DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL:11 | SAYI:47 | KASIM, ARALIK, OCAK 2008-09 | ISSN: 1303-7242



CUMHURİYETÇİLİK

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

CUMHURİYETÇİLİK

47

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel süreli yayın.
ISSN:1303-7242 Sayı: 46
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Erhan Alpsuyu
Halkla İlişkiler: Sunay Aksoy
Dış İlişkiler: Harun Ak, Savaş Köse

•

Yayın Kurulu
Halil İnalcık, E. Fuat Keyman, Mehmet Ali Kılıçbay,
Etyen Mahçupyan, Şerif Mardin, Süleyman Seyfi Öğün
Doğan Özlem, Ali Yaşar Sarıbay

•

Danışma Kurulu
Cemal Bâli Akal, Tülin Bumin, Ufuk Coşkun, Nezih Erdoğan,
Cem Deveci, Ahmet İnam, Hasan Bülent Kahraman,
Yusuf Kaplan, Kurtuluş Kayalı, Nuray Mert,
İlber Ortaylı, Ömer Naci Soykan, İlhan Tekeli, Mirze Mehmet Zorbay

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Doğu Batı hakemli bir dergidir.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Selanik Cad. 23/8 Kızılay/ANKARA
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com

www.dogubati.com

Kapak Tasarım Uygulama:
Aziz Tuna

Baskı:
Cantekin Matbaacılık
1. Baskı: 5500 adet

Dağıtım: Yaysat

Ön kapak: T.C. Cumhurbaşkanlığı Forsu
Arka Kapak: Cumhuriyetin Zaferi, 1875-1876, Paris Musée Carnavalet.

İÇİNDEKİLER

CUMHURİYETÇİLİK

Turhan Kaçar 11
Gesta Reipublicae Romanae
Klasik Roma'da Cumhuriyet'in
Kısa Tarihi

Fuat Keyman 37
Neo-Roma ve Neo-Atina
Cumhuriyetçiliği:
Cumhuriyetçilik,
Demokratikleşme ve Türkiye

Toktamış Ateş 65
Cumhuriyet

Nuran Erol Işık 83
"Ortak Bağ"ın Tesisi İçin
Eleştirel Cumhuriyet

Nuri Bilgin 105
Yönlendirici Bir Fikir Olarak
Cumhuriyet

TARTIŞMA

Nuray Mert 123
Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak

Etyen Mahçupyan 139
Günümüzün Modern Muhafazakârlığı:
Cumhuriyetçilik

Kadir Cangızbay 145
"Bizim Cumhuriyet"

Oğuz Adanır 151
Osmanlı Toplumunda Bir Simülasyon
Evreninin Varlığından
Söz Edilebilir mi?
(Türkiye Cumhuriyeti Kaçınılmaz
Tarihsel ve Toplumsal Bir Sonuçtur)

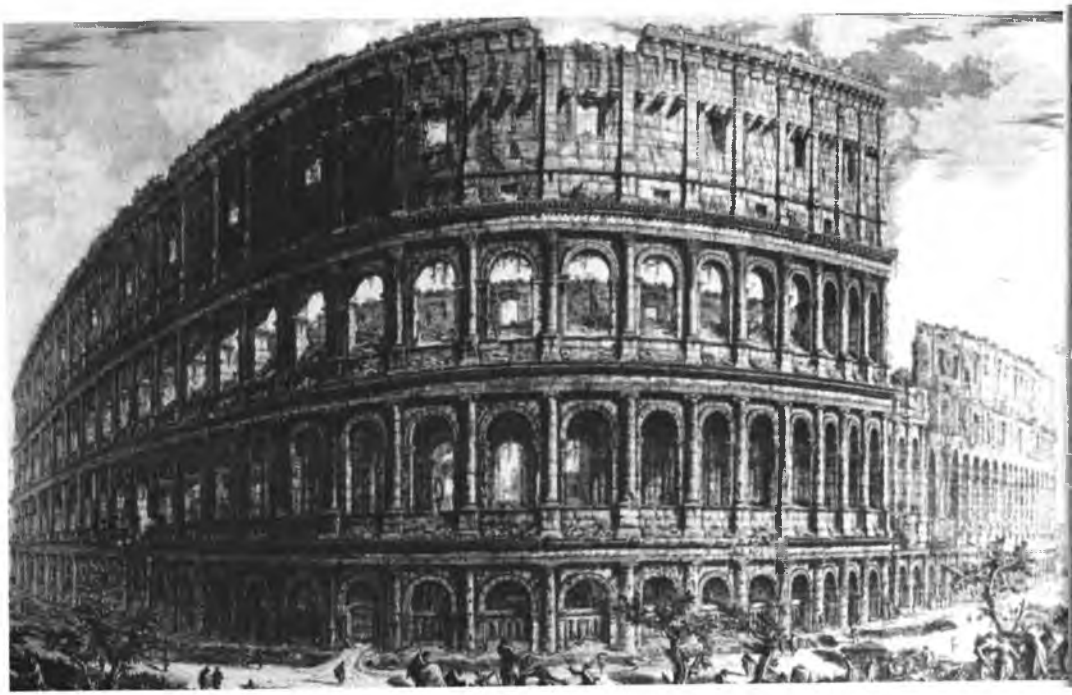
Ümit Kardaş 173
Ordu-Siyaset-Yargı İlişkisi

CUMHURİYETÇİLİK VE KÜRESELLEŞME

Hüseyin Aydoğdu 191
Küreselleşen Dünyada
"Cumhuriyet(çilik)" Sorunsalı:
Kimlik ve Vatandaşlık Sorunu

KENZ

Hüseyin Kalaycı 219
Kendi Kaderini Tayin Kimlerin Hakkı?



Coliseum

CUMHURİYETÇİLİK

Hepimiz ideal bir Cumhuriyetten yanayız... Cesaretle, kim bunun aksini söyleyebilir ki?... Yüksek sesle dile gelen bu talep, ortak bir ahitte bulunmuş tüm yurttaşların, devlet yönetimi için ütopya arayan bilge filozofların, her türlü ideal ve ihtirasını bu kavram içine sığdıran siyasî kişiliklerin söyleminde açığa çıkar. Cumhuriyet erdemdir, yüceliktir, büyüklüktür, mutluluktur vs... Belki de, en tepede duran haliyle o herkesin bağımsızlığıdır. En temelde ise adaleti temsil eder. Haksızlığa uğramış ve ezilen Roma köylüsü için, cehennemde yanan Roma valilerini seyretmek cenneti süsleyen en güzel seyirliklerden biri olacaktır. Kuşkusuz bu tasvir, pagan inancının armağanı değil, cumhuriyetin tâ ilk dönemlerden itibaren kendi uyruklarına kazandırmış olduğu bir bilinçtir. Cumhuriyet, dünyevî anlamda kutsanmış siyasî buluşların –en azından şimdiye kadar– en saygı duyulanıdır... En derin ortak yaşama bilinci, adalet duygusu ve doğal hak kavramı Cumhuriyette tecessüs etmiştir. Bu haliyle insanlığın ulaştığı ütopya henüz Cumhuriyetin ötesine geçememiştir.

Cumhuriyetin tüm güzel idealleri üzerinde hemfikir olmakla birlikte bu yüksek değerlerin pratikte nasıl bir karşılık bulduğu sorusu ise tam anlamıyla bir muammaya dönüşmektedir. Çünkü herkesin yeryüzünde düşlediği cennet birbirinden öylesine farklı ve özünde öylesine uzlaşılmaz noktalara sahiptir ki, ortak siyasî bilince vurgu yapmaktan başka bir çözüm yolu kalmamaktadır. Peki, nasıl yapılacaktır bu? Siyasî bilincin geldiği yere döneceğiz ve her türlü göreceliği içinde barındıran 'iyi' kavramını yeniden ele alacağız. Bu noktadan itibaren Cumhuriyetçilik, siyase-

tin dar pratik amaçlarının ötesine geçmekte, neredeyse bir "erdem" ve "bilgelik" meselesine dönüşmektedir.

Türkiye'de ele alınış tarzıyla Cumhuriyetçilik ise, alışkın olduğumuz haliyle daha çok 'laiklik' üzerinden sürdürülen bir tartışmadır. Tek başına bir değer olarak Cumhuriyet projesini bütünüyle ele alıp zenginleştirme imkânı yoktur. Daha doğrusu, devletin göstermiş olduğu sınırlar içinde Cumhuriyetçiliğin zenginliğini keşfetme imkânı yoktur. Çünkü temel söylem, siyasî akılda yeterince olgunlaşmamış, bilinçaltındaki güçlü redlerden yola koyulmaktadır. Ayrıca tarihsel, kültürel ve dinî anlamda her türlü karikatürleştirme çözülmediği müddetçe siyasî literatüre hangi büyük ütopya yerleşirse yerleşsin, pek bir şey değişmeyecek, siyasetin dili öylesine kendi halinde ve ezbere akacaktır. Örneğin, Türkiye'de 'öteki'ni anlayalım demek aslında biraz da bize hoşgörü gösterin demekten farksızdır. Ötekini anlayalım demek bizim de o kadar korkulacak bir yüzümüz yok bencilliğini ve dayatmacılığını içerir. Dolayısıyla bu tür ütopyaları üstlenen çeşitli grup, cemaat ve ideolojilerin Cumhuriyet'e bakışı, 'Cumhuriyet'i kendi dünya görüşümüze göre nasıl yorumlayabiliriz basitliğinin ötesine geçmemektedir. Son derece pragmatik, dönemlere göre adeta pay kapma yarışına dönüşen bir bakış açısıdır bu. Cumhuriyetçi bakış açısından evrensel bir yorum kesinlikle değildir. Herhangi bir özgün deneyime dayanmamaktadır. Bağımsız ve yaratıcı aklı tamamen dışlamaktadır. Cumhuriyetçi misiniz, demokrat mı gibi bir şemadan hareketle siz kimden yanasınız gibi bir ucubeliği çağrıştırır. Böylelikle, herkesin başkasına 'demokrasi' dersi verdiği bir ortamda, Cumhuriyet'in erdemler listesine hiçbir katkı yapılmamakta, sadece açıktan açığa bir 'güç savaşı' verilmektedir. Doğal olarak ne zaman Cumhuriyeti konuşacaksak aslında daima başka bir şeyi konuşacağız demektir. Ve uzun bir süre bu tuzaktan kaçınmak da imkânsız gibi görünmektedir.

Taşkın Takış

CUMHURİYETÇİLİK



Chawden, Ceaser, Logo Çalışması

GESTA REİPUBLİCAE ROMANAE

KLASİK ROMA'DA CUMHURİYET'İN KISA TARİHİ

Turhan Kaçar*

GİRİŞ

MÖ VI. yüzyılın başlarında, Lucius Iunius Brutus önderliğindeki Romalı aristokratların, monarşiye son vererek kurdukları yeni rejimin temel felsefesi, 'tek adam yönetimini' engellemeye dayanıyordu. Cumhuriyet olarak adlandırılan bu sistem, uzunca süre devam etti ve nihayet son savunucusu bir başka Brutus'un MÖ 42 yılında Philippi savaşını kaybetmesi ile fiilen sona erdi. Gerçekte Cumhuriyet'in çöküşü, Roma'da düzenli ordunun kurulması ve politikanın bir parçası olmasıyla birlikte, daha MÖ I. yüzyılın başından itibaren görünür hale gelmişti. MÖ 31 yılındaki Actium savaşından sonra, bütün Roma dünyasını kontrol altına alan Augustus, 'tek adam yönetimi' olarak ifade edilebilecek yeni rejimi 27 yılında deklare etti. Roma dünyasının yetiştirdiği önemli tarihçilerden birisi olan Tacitus (MS 56-120), rejim değişikliğiyle yıkılan Cumhuriyet'in yasını tuttuğu *Annales* adlı eserinin girişinde, Cumhuriyet idaresine son darbeyi indiren Augustus'un, yaklaşık beş yüz yıllık rejimin sonunu getiren hamlelerini

* Doç. Dr. Turhan Kaçar, Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

şöyle özetliyordu: *Brutus ve Cassius'un ölümüyle birlikte meydanda hiç cumhuriyetçi kalmamıştı. Augustus verdiği ikramiyelerle orduyu ayarttı, izlediği ucuz gıda politikası halk için başarılı bir yemdi, gerçekten barış armağanı ile herkesin iyi niyetini kazandı. Ondan sonra yavaş yavaş ileri gitmeye başladı ve senatonun, yöneticilerin ve hukukun fonksiyonlarını kendi bünyesinde topladı. Muhalefet mevcut değildi. Sağ kalan üst sınıflar siyasî ve finansal olarak başarıya giden yolun kölece itaatten geçtiğini anladılar. Bu üst sınıflar devrimden büyük oranda yarar sağlamışlardı ve eski rejimin tehlikeli belirsizliklerinden çok daha iyi olan mevcut düzenlemelerin sağladığı asayişten memnundular.*

Bu gözlemler, Cumhuriyet rejiminin yıkılmasından yaklaşık yüz elli yıl sonra bile hâlâ, eski rejimi özleyen aristokratların mevcut olduğunu göstermektedir. Yönetim erkinin birden fazla kişi veya kurumca paylaşıldığı Roma'nın cumhuriyet rejimi, monarşiye karşı mücadele eden XVIII. yüzyılın sonundaki modern Amerikan ve Batı Avrupa devrimlerinde de, devrimcilerin fikir ve aksiyon önderleri için ilham kaynağı idi. Özellikle klasik Roma Cumhuriyeti'nin sembolleri, Amerikan ve Fransız siyaset hayatını kurumsal olarak ve kentlerini de görsel olarak süslemektedir. Modern batı uygarlığının temelinde yer alan klasik Yunan ve Roma kültürünün sembollerinin günümüz dünyasını süslemesinde şaşılacak bir şey de yoktur.

Genel olarak Roma Cumhuriyeti'nin ortaya çıkışını, sistemin işleyişini ve beş yüzyıllık sistemin çöküşünün temel nedenlerini ele almayı amaçlayan bu çalışma, cumhuriyetçilik idealinin terk edilişini, sistemin yaşadığı temel krizlerin tarihsel çerçevesi perspektifinde sunacaktır. Cumhuriyet ve cumhuriyetçilik tartışmalarının zaman zaman ülkemiz gündemini ısıttığını da dikkate alırsak, dünyada cumhuriyet denilince niçin önce Roma akla gelmektedir sorusuna cevap aramak, herhalde anlamsız bir çaba olmayacaktır. Diğer yandan, klasik Roma'nın cumhuriyet deneyimine ilişkin dilimizde yok denecek kadar az sayıda çalışmanın bulunması ayrı bir etkendir. XVIII. yüzyılın Fransız ve Amerikan devrimlerine ilham olan Roma Cumhuriyeti, günümüzde de hâlâ bu konumunu sürdürmektedir. Dolayısıyla, cumhuriyetin, ilk çıktığı yer olan Roma dünyasındaki konumu, hâlâ çalışılmaya değerdir.

Batı dünyasında, Roma Cumhuriyeti'nin kurumsal işleyişi, XIX. yüzyılın sonunda Th. Mommsen'den bu yana, gayet anlaşılır nedenlerden dolayı hem akademik hem de popüler düzeylerde muazzam biçimde işlenmiştir. Mommsen, Roma sisteminin başlangıçta aristokratik bir karakterde olduğunu, ancak III. yüzyıl sonuna gelindiğinde oligarşik bir yapıya dönüştüğünü savunmuştur. Bu yaklaşıma karşın, XX. yüzyıl batı tarih

yazıcılığında, özellikle günümüze yaklaşıldıkça, Roma Cumhuriyeti'nin oligarşik yüzleri zaman zaman örtülmekte ve demokratik Yunan polisleri ile karşılaştırılmaya çalışılmaktadır. Şüphesiz son yüzyılın başlarında, büyük imparatorlukların çöküşü ve batı demokrasilerinin yükselişi, bu yaklaşımların gerisindeki en önemli itici güçtür. Roma Cumhuriyeti'nin farklı perspektiflerden canlı bir ilgi ile çalışılmasını, Rönesans'tan bu yana modern Batı'nın entelektüel köklerine esin kaynağı olması, açıklayacaktır. Bu noktada hatırlatılması gereken, Roma Cumhuriyet tarihi ve dönemin temel tartışma konularının, Türk tarihçilerinin pek dikkatini çekmediğidir. Dilimize Eskiçağ tarihiyle ilgili dikkate değer bir kaynak ve ikincil çalışmaların çevirisi yapılmasına karşın, bunlar arasında, Roma Cumhuriyet (ve İmparatorluk) tarihi üzerine yakın dönemlerde derli toplu bir çeviri veya telif çıkmamış olması üzücüdür. Roma tarihinin Cumhuriyet dönemini konu alan ve daha çok lisans öğrencilerine yönelik ders kitabı niteliğini taşıyan mevcut eserler, ya hayli eski ve modern tartışmalar doğrultusunda güncellenmeye muhtaç, ya da çok genel ve kısadır. Bu da gösteriyor ki ülkemizde cumhuriyet ve cumhuriyetçilik üzerine yapılan tartışmalar, genellikle tarihî derinlikten yoksun olarak devam etmektedir.

Modern literatürde Roma Cumhuriyet sistemini ele alan eserlerin nasıl bir eskiçağ geçmişi üzerine inşa edildiği sorusu ancak, önde gelen bazı kaynakların temel çizgilerine bakılarak cevaplandırılabilecektir. Erken dönem Roma tarihi hakkında bilgilerimiz hayli geç bir dönemden itibaren oluşmaya başlamıştır. Dolayısıyla burada 'ana kaynak' olarak anılacak bazı eserler aslında anlattıkları olaylardan yüzyıllar sonra yazılmışlardır, onun için Cumhuriyet'in erken yıllarına ilişkin nakledilenleri büyük ölçüde efsane olarak nitelemek mümkündür. Roma, MÖ III. yüzyılın son yıllarında kazandığı II. Pön savaşma müteakip, dönemin siyasal şartları çerçevesinde kendisini Yunan dünyasına anlatma ihtiyacı hissetmiş ve kentin tarihi üzerine ilk eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Yazılan ilk Roma tarihinin Yunanca olması bir yana, yazarı Fabius Pictor'un sözlü gelenekte var olan hikâyeleri, tartmadan doğrudan nakletmekle yetinmiş olması, erken dönem hakkında söylenebilecek şeylerin spekülasyondan öteye gitmeyeceğinin önemli bir kanıtıdır. Pictor'un eseri, günümüze fragmanlar halinde, Livius gibi diğer yazarların satır aralarından ulaşmıştır. Livius'un yazdığı Roma kentinin tarihi (*Ab Urbe Condita* veya *Kentin Kuruluşundan İtibaren*), MÖ VIII. yüzyıl ortalarından Augustus dönemine kadar olan dönemi kapsamaktadır. Roma'da Cumhuriyet'in son yıllarına tanık olan Cicero'nun yazdıkları istisnai bir değere sahiptir. Cicero kendisi de dönemin politik ilişkileri ve işleyişinin bir parçası olduğu için,

konuşma metinleri, felsefi eserleri ve mektupları, özel bir öneme sahiptir. Cumhuriyet dönemini içerden nakleden bir başka yazar da Sallustius'tur. O'nun, Roma'da bir darbe girişiminin ve Kuzey Afrika'daki savaşların hikâyesini anlatan eserleri, Cumhuriyet'in son yüzyılında özellikle MÖ 110'lardan 60'lı yılların sonuna kadar olan dönemin siyasal çalkantılarının kavranması açısından değerlidir. Gallia macerasını ve Pompeius ile girdiği iç savaş sürecini anlatan Caesar'ın otobiyografisinin de önemle not edilmesi gereklidir. Pompeius'un yakınında bulunan Yunan filozof Posidonius, Polybius'un eserinin devamı niteliğindeki *Historiai* (veya *Tarihler*) adlı eseri, hem Pompeius'un kişiliği hem de onun 60'lı yıllarda sahip olduğu siyasal ilişkileri kavramak açısından önemlidir.

