

**T.C.**  
**SELÇUK ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI**

**DEĞİŞEN VATANDAŞLIK İLİŞKİLERİNİN**  
**DAYANDIĞI NOKTA:**  
**TOPLUMSAL SÖZLEŞME TEMELLİ BİR ANAYASA**  
**(TÜRKİYE ÖRNEĞİ)**

**EJDER ULUTAŞ**  
**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
**Prof. Dr. YASİN AKTAY**

**KONYA-2012**

## Önsöz

Bu çalışma, Türkiye’de anayasa ve vatandaşlık ilişkisini anlamaya dönük bir çabanın ürünüdür. Bu çerçevede küresel konjonktür ve demokrasi, insan hakları konusunda yaşanan gelişmelerin de etkisi de göz önünde bulundurularak bir şeyler söyleme niyeti taşımaktadır. Türkiye’deki anayasal tanımlama, vatandaşlık konusunda ciddi bir problematiğe işaret etmektedir. Belli bir vatandaş tipolojisinin ön planda tutulması, diğer unsurların ya görmezden gelinmesini ya da baskı altında tutulmasını da beraberinde getirmiştir. Ancak son yıllarda yaşanan gelişmelere paralel olarak, vatandaşlığın içerdiği tanımda bir takım değişiklikler meydana gelmiştir. Demokrasi çıtasının yükselmesi ve insan haklarına olan atıfların artması kaçınılmaz olarak anayasal düzenin de sorgulanmasını kolaylaştırmıştır. Küresel konjonktürün de etkisiyle ulus-devletler artık kendi vatandaşı üzerinde tek yetkili mercii olmaktan çıkmış, uluslar arası arena, yaşanan hak ihlallerinin önüne geçmede aktif rol üstlenmiştir. Bu tezde, yaşanan gelişmelere bağlı olarak Türkiye’de bütün unsurları kapsayacak yeni bir anayasanın imkanı üzerinde durulmaktadır.

Sadece bu tezde değil aynı zamanda lisans hayatım boyunca ufuk açıcı değerlendirmeleri ve desteklerini esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Yasin AKTAY’a, tezi başından sonuna kadar sabır ve titizlikle takip edip beni cesaretlendiren değerli hocalarım Yrd. Doç. Dr. Mahmut Hakkı AKIN, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Ali AYDEMİR’e, desteğini her zaman hissettiğim değerli hocam Doç. Dr. Köksal ALVER’e minnettar olduğumu belirtmek istiyorum. Ve burada ismini zikretmediğim Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’ndeki hocalarıma bana samimi bir hava teneffüs ettirdikleri için ayrıca teşekkür ediyorum. Üzerimdeki emekleri büyük.

Her daim yanımda olan, verdiğim kararlarda desteklerini esirgemeyen aileme minnettarım. Ayrıca değerli dostlarım Mehmet UĞRAŞ, Âdem Üstün ÇATALBAŞ, Kemal GÖKÇAY’a ve diğer arkadaşlarıma teşekkür ediyorum.

Ejder Ulutaş

## Özet

Anayasa ve vatandaşlık kavramları üzerine bir şeyler söylemenin ağır bir sorumluluğu da üstlenmek anlamına geldiği kabulüyle hareket eden bu çalışmanın mütevazı bir katkı olma niyeti taşıdığını belirtmek gerekiyor. Mevcut anayasa da (1982) dahil olmak üzere Türkiye’de inşa edilen anayasalar ciddi sosyolojik, siyasal ve hukuksal problemlere sahiptir. Anayasalar genellikle askeri müdahalelerin akabinde oluşturulmuştur. Dolayısıyla demokratik değerlerin karşısında konumlandırılacak bir mahiyet arz etmektedir. Bu tez, Türkiye’deki demokrasi ve insan hakları konusunda yaşanan ve gelinen süreci de göz önünde bulundurarak anayasa ve vatandaşlığa dair bir değerlendirme niteliğini taşımaktadır. Bilindiği üzere, Cumhuriyeti kuran siyasi iradede, Osmanlı yönetim yapısının tebaaya yönetici karşısında edilgen bir konum biçtiği ve bu durumun aşılması gerektiği düşüncesi hakimdi. Bu amaçla tebaa yerine vatandaş kavramı ön plana çıkarıldı. Yapılan analizlerde edilgen tebaanın yerine ikame edilmeye çalışılan etkin vatandaş profilinin aslında pek de inşa edilmediği görülmektedir. Egemenlik ilişkisinin Osmanlı’nın aksine Cumhuriyet tarihinde demokratik bir temele oturduğunu söylemek zordur. Osmanlı’da yöneten-tebaa ilişkisi Cumhuriyet Türkiye’sinde anayasa-vatandaş biçimine evrilmiştir. Anayasaların tanımladığı vatandaş, belli bir kesimi temsil etmekten öteye geçememiştir. Ancak son dönemlerde küresel konjonktürün de etkisiyle hem devlet kanadında hem de halk içerisinde insan haklarına dayalı sosyal mutabakatın yani yeni bir anayasanın inşası yönünde olumlu bir irade hakim. Bu iradenin cisimleştiği yerlerden biri de şüphesiz entelektüel camiadır. Entelektüel camianın üç önemli figürü olan Ali Bulaç, Oral Çalışlar ve Mehmet Altan’ın köşe yazıları kısmi bir söylem analizine tabi tutulmuştur.

**Anahtar Kavramlar:** Anayasa, Vatandaş, Vatandaşlık, Devlet, Demokrasi, İnsan Hakları, Kamusal Alan, Egemenlik.

## **Abstract**

Commenting on the concepts related to a constitution and citizenship puts one under great responsibility. This study has been conducted within this framework of mind and with the aim of making a modest contribution to this area. All Constitutions written in Turkey have had some serious sociological, political and judicial problems including the last one drawn up in 1982. Constitutions in Turkey have generally been established following military coups and therefore have some features that can be positioned against democratic values. This thesis aims to assess the constitution and citizenship taking into consideration some developments regarding democracy and human rights in Turkey. As known, the political power which founded the Turkish Republic was strongly against the idea of commoners being passive subjects of the Ottoman rulers. Furthermore, they firmly believed that this situation had to be transcended. To this end, instead of a “subject” the concept of citizenship was endorsed. However, upon analysis, it is observed that trying to substitute an active citizen profile instead of a passive one could not quite be accomplished. In contrast to the Ottomans, in the history of the Turkish Republic, it is difficult to affirm the notion that sovereignty was based on democracy. The relationship between rulers and subjects evolved to form the basis of the constitution and citizenship in the Republic of Turkey. The citizen, who was defined by constitutions, has not been able to go beyond representing a certain group. In the recent years, however, with the influence of the global conjuncture, both at the state level and in the public sphere, there is a consensus to construct a social deal, i.e. a new constitution embracing human rights. This consensus is embodied in intellectual circles and to this end the political discourse of 3 prominent columnists of the Turkish intelligentsia; Ali Bulaç, Oral Çalışlar and Mehmet Altan have been partially analyzed in this study.

**Key Words:** Constitution, Citizen, Citizenship, State, Democracy, Human Rights, Public Area, Sovereignty.

## İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI .....	i
YÜKSEK LİSANS TEZ KABUL FORMU .....	ii
ÖNSÖZ .....	iii
ÖZET .....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER .....	vi
Giriş .....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	8
TEORİK ÇERÇEVE.....	8
1.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı .....	8
1.2 Sınırlılıklar .....	9
1.3. Metodoloji.....	9
1.3.1. Söylem Analizine Dair.....	10
İKİNCİ BÖLÜM.....	12
ANAYASA VE VATANDAŞLIK.....	12
2.1. Anayasa Kavramı.....	12
2.2. Anayasa-Vatandaşlık (Yurttaşlık) .....	13
2.3. İnsan Hakları.....	17
2.4. Devlet-Demokrasi ve Vatandaşlık.....	20
2.5. Vatandaşlıkta Statüden Katılıma Doğru Gelişen Seyir.....	27
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....	34
ANAYASA SERÜVENİ VE DEĞİŞEN VATANDAŞLIK ALGISI.....	34
3.1. Yeni Osmanlı Düşüncesi ve Reformlar .....	34
3.2. T.C. Anayasaları ve İnsan Hakları .....	38
3.3. İktidar Seçkinleri ve Seçkincilik Üzerine .....	52
3.4. Kamusal Alan ve Devletin Vatandaşı.....	56
3.5. Türkiye’de Kamusal Alanın Atmosferi Üzerine.....	59
3.6. Devletin Makbul Vatandaşı Ol(ama)mak .....	60
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM .....	64
YENİ ANAYASA TARTIŞMALARI, VATANDAŞLIK VE İNSAN HAKLARI ÜZERİNE BİR SÖYLEM ANALİZİ .....	64

4.1. Yeni Anayasa Tartışmalarının Sosyolojik Bağlamı.....	64
4.2. Ali Bulaç.....	64
4.2.1. Bir arada Yaşamanın İmkânı: Medine Vesikası.....	64
4.3. Mehmet Altan.....	73
4.3.1. İkinci Cumhuriyet'te Anayasa ve Vatandaş.....	73
4.4. Oral Çalışlar.....	78
4.4.1. Sosyalizm Penceresinden.....	78
Sonuç ve Öneriler.....	85
KAYNAKÇA.....	89
Kaynakça 2: Yazarlar.....	99

## Giriş

*Ve onlar, işlerini aralarında toplanıp istişare ederler.*

### Şura 38

Yukarıdaki meal Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk meclisinde, 1921 Anayasasının hazırlanıp kabul edildiği meclisin bugünkü *egemenlik<sup>1</sup> kayıtsız şartsız milletindir* ibaresinden önce kullanılmaktaydı.<sup>2</sup> Bundan dolayı ilk meclisin bir tür meşveret meclisi ve halk iradesinin bir tecessümü olduğu söylenebilir. Ayrıca mealden anlaşılacağı üzere ilk mecliste dini bir hava hakimdi. Burada dini bir havanın hakim olması, sorunların tamamen ilahi bir metnin tasarrufuna bırakıldığı anlamına gelmiyor. Nitekim ayette bizzat insan iradesine özne payesi biçilmekte ve modern anlamda bir “ortak aklın” gerekliliğine işaret edilmektedir. Daha sonraki yıllarda bu ibarenin yer aldığı tabela kaldırılıp egemenliği söylemsel düzeyde millete teslim eden bir ifade yerleştirilmiştir.

Peki, egemenliğin millete ait olduğunu söylemek bunca yıldır yaşanan egemenlik-temsiliyet sorununu çözebilmiş midir? Hayır. Kendisini anayasa ve vatandaşlık ilişkilerine dayandırarak var etmeye çalışan siyasal ideoloji; temsil ve egemenlik sorununu yine kendisinin tanımladığı bir anayasa çerçevesinde çözme yoluna gitmişti. Ve yüzü tamamen Batıya dönük bir vatandaş profili aynı zamanda ideal bir vatandaşın nasıl olması gerektiğinin kodlarını da taşıyordu. Yüzlerin Batıya dönük olması gerekiyordu çünkü Osmanlı yönetim yapısının tebaaya yönetici

---

<sup>1</sup>Burada ifade edilen egemenlik “milli egemenlik”tir. Teorik bir temelde ifadesini bulan milli egemenlik “İktidarın meşru kaynağını ve sahibini bir defa belirledikten sonra, bu kaynaktan çıkan bütün karar ve emirlerin –niteliklerine bakılmaksızın, sırf bu kaynaktan çıktıkları için- meşru oldukları ve dolayısıyla mutlak saygı ve itaati gerektirdikleri sonucuna varır”(Kapani, 2011: 86). Türkiye tarihine bakıldığında “...milli egemenlik ilkesi, Türk anayasacılık tarihinde ilk kez 1921 Anayasasıyla bir siyasal ilke haline gelmiştir. 1921 Anayasasında “Hakimiyet bilakaydü şart milletindir” (m.11) hükmüyle ifade olunan bu ilke 1924 ve 1961 Anayasalarında da yer almıştır. 1982 Anayasası, “Egemenlik, kayıtsız, şartsız milletindir” (m.6/1) diyerek bu geleneği devam ettirmiştir”(Erdem, 1998: 639).

<sup>2</sup> Ve emruhum şûrâ beynehum. Kur'an-ı Kerim'de Şura suresinin 38. Ayetindedir. Bu levhanın şubat 1925'in sonlarına kadar orada olduğu ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Mete Tunçay, 2010: 221.

karşısında edilgen bir konum biçtiği ve bu durumun aşılması gerektiği düşüncesi hakimdi. Edilgen tebaanın yerine ikame edilmeye çalışılan etkin vatandaş profilinin ne kadar başarılı olduğu sorusu orta yerde duruyor. Anayasal düzlemde yapılan vatandaşlık tanımlarının ne kadar Türkiye toplumuyla özdeş? Egemenlik ilişkisinin Osmanlının aksine Cumhuriyet tarihinde demokratik bir temele oturduğunu söylemek zor. Osmanlı'da yöneten-tebaa ilişkisi cumhuriyet Türkiye'sinde anayasa-vatandaş biçimine evrilmiştir. Türkiye'deki anayasaların içeriklerine biraz eğilmenin sonucunda böylesi bir tespiti yapmak mümkün.

Egemenliğin kime ait olduğu ve kimin adına kullanıldığına dair soru(n) siyaset sosyolojisi ve felsefesinde önemli ve dinamik bir literatür oluşturmaktadır. “Egemenlik kavramının ilk olarak tanımlamasını yapan, onu sistemleştirerek belirli bir teori haline getiren ünlü Fransız hukukçusu Jean Bodin'dir. Bodin, 16.yüzyılın sonlarına doğru yayımladığı “Devletin Altı Kitabı” (**Les Six Livres de la Republique**) isimli eserinde egemenliği ülkede yaşayan bütün insanlar, “bütün vatandaşlar ve tebaa kanunla kısıtlanmayan en üstün iktidar” olarak tanımlıyordu. Böylece egemenlik, Bodin'e göre, **sınırsız ve mutlak** bir iktidardır. Egemenlik aynı zamanda **tektir, bölünemez ve devredilemez**”(Akt: Kapani, 2011: 60). Egemenlik her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın, öz ve esas olarak, kendinden daha üst bir otorite olmamasını veya eğer böyle bir şey varsa ona boyun eğmemesi ve kendinin bizatihi bir üst otorite olması halidir”(Kılıçbay, 2011: 17-18). Fakat egemenliğin kayıtsız şartsız bir şekilde birilerine devredilmesinin demokrasi ve hukuk ilkesiyle bağdaşmasının mümkün olmadığını ifade eden Aydın'a göre (2011a: 126) devlet de mutlak ve sınırsız olamaz, içeride ve dışarıda bir hukukla sınırlıdır. Egemenliğin mutlak-sınırsız olduğu bir sistem olsa olsa monarşiyle tanımlanabilir.

Egemenliği siyaset sosyolojisi ekseninde ve otorite bağlamında dolaşıma sokan, ona farklı içerikte meşruiyetler atfeden Weber; egemenliğin üç ideal tipinden bahseder.<sup>3</sup> Weber'in formüle ettiği bu tipler esasında Türkiye'deki egemenliğin

<sup>3</sup>Rasyonel, geleneksel ve karizmatik. Birinci meşruiyet biçimi olarak Rasyonel otorite, kuralların yasallığına ve hakimiyeti uygulayanın unvanlarının yasallığına dayanır. Otorite liderin veya otoriteyi kullananın kişisel özelliklerine veya soydan tevarüs ettiği bir statüye dayanmaz, herkes tarafından kabul edilen yasaya dayanır. Bu otoritenin meşrulaştırma yolu yasalara bağlılıktır ve genellikle seçimlerle temin edilir. İkinci meşrulaştırma biçimi olarak karşımıza çıkan geleneksel otorite, uzun



kullanım alanlarını ve içeriklerini tespit etmede önemli bir işleve sahip. Türkiye’deki Egemenliğin kullanımı ve meşruiyet dayanakları bakımından bu üç tipi de temsil edecek bir malzeme mevcut. Anayasal düzlemde egemenlik ve onun temsili her ne kadar irade sahibi bir halka nispet edilse de, uygulamada egemenlik halka bırakılmayacak kadar ciddi bir iş olarak görülmektedir. Bu açıdan otoritenin çoğu zaman halk için fakat halka rağmen bir pratikler dizisiyle sadır olması içten bile değildir.

Ayrıca içeriği itibariyle tam doldurulamamış olmakla beraber ‘‘Egemenlik kavramsal olarak da sorunludur. Burada ‘‘egemenlik milletindir’’ denilmektedir. Ancak millet (daha doğrusu ulus) dünden bugüne uzanan sosyal birlikteliği ifade eder ve bu belirsiz sosyal sürecin egemenliğinden söz edilemez. Belki burada milletin yerine ‘‘halk’’ konabilir. Ancak burada sorun bitmez, egemenlik kavramının bizzat kendi anlamı da bir yığın belirsizlik taşır. Egemenlik, çoğu kez yapıldığı şekliyle ‘‘irade’’ olarak çevrildiğinde ‘‘halk egemenliği’’nin halk iradesi olarak çevrilmesi gerekir. Halbuki sosyal/psikolojik bir gerçektir ki irade bireye aittir, halk gibi kitlesel oluşumların iradesi olmaz. İrade bir olguyu yeniden kurabilmek, alternatifi düşünebilmek demektir. Halk ise alternatifli düşünemez, ancak önüne konan seçenekler arasından bir tercihte bulunabilir. Dolayısıyla halkın iradesi olmaz tercihi olur. Bir tercihe indirgendiği vakit de egemenliğin başlı başına bir anlamı kalmaz. Sonuç olarak günümüzde egemenlik, siyasi yapıyı belirleyen ‘‘kurucu iktidar’’ olarak algılanmaktadır. Bu da sonuç olarak Anayasayı belirleyen halk tercihi demek olur’’ (Aydın, 2006: 122). Egemenlik asgari düzeyde bir halk tercihi olarak düşünülse bile bu tercihin sıhhati konusunda cumhuriyetin ilk anayasasından 1982 Anayasasına kadar kurucu iktidarın her zaman bir tereddüdü olmuştur. Tercihin şuurlu bir şekilde kullanabilecek bir toplumun imarı düşüncesi söz konusuydu. Cumhuriyetin ilk yıllarında ‘‘Atatürk, kamuoyuna başvurmanın gerçekte onu

---

süren geleneklerin kutsal niteliklerine ve onları uygulamak üzere göreve gelenlerin meşruiyeti inancına dayanır. Hanedanlık yoluyla veya bir soyun kutsallığına olan inançla birlikte o soydan gelenin otoritesi kendi kuralları çerçevesinde doğal bir hak olarak kabul edilir. Buna karşılık otoritenin meşrulaştığı üçüncü yol, yani karizmatik otorite ise bir şahsın kutsal niteliği veya kahramanlık gücüne ve örnek şahsiyetine ve onun tarafından açıklanan veya yaratılan düzene olağan üstü bir adanışa dayanır (Aktay, 2011: 29).

şekillendirmek olması gerektiğini düşünüyordu. 1922 ve 1924'te sırasıyla Saltanat ve Halifelik kaldırıldıktan sonra, bütün ülkeyi dolaşarak halkın tepkilerini araştırma gereğini hissetti. Atatürk'ün bu yaklaşımı “egemenlik kayıtsız şartsız millete aittir” ilkesiyle nasıl bağdaştırılabilir? O halde egemenlik halka mı ait olacaktı? Evet, fakat hemen değil. Egemenlik, kolektif şuuru belirli bir düzeye ulaşıncaya kadar halka ait olamazdı. Halk tarafından biçimlendirildiği şekliyle milli irade, halkın medenileştiği oranda ortaya çıkabilecekti” (Heper, 2010: 98). Halkın medenileştirilmesi yolunda atılan adımlar ise Türkiye’de siyasal-sosyal devrimlere kapı aralayacaktı.

Egemenliğin temsil- kullanımına bağlı olarak Türkiye’de anayasa ve vatandaşlık sorunsalının ele alınması niyetiyle yola çıkan bu tez çalışmasının ana teması anayasalarda ifadesini bulan vatandaşlık ve insan hakları söyleminin bir tür dönüşüm geçirdiği üzerine kuruludur. Bu dönüşüm ele alınırken anayasa-demokrasi-insan hakları ve vatandaşlık konularında önemli değerlendirme ve tespitlerde bulunan belirli köşe yazarları bir tür söylem analizine tabi tutulmuştur. Söylem analizinin amacı kamuoyuna mal olmuş bu yazarların temelde anayasa ve vatandaşlık konusuna olan yaklaşımlarını anlamak. Yapılan analizde yazarlar; demokrasi, özgürlük, devlet ve vatandaşlık konularında farklı görüşlere sahip olsalar da yazarların insan onuru ve iradesine dayalı her kesimi tatmin edecek bir toplumsal sözleşme metninin gerekliliği üzerinde uzlaşmakta oldukları görülmüştür. Bilindiği üzere Türkiye’de her yeni anayasa bir askeri darbenin akabinde vücuda getirilmiştir. Bu durum müdahalelerin içerdiği şiddetin çeşitliliğine göre devam etmiştir. Dolayısıyla Türkiye’de anayasa metinleri hazırlanırken halkın iradesi ve tercihi başvurulma ihtiyacı hissedilmemiş, metinlerin içerikleri demokratik ilkeleri andırsa bile uygulamada demokrasinin hayata geçirilmesine imkan tanınmamıştır. Anayasaları hazırlayan komisyonlar halkın talep ve beklentilerine kapalı oldukları için sürekli bir gerginlik ortamı hasıl olmuştur. Ancak anayasa metinlerinin halkın tercihi dışında ya da bu tercihe rağmen işleminin mümkün olmayacağı anlaşılmış ve AB uyum sürecinde oldukça önemli gelişmeler yaşanmış, yaşanmaktadır. İnsan hakları ve onuruna dayalı demokratik bir anayasanın gerekliliği konusunda toplumun büyük bir kısmı istekli görünmektedir. Anayasanın tasarlayıp, tanımladığı bir

vatandaş tipolojisinden; sınırlarını vatandaşın belirlediği toplumsal sözleşme temelli bir anayasaya doğru bir gidiş söz konusu.

Birinci bölümde; yapılan araştırmanın konusu, amacı ana hatlarıyla değerlendirilecek; tezin taşıdığı sınırlılıklar ve tezde uygulanan yöntemin niteliği açıklanacaktır.

İkinci bölümde anayasa ve vatandaşlık kavramları etrafında teorik bir tartışma yürütülecektir. Anayasa ve Vatandaşlık başlığı altında incelenen bu bölümde bu iki olgunun birbirleriyle olan ilişkisi ele alınacaktır. Bu kavramların bir tür etimolojik tanımı verilerek tarihsel süreç içerisinde bunların nasıl bir değişim geçirdiğine bakılacaktır. Bu bölümün ikinci alt başlığını İnsan Hakları konusu oluşturmaktadır. İnsan haklarının içerdiği siyasal ve toplumsal anlam, anayasa ve vatandaşlık kavramlarına yüklenen anlamı vermesi bakımından hayati önem taşır. İnsan hakları söyleminin cılız kaldığı toplumların anayasalarında hak kavramından ziyade bir ödevler dizisinin hakim olduğu görülür. İnsan hakları ve onuruna dayanmayan anayasaların tanımladığı vatandaşlık da herkesi temsil etmekten uzak kalacaktır. İnsan hakları, anayasal metinlerin ve bu metinlerin tanımladığı vatandaşlık kavramının bütün bir devleti ya da toplumu temsil etmesi bakımından hayati önemdedir. Yine, Devlet Demokrasi ve Vatandaşlık alt başlığını taşıyan bu bölümde yapılan vatandaşlık tanımlarının demokrasi ölçekleriyle bağdaştırılabilme imkanı üzerinde durulacak; devlet denen aygıtta yüklenen anlamlar bağlamında demokrasiye ve vatandaşlık konusuna bakış ele alınacaktır. Rousseau ve Marshall'ın tanımladığı vatandaş tiplerinden; Hobbes ve Hegel'e uzanan devlet anlayışları ekseninde vatandaş ve devlet konusu tartışılacaktır. Devlete yüklenen anlamlara ek olarak demokrasiye yüklenen anlamlarda farklı olmaktadır. Bu farklılıklar içerisinde vatandaşın nerede olduğu sorusu büyük bir önem taşıyor. Bu önemden dolayı ikinci bölümün sonuncu alt başlığına bu konu eşlik etmektedir. Devlete ve demokrasiye yüklenen anlamların zamanla değişime uğraması vatandaşlığa olan bakışı da büyük ölçüde değiştirmiştir. Bir tür statü göstergesi olarak sunulan vatandaşlığın zamanla değişim ve dönüşüme uğrayarak herkesin dahil olabileceği bir katılım türüne doğru evrildiği görülmektedir.

Üçüncü bölüm Türkiye'nin Anayasa Serüveni ve Değişen Vatandaşlık Algısı adı altında incelenecektir. Devlet, demokrasi, insan hakları ve vatandaşlık konularında Türkiye başlı başına ayrı bir değerlendirmeyi hak ediyor. Bu kavramların Türkiye'de taşıdığı içerimlerin bir tablosunu sunmak oldukça karmaşık olduğu kadar zor ve tezin uygulama evrenine işaret ettiği için iyi analiz etmek gerekiyor. Bu kavramlar her ne kadar kullanılıyor olsa da bunların taşıdıkları anlamların neliği konusunda genel bir mutabakata varılmış değil. Sorun tam da tanımlamalarda ortaya çıkıyor. Türkiye'de anayasal sürecin de vatandaşlık olgusunun iyi anlaşılabilmesi için Osmanlı'nın son dönemleri ile Cumhuriyet tarihine bakmak gerekiyor. Yeni Osmanlı Düşüncesi ve Reformlar ile T.C. Anayasaları adlı alt başlıklar bu süreci açıklamak ve anlamak için oluşturulmuştur. Türkiye'de İnsan Hakları adlı alt başlıkta insan hakları konusu etrafında dolaşıma sokulan tartışmalara değinilecektir. İnsan hakları konusunun Türkiye'de hararetli tartışmaları da beraberinde getirdiğini kaydederek işe başlamak gerekiyor. Seçkin ve seçkinciliğin, Türkiye'deki vatandaşlık ve anayasa konularında ne kadar etkili olduğunu anlamaya dönük bir çabanın ürünü olan bir diğer alt başlık ise İktidar Seçkinleri ve Seçkincilik Üzerine adlı alt başlıktır. Tebaadan Vatandaşa mı? Sorusu ise bir diğer alt başlık.

Bilindiği üzere Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı'nın tebaa-yönetici ilişkisini sonlandırıp yerine modern vatandaşı ikame etme çabasının adıydı. Ancak inşa edilmeye çalışılan makbul vatandaş tipolojisi birçok problemi ve çatışmayı da beraberinde getirdi. Anayasal düzende ifadesini bulan vatandaş toplumun geniş bir kesimini temsil etmekten uzaktı. Ve bundan dolayı Osmanlıdaki tebaa-yönetim ilişkisinin aşıldığını söylemek oldukça zor. Ancak özellikle son yıllarda önemli değişimler ve dönüşümler meydana gelmiştir. Bu değişimin konu edildiği Kamusal Alanda Devletin Vatandaşı Ol(ama)mak, Vatandaşın Kamusal Alanı adlı alt başlıklarda kamusal alanda meydana gelen değişimlerin vatandaşlık, demokrasi ve devlet tanımlarına getirilen tanımların tekrar gözden geçirilmesinin bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Son dönemlerde kamusal alandaki hareketliliğe bağlı olarak insanlar demokrasi ve insan hakları gibi ifadelerle kendilerini daha gür bir sesle serdetmeye başlamışlardır. Bu durum bir darbe anayasası olan 1982 Anayasasının ve bu anayasanın tanımladığı vatandaşlığın

meşruyetini ciddi bir meşruyet krizine sokmaktadır. Ve toplumsal mutabakata dayalı bir anayasa bu krizden çıkışın anahtarı olmaktadır.

Dördüncü bölüm çalışmanın uygulama denebilecek kısmını teşkil ediyor. Bu bölüm yeni anayasa tartışmaları üzerine bir söylem analizini içeriyor. Söylem analizlerinde bir metnin yazarını ele almak bir bakıma yazarın anlam dünyasına doğru seyahat etmektir. Söylem analizi, birbirini döngüsel olarak tamamlayan metin ve yazarın karşılıklı ilişkisine dönük yapılan bir hermenötiktir aslında. Yazara ve onun metnine yapılan yorumlar doğal olarak metni inceleyen kişinin de anlam dünyasıyla sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle yapılan analiz, metin ne anlatmak isterse istesin yorumcunun anladığı kadarının ötesine geçmemek gibi bir durumla da malul. Yine de genel bir değerlendirmenin yapılması ile metinlerdeki temel söylemin bilgisine vakıf olunabilir. Bu kısımda anayasa ile doğrudan ve dolaylı bir şekilde kanaat belirten üç yazarın (Oral Çalışlar, Ali Bulaç, Mehmet Altan) konuyla alakalı köşe yazıları incelenecektir. Türkiye de ideolojik ve dini fikri yapılanmaların kabaca üç kaynaktan beslendiği söylenebilir. Bunlar Sosyalist, İslamcı ve Liberal söylemlerdir. Söz konusu yazarların her biri bu farklı dünya görüşlerinden birine dahil olduklarından dolayı ele alınmıştır. Son olarak konu kapsamındaki yazarların yeni bir anayasaya dair bakış açılarının bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### TEORİK ÇERÇEVE

#### 1.1 Araştırmanın Konusu ve Amacı

Bir arada yaşamının sınırları, yöneten-yönetilen ilişkisinin nasıl olması gerektiği, yönetimin işlerliği, yönetilenlerin rızası gibi konular modern öncesi ve modern hatta kimilerince post-modern diye tabir edilen dönemlerin hayati önem taşıyan konularıdır. İnsanları bir arada tutan şeyin insan iradesine bağlı bir rızaya dayalı olduğu, bu rızanın somut bir zemine taşınmasının ise devlet denen şeyi ortaya çıkardığı ifade edilir. İnsanların doğal diye tabir edilen dönemlerden çıkıp devlet halinde bir arada yaşamaları konusu işlenirken bu biraradılığı sosyal bir mutabakatın mümkün kıldığından bahsedilir. Bu mutabakatın içeriği mutabakata dahil olan herkesin rızası alınarak düzenlenir ve olumlu- olumsuz etkilerden ortak bir sorumluluk hasıl olur. Yani sorumluluğu herkesin paylaşması, metnin ortak aklın bir ürünü olmasına bağlıdır. İnsanlara belli haklar çerçevesinde tanımlayan, onlara görevler yükleyen ve kimlerin bu haklardan yararlanacağını tayin eden yani kimlerin vatandaş olup-olmayacağını belirleyen bu metinler bir toplumun sosyolojisini anlamının da sınırlarını vermektedir. Dolayısıyla bu tez çalışması genelde anayasa ve vatandaşlık konusuna kısaca değindikten sonra Türkiye'deki durumu ele alacaktır. Ne yazık ki bir toplumsal metnin hazırlanmasındaki toplumsal mutabakatın Türkiye'deki anayasaların hazırlık safhalarında ve nihayete ermesinde dikkate alınmadığı görülmektedir. Genellikle askeri müdahalelerin akabinde inşa edilen bu anayasalarda toplumun herhangi bir şekilde dahil olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla vücuda getirilen anayasal metinler Türkiye toplumunun sosyolojik tabanını temsil etmekten uzak kalmaktadır. Hal böyle olunca bu kez anayasanın tanımladığı bir vatandaş profili sahnede boy göstermiştir. Ancak bu şekilde çözülmesi beklenen sorunlar giderek daha da büyümüştür. Vatandaş tanımının dışında kalan etnik, dini, siyasi unsurların yok sayılması ya da göz ardı edilmesi toplumda büyük gerilimlerin oluşmasına neden olmuştur. Bu gerilimler ne yazık ki halen de kısmen devam etmektedir. Kısmen denilmesinin sebebi ise son dönemlerde bu sorunların çözülmesine yönelik atılan adımların olumlu sonuçlanmasıdır.

Özellikle AB uyum süreciyle hız kazanarak yükselen demokrasi çitası toplumda bir hareketlilik meydana getirmiştir. Yıllarca yasaklı kalan pek çok şey artık kamusal alanda görünür olmaya başlamıştır. Ancak yaşanan bu olumlu gelişmeler, mevcut anayasanın ufkunun çok ötesine taşındığı için bu anayasa toplumsal değişime cevap verebilmekten uzaktır. Bundan dolayı insan hakları ve onuruna dayalı bir anayasanın gerekliliği her geçen gün etkisini arttırmaktadır. Toplumun her kesiminin kendisini ait hissedeceği, artıları ve eksileriyle kabulleneceği bir toplumsal mutabakat metni üzerinde büyük oranda bir uzlaşmanın varlığı söz konusu. Bu uzlaşmaya giderken toplumun nabzını tutan entelektüellerin anayasa, vatandaşlık ve insan hakları konularına bakışlarının nasıl olduğu oldukça önemlidir. Entelektüellerin, bir toplumun itici gücü olduğu inancıyla hazırlanan bu tez çalışmasında bu şahsiyetlerin yeni anayasa hakkındaki algı tutum ve çözüm önerilerinin neliği tezin ana konusunu oluşturmaktadır.

## **1.2 Sınırlılıklar**

Tez genel olarak anayasa-vatandaşlık ilişkisi, insan hakları ve demokrasi konularına değinmekle beraber esasında Türkiye'deki anayasaları konu edinmektedir. Türkiye'de tarihsel süreç içerisinde oluşturulan anayasalara değinilerek bunların vatandaşlık ve insan haklarına nasıl baktıkları irdelenecektir. Süregelen devlet geleneği gerçeği de göz önünde bulundurularak değerlendirmelerde bulunulacaktır. Anayasa, demokrasi, insan hakları konularına dair bakış açıları ele alınırken Oral Çalışlar, Ali Bulaç ve Mehmet Altan'ın köşe yazılarından yararlanılacaktır. Tez bu üç yazarın özellikle 2000'li yıllardaki yazılarının genel bir değerlendirmesi ile sınırlı kalacaktır.

## **1.3. Metodoloji**

Konunun, geniş literatüre sahip bir konu olması çalışmanın yükünü oldukça ağır kılmıştır. Bu literatürü ince eleyip sık dokuyarak incelemek bu mütevazı çalışmanın çok ötesinde kalmıştır. Yine de meramın dile getirilmesi noktasında şimdilik tatmin edici olduğu söylenebilir. Çalışma, ilgili konuda günlük gazetelerde köşe yazısı olarak yayınlanan makalelerin içerdikleri söylemsel niteliği bir tür “kazı

çalışması’’na tabi tutmaktadır. Çalışma teorik bir niteliğe sahip olması dolayısıyla büyük oranda ilgili alanda yapılmış gerek teorik gerekse uygulamaya dayalı çalışmalardan yararlanmışır. Literatürde yer alan araştırma, makale, tezler çalışmanın seyrinde faydalanılan kaynaklar olmuştur. Tezin konusunu oluşturan anayasa ve vatandaşlık kavramları üzerinde genel bir tanımlama yapılarak; Türkiye’deki anayasalara bakılarak toplumsal sözleşme temelli bir anayasanın imkanı üzerinde durulmuştur. Konu bir arada yaşama iradesi olunca doğal olarak sorulması gereken soru da ‘NASIL?’ olmak durumundadır. Çalışma bir arada yaşama iradesinin somut bir metine(anayasa) yansımalarının nasıllığını irdelemiştir.

### 1.3.1. Söylem Analizine Dair

Söylemin bir ideoloji, fikir, felsefe ve dini inanış anlamında entelektüel şablonlarını meydana getiren *soyut dayanakları* vardır. Bu soyut unsurlar söylemin oluşumuna kaynaklık etmeleri açısından önemli olmakla birlikte tek başlarına söylemi belirleyici değildirler. Çünkü burada söylemi belirleyen ikinci önemli unsur olan kültürel, ekonomik ve politik belirleyicileri de içine alan *toplumsal ortam* devreye girmektedir. Üçüncü önemli belirleyici ise söylemin öznelinin toplumsal kimlikleridir. Öznelerin kimlikleri, onların pratik tavır alma durumlarındaki tercihlerinde etkili olmaktadır (Yelken, 2007). Söylemin üretildiği tahayyül dünyasını doğru anlamada bu belirleyicilerin iyi analiz edilmesi gerekiyor. Şüphesiz söylem üretmeleri ya da üretilmiş söylemlerin içerisinden konuşmaları, topluma bakmaları bakımından entelektüeller bir toplumun tabir yerindeyse zihin haritalarıdır.

Entelektüeller toplumun içinden, topluma ve toplum için konuşup yazarlar. Bir entelektüelin yaşadığı toplumun problemlerinden uzak kalması, o problemlere kulak tıkaması, yaşanan gelişmeleri görmemesi düşünülemez. Çünkü entelektüeller konuşmaları, tavırları ve yazılarıyla toplumu seslendirirler. Ve “toplum genellikle entelektüelinden kendi geleneğine uygun, en azından bununla keskin bir biçimde çatışmayan, bir fikir veya pratik bekler. Entelektüelin en önemli vasfı halkına, cemaatine kendi özel değerlerinin ötesindeki evrensel değerleri işaret etme ve hiçbir dünyevi karşılık beklemezsiniz bu değerlerle buluşturma yönündeki samimi ve ısrarlı çabasıdır”(Aktay, 2010b). Entelektüelin kaçınılmaz olarak evrenselin içerisinden



konuŖtuđunu ifade eden Mahcupyan'a göre eğer entelektüel egemen kültürel kimliğin bir parçası değilse, 'doğru' arayıŖının evrensel değerlerin dıŖına kayma durumu ortaya çıkar. Çünkü entelektüelin içinde bulunduğu kültürün talep ettiği geliŖme önerisiyle, aynı alandaki evrensel bakıŖın eliŖme ihtimali yüksektir (2000–1: 156). Yerel değerler ile evrenseli harmonize edip topluma sunmak da yine entelektüele dŖyor tabii ki. Entelekteller toplumsal yaŖamın dinamizmini sağlayan devindirici glerdir. Bunun için bu alıŖmada entelektel dünyanın  siması özelinde bu entelektellerin anayasa, vatandaŖlık, insan hakları ve demokrasi gibi toplumsal hayatın merkezine oturmuŖ konular hakkındaki genel eğilimleri ele alınacaktır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### ANAYASA VE VATANDAŞLIK

#### 2.1. Anayasa Kavramı

Anayasa kavramı Aydın'a göre "genelde ilkece aynı toplumda yaşayan farklı tabaka, grup ve zümrelerin ortak bir platformda yaşayabilmek için oluşturdukları bir uzlaşma metnidir. Bir başka deyişle anayasa, bir devletin yapısını, örgütlenişini, temel öğelerin görev ve yetkilerini, bireylerin devlet ve iktidar karşısında hak ve özgürlüklerini düzenleyen kurallar bütünüdür" (2011a: 37). Bundan dolayı "Anayasalar genelde diğer yasalardan farklı biçimlerde oluşturulurlar. Değiştirilmeleri de genelde diğer yasalardan farklı bir biçimdedir. Diğer yasalar normal yasama sürecinde oluşturuldukları halde, anayasalar kurucu meclis adı verilen kurullarca oluşturulurlar ve hazırlandıktan sonra da halkoyuna sunulurlar"(Yılmaz 2012a: 17). Aktay'a göre anayasa, tanımı ve felsefesi gereği, bir toplumsal sözleşmedir. Bir sözleşme olarak tarafları toplum dediğimiz bütünlüğü oluşturan bütün unsurlardır. Bu unsurların bir arada yaşama iradesini de kendiliğinden yansıtır (2010c). Bu bakımdan anayasalar, insanların bir arada yaşamalarını olanaklı kılan topyekun bir toplumun ortak metinleridir. Bu metinlerin içerdiği kuralların toplumdaki herkese hitap etmesi o metnin meşruiyeti için gereklidir. Aristo (2010: 80), Anayasanın bir devlette yaşayanları düzene sokmanın adı olduğunu ifade eder. Ve yine ona göre, "en iyi anayasa herkesin mutlu bir biçimde hareket edebilmesini ve yaşabilmesini sağlayacak şekilde düzenlenmiş olan anayasadır"(Aristo, 2010: 226). Herkesi temsil etme derdi gitmeden, belli bir kesim üzerine odaklanıp, toplumdaki diğer kesimleri dışta tutan ya da toplumda belli kesimleri referans alıp bir kesimi yokmuş gibi gösteren metinler ilk çıktıklarında sorunsuzmuş gibi görünseler de ileriki yıllarda önemli problemlere kapı açarlar. Dolayısıyla "Anayasa yazımı mümkün mertebe herkesin katılımıyla gerçekleşmesi gereken bir müzakere ve sözleşme sürecidir. Bu süreçten kimsenin kimseyi dışlama hakkı da yok lüksü de yok"(Aktay, 2010c). O yüzden bu metinlerin bir kamusal müzakere dahilinde hayata geçirilmesi ve içeriğin de bu müzakere çerçevesinde belirlenmesi gerekir. Zaten "Kamusal müzakere sonucunda ortaya çıkacak olan

mutabakatın içeriğinin önceden buyrulması da elbette söz konusu olamaz. Çünkü böyle bir şey mutabakat anlayışının doğasına aykırıdır. Eğer sonunda üzerinde mutabık kalınacak esasların ne olacağı önceden otoriteli bir şekilde tayin edilmişse, orada müzakere ve tartışmanın bir anlamı yoktur. Dolayısıyla, bir toplumsal mutabakat belgesi olarak anayasa üretmek üzere kamusal müzakereye katılan vatandaşlar, üretilmesine katılmış olmadıkları veya onaylamadıkları başka politik ilkelerle kendilerini bağlı saymayacaklardır’’(Erdoğan, 2006: 171). Halkın kendisini bağlı hissetmediği bir anayasanın geçerliliği sorgulanır olmaktan kurtulamayacaktır.

## 2.2. Anayasa-Vatandaşlık (Yurttaşlık)

Küresel vatandaşlıktan radikal demokratik vatandaşlığa kadar pek çok vatandaşlık tanımlamasına rastlamak mümkün<sup>4</sup>. Esendemir’in ifadesiyle modern zamanlara kadar vatandaşlık, bir statüyü ifade ederek belirli ulusal/coğrafi sınırlar içerisinde tanımlanıyordu. Günümüzde ise küreselleşmeyle birlikte onun statü ve ulusal/coğrafi boyutları artık sorgulanmaya başladı (Esendemir, 2008: 19)<sup>5</sup>. Özellikle küreselleşmeye ve AB’ye atıfla yapılan tanımlar son yıllarda oldukça revaçta. Vatandaşlığın, ulusal sınırların dışını da kapsayacak şekilde tanımlanması bu kavramın enine boyuna ciddi bir biçimde ele alınmasını da beraberinde getirmiştir. ‘‘AB gibi uluslar arası örgütlenmelerin ortaya çıkması, finans, sermaye ve işgücü piyasasının uluslararasılaşması, askeri yönüne rağmen NATO gibi yapıların oluşması ve Avrupa insan hakları mahkemesi (AİHM) örneğinde olduğu gibi evrensel hukukun uygulanması çoğu sosyal olgunun, özellikle de vatandaşlığın dönüşmesine yol açtı’’(Esendemir, 2008: 28).

<sup>4</sup>Örneğin; ‘‘Habermas’ın anayasal vatandaşlığı, Mouffe’un radikal demokratik vatandaşlığı, Van Gunsteren’in yeni cumhuriyetçi vatandaşlığı ve Kymlicka’nın çok-kültürlü vatandaşlığını örnek olarak zikredebiliriz’’(Esendemir, 2008: 119).

<sup>5</sup>Turner in belirttiği gibi klasik anlamda batı’nın vatandaşlık nosyonu bir yandan statüyle bir yandan da kentli olmakla ilişkilendirilir. Mesela, Fransızca *citoyen* (hemşeri) kelimesi herhangi bir şehirde sınırlı haklara sahip olan kentlilere işaret eden *cite* teriminden türemiştir. İngilizcede de vatandaşlık kavramı denizen (ikamet iznine sahip olan yerli ve yabancılar) ile tabir edilir ve aynı şekilde kentliliği ifade eder. Alman düşüncesinde ise vatandaş burger (kentli) demektir ve bu nedenle vatandaşlık belirli bir statü grubunu ifade eden bürgertum’un (kentli burjuvazi) kuruluşuyla ilişkilendirilmektedir’’(Akt: Esendemir, 2008: 22–23).

Peki, nedir vatandaşlık veya vatandaş olmak? Vatandaş olmak, belirli özelliklerle tanımlı ve bir yerlerle ya da kurallarla sınırlı olmaktır. Bireylerin, bir toprak parçası üzerinde yaşamalarını olanaklı ve anlamlı kılan bir kimliktir vatandaşlık. Kimlik ise bir aidiyettir. “Kimlik, bireyin kendisini tanımlamasının ve toplumsal konumunun ifadesidir. Kimliğin bireysel bir yönü olduğu gibi toplumsal ilişkiler yoluyla kazanılan ve sürdürülen bir yönü de vardır. Çünkü bireyin kim olduğuna dair soruya vereceği tek bir cevap yoktur. Kimlik, psikolojik ve sosyolojik pek çok karmaşık sürecin iç içe geçmesiyle oluşmaktadır”(Akın, 2011: 94). İç içe geçmişlik durumu kimliğin karmaşık bir nitelik taşıdığını da gösteriyor. Bu karmaşık durum bazen ciddi sosyolojik problemlerin de kaynağı olabiliyor.

Literatürde, vatandaşlık kavramının dört farklı şekilde kullanıldığını tespit etmek mümkün:

1. Ulusal kimlik veya milliyet olarak tanımlanan vatandaşlık,
2. Evraklar temelinde tanımlanan vatandaşlık,
3. Haklar temelinde tanımlanan vatandaşlık,

4. Görev ve sorumluluklar temelinde tanımlanan vatandaşlık (Kadioğlu, 2008a: 21). Vatandaşlık kavramının bugünkü anlamıyla kullanılması Avrupa ülkelerinde 19. yüzyılda başlamıştır (Güven, 2007: 8). Vatandaş ya da İngilizce olarak *citizen*, Fransızca *citoyen*, *cite*'den ya da *cite*'de oturan ve buradaki bazı haklardan faydalanan insanlar anlamına gelir. Bu kelime *sivilizasyon* nosyonu ile yakından ilgilidir. Sivilizasyon bir anlamda kırsal kesimden şehre geçiş, vatandaş olma ile iç içe geçmiş bir süreçtir. On sekizinci yüzyıl boyunca *cite*, bireysel özgürlüklerin ön plana çıktığı, feodal düzenin hiyerarşik yapılarının kırıldığı bir mekan olarak görülmüş ve *citoyen* de bu değişimlerin itici gücü, tarihin öznesi olarak ön plana çıkmıştır (Kadioğlu, 1999: 54). En temelde vatandaşlık, insanın siyasal bir varlık olarak tanımlanması demektir. İnsan, zamanla toplumsallaşarak vatandaş haline gelmektedir. Bir rol olarak vatandaşlık, aile, okul, kitle iletişim araçları gibi

pek çok aracı dolayısıyla öğrenilmektedir (Akın, 2011: 153).<sup>6</sup> Vatandaşlık kavramının merkezinde, modern devletin, bireyleri yerel ve ulus-öncesi topluluklara olan bağlarından kopartarak kendi tekeline alması projesi yatar. Vatandaşlık kavramının iki farklı veçhesi vardır. Öncelikle, yeni ve siyasal olarak inşa edilmiş bir kimliği tanımlar. Bir toplumsal çevreleme düzeni olarak vatandaşlık, ulusal bir topluluğun üyesi kimliğiyle kimin içeride, kimin dışarıda olduğunu belirler. İkincisi, vatandaşlık, topluluğun üyelerine bir dizi hak ve yükümlülük getirir (Gülalp, 2007: 12–13). Bu hak ve yükümlülüğün sınırlarını belirleyen şey ise anayasal bir mekanizmadır. Anayasalar, vatandaşın kim olacağına karar veren ve vatandaşlığın sınırlarını belirleyen metinlerdir. Özellikle ulusal devletlerin temellerinin atılmasıyla bu devletlerin tanımladığı bir millet, dolayısıyla vatandaş profili üretilmiştir. Bu profil genel itibariyle kültürel bağlılıkla ifade edilse de temelde bir etnisiteye<sup>7</sup> dayandırılmaktadır. Bu anayasal metinler tanımladığı vatandaşın dışında kalan unsurları ya dönüştürmeye kalkışmış ya da dışta bırakmıştır.

Anayasacılık tarihimizde, Osmanlı döneminde vatandaşlık; din, dil ve etnisite farklılığı gözetmeksizin tüm Osmanlı uyruklarını kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. Cumhuriyet döneminin ilk anayasası olan 1924 Anayasası, etnisiteye yer veren ilk anayasadır. Ancak 1924 Anayasası Türklük sıfatını sadece vatandaşlık bakımından kullanmıştır. 1961 ve 1982 Anayasaları ise vatandaşlığı daha katı bir şekilde etnisiteye bağlamışlardır. Her iki anayasada da “*Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk tür*” ibaresine yer verilmiştir (Özipek vd, 2011: 44). Kadioğlu (2008b: 33) kağıt üzerinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmanın her zaman için beraberinde eşit haklar getirmediğini dile getirirken, vatandaşlığın son kertede ulusal kimlik ya da milliyetle ilişkilendirmesini bu eşitsizliklerin nedeni olarak kaydediyor. Yine ona göre Türkiye’de, AB katılım sürecinde gündeme gelen yasal

<sup>6</sup>Ayrıca bkz: Yayla, 2004.

<sup>7</sup>Türkiye Cumhuriyeti anayasalarının tanımladığı vatandaşlık da kültürel bir aidiyeti işaret etmekle beraber etnik temelli bir vatandaşlık olmuştur. Etnisite vurgusu ile yapılan bu tanımlar şu ana kadar ki anayasaların hemen hepsinde mevcut. Nitekim

1924 Anayasası (m.88) : “Türkiye’de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese ‘Türk’ denir.”

1961 Anayasası (m.54) : “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk tür.”

1982 Anayasası (m.66) : “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk tür.” denilmektedir.

düzenlemelerle, farklı dillerin ve dinlerin yaşatılmasının önündeki engellerin kaldırılması yönünde adımlar atılmaya başlamıştır. Bu düzenlemeler çok kültürlü bir geçmişi hatırlamaya yönelik sivil toplum girişimleriyle birleşince ülkeyi önemli bir kavşağa getirmiştir (Kadıoğlu, 2008: 53).

Modern toplumlarda özel alana itilen ırksal, etnik, cinsiyet, din ve dil temelli farklılıklar kamusal alan içinde meşru bir şekilde ve kimliğini saklamadan var olma yönünde taleplerle gündeme geliyorlar. Bu gün bu tür farklı kimlikleri aynı potada eritmeye yönelik bir vatandaşlık anlayışı eleştiriliyor (Kadıoğlu, 2008c: 167). Dolayısıyla “içinde bulunduğumuz zamanda vatandaşlık, devletin tebaasına haklar ve yükümlülükler dağıttığı bir düzeyden, devletin kendisini vatandaşların sözleşmesinin anayasal bir süreçle tesis ettiği bir düzeye doğru bir gelişim baskısı altındadır. Bu baskının her yerde aynı türden ve sorunsuz bir devlet-vatandaş ilişkisini ortaya çıkardığı tabii ki söylenemez. Ama ulus-devletler döneminde devletin ya sömürge-sömürge sonrası bir anlayışla veya kendi başına tam tek taraflı olarak halkına zorla ideolojik kültürel ve siyasal pozisyonlar biçen devlet modeli giderek meşruiyetini yitiriyor”(Aktay, 2009: 1278). Ve bunda sivil, demokratik, insan hakları ve onuruna dayalı bir anayasa söylemi oldukça etkili oluyor. Anayasanın tanımladığı vatandaş tipi ne kadar kapsayıcı olursa aynı orantıda oluşacak problemlerin ya hiç ya da az ve çözümü kolay problemler olacağı kesin. Ancak anayasanın tanımlayacağı vatandaş profilinin kapsayıcı olabilmesi için başından sonuna kadar her ne sebeple olursa olsun insan haklarından taviz vermemesi gerekiyor.

### 2.3. İnsan Hakları

*“Bir kölenin oğlu da kendisi gibi köle doğar demek, insan olarak doğmadığını ileri sürmektir” j. j. Rousseau.*

İnsan hakları, insanın temelde irade sahibi bir varlık olmasından hareketle, insanda hak ve sınırlılıkların olması gerekliliği üzerine kuruludur. Kuçuradi’ye göre bir insan hakkını hak yapan, yani hiçbir insanda çiğnenmemesi ya da sağlanması gerekliliği, insanın olanaklarının bilgisinde temelini buluyor. İnsan türünü yeryüzünden silip süpürmeyi düşünmediğimiz sürece, hiçbir eylemin insan haklarıyla ilgisiz olmadığı bilincinde olarak, bu hakların herkes için korunmasını yüksek sesle istemekten başka çaremiz yoktur. İnsanın olanaklarına ilişkin sistematik bilgi ve bu olanakların gerçekleşmesini sağlayan koşulların bilgisi bize neyin insan hakkı olduğunu belirleme olanağı tanır (Akt: Çoban, 1998: 196). Bu hak ve sınırlılıkları belirleyen şey ise evrensel ya da ulusal devletler katında işletilen adalet mekanizmasıdır. “Adalet, bir devlette bulunması zorunlu olan bir şeydir; çünkü doğruluk, politik ortaklığın temelidir ve doğruluk, neyin adil olduğuna karar vermenin ölçütüdür”(Aristo, 2010: 15). İnsan haklarına ve adalete yaklaşımı itibarıyla devleti kanun veya hukuk devleti diye ayırmak mümkün. “ “Kanun”, dendiğinde; esasen kamu otoritesinin yaptırım gücü akla gelir. Kanun Devleti de toplumun maruz kaldığı her türlü problemin çözümünde bu yaptırım gücüne her şeyin üstünde dayanmayı ifade eder. Kanun Devleti’ne “görev”, “itaat” ve “yasak” gibi kavramlar vücut verir. Kamu otoritesinin toplum için neleri uygun görüp, neleri görmediğinin sınır taşlarını bu kavramlar oluşturur. Kanun Devletinde esas olan, o sınırı sabit tutmaktır; bazen zora başvurarak, bazen de keyfi davranarak. Hukuk Devleti” ise kamu otoritesinin yaptırım gücünün, “keyfi” ve “despotik” mahiyet kazanmasını önleyen bir zihniyet kalıbı ve erdemli tutumdur. Bu tür devlet, ancak “hak”, “sorumluluk” ve “özgürlük” üzerine inşa edilebilir. Bunun için, toplum bireylerinin temel haklarının ve özgürlüklerinin güvence altına alınması; kamu otoritesinin her türlü işlemlerinin bağımsız yargı denetimine tabi kılınması; nihayet, bütün bunların korunması için, kurumların olduğu kadar bireylerin de sorumluluk sahibi yapılması ve kanunlar önünde eşit sayılması gerekir”(Sarıbay, 1998: 55–56). Hukuk devleti, onları ister “insan” (insan hakları), ister “kişi”

(medeni haklar/hukuk), isterse “vatandaş” olarak (siyasi haklar) muhatap alsın, her durumda bireylere eşit muamele etme yükümlülüğü altında olan devlet demektir”(Erdoğan, 2008: 55).

İnsan hakları alanında “hak ve özgürlükler” açısından sonraki bildirgelere esin kaynağı olmuş ilk belge, İngiltere’de Kral Jean ile feodal beyler arasında 1215 yılında imzalanan, 63 maddeden oluşan Magna Charta Libertatum’dur. Bu ilk temel özgürlük belgesidir. Daha sonra 1689 İngiltere İnsan Hakları Bildirisi, 1776 Virginia Bildirisi, 20. Yüzyıla dek en önemli özgürlük belgeleridir. Daha sonraki bildirge ve sözleşmeler, kaynağını bu bildirgelerden almıştır (Birdal, 1998: 40). Ve en son olarak BM İnsan hakları bildirgesi kabul edilmiştir. Ancak Yıldız’ın yaklaşımına göre ne BM İnsan Hakları Bildirgesi’nin yazılmasında, ne de AB kapsamındaki insan hakları belgelerinin şekillenmesinde batı kültür havzası dışında herhangi bir kültür ve uygarlığın dahli olmuştur. Dünya devletlerinin bu bildirgelere imza koymaları, bu metinlerin dünya kültür mirasının ortaklaşa şekillendirdiği metinler olduğu anlamına gelmez. Zaten bu da, tamamen, küresel ekonomik ve siyasal gücün dayattığı bir durumdur. Batı, modernitenin dünya ölçeğindeki gücü ve etkisi sayesinde kendine ait olan bir tasavvuru evrensel bir tasavvur olarak sunabilmektedir (Yıldız, 2006: 226).

Medine Sözleşmesinin, İnsan haklarına olan yaklaşımı gereği, Aydın’a göre 622 tarihinde Medine’de Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından düzenlenen 52 maddelik “Medine Sözleşmesi” yazılı ilk Anayasa kabul edilebilir. Çünkü bu metin, devletin sınırları, sosyal beşeri unsurlar ve bunlar arasındaki ortak hareket biçimleri gibi noktaları kapsaması bakımından dini değil, tam anlamıyla bir anayasa metnidir (Aydın, 2011a: 38). Medine sözleşmesi dışında islamda kişi hak ve özgürlüğü hakkında bir başka tespit de Yülek tarafından yapılmıştır Yülek’e göre yüzyıllardır kapsamının genişletilmesine uğraşılan Batılı anlamdaki insan haklarıyla kıyaslandığında, İslam dininin yaklaşımının insan fitratına uygunluğu belirgin olarak kendini göstermektedir. Ferde özgürlüğünü daha fiiliyata dökmeden verir. Bunu yaparken de, Batılı insan hak ve özgürlüğü anlayışında değerlendirilmesi mümkün olmayan “Niyet” ve ‘Gıybet’ gibi kavramlara dikkat çekerek, varlığını Allah’a karşı sorumlu ve hesap verici olduğu üzerinde ısrar eden dini bir çerçeve çizer



(Yülek, 1998: 109). Bu minvalde “kişi hakkı yahut kul hakkı Allah hakkı’ndan üstün tutulmuştur. Çünkü Allah kendi hakkını her zaman affedebilir, ama insanın rızası, helalliği ve gönlü alınmadan Allah onun hakkını yiyenleri bağışlamıyor. Yani Allah insan hakkını (hangi dinden ve ırktan olursa olsun) bağışlama yetkisini kendisine vermiyor; onu özellikle hakkı yenen ve hakkı elinden alınan insana veriyor”(Bolay, 1998: 123).

Kimi yazarlara göre insan hakları salt özgürlük çerçevesinde ele alınmalıdır. Bu yazarlara göre “bir olanaklılık durumu, bir kapasite, bir potansiyel olmak itibariyle kendi başına bir değerdir özgürlük”(Erdoğan, 2003: 18). Kendisi bir değer olan özgürlük, aynı zamanda değer üretendir de. İnsan haklarının<sup>8</sup> sınırlarını, hakların nerede başlayıp nerede bittiğini tayin eden bir değer. Bu değer farklılıkların bir aradalığı üzerine kuruludur. Bir devlette özgürlüğün bir değer olarak var olabilmesi için o devlette farklılıkların bir aradalığına ilişkin etkin bir iradenin ve yönetimin olması şart “ farklılıklar iyi yönetilemez ise eşitsizliğe, eşitsizlikler de açık çatışmaya dönüşebilir. Farklılıkların yönetimi ve sorun çözme kapasitesindeki artış, demokrasi ile doğru orantılıdır. Toplumsal yaşam, bireylerin ve kurumların etkinlikleriyle hareketlilik kazanır. Toplumsal hareketlilik ve örgütlülük düşük düzeyde kalırsa küçük bir elit grup toplumu yönetir hale gelebilir. Onu engelleyecek toplumsal direnç düşük kaldığında, keyfi davranma eğilimi gösteren yönetim, ‘sorun çözmek amacıyla’ şiddet kullanmaya da kalkabilir”(Ergil, 2000: 67). Bu açıdan İnsan hakları konusunda, yönetilenlerin hak aramada aktif olmaları gerekmektedir. “Haklara ihtiyaç duyanların bilinçli, sabırlı ve kararlı mücadelesinin olmadığı yerlerde, insan haklarını düzenleyen hukuk normları onların uyutulduğu bir beşik görevi görürler”(Sancar, 2009: 214). Kısaca insan hakları, insan olarak var kalmamızın ve kendimizi gerçekleştirmemizin temeli olan haklardır; insanca bir hayat ancak insan haklarının güvence altında olduğu bir sosyo-politik sistemde mümkündür. (Erdoğan, 1998: 137).

---

<sup>8</sup>İnsan hakları ile ilgili yapılan değerlendirmelerde bu haklar doğal ve medeni olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. “Doğal haklar, insana varlığının hakları olarak aittir. Bütün akli, ya da fikri hakları aynı zamanda, başkalarının doğal haklarına zarar vermeyen, rahat ve mutluluğu için serbestçe hareket etme hakları bu türdendir. Medeni haklar ise, insanın toplumun bir üyesi olmasından ötürü sahip olduğu haklardır”(Akt: Birdal, 1998: 40).

## 2.4. Devlet-Demokrasi ve Vatandaşlık

*“Devlet, vatandaşlarının toplamıdır.” Aristoteles*

Devletin neliği, nasıllığı, niteliği gibi konu ve sorular gerek felsefe tarihi gerekse toplum bilimleri türevlerinde tartışmaların başköşesinde yer almaktadır. Devlet konusunda ütöpik ve teorik fikirler tarihin her döneminde var olmuştur. Devletin ortaya çıkışının nasıl olduğu sorusu önemli bir sorudur. Öncesi de olmakla beraber<sup>9</sup> Rousseau ve Hobbes<sup>10</sup> dahilinde iki önemli damardan<sup>11</sup> beslenen devlet teorileri, demokrasi ve vatandaşlık tartışmalarının da önemli iki besin kaynağını oluşturuyor. Hobbes da Rousseau da devletin bir tür toplumsal sözleşmeye dayalı bir oluşum olduğunun altını çiziyorlar. Ancak ikisinin de çıkış noktası aynı olsa da devlet hakkındaki fikirleri için aynısını söylemek mümkün gözüküyor. İkisi arasındaki bu ‘epistemolojik kopuşun’ temeli devlet öncesi durumu nasıl değerlendirdiklerine dayanıyor. Hobbes devlet sözleşmesinin, insanları hayvani dürtülerin ön planda olduğu doğa durumundan kurtarıp bir anlaşma zemininde bir arada tuttuğu düşüncesine sahipken; Rousseau bunun tam tersi bir yolda seyretmektedir. Rousseau’ya göre insanlar devletin inşasından önce daha özgür ve medeniydiler sözleşmeyle beraber devlet, insanların özgürlüğünü gasp etmiştir. Her iki düşüncede de devlet profan bir nosyona sahipken bunlara farklı bir açılım getiren Hegel ise devleti aşkın(transandantal) bir hüviyete bürümüştür. Hegel’e göre devlet,

<sup>9</sup>Örneğin platonun devlete ve devlet yönetimine bakışı oldukça önemlidir. “ Filozof sitenin hakimi olmadıkça, hem site hem yurttaşlar için ıstırap ve sefaletten kurtulma imkanı olamayacağını”(Platon, Loginos, 2003: 71). İfade eden Platon’a göre her sınıfın kendi işini yerine getirmesi yani üzerine düşeni yapması devletin salahiyeti için hayatidir”(Platon, 2006: 143).

<sup>10</sup>İngiliz filozof Thomas Hobbes 1651 yılında yayınladığı eserinde devleti Tevrat’ta adı geçen bir su canavarı (Leviathan)na benzetmişti. Hobbes’e göre toplum halinde yaşayan insanların düzen ve güvenlik içinde yaşayabilmeleri için devlete gerek vardı. Hobbes devletin olmadığı bir toplumda insanların birbirlerine baskı ve zulüm yapabileceğini, güçlülerin güçsüzleri ezeceğini ve adaletin olmayacağını belirtiyordu. Özetle, Hobbes devleti, insanların çıkarlarına uygun olduğu için kendi rızaları ile oluşturdukları bir kurum olarak ele alır. Başka bir ifadeyle, Hobbes’e göre devlet toplumun iradesi ve sözleşmesi sonucunda doğmuştur”(Aktan, 1998: 499).

<sup>11</sup>Mutlakıyetçi rejimin İngiliz versiyonunu geliştiren Hobbes, mutlak ve güçlü bir siyasal erkin ortaya çıkışını rekabet, yarış ve çatışma halindeki insan doğasının barış içinde yaşama özlemine dayandırmaktadır. Korunma ve güvenlik ihtiyacı hisseden bireyler, bunun doğa durumunda gerçekleşemeyeceğini anlayınca, kendilerini zora dayalı cezai yaptırımlarla sınırlayabilecek zorlayıcı bir güce kendiliğinden gereksinim duyarlar. Bu da tek tek birey ve grupların istek, hırs ve tutkularını bir kişinin veya gözetimindeki siyasal erkin şahsında tek bir iradeye dönüştürme anlamına gelir. Rousseau’ya göre barış içinde yaşamak ve kendi mülkiyetlerini korumak için bireyler, kendi rızalarıyla gerçekleştirdikleri sözleşme gereği “özel” ve “farklı” iradelerini, kuşatıcı ve kapsayıcı olan “Genel İrade”ye devrederler”(Çaha, 2003: 28).

tanrının yeryüzündeki gölgesidir ve bu yönüyle kadir-i mutlaktır.<sup>12</sup> Hegel’de devlet-toplum ilişkisi bir sözleşmeye değil, bireylerin doğal olarak otoriteyi kabullenmesi esasına dayanır”(Çaha, 2003: 31). Hegel’in mantığıyla düşünüldüğünde, bir defa Devlet’e bölünmez, bütüncül bir kişilik atfedip o kişiliğin de salt rasyonel olanın arayışı içerisinde olduğunu kabul etmek gerekiyor. O durumda hiçbir ideolojik hatta ekonomik ön-koşullanmaya tabi olmayan salt bir beka çabasından ibaret bir “ratio” ile devletin her yaptığını açıklamak ve haklılaştırmak mümkün olabilir. Son kertede devletin her yaptığında derin bir hikmet arayan basit bir mistik teslimiyetçi mantığa yakalanma riski vardır bu bakış açısında (Aktay, 2011b: 118).

Batıda VI. yy.’a gelinceye dek, devlet kavramını ifade etmek için kullanılan sözcük, bugünkü gibi yalnızca state(devlet) sözcüğü değildi. Bu terim özellikle XV. yy.’dan sonra kullanılmaya başlanmıştır. Daha önceleri Antik Yunanda bu terimi ifade için “Polis”, Roma’da “Civitas” veya “Respublica” terimleri kullanılmaktaydı. Dolayısıyla bu terimler, bu günkü anlamda kullanılan “devlet” sözcüğünü de karşılamıyorlardı. Civitas veya Respublica terimleri şehir devletlerini (site) ifade etmekteydi. Atina, Isparta ve Roma şehir devletleri bunlara en iyi örnekleri teşkil ediyorlardı. Devlet kavramının doğuda kullanımı da farklı değildi. Arapçada kullanılan “El-Medine” sözcüğü de şehir devleti, site anlamına gelmekteydi. Doğu dünyasında da devlet sözcüğünün, bugün ifade ettiği anlamı kazanması çok sonradır (Yılmaz, 2012a: 12). Liberal teoride önemli bir yere sahip olan Locke<sup>13</sup> devleti daha demokratik bir çerçevede mütalaa etmiştir. “Locke’nin başlangıç noktası Hobbes ve Rousseau’da olduğu gibi, birey ve bireyler arası sözleşmedir. Locke, bireyler arası sözleşmeye dayalı oluşan siyasal otoriteyi bireysel özgürlüklerin kamusal alandaki bir güvencesi olarak görmeye devam eder. Başka bir

<sup>12</sup>Devlet, İlahi Fikrin yeryüzündeki şeklidir... Bundan dolayı Devlete Kutsallığın yeryüzündeki tezahürü olarak tapmalıyız ve düşünmeliyiz ki, doğayı anlamak zor ise Devletin özünü kavramak sonsuzca daha zordur... Devlet, Tanrı’nın dünyadan geçmesidir... Devlet bir organizma olarak düşünülmelidir... Esasında bilinç ve düşünce, bütünlüğe varmış Devlete özgü şeylerdir. Devlet ne istediğini bilir...”(Akt: Popper, 2010b: 40).

<sup>13</sup>John Locke *Second Treaties on Government* adlı eserinde devletin ortaya çıkışını özgür bireylerin kendi rızalarıyla gerçekleştirdikleri ortak bir sözleşmeye dayandırır. Devlet hem ortaya çıkışı itibarıyla hem de kendisine yüklenen misyon itibarıyla Hegel’in elinde ideolojik bir karakter kazanan devlet anlayışından büyük ölçüde ayrılmaktadır. Devlet, hiçbir surette vazgeçilemeyen yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi tabii hukukun bireye bahsettiği tabii hakları korumak için ortaya çıkar ve devletin yegane fonksiyonu da budur”(Akt: Çaha, 2008: 107).

deyişle bireylere, içinde kaybolup gidecekleri bir siyasal otorite değil, kendi mülkiyetlerini (yaşam, özgürlük ve mal) koruyacak nitelikte bir siyasal yapı öngörmektedir. Siyasal yapının (devletin) devamlılığı şartını, bu yapının bireyin temel haklarını güvence altına alıp almamasına bağlamaktadır”(Çaha, 2003: 43). Devleti başka bir mahiyette ele alan Carl Schmitt’in siyaset anlayışında devlet ve onu oluşturan “homojen” toplum, bireysel özgürlükler karşısında önceliğe ve üstünlüğe sahiptir. Devlet, hukuku yaratan aygıt olarak onun üzerindedir. Dahası Schmitt’e göre, devletin kendi varlığını koruması gereken “istisnai/olağanüstü durum”larda (exception) hukukun dışına çıkması, onu ayak bağı olmaktan çıkarması normaldir. “Olağanüstü durum”, dost-düşman ayrımına dayanan siyasetin krize girdiği, “düşman” tehlikesinin siyasal varlık olarak devleti tehdit ettiği durumdur” (Akt: Arslan, 2008: 74). Weber’e göre Devlet bir toprak parçası üzerinde meşru şiddet tekeli elinde tutan siyasi örgütlenmedir (Akt: Durgun, 2011: 23). Sosyolojik açıdan bakıldığında ise devlet, her şeyden önce sosyal bir kurumdur, gücü de sosyal içeriklidir, toplumun üstünde ve dışında bir veri olarak var değildir. Bir kurum olarak soyuttur ve tüzel bir kişiliğe sahiptir. Bu durum onun sürekliliğini de sağlar (Aydın, 2011b: 161). Dolayısıyla “onu doğası itibarıyla toplumsal statüleşmenin tabii bir sonucu görmek, toplumsal şart ve imkanlara göre de şekil aldığını düşünmek daha doğrudur”(Aydın, 2006: 81).

Yöneten ve yönetilen ilişkisi içerisinde değerlendirildiğinde devletin bazı görünümlere sahip olduğu görülmektedir. Monarşik, oligarşik, aristokratik, demokratik vs. bunlar içerisinde “Monarşik devlet, egemenliğin tek kişide toplandığı devlet biçimidir. Aristokratik devlet, egemenliğin bir seçkinler sınıfında toplandığı devlettir. Demokrasi, halk egemenliğinin söz konusu olduğu yönetim biçimidir. Egemenlik, bütün bir ulus tarafından kullanılıyorsa, demokrasiden söz edilebilir”(Yılmaz, 2012a: 14–15). Tarihselliği içinde demokratik devlet, en genel düzeyde, egemenliğin monarşik ya da otokratik yönetici sınıftan “yasal eşitliğe sahip vatandaşlar bütünü olarak tanımlanan halka” transfer edilmesi mantığı üzerine kurulmuştur”(Keyman, 2008: 149). Demokratik devlette, devlet araçsal bir nitelik

taşır. Hikmetinden<sup>14</sup> sual olunamayan aşkın(transandantal)<sup>15</sup> bir devlet yerine sorgulanabilen, gerektiğinde hesap verebilen bir devletin varlığı söz konusudur. Devletin demokratik olması gerektiği yönündeki talepler her ne kadar antik dönemlere kadar götürülse de bu taleplerin en yoğun yaşandığı dönem, ulus-devletlerin yapılarının egemen olduğu dönemdir. Bilindiği üzere ulus devletler imparatorluk bakiyesi olan bir milletler topluluğunun dağılması ile hayat bulmuştur. İmparatorluklar bünyesinde varlığını sürdüren birbirinden farklı pek çok dini ve etnik unsurlar bu imparatorlukların dağılmasıyla(aynı zamanda dağılmanın nedenleridirler de) farklı alternatifler arayışı içerisine girmişlerdir. İşte ulus- devletler bu alternatiflerden en önemlisi olmuştur. Ulus-devlet tanımlamasında, demokrasiyle de bağlantılı olması bakımından Ergil'in tasnifi oldukça önemlidir. Ergil'e göre "iki çeşit devlet yapısından söz edilebilir: **ulus-devlet** ve **devlet ulus**. Ulus-devletin oluşumunda, önce ulus tarih sahnesine çıkmıştır. Bir pazar etrafında işbirliğine giren bireyler, ekonomik çıkar ortaklığı oluşturmuşlardır. Bu ekonomik topluluğa zamanla daha fazla topluluk katılmış ve daha karmaşık bir işbölümü doğmuştur. Yani ulus-devlet, toplumsal uzlaşmanın ürünüdür, tarihsel evrimde ulustan sonra gelir ve her zaman ona tabi olarak kalır. Çünkü kurucu öge ulustur. Devlet, personeli ve resmi kurumlarıyla bir hizmet organıdır. Devlet- ulus modelinde kurucu öge devlet olduğu için, ulusu, onu oluşturan öğelerin özel tarihlerinden, kültürlerinden ve soy

---

<sup>14</sup>“Hikmet-i hükümet bir siyasi felsefenin sembolik adıdır; bu devlet merkezli bir siyasi felsefedir. Bu felsefe devleti bizatihi bir amaç ve “kendinde varlık” olarak görür. Buna göre iktidar; ahlak, adalet ve hukuktan bağımsız olup, bunlardan önce gelir.(...) Bu düşüncenin temel varsayımı politika ile ahlak ve adalet arasında bir çatışmanın var olduğu ve bu çatışmada belirleyici olanın politika olması gerektiği fikridir”(Erdoğan, 2008: 48). Raison D’etat’ı devlet aklı diye çevirebiliriz. Bizde, siyasi dilde tam da ‘raison d’etat’ın eş anlamlısı olabilecek bir deyim var: Hikmet-i hükümet. Hikmet-i hükümet kişilerden bağımsız bir kurum olarak var olan devletin icaplarını, menfaatlerini anlatan bir deyim. Devletin ‘ali menfaatleri’ burada söz konusu olan. Kişisel hatta toplumsal çıkarlarla, bağımsız bir zatiyet olan devletin çıkarları çeliştiği zaman devleti önceleyen mantığı ifade ediyor bu deyim. Uzun ve köklü bir devlet geleneğine sahip ülkelerde ‘raison d’etat’ın kuvvetli olduğu ve bilhassa dış politikayı bu aklın yönlendirdiği görülür”(Türküne, 2011: 47).

<sup>15</sup>“Transandantal devletin hukuk sistemi, devleti sınırlandırmaktan, bireylerin hizmetine sokma amacından çok, devlet yaptırımlarını meşrulaştırıcı bir kılıf oluşturmaktadır. Bu nedenle transandantal devlette gerçekte hukukun değil, yöneticinin veya yöneticilerin üstünlüğü ve inisiyatifi söz konusu olmaktadır. Devlet; gücünü ve toplum üzerindeki yönetme hakkını hukuktan değil, doğrudan doğruya “zor”dan ve kendi aşkın “kudret”inden almaktadır”(Çaha, 2003: 33). Bu yönüyle “transandantal devlet görülmeyen, fakat varlığı her nefes alınışta hissedilen bir varlıktır. Bu olay suyun içindeki balığın suyun ne olduğunu bilmediği halde suyun dışına çıkınca yaşamını sürdürememesine benzer”(Efeler, 2003: 63).

mensubiyetlerinden soyutlayarak ele alır ve istediği biçimde (kendi ulus projesine göre) şekillendirmeye başlar. Bu işlem, farklılıklardan birlik (unity) yaratmak yerine, onları yok ederek teklik ya da tek tiplilik (uniformity) yaratmayı amaçlar (Ergil, 2000: 31–32). Ulus-devlet modelinin, Demokrasinin ön koşul olarak sunduğu kriterlere devlet-ulus modeline nispeten daha elverişli olduğu söylenebilir. Demokrasiye olan vurgunun altında ise devlet-ulus modelinin baskıcı, farklılıkları yok eden ya da görmezden gelen yaklaşımına olan tepkinin var olduğu söylenebilir. Çünkü demokrasi farklılıkların bir arada yaşama imkanına verilen bir cevaptır.<sup>16</sup> Ve bunun değişik tiplerinden<sup>17</sup> bahsetmek mümkün.

Modern kültür tarafından yeniden üretilen demokrasi Batı kökenli bir sistemdir ve tarihi antikçağa kadar geriye gitmektedir. Yunanca *demos*: halk ve *kratos*: iktidar sözcüklerinin birleşmesinden oluşan demokrasi kavramı Türkçeye halk iktidarı olarak çevrilebilir. Demokrasi içerik olarak olmasa bile bir kavram olarak ilk defa eski Yunan site devletlerinde doğmuştu ve halk çoğunluğunun yasama organına katılımını ifade ediyordu. Ancak nüfusu onbini geçmeyen bu şehirlerde kadınlar ve köleler bu “çoğunluk”a dahil edilmiyorlardı (Aydın, 2006: 233.). Nitekim, “devlet sadece insanlardan oluşmaz, farklı türden insanlardan oluşur; bir devleti, hepsi birbirinin aynısı olan insanlardan oluşturamazsınız (2010: 39). Diyen Aristo bile çoğunluk bir yana, vatandaşlık kapsamı içerisine bile bu unsurları dahil etmemiştir. Onun deyişiyle “devletin varoluşu için bulunması gerekli tüm insanlara vatandaş adı vermemiz gerektiği düşüncesini hiçbir zaman kabul etmeyiz. Çocuklar da yetişkinler kadar gereklidir fakat bunlar sadece sınırlı manada vatandaş olarak adlandırılabilirler (Aristo, 2010: 88). Aristo’nun bu bakış açısı onun özgürlük konusundaki fikirlerine de yansımaktadır. Herkesin özgürlük kapsamına

<sup>16</sup>Vergin’in aktarımıyla G. Sartori’ye göre, demokrasiyi belirli bir fikir akımıyla özdeşleştirmek mümkün değil. Demokrasi, ideolojilerin ötesinde bir meta olgu, Batı uygarlığının, gelişme çizgisinde yer alan ve bu uygarlığın bir ürünüdür (1998: 57).

<sup>17</sup>Katılımcı, müzakereci, radikal ve temsili vs versiyonları vardır. “Jürgen Habermas tarafından geliştirilen radikal demokrasi anlayışı liberal demokrasinin toplumsal grupların ve kolektif kimliklerin karar-alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir tarzda yeniden kurulmasını amaçlıyor. “Habermas “sorgulayıcı demokrasi” olarak nitelediği radikal demokrasi kuramını şu temel sav üzerine kurar: demokratik yönetim bürokratik- modern devletin yalnızca “hukukun üstünlüğü” ilkesi yoluyla denetlenmesi anlamına gelmemelidir. Aynı zamanda, alttan denetimi sağlayan ve karar alma süreçlerine katılımı gerçekleştirecek bir “kamusal iletişim mekanının” varlığı da devlet- toplum arasında kurulacak demokratik bir yönetim için gerekli koşuldur”(Keyman, 1999: 137).

alınamayacağını ifade eder.<sup>18</sup> Oysa Karpat'ın da kaydettiği gibi “Demokrasinin temeli ‘hürriyet’ tir. İnancını serbestçe ifade etmek; fakat diğerlerinin inançlarına ve kültürlerine saygı göstermek yine hürriyetin, demokrasinin kesin koşullarındandır. Demokrasi, hürriyetin bir sonucu ve onun koruyucusudur”(Karpat, 2010: 17). Demokrasiye eşitlik değeri üzerinden yaklaşan yazarlara göre ise demokrasinin kurucu unsuru eşitliktir. Demokrasiye bu açıdan yaklaşan Öğün'e göre “Demokrasi, kendi otantikliği içinde aristokrasi veya oligarşinin eşitsizliği tabileştiren dikey değerler manzumesini reddeder. Hiç kuşkusuz demokrasi aristokrasi veya oligarşiye göre fazlasıyla yatay bir toplumsal ilişkiler dünyasını öngörür (Öğün, 1997: 74).

Uygar dünyanın sürekli değişimi, yenilenmesi ve gelişmesi, demokrasinin merkezindeki insan hak ve özgürlüklerinin gelişmesini de zorunlu kılmaktadır. Bu gelişmenin sınırlarının keyfi değil, uzlaşma temelinde kolektif iradeyle sağlanması da demokrasinin temel ölçütlerinden biridir. İnsanın, aklının, girişimlerinin dünya çapında özgür kılınması isteği, yeni dünya düzeninin gereğidir. Demokrasi, insan haklarının korunmasını kolaylaştırmıştır, çünkü devlet-birey ilişkisi, aynı zamanda iktidar-özgürlük ilişkisidir. Mutlak iktidarın olduğu yerde özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Özgürlük arayışı insanın doğasında vardır. Ancak, insanın doğası aynı zamanda toplumsaldır. Toplum, bir düzeni gerektirir. İktidar(lar), bu düzeni sağlama arayışından ve ihtiyacından doğmuştur (Ergil, 1998: 429–431). İktidar sahipleri yani devleti yönetenler için kitleler nezdinde muktedir olmak hayati önemdedir. Bundan ötürü “Devleti yönetenler için kitlelerin kendilerine itaati, sembolik bir öneme sahip olmuştur. Bu yüzden, modernleşme ile birlikte siyasal toplumsallaşmanın en önemli kaynaklarından ve etkin kurumlarından birisi devlet olmuştur. Devletin istediği iyi vatandaş, kurallara uyan, devletin otoritesini büyük bir memnuniyetle kabul eden makbul vatandaşdır. Makbul vatandaş, çatışmacı değil uyumlu bir tiptir”(Akın, 2009: 83). Bundan ötürü “pek çok iktidar sahibi, kendi iktidarının devamlılığını sağlamak amacıyla makbul vatandaş toplumsal olarak üretmenin derdine düşmüştür. Bununla birlikte iktidarlar karşısında haklarını ve özgürlüklerini

---

<sup>18</sup>“...devlet bir yatırımdan öte bir şeydir; amacı sadece bir yaşam sağlamak değil, yaşanmaya değer bir yaşam sağlamaktır. Aksi takdirde devlet kölelerden ve hayvanlardan da oluşabilirdi; ama böyle bir şey imkansızdır, çünkü köleler ve hayvanlar özgür değildir ve refahta payları yoktur”(Aristo, 2010: 96).”

arayanlar taleplerini vatandaşlık üzerinden iletmışlerdir’’(Akın, 2011: 153). Ögün’e göre Türkiye’de demokrasi kültürü ya da telakkisi antik demokrasinin saflığı düzeyinde kalmıştır. Demokrasiden genellikle anlaşılan kuru bir eşitlikçilik’tir. Bu anlamda Türk demokrasisi bütün modern donanıma rağmen dünyanın en saf ve arkaik demokrasilerinden birisidir. (Ögün, 1997: 77).<sup>19</sup>

Türkiye’deki demokrasi anlayışı ulusal egemenlik prensibine dayanır. “Ulusal egemenlik prensibine dayalı demokrasilerde vatandaşlar, yönetimle ilgili iradelerini çeşitli biçimlerde kullanabilirler. Bu prensibe dayalı yönetimlere bazı itirazlar da yapılmamış değildir. Fakat demokrasi tarihimizde, Osmanlı Devleti’nin çöküşünden sonra yaptığımız ilk anayasa olan 1921 tarihli anayasamızda bile ulusal egemenlik prensibi, anayasanın ilk maddesinde yer almıştır. Yine aynı prensip, 1924 Anayasası’nın 3. maddesinde, 1961 Anayasası’nın 4. maddesinde, 1982 Anayasası’nın 6. maddesinde açıkça benimsenmiştir’’(Yılmaz, 2012a: 15). Ulusal egemenliğe olan vurgu aslında demokrasinin gelişmesini önleyici bir etkide bulunmuştur. Ulus- devletin<sup>20</sup> şahsında temsil edilen vatandaş profili demokratik ölçütleri<sup>21</sup> tutturamamıştır. Çünkü ülkede demokrasinin gelişmesine engel olacak bir devlet<sup>22</sup> tahayyülü söz konusuydu. Ergil’in deyimiyle bizde devlet ‘**baba**’dır. Babanın uygun gördüğüyle yetinmek zorunluluğu vardır. Uygun görmediğinde, ona itiraz edilmez. **Baba** bazen döver, bazen sever, ama davranışlarının sorgulanmasından hoşlanmaz. Bu yüzden ‘evlatlar’, baba ile ilişkilerinden hoşnut

<sup>19</sup>Türkiye’deki demokrasi problemine farklı bir perspektif sunan Aydemir ve Özşahin’e göre demokratik yaşamın –özellikle siyasal alanda- tam oturamamış olması, ülkenin yeterli bir sosyal sermayeye sahip olmamasıyla ilintilidir. Detaylı bilgi için bkz: Aydemir ve Özşahin (2011).

<sup>20</sup>“Ulus-devlet bir yandan bireyleri “geleneksel” (ya da “asli”) cemaat bağlarından koparmayı amaçlar, ama diğer yandan da ulusun tanımında “geleneksel” bir kimliğe atıfta bulunur. Ulus-devletin ortaya çıktığı günden beri mevcut olan bu temel gerilim, son yıllarda ulusal sınırları zayıflatan ve geçirgenleştiren “küreselleşme” yönündeki eğilimlerle daha da derinleşmiştir. Hem daha önceden var olup da bu zamana bastırılmış azınlık kimliklerin yeniden ortaya çıkması, hem de ulus ötesi kitlesel göçler, bugüne kadar bütünlüklü oldukları öne sürülen ulusal topluluklar içinde farklı kültürel kimliklere sahip çok sayıda alt cemaatin oluşmasına yol açmıştır’’(Gülalp, 2007: 12)

<sup>21</sup> “Özellikle Türkiye açısından vatandaşlık konusuna bakıldığında, Türkiye’de vatandaşlık algısının ve anlayışının ulus devlete dayandığı ve devlet-vatandaş ilişkisi açısından siyasal seferberliğin devam ettiği söylenebilir’’(Akın, 2009: 81).

<sup>22</sup>“Hüsamettin Arslan (2009), devlet halk ilişkisini çekiç ve örs metaforuyla değerlendirmektedir. Kendisini çekiç gibi gören devlete karşı sürekli darbe yiyen bir halkın varlığından bahseder.



değillerse ya evi terk ederler ya da babanın gücünü sınırlandırmaya çalışırlar (Ergil, 2000: 68). Ayrıca babanın akli evlatlarının aklından önce geldiği için her zaman için babanın hükmetmesindeki hikmeti evlatlar anlayamazlar. Fakat devletin tanımlanmasında ailesel metaforların kullanılması her zaman için olumsuz bir durum arz etmemektedir. “O, merhametin ve daha da önemlisi yakınlık kültürünün en üst ifadesi olarak “rahim” bir varlık sayılmıştır” (Aydın, 2006: 85–86). Devletin olumlu veya olumsuz anlamda evsel bir ifadeyle karşılanmış olması onu demokrasinin sınırlarının dışına taşımasını haklı çıkarmamalıdır. Devlet, demokratik değerlerin yerleştiği, hak ve hukukun gözetildiği bir ortamda meşru bir temele oturacaktır. Aynı şekilde Touraine’nin ifadesiyle (2000: 45) demokrasi de devletin, yurttaş haklarını koruduğu bir siyasal alanda var olur.

### **2.5. Vatandaşlıkta Statüden Katılıma Doğru Gelişen Seyir**

İçeriği değişmekle beraber vatandaş ve vatandaşlık konusu, modern dönemde olduğu kadar modern öncesi dönemde de siyasi tartışmaların merkezine oturmuş bir konudur. Modern öncesi dönemde demokrasi ile ilişkilendirilerek tartışılan vatandaşlık, modern dönemde de demokrasi kapsamında ele alınmaktadır. Antik Yunan’ın önemli düşünürlerinden Aristo’ya göre devletin varoluşu için bulunması gerekli tüm insanlar vatandaş kapsamına alınmamalıdır. Çocukları sınırlı vatandaşlar olarak gören Aristo her ne kadar demokrasiden dem vursa da kölelik kurumuna karşı çıkmamıştır. Ona göre iyi bir vatandaş hem yönetme hem yönetilme bilgi ve yeteneğine sahip olmalıdır (Aristo, 2010: 87–88). Nitekim Aristo’nun hocasını yapmış olan Platon da benzer fikirlere sahipti. Popper’e göre Aristoteles’in düşüncesi tümüyle Platon’unkinin etkisi altındadır. Biraz da istemeye istemeye büyük hocasını yalnızca siyasal tutumu bakımından değil, hemen her bakımdan mizacının el verdiği ölçüde yakından izledi. Bundan dolayı da Platon’un doğacı kölelik kuramını kabul etmiş ve sistemleştirmiştir: Bazı insanlar doğaca özgür, bazıları ise köledirler ve bu sonuncular için kölelik adil olduğu kadar da uygundur. Doğaca kendi kendisine ait olmayıp bir başkasına ait olan insan doğaca köledir (Popper, 2010b: 3). Aslında “İnsanın, doğrudan felsefenin odağı olarak ele alınışı, Sokrates’e kadar uzanır. Platon ve Aristo’nun düşüncelerinde, dönemin genel yaklaşımına paralel olarak,

bireysel özgürlükleri öne çıkartmayan bir yaklaşım söz konusuydu. Toplumdaki eşitsizlikçi düzeni doğal bir durum olarak kavrayan Aristo, kölelik kurumuna karşı çıkmadığı gibi’’(Aşırım, 1998: 81). bu kurumu hayatın akışı içerisinde normal görmekteydi.

Vatandaşlık konusunda çeşitli fikirler öne süren düşünürler arasında Marshall ve Rousseau’yu kaydetmek gerekiyor. Marshall vatandaşlığı tanımlarken, bu tanımlamada vatandaşlığı belli bir sınıflandırmaya tabi tutmuştur. ‘‘Marshall *Class, Citizenship and Social Development* adlı çalışmasında vatandaşlığın statik bir kavram olmadığını ve dönemden döneme göre değişebileceğini belirtmektedir. Marshall’a göre vatandaşlığın sivil, siyasi ve sosyal olmak üzere üç temel bileşeni vardır. Birinci bileşen sivil vatandaşlık olarak 18. Yüzyılda ortaya çıktı. Mülkiyet, bireysel özgürlük ve adalet, ifade özgürlüğü, düşünce ve inanç hürriyeti gibi temel hak ve hürriyetlerin tanınmasıyla ortaya çıktı. Siyasi vatandaşlık olarak ifade edilen ikinci bileşen 19. Yüzyılın ürünüdür. Siyasi bir güç olarak parlamentoda temsil edilme hakkını içermektedir. Seçme ve seçilme hakkı bunun en güzel örneğidir. Sosyal vatandaşlık olarak bilinen üçüncü bileşen 20. Yüzyılda ortaya çıktı. Marshall’ın vatandaşlık formülasyonunda bu gelinen en son aşama olarak görülmektedir. Kısacası modern refah devletinde ifadesini bulan ekonomik ve sosyal güvenlik haklarını içermektedir. Aynı zamanda eğitim ve kamusal hizmet alma hakları bu kategoride değerlendirilmektedir(Esendemir, 2008: 21–22).<sup>23</sup> Marshall’a göre, vatandaşlık temelde herkesin toplumun eşit ve özgür bir üyesi olarak muamele görmesini sağlama meselesidir. Böyle bir üyelik algısı ortaya çıkarmanın yolu ise insanlara giderek artan sayıda vatandaşlık hakkının verilmesinden geçer (Akt: Kymlika, 2008: 187). Rousseau da vatandaşlığı eşit haklardan yararlanma kapsamında ele alan bir yaklaşım sergilemiştir. İnsanların toplumsal bir sözleşme kapsamında bir arada bulduklarını ifade eden Rousseau’ya göre toplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir (2011: 30). Ve ‘‘Yurttaşlar toplum sözleşmesi gereğince birbirlerine eşit olduklarından, hepsinin yapması gerekeni hepsi isteyebilir; oysa hiç kimsenin kendi yapamadığı bir şeyi başkasından

<sup>23</sup>Bu konuda ayrıca bkz. (Alptekin, 2006).

istemeye hakkı yoktur”(Rousseau, 2011: 93). Rousseau'nun eşitliğe olan vurgusu vatandaşlığın Aristo ve Platon'un tanımladığı gibi belli statü gruplarına has bir nitelik veya kimlik tanımı olmadığı, aksine herkesi kapsayabilen ve herkesin aynı haklardan yaralandığı sosyal bir birlikteliğe üyeliğin adı olduğunu ortaya koymuştur. Özellikle son yıllarda küreselleşmeyle de beraber ulus-devletlerin uluslar arası arenada tek söz sahibi olmaktan çıkmasıyla<sup>24</sup> vatandaşlığın farklı tandansları görülmüştür.

Soysal'a göre geleneksel vatandaşlığın ulusal boyutunun değişmesine yol açan dört önemli gelişme vardır. Avrupa'da soğuk savaş sonrası yaşanan büyük göç dalgası, işgücü piyasasını ulusal sınırların dışına taşırdı. Bu da Avrupa ülkelerinin halihazırdaki ulusal ve etnik yapılarının daha karmaşık olmasına yol açtı. 1945' ten sonra sömürgelerin bağımsızlığına kavuşması, uluslar arası alanda önem kazanmalarına yol açtı. Bu nedenle söz konusu ülkelerin insanları evrensel haklarını talep etmede daha duyarlı hale geldiler. Bunun sonucu olarak da birçok kültür ve kimlik sosyal alana ve vatandaşlık kapsamına alınmış oldu. Farklılıkları barındıran idari yapılar toplumda sosyal hareketliliği sağlayarak yeni aidiyet biçimlerinin oluşmasına fırsat tanıdılar. Dördüncü gelişme de küresel söylemin yayılması ve birey hakları araçlarının geliştirilmesidir. Bu haklar yasal bir zeminde dünya düzeyinde insan hakları vurgusuyla dillendirilmektedir”(Akt: Esendemir, 2008: 31). Habermas'a göre modern zamanlarda ulusun daha önce ihtiva ettiği anlam vatandaşın siyasi kimliğine verilen önemle birlikte değişmeye başladı. Bu nedenle, bu gelişme sonucunda vatandaşlığın ulusa göre belirlendiği durum tersine dönmüştür. Habermas'ın cümlesiyle söylemek gerekirse ‘vatandaşlar ülkesinde kimlik, ortak bir etnik kökenden türetilmez, daha çok kendi sivil haklarını kullanabilen vatandaşların pratiğinde inşa edilir (Akt: Esendemir, 2008: 59).

Yurttaşlık ve yurtseverlik, toprağa yönelik bir sadakat duygusunun ötesinde rejimin belli başlı kurum ve değerlerine yönelik sadakati de içermektedir. Yurtseverliğin telkininde ise, “vatan”a ilişkin bilgi, özellikle önem taşımaktadır

<sup>24</sup>“Uluslar arası hukuk, ulus ötesi enformasyon, çevre, kadın hakları, insan hakları, özgürlük gibi değerlerden oluşan evrensel değerler karşısında devletler, kendi vatandaşları üzerinde nihai güç olmaktan çıkmışlardır”(Çaha, 2003: 83).

(2009: 20) görüşünü dile getiren Üstel'e göre Osmanlı'da vatandaşlık ilişkilerinde Devletle birey arasındaki hukuksal ve siyasal ilişkinin çerçevesini, "vatandaşlık görevleri" oluşturur. II. Meşrutiyet, vatandaşlık görevlerini kanuna itaat, askerlik ve vergi üçlemesi altında tarif eder (2009: 83). Modern anlamda vatandaşlık anlayışının gelişimi Osmanlı'nın son dönemlerindeki reform çalışmaları ile başlar. Bu dönemde ülkenin içinde bulunduğu genel karmaşa ve gerileyişe karşılık olmak üzere Batı'dan esinlenerek yapılan düzenlemeler içinde vatandaşlık olgusu da bir sorun olarak gündeme gelmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde daha önce başlatılan reformların oluşturduğu anlayış çerçevesinde toplumsal alanda dönüşümü de gerçekleştirmek için tebaa'dan vatandaşa geçiş, tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar ise, daha çok Osmanlı İmparatorluğu'nda merkezi bürokratik devleti güçlendirme konusunda ortaya çıkan anayasal gelişmeler ve kanunlaştırma hareketleri bağlamında anlam kazanmıştır. Tüm Osmanlı uyruklarının can, mal, ırz ve konut dokunulmazlıklarını güvence altına alan 1839 tarihli Gülhane Hattı Hümayunu ile gayri Müslim uyrukların hukuksal statülerinde, dinsel ve toplumsal yaşamlarında bir dizi düzenlemeyi içeren Islahat Fermanı(1856), II. Meşrutiyet'le birlikte siyasal seçkinlerin temel hedefi haline gelecek olan, bir "vatandaşlar topluluğu" oluşturma yoluyla imparatorluğun çöküşüne son verme idealinin hukuksal arka planını oluşturmaktadır (Durgun, 2010). İdealler arasında *Osmanlılığı kurtarma* görüşü çok etkindi. Fakat bu ideal değişerek öğrenciler arasında daha çok "vatanı kurtarma" biçimini aldı. Kavramın böyle bir aşamadan geçmesi bir rastlantı sonucu değildir. Eski sistemdeki kişisel ilişkilerin altını çizdiği "uyruk" anlayışının ve kişisel ilişkilerin yerine daha genel ilkelerin yer almasıyla, uyruk olma yavaş yavaş bir "yurttaş" olma anlayışı biçimine giriyordu. "Yurttaş" tipinin rengi ise artık kişilere saygı, muhabbet, vefa değildi. "Yurttaş"ın bağlanma noktası "Padişah"la olan kişisel ilişki değil, çok daha soyut bir kavram olan "vatan"dı" (Mardin, 2010c: 219). Vatan kavramının taşıdığı bu anlam Osmanlı'nın son döneminde etkisini sürdürdüğü gibi Türkiye cumhuriyetinin kuruluşunda da öncü bir rol oynamıştır. Ancak vatan ve vatandaş ilişkisi kendi doğal akışı içerisinde seyretmemiş vatana uygun bir vatandaş profili inşa edilmişti. "Modern kurum ve değerlerin geleneksel kurum ve değerlere karşıt olarak kurulduğu Türkiye gibi ülkelerde, modernleşme, geleneksel değerlerle gerilimli bir ilişkiyi, hatta geleneksel değerlerin büyük ölçüde

tavsiye çabasını gerektirmiştir. Bu yolla, modern kurumların geleneksel olanların yerine ikame edilmesi her zaman siyasal bir programın benimsenip uygulanmasında en hayati gereklerden biri olan bir toplumsal motivasyon kaynağı olarak meşruiyet sorununu gündeme getirmiştir. Çünkü dini veya geleneksel toprak mefhumunun yerini “vatan/ülke”; cemaatin veya ümmetin yerini “ulus” ve müminin yerini rasyonel bir vatandaş almıştır”(Aktay, 2011b: 45).

Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları kendilerine yukarıdan sunulan medeniyet projesini hayata geçirmek üzere görevlendirilmiş “izciler” olarak tanımlanmışlardır. Bu “izcilik” ya da izleme sendromu Kemalist düşüncenin imgesi olmanın ötesinde bir anlam taşımaktadır. İzleme güdüsü aslında Cumhuriyet kültürünün en cesaretlendirilen öğelerinden biri olarak bir yerde gelenekleşmiştir. Sonuçta da Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının belki de en ayırt edici özelliği ister Kemalist, ister İslamcı, isterse de Sosyalist olsun “izci” olmak, büyük davaların içinde ve onların yolunda kendilerinden geçmek, kendilerini unutmak olmuştur (Kadıoğlu, 1999: 11). Ayrıca Üstel de cumhuriyetin, kendi ideolojisini aşılayabileceği ve bu ideolojiyi yeniden üreteceği bir makbul vatandaş inşa etmeye çalıştığını dile getirmektedir. Ona göre Cumhuriyet’in “makbul” yurttaş profili, iki ana eksen üzerinde, bir yandan “medenilik”(civilite), diğer yandan yurtseverlik (civisme) eksenleri üzerinde inşa edilmek istenmiştir. Medeni ve yurtsever yurttaşın davranışlarının arka planına egemen olan ise, cumhuriyetçi ve laik bir ahlak anlayışıdır. Bu ahlak anlayışı yurttaşın yalnızca kamusal değil ama aynı zamanda özel alanını da düzenleyen ve denetleyen bir sistematik sunar (Üstel, 2009: 175). Keyman ve İçduygu’ya göre kuruluşunda bir ulus yaratmak gibi bir toplumsal tasarımı da olan Türkiye Cumhuriyeti’nin bu tasarımının bir yanı da bir vatandaşlık kurumu yaratmaktır. Bu çerçevede vatandaşlık kavramının anlamı ve geçirdiği değişimler temelinde yakın tarihimizi çok genel olarak üç ayrı döneme ayırmak olasıdır: Tek parti egemenliğinin olduğu 1923–1950; çok partili sistemin yerleştirildiği 1950–1980 ve bir yeniden yapılanma dönemini temsil eden 1980 sonrası. İlk dönem, yeni bir ulusun, devletin ve bu devlete ve bu ulusa üyelik bağlamında bir vatandaşlığın kurgulandığı ve yapılandırılmaya çalışıldığı bir dönemdir. Bu dönemde bir yanında “hak yok, ödev var” savıyla edilgen bir

vatandaşlık uygulaması çizilirken, diğer yanda “çağdaş, laik, vatansever ve milliyetçi” bir kimlikle bir ulusun inşasına katkıda bulunacak ölçüde etken bir vatandaşlık anlayışı da vurgulanır. Bu ulus ve vatandaşlık inşasında, geçmişle bir hesaplaşma olduğu için, Osmanlıcılık ve İslam gibi unsurlardan dikkatle kaçınılmış, çoğul kimlikleri değil tekil kimlikleri içerecek bir ulus ve vatandaşlık kültürü yapılandırmak amaçlanmıştır. 1950–1980 yılları arasındaki dönem vatandaşlık kimliği ile ilgili iki önemli değişiklik getirmiştir: Birincisi, İslam unsurunun bu kimliğin bir parçası olmaya başlaması; ikincisi ise, özellikle 1961 Anayasası ile daha liberal bir vatandaş tanımının ortaya çıkmasıdır. 1980 sonrası dönemde ise Cumhuriyet dönemi vatandaşlık kavramsallaştırması ciddi biçimde sorgulanmaya başlamıştır. Dünya sistemindeki farklılaşmalar, globalleşme, Türkiye’deki hızlı sosyal ve ekonomik değişimler ve sonuç olarak farklılık talep eden toplumsal kimliklerin kamu alanında tanınma istemleri, ülkedeki vatandaşlık kavramının haklar, ödevler ve kimliklerin tanınması bağlamında yeniden gündeme getirmiştir. Kürtler, İslamcılar ve Aleviler gibi çeşitli siyasi-kültürel kümelerin kimliklerini kabul ettirme uğraşları dolaysız olarak ülkedeki vatandaşlık kurumunun yeniden gözden geçirilmesi gereksinimini ortaya çıkarmıştır (İçduygu ve Keyman, 1998-9: 165–166).

Türkiye’de çok partili hayata geçildikten sonra Cumhuriyetin temel ilkelerini ve getirdiği yeni hayat tarzını korumak isteyenler, demokrasinin devlet boyutunu vurgulamışlardır (Heper, 2002–3: 171). Her ne kadar demokrasiye vurgu yapılsa da devlet her zaman demokrasinin bir adım ötesinde olmuştur. Ancak “Bugün gelinen aşamada devletin soyut ve üstün bir varlık olduğu anlayışı büyük ölçüde değer kaybetmiştir. Önceden devletin temel unsuru olarak görülen egemenlik hakkı artık eskimiştir ve egemenliğin birey ve insan hakkı lehine sınırlanması gereği kabul edilmektedir. Bu yöndeki gelişmeyle hukuk devletinin de artık kanun devleti olmadığı iyice su yüzüne çıkmıştır (Yılmaz, 1998: 154). Özellikle “Türkiye’nin AB üyeliği yolunda ilerlemek için reform paketleriyle Kopenhag Kriterleri’ne uygun düzenlemeler olan ölüm cezasının kaldırılması, anadilde yayın, anadilin serbestçe öğrenimi, düşünce özgürlüğü, işkenceye karşı sıfır tolerans konularında adım atması, Cumhuriyet tarihi açısından çok önemli gelişmelerdir”(Esendemir, 2008: 100).

Dolayısıyla ‘‘Vatandaşlık kavramındaki yeni küresel eğilimler Türkiye’de de devletin belli zümrelerin mlk olarak benimsenmesini veya en azından bir iktidarın bu minvalde sürdürülmesini artık taşıyamaz hale gelmiştir’’(Aktay, 2011b: 219). Yeni küresel eğilimlerin talep ettiği insan hakları merkezli bir süreç yaşanmaktadır. Bu süreçte demokrasi çıtasını yükseltmek isteyen Türkiye’nin de insan hak ve onuruna dayalı bir yaşamın standartlarını yakalamak için çabaladığı görülmektedir. Kısaca vatandaşını tebaa olarak gören anlayış işlerliğini yürütüyor. İnsanlar kamusal alanda hak taleplerini daha rahat serdedebiliyorlar.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ANAYASA SERÜVENİ VE

### DEĞİŞEN VATANDAŞLIK ALGISI

#### 3.1. Yeni Osmanlı Düşüncesi ve Reformlar

Osmanlının son demleri ve yeni devlete geçiş arasındaki çalkantılı dönemin en önemli aktörleri Yeni Osmanlılardır. Yeni Osmanlılar ve onların getirmeye çalıştıkları reformlar bir bakıma yeni devletin vatandaşlık bakımından taşıyacağı niteliklerin genetik şifrelerini de taşıyordu. Bu bakımdan Türkiye de anayasal süreç ve vatandaşlık kavramı değerlendirilirken yeni Osmanlılar, Meşrutiyet<sup>25</sup> dönemini en önemli figürü olarak ortaya çıkıyordu. “Genç Türkler de denilen Yeni Osmanlılar yahut Jön Türkler, I. Meşrutiyet devrini hazırlayan olaylarda etkin rol oynamışlardır.”(Yılmaz, 2012a: 40). Yeni Osmanlılar, örgütlü muhalefetin ilk temsilcisi sayılırlar. 1865’e doğru şekillenen Yeni Osmanlılar hareketi, Tanzimatın siyaset anlayışına ve yönetim felsefesine karşı bir başkaldırma olarak ortaya çıktı. Yeni Osmanlılar hareketinin önderleri, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi idi. Yeni Osmanlıların temel amacı, Ali ve Fuat paşaların istibdat yönetimine son verip, meşruti bir yönetim kurmak, kişi hak ve hürriyetlerini sağlamaktı (Eryılmaz, 1993). Yeni Osmanlılar kendilerini, Osmanlının çöküş sürecini durdurmakla görevli reformcular olarak gördüler. Bu çöküşün sebeplerini yok edecek siyasi çareler bulmak için, Osmanlı geçmişinin araştırılmasına giriştiler ve argümanlarını inşa etmek için tarihsel durum ve görevleri geniş ölçüde kullandılar (Mardin, 2008: 151). Yeni Osmanlıların amacı Osmanlı İmparatorluğu’ndan bir ‘meclis-i meşveret’in kurulmasını sağlayarak siyasi iktidarın paylaşılmasını kurumlaştırmak, bir kuvvetler ayrımı sağlamaktı. Kuvvetlerin dengesi, yürütmeyi kurulacak olan meclis’e karşı sorumlu tutmakla elde edilecekti. Yeni Osmanlılar, yürütmeden padişahı değil, Abdülaziz devrinde devlet idaresini fiilen ele almış olan Babıali üst bürokrasisini

<sup>25</sup>“Yeni rejime Meşrutiyet adı verilmiştir, çünkü Türk tarihinde ilk kez temel haklar, Padişahın bir lütuf ve inayeti olarak değil, halkın (aslında, olağanüstü durumda bir avuç vatansever bürokratın) isteğiyle devlet başkanının otoritesi birtakım ebedi şartlarla sınırlandırmaktaydı. Bu anayasa ile Padişah mutlak otoritesini kaybetmiştir. Osmanlı anayasa tarihi, Türk anayasa tarihiyle doğrudan doğruya ilişkilidir”(İnalçık, 2000-1: 181).



kastediyorlardı. Yeni Osmanlıların bu fikirlerini uygulamaya koymasını sağlayan grupsa devlet adamlarından, askeri idareden ve ulemeden oluşan bir cunta olmuştu (Mardin, 2010b: 33).<sup>26</sup>

Yeni Osmanlılar, Tanzimat yönetimine muhalefette birleştikleri halde, öngördükleri çözümlerde ayrılmaktaydılar. Ancak ‘anayasa, parlamento ve Osmanlılık konularında anlaşıyorlardı. Yeni Osmanlılar, Tanzimat yöneticilerinin, devleti kurtarmayı hedef alan ve tebaaya hürriyeti çok gören tutumlarına karşı ‘hürriyet’i savunuyorlar ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı. Yeni Osmanlılar, imparatorlukta ki ayrılıkçı ve milliyetçi hareketlere karşı, bütünleştirici bir politika olarak ‘Osmanlılık’ düşüncesini savunuyorlardı (Eryılmaz, 1993). Mardin’e göre aslında “Jön Türklerin en derin özlemlerinin ‘hürriyet’ olmuş olduğu doğru değildir. Jön Türklerin en derin isteği Osmanlı İmparatorluğu’nun parçalanmasını durdurmaktır. Hürriyet ancak dolayısıyla kendilerini ilgilendiriyordu. Çünkü hürriyetin ve adaletin egemen olduğu bir rejimde imparatorluktan kopmak isteyenlerin sayısı azalacaktı.”( Mardin, 2010b: 305). Ve yine bir başka eserinde Mardin, Yeni Osmanlıların bir bütün olarak incelenmesinin yanlış olduğunu dile getirmektedir. Ona göre “Yeni Osmanlılar hareketi genellikle bir bütün olarak incelenir. Oysa hareketin içinde en aşağı üç ayrı eksen bulmak mümkündür. Şinasi’nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş oranda parlamentolu bir idareden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı ‘oyun’ olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler”(Mardin, 2002: 89). bu hareket içerisinde var olmuştur.

Yeni Osmanlılar hareketini de göz önünde bulundurarak Osmanlıdaki Müslüman toplumlar üzerinde değerlendirmede bulunan Arkoun’a göre “Osmanlı dünyasında yaşayan Müslüman toplumlar, coğrafi açıdan Batıya yakın olmalarına rağmen yaşanan entelektüel maceraya pek katılmamışlardır. Ancak, muzaffer kapitalizmin gittikçe büyüyen baskısına maruz kalacaklardır. 1800’den itibaren, güçlü komşularıyla aralarında açılan uçurumu her toplum farklı bir bilinç düzeyiyle keşfetmeye başlar. Soruna çözüm bulmak için eğitim ve reform yolunu seçerler.(...)

<sup>26</sup>Ayrıca bkz: (Mardin, 2002: 87,88), (Keyder, 2005: 78).

Osmanlı İmparatorluğu, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile Tanzimat devrini açar. Bu süreç 1860 ve 1870’lerde Jön Türklerle devam edecektir. Bu akım, Mustafa Kemal tarafından genişletilerek 1920’lerin devrimi ile sonuçlanacaktır’’(Arkoun, 2010: 52–53). Gülhane Hattı’ndan önce senedi ittifak imzalanmıştır. Temelde padişahın yetkilerini kısıtlamaya yönelik olan bu anlaşma esasen ayanları güçlendirecek bir mahiyet arz etmiştir. “Padişah ile Rumeli ayanı arasında imzalanan Senedi İttifak, 7 maddeden oluşmaktadır. Hükümet ile beyler arasında imzalanmış olması bakımından Magna Carta’ya benzetilen belge hak ve özgürlükleri sınırlamak yerine merkezi yönetimi güçlendirerek kamu düzeni getirmek, dolayısıyla can ve mal güvenliği sağlamaya yöneliktir. Belgenin temel haklarla ilgili hükmü ise vergi toplamada, zulüm ve eziyet yapılmamasıdır.”(Aşırım, 1998: 82). Bu belgenin akabinde Tanzimat fermanı olarak da bilinen Gülhane hattı ilan edildi.<sup>27</sup> “1839’da, Reşid Paşa’nın gayretleriyle, *Gülhane Hatt-ı Hümayunu* olarak bilinen yarı anayasal nitelikli ferman ilan edildi; Reşid Paşa’nın söz konusu fermanın hazırlanmasındaki gayretlerinden birisi, nihai olarak, tebaasının aynı medeni haklardan haklardan faydalandığı, vatandaşlığı otomatik olarak veren ve dini ilişkilere dayanmayan bir Osmanlı milleti meydana getirmenin temelini inşa etmekte. Gülhane Hattı, bütün Osmanlı tebaasına, bundan böyle eşitlik esasına göre muamele edileceğini taahhüt etmişti’’(Mardin, 2008: 21–22). Hattı-ı Hümayunu, Batılılaşma yolunda Hıristiyan tebaaya yasa önünde eşitlik tanıyor ve imparatorlukta yaşayan herkesin haklarını güvence altına almayı amaçlıyordu. Bu bildiri, merkezi bürokrasinin padişah karşısında kendisini güvence altına alması anlamına geliyordu. Böylece her yenileşme atılımında, bürokrasi gücünü, hem padişah hem de halk karşısında daha da arttırıyordu (Canatan, 1995: 59). Tanzimat dönemi, Mustafa Kemal kuşağını ve Batılı düşünce potansiyelini hazırlamıştır. Tanzimat ve II. Abdülhamit dönemindeki gelişmeler, Atatürkçülüğün temel kavramlarını getirmiştir. Temel insan hakları fikri, daha 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nda ifade edilmiştir.

<sup>27</sup>“Gülhane Hatt-ı Hümayunu adıyla anılan Tanzimat Fermanı Sultan Abdulmecid’in (1839–1861) rızasıyla Reşit Paşa tarafından düşünülp yazılmış ve 3 Kasım 1839 tarihinde İstanbul Gülhane Parkı’nda okunmuştu.(Reşit Paşa uzun zaman Londra ve Paris elçiliklerinde bulunmuştur.) Tanzimat Fermanı, hiçbir teminat göstermeksizin bütün yurttaşlara eşit haklar, mal ve can emniyeti vaat ediyor, mali (yani vergi sisteminde), askerin ve adli sahalarda bazı reformlar ileri sürüyordu’’(Karpaz, 2010: 96–97).

Fransa'nın Aydınlanma felsefesi ve Fransız İhtilalı fikirleri, Genç Osmanlılar döneminde Şinasi ve Namık Kemal ile gündeme gelmiştir. Şinasi, o dönemde Reşid Paşa'nın getirdiği kanun egemenliği prensibini ifade ile “Bildiri haddini sultana senin kanunun” diyebilmektedir”(İnalçık, 2009: 62). Zaten Türköne'nin de kaydettiği gibi “Tanzimat reformlarını planlayanların keşfettikleri sır da budur. “Can, mal, ırz ve namus” emniyetini sağlamanın, keyfilikten uzak bir kanun devleti tesis etmenin getireceği faydalar ferman metninde toplumun refahı ve devletin güçlenmesi gerekçelerine dayandırılır”(Türköne, 1998: 7059). Tanzimat Fermanı'nın ardından Islahat Fermanı, Babı-Ali'nin 1856'da toplanan Paris Konferansı'na iştirak edebilmesinin şartı olarak ilan edildi. Hatt-ı Hümayun'un Hıristiyan ahaliye verdiği vaatler bu fermanla tekrarlanıyordu. Bu iki fermanla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni bir siyasal görüş şekillenmeye başladı: İmparatorluk toprakları üzerinde yaşayan herkes tek yurttaşlık sıfatı altında; fakat imparatorluğun İslami geleneklerine hâle gelmeksizin eşit hak ve vazifeler tanımak (Karpat, 2010: 97).

Batı'ya olan bağımlılık ile zorla kabul ettirilen reformları eleştiren Yeni Osmanlılar, aynı zamanda Batı'nın kültür, ahlak ve adabda taklit edilmesini şiddetle eleştirmekteydiler. Avrupa kanunlarının ithaline karşıydılar. Yeni Osmanlılar hars (kültür) ile medeniyet arasında kesin bir ayırım yapmakta idiler. Endüstrileşmek, ticaret ve diğer maddi alanlarda batılı usullerin alınmasına taraftar olmakla beraber, kültür ve yaşam tarzında Avrupa ile özdeşleşmeyi reddediyorlardı. Yeni Osmanlılar, aynı zamanda mutlak kanun egemenliğine dayanan meşru (anayasal) hükümet ve idare programlarını, İslami ilkelere bağladılar. Anayasa hazırlanırken her maddenin müftü tarafından incelenmesini ve müftünün oyuna bağlı kalınmasını talep ettiler. İslam toplumundaki bozuklukların kaynağının İslam dini olduğu iddiasına şiddetle karşı geldiler. Onlara göre, tam tersine anarşi ve çöküşün sebebi, Şeriat'ın tam uygulamaya geçirilmemesi ve ikili bir adli sistemin sürdürülmesidir. Özetle, 1860'ların Yeni Osmanlılar hareketi, denetimsiz Batı kapitalizminin sömürsü ve batılıların memleketteki bürokratik işbirlikçilerine karşı bir protesto olarak tanımlanabilir (İnalçık, 2009: 218–219). Ancak Yeni Osmanlıları ve akabindeki gelişmeleri ve ilan edilen fermanları Türkiye'de anayasal sürecin gelişiminde önemli

dönüm noktaları olarak kaydetmek gerekiyor. Ayrıca bu gelişmeler Hak ve özgürlüklerin önünün açılması talebiyle de vatandaşlık hukukunun farklı bir yola girmesinde öncü rol oynamıştır.

### 3.2. T.C. Anayasaları ve İnsan Hakları

***“Her insan, küçücük bir yararı da dokunsa,  
zor yoluyla ve yasaları çiğneyerek  
devlet düzenini değiştirmek için düzen hazırlayanı  
yöneticilere bildirerek mahkemeye vermeli.” Platon/Yasalar.***

Mevcut anayasa(1982 Anayasası) da dahil olmak üzere Türkiye’de yapılan bütün anayasalar, silahlı kuvvetlerle bir şekilde ilişkilidir. Anayasal süreçlerde ordu bizzat aktif roller üstlenmiştir. Ve dolayısıyla anayasalar sivil iradeye bağlı ve olağan dönemlerin aksine olağanüstü<sup>28</sup> dönemlerin ürünü olmuşlardır. Demokrasi isteminin yüksek seviyelerde olduğu bir ülkede siyasi iradeye bağlı bulunması gereken ordunun, bir arada yaşamanın imkanını verecek bir metne nasıl oluyor da bu kadar nüfuz edebiliyor<sup>29</sup> olduğu sorusu önemlidir. Ordunun, ülke vatandaşlarını bir arada tutacak hukuki bir metin üzerinde bu olağanüstü tasarruf yetkisini anlayabilmek için esasen ülkenin -tabir yerindeyse- ‘çocukluğuna inmek’ gerekiyor. Bu minvalde Osmanlıya<sup>30</sup> bakılacak olursa Osmanlı’daki yönetimin halka olan yaklaşımı bir tür uzaktan denetim şeklindedir. Çünkü Osmanlı, “kendisinin hassas ve çapraşık bir toplumsal-siyasal denge üzerinde yer aldığı bilincindedir”(İnsel, 2007: 19).

<sup>28</sup>“...anayasal tarihimizde olağanüstülük ortamında hazırlanmamış hemen hiçbir anayasa mevcut değildir. İlk kabul edilen 1876 Anayasası Osmanlının kritik zamanında ilan edilmişti. II. Abdülhamit söz konusu anayasayı ilan etme şartıyla tahta çıkarılmıştı. Genel toplumsal iradeden çok bazı azınlıkların zorlamasıyla ilan edilen bu anayasa daha başka gerekçeleri ne olursa olsun beklenen sonuçları vermemiş ve kısa bir süre sonra da yürürlükten kaldırılmıştır(...) Kısa bir süreliğine var olan 1921 Anayasası da bir varoluş mücadelesi ortamında doğdu. Cumhuriyet döneminin asıl anayasası 1924’de gerçekleşti. Ne var ki 1924 Anayasası da bir olağanüstülük sürecinde oluştu”(Aydın, 2011a: 39).

<sup>29</sup>“her toplumda ordu(silahlı kuvvetler) kurumu, öncelikle işlevsel bir zorunluluktan ortaya çıkmıştır: Toplum güvenliğinin tehdit edilmesi. Şüphesiz bu tehdidin kimden geldiği, toplumdan topluma ve konjoktüre göre değişebilir. Ama orduları var eden sebep, esas olarak tehdidin dışsal nitelikte olmasıdır. Dolayısıyla, bir ordunun asıl görevi, her şeyden önce, ülkeye yöneltilen dış tehdidi caydırmaktır”(Sarıbay, 2000: 49). Siyaset biliminde aksiyom haline gelmiş bir deyim vardır: “başarılı bir yönetimin ordusu sınırlarda nöbet tutar, başarısız bir yönetiminki ise şehir kaldırımlarında...”(Ergil, 2000: 37).

<sup>30</sup>Mardin’e göre (2010a: 105) Osmanlı toplumu iki ana sınıfa ayrılıyordu. Askeri ve reaya. Reaya vergi veren fakat hükümete katılmayan sınıfı.

Kendi içerisinde çok milletli<sup>31</sup> olan devlet, bu milletlerin kendi yaşam tarzlarını muhafaza etmelerine olanak tanımıştır. Ancak cumhuriyet inşa edilirken, askeri yönetim kendi hakimiyetini perçinlemekle beraber halkın nasıl yaşaması gerektiğine de karar vermede yetkili olduğunu yaptığı uygulamalarla göstermeye çalışmıştır. Ordunun, böylesi bir karar verme yetkisinin meşruiyet dayanağı ise, milletin özü olduğu söylemidir. Ancak İnsel'in de yerinde tespitiyle bir milletin özünün Silahlı Kuvvetler olduğunun rahatlıkla ifade edilmesi düşündürücüdür. Böyle bir ifadenin altında, o milletin orduya başvurmadan kendi kendini yönetecek, kaderine sahip çıkacak ergenlik seviyesine ulaşmadığı inancı yatar. Daha da önemlisi, eğer bir milletin özü orduydu, o milletin yapacağı siyasal seçimlerin de her şeyden önce Silahlı Kuvvetler bakış açısından ele alınması doğal olur. Toplumsal beraberlik içinde doğal olarak her zaman var olacak iç çatışmaların çözümünde askeri yöntemlerin üstünlüğü kendiliğinden kabul edilir (İnsel, 2007: 302). Ordunun vatandaş üzerinde sahip olduğu bu tasarruf yetkisi, ordunun, kendisini anayasal değişikliklerde ve anayasanın içeriğinin belirlenmesinde tek söz sahibi olarak görmesine neden olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu bir “monarşi”dir. Ülkenin siyasal meşruiyet kaynağı “padişah” ve sülalesidir. Zamanla padişahın yetkilerinin kısılmış olmasına rağmen, o ülkenin başında bulunan kişidir. Padişahlık rejimini yalnız bu kamu rejimi özellikleriyle hatırlamak da eksik kalır. İmparatorlukta, teb’a padişaha (ve onun gücünü temsil eden kişilere) şahsi bağlarla bağlıdır (*Ubudiyet*) (Mardin, 2010c: 182). Osmanlı siyasal kültüründe devlet “zilullah-i fi'l-ard”(Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) olarak telakki edilirdi. Hükümran bulunduğu tüm mülke Allah adına devlet hükmetmekteydi (Çaha, 2003: 8–9). “Gökte Allah yerde devletimiz” ifadesi devleti somut, kurumsal bir yapı olmaktan çıkarmış, onu kutsal bir olgu haline getirmiştir. Devlet, somut kuruluşlarıyla, oluşturulmuş normlarıyla, seçilmiş yöneticileriyle,

<sup>31</sup>“Osmanlı İmparatorluğu’nda tebaanın farklı unsurlarının tanımlanmasında temel ayırım, etnisite ya da dile değil, dine dayalıydı. İmparatorluk yönetimi altındaki farklı dini cemaatlere içişlerinde bir tür özerklik tanınmıştı. O dönemde “millet”, içinde çeşitli etnik ya da dil grupları barındırabilen, hatta imparatorluğun farklı bölgelerinde yerleşik insanları içeren ve bir miktar siyasal güç ve öneme sahip olan dini bir cemaatti. Her “millet”in, yasa, adalet, kültür ve eğitim alanlarında kendine has yarı-özerk bir işleyişi vardı ve her “millet” imparatorluğun merkezi yönetiminde mevki sahibi olan bir lider tarafından temsil edilirdi”(Gülaç, 2007: 19–20).

atanmış görevlileriyle toplumun hizmetindeki bir kurum değil; ona hükmeden, boyun eğdiren, Tanrı adına hüküm veren, bireyin her tür hakkına istediği şekilde tasarrufta bulunabilen, buyurgan, aşkın ve metafiziksel bir otoritedir”(Çaha, 2003: 7–8). Burada temel insan haklarının bile merkezi devlet tarafından bahşedildiğini görüyoruz. Ancak söz konusu reformlar gelecekte modern vatandaşlık haklarını düşünmemizde büyük rol oynayacaktır. Örneğin Kanun-i Esasi (1876 Anayasası)’nın kabul edilmesi, hakları devlet tarafından verilsin veya verilmesin modern bireyin/vatandaşın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Esendemir, 2008: 66-67). Tanzimat döneminin liberal reformları, 1876’da ilan edilen ilk Osmanlı Anayasası ile zirveye ulaştı (2009: 213) diyen İnalçık’a göre 1876 Osmanlı Kanun-i Esasisi, 1923 Türkiye Cumhuriyeti’ne doğru atılmış an önemli bir adımdır. Çünkü bu Anayasa ilk defa egemenliğin menşeyini Tanrı’dan alıp bir kanuna dayandırıyor (İnalçık, 2009: 232). Parlamenter faaliyetin 1876’da Kanuni Esasi’nin belirlediği bir meclis ile başladığını ifade eden Aydın’a göre yine de Osmanlı’nın sonuna kadar bu meclis aktif olmadı (2006: 202). Her ne kadar aktif olmasa da “Her halükarda, Avrupa dışındaki ilk anayasalardan biri olan Osmanlı Anayasası, 1923 Türkiye Cumhuriyeti’ne doğru atılmış önemli bir adımdır. Cumhuriyet dönemi 19. yüzyıldaki liberal hareketin aracısız bir ürünü olan demokratik hükümet sisteminin, Türkiye’nin siyasi yaşamında kalıcı olduğunu kanıtlamıştır. Türkiye’de bugün, hiçbir hükümet, halkın oyunu elde etmeden ayakta kalamaz. Artık her kademedeki Türk vatandaşı, kendi hükümetini seçmeye alışmıştır”(İnalçık, 2009: 214). Heper, Osmanlı’nın Türkiye’ye bir takım miraslar bıraktığını dile getirmektedir. Ona göre Osmanlı’nın Türkiye Cumhuriyeti’ne mirası, aşkın devletten oluşur. Birincisi padişahta yapılanan ılımlı aşkinci devlet geleneğidir ki özellikle Osmanlı’nın Yükselme Devrinde II. Mahmut’un saltanat yıllarında rastlanır. İkincisi ise, bürokraside yapılanan aşkinci devlettir ki, bunun da örneği Tanzimat döneminde görülür (Heper, 2010: 91). Her ne kadar Osmanlı’dan devralınmış bir devlet geleneği varsa da “imparatorluğun başlıca ardılı Türkiye, Osmanlı geçmişini bilinçli olarak reddetti ve Fransız vatandaşlık modelini benimsemeyi amaçladı (Gülalp, 2007: 20). Heper’in ifadesiyle Atatürk’e göre “Padişahın kişiliğinden ayrı bir devlete ihtiyaç vardı. Osmanlı’nın geldiği durumun devam ettirilmemesi mutlak bir zorunluluk idi. Yani devletin artık “halkın devleti” olması gerekiyordu”(Heper, 2010: 95). Mardin’e göre Atatürk, reform için,

topluma yeni bir biçim kazandırmak üzere kafasında yeni bir ‘‘toplum haritasıyla’’ harekete geçmiştir’’(Akt: İnalçık, 2009: 61).

Türkiye’de anayasa yapma fikri, 19.yüzyılda Osmanlı modernleşme sürecinde Osmanlı bürokrasisi tarafından modern bir toplum yaratma projesi olarak keşfedilmiştir. Bu keşif, anayasayı daha başlangıçtan itibaren vesayet anlayışının bir mekanizmasına dönüştürmüştür.(...) Buna göre Osmanlı/Türkiye halkı/vatandaşı siyaseten doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü birbirinden ayıracak ehliyetinde değildir, reşit değildir. Halk reşit olana kadar ona bir vasi tayin edilmelidir. Bu vasi devletlular, bürokratlar, seçkinlerdir. Bu vasi, anayasayı yapan iradedir. Bu yüzden de anayasalar halkın dışında yapılmıştır (Yılmaz, 2012b: 88).

Türkiye Cumhuriyeti bir Türk milli devleti olarak kurulunca, sorun doğal olarak ortaya çıktı. Toplumları belli bir doğrultuya götürmek isteyenler, kültürleşme sürecinin en güçlü aracı olan eğitimi tekelleştirirler. Türk devletinin istediği Türkü yaratmak için, eğitimi devletin tekeli altına alan Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarıldı ve din tedrisatı bir tarafa bırakıldı. Amaç; dili, tarih bilinci, her çeşit kutsal simgeleriyle bir Türk kimliği, bir Türk vatandaşı yetiştirmektir (İnalçık, 2009: 246). Osmanlı İmparatorluğu’nun çözülmesi belli bir pakt ile bir arada tuttuğu farklı unsurların ayrılığına dayanmıştır. Bu yüzden Cumhuriyete intikal eden yeni toplumsal hafızanın en duyarlı olduğu konulardan birisi ‘‘bölünme’’ olmuştur. Bölünme korkusu, elde kalan tek toprak olan Anadolu’daki yeni yönetimin bütün komplo üretiminin en önemli kaynaklarından birisi olmuştur. Cumhuriyet’in ilk yıllarında Türkiye’de yaşayan herkes Türk olarak tanımlandı. Kürtler Müslüman oldukları için azınlık sayılmazken, ayrı bir etnik grup olma özelliklerine atıfta bulunmalarının önü kesildi. Türk ırkının bir boyu olarak sayılmakla toplumsal entegrasyonlarının sorunsuz tamamlanabileceği varsayıldı. Kendini Kürt olarak tanımlayan herkes, Türkiye’yi bölmek isteyen büyük ve genellikle kökü dışarıda bir komplonun parçası kabul edildi (Aktay, 2010a: 59–60).

Türk siyasetini yıllarca tek toplum, tek devlet, tek millet, tek halk, tek eğitim, tek din, tek mezhep ideali altında birleştiren, her türlü toplumsal farklılığı bir fitne olarak lanetleyerek etkisi altına alan siyasal kalıplar, bir tür *arche-politiğin* izlerini bütün bir topluma sindirmiştir. *Arche-politik* düzeyde, yani siyasetin en temel düzeyinde, eleştiri bir fitne olarak algılanır. Bireyin veya genel bütünlük içindeki grupların kendi çıkarlarını gözeterek bütünle karşı karşıya gelmeleri, bölünmez bütünlüğü bozucu bir fitnedir (Aktay, 2005b). Siyasetin bu arche politik izleri anayasalarda da görülmektedir. “Türk anayasalarına baktığımızda Türk vatandaşlığının sivil cumhuriyetle ilişkilendirildiğini, din ve ırk farkı gözetmeksizin herkese eşit şekilde tanındığını görüyoruz. O halde tek parti döneminde yürütülen Türkleştirme programı kültürel, siyasi ve dini çoğulculuğa karşı olan bir milliyetçilik anlayışından kaynaklanmıştır. Her ne kadar azınlıklara vatandaşlık hakkı teoride tanınmış olsa da bunun pratikte dini/millî sınırlara sahip olduğunu görüyoruz. Bu sınırlar keskin bir şekilde belirlendiğinden bunları aşmak çoğu zaman mümkün olamıyordu. Öyle ki onlara tanınan vatandaşlık teoride kaldığı için onlara gerçek Türk vatandaşı yerine ‘Kanuni Esasi veya Kanuni Medeni Türkü’ deniliyordu. Fransız modelinin azınlıklar üzerindeki uygulamasına bakıldığında ilk başlarda dinin esas alındığından hiç şüphe yoktur. Ancak 3 Mart 1924’te dini otoriteyi simgeleyen Hilafet’in kaldırılması yeni inşa edilen millî kimliğin seküler sınırlara da sahip olduğunu gösterdi. Aynı yıl Şeriye Mahkemeleri’nin kapatılması, 1926’da dini bir hüviyete sahip medreselerin kapatılmasına zemin hazırlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun kabul edilmesi bu süreci hızlandırdı” (Esendemir, 2008: 79–80). Batılılaşmayı bir hedef olarak önüne koymuş olmasına rağmen bir İslam ülkesi olan modern Türkiye’de insan haklarını tartışmak için Türkiye’nin tarihsel arka planına dikkat etmek gerekmektedir. Bu arka plan Türkiye’de insan hakları kavramının nasıl algılandığı ve ona yüklenen anlamların felsefî sorgulamasıyla ilişkilidir. Burada karşımıza genel olarak iki anlam alanı çıkmaktadır. Birincisi kavramın batı referanslarına dayalı anlam ve uygulamalarıdır, ikincisi ise kavramın batılı bir değer olarak kabul edilmesine rağmen İslam geleneği içindeki referanslara da atıf yaparak yeniden tanımlanmaya çalışılan anlam ve uygulamalarıdır. Birincisinde Aydınlanma sonrası doğal hukuk anlayışının sekülerleştirilmiş felsefî öğretilerine dayalı bireysel özgürlük ve eşitlik arayışı anlamına gelen insan hakları tanımına ulaşılmaktadır.



İkincisinde ise buna ek olarak tarihsel İslami referansları da dikkate alan *toplumsal adalet talebi* anlamına gelen bir insan hakları tanımına ulaşılmaktadır. İlkinde aşağıdan/temelden kaynaklanan bir *özgürlük arayışı*, ikincisinde ise Tanrı'nın zaten verdiği hakların dünyevi iktidar tarafından teslim edilmesini isteyen *toplumsal hak ve adalet* talebi söz konusudur (Yelken, 2007).

İyimaya (1998: 557), demokrasinin üzerinde durduğu temel değer, adalet ve eşitliği de kapsayan insan hakları olduğunu ifade eder. Bu bakış açısıyla ve İslami referanslar da göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde Türkiye'deki anayasaların insan hakları bağlamının neye tekabül ettiği konusu önem kazanıyor. Türkiye'deki anayasalara kısaca bakıldığında; “1924 Anayasası, Osmanlı Kanun-ı Esasi gibi temel hak ve özgürlükleri sıralamakla yetinmiş, ekonomik ve sosyal haklar ise anayasada açıkça yer almamıştır. Temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması yolunda düzenlemeye gidilmemiş, temel hak ve özgürlüklerin sınırlarının belirlenmesi hususu yasama organının takdirine bırakılmıştır. Sendika kurma ve grev hakkı, temel hak ve özgürlükler arasında sayılmamıştır” (Yılmaz, 2012a: 129). 1920'ler boyunca laikliği mihenk taşı alan Kemalizm, İslamiyet'e ve irredantizme sırt çevirerek, Türk ulusuna ilişkin olarak toprağa dayalı, teritoryal bir tanımlı teşvik etti. Türkiye'nin (Anadolu ve Trakya'nın) vurgulanması, Türk milliyetçiliğinin sürekli telaffuz edilen bir eğilimi haline geldi. 1924 Anayasası'nın 88. maddesi, “Türkiye ahalisine, din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk ıtlak olunur[denir]” diyordu (Çağaptay, 2007: 89). 1928'de yapılan bir anayasa değişikliği ile “devletin dininin din-i İslam” olduğu yolundaki kural anayasadan çıkarıldı. Laiklik ilkesi 1937 anayasa değişikliği ile bir temel anayasa prensibi haline geldi (Narlı, 2010: 25). CHP'nin altı okundan biri olarak laikliğin anayasaya girmesi aslında milli kimliğin dinden arındırıldığını ortaya koyuyordu (Esendemir, 2008: 80). Anayasaya giren laikliğin, ülkeye neler getirdiğine bakmak gerekiyor. “Laiklik, siyasal ve toplumsal sistemin din ve devlet ayrılığı ilkesine dayanması, bunu savunan anlayış olarak tanımlanabilir. Batıda seküler bir yaşamı talep eden bu söylem, temelde din ve devlet otonomluğu esasını üzerine inşa olmuştur. Kartezyen öğretinin süzgecinden geçen bu düşünce, din ve devlet işlerinin birbirinden bağımsız yürütülmesini talep etmektedir. Yani dinin nüfuz ettiği alanlarda devlet müdahalesi;

devlet elinin olduğu alanlarda ise dini motivasyon, ritüel ve motiflerin varlığı söz konusu olamaz. Her iki alanın da kendine ait bir mahremiyet sınırı vardır ve bu sınırların aşılması laikliğe tehdit olarak algılanır. Bu yüzden her iki alan da nerede durulması gerektiğini bilip ona göre hareket eder. Laiklik 20. yüzyıl başlarında pozitif hukuk kurallarına bağlanan bir hukuk statüsüdür. Laiklik özünde, devletin din işlerine, dinin de devlet ve siyaset işlerine karışmaması, dinsel ve dünyasal otoritelerin birbirinden ayrılması, devletin bütün dinsel inançlar karşısında tarafsız ve hoşgörülü davranması, din ve vicdan özgürlüğünün korunması gibi ilkeler yer alır” (Narlı, 2010: 23). Laik devletlerde din, devletin olağan görev ve yetkileri içinde bir sosyal olgu olarak ele alınır ve tüm diğer sosyal olgular gibi düzenlemeler görür. Düzenlemelerde temel ölçüt, çağdaş değerlerdir (Öktem, 2010: 33). Ancak teorik anlamda laiklik Türkiye’de bu haliyle varmış gibi görünse de pratikte farklı bir içeriğe sahip olmuştur. Devlet, dini alana müdahale ederek, dinsel yaşamı kamusal alanın dışına itmek gibi bir uğraş içerisine girmiştir. “Türkiye Cumhuriyeti’nin din politikalarını kendine özgü bir laiklik anlayışı belirlemiştir. Pratikte din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması üzerinde yoğun bir vurgu olmuş ve dinin devlete devletin de dine karışmaması şeklinde bir resmi tanıma bağlanmışsa da, devlet iradesi dini alanı hiçbir zaman özerk bırakmamıştır(...) Soyadı kanunu ve tartı ve ölçü ayarları gibi ilgisiz görünen devrimlerden, kılık-kıyafet ve harf devrimine kadarki bütün politikalar, devletin laik yapısıyla uyumlu bir toplum yaratma amacını güdüyordu”(Aktay, 2010c: 178) görüşünü dile getiren Aktay’a göre “Türkiye Cumhuriyeti’nin, başından itibaren bir çeşit disiplin anlayışı içerisinde uyguladığı laiklik politikasının, halk üzerindeki yüksek gerilim uygulamasına ve dinsel kurumların toplumsal yaşamdaki nüfuzunu kırmaya yönelik çabasına rağmen, din işleri devletin hiçbir zaman elini çekmediği bir hizmet ögesi olmayı sürdürmüştür. Üstelik dinin devletin bünyesindeki bu kurumsal varlığı –her ne kadar tümüyle laik devletin bir fonksiyonuna indirgenmişse de- kendi hesabına özerk bir etkinlik alanının gitgide güçlenmesi ve devlet politikasında da söz sahibi olması doğrultusunda seyretmiştir. Hatta devletin birçok heterodoks İslami mezhep ve eğilime karşı ortodoks bir İslam lehine oyunu kullanmış ve diğerlerini yer yer bastırmış olduğu söylenebilir. Bir bakıma tekke ve zaviyelerin kapatılması suretiyle devlet ortodoks bir dinsel eğilimi tercih etmiş, geriye kalan ve nüfusun önemli bir

kesiminin mensubu olduğu dinsel eğilim ve teşekküller ortadan kaldırılmış veya büyük ölçüde zayıflatılmıştır. Bu tercihin, ortodoks (Sünni) kesimin ulus devletinin merkezîyetçi taleplerine uygun olarak daha kolay manipüle edilebileceği beklentisine (aslında gerçeğine) dayanmış olduğu düşünülebilir (Aktay, 2006: 173).

Dinsel ritüellere konan yasaklara karşı çıkışlar ise genellikle irtica kapsamına alınarak bastırılmıştır. “Bilindiği gibi, Türkiye’de kılık-kıyafet konusunda konulan yasaklara karşı çıkışların dini içeriklere sahip oldukları tartışıla gelmiştir. Neredeyse iki yüzyıldır, kılık-kıyafet konusundaki alınan kararlardan ve uygulamalardan mürtecilik-çağdaşlık, ilerlemecilik-gericilik, laik-anti laik/şeriatçı gibi karşıtlıklara dayalı söylemler üretilmektedir. Kavuktan fese, fes ve kalpaktan şapkaya geçiş süreçlerinde, toplumsal tepkinin irtica ile ilişkilendirilmesinin de temelindeki sebeplerden birisi bu yorumdur”(Akin, 2006: 230). Kılık kıyafete getirilen uygulamalara olan tepkiler her zaman dini taleplerin kapsamında olmuyordu. Fakat farklı taleplerin<sup>32</sup> dile getirilmesi de yönetimi kararından döndürememiştir. Tek parti yönetiminin uygulamaları, halkı çok partili bir yönetimin gerekliliği konusunda güçlü bir istem meydana getirmiştir.<sup>33</sup> Bu bakımdan “1946–50 dönemi, Türk demokrasisi için bir bakıma bu ulusun tarihinden ve demokratik geleneklerinden gelen deneyimleri ve özlemi, Batı demokrasilerinin felsefeleri ve eylem şekilleriyle birleştirerek kendi ihtiyaç ve kültürüne uygun bir demokrasi kurma mücadelesinin başlangıcı sayılabilir. Bu, hem orta sınıfın hem de alttan gelen kitlenin verdiği bir mücadeledir”(Karpat, 2010: 52). Çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte siyasal katılım Tek Parti Dönemi’ne göre daha fazla oldu. Yani DP’nin ‘Yeter söz milletindir’ sloganıyla kazandığı seçim zaferi faklı toplumsal kesimlerin parlamentoda temsil edilmesine daha fazla imkan tanıdı(...) DP iktidarıyla birlikte farklı kesimlerin temsil edilmelerine fırsat verilmesi ve farklı toplumsal

<sup>32</sup>“Başlangıçta, bir ara şapkanın ekonomik yönü üstünde de durulmuş, fakat hükümet tarafından bunun önemli olmadığı, önlemler alındığı ileri sürülerek halk yatıştırılmıştır. Sonradan doğan tepkilerin şiddetle bastırılması üzerine ise, hiç kimsede şapka giymenin pahalı olabileceğini söyleyecek hal kalmamıştır; çünkü görülmüştür ki, artık sorun fes ya da şapka değil, onlardan birinin giyileceği kafayı yerinde tutabilmektir”(Tunçay, 2010: 156).

<sup>33</sup>Laikliğin pratikteki sıkıntıları için evliliğe dair bir örnek ; “Türkiye’de de resmi nikah *yasal* kabul edilmekle birlikte kamu vicdanında ancak dini nikah *meşru* sayılmaktadır. Müslümanların imam nikahı yanında, gayrimüslim cemaat mensupları da resmi yasal evliliklerini kendi dini törenleriyle meşru hale getirmektedirler”(Gencer, 2004: 15).

örgütlenmelerin ortaya çıkması demokratik-sivil mücadelelerin habercisi olmuştur. Örneğin, Kürt sorunu ve siyasal İslama yönelik mülahazalar 1980 sonrasında teorik dahi olsa birtakım demokratik açılımlar getirmiştir. Bu mülahazalar Kürt sorunu için anayasal vatandaşlık, siyasal İslam için ise ‘bir arada yaşama’ gibi demokratik formüllerin üretilmesine neden oldular (Esendemir, 2008: 97).

Ayrıca “Din konusundaki liberal tutumuna uygun olarak Demokrat Parti ezanın Arapça okunmasına müsaade etti. Askerlik süresi kısaltıldığı gibi liberal bir af kanunu çıkarıldı, Türklerin yurtdışına çıkabilmeleri, yabancıların ve eski Türk vatandaşlarının Türkiye içinde seyahat edebilmeleri kolaylaştırıldı”(Karpaz, 2010: 495–496). Ülke vatandaşlarına ve vatandaşlığın içeriğine getirilen kısıtlamaları bertaraf etmek gibi bir misyon yüklendi. İnsan hakları ve onuruna dayalı uygulamaların hayata geçirilmesi için gösterdiği çabalardan dolayı “Demokrat Parti’nin 1950’de iktidara gelmesi, hangi açıdan bakılırsa bakılsın Türkiye tarihinde esaslı bir dönüm noktasıdır. Halk ilk defa seçmen olarak kendi siyasal tercihini dile getirmiş ve yüzyılların devletçi geleneğine karşı oy kullanmıştı. Devleti baba olarak gören zihniyet, merkezden kontrol, yukarıdan aşağıya dayatılan reformculuk reddedilirken pazarın (ve kapitalizmin) önündeki engeller kaldırılış istenmişti”(Keyder, 2005: 172). Ancak demokratik bir topluma giden yolda yapılan uygulamalar uzun ömürlü olmamıştır. “27 Mayıs 1960 tarihinde, başta bulunan D.P. iktidarı askeri bir hareketle devrilmiştir. Bu hareketi yapanlar ordu mensubu subaylar idi ve kendilerine T.C. Milli Birlik Komitesi ismini vermişlerdir. Milli Birlik Komitesi, 27 Mayıs 1960’tan sonra bir kanun yapmış ve 1924 tarihli anayasanın ehemmiyetli bazı hükümlerini değiştirmiş ve yürürlükten kaldırmıştır”(Yılmaz, 2012a: 135). Bu darbe Mardin’e göre “artık değişmez bir düzenin korunmasıyla özdeşleştirilen merkez ile çevre arasındaki, (gerçek “hareket partisi” arasındaki) kopukluğu vurguladı. Merkezin, çevre karşısındaki eski kutuplaşması, yeni bir biçim edindi. Eski Cumhuriyetçi düzeni, yani zorlamaya dayanan düzeni koruyanların, değişme isteyenler karşısındaki kutuplaşmasıydı bu (2010c:74). Bu darbenin ardından 1961 Anayasası oluşturuldu. “27 Mayıs darbesinden sonra askeri güçlü kılmak adına yapılan önemli hamlelerden biri, 1961 Anayasası, askeri yargıya ve askeri yüksek yargı organlarına anayasada yer vererek askeri yargıyı bir anayasal

kurum olarak düzenlemiş ve böylece askeri yargı adli yargıdan bağımsız ve özerk bir hale gelmiştir’’(Coşkun, 2011: 9). 1961 Anayasası, askeri bir müdahaleyi takiben, bu müdahaleyi gerçekleştiren liderlerin etkisi altında hazırlanmasının sonucu olarak, Silahlı Kuvvetlere temsili demokrasinin esaslarıyla bağdaşması mümkün olmayan bazı önemli ayrıcalıklar sunmuştur (Yazıcı, 2011: 34). Ve adından benzer bir senaryoyla 12 Eylül darbesinin akabinde yine askeri irade tarafından 1982 Anayasası oluşturuldu.

1961 ve 1982 Anayasalarının yapılma şekillerinin hafızalarda halen canlı olduğunu dile getiren Özbudun’a göre her iki durumda da Kurucu Meclislerin tek bir üyesi bile, genel oya dayanan, serbest ve yarışmacı seçimlerden çıkmamıştır. 1961’deki Temsilciler Meclisi ile 1982 deki Danışma Meclisi’nin danışmadan öteye geçmesine, anayasayı tanıtmaya konuşmalarının eleştirilmesine hiçbir şekilde izin verilmemiştir (2009: 123–124). Ve yine Özbudun’a göre Anayasacılığın genel anlamı, bireyi devlet otoritesine karşı korumak ve bu amaçla devlet iktidarını sınırlandırmak olduğu halde, 1982 Anayasası, adeta devleti bireye karşı korumak amacını gütmüş; devlet otoritesi ile birey hürriyetleri arasındaki hassas dengeyi devlet otoritesi lehine bozmuştur (Özbudun, 2009: 115).

1982 Anayasası, anayasacılık kavramının gerektirdiği gibi bireyi devletin üstün otoritesi karşısında korumaya odaklanan bir ruhla hazırlanmamıştır. Tam aksine, bu Anayasa, 1970’lerin terör ve şiddet olayları çerçevesinde, aşındığı düşünülen devlet otoritesini güçlendirmek ve bu otoriteyi özgürlükler karşısında korumak amacıyla hazırlanmıştır (Yazıcı, 2011: 65). Erdoğan’a göre Türkiye’de çok partili hayata geçilmesinden sonra yapılan iki anayasa da (1961 ve 1982 anayasaları) esas itibariyle plebisitçi anayasalardır. Gerçekten, 1961 Anayasası, bütün siyasi partilerin serbestçe faaliyet gösteremediği bir ortamda, doğrudan doğruya atanan üyelerle birlikte, korporatist biçimde “seçilen” ve Cumhuriyet Halk Partisi ile bir ölçüde Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi’nin demokratik olarak seçilmiş olmayan sözde temsilcilerinden oluşan bir Temsilciler Meclisi tarafından hazırlanıp darbeci subaylardan oluşan Milli Birlik Komitesi’nin uygun gördüğü bir metnin anayasa olmak üzere halkoyuna sunulmasının eseridir. O zaman itibariyle vatandaşların

yaklaşık yarısının siyasi tercihlerini temsil eden Demokrat Parti'nin veya onun siyasi varislerinin bu sürecin dışında tutulmuş, hatta taraftarlarının aşağılanmış olmasının halk oylamasının sonucunda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim halk oylamasında %61,5 oranında “evet” oyu çıkmıştır; oylamaya katılma oranının %81 olduğu düşünülürse, gerçekte halkın yaklaşık yarısının 1961 Anayasasına taraftar olmadığı söylenebilir (Erdoğan, 2010: 54).

1982 Anayasası, klasik haklar, siyasal haklar ve sosyal hakları, uluslar arası sözleşmelere paralel bir çerçevede düzenlemiş olmakla birlikte, hürriyetlere yaklaşımı ve getirdiği sınırlamalar itibariyle, 1961 Anayasasından farklı olarak hürriyet-otorite dengesinde otoriteden yana tavır almıştır (Atar, 1998: 6229 1982 Anayasasında devlet sözcüğünün 154 kez, vatandaş sözcüğünün ise yalnızca 17 kez Anayasada geçiyor olması rastlantısal olmasa gerek. Anayasada, refah, mutluluk, sevgi, kardeşlik gibi sözcüklerin çok az, barış sözcüğünün ise hiç yer almaması; buna karşılık milli güvenlik, ödev, görev, sınırlama, kısıtlama, denetim, gözetim, yasaklama gibi sözcüklerin ve Atatürk ilke ve inkılapları ile devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü ibarelerinin çok sık kullanılıyor olmasını, birey karşısında Devlet'i koruma ve yüceltme anlayışının anayasal tezahürü olarak değerlendirmek gerekir. Devlet'i yücelten yapısıyla Anayasanın, bireyi, potansiyel bir “bölücü” ve “yıkıcı” olarak görme eğilimi içerisinde olduğu sonucu çıkmaktadır (Erdem, 1998: 631–632). Bu sebeplerden ötürü ‘82 Anayasasının; devleti yücelten, devletin bekasını birincil politik değer olarak kabul eden, yekpare bir toplum yaratmayı amaçlayan, ideolojik olarak dayatmacı, vesayetçi ve anti-özgürlükçü bir felsefeye dayandığı görülür (Coşkun, 2011: 5).

Bu çerçevede 1982 Anayasası, insan haklarını güvence altına alan bir anayasa, siyasal otoritenin keyfi işlemleri karşısında kişilere korunmuş/güvenceli bir alan sağlayan bir anayasa olmaktan çok, “Devlet” diye tanımladığı insanüstü, aşkın güç organizasyonunu vatandaşlardan “korumayı” amaçlayan bir anayasa niteliğindedir”(Erdoğan, 1998: 141). Zira Anayasanın başlangıç kısmının 2001 değişiklikleri öncesindeki şekliyle olan ilk paragrafında “Kursal Türk Devleti” ifadesi yer almaktaydı. Yeni Anayasanın devleti kutsayan bu ifadesi sonraki

dönemlerde de siyasal alanda o derece etkili olmuştur ki, 2001 yılında bu konuda yapılan değişiklikte “kutsal” ifadesi kaldırılırken devleti üstün konumda tutan yaklaşımın terk edilmediği, bu ifadenin yerine “Yüce Türk Devleti” ifadesine yer verildiği görülmektedir. Bunun gibi Anayasanın 5. maddesinde devletin temel amaç ve görevleri düzenlenirken, ilk sırada “Türk Milletinin bağımsızlığını ve bütünlüğünü, ülkenin bölünmezliğini, Cumhuriyeti ve demokrasiyi korumak” yer alırken, ikinci sırada ise “kişinin temel hak ve hürriyetlerini, sosyal hukuk devleti ve adalet ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmaya, insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlamaya çalışmak” hususuna yer verilmiştir. Bu maddede devletin temel amaç ve görevlerinde benimsenen sıralama da aslında devletin öncelikli görevini ortaya koyma açısından anlamlıdır. Devletin temel amaç ve görevlerini düzenleyen bu maddedeki sıralama, 1982 Anayasasının özgürlük ile otorite arasındaki tercihte otoriteye ağırlık verdiğini açıkça ortaya koyan bir madde olarak görülebilir (Hakyemez, 2011: 7). Devlete öncelik verilmesi, devleti nisan hakları karşısında bir adım önde geldiğini göstermektedir. Gerçekten de Türkiye’deki insan hakları bağlamı devlet eksenli pratikler tarafından kuşatılmıştır. Yelken’e göre Türkiye’de devlet eksenli insan hakları anlayışının bir kaç karakteri ortaya çıkmaktadır. Birincisi haklar toplumun adalet talebine cevap niteliğinde değil yukarıdan belirlenen ve bahsedilen bir olgu olarak ortaya konulmaktadır. İkincisi haklar uluslar arası dış aktörlerin talep ve etkilerine dayalı olarak ortaya konulmakta ve buna bağlı olarak iç politika malzemesi olarak da kullanılmaktadır. Üçüncü önemli karakter ise yapılan anayasalar ve kabul edilen belgelerdeki hak ve özgürlükler genelde kağıt üzerinde kalmakta, güvenlik gerekçeleriyle uygulanması ertelenmektedir (Yelken, 2007).

1982 Anayasası’nın 2. Maddesi anayasanın insan haklarına saygılı olduğu ifade edilmektedir. Ancak insan haklarının merkeze alınması için anayasanın insan haklarına saygılı değil, insan haklarına dayalı olması gerekiyor. Çünkü “İnsan haklarına dayalı olmak, herhangi bir devletin, anayasal çerçevede, bireyin temel hak ve hürriyetlerini tanımasıdır. Ancak, insan haklarına saygılı olduğu ifade edilen bir devlette böyle bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla, Anayasa’da geçen, insan haklarına saygılı devlet anlayışı, bu anlatımlar çerçevesinde, Türkiye’nin devlet anlayışı

itibariyle bireysel hak ve hürriyetlere dayanma zorunluluğu taşımadığını gösterir”(Torun, 2005: 68). Anayasanın insan haklarına bu şekilde yaklaşması, anayasanın tanımladığı vatandaş profilinin<sup>34</sup> dışındaki unsurların ‘öteki’ olarak değerlendirmesini de beraberinde getirmiştir. “Öteki”nin kurgu düzeyinde inşası modern zamanlarda sosyal olanın gerçekliği içinde sağlanmaktadır. Tarihsel zaman içinde gerek birey gerekse toplumsal yapı evreninde “benlik” ve “öteki” üzerine karşıtlık ya da ortaklık düzeyinde bir sınırdan söz etmek mümkünse de, bu sınırın somutlaşması modern bir evrende daha sahici karşılıklarla içselleşmiş gibidir. Nitekim “öteki” kavramına dayanarak yaratılmış ırkçılık, soykırım, etnik merkezlik, tek kültürcülük, yabancı düşmanlığı vb. gibi pek çok negatif akım sayılabilir”(Subaşı, 2003: 19). Türkiye’de ötekileştirilen her toplumsal kesimin arkasında dış güçlerin var olduğu ve onların ne yapacaklarını bu güçlerin belirlediğine ilişkin iddialar hep olmuştur. 1970’lerde solcuların arkasında Sovyetler Birliği ve Çin’in olduğu iddia edilirken, başörtülüler üniversitelerde okuma talepleriyle ortaya çıktıklarında, başörtülülerin arkasında ülkeyi ortaçağ karanlığına götürmek isteyen bazı Arap ülkelerinin ama özellikle 1979’dan sonra, İran’ın var olduğu hep söylenegelmiştir (Akın, 2006: 232). Türköne’nin yerinde tespitiyle toplumu dindar ve laik diye kamplara bölen, sermeyenin bir kısmını “mürteci” olarak ilan eden ve yok etmeye davranan; asgari sınırlar içinde bile dindarlığa meşruiyet alanı tanımayarak, dini bir muhalefet merkezine dönüştüren bir politikanın arkasında “devlet aklı” diyebileceğimiz bir mantık alanını arasak da bulamayız. Bu bir akıl değil, paranoyaya dönüşmüş bir cinnet halidir. Sorun yaratan ve yarattığı sorunlarla kendini bloke eden bir devlet olamaz (Türköne, 2011: 53).

1987 yılından bugüne kadar mevcut anayasa 16 kez tadilata uğradı. Ancak bu kadar çok sayıda değişiklik yapılmasına rağmen Türkiye anayasa sorunundan kurtulamadı ve anayasa etrafında sürdürülen tartışmalar her daim gündemdeki yerini korudu. Aslında bu durumun işaret ettiği bir gerçek var: Türkiye’nin anayasa sorunu,

---

<sup>34</sup>“1980’li yıllarla birlikte hakim kılınmak istenen “makbul yurttaş” profili, 12 Eylül zihniyetinin ve bir olağanüstü hal anayasası olan 1982 Anayasası’nın kurguladığı, birey-toplum-devlet sistematığının belirleyiciliğinde anlam kazanır. Söz konusu sistematığın temel özelliği, Anayasanın, devlet karşısında toplumun ve birey-yurttaş haklarını kısıtlayıcı niteliğidir. Başka bir anlatımla hakkın öznesi, öncelikle devlettir”(Üstel, 2009: 279).



82 Anayasasında kısmi değişiklikler yapılarak çözülebilecek bir sorun değildir. Çünkü bu anayasa sahip olduğu siyasal felsefesiyle, sistematığıyla, ayrıntılı ve birbiriyle bağlantılı kurallarıyla bir bütündür ve kısmi değişiklikler bu bütünün anayasal geleneğe ters düşen yapısını ortadan kaldıramaz (Coşkun, 2011: 4). Ayrıca “Anayasanın, silahlarını halka doğrultmuş bazı cuntacılar tarafından dayatılan “değiştirilmesi teklif dahi edilemeyen” türünden akla ziyan maddelerin blokajından kurtarılması gerekiyor. Söz konusu maddelerin içeriğiyle ilgili bir sorun olmasa dahi, anayasa böyle bir kayıttan azade kılınmalıdır”(Aktay, 2011a: 9). Hegel’in dediği gibi, anayasalar kendi zamanlarının çocuklarıdır. Hukuki metinler ne derse desin, hiçbir neslin, gelecek nesilleri ebediyen bağlama hususunda siyasi, felsefi ve ahlaki bir hakkı yoktur. Demokratik bir rejimde asli kurucu iktidarın da, tali kurucu iktidarın da sahibi halk ve / veya onun serbestçe seçilmiş temsilcileridir. Son tahlilde, değiştirilemez hükümlerin, anayasayı yapma ve değiştirme iktidarının asli sahibi yönünden ancak manevi bir bağlayıcılığının olduğunu kabul etmek gerekir (Özbudun, 2009: 208–209). Türkiye demokrasiyle idare edilen 110 ülkeyi kapsayan “demokratik gelişmişlik endeksi”nde 89. sırada. Bu endekse göre eski Doğu Bloku ülkelerinin yanı sıra Endonezya ve Malezya’nın demokrasileri bizden daha ileride. Fazla değil daha 3–4 yıl önce “Türkiye Malezyalaşacak” kabusuyla senaryolar kurgulanıyordu (Aktay, 2011a: 7). Türkiye’nin Malezyalaşacağına dair korkular yersiz ve ülkenin sosyal yapısını tahlil etmekten aciz bir tahayyül dünyasına işaret eder. Türkiye’de insan hakları artık daha sık gündeme gelmektedir. Demokratik bir ülkenin sahip olduğu gelişimi elde etmede önemli aşamalar kaydetmiştir. Ancak demokrasi vatandaşın istenen seviyeye ulaşması için, insan haklarına daha çok vurgu yapılmalı, insan onuruna dayalı bir toplumsal uzlaşma metni<sup>35</sup> meydana getirilmelidir. Bunun için toplumun ortak paydalarda buluşması sağlanmalıdır. Yapılacak anayasa belli bir kesimi merkeze alan seçkin bir nitelik taşımamalıdır.

---

<sup>35</sup>Detaylı bilgi için bkz: (Özipek ve Diğerleri2011).

### 3.3. İktidar Seçkinleri ve Seçkincilik Üzerine

***“Genel anlamda söylemek gerekirse, iki anayasa türü vardır; bunlar “halkın anayasası” ve “azınlığın anayasası”dır, Yani demokrasi ile oligarşidir.” Aristo.***

Seçkin(elite) sözcüğü onyedinci yüzyılda üstün kalitedeki malları tanımlamakta kullanılırdı. Sonraları bu sözcüğün kullanım alanı genişleyerek birinci sınıf askeri birlikler ya da soyluluğun yüksek mertebeleri gibi üst toplumsal kümeleri kapsamaya başladı (Bottomore,1996:7). Siyasal bilimlerde yönetici seçkinler, mevcut rejimi ve bu rejimin işleyişinde anahtar bir öge olarak vurgulanmaktadır. Sosyal bilimlerde ise seçkinler, iktisadın, kültürün, siyasetin kısacası diğer tüm toplumsal kurumların sekilenmesinde, bu kurumların işleyişinde başat öğelerden biri olarak varlığı kabul edilmektedir. Ve dolayısıyla seçkinler üzerine yapılacak analizler de bu çerçevede yapılmaktadır. (Azad, 2009: 4). Seçkin kavramını ilk kez belki de politik düzeyde ve iktidara atfen sistematik olarak ele alan Mills olmuştur. Tabi ki burada Pareto ve Mosca'nın iktidar ve seçkin açıklamalarını<sup>36</sup> da kaydetmek gerekiyor. “Gerçekten de, “seçkinler kuramı” modern siyaset sosyolojisinin önemli sorunlarından birisidir ve bu konu üzerinde pek çok düşünür görüş ileri sürmüştür. Bunların en tanınmışları Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, C. W. Mills, Roberto Michels ve George Sorel'dir. Şüphesiz bu düşünürlerin söylediklerinde ortak noktalar vardır; seçkinlerin mahiyeti, işlevi ve işlerliği ve hatta adlandırılmasında benzerlikler söz konusudur. Mesela aynı olguya Mosca “yönetici sınıf” derken, Pareto “yönetici elitler”, Michels “oligarşi” adını vermektedir(...) Seçkinler kuramcılarının ilklerinden sayılan Mosca'ya göre, tüm toplumlarda, çok az gelişmiş ve uygarlığın şafaklarına pek ulaşamamış toplumlardan en ileri ve güçlü toplumlara kadar hepsinde iki sınıf insan görülür: Yöneten ve yönetilen sınıflar”(Aydın, 2006:

<sup>36</sup>“her ne kadar bu iki düşünür, sınıfların açık yapısına değiniyorsa da, bu benzeri klasik elit kuramcılarının görüşlerinin değişmeyen yanı şudur: Tarihin bütün dönemlerinde ve bütün toplumlarda, çoğunluk daima küçük bir azınlık tarafından yönetilmiştir ve yönetilecektir. Bu değişmez ve evrensel bir olgudur. Başka bir deyişle, demokrasi, yani halkın yönetime katılması ve yöneticilerini denetlemesi hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir ütopyadır. Bu görüşlerinden dolayı, Mosca ve Pareto, “faşizmin öncüleri” olarak görülmüşlerdir”(Canatan, 1995: 48-49).

43).<sup>37</sup> Popper, Platon ve Aristo'nun da seçkinciliği savunan düşünürler olduklarını ifade eder. Ona göre Platon “Devlet’te “adil” sözünü “en iyi devletin çıkarına uygun” anlamında kullanmıştır: Peki, ya bu en iyi devletin çıkarı nedir? Katı bir sınıf bölünmesi ve sınıf yönetimi olmasını sağlayarak bütün değişimi durdurmak”(Popper, 2010a: 117). Platon’un adalet tanımının gerisinde ise, temelinde totaliter bir sınıf yönetimi isteği ve onu gerçekleştirme kararı vardır”(Popper, 2010a: 119). Ve yine ona göre “Her ne kadar Aristoteles demokrasi dostu olmasa da, demokrasinin yerleşmesini önüne geçilemez bir olgu olarak kabul etmektedir ve düşmanla uzlaşmaya hazırdır (Popper, 2010b: 2).

Aydın’a göre sorun seçkinlerin varlığı değil, çoğunlukla ilişkisi, varlık sebebini kendisine indirgeyip indirgememesidir (2006: 49). İndirgiyorlarsa bu seçkinlik durumu bir müddet seçkinciliğe doğru bir gidiş sergiler. Seçkincilik ise “kendisini toplumsal değişim ve dönüşümün dışında sayan, siyasal sistemi (daha doğrusu rejimi) tekelinde, toplumu vesayetinde gören bir seçkinler yapısıdır. Buna göre seçkinler, yukarıda orada bir yerde durmakta ve her şeyi gözetlemekte, her an yanılmaya namzet, bilgisiz cahil halk katlarına yol göstermek, yanlışlarına müdahale etmek üzere beklemektedirler. Toplumu denetleme ve dizayn etmeyi en temel hakları olarak görmektedirler. Seçkinci yapılarda her şeyin görünen ve görünmeyen iki kesiti vardır. Bu, cümleden olarak görünen, karar veren ve değişen seçkinlerin gerisinde duran ve “istikrar sağlayıcı” olan bir ikinci yapı vardır. Yine bir görünen hukuk vardır, bir de görünmeyen hukuk (daha doğrusu yasalar) vardır. Şu ses zaman zaman duyulur ya da rahatlıkla hissedilir “Bakın burada bir rejim var, her şey yazılmaz, onun Anayasa’da ya da yasalarda yer alıp almaması önemli değildir”. Kaldı ki seçkincilikte mevcut yasaların içi gerektiğinde yeniden doldurulur, cezalar kişilere yer ve zamana, ihtiyaca göre ayarlanır. Seçkinciliğin (ki devletin diye seslendirilir) “yüksek menfaatleri” (!) bunu gerektirir”(Aydın, 2006: 54–56). Seçkinci bir yapıda “Teatral birer malzeme olarak sahnede önceden tayin edilmiş konum ve rollere harfiyen uydukları sürece özel hayatlarında bir ölçüde özgür olmalarına izin

<sup>37</sup>Bu ölçüde bir değerlendirmeyi Aron da yapmıştır. “Aron’a göre şimdiye kadar toplumun halk tarafından veya bir çoğunluk tarafından yönetildiği görülmemiştir. Bütün rejimler, adları ne olursa olsun, daima bir azınlık tarafından yönetilir ve bütün rejimler bu bakımdan **oligarşik** bir karaktere sahiptir”(Akt: Kapani, 2011: 135).

verilebilir; ama hadlerini aşıp sahnedeki oyunun senaryosuna ve yönetimine karışmaya kalkmamaları, kamu işlerinin gidişatı hakkında kendilerinin de söz hakkına sahip olduklarını iddia etmemeleri, böyle bir şeyi akıllarına bile getirmemeleri şartıyla. Aksi halde, devlet onlara mahrem bir alan bile bırakmaz; hayat tarzlarına müdahale eder, rızıklarına musallat olur, hatta duygularını bile belirlemeye kalkışır. Orada insanlar insan olarak, yurttaşlar yurttaş olarak saygı görmezler; bireylerin kendilerini kendilerince gerçekleştirme çabaları devletin tehdidi altındadır; şeref ve saygınlığın şartı resmi ideolojiye sadakattir. Yurttaşlar ve/veya yurttaş grupları ahlaki değerleri ve siyasi gözetilirlilikleri bakımından hiyerarşize edilmiştir; devlet nazarında makbul olan ve olmayan yurttaşlar veya gruplar vardır. Sivil toplum örgütleri devletin ideolojik aygıtları, siyasi partiler de devletin şubeleri olmaya zorlanır. Bu çerçevede, demokrasilerde kamunun kanaatini yansıtması, onun sözcüsü olması ve yerleşik düzenin çarpık işleyişini sorgulaması olağan olan medyanın bile hakim profili resmi gazeteyi veya devlet televizyonunu andırır. (Erdoğan, 2003: 39–40).

Türkiye'deki iktidar ve seçkin(cil)lik atmosferini iyi gözlemlemek için Mills'in iktidar çözümlemesine bakmak gerekiyor. Bu kavramı kısaca açmak gerekirse; Mills Amerikan toplumu özelinde yaptığı değerlendirmede toplumda üç ayrı iktidar seçkini grubunun olduğunu ifade eder: siyasi, askeri ve ekonomik seçkinler. Mills bu üç iktidar seçkininin toplumda temel belirleyen olduğunu dile getirir. Ayrıca bu seçkinlerin bağımsız olmadığını da kaydeder ve durumu şöyle resmeder: “Bu üç iktidar seçkinlerinin inisiyatifleri ele almaları onların kendi istek ve iradesine bağlı olmamıştır. Fakat bazen bu iş iktidar seçkinleri içindeki grupların iradelerine bağlı olarak gerçekleşebilmektedir. Örneğin siyaset adamları generallerin prestijinden yararlanmak istediklerinde generallere belli konuda taviz vermekte ya da ekonomik durumun kötüleştiği dönemde iş çevreleri gerekli güvenceyi sağlamak umuduyla kendi çıkarları yönünde oy kullanacak politikacılara yaklaşmak istemektedirler. Günümüzde iktidar seçkinleri arasında yer alan askeri, ekonomik ve siyasal iktidar seçkinlerinin ileri gelenlerinin hemen her çeşit kararlarda birlikte hareket ettikleri görülmektedir. Bu üç zümreden hangisinin, hangi konularda

inisiyatifi ele alacağı günün gereklerine göre tespit edilmekte, günün gereklerini ise tüm iktidar seçkinleri topluluğu birlikte kararlaştırmaktadır (1974: 385–386).

İşe Osmanlı ile başlanacak olursa “Osmanlı İmparatorluğu’nun temel felsefesi halkın idareye katılması değildir. Klasik Osmanlı devlet idaresi düşüncesine göre seçkinler –eğitim görmüş kimseler ve soylarında devletin emanet edilebileceğini göstermiş kişiler- devletin idaresini ellerinde tutmalıdırlar”(Mardin, 2010c: 182). Osmanlı İmparatorluğu *avam-havas*, yani “*seçkin-düşük tabaka*” ayrımı üstüne kurulmuştur. *Seçkinler*, devleti yönetirler, yapılması gerekenleri saptar ve bunları uyuklara yansıtırlar. “*Basit halk*” bu konuda ancak bir izleyicidir (Mardin, 2010c: 231–232). Osmanlı İmparatorluğu’nun ve Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasal hayatında temel bölünme, hakim bir merkez ve bölünmüş, tikelci (*particularistic*) ve kendi içinde parçalı (*segmented*) bir görünüme sahip çevre arasında olmuştur (Heper, 2010: 248). Dolayısıyla “Türk toplumunun modernleşmesi, başından beri tepeden inme yöntemlerle ve elitler tarafından gerçekleştirilmiştir. Gerek Osmanlılar dönemindeki Batılılaşma hareketlerinde, gerekse Cumhuriyet dönemindeki yenileşme hareketlerinde bu bakımdan bir farklılık yoktur. Osmanlılar döneminde Batılılaşma hareketleri, reformcu padişahlar ve bürokratlar öncülüğünde yürütülmüştür”(Canatan, 1995: 57). Batılılaşma hareketi jakoben<sup>38</sup> bir edayla yürütülmeye çalışılmıştır. Erdoğan’a göre bizde devletin insan haklarını ihlal etmesini kolaylaştıran, hatta olağanlaştıran birçok etken var. Bunların hemen hemen hepsi devletin örgütleniş-ve devlet seçkinlerince algılanış- tarzındaki temel yanlışla ilgilidir. Bu yanlış algı kendisini başlıca devletin niteliği, amacı ve kapsamıyla ilgili anlayışlarda göstermektedir. Keza bu anlayışların oluşturduğu ideolojik çerçevenin anayasal güvence altında olduğunu da belirtmek gerekir. Böylece, Türkiye’deki hakim devlet ideolojisinin iki ana unsuru ortaya çıkmaktadır: “hikmet-i hükümet” felsefesi ve resmi ideoloji (1998: 139).

<sup>38</sup>“aklı, laikliği ve bilimi bir ‘tapınma nesnesi’ haline getirmek! Siyaseti, sınıfsız ve partisiz bir düzende bir ‘elit zümre’nin işi saymak! Burjuvaziye ve emekçi sınıfına karşı(ilkine açık ikincisine üstü örtük) duyulan hoşnutsuzluk! Jakobenlik bu işte”(Yavuz, 2009: 204).

Resmi ideolojinin mihenk taşı olan “Kemalist yaklaşımın tasavvurunda çeşitli soy, kültürel ve dini topluluklarla var olmuş bir Anadolu değil, homojen bir Türk vatani vardır. “Vatandaş Türkçe konuş” kampanyaları, askeri okullara gitmenin “öz Türk ırkı”na mensup olma koşuluna bağlanması gibi uygulamalar düşünüldüğünde Tek Parti siyasetinin ırkçı ve ayrımcı damardan azade olmadığını görürüz (Durgun, 2011: 161–162). Gökalp, Türk kültürüne belirli bir ulusal karakter verebilmek ve devlet teşkilatını da ona göre düzenleyebilmek için Türkiye’de bir dizi reform yapılması gerektiğine inanıyordu. Ulusal dil, İstanbul ağzında Türkçe olacaktı. Eğitimde ikili medrese-mektep sistemi yerine tek bir sistemin uygulanmasına taraftardı. Bununla beraber Gökalp, İslam dininin Türk tarihinde ve günlük hayatta tuttuğu önemli yeri görüyor ve dini kişisel hayatın gerekli bir parçası sayıyordu (Karpat, 2010: 112). Dilde devrim hareketi, bir taraftan Dil Kurultaylarının toplanmasına ve Türk Dil Kurumu’nun kurulmasına, diğer taraftan da 1936’da Güneş-Dil Teorisi’nin ortaya atılmasına sebep oldu. 1945’te anayasa da Türkçeleştirildi. Türk şehirlerine gönderilecek mektupların adreslerinde Türkçe adların kullanılması mecburi oldu. 1934’te görev dışında dini kıyafetle dolaşmak yasak edildi (Karpat, 2010: 141). Bu uygulamalar vatandaşın nasıl yaşayacağı, neye inanıp neye inanmayacağı, nasıl konuşacağını tayin etme niyetini taşıyan uygulamalar olmuştur. Aynı zamanda bu uygulamalar, anayasal metinlerle da kayda alınmıştır. Seçkin yapıların Türkiye’de nasıl bir görüntü oluşturduğunu görmek için Türkiye’de ki kamusal alana biraz bakmak yeterli olacaktır.

### **3.4. Kamusal Alan ve Devletin Vatandaşı**

*“Biz kimseye kin tutmayız,  
Kamu alem birdir bize.” Yunus Emre.*

Kamu, kamusal alan kavramları gündelik hayatın rutinlerinden, klasik felsefi tartışmalara kadar hemen her alanda kendilerine bir yer açmıştır. Burada esas olan kavramın etimolojik yapısından ziyade içerisinde anlam bulduğu kültür ya da devlet yapısının bu kavrama verdiği anlam ve bu anlam dahilinde kavrama yüklediği misyonun neligidir. Kavramlar özü itibariyle birer soyutlamadır ve ideal içerimlere atıfta bulunurlar. Bu açıdan kavramların işaret ettiği nesne ya da durumlar arasında

çoğu kere mütakabiliyet olmaz. Aynı kavramla farklı durumların ifade edilmesini veya açıklanmasını hatta bu durumlara meşruiyet kazandırılmasını gözlemlemek mümkündür. Kavrama giydirilen bu farklı libasların şüphesiz hepsinin kendine ait meşru bir dayanağı vardır. Burada sorulması gereken şey kavramın etimolojisinden ziyade kullanım imkanlarını arttıran ölçütlerin ne olduğudur. Şüphesiz kavramın eklemlendiği kültür veya devlet yapıları -inşasında bir pay sahibi olmasa bile- bu ölçütleri belirleyen en önemli etkenlerdir. Kavramların farklı yorumlanmasını da bu açıdan değerlendirmek sağlıklı olacaktır. Çünkü belli bir toplumda üretilen kavramlar salt o kültürün içinde üretilip tüketilmemektedir. Özellikle dünyanın iletişimsel anlamda büyük bir ivme kazandığı şu zamanda. Artık her şey iletişime dahil edilmiştir ve kavramlar da sadece üretildikleri kültürde absorbe olmayıp başka kültürlerle de kanalize olmaktadır. Bu açıdan kavramlar evrenseldir. Kendisi bir kavram olan ‘kamu’ da bu açıdan değerlendirilebilir. Bu kavram kimi zaman siyasetle kimi zaman siyaset üstü bir söylemle kullanılagelir. Ancak hangi durumda olursa olsun kendisine bir iktidar alanı açmaktadır. Bazen bu kavram iktidar üretme dışında bir tür meşrulaştırım ifadesi olarak da kullanılmaktadır. Bunun tersi de doğrudur yani iktidara muhalif cenahın da bir savunma mekanizmasına da dönüşebilmektedir. Bu noktadan sonra kavramın etimolojisine ya da ilk çıktığı yere bakmanın da bir anlamı olmayacaktır.

Modern ilişkiler dünyası düalist bir yapılanma gösterir. Buradaki temel ayırım, “özel” alan ile “kamusal” alan arasındadır (Öğün, 1997: 86). Özel alan ile kamu alanı arasındaki ayırım çizgisi, evin tam ortasından geçer. Özel şahıslar salonda oluşan kamusalığa, oturma odalarının mahremiyetinden çıkarak dahil olurlar; ancak her iki alan birbirleriyle sıkı sıkıya ilişkilidir (Habermas, 2007: 119). Özel-kamusal ayırımı genellikle içe dönük mahrem bir dünyayla sosyalliğin dışa dönük dünyası arasındaki sınıra işaret eden kavramsal bir çerçeve olarak kullanılmıştır. Başka bir deyişle benliğe içkin bir mahremiyet ile toplumsal etkileşim düzeni arasındaki sınırları belirlemiştir (Kömeçoğlu, 2005: 29). Kamu kavramı hukuki bir kavramdır ve ‘herkese açık’ anlamını içerir (Sarıbay,2000,17). Kamu sözcüğünün ingilizcede bilinen ilk kullanımı “ kamu”yu toplumun ortak çıkarı ile bir tutmaktadır”( Sennet, 2010: 32). Sözlük anlamı itibariyle kamu(public) herkes, genel umum, halka ait,

umumi, açık, aleni gibi anlamlara gelmektedir. Genel gözleme açık, ortada olan ve herkesin denetimine açık anlamlarını da taşımaktadır (Yelken, 2003: 45). Kamusal alan ise kamu kavramını somut anlamda bir gerçeklik kazanması durumudur. Habermas'a göre (2007: 95) kamusal alanla her şeyden önce kamuoyunun oluşturulabildiği bir alan kastedilir. Bu alana tüm yurttaşların erişmesi garanti altına alınmıştır. Habermas aynı zamanda kamusal alanı kahramanlığın sergilendiği ve itibar kazanmanın belirlediği bir alandan çok; katılımın ekseninde toplumsal normlara ve kolektif politik kararlara ulaşmada, o normların ve kararların muhataplarına söz hakkı tanıyacak prosedürlerin demokratik şekilde yaratılması olarak tanımlar (Keyman ve Sarıbay, 1998: 34).<sup>39</sup> Kavramın bu tanımı tamamen toplumsal birliktelik referans edilerek yapılmıştır. Aynı zamanda bir arada yaşama iradesine dayalı bir açıklamayı içermektedir.

Kamusal alan kavramı bir noktada kamu kavramının da içine alacak şekilde toplumsalın kısa ve uzun vadeli birlikteliklerini kapsamaktadır. Bu noktada kamusal alanın özneleri arasında insan birlikteliklerinin bütüne yakın hallerini göstermek mümkün oluyor. Devlet, medya, eğitimin bütün boyutları, din, ideoloji vs. bu alanın özneleri olarak değerlendirilebilir. Adı zikredilen öznelerin şüphesiz hepsi topluma ve bireye seslenme noktasında önemli işlevlere sahiptir. Ancak bu çalışmada devlet ekseninde sürdürülecek bir kamusal alan tartışmasının konuyu daha diri tutacağı düşünülmektedir. "Her ne kadar sözün gelişi olarak devlet otoritesi için kamusal alanın yürütücüsü deniyorsa da, devlet aslında kamusal alanın bir parçası değildir. Kuşkusuz devlet otoritesi genellikle 'kamu' otoritesi olarak ele alınır; ama bu kabul, kamusal alanın özelliğinden, yani devletin tüm yurttaşların selametiyle ilgilenmesi görevinden türetilmiştir" (Habermas, 2007: 95-96). Teorik olarak kamusal alanın

<sup>39</sup> "Habermas'ın altını çizmeye çalıştığı kamusal alan, Avrupa'da sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan yeni toplumsal ve siyasal alandır. Habermas'ın dikkat çektiği nokta, aile ile kapalı komünler etrafında örgütlenmiş olan geleneksel toplumun sanayileşmeyle birlikte kazandığı yeni görünümüdür. Bu görünüm, ailenin ve cemaatlerin etrafındaki geleneksel barikatların kaldırılarak insanların ortak bir alanda buluşmasını ve burada bir aleniyet kazanmasını anlatmaktadır (...) Habermas'ın altını çizdiği kamusal alanı birkaç noktada özetlemek mümkündür. Birincisi bu kamusal alan sanayi toplumunun bir ürünüdür. Habermas'ın deyişiyle burjuva toplumunun diğer bir adıdır. İkincisi, bu kamusal alan inşa edilmiş bir kamusal alan değildir. Başka bir deyişle modernleşmeyle birlikte kendiliğinden doğup gelişmiş olan bir alandır. Üçüncüsü bu kamusal alan aleniyetin tezahür ettiği bir alandır" (Çaha, 2005: 143-144). Ayrıca Bkz: (Habermas, 1995).



aktörlerinden birisi olan devlet kamusal alana resmi ideolojisi, eylemlilik ve resmi-yarı resmi örgütleriyle tamamen hakimse faşizm, komünizm gibi otoriter-diktatör sistemlerden söz edilir. Devletin kamusal alana derece derece daha az müdahil olduğu durumlarda ise temsili demokrasi, katılımcı demokrasi, çoğulcu demokrasi gibi demokrasinin çeşitli biçimlerinden söz edilir (Yelken, 2003: 93–94). Peki devletle bu biçimde özdeşleştirilen “Kamusal alanın işlevi nedir? Toplumun yeniden üretiminin herkese açık kamusal bir ilgi haline getirilmesidir. Politik bir toplum bu nedenle üretim araçlarını toplumsallaştırmak zorundadır” (Çiğdem, 2010: 510).

### 3.5. Türkiye’de Kamusal Alanın Atmosferi Üzerine

Şüphesiz pek çok malzeme sunması bakımından Türkiye’yi farklı bir kategoride değerlendirmek gerekiyor. Çünkü Türkiye’deki süreç ve bu sürecin işleyiş mantığı böylesi bir değerlendirmeyi fazlasıyla hak ediyor. Türkiye -her ne kadar reddi-i miras yapsa da- köklü bir devlet geleneğinin mirasçısıdır.

Türkiye’de devlet, ulustan önce vardı. Devlete meşruluğunu kazandıran şey ulus olmadığı gibi; ulusu ulus yapan, ona meşruiyet kazandıranın devlet olduğunu burada kaydetmek gerekiyor. Devlet ve ulus ilişkisinin ortaya çıkardığı bu oluşum ‘milli devlet’ vasfını taşımaktan ziyade; devlete ait bir millet ya da ‘devletin milleti’ tanımlamasına daha uygun düşüyor. İnsel’e göre devletin milletinin özünü oluşturacak olan Türk ulusu ise resmi toplantılarda ve devlet seçkinlerinin denetiminde hatta tekelinde belirlenmektedir (2007: 54). Bu yüzden devlete uygun bir ulusun inşa süreci bir hayli sancılı olmuştur. Yapılan reform çalışmaları, Osmanlı’dan geriye kalan bir toplumun kültür kodlarıyla aynı şifreyi taşııyordu. O yüzden bu reformlar yer yer tepkilerle karşılandı ancak bu tepkiler hedefteki düşüncenin yönünde bir sapma meydana getirmemiştir. “Devlet iktidarının despotik potansiyellerini denetleyip dengelemenin ön koşulu olan devlet-sivil toplum(ya da kamu) ayrımı yerine, Kemalist cumhuriyetçilik sadece ekonomide değil, kimlik oluşumu alanında da devlete hâkim rol verdi” (Özdalga, 1998: 90). Tarihselliği zayıf bir toplumda, yani yeninin-ekonomik, kültürel ya da bilimsel- içsel yapısal bir süreç olarak ortaya çıkamadığı bir toplumda, yönetici seçkinlerin iradelerinin modernleşmeci ideolojiler aracılığıyla toplumu yönlendirmede ağırlık kazandığını

dile getiren Göle (1998: 20) modernleşmenin eklektizmine atıfta bulunmaktadır. Bu durum modernleşmenin bir acziyet ürünü olduğu düşüncesini daha da haklı kılmaktadır. Türkiye de ulus devletin inşa sürecinde edindiği deneyim kamusal alan algısını da bir hayli etkilemiştir. Devletin tek hükmü şahsiyet olması ve devletin inşa sürecinde örnek alınan batı eksenli reform hareketleri kamusal alanı da tahakküm altına almıştır. Toplumsal algıda öyle ki kamu denince akla tek şık gelmekte: devlet.

Devlet bizden ayrı bir varlık mıdır? Siyasal felsefenin tartışma konularından birisi olan bu soruya üstü kapalı olarak evet dediğimiz için kamu ihalelerini devletin ihaleleri, kamu bankalarını devletin bankaları, kamu borçlarını devletin borçları olarak okuruz (Yelken,2003: 45). Gündelik konuşmada kamu dendiğinde hemen devlet gelir aklımıza devlet idaresi, organları, kuruluşları, görevleri ya da etkileri gibi şeyleri, devlete ait ya da devlet kontrolünde yürütülen resmi alanı kastederiz (Özbek,2004: 31). Bu yüzden devleti sosyal hayatın gereklerinin dışında bir yere oturtmuş olur ve ona sorgulanamaz bir nitelik kazandırmış oluruz. Özbek, aslında kamu yararının hepimizin yararının olduğu ve bunun bilincinde olduğumuzu belirtir. Bu tespite göre iki sonuç çıkarmak mümkün. Ya halk kamusal alanın bu şekilde olmasını istiyor ya da sivil bir iradenin yokluğu varsa da cılız olduğu sonucu çıkıyor. Esasen ikincisi durumu resmetmede daha uygun düşüyor çünkü ara dönemlerde darbelerle kalp ritmi bozulan bir toplumda bu duruma direnç gösterecek bir irade söz konusu değildir. Hal böyleyken kamusal alanda tabir yerindeyse at koşturanlar bu alan üzerinde kendi istek ve çıkarları doğrultusunda tasarrufla bulunuyorlar.

### **3.6. Devletin Makbul Vatandaşı Ol(ama)mak**

Yeni devlet inşa edildikten sonra bu devlete uygun bir vatandaş profiline de ihtiyaç duyulmuştu. Bu profil her anlamda resmi ideolojiye uygun bir vatandaş profili olmalıydı. Bu ihtiyaç doğrultusunda artık ‘yeni devlete sadık ve onun hizmetinde olan yeni bir ulusal bilinçlilik oluşmasını sağlamak için halkın düşüncelerini devlet düzenleyecektir. ‘‘Dolayısıyla ‘yeni millet’ ve ‘yeni vatandaş’ tanımları devlete karşı bireysel hak ve özgürlükler kavramını karşılamıyor aksine hakları vatandaşların toplumsal, ekonomik ve siyasal haklarıyla ilgili devlet merkezli tanımlara bağlı sayıyordu. Bunun arkasında, sınıf ayrımları ve çatışmaları

bulunmayan, devlet tarafından temsil edilecek ve korunacak ebedi bir varlık olarak kutsanan, birleşik, dayanışmacı ve bir bütünlük olarak Türk toplumu kavrayışı yatıyordu(Özdalga, 1998: 90–91). Böylece devlete göre bir ulus seçimi konusunda verilen tercihte Türk etnisitesi merkeze alınmıştır.<sup>40</sup>Bu tekliğin getirdiği düşünce tarzı aynı zamanda devlet içerisinde ‘öteki’ne yer vermeyecek bir düşüncenin de mimarıydı. Kültürel yönüne yapılan atıf da aslında bu millilik söylemini etnisite jargonunun dışına taşıramamıştır. Ayrıca devletin ‘tek’liğe yaptığı vurgu, meşru dayanağını en çok da milli birlik ve beraberlik söylemi oluşturuyor. Şüphesiz milli birlik ve beraberlik, bir devletin yurttaşlarını ortak bir paydada buluşturması açısından önemlidir. Fakat bu milliliğin bütün kesimleri kapsamaması, herkesi kucaklayıcı bir ifadeye kavuşması gerekiyor.

Cumhuriyet devrimleri, devletin rüşünü ispat için girişilen reformları ifade eder. Bu reformların tanımladığı bir de kamusal alan vardır. Yapılan inkılâplar, yenilikler aynı zamanda kamusal alanın nasıl olması gerektiğinin de cevabını veriyordu. Ulus-devletin düşünce yapısını simgeleyen bir kamusal alan. Türkiye’de post kolonyal bir özel ve kamusal alan ayrımı olduğunu ifade eden Bacık’a göre Böylece kamusal alan kamusal alan olmaktan çıkmakta bir tür terbiye alanı, vatandaşların belirli biçimde eğitilmelerinin devam ettiği bir yer olmaktadır (2005: 13). Ancak daha önce de ifade edildiği gibi toplum yapısı bu tür bir kamusalılığı kaldıracak durumda değildi. Çünkü belli bir mühendislik mantığı çerçevesinde tasarlanan ve tanımlanan bu kamusal alanda ötekilere artık yer kalmamıştır. Çok kültürlülüğüne vurgu yapılan bir toplumda böylesi bir uygulama diğer unsurların ya da farklılıkların tasfiye edilmesini gerektiriyordu. Nitekim mübadele, dilde sadeleşme, kılık kıyafet değişikliği vs. bu yöndeki çalışmalara örnek gösterilebilir.

Devletin sınırlarını çizdiği bu kamusal alanda artık vatandaşın kendisi olarak var olabilmesinin önü tıkanmıştır. Kamusal alanda artık istenen kıyafetleri giyenler, istenen dil konuşanlar, izlenen ideolojiye sadık bekçilerin dışında başka hiç kimseye

---

<sup>40</sup>Retorikte her ne kadar kültüre ağırlıklı olarak değinilse de Türk milleti söylemi etnik bir grup referans gösterilerek oluşturulmuştur.

yer yoktur. Nitekim 1950’li yıllara kadar geleneksel kıyafetiyle<sup>41</sup> köyden kente gelen vatandaşların büyük şehir merkezlerine alınmadıkları gerçeği de orta yerde duruyor. Resmi ideolojinin ürettiği kamusalın makbul vatandaşı olmak da kamusal alandan atılmak da beraberinde pek çok sorun meydana getirmiştir. Mardin de(1991: 356) nitekim devrimlerin istenen şekilde başarıya ulaşamadığını ifade ederken de bu durumu otoriter kentli zihniyetin köylüye karşı takındığı başlıca tutuma bağlamaktadır. Bu baskıcı otoriteye karşı yürütülen karşı hareketler ise bazı müdahalelere maruz kalmıştır. “Kendisini hakim kültürel kimlik tarafından baskılanmış, ötelenmiş hissedenlerin verdikleri farklılık mücadelesi siyasal sistem içinde bölücülük, ayrılıkçılık olarak algılamakta ve bu durum ötekileşme denilen süreci daha da beslemektedir”(Aktay,2010a: 22). Böylesi bir süreçte pek çok gerilimin yaşandığını görmek çok zor değil ve bu gerilim durumu belli bir kesimi tahakküm altına alırken diğer bir kesime önemli bir rant alanı açmaktadır. Konuya anayasal sorunların ekseninde bakan Özbek aslında durumu oldukça iyi resmediyor. Özbek’e göre (2010: 35–36) ilk başta, 1982 Anayasasının altında, anayasa hukukçularının da dediği gibi, devletin bekasını ve yürütme gücünü topluma karşı korumak üzere çıkartılmış, aslında “anayasal olmayan” bir anayasanın bağladığı hukuki ve yönetsel koşullar altında yaşıyoruz. Bu bağlamda; eğer devletin sivil özgürlükler meselesine bakışı, basit bir uluslar arası halkla ilişkiler ve tanıtım meselesine indirgenmişse; yaşam hakkı ve kendi dilinde/görüşünde ifade hakkı başta olmak üzere temel hakları koruyabilmenin önkoşulu olan politik-kamusal alan yıkıma uğratılmışsa; kamuoyu esas olarak bireysel kanaatlerin toplamı, araştırma şirketlerinin anketlerinin sonuçları ya da egemen medyanın oluşturduğu gündem ve reyting sonuçları olarak anlaşılıyorsa; medya egemen ekonomik-politik çıkarlarla iç içe kamusalın da, mahremiyetin de içini boşaltıyorsa; çene çalma ve gösteri kendisini

---

<sup>41</sup>Kılık-kıyafet konusuna beden sosyolojisi bağlamında yaklaşan Aktay’a göre bütün siyasal iktidarların, ideolojilerin ve dinlerin, hatta bütün toplumsal düzenlerin, muhatap aldıkları muhayyel bir ruh ve zihin olsa da nihai olarak bireysel bedenler üzerinde bir denetim kurmaktan başka bir amaçları ve işleyiş biçimleri olamaz.(...)Esasen kılık-kıyafet üzerinde tarihin her döneminde kopan fırtınaların kaynağı, hep bedenlerin kimler tarafından temellük edileceği sorunu olmuştur. Hiç kimse sadece ruhu ele geçirmekle yetinmemektedir. Çünkü bütün idealist tutumlarına rağmen dinler bile insanın doğrudan maddi varlığını belirlemeyi, dolayısıyla beden üzerinde somutlaşmayı hedeflerler. En laik tutumlar içinde bulunan iktidarlar bile dinlerin çoğunlukla bir gerilim kaynağı haline gelmesinin sebebi de bedenler üzerindeki iktidara ya ortaklık talep etmeleri veya başat iktidarın hayati mekanlarının bir istilası olarak algılanmaları olmuştur (2005a: 75–76).

ifade özgürlüğü ve eleştirel tartışma yerine geçiriyorsa; demokrasi fikri, kısıtlanmış sivil haklar bağlamında yasaklı, barajlı seçimler ve oy çokluğu nosyonuna indirgeniyorsa; parti kapatma politikasıyla da beslenen bu şartlar altında, halk kesimleri tepkisini esas olarak seçim ortamlarında gösteren bir ‘sessiz çoğunluk’ halinde ifade ediyorsa; parlamentodan kamusal aklın ürünü olan bir konsesusa varma yerine kavga dövüş ve çoğunluk partisinin emr-i vakisi çıkıyorsa; aleniyet praksişi yerine, kamu olarak devletin sırları, gizli askeri yönetmelikler, ‘derin devlet’ çeteleri, yolsuzluk üreten siyasalar hakimse; adil ve bağımsız yargı yerine (simgesel ve fiziki) yargısız infaz ya da faili meçhul praksişi geçebiliyorsa; toplumun ciddi politik meseleleri güvenlik güçleri aracılığıyla çözülüyor ve emniyet görevlileri silah kaldırarak gösteri yapıyorsa; bu benzeri manzaralar ülkemizde demokratik bir kültür ve derin bir anayasal norm olarak kamusal ilkesi içeren demokratik devletten daha çok kanun devletinin hüküm sürdüğünü gösterir.

Esasen sorun sadece Türkiye’yle sınırlı değil. Aydın’ın da ifade ettiği gibi(2005: 107) Günümüz modern devletleri, kapsayıcı bir meşrulaştırma ideolojisi üretememekte, dolayısıyla da etkinlikleri totaliter uygulamalara kalmaktadır. Mesela bizde “çağdaştırıcı olma” yegane meşruiyet kaynağı olarak görülmekte, devlet mutlak bir çağdaştırma hak ve yetkisine sahip, halk ise bir lütuf olarak sunulan bu uygulamaya uymakla yükümlü sayılmaktadır. Ancak çağdaştırmanın kendisi meşruluk yeterli olmadığından dolayı sorun çözülüp bitmemekte, açık bir halk tepkisi olmasa bile siyaset sürekli bir müdahale konumunda bulunmaktadır.

## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

### YENİ ANAYASA TARTIŞMALARI, VATANDAŞLIK VE İNSAN HAKLARI ÜZERİNE BİR SÖYLEM ANALİZİ

#### 4.1. Yeni Anayasa Tartışmalarının Sosyolojik Bağlamı

Anayasa tartışmaları nereden bakılırsa bakılsın sosyolojik bir bağlama gönderimde bulunur. Anayasanın nasıl yapılması, içeriğinde nelerin olup nelerin olmaması gerektiği gibi soru ve sorunlar sosyolojinin din, değerler siyaset vs gibi alt birimlerine dahildir. Sosyoloji, toplumun tanınmasını, anlaşılmasını; toplumsal sorunların çözülmesi ve olası sorunların önlenmesini sağlamak gibi taleplerle ortaya çıkmıştır. İnsanların bir arada yaşamalarını mümkün kılan ya da kılacak metinlerin nasıl olması gerektiği de haliyle sosyolojinin uğraş alanına giriyor. Nihayetinde birçok disiplinin ortak çalışması sonucu oluşturulacak bir metinde ciddi bir sosyolojik altyapı gerekiyor.

#### 4.2. Ali Bulaç

##### 4.2.1. Bir arada Yaşamın İmkânı: Medine Vesikası

Yeni anayasa tartışmalarında birbirinden farklı fikirler ve öneriler ortaya atıldı ve atılıyor. Entelektüel camia belki de şu ana kadar söyleyemediği pek çok şeyi söyleme imkanı elde etmiş oldu. Öneriler arasında dikkat çekenlerden biri de Bulaç'ın anayasa önerisidir. Şu an yaşanan toplumsal sorunların çözümü ve bir arada yaşamayı mümkün kılacak toplumsal sözleşme metnini oluşturmak için Medine vesikasına başvurmak gerektiğini dile getiren yazar, bu vesikanın ortak bir iradede neşet ettiğini kaydetmektedir. Bulaç'ın entelektüel dünyasını da yansıtan bu öneri, onun; devlet, siyaset, hukuk, laiklik vb pek çok konulara olan yaklaşımına yansımaktadır. Onun için anayasa önerisine geçmeden önce yazarın bu kavramlar hakkındaki düşüncelerine bakmak gerekiyor. İslami bir perspektifle yaklaşan Bulaç, yaptığı analiz ve değerlendirmelerde de bu yolu takip etmektedir. İslami perspektifi neredeyse bütün yazılarında bulmak mümkün. Dolayısıyla söylemleri de bu minvalde olmaktadır.

Yazılarının önemli bir kısmına vesayet konusunu ayıran yazar; *askeri vesayet* adlı yazısında Türkiye’de bürokratik bir vesayetin var olduğunu söylerken bu vesayetin en güçlü olduğu kurumun ise askeriye olduğunu ifade etmektedir. Tek parti döneminin sınıfsız imtiyazsız bir toplum retoriğiyle yola çıktığı fakat gittikçe devletçi/merkeziyetçi bir tavır sergileyerek farklılıkları yok etmeye çalıştığını kaydetmektedir. Askerin işinin yurdu korumak olduğunu söyleyen yazara göre, askerler siyasetten ve topluma yön vermekten uzak durmalıdır. Şu an gündemde olan ergenekon davasıyla da ilintili olarak şunları kaydediyor: 1) 1960'tan bu yana askerler arasında darbe yapma eğilimi güçlü bir biçimde sürmektedir. Askerin kesin olarak bu eğilim ve heveslerden kurtarılması lazım. 2) Asker içinde bir cunta yasa dışı faaliyetlere karışmakta, darbe ve komplo planları düzenlemekte, faili meçhullere karışmaktadır. 3) Asker sivil hayat ve kurumlar üzerine korku salmakta, halk iradesinin tecelli ettiği meclisi ve sivil siyaseti vesayeti altında tutmak için reformların yapılmasına engel olmaktadır. Vesayetin sona erdirilmesi için askeri "yetkili organlar" grubunda meclisle ortak kılan anayasal ve ona "rejimi koruma ve kollama görevi"ni veren yasal değişikliklerin yapılması yanında; a) Askerî harcamaların, b) Askerî yargı kararlarının, c) Askerî okullarda okutulan müfredatın demokratik denetime açılması gerekir.

Bulaç *askerler ve rolleri* başlıklı yazısında da orduda görev yapan insanların dinlerine bağlı olmasının tabii olduğunu, orduda farklı görüş ve düşünceye sahip insanların var olabileceğinin normal karşılanması gerektiğini, insanların sırf inancı ya da farklı düşünmesinden dolayı ordudan ihracının hak kavramına uymadığını ifade eder. Ona göre değerlendirme yapılırken vatandaşların hizmet formasyonları dikkate alınmalı, insanlar düşünce ve inançlarından dolayı hizmetten mahrum edilmemelidir. Karar vermede iş liyakati esas alınmalıdır. Askerin modernleşme sürecinde aktif rol aldığını, hatta devindirici güç olduğunu söyleyen yazar artık sürecin değiştiğini, değişmesi gerektiğini, askeri vesayetin kalkmasının herkesin yararına olacağını ifade ederek şunları kaydediyor: Askerlerin ve siyaset üzerinde askerî vesayetin devamından yana olanların anlayamadığı gerçek şu: Artık askerler ülkeyi modern sürece katamıyorlar, anakronik yaklaşımları ve yöntemleri dolayısıyla ülkeye ağır maliyetler bindiriyorlar. Dünya postmodern zamana girmişken, onlar

modern zamanı bile yakalamakta yetersizlik gösteriyorlar. Toplumun kendisi sivil olarak ve farklı yöntemlerle modernleşmek istiyor. Türkiye'de çatışma "resmî-askerî modernleşme" ile "sivil-muhafazakâr modernleşme" arasındaki görüş ayrılığından kaynaklanmaktadır. Bu görüş ayrılığında şu ana kadar askeri vesayet zor kullanarak kendisini haklı çıkarmaya çalışmıştır.

Devleti babalık ya da annelik vasıflarıyla karakterize etmenin pek uygun olmadığını düşünen yazar Devlet kavramına da farklı bir açılım getirmiştir. ***Kerim devlet*** başlıklı yazısı, onun devletten kastının ne olduğunu iyi anlatıyor. Bu yazısında yazara göre, "Baba" bir aile reisinin olumlu sıfatlarından çok, ağırlıklı olarak organize suçlar, yeraltı dünyası, zor, cebir ve yasa dışı işleri kendilerine meslek edinen mafya liderlerini çağrıştırmaktadır. Birçok insana "devlet nasıl bir babadır" diye sorarsanız, size verecekleri cevap "Mafya babaları gibi bir baba" olacaktır. Bu imajın yerleşip kökleşmesini sağlayan bir önemli faktör de 1996 yılında ortaya çıkan Susurluk kazası, şimdi de Ergenekon olayıyla ortaya çıkan ibret verici durumdur. Anlaşıyor ki devlet, yasa dışı organize suç örgütleriyle, mafya babalarıyla içli dışlı olmuş, ortak iş tutmuş ve onlar üzerinden birtakım kirli işlere karışmıştır. Hatta birçok olayda devletin mi mafya babalarını, yoksa babaların mı devleti kullandığı yeterince açık değildir. Bu ve benzeri sebepler dolayısıyla "baba devlet" kavramı bugünkü anti demokratik uygulama ve sorunları sistemli bir şekilde geriden beslemektedir. Eğer tam liberalizm, komünizm veya faşizmin dışında yeni bir devlet kavramına ulaşma gibi bir çabamız varsa, bu kavramın "kerim devlet" konseptine oturtulması gerektiğini düşündüğünü dile getirerek, kerim devleti şöyle açıklıyor: "Kerim (şanı yüce, değeri ve onuru yüksek)" kelimesinin aşkın bir anlam düzeyi var. Şefkat ve yüceliği içerir. Devletin en önemli misyonu bir arada yaşamayı sağlamak, genel ahlaki norm ve değerler çerçevesinde asayişini temin etmek ve adaleti tesis etmektir. Kerim sıfatı sadece devlete değil, insana da yakışır ve uygun düşer. Hatta denebilir ki, devletin kerim olması, her biri Allah tarafından mükerrem kılınmış, yüceltilmiş olan insanın kerimliği dolayısıyladır. Hümanizm ve Aydınlanma insanı kendinden yüceltir, İslam insanı Allah'ın muradı ve yeryüzünün halifesi olması dolayısıyla yüceltir. Yurttaşlarının her birini kerim, Allah'ın onurlu bir yaratığı ve eşref-i mahlukat kabul eden ve öyle gören bir devlet, -etnik, bölgesel, dinî ve sınıfsal



bir ayırım gözetmeksizin- insanların hukuklarını korumak, haklarını ve özgürlüklerini güvence altına almak, adaleti tesis etmek ve kamusal hayatta herkes için ortak değer olan ma'rufu ikame etmek suretiyle kendisi de kerim olur. Kerametini kendinden değil, insanın temel hukuki ve ontolojik vasıflarından alan devlet, adil, yüce ve demokratiktir. Böyle bir demokrasinin ana vasfı, Allah'ın muradına ve halkın iradesine dayalı olarak insanlar için ortak iyi ve ortak çıkarın bulunmasını sağlayan siyasi ve idari ortamı mümkün kılmasıdır.

Yazar özellikle birey, özgürlük, liberalizm ve İslam arasındaki ilişkileri derinlemesine tartışmaktadır. İslami bir bakış açısıyla özgür olmayı Allah'a kul olmanın bilincine bağlarken, liberalizmin birey ve özgürlük anlayışlarına da sert eleştiriler getirmektedir. **İslam, liberalizm ve özgürlük** başlıklı yazısında yazara göre Liberal felsefenin ideolojisi özgürlüktür, başka bir deyimle liberalizm özgürlüğü ideolojileştirerek kendine varlık alanı bulur. Bu, liberallerin özgürlüğü üç alanda temellük etmesi gibi garip bir duruma yol açıyor. 1) Dine ve Tanrı'ya karşı özgürlük. Bu çerçevede Tanrı'ya ve imana (Hıristiyan dogmaya ve bazılarının dogma ile aynı şey saydığı İslami nassa) karşı bireysel aklın özgürleştirilmesini savunur. Nihayetinde ilk liberallerin meşhur sloganlarından biri "ne Tanrı ne efendi"ydi, her ikisinin de otoritesini reddediyorlardı. 2) Sosyo-politik muhtevasıyla liberallerin özgürlüğü, mutlakıyetçi idareye ve aristokrasiye karşı sınıfsal bir özgürlüktür. Bu, burjuvazinin özgürlük talebidir. 3) Nefsin istek ve tutkularını, beden zevklerini kısıtlayan her engele karşı serbestlik. İslam'ın özgürlük telakkisini ise şu ifadelerle açıklıyor: 1) İnsanlar özgür doğar. Hz. Ömer şöyle diyordu: "Annelerin hür doğurduğu insanları ne zamandan beri köleleştirdiniz?" Bu, toplumsal statüyle ilgili özgürlük tanımıdır. 2) Fakihlerin kabul ettiği özgürlük. Dinî hayatın yaşanması, dinî tebliğin yapılması önündeki engellerin ortadan kaldırılması. Cihadın tarifi budur: İnsan ile İslam arsındaki engellerin ortadan kaldırılması için kişinin var gücüyle harcadığı çabadır. Bu çabayı bedeni bir faaliyet olarak yapabiliriz (savaş, yani cihad), içtihat olarak yapabiliriz (fıkıh), nefsin mücahedesini olarak yapabiliriz (tasavvuf); entelektüel bir ceht ve çaba olarak yapabiliriz (kelam ve düşünce) faaliyeti olur. 3) Sufilerin kabul ettiği özgürlük. Bedende, dünyevi tabiatımızda hapsolmuş olan ruhun tekrar asıl yurduna, Allah'a kavuşması çabası demek olan ruhun özgürlüğü.

Bu tanımlardan bakıldığında İslam'da özgürlük Allah'a kulluk yapmak üzere engelsiz bir ortamın, sosyal, politik, ekonomik, maddi ve kültürel dünyanın tesis edilmesi çabasıdır. Liberal özgürlük ise insanın kul olmaktan çıkarılması çabası ve talebidir.

Özgürlüğün temellük edilmesi, özgürlük tanımının ve muhtevasının sadece ve sadece liberal felsefenin işaret ettiği kavramsal çerçeve içinde kalınarak yapılması, diğer referans çerçevelerine ait özgürlük tanımlarının kale alınmaması demektir. Oysa farklı irfan ve felsefe havzaları birden fazladır ve her birinin farklı insan tanımı ve algısı olduğu gibi, farklı özgürlük tanımı ve algısı vardır. Demek ki, liberalizmi salt bir teknik olarak ele almak gerekirse, düşünce ve ifade özgürlüğü tam olmalıdır. İktisadi hayatta teşebbüs özgürlüğünün sağlanması gerektiği açıktır. Ama devlet bir yandan orta sınıfların iktisadi gelişmesi için teşebbüs özgürlüğünü korurken, diğer yandan servetin belli ellerde toplanmaması ve zayıfların korunması için de gerekli tedbirler alabilir, almalıdır. Bu komünist rejimlerdeki gibi planlı ve müdahaleci ekonomi modelini benimsemek anlamına gelmez. Ahlaki alanda sınırsız özgürlük İslam'a yabancısıdır. Toplumdaki farklı din ve inançlardaki insanların "ma'ruf ve münker"le ilgili ortak telakki ve kabulleri sosyo-politik hayatın temeli olmak durumundadır.

***Özgürlüklerin bireyselleştirilmesi ve Özgürlükten anladıklarımız*** yazıları da yine liberal teorinin özgürlük anlayışına bir karşı duruş olarak kendisini ortaya koyuyor. Yazara göre Liberalizmin, özgürlükten kastı tek başına bireylerin özgürlüğüdür ancak yazar böylesi bir şeyin ise insanın tabiatına ters bir değerlendirme olacağını söylemektedir. Ona göre Alevilerin cemevi, Kürtlerin Kürtçe öğrenme talepleri nasıl bireysel olabilir ki! Bir insan nasıl tek başına cuma namazı kılabilir, tek başına hac yapabilir? Dinî vecibe ve pratiklerin önemli bir bölümü cemaat halinde yerine getirilebilir. Bireyi öne çıkaran liberaller, karşılarında her şeyi klan ve kabileye indirgemişler, bireylerin iradi tercihlerde bulunamayacaklarını varsayıyorlar. Halbuki din seçiminde olduğu gibi bir topluluğa üye olmak veya üyelikten çıkmak da iradidir. İslam'da cemaat, iradi, gönüllü ve sivil karakterdedir. Cemaat, kamu otoritesine alternatif değildir; kendi başına ceza infaz

etmez, vergi toplamaz, bayrak asmaz, cihat ilan etmez. Bunlar Hanefi hukukçuların icma ile meşru kamu otoritesine, yani devlete verilmiştir. Herkesin kendi inancına, kendi felsefi kanaatine göre yaşayıp kamusal alanda görünür olması; kendini insan teki varlık veya grup/sivil cemaat olarak ifade etmesi, kamu hukukunun parçalanması, toplumsal hayatın kabileciğe dönüşü demek değildir. Hayır, kamu hukuku bütün toplumsal grupların karşılıklı müzakeresi, aralarındaki ortak paydaları, ortak iyi ve yararı bulup tespit etmeleri ve bunları hukuki metinlere geçirmeleri şeklinde teşekkül eder ki, ortaya çıkan toplumsal sözleşme tektir, kamu hukukunun temelidir. Liberal felsefe insanı bireye indiriyor, onu bütün bu kimliklerinden tecrit edip ona hak ve özgürlükler alanı çiziyor. Sonra da devasa aygıt olan devletle karşı karşıya bırakıyor.

Türkiye toplumunu mozaîğe benzetenlere de kubbe metaforu ile karşılık vermektedir. **Rengârenk kimlikler!** Ve **Mozaik mi, kubbe mi?** Başlıklı yazılarında Türkiye'nin birbirinden farklı din ve etnik desenler taşıdığını dile getiren yazara göre Modern ulus devlet, doğuştan ve sonradan edinilmiş kimlikleri yok sayıp veya bastırıp, kurucu unsur olarak her neyi seçmişse onu herkesi içine alacak şekilde ulusa teşmil ettirdi, resmî kimliği emretti; hukuk ve eğitim üzerinden birçok emredici ve taşıyıcı araçla herkesin resmî kimliği içselleştirmesi için uğraştı. Uyumlu yurttaş ve entegrasyonun ulus devletteki tercümesi asimilasyondur. Bugünkü Milli Eğitim sistemimizin ve Kültür Bakanlığı'nın faaliyetlerinin özüne bakın, kuruluş felsefesine uygun olarak hâlâ "iyi insan yetiştirme" gibi amaçları yok; sebab-i hikmetleri resmî kimliği benimsemiş, ehlileştirilmiş, yasalar ve resmî ideolojiye uyumlu yurttaş yetiştirme amacına yöneliktir. Mozaîğin yakın vadede birbirimizin farklılığını görebilmek için kullanılmasının elverişli olabileceğini fakat böylesi bir modelin ne dün mümkün olduğunu ne de bugün ve yarın mümkün olamayacağını söyleyen Bulaç kubbe modelini önermesinin gerekçesini ise şu cümlelerle özetliyor: Benim önerdiğim, Mimar Sinan'ın "Kubbe modelidir. Mozaik ayakaltındadır, bir çekiç darbesiyle paramparça olur, parçalar dört yana dağılır. Zaten modern ulus devlet ve bugün Batı'nın bir türlü beceremediği mozaik modelidir. Modernite çeşitlilikleri dibe doğru bastırıp salt görüntülerini zeminde tutuyor, fakat zeminin de üstünü kendi silindiriyle dümdüz ediyor. Farklı unsurlar dikey olarak -bir bitki, bir çiçek gibi-

toprağın üstüne çıkıp neşvü nema bulamıyorlar. Kubbe modelini yıkmak kolay değildir, ama imkânsız da değildir. Yarım ve çeyrek onlarca kubbeyi ayakta tutan büyük kubbenin sırrı kilit taşındadır, yani modelin referansını teşkil eden Tevhid inancıdır. Kilit taşı, büyük kubbeyi -sosyo-politik yapıyı- birleştirir ve ayakta tutar. Büyük kubbe, yani sosyo-politik yapı da, ihata ve ihtiva ettiği yarım ve çeyrek kubbeleri -sosyo-kültürel çeşitliliği- ayakta ve bir arada tutar.

Modernliğin kısmi bir eleştirisini yaptığı *eşit yurttaşlık* adlı yazısında modernliğin vaat ettiği özgürlük –refah ve güvenliğin hiçbirini yerine getirmediğini söyleyen yazar eşit yurttaşlık anlayışının Türkiye’deki taşıdığı anlamın bir “tek tipleştirme”ye tekabül ettiğini ve şu ifadelerle anlatıyor: Türkiye’de tek tipleştirilme işlemine tabi tutulanlar dindar Sünniler, Kürtler ve gayrimüslim azınlıklardır. Aslında Aleviler de aynı işlemin nesnelere, fakat birileri 'ayrıcalıklı' oldukları fikrini telkin edip onları yanıltıyor. Dindarlar, Kürtler ve Gayrimüslimler, tek tipleşmeyi kabul edinceye kadar "öteki"dirler. Dindara "inancını vicdanından, dinî vecibelerini özel hayattan dışarı çıkarma", Kürt'e "etnik kimliğini resmi Türk kimliği içinde erit", Gayrimüslime de "sen Türk olamazsın, azınlıksın, bu yüzden çok hak talep etmen yekpare ulus projeye aykırı düşer, sesini kes" deniyor. Dindar, Kürt ve azınlık, kendine özgü toplumsal ve kamusal taleplerden vazgeçmeyi kabul ederlerse "eşit yurttaş" olur ve elbette memur, milletvekili, bakan, başbakan, cumhurbaşkanlığına kadar yükselebilirler. Ama kendileri olamazlar.” Yani öteki olmamak için takkiye yapmaya mecbur kınıyorlar. Laiklik konusunu işlediği *postkemalizm* ve *postkemalist laiklik* başlıklı yazılarında, Türkiye’de devlet merkezli laikliğin artık işleyemez olduğunu kaydetmiştir. Böylesi bir tabloyu çizen yazar tamamen karamsar değildir. Ona göre son dönemlerde artık insanlar kamusal alanda kendileri olarak var olabiliyorlar.

*Demokraside kör nokta* adlı yazısında demokrasinin, aslında tamamen halkın iradesini yansıtmadığını, seçkinlerin kendi istediklerini bir bakıma dayattığını söylemektedir. Yazara göre seçmen bir şeyi diler, iktidar seçkinleri (iktisadî, askerî ve siyasî hegemonik zümreler, baskı ve çıkar grupları) de bir şey diler. Dileklerin gerçekleştiği sistemi kuran seçkinlerdir, arabayı dizayn eden, bir yola koyan ve

güzergâhı tayin eden onlardır. İktidar seçkinlerinin hareket noktasını şu belirlemektedir: Onlar için iyi olan, ülke ve toplum için de iyidir: "Ford motor için iyi olan Amerika için de iyidir". Bu çerçevede halka arabayı kullanacak kaptan şoför ve yol boyunca servis hizmeti verecek personelin seçimi bırakılmıştır. Hukukî mevzuat, aday belirleme yöntemleri, devasa seçim kampanyaları, propaganda teknikleri, seçim masrafları ve gösterileri sadece bu alanla ilgilidir. Belli periyotlarda tekrarlanan seçimler sonucunda direksiyonun başına kim geçerse geçsin, bilinen arabaya binilecek, belli güzergâhta yol alınacaktır. Ayrıca şoför ve personel, ister kendileri büyük bir heves ve hırsla arabayı sürmeye talip olsunlar ister asıl inisiyatifi ellerinde tutan hakim zümreler tarafından belli bir imaj üretimine tabi tutularak aday gösterilsinler, kitlelere düşen önlerine konulanı istemeleridir. Yönetime bireylerin kendilerini aday göstermesi, sistemin seçkinler lehine, halkın aleyhine olan gücünü oluşturur.

Medine vesikasını, toplumsal birlikteliğin rızaya dayalı inşası için bir model olarak sunan yazara göre herkesimin razı olabileceği bir metnin anahtarı bu vesikada mevcut. Bilindiği üzere bu vesika, Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra, aralarında kan davası ve karışıklılık bulunan Medine'deki farklı dün ve kabileleri barış içerisinde bir arada tutmaya yönelik oluşturulmuş bir toplumsal sözleşme metnidir. Bunun ilk yazılı anayasal metin olduğu değerlendirilmesini Bulaç Hamidullah'tan aktarmıştır. Hz. Muhammed'in karşılıklı görüşmeler sonucunda ve oydaşma esasına dayalı hazırladığı bu toplumsal sözleşmenin kabulünü sağlayan esaslı faktörlerden biri, 120 yıldır savaş ve düşmanlıklarla yorgun ve bitkin düşen Medine'nin bizzat içinde bulunduğu kaotik ve güvensiz durumdur. Medine adeta kendine bir kurtarıcı beklemektedir. Kendi başına ve var olan sosyal güçlerle barış ve istikrar sağlayacak siyasal ve toplumsal bir formül bulamıyor. Medine savaşlarla iktisadi bakımdan sürekli gerilerken, yine de yeni çatışmalara gebe bir görünümündedir. İşte tam da böyle kritik bir dönemde yabancı kökenli biri çıkıp bütün gruplara birlikte ve ortak yaşamının yollarını gösteriyor, herkesi hukuk temelinde, "neysen osun" ilkesine göre var olmaya çağırıyor. Birikim dergisindeki yazısında yazar böyle bir proje sayesinde kimsenin kimse üzerinde baskı kurmaya kalkışmadan başkalarını doğal bir realite kabul etmesi ve onun yaşama ve düşünme biçimine saygı

göstermesinin yasallaşmasının sağlandığını ve hukukun teminatı altına alındığını kaydediyor.

Bulaç'a göre göz önünde tutulması gereken bir nokta da şudur: Medine Vesikası, bütün sosyal bloklar açısından "hakimiyet" değil "katılım" temelinde bir toplumsal projeyi öngörür. Vesika'nın çizdiği proje çerçevesinde Müslümanlar, özgür insanlar olarak Allah ve Hz. Muhammed'in gösterdiği istikamette ve güven içinde yaşayacak ve dinlerini tebliğ edeceklerdir. Aynı haklar Yahudiler ve diğerleri için de geçerlidir. Vesikayla ilgili yeni ümit dergisindeki yazısında yazara göre İnsanların bir arada yaşamasının mümkün olan iki yolu vardır: Biri, baskı ve güç kullanımı; diğeri özgür insanların kendi aralarında mutabakata varmaları ve mutabakatın bir hukukî sözleşme hüviyetinde onların hareket ve davranışlarını, hak ve sorumluluklarını belirlemesidir. Anayasalar, kanunlar, akitler, ahitnameler hep bu amaçla yapılmıştır. Elbette sözleşme metinleri olmasaydı ne sosyal barış olur ne de siyasi bir birlik kurulurdu. Şu var ki, bütün bunlarda söz konusu olan sözleşmelerin insanların özgür iradeleri, yani rıza ve kabulleriyle akdedilip edilmedikleri hususudur. Bugün de demokrasinin lehinde söylenen veya önünde sorun olarak vazedilen konular, bu siyasi rejimin hangi ölçülerde farklı toplum gruplarının özgür iradelerini, katılımlarını, karar mekanizmaları üzerindeki etkilerini, sivil inisiyatiflerini yansıtıp yansıtmadığı meselesidir. Hiç abartmadan şunu söylemek mümkün: İslâm, bu konuda zengin bir mirasa sahiptir. İslâm tarihi ve tarihi tecrübesi genel anlamıyla din, etnik, dil ve kültür gruplarının farklılığını tanıma, onların temel hak ve özgürlüklerini hukukun teminatı altına alma esasına dayanmış, böylelikle çok sayıda din, mezhep, kavim ve kültür bir arada yaşama imkânını bulabilmiştir.

Batılı demokrasilerin bugün tıkanma noktasına geldiğini söyleyen Bulaç vesika hakkındaki fikirlerini şu şekilde özetliyor: Ben kişisel olarak, Vesika'nın hükümlerinden hareketle birtakım soyutlama ve genellemeler yaparak bugün için referans olacak bazı kurucu ilkeler elde edilebileceğini düşünüyor ve bu kurucu ilkelerin son tahlilde çoğulcu bir toplumsal projeye dayanak olabileceğine inanıyorum. Kur'an, Hadis kaynakları ve Müslümanların özel ve yöresel-tarihsel deneylerinden ayrı düşünüldüğünde İslam hukuku da bu projeyi teyid eden ve

geliştiren zengin hükümler taşımaktadır. Yıllardır süren Arap-İsrail savaşı, şimdi yeni baş gösteren Azeri-Ermeni çatışmaları, Lübnan'ın bölünmüş dinî yapısı, Balkanlardaki etnik durum, Kürt sorunu vb. sayısız çatışma ve savaş sebebinin var olduğu bölgemizde bütün dinî, etnik ve siyasi grupları sözleşme temelinde bir arada yaşatacak ortak, gönüllü ve katılıma dayalı çoğulcu projelere ihtiyacımız var. Yazar bu yöndeki düşüncelerini ayrıca şu yazılarında da farklı cümlelerle tekrar etmiştir: ***12 Eylül'e Hayır, Anayasa müjdesi, Sivil anayasa, Yeni anayasa için öneriler, Anayasa nasıl olmalıdır?, anayasa ve kodları. Değiştirilemez maddeler!*** Başlıklı yazısında yazara göre; "Değiştirilemez maddeler"i anayasaya yerleştirenler, hakikatte bürokratik merkezin sistem içindeki imtiyazlarını ve güvencesini gözetmişlerdir. ***'Devlet' veya 'birey' merkezli anayasa*** yazısında ise anayasanın ne liberalizmin tanımladığı birey ne de toplumu kendi inisiyatifine göre istediği şekle sokabilen bir devlet tarafında yapılmaması gerektiğini ifade ederken yapılacak anayasanın, toplumun tüm kesimlerini temsil etme kapasitesine sahip toplum merkezli anayasa bir anayasa olması gerektiğinin altını çiziyor.

### 4.3. Mehmet Altan

#### 4.3.1. İkinci Cumhuriyet'te Anayasa ve Vatandaş

Türkiye'de devlet, anayasa, vatandaşlık konularına yazılarında merkezi yer veren yazarlardan biri de Mehmet Altan'dır. Türkiye tarihini belli bir dönemselleştirmeye tabi tutan Altan'a göre Türkiye cumhuriyeti ciddi bir zihniyet dönüşümü yaşamıştır. Bu dönüşümün yaşandığı tarihsel kırılma noktasının öncesini birinci, sonrasını ise ikinci cumhuriyet olarak tanımlamaktadır. Altan'ın, entelektüel anlamda nerede durduğunu da işareti bu ayrımında mevcut. Birinci cumhuriyeti vesayet, resmi ideolojinin, tek tipleştirici anlayışın, demokrasi dışı uygulamaların yaşandığı dönem olarak tanımlarken; ikinci cumhuriyeti ise bunun tam karşısına yerleştirir. Yani demokratik değerlerin içselleştirildiği, vesayet olmadığı, herkesin farklılıklarıyla kamusal alanda var olduğu bir dönem. Fakat yazara göre Türkiye halen ikinci cumhuriyete varabilmiş değil. Birinci cumhuriyetin katı otoriter yapısının adeta bir gölge gibi toplumsal ve siyasal hayatın üzerine çöktüğünü düşünmektedir. Yazar kendisini ikinci cumhuriyetçi olarak tanımlarken düşüncelerini

liberal söylem etrafında serdetmektedir. Yazarın ikinci cumhuriyet fikrine ve bunun mahiyetine bakmak konuyu iyi değerlendirmek açısından önemlidir.

***İkinci Cumhuriyet ve kuantum sıçraması*** başlıklı yazısında yazara göre, Türkiye’de birinci cumhuriyetten ikinci cumhuriyete geçiş; Kemalizm’den demokrasiye geçiş olacaktır. Ancak böylesi bir geçişin farklı bir toplumsal enerji kazanmasına bağlı olduğunu kuantum sıçraması örneği ile anlatmaktadır. Nitelikli, sistematik, kurumsal ve bütüncül bir dönüşümün yaşanabilme imkanını sorgulayan yazarda, Türkiye’nin böylesi köklü bir değişim geçireceği inancı oldukça baskın görünüyor. Yazara göre Türkiye halkı ‘demokratik bir cumhuriyet’i talep ettiğini her fırsatta haykırıyor. Gerek yerel gerekse küresel konjonktürün de müsait olduğunu dile getiren yazar; ilkeli ve akıllıca bir duruş sergilenmesi sonucu, istenenin elde edilmemesi için bir gerekçe kalmayacaktır. Halk iradesi söylemiyle kurulan cumhuriyetin, Osmanlı hanedanını yıktıktan sonra egemenliği halka devretmediğini ***cumhuriyet ne işe yarar*** ve ***Altıncı cumhuriyet*** adlı yazılarında kaydeden Altan, aksine otoriter bir rejimin inşa edildiğini, iktidarın milli şef’e geçtiğini, egemenliğin altı okta temsil edildiğini ifade etmektedir. Şu an İngiliz demokrasisine çok uzak fakat Suriye rejimine çok yakın olduğumuzun altın çizen Altan’a göre ülke demokratik değilse, demokrasi kültürü yok ise; krallık veya cumhuriyet fark etmiyor. Fransa’da altıncı cumhuriyet tartışılırken bizde ise Ankara’nın ikinci cumhuriyete şiddetle karşı çıktığını ifade ediyor. Ancak AB sürecinin Türkiye’yi bir ölçüde demokratikleştirdiğini söyleyen yazar, bu durumdan kurtulmayı AK partinin halk egemenliğine dayalı bir anayasa iradesine bağlamaktadır. Bunun da yeterli olmadığını dile getiren yazar, sürecin AB reformlarıyla da desteklenmesi ve AB standartlarının tutturulması gerektiğini kaydediyor.

***Devlet-ulustan ulus-devlete geçemeyince*** başlıklı yazısında yazar şunları kaydediyor: Osmanlı, bir ulus-devlet değildi, kozmopolit bir siyasal birlikti. Türkiye Cumhuriyeti ise bir ulus-devlet olma amacıyla işe girişti ama olmayan ulusu yaratmak işlevini devlet üstlendi. Türkiye Cumhuriyeti, devletin şekillendirdiği ve şekillendirmeyi sürdürdüğü bir ulus olgusu üzerine inşa edildi. Daha doğrusu edilemedi...‘Ulus’, Türkiye toprakları üzerinde yaşayan herkesi soy, din ve kültür



farkı gözetilmeden içine alan bir siyasal birlik olarak düşünöldü. Ayrıca çoğulcu bir siyasal örgütlenme yerine otoriter bir rejim yeğlendi. Acilen ortak bir siyasal kültür oluşturma hedefi ‘çeşitlilikten ya da farklılıktan birlik’ yaratmak yerine, ‘farklılıkları benzeştirmeyi’ öne çıkardı. Sonunda Türk ve Sünni özellikleri ağır basan bir yapı ortaya çıktı. Kürt ve Alevi sorunu da bu sağlıksız yapının bize bıraktığı mirastır... Dünyanın ‘ulus-üstü örgütlenmelere’ geçtiği günümüzde bu eksikliğin çözümü nedir? Hiç şüphesiz ‘vatandaşlık’ kavramının ‘hukuksal’ içeriğine sahip çıkan demokratik bir devlet ruhu... Vatandaşını, ırkına, dinine, mezhebine göre ayırmayan, ‘devletin eşit üyesi’ olarak algılayan bir yönetim... Bu çözüm hedeflense, bu topraklardaki eski uygarlıklara da sahip çıkan, evrensel insanlık âlemi ile Türkiye toplumunu barıştıran bir süreci de kendiliğinden doğuracak. Yazar, *Vatandaş halka karşı ve Vatandaşlık hukuku* adlı yazılarında ise vatandaşlığın Türkiye’de belli bir kesimi içine alıp diğerlerini öteki olarak tanımladığını; resmi vatandaş profiline dahil edilenlerin Kemalist tek parti dönemini istediklerini, demokrasiye ise açıktan karşı olduklarını ifade etmektedir. Resmi bir kurumun ‘Kürt dediğimiz aslında Türkmen’dir’ Ya da ‘Kürt Alevi olarak bilinen birçok insan Ermeni dönmesidir’ demesi ‘vatandaşlık hukukunun’ neresindedir? Ayrıca devletin yurttaşlara ‘vatandaş’ olarak bakmadığını, kökenlerine göre davranmaya devam ettiğini gösteren bir söylemle ‘vatandaşlık hukukunun’ ilişkisi nedir? 1936 yılında Ermeni ailelerle ilgili resmi çalışmalar yapıldığı açıklamasının ‘vatandaşlık hukuku’ anlayışıyla irtibatı nedir? Gayrimüslim vatandaşlarımızın hiç bir şekilde kamu yönetiminde yer alamamasının sebebi, hukukta yeri olmayan sözü edilen fişlemeler midir? Diye soran yazara göre Türkiye henüz ‘vatandaşlık hukuku’ üretecek bir noktada değil. Yazar bu hukukun üretilmemesini ise Türkiye’de hukukun eksiklikleri çerçevesinden bakıyor.

*Hala mı devlet-ulus, usanmadık mı? Ve Neden Ermeni bir generalimiz yok* başlıklı yazılarının da ana temasını anayasal düzenin tanımladığı vatandaşlık profiline ürettiği problemler oluşturuyor. Yazar, temel yapısal çarpıklık çözülmeyince Türkiye’nin ne demokrasiyi ne laikliği ne de temel hak ve özgürlükleri layık olduğu noktada üretemeyeceğini düşünmektedir. Ayrıca Türkiye’de devletin, kendisine bir ulus yaratmaya koyulduğunu bunun sonucunda ise devlet eksenli bir toplumun çıkarıldığını kaydetmektedir. Böylesi bir algının ise ulus devletin, kendi

vatandaşlarına karşı işlediği cinayetlerin meşru görülmesi gerektiği gibi bir algının empoze edildiğini *Ulus-devlet cinayetleri* başlıklı yazısında işlemiştir.

***Halk mı, askeri bürokrasi mi ?, Egemenlik ulusun mu?, Bu meclis halkın mı devletin mi*** Başlıklarını taşıyan yazılarında temel konu vesayettir. Yazar bu yazılarında özetle şunları kaydediyor: Devlet, insanların toplumsal hayatı kurarken başvurdukları bir örgütlenme biçimi. İnsan yaşamını daha huzurlu, daha güvenli ve daha anlamlı hale getirmeyi amaçlayan bir hizmet örgütü. ‘Vatandaşa hizmet etmekle yükümlü olan’ devlet, toplumdaki diğer sosyal kurumlara benzetilebilir. Ama sadece benzetilebilir. Çünkü devleti, diğer sosyal kurumlardan çok farklı kılan bir özelliği var: O da toplumdaki ‘silahlı güçlerin tekeline’ sahip olması. Polis... Jandarma... Ordu. Silahlı güçler, sadece devlet örgütünün emrinde. Devlet, ‘ulus adına’ bu güçleri yönetir. ‘Silahlı güçler tekeline’ sahip olduğu için de kimsede olmayan bir yaptırım gücünü de elinde tutar. Bu güce egemenlik adı verildiğini kaydeden yazara göre Devlet, bu egemenlik hakkına dayanarak, toplumda hukuk kurallarına uymayanlara müdahale eder... Hukuka uyulmasını ‘zorla’ sağlar. Türkiye’de devlet, kendi içinde yuvalanma eğilimi gösteren çetelere karşı hukukun üstünlüğünü kolayca işletemiyor. Hukuk, demokrasilerdeki gibi devletin berraklığını sağlayamayınca, ‘ben devletim’ diyen zorba anlayış etrafa yayılmaya başlıyor. Eğer hukukun üstünlüğünü işletemiyorsan... Eğer gerçek bir demokrasi yoksa. İç egemenlik. Halkın lehine işleyen bir mekanizma olmaktan çıkıyor. Devletin ‘hukuku’ sağlamak için elinde tuttuğu güç, hukuksuzluğun işine yarıyor diyen Altan, gerçek bir demokrasinin hukuksal bir ilke ile mümkün olabileceğini, o ilkeden taviz verilmemesi gerektiğini kaydediyor. ***İkinci Cumhuriyet ve Anayasa*** başlıklı yazısında yazara göre Türkiye cumhuriyeti askeri bir cumhuriyettir. Cumhuriyetin temel mutabakatı ‘asker ve sivil bürokrasiye’ dayanır. 1982 Anayasa’sının dünyadaki gelişimin tersine ‘bireye karşı devleti koruması’ bu yüzdendir... Türkiye normalleşme ve demokratikleşme yolunda ciddi bir adım attı. Bu kalıcı olacak mı? Yeni anayasaya bağlı. Halk egemenliğine dayalı... Eski asker-sivil bürokrasi iktidarını tamamıyla ortadan kaldıran... Tek parti zihniyetine son veren... AB standartlarında temel hak ve özgürlükleri kalıcı hale getiren... Demokrasiden başka zihniyete imkan vermeyen bir anayasa olacak mı, olmayacak mı? Olabilirse. Bu,

‘İkinci Cumhuriyet’in ve gerçek demokrasinin başlangıcı sayılabilir. Devleti oluşturan hukuksal yapıdaki ‘temel mutabakatın’ değişmesi... Bürokratik elit egemenliğinin yerine halk egemenliğinin konması. Cumhuriyet’in kesinkes demokratikleşmesi, ikinci cumhuriyete geçilmesi.

Yazarın *devlet toplumuna karşı* yazısının sloganı şudur: Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları eşittir ama bazıları daha eşittir. *Askeri vesayet bitti mi?* ve *Demokrasiye muhtıra...* Başlıklı yazılarında da genellikle ülkede askeri vesayetin var olduğunu ve bu vesayetin kendisini, mevcut hukukun dışında ve üstünde gördüğünü dile getirmektedir Altan’a göre Demokrasilerde... Siyasal iktidar, siyaseten yanlış yaparsa oy kaybeder... Siyasal iktidar, suç işlerse yargı devreye girer... Sistemin kendi kendini koruma sürecinde askere yer yoktur... Bu nedenle ‘internet muhtırası’ doğrudan demokrasiye bir müdahaledir. Türkiye’deki siyasal sistem, anayasanın ikinci maddesinde kendini tanımlar. Türkiye sadece laik değildir... Demokratik bir hukuk devletidir de. Asker, laiklikten yana taraf da, neden demokrasiden yana taraf değil? Üstelik demokrasi laikliği içerir... Demokratik bir ülkenin din devleti olması beklenemez... Laiklikten sapmış bir demokrasi yok yeryüzünde. Ama laiklik demokrasiyi içermez. Belki de sırf bu nedenle askeriye laik ama demokrat değil. Çünkü demokrasilerde askeriye tek görevi savunmadır... Siyasal sistemi vesayet altına alması mümkün olmaz. Ama bizde dönem dönem icat edilen korkularla asker sürekli siyasetin içinde. Askeri cezaevi yönetmeliği de bu vesayete bağlayan Altan’a göre demokratik hiçbir ülkede böylesi bir uygulama mümkün değildir. *Askeri cezaevi yönetmeliği neden gizli?* Adlı yazısında ise bu vesayetin bitmesini ciddi kurumsal ve mevzuata yönelik samimi bir çabaya bağlamaktadır.

12 Eylül referandumuna *‘Evet’ çünkü rejim muhalifiyim* başlıklı yazısında değinen yazara göre, siyasal rejim, bir devlet yönetiminde egemenliğin kim tarafından ve ne şekilde kullanılacağını belirliyor... Türkiye’de askerler mi, zenginler mi, siyaset mi, vatandaşlar mı? Egemen kim? Siyaset bu temel soruyu sormadan birbirinin gözünü oyuyor... Ama ‘siyasal rejimi’ yeryüzü standartlarında yeniden inşa etmeyi gündeme asla taşıyor. ‘Halk iradesine dayalı’, ‘temel hak ve özgürlüklere’

çok özenli ve yönetileni esas alan ‘insan odaklı’ bir rejimden çok ama çok uzağız. Halkın kafasında, ‘vatandaşı’ esas alan çağdaş demokratik rejimin resmi belirgin olmadığı için, 12 Eylül rejimini tuz buz etmek yerine, onun çerçevesi içinde at koşturan siyasi partilerden birinin terkinde bir o yana, bir bu yana otuz yıldır çalkalanıp duruyor. Yazar bu anayasa değişikliği paketine evet demesini ise rejime muhalif olduğu gerekçesine dayandırıyor. Devletçilik anlayışını Ankaralılaştırma kavramı üzerinden tanımlayan yazar. *Ankaralılaştırma sürüyor* adlı yazısında siyasi bağlamda Ankaralılaştırmayı bir tür siyasi körlük addediyor.

*Yeni dünya, yeni Türkiye ve Yeniden ‘Yeni Türkiye’ mi?* Başlıklı yazıları yazarın gelecek hakkında umutlu olduğunu gösteriyor. İnsan onuruna dayalı, farklılıkları zenginlik olarak gören, sosyal sözleşme temelli bir anayasaya olan inancını dile getiriyor. Aslında sadece bu iki yazısında değil, yazılarının ekseriyetinde bu olumlu havayı görmek mümkün. Umutla yeni Türkiye’yi (ikinci cumhuriyeti) beklediğini söyleyen yazar, *demokrasi zamanı* adlı yazısında çözümü, devlet ile halk arasındaki çelişkinin giderilmesinde; devlet ile halk arasında açılan uçurumun kapatılmasında ve tabii ki demokrasinin kökleştirilmesinde görüyor.

#### 4.4. Oral Çalışlar

##### 4.4.1. Sosyalizm Penceresinden

Türkiye’nin siyasal ve toplumsal meseleleri üzerine bir hayli kafa yoran entelektüellerden biri olan Çalışlar’ın, ülke gündemi üzerine yazdığı yazılar, olayların bir de sosyalist perspektiften nasıl yansıdığına iyi bir örnek teşkil ediyor. Bu cümleden bütün sosyalistlerin yekpare bir düşünceye sahip olduğu sonucu çıkmıyor tabii ki. Birbirinden farklı fraksiyonlarda pek çok düşünceyi aynı cenah içerisinde görmek pekala mümkün. Çalışlar da, yaşanan süreci farklı okuyanlardan biri. *Solculuk, devrimcilik, liberallik* adlı yazısında Kendisinin sosyalist olduğunu; kendisini Türkiye’de ve dünyada haksızlığa uğrayan her kesime karşı yapılan haksızlıkların karşısında konumlandığını ifade eden Çalışlar şöyle diyor: Solculuğun temel ölçülerinden birisinin halka güvenmek olduğu gerçeğinin bilincindeyim. Darbelerden medet umanların, darbe severlerin halkın en uzağında bir

anlayışın temsilcileri olduklarının bilincindeyim. Milliyetçilikle solculuk arasında bir akrabalık, bir yakınlık olmadığının farkına varmak için kapsamlı bir siyaset teorisi bilgisine ya da siyasi mücadele deneyimine gerek yoktur. Milliyetçi solculuğun Nazizm, yani Nasyonal Sosyalizm olduğunu ortalama bir genel kültürü olan ve siyasetle pek ilgilenmeyen bir insan bile bilmek durumundadır. Demokrasiyi savunmanın liberal olmak anlamına gelmeyeceğini pekala bir solcunun da demokrasiyi savunabileceğini ifade eden Çalışlar'a göre: solculuk şimdi bu ülkenin değişmesi, darbelerden kurtulup, demokratik bir ülke haline dönüşebilmesi, Kürt'ün, Alevi'nin, emekçinin ezilenin hakkının hukukunun savunulması olduğu gerçeğiyle yüzleşiyor. Halkına güvenip güvenmediği noktasında bir testten geçiyor. Özgürlük ve demokrasi sınavından geçiyor.

Yazarın yazılarının ana temalarını Türkiye'de demokratik değerler, vesayet, ötekilik ve anayasa oluşturmaktadır. Kendisini daima resmi ideoloji tarafından ötekileştirildiğini düşündüğü kesimlerin yanında konumlandırıan yazar, bu kesimlerin bu güne kadar baskı altında yaşadıklarını düşünmektedir. Türkiye'nin, darbelerle yönetilen bir ülke olduğunun altını çizen yazar; yapılan anayasaların da bu darbe zihniyetinin bir tezahürü olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre Türkiye'de belli bir kesimin ülke yönetiminde söz sahibi yapıp diğer kesimlerin ise saf dışı bırakılmasını da bu anayasal yapı etkin rol oynamaktadır. Türkiye'de anayasaları belirleyen, vatandaşı kendi zihniyet dünyasına göre tanımlayan bir vesayet var olduğunu ve askeri vesayet sosyal hayatın her alanına hakim olmak istediğini dile getiren yazara göre bu vesayet kendisini en çok da yargı organları üzerinden göstermek istiyor.

***Hangi güçle bu kadar eziyet yapabiliyorlar*** adlı yazısında kanunları otoriter bir devlet mantığıyla yorumlamanın çıkaracağı sonuçlarla demokratik hukuka uygun bir devlet mantığıyla yorumlamanın çıkaracağı sonuçların başka olacağını bunun için de hukukçulara büyük rol düştüğünü söylemektedir. Ayrıca yeni bir zihniyet inşasının gerektiğini kaydetmektedir. Son zamanlara kadar otoriter 12 Eylül zihniyetinin egemen olduğunu söyleyen yazara göre bu zihniyete hukuk değil yüce devletin çıkarları hakimdi. Yüce devlet söylemi bütün alternatif söylemleri dışarıda bırakacak bir nüfuza sahipti. Fakat son yıllarda(2000'li yıllarda) bu algının giderek

değişmekte, vatandaşı merkeze alan bir yaklaşım esas alınmaktadır. Türkiye'nin en belirgin karakteristik özelliklerinden birini darbe anayasasıyla yönetiliyor olmasına bağlayan yazar, bazı değişikliklere uğramış olsa da anayasanın, bu darbe mantığını içerisinde barındırdığını ifade ettiği *Anayasa mahkemesi mi şurayı nigeşban mı?* adlı yazısında anayasa mahkemesinin rejimin bekçisi vazifesine soyunduğunu kaydediyor. Çalışlar'a göre Ülkede rejim koruyuculuğu kavramı, kuvvetler ayrımı kavramını ezip geçiyor. Anayasa Mahkemesi, yasa yapımını kendi kontrolüne alabilmek, parlamentoya ait olması gereken yasama alanına hükmedebilmek için bütün fırsatları kullanıyor. Ama yazar, artık işlerin bu şekilde gitmediğini, türkiye2dee otoriter sistemin sallandığını; bu otoriter sistemin dayanaklarından biri olarak tarif ettiği anayasa mahkemesinin verdiği kararlar dolayısıyla meşruiyet krizi yaşadığını kaydediyor.

*Hukuku teferruat olarak gören hukukçular ve Ben hakimleri ve savcuları iyi tanım* başlıklı yazılarında yazara göre Türkiye'nin yargı sistemi asıl olarak askeri darbeler nedeniyle siyasallaştı. Kurulan askeri mahkemelerde sivil yargıçlar da görev aldılar. Darbe ve müdahale dönemlerinin askeri mahkemeleri, düşünceyi ezmek, demokrasi fikrini bastırmak, toplumu baskı sisteminin cenderesine sokmak amacıyla kullandılar. Yazar, aklının erdiği bütün dönemler boyunca demokrasi düşmanı, özgürlük düşmanı kararlar veren hakimlerin; düşünceyi hedef alan iddianameler yazan savcılarının sürekli terfi ettiğini, demokrasiye duyarlı, insan haklarını esas alan hukukçuların ise süründürüldüklerini ifade etmektedir. **Düşünce özgürlüğüne koşan darbeciler** başlıklı yazısında şunları kaydediyor: 'Düşünce suçu' bu ülkenin tarihinde çok konuşulmuş ve insanın başını yakmış bir konudur. Savcılarımızın ve hakimlerimizin yıllarca düşünceleri nedeniyle insanları cezaevlerine yolladıklarını biliyoruz. Türk Ceza Kanunu'nun 141. Ve 142.maddeleri, insanları düşünceleri nedeniyle mahkum etmenin gerekçesi olarak kullanılan enstrümanların en popülerleriydi. Bu problemlerden dolayı Çalışlar'a göre Türkiye'de yargı bağımsız olmalıdır. Yargıçlar vicdanlarının emrini, hukukun üstünlüğünü savunan kararları cesaretle verebilmelidir. Bu nasıl olacaktır? Yargının bağımsızlığı; demokrasiyi, insan haklarını, özgürlükleri asgariye indirmek için

kullanılmaz. Demokrasiye inanmayan, “devletin çıkarları söz konusuysa hukuk teferruatıdır” diyen hakim ve savcılar bağımsız olamazlar.

Sivil vesayet kavramını tabir yerindeyse absürt olduğunu ifade etmek üzere yazdığı *sivil vesayet kurmacası* adlı yazısında Türkiye tarihinin üç tam teşekküllü askeri darbe, birkaç tane de askeri müdahale gördüğünü kaydeden yazara göre seçilmiş sivil yönetimlerin diktatörlük kurduğuna tanık olmadığını söylemektedir. Gerçi çok da sivil bir yönetim tarafından yönetilmediğini de ayrıca parantez içine almaktadır. Yine bu yazıda yazar serbest genel seçimlerin yapılmasının; her yurttaşın rahatça oyunu kullandığı, seçimle gelip gittiği çok partili yapının varlığı, diktatörlük yönelimlerinin engellenmesi ve demokrasinin güvence altına alınması için en güvenli yol olarak değerlendirmektedir. 12 Eylülcü yapının tasfiye edilebilmesinin, Türkiye'nin normalleşme ve demokratikleşme yolculuğunun olumlu yönde ilerlemesinin temel koşulu olduğunu ifade eden yazara göre bu tasfiye kolay bir süreç değil, bu süreç içinde çeşitli çelişkiler, dengesizlikler ve sürprizler gözlemlenebilir. Ama askeri vesayeti tasfiye eden bir sistemin ‘sivil vesayet’e dönüşmesi gibi bir riskten söz etmek gerçekçilikten uzak. Kaldı ki, siyasi literatürde ‘sivil vesayet’ diye bir terim de yok.

*Türk modernizminin açmazı: militarizm ve milliyetçilik ve Türkiye’yi bölme anayasası ve Amerika* başlıklı yazılarının ana temasının millet ve devlet oluşturmaktadır. Asgari demokratik kriterlere sahip bir ülkede, millete dayanan bir devletin var olduğunu söyleyen Çalışlar’a göre Türkiye’de ise devlete bağımlı, devletin tanımladığı bir millet anlayışı hakim. Çalışlar, bu algıyı üreten şeyin ise anayasa olduğunu ifade etmektedir. Yazar bu değerlendirmeleri yaparken tamamen karamsar değil. Ona göre Türkiye demokrasi yönünde ilerliyor, 21.yüzyıl standartlarına uygun hale geliyor/getiriliyor. Etkisini adım adım arttıran, kimliğini bulmayı ve kabul ettirmeyi başarma yolunda ilerleyen bir ülkeye dönüşüyor. Modernleşmeyi kendisine meslek edinmiş modernistlerimiz bu değişime öfke duyuyor, dışlanmış olmanın, iktidardaki gücü yitirmenin hayal kırıklığını yaşıyorlar. Enerjilerini karamsarlıktan aldıkları için, olumlu gelişmeleri görmek istemiyorlar. İçinde buldukları algılama bozukluğu, streslerini sürekli arttırıyor. Yine bu

minvaldeki düşüncelerinin yer aldığı *Nasil Olsa demokrasi gelmez* adlı yazısı ise askeri vesayet üzerine odaklanmaktadır. Çalışlar'a göre bu ülkede 'sözde demokrat' çoktur, ama işin özüne baktığınız zaman bu ülkede gerçek bir demokrasi bilinci yoktur. Otoriter, ataerkil anlayış siyasi yaşamımıza, siyasi düşünce yapımıza büyük ölçüde egemendir. Tabii bu otoriter rejim aynı zamanda yasal bir çerçeve ile de pekiştirilmiştir. Bu ülkenin değiştirilemez bir darbe anayasası vardır. Bazı hükümlerini değiştirebilirsiniz ancak yeni bir anayasa yapmaya kalkışamazsınız. 'Zinde güçler' buna izin vermezler. Siyasi Partiler Kanunu ve Seçim Kanunu da bu anti-demokratik yapılanmanın temel taşlarıdır. Parti liderleri bu kanunları değiştirmek istemezler. Çünkü yüzde 10 barajı yoluyla Kürt kimlikli partinin Meclis'e girmesini engellemek baş hedeflerinden birisidir. Bu baraj yoluyla başka partilere giden oyların kendi hesaplarına yazılmasını da sağlamış olurlar. Ama Ne kadar engellenirse engellensin, en kötü parlamenter rejim bile en ilerici iddia edilen askeri yönetimlerden daha iyidir. Anayasa değiştirilecekse, kanunlar demokratikleştirilecekse bunlar ancak Meclis yoluyla gerçekleştirilebilir.

Ülkede askerin sürekli siyasetle içi içe olduğunu ve bunun da AB ilerleme raporlarına yansıdığını *Asker de demokrasiyi yıpratmasın* adlı yazısında dile getiren yazara göre bu haliyle Türkiye'nin AB ye girmesi mümkün gözüküyor. Ordunun asli görevine dönmesi, ülkenin güvenliğiyle ilgilenmesi ve siyasete müdahale etmemesi, bu ülkede demokrasinin yerleşmesi için olmazsa olmaz koşul. Ordu siyasetten bütünüyle elinin çekecek. Öyle olmadığı sürece, ordu içinde de bu hareketlilik bitmeyecek gibi görünüyor. Ordunun siyasetin içinde bulunmasını meşru görürseniz ve kabul ederseniz, o zaman bu amaçla darbe hazırlıkları yapılması da kaçınılmaz hale gelir. Askerler arasında bu ülkeyi yönetme hevesi bir türlü sona ermez. *Demokrasi bize göre değil* adlı yazısında yazar, ülkedeki demokratikleşmenin önündeki en büyük engelin 'militarizm' olduğu yönünde bir kanaat taşımaktadır. Zaten *Darbeler dönemi bitti mi* adlı yazısında ülkenin, demokrasi gelenekleri zayıf, sürekli otoriter rejim üreten bir kültür tarafından çevrelendiğini; böyle bir bölgede, üstelik gerisinde üç buçuk askeri darbe olan bir ülkede darbe ihtimalinin sıfıra indiğini söylemenin safdillik olduğu görüşünü taşıdığını ifade etmektedir.



Demokratik bir toplum olmanın yolunu halkın vereceği kararların salahiyetine güven duymakla özdeş olduğunu düşünen yazara göre Halka güvenmezseniz, halkın sizin dediğiniz gibi hareket etmediği gerçeğiyle her defasında karşı karşıya kalırsanız ve buna rağmen mutlaka ülkenin yönetiminde söz sahibi olmak isterseniz ne yaparsınız? Halkın siyasi tercihlerini bloke eder, sizin düşündüğünüz düzeni devam ettirecek demokrasi dışı kurumlaşmaların takipçisi olursunuz. Zekanızı ve bilginizi, halka hizmete değil halkın tercihlerini bloke etmenin tekniklerini geliştirme yönünde kullanırsınız. 27 Mayıs 1960, 12 Eylül 1980, 28 Şubat 1997 darbe ve müdahalelerine işte bu ‘güvensizlik’ damgasını vurdu. Halkın tercihleri silahlı güçler, yargısal güçler tarafından berhava edildi(**Halka güvenmeyelim peki neye güvenelim** adlı yazısından).

Çalışlar, **Onlar hep devlet biz hep muhalefet** adlı yazısında; AK parti’nin devleti ele geçirdiğini ifade eden Demirel’e atfen şunları kaydetmektedir: İktidardaki bir partinin ‘devleti ele geçirmesi’ gibi bir şeyden söz etmek abzürd. Siyasal partilerin amaçları, zaten, iktidara gelip devletin yönetiminde söz sahibi olmak. İktidara gelen partinin devletin liderliğini ele geçirip devlete yön vermesi, demokrasinin bir parçası. Ülkemizde bir yandan seçmenin oylarını alarak meclise giren ve hükümet kuran ‘partiler’ var, diğer yandan da bu partilerin hiçbir zaman ulaşamadığı, erişemediği, yönetmelerinin mümkün olmadığı özel bir alan var: Devlet. ‘Devlet’, Türk Silahlı Kuvvetlerinin merkezini oluşturduğu, yüksek yargının hukuki alt yapısını şekillendirdiği, meclis içinde de kolları bulunan bir ‘yüce’ yapı. Bu yapı, çok uzun yıllardır ülkemizin gerçek hakimi ve karar vereni konumunda. Üç askeri darbe, bu darbelerin yaptığı anayasal, sözünü ettiğimiz ‘devlet’i giderek daha güçlü ve dokunulmaz kıldı. Bu ‘devlet’in sözünü dinlemeyenler gereken dersleri aldılar. Türkiye’de ve dünya da hakkının yendiğini düşündüğü insanların daima yanında olduğunu; Aleviler, Kürtler, başörtülü öğrenciler, Ermeniler, eşcinseller kısaca ikinci sınıf vatandaş olarak tanımlandıklarını düşündüğü bütün kesimlerin tarafında yer aldığı ifade etmektedir. Çünkü yazara göre Cumhuriyet bir ulus devlet kurma projesiydi. Bu proje; Türklük, Müslümanlık ve Hanefilik dışındaki bütün farklılıkları yok etmeye dönüştü. 1930’lu yıllarda “Kürtler yoktur”, “Kürtçe konuşmak yasaktır” diyen, Alevi’yi yeraltına iten bir devlet anlayışı nasıl

demokrasiye yürüyen bir anlayış olarak kabul görebilir ki?’’Türkiye, Kürt’ü yok sayan, Alevi’yi ezen, dindarı ‘potansiyel tehlike’ olarak değerlendiren, Gayrimüslim yurttaşlarını ‘düşman işbirlikçisi’ olarak damgalayan anlayışlarla yönetildi uzun yıllar( *Atatürkçülük ve özgür düşünce* adlı yazısından). 12 Eylül anayasasını değiştirmek üzere atılan ilk önemli adım olarak değerlendirilebilecek referandum (2011) konusunda da Çalışlar’ın iyimser olduğunu gözlemlemek mümkün. *Anayasa değişikliğinden sivil dikta teorilerine* adlı yazısında anayasa değişikliği maddelerini tekrar tekrar okuduğunu; bu maddelerde yıllardır demokrasi adına değiştirilmesini istenen konuların önemli bir kısmının yer aldığını dile getirmektedir.

Anayasa değişikliğinin yetersiz yanları olduğunu belirttiği *referandum tartışmasına devam* adlı yazısında bu referandumu Türkiye’nin normalleşmeye doğru yolculuğunun bir parçası olarak görmektedir. Kürt sorununa özellikle eğilen yazar bu sorununu çözümüne demokratikleşme yolunda ilerlemenin olmazsa olmazı olarak bakmaktadır. Yazarın *anayasayı yalnız darbeciler mi değiştirebilir?* adlı yazısı aslında durum özetler nitelikte: Doğrusu; mümkünse bu Anayasa toptan yok sayılmalı ve demokratik bir ülkeye layık bir anayasa yapılmalı. Halkın tercihlerine güvenmemeyi temel ilke olarak algılayan (ve seçilmiş meclisleri her zaman tehdit altında tutan) darbe anayasasının (ve bu anayasanın içerdiği mantık yapısının) aşılmasının acil bir gereklilik olduğu kanaatindeyim. Bu yöndeki bütün girişimlerin desteklenmesi gerektiğini düşünüyorum. Eğer anayasayı bu meclis de değiştiremezse, anayasayı kim, ne zaman, nasıl değiştirecek? Bu meclis anayasayı değiştirebilmeli. Bu meclis yeni bir anayasa yapabilmeli.

## Sonuç ve Öneriler

Anayasal reformlar iki şekilde gerçekleşir: ya çağın ihtiyaçlarına göre kısmi değişiklik ya da tamamen yeni bir anayasa meydana getirmek. Yeni gelişmelere adapte olabilen istikrarlı toplumların anayasalarında kısmi değişiklikler mümkündür. Çalkantılı toplumlara gelince, burada sıklıkla yeni anayasalar inşa edilir. Seksen yıllık Türkiye Cumhuriyeti üç tane anayasa gördü. Bu anayasalar genellikle anti demokratik şartlar ve yasadışı yollarla hazırlandı (Özipek ve Diğerleri, 2011: 10). Anayasanın yapılmasında yöntem ve süreç, muhteva kadar önemli bir meşruluk kriteridir. Bir anayasayı meşru, demokratik ve istikrarlı kılacak olan dinamikler katılım, müzakere ve uzlaşma sürecidir (Yılmaz, 2012b: 11). Bu sürecin son dönemde büyük oranda tamamlandığını görmek mümkün. Toplumun büyük bir oranı; herkesi kapsayıcı bir vatandaşlık anlayışı üzerine bina edilmiş; insan hak ve onuruna dayalı; tamamen sivil bir inisiyatifle hazırlanacak bir anayasa için hazır görünüyor. Yıllarca askeri müdahaleler akabinde meydana getirilen anayasalar toplumsal hayatın oldukça dışında ve üzerinde kalmaktaydı. Yasalar toplumun ihtiyaçları dışında ve toplumun rızası alınmadan hazırlandığı için çoğu zaman topluma rağmen işleyebilmektedir. Küresel Köy metaforu ile açıklanmaya çalışılan küreselleşme süreci, ulusal sınırlar içerisinde kendi içerisinde absorbe olmuş devletlerin dışa açılmasını da beraberinde getirmiş, daha doğrusu gerektirmiştir. Küresel ilişkilerin yayılması karşısında ulusal devletler toplum üzerinde tek yetki sahibi olmaktan çıkmış; daha geniş ölçekli organizasyonlar sahneye çıkmıştır. Bu organizasyonlar sayesinde toplumun neler yapıp neler yapamayacağına tek başlarına karar verme yetkisi de ulusal devletlerden alınmıştır. Bir toplumun bir arada bulunmasını mümkün kılan anayasaların da bu küresel akıntının dışında kalmadığı görülmektedir. Türkiye'deki anayasal süreci de kısmen bu zaviyeden okumak mümkündür. AB'ye uyum süreciyle, insan hakları yönündeki reformlar buna bir örnektir. Reform süreci bir bakıma vatandaşlığın baştan sona revizyona tabi tutulmasını gerektirmiştir. Çünkü Türkiye'de devletin tanımladığı vatandaşlık anlayışı toplumun tamamını kapsamaması bakımından sorunluydu.

Bu tez, Türkiye'deki anayasal süreci de göz önünde bulundurarak anayasa ve vatandaşlık konusunda gelinen noktanın bir değerlendirmesi niteliğini taşımaktadır. Cumhuriyet yöneticilerinde, Osmanlı yönetim yapısının tebaaya yönetici karşısında edilgen bir konum biçtiği ve bu durumun aşılması gerektiği düşüncesi hakimdi. Edilgen tebaanın yerine ikame edilmeye çalışılan etkin vatandaş profilinin aslında pek de inşa edilmediği görülmektedir. Egemenlik ilişkisinin Osmanlı'nın aksine Cumhuriyet tarihinde demokratik bir temele oturduğunu söylemek zor. Osmanlı'da yöneten-tebaa ilişkisi Cumhuriyet Türkiye'sinde anayasa-vatandaş biçimine evrilmiştir. Anayasaların tanımladığı vatandaş, belli bir kesimi temsil etmekten öteye geçememiştir. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere son dönemlerde küresel konjonktürün de etkisiyle hem devlet kanadında hem de halk içerisinde yeni bir anayasanın inşası yönünde olumlu bir irade hakim. Yıllarca baskı altında kalan ya da ötekilenen unsurlar artık kamusal alanda daha çok bulunma imkanı elde ettiler.

Birinci bölümde yapılan araştırmanın konusu, amacı ana hatlarıyla değerlendirilerek; tezin taşıdığı sınırlılıklar ve tezde uygulanan yöntemin niteliği açıklandı.

İkinci bölümde anayasa ve vatandaşlık kavramları etrafında teorik bir tartışma yürütülüp, Anayasa ve Vatandaşlık başlığı altında incelenen bu bölümde bu iki olgunun birbirleriyle olan ilişkisi ele alındı. Bu kavramların bir tür etimolojik tanımı verilerek tarihsel süreç içerisinde bunların nasıl bir değişim geçirdiğine bakıldı. İnsan haklarının içerdiği siyasal ve toplumsal anlam, anayasa ve vatandaşlık kavramlarına yüklenen anlamı vermesi bakımından hayati önem taşıdığı için bu konuya değinildi. İnsan hakları, anayasal metinlerin ve bu metinlerin tanımladığı vatandaşlık kavramının bütün bir devleti ya da toplumu temsil etmesi bakımından hayati önemdedir. Yine, Devlet Demokrasi ve Vatandaşlık alt başlığını taşıyan bölümde yapılan vatandaşlık tanımlarının demokrasi ölçekleriyle ne kadar bağdaştırılabildiğinin imkanı üzerinde durularak; devlet denen aygıtta yüklenen anlamlar bağlamında demokrasiye ve vatandaşlık konusuna bakış değerlendirildi. Rousseau ve Marshall'ın tanımladığı vatandaş tiplerinden; Hobbes ve Hegel'e uzanan devlet anlayışları ekseninde vatandaş ve devlet konusu tartışıldı. Devlete

yüklenen anlamlara ek olarak demokrasiye yüklenen anlamlarda farklı olmaktadır. Bu farklılıklar içerisinde vatandaşın nerede olduğu sorusu büyük bir önem taşıyor. Bu önemden dolayı ikinci bölümün sonuncu alt başlığına bu konu eşlik etmekteydi. Devlete ve demokrasiye yüklenen anlamların zamanla değişime uğraması vatandaşlığa olan bakışı da büyük ölçüde değiştirmiştir. Bir tür statü göstergesi olarak sunulan vatandaşlığın zamanla değişim ve dönüşüme uğrayarak herkesin dahil olabileceği bir katılım türüne doğru evrildiği görülmektedir.

Üçüncü bölüm Türkiye'nin Anayasa Serüveni ve Değişen Vatandaşlık Algısı adı altında incelendi. Türkiye'de anayasal sürecin de vatandaşlık olgusunun iyi anlaşılabilmesi için Osmanlı'nın son dönemleri ile cumhuriyet tarihine bakmak gerektiği düşüncesine bağlı olarak; Yeni Osmanlı Düşüncesi ve Reformlar ile T.C. Anayasaları adlı alt başlıklar bu süreci açıklamak ve anlamak için oluşturuldu. Türkiye'de İnsan Hakları adlı alt başlıkta insan hakları konusu etrafında dolaşıma sokulan tartışmalara değinilerek; Seçkin ve seçkinciliğin, Türkiye'deki vatandaşlık ve anayasa konularında ne kadar etkili olduğunu anlamaya dönük bir çabanın ürünü olan İktidar Seçkinleri ve Seçkincilik Üzerine adlı alt başlık tartışmaya açıldı. Tebaadan Vatandaşa mı? Sorusu ise bir diğer alt başlıktı. Bilindiği üzere Türkiye cumhuriyeti Osmanlı'nın tebaa-yönetici ilişkisini sonlandırıp yerine modern vatandaş ikame etme çabasının adıydı. Ancak inşa edilmeye çalışılan makbul vatandaş tipolojisi birçok problemi ve çatışmayı da beraberinde getirdi. Anayasal düzende ifadesini bulan vatandaş toplumun geniş bir kesimini temsil etmekten uzaktı. Ancak özellikle son yıllarda önemli değişimler ve dönüşümler meydana gelmiştir. Bu değişimin konu edildiği Kamusal Alanda Devletin Vatandaşı Ol(ama)mak, Vatandaşın Kamusal Alanı adlı alt başlıklarda, kamusal alanda meydana gelen değişimlerin; vatandaşlık, demokrasi ve devlet tanımlarına getirilen tanımların tekrar gözden geçirilmesinin bir ihtiyaç olduğu ortaya konulmaya çalışıldı. Ve görüldü ki son dönemlerde kamusal alandaki hareketliliğe bağlı olarak insanlar demokrasi ve insan hakları gibi ifadelerle kendilerini daha gür bir sesle duyurmaya başlamışlardır. Bu durum bir darbe anayasası olan 1982 Anayasasının ve bu anayasanın tanımladığı vatandaşlığın içerimlerini ciddi bir meşruiyet krizine sokmaktadır. Ve toplumsal mutabakata dayalı bir anayasa bu krizden çıkışın anahtarı olmaktadır.

Dördüncü bölüm çalışmanın kısmen uygulama denebilecek kısmı olarak düşünüldü. Bu bölüm yeni anayasa tartışmaları üzerine kısa bir söylem analizini içerdi. Bu kısımda anayasa ile doğrudan ve dolaylı bir şekilde kanaat belirten üç yazarın (Oral Çalışlar, Ali Bulaç, Mehmet Altan) konuyla alakalı köşe yazıları incelendi. Bu, Türkiye de ideolojik ve dini fikri yapılanmaların kabaca üç kaynaktan (İslamcılık, Sosyalizm ve Liberalizm) beslendiği kabulüyle yapılan bir tercihti. Söz konusu yazarların her biri bu farklı dünya görüşlerinden birine dahil olduklarından dolayı ele alınarak; konu kapsamındaki yazarların yeni bir anayasaya dair bakış açılarının bir değerlendirilmesi yapıldı. Yapılan analizde görüldü ki her ne kadar farklı kaynaklardan beslenip farklı dünya görüşlerine sahip olsalar da bu entelektüellerin; Türkiye’de anayasal süreç, devlet, demokrasi ve vatandaşlık konularında benzer yaklaşımlar sergiledikleri görüldü.

Türkiye hem küresel hem de yerel anlamda önemli bir kavşaktan geçiyor. Dolayısıyla atacağı adımların da önemi büyük olacaktır. Yeni anayasanın en önemli önceliği devlet iktidarı karşısında insanı esas alıp, insan haklarını güvence altına almak olmalıdır. Demokrasi ve insan haklarını daraltan, ideolojik tercihlere değil; birey, özgürlük, halk iradesi, hukukun üstünlüğü gibi vurgulara sahip olmalıdır. Temel ilke “özgürlük kural, sınırlama istisnadır” ilkesi olmalıdır diyen Aktay’a göre (2011a: 9). Türkiye'nin bu demokrasi sıralamasında daha ileri bir aşamaya geçmesi için anayasa yapma sürecinde her türlü tabudan kurtulması ve tam demokratik ve vesayetsiz bir anayasa yapmayı gözetmesi gerekiyor. O yüzden Anayasanın silahlarını halklarına doğrultmuş bazı cuntacılar tarafından empoze edilmiş "değiştirilmesi teklif dahi edilemeyen" gibi akla ziyan maddelerle bloke edilmemesi gerekiyor. O maddelerin içeriğiyle ilgili hiç bir sorun olmasa bile, hiç bir madde hakkında böyle bir kaydın bulunmaması gerekiyor (2011c). Son olarak şunu kaydetmek gerekiyor: Yapılacak anayasa toplum vicdanında yer edinecek yasaları bünyesinde barındırmalı. Çünkü anayasalar toplumsal vicdanın tecessümüdür.

## KAYNAKÇA

- AKIN, M. Hakkı (2006). Türbanın Yeniden İcadı Üzerine, Tezkire, Sayı: 43–44, ss: 224–233.
- AKIN, M. Hakkı, (2009). Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde Gençlik: Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- AKIN, M. Hakkı, (2011), Toplumsallaşma Sözlüğü, 1. Baskı, Konya: Çizgi Kitabevi.
- AKTAN, C. Can, (1998), Leviathan: İnsan Haklarının Koruyucusu mu, Yoksa İhlalcisi mi?, Yeni Türkiye, S: 21, ss:499-501.
- AKTAY, Yasin (14 Mayıs 2011c Cumartesi). SDE'nin ‘‘İnsan Onuruna Dayalı Anayasa’’ Önerisi, Yenişafak Gazetesi,  
<http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=27366&y=YasinAktay>
- AKTAY, Yasin (2003), ‘‘İktidarın Nesnesi ve Kaynağı Olarak Beden ve Kimlik Politikaları: Kamusal Alan Tartışmalarına Bir Dipnot’’, *Sivil Toplum*, Sayı:2, İstanbul, s.17–23.
- AKTAY, Yasin (2005a). İktidarın Kaynağı ve Nesnesi Olarak Beden ve Kimlik Politikaları, *Sivil Bir Kamusal Alan*, İstanbul: Kaknüs Yayınları. ss: 71–84.
- AKTAY, Yasin (2005b). Türk siyasi düşüncesinde kayıp halka: Siyasal Kemalizm, Sosyalizm ve İslamcılık. *Divan Dergisi*, sayı 19, 35–59.
- AKTAY, Yasin (2009). İslamcı Politik Teolojinin Seyir Notları. (Editör: Ömer Laçiner). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* cilt 9/Dönemler ve Zihniyetler. İstanbul: İletişim, 1258–1280.
- AKTAY, Yasin (2010a), Korku ve İktidar, İstanbul: Pınar yay.

- AKTAY, Yasin (2010b). Türk Sosyolojisi Tarihine Eleştirel Bir Katkı, İstanbul: Küre Yayınları.
- AKTAY, Yasin (2010c). Tarih Bozumu, İstanbul: Açılım Kitap,
- AKTAY, Yasin (2011a). Siyasal Temsil ve Yeni Anayasa, Stratejik Düşünce, Sayı: 19, ss: 5–9.
- AKTAY, Yasin (2011b). Karizma Zamanları (1. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- AKTAY, Yasin (23 Ağustos 2010c Pazartesi). Toplumsal Sözleşme Olarak Anayasa, Yenişafak Gazetesi, <http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=23672&y=YasinAktay>
- AKTAY, Yasin, (2006), Türk Dininin Sosyolojik İmkânı, 3. Baskı, İstanbul: İletişim
- ALPTEKİN, Hüseyin (2006). Dual Identities, Dual Histories, Unique Statehood: Discussing Citizenship Formulations for the Re-integrated Cyprus, Yüksel Lisans Tezi, Koç Üniversitesi SBE, İstanbul.
- ARİSTO (2010). Politika (Çev. Ersin Uysal). İstanbul: Dergah Yayınları.
- ARKOUN, Mohammed (2010). İslami Bir Bakış Açısı İçinde Pozitivizm ve Gelenek, Kemalizm Olayı, (Çev: Emre Öktem), Cogito, (9. Baskı), Sayı: 1, ss:51–65.
- ARSLAN, Hüsamettin, (2009). Jöntürkler Jönkürtler Muhafazakarlar, Meçhul Okurla Söyleşiler, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- ARSLAN, Zühtü, (2008). Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı, Doğu Batı, (2. Baskı), S: 13, ss:67–89.
- AŞIRIM, Adil (1998). İnsan Hakları, Yeni Türkiye, Sayı: 21, ss: 81–89.
- ATAR, Yavuz (1998). Anayasa Yapımında İnsan Haklarının Düzenlenmesi ve Sınırlanmasıyla İlgili Tercihler, Yeni Türkiye, Sayı: 21, ss: 617–623.



- AYDEMİR, M. Ali ve M. Cüneyt ÖZŞAHİN (2011). Türk Demokrasisinde Kayıp Halkayı Keşfetmek: Türkiye Örneği Üzerinden Sosyal Sermaye-Demokrasi Bağlantısını Yeniden Düşünmek, Sakarya Üniversitesi SBE Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries), Sayı: 1, ss: 41–87.
- AYDIN, Mustafa (2005). Kamusal Alan ve Siyaset, *Sivil Bir Kamusal Alan*, İstanbul: Kaknüs Yayınları. ss: 97–116.
- AYDIN, Mustafa (2006). Siyasetin Sosyolojisi (2. Baskı). İstanbul: Açılım Kitap.
- AYDIN, Mustafa (2011a). Güncel Kültürde Temel Kavramlar (1. Baskı). İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- AYDIN, Mustafa, (2011b), Kurumlar Sosyolojisi, 3. Baskı, Ankara: Vadi Yayınları.
- AZAD, Bedir (2009). Türkiye’de Seçkin Sınıflar ve Siyasal Yapı. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- BACIK, Gökhan (2005). Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma, *Sivil Bir Kamusal Alan*, İstanbul: Kaknüs Yayınları. ss: 9–19.
- BİRDAL, A. (1998). İnsan Hakları Günü, Yeni Türkiye, Sayı: 21, ss:40–42.
- BOLAY, S. Hayri, (1998). İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, Yeni Türkiye, Sayı:21, ss: 121–124.
- CANATAN, Kadir (1995) Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme, İstanbul: İnsan Yayınları.
- COŞKUN, Vahap (2011). Yeni Anayasada Sivil-Asker İlişkilerinin Demokratik Modeli, Stratejik Düşünce Dergisi Analiz: Anayasa Çalıştayları 4, (Ed: Murat Yılmaz, Yusuf Tekin).
- ÇAĞAPTAY, Soner (2007). Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye’de Göç ve Din, *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma*, (Der: Haldun Gülalp), İstanbul: Metis Yayınları, s: 86–111.

- ÇAHA, Ömer (2003). *Aşkın (Transandantal) Devletten Sivil Topluma*. (2.Baskı). İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.
- ÇAHA, Ömer (2005). Mahrem Kamusal Alan, *Sivil Bir Kamusal Alan*, İstanbul: Kaknüs Yayınları. ss: 143–161.
- ÇAHA, Ömer, (2008). İdeoloji ve Hukuk Arasında Devlet, *Doğu Batı*, (2. Baskı), Sayı: 13, ss:91–118.
- ÇİĞDEM, Ahmet (2010). Kamusal Alan, Kamusal Din ve Kamusal Akıl, *Kamusal Alan*, (Ed: Meral Özbek), (2. Baskı), İstanbul: Hil Yayınları, ss: 501–513.
- ÇOBAN, A. Rıza (1998). İnsan Haklarının Felsefi Temelleri, Tartışmalar, *Yeni Türkiye*, S: 21, ss: 187–202.
- DURGUN, Sezgi (2011) *Memalik-i Şahane'den Vatan'a*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- DURGUN, Şenol (2010). Cumhuriyetçi ve Liberal Anlayış Çerçevesinde Türkiye'de Vatandaşlık Sorunsalı, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1(2010): 65–92*.
- EFELER, Kadir, (2003). God-Father Devlet Anlayışı ve Küresel Sivil Toplum. *Sivil Toplum 1 (3)*, s. 61–76.
- ERDEM, F. Hüsnü (1998). 1982 Anayasasında İnsan Hakları ve Hukuk Devleti: eleştirel Bir Bakış, *Yeni Türkiye*, Sayı: 21, ss: 624–644.
- ERDOĞAN, Mustafa (2006). Sivil Demokratik ve Uzlaşmacı Yeni Bir Anayasa, *Liberal Düşünce*, Sayı: 44, s. 167–172.
- ERDOĞAN, Mustafa (2010) *Anayasal Demokrasi*, (8. Baskı), Ankara: Siyasal Kitabevi.
- ERDOĞAN, Mustafa, (1998), İnsan Hakları ve Türkiye, *Yeni Türkiye*, Sayı:21, ss:136–143.

- ERDOĞAN, Mustafa, (2003). *Dersimiz Özgürlük* (2. Baskı). İstanbul: Pınar Yayınları.
- ERDOĞAN, Mustafa, (2008), “Hikmet-i Hükümet”ten Hukuk Devletine Yol Var mı?, *Doğu Batı*, (2. Baskı), Sayı: 13, s: 47-59.
- ERGİL, Doğu (1998). *Demokrasi Yoluyla İnsan Haklarının Garanti Altına Alınması, Yeni Türkiye*, Sayı: 21, ss: 428–434.
- ERGİL, Doğu, (2000). *Siyasetini Arayan Ülke*, İstanbul: Can Yayınları.
- ERYILMAZ, Bilal (1993). *Osmanlı Devletinde İktidar ve Muhalefet, İlim ve Sanat*, Sayı: 35–36. ss: 71–81.
- ESENDEMİR, Şerif (2008). *Türkiye’de ve Dünyada Vatandaşlık: Eski Sorular Yeni Arayışlar*. (1. Baskı). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- GENCER, B. (2004). *Çoğulculuk ve Meşruiyet Krizi*, *Sivil Toplum*, 2 (5), s: 7–18.
- GÖLE, Nilüfer (1998). *Mühendisler ve İdeoloji*, İstanbul: Metis yay.
- GÜLALP, Haldun, (2007). *Milliyete Karşı Vatandaşlık, Vatandaşlık ve Etnik Çatışma*, (Der: Haldun Gülalp), İstanbul: Metis Yayınları, s: 11–34.
- GÜVEN, Feyza (2007). *Avrupa Birliğinde Vatandaşlık Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- HABERMAS, Jürgen (1995). *Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale*, (Çev: Nuran Erol), *Birikim*, Sayı: 70. ss: 62–66.
- HABERMAS, Jürgen (2007). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (7. Baskı), (Çev: Tanıl Bora, Mithat Sancar), İstanbul: İletişim Yayınları.
- HAKYEMEZ, Y. Şevki (2011). *Yeni Anayasada İnsan Haklarının Genel Rejimi, Stratejik Düşünce Dergisi Analiz: Anayasa Çalıştayları 2*.

- HEPER, Metin (2002–3) “Demokrasimizin Sorunları”, Doğu Batı, Sayı: 21, ss: 169–179, 2.Baskı.
- HEPER, Metin (2010). Türkiye’de Devlet Geleneği (3. Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- İÇDUYGU, A. ve KEYMAN, E. F. (1998–9) “Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması”, Doğu Batı, Sayı: 5, ss: 157–170, 4. Baskı.
- İNALCIK, Halil (2000–1) “Türk Tarihinde Töre ve Yasa Geleneği” Doğu Batı, Sayı: 13, ss: 163–181, 2. Baskı.
- İNALCIK, Halil (2009) Atatürk ve Demokratik Türkiye, (3. Baskı), İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- İNSEL, Ahmet (2007). Türkiye Toplumunun Bunalımı, (7. Baskı) İstanbul: Birikim Yayınları.
- İYİMAYA, Ahmet (1998). Yasa ve İnsan Hakları, Yeni Türkiye, Sayı: 21, ss: 557-559.
- KADIOĞLU, Ayşe, (1999), Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.
- KADIOĞLU, Ayşe, (2008a), “Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (Der. Ayşe Kadioğlu), İstanbul: Metis Yayınları, s. 21–30.
- KADIOĞLU, Ayşe, (2008b), “Vatandaşlığın Ulustan Arındırılması: Türkiye Örneği”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (Der. Ayşe Kadioğlu), İstanbul: Metis Yayınları, s. 31–54.
- KADIOĞLU, Ayşe, (2008c), “Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (Der. Ayşe Kadioğlu), İstanbul: Metis Yayınları, s. 167–184.

- KAPANİ, Münci, (2011), *Politika Bilimine Giriş*, 27. Baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi.
- KARPAT, H. Kemal, (2010). Türk Demokrasi Tarihi, İstanbul: Timaş Yayınları.
- KEYDER, Çağlar (2005) Türkiye’de Devlet ve Sınıflar (11. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- KEYMAN, E. FUAT (1998). Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı, *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*, (Der: E. Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay), Ankara: Vadi Yayınları. ss: 34–55.
- KEYMAN, E. Fuat, (1999). Türkiye ve Radikal Demokrasi, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- KEYMAN, Fuat ve SARIBAY A. Yaşar (1998). Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan ve Yerel Yönetim, İstanbul: WALD Yayınları.
- KEYMAN, Fuat, (2008). Devlet Bekası-Hukukun Üstünlüğü Karşıtlığı: Türkiye’de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı, *Doğu Batı*, (2. Baskı), S:13, ss: 141–154.
- KILIÇBAY, M. Ali (2011), “Devletin Yeniden Yapılanması”, *Doğu Batı*, Sayı: 1, 7. Baskı, s: 17–22.
- KÖMEÇOĞLU, Uğur (2005). Kamusal Alan: Katılım ve Dışlama Güçleri Arasındaki Diyalektiğin Biçimi, *Sivil Bir Kamusal Alan*, İstanbul: Kaknüs Yayınları. ss: 19–45.
- KYMLİKA, W. NORMAN, W. (2008). “Vatandaşlığın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar” *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (Der. Ayşe Kadioğlu), İstanbul: Metis Yayınları, s. 185–217.
- MAHÇUPYAN, Etyen (2000–1). “Hukuk Devleti ve Entelektüel”, *Doğu Batı*, Sayı: 13, ss: 155–159, 2. Baskı.
- MARDİN, Şerif (2002). Türk Modernleşmesi, İstanbul: İletişim Yayınları.

- MARDİN, Şerif (2008) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (7. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif (2010a) *Din ve İdeoloji*, (19. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif (2010b) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895–1908*, (16. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Şerif, (2010c), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, 17. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MİLLS, C. Wright, (1974) *İktidar Seçkinleri*, (Çev: Ünsal Oskay), Ankara: Bilgi Yayınları.
- NARLI, Nilüfer (2010). *Türkiye’de Laikliğin Konumu*, Cogito, (9. Baskı), Sayı: 1, ss: 23–31.
- ÖĞÜN, S. Seyfi, (1997). *Politik Kültür Yazıları*, Bursa: Asa Yayınevi.
- ÖKTEM, Niyazi (2010). *Dinler ve Laiklik*, Cogito, (9. Baskı), Sayı: 1, ss: 33–49.
- ÖZBEK, Meral, (2010). *Kamusal Alanın Sınırları*, *Kamusal Alan*, (Ed: Meral Özbek), (2. Baskı), İstanbul: Hil Yayınları, ss: 19–89.
- ÖZBUDUN, Ergun (2009) *Türkiye’nin Anayasa Krizi*, Ankara: Liberte Yayınları.
- ÖZDALGA, Elisabeth (1998). *Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası*, (Çev: Ahmet Fethi), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yay.
- ÖZİPEK, Berat, KORKUT, Levent, YILMAZ, Murat, COŞKUN, Vahap, HAKYEMEZ, Y. Şevki, TEKİN, Yusuf (2011). *New Constitution Based on Human Dignity: For a Fully Democratic Turkey Not Constrained by Guardianship*, Institute of Strategic Thinking Report, Ankara.
- PLATON, (2006), *Devlet*, (Çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), 2. Baskı, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

- PLATON, LOGİNOS (2003). Siyaset ve Retorik, (Haz: Ahmet Aydoğan), İstanbul: İz Yayıncılık.
- POPPER, K. Raymond, (2010a). Açık Toplum ve Düşmanları, (Cilt:1), (4. Baskı), (Çev: Mete Tunçay), Ankara: Liberte Yayınları.
- POPPER, K. Raymond, (2010b). Açık Toplum ve Düşmanları, (2. Cilt), (4. Baskı), (Çev: Harun Rızatepe), Ankara: Liberte Yayınları.
- ROUSSEAU, J. J. (2011). Toplum Sözleşmesi, (7. Baskı), (Çev: Vedat Günyol), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- SANCAR, Mithat, (2006). Hukuk ve Siyaset Arasında İnsan Hakları. Sivil Toplum, 4 (13–14), ss:213–214.
- SARIBAY, A. Yaşar (1998). Siyaset, Demokrasi ve Kimlik, Bursa: Asa Yayınları.
- SARIBAY, A. Yaşar (2000) Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz, İstanbul: Alfa Yayınları.
- SENNETT, Richard (2010). Kamusal İnsanın Çöküşü, (3. Baskı), (Çev: Serpil Durak, Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- SUBAŞI, Necdet (2003) Öteki Türkiye’de Din ve Modernleşme, Ankara: Vadi Yayınları.
- TORUN, Y. (2005). Tercih Edilebilir Bir Siyasal Sisteme Doğru: Demokrasi mi Cumhuriyet mi?, Sivil Toplum, 3 (9), s. 57-69.
- TOURAINÉ, Alain, (2000). Demokrasi Nedir, (2. Baskı), (Çev: Olcay Kunal), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- TUNÇAY, Mete (2010) Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması 1923–1931, (5. Baskı), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- TÜRKÖNE, Mümtaz’er (1998). Siyasal Özgürlükler, Yeni Türkiye, Sayı: 22, ss: 705–706.

- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, (2011). Derin Devlet, Doğu Batı, (7. Baskı), S: 1, ss: 45–54.
- ÜSTEL, Füsün, (2009), “Makbul Vatandaş”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- VERGİN, Nur, (1998). “İslam’da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişteki Rolü” Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam, (Der: E. Fuat Keyman-A. Yaşar Sarıbay), Ankara: Vadi Yayınları.
- YAVUZ, Hilmi (2009) Türkiye’nin Zihin Tarihi, İstanbul: Timaş Yayınları.
- YAYLA, Atilla, (2004), Siyasi Düşünceler Sözlüğü, 2. Baskı, Ankara: Adres Yayınları.
- YAZICI, Serap (2011) Yeni Bir Anayasa Hazırlığı ve Türkiye: Seçkincilikten Toplum Sözleşmesine, (2. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- YELKEN, Ramazan (2003). Kamusal Alan Kim(ler)in Alanı? Sivil Toplum (1) 2, s. 45–51.
- YELKEN, Ramazan (2007). Türkiye’de devlet eksenli insan hakları söyleminden sivil toplum eksenli insan hakları söylemlerine geçiş (İHD ve Mazlumder örneği). İnsan Hakları Araştırmaları, 8, 9–45.
- YILDIZ, M. (2006). İnsan Haklarında Yeni Model Arayışları: Bu Elbise Her Bedene Uymuyor, Sivil Toplum, 4 (13–14), ss. 226–228.
- YILMAZ, AYTEKİN, (1998) “Günümüzde İnsan Hakları ve Türkiye”, Yeni Türkiye, S: 21, ss: 152–165.
- YILMAZ, Faruk (2012a). Türk Anayasa Tarihi (1. Baskı). İstanbul: İz Yayınları.
- YILMAZ, Murat (2011). Anayasa Tartışmaları ve Yöntem, Stratejik Düşünce, Sayı: 18, ss: 11–12.



YILMAZ, Murat (2012b). Yeni Anayasa Süreci, Stratejik Düşünce, Sayı: 26, ss: 88–91.

YÜLEK, Ertan, (1998), İnsan: Beden, Ruh, Nefs ve Akıl, Yeni Türkiye Dergisi, Sayı: 21, ss:107–109.

## **Kaynakça 2: Yazarlar**

### **Ali Bulaç**

12 Eylül'e Hayır (2010). <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1026878> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Anayasa Müjdesi (2011) <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1079172> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Anayasa Nasıl Olmalıdır? (2010).  
<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=956049> Erişim Tarihi: 19.05.2012.

Anayasa ve Kodları (2010). <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=954892> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Askeri Vesayet (2010). <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1001034> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Askerler ve Roller (2010). <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1011278> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Değiştirilemez Maddeler! (2010).  
<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=972032> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Demokraside Kör Nokta (2011).  
<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1151556> Erişim Tarihi: 24.05.2012.

Eşit Yurttaşlık, 04 Ocak 2010 <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=935609> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

İslam, Liberalizm ve Özgürlük (2009).

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=901572> Erişim Tarihi: 29.05.2012.

Kerim Devlet (2010). <http://zaman.com.tr/yazar.do?yazino=976503> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Mozaik mi, Kubbe mi? (2009). <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=900211> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Özgürlüklerin Bireyselleştirilmesi (2009).

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=825876> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Özgürlükten Anladıklarımız (2009).

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=825107> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Postkemalist Laiklik (2011). <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1181245> Erişim Tarihi: 23.06.2012.

Postkemalizm (2010).

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1039387&keyfield=4B656D616C697A6D> Erişim Tarihi: 25.05.2012.

Rengârenk Kimlikler! (2011). <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1075804> Erişim Tarihi: 27.05.2012.

Sivil Anayasa (2011). <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1162746> Erişim Tarihi: 22.05.2012.

Yeni Anayasa İçin Öneriler (2011).

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=1218110> Erişim Tarihi: 21.05.2012.

'Devlet' veya 'Birey' Merkezli Anayasa (2010).

<http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=966811> Erişim Tarihi: 04.06.2012.

## Mehmet Altan

‘Evet’ Çünkü Rejim Muhalifiyim (2010). <http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/-evet-cunku-rejim-muhalifiyim-haber-288764.htm> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Altıncı Cumhuriyet (2007). <http://old2.stargazete.com/yazdir/130390> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Askeri Cezaevi Yönetmeliği Neden Gizli? (2011). <http://www.stargazete.com/politika/yazar/mehmet-altan/askeri-cezaevi-yonetmeli-gi-neden-gizli-haber-403702.htm> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Askeri Vesayet Bitti mi? (2011). <http://www.tumkoseyazilari.com/yazar/mehmet-altan/13-10-2011-askeri-vesayet-bitti-mi.html> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Bu Meclis Halkın mı Devletin mi (2011). <http://www.stargazete.com/politika/yazar/mehmet-altan/bu-meclis-halkin-mi-devletin-mi-haber-386461.htm> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Cumhuriyet Ne İşe Yarar (2007). <http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/cumhuriyet-ne-ise-yarar-haber-6471.htm> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Demokrasi Zamanı (2007). <http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/demokrasi-zamani-haber-130341.htm> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Demokrasiye Muhtıra (2010). <http://www.moralhaber.net/makale/demokrasiye-muhtira/> erişim tarihi 03.06.2012

Devlet Toplumuna Karşı (2006). <http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/devlet-toplumuna-karsi-haber-130500.htm> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Devlet-ulustan Ulus-devlete Geçemeyince (2011). <http://www.stargazete.com/politika/yazar/mehmet-altan/devlet-ulustan-ulus-devlete-gecemeyince-haber-401312.htm> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Egemenlik Ulusun mu? (2008). <http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/egemenlik-ulusun-mu-haber-98292.htm> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Hala mı Devlet-ulus, Usanmadık mı? (2011).  
<http://www.stargazete.com/politika/yazar/mehmet-altan/hala-mi-devlet-ulus-usanmadik-mi-haber-388064.htm> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Halk mı, Askeri Bürokrasi mi? (2011). <http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/halk-mi-askeri-burokrasi-mi--haber-130250.htm> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

İkinci Cumhuriyet ve Anayasa (2007).  
<http://www.turkmedya.com/V1/Pg/ColumnDetail/ColID/2648> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

İkinci Cumhuriyet ve Kuantum Sıçraması (2011).  
<http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/ikinci-cumhuriyet-ve-kuantum-sicramasi-haber-358948.htm> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Neden Ermeni Bir Generalimiz Yok (2011).  
<http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/neden-ermeni-bir-generalimiz-yok-haber-383063.htm> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Ulus-devlet Cinayetleri (2011). <http://www.moralhaber.net/makale/ulus-devlet-cinayetleri/> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Vatandaş Halka Karşı (2007). <http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/vatandas-halka-karsi-haber-130361.htm> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Vatandaşlık Hukuku (2010). <http://www.moralhaber.net/makale/vatandaslik-hukuku/> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Yeni Dünya, Yeni Türkiye (2010).  
<http://www.mehmetaltan.com/index.asp?sayfa=akademik-yazilar&icerik=1180>  
Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Yeniden ‘Yeni Türkiye’ mi? (2010).

<http://www.kirilmanoktasi.com.tr/YazarDetay.aspx?i=316> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Ankaralılaşma sürüyor (2010). <http://www.stargazete.com/yazar/mehmet-altan/ankaralilasma-suruyor-haber-310183.htm> Erişim Tarihi: 04.06.2012.

### **Oral Çalışlar**

Anayasa Değişikliğinden Sivil Dikta Teorilerine (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=994247&Yazar=ORAL%20%C3%87ALI%C5%9ELAR&Date=30.04.2010&CategoryID=97>  
Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Anayasa Mahkemesi mi Şurayı Nigehban mı? (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=976933&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 23.05.2012.

Anayasayı Yalnız Darbeciler mi Değiştirebilir? (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=987390&Yazar=%20&Date=28.04.2010&PAGE=5> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Asker de Demokrasiyi Yıpratmasın (2009).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=940762&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 29.05.2012.

Atatürkçülük ve Özgür Düşünce (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1028677&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=97> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Ben Hakimleri ve Savcılarını İyi Tanırım (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1014588&Yazar=ORAL%20%C3%87ALI%C5%9ELAR&Date=20.08.2010&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 27.05.2012.

Darbeler Dönemi Bitti mi? (2009).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=917936&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 29.05.2012.

Demokrasi Bize Göre Değil (2009).

[http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1073690&Yazar=ORAL\\_CALISLAR&Date=27.12.2011&CategoryID=98](http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1073690&Yazar=ORAL_CALISLAR&Date=27.12.2011&CategoryID=98) Erişim Tarihi: 29.05.2012.

Düşünce Özgürlüğüne Koşan Darbeciler (2009).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=928341&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 27.05.2012.

Halka Güvenmeyelim Peki Neye Güvenelim (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1018812&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 02.06.2012.

Hangi Güçle Bu Kadar Eziyet Yapabiliyorlar (2011).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1068239&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 23.05.2012.

Hukuku Teferruat Olarak Gören Hukukçular (2009).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=946709&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 27.05.2012.

Nasıl Olsa Demokrasi Gelmez (2009)

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=934443&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 29.05.2012.

Onlar Hep Devlet Biz Hep Muhalefet (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=989457&CategoryID=98&Rdkref=1> Erişim Tarihi: 01.06.2012.

Referandum Tartışmasına Devam (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1009559>

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1009869&Yazar=ORAL%20%C7ALI%DELAR&Date=23.07.2010&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 03.06.2012.

Sivil Vesayet Kurmacası (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1009869&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 27.05.2012.

Solculuk, Devrimcilik, Liberallik (2009).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=927883&Yazar=ORAL-CALISLAR&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 23.05.2012.

Türk Modernizminin Açmazı: Militarizm ve Milliyetçilik (2009).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=961942&Yazar=ORAL%20%C7ALI%DELAR&Date=31.10.2009&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 27.05.2012.

Türkiye'yi Bölme Anayasası ve Amerika (2010).

<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalYazar&ArticleID=1064987&Yazar=ORAL%20%C7ALI%DELAR&Date=01.10.2011&CategoryID=98> Erişim Tarihi: 29.05.2012.