aynı zamanda yargılama yetkisi de veriyordu.⁵⁹ Demokrat Parti otoriterleştikçe Cumhuriyet Halk Partisi’nin başını çektiği muhalefet de hırçınlaşıyordu. CHP’nin harekete geçirdiği dev öğrenci gösterileri ve 21 Mayıs’ta Kızılay’da subayların ve Harp Okulu öğrencilerinin yürüyüş yaparak gövde gösterisi yapmaları birkaç gün sonra olacakların habercisiydi.⁶⁰

Demokrat Parti seçimle siyasi iktidara sahip olmasına rağmen, devleti temsil eden bürokrasiye, silahlı kuvvetlere, yargıya, üniversitelere ve basına gerçek anlamda sahip olamamıştı.⁶¹ Ayrıca 1957 seçimlerinin gösterdiği gibi halk desteği de azalmaya başlamıştı. Gittikçe baskıcı politikalarını arttıran Demokrat Parti, sahip olamadığı bu yapıları kendi sonunu getiren muhaliflere dönüştürecektir. Tahkikat Komisyonu’ndan sonra CHP’nin kapanma ihtimali belirince, muhalefet hükümetin politikalarına karşı

⁵⁵ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 259.

⁵⁶ Karpas, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 55.

⁵⁷ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 113.

⁵⁸ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, ss. 352-353.

⁵⁹ Kongar, *Tarihimizle Yüzleşmek*, s. 197.

⁶⁰ Selman Saç, “İlimli Mücadeleden Radikal Önlemlere 27 Mayıs 1960”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 83.

⁶¹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 53.

dev protesto gösterileri düzenledi. Demokrat Parti orduyu kullanarak bu protestoları bastırmaya çalıştı. Devamında İsmet İnönü asker ve aydınlardan yardım isteyen imalı ifadelerde bulundu. Hem Menderes'in protestolarda orduyu kullanması hem de İnönü'nün iktidarı orduyla korkutması, uzun yıllardan beridir siyasetin dışındaki ordunun siyasetin içine girmesine neden oldu. Genç subaylar zaten uzun süredir siyasete müdahale etmek için, Cemal Gürsel başkanlığında bir cunta oluşturmuş ve uygun bir zaman bekliyordu. Böylece 27 Mayıs 1960'da askeri cunta ihtilal yaparak sivil yönetime el koydu.⁶²

1940'ların sonunda uyanmaya başlayan ve milliyetçilikle ittifak yapan Türk dinî düşüncesi, Demokrat Parti'nin on yıllık iktidarında kökleşmeye devam etti. Komünizm karşıtlığı, dönemin “resmi ve milli ideolojisi” haline geldi. Bu durum çoğu zaman komünizmle bir tutulan sol düşünce için de suskunluk dönemi demektir. 1950'lerde kurulan Komünizmle Mücadele Dernekleri komünizm imgesini her türlü kötülüğün başı olarak göstermeyi meslek haline getirdi.⁶³ Bu on yılda daha önce başlayan milliyetçiliğin dinle “terkibi” çalışmaları devam edecektir. 1950'de milliyetçi kuruluşlar *Milliyetçiler Federasyonu* adı altında birleşerek 1951'de *Türk Milliyetçiler Derneği*'ni kuracaklar ve “Allah” bu milliyetçiliğin esaslarından biri olacaktır.⁶⁴

Türkiye, 1950'lerin sonundan itibaren uzun bir suskunluk döneminden sonra “Kürt kimlik talebine dayalı” yeni bir harekete şahit olmuştur. Bu dönemde Cezayir gibi ülkelerin ulusal bağımsızlık mücadelelerini gören genç kuşak siyasi hareketliliğe neden olmuştur.⁶⁵

4)1960-1971 Yılları

1960'ların Türkiye'si 1950'lerin Türkiye'sinden oldukça farklıdır. İlk olarak tarımda makineleşme ve karayolları inşaatıyla birlikte ulaşım ağının gelişmesi hem kentlere göçü arttırmış hem de taşrayı ticari tarım işletmelerine dönüştürmüştü. İkinci olarak radyonun yaygınlaşması gibi iletişim teknolojilerindeki gelişme, siyasal iletişim

⁶² Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 240.

⁶³ Tanıl Bora, Kerem Ünüvar, “Ellili Yıllarda Türkiye’de Siyasi Düşünce Hayatı”, *Türkiye’nin 1950’li Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, ss. 159-160.

⁶⁴ Bora, Ünüvar, “Ellili Yıllarda Türkiye’de Siyasi Düşünce Hayatı”, s. 166.

⁶⁵ Bora, Ünüvar, “Ellili Yıllarda Türkiye’de Siyasi Düşünce Hayatı”, ss. 169-170.

ve etkileşimi de arttırmıştı. Bu iki faktörün ortak sonucu, Türkiye nüfusunun neredeyse tamamını siyasete katarak siyasetin toplumsal tabanını genişletmiştir.⁶⁶

Söz konusu siyasi ve sosyal bağlamın içinde, 27 Mayıs 1960'da askerî bir darbe yapılmış ve cunta darbenin gerekçesini radyoda, “demokrasimizin içine düştüğü buhran” olarak duyurmuştu.⁶⁷ Darbe yapıldıktan sonra başkanlığını Cemal Gürsel'in yaptığı 38 kişilik Milli Birlik Komitesi meclisin bütün yetkilerini devraldı. Komite daha sonra yönetimi sivillere devretme niyetinde olmayan radikal on dört kişiyi tasfiye etmişti. Devamında İstanbul Üniversitesi rektörü Sıddık Sami Onar'ın başkanlığında Anayasa Komisyonu oluşturuldu. Komisyon 28 Mayıs'ta sunduğu raporda darbeyi meşru bir zemine oturtmaya çalıştı. Komisyona göre “bir hükümetin meşruluğu, sadece onun orijinine, yani onun iktidara gelmesine bağlı değildir. Meşruluk, ancak onu bu göreve getiren anayasaya bağlılıkla ve meşru zeminde kurumlarla işbirliğiyle mümkün,” olabilirdi.⁶⁸ Bu ifadeler, askeri cuntanın bütün faaliyetlerini halk egemenliği temelinde meşrulaştırmak gerektiği bilincinde olduğunu göstermektedir. Komisyon, siyasetin bu kadar geniş toplumsal tabana yayıldığı bir ülkede, halkı göz ardı edememişti. Bununla birlikte yine de halk egemenlik hakkını, askeri vesayetin gölgesinde kullanma imkânı bulacaktır. Zira ordu iç siyaset üzerindeki etkisini *Milli Güvenlik Kurulu* aracılığıyla kurumsallaştırmıştır.⁶⁹

Darbeciler, geçici bir hükümetin kurulması, yeni bir anayasanın hazırlanması ve milletin gerçek iradesinin ifadesi olan bir seçim yasasının oluşturulması kararı aldı.⁷⁰ Gürsel ve generaller bir an önce siyaseti askerlerden alıp sivil iradeye devretmek istemişti. Sivil yönetime ilişkin ilk ciddi adım, Milli Birlik Komitesinin 16 Aralık 1960'ta yasa yapma görevini paylaşacağı bir Kurucu Meclis kurmaya karar vermesidir.⁷¹ Genel olarak CHP ve sol görüşlü aydınların ağırlıkta olduğu Kurucu Meclis bir anayasa hazırladı ve 9 Temmuz 1961'de halkoyuna sundu.⁷²

⁶⁶ Kaynar, “Önsöz”, s. 18.

⁶⁷ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 128.

⁶⁸ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 172.

⁶⁹ Deniz Cenk Demir, “Atılmışlı Yıllarda Merkez Sağ Demirkırat'tan Adalet Partisi'ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni”, *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 485.

⁷⁰ Kemal H. Karpat, *Türk Siyasi Tarihi Siyasal Sistemin Evrimi*, çev. Ceren Elitez, 6. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2015, s. 191.

⁷¹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 177.

⁷² Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 245.

Halkoylamasıyla kabul edilen anayasa devlet otoritesini pekiştirmekten ziyade bireyin özgürlüğüne daha çok önem vermektedir.⁷³ Çoğunluğun despotizmine imkân tanıyan 1924 Anayasası ve devleti kutsal sayan 1982 Anayasası'ndan farklı olarak 1961 Anayasası, “birey”i ön plana çıkarmakta, devlet otoritesi yerine özgürlükleri vurgulamaktaydı.⁷⁴ Başka bir ifadeyle, anayasa liberal ve demokratik bir Türkiye vaadinde bulunmuştu.⁷⁵ Bu anayasada fikir, ifade, örgütlenme, teşkilatlanma, grev hakkı ve yayın özgürlüğü gibi birçok özgürlük garanti altına alınmıştı. Bu özgürlükler sayesinde radikal ve özellikle sol eğilimli gruplar üniversitelerde rahat bir şekilde örgütlenme imkânı bulmuştu.⁷⁶ Bütün vaatlerine rağmen Anayasa, ülkenin gerçek ihtiyaçlarına cevap verme niteliğinden daha çok, Demokrat Parti döneminde halk egemenliğine dayanıp elindeki iktidarı frensiz kullanan yürütmeyi dengelemeye yönelik hazırlanmış bir metindir.⁷⁷ Bu bağlamda 1961 Anayasası, Anayasa Mahkemesi ile Cumhuriyet Senatosu gibi hukuki ve bürokratik mekanizmaları kurarak çoğunluk despotizmine engel olmaya çalışmıştır.⁷⁸

Sivilleşme adına en önemli gelişme, 13 Ocak 1961'de parti faaliyetlerine konulan yasağın kısmen kaldırılmasıydı. Yasağın kalkmasıyla kurulan 14 partiden biri de Adalet Partisi'ydi (AP). 1961'de yapılan seçimlerde, içinde Adalet Partisinin de olduğu Demokrat Parti çizgisindeki milliyetçi-muhafazakâr partiler seçimin galibi olurken CHP oyların sadece yüzde 36,7'ni aldı. Bu aynı zamanda devrilen Menderes'in zaferi ve 27 Mayıs rejiminin kınanması anlamına gelmekteydi. Bu seçim sonuçları, ordunun kışkalarına geri dönmesini neredeyse imkânsızlaştırmıştı.⁷⁹ Darbeden sonraki ilk üç yılda, her an gerçekleşecek bir darbe atmosferi hâkim oldu. Nitekim bu yıllarda Albay Talat Aydemir'in başını çektiği iki darbe girişimi oldu, fakat her seferinde başarısızlıkla sonuçlandı.⁸⁰ Ordu, AP'yi DP'nin mirasçısı, dolayısıyla kendisine bir karşı darbe yapıp intikamcı davranışlar içinde bulunabilecek potansiyel bir tehdit olarak görmüştür. AP, selefinin akıbetine uğramamak için DP ile farklı olduğunu sürekli

⁷³ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 378.

⁷⁴ Tanör, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 378.

⁷⁵ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 192.

⁷⁶ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 193.

⁷⁷ Karpaz, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 245.

⁷⁸ Demir, “Atılmışlı Yıllarda Merkez Sağ Demirkırat'tan Adalet Partisi'ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni”, s. 484.

⁷⁹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 182.

⁸⁰ Bengü Öztan, Zişan Ataman Çelik, “27 Mayıs'ın Gölgesinde Bir Albay Talat Aydemir'in Darbe Girişimleri”, *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 155.

vurgulamış, bazen husumet belirten “milli irade merkezli” çıkışlarına rağmen askerlere karşı tavizkar ve uzlaşmacı olmuştur.⁸¹

Ellilerdeki DP-CHP çekişmesi, altmışlarda yerini AP-CHP çekişmesine bırakmıştır. İsmet İnönü 1961’de birinci parti olarak seçimden çıkınca, ilk koalisyonu oluşturmak için harekete geçti. Adalet Partisi İnönü’yle çalışmak istemedi fakat ordunun siyasi krizi bahane ederek siyasete müdahalesinden çekindiği için gönülsüz de olsa koalisyonun ortağı oldu.⁸² Görüldüğü gibi 27 Mayıs 1960’tan sonra otonom bir kuruma dönüşen ordu, inşa ettiği yeni rejimin koruyucusu rolünü almış ve ülkenin siyasi, sosyal ve ekonomik hayatına dâhil olmuştur.⁸³ Ki dört yıl boyunca birbirlerinden çok farklı partiler askeri müdahale tehdidinden dolayı koalisyon hükümetleri kurmak zorunda kalacaklardır.

İnönü’nün liderlik ettiği CHP-AP koalisyonunun ömrü uzun sürmedi. İnönü ikinci koalisyon denemesini 1962 Haziran’ında AP dışındaki partilerle askeri baskının devreye girmesiyle yaptı, bu koalisyon da çökünce İnönü bağımsız milletvekilleriyle bir koalisyon daha kurdu. Süleyman Demirel, AP’nin başına geçip bu koalisyonu da sabote edince İnönü son kez istifa etti. AP’nin kabineye hâkim olduğu dördüncü koalisyon da ülke siyasetinde çok etki bırakmadan ülkeyi 1965 genel seçimlerine taşıdı.⁸⁴

CHP’nin liderlik ettiği 1965’e kadarki üç koalisyon döneminde, daha çok genel af gündemi meşgul etmiş ve hükümet ağırlaşan sorunların hiçbirisiyle yüzleş(e)memişti. 1964’te ordu bütün partilerden 1960 devrimine bağlılık taahhüdü alınca komutanlarla ilişkileri iyi olan Süleyman Demirel Adalet Partisi’nin başına geçti.⁸⁵ Paradoksal bir şekilde dindar ve muhafazakâr bir seçmen tabanına sahip olan Adalet Partisi’nin başına, dindar bir biyografiye sahip olmayan Süleyman Demirel geçmişti. Demirel, masonlukla suçlanmasına rağmen dindar bir aileden geldiğini sık sık vurgulamıştır. Sonuç olarak seçimlerde elde edeceği sonuçlara bakılırsa laik geçmişinin dindar seçmenden oy almasına çok da engel teşkil etmediği görülmüştür.⁸⁶

⁸¹ Ümit Cizre, *AP-Ordu İlişkileri Bir İkilemin Anatomisi*, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 262.

⁸² Karpat, *Türk Siyasi Tarihi Siyasal Sistemin Evrimi*, s. 199.

⁸³ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 201.

⁸⁴ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 135.

⁸⁵ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 196.

⁸⁶ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 236.

Süngülerin gölgesinde 1965 seçimlerine giren Adalet Partisi, açık ara farkla tek başına hükümeti oluşturacak sandalyeye sahip oldu. Demirel, ithal ikameci sanayiye dayanan hızlı bir kalkınma hamlesi başlatı; karayolu yatırımları, Boğaziçi Köprüsü ve Keban Barajı gibi büyük projelerin mimarı oldu ve tarımda çiftçiyi destekleyerek ekonomiyi canlandırdı.⁸⁷ Ekonomideki bu iyileşmeye rağmen Demirel'in yüzleşmek zorunda olduğu birçok problem kenarda durmaktaydı. Ordunun darbe tehdidi, heterojen yapısı yüzünden parti içindeki birliği sağlama sorunu, CHP'nin yaptığı muhalefetle birlikte yükselişteki sol hareketler, öğrenci ve işçi hareketleri bu problemlerden birkaçıdır.⁸⁸

Altmışlı yılların ortasında siyasi ortam da, sağ-sol şeklinde kristalleşmeye başladı. 61 Anayasası'nın sağladığı imkânlarla sol yükselişe geçti ve 1965 seçimlerinde Türkiye İşçi Partisi meclise girdi. Bu siyasi iklimde CHP kendini “ortanın solu” olarak konumlandırdı. CHP, kendini ortanın solu olarak duyurmasının nedenini Türkiye İşçi Partisi'ne olan eğilime engel olmak şeklinde açıklamıştı. İnönü; Adalet Partisi'ne, sağ aşırılarından koruma misyonunu tavsiye ederken kendilerinin de solu radikalizmden ve komünizmden koruyacağını ifade etmişti. Nitekim İnönü, Marksist veya sosyalist olmadığını ve komünizmi bir tehlike olarak gördüğünü her defasında vurgulamıştır.⁸⁹ Buna rağmen daha on yılın ilk yarısında CHP'nin önderlik ettiği koalisyon hükümetlerinde yeni demokrat ortakları, onu çok radikal ve solcu olmakla suçlamıştır.⁹⁰

1965'ten sonra AP'nin komünizm karşıtlığı “histeri”ye dönüşmüştür. Demirel anti-komünizm üzerinden hem orduyla müttefik olduğu göstermeye çalışmış hem de CHP'ye karşı sert bir muhalefet yapma imkânı elde etmiştir.⁹¹ Bu anlamda, Adalet Partisi'nin seçim propagandaları anti-komünizme ve İslamî söyleme dayanmıştır.⁹² Bu siyasi atmosfer aslında dönemin küresel koşullarının bir yansımasıdır. Kasım 1958'de Amerikan Yönetimi, “İslam'ın milliyetçilik ve komünizme karşı bir panzehir olarak

⁸⁷ Demir, “Atlımışlı Yıllarda Merkez Sağ Demirkırat'tan Adalet Partisi'ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni”, s. 515.

⁸⁸ Demir, “Atlımışlı Yıllarda Merkez Sağ Demirkırat'tan Adalet Partisi'ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni”, s. 485.

⁸⁹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, ss. 256-257.

⁹⁰ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 194.

⁹¹ Bkz. Demir, “Atlımışlı Yıllarda Merkez Sağ Demirkırat'tan Adalet Partisi'ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni”, ss. 483-517.

⁹² Koca, “Altmışlı Yıllarda Türkiye'de Anti-komünizm Truman Doktrini'nden Komünizmle Mücadele Derneklerine”, s. 551.

kullanılabileceğini” ifade eden bir iç hizmet belgesi yayınlamıştı.⁹³ Bu bağlamda Türkiye’de kurulan hiçbir hükümet sola müsamaha göstermemiştir. 1963’te Meclis’teki bütün partilerin ittifakıyla Komünizmle Mücadele Komisyonu kuruldu ve 1964’te bunu Komünizmle Mücadele Derneği’nin İslam’ı sola karşı bir silah olarak kullanmaya başlaması izledi.⁹⁴ Bu politikalar aynı zamanda din siyaset ilişkilerini de belirlemiştir. Milli Birlik Komitesi bile tek parti dönemindeki militan laikliğe geri dönmeyerek İslam’a “milli ve ilerici bir imaj” vermeye çalışmak suretiyle, İslam’ın Kemalizm’e karşı kullanılmasına engel olmaya çalışmış ve İslam’ın komünizme ve radikal sola karşı kullanılmasına sessiz kalmıştır.⁹⁵

1965 seçimlerinden önce Adalet Partisi “kızıl tehlike” temasını çokça işlemiş, sola karşı özellikle dini duygulardan yararlanmayı bu seçimlerin ana konusu yapmıştı. Bu vesileyle kendisini ortanın solu olarak nitelendiren CHP’ye yüklenmeyi ihmal etmemişti.⁹⁶ 61 Anayasası sosyalist bir sisteme müsaade etmesine rağmen komünizm ve propagandası yasaklanmıştı. Ancak kendini solda konumlandıran hatta bazen demokrat bir çizgiyi takip eden kişi ve gruplar komünizm ile yaftalanmış, dolayısıyla solculuk ile komünizm eşit olarak görülmeye devam etmiştir.⁹⁷ Öyle ki bu sert sol ve komünizm karşıtı söylem karşısında, Cumhurbaşkanı Gürsel komünistlerin sayısının çok sınırlı olduğunu, dolayısıyla şişirildiği gibi bir tehlike arz etmediğini ve politikacıların bunu politikalarına alet etmemesi gerektiği uyarısını yapmıştı.⁹⁸ Demirel’in anti-komünizm propagandasının en önemli hedeflerinden biri de iktidar için yeterli çoğunluğu sağlayacak sağ seçmeni konsolide etmektir. Başka bir ifadeyle, “Komünizm heyulası” 1960’larda milliyetçi-muhafazakâr kesimin iç çelişkileri örtme ve birlikte hareket etme için en temel araçları haline gelmiş ve bu durum 1980’lere kadar da devam etmiştir.⁹⁹

On yılın ortasından sonra sağ-sol kutuplaşmasını şiddet hareketlerine dönüştüren en önemli etken dışarıdan geldi. 1960’lı yıllar, bütün dünyada Soğuk Savaş düzeninin

⁹³ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 136.

⁹⁴ Koca, “Altmışlı Yıllarda Türkiye’de Anti-komünizm Truman Doktrini’nden Komünizmle Mücadele Derneklerine”, s. 552.

⁹⁵ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 383.

⁹⁶ Demir, “Altmışlı Yıllarda Merkez Sağ Demirkırat’tan Adalet Partisi’ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni”, s. 512.

⁹⁷ Koca, “Altmışlı Yıllarda Türkiye’de Anti-komünizm Truman Doktrini’nden Komünizmle Mücadele Derneklerine”, ss. 548-550.

⁹⁸ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 229.

⁹⁹ Koca, “Altmışlı Yıllarda Türkiye’de Anti-komünizm Truman Doktrini’nden Komünizmle Mücadele Derneklerine”, ss. 548-550.

sorgulandığı yıllar olarak kabul edilmiştir. On yılın ortasından itibaren, geniş toplumsal gruplar hızla politikleşerek düzene meydan okumaya başlamış, özellikle Kuzey yarım kürede üniversite gençliği meydan okumanın asıl aktörü olmuştur. II. Dünya Savaşı'nda savaşılan askerlerin çocukları; baskıcı sosyal yapılara, itaati ön planda tutan ahlak kurallarına, baskı içeren değer yargılarına, geleneksel cinsiyet kabullerine savaşı açmışlardır. Güney yarım kürede ise sömürgecilik karşıtlığı başlamış ve birçok ülke bağımsızlığını kazanmıştır.¹⁰⁰

Eş zamanlı olarak Türkiye'de de, taşradan toplu göçlerle şehirler yükselişe geçmiş, üniversiteler artmış ve özellikle üniversite öğrencileri siyasallaşmıştı. Kıbrıs mitinglerinin gençlerin siyasallaşmasındaki etkisini özellikle not etmek lazımdır. Kıbrıs, 1960 yılında Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti olarak ilan edilmişti. 1959 Londra antlaşmasında Türkler ve Rumlar devletin ortak kurucu unsurları olarak kabul edilmesine rağmen Rumlar Türkleri azınlık statüsüne düşürmek için bazı politikalar izlemişti. 1963'te iki toplum arasında şiddet olayları baş göstermişti. Nihayet 1964'te, Kıbrıs Cumhurbaşkanı Makarios kuruluş anlaşmasını feshetmiş, devamında İsmet İnönü ABD başkanı Lyndon B. Johnson'a adaya müdahale niyetini bildirmişti. Tarihe "Johnson Mektubu" olarak geçecek mektupta müdahale izni çıkmadığı gibi mektubun üslubu iç kamuoyunda infiale sebep oldu.¹⁰¹ Adaya müdahale durumunda Amerikan silahlarının kullanılmayacağını ve bu hamleye karşı Sovyetler Birliği'nden gelecek bir tehditte karşı NATO'un Türkiye'nin yardımına gelmeyeceğini bildiren bu mektuba karşı, Amerikan karşıtı gösteriler yapıldı.¹⁰²

Dış politikayla ilgili gelişmeler, iç siyaseti önemli ölçüde etkiledi. Amerikan karşıtlığı, toplumu muhafazakâr sağ ve neo-Kemalist radikal sol olarak ikiye böldü. Sol ABD'yi kapitalist dünyanın lideri olarak kabul etmekte ve 1919'dan beri Türkiye'nin aslında emperyalizme karşı mücadele verdiğini iddia etmekteydi. Onlara göre Türkiye, II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı blokuna dâhil olarak bağımsızlığını kaybetmiştir. Sol açısından Kıbrıs meselesi, onların bu iddiasının doğrulamıştı. Türkiye İşçi Partisi ve öğrenci grupları bunun üzerinden iktidarı eleştirmeye başladı. Bu eleştirilere kendini ortanın solu olarak kabul eden CHP de zaman zaman katılmıştır. Sağ ise bu radikal

¹⁰⁰ Gencer Özcan, "Altmışlı Yıllarda 'Dış' Politika", *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 218.

¹⁰¹ Özcan, "Altmışlı Yıllarda 'Dış' Politika", ss. 230-233.

¹⁰² Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 137.

milliyetçilikten tedirgin olmuştu ve bu söylemleri komünizm propagandası olarak kabul edip komünizme karşı mücadele için İslamî söyleme başvurmuştu.¹⁰³ Bunun sonucu olarak 1965'ten sonra Demirel hükümeti, sola saldırıyı şiddetlendirdi. Aydın, yazar ve sanatçılar sürekli hedef gösterildi, bazıları da komünizm propagandası kapsamında kovuşturmayaya maruz kaldı. Hükümetin bu baskıcı politikaları aydınların, özellikle de siyasi hayatın bir parçasına dönüşen öğrencilerin tepkisine neden oldu.¹⁰⁴

Dünyadaki gençlik hareketlerinden etkilenen öğrencilerin yaptıkları bu eylemleri, “daha demokratik bir üniversite özlemi”nin sonucu olarak okumak mümkündür, fakat ABD’ye ait Deniz Kuvvetlerine bağlı 6. Filo’nun İstanbul’u ziyaret etmesi üzerine yapılan eylemler, durumun hızla Amerikan aleyhtarlığına dönüştüğünü göstermiştir.¹⁰⁵ Bu arada sol gençler gittikçe militarize oldu; işgal, boykot, adam kaçırmaya gibi eylemler on yılın sonunda sıradanlaşmaya başladı. Bu bağlamda bir kısım sol gençlerin –bunlardan bir tanesi de Deniz Gezmiş’tir-Filistin Kurtuluş Örgütü’nün kamplarında eğitim gördüğü bilinmektedir.¹⁰⁶ Bu dönemde sağdaki gençler de hareketlenmişti ancak hükümet onlara daha sempatik bakmış ve örgütlenmelerinin önünü açmıştır.¹⁰⁷ Bunun sonucu olarak 1968’de Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi (CKMP) genç kadrolarına paramiliter eğitim veren “komando kampları” kurmuştu.¹⁰⁸ Sol ve sağ arasındaki bu kutuplaşmanın ve militarize olmanın en çarpıcı sonucu, ölüm ve yaralanmalarla sonuçlanan “Kanlı Pazar” olayıdır.¹⁰⁹

1969 da biraz da Süleyman Demirel’in tasarruflarından sağ parçalanmıştı. Ayrıca Demirel grevlerle gündemi meşgul eden işçi militanlığı ve anarşiye sebep olan öğrenci hareketlerinin üstesinden de gelememişti. Ayrıca iş dünyası muhalefete başlamış ve toplumda rahatsızlığa neden olan yüksek enflasyon da kontrol altına alınamamıştı. Bütün bu olumsuzluklar 1970’de Demirel’i istifaya zorlamıştı ancak Cumhurbaşkanı Sunay hükümeti kurma görevini yine Demirel’e vermişti. Devamında Adalet Partisi’nden ayrılanlar Demokrat Parti’yi kurmuştu. Sonuçta bu durumu

¹⁰³ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, ss. 138-139.

¹⁰⁴ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 204.

¹⁰⁵ Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 185.

¹⁰⁶ Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 186.

¹⁰⁷ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 206.

¹⁰⁸ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, s. 297.

¹⁰⁹ Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 186.

yönetmekte yetersiz kalan Demirel hükümeti güç kaybetmiş ve darbe söylentileri tekrar yayılmaya başlamıştı.¹¹⁰

12 Mart 1971’de dönemin Cumhurbaşkanı, Meclis ve Senato başkanları ordudan bir muhtıra almıştı. Ordu anayasada belirtilen reformları gerçekleştirebilecek güçlü ve güvenilir bir hükümet istemekteydi. Silahlı kuvvetler, söz konusu şartların yerine getirilmemesi durumunda yönetimi devralmakla tehdit etmiş ve devamında Demirel istifa etmek zorunda kalmıştı. 12 Mart Muhtırası’nın arka planında ordudaki üst kademe subayların, sol görüşe yakın alt kademedeki subayların darbe maceralarına yeltenmesinin önünü kesme niyeti vardı.¹¹¹

On yılın sonuna geldiğimizde AP’de konsolide olan sağdan milliyetçiler ve İslamcılar ayrılmaya başlamıştır. AP’de siyaset yapamayacaklarını anlayan Alparslan Türkeş ve arkadaşları 1967’de CKMP’yi ele geçirmiş, bu partinin ismini de 1969’da Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştirmiş ve bu parti şemsiyesi altında, “komando” adı verilen geçlere yönelik kamplar kurulmuştur.¹¹² Bu yapılanma, Soğuk Savaş döneminde CIA’in geliştirdiği bir doktrin olan ve NATO ülkelerinde pratiğe geçirilen “anti-komünist gayri nizami harp”ın Türkiye versiyonu olmuştur. Daha sonraları askeri ve faşizan çağrışımlarından dolayı “komando” isminin tepki çekmesi üzerine “ülkücü” ismi kullanılmıştır.¹¹³

Komünizmle Mücadele Dernekleri, ülkücüler (komandolar) ve milliyetçi-muhafazakâr öğrencilerin çatı örgütü olan MTTB (Milli Türk Talebe Birliği), 1965’ten sonra komünizme (aynı zamanda sola) karşı birlikte hareket etmişler. 1969’da *Kanlı Pazar* olayı bu işbirliğinin zirvesiydi. İstanbul Taksim Meydanı’nda ABD’nin 6. Filo’sunu protesto etmek isteyen sol görüşlü gençlik örgütlerine sağ görüşlü öğrenci örgütlerinin saldırmasıyla meydana gelen olaya verilen tepkiler, dinî düşüncenin yol ayrımında olduğunun işaretlerini vermişti.* Her ne kadar Necip Fazıl bu linci göklere çıkartsa da Nurettin Topçu linci kınamış ve katılanları “sapık” olarak nitelemişti. Bu ayrılışın fikri arka planında tercüme eserlerin büyük etkisi vardı. Özellikle altmışların ortalarından itibaren tercüme edilen Seyyid Kutup ve Mevdudî’nin kitapları İslamiyet’in

¹¹⁰ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 247.

¹¹¹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, ss. 213-214.

¹¹² Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 187.

¹¹³ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, ss. 297-298.

* Bununla birlikte bu fikri dönüşüm 1980’e kadar önemli bir güç haline gelmemiştir.

aynı zamanda bir devlet ve ekonomi modeli de sunduğunu telkin etmekteydi. Aynı dönemde Ercüment Özkan kapitalist sistemin komünist sistemden daha kötü olabileceğini ifade etmişti. İslamcı çevreler komünizm karşıtlığına tabi olmanın hatalı olduğu yönünde bir eğilim içine girdiler. “Sağ, İslamiyet’tir” sloganıyla meşhur *Hilâl* dergisi, sağ-sol şemasına karşı çıkmaya başladı. Nuri Pakdil’in *Edebiyat* dergisi sağcılıkla yollarını ayırdı ve anti-kapitalist bir çizgiye çekildi. Bu ayrılışın siyasi düzlemdeki en somut hali 1970 yılında kurulan Millî Nizam Partisi’dir.¹¹⁴ Bu parti din siyaset ilişkilerinde yeni bir döneme işaret eder. Zira Demokrat Parti ve aynı çizgiyi takip eden sonraki merkez sağ partiler, inancı demokratik haklar arasında sayarak kişilerin din özgürlüğünün önündeki engelleri kaldırmaya gayret etmişti.¹¹⁵ Millî Nizam Partisi ve onun çizgisinde açılacak diğer partiler, İslam düşüncesinin siyasi ve sosyal hayatın inşa edilmesinde etkili olmasını talep etmişlerdi.

Çalışmamız bağlamında 1960’lı yılların önemli gelişmelerinden bir de ellilerin sonunda başlayan Kürtlerin siyasallaşmasıdır. Bugünlerdeki haliyle Kürt meselesi, 1960’larda Kürtlerin mevcut politikaları sorgulaması ve daha geniş kültürel özgürlükler istemesiyle başlamıştı.¹¹⁶ Kürt sağı 1965’te Irak’taki Barzani hareketinin illegal partisi olan Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi (TKDP), daha çok toprak sahipleri ve dindar köylülere hitap etmeye çalıştı fakat entelektüel bir canlanmaya sebep olmadan 1971’de tasfiye oldu. Türkiye İşçi Partisi’nin, 1967’deki “Doğu Mitingleri”nde Kürtlerin ekonomik gerilikleriyle birlikte kimlik haklarını gündeme getirmesi, Kürt öğrenciler arasında sosyalizmin popüler hale gelmesinde etkili oldu.¹¹⁷ Öğrenciler, Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) adı altında Cumhuriyetten sonra ilk örgütlenmesini kurmuştu. Ancak kısa süre sonra hakkında dava açıldı ve 12 Mart’tan sonraki sıkıyönetimde kapatıldı.¹¹⁸ Bu kuruluşta faaliyet gösteren kişiler Diyarbakır cezaevinde daha da radikalleşecek ve böylece bölgedeki şiddetin ilk tohumları atılmış olacaktır.¹¹⁹

¹¹⁴ Tanıl Bora, Aybars Yanık, “Altmışlı Yıllarda Türkiye’nin Siyasi Düşünce Hayatı”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, ss. 294-299.

¹¹⁵ Karpaz, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, s. 61.

¹¹⁶ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 171.

¹¹⁷ Bora, Yanık, “Altmışlı Yıllarda Türkiye’nin Siyasi Düşünce Hayatı”, s. 293.

¹¹⁸ Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 189.

¹¹⁹ Hamit Bozarslan, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s. 381; Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 189.

5)1971-1980 Yılları

1971’de komutanlar bir muhtırayla Demirel’i istifaya zorladı ve Cumhurbaşkanı Sunay, Nihat Erim’e teknokratlardan oluşacak bir hükümet kurma görevi verdi. Kurulacak hükümetin görevi muhtırada belirtildiği gibi “Anayasanın öngördüğü reformları” gerçekleştirmektir.¹²⁰ Ancak Nisan 1971’de başlayan ve içinde adam kaçırma, banka soyma gibi şiddet olayları, önceliği reformlardan ziyade kanun ve düzene verdi. 27 Nisan’da 11 ilde sıkıyönetim ilan edildi ve Milli Güvenlik Kurulu sıkıyönetim için dört neden ileri sürdü: Laik cumhuriyete yönelik faaliyetleri denetim altında tutmak, ideolojik ve kanlı eylemleri bitirmek, Doğu illerindeki bölücü çalışmaları durdurmak ve Kıbrıs’a yönelik askeri harekâta uygun bir zemin oluşturmak. Bununla birlikte asıl sebebin meclis dışındaki siyasi faaliyetleri durdurmak olduğu devamındaki hükümet tasarruflarından anlaşılacaktır.¹²¹ Aslında 12 Mart darbesi, sivillerle irtibat halindeki sol görüşlü subayları tasfiye etmek için yapılmıştı. Bu anlamda bu darbe, Soğuk Savaş’ın ruhuna uygun, anti-komünist bir darbe olarak kabul edilebilir.¹²² Dolayısıyla askeri müdahale, 1961 Anayasası’nın getirdiği özgürlüklerden bir geri adım hamlesi olarak okunabilir. Nitekim 1971-1973 ara rejim döneminde 61 Anayasası’nın 55 maddesi değiştirilmiştir ki bu maddeler kişilere/örgütlere geniş hak ve özgürlükler tanımıştı. Bu değişikliklere CHP kısmen destek verirken AP ise tam destek vererek, devlet otoritesinin kişi/örgüt hak ve özgürlükleri karşısında güçlendirilmesinden yana olduğunu göstermişti.¹²³

Nihat Erim ilk kabineyle denemeye çalıştığı “bürokratik reform” düşüncesinden vazgeçmişti. Bu düşüncede olanlar tasfiye edilmiş, hayal ettiğinin aksine içinde bulunduğu şartlar onu baskıcı olmaya yöneltmişti. Çünkü siyasal sol yasaklanınca aşırı sol terör eylemlerine karışmış ve Erim’in elini zayıflatmıştı.¹²⁴ Özellikle sol bir örgüt olan Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu (THKO) tarafından gerçekleştirilen şiddet eylemlerinden sonra on bir ilde sıkıyönetim ilan edilmiş ve devamında solcu örgüt, aydın ve gazetecilere karşı sert tedbirler alınmıştı.¹²⁵ Erim’in, yaptığı ilk reform denemesi meclisteki muhalefet partileri tarafından sabote edildikten sonra ikinci reform denemesini, meclisle uyum içinde yapmaya çalışmış fakat bunda da başarılı olamayınca

¹²⁰ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 286.

¹²¹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 291.

¹²² Kongar, *Tarihimizle Yüzleşmek*, s. 199.

¹²³ Cizre, *AP-Ordu İlişkileri Bir İkilemin Anatomisi*, s. 116.

¹²⁴ Ahmad, “Cumhuriyet Türkiye’inde Siyaset ve Siyasi Partiler”, s. 256.

¹²⁵ Ahmad, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, s. 143.

17 Nisan 1972’de istifa etmişti. Onun başarısızlığının altındaki en büyük neden zikzaklı bir çizgi takip etmesiydi.¹²⁶ Daha sonra Ferit Melen’e, seçime kadar geçici bir hükümet kurma görevi verildi. Melen, bu süre zarfında hem komünizme hem aşırı sağa hem de ayrılıkçı faaliyetlere karşı mücadele sözü verdi.¹²⁷ Ancak 1973 yılının başında sorunlar daha da ağırlaşarak devam etti.

Altmışların sonunda ve yetmişlerin başında CHP’de Bülent Ecevit daha etkili bir isim olmaya başlamıştı. Ecevit, Kemalist olduğunu söylemekle birlikte Kemalizm’in revize edilmesi gerektiğini, CHP’nin militan laiklik politikasının ve Şapka Kanunu gibi inkılapların halkı yabancılaştırdığını dile getirmekteydi.¹²⁸ Ecevit’in bu muhalif kişiliği, 1973 seçimi öncesi iyice su yüzüne çıktı. Bu bağlamda İsmet İnönü’nün Erim hükümetine bakan vermesi, onun parti genel sekreterliğinden istifa etmesine neden oldu. Ecevit partinin elitist görüntüsünü silip Demokrat Parti ve Adalet Partisi’nden çıkardığı derslerle onu “halk”ın partisi yapmak istiyordu.¹²⁹ Ecevit’e göre, bu partiler halkın cehaletini ve duygularını istismar ettiği için değil, bilakis halk çıkarının nerede olduğunu sezdiği için bu partilere oy toplamaktaydılar. İsmet İnönü CHP’nin başındayken bu değişiklikleri gerçekleştiremeyeceğini düşünen Ecevit, İnönü’ye önce zımni daha sonra açık muhalefete başladı ve başarılı olup partinin başına geçti.¹³⁰

Necmettin Erbakan’ın Milli Nizam Partisi de, Türkiye İşçi Partisi gibi 1971’de kapatılmıştı. Erbakan 1972 ‘de yeniden siyasi faaliyetlere başladı ve Milli Selamet Partisi’ni kurdu.¹³¹ Erbakan, kapitalizmden dolayı Anadolu’daki geleneksel toplumun sosyal ve ekonomik temellerinin nasıl sarsıldığını sezmişti. “Doğal olarak İslamî olan geleneksel simgeleri” kullanarak bu sarsılan kesimin desteğini almayı başardı. Daha çok “İslam sosyalizmi” görüntüsü veren parti, 1973’de yapılacak seçimlerde üçüncü parti olmayı başarmıştı.¹³² 70’li yıllara damgasını vuracak bir diğer parti de CKMP’nin 1969’da isminin değiştirilmesiyle kurulan Milliyetçi Hareket Partisi’ydi. MHP, 1973 seçimlerinde 3 milletvekili ile meclise girmeyi başardı.¹³³

¹²⁶ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 301.

¹²⁷ Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 209.

¹²⁸ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 263.

¹²⁹ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, s. 576.

¹³⁰ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 313-15.

¹³¹ Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 255.

¹³² Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 318.

¹³³ Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 231.

1973 seçimlerinde çoğu kişi Demirel'den bir seçim zaferi beklerken, Ecevit sürpriz bir çıkışla seçimin galibi oldu. Bu seçim sonucu, askeri müdahale tehdidi altındaki sosyal demokrasinin daha da güçlendiği anlamına gelmekteydi.¹³⁴ Ancak Ecevit tek başına hükümeti kuracak sandalyeye sahip olmadığı için tekrar koalisyon hükümetleri dönemi başlamıştır. Aslında 1980'deki askeri müdahaleye kadar hiçbir parti tek başına hükümeti kuracak kadar sandalye kazanamayacağı için koalisyon hükümetleri kaçınılmaz olmuştur.¹³⁵ İlk koalisyon Ocak 1974'te kurulabildi. Çünkü partiler bir araya gelemeyecek kadar birbirlerinden uzaklaşmıştı. Bunun tek istisnası ortaklık için taviz vermeye hazır olan Erbakan'ın Milli Selamet Partisi'ydi.¹³⁶

Hükümeti kurma görevini alan Ecevit, Demirel koalisyon kurmaya niyetli olmayınca Erbakan'la 23 maddelik bir hükümet programıyla anlaşmaya vardı.¹³⁷ Program demokrasi ve özgürlükleri çok vurguladığı için milliyetçiler endişelenmişti. Böylece Alparslan Türkeş'in partisine mensup “komando”lar, sokaklarda kargaşa ve huzursuzluğa neden oldular.¹³⁸ Koalisyonun kurulmasıyla birlikte artan “sağcı şiddet”, demokratikleşmenin önünde büyük bir engele dönüşmüştü. Böylece 70'lerin başında artan sol şiddete on yılın ortasından sonra sağ şiddet eşlik etmiştir.¹³⁹ Koalisyonun çökmesi için yapılan bütün çabalara rağmen Erbakan'ın Millî Selamet Partisi, koalisyon ortağı CHP'ye İstanbul'daki çıplak kadın heykeli ve TV'deki pornografik temalı filmler üzerinden hafif bir muhalefet yapmakla yetindi ve hükümette kalmaya devam etti.¹⁴⁰

Bülent Ecevit 1974 yazında Kıbrıs Adası'na asker çıkararak siyasi prestijini arttırdı ve erken bir seçime gitmek için koalisyon ortağıyla arasını bozmaya başladı. Eylül'de Ecevit istifaya gitti fakat askeri harekât karşısında dezavantajlı konumlarından dolayı sağ partiler erken seçime gitmek istemediği için uzun bir süre hükümet krizi yaşandı. Bu arada Mart 1975'e kadar Profesör Sadi Irmak yeni bir hükümet kuruluncaya kadar Cumhurbaşkanı tarafından başbakanlığa atandı.¹⁴¹ Ecevit'in istifası olmayacak bir şeye yol açtı ve derin görüş ayrılıklarına rağmen milliyetçi-muhafazakâr partileri bir

¹³⁴ Ahmad, “Cumhuriyet Türkiye'sinde Siyaset ve Siyasi Partiler”, s. 257.

¹³⁵ Carter V. Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016, s. 316.

¹³⁶ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 322.

¹³⁷ Çavdar, *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi*, s. 233.

¹³⁸ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 333.

¹³⁹ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 194.

¹⁴⁰ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 335.

¹⁴¹ Karpas, *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 262.

araya getirdi.¹⁴² Demirel bu tıkanıklığı sağ partilerden oluşan “Milliyetçi Cephe” kurmaya çalışarak fırsata çevirmek istedi, fakat hükümeti kuramaması durumunda bir erken seçim sözü de verdi. Çeşitli girişimler sonucunda dört sağ parti, kendilerini destekleyen gazetelerin *Parlamentoda Demirel, Sokakta Türkeş* sloganları eşliğinde hükümeti kurdu. 3 milletvekiliyle 2 bakanlık gibi karlı bir alışverişle koalisyona giren Milliyetçi Hareket Partisi aynı zamanda sıradanlaşan sokak şiddetiyle yeni hükümetin kaba gücü oldu. Dört partinin hazırladığı programın bazı maddeleri bunun işaretini vermişti: “Milliyetçilik, komünizme düşmanlık, aşırı solun faaliyetlerine muhalefet.”¹⁴³ Bu program hedefine ulaştı ve Ecevit’in mitingleri sık sık “komando” saldırılarına hedef oldu. CHP mitinglerine yönelik bu silahlı saldırılar ölüm ve yaralanmalarla sonuçlandı. Ancak bu politikalar 12 Ekim 1975 kısmi senato seçim sonuçlarının da gösterdiği gibi Milliyetçi Cephe’ye oy kaybettirdi. CHP’nin bu seçimlerde oy oranı yüzde 40’ın üzerine çıktı.¹⁴⁴

Şiddet haberleri, sağ ve sol kutuplarını daha da pekiştirdi. 1960’larda hâkim konumda olan sol 1970’lerde sağın yükselişiyle birlikte dengelenmişti. Fakat oyuyla orantısız bir şekilde hükümette yer edinen Milliyetçi Hareket Partisi nedeniyle aşırı sağın militanları yüksek devlet makamları tarafından korunmuştu.¹⁴⁵ Aslında aşırı sağın devlet tarafından desteklenmesi on yılın ilk yıllarında başlamıştı. 12 Mart Muhtırası’yla birlikte generaller önceliği asayiş tesis etmeye verince, bütün aşırı sol örgütlenmeler tasfiye edilirken onlarla mücadele etmesi için de Milliyetçi Hareket Partisi’ne bağlı Ülkü Ocakları gençlik örgütlenmesine “polislik etme” imtiyazı tanınmıştı.¹⁴⁶

Şiddet olayları eşliğinde girilen 1977 genel seçimini Ecevit kazandı fakat tekrar hükümet kuracak kadar sandalye elde edemedi. Bu seçimin en kayda değer sonucu, İslamî sembolleri ve söylemleri kullanan Milli Selamet Partisi’nin sandalyelerinin yarısını kaybetmesiydi. Senaryo tekrarlandı ve Demirel İkinci Milliyetçi Cephe hükümetini kurdu. MHP 16 milletvekiliyle İkinci Milliyetçi Cephe’nin ortağı oldu. Bununla birlikte Demirel artan şiddetle baş etmekte yetersiz kalmış, dahası ekonomik büyümeyi hızlandırmak için yabancı kredi kullanılmış fakat siyasi istikrarsızlıktan

¹⁴² Kongar, *Tarihimizle Yüzleşmek*, s. 204.

¹⁴³ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 342-343.

¹⁴⁴ Çavdar, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, s. 244.

¹⁴⁵ Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, s. 318.

¹⁴⁶ Ahmad, “Cumhuriyet Türkiye’sinde Siyaset ve Siyasi Partiler”, s. 255.

dolayı büyüme sağlanmamıştı. Böylece hükümet, içindeki anlaşmazlıklar ve ekonomik durgunluk nedeniyle zayıfladı.¹⁴⁷ Bu hükümet de yılın sonunda 12 bağımsız adayın, “cephe hükümetinin performansı, gerçekleşen cinayetler ve Güneydoğu’daki baskılar”ı neden göstererek karşı oy kullanmasıyla düşürüldü ve hemen ardından Bülent Ecevit, hükümeti ilan edildi.¹⁴⁸ 1975’teki Milliyetçi Cephe’nin Kürt meselesini halletme perspektifi, “Doğu Anadolu’daki vilayetleri kalkındırma”¹⁴⁹ şeklinde olmuştu. Bu yüzden bağımsızlar, Milliyetçi Cephe’den rahatsız olmuş ve CHP’yi desteklemişti.

CHP, hükümetini kurduktan sonra Milliyetçi Cephe’nin “kurumsal, toplumsal ve moral yapılanmasını” tasfiye etmeye başlayınca Ülkücü Hareket’in tepkisine yol açtı. Bu tepki şiddetin tırmanacağı anlamına gelmekteydi.¹⁵⁰ 1978’in ilk aylarından itibaren başta siyasi cinayetler olmak üzere şiddet daha da tırmandı. 1979’da gazeteci Abdi İpekçi öldürüldü; Malatya, Sivas ve Bingöl’de Aleviler komünistlik suçlamasıyla saldırıların hedefi oldu. Ecevit, sıkıyönetime gitmeme ısrarını 31 ölüm ve birçok yaralanmayla biten Kahramanmaraş katliamıyla terk etti. Şiddetin üstesinden gelme başarısızlığı Ecevit’e kan kaybettirdi ve Ecevit 16 Ekim’de istifa etti. Devamında Demirel bir azınlık hükümeti kurdu ve sağ partilerden güvenoyu aldı. Bir türlü dinmek bilmeyen kanlı şiddet olayları generalleri askeri bir müdahaleyi düşünmeye sevk etmemişti. Fakat İran İslam Devrimi ve Sovyetler Birliği’nin Afganistan’a müdahalesi Batı için “bir ileri karakol” olacak Türkiye’nin istikrarlı olmasının önemi, generalleri askeri bir darbe yapmaya itti.¹⁵¹

12 Eylül’ün hemen öncesinde Demirel’in azınlık hükümeti döneminde şiddet olaylarında birçok kişi ölmüştü. Diğer taraftan siyasetçiler yıkıcı ekonomik sorunlarla uğraşan halkın gündeminden uzaklaşmıştı. Hükümetlerin en büyük başarısızlığı da şiddeti sonlandırıp güvenliği sağlayamamalarıydı.¹⁵² Örneğin Ecevit sırf Demirel’i sıkıntıya sokmak için gensoru vererek “politika oyunu oynamak” istemişti. Siyaset kurumu, yeni bir cumhurbaşkanı seçemeyecek kadar felce uğramıştı. Bütün bu siyasi, sosyal ve ekonomik gidişat karşısında askeri bir müdahalenin halkın çoğunu

¹⁴⁷ Karpat, *Osmanlı’dan Günümüze Asker ve Siyaset*, s. 263.

¹⁴⁸ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 359.

¹⁴⁹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 345.

¹⁵⁰ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, s. 312.

¹⁵¹ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, s. 360-63.

¹⁵² Findley, *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, s. 321.

rahatlatacağı düşüncesine neden olmuştu. Böylece 12 Eylül 1980’de ordu yönetime el koydu.¹⁵³ 1960’daki askeri darbenin kendini haklı çıkarma gerekçesi hükümetin anayasadan uzaklaşmasıydı. 1971 ve 1980’de ise askeriye, Süleyman Demirel hükümetlerin zayıf ve yetersiz olmalarını darbelerin gerekçesi olarak gösterdi.¹⁵⁴

Dinî düşüncede modern siyasi kavramların dönüşümünü, Tek Parti döneminin sona ermesi ve dinî düşünürlerin yayınlar yoluyla kamusal tartışmalara katılmasıyla izlemek mümkündür. Bu anlamda dinî düşünürlerin daha korkusuz kamusal tartışmalara katıldığı 14 Mayıs 1950’de başlayıp generallerin Süleyman Demirel hükümetini görevden aldığı ve her türlü siyasi faaliyeti durduğu 12 Eylül 1980’e kadar devam eden zaman aralığındaki metinler analiz edilecektir. Çalışmanın sınırlılığı açısından bu dönemi en iyi temsil ettiğini düşündüğümüz Nurettin Topçu, Necip Fazıl, Sezai Karakoç gibi isimlerin ilgili metinleri çalışmanın ham verilerini oluşturacaktır.

Bazı isimlere atıf yapılmasına rağmen, onların metinleri çalışmanın temel analiz materyalini oluşturmayacaktır. Bu anlamda dinî düşünürler arasından ismi zikredilen Şemsettin Günaltay’ın *Hürriyet Mücadeleleri*¹⁵⁵ kitapçığı incelediğinde özgürlük kavramının seküler modern siyasi anlayışa göre ele aldığı görülebilir. Kitapçığında, onu dinî düşünürler arasında kabul etmeye gerekçe oluşturacak dini referanslara başvurmadığını görmek mümkündür.

Değinilmesine rağmen metinleri analizin kapsamı dışında kalacak başka bir kişi de Necmettin Erbakan olacaktır. O öncelikle dönemindeki diğer siyasetçileri gibi ordunun gölgesi altında siyaset yapmaya çalışan bir siyasetçiydi. Dolayısıyla modern siyasi kavramları araç olarak kullanmak dışında çok alternatifi olduğunu söylemek mümkün değildir. *Milli Görüş* kitabı incelediğinde bu durumu görülebilir. Cumhuriyet öncesi dini düşünceyle kıyaslandığında, kavramların daha belirgin bir şekilde bir araç olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Necmettin Erbakan’ın, gençlerin “maneviyatçı bir eğitimle yetiştirilmesi”¹⁵⁶ gerektiğini belirtmesinden sonra laikliğin,

¹⁵³ Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, ss. 368-369.

¹⁵⁴ Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, s. 10.

¹⁵⁵ Şemsettin Günaltay, *Hürriyet Mücadeleleri*, ed. Sabahat Erdemir, İstanbul: Gün Matbaası, 1958.

¹⁵⁶ Erbakan Necmettin, *Milli Görüş*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975, s. 30.

“düşünce ve vicdan hürriyetlerinin teminatı”¹⁵⁷ olduğunu ifade etmesi, modern özgürlük düşüncesine mesafeli olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Yine atıf yapmakla birlikte analizde ağırlık teşkil etmeyecek diğer bir kişi de Erol Güngör’dür. O, “İslam davasının öncelikle siyasi bir dava olduğuna”¹⁵⁸ inanmadığı için siyasi konuları çok az ele almıştır. Bununla birlikte onun, modern kavramlara değindiği yazıları da analiz edilecektir.

B)Halk Egemenliği (Cumhuriyet, Demokrasi)

20. yüzyılda, modern halk egemenliği düşüncesi yenilenme çabaları eşliğinde “liberal demokrasi” adıyla devam etmiştir.¹⁵⁹ Ancak bu süreçte liberal demokrasi, yaygınlaşan komünizm ve hızlı bir şekilde yükselişe geçen faşizmlerle rekabet etmek zorunda kalmıştır. Faşizmin ve nasyonal/milliyetçi sosyalizmin yükselişe geçmesi demokrasiyi krize sokmuştur. Çünkü sınırlandırılmamış halk egemenliğinin, monarşiden de tehlikeli olabileceğini nasyonalist Almanya ve faşist İtalya gibi ülkeler göstermişti. 1945’de demokrasiyi temsil eden ülkeler, faşist ülkelere karşı zafer kazanmış, fakat faşist düşünce ölmediği gibi diktatörlük düşüncesi de çekiciliğini korumuştur.¹⁶⁰

Dinî düşüncenin tekrar siyasi tartışmalara katıldığı dönem, İkinci Dünya Savaşı sonrası ikinci demokrasi dalgasına denk gelir. Bu ikinci dalgada, demokrasi insan haklarıyla takviye edilmiş, 1960’larla birlikte askeri-bürokratik rejimlerin çoğu demokratik sistemi benimsemiştir.¹⁶¹ Bu bağlamda, analize konu olacak zaman diliminde (1950-1980) Avrupa’nın doğusundan başlayıp Çin Halk Cumhuriyeti’ne kadar uzanan komünizme ek olarak, Avrupa’da mağlup olmasına rağmen dünyanın diğer yerlerinde yükselişe geçen “milliyetçilik”ler Avrupa liberal demokrasisine eşlik edecektir.¹⁶²

Liberal demokrasiye olan muhalefetlerin altında derin fikri/felsefi gelişmeler yatmaktadır. Marksizim, modern siyasi düşüncenin gerçek özgürlüğü getirmediğini

¹⁵⁷ Erbakan Necmettin, *Milli Görüş*, s. 32.

¹⁵⁸ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 13.

¹⁵⁹ Jean Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Işık Yayınları, 2015, s. 811.

¹⁶⁰ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 761.

¹⁶¹ Uygun, *Demokrasi Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlarıyla*, s. 117.

¹⁶² Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 762.

iddia etmişti. Marksistlere göre siyasi modernleşme, sermaye sahiplerinin işçi sınıfı üzerinde tahakküm kurmasına neden olmuştur.¹⁶³ Bu bağlamda burjuvazinin (orta ve üst ekonomik sınıflar), kazandığı mevzileri koruma çabasına karşın, “umut ya da korku”ya neden olan işçi sınıfı/proletarya var olan düzeni tehdit etmekteydi. Diğer taraftan 20. yüzyıl, akılcılığa/rasyonalizme karşı akıl-dışı/irrasyonel bir başkaldırıya sahne olmuştu. Jules Verne ve Anatole France düzene, bilime ve aklın erdemlerine karşı “karanlık güçleri”, “yaşam ve gizem gücü”nü öne çıkarmıştı. Nietzsche, kitleleri küçümsemiş ve “üstinsan”ı yüceltmışti. Bergson’nun “yaşam atılımı ve yaratıcı evrim”i, Freud’un psikanalizi farklı alanlarda rasyonalizme meydan okumuştur. Böyle bir meydan okumanın birçok nedeni vardı. Öncelikle bilim ve tekniğin olağanüstü gelişimi, insana güç duygusu vermesine rağmen, insan her şeyi ön görememiş ve örgütleyememişti. Akıllı temel alan düşünürlerin dediğinin aksine, olayların basit açıklamalarının olmadığı hissi baskın çıkmaya başlamıştı.¹⁶⁴

Cumhuriyet öncesinde dinî düşünceye de ezeli ve ebedi gibi görünen modern siyasi kavramlar -Batı’nın kendisini eleştiriye tabi tutmasıyla- dinî düşüncenin gözünde tartışılmazlığını kaybetmiştir. Dinî düşünce Cumhuriyet’ten önce, pragmatik sebeplerle derinlemesine ele almadan modern düşüncenin faydalı gördüğü taraflarını gündemine almıştı. Ancak modern siyasi düşünce Osmanlı Devleti’ni dağılmaktan kurtarmamış, bilakis milliyetçilik, özgürlük ve eşitlik idealleri onun dağılmasına zemin hazırlamıştı. Bu anlamda dinî düşüncede modern siyasi kavramların değişime uğraması için üç önemli nedenin var olduğu söylenebilir: Birincisi Batı’nın bizzat kendini eleştiriye tabi tutması¹⁶⁵, ikincisi zaten fayda gözetilerek ilgi duyulan kavramların umulan faydayı sağlamamasının yanında çok partili döneme kadar baskı aracına dönüşmüş olması, üçüncüsü ise analizlerde görüleceği gibi modern siyasi düşüncenin anavatanı olan Avrupa’nın sömürgeci karakteri ve uluslararası ilişkilerde çıkarı her şeyin üstünde tutmasıdır.

1)Devamlılık

Cumhuriyet öncesi dinî düşünce, rızaya dayalı halk egemenliğiyle ilgili temel varsayımlara itiraz etmemişti. Ancak hem dönemin Avrupa siyasi hayatının halkı tam

¹⁶³ Marx, Engels, *Komünist Manifesto*, s. 53.

¹⁶⁴ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 762.

¹⁶⁵ Bu bağlamda Arnold Joseph Toynbee, dinî düşüncenin en çok referans aldığı isimlerden birisidir.

egemen görmemesi hem de Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu koşullar dinî düşüncenin halk egemenliğine sınır koymasına neden olmuştur. Burada halk egemenliği, sınırları olan bir egemenlikti. Dinî düşüncenin, halka tanıdığı bu sınırlı egemenliğin temelinde, seküler modern ahlaki düzenden kaynağını alan, insanın kendisinin efendisi olması teması yatmaz. Dinî düşünürler, daha çok yüzeysel olarak aldıkları halk egemenliği düşüncesini asimetrik bir şekilde dinî terimlerle ifade ederek, halkın gücüyle kötü yönetimi sınırlandırıp Osmanlı devletini kurtarmak istemişlerdi.

1950'den sonra daha çok demokrasiyle ifade edilen halk egemenliği teması, tekrar dinî düşüncenin gündemine girmiştir. Sezai Karakoç'a göre demokrasi, bütün kusurlarına rağmen Batı medeniyetinin denediği rejimler içinde "en tutarlı, en donup kalmayanı, şartlara en uyanı"dır. Yine ona göre, dayandığı temeller ve tarihi gelişimleri farklı olmasına rağmen, Batı'nın en ileri yönetim biçimi olan demokrasi ile İslam yönetim biçimi arasında benzerlikler vardır: "Demokrasinin ana müessesesi olan parlamentarizm, İslam'ın "Şura" müessesesinin Batı'da teknikleşmiş bir benzeridir."¹⁶⁶ Nurettin Topçu, Batı demokrasisinin tarihte zalim hükümdarlara karşı halkı korumayı teminat altına alan en iyi yönetim biçimi olduğunu söylemiştir.¹⁶⁷ Topçu dinî düşüncenin demokrasiden ne anladığını bir cümleyle şöyle özetlemiştir: "Sade bir alet, bir cihaz olarak, insan hak ve hürriyetlerinin korunmasında demokrasi, en elverişli bir hukuki müessesedir."¹⁶⁸ Erol Güngör demokratik olmayan rejimlerde iktidardaki seçkinler kendi dışında organize herhangi bir güce imkân tanımadıkları için sorunlar karşısında çaresiz kaldıklarında, sorunu çözecek örgütlü başka güç de olmadığı için felakete neden olabileceği ihtimaline karşı çok partili hayatın Türkiye için faydalı olacağını düşünmüştür.¹⁶⁹ Aynı şekilde Necip Fazıl Kısakürek de demokrasinin kısmen faydalı bir sistem olduğunu şöyle ifade etmiştir: "Demokrasya, getirdiği prensiplerle, icap ederse kendi kendisini tepelemek yolunu da açık bırakan ve bu yolu hiçbir pahaya ve hiçbir fert veya zümreye kapattırmayan telakki ve teşkilatın ismidir ve sadece içtimai dayanışma ruhudur."¹⁷⁰

¹⁶⁶ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 60.

¹⁶⁷ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizami*, 4. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 20.

¹⁶⁸ Nurettin Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 119.

¹⁶⁹ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 163.

¹⁷⁰ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, 15. bs., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2005, s. 458.

Görüldüğü gibi dinî düşünce, halkın seçimle yöneticilerini seçmesi anlamında demokrasinin birinci ilkesini kabul etmektedir. Ancak 20. yüzyılda bu ilke liberal demokrasiye has bir özellik olmaktan çıkmıştır. Nitekim Hitler'i ve Mareşal Petain'i halk meclisleri seçmişti.¹⁷¹ Dolayısıyla halkın seçimle yöneticisini seçmesi bu dönemde demokrasi kavramının alamet-i farikası değildir.

Dinî düşüncenin, demokrasinin daha çok şekli olan bu kısmını benimsemesinin altında iki neden vardı. İlk neden demokrasiyle yönetici seçmenin karşısında, daha çok komünizmi hatırlatan ihtilalin/devrimin olmasıdır. Sezai Karakoç endişesini şu şekilde ifade etmiştir: “Demokrasi, denene denene gelenekleşmiş kurallar bütünü oldukça başarılıdır. Bu yüzden bir kesiksizlik, bir süreklilik rejimidir. Hâlbuki devrim bir yerde geleneklerin kırılışı, deneyi aşan yeniliklerin empoze edilişidir.”¹⁷²

İkinci neden olarak da, iktidardan ve kamusal alandan uzaklaştırılan dinî düşüncenin iktidara gelmesinin tek yolunun seçim olmasıdır. Çünkü dinî düşünceye göre modern Batı düşüncesini takip ettiğini söyleyen yönetimler, gerçekten Batı siyasi düşüncesini uygulasalar daha az sorun çıkacaktır. Sezai Karakoç'a göre Batıcılığıyla bilinen Cumhuriyet devrimi, gerçekte Batı'nın köküne inmemiştir. Çünkü Batı'yı Batı yapan hür düşünce, inanç serbestliği, demokratik tavır ve serbest girişimciliğin hiçbirisi Türkiye'de uygulanmamıştır.¹⁷³ Ona göre, “demokrasi tek sesin değil, çok sesin yükseldiği bir düzendir.”¹⁷⁴ Ancak bu demokratik düzende diğer seslere müsamaha gösterilmesine rağmen dinî olan sesler kısılmıştır. Dinî düşünceye göre zorbalığın kaynağı Batı'dır, bu yüzden Batı'ya uyarak yetişmiş bir kadroya karşı tek direnme silahı seçimdir. “Batıdan gelip te yine Batı tesirini bir nisbet içinde hafifleten tek vasıta seçimdir.”¹⁷⁵ Bu bağlamda Sezai Karakoç, Anayasa Mahkemesi'nin dinî düşüncenin aleyhindeki kararlarına karşı çıkarken, halk egemenliği temasını yüceltmıştır: “Kim, millete, kendini yönetme hakkını kendisinin verdiğini sanıyorsa, aldanmaktadır. Dünyanın her yerinde olduğu gibi bu hakkı millet, bizzat almıştır.”¹⁷⁶

¹⁷¹ Müller, *Popülizm Nedir?*, ss. 113-114.

¹⁷² Sezai Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, 4. bs., İstanbul: Diriliş Yayınları, 1989, s. 442.

¹⁷³ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 234.

¹⁷⁴ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 54.

¹⁷⁵ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 380.

¹⁷⁶ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 224.

Dinî düşüncenin halk egemenliği düşüncesine ilkesel bir bağlılığı yoktur. Belki demokrasi diğerlerine göre iyi olabilir ve İslam siyasi düşüncesine daha yakın olabilir ancak bu olmazsa olmaz değildir; sadece gerektiğinde başvurulacak bir araçtır. Cumhuriyet öncesi dinî düşüncesi de halk egemenliğine pragmatik bakmıştı ancak bu kavramın işe yarayacağına dair inancı daha güçlüydü. Ayrıca onlara göre halk egemenliğinin İslami temelleri vardı. Yeni dinî düşünceye göre İslam düşüncesine benzerliğiyle beraber böyle bir temel aramak boşunadır. Bu anlamda, “İslam’da devlet idaresi ve siyasi rejim, demokratiktir veya antidemokratiktir, totaliterdir ve antitotaliterdir demek yanlıştır.”¹⁷⁷ Nurettin Topçu’ya göre, “iyi niyet olmazsa demokrasiden, başka rejimlerden doğacak bütün fenalıkların doğması beklenebilir.”¹⁷⁸ Ona göre “halkın bütün bayağı ihtiraslarını kendi potasında eriterek taban iradesini temsil eden demokrasi” aracılığıyla toplumu kurtarmaya çalışmak beyhudedir. Demokrasi belki ileri toplumlarda bir kontrol aracına dönüşüp var olan düzeni devam ettirebilir. “Kültürce geri memleketlerde ise bu rolünü bile yapmaktan aciz durumdadır.”¹⁷⁹

Dinî düşünce halkın, modern düşünceyi temsil eden yönetimin baskısından kurtulmak isteyebileceği ihtimaline karşı “halk”a ilgi göstermiştir. Nitekim halk çoğunluğuna ne kadar değer verildiği aşağıda analiz edilecektir. Dinî düşüncenin bütün motivasyonu kendi üzerlerindeki baskıyı kaldırmak ve çoğunluk aracılığıyla iktidarı ele geçirmektir. Sezai Karakoç, çoğunluğun bu memnuniyetsizliğinin farkındadır ve dinî düşünceyle terbiye edilmesi gereken bu çoğunluğun kurtuluş aracı olacağından emindir: “Bir referandum yapılsa ne dersiniz? İslam mı, devrimcilik veya Batıcılık mı, komünizm konulu, üçlü bir referandum yapılsa bu üç tezdten hangisi kazanır dersiniz?”¹⁸⁰ Bu konuda biraz da alaycı bir üslupla Necip Fazıl Kısakürek şöyle demiştir: “Biz, kanuna aykırı şekilde “İslam’ı getirin!” demiyoruz; “Demokrasıyı getirin, ötesi kolay!” diyoruz.”¹⁸¹

Özetle hem Cumhuriyet öncesi dinî düşünce hem de 1950 sonrası dinî düşünce, gerekçeleri farklı olmakla beraber halka, amaçlarını gerçekleştirecek potansiyel bir güç olarak bakmıştır. İlkinin halktan beklediği, kötü yönetimi dizginlemek ve devleti

¹⁷⁷ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 58.

¹⁷⁸ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 119.

¹⁷⁹ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 129.

¹⁸⁰ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 587.

¹⁸¹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 458.

batmaktan kurtarmaktır. İkincisinin ise seçim yoluyla, Batı'dan etkilenen bir idari kadronun baskısını ortadan kaldırmak ve mümkünse Türk dinî düşüncesini yönetimde hâkim kılmaktır.

2)Değişim

1950 sonrası Türk dinî düşüncesinin, Batı'ya yönelik algısı değişmiştir. Cumhuriyet öncesi dinî düşüncede Batı, işgalciliğiyle birlikte kurtuluşu getirecek bilgi nurunun¹⁸² anavatanıdır. Bu dönemde Batı, sadece tekniğiyle değil siyasi ve sosyal organizasyonu da daha ileri kabul edilmiş ve taklit edilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Dahası dinî düşünce, Batılı bu kurumların İslamî temellerini göstermeye çalışmıştır.

Öncelikle 1913-1920 yılları arasında Osmanlı Devleti'nin parçalandığını gören dinî düşünce (aynı zamanda seküler düşünce), tüm dünyanın kendileri aleyhine düşmanca bir tavır takındığını düşünüp özellikle Batı'ya karşı kızgınlığını milliyetçilikle göstermişti.¹⁸³ Osmanlı Devleti'nden koparılan bölgeler ile dünyanın diğer birçok bölgesi, modern siyasi düşüncenin anavatanı olan Avrupa tarafından sömürge haline getirilmişti. Daha da önemlisi Aydınlanma düşüncesine bizzat Avrupa içinde rakip düşünceler ortaya çıkmış ve akli esas alan Aydınlamaya karşı, akli hedef alan düşünceler güç kazanmıştı.

Bu bağlam 1950 sonrası dinî düşüncenin Avrupa'ya bakışını değiştirmiştir. Necip Fazıl Kısakürek'in gözünde Avrupa, “Atlas okyanusuna doğru, yalnız saldırgan, dize getirici ve kendisini Doğuya örnek gösterdikçe büsbütün zehirleyici bir âlem”dir.¹⁸⁴ Yeni dinî düşüncede Avrupa, “hileli ve geçici” teknik üstünlüğüyle Müslümanlara üstünlük sağlamıştır.¹⁸⁵ Necip Fazıl Kısakürek'e göre Batı'nın “biz”den daha etkili tek tarafı, maddeyi denetimi altına alacak bir yöntemle elde ettiği bilgilerden ibarettir.¹⁸⁶ Erol Güngör, kendi döneminin dinî düşüncesinin, “şimdiye kadar Batılı modellere karşı itiraz edemeyen, sadece bunların İslam'a uygun düştüğünü ve İslam'da da olduğunu söyleyerek benliğini korumaya çalışan Müslümanlar”ı eleştirdiğini ve kendi siyasi ve

¹⁸² Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 85.

¹⁸³ Karpaz, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, ss. 331-333.

¹⁸⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 18.

¹⁸⁵ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 10.

¹⁸⁶ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 73.

sosyal sistemlerinin daha üstün olduğunu iddia etme noktasına geldiğini ifade etmiştir.¹⁸⁷

Sezai Karakoç’a göre dinî düşünce, uzun bir süre “Batı romantizmi dönemini yaşadı” ve “yeni yeni kritik etme dönemine giriyor”, ancak şimdi de “Avrupalı ustaca bir çeviklikle içimize sosyalizm saplantısını soktu.”¹⁸⁸ Sezai Karakoç, “Batıya karşı Batılılaşmak” anlayışının Osmanlı Devleti’ni pasifleştirdiğini düşünmüştür. Ona göre, “Fatih ve Babür rönesansları ilk hızlarını kaybetmeyip de, Batıya, aktif, kritik edici, iyi etkileri massederken kötü etkileri ayıklayıcı bir ruhla eğilseydik onun medeniyet kışkırtıcılarından kurtulabilirdik.”¹⁸⁹ Yine Nurettin Topçu’ya göre Batı’dan gelen fikirler halka “amentü” halinde ezberletilmiş, tenkit ve münakaşa edilmemiştir. Bünyemize uygunluğunun şartları üzerine düşünülmemiş, hukuk ve ahlak yönünden analizi yapılmamıştır.¹⁹⁰ Sezai Karakoç’a göre Avrupa, Nazizm’i, kapitalizmi ve komünizmi denemiş, fakat hiçbirisi insanlığa mutluluk getirmemiştir. “Şimdi tek yol kaldı çağımızda denemedik. O da İslam’dır. Ki eskiden denenmişti. Ve deneyen insanlık bölümü gerçekten iki dünya mutluluğuna ermişti.”¹⁹¹

Dinî düşünce Avrupa’nın “öteki” konumunu bu şekilde resmettikten sonra, Avrupa’dan bağımsız bir “biz” inşa etmenin gerektiğine inanmıştır. Sezai Karakoç’a göre, “insanların aradıkları gerçek konusunda orijinal ve milli bir teklifimiz, bir mesajımız yok.”¹⁹² “Şimdilik kurtuluş denemeleri de köklü, gerçek bir felsefeden mahrumdur. Devşirme bir felsefeyle kurtulmak istiyor, İslam Bölgesi.”¹⁹³ Necip Fazıl Kısakürek’e göre de “biz”, “Hint Denzine doğru, bütün vecd ve hakikatini kaybetmiş, her türlü savunma kudretinden mahrum, sadece yığınlar, ezginler ve kravatlı maymunlardan ibaret, ölü bir insanlık”tan ibaret olmuşuz.¹⁹⁴ Yine ona göre her düşüncenin bir “öz cevher”i vardır. “Biz” ile “öteki”/Avrupa arasında yapılan düşünce

¹⁸⁷ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 17.

¹⁸⁸ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 312.

¹⁸⁹ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 326.

¹⁹⁰ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 119.

¹⁹¹ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 603.

¹⁹² Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 11.

¹⁹³ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 113.

¹⁹⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 18.

sentez girişimleri “anlayışsız, bilgisiz, ölçüsüz ve hikmetsiz” olmuş ve bir felaketle sonuçlanmıştır.¹⁹⁵

Bu karamsar tabloya rağmen Erol Güngör, İslam  lkelerinin “kendi kaderlerini kendi medeniyetlerinin temelleri üzerinde tayin etmeye kararlı” olduğunu dile getirmiştir.¹⁹⁶ Sezai Karakoç’a göre, kendi siyasi toplumumuzu kurarken kendi insan yapımızı göz önünde bulundurmamız gerekir. Ona göre “kollektif  uuraltımızda yaşıyan sosyal düzen, kişı hürriyeti ve adalet, inanış ve anlayışımızı aramamız ve bundan bir “devlet” fikri ve sistemi çıkarmamız, onu da dünyadaki diğer siyasi rejimlerle kritik ederek  ağdaşıtırmamız gerekir.”¹⁹⁷ Ona göre bugünkü siyasi cereyanların hepsi Batı kökenlidir. Bu düşüncelere “yerli” ve “doğulu” tezler karışırsa bir şeyler düzelebilir.¹⁹⁸

Dini düşünürlerin zihninde değişen Avrupa algısı ve bunun karşısında kendi “ z cevheri”ni inşa etmesi gerektiği fikri, onların gerçekte demokrasiden ne anladıklarını da belirlemiştir. Dinî düşünceye göre demokrasi, Avrupa için en ideal yönetim biçimi olabilir, hatta İslam siyasi düşüncesiyle benzerlikler de gösterebilir. Dahası, zor zamanlarda kendisinden ayrıca yararlanılabilir. Ancak demokrasi, en ideal yönetim biçimi olmadığı gibi temelde İslam siyasi düşüncesiyle farklı özlere/tezlere sahiptir.

Nurettin Topçu’nun düşüncesinde, İslam’daki “istişare rejimi” halkın tercihinine başvuran demokrasi sisteminden farklıdır. “Peygamber ve ashab devrinde halkın idare ile hiç alakası yoktu. Peygamber sadece yine kendisinin seçtiği “işlerden anlayanlar”ile görüşüp danışarak idare hususunda kararlarını yine kendisi veriyordu.”¹⁹⁹ Necip Fazıl Kısakürek’e göre meşrutiyet ve ona takılan “hürriyet, müsavat, adalet” kavramları, “Yahudilik, Masonluk ve D nmeliğin eseridir.”²⁰⁰ Sezai Karakoç, meşrutiyet kavramına mesafeli olan “Sultan Hamid”i tahtan indirenleri “kışkırtıcı” olarak suçlamış, II. Abdülhamid’in siyasetini takdirle karşılamıştır.²⁰¹ Bu bağlamda dinî düşünceye göre, modern siyasi kavramlar “bize” düşman olanların kullandığı bir silahtır. Yine Nurettin

¹⁹⁵ Kısakürek, *İdeolocya  rg s *, s. 11.

¹⁹⁶ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 18.

¹⁹⁷ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 59.

¹⁹⁸ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütün*, s. 380.

¹⁹⁹ Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 130.

²⁰⁰ Kısakürek, *İdeolocya  rg s *, s. 153.

²⁰¹ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütün*, s. 109.

Topçu, eski demokrasilerin en mükemmeli olan Atina demokrasisinin Yunan devletini yaktığını söylemiş ve eklemiştir: “Otoriteli rejimlerin en güzel örneklerini İslam halifesi Ömer’in ve Osmanlı padişahı Yavuz Selim’in devletlerinde buluyoruz.”²⁰² Bu bağlamda Sezai Karakoç, Osmanlı devlet idaresinin Avrupa’nın anladığı şekliyle monarşi olmadığını iddia eder. Ona göre Osmanlı Devleti’nde, hükümdar otoritesini sınırlayan İslam hukuk hükümleri olduğu için, Osmanlı Devleti şeriatla/kanunla yönetilen bir devlettir.²⁰³

Dinî düşünce modern siyasi düşünceye olan karşıtlığını “halk”a yönelik düşüncesiyle desteklemektedir. Dini düşüncede, devlet ile vatandaşları arasındaki ilişki daha çok doktor hasta ilişkisine benzemektedir. Necip Fazıl Kısakürek’e göre, “devlet, halk kitlelerini, hastasını ona sormadan tedavi eden doktor gibi”dir.²⁰⁴ Nurettin Topçu, kendi dürtüleriyle hareket eden kitlelerin yapacağı seçimin bir değeri olmayacağını ifade etmiştir. Ona göre “ilimle faziletin kumandası altında yapılan seçim gerçek seçimdir.”²⁰⁵ “Her şeyden evvel vatandaşlar, yeni bir görevle görevlendirilmiş ve bütün cemiyetin mesuliyetini üzerlerine almış” olmalıdır. Hâlbuki demokratik rejimde “bilenle bilmeyen bir” olmaktadır. Çünkü her vatandaş oy hakkına sahiptir. Bu konuda âlimle cahil, iyi ile kötünün farkı kalmadığı için kötü bir yönetim ortaya çıkacaktır.²⁰⁶ Nurettin Topçu’ya göre “demokrasi, kendisinden beklenen gayeye ulaştırabilmek için, onu kullanan insanlardan kemal ve fazilet ister. Hem de monarşide bir fert veya zümrenin fazileti çok kere kâfi olduğu halde, demokrasinin selameti için, idareye iştirak eden her ferdin, hatta oy kullandıkları için bütün halkın faziletli olması lazım gelecektir.”²⁰⁷ Oysa toplumda namuslu ve âlim adamların sayısı cahil ve kötü ruhlu insanların sayısından fazla olacağı için “çoğunluk” egemen olursa cehalet ve kötülük de egemen olur.²⁰⁸

Halk kendisini yönetecek ehliyeteye sahip değilse yönetim nasıl olacaktır? Topçu’ya göre “hastalık” milletin her tarafına yayılmışsa artık demokrasi o milleti kurtaramaz. O zaman da yapılması gereken “millet hayatının bütün mesuliyetlerini

²⁰² Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 130.

²⁰³ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, ss. 58-59.

²⁰⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 227.

²⁰⁵ Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 123.

²⁰⁶ Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 120.

²⁰⁷ Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 120.

²⁰⁸ Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 133.

omuzlarına yüklenen kahraman bir neslin” hâkimiyeti eline almasıdır.²⁰⁹ Nurettin Topçu’da “millet”, çıkarları ve güvenlikleri için sözleşmeyle bir araya gelen “halk” değildir. Onda “millet”, “fertlerin üstünde ideal bir realitedir.”²¹⁰ Nurettin Topçu’nun devleti de güvenlik ve çıkar için kurulmamıştır. Onun devleti “Devlet, Tanrı’nın yeryüzündeki yürüyüşüdür”²¹¹ diyen Hegel’in devletidir. Nurettin Topçu’ya göre de “Devlet, millet vücudunun ruh kazanması ve ilahi bir ruhun millette beden kazanması demektir.”²¹² Toplumun “nizam” haline gelmiş hali olan devletin hamlesi “ilahi nizama doğru ilerleyiş olmalıdır.”²¹³ Bu nizamı dini yapan husus, “dine dayanan ahlak otoritesi”dir.²¹⁴ Bu düzende fertlerin/bireylerin haklarından ziyade vazifeleri vardır.²¹⁵ Onun için “demokrasi, gerçek milliyetçiliğin idare sistemi olamaz. Çünkü milliyetçilik, halkı teşkil eden fertlerin her birinin istediğini yapmak değildir.”²¹⁶ Nurettin Topçu’nun milleti yekpare bir varlıktır. Ona göre halk, düşmanlığa neden olabilecek şekilde ekonomik sınıflar halinde bölünmemeli²¹⁷, milletle devlet arasında tam bir bütünleşme olmalıdır.²¹⁸ Onun için Nurettin Topçu hem sosyalizmi hem de kapitalizmi milli birlik ve devletin otoritesi için tehdit olarak görmüştür.²¹⁹

Necip Fazıl Kısakürek’in yönetim anlayışında “halk” değil “Hakk” hâkimdir.²²⁰ İslam siyasetinin en temel amacı “İslam ülkelerinin içinde ve dışında, insanlığı”, İslam’a teslim etmektir.²²¹ Bunun için devlet idarecisi, kendi “iradesini Allah’a teslim etmiş” kişidir.²²² Necip Fazıl Kısakürek’in düşüncesinde millet dinî ve sınıfsal farklarla bölünmemiştir. Böyle olduğu için millet, benimsediği birisini seçebilir. Seçeceği kişi şöyle olmalıdır: “İslam devletinin reisi, o cemiyete en mütekamil ve en ileri Müslüman şahsiyet, onun verasında Alemlerin Efendisi olan Sevgilisi, onun da verasında mutlak

²⁰⁹ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 57.

²¹⁰ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 130.

²¹¹ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarih Felsefesi 1*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016, s. 204.

²¹² Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 48.

²¹³ Nurettin Topçu, *Ahlak Nizamı*, 4. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 43.

²¹⁴ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 1999, s. 49.

²¹⁵ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 1999, s. 43.

²¹⁶ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 130.

²¹⁷ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 49.

²¹⁸ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, ss. 55-56.

²¹⁹ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 151.

²²⁰ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 118.

²²¹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 123.

²²² Topçu, *Ahlak Nizamı*, 1999, s. 23.

emirleri ve idaresiyle Allah..”²²³ Ona göre toplumun seçkin temsilcilerinin “meşveret idaresi” diğer bütün yönetim sistemlerinden daha iyidir.”²²⁴ Necip Fazıl Kısakürek’in siyasi düşüncesinde partilere ve farklı görüşlere imkân tanıyan demokrasinin yeri yoktur. Ona göre demokrasi, “her batılın tek tek hayat hakkı ve oluş hürriyeti aradığı bir zemin”dir.²²⁵ Necip Fazıl’ın devlet anlayışı Nurettin Topçu’nun devlet anlayışına yakındır. Ona göre devlet, “halk kitlelerini, hastasını ona sormadan tedavi eden doktor gibi; ve ferd, zümre ve sınıf üstü bir hak ve hakikat kutbundan idaresiyle tecelli eder.”²²⁶

Benzer şekilde Sezai Karakoç’ta da, İslam yönetim biçimi *baldirıçiplaklar/”alelâdeler”* yönetimi değildir. Ona göre demokrasiden farklı olarak İslam siyasi düşüncesinde, “ruhi değerleriyle seçkin ve üstün olan kişilerin devlette tesirini arttıran ve sistemleştiren “biat” müessesesi vardır.”²²⁷ Sezai Karakoça göre halk, devlet yöneticisini seçebilir ancak devlet başkanı da yukarıdan aşağıya bir “ruh aristokrasisi”yle halkı şekillendirir.²²⁸

1950 ilâ 1980 yılları arasında dünyada; liberal demokrasi, Marksizm/Leninizm ve İkinci Dünya Savaşı’nın sonlanmasıyla etkisi kırılmasına rağmen faşizm üç siyasal seçenek olarak siyaset sahnesinde varlık göstermişti. Teorik temellerini daha çok Karl Marks’tan alan Marksizm/Leninizm’de din; sermaye sahibi zengin sınıfın, emeğinden başka satacak bir şeyi olmayan fakir işçi sınıfını istismar ederken, hem işçi sınıfının acılarını dindiren bir afyon/ağrı kesici hem de bu istismarı örtmeye/gizlemeye yarayan bir araçtır.²²⁹ Dolayısıyla Marksist siyasi teori, bu sömürü düzeninin bir parçası olan hukuk, siyaset, aile kurumuyla birlikte dine de eleştirel yaklaşmıştır. Türk dinî düşüncesi de, hem Marksist teorinin dine söz konusu yaklaşımı hem de bu teoriyi tatbik eden Sovyetler Birliği’nin, Türkiye’yi kendi sosyalist blokuna dâhil etmek için baskı yapmasından dolayı Marksizm’in karşısında yer almıştır. Bu bağlamda dinî düşüncenin metinlerine bakıldığında kendileri için birinci düşmanın komünizm/sosyalizm olduğunu görmek mümkündür.

²²³ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s.119.

²²⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 119.

²²⁵ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 502.

²²⁶ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 227.

²²⁷ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 61.

²²⁸ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 61.

²²⁹ Marx, Engels, *Din Üzerine*, s. 35.

Benzer şekilde dini düşüncenin, liberal demokrasinin seçim gibi bazı biçimsel kısımlarının daha çok araçsal kullanımını onaylarken, diğer kısımlarına saldırdığı ifade edilmişti. 1950’den sonra liberal demokrasi, daha çok evrensel bir insanlık tanımından yola çıkan ve çoğunluğun zorbalığına engel olacak insan haklarıyla takviye edilmişti.²³⁰ Bu bağlamda dini düşünce, o dönemde hâkim olan siyasi düşüncelerin tümüne meydan okuduğunu ilan edip “yerli” ve “öz” bir siyasi düşünce üretme gayretine girmişti. Bu “öz” inşa etme çabalarına rağmen Türk dini düşünürlerinin, sosyalizm ve liberal demokrasiye nispeten nasyonalist/milliyetçi düşüncüyü asimetrik bir sentezle “öz”leştirdiklerini söylemek mümkündür.

Michael Mann, faşizm tanımının dört öge içerdiğini söyler. Bunlar sırasıyla “arındırıcı bir milliyetçilik”, “devletçilik”, “aşkınlık” ve “militarizm”dir.²³¹ Bu dört unsuru göz önünde bulundurarak Türk dini düşüncesinin Batılı milliyetçi/nasyonalist düşünceye yakınlığını belirlemek mümkündür.

Arındırıcı bir milliyetçilik: İdeolojik olarak milliyetçiler/nasyonalistler “organik” bir milletin peşindedir. Türk dinî düşüncesi, “Türk ırkı”nı önemli bir “cevher” olarak görmesine rağmen “ırka dayalı faşizm”ler gibi diğer milletlerin genetik olarak zayıf olduğunu çok vurgulamamıştır. Erol Güngör’e göre İslamiyet, “insanların falan veya filan soya mensup olmakla diğerlerine üstünlük iddiasını yasaklamaktadır.”²³² Sezai Karakoç Arap ülkelerini “ırkçılık”²³³ yapmakla suçlayarak ırkçılığa karşı olduğunu ifade etmiştir. Necip Fazıl Kısakürek, materyalist “ırk” düşüncesini “batıl” bir hedef olarak belirtmiştir.²³⁴ Bu ifadelerine rağmen Türk dinî düşünürlerinin metinlerinde, milliyetçi/nasyonalist temaların olduğu *Kavimler Birliğinden İslam’ın Türk Haline* başlığında tartışılacaktır.

Devletçilik: Siyasi olarak milliyetçiler/nasyonalistler devleti, milliyetçi elitler aracılığıyla “ahlaki bir projenin taşıyıcısı” olarak görmüştür.²³⁵ Türk dinî düşüncesinin de devleti, güvenlik ve çıkarları için bir araya gelen bireylerin sözleşmesinden farklı

²³⁰ Uygun, *Demokrasi Tarihsel, Siyasal ve Felsefî Boyutlarıyla*, s. 117.

²³¹ Michael Mann, *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, çev. Özgür Balkılıç, Ali Rıza Güngen, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017, c. 3, ss. 377-378.

²³² Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 149.

²³³ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 582.

²³⁴ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 582.

²³⁵ Mann, *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, c. 3, s. 377.

anladığı ifade edilmişti. Devletçilik ve aşkınlık konusu, *Eşitlik* ve *Özgürlük* başlıkları altında daha ayrıntılı tartışılacaktır.

Aşkınlık: Milliyetçiler devleti; bireyler, partiler ve sınıflar üstü görmüş, özel çıkarları milli çıkarlara tabi kılmıştır. Türk dinî düşüncesinin de devleti, totaliter düşündüğü yukarıda ifade edilmişti.

Militarizm: Milliyetçi düşünce aşağıdan yukarıya doğru mobilize olan “paramiliter” güçleri harekete geçirir. 1950 ilâ 1980 arası yılların; siyasi, sosyal ve fikri arka planı tartışılırken, Türk dinî düşünürlerinin o dönem sağ paramiliter gruplara ilgi duydukları ve onları destekledikleri ifade edilmişti.

3)Kavimler Birliğinden İslam’ın Türk Haline

Osmanlı Devleti’nde Türk milliyetçiliğinin oluşmasında, 20. yüzyılın ilk on yılında İstanbul’un siyasi hayatına Rusyalı Türk aydınların katılmasının önemli rolü olmuştu.²³⁶ Türkçülüğün fikri arka planında ise Avrupa’da yapılan çalışmalar belirleyici olmuştu. 19. yüzyılda Oryantalizmin bir kolu olan Türkoloji çalışmaları hem Türklüğün tarifinde hem de “Türk” isminin itibar kazanmasında önemli rol oynamıştı.²³⁷ Her ne kadar Yeni Osmanlılar içinde hareket eden Ali Suavi’nin “Türkçü” tarafı olduysa da, hem bizzat Ali Suavi’nin “bir yığın denecek kadar”²³⁸ farklı kimliklere bürünmesi hem de Yeni Osmanlıların diğer etnik grupları bir çeşit kavimler birliği²³⁹ adı altında Osmanlı Devleti içinde tutmak için çabalaması, dinî düşüncede Türkçülüğün geri planda kalmasına neden olmuştu. Bunun yerine birliği vurgulayan ve milliyetçiliği/kavmiyetçiliği kötöleyen/reddeden ayet ve hadisler ön plana çıkmıştı.²⁴⁰ Balkan Savaşları “kavimler birliği” düşüncesini geriletirken, Müslüman Arnavutluk’un bağımsızlığını ilan etmesi ve I. Dünya Savaşı’nda Arapların İngilizlerin safında Osmanlı Devleti’ne karşı savaşması “İslam birliği” düşüncesini de zayıflatınca²⁴¹ dinî düşünce içinde, Türkçülük yükselişe geçmişti. Bu milliyetçi yükselişe bir süreliğine az sayıda dinî düşünür itiraz etmişti. Mehmed Akif Ersoy, “Son siyaset ise Türklük o

²³⁶ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, s. 199.

²³⁷ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, s. 196.

²³⁸ Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, s. 238.

²³⁹ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 98.

²⁴⁰ Babanzâde Ahmed Naim, “Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 331.

²⁴¹ Karpas, *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, ss. 109-111.

siyaset yürümez!”²⁴², demişti. Babanzade Ahmet Naim; Arnavut, Arap ve Türkler arasında milliyetçiliğin yükselişini bir “musibet” olarak görmüş ve Kürtlerin “bu hastalığa yakalanma”masına sevinmişti.²⁴³ Yine Türk dini düşüncesinin Cumhuriyet’in ilk yıllarında, diğer modern siyasi kavramları gündemine al(a)madığını* fakat devletin, “Türk milleti”ni inşa etme sürecine destek verdiği daha önce ifade edilmişti.

1950’den sonra dinî düşünce, kamusal tartışmalara dâhil olduğunda liberal demokrasiye, araçsal olmak şartıyla çok az ilgi göstermiş, Marksist/Leninist düşünceye de doğrudan saldırmıştı. Türk dini düşüncesi, Avrupa kökenli bu iki siyasi düşünceye - birisine kısmen diğerine tamamen- sırt çevirmişti fakat yine Batı kökenli modern ulus milliyetçiliğinin, “tek parti diktatörlüğü”²⁴⁴ hali olarak görülen milliyetçi/nasyonalist düşünceden önemli oranda etkilenmişti. Dini düşünürlerin, faşizmin teorisyenleri olan Maurreas, Barrès ve Sorel’le²⁴⁵ derinlemesine fikri bir etkileşime girdikleri söylenmese de, Fransız faşist teorisyenlerin fikirlerinin hayat bulduğu Alman ve İtalyan siyasi hayatından etkilendiklerini görmek mümkündür.

Dinî düşünce üzerinde ayrıca Alman aydınlanması, idealizmi ve romantizminin de etkisini görmek de mümkündür. Öncelikle Alman aydınlanması Fransız aydınlanması gibi rasyonalist değil, idealist ve nasyonalistti. Bu felsefenin siyasi alana yansımaları da farklı olmamıştı. Ayrıca Alman romantizmi gelenek, efsane, ırklar gibi bireyi kuşatan ve aşan irrasyonel unsurlar da barındırmıştı.²⁴⁶ Bu bağlamda, Türk dini düşünürü Sezai Karakoç, “Kızılma”yı “ülkü sembolümüz”²⁴⁷ diyerek kullanırken, Necip Fazıl Kısakürek “Bozkurt”²⁴⁸ temasına yer vermiştir. Ki bu tür efsaneleri daha önce sadece Türkçüler kullanmış ve İslamcıların muhalefetiyle karşılaşmıştı. Dahası

²⁴² Mehmet Akif Ersoy, “İstanbul’a Dönüş”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 387.

²⁴³ Babanzâde Ahmed Naim, “Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 331.

* Aslında Türk seküler düşüncesi de Cumhuriyet’in ilk yıllarında daha çok demokrasi yörüngesinde bulunan Fransa’dan ve Fransız Devrimi’nden etkilenirken, kısa zaman sonra Cumhuriyet Halk Fırkası’nın genel sekreteri Recep Peker’in ifadesinde görüldüğü gibi “Disiplinli Hürriyet”e geçecektir. Böylelikle Almanya ve İtalya’ya inceleme gezisi de yapan Recep Peker, CHF’nin nasyonalist tek parti ile yönetilen ülkelerin siyasi programlarına kayacağına da işaretini vermiştir (Beşir Ayvazoğlu, “Türk Muhafazakârları Demokrasiyi Kabullemeli”, *Türkiye Söyleşileri 5 Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık*, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s. 31).

²⁴⁴ Mann, *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, c. 3, s. 397.

²⁴⁵ Mann, *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, c. 3, s. 387.

²⁴⁶ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, ss. 495-496.

²⁴⁷ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 40.

²⁴⁸ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 68.

devleti, sürekli gelişen *Volksgeist/halk ruhunun* görünen bir biçimi olarak gören Alman tarihselciliğinin dinî düşünceye etkisini de görmek mümkündür.²⁴⁹ Bu bağlamda, Nurettin Topçu, toplumun “nizam” haline gelmiş hali olan devleti, “ilahi nizama doğru ilerleyiş”²⁵⁰ olarak nitelemiştir.

Türk dinî düşünürleri, Aydınlanma aklına karşı savaş açan Avrupa filozoflarından da etkilenmişti. Özellikle Nurettin Topçu²⁵¹ ve Necip Fazıl Kısakürek²⁵², Henri Bergson’dan etkilenmiştir. Freud, Nietzsche ve Bergson gibi akla karşı akıldışılığı yücelten felsefeciler, modernitenin sorunlu olduğuna ve insan ilişkilerinde bilim ve akıllı rehber alma çabalarının sınırlarına ulaşmış ve iflas etmiş olduğuna ilişkin bir kanaate neden olmuştu. Bununla birlikte örneğin Nietzsche sadece aklın tiranlığını ve sınırlarını vurgulayarak, akıl dışı dürtülerin önemini göstermemiştir. Onun düşünceleri aynı zamanda faşizm gibi ideolojik eğilimleri de desteklemiştir.²⁵³ Benzer şekilde İtalyan Faşizmi ve Alman Nazizmi, Bergson’dan birçok şey ödünç almıştır.²⁵⁴ İtalya ve Almanya’daki milliyetçilikler tabii ki Hobbes, Locke ve Rousseau’nun inşasında etkili olduğu ulus-devlet düşüncesi üzerinde yükselmişti. Fakat milliyetçiler/nasyonalistler ulus-devleti “diğer herkesten daha ateşli bir biçimde benimsemiş”²⁵⁵ ve “millet” düşüncesine eşlik eden eşitlik ve özgürlük ideallerini budamıştı.

Analize devam etmeden önce dinî düşüncenin, hayali bir topluluk olarak “millet”i tasavvur etmede, nispeten kısa bir sürede nereden nereye geldiğini ortaya koymak önemlidir. Namık Kemal bir yazısında, Arapların İslam kardeşliği bağıyla kendilerine çok güçlü bir şekilde bağlandığını, bu bağın koparılmasında Allah’tan başka kimsenin güç getiremeyeceğini söylemiştir.²⁵⁶ Yine Mehmet Akif Ersoy etnik milliyetçilikten hep endişe duymuş ve milleti de “Müslüman cemaati olarak” tasavvur

²⁴⁹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, ss. 495-496.

²⁵⁰ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 1999, s. 43.

²⁵¹ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 1999, s. 42.

²⁵² Bkz. Burak Sönmezer, *Necip Fazıl Kısakürek’in Düşünsel Hayatı 1923-1950*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2014.

²⁵³ Donald G. Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Özgüç Orhan, 11. bs., Ankara: BBB101 Yayınları, 2018, s. 364.

²⁵⁴ Georges Politzer, “After the Death of M. Bergson”, çev. Mitch Abidor, 1969, (2.01.2020), <https://www.marxists.org/archive/politzer/works/1941/bergson.htm>.

²⁵⁵ Mann, *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, c. 3, s. 377.

²⁵⁶ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri I*, s. 100.

etmiştir.²⁵⁷ Babanzade Ahmet Naim milliyetçiliği “musibet” ve “hastalık” olarak tanımlamıştır.²⁵⁸ Ayrıca daha önce eşitlik kavramının dinî düşünceye girişi tartışılırken araçsal da olsa millet tasavvurunun çoğu zaman gayrimüslimleri de kapsadığı ifade edilmişti. Bu “millet” tasavvurunun kaynağı da modern siyasi düşüncedir. Ancak bu düşünce daha çok 1760-1914 yılları arasında²⁵⁹ kendi güvenlik ve çıkarlarını sağlamak için sözleşmeyle bir araya gelen ve ulus-devletlerin önünü açan Hobbes, Locke ve Rousseu’nun “millet” tasavvuruydu. Bu tasavvur moderndi, zira daha önce toplumsal birliğin temelini Osmanlı hanedanına olan bağlılık belirlemiştir.²⁶⁰

1950’den sonra dini düşüncenin “millet” tasavvurunun temeli Aydınlanma filozoflarının düşündüğü şekliyle bir “millet” tasavvurudur. Örneğin Sezai Karakoç, milletler/uluslarla ilgili modern kategorileri benimsemiştir. O toplumları, henüz “millet” halini almamış olanlar ile “millet” haline gelmiş “güçlü ve üstün” olanlar şeklinde sınıflandırmıştır.²⁶¹ Sezai Karakoç’un, “millet”i bu şekilde düşünmesi modern bir durumdur. Sezai Karakoç, bu modern temelden yola çıkarak İslam’ın milli hallerini ortaya koymuştur. Ona göre İslam temelde aynı kalmakla beraber her bir “ırk”/millet ona kendi rengini vermiştir. Böylece İslam medeniyeti “Hint-İslam”, “Türk-İslam” şeklinde milli dallara ayrılmıştır.²⁶² Ona göre “Türk kültürü, İslam kültürünün, belli bir çağda, belli bir ırk elinde gerçekleşmesidir.”²⁶³ İslam’ın ırk temelinde zihinde bu şekilde tasnif edilmesi yeni ve Batılı bir durumdur. Bu modern tahayyül zihinde yeni ama seküler* bir dosya açmayı gerektirmiştir. Maverdi, İbn Cemaâ, İbn Haldun, Kınalızâde Ali Çelebi gibi modern öncesi düşünürler insan dünyasını ve İslam dünyasını bu şekilde tahayyül etmemiştir. Bu düşünürler insan dünyasını, daha çok Müslüman-gayrimüslim, Şia-Sünni, Osmanlı hanedanı-Babür hanedanı şeklinde kategorize etmiştir. Benzer şekilde Mehmet Akif Ersoy ve Babanzade Ahmed Naim’in modern zihinsel tasnife karşı çıktıkları ifade edilmişti. Bu bağlamda Türk dinî düşüncesinin, İslam tarihi ve

²⁵⁷ Bora, *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, 2017, s. 417.

²⁵⁸ Babanzâde Ahmed Naim, “Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 331.

²⁵⁹ Mann, *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*.

²⁶⁰ Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700 - 1922*, çev. Ayşe Berktaş, 10. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 143.

²⁶¹ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 464.

²⁶² Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 340.

²⁶³ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 58.

* Bu yeni durumun ayrıca bir sekülerleşmeye neden olup olmadığı *Asimetrik Sentez ve Sekülerleşme* başlığında tartışılacaktır.

toplumları içinde kendini farklı olarak tasavvur etmesini, “İslam’ın Türk hali” şeklinde kavramsallaştırmak mümkündür.

Türk dini düşünürlerindeki bu yeni zihinsel inşa, aynı zamanda onların diğer insan gruplarını nerede ve hangi isimle konumlandıracağını da belirlemiştir. Cumhuriyet’le birlikte dini düşüncenin gözünde Türkiye, “İslam’ın Türk hali”nin hâkim olacağı mekândır. Cumhuriyet devrinde yeni devletin kurucuları, “kökeni Orta Asya’da olan Türk milliyetçiliği”ni, başka bir ifadeyle “bir ırk milliyetçiliği”ni devletin temeli yapmak istemişti.²⁶⁴ Seküler Türk düşüncesinin, insanların sadece “Türk hali”nin yaşayacağını düşündüğü mekâna, dinî düşünce başına İslam’ı koyarak benimsemiştir. Başka bir ifadeyle Cumhuriyet kadrosunun, “Türk” milletin “organik”liğini²⁶⁵ bozan etnik yapıları, “hâkim milletin kültürel otoritesine itaate zorlama”²⁶⁶ siyasetini dinî düşünce de kabul etmiştir. Böylece *Kavramların Girişi* bölümünde, avam/eğitimsiz halk ve gayrimüslimler, dinî düşünürlerin modern kavramlara gerçekte nasıl yaklaştıklarının en önemli iki mihenk taşı olmuştur. 1950 sonrası dinî düşüncede mihenk taşı ise, “Müslüman Türk millet”inin “doğallığı”nı²⁶⁷ bozan daha çok Araplar, Kürtler ve Aleviler gibi etnik ve dinî gruplardır.

Bu bağlamda Cumhuriyet öncesi Türk dinî düşünürlerinin ifade etmekten çekinmediği “Kürtler” ve “Kürdistan” ifadelerine, 1950 sonrasında -örneğin Sezai Karakoç- modern millet düşüncesine uygun bir şekilde çekidüzen verilmişti. “Kürdistan” “İslam’ın Türk hali”nin yaşayacağı mekânın “doğu”su, “Kürtler” ise “doğu halkı”/doğulu olmuştur.²⁶⁸ Yine Necip Fazıl Kısakürek, “Doğu Faciası”²⁶⁹ adıyla kaleme aldığı yazılarında, kendi ifadesiyle çocuk, kadın “50.000” kişiyi bulan kanlı “Dersim” olayında ölenlerin kimliğine dikkat çekmiştir. Ona göre öldürülen “Kürt” veya “Alevi” değildir, “on binlerce halis Türk ve Müslüman”dır.²⁷⁰ Necip Fazıl’ın gözünde, “Kürt zannedilenler de halis dağ Türkleri”dir ve “Dersim halkı, tamamiyle ve yekpare

²⁶⁴ Karpas, “Sorunlarımızın Kaynağı Cumhuriyet’in Irkçı Milliyetçiliği”, s. 183.

²⁶⁵ Mann, *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, c. 3, s. 373.

²⁶⁶ Zygmunt Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, 10. bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 193.

²⁶⁷ Bauman, *Sosyolojik Düşünmek*, s. 191.

²⁶⁸ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 80.

²⁶⁹ Necip Fazıl Kısakürek, *Vesikalar Konuşuyor*, 2. bs., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013, s. 130.

²⁷⁰ Kısakürek, *Vesikalar Konuşuyor*, s. 136.

Türk”tür.²⁷¹ Bu durum ironik bir şekilde Necip Fazıl Kısakürek’in, “yeni bir Türkiye ile yeni bir Türk”²⁷² inşa etmek isteyen Cumhuriyet kadrolarının resmi tezlerini kabul ettiği anlamına gelmektedir. Onun, Müslüman etnik grupları görmezden gelme tavrı, gayrimüslimler söz konusu olunca “arındırıcı bir milliyetçiliğe”²⁷³ dönüşmüştür: “Bu emirle beraber Türk vatanının, yalnız Müslümanlar ve Türklerle meskûn, yalnız Müslümanlardan ve Türklerden ibaret bir hale gelmesi, hain ve muzlim unsurlardan baştanbaşa temizlemesi için her tedbir alınacaktır. Temizlenmesi gereken başlıca hain ve muzlim unsurlar, Dönmeler ve Yahudilerdir... Türk vatanını bütün hain ve muzlim yabancı unsurlardan temizlenmek dâvasında ana ölçü: “Ya bizden ol, ya bizden ayrıl”dan ibarettir.”²⁷⁴

Necip Fazıl Kısakürek’in “İslam’ın Türk hali”, Sezai Karakoç’un modern “millet” kategorisinden daha keskindir. O, “İslam ve Türk ruhu”, “İslam ve Türk ahlakı”, “İslam ve Türk an’anesi”, İslam ve Türk tarihi”²⁷⁵ ifadeleriyle bu keskinliği vurgulamış ve milliyetçiliğini, Müslüman ruhlu kavimler arasında, ona en layık olma yarışında “üstünlük” olarak görmüştür.²⁷⁶ Necip Fazıl Kısakürek Türkleri, düşüncede ikinci sırada görmesine rağmen “maddi hamle, iş ve hareket çerçevesinde örnek ve rakipsiz millet” olarak İslamiyet’in “rehberi” ve “reisi” olarak kabul eder.²⁷⁷ O, “Orta Asya yaylalarından inen zamansız ve mekânsız Bozkurt”²⁷⁸ dediği Türklerin kökenini Nuh Peygamberin oğlu Yasef’e kadar götürmüş ve onları “Batı” karşısında “Doğu”nun temsilcisi kabul etmiştir.²⁷⁹ Bu yüzden ona göre, Türklerin tarihte ilahi bir misyonu/görevi vardır: “Büyük bir devlet kurmuş bir millet, kendi büyüklük şartlarından soyulup, küçük bir devlet kalıbına dökülmek istenirse, acı çeker... Biz Ortadoğu’dan koptuğumuz için, Ortadoğu da başı kesilmiş bir horoz gibi can çekiyor... Biz, Ortadoğu’daki ananevi yerimizi aldığımız gün, Ortadoğu, dünyanın şahdamarı olacaktır.”²⁸⁰

²⁷¹ Kısakürek, *Vesikalar Konuşuyor*, s. 137.

²⁷² Ahmad, *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, s. 11.

²⁷³ Mann, *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, c. 3, s. 377.

²⁷⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 334-35.

²⁷⁵ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 153.

²⁷⁶ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 235.

²⁷⁷ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 71.

²⁷⁸ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 68.

²⁷⁹ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 67.

²⁸⁰ Karakoç, *Günlük Yazılar I Farklar*, s. 23.

Cumhuriyet öncesi dini düşüncede de benzer bir misyon vardı. Fakat bu misyonu yükleyen ırki/milli karakter değil mekân olmuştu. Dolayısıyla burada bir ırk/Türklük idealize edilmemişti. Namık Kemal, Osmanlı Devleti ile diğer İslam toplumları arasındaki ilişkiyi açıklamak için abi-kardeş metaforuna başvurmuştu. Namık Kemal göre, “büyük birader” “Osmanlıların”, “küçük kardeşlerini” geliştirmek gibi bir sorumluluğu vardı. Ona göre Osmanlıları (sadece Türkleri değil), büyük kardeş yapan özellik Avrupa’ya olan yakınlıktı. Zira Osmanlılar “Garbın envarı-ı maarifini en evvel iktibas” etmiştir.²⁸¹ Görüldüğü gibi burada Osmanlı Devleti’ni seçkin konuma getiren husus, “İslam’ın Osmanlı hali”nin en iyi olmasından daha çok Avrupa medeniyetine olan mekânsal yakınlıktır.

Nurettin Topçu, İslam’ın Türk halini tanımlarken daha radikaldir. Ona göre Türklük, İslamiyet’ten önce Orta Asya’da kaynayan bir cevherdi. Daha sonra, “İslam’ın Türk ile birleşmesi, cihan tarihinin belki en büyük harikasını doğurdu.”²⁸² Nurettin Topçu’nun Türk-İslam’ı, Hitler’in “ırk nasyonalizmi”ne²⁸³ yakın, dolayısıyla daha “ırkçı” ve dışlayıcıdır. Ona göre milletlerin birbirine karışması, onların “saf”lığına zarar verir ve onları çürütür.²⁸⁴ O, yenicileri “devletin başına bela olan” “devşirme çocukları” olarak görmüş, Osmanlı Devleti içindeki “Sırp, Arnavut, Arap ve Çerkes”leri milletin “ana soy”una karışan yabancılar olarak kötülemiştir.²⁸⁵ Nurettin Topçu, modern bir düşünce olarak millet/milletçiliği o kadar yerli ve öz görmüştür ki Rusya ve Amerika’yı milli olmamakla suçlamış²⁸⁶, dahası Avrupa devletlerinin, milli ruhlarını çürüttükleri tespitini yapmıştır.²⁸⁷

Erol Güngör’de, Türk-İslam ikilisinde Türk daha ağır basmıştır. Ona göre, “Milliyetçi için tek gerçek Türk milletin menfaatıdır.”²⁸⁸ Erol Güngör, İslamiyet’in milli farklılıkları hesaba aldığını, dolayısıyla bunu reddedip İslami bir birliği isteyenlerin, aslında “hâkim millet” olan Türklere karşı hoşnutsuzluklarını gizleyen etnik azınlıklar –muhtemelen Kürtler- olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, “Bu azınlıklar

²⁸¹ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, s. 85.

²⁸² Topçu, *Ahlak Nizamı*, s. 143.

²⁸³ Adolf Hitler, *Kavgam*, çev. M. Selman Uğurlu, İstanbul: Yakamoz Kitap, 2016, s. 17.

²⁸⁴ Nurettin Topçu, *Yarınki Türkiye*, 5. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999, s. 131.

²⁸⁵ Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 129.

²⁸⁶ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 115.

²⁸⁷ Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 127.

²⁸⁸ Erol Güngör, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 6. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007, s. 393.

ayrılıkçı bir politika takip edecek kadar kalabalık ve güçlü olduklarını hissettikleri an kendi istikametlerinde bir milliyetçilik hareketi açmaktan hiç geri kalmayacak; böyle bir güce erişmedikleri müddetçe İslam davasının şampiyonu olarak görüneceklerdir.”²⁸⁹

Dinî düşüncedeki “millet” kavramının modern bir düşünce olduğunu en iyi Erol Güngör ifade etmiştir. Ona göre milliyetçilik, “memlekette milli birliğe engel olacak mahiyetteki kültürel, iktisadi ve sosyal farklılaşmaların asgariye indirilmesidir... Milliyetçilik ilk hamlede bir milli birlik ve tecanüsün (homojenlik) kazanılması davasıdır.”²⁹⁰ Erol Güngör’ün -Necip Fazıl Kısakürek gibi- diğer İslam toplumları üzerinde yayılmacı bir siyaset taşımamasının nedeni güçtür. Ona göre şimdiki Türkiye’nin Osmanlı Devleti kadar gücü bulunmadığı için²⁹¹ böyle bir şeye kalkışmak yerine İslam dünyası, her birisi müstakil devletler şeklinde işbirliği yapabilir. Aksi halde Türkiye’nin milli özelliği tehlikeye girecektir.²⁹²

4)Asimetrik Sentez ve Sekülerleşme

Kavramların girişimi bölümünde dinî düşüncenin hürriyet, eşitlik ve halk egemenliği kavramlarını dinîleştirmek için İslam kaynaklarına ve tarihine başvurdukları ifade edilmişti. 1950 sonrası dinî düşünce; hürriyet, eşitlik ve halk egemenliği kavramlarının İslamî temellerinin olmadığını ve “düşman” Avrupa’nın ürünü olduğunu ifade edip, bu ilk dönem İslamîleştirmeye karşı çıkmıştı. Dinî düşünce, kendisine “yerli” ve “öz” bir “kök” inşa etme gayretine rağmen büyük oranda Batı kaynaklı başka bir siyasi düşünceden etkilenmişti.

Bu etki Fransız aydınlanması gibi rasyonalist olmaktan daha çok Alman aydınlanmasından ve Fransız faşist düşüncesinden doğan idealist ve milliyetçi bir etkidir. Avrupa’da bu düşünceye entelektüel donanım sağlayan ve Aydınlanma “aklı”na saldıran Nietzsche, Bergson ve Martin Heidegger gibi filozofların etkisi unutulmamalıdır. Bu entelektüel bağlam Almanya ve İtalya’da Hitler ve Mussolini liderliğinde faşist ve totaliter tek parti yönetimlerin ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Bu fikri ve siyasi bağlam; İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimi ile Locke, Rousseau, Mill ve Tocqueville’in siyasi ve fikri bağlamından farklıdır. Cumhuriyet

²⁸⁹ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 157.

²⁹⁰ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 110.

²⁹¹ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 156.

²⁹² Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 163.

öncesi dinî düşünce ikincisini dinîleştirmiştir. 1950 sonrası dinî düşünce ise milliyetçi ve totaliter ikinci bağlamı dinîleştirecektir.

Necip Fazıl Kısakürek *İdeolocya Örgüsü* kitabında sınırlı sayıda ayet ve hadis kullanmıştır. Onlardan birisi de “Kişi kavmini sevdiği için suçlandırılmaz!” hadisidir.²⁹³ Nurettin Topçu’ya göre, siyasette örnek alınacak kişiler “Hz. Ömerler ve Yavuz Selimlerdir. Bu örneklerin getireceği devlet, milli devlettir. Milliyetçilik, bize onların kutsal emanetidir.”²⁹⁴ Yine Erol Güngör’e göre, “milli devletlerin varlığı, İslam’ın siyasi doktrinine aykırı değildir.”²⁹⁵ Erol Güngör, yine bir ayet kullanarak İslam içinde ayrı bir kategori/sınıf olmayı şöyle mâkul hale getirmeye çalışmıştır: “Kur’an’da insanların “birbirlerini tanımaları için şubeler ve kabileler halinde” yaratıldıkları bildiriliyor. Bu bizim anladığımız kadarıyla “kültürlerin farklılığı ve çokluğu” demektir ki medeniyetin gelişmesi, hatta bizzat insan soyunun gelişmesi bakımından son derece önemli bir vakianın ifadesidir.”²⁹⁶ Tabii ki bu kaynaştırma, önceki dönemle benzer şekilde ayet ve hadislerin bağlamlarından çıkarılmasıyla yapılan asimetrik bir sentezdir. Modern dönem öncesinde bu ayet ve hadislerin dini düşüncede nasıl bir insan birliği inşa ettiği yukarıda ifade edilmişti.

İronik bir şekilde Batı siyasi düşüncesine ve Tek Parti döneminin bütün politikalara saldıran dinî düşünce, hayali bir millete mensup olma anlamındaki Batılı millet/ulus düşüncesine sımsıkı sarılmış ve “kendi ırkını mecnuncasına” sevmiştir.²⁹⁷ Dini düşünce, modern siyasi düşüncenin sadece bir özelliği olan ve aşırılığı bu düşünceden bir sapma anlamına gelen hayali bir varlık olan millet/nation kavramını benimsemiş, dahası Avrupa’yı bu kavrama ihanet etmekle suçlamıştır.²⁹⁸ Kavramsal çerçevede ifade edildiği gibi Fransız, İngiliz ve Amerika ulusunun/milletinin inşası modern eşitlik ve özgürlük temalarıyla birlikte mümkün olmuştur. 20. yüzyılda Almanya, İtalya, İspanya ve Portekiz gibi ülkelerde yükselişe geçen milliyetçilik/faşizm hareketlerinin karakteri biraz daha farklıdır. Bu bağlamda Mussolini milletin/ulusun siyasi sistemindeki merkezi önemini şöyle ifade etmiştir: “Biz faşistler bütün geleneksel

²⁹³ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 234.

²⁹⁴ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 1999, s. 31.

²⁹⁵ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 145.

²⁹⁶ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 149.

²⁹⁷ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 234.

²⁹⁸ Topçu, *Yarınki Türkiye*, s. 127.

siyasal teorileri reddetme cesaretine sahibiz; bizler aristokrat ve demokrat, devrimci ve gerici, proleter ve antiproleter, barışçı ve barış karşıtlarıyız. Tek bir nokta yeterlidir bizim için: ulus.”²⁹⁹ Mussolini’de daha çok yöneticilerin üstünlüğü söz konusudur ve sadece bunlar yönetmeyi hak etmektedir, Hitler ise daha çok ari ırkın üstünlüğüyle Alman halkının misyonunu düşünmüştür. Ona göre “en güçlü olanın rolü en zayıf olanla karışmak değil, egemen olmaktır.” Zayıflar ise güçlülerin üstünlüğünü tanımak zorundadır ve devletin asıl rolü “sınıfları tek bir ekonomik ve ahlaksal gerçeklik içinde eritmektir.”³⁰⁰

Bu bağlamda dinî düşünce, modern olan “millet/milliyetçilik” düşüncesine yaslanıp Locke, Rousseau ve Mill’in halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük kavramlarına muhalefet etmiştir. Avrupa’da eşitlik ve özgürlük kavramı, “millet” kavramıyla paralel bir şekilde benzer siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar içinde yükselişe geçmişti. Dinî düşünürler de Fransız “millet” düşüncesinden farklı olarak, Alman ve İtalyan milliyetçiliklerinde olduğu gibi “millet” kavramına eşlik eden eşitliği ve özgürlüğü budamıştır.

Milleti modern anlamda düşünme bir sekülerleşmeye neden olur mu? Cumhuriyet öncesi dini düşünce, modern kavramların faydalarına odaklandığı ve bu kavramları derinlemesine tartışmadığı için onlar üzerinde sekülerleştirici bir etki bırakmadığı ifade edilmişti. 1950’den sonra durum farklılaşmıştır. Öncelikle dinî düşünce daha önce çoğunlukla bir araç olarak baktığı modern siyasi kavramlara ilgisini azaltmış ve onun yerine “millet/milliyetçilik” kavramına yoğun ilgi duymuştur. Başka bir ifadeyle millet ve milliyetçilik kavramı bu sefer Türk dinî düşüncesinin, “kapıları”nda durmamış bilakis “zihinleri”nin ve “ruh halleri”nin “odalarına” girmiştir.³⁰¹ Bu bağlamda modern siyasi düşünceden Türk dinî düşüncesine geçen millet/milliyetçilik kavramı, aynı zamanda yeni ahlaki bir düzen tasavvuru demekti ve Türk dinî düşüncesi, insan dünyasını büyük oranda bu modern ahlaka göre tahayyül etmiştir.

²⁹⁹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 798.

³⁰⁰ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 804.

³⁰¹ Bilginin toplumsal değişim dinamiğine dönüşmesi süreci için bkz. McCarthy, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, s. 195.

Bu yeni ahlaki düzende dinî düşünce, zihninde seküler karakteri olan yeni bir dosya, yeni bir kategori açmıştır. Bu modern kategoride dinî düşünürler zamanda, coğrafyada ve insanlık dünyasında yeni bir inşaya gitmişti. Bu inşa, daha önce tamamı eşit değerde olan Müslüman toplumunda, Müslüman coğrafyada ve kutsal zamanlarda bir ayırım yapmayı gerektirmiştir. Bu ayırıcının kaynağı etnik/ırki bir millete mensup olmaya dayanan seküler modern düşüncedir. Örneğin Necip Fazıl için Müslüman olmak önemlidir, fakat “İslam’ın Türk hali”nin yaşayacağı Türkiye’de ırk olarak Türk olmak daha önemlidir. Nurettin Topçu için de Müslümanlar önemlidir, fakat Türk olmayan Müslümanlar aynı zamanda “ana soy” Türklerin saflığına zarar veren bir tehdittir. Modern öncesi dönemde daha çok bir dini mezhep veya “ulul-emr”in yaptığı insan, coğrafya ve mekân ayırımını şimdi ırk/millet yapmaktadır. Bütün dinîleştirmelere rağmen modern dönem öncesinde bunun dinî bir tarafı olduğunu söylemek zordur. Bu modern tahayyül aynı zamanda daha önce değersiz olan veya lanetlenen insan, coğrafya ve zamanların yeniden değerlendirilmesi demektir. Bu bağlamda Türk dinî düşüncesinin; İslam öncesi Türk tarihine, coğrafyasına ve Nurettin Topçu’nun “cevher” dediği Türk “ırkı”na ilgisi nispeten artmıştır. Bu tahayyül; insana, mekâna ve zamana din dışı öğeler, açıklamalar getirdiği için seküler modern ahlaki düzene atılmış önemli bir adımdır denilebilir. Böylece Türk dinî düşünürlerinin, dinî düşüncenin “sur”unda, seküler “esen” bir “rüzgâr” için önemli bir “gedik” açtığı söylenebilir. Bu adımın, dinî düşüncenin inşa ettiği “İslam’ın Türk hali”ndeki İslam’ı zayıflatıp, milletin her şeyin önünde olduğu dışlayıcı seküler “Türk hali”ne mi götürdüğünü/götüreceğini, yoksa bütün insanların eşit özgürlüğünü ahlaki düzen olarak benimseyen seküler modern “insan hali”ne mi götürdüğünü/götüreceğini yapılacak sosyolojik çalışmalar ortaya koyacaktır.

C)Özgürlük ve Eşitlik

Türk dini düşüncesi genel itibariyle eşitlik ve özgürlük kavramlarına olumsuz yaklaşmıştır. Erol Güngör’e göre bu iki kavramı, kilise ve kralların baskısına karşı daha çok Protestanlar gündemlerine almışlardı.³⁰² Necip Fazıl Kısakürek bu iki kavramı “Yahudilik, Masonluk ve Dönmeliğin eseri”³⁰³ olarak görmüştür. Bunun sonucu olarak

³⁰² Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 57.

³⁰³ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 153.

Türk dinî düşüncesi, bu iki kavramı müstakil olarak çok tartışmamıştır. Değindikleri yerlerde ise, daha geleneksel ve/veya nasyonel düşünceye uygun şekilde kavramışlardır.

Hobbes, Locke Mill’de ulus/millet, menfaatleri için sözleşmeyle bir arada yaşamaya karar vermiş eşit özgürlüğe sahip fertlerden oluşur. Dolayısıyla devlet, daha çok özel mülkiyeti koruyan ekonomik bir organizasyona benzemektedir. İdealizm, romantizm ve nasyonalizm/milliyetçiliği esas alan siyasi düşüncelerde “millet” kavramı farklıdır. Örneğin Hegel’de bir millet ruhsal bir örgütlenmedir. Din de, bir milletin ruhunun (*Volksgeist*) en yüce yansımalarından birisidir.³⁰⁴ Benzer şekilde Mussolini, “Bizim mitimiz ulustur, ulusun büyüklüğüdür” demiştir.³⁰⁵ Bu bağlamda, Türk dinî düşüncesi milleti Hegel idealizmine ve Hitler-Mussolini nasyonalizmine yakın tahayyül etmiştir. Örneğin Nurettin Topçu, Amerika’yı milli/milliyetçi olmadığı için devletten saymamıştır. Çünkü ona göre Amerika iktisadi bir organizasyondur.³⁰⁶ Hitler’e göre de devlet, ekonomik bir örgütlenme değil, “ırksal bir örgütlenmedir.”³⁰⁷

Milliyetçi devletler totaliter oldukları için güçler ayrılığına karşıdırlar. Örneğin, Montesquieu ya da Tocqueville’deki gibi, hükümetin yasamayı temsil eden meclisle dengelenmesini kabul etmezler. Dahası, siyasi totalitarizmlerde her türlü muhalefet düşman olarak görülür.³⁰⁸ Dolayısıyla totaliter milliyetçi düşüncede bireyin siyasi özgürlüğünü baskıdan koruyacak mekanizmalar azdır. Siyasi hayata katılmada bireyler eşit özgürlüğe sahip değildir. Hitler, “Dünya tarihini azınlıklar oluşturmuştur”, demiştir. Yine ona göre, “Bir devenin iğne deliğinden geçme şansı seçim yoluyla büyük bir adam keşfetme şansından daha fazladır.”³⁰⁹ Bu anlamda birey kendisini baskıdan koruyacak yasaların yapımında etkin değildir. Yasaları elit bir grup veya kişi yapar ve bu yasalar, yukarıdan aşağıya doğru topluma dayatılır.

Benzer şekilde Nurettin Topçu’nun gözünde, “Halk derdini bilmiyor... Tesadüfler onu kuvvet haline getirdiği zaman, kendi kendini tedaviden acizdir.”³¹⁰ Dolayısıyla “otoriter” bir devlet, “Türk milliyetçiliğinin temeli olacaktır.”³¹¹ Ona göre

³⁰⁴ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 506.

³⁰⁵ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 804.

³⁰⁶ Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 115.

³⁰⁷ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 805.

³⁰⁸ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, s. 805.

³⁰⁹ Touchard, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, 2015, s. 804.

³¹⁰ Topçu, *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 121.

³¹¹ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 1999, s. 30.

“bütün halkın siyasi hürriyete sahip olması” halkı özgürleştirmez. “Olgunlaşmamış ve kendi yolunu bulmamış bir halk kütlesinin en fena emeller elinde oyuncak olması her zaman mümkündür. Her yerde demokrasiyi değerlendirecek olan, halka önderlik edecek olgun ve faziletli bir münevver zümrenin yetişmiş olması lazımdır.”³¹² Nurettin Topçu bireyi topluma ve devlete karşı koruyan liberal özgürlüğe de karşı çıkmıştır. Ona göre şayet toplum tam bir bütün halinde bir şahsiyete dönüşmüşse, yani toplum millet haline gelmişse ancak özgür olur. Bireyler böyle bir bütünlüğün içinde birer birer değil bir bütün olarak özgürleşirler.³¹³

Necip Fazıl Kısakürek’e göre, “insan hür değildir.”³¹⁴ “Hürriyet bir gaye değil, vasıta ve gaye bir tarafa bırakılıp vasıta gayeleştirilemez.”³¹⁵ Yine ona göre fert/birey, “mutlaka hakkı eksiksiz verilmek şartıyla sınıksız bir disiplin cenderesi içinde kısıklı bağli kalması, cemiyetin bekası noktasından hilkat kanunu icabıdır.”³¹⁶ Görüldüğü gibi Necip Fazıl Kısakürek’te de birey, topluma feda edilmiştir. Birey kendini koruyacak kanunları yapma ehliyetine sahip değildir. Birey kaderini, yukarıda elit bir varlığın belirlediği yasalara göre yaşar.

Sezai Karakoç’un, özgürlükten anladığı daha çok Müslümanların, “İslam ruhunun gerektirdiği toplumu” özgür bir şekilde kurabilmeleridir.³¹⁷ Ona göre “Türkiye’de düşünce hürriyetinin genişlediği her sefer, düşüncelerin, görüşlerin zengin bir demet halini aldığı vakitler, İslam düşünce ve idealinin de büyük gelişme gösterdiğine şahit oluyoruz.”³¹⁸ Sezai Karakoç’ta özgürlük, “batının kölesi” olmaktan kurtulmakla mümkündür.³¹⁹ Ona göre özgürlük Marksizm gibi görüşleri zayıflatmak için olmazsa olmazdır.³²⁰ Sezai Karakoç’un özgürleşmek için mücadele ettiği taraf ikna edilmesi gereken bir muhalefet değil “hakikat akımı”na³²¹ karşı “tehlike”³²² arz eden

³¹² Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 121.

³¹³ Topçu, *İrâdenin Davası Devlet ve Demokrasi*, s. 45.

³¹⁴ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 424.

³¹⁵ Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 425, Ayrıca Bkz. Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 9/10*, 6. bs., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015, s. 23; Necip Fazıl Kısakürek, *Rapor 11/13*, 6. bs., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015, s. 141.

³¹⁶ Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü*, s. 425.

³¹⁷ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 511.

³¹⁸ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 190.

³¹⁹ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 595.

³²⁰ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 191.

³²¹ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 63.

³²² Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 193.

düşmanlardır. Sezai Karakoç da özgürlüğü, bireyin kendisinin nasıl yönetileceğine dair siyasi faaliyetlere katılması olarak anlamaz. O daha çok Marksist totalitarizme karşı İslam'ın hâkim kılınması şeklinde anlar. Sezai Karakoç'a göre "İslam Devleti, pasif bir devlet değildir. Kişinin temel haklarına dokunmasa da o hakların kullanılmasını toplum yararına sınırlandırabilir... Zaten Müslüman aldığı din ve ahlak nuruyla, kendiliğinden bu haklarını Müslümanlığın ve insanlığın yararına kullanacaktır."³²³

1950'den sonra dinî düşünce, eşitlik kavramını sosyalizm ve kapitalizm arasındaki rekabet bağlamında ele almıştır. Öncelikle Türk dinî düşüncesinin, modern eşitliğin ahlaki varsayımlarına katılmadığı ifade edilmişti. Dinî düşünce yönetimde seçkin/elit kişilerin imtiyazını kabul etmişti. Bu imtiyazın temelinde, ekonomiden daha çok kişinin "İslam'ın Türk halî"nin "ruhunu" kendinde ne kadar taşıdığıyla ilişkili bir düşünce yatmaktadır. Dolayısıyla yüksek "ruhlu" kişiler kitleleri onlara rağmen yönetmelidir. Başka bir ifadeyle 1950'den sonra dinî düşünce, toplumu hiyerarşik olarak tahayyül etmiştir.

Ekonomik alandaki eşitlikte ise dinî düşünce, her ne kadar aksini ifade etse³²⁴ de sosyalizmden ziyade kapitalizme yakın durmuştur. Bu bağlamda dinî düşünce anakronik bir şekilde, 19. yüzyıl kapitalizmine saldırmıştır. Hâlbuki 20. yüzyılda Batı kapitalizmi, "sivil, siyasi ve toplumsal vatandaşlığa dair evrensel haklar aracılığıyla yeniden düzenlendi ve insani bir sima kazandı."³²⁵ Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında hem demokrasi düşüncesi taleplerini ağırlaştırmış³²⁶ hem de komünizm tehdidinden korkan Batı dünyası, liberal demokrasilerine daha sosyal bir karakter kazandırmıştı. Başka bir ifadeyle komünizm tehdidi Batı'da demokrasiyi sosyal demokrasiye dönüştürmüştü. Türkiye'de ise biraz da "sol'un dindar kalabalıklara karşı aşağılayıcı ve tehditkâr tavrının da etkisiyle³²⁷ komünizm korkusu daha çok bir "histeriye"³²⁸ neden olmuştur.

³²³ Sezai Karakoç, "İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* 3, ed. İsmail Kara, İstanbul: Kitabevi Yayın, 1998, s. 403.

³²⁴ Güngör, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, s. 127, Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 42.

³²⁵ Mann, *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, c. 3, s. 329.

³²⁶ Taylor, *Seküler Çağ*, s. 193.

³²⁷ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan Türkiye'de İslami Oluşumlar*, 10. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2011, s. 298.

³²⁸ Bkz. Demir, "Atılmış Yıllarda Merkez Sağ Demirkırat'tan Adalet Partisi'ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni", ss. 483-517.

Türk dinî düşüncesi 1950’den sonra nasyonal/milliyetçi düşüncede olduğu gibi, toplumu çatışan sınıflar şeklinde değil milli/ulusal bir topluluk içinde yaşatmayı düşünmüştü. Bu etkiye rağmen dinî düşünce, İslam’ın kendine has bir eşitlik düşüncesi olduğunu savunmuş ve diğer siyasi düşünceleri eleştirmiştir. Erol Güngör’e göre İslam’ın kendine özgü bir ekonomik anlayışı vardır: “Kendi dünya görüşümüzden çıkan, hürriyet içinde gelişmeyi sağlayan, özel mülkiyeti, serbest teşebbüsü, miras hakkını değerlendiren, buna karşılık öldürücü rekabeti, sermayenin emeği ezmesini önleyen, insanın tabiatına aykırı olmayacak bir ölçü dahilinde iktisadi eşitliğe bir marj tayin eden kendine mahsus bir sistemdir İslam’ın iktisat sistemi.”³²⁹ Erol Güngör’ün “yerli” ve “öz” olarak tasvir ettiği sistem, sosyalizm ve kapitalizmin birbirlerine yönelik eleştirilerinden devşirilmiş bir sistemdir. Yine Nurettin Topçu, daha önce eleştirdiğini gördüğümüz liberalizme yaslanıp komünizme saldırmıştır: “Komünizm, ekonomik eşitlik davasıdır... Ancak, komünistler ilk bakışta, pek haklı gözüken bu davayı müdafaa ederken, ondan daha kıymetli şeyimizi, hürriyetimizi elimizden alıyorlar... Komünist tatbikatında eşitlik, bugüne kadar çiğnenmiş olan amele sınıfının silahlı bir diktatör sınıf haline gelerek, diğer sınıfları ezmesiyle elde edilen bir neticedir.”³³⁰

Sezai Karakoç da benzer şekilde diğer ekonomik sistemleri, yine onların birbirlerine karşı eleştirel argümanlarını kullanarak hepsini “zülm” olarak değerlendirmiştir.³³¹ O, bütün bunlara alternatif olarak da bunların eleştirilen taraflarının budamış ve İslamî bir bakış açısı ortaya koyduğunu iddia etmiştir: “İslam, ferдин hakkını tanır, toplumu ezemeyeceği bir sınıra kadar. Topluma da bir hak tanır, ferдин serbestliğini bozamayacağı bir sınıra kadar.”³³²

Dinî düşünce, liberal demokrasilerdeki gibi, özgürlüğü ortak alanda en büyük ilke kabul ederek bireyin devlet egemenliğine karşı korunması için mücadele olarak kavramaktan ziyade, bütün toplumu Türk-İslamcı düşünceye göre yeniden şekillendirmek olarak anlar. Dinî düşüncenin eşitlik kavramına bakışı, 20. yüzyıl otoriter ve totaliter yönetimlerinin bakış açısına yakın olduğu söylenebilir.

³²⁹ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 42.

³³⁰ Topçu, *Ahlak Nizamı*, 1999, s. 32.

³³¹ Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 580.

³³² Karakoç, *Günlük Yazılar II Sütun*, s. 214.

SONUÇ

Modern siyasi kavramların Türk dini düşüncesine girişi ve dönüşümüne ilişkin yaptığımız analizden hareketle modern ahlaki düzen karşısında geleneksel/dinî düşüncenin alacağı konumlarla ilgili bir tipolojinin mümkün olacağı kanaatindeyiz.

Bu tipoloji denemesinden önce birkaç noktayı vurgulamakta fayda vardır. Öncelikle modern ahlaki düzenden kast ettiğimiz, doğal hukuk teorilerinden hareketle herkesin eşit değerinde olduğu ve özgürlüğe eşit derecede layık olduğuyula ilişkili varsayımlara dayanan toplumsal tahayyül formudur. Bu ideal tip içeriğini, evrensel bir insanlık tanımından almıştır. Bu temellere dayanan modern siyasi düşünce, 20. yüzyılda liberal demokrasi adıyla, faşist ve komünist rejimleri yenerek şimdilik rakipsiz olduğunu göstermiştir. İslam siyasi düşüncesi de, modernleşmeyle denediği asimetrik sentezlere ve rasyonelleştirmelere rağmen otantik bir ahlaki düzen sunduğu iddiasını sürdürmektedir.

Ayrıca tipolojinin/kategorileştirmenin, dinî düşüncenin sadece “liberal demokrasi” karşısında nasıl konumlanacağına yönelik olduğunu vurgulamamız gerekir. Şayet karşılaştırma liberal demokrasiyle İslam siyasi düşüncesi arasında olaksa bu aynı zamanda modernleşmenin altını oyan diğer alternatifleri göz ardı edeceğimiz anlamına gelecektir. Zira modernleşmeye saldıran modernlik sonrası düşünceler, dinî nitelikteki ahlaki düzenleri de bu saldırılarından muaf tutmamışlardır. Post-yapısalcı ve post-modern olarak bilinen bu hareketlere göre insan doğası, bireysel iradelerin ve kültürel pratiklerin keyfi inşalarından başka bir şey değildir. Bu alternatiflerde ilahi olsun doğal olsun bütün ahlaki değerler insanın inşa ettiği keyfilikler olarak kabul edilir. Burada hiçbir şeyin kendinde bir değeri yoktur, dolayısıyla insan yaşamının bile değersiz olduğunu ileri sürmenin önünde bir engel yoktur. Böyle bir durumda her bir insan herhangi bir seçeneğin bir diğerinden iyi olduğunu bilmeden nasıl yaşayacağını sorumluluğunu kendi üzerine alacaktır. Böylece daha denenmemiş bir ahlaki düzen için sahip olduğumuz tek unsur olan akıl, daha “âdil” birlikte yaşama düzenleri de inşa edebilir, insanların 20. yüzyılda şahit olduğu baskıcı rejimleri de netice verebilir. Biz şimdilik dinî düşüncüyü, neredeyse bütün evrensel beyannamelere konu olan ve halen dinî düşüncelerin de ezici rakibi olan ve faşizmi/komünizmi de yenen liberal demokrasiler bağlamında değerlendireceğiz.

Dahası eşitlik ve özgürlük ideali bugün tartışmalı olsa da, onların hâlâ “makul, arzu edilebilir bir ideal olduğunu” destekleyen nedenler olduğu söylenebilir. Bu anlamda sömürgeci bir geçmişe sahip ve çıkarı her şeyin önünde tutan Batı dünyasından çıkmalarına rağmen, modern siyasi düşüncenin Batı dışı toplumlar için de bir arada yaşamaya ilişkin, hâlâ en güçlü teori olarak kendini gösterdiği kanaatini taşıyoruz. Bunun nedeni sadece, modern ahlaki düzenin bütün alternatiflerini yenerek dünyada şimdilik kötülerin en iyisi olması ve kendi içinden çıkardığı zorba uygulamalara en iyi panzehiri üretmesinden kaynaklanmıyor. Hegemonik yapısıyla modern düşünce, bugün otantiklik iddiasında bulunan bütün dinî/geleneksel düşüncelerin üzerinde durdukları ahlaki zeminin altını oyarak, onları örtük bir nihilizme sürüklemektedir. Yukarıda dinî düşüncenin *adalet* kavramının nerdeyse bütün kadim anlamlarından koparıp modern eşitlik ve özgürlük kavramlarına yaklaştırdıklarını görmüştük. Böylece kadim temellerini kaybeden *adalet* kavramı, şayet zorlu bir zihinsel uğraş gerektiren modern eşitlik ve özgürlük düşüncesi “sahici” hale getirilmezse en muhtemel sonuç nihilizm olacaktır. Bu anlamda Batı dışı toplumlarda, eşitlik ve özgürlüğü bir araç olarak tutmaları için bir sebebi kalmadığında (uluslararası dengelerin değişmesi ve uluslararası baskının kalkması gibi), insanın insanın kurdu olmaması için çok az neden kalacaktır. Bu bağlamda Türk dini düşüncesi üzerinden konuşacak olursak, nispeten kapsayıcı ve müsamahakâr olan din temelli “millet” düşüncesinin nasıl bezen de totalitarizme yakın dışlayıcı ve tahammülsüz “ulus/millet” düşüncesine dönüştüğünü görmüştük. Zira modern siyasi düşünce, içinden sadece “makul, arzu edilebilir” ahlaki düzenler üretmemiştir, ayrıca geleneksel siyasi düşüncelerden çok daha karmaşık ve baskıcı düzenlere de neden olmuştur.

Burada yine tipolojimize dâhil olacak insan kümesi, Olivier Roy’un ifadesiyle bir çeşit “*Aziz Cehalet*” içindeki kitleler olmayacaktır. Kitlelerden kastettiğimiz şey, kendi ahlaki seçimlerini soruşturarak yapmış sosyal “fail”ler değil, daha çok gömülü olduğu “toplumsal yapı”nın bir çeşit “kukla”sı konumundaki toplumsal kategoridir. Zira kitlelerin, derinlemesine bir soruşturma ile yaşadıkları ahlaki düzeni temellendirmekten ziyade daha çok medya, uluslararası dengeler veya karizmatik kişiliğe sahip siyasetçiler tarafından yönlendirilme ihtimaline daha açık oldukları kanaatini taşıyoruz. Cumhuriyetin ilk yıllarında faşist ülkelerin yükselişe geçmesiyle onların politikalarına ilgi duyan, faşist blok yenilince de demokratik politikalar izleyen ve toplumu bu yönde yönlendiren Tek Parti Dönemi buna iyi örnek oluşturmaktadır. Bu bağlamda bugün de

Batı dışı ülkelerde görünüşte (gerçekte değil) yaşanacak bir demokrasinin kaderinin; kitlelerin, küresel glerin ve karizmatik kişilerin yönlendirilmesine bağlı olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla tipolojimize konu olacak kişiler, fikirlerinde dinî metinleri referans gösteren ve zihinsel tutarlılık içinde olmaya çalışan dinî düşünürlerdir.

Bu n bilgiler bağlamında çalışmamız boyunca yaptığımız analizlerden yararlanarak, dini/geleneksel düşüncenin modern siyasi düşünceye karşı üç temel tarzda konumlanacağını söyleyebiliriz: Birinci ideal tipimiz “geleneksel dinî düşünür”, ikinci ideal tipimiz “rasyonelleştiren/mâkul hale getiren dinî düşünür”, üçüncü ideal tipimiz ise “sekülerleşmiş düşünür”dr.

Birinci ideal tipimiz “geleneksel dinî düşünür”dr: Bu ideal tipimiz dini metinleri tarihsel bağlamı içinde anlamaya eğilimlidir. Başka bir ifadeyle bu ideal tipte kişiler, herhangi bir rasyonelleşme sürecine başvurmadan doğrudan modern ahlaki düzeni reddedip, geleneksel İslam ahlaki düzeni sahih kaynaklarda veya geleneksel İslam toplumlarında “nasıl yaşandıysa o şekilde” kabul etme eğilimindedirler. Cumhuriyet ncesi dönemde bu ideal tipimize en uygun kişi olarak-monarşi karşıtlığı gibi bazı modern temaları kabul etmesine rağmen- Said Halim Paşa gösterilebilir. Said Halim Paşa İslam temel metnlerinin hiyerarşik/eşitsiz dünyasını kabul etmiş ve en iyisinin bu olduğunu savunmuştur. O ayrıca halk egemenliğinin modern düşüncedeki anlamını olduğu gibi kavramış, halkın gerçekten kendi kanunlarını oluşturamayacağını savunmuş ve şariat kanunlarının hâkim olması gerektiğini ifade etmiştir. 1950 sonrası dinî düşünce de halk egemenliği, eşitlik ve özgürlük kavramlarının dinî tarihsel bağlamına nispeten sadık kalmıştır.

İkinci ideal tipimiz “rasyonelleştiren/mâkul hale getiren dinî düşünür”dr. Bu ideal tipte kişiler, içinde yaşadıkları dönemin epistemolojik ve ontolojik çerçevesini esas almaya eğilimlidirler. Burada dinî metinler tarihsel bağlamlarından koparılır ve yaşanılan/modern duruma uygun hale getirilecek şekilde rasyonelleştirilir. Bu bağlamda rasyonelleştirme/kabul edilebilir hale getirme, dinî metnin tarihsel bağlamı aleyhine asimetriktir. Cumhuriyet ncesi Türk dinî düşüncesi, araçsal olmak şartıyla dinî metinleri modern siyasi kavramlar lehine tarihsel bağlamlarından çıkararak kabul edilebilir hale getirmiştir. Benzer şekilde 1950 sonrası Türk dini düşüncesi modern “millet” ve “milliyetçilik” kavramını meşrulaştırmak için ayet ve hadisleri tarihsel

bağlamlarından kopararak, modern millet/milliyetçilik kavramını kabul edilebilir hale getirmiştir.

Rasyonelleştiren/mâkul hale getiren ideal tipimiz 1980 sonrasında da çeşitlenerek devam etmiştir. Bu farklı farklı rasyonelleştirmelerin özellikle yeni medya araçlarıyla kitleler üzerindeki etkisi, başka bir ifadeyle modern siyasi ahlakın geniş kitlelere ne kadar taşındığı ayrıca araştırmayı hak etmektedir. Çalışmamızın kapsamı dışına çıkmasına rağmen, görünürde olan birkaç eser üzerinden bu rasyonelleştirme/kabul edilebilir hale getirme çeşitliliğine değinmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Bu rasyonelleştirme girişimi, bazen metinlerin, modern ahlaki düzene yakın olan temaların vurgulanması ve uyuşmayan temaların geri plana itilmesi şeklindeyken³³³, bazen dinî metinlerin özellikle hukuk ile ilgili kısımlarının belli bir tarihsel dönem için olduğu dolayısıyla bunların bütün zamanlar için uygulanamayacağı şeklinde³³⁴ olmaktadır. Bazen de İslam'ın tarih boyunca dinî metinlerin “öz”üne uygun yaşanmadığı ve metinlerin iktidar kavgaları için yanlış yorumlanarak suistimal edildiği şeklinde³³⁵ ortaya çıkmaktadır. Ayrıca buna post-modern temalı rasyonelleştirmeleri de eklememiz gerekir. Öyle ki bazen bu rasyonelleştirmeler, Daryush Shayegan'nın ifade ettiği gibi bir Alman filozofu olan Heidegger'in “peygambervari açıklamalarında İslamî yenilenmenin manevi hakikatinin ortaya çıktığına inanmak”³³⁶ tarzında kendini göstermektedir.

Üçüncü ideal tipimiz ise “sekülerleşmiş düşünür” olacaktır. Bu ideal tipte kişi, herhangi bir rasyonelleştirme/makul hale getirme çabası harcamadan doğrudan modern ahlaki düzeni daha kabul edilebilir görürken, İslamî ahlaki düzeni, farklı gerekçelerle “kabul edilemez” bulur. Bu ideal tipimize, “Ne kaldı nüsha-i efsûn ne hükm-i tılsımıyât” diyen Sadullah Paşa ile şair “Tevfik Fikret'in ikinci devresi” örnek olarak gösterilebilir.

Bu bağlamda modern siyasi bilgilerin, Batı dışı toplumlarda ahlaki bir düzenin temeline dönüşmesinin kaderi, eşitlik ve özgürlük idealleri lehine bir “rasyonelleştirme” ve/veya “sekülerleşme”ye bağlı olduğu söylenebilir.

³³³ Bkz. Ali Bulaç, *Din ve Siyaset*, İnkılap Kitabevi, 2014.

³³⁴ Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

³³⁵ Bkz. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğeli Meal-Tefsir*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014; Mustafa İslamoğlu, *Üç Muhammed İki Tasavvur Bir Gerçek*, 15. bs., İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009.

³³⁶ Daryush Shayegan, *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, 3. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2018, s. 66.

BİBLİYOGRAFYA

- AHMAD Feroz, *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, çev. Sedat Cem Karadeli, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019.
- , “Cumhuriyet Türkiye’inde Siyaset ve Siyasi Partiler”, *Türkiye Tarihi 1839-2010*, ed. Reşat Kasaba, çev. Zuhal Bilgin, 2. bs., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, s. 229-74.
- , *Demokrasi Sürecinde Türkiye*, çev. Ahmet Fethi, 5. bs., İstanbul: Hil Yayın, 2015.
- , *Modern Türkiye’nin Oluşumu*, çev. Yavuz Alogan, 16. bs., İstanbul: Kaynak Yayınları, 2017.
- AHMED CEVDET, “Demokraside Halkın Terbiyesi”, *Sebilürreşad*, (1923), 532-533 baskı, <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7272/13147>.
- , “Demokraside Ahlak-ı Ferdiye”, *Sebilürreşad*, (1923), 528-529 baskı, <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7270/13145>.
- AHMEDİ Ekber Şah, “Sekülerleşme Soykütüksel Bir İnceleme”, *Akid*, sy. 1 (2018), ss. 57-70.
- AKAL Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- , “Machiavelli’nin Cumhuriyeti ve Cumhuriyetleri”, *felsefelogos*, sy. 69 (2018), ss. 45-57.
- ALİ HAYDAR EMİN, “Delail-i Meşveret”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtı müstakîm Mecmuası*, 2. bs., İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 272, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#62>.
- ALLISON Robert J., *Amerikan Devrimi Kısa Bir Tarihçe*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- ANDERSON Benedict, *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, 2. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 1995.

- ARISTOTELES, *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1993.
- ARNHART Larry, *Platon'dan Rawls'a Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Ahmet Kemal Bayram, 6. bs., Ankara: Adres Yayınları, 2017.
- ATEŞ Toktamış, "Cumhuriyet", *Doğubatu*, sy. 47 (2008), ss. 65-82.
- AUDIER Serge, *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- AYAZ Orhan, *Sosyal Medyanın Ergenlerin Dinî Sosyalleşmesine Etkileri: Sakarya / Akyazı Örneği*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, 2015.
- AYDIN Mahmut, *Hz. İsa'ya Ne Oldu*, Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- AYDIN Mustafa, *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap, 2016.
- AYVAZOĞLU Beşir, "Türk Muhafazakarları Demokrasiyi Kabullemeli", *Türkiye Söyleşileri 5 Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık*, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s.27-41.
- BABANZÂDE AHMED NAİM, "Milliyetçilik ve Türkçülük Üzerine", *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 329-37.
- BAĞDATLI Özlem, *İslam Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*, (Doktora Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2016.
- BAL Hüseyin, *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2015.
- BARADAT Leon P., *Siyasal İdeolojiler Kökenleri ve Etkileri*, çev. Abdurrahman Aydın, Ankara: Siyasal Kitapevi, 2012.
- BARBIER Maurice, *Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset*, çev. Özkan Gözel, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- BAŞGİL Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, 6. bs., İstanbul: Yağmur Yayınları, 1991.
- BAUMAN Zygmunt, *Parçalanmış Hayat Postmodern Ahlak Denemeleri*, çev. İsmail Türkmen, 2. bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- , *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, 10. bs., İstanbul: Ayrıntı

Yayınları, 2014.

BAYAT Asef, *İslam'ı Demokratikleştirmek Toplumsal Hareketler ve Post-İslamcı Dönüş*, çev. Özgür Gökmen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

BEDREDDİN İBN CEMÂA, *Adl'e Boyun Eğmek*, çev. Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

BERKETZADE İSMAİL HAKKI, "İslam ve Usul-i Meşveret", *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtımustakîm Mecmuası*, 5. bs., İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 66, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#104>.

BERGER Peter L., "Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri", *Laik Ama Kutsal*, ed. Ali Köse, çev. Ali Köse, İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006, s. 87-107.

———, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, çev. Ali Coşkun, 5. bs., İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

BERGER Peter L., Thomas LUCKMANN, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Ankara: Atıf Yayınları, 2018.

BERKES Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyaş, 12. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.

BERLİN Isaiah, "İki Özgürlük Kavramı", (20.01.2019), <http://www.libertedownload.com/LD/arsiv/45/05-berlin-iki-ozgurluk-kavrami.pdf>.

BİLGİN Vejdi, *Sosyo-Kültürel Şartların Fıkhi Hükümlere Etkisi (Dini Hukukun Toplumsal Kaynakları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma)*, (Doktora Tezi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2001.

BİRİNCİ Ali, "Sultan Abdülhamid'in Hâtıra Defteri Meselesi", *Dîvân İlmi Araştırmalar*, sy. 19 (2005), ss. 177-94.

BORA Tanıl, *Cereyanlar Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

———, *Cereyanlar Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

- BORA Tanıl, Kerem ÜNÜVAR, “Ellili Yıllarda Türkiye’de Siyasi Düşünce Hayatı”, *Türkiye’nin 1950’li Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 159-175.
- BORA Tanıl, Aybars YANIK, “Altmışlı Yıllarda Türkiye’nin Siyasi Düşünce Hayatı”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 275-300.
- BOZARSLAN Hamit, *İmparatorluktan Günümüze Türkiye Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- BOZKURT Nejat, (ed.), *Kavramların Evrimi Filozof ve Düşünürlerin Tanıklıklarıyla*, İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- BRINGTON Crane, John B. CHRISTOPHER, Robert Lee WOLFF, *1453’ten Bugüne Dünya Tarihi ve Çağdaş Uygarlık*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Cem Yayınevi, 1982.
- BULAÇ Ali, *Din ve Siyaset*, İnkılap Kitabevi, 2014.
- BURKE Peter, *A Social History of Knowledge From Gutenberg to Diderot*, USA: Polity Press, 2000.
- CANATAN Kadir, *Bilgi Sosyolojisi İbn Haldun Perspektifinden*, İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- CİZRE Ümit, *AP-Ordu İlişkileri Bir İkilemin Anatomisi*, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- CLASTRES Pierre, *Devlete Karşı Toplum*, çev. Mehmet Sert, M. Nedim Demirtaş, 4. bs., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- COHN-SHERBOK Dan&Laviana, *Yahudiliğin Kısa Tarihi*, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- COLLINS Randall, *Felsefelerin Sosyolojisi Entelektüel Değişimin Global Teorisi*, çev. Tufan Göbekçin, Ankara: Sakarya Üniversitesi Yayınları, 2016.
- “Constitutional Monarchy”, *Cambridge Advanced Learner’s Dictionary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- COSER Lewis A., *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları Tarihsel ve Toplumsal*

- Bağlamlarında Fikirler*, çev. Himmet Hülür, Serhat Toker, İbrahim Mazman, 2. bs., Ankara: De Ki Basım Yayım, 2008.
- CRICK Bernard, *Demokrasi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Dost Kitabevi, 2002.
- CRONE Patricia, *Ortaçağ İslam Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni, İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- “Cumhuriyet Devrinde Kavanin-i Şer’iye’nin Tatbik Olunmayacağı Davası Güdenler”, *Sebilürreşad*, (1923), 577 baskı, <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7297/13250>.
- “Cumhuriyet İlanı”, *Sebilürreşad*, (1923), 573 baskı, <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7293/13246>.
- “Cumhuriyetin Yanlış Telakki ve Tefsiri”, *Sebilürreşad*, (1924), 621 baskı, <http://katalog.idp.org.tr/pdf/7341/13294>.
- ÇAKIR Ruşen, *Ayet ve Slogan Türkiye’de İslami Oluşumlar*, 10. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- ÇAVDAR Tevfik, *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi*, 5. bs., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2013.
- ÇIRAKMAN Elif, *Düşünmek ve Eylemek* (16.09.2019), https://www.youtube.com/watch?v=_17GirN9OBo&t=4514s.
- ÇİFTÇİ Adil, *Bilgi Sosyolojisi ve İslam Araştırmaları Bir Sosyal Bilimler Felsefesi Çalışması*, 2. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- DAHL Robert A., *Demokrasi Üzerine*, çev. Betül Kadioğlu, 4. bs., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- , *Siyasi Eşitlik Üzerine*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2018.
- DE JAURCOURT, “Cumhuriyet”, *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d’Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- , “Doğal Eşitlik”, *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d’Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- , “Halk”, *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d’Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

- , “İktidar”, *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d’Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yayınodası Yayıncılık, 2018.
- DEMİR Deniz Cenk, “Atılmışlı Yıllarda Merkez Sağ Demirkırat’tan Adalet Partisi’ne Merkez Sağın Sancılı Serüveni”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 483-517.
- DIDEROT Denis, “Dinsiz”, *Ansiklopedi*, ed. Denis Diderot, Jean Le Rond d’Alembert, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- DOĞAN Sedat, *Tanzimat Dönemi Türk Düşüncesinde Hürriyet Anlayışı*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 2014.
- DOUGLAS Mary, *How Institutions Think*, New York: Syrracuse University Press, 1986.
- DOYLE William, *Fransız Devrimi*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2001.
- DURKHEIM Emile, *The Rules of Sociological Method*, ed. Steven Lukes, çev. W.D. Halls, New York: The Free Press, 1982.
- , *Avusturalya Totem Sistemi’nde Dini Hayatın İlk Şekilleri*, çev. İzzet Er, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- EFE Adem, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e İslamcılar ve Modernleşme (1908’den 1924’e)*, (Doktora Tezi), Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.
- ERBAKAN Necmettin, *Milli Görüş*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1975.
- ERCÜMEND Said Emir, “Anayasalar ve Politik Düzen Mücadelesi Politik Geleneğin Modernleşmesi Üzerine Bir Çalışma”, *Orta Doğu’da Kültürel Geçişler*, ed. Şerif Mardin, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007, s.15-62.
- ERDEM Y. Hakan, *Osmanlı’da Köleliğin Sonu 1800-1909*, 2. bs., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- ERKİLET Alev, *Orta Doğu’da Modernleşme ve İslami Hareketler*, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2015.
- ERSOY Mehmet Akif, “Hürriyet”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtı müstakîm Mecmuası*, 22. bs., İstanbul: Bağcılar

- Belediyesi, 2012, c. 1, s. 272,
<http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#362>.
- , “İstanbul’a Dönüş”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 386-92.
- ERTİT Volkan, *Sekülerleşme Dinden Uzaklaşmanın Hikayesi*, Ankara: Liberte Yayınları, 2014.
- EŞREF EDİB, “Mevaiz”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtı müstakîm Mecmuası*, 18. bs., İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 272,
<http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#310>.
- , “Mevaiz 14”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtı müstakîm Mecmuası*, 14. bs., İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1,
<http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#248>.
- FINDLEY Carter V., *Modern Türkiye Tarihi İslam, Milliyetçilik ve Modernlik*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- FRIEDMAN Richard Elliott, *Kitabı Mukaddes’i Kim Yazdı?*, çev. Muhammet Tarakçı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- GADAMER Hans -George, *Hakikat ve Yöntem*, çev. Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- GAUCHET Marcel, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, çev. Zeynep Savaşçın, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- GAUS Gerald F., *Siyaset Kavramları ve Siyaset Kuramları*, çev. Nihal Akdere, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.
- GAZALİ, *Devlet Başkanlarına Nasihatler*, çev. Osman Şekerci, İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969.

- GEERTZ Clifford, *Kültürlerin Yorumlanması*, çev. Hakan Gür, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- GENCER Bedri, *İslam'da Modernleşme*, 3. bs., Ankara, 2014.
- GENTILE Emilio, “*Demokraside Halk Her Zaman Egemendir*” (Yalan!), çev. Volkan Çandar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- GOYARD-FAVRE Simone, “Cumhuriyet”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- GÖÇGÜN Önder, *Ziya Paşa*, İzmir: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- GROTIUS Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray, İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- GÜNALTAY Şemsettin, *Hürriyet Mücadeleleri*, ed. Sabahat Erdemir, İstanbul: Gün Matbaası, 1958.
- GÜNDÜZ Şinasi, *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*, 4. bs., Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- GÜNGÖR Erol, *İslamın Bugünkü Meseleleri*, 17. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2010.
- , *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, 6. bs., İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007.
- HABERMAS Jürgen, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak, çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- HANIOĞLU M. Şükrü, “Meşrutiyet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004, c. 29, ss. 388-393.
- HARMAN Chris, *Halkların Dünya Tarihi Taş Çağından Yeni Binyıla*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, 2. bs., İstanbul: Yordam Kitap, 2011.
- HAYEK Friedrich Von, “Kölelikten Özgürlüğe,” Röportaj yapan Lucia Santa Cruz, çev. Can Madenci, 2010, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/107372>.
- , *Özgürlüğün Anayasası*, çev. Yusuf Ziya Çelikkaya, Ankara: Bigbang Yayınları, 2011.
- HAYES Carlton J. H., *Milliyetçilik: Bir Din Batı Siyasal Düşüncesinde “Ulusalcılık” Tasavvuru*, çev. Murat Çiftkaya, 2. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

- HEGEL George Wilhelm Friedrich, *Tarih Felsefesi 1*, çev. Yusuf Kaplan, İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016.
- HEKMAN Susan, *Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik*, çev. Bekir Balkız, Hüsamettin Arslan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- HEYWOOD Andrew, *Siyasetin Temel Kavramları*, çev. Hayrettin Özler, 2. bs., Ankara: Adres Yayınları, 2015.
- HILL Christopher, *İngiltere’de Devrim Çağı 1603-1714*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- HITLER Adolf, *Kavgam*, çev. M. Selman Uğurlu, İstanbul: Yakamoz Kitap, 2016.
- HOBBS Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- HUBERMAN Leo, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge, 19. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- IŞIK Nuran Erol, “‘Orta Bağ’ın Tesisi İçin Eleştirel Cumhuriyet”, *Doğubatu*, sy. 47 (2008).
- İBN HALDUN, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, 17. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İNALCIK Halil, *Devlet-i ‘Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar-I Klasik Dönem (1302-1606): Siyasal, Kurumsal ve Ekonomik Gelişim*, 64. bs., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- , *Doğu Batı Makaleler I*, 5. bs., Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- , “Türk Tarihinde Töre ve Yasa Geleneği”, *Doğubatu*, Hukuk ve Adalet Üstüne, sy. 13 (2001), ss. 163-181.
- İSKİLİPLİ MEHMET ATIF, “İnsanların Bir Kanuna İhtiyaçları”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 312-314.
- , “Meşrutiyet, Meşveret”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 287-292.
- İSLAMOĞLU Mustafa, *Hayat Kitabı Kur’an Gerekçeli Meal-Tefsir*, İstanbul: Düşün

- Yayıncılık, 2014.
- , *Üç Muhammed İki Tasavvur Bir Gerçek*, 15. bs., İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009.
- İSMAİL HAKKI İZMİRLİ, “Peygamber ve Türkler”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi* 2, ed. İsmail Kara, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, s. 730-39.
- KANT Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1993.
- , *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*, çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray, Ankara: Ajans Türk Matbaası, 1960.
- KAPLAN Mehmet, *Şiir Tahlilleri 1 Tanzimat’tan Cumhuriyete*, 11. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991.
- KARA İsmail, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, 5. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- , *İslamcıların Siyasi Görüşleri 2 Hürriyet Müsavat Uhuvvet*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- , *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- KARAKOÇ Sezai, *Günlük Yazılar I Farklar*, İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979.
- , *Günlük Yazılar II Sütun*, 4. bs., İstanbul: Diriliş Yayınları, 1989.
- , “İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi* 3, ed. İsmail Kara, 3. bs., İstanbul: Kitabevi Yayın, 1998, s. 394-408.
- KARPAT Kemal H., *İslam’ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, 3. bs., İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- , *Osmanlı’dan Günümüze Asker ve Siyaset*, çev. Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- , “Sorunlarımızın Kaynağı Cumhuriyet’in Irkçı Milliyetçiliği”, *Türkiye Söyleşileri 5 Cumhuriyetçilik, Milliyetçilik ve İslamcılık*, İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s.173-187.

- , *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal, Kültürel, Ekonomik Temeller*, İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- , *Türk Siyasi Tarihi Siyasal Sistemin Evrimi*, çev. Ceren Elitez, 6. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- KAYALI Hakan, “Bağımsızlık Mücadelesi”, *Türkiye Tarihi 1839-2010*, ed. Reşat Kasaba, çev. Zuhâl Bilgin, 2. bs., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, s.99-138.
- KAYNAR Mete Kaan, “Önsöz”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 15-22.
- , “Türkiye’nin Ellili Yılları Üzerine Bazı Notlar”, *Türkiye’nin 1950’li Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 15-38.
- KERVÉGAN Jean-François, “Demokrasi”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yerguz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- KINALIZÂDE ALİ ÇELEBİ, *Ahlâk-ı Alâî*, ed. Mustafa Koç, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- KISAKÜREK Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü*, 15. bs., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2005.
- , Rapor 9/10, 6. bs., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- , Rapor 11/13, 6. bs., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.
- , *Vesikalar Konuşuyor*, 2. bs., İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2013.
- KOCA Bayram, “Altmışlı Yıllarda Türkiye’de Anti-komünizm Truman Doktrini’nden Komünizmle Mücadele Derneklerine”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 545-569.
- KODAMAN Bayram, “Aşiret Mekteb-i Hümayunu”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1991, c. 4, s.9-11.
- KONGAR Emre, *Tarihimizle Yüzleşmek*, 53. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- , *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 6. bs., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- KOSELLECK Reinhart, *Kavramlar Tarihi Politik ve Sosyal Dilin Semantiği ve*

- Pragmatiği Üzerine Araştırmalar*, çev. Atilla Dirim, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- KÖMBE İlker, *Adalet Dairesinin Teşekkülü ve Temel Kavramları*, (Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi, 2014.
- KUNTAY Mithat Cemal, *Namık Kemal*, İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2019.
- , *Sarıklı İhtilalci Ali Suavi*, İstanbul: Oğlak Yayıncılık, 2014.
- KURTUBÎ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dârul'-Hadîs, 1431.
- KUTLU Aydoğan, *Cumhuriyet Kavramı ve Türkiye'deki Evrimi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2011.
- LECERCLE J.L., “Jean-Jacques Rousseau: Hayatı ve Eserleri”, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, kitap editörü Jean Jacques Rousseau, 14. bs., İstanbul: Say Yayınları, 2016, s. 13-39.
- LEFEBVRE Georges, *Fransız Devrimi*, çev. Heval Bucak, İstanbul: Hil Yayın, 2009.
- LEWIS Bernard, *Demokrasinin Türkiye Serüveni*, çev. Hamdi Aydoğan, Esra Ermert, 3. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- LICHTHEIM George, “The Concept of Ideology”, (09.01.2020), <https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2016/02/george-lichtheim-the-concept-of-ideology.pdf>.
- LOCKE John, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen, Ankara: Liberal Düşünce Topluluğu, 1995.
- , *Hükümet Üzerine Birinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, 3. bs., Ankara: İmaj Yayınevi, 2016.
- , *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, İstanbul: Ebabil Yayıncılık, 2016.
- LUTHER Martın, CALVIN Jean, *Seküler Otorite Sivil Yönetim*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2016.
- MACHIAVELLI Niccolò, *Hükümdar*, çev. Necdet Adabağ, 15. bs., İstanbul: Türkiye İş

- Bankası Kùltür Yayınları, 2018.
- , *Litus Livius'un İlk On Kitabı Üzerine Söylevler*, çev. Alev Tolga, 2. bs., İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- MADISON James, “The Same Subject Continued (The Union As A Safeguard Against Domestic Faction and Insurrection)”, *The Federalist Papers*, ed. Michael A. Genovese, New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- MANASTIRLI İSMAİL HAKKI, “Mevaiz”, Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi 1908-1925 Sırâtımmüstakîm Mecmuası, İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 74,
<http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#112>.
- MANGO Andrew, “Atatürk”, *Türkiye Tarihi 1839-2010*, ed. Reşat Kasaba, çev. Zuhâl Bilgin, 2. bs., İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016, s.139-167 .
- MANN Michael, *İktidarın Tarihi Başlangıcından 1760’a Kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, ed. Gülben Salman, Soner Torlak, çev. Esin Saraçoğlu vd., Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012.
- , *İktidarın Tarihi Küresel İmparatorluklar ve Devrim 1890-1945*, çev. Özgür Balkılıç, Ali Rıza Güngen, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2017.
- , *İktidarın Tarihi Sınıfların ve Ulus-Devletlerin Yükselişi 1760-1914*, II cilt, ed. Hüseyin Akyol, çev. Ali Rıza Güngen, Özgür Balkılıç, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2012.
- MANNHEIM Karl, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, Ankara: De Ki Basım Yayım, 2009.
- MARDİN Şerif, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, 5. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- , *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, ed. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.
- , *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*, çev. Mustafa Erdoğan, 4. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

- , *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, çev. Mümtaz’er Türköne vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- MARX Karl, Friedrich ENGELS, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez, Tonguç Ok, İstanbul: Kor Kitap, 2018.
- , *Din Üzerine*, çev. Güvenç Kaya, 5. bs., Ankara: Sol Yayınları, 2013.
- , *Komünist Manifesto*, çev. Tanıl Bora, İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- EL-MÂVERDÎ Ebu’l-Hasan, *Yöneticilere Tavsiyeler Kitabı Siyaset Sanatı*, çev. Mustafa Sarıbiyık, İstanbul: Özgü Yayınları, 2016.
- , *El-Ahkamü’s Sultaniye*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2018.
- McCARTHY E. Doyle, *Bilgi Kültürü Yeni Bilgi Sosyolojisi*, çev. A. Figen Yılmaz, İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi, 2002.
- McNEILL William H., *Dünya Tarihi*, çev. Alâeddin Şenel, 16. bs., Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2015.
- MEHMET ALİ AYNÎ, “Yeni Türkiye’de Lâyiklik”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2*, ed. İsmail Kara, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014, ss. 638-639.
- MEHMED İZZET, “Mir’at-ı Meşrutiyet”, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, ed. İsmail Kara, 5. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016, s. 262-76.
- MILL John Stuart, *On Liberty*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1998.
- , *Özgürlük Üzerine*, çev. Tuğçe Kanbur, 2. bs., İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- MONTESQUIEU, *Kanunların Ruhu*, çev. Berna Günen, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- MOORE Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, çev. Şirin Tekeli, Alâeddin Şenel, İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları, 2016.
- MUSA KAZIM, “Hürriyet-Eşitlik (Ve Kadın Hakları)”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 109-16.
- , “Hürriyet-Müsavat”, *Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Yakın Tarihimizin Belgesi*

- 1908-1925 *Sıratımustakîm Mecmuası*, 8. bs., İstanbul: Bağcılar Belediyesi, 2012, c. 1, s. 112, <http://www.bagcilar.bel.tr/Files/eKitap/Siratimustakim/siratimustakim1/siratimustakim1/assets/basic-html/index.html#150>.
- , “İslam ve Terakki”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, thk. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 123-28.
- , “Meşrutiyet”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1 Metinler Kişiler*, ed. İsmail Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 135-37.
- MÜLLER Jan-Werner, *Popülizm Nedir?*, çev. Onur Yıldız, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- NAMIK KEMAL, “El-hakku ya’lu ve-la yu’la aleyh”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- , “Hubbü’l-vatan mine’l-iman”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- , “Hürriyet”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 2.
- , “Hürriyet 37”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, 37. bs., İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- , “İhtilafu ümmeti rahmetün”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 2.
- , “Nutm-ı hümayun mülâhazâtının bakiyesi”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- , *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri Bütün Makaleleri 1*, ed. Nergiz Yılmaz Aydoğdu, İsmail Kara, 2. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- , “Usul-i meşverete dair bir mu’terize cevaben yazılmış mektup”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- , “Usul-i meşverete dair ikinci mektup”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.

- , “Usul-i meşverete dair sekizinci mektup”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- , “Ve şâvirhüm fi’l-emr”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- , “Yeni Omanlılar ve Babialı”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- NAMIK KEMAL, ZİYA PAŞA, “Devlet-i Aliyye’yi bulunduğu hal-i hatarnaktan halasın esbabı”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.
- NESEFÎ Ebu’l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd EN-, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, Beyrût: Dâr İbn Kesîr, 1432.
- NEUMAN W. Lawrence, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, çev. Sedef Özge, Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013.
- , *Toplumsal Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2013.
- ORTAYLI İlber, *Osmanlı Barışı*, 5. bs., İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- ÖZCAN Feridun Cemil, “Ellili Yıllarda Türkiye Ekonomisi”, *Türkiye’nin 1950’li Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 39-67.
- ÖZCAN Gencer, “Altmışlı Yıllarda ‘Dış’ Politika”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 217-256.
- ÖZEN Şükrü, Orhan Şaik GÖKYAY, “Molla Lûtfî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2005, c. 30, ss. 255-258.
- ÖZLEM Doğan, *Kavramlar ve Düşünce Tarihi Çalışmaları / Kavramlar ve Tarihleri 2*, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2006.
- , *Kavramlar ve Tarihleri 1*, İstanbul: İnkılap Kitabevi-kampanya, 2002.
- ÖZTAN Bengü, Zişan Ataman ÇELİK, “27 Mayıs’ın Gölgesinde Bir Albay Talat Aydemir’in Darbe Girişimleri”, *Türkiye’nin 1960’lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 155-177.

- ÖZTÜRK Mustafa, *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- POLITZER Georges, “After the Death of M. Bergson”, çev. Mitch Abidor, 1969, <https://www.marxists.org/archive/politzer/works/1941/bergson.htm>.
- QUATAERT Donald, *Osmanlı İmparatorluğu 1700 - 1922*, çev. Ayşe Berktaş, 10. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- RAYNAUD Philippe, “Amerikan Devrimi”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yergüz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- , “Eşitlik”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, çev. İsmail Yergüz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- , “Liberalizm”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yergüz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- , “Locke John, 1632-1704”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, ed. Philippe Raynaud, Stéphane Rials, çev. İsmail Yergüz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- RECHE Alejandro Romero, “The Postmodern Condition of Sociology of Knowledge | Relativism | Postmodernism”, *Scribd*, 21.12.2017, <https://www.scribd.com/document/349465877/The-Postmodern-Condition-of-Sociology-of-Knowledge>.
- RENAUT Alain, “Özgürlük ve Özerklik (Otonomi)”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, çev. İsmail Yergüz vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- RICHTER Melvin, *The History of Political and Social Concepts: A Critical Introduction*, New York: Oxford university Press., 1966.
- ROBERTS J. M., *Avrupa Tarihi*, çev. Fethi Aytuna, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2016.
- , *Kısa Dünya Tarihi*, çev. Mehmet Tanju Akad, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2017.
- ROUSSEAU Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Vedat Günyol, 9. bs., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

- ROY Olivier, *Kayıp Şark'ın Peşinde*, çev. Haldun Bayrı, İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- RUDÉ George, *Fransız Devrimi*, çev. Ali İhsan Dalgıç, 3. bs., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- SAÇ Selman, “İlimli Mücadeleden Radikal Önlemlere 27 Mayıs 1960”, *Türkiye'nin 1960'lı Yılları*, ed. Mete Kaan Kaynar, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 77-97.
- SAİD HALİM PAŞA, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, ed. M. Ertuğrul Düздаğ, 3. bs., İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- SAİD NURSİ, *Âsâr-ı Bediyye*, İstanbul: Envar, 2009.
- SARIBAY Ali Yaşar, “Toplumun Politik Konumlandırılması: Anayasacılık-Cumhuriyetçilik Bağr”, *felsefelogos*, sy. 69 (2018).
- SARTORI Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, 3. bs., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2017.
- SAYER Derek, *Marx's Method Ideology, Science and Critique in Capital*, New Jersey: Humanities Press, 1979.
- SCHUTZ Alfred, *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, çev. Adnan Akan, Seyda Kesikoğlu, Ankara: Heretik Yayınları, 2018.
- SCOTT David, Marlene MORRISON, *Eğitim Araştırmasında Temel Fikirler ve Kavramlar*, çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2016.
- SEV Yasin Gurur, “Demokrasi Nedir?”, (16.09.2019), <https://www.youtube.com/watch?v=94zUiae4tng>.
- SEYYİD BEY, *Hilafetin Mahiyeti Şeriyyesi*, Ankara: TBMM MATBAASI, 1922.
- SEZER Devrim, “Cumhuriyetçi Hafıza: Romantik Tahayyülünden Kozmopolit Tahayyüle Geçiş”, *felsefelogos*, sy. 69 (2018), ss. 83-99.
- SHAYEGAN Daryush, *Melez Bilinç*, çev. Haldun Bayrı, 3. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- SKINNER Quentin, *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2 cilt, çev. Eren Buğlalılar,

- Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2014.
- , *Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri*, 2 cilt, çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016.
- SÖNMEZER Burak, *Necip Fazıl Kısakürek'in Düşünsel Hayatı 1923-1950*, (Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi, 2014.
- ŞEYHÜLİSLÂM MUSTAFA SABRÎ, *Hilâfet ve Kemalizm*, ed. Sadık Albayrak, İstanbul: Araştırma Yayınları, 1992.
- TANNENBAUM Donald G., *Siyasi Düşünce Tarihi*, çev. Özgüç Orhan, 11. bs., Ankara: BBB101 Yayınları, 2018.
- TANÖR Bülent, *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, 32. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- TANPINAR Ahmet Hamdi, *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, ed. Abdullah Uçman, 28. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- TAYLOR Charles, *Seküler Çağ*, çev. Dost Körpe, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- THERBORN Göran, *Dünya Bir Kılavuz*, çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Versus Kitap, 2012.
- TOCQUEVILLE Alexis De, *Amerika'da Demokrasi*, çev. Seçkin Sertdemir Özdemir, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- TOPÇU Nurettin, *Ahlak Nizamı*, 4. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- , *İradenin Davası Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- , *Yarınki Türkiye*, 5. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- TOUCHARD Jean, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev. İsmail Yerguz, İstanbul: Isık Yayınları, 2015.
- TOURAINÉ Alain, *Demokrasi Nedir?*, çev. Olcay Kunal, 6. bs., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- UYGUN Oktay, *Demokrasi Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlarıyla*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2017.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 6. bs., İstanbul: Ülken

Yayınları, 1999.

WALKER Percy, “Symbol, Consciousness and Intersubjectivity”, *Journal of Philosophy*, sy. 55 (1958), ss. 631-641.

WEBER Eugen, *Köylülerden Fransızlara Fransa Kırsalının Modernleşmesi 1870-1914*, çev. Çağdaş Sümer, Ankara: Heretik Yayınları, 2017.

WEBER Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2002.

WIESNER - HANKS Merry E., *Erken Modern Dönemde Avrupa 1450-1789*, çev. Hamit Çalışkan, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.

WILLIAMS Raymond, *The Sociology of Culture*, New York: Schocken Books, 1981.

WITTGENSTEIN Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, 4. bs., İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

YAZIR Elmalılı Muhammed Hamdi, “İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 479-483.

———, “Mühim Bir Makale (Kanun-i Esasi, Kanunlaştırma Hareketi, İctihad)”, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1*, ed. İsmail Kara, 3. bs., İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s. 517-22.

ZABCI Filiz, “Antik Cumhuriyet Düşüncesinde Siyasal Yozlaşma ve Karma Yönetim: Aristoteles ve Polybios Üzerinden Bir Tartışma”, *felsefelogos*, sy. 69 (2018), ss. 7-24.

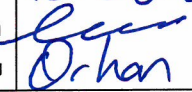
ZEMAHŞERÎ Ebü’l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve “Uyûni”’t-Te’vîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*, Kâhire: Dârul’-Hadîs, 1433.

ZİYA PAŞA, “İdare-i cumhuriye ile hükümet-i şahsiyenin farkı”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 2.

———, “Mesele-i müsâvât”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, ed. Alp Eren Topal, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.

———, “Ziya Bey Efendi’nin iltifatnamesi”, *Sürgünde Muhalefet Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi*, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2018, c. 1.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Orhan	Ayaz
Doğum Yeri ve Yılı	Merkez/Iğdır	1986
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce	
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	2000 2003	Iğdır Atatürk Lisesi
Lisans	2004 2008	Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi
Yüksek Lisans	2013 2015	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2016	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı
1.	2008 2012	Gülpınar Ortaokulu-Iğdır
2.	2012 2015	İnönü Ortaokulu- Akyazı/Sakarya
3.	2016 -	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar		
Katıldığı Proje ve Toplantılar		
Yayınlar:		
Diğer:		
İletişim (e-posta):	orhanayaz76@hotmail.com	
Tarih	10.03.2020	
İmza		
Adı Soyadı	Orhan Ayaz	