Roma Cumhuriyeti sadece Romalıları değil, Yunanlıları da cezbetmiştir. Roma'nın büyümesinin nedenlerini anlamaya çalışan bir Yunan olan Polybius, Roma'nın Yunanistanı kontrol etme sürecinde Roma'da bulunan rehinelerden birisidir ve bir şekilde önde gelen ailelerden birisi olan Scipio ailesiyle bağlantı kurmuş, bu sayede Roma dünyasını gezip görme imkânı bulmuştur. MÖ 264-145 yılları arasında Roma'nın yükselişini konu edinen *Tarihler* adlı ünlü eserinin altıncı bölümünde, Roma'nın yükselişini, cumhuriyet kurumları arasındaki ahenk ile açıklamakta ve Roma sistemini karma model olarak sunmaktadır. Roma devlet sistemini biraz fazlaca şematik bir biçimde çözümleyen Polybius'a göre, Senato üst sınıfları, halk meclisi (*Concilium Plebis*) alt sınıfları, kralın yetkilerini paylaşan iki konsül ise monarşiyi temsil ediyordu. Öte yandan Roma Cumhuriyet tarihinin önde gelen aktörlerinin hayat hikâyelerini yazan bir başka Yunan da Plutarchus'tur. Cumhuriyete ağıt yakan Latin yazar Tacitus'un çağdaşı Plutarchus'un amacı, Roma hâkimiyeti altındaki Yunanlılara, Romalılardan çok daha yetenekli şahsiyetler çıkardıklarını hatırlatmaktır. Yazdığı 'Paralel Yaşamlar' dizisinde bir Yunan ve bir Romalıyı karşılaştıran Plutarchus'un, Caesar'ı İskender ile kıyaslaması tesadüf değildir.

I. ROMA'NIN KÖKENİ VE CUMHURİYETİN DOĞUŞU

Roma'nın kuruluşu ile bağlantılı olarak anlatılan Remus ve Romulus adlı ikizlerin öyküsü, Akdeniz dünyasında örneklerine sıkça rastlanan bir mitolojidir. Benimsenen geleneğe göre, Roma MÖ 753 yılında Romulus tarafından kurulmuştur. Gerçekten arkeolojik veriler, bu zamanlarda Palatine tepesinde ve Tiber nehri civarındaki diğer tepelerdeki yerleşimlere işaret etmektedir. Bu tepeler o zamanlar Etruria ile Latium arasındaki sınır bölgesi olarak anılan yerlerdi. Tiber'in kuzeyine doğru uzayan bölgelerde Etrüskler vardı ve en eski Roma kentinin nüfusu muhtemelen

Latinler, Etrüskler ve Sabinler (Roma'nın doğusundaki tepelerde yaşayan bir kabile) gibi toplumların karışımından oluşmaktaydı. MÖ 600'lere doğru Roma'da Etrüsk etkisinin arttığı ve kentin binalarla çevrili bir pazarı ve taş tapınakları olan 'gerçek bir kente' dönüşmeye başladığı görülmektedir. Etrüsklerin yaşadığı Etruria bölgesini, daha güneydeki Campania'da bulunan Helen yerleşimlerine bağlayan yolların kavşağında bulunan Roma, 600'den sonra hızla İtalya'daki en büyük kentlerden biri olarak yayılmaya başladı. MÖ VIII. yüzyıldan VI. yüzyılın sonlarına kadar (geleneksel olarak MÖ 753-509) Roma monarşik bir siyasal kültüre sahipti ve kabul edilen geleneğe göre bu dönemde yedi kral tarafından yönetildi. Bu kralların ilk dördü büyük bir ihtimalle efsanevi şahsiyetlerdi. Romalı yazarlar, pek çok Roma kurumunu ve geleneklerini, köklülüğünün ve saygıdeğerliğinin bir ifadesi olarak bu krallara atfetmektedirler. Etrüsk kökenli olduğu sanılan son üç kral, Tarquinius Priscus, Servius Tullius ve Tarquinius Superbus altıncı yüzyılda iktidardaydılar.

Bütün klasik eskiçağ monarşilerinde olduğu gibi, Roma'da da krallar orduya komuta ediyor, adaleti gözetiyor ve devlet tanrılarının törenlerinin geleneklere uygun biçimde yapılması sorumluluğunu taşıyorlardı. İlk başlarda seçimle iş başına geldikleri zannedilen krallar, devleti ilgilendiren bütün alanlarda mutlak güce (*imperium*) sahiptiler. Yönetme yetkisi anlamına da gelen *imperium*, krala halk meclisi olarak bilinen *Comitia Curiata* tarafından tevcih edilmekteydi. Aristokrat ailelerin liderlerinin oluşturduğu bir yaşlılar meclisi (sonraları Senato olarak adlandırılan bu meclis Latince yaşlı anlamına gelen *senex* teriminden türemiştir) krallara danışma meclisi görevi ve yardımcılık yapıyor ve sonuç olarak kralın pozisyonunu onaylıyordu. *Comitia Curiata* diye adlandırılan halk meclisi, her biri bir oya sahip otuz *curiae*den meydana geliyor ve bir *curia* ise, *gentes*ler grubundan, yani belli başlı gelenekleri paylaşarak ortak bir ataya bağlandıklarını iddia eden klanlardan oluşuyordu. Erken dönem Roma toplum yapısının temelini oluşturan *gentes*, kuvvetli dinsel ve kültürel gelenekler etrafında birleşmiş aileler olmanın yanısıra askerî birliklerdi.

Ölülerle gömülen eşyalar gibi arkeolojik bulgular ve antik yazarların eserlerindeki veriler, erken Roma toplumu içerisinde bir dereceye kadar sosyal farklılaşmanın varlığına işaret etmektedir. Mevcut arazinin büyük bir kısmına sahip olan aristokrat bir üst tabaka, zengin bir köylü sınıfı ve bunların altında da daha fakir köylüler sınıfı vardı. Çiftlikler neredeyse kendi kendine yeterli aile işletmeleriydi. Roma'da ayrıca zanaat erbabı da vardı. Köylülerin pek çoğunun hattâ daha zenginlerin bile aristokratlara bağlı olduğu ya da onların korumasında oldukları zannedilmektedir. Bu bağımlı köylülere *clientes* ve aristokrat hamilerine ise *patricii* deniliyor-

du. Aristokratların himâyesinde yararlanmayan köylüler ve zanaatkârlar *plep* olarak anılıyordu. Plep teriminin, Yunanca'da 'kalabalık' anlamına gelen *plethos*dan türemiş olması mümkündür. Roma'mn son krallarından birisi olan Servius Tullius (578-535) değişen savaş metoduna paralel olarak *populus Romanus*'u organize ederek ilk toplumsal düzeni varlık durumuna göre kurdu. Tullius'un düzenlemeleri çağdaşı Atina ile paraleldir, çünkü yaklaşık aynı dönemde Solon da (MÖ 594/93'de Atina'da yönetici) Atina toplumunu varlık kriterine göre düzenlemişti. Dolayısıyla Servius Tullius'un Solon'u model almış olması kuvvetle muhtemeldir. Varlık temelinde yapılan bu tasnif, varlık vergisi (*tributum*) sağlarken ve askerî nitelikli yeni bir halk meclisi (*Comitia Centuriata*) organize ederken de kullanıldı. Servius Tullius'un yedi sınıfa ayırdığı *populus Romanus*'da atları devlet tarafından karşılanan en zengin vatandaşlar, süvari sınıfına kabul edildi. Latince at anlamına gelen *equus*dan dolayı *equites* olarak adlandırılan bu sınıfın altında, varlık esasına göre düzenlenmiş beş yaya (*pedites*) sınıfı daha vardı. Herhangi bir varlığa sahip olmadıkları için orduya alınmayan vatandaşlar (*proletarii*) en alt sınıfı oluşturuyorlar ve *Comitia Centuriata*'da ancak ilave bir *centuria* olarak temsil ediliyorlardı. Erken Roma toplumunun karar alma mekanizmalarında, varlık esasına göre oluşturulan bu toplumsal tasnifin doğurduğu *centuriata* meclisi zamanla, *Comitia Curiata*'nın yerini almış olsa da, bu ikincisi de varolmaya devam etti.

Erken Roma'da krallık rejimi aristokratların bir darbesiyle sona erdi: Son kral Tarqunius Superbus, Lucius Brutus önderliğindeki aristokratlar tarafından kentten kovuldu. Krallığın sona ermesiyle birlikte idare, patrici sınıfın tekeline girdi. Livius, Halikarnassoslu Dionysius ve Eutropius gibi yazarların aktardığına göre, aristokratlar önce idareyi bir yıl boyunca beşer günlük değişimlerle üstlenmişler, daha sonra kralın yetkilerini bir yıllığına seçtikleri iki icracıya devretmişlerdir. Biri diğeri üzerinde veto hakkına sahip olan bu icracılar görev süreleri sona erdiği zaman, yargılanma riski ile de karşı karşıyaydılar. Böyle bir sistem kurulmasının nedeni, icracılardan herhangi birisinin tiranvari bir tutum içerisine girmesini engellemekti. Aristokratlar sadece kamu ve askerî bürokrasiyi değil aynı zamanda kralın dinsel alandaki rolünü de (*rex sacrorum*) üstlendiler ve başrahip anlamına gelen *pontifex maximus* sıfatını almaya başladılar. Bu makamın temel fonksiyonu, devlet tanrılarına kurbanlar sunmak ve tanrıların teveccühlerini kazanmak için âyinler düzenlemek ve bu âyinlerde her şeyin kurallarına göre yapılmasını sağlamaktı. Erken Roma'da, aristokratlar dışında kalan toplum tabakalarının devlet sistemine eklenmesi,

yani cumhuriyet kurumlarının oluşması ve yerleşmesi büyük oranda sınıf çatışmaları sürecinde gerçekleşmiştir.

II. SINIF ÇATIŞMALARI VE CUMHURİYET KURUMLARININ OLUŞUMU: MECLİSLER VE İCRACILAR

Karl Marx'ın 1848'de yayımladığı *Komünist Manifesto, "Şimdiye kadarki bütün toplumların tarihi sınıf savaşımları tarihidir"*, diye başlamakta ve Roma dünyasının meşhur patrici-plep mücadeleleri de bu kategori içerisinde görülmektedir. Marxist yaklaşıma göre, Eskiçağ dünyası köleci üretim biçimiyle bilinen sınıflı bir toplumdu. Ancak Roma dünyasının sınıf çatışmaları köleler ile köle sahipleri arasındaki gerilimler olmaktan ziyade, idari-askerî ve adli bürokrasiyi paylaşmak isteyen özgürler arasındaki mücadelelerdir, çünkü çatışmanın temelinde yatan ekonomik faktör, tarımsal ürün veya ganimetlerle elde edilen artık değerin Roma kent kurumları aracılığı ile hangi grubun yararına paylaşılacağı sorunu yatmaktadır. Sınıf çatışmaları hakkında pek çok detay yazan Livius ve Dionysius'un yazdıkları büyük oranda kurmaca olsa da, çatışmalara yol açan temel problemlere işaret etme noktasında, bu kaynakların dikkate alınması gerekmektedir.

Sınıf çatışmalarının konumuz açısından önemi, bu çatışmaların Roma kenti kurumlarının kristalizasyonuna verdiği ivmedir. Roma dönemi yazarlarının ve çağdaş tarihçilerin aktardıklarına göre bu çatışmalar, ana hatları ile şöyle özetlenebilir: Son kral Tarqunius Superbus'un, geleneksel olarak MÖ 509 yılında, Lucius Iunius Brutus tarafından Roma'dan sürülmesi, Cumhuriyet devrinin de başlangıcını işaret ettiği gibi, neredeyse sınıf çatışmalarının da başlangıcını işaret etmektedir, çünkü efsanevi nitelikli bu olaydan sonra, patriciler siyasal ve dinsel kurumlara tam anlamıyla hâkim oldular. Bu sınıf kökenini, Romulus'un etrafında yer alan yüz kişilik danışma grubuna dayandırmaktadır, ancak büyük ihtimalle bu yüz kişilik grup, erken Roma'daki genteslerin şefleri olmalıdır. *Comitia Centuriata*, *magistratus* denilen icracıları, özellikle patriciler arasından seçiyordu. İşte bu aristokrat üst sınıf, sadece askerî ve idari bürokrasiyi kontrol etmiyor, aynı zamanda dinî bürokrasiyi de kontrol ediyordu. Roma'da gerçek bir rahip kastı (sınıfı) olmadığı için, aristokratlar rahiplik veya din adamlığını siyasî görevlerine ek olarak üstleniyorlardı. Patriciler bunun yanısıra sosyal ve ekonomik hayatın her alanını kontrol ettiler. Köylülerin büyük bir kısmı bu patrici ailelere bağlıydılar (*clientes*) veya borçları yüzünden bağımlılıktan çok daha kötü duruma düşürülmüşlerdi. Patriciler, ayrıca toplumda savunmaların yapılmak mecburiyetinde olduğu yazısız hukuk ve âyin yöntemlerine vakıf olan tek sınıftı.

Sınıf çatışmalarını harekete geçiren huzursuz plep sınıfı, çok geçmeden patricilerin güçlü konumlarına karşı muhalefet etmeye başladılar. Plepler açık şekilde tanımlanmış bir sosyal grup değildi. Zenginleri, orta hallileri ve fakirleri olduğu gibi, ilgilendikleri aktiviteler de farklıydı. Zengin plepler büyük toprak sahibiydiler, bunlar aristokratlar saflarını doldurduktan sonra Roma'ya gelip yerleşmiş veya Roma vatandaşlık statüsü almışlardı. Orta halli plepler Roma'nın askerî faaliyetlerinde önemli rol oynayan arazi sahibi çiftçiler ve tüccarlardı. Fakir plepler ise küçük toprak sahibi çiftçiler, zanaatkârlar ve gündelik işçilerdi. Plep olarak adlandırılan geniş kitlenin ekonomik durumlarındaki farklılıklar, söz konusu dönemde yükselen farklı taleplerin de nedeniydi. Zengin plepler, patriciler tarafından tekelleştirilen yönetici elite kabul edilmeyi talep ederken, fakir plepler ise ağır borç yasalarının gevşetilmesini istiyorlardı. Borç ve borç köleliği (*nexum*) probleminin yanısıra, plepler yazısız hukukun ana kurallarının yazılı hale getirilmesini, patrici yöneticilerin keyfî davranışlarının denetlenmesini ve plep meclisinin (*Concilium Plebis*), *Comitia Centuriata*'nın yanında resmî halk meclisi olarak tanınmasını istiyorlardı.

Plepler taleplerine cevap alamayınca ilk kez MÖ 494'de Roma'yı terk ederek yeni bir kent kurma tehdidi ile Aventine tepesindeki tapınakların yakınlarında toplanmaya başladılar. Bu tepki karşılığını buldu ve ilk olarak plep temsilcilerinin (*tribunus plebis*), yasal statülerini kabul ettirdiler. Görevleri, alt sınıfları aristokratların olası her türlü baskısından korumak olan plep temsilcilerinin sayısı başlangıçta iki idi, ancak sonradan ona yükseltilmiştir. Yıllık olarak seçilen plep temsilcilerinin temel rolleri, patrici yöneticilerin keyfi davranışlarını ve kararlarını engellemekti. Mesela pleplerin çıkarlarına ters olan önlemleri veto edebiliyorlar ve keyfi tutuklamaları engelleyebiliyorlardı. Buna karşılık plepler, haklarını savunan temsilcilerini canları pahasına korumaya yemin etmişlerdi (*sacro sanctum*). Diğer yandan senato aristokrasisi, yeri geldiği zaman plep temsilcilerini senatoya kabul bonusu ile yumuşatarak, onları istedikleri istikamete çekmekte zorlanmamışlardır, çünkü tribunlerin herhangi birisi plep meclisine bir konuyu getirdiği zaman, bütün temsilcilerin bunu onaylaması gerekiyordu.[1] Pleplerin esas gücü, Roma ordusunun bel kemiğini oluşturmalarından kaynaklanıyordu, çünkü ordunun en önemli kısmı olan ağır silahlı piyadelerin büyük bir bölümü, orta sınıf diyebile-

[1] On temsilcinin birisi bile karşı çıksa yasa geçmiyordu. Senato için on kişi arasından bir kişiyi ayartmak zor olmuyordu. Nitekim daha ileride görüleceği gibi Tiberius Gracchus toprak reformunu halk meclisine getirdiği zaman, karşı çıkanlar arasında pelp tribunlerinden birisi de vardı.

ceğimiz pleplerden oluşuyordu ve bunlar olmaksızın, Roma için bir ordu kurmak kelimenin tam anlamıyla imkânsızdı.

Sınıf çatışmalarının ikinci aşaması, MÖ 451 yılında "on iki levha kanunları" olarak bilinen Roma hukukunun yazılı hale getirilmesi girişimidir. Bu girişim, yasalar karşısında daha fazla eşitlik elde etme çabası olarak nitelenebilirse de, eşitlik aslında hiçbir zaman başarılamamıştır, çünkü Romalının zihniyetindeki eşitlik sadece zincire vurulmuş köleler arasında olabilecek bir şeydir. Buna karşın plep temsilcileri kanunları yazılı hale getirmeyi başarmışlardır. İlk kanunlar, somut zorunluluk ve yasaklayıcı hükümlerden oluşan bir derlemeydi ve şayet uyulmazsa (yani birisi şunu ya da bunu yaparsa gibi) cezai yaptırımlar uygulanıyordu. Cezaların çoğu kısas temeline dayanıyordu ve bunun da temel amacı kan davası sorunlarını önlemekti.

Hukukun yazılı hale getirilmesi, pleplerin en önemli taleplerinden birisinin daha benimsenmesiydi, ama bu durum onların siyasal hayata aktif olarak katılma şansını hâlâ mümkün kılmıyordu. Plep sınıfı bu amacına da MÖ 367 yılında ulaştı. Bu tarihten itibaren varlıklı plepler en yüksek devlet kademelerine girmeye başladılar. Aynı yıl, pleplerin maddi problemlerinin çözülmesi için, kamu arazisinin küçük zengin toprak sahiplerinin elinde toplanmasını engelleyecek önlemler alındı ancak bu yeterli olmadı, çünkü borç problemi henüz çözümlenmemişti. Sınıf çatışmalarında alt sınıf plepleri harekete geçiren faktör *nexum* diye ifade edilen borç problemiydi. 326 yılında borçlar kaldırıldı, ancak bu borçlular için yalnızca kısmi bir özgürlük anlamına geliyordu, çünkü borç köleliğinin yerini, devlete ait hapishane sistemi aldı. Borçlular belirlenen dönemde ödenmeyen borçlarından dolayı hapse girmeye başladılar. II. Pön savaşı başlarında 216'dan sonra Hannibal tehdidi belirdiği zaman, Roma idaresi, asker olmaları karşılığında hapishaneleri boşalttı. Bu esnada tahliye edilenlerin kahir ekseriyeti borçlarından dolayı hüküm giyenlerdi. Sınıf çatışmalarını sona erdiren son büyük adımı Hortensius attı. MÖ 287 yılında Hortensius *dictator*lüğü sırasında çıkardığı bir kanunla (*lex Hortensia*) plep meclisinin yasal halk meclisi olarak tanınmasını ve bu meclisin kararlarının (*plebiscita*) yasa gücüne sahip olmasını sağladı. Bunun bütün Roma toplumu (bu meclise katılmayan patriciler dahil) için bağlayıcı olduğu da kabul edildi. Üstelik bu bağlayıcılığın Senato tarafından onaylanması da gerekmiyordu. Patriciler ile plepler arasındaki kutuplaşmalar bu yıldan sonra tedricen zayıfladı ve yerini daha farklı sosyal gruplaşmalara bıraktı.

Sınıf çatışmaları sona erdiği zaman, Roma'nın en üst yöneticilerin kariyer merdiveni anlamına gelen *cursus honorum* şekillenmişti. Bu merdi-

venin tepesinde biri pleplerden diğeri patricilerden olan iki konsül yıllık olarak seçiliyorlar ve yönetme yetkisi anlamına gelen *imperium*u paylaşıyorlardı. Konsüller görev süreleri sonunda yargılanma riski taşıyorlardı. Konsüllere özellikle yargılama işlerinde yardım eden sayıları önce iki daha sonra sekize kadar çıkan *praetor*lar vardı. Kentin imar, pazar ve güvenlik işlerinden sorumlu olan yöneticilere *aedilis* deniliyordu. *Cursus honorum*un ilk basamağı olan *quaestor*luk ise, mali konuların organizasyonu ve yürütülmesinden sorumluydu. Bu görevlilerin sayıları hep çift olmuş ve genellikle plepler ve patriciler arasında eşit olarak paylaştırılmışlardı. Sınıf çatışmaları sonrasında kristalize olan kurum sadece pleplerin meclisi değildi. Hem plepleri hem de patricileri barındıran kabile meclisi de 287'den sonra etkin olmaya başladı. Sözde bütün vatandaşların temsilcilerini barındırdığı için Roma Cumhuriyet sisteminin en demokratik organı kabul edilen *Comitia Tributa* adlı bu meclis, Roma merkezinden dört, geri kalan otuzbiri Roma dışı taşradan olmak üzere otuzbeş oydan oluşuyordu. Bu, aristokrasinin bilinçli bir dizaynıydı, çünkü kalabalık kent merkezi sadece dört oyla temsil edilirken, aristokratlar kent dışındaki kabilelere kayıtlı oldukları için, tributa meclisinde de kontrolü rahatça ele geçirebildiler. *Quaestor*ları, askerî tribünleri (*tribuni militum*) seçen bu meclis, aynı zamanda pek çok davaya bakan bir yargı organı olarak da işlev gördü.

III. AKDENİZ EGEMENLİĞİ: REFORM GİRİŞİMLERİ VE CUMHURİYET'TE *İLK KAN*

Sınıf çatışmalarının zayıfladığı MÖ III. yüzyıl başlarında, Roma, Orta İtalya'yı egemenliği altına almış ve İtalya'nın geri kalan kısmına da gölgesini düşürmeyi başarmıştı. Ancak çağdaşı olan Bergama, Selevkos, Makedonya ve Kartaca gibi siyasal yapılarla karşılaştırıldığında, hâlâ çok küçüktü. Diğer yandan, Roma'nın İtalya'da sağladığı üstünlük Batı Akdeniz'de en fazla Kartaca'yı tehdit ediyordu. Akdeniz'in güneyinde bugün Tunus'da yer alan eski bir Fenike kolonisi ama ticarî bir imparatorluk da olan Kartaca, Roma'nın hareketlerini uzun zamandan beri takip ediyor, ancak Roma'yı Sicilya'daki üslerini tehdit etmediği müddetçe bir tehlike olarak görmüyordu. III. yüzyılın ilk yarısının ortalarında Akdeniz dünyasının siyasal dengesi birden sarsılmaya başladı. O dönemde Adriyatik ticaretine çekidüzen vermeye çalışan Sicilya'daki Syracusa kenti tiranı civarda yuvalanmış korsanlara karşı harekete geçtiği zaman, korsanlar hem Roma'dan hem de Kartaca'dan yardım istediler ve Kartaca ile Roma bu meseleden dolayı ilk defa karşı karşıya geldiler. Bu karşılaşma, iki güç arasında I. Pön savaşını doğurdu. 264-241 arasında yirmi yıldan fazla

süren savaş, Roma'nın üstünlüğü ile sona erdi. Üstünlüğünün bir sonucu olarak Roma, ilk deniz aşırı eyaletlerine de kavuştu: 241'de Sicilya ve 238'de 'Korsika ve Sardunya' eyaletleri kuruldu. Kartaca, yenilginin acısını çıkarmak için, yirmi yıl sonra Hannibal idâresinde yeniden saldırıya geçti. II. Pön savaşı olarak bilinen ve 218-202 yılları arasında devam eden savaşlarda Kartaca başlarda başarı kazandı ise de, sonunda yenildi ve teslim oldu. Roma, Kartaca'nın bütün deniz gücünü tasfiye ederek, Batı Akdeniz'in hâkimi olduğunu ilân etti. Kartaca'yı denetim altına alan Roma, Kartaca'nın müttefiklerine karşı da harekete geçerek, önce kuzey İtalya'yı, daha sonra ise Makedonya'yı dize getirdi. Bu arada, Roma'ya yenilen Hannibal son çare olarak Suriye'deki Selevkus kralı III. Antiochus'u Roma'ya karşı kışkırttı ise de, Selevkuslar, Yunanistan ve Anadolu'da (Manisa'da) Roma ordularına yenilerek, emperyal emellerini ve deniz güçlerini büyük ölçüde azaltmak ve Torosların güneyine çekilmek zorunda kaldılar. Böylece Akdeniz'in tamamı fiilen Roma denetimi altına girmiş oldu. 146 yılında Kartaca'yı haritadan silen Roma, kısa süre sonra 133'te Anadolu'daki Bergama krallığını da verasetle devraldığı zaman, –korsanlar hariç– artık Akdeniz dünyasını tamamen gölgelemiş bulunuyordu.

Akdeniz dünyasını kontrolü altına alırken muazzam bir askerî çaba sarfeden Roma, fethettiği dünyanın bütün zenginliklerini merkeze çekmişti. Bu olağanüstü çaba ve devasa zenginlik haliyle Roma toplum yapısını da alt üst etmişti. Roma ordusunun belkemiğini teşkil eden orta halli ve alt sınıf plepler, harcadıkları askerî çabanın karşılığını ganimet olarak alamadıkları için çok büyük güç kaybına uğramışlardı. Diğer yandan, taşınır ve taşınmaz ganimetlerin büyük bölümüne el koyan dar zengin üst sınıflar, özellikle elde ettikleri arazileri *latifundia* olarak bilinen büyük çiftliklere dönüştürmüşlerdi. Bu çiftlikler, özgür alt smf köylülerin zararına olmuş ve kendilerine yetemez hale gelen bu köylüler, askere de alınamaz olmuşlardı, çünkü, Roma'da asker olabilmek için, köylülerin kendi askerî techizatlarını temin etmeleri gerekiyordu. Dolayısıyla bir yandan *latifundia*lar gelişirken, diğer yandan Roma askerî yapısı gittikçe bozuluyordu.

Roma askerî düzeninin bozulması reform ihtiyacını ortaya çıkardı. İlk reform girişimi, Roma'nın en ünlü ailelerinden birisine mensup bir *nobiles* olan Tiberius Sempronius Gracchus tarafından başlatıldı.[2]

[2] *Nobiles*, özellikle pleplerin de en üst düzey yönetici saflarına katılmalarından sonra, patrici ve pleplerden quaestorluk, praetorluk ve konsüllük gibi en üst düzey memuriyetlere ulaşanların ve onların soylarından gelenlerin oluşturduğu bir tür memuriyet aristokrasisi sınıfıdır.

Tiberius Gracchus'un reform girişiminin amacı asker toplamada yaşanan kıtlığa çözüm bulmak ve aynı zamanda mülksüz vatandaşların maddî paylarını da iyileştirmekti. Gracchus, MÖ 133'de plep temsilcisi (*tribunus plebis*) iken, toprak sistemine ilişkin eski bir yasayı hayata geçirmeye çalıştı.[3] Amacı, bu tasarı çıktıktan sonra gelecek kamu arazilerini topraksızlar arasında bölüştürmekti. Gracchus'un planı küçük çiftçiler ve kırsal alan proleteryası arasında büyük destek gördü. Ancak tasarıyı kamu arazilerindeki kendi yatırımları için bir tehdit olarak gören senatörler, çok şiddetli bir muhalefete başladılar. Tam da bu sırada Anadolu'da bulunan Bergama Krallığı'nın Roma'ya miras bırakıldığı haberi geldi. Bunun anlamı Gracchus'un mevcut durumu bozmadan reformu yapabileceğiydi, ancak görev süresi dolmak üzereydi. Tasarısını tam olarak hayata geçirmek için ikinci kez plep temsilciliğine seçilmeye çalışan Gracchus'a karşı çıkanlar onu tiranlık istemekle suçluyorlardı, çünkü Roma geleneklerine göre, bir makama üst üste iki defa seçilmek mümkün değildi. Bu durum, senatörlerin korkusuna ve şiddetli muhalefetine yasal bir zemin hazırlıyordu. Senatörlerin korkusunu besleyen başka bir neden de, Gracchus'un, yasasını veto eden bir diğer plep temsilcisine görevden el çektirmesiydi ve bu da geleneklere göre yasa dışıydı. Sonunda Gracchus ve bir grup taraftarı, planlarını gerçekleştiremeden bazı senatörler ve bağlıları tarafından aleni bir şekilde öldürüldüler ve Roma Cumhuriyeti'nin iç politik rekabetinde ilk kan dökülmüş oldu. Gracchus'un en büyük hatası, devletin finansmanı ve dış politikasında Senato'nun görev ve yetki alanına müdahele etmeye kalkışmasıydı. Siyasal yaşamda ilk kanın akıtılması, Roma'da ilk ciddi gruplaşmayı da ortaya çıkardı. Bir yanda, gücünü Senato'nun elit çevrelerinden alan dolayısıyla kendisini *optimates* (en iyi) olarak tanımlayan seçkinci grup; diğer yanda *optimates*in rakibi ve siyasal varlığını halk meclisinin desteğine borçlu olan *populares*.

Tiberius Gracchus'un reform girişimleri, ölümünden on yıl sonra, halk meclisine plep temsilcisi olarak seçilen küçük kardeşi Gaius Gracchus tarafından devam ettirilmek istendi. Etkili bir hatip olan Gaius, ağabeyinden çok daha radikal bir politikacıydı. Amacı, kamu arazisinin yeniden paylaştırılmasını devam ettirmek ve topraksız vatandaşları bir koloniye yerleştirmekti. Böyle bir koloniyi eski Kartaca şehrinin yerine kurmaya niyetlenen Gaius'a senatörler güvenmiyorlardı ve onun planlarına da şiddetle direniyorlardı. Senatörler deniz aşırı bir koloninin, Gaius'un lehine çalışan safları sıklaştırılmış bir destekçi kitlesine

[3] Akdeniz hâkimiyetinden iki yüz yıl önce MÖ 367 yılında kabul edilen bir yasayla. Roma'da özel kişilerin kullanımına tahsis edilen kamu arazisinin miktarı 125 hektar ile sınırlandırılmıştı.

dönüşeceğinden korkuyorlardı. Ayrıca Gaius'un ikinci kez plep tribünü olarak seçilmesi, onları çok endişelendiriyordu. Bu, ağabeyinin başaramadığı bir işti. Gaius'un reform girişimleri sadece toprak sistemini yeniden düzenlemekten ibaret değildi. Halk mecilisinden pek çok tasarıyı kanunlaştırarak çıkarmayı başaran Gaius'un girişimleri arasında, *equites*e gasp davalarına bakan bir jüri oluşturma hakkı da vardı. Gaius, buğday fiyatını düşük tutarak Roma popülasyonunu mutlu etti. Ancak, İtalyanlara tam vatandaşlık hakları verilmesi için bir yasa teklif ettiği zaman, bu kabul edilmedi. Roma vatandaşlarının bütün sınıfları, İtalyanların o zamana kadar faydalandıkları dışında, Roma'nın yayılmasından daha fazla yarar sağlamalarını istemiyorlardı. Neticede, 121 yılında Gaius Gracchus ve üç bin civarında destekçisi, muhafazakâr senatörlerin himâyesi altındakiler ve müttefikleri tarafından öldürüldüler.

Gracchus kardeşlerin asker sorununu çözmek için önerdikleri reform girişimlerini şiddet yoluyla bastıran Romalı seçkinler, II. yüzyılın sonuna doğru Afrika'da ve kuzey sınırlarında Germenlere karşı askerî başarısızlıklarla yüzyüze geldikleri zaman, yeni reform girişimlerine teslim olmak zorunda kaldılar. MÖ 107-100 arasında altı defa üstüste konsül seçilen Gaius Marius, atlı sınıftan (*equites*) bir 'yeni adam'dı. Marius'un üstüste seçilmesi, aynı zamanda seçmenin, klasik seçkinlere (*optimates* sınıfına) karşı ne kadar güvensiz olduklarını da göstermektedir. Devlet tarafından silahlandırılan gönüllü proleterleri de orduya kabul eden Marius, lejyonlar halinde organize ettiği askerlerini gladyatör eğitimi de dahil, sürekli bir eğitim programına tâbi tuttu. Reformlar kısa sürede etkisini gösterdi ve Marius, özellikle Germenlere (Tötonlar ve Kimberler) karşı başarılar kazandı.

Yarı profesyonel olan Marius'un askerleri arasında, mülksüz proleterler, askerlik hizmetine özellikle maddi durumlarını iyileştirmek amacıyla gönüllü olmuşlardı ve katıldıkları savaştan sonra kendileri için bir arazi tahsisi istiyorlardı. Ancak Senato her zamanki gibi eski askerlere toprak dağıtımını önlemeye çalışıyordu, çünkü senatörler, böyle bir şeyin askerî kolonilerin oluşmasına yol açacağından ve bu kolonilerin eski komutanlarını 'tek adam' olarak destekleyebileceklerinden korkuyorlardı. Gracchusların reformlarına da bu yüzden karşı çıkmışlardı. En büyük korkuları, oligarşi içerisindeki güç dengesinin bozulmasıydı. Savaş kazanan ve askerlerine ganimet ve arazi dağıtabilen güçlü generaller, politik mücadelelerde özel destek olarak bu askerleri kullanabileceklerdi. Böylesi bir gelişmenin ilk işareti Marius'un kendi zamanında ortaya çıktı. 103 ve 100'de Marius'un kuzey Afrika'da ve Germenlere karşı dövüşen emekli askerleri için kolonilerin kuruluşu yüzünden çok ciddi çatışmalar

patlak verdi. Marius kendisi Senato'ya sâdık kaldı ve askerlerini politik silah olarak kullanmak istemedi. Taraftarları ise, izledikleri halkçı politikalardan dolayı, *populares* olarak anılıyorlardı. Sonuçta Marius yanlıları, plep temsilcileri olarak güçleri yettiği kadar, halk meclisinin, toprak ve kolonizasyon tasarısını hayata geçirmesi için şiddet kullandılar ve Marius'un emekli askerleri İtalya ve Kuzey Afrika'da toprak tahsisi elde ettiler. Bu olay Senato içerisinde seçkinci *optimates* ile halkçı *populares* arasındaki kırılmayı daha da derinleştirdi.

İtalya'yı ve Akdeniz dünyasını kontrol eden Roma Cumhuriyeti'nin yaşadığı iç çelişkiler sadece Roma kentinde yaşayanlarla sınırlı değildi. Roma, İtalya içerisindeki müttefikleri ile de ciddi sıkıntılar yaşıyordu. Aslında İtalyan müttefikler arasında Gracchuslar devrinden bu yana huzursuzluklar içten içe tutuşuyordu. MÖ 100-91 yılları arasında barışçı bir çözüm bulabilmek için gösterilen çabalar netice vermedi ve İtalyan müttefikler silaha sarıldı. 'Sosyal Savaş' olarak bilinen kısa fakat çok çetin bir savaştan sonra, İtalyanlar Roma'yı kendilerine tam vatandaşlık vermeye zorladılar. Roma, savaşı askerî olarak kazandı ama kendisini o zaman İtalyan müttefiklere yabancılaştırmak istemedi. Nihayet MÖ 88 ve 84'te Roma, İtalyanları vatandaşlığa kabul etti. Sonuç olarak yetişkin erkek vatandaşların sayısı MÖ 88'de dört yüz binden 83'te bir milyon otuz bine yükseldi. İtalyan askerî birlikler kaldırılarak İtalyan askerler Roma lejyonlarında hizmet etmeye başladılar ve ücretlerini Roma hazinesinden aldılar. Önceleri İtalyanlar ile Romalılar arasında var olan farklılıklar tedricen kayboldu ve İtalya bir anda otonom Roma vatandaşlar topluluğuna dönüşmeye başladı. Sosyal savaşı izleyen elli yıl içerisinde İtalyan asiller, Senato ve atlı sınıfın altında bir üçüncü sınıf daha oluşturdular. Yeni senatörlerin bazen atlı sınıf arasından seçilmesi gibi, atlı sınıfa yapılacak yeni seçimler de zaman zaman bu İtalyan elit mensupları arasından yapıldı.

IV. TEK ADAMIN DOĞUŞU: SULLA'DAN CAESAR'A

Roma Cumhuriyeti'nin son yüzyılında tek adam olabilmek için verilen mücadeleleri, Plutarchus'un naklettiği bir anekdot çok renkli bir şekilde anlatmaktadır: Gallia seferi sırasında Caesar ve arkadaşlarının yolları, Alpler'de küçük bir köyün kenarından geçer. O esnada yanında bulunan arkadaşlarından birisi şaka yollu "acaba bu köyde de insanlar onur için yarışıyor, yönetime gelmek için rekabet ediyor ve birbirlerini kıskanıyorlar mıdır?" diye sorar. Caesar gayet ciddi olarak "Romalılar arasında ikinci adam olmaktansa, bu köylüler arasında birinci olmayı tercih ederim" diye cevap verir (Plutarchus, *Caesar*, 11). Böylesi düşünceler Roma

Cumhuriyet tarihi boyunca ilk defa Caesar'ın aklına gelmiş değildi. Caesar'ın sözleri, daha çok MÖ II. yüzyıl ortalarından itibaren inşa edilen politik gerilimin ifadesiydi.

Bu gerilim nihayet iç savaş olarak patlak verdi. Çatışan çıkar grupları iktidar için yarışan ve askerlerini politik silah olarak kullanan generallerin etrafında yer tuttular. Bu general tribunler, himâyeleri altındakilerden ve Roma, İtalya ve eyaletlerdeki çok geniş politik ve özel ilişkiler ağından yararlandılar. Bu ilişkiler ağından dolayı Roma'daki iç savaş, topraklarının en uzak köşelerine kadar yayıldı. İlk iç savaş (88-82), daha İtalyanlarla savaş devam ederken patlak verdi. Nedeni, o günlerin en önemli iki generali ve politikacısı arasındaki bir çatışmaydı: Yukarıda adı geçen *populares*e mensup Marius; ve onun ordusunda Numidialılara ve Germenlere karşı savaşan *optimates* tarafından ayartılan L. Cornelius Sulla. İtalyanlarla yapılan savaşların en başarılı generali olan Sulla, Anadolu'da Roma'ya karşı bayrak açan Pontus kralı Mithridates (MÖ.120-63) üzerine düzenlenecek bir seferin komutası için, Marius ile yarıştı. Pontus, Roma'nın o zaman kadar yalnız bıraktığı, Anadolu'nun kuzeyinde kültürel değerleri İran'a yakın bir Hellenistik krallıktı.

Senato, 88 yılı için konsül seçilen Sulla'ya, karşı-savaş için yetki verdi. Senato için askerî komutayı birisine vermek normal bir uygulamaydı, çünkü dış politikayı Senato kontrol ediyordu. Fakat Marius'a sempati duyan bir plep temsilcisi, komutayı Marius'a vermesi için halk meclisini ikna etti. Senato'daki *populares*, *publicani* ve banker olarak çalışan atlı sınıfın çoğunluğu, İtalyan elitinin önemli bir kısmı, Marius'un terhis ettiği eski askerler ve Roma'daki kent proleteryasının büyük bir kısmı Marius'u destekledi. Bilhassa *publicani* Sulla'dan daha çok Marius'un vasıtasıyla zenginleşeceğini umuyordu.

Sulla ise pek çok *optimates*in ve bunların yakın çevresiyle 'Sosyal Savaş'ta kendi safında yer alan askerlerin desteğini aldı. Halk meclisinin yaptığı komuta devrini tanımayan Sulla, ordusunu Roma'ya yürütüp kenti işgal etti. Yaptığı askerî darbe ile önemli idarecilerin desteğini bir kez daha temin eden Sulla görevine tekrar başlayarak, Doğu'ya hareket etti. Fakat Sulla ayrıldıktan kısa bir süre sonra Marius ve taraftarları Roma'da hâkimiyeti yeniden ele aldılar ve Sulla'nın bazı destekçilerini idam ettiler, ama Marius bu zaferini fazla yaşayamadı çünkü kısa bir süre sonra öldü (MÖ 86 yılı başında). Sulla Yunanistan'da ve Batı Anadolu'da Mithridates'e karşı giriştiği savaşları kazandı ve İtalya'ya tamamen kendisine sâdık ve tecrübeli bir orduyla döndü. 83-82 yıllarında Sulla, Mariusçuları İtalya'da şiddetli ve kanlı bir iç savaşta yendi. 82'de kendisini, altı aylık görev süresi sınırlamasına tâbi tutmaksızın *dictator*

ilân etti. Askerlerini çok arsızca zengin eden Sulla, kendisinin ve Marius'un terhis ettiği askerlerden seksen bin kadarını, düşmanlarından (Mariusçulardan ve Marius'u destekleyen İtalyan toplumları) yağmaladığı topraklara yerleştirdi. Bundan sonra Sulla bir terör idaresi başlattı ve yüz kadar senatör ile bin altı yüz civarında atlı sınıf mensubunu öldürttü. Diğer yandan, kendisine sempati duyan atlı sınıf mensuplarını senatoya kabul eden Sulla, Senato'nun sayısını altı yüze çıkardı. Hiç kuşkusuz bu, Senato'nun iç yapışkanlığını tamamen bitirdi. MÖ 79'da gönüllü olarak emekliye ayrılan Sulla, ertesi yıl öldü. Sulla bir örnek oldu: çünkü o, yeterli askerî güce sahip olunduğu zaman, askerî darbeyle bütün cumhuriyet kurumlarının üstüne çıkılabileceğini göstermişti. Sulla'dan sonra gelecek iki kuşak tek adam olabilmek için kıyasıya birbirlerini boğazlayacaklardı.

Sulla'nın ölümünden sonra, Roma politikalarının yönünü belirleyen üç lider görüyoruz: Crassus, Pompeius ve Caesar. Bu üçlüden Pompeius, İspanya'daki savaşlarda ünlenmiş, Crassus ise Spartacus isyanını bastırarak kendini göstermişti. İkisi MÖ 70'de konsül seçildi. Pompeius'un gücü ve onu destekleyen *optimates* partisi, konsüllük için yasal olan kırk iki yaşına gelmesine daha epey olan Pompeius'u seçmekte beis görmediler. İki konsül, Sulla'nın çıkardığı, tribunlerin yasama ve veto yetkilerini kısıtlayan kanunu iptal ettiler ve tribunlere diğer devlet görevlerine geçiş hakkını yeniden tanıdılar. Bu düzenlemeler, özellikle Pompeius'un işine daha çok yaradı, çünkü o, MÖ 67 ve 66'da iki defa iyi ilişkiler içinde olduğu tribunlerin halk meclisini ikna etmeleri suretiyle bazı önemli komutanlıkları elde etti. Bu görevlerde Pompeius'un gücü normal olarak konsüllerin veya prokonsüllerin gücünün çok ötesindeydi. Kuşkusuz Senato'nun büyük bir çoğunluğu buna karşı çıkıyordu, ama artık çok geçti.

MÖ 63 yılında Roma'nın en büyük düşmanı Mithridates öldüğü zaman, Pompeius, kralın özel eşyaları arasında, bir zamanlar İskender'in giydiği söylenilen kırmızı bir kaftan buldu. Kaftanı üzerinde deneyen Pompeius'un davranışı, hırslı generallerin, gelecekte Roma Cumhuriyeti'ni çekecekleri çizginin işaretini de veriyordu. Pompeius fevkalade gücünü, siyasal konumunu daha da güçlendirmek ve kendini destekleyen askerleri ve himâyesi altındakileri İtalya ve eyaletlerde yaymak için kötüye kullandı. Pompeius ve taraftarları, neredeyse devlet içinde devlet olmaya başladılar. MÖ 67'de Pompeius, Roma devletinin bütün kıyı bölgelerinde otoriteyi sağladı ve üç ay içerisinde bütün kıyılarda terör estiren ve otonom bir güce dönüşen korsanların hakkından geldi. MÖ 66-63 yılları arasında Pompeius Anadolu'da bir dizi siyasal

sorunla uğraştı ve bunları Roma'nın lehine çözümledi. Bu arada Roma'da Caesar iktidara gelmişti. Bir *populares* olan Caesar, Gracchusların ve Mariusçuların çizgisini sürdürerek, cömertliği ve popüler davranışları sayesinde Roma'nın alt sınıflarının desteğini aldı. Caesar'ın MÖ 61'de İspanya'da vali iken bu ülkenin kuzey batısındaki son özgür kabileye karşı kazandığı zafer, askerî ihtiraslarını kamçıladı. Diğer yandan kariyerine Sulla'nın altında ikinci komutan olarak başlayan Crassus, yavaş yavaş *populares* tarafına geçti. *Publicani*nin ateşli bir savunucusu olan Crassus, bu sınıf tarafından, Senato'da kendi çıkarlarını savunacak bir temsilci olarak görülüyordu.

Senato'nun *optimates* grubu içerisinde, Pompeius, Crassus ve Caesar'a karşı duyulan güvensizlik büyümeye başladı. Senato, 63'te müflis bir patricinin (Lucius Sergius Catilina) komplosunu başarılı bir şekilde savuşturdu. Bir senatör olarak Senato'da fazla etkisi olmayan Catilina, konsül olmayı başaramayınca, İtalya'daki huzursuz gruplardan bir koalisyon oluşturdu ve güney Gallia'daki isyancı bir kabileyle bağlantı kurarak isyana kalkıştı. Catilina'nın foyasını daha fazla zarar vermeden ortaya çıkaran ve komplosunu savuşturan, atlı sınıftan gelen bir *novus homo* olan konsül Marcus Tullius Cicero (106-43) idi. Müthiş hitabet yeteneği ve bazı önde gelen asillerin desteği (Pompeius dahil) sayesinde başarılı bir siyasal özgeçmişe sahip olan Cicero, aslında *optimates* grubundan değildi. Cumhuriyet rejiminin prensiplerinden yana tavır alan Cicero buna paralel olarak *populares* ile *optimates* arasında bir orta yol izlemeye çalışıyordu. Bu arada, Pompeius, Crassus ve Caesar'ı yerlerine geri göndermeye ve bunların Senato'daki bütün amaç ve hırslarını engellemeye çalışan *optimates* grubu, yeni bir tek adamın doğuşunu önleme gayreti içindeydi. Nitekim bu çerçevede, Pompeius'un terhis ettiği emekli askerler arasında toprak dağıtımını engelleyen grup, daha sonra Pompeius'un doğuya ilişkin düzenlemelerini de Senato'da onaylamayı reddettiler.

MÖ 60'ta Crassus, Pompeius ve Caesar, siyasal mücadelelerinde birbirlerine yardım etme konusunda anlaştılar. Bu anlaşma 'birinci triumvirlik' olarak bilinir. Bunlar Caesar'ın 59'da konsül olarak seçilmesini sağladılar. Senato ile konuşmadan ve şiddet kullanarak, halk meclisini, Pompeius'un terhis ettiği askerlere toprak dağıtmayı öngören tasarıyı geçirmeye ikna eden Caesar, kendisinin Gallia'da önemli bir komutanlığa atanmasını da sağladı. Kendinden önceki Pompeius gibi, Caesar komutanlığını kişisel hırsları için kullandı ve MÖ 58-50 yılları arasında neredeyse bütün Gallia'yı fethetti. Eski Mariusçu ailelerin, İtalyan asillerin, atlı sınıfının ve fırsatçı senatörlerin desteğini kazanan

Caesar, Roma'daki en zengin insanlardan birisi oldu. Başarılı Gallia seferi, ordusunu o zamanların en iyi eğitimli ve en disiplinli dövüşen savaş makinesi haline dönüştürmüştü. Askerleri ona tamamen bağlıydılar. Pompeius ve Caesar'ın dış dünyadaki girişimleri, Roma'nın emperyalist politikasındaki bir değişimi çok bariz olarak yansıtır: Bu yayılmanın gerisinde yatan faktör, küçük bir politik lider grubunun kişisel çıkar, güç ve zenginlik arayışı idi.

Roma bu yıllarda politik mahkeme komedileri ve kalabalık şiddetinin de bir parçası olduğu sert siyasal mücadelelere sahne oldu. Demagoglara, kalabalıkları manipüle etmek için tedricen daha fazla fırsatlar çıkıyordu, çünkü her yeni kuşakla birlikte, Roma'daki alt tabaka vatandaşlar, kendileriyle yönetici *nobiles* arasındaki mesafe açıldıkça, eski devlet kurumlarına daha fazla yabancılaşıyordu. Roma'daki kalabalıkları daha fazla güç kazanmak için araç olarak gören demagoglardan biri de patrici bir aileye mensup *nobiles* Clodius idi. Clodius, bir plep tribunu olabilmek için patricilikten vazgeçti ve yeni makamı için halka toprak sözü veriyordu. MÖ 58'de Clodius, halk meclisini, buğday ücreti yerine, bedava buğday dağıtma sistemini getirmeye ikna etti. Bunun sonucu, bütün İtalya'dan fakir vatandaşların ve efendileri tarafından kârlı olmadıkları gerekçesiyle serbest bırakılan kölelerin (bunlar aslında iş bulamayan işçilerdi) Roma'ya kalabalıklar halinde akması oldu. On yıldan daha kısa bir süre içerisinde Roma'da bedava buğday alan insanların sayısı üç yüz yirmi bine ulaşmıştı.

Kalabalıkların yarattığı bu kaosu önlemek için Senato, 57 ve 52'de Pompeius'a önce Roma'ya buğday akışını iyileştirmek, sonra ise, ayak takımının şiddetini önlemek için özel yetkiler verdi. Pompeius her iki görevi de başarıyla yerine getirdi. Bu arada Crassus sahneden çekildi, çünkü 56'da triumvirate yenilendiği zaman, kendisinin doğu sınırında Partlara karşı önemli komutanlığa atanmasını sağlamış olan Crassus (Caesar Gallia'da kaldı, Pompeius ise Roma'da idi), MÖ 54'te Partlara karşı giriştiği bir savaşı kaybederek savaş alanında öldü. Bundan sonra, Gallia savaşları sırasında Caesar'ın parlayan yıldızından çekinen Pompeius ve Senato siyasal olarak yakınlaşmaya başladılar ve Caesar'ın düşüşünü hazırlamak için ittifak kurdular. Roma'da birçok insan, bir tür aracı gibi düzeni yeniden sağlayacak, fakat mevcut devlet kurumlarını da hemen gözden çıkarmayacak güçlü bir lider aramaya başladılar. Bu arada, hatip, politikacı ve Platon taklitçisi filozof olarak nitelenen Cicero, yıkılmakta olan Cumhuriyetin entelektüel bir tanığıydı. Cicero devlet üzerine yazdığı iki eserde, idealist bir tutum takındı. Ona göre, Roma'nın problemlerinin çözümü, hem üst sınıflar (özellikle senatörler ve atlı sınıf)

arasındaki uyuşmada, hem de güçlülerin açgözlülüklerinin ve yükselme hırslarının sınırlandırılmasında yatıyordu. Mevcut idare şekli karma bir anayasaya dönüştürülmeli ve devlet, görevleri için iyi hazırlanmış ve erdemlerinden dolayı seçilen senatörler tarafından yönetilmeliydi. Cicero hâlâ tamamen eski kent devleti mantığı ile düşünüyordu. Halbuki Cicero zamanında Roma çoktan büyük bir fiilî imparatorluğa dönüşmüştü. Ancak Roma'da hiç kimse, bir kent devletinin organlarının, çok farklı halkları, kültürleri içeren ve neredeyse bir milyon nüfusluk bir başkente sahip bir devleti yönetmeye yetmeyeceğini henüz farketmiyordu.

MÖ 49 yılı bir yanda Pompeius ve onu destekleyen *optimates*, diğer yanda Caesar ve taraftarlarının (*populares*) yer aldığı bir iç savaşın patlak vermesine tanık oldu. Caesar bu savaşı bazı zor ve çetin mücadelelerden sonra kazanmayı başardı. MÖ. 49 ile 45 arasındaki savaşlar, Caesar'ı Roma topraklarının neredeyse bütün köşelerine götürdü. MÖ 47'de Caesar *dictator* olarak atandı, dahası 44'te ömür boyu *dictator* ilân edildi. Kendi adına idarecilerin atamasını yaptı ve ajanlarını ve sâdık taraftarlarını Senato'ya kabul etti. Caesar, Sulla'dan daha müsamahalı idi, zira muhaliflerinin çoğunun canına ve malına dokunmadı. Roma'yı mutlak bir monark gibi yöneten Caesar, kırk bin civarında emekli askeri, on binlerce proleterya ve azadlıyı kolonilerdeki topraklara yerleştirdi. Ancak kurmaya çalıştığı mutlak monarşi, 44 yılı Mart ayında Brutus'un önderliğindeki bir grup cumhuriyetçi tarafından katledilmesinin de nedeni oldu.

Caesar'ın katledilmesi eski sistemin geri getirilmesini sağlamadı, çünkü onun ölümünden sonra askerleri tarafından desteklenen taraftarları Roma'da kontrolü ele aldı. İlk başta Senato, Caesar'ın generali Marcus Antonius ile yeğeni ve varisi Octavianus'un arasını açmaya çalıştı ancak bunda başarılı olamadı. Marcus Antonius, Caesar'm yardımcısı Lepidus ve yeğeni Octavianus, katledilen Caesar'ın intikamını almak ve iktidarı kontrol etmek için 'ikinci triumvirlik' olarak adlandırılan üçlü ittifakı kurdular. Üç lider (Antonius, Octavianus ve Lepidus) halk meclisini kendilerine Roma, İtalya ve eyaletlerde *dictator* yetkileri verilmesi hususunda ikna ettiler. Arada muhalefeti de sindiriyorlardı ki, böyle girişimlerin birisi de Cicero'nun öldürülmesidir. Triumvirlerin amacı, Caesar'ın intikamını almaktı ve bu intikam 42 yılında Makedonya'da Philippi'de alındı. Savaşı kaybeden Brutus ve arkadaşı Cassius, intihar ederek hayatlarına son verdiler. Böylece bir Brutus'un elinde hayat bulan Cumhuriyet, ilkinin soyundan geldiği iddia edilen son Brutus ile birlikte, Philippi'de fiilen öldü. Tacitus gibi bir yazarın ifadesinden anlaşılıyor ki, İmparatorluk döneminde de, 'cumhuriyet ideali' yaşamaya devam

ediyordu. Philippi sonrası yaşanan gelişmeler, yani MÖ 42-36 yılları arasında karada ve denizde bir dizi savaş ve terör idaresi sonrasında *optimates*lerin ve küçük Pompeius'un hesabının görülmesi, Roma dünyasının kazananlar tarafından paylaşılması, Augustus'un Marcus Antonius ile girdiği iç savaştan Actium'da üstün çıkması ve akabinde Roma'da çeşitli kurumlar arasında dağılan iktidarı bütünüyle kendi bünyesinde toparlaması, cumhuriyet rejiminin sonunun mühürlenme sürecidir.

Sonuç

Sonuç olarak, şimdiye kadar ortaya konulan tarihsel arka plan, Roma Cumhuriyeti üzerine hangi gözlemleri yapmamıza imkân vermektedir? Her şeyden önce, monarşik yaklaşıma karşı olan ve dolayısıyla bütün kurumlarını böylesi bir anlayışın ortaya çıkmasını engelleyecek şekilde organize eden Roma, cumhuriyet rejimini uzunca bir süre (MÖ VI. yüzyılın sonundan I. yüzyılın başlarına kadar) ayakta tutmayı başardı. Bu başarının gerisinde, aristokrat Senato'nun (ve görünüşte halk meclisinin de) icracıları sıkı bir şekilde denetlemesi ve biçimsel de olsa, iktidar gücünün, farklı kurumlar tarafından temsil edilmesi vardı. Kent-devlet yapısının çok ötesine geçilmeyen ilk dönemlerde denetim çok zor değildi, çünkü bir yanda elit arasındaki sıkı rekabet, diğer yandan icracı konsüllerin görev sürelerinin bir yılla sınırlanmış olması ve süreleri dolduğu zaman yargılanma riski, onları meclislerle karşı karşıya gelmekten menediyordu. Ayrıca Roma kentinin MÖ III. yüzyıl başlarında hâlâ yönetilebilir bir kent büyüklüğünü fazla aşmamış olması da, idari sistemin devamlılığını sağlamıştır. Keza, Pön savaşlarının III. yüzyılın büyük bölümünü kapsaması, sistemin sorgulanmasına zaman bırakmamıştır. Ancak bu durum II. yüzyılda değişmeye başladı. Tedricen yaralanan Cumhuriyet rejimi bir yüzyıl içerisinde (MÖ 133-31) yıkıldı ve yerini İmparatorluk aldı. Bu değişimin, bir çöküş mü yoksa dönüşüm mü olduğu sorusu farklı perspektiflerden tartışılabilir, ancak bir sistemin sona erdiği (veya çöktüğü) kesindir. Çöküşü açıklamak için yüzlerce neden bulunabilir, ancak ele alınan konular perspektifinde, temel nedenleri şöyle sınırlandırabiliriz: Sistemin kuruluşunun esas aktörleri olan aristokrat sınıf mensupları, çöküşünün de baş aktörleri olmuştur.

Roma, neredeyse bütün Akdeniz dünyasını kontrol ettiği II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, büyümesine ve zenginleşmesine paralel, reform ihtiyacı ile yüz yüze gelmişti. Bu ihtiyacın temel nedeni, zenginliğin paylaşılması sürecinde üst sınıfların fırsatçı davranmalarıdır. Cumhuriyet'in koruyucusu Senato da rejimin kurumsal çıkarlarını ön plana alıp korumak

yerine, fırsatçılıktan hem yararlanmış hem de bu fırsatçılığa göz yummuştur. Buna mukabil, Roma'nın genişlemesinin askerî gücünü oluşturan alt sınıflar ise, hem askerî hizmete girdikleri için (bir kısmının hayatını da bu yolda kaybettiğini dikkate alırsak) tarımsal faaliyetleri sekteye uğradığı, hem de ganimet paylaşımında mağdur oldukları için, iki yönden zarar ederek fakirleşmişlerdir. Senato radikal kararlar almada yetersiz kalmış ve reform girişimlerine karşı gereğinden fazla muhafazakâr tepkiler vererek kendisini değiştirmeye veya yenilemeye direnmiştir.

Gracchus kardeşlerle başlayan krizi, yukarıdaki çerçeve içerisine yerleştirdiğimiz zaman, Romalı seçkinler arasında 133-121 yılları arasında yaşanan siyasal mücadelelerin, üst sınıflar arasındaki geleneksel dayanışmayı ciddi biçimde tahrip ettiğini görüyoruz. En görünen etki, şiddetin, politik amaçları gerçekleştirmek için bir araç haline dönüşmesiydi. Bir yandan, senatörler ve *equites* arasında düşmanlık ortaya çıktı, çünkü iki grup arasında hissedilebilir bir fark doğmaya başlamıştı. Senato'nun kendi içerisinde de politik farklılıklar ortaya çıktı: Bir grup senatör reformların zorunlu olduğuna inanıyordu. *Populares* olarak bilinen bu senatörler, Senato çoğunluğunun karşı iradesine rağmen, halk meclislerinin reformlar için tekliflerini yasalaştırmasını istiyordu. Senato'da *optimates* olarak bilinen seçkinci grup çoğunluktaydı ve bunlar konumlarının değişmeden eskisi gibi kalmasını istiyorlardı. Dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta, Roma'da asiller, *equites* ve alt sınıfların, politik mücadelelerde başarıyı temin edecek belli bir çizgi takip etmemeleridir. Kararlarını belirlerken genellikle hâmi-himâye edilen ilişkisi veya somut bazı özel çıkarlar temel olarak alınıyordu. Senato'da az çok belli bir sabit izleyici grubu ve ideolojik olarak temellendirilmiş bir programı olan siyasal partiler yoktu.

Dönemin diğer bir belirgin özelliği, Roma vatandaşlığının, bir dizi özel ve kamusal haklardan oluşan yasal bir konsept olmasıydı. Bu durum, siyasal alanda sadece küçük bir vatandaş grubu meclislerde düzenli oy kullandığı için, halk meclisinin zayıflamasını getirdi. Roma kenti dışında yaşayan pek çok Romalı (eski vatandaşlar) ve İtalyan (yeni vatandaşlar) sadece bir patron bunları çağırdığı zaman onun seçim kazanması veya bir tasarının kanunlaşması için oy vermeye geliyorlardı. Genellikle halk meclisi (bilhassa *Comitia Tributa* veya *Concilium Plebis*) Roma'da yaşayan bir grup vatandaş tarafından kontrol edildi ve bunlar oylarını kendilerine iane veren, oyunlar düzenleyen ve popülist tarzda davranan başarılı adaylar için kullandılar. Bu adaylar, dost oldukları yüksek memurları yardımcıları olarak kullandılar. Bu yüksek memurlar, 'patron'larının avantajına olan tasarı ve önlemleri halk meclisinin yasalaştırmasını

sağladılar. Yüksek memuriyetler böylece küçük bir grup güçlü politikacının demogojik politikalarının aracı haline geldi.

Gracchus kardeşlerin asker problemini çözmek için önerdikleri reformların şiddetle bastırılması bunu göstermektedir. Asker problemini çözmek için bulunan formül, sonuçta Cumhuriyet'in sonunu getirecek olan 'tek adam yönetiminin' yükselişini kolaylaştırdı. Mülksüz alt kesimlerin oluşturduğu profesyonel ordu, generaller ile askerler arasında karşılıklı bağımlılık yarattı ve askerler terhislerinde generallerinin kendilerine toprak tahsis etmesini talep ettiler. Buna karşılık generaller de siyasal pozisyonlarını koruma veya güçlendirme girişimlerinde, sahip oldukları askerlerin gücüne güvendiler. Tek adam yönetimini besleyen bir başka faktör de vatandaşlığa kabul edilmek istenmeyen İtalyanlardır. Roma'nın müttefiki olan diğer İtalyan kentlerinin vatandaşları Roma vatandaşlığı talep ettikleri zaman, Senato bunu da savaşla bastırmaya kalkışmıştı. Sonuçta İtalyanlar savaşı kaybetmelerine karşın vatandaşlığa kabul edilmişler, ancak üst sınıflar ile aralarındaki güven bunalımı tam olarak ortadan kalkmadığı için, kendi çıkarlarına sahip çıkacak generallere destek vermeye devam etmişlerdir. *Populares* çizgisini izleyen Caesar'ın ve Augustus'un İtalyanlardan aldığı destek, doğal olarak *optimates* grubun aleyhine gelişmiştir. Cumhuriyet rejiminin gerçek bekçileri, seçkinci aristokratlar ve bu sınıf içerisindeki kıyasıya rekabet, 'tek adamın' kazanmasıyla doğal olarak sona ermiştir, çünkü zaten bir kısım önde gelen senatör iç savaşlar sırasında hayatını kaybetmişti. Geriye kalanlar, Tacitus'un doğru olarak gözlemlediği gibi, kariyer tutkularını bağımsız olarak değil 'tek adamın' gölgesi altında gerçekleştirmeye başlamışlardır.

Siyasal hayatta şiddet kullanımının engellenemeyişi Roma Cumhuriyeti'nin bir başka zayıf noktasıydı. Gracchus kardeşlerin böylesi şiddet girişimleri ile öldürülmelerinin cezasız kalması bir yana, Caesar öldürüldüğü zaman, suikastçıları cezalandıracak kurumsal bir yapı olmadığı için, sorun bir iç savaşla çözümlenmişti. Aynı şekilde Sulla'nın, Cumhuriyetçilik adına rakibi olan *populares* mensuplarını, orantısız bir şekilde öldürtmesi, Roma dünyasında geniş kesimlerin Cumhuriyetçi *optimates*den yüz çevirmesini engelleyememiştir. Dolayısıyla II. yüzyılın sonlarındaki Gracchus kardeşlerin girişimlerinin, Cumhuriyet adına şiddetle bastırılmasından, Augustus'un kontrolü tamamen ele alışına kadar geçen sürede, politikada şiddetin kullanıldığı sayısız örnek, sistemin tahrip edilmesinde etkili olmuştur.

Cumhuriyet sisteminin sahip olduğu kurumlar ve bunların işleyişi, ilk zamanlarında sadece bir kent devleti olan Roma içindi. Halbuki, II. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, Akdeniz dünyasını kontrol eden Roma,

artık bir kent devleti değil fiilî bir imparatorluktu. Bu fiilî imparatorlukta siyasal ve ekonomik iktidarın paylaşım sorunu reform ihtiyacını doğurmuştu. Farklılaşan çıkarlar, sistemin ikili yapısından dolayı, karar alma mekanizmasını da ciddi olarak sekteye uğratıyordu. Roma Cumhuriyeti böyle sorunları bertaraf edecek kıvraklığa sahip değildi ve reform girişimlerinin gördüğü sert bencil tepkiler kamplaşmayı besledi. Geniş kesimlerin (özellikle İtalyanların) bu kamplaşmaya etkisi de 'tek adam'ın yükselişini hızlandırmıştı. Sulla'dan sonra gelen ve aralarında ittifaklar kuran generallerin neticede 'tek adam' olmak için biribirlerini boğazlamakta tereddüt etmemeleri, kamplaşmanın boyutlarını ortaya koymaktadır. Pompeius'un İskender'in kaftanını üzerinde denemesi, Caesar'ın köyde birinci adam olmayı Roma'da ikinci adam olmaya yeğ tutması gibi sembolik hikâyeler, Cumhuriyet sisteminin sonunu getiren hırsları ifade etmektedir.

KAYNAKÇA[4]

Ağaoğulları, M.A., & L. Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, (Ankara 2001).

Anderson, P., *Passages from Antiquity to Feudalizm*, (Londra 1996).

Atlan, S. *Roma Tarihi'nin Ana Hatları, I. Kısım Cumhuriyet Devri*, (İstanbul 1980).

Beard, M & M. Crawford, *Rome in the Late Republic*, (Londra 1985).

Brennan, T.C., "Power and Process under the Republican 'Constitution'" *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, (ed. H.I. Flower), (Cambridge 2004), 31-65.

Bosch, C.E., *Roma Tarihinin Anahatları*, (İstanbul 1940).

Brunt, P.A., "The Army and the Land in the Roman Revolution" *JRS* 52 (1962), 69-86.

Brunt, P.A., "Italian Aims at the Time of the Social War" *JRS* 55 (1965), 90-109.

Brunt, P.A., "The Roman Mob" *Past and Present* 35 (1966), 3-27.

Brunt, P.A., *Social Conflicts in the Roman Republic*, (Londra 1971).

Brunt, P.A., "Nobilitas and Novitas" *JRS* 72 (1982), 1-17.

Brunt, P.A., *The Fall of the Roman Republic and Related Essays* (Oxford 1988).

Crawford, M., "Early Rome and Italy", *The Oxford History of the Classical World* (editörler: J. Boardman, J. Griffin & O. Murray), (Oxford 1986), s. 387-416.

Crawford, M., *The Roman Republic*, (2. baskı, Londra 1992).

Crawford, M.H. "Rome and the Greek World: Economic Relationships" *The Economic History Review* 30/1 (1977), s. 42-52.

Cornell T. & J. Matthews, *Roma Dünyası*, (çev. Ş. Karadeniz), (İletişim Atlaslı

[4] Bibliyografyada sadece şu kısaltma kullanılmıştır: JRS=*The Journal of Roman Studies*. İngiltere'de 1911 yılından bu yana, *The Society for the Promotion of Roman Studies* tarafından düzenli olarak yılda bir sayı yayımlanmaktadır.

Uygarlıklar Ansiklopedisi serisi cilt 5), (İstanbul 1988).
De Ste. Croix, G. E. M., *The Class Struggle in the Ancient Greek World: From the Archaic Age to the Arab Conquests* (New York 1981).
Demircioğlu, H., *Roma Tarihi*, (Ankara 1993).
Derow, P., "The Arrival of Rome: from the Illyrian Wars to the Fall of Macedon" *A Companion to the Hellenistic World* (ed. A. Erksine), (Oxford 2005), s. 51-70.
Everdell, W. R., *The End of Kings, A History of Republics and Republicans*, (Chicago & Londra 2000).
Flower, H.I., (editör), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, (Cambridge 2004).
Fustel De Coulanges, N.M., *The Ancient City, A Study on the Religion, Laws and Institutions of Greece and Rome*, (Baltimore & Londra 1980).
Gelzer, M., *The Roman Nobility*, (İng. Çev. R. Seager), (Oxford 1969).
Griffin, M., "Cicero and Rome" *The Oxford History of the Classical World* (editörler: J. Boardman, J. Griffin & O. Murray), (Oxford 1986) s. 454-78.
Gruen, E.S., *The Last Generation of the Roman Republic*, (Berkeley & Los Angeles 1974).
Harrison, S., *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought (The Cambridge History of Political Thought*, (Cambridge 2005).
Henderson, M.I., "The Establishment of the *Equestor Ordo*" *JRS* 53 (1963), 61-72.
Holland, T., *Rubicon, The Triumph and Tragedy of the Roman Republic*, (Londra 2003).
Hornblower, S., & A. Spawforth, *The Oxford Classical Dictionary* (3. baskı), (Oxford 1996).
İplikçioğlu, B., *Eski Batı Tarihi I, Giriş, Kaynaklar, Bibliyografya*, (Ankara 1997).
Le Glay M. & J-L. Voisin (ve diğerleri), *A History of Rome*, (Oxford 2004).
Levick, B., "Morals, Politics, and the Fall of the Roman Republic" *Greece and Rome* 29/1 (1982), 53-62.
Lintott, A. "Electoral Bribery in the Roman Republic" *JRS* 80 (1990) 1-16.
Lintott, A., "The Crisis of the Republic: Sources and Source-Problems" *The Cambrdige Ancient History (2. edisyon), c. IX, The Last Age of the Roman Republic 146-43 BC.*, (editörler: J. A. Crook, A. Lintott, E. Rawson) (Cambridge 1994).
Lintott, A. *The Constitution of the Roman Republic*, (Oxford 1999).
Luce, T.J., *The Greek Historians*, (Londra & New York 1997).
McGing, B., "Subjection and Resistance: to the Death of Mithridates" *A Companion to the Hellenistic World*, (ed. A. Erksine), (Oxford 2005), s. 71-89.
Mellor, R., *The Roman Historians*, (Londra 1999).
Millar, F., "The Political Character of the Classical Roman Republic, 200-151 B.C." *JRS* 74 (1984), 1-19.

Millar, F., "Politics, Persuasion and the People before the Social War (150-90 B.C.)" *JRS* 76 (1986), 1-11.

Millar, F., "Political Power in Mid-Republican Rome: Curia or Comitium?" *JRS* 79 (1989), 138-150.

Millar, F., *The Crowd in Rome in the Late Republic*, (Ann Arbor 1988).

Millar, F., *The Roman Republic in Political Thought, The Menahem Stern Jerusalem Lectures*, (Hanover & Londra 2002).

Mommsen, Th., *The History of Rome*, 5 cilt, (İng. Çev. William Purdie Dickson) (Londra 1880).

North, J., "Politics and Aristocracy in the Roman Republic" *Classical Philology* 85/4 (1990), 277-87.

North, J.A., "Democratic Politics in Republican Rome" *Past and Present* 126 (1990), 3-21.

Oakley, S.P., "The Early Republic", *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, (ed. H.I. Flower), (Cambridge 2004), 15-30.

Rawson, E., "The Expansion of Rome", *The Oxford History of the Classical World* (editörler: J. Boardman, J. Griffin & O. Murray), (Oxford 1986), 417-437.

Rosenstein, N., "War, Failure, and Aristocratic Competition" *Classical Philology* 85/4 (1990), 255-65.

Scullard, H.H., *A History of the Roman World 753 to 146 BC*. (Londra 1970).

Seager, R., "Factio: Some Observations" *JRS* 62 (1972), 53-58.

Sellers, M.N.S., "The Roman Republic and the French and American Revolutions" *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, (ed. H.I. Flower), (Cambridge 2004), s. 347-64.

Sherwin-White, A. N., "Violence in Roman Politics" *JRS* 46 (1956) 1-9.

Sherwin-White, A.N., "The Lex Repetundarum and the Political Ideas of Gaius Gracchus" *JRS* 72 (1982), 18-31.

Shotter, D., *The Fall of the Roman Republic* (Londra & New York 1994).

Syme, R., *The Roman Revolution*, (Oxford 1939).

Tollfree, E., *Napoleon and the 'New Rome': Rebuilding Imperial Rome in Late Eighteenth and Early Nineteenth Century Paris*, (Basılmamış doktora tezi), (Bristol Üniversitesi 1999).

Vernant, J-P., *Eski Yunan'da Söylen ve Toplum*, (Türkçe çev. M.E. Özcan), (Ankara 1996).

Von Ungern-Sternberg, J., "The Crisis of the Republic" *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, (ed. H.I. Flower), (Cambridge 2004), 89-109.

Ward, A.M., "How Democratic was the Roman Republic" *New England Classical Journal* 31/2 (2004), 101-119.

Yakobson, A., "Petitio et Largitio: Popular Participation in the Centuriate Assembly of the Late Republic", *JRS* 82 (1992), 32-52.



Roma, Gravür

NEO-ROMA VE NEO-ATİNA CUMHURİYETÇİLİĞİ:

CUMHURİYETÇİLİK, DEMOKRATİKLEŞME VE TÜRKİYE

E.Fuat Keyman & Banu Turnaoğlu[1]

Ciddi küresel bir ekonomik kriz, sosyal adalet sorunları ve terör/askerî şiddet sarmalında geçen bir dünyada, bir taraftan değişen ve dönüşen ama diğer taraftan iyi ve adaletli yönetim sorunu yaşayan bir Türkiye gerçeğiyle karşı karşıyayız. Bugün Türkiye'de ekonomik ve kültürel alanda önemli dönüşümler ortaya çıkmakla birlikte, bu değişimden çıkan sorunları, talepleri, riskleri, ama aynı zamanda potansiyelleri yönetecek siyasî alanın da giderek daraldığını görüyoruz.[2] Siyasete siyaset dışı olması gereken kurumlardan yapılan müdahaleler; toplumsal kutuplaşma riskini arttıran siyasal kutuplaşmalar; ekonomik kriz, durgunluk ve işsizlik; yoksulluktan dışlanmaya kadar uzanan ciddi sosyal adalet sorunları; terör, şiddet, ötekileştirme ve birlikte yaşama olasılığında hissedilen zayıflama; tüm bu sorunlar siyasî alanın daralmasını ve bu temelde oluşan siyasî

[1] E. Fuat Keyman Koç Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler Bölümü.
Banu Turnaoğlu, Oxford Üniversitesi, Siyasal Kuram alanında yüksek lisans öğrencisi.

[2] Bu sorunlar üzerine bkz. E. Fuat Keyman, *Türkiye'nin İyi Yönetimi*, (İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).

sistem krizini derinleştirirken, aynı zamanda da, iyi, adaletli ve demokratik toplum yönetimi gereksinimi Türkiye'de yaşamın her alanında hissettirmektedir.

Yönetilmeyen bir Türkiye gerçeği ile karşı karşıyayız. Siyasi partiler, hükümetten muhalefete, demokrasiyi araçsallaştırıyorlar, değerlerin üzerinden siyaset yapıyorlar, hepimizi ilgilendiren gerçek sorunlara çözüm bulmak yerine, kendi çıkarlarını kamusal yarar ve toplum için iyi olanın önünde görüyorlar ve böylece kendilerini işlevsizleştiriyorlar. Sonuçta, siyasî partiler yöneten değil, aksine yönetemeyen demokrasinin ortaya çıkmasına neden oluyorlar. Devlet kurumları ve devlet seçkinleri ise, kendi kurumsal reform süreçlerini başlatmak yerine siyasete müdahale ediyorlar ve böylece söylem düzeyinde güçlü ama sorun çözme gerçeğinde zayıf bir devlet geleneğini yeniden üretiyorlar. Son yıllarda gelişen ve toplum içinde yaygınlaşan sivil toplum ve sivil toplum örgütleri de, gerek içerdikleri mali ve örgütsel kapasite sorunu, gerekse de karşı karşıya kaldıkları ideolojik ve siyasal olarak kullanılma sorunları yüzünden, siyasî partileri ve devlet seçkinlerini iyi ve adaletli toplum yönetimine doğru yönlendirmekte yetersiz kalıyorlar. TUSİAD, MUSİAD ve TOBB gibi ekonomik aktörler ise, ekonomik baskı örgütü olarak kendi çıkarları doğrultusunda hareket etme eğilimlerini, özellikle de yaşadığımız ekonomik kriz ortamlarında daha da güçlendiriyorlar, böylece çıkar örgütü olmaktan öteye geçemiyorlar.[3] Tüm bu gelişmelere paralel olarak, özgürlükler ve haklar alanında yaşanan kısıtlamaları, milliyetçi tepki ve söylemlerin güçlenmesini ve kamusal tartışma ortamının yerini kutuplaşmalara bıraktığını da gözlemliyoruz. Türkiye'de demokrasinin içinin boşaltılması ve yönetemeyen demokrasiye dönüşmesi tehlikesiyle karşı karşıyayken aynı zaman da demokratik tartışma ve müzakere ortamının da giderek zayıfladığını ve yerini çatışma, şiddet ve ötekileştirmeye bıraktığını gözlemliyoruz.

Böylece Türkiye'de, siyasal alan daralıp siyaset dışı etki ve müdahalelere karşı kırılgan bir konuma gelirken, kamusal yarar, kamusal alan ve kamusal tartışma olgularında ciddi bir yıpranma yaşanmaktadır. Tâli karşıtlıklara ve kutuplaşmalara dayalı tartışma ortamını simgeleyen, hattâ belirleyen eksende, "ulusalcılık-demokratlık karşıtlığı" olmaktadır. Bu karşıtlık içinde, bir taraftan ulusalcılık adına kamusal tartışma farklı düşünceleri ötekileştiren bir monologa indirgenirken; demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet gibi konular/sorunlar tâli karşıtlıklar içinde konuşulmaya

[3] Bkz. E. Fuat Keyman, *Türkiye'nin İyi Yönetimi*, bölüm:1.

başlanmıştır.[4] Kamusal alanda diyalog yerine monolog, farklı düşünceyi eleştirel sorumluluk içinde dinleme yerine farklılığı ötekileştirme, kamusal tartışma yerine dost-düşman ayrımı temelinde bağırma ve yapıcı eleştiri yerine kızgınlık temelinde tepkili olma eğilimleri gelişken, tüm bu kaymalar ve yer değiştirmeler kamusal düşünce ve sivil kimliği zayıflatmış, ulusalcılık olarak hareket eden özcü bir kimlik anlayışını ve cemaatleşmeyi güçlendirmiştir. Sonuçta, "Düşünüyorum öyleyse varım" yerine "Kızıyorum, tepkiliyim, bağırıyorum öyleyse varım" diyen bir ulusalcı yaklaşım söz konusudur.[5] Ulusalcılık gibi demokratlık adına da son dönemde demokrasinin içinin boşaltıldığını ve diyalog yoluyla tartışma yerine farklı düşüncelerin ırkçılık, otoriterlik, Kemalist kodlamaları yoluyla ötekileştirilmeye çalışıldığını gözlemlemekteyiz [6]

Ulusalcılık-demokratlık karşıtlığı kamusal tartışmayı ve demokratik müzakereyi özcü-kimlikler arası tartışmaya indirgemektedir. Kamusal tartışmanın tali-karşıtlıklara ve kutuplaşmalara indirgenmesi sürecinde ortaya çıkan ya da gündeme gelen önemli bir başka konu da "cumhuriyetçilik düşüncesi" ve "cumhuriyet-demokrasi karşıtlığı" olmuştur. Ulusalcılık-demokratlık karşıtlığı içinde yapılan cumhuriyet tartışması, ya cumhuriyeti "sürekli korunması gereken bir üst-değer" olarak gören ulusalcı metafiziğe, ya da "sürekli otoriteryanizm içeren bir devlet-merkezci ve tepeden inmeci laik bir modernleşme zihniyetine" indirgenmekte ve sonuçta karşıtlıklara ve kutuplaşmalara yol açan bir "cumhuriyet tartışması"nı ortaya çıkarmaktadır. Bu nedenle, bu çalışmada önereceğimiz üzere, Türkiye'nin yönetemeyen demokrasisini yöneten bir demokrasiye dönüştürmesi ve siyasî krizden çıkması için, bu karşıtlığın ötesinde bir cumhuriyetçilik tartışması yapması gerekmektedir. Bundan sonraki sayfalarda bu saptamayı, siyasal kuram alanından yararlanarak açımlamaya çalışacağız. Bu temelde de, ulusalcılık-demokratlık karşıtlığını reddeden, bu karşıtlılığın yerine cumhuriyetçiliğin içerdiği tarihsel, felsefi ve yöntemsel tartışmalar içinde çözümleyen bir yaklaşımı ortaya koymak istiyoruz. Cumhuriyetçilik düşüncesi, ulusalcılık-demokratlık karşıtlığına indirgenmemesi gereken bir zenginlik, çeşitlilik ve farklı modellerin birlikte varlığını içeren bir yapıdır. Bu şekliyle baktığımız zaman, cumhuriyetçilik düşüncesi, bir rejim tanımı olmanın ötesinde, içinde çok önemli bir özgürlük tartışmasını içeren ve bu anlamda da demokratik rejimin kurucu

[4] Ulusalcılık düşüncesinin açılımı için, *Cumhuriyet Gazetesi*, özellikle son 3 yılı içinde incelenebilir.

[5] Kızma üzerine bkz. Zygmut Bauman, *Liquid Modernity*, (London: Polity Press, 2007).

[6] Bu tür demokratlık anlayışı için, Etyen Mahçupyan'ın *Taraf Gazetesi*'nde çıkan köşe yazılarına bakılabilir.

normları üzerine önemli çözümlemeleri barındıran bir niteliktedir. Bu çalışmada, cumhuriyetçi düşüncenin karmaşık ve zengin yapısını ortaya çıkaran ve ağırlıkla Anglosakson siyasal kuram alanı içinde geliştirilen neo-Roma ve neo-Atina modellerine odaklanarak okuyucuya bu modellerin hem kısa bir sunumunu, hem de eleştirel bir çözümlemesini sunmayı amaçlıyoruz. Bu çözümleme, aynı zamanda bize Türkiye'de cumhuriyet-demokrasi karşıtlığı yerine, cumhuriyetin demokratik bir nitelik alması için gerekli olan normlar ve parametreler üzerinde de önemli ipuçları verecektir.

Cumhuriyetçilik, kendi kendini yönetebilen bağımsız bir siyasal toplumda yaşayan vatandaşların özgür olabilmeleri için "nasıl bir toplum yönetimi gereklidir" sorusunu içeren bir kavramdır. Monarşi ve despotizmi reddeden ve siyasî otoritenin halkın rızasından kaynaklanmasını öngören cumhuriyetçilik; vatandaşların siyasal ve bireysel özgürlüklerini gerçekleştirmeleri için yaşadıkları toplum içinde, hem kamusal yararın belirlenmesine katkıda bulunmaları gerektiğini, hem de bu katkı için siyasete doğrudan ya da dolaylı yoldan aktif katılmalarını savunan bir felsefeyi ifade etmektedir.[7] Bu bağlamda David Miller, cumhuriyetçi özgürlük anlayışını şu şekilde tanımlar: "Özgür bir birey olmak özgür bir siyasal topluluğun özgür bir vatandaşı olmak demektir. Özgür bir siyasal topluluk ise kendi kendini yönetebilen, yani dış güç veya güçlerin yönetimine boyun eğmeyen ve vatandaşların siyasette aktif rol almalarını, böylece de yapılan yasaların bireylerin özgür iradelerini ifade etmelerine olanak sağlayan siyasî bir oluşumdur."[8]

Kökleri Antik Yunan düşünce, pratik ve felsefesine dayanan, Roma'nın ahlâk ve hukuk felsefesiyle şekillenip Eski Roma Cumhuriyeti Dönemi'nde devlet ideolojisi halini alan cumhuriyetçilik geleneği, siyasal düşünceler tarihindeki en eski okullardan biridir. Avrupa ve sonra Amerika'da 18. yüzyıl sonlarına kadar etkili olan bu felsefî gelenek, faydacılık ve sonrasında liberalizmin yükselmesiyle birlikte gölgede kalmış; ancak 20. yüzyılın ortalarında, Anglosakson dünyası siyasal düşünceler tarihi ve analitik felsefe tartışmalarında tekrar ortaya çıkmıştır. Günümüzde, cumhuriyetçi tarihsel düşünce üzerindeki çalışmalarda, cumhuriyetçilik geleneğinin kökleri, farklı cumhuriyetçilik modelleri ve liberalizmle cumhuriyetçilik arasındaki bölünmenin boyutu sorgulanmakta ve aynı zamanda Antikite'den bugüne kadar gelen cumhuriyetçilik anlayışı içindeki süreklilik ve kırılma unsurları tartışılmaktadır.

---

[7] Margaret Canovan, "Republicanism", *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought*, (ed.) David Miller, (Blackwell Publishers Ltd: Oxford, 1987), ss. 433-4.

[8] David Miller, *Liberty*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1991), s.3.

Bu bağlamda, cumhuriyetçi düşüncenin kendi içinde birbiriyle bağlantılı ancak birbirinden farklı iki versiyona, neo-Roma ve neo-Atina cumhuriyetçiliğine ayrıldığını söylemeliyiz.[9] Neo-Roma düşüncesinin uluslararası alanda en bilinen temsilcileri olan Quentin Skinner ve Philip Pettit, cumhuriyetçi geleneğin Roma'da köklendiğini, Rönesans İtalyası'nda belirginleşerek Machiavelli ile klasik formülasyonunu kazandığını ve sonrasında da İngiliz İç Savaşı ve savaş-sonrası dönemlerdeki felsefi oluşumlara öncülük eden bir gelenek olduğunu öne sürmüşlerdir. Cumhuriyetçi ayrımın diğer tarafında ise, Antik Yunan demokrasisi ve felsefesinden başlayıp Machiavelli ve Harrington ile devam eden Amerikan Devrimi'ne ve günümüzde Hannah Arendt ve J.G.A. Pocock gibi düşünürlere kadar uzanan, siyasi katılım, sivil erdem, siyasal özgürlük gibi değerlere içsel (*intrinsic*) önem veren neo-Atina cumhuriyetçiliği yer almaktadır.

Bu bölümde modern siyasal felsefedeki bu iki ayrı cumhuriyetçilik modelini, özgürlük ve siyasî katılım temelinde, birbirinden benzer ve farklı yönleriyle ele alacağız. Cumhuriyetçiliğin bu iki farklı modelinin çözümlemesi, bu modellerde farklı yorumlanan özgürlük, demokrasi, sivil katılım, sivil erdem, çokkültürlülük gibi bazı temel kavramların incelenmesi, cumhuriyet düşüncesine daha geniş bir perspektifle bakmamıza ve cumhuriyetçiliği daha derin anlamamıza neden olacaktır. Bu amaçla, çalışmanın ilk bölümünde, neo-Roma düşüncesi, Quentin Skinner ve Phillip Pettit'in düşünceleri temelinde incelenecektir. İkinci bölümde ise, neo-Atina düşüncesi Hannah Arendt ve Charles Taylor'un çalışmalarından yararlanılarak incelenecek ve neo-Roma düşüncesiyle benzerlikler ve farklılıkları ele alınacaktır.

NEO-ROMA CUMHURİYETÇİLİĞİ: QUENTIN SKINNER VE PHILIP PETTIT

Cicero, Sallust, Levy gibi Romalı düşünürlerden köklerini alan neo-Roma cumhuriyetçi geleneği, günümüzde Quentin Skinner ve Philip Pettit'in öncü çalışmalarıyla tekrar önem kazanmaktadır.[10] Skinner tarafından adlandırılan neo-Roma düşüncesinin temelinde negatif özgürlük olan 'köle olmama olarak özgürlük' (*freedom as non-slavery*) veya 'tahakkümsüzlük olarak özgürlük' (*liberty as non-domination*) anlayışı vardır.

[9] John Maynor, *Republicanism in the Modern World*, (Cambridge: Cambridge Polity Press, 2003), s.10.

[10] Diğer bazı Neo-Roma cumhuriyetçileri arasında Cass Sunstein, Maurizio Viroli ve John Maynor sayılabilir.

'Tahakkümsüzlük olarak özgürlük', bireylerin özgür olabilmeleri için başka bir gücün boyunduruğu altında olmamayı, yani köle olmamayı şart koşar. Antik Yunan pratiklerinde şekillenen ve Aristo'nun cumhuriyetçi özgürlük anlayışında ifade bulan gelenekten ayrılan neo-Roma anlayışı, Cicero'nun yasal sistem içinde somutlaşan 'statü kavramı olan özgürlük' anlayışında gerçek köklerini bulur ve Machiavelli'nin, insanların ne hükmedildiği ne de bir efendiye hizmet ettikleri sürece özgür olamayacakları görüşü üzerinde şekillenir.[11]

Böyle bir özgürlük anlayışı ise, hukuk sisteminin keyfi bir müdahaleye karşı vatandaşların hak ve özgürlüklerini koruyan yasalarla düzenlenmesiyle mümkün kılınır ve korunmaya alınır. Dolayısıyla neo-Roma anlayışında yasalar, vatandaşları tahakkümden koruması ve onların özgürlüklerini güvenceye alması bakımından araçsal (*instrumental*) bir nitelik taşır. Ancak, özgürlüğü tam anlamıyla gerçekleştirmede yasalar kendi başlarına yeterli değildir, çoğulcu aktif siyasi bir katılımın ve sivil erdemlerin teşviki sayesinde bu amaca gerçek anlamda ulaşılabilir. Görüldüğü üzere siyasî katılım ve yasalar, özgürlüklerin korunması amacında bir araç niteliği taşıdığından, neo-Roma cumhuriyetçiliği literatürde 'araçsal' [12] veya 'koruyucu' [13] cumhuriyetçilik olarak da geçmektedir.

A - QUENTIN SKINNER'İN ARAÇSAL CUMHURİYETÇİLİĞİ

Bir siyasî düşünceler tarihçisi olan Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* adlı çalışmasında, 18. yüzyılda klasik faydacılık ve sonrasında liberalizmin yükselmesiyle önemini yitiren ve unutulan neo-Roma cumhuriyetçilik geleneğini tıpkı bir arkeolog gibi, bir 'tarihsel düşünce' kazısında bulunarak ve düşünceler tarihinin derinliklerine inerek tekrar yüzeye çıkarmıştır.[14] Skinner'e göre liberalizmin hegemonyası, 'müdahale etmeme özgürlüğü olarak negatif özgürlüğün', özgürlük kavramını anlamada tek tutarlı kavram olduğunu düşünmemiz yanılgısına sebep olmuştur. Ancak Skinner, neo-Roma cumhuriyetçi geleneği analiziyle, liberal özgürlük anlayışından ve pozitif özgürlük düşüncesinden ayrı bir özgür-

---

[11] Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1998), ss.10-1.

[12] Bkz. Per Mouritsen, "Four Models of Republican Liberty and Self-Government", *Republicanism in Theory and Practice*, (eds.), Iseult Honohan and Jeremy Jennings, (London, New York: Routledge, 2006).
Bkz. Adam Swift, *Political Philosophy*, (Cambridge: Polity Press, 2006), s. 64-8.

[13] Bkz. David Held, *Models of Democracy*, (Cambridge: Polity Press, 2006), s. 35.

[14] Quentin Skinner, *Liberty Before Liberalism*, s. 96, 112-3. Skinner burada 'arkeoloji' referansını, Micheal Foucault'nun 'arkeolojik analiz' metodundan esinlenerek kullanmıştır.

lük düşüncesi temelinde gelişen bir cumhuriyetçilik düşüncesini incelemiştir.

Skinner'in cumhuriyetçi özgürlük anlayışı, iki öneri çevresinde şekillenmiştir. Bir yandan Skinner, Atinacı veya Aristo'nun *zoon politikon* olarak ifade ettiği, insanın sosyal ve siyasal doğası gereği tam anlamıyla özgür olabilmesi için siyasete ve siyasî pratiklere katılım yoluyla kendi kapasitesini ve özgürlüğünü gerçekleştirmesi gerekliliği düşüncesi üzerine kurulu bir cumhuriyetçilik anlayışını reddeder[15], çünkü ona göre pozitif özgürlük üzerine kurulu böyle bir cumhuriyetçilik anlayışı, "bireylerin özgür olmak için belirli eylemlere katılmaya zorlanması paradoksunu" barındırmaktadır.[16] Bu nedenle de, cumhuriyetçi özgürlük pozitif değil negatif özgürlük üzerine oturtulmalıdır, ancak cumhuriyetçi negatif özgürlük anlayışı, Hobbes, Bentham ve günümüzde Isaiah Berlin gibi liberallerin benimsediği özgürlük anlayışından farklı bir nitelik içermektedir. Negatif özgürlük kavramına göre, herkes başkasına zarar vermediği sürece istediği şeyi yapabileceği bir eylem alanı söz konusudur, bunun için de siyasî alanın her türlü devlet müdahalesinden uzak olmasının gerektiğini ifade etmektedir.[17] Skinner, neo-Roma düşünürlerinin de müdahale etmeme özgürlüğüne katıldığını, ancak liberallerden bireylerin siyasete aktif katılmadan özgür olamayacakları düşüncesinde ayrıldıklarını söylemiştir. Bu yüzden Skinner, neo-Roma özgürlüğünü (pozitif ve negatif ayrımın dışında) 'üçüncü özgürlük kavramı' olarak tanımlamıştır.[18] Bu üçüncü özgürlük kavramı, hem siyasî toplulukta siyasî yaşama katılma hakkını, hem de başkasının keyfî isteğinden bağımsız olmayı ifade eder.

Skinner'e göre cumhuriyetçi özgürlük kavramı üzerindeki tartışma, özgür bir devlette özgür yaşayabilmenin çözümlemesinde görülmektedir.[19] Özgür devlet dış bir güce boyun eğmeyen, kendi iradesiyle, yani tüm vatandaşların genel iradesiyle hareket edebilen siyasî bir topluluktur. Özgür birey ise, başkasının iradesine boyun eğmeyen yani köle olmayan, kendi hür iradesiyle hareket edebilen kişidir.[20] Görüldüğü üzere Skinner özgürlüğü 'köle olmama durumu' (*freedom as non-slavery*) veya 'bağımlı olmama durumu' (*freedom as non-dependency*) olarak tanımlar ve bu

---

[15] Quentin Skinner, "The Paradoxes of Political Liberty", *Liberty*, (ed.), David Miller (Oxford, New York, Oxford University Press, 1986), s.35.

[16] Ibid.

[17] Negatif-pozitif özgürlük tartışması için bkz. Isaiah Berlin, *Four Essays On Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 2002).

[18] Quentin Skinner, "A Third Concept of Liberty".

[19] Skinner, *Liberty Before Liberalism*, s. 46.

[20] Quentin Skinner, "Republican Ideal of Liberty", *Machiavelli and Republicanism*, (eds.) G.Bock, Q.Skinner and M.Viroli, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s.301.

tanımı, Roma hukukundaki kölelik kavramına referans olarak alır. Köle, insan doğasına aykırı olarak başkasının malı olan, yani bireysel özgürlüğü elinden alınmış, başkasının hâkimiyetindeki kişidir. Hiçbir hakkı olmayan ve efendisinin vicdanına bağlı köle, her zaman zoraki güce maruz kalabilme tehlikesi altındadır.[21] Aynı şekilde özgür bireyler gibi özgür bir devlet de başka bir devletin veya gücün kölesi olmayan, kendi kendini yönetebilen siyasî bir oluşumdur. Skinner, burada Machiavelli'den alıntı yapar: "Özgür devletler, aynen özgür bireyler gibi dış etkilerle gelen kölelikten uzak ve kendini kendi istediği gibi yönetebilen siyasî oluşumlardır"[22]. Bu düşünce, Nedham, Harrington ve Milton gibi neo-Roma İngiliz cumhuriyetçileri arasında da İngiliz İç Savaşı sırasında tekrar önem kazanmıştır. Nedham, özgürlük düşüncesini betimlerken Cicero'dan etkilenerek 'politik vücut' (*political body*) analojisini kullanır: "Bireylerin vücutlarının özgür olabilmesi için, nasıl kendi istemleriyle hareket edebilir ve hareket etmekten alıkonmamaları gerekirse, aynı şekilde, uluslar ve devletler de kendi güçlerini kullanmaktan ve kendi iradeleriyle arzuladıkları hedefleri gerçekleştirmekten alıkonmazlarsa özgür olabilirler."[23] Kendi iradeleriyle hareket edebilen devletler ise, kendini yönetebilme kapasitesine sahip olan devletlerdir. Bu kapasite vatandaşların, yasaların yapımında ve devletin yönetiminde hak sahibi olması, yani siyasete aktif katılması anlamına gelmektedir.

Skinner, neo-Roma düşünürlerinin özgür devlet fikrine iki farklı nedenden önem verdiklerini savunur: 1) Özgür devletler, refah ve yüceliğe özgür olmayan devletlerden daha fazla sahiptirler. Machiavelli *Discursi*'sinde bu düşünceyi şu şekilde ifade etmektedir: "İnsanların özgür yaşamaya olan düşkünlüklerini anlamak aslında kolaydır; deneyimler göstermiştir ki özgür devletler dışında hiçbir şehir devleti güç veya varlık içinde yükselmemişlerdir."[24] 2) Özgür devletler vatandaşlarının bireysel özgürlüklerini, özgür olmayan devletlerden daha iyi koruyabilirler. Burada bireysel özgürlüklerden kasıt, liberallerin de savunduğu kişisel güvenlik ve siyasal özgürlüğün temelinde olan negatif özgürlüktür. Bu özgürlüğe sahip olabilmek için, "bireylerin belirlediği herhangi bir hedefe kısıtlama olmadan ulaşabilmesi gerekir."[25] Bu bağlamda Skinner, Machiavelli'nin *Discursi*'sinde belirttiği gibi, özgür devletlerin, eğer vatandaşlar siyasetle ilgilenmezler veya siyasî konuları umursamazlarsa,

[21] Skinner içinde, *Liberty Before Liberalism*, s. 39.
[22] Skinner içinde, "Republican Ideal of Liberty", s.301.
[23] Skinner, *Liberty Before Liberalism*, s.25.
[24] Skinner, "Republican Ideal of Liberty", s.301.
[25] Ibid.

kolayca özgür olmayan devletlere dönüşebilecekleri ve kazanılmış özgürlüklerini kaybedebilecekleri riskinin altını çizer. Neo-Roma cumhuriyetçileri, bu tehlikenin önlenmesi ve bireysel özgürlüklerin korunması konusunda değişik siyasî düzenlemelerin yapılması gerektiğini savunmuşlardır. Liberallerden farklı olarak, cumhuriyetçiler özgürlüklerin korunması için siyasî katılımın ve sivil erdemlerin teşvik edici rolü ve hukuk devletinin önemini belirtmişlerdir. Özgür bir devletin, özgürlüğünü kaybetmemesi için, vatandaşlarının siyasî olarak aktif; bireysel çıkar değil, toplumun ortak yararına kendini adamış, sivil erdem ile motive olmuş bireyler olmaları gerekmektedir. Eğer bireyler siyasette aktif rol almazlar, iyi erdemli ve toplumsal görevlerini yerine getirmeyen bireyler olursa; politik kurumların işlememesi, yozlaşması ve sonuçta yok olması kaçınılmazdır.

Yukarıda belirtilen savlarından yola çıkarak, Skinner'in iki normatif sonuca vardığını söyleyebiliriz: Öncelikle, bireylerin aktif bir şekilde siyasete katılmaları bir vatandaşlık görevidir. Bireyler özgür bir toplumda yaşamayı amaçlıyorlarsa ve özgür bir toplum, hakların yasalarla korunduğu, siyasî kurumların âdil olduğu bir toplumsa, vatandaşların görevi siyasete katılarak bu kurumların yozlaşmasını engellemek ve özgürlüklerini bu şekilde korumaktır. Bu anlayışta siyasî katılım, amaç olan özgür bir toplumda yaşamak için aracı bir rol oynamaktadır. Diğer bir normatif sonuç ise, vatandaşların toplumsal görevlerini yerine getirebilmeleri için sosyal ve siyasal kurumların, sivil erdemleri güçlendirecek biçimde şekillendirmeleridir. Cumhuriyetçiler, iyi ve özgür bir toplumun inşasında siyasî katılım ve vatandaşlık görevlerinin öneminden bahsederler. Özgür devletin korunması, vatandaşlarının kontrolünün dışında değildir, vatandaşlar yaşadıkları toplumdaki siyasî kurumları, kendi iradeleri doğrultusunda şekillendirebilirler ve bu şekilde de özgürlüklerini, yasalar çerçevesinde koruyabilirler.[26]

B - PHILIP PETTIT: TAHAKKÜMSÜZLÜK OLARAK ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Philip Pettit'in cumhuriyetçilik üzerine çalışmaları, Skinner'ın neo-Roma tezini temel alan bir özgürlük düşüncesini savunur ve devam ettirir, ancak iki düşünürün yararlandığı metodoloji birbirinden ayrıdır. Pettit çalışmalarında, Skinner'dan farklı olarak neo-Roma cumhuriyetçiliği historiografisi ve cumhuriyetçi düşünce tarihinin bağlamsal analizini temel almaktansa, cumhuriyetçi özgürlük düşüncesini normatif değerler

[26] Alan Patten, "The Republican Critique of Liberalism", *Political Studies* 26 (1996), s. 29.

sistemi içinde kavramsallaştırmayı amaçlamış ve tarihsel tartışmalar yerine güncel tartışmalar üzerinde durmayı yeğlemiştir. Pettit'in cumhuriyetçilik fikrinin temelinde, kimsenin başka bir kişinin seçimlerine keyfi iradesiyle müdahale etmemesini ifade eden 'tahakkümsüzlük olarak özgürlük' (*liberty as non-domination*) anlayışı bulunmaktadır.[27] Pettit, *Cumhuriyetçilik* adlı eserinde, tahakkümsüzlük kavramını öncelikle normatif düzeyde okumuş ve 'tahakkümsüzlük olarak özgürlüğe', hakların ve özgürlüklerin sosyal ve siyasî kurumlar tarafından korunduğu demokratik bir toplumda ulaşılabileceğini düşünmüştür.

Metodolojik farklarının dışında, Skinner ve Pettit cumhuriyetçi özgürlük düşüncesinin pozitif özgürlük üzerine oturtulamayacağını ve neo-Atina geleneğinden –özellikle Hannah Arendt ve takipçilerinden– tamamen farklı olduğunu düşüncesinde anlaşırlar.[28] Pettit, neo-Atina cumhuriyetçilerini, demokratik katılımı, iyinin en yüksek formu olarak kutsayan ve popülarizmi destekleyen bir homojen toplum yaratma düşüncesinde olan 'popülist ve komünoteryanlar' olarak tanımlamıştır ve ideallerinin çağdaş dünyada uygulanmasının mümkün olamayacağını belirtmiştir.[29] Ayrıca neo-Atina düşüncesindeki doğrudan demokrasi idealinin kendisi 'çoğunluk tiranlığı tehlikesini' taşımaktadır[30], bu nedenle Skinner gibi Pettit de neo-Atina geleneğini cumhuriyetçilik düşüncesinde bir alternatif düşünce olarak kabul etmemektedir.

Pettit, cumhuriyetçiliği, pozitif özgürlük temelinde okuduğu neo-Atina geleneğinden tamamen ayırdıktan sonra, cumhuriyetçiliğin negatif özgürlük üzerine oturtulacağını, ancak cumhuriyetçiliğin 'müdahale etmeme özgürlüğü' olarak liberalizmden farklı olduğunu söylemiştir. Pettit, bireyin özgür olabilmesi için tek şartın müdahale edilmeme durumu olmasını yeterli bulmaz; özgürlük için boyunduruk altında olmamak şarttır, bu nedenle özgürlüğü 'tahakkümsüzlük' olarak kavramsallaştırmıştır. O, 'tahakkümsüzlük olarak özgürlük' ile 'müdahale etmeme özgürlüğünü' iki şekilde birbirinden ayırır: 1) Tahakküm, doğrudan bir müdahale olmadığında da var olabilir.[31] Bu bağlamda Pettit özgürlüğü 'köle olmama durumu' olarak tanımlayan Roma *libertas* düşüncesiyle açıklar. Roma düşüncesinde, özgürlüğümüz başkasının merhametinde yaşadığımız sürece kısıtlıdır, çünkü efendinin kölenin yaşama alanı üzerindeki etkisi o kadar yüksektir ki merhametli bir efendi olsa bile ve köle özgür yaşamayı

[27] Philip Pettit, *Republicanism*, (Oxford: Claredon Press, 1997), s. 271.
[28] Ibid., s.7.
[29] Ibid., s.8.
[30] Ibid, s.19.
[31] Ibid, s.63.

istese de istek ve seçimlerini, efendisi belirler. 2) Her müdahale, bir tahakküm olmak zorunda değildir.[32] Bu tanıma göre müdahale, keyfi olduğunda, yani vatandaşlar bir güce kendi isteklerinin dışında boyun eğmeleri durumunda tahakküm vardır. Ancak, devletin vatandaşlarına vergi ödeme, yasalara uymaları vs. gibi konularındaki sosyal müdahaleleri, bireylerin daha iyi yaşam sürdürmeleri ve refah düzeylerini yükseltmeleri açısından gereklidir ve bu tip sosyal müdahaleler her zaman keyfi nitelik taşımamaktadır.

Bu iki örnek liberal anlayıştaki müdahale etmeme özgürlüğünün sınırlarını çizmekte ve liberal özgürlük düşüncesinin karşısına, 'tahakkümsüzlük olarak özgürlük' düşüncesini çıkarmaktadır. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük anlayışı, bize bireylerin diğer bireylerle yaşadığı ancak onların hiçbirinin hükmüne boyun eğmeme ve seçimlerimizi yaparken başka bir keyfi gücün etkisi altında kalmama durumudur.[33] Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, Skinner ve Pettit'in tamamen aynı cumhuriyetçi düşünceleri ifade ettikleri düşünülse de, kullandıkları terminolojide ufak bazı farklılıklar mevcuttur. Öncelikle cumhuriyetçi özgürlük anlayışından konuşurken, Skinner 'bağımlı olmama olarak özgürlük', Pettit ise 'tahakkümsüzlük olarak özgürlük' terimini kullanmaktadır. Skinner için bağımlılık ve keyfi bir güce boyun eğme özgür olabilmek için esas engelleri teşkil ederken, Pettit sadece tahakkümün engel teşkil ettiğinden bahseder.[34] Kısaca, Skinner için bağımlı olmama ve tahakkümsüzlük durumu aynı anlama gelirken, Pettit tahakkümsüzlük olarak özgürlük kavramını bağımlı olmama olarak özgürlük anlamıyla eş görmemekte ve kendi içinde ayrı bir anlayış olarak değerlendirmektedir. Ancak, iki düşünür de farklı terminolojileri kullansalar da sonuçta, cumhuriyetçi özgürlüğün tanımı üzerinde anlaştıklarını söyleyebiliriz.

Skinner ve Pettit arasındaki terminolojik farkı belirttikten sonra, 'tahakkümsüzlük olarak özgürlük' kavramının, siyasal uygulamasını da incelememizde fayda vardır. Onun savunduğu cumhuriyetçilik düşüncesinde toplum ve devlet arasındaki ilişkinin, Lockc'un bir sözleşmeyle başlatılan toplum ve hükümet arasındaki ilişkiye benzediğini söyleyebiliriz. Pettit, vatandaşları 'güvenen' (*trustor*), devleti de 'mütevelli iktidar' (*trustee*) olarak görür. Bu anlayışta vatandaşlar devlete özgürlüklerini korumaları ve keyfi olmayan bir yönetimin sağlanması konusunda güvenirler. Ancak böyle siyasî bir sistemde, vatandaşlar kendi başlarına keyfi bir gücün iradesinden korunamadıkları için, siyasi bir gücün yetkisini

[32] Ibid., s.65.
[33] Pettit, *Republicanism*, s. 84.
[34] Pettit, "Keeping Republican Freedom Simply", *Political Theory*, vol.30, June 2002, s. 341-2.

kontrol edebilecek ve sınırlandırabilecek âdil yasalara ve güçlü politik kurumlara ihtiyaçları vardır. Pettit'in belirttiği gibi, "yasalar sadece keyfi müdahaleye karşı güvenlik değil, tahakküme karşın esnek güvenlik de sağlar ki vatandaşlar bağımsız hareket edebilsin ve özgürlüklerini yaşayabilsinler."[35] Burada Pettit, aynen Skinner'da gördüğümüz gibi, araçsal değeri olan yasalara dikkati çeker: Yasalar vatandaşların güvenliklerinin sağlanması, hukuk devletini güvence altına alması ve bu sayede bireysel ve siyasî özgürlüklerin korunmasını içeren düzenlemelerdir.

Pettit, cumhuriyetçi özgürlük düşüncesinin ve yasal düzenlemelerin, ancak demokratik bir düzende gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. Pettit, 'Cumhuriyetçi Özgürlük ve Mücadeleci Demokrasi' adlı makalesinde geliştirdiği 'mücadeleci demokrasi' modeli, toplumun tüm kesimlerindeki vatandaşlarına kendilerini özgürce ifade etme olanağı sağlayan çoğulcu bir modeldir.[36] Bu makalede Pettit özgürlüklerin korunması için, demokratik rejimlerin belirli özellikleri olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu özellikler arasında, herkese eşit hak ve hürriyetlerin verilmesi, azınlık haklarının korunması, güçler ayrımı ilkesi gibi unsurlar yer alır. Kolektif kararlar alma, tartışma, yargı geliştirme gibi değerlerle 'tartışmacı demokrasiye' benzeyen bu mücadeleci demokrasi modeli, demokratik kurumların işleyebilmesi için, vatandaşların siyasete aktif katılımım ve onları koruyan yasaların yapılmasında söz sahibi olmalarını gerekli görür. Demokratik bir toplumda vatandaşlar kendi istek ve iradelerini siyasî bir arenada ifade edebilir, özerk bir gücün tek bir merkezde yoğunlaşmasını ve halka hükmetmesini engelleyebilirler. Pettit'in cumhuriyetçi vizyonundaki amaç, bazı kurumsal mekanizmalarla, halkın tartışmaya katılması ve vatandaşların siyasal iktidarın kararlarına karşı çıkabilme haklarını dikkate alarak tahakkümsüzlük olarak özgürlüğü korumaktır. Bu bağlamda, özgürlüğün korunması ve garantiye alınması için yasalar ve siyasî katılım, Skinner'in araçsal cumhuriyetçiliğinde gördüğümüz gibi, araçsal önem taşır.

Skinner'in ve Pettit'in neo-Roma cumhuriyetçiliği bazı siyasal kuramcılar tarafından eleştirilmiştir. Örneğin Alan Patten, neo-Roma cumhuriyetçiliğin araçsal karakterini eleştirmiş ve neo-Roma cumhuriyetçilerinin savunduğu "vatandaşlık ve kamu hizmetinde bulunmak, negatif özgürlü-

[35] Ibid., s.120.

[36] Philip Pettit, "Republican Freedom and Contestatory Democratization", *Democracy's Value*, (eds.), Ian Shapiro and Casino Hacker-Cordon, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

gün gerçekleştirilmesinden iyidir"[37] düşüncesinin kendi içinde yanlış ve yetersiz bir düşünce olduğunu söylemiştir. Benzer şekilde Ian Carter de, Pettit'in cumhuriyetçi tezinin araçsallığını eleştirmiş, onun liberalizmden farklı bir öneri getirme çabasında başarılı olamadığını dile getirmiştir.[38] Skinner'in de yasaların bireysel özgürlüğü koruduğunu savunduğu araçsal cumhuriyetçiliği, Fabian Spitz tarafından, yararcı bir toplumsal bağ anlayışını ön plana çıkardığından liberal düşünürden çok da farklı bir kuram öne süremediği sebebiyle eleştiriye uğramıştır.

Bu eleştirilerin yanında üzerinde durulması gereken diğer bir nokta da, neo-Roma cumhuriyetçilerinin neo-Atina cumhuriyetçiliğine karşı dışlayıcı tutumudur. Skinner ve Pettit, pozitif özgürlük üzerine oturttukları neo-Atina cumhuriyetçilik düşüncesinin, cumhuriyetçi gelenekle aslında bir bağının olmadığını belirtmişler ve hattâ neo-Atinacılığı cumhuriyetçilik kuramında okumanın da yanlış olduğunu söylemişlerdir. Pettit, neo-Atina cumhuriyetçiliğini popülizm ve cemaatçiliğe indirgemiş ve bu geleneğin değerini zayıflatmıştır. Ötekini dışlayıcı bu tutumla, neo-Atina düşüncesi, neo-Roma cumhuriyetçiliğinden oldukça ayrı ve hattâ birbirlerine karşıt iki kuram gibi sunulmuştur. Neo-Roma cumhuriyetçiliğinin bu dışlayıcı tutumu, sanki neo-Roma cumhuriyetçileri tarafından sahiplenmiş tek bir gerçek cumhuriyetçilik kavramı olduğu yanılgısına neden olmakta ve diğer alternatif cumhuriyetçi okumalara tüm kapıları kapatmaktadır. Vincent Andrews'un da belirttiği gibi, "Pettit, Skinner ve diğerlerinin, Taylor, Arendt, Rousseau ve Kant gibi cumhuriyetçileri, cumhuriyetçi saftan dışlamaya çalıştıkları açıktır. Ancak, onların cumhuriyetçiliğin özüne dair savlarının düzgün yerleşip yerleşmediği de tam açık değildir."[39] Cumhuriyetçilik kuramındaki diğer modele de bakmanın, cumhuriyetçi tartışmayı daha iyi kavrayabilmemize neden olacağını düşünmekteyiz. Bu nedenle bir sonraki bölümde, neo-Atina cumhuriyetçiliği incelenecek, neo-Roma düşüncesiyle benzer ve farklı yönleri ele alınacaktır.

NEO-ATİNA CUMHURİYETÇİLİĞİ: HANNAH ARENDT VE CHARLES TAYLOR

Felsefe literatüründe neo-Atina cumhuriyetçiliği, Antik Yunan felsefi düşünce ve pratiklerinin rönesansı anlamına gelir. Bu pozisyon, sivik

---

[37] Allan Patten, "The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science*, 26 (1996), s. 25.

[38] Ian Carter, "A Critique of Freedom as Non-domination", *The Good Society*, s. 5.

[39] Andrew Vincent, *The Nature of Political Theory*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 197.

hümanistlerden (Hannah Arendt, J.G.A. Pocock ve Iseult Honohan) cemaatçilere (Charles Taylor ve Michael Sandel) ve neo-Aristocular'a (Martha Nussbaum) kadar yayılan heterojen geniş bir spektrumu içerir. Dolayısıyla neo-Atina cumhuriyetçiliğini kavramsallaştırmak, neo-Roma cumhuriyetçiliğini kavramsallaştırmaktan daha zor ve karmaşıktır. Genel anlamıyla, kaynağını Aristo'dan alan Machiavelli, Rousseau, Kant, Arendt ve Taylor'a kadar uzanan neo-Atina cumhuriyetçiliği, varlığını ve erdemini siyasal katılımla ifade eden insanların, özgür olabilmek için kendini yönetebilen, demokratik bir toplumda kamusal yaşamdaki etkinlikleri gerçekleştirmesini gerekli görür. John Maynor'un 'güçlü cumhuriyetçilik'[40] olarak adlandırdığı neo-Atina geleneği, siyasî katılımı 'kendi içinde iyi' olarak okur. Bu noktada Michael Sandel'in vurguladığı gibi, "siyasal bireyler olduğumuzu kabul edersek, biz ortak yarar hakkında müzakere etme kapasitemizi yaşama geçirdiğimiz, özgür bir cumhuriyetin kamusal yaşamına katıldığımız sürece özgürüzdür."[41] Bu görüşe göre, vatandaşlar kolektif olarak meydana getirdikleri sosyal durumları değiştirmede ve şekillendirmede söz sahibi olmalıdır, eğer bu sosyal ve siyasî bilinç sağlanamazsa kamusal alan kendini, bizim dışımızdaki yabancı güçlere bırakmaya mahkûmdur. Kurumsal açıdan bakıldığında Atina, sivil erdemi, vatandaşlar arasında eşitliği ve özgür, demokratik bir ideal cumhuriyet modelini temsil etmektedir. Bu modeli örnek alan neo-Atina düşüncesine göre, demokratik siyasî katılım ile kurumsal yozlaşma tehlikesi önlenmekte ve ortak çıkarların gerçekleşmesi mümkün kılınmaktadır.

Bu kısa açıklamadan şu sonuca varabiliriz: Neo-Roma ve neo-Atina cumhuriyetçiliği, kuramsal tartışmalarda varsayıldığının aksine, birbirinden çok da farklı olmayan iki düşünceyi temsil etmektedir. İki düşünce de özgür siyasî bir toplumda yaşayabilmek için, kamusal alanın keyfi, yabancı bir güçten veya despottan arındırılması gerektiğini savunmuştur. Yine iki düşünce de, demokrasi, kamusal yaşama katılma, aktif vatandaşlık ve sivil erdem gibi kavramların önemi üzerinde durmuşlardır. Ancak iki düşüncenin birbirinden ayrıldığı en temel nokta, özgürlüğe ve siyasî katılıma verdikleri değerdir. Neo-Roma cumhuriyetçiliğe göre, 'tahakkümsüzlük olarak özgürlük', yasalar ve vatandaşların çoğulcu isteklerini temsil eden bir devlet tarafından korunurken, ancak siyasal katılım ve özgürlüğün gerçekleşmesi arasında içsel değil aracı bir bağ bulunmaktadır. Buna karşın, neo-Atina cumhuriyetçiliği özgürlüğün ancak vatandaş-

[40] John Maynor, *Republicanism in the Modern World*, s. 10.
[41] Michael Sandel, *Democracy's Discontent*, (MA, London: Harvard University Press, 1996), s.26.

ların kamusal alanda doğrudan sorumluluk alarak gerçekleşeceği düşüncesini savunduğundan, özgürlük ve 'siyasal olan' kavramları içsel değer taşımaktadır. Bu bölümde, neo-Atinacılığı Hannah Arendt ve Charles Taylor'un cumhuriyetçi düşünceleriyle örneklendireceğiz.

A- HANNAH ARENDT: *VITA ACTIVA* VE SİYASÎ ÖZGÜRLÜK

Hannah Arendt'in cumhuriyetçilik kuramında, Antik Yunan demokrasisi ve *polis* (site) bir referans ve esin kaynağıdır. Arendt, çalışmalarında kendini açıkça cumhuriyetçi bir kuramcı olarak tanımlamasa da, onun siyasî katılım ile gerçekleşen 'dünyevî özgürlük' görüşü ve bu idealin bir zamanlar gerçekleşmiş olduğu kurumsal yapı olarak *polis*'i vurgulaması, cumhuriyetçik kuramına yeni perspektifler kazandırır. Bu nedenle Pettit'in Arendt'i, cumhuriyetçi gelenekten dışlama çabalarına rağmen, Margaret Canovan'ın belirttiği gibi onu klasik cumhuriyetçilik geleneğinde konumlandırmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır.[42] Arendt'in siyasal düşüncesi, neo-Roma geleneğini dışlamayan, Sokrates, Aristo gibi Atinalı filozoflar yanında Cicero, Machiavelli ve Harrington gibi Roma ve neo-Roma cumhuriyetçilerine de yer veren daha holistik bir yaklaşımdır. Arendt, bireylerin egoist çıkarlarını ve isteklerini aşıp toplumsal sorunlarla ilgilenmelerine olanak sağlayan, bu ortak sorunların çözümünde herkesin eşit söz sahibi olduğu ve sorumluluk üstlendiği, kısacası vatandaşların kendilerini ortak yarara adadıkları ve siyasî eylemlere katılmalarını teşvik eden siyasî bir anlayış geliştirir.

Arendt'in oldukça karmaşık olan siyasî düşüncesini daha iyi kavrayabilmek için, onun siyasî felsefesinin altında yatan motiflere ve konulara kısaca göz atmamızın faydalı olacağı kanısındayız. Siyasalın Arendt için öncelik teşkil etmesi; İkinci Dünya Savaşı, Nazizm ve Stalinizm gibi totaliter rejimlerin yükselişi, Yahudiler'in yaşama alanlarından kovulması ve yurtlarını terk etme zorunlulukları gibi yaşadığı deneyimlerle doğrudan bağlantılıdır. Arendt, totalitarizmin doğası ile ilgili analizden insanlık durumu, modern hayatın karşılaştığı tehlikeler ve bu tehlikeleri engellemek için atılması gereken adımlar hakkında önemli sonuçlar çıkarmıştır. *Totalitarizm'in Kökenleri* adlı eserinde, totalitarizmin insanları dünyadan yabancılaştırdığını, onların özgürlüklerini ellerinden aldığını ve siyasal eylemin anlamını oluşturan birlikte eşit varlıklar olarak eylemde bulunma hakkının yok edildiğini söylemiştir.[43]

Totaliter rejimlerin yıkıcı doğası, Arendt'i yasalar ve kurumlardan oluşan sağlam bir kamusal alanı, tüm siyasî yapıların üstünde görmesine

---

[42] Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 202.
[43] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: The Trinity Press, 1986), s. 465-6

sebep olmuştur. Hobbes gibi Arendt de siyasal alanın doğal değil yapay olduğunu söylemiştir. Arendt insanların sözleri ve eylemleriyle yaratılan bu *res publica*'nın[44] yıkıcı eğilimlere karşı korunması gerektiğini ve siyasal alanı kontrol etmeye çalışan keyfi güçler ve eğilimlerin de siyasal alanı tehdit ettiğini düşünmüştür.[45] Bu tip eğilimlerin gerçekleşmesini engelleyebilmek için Arendt, bireylerin dikkatini sivil sorumlulukları yerine getirmeme, kamusal hayata, hak ve özgürlüklere önem atfetmemenin, diğer bir deyişle apolitik bir tutumun yıkıcı sonuçlarına çeker. Tarihin gösterdiği üzere, kamusal alan boş bırakıldığında yani vatandaşlar tarafından kontrol edilmediği durumlarda bu boşluğun yıkıcı güçler tarafından doldurulma, politik kötülüğün (*political evil*)[46] ortaya çıkıp vatandaşların yaşamlarına hükmetme, onlara yaşama alanı ve hakkı tanımama tehlikesi ortaya çıkar. Arendt'e göre, özgür siyasî bir toplumda yaşayabilmenin ön koşulu, siyasî alanın totaliter veya benzeri despotik rejimlerden arındırılması gerekliliğidir, çünkü bu ideolojilerin temelinde "...varolan otorite öğesi, yani yönetmelerini ve zorlayıcı olmalarını mümkün kılan nitelik...asla "doğal" görülecek bir durum değildir"[47].

Bu noktaya kadar, Arendt'in temsil ettiği neo-Atina düşüncesi ile neo-Roma cumhuriyetçiliği arasında çok büyük farklılıklar bulunmamaktadır. Genel anlamda neo-Roma ve Arendt'in düşüncesine göre, siyasal alanın veya siyasal toplumun özgür olabilmesi için, vatandaşlar tarafından denetim altına alınması gerekmektedir. Bu denetim, totaliter rejimlerde olduğu gibi, Pettit'in deyişiyle başka bir 'keyfi gücün' denetimine indirgendiği zaman, bireysel hak ve özgürlükler kısıtlanmış ve tahakküme uğramış olur ki, bu durum tamamen 'kendi kendini yönetebilen' siyasal toplum düşüncesine ters düşmektedir. Yine iki düşünce de kendini yönetebilen bir toplumda yaşayabilmek için siyasete aktif katılma sorumlulu-

---

[44] *Res publica* tanımından gelen cumhuriyet (république) sözcüğünün anlamı karmaşıktır ve 'kamusal etkinlik', 'kamusal sorunlar', 'kamusal çıkar' gibi terimleri içerir. *Res publica* tanımında, cumhuriyet halkın dışında bir kurum değildir, çünkü halkın oluşturduğu ve dolayısıyla halk için olandır. Bu kelimenin orijinal tanımı tam kesin olmamakla birlikte, kökleri Antik Yunan'a uzanmaktadır. Antik Yunan'da bu kelime, *ta koinon* (komünote, ya da topluluk) ya *da to koninon agathon* (ortak çıkar) anlamında kullanılmaktaydı. Romalılarda ise Latince olan *Res publica* teriminin içinde yer alan *publicus*, tüm halk için olan anlamına gelmekteydi. Geuss'a göre, *res publica* Romalıların kullandığı anlamda otorite ve gücün gerçekleştiği alanı ve ayrıca otorite ve gücün yasal kaynağı anlamlarına gelmekteydi. Daha ayrıntılı bilgi için Raymund Geuss'un *Public Goods, Private Goods* adlı kitabına bakılabilir.

[45] Vila Dana, "The Development of Arendt's Political Thought", *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, (ed.), Vila Dana, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 5.

[46] George Kateb, "Freedom and Wordliness: In The Thought of Hannah Arendt", *Political Theory* 5 (1977).

[47] Arendt, "Otorite Nedir?", *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), s.151

ğunda ve bilincinde olmanın, sivil erdemlerin ve ortak yararları gözetmenin önemi üzerinde durmuşlardır. Burada David Miller'in cumhuriyetçilik tanımına tekrar değinmekte yarar vardır: 1) Özgür toplum olabilmek için, vatandaşların siyasete aktif katılımı gereklidir. 2) Bireyin özgür olabilmesi için, onun kamusal alanda aktif olması gerekir.[48] Neo-Roma ve Arendt'in düşüncesinin, ilk saptamada yaklaştıklarını belirttik, ancak bu iki düşünce bireyin özgür olabilmesi için siyasalın değeri konusunda, yani ikinci saptamada birbirlerinden ayrılırlar. Pettit ve Skinner için siyasî alan, özgürlüğün korunması için araçsal nitelik taşırken, Arendt'e göre siyasal alan, özgürlüğün anlam bulduğu ve gerçekleştiği alan olduğu için içsel iyidir ve amaçsal değer taşır.

Arendt için siyaset öncelikli amaç, ortak yararlar için tartışma yürütme ve özgürlüğü gerçekleştirmek, ikincil amaç ise toplumun yönetimi için otoriter kararlar almaktır. Bu nedenle, Arendt'in siyasal katılımın içsel değerine vurgusunun popülist bir uygulaması olmamaktadır. Siyasal katılımın boyutunu artırmak, toplumsal konuları ilgilendiren soruları toparlamak değil, siyasete katılıma vatandaşları teşvik etmek demektir, çünkü siyasî katılım sayesinde ancak farklılıklar tanınabilir, bireyler özgürce konuşabilir ve kendilerini ifade edebilir, toplumun ortak yararları hakkında tartışabilir ve fikir yürütebilirler. Siyasî hayat, farklılıkların dışa vurulduğu, özel olan her varlığın kendini ifade etme fırsatı bulduğu, yaşamanın en önemli unsuru olan konuşmanın ve diğer insanlarla iletişimin sağlandığı ve bu sayede yaşamın anlam kazandığı bir alandır. Burada, Skinner'in bahsettiği paradoksun aksine, Arendt özgür olabilmek için siyasete katılmaya bireyleri zorlamayı ifade etmemektedir. Siyasete katılım tüm toplum için iyi olduğundan ve amaç iyi bir yaşam sürmek olduğu için, yukarıdaki çıkarımlardan dolayı, siyasete katılmak kendi içinde iyidir. Arendt, ayrıca her türlü zorlama ve baskının özgürlük düşüncesine ters düştüğünde Skinner ile hemfikirdir.

Arendt'e göre özgürlük ise, varlıkların eylemlerinin kesiştiği ve yeni ilişkilere yol açtığı siyasî hayatta ortaya çıkar ve keşfedilir, bu nedenle de "siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur."[49] Bu bakışla, siyaset ve özgürlük birbirinden ayrılmaz ve birbirleriyle doğrudan ilişkili iki kavramdır. Dolayısıyla, özgürlüğün gerçekleşmesi ancak eylem içinde kamusal alanda mümkündür. "Özgürlük armağanına sahip olmaktan farklı olarak insanlar eylemde bulundukları sürece –ne ondan önce ne de on-

[48] Miller, *Liberty*, s.3.
[49] Arendt, "Özgürlük Nedir?", s. 202.

dan sonra– özgürdürler, çünkü özgür olmak bir eylemde bulunmakla aynı şeydir."[50] Özgürlük, bireylere verilmiş bir yeti değildir, bireyler eylemde bulundukları sürece özgürdürler, bu nedenle Arendt'e göre özgürlük bir icra veya uygulama kavramıdır.[51] Ancak Arendt, Rousseau'nun iktidar egemen ile özgürlük görüşüne karşı çıkmaktadır, çünkü bu durum "ya... insanî özgürlüğün inkârını ya da bir insanın, bir grubun ya da siyasî bir teşekkülün özgürlüğünü ancak başka herkesin özgürlüğü pahasına, yani egemenlik pahasına satın alabileceği görüşüne götürmektedir."[52] O, vatandaşlar arasında bir iletişimden doğan özgürlük anlayışını benimsemiştir ve dolayısıyla, pozitif özgürlük anlayışının özüne eleştirel bakan Arendt'i pozitif liberal olarak kategorize etmek doğru olmayacaktır.

Arendt, böyle bir politik yaşamın ve özgürlüğün en özgün modelini *polis*'te bulmuştur, bu Antikite'ye, Sokrates öncesi ve siyasî geleneklerine dönüştür, çünkü "sadece eylem süreci dışında başka hiçbir yerde tecrübe edilmemiş bir özgürlüğün "her ne kadar insanlık bu deneyimi tümden yitirmemiş olsa bile"[53] ifadesini burada bulmuştur. Atina'da siyaset ve özgürlük, gündelik yaşamın vazgeçilmez bir parçasıydı. Bu özgürlük diğer vatandaşlar tarafından tanınmaya, tartışılmaya, fikir alışverişine, diğerinin fikrine saygı gösterme ve en önemlisi, tüm toplumun nasıl yönetilmesini belirleyecek olan siyasî hayata katılımla ifade bulurdu. "Siyasî olmak, bir polis'te yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına geldi."[54] Aristo'nun belirttiği gibi, *polis*'in dışındaki herkes, konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve vatandaşların birbirleriyle konuşarak oluşturduğu bir yaşam tarzından, yani akıldan yoksun bir şekilde yaşamaktaydılar.[55] *Polis*, bireylerin temel varoluş durumu olan çoğulluk içinde tartışmacı bir söylem ve konuşma ile eşit sayılan bireyler arasında, herkese eşit konuşma hakkı verilerek bireysel görüşlerini ifade edebilecekleri bir ortak dünya sunmaktaydı.

Arendt'in siyasetin özü ve iktidar ilişkileriyle ilgili iyimser yaklaşımı ve *polis* modeli, onun bazı düşünürler tarafından ütopik öğeler içerdiğini ve önerilerinin gerçek dünya ile bağlantılı olmadığı izlenimi yaratmasına neden olmuştur. Pettit'e göre, Arendt'in kavramsallaştırdığı politik alan her şeyden önce şiddetten arınmış olduğu için ütopik bir alandır.[56] Serge

[50] Arendt, "Özgürlük Nedir?", s. 209.
[51] Honohan, *Civic Republicanism*, s. 122.
[52] Arendt, "Özgürlük Nedir?" s. 222-3.
[53] Ibid., s.224.
[54] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), s.62.
[55] Ibid, s.63.
[56] Pettit, *Republicanism*, s.8.

Audier ise, Arendt'in *polis*'i fazla yücelttiğini ve nostaljik bir yaklaşım içinde olduğunu düşünmüş ve ona göre. "...doğrudan demokrasi ideali adına gerçekleştirilen temsilî demokrasinin radikal eleştirisi, tarihsel gerçeklikten uzak gözükür ve temsil ilkesinin pozitif yanlarını değerlendirmez. Dolayısıyla siyasal özgürlük, Komün ya da Konseyler gibi sadece özel dönemlerde ortaya çıkar gibidir."[57] Ancak Arendt, siyaset ile özgürlüğün birbirinden ayrılmadığı, diğer bir deyişle özel ve kamusal alanın birbirinden radikal bir şekilde kopmamış olduğu *polis*'teki sosyal ve siyasal eylemlere yer vererek, gerilimden ve iktidar kavgasından uzak siyasî bir alan modelinin bir zamanlar var olduğunu, dolayısıyla böyle bir siyaset ve özgürlük anlayışının aslında bir ütopya olmadığını bize göstermeye çalışmıştır.

Arendt'e göre, siyasette şiddetin olması, siyasetin ölmesi anlamına gelmektedir. Peter Euben'in de ifade etmiş olduğu gibi, Arendt bu öneri içinde, bizim çağdaş dünyada anladığımızdan farklı olan Atina demokrasisini "romantikleştirme" eğilimini de taşımaktadır[58]. Bu eğilime rağmen kabul etmeliyiz ki, Arendt'in cumhuriyetçilik anlayışı bize konuşma, müzakere, farklılıkların tanınması, ikna edebilme ve yargı gücünü geliştirebilme gibi değerlerin öne çıkarıldığı, daha insancıl bir siyaset anlayışının tekrar mümkün olabileceğini göstermiştir ve bu sayede de siyasetin 'içsel iyi' olan özünün ortaya çıkacağını düşünmüştür.

B - CHARLES TAYLOR: CUMHURİYETÇİLİK VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Neo-Atina Cumhuriyetçiliğinin farklı bir boyutu, Charles Taylor, tarafından geliştirilmiştir. Taylor, cumhuriyetçilik düşüncesine 'tanınma siyasetini' eklemlendirmiştir. Audier'in belirttiği üzere Taylor, "liberalizmi farklılaşmamış bir insan doğası vizyonundan hareketle savunduğu evrenselci bireysel haklar düşüncesinin karşısına, kimliksel farklılıkları tanıyan ve bunlar için özel bir yaklaşımın gerekli olduğunu savunan bir ayrım siyasetini çıkarır."[59] Taylor liberal atomizmi, bireylerin kendilerini toplumun sosyal ve kültürel bağlarının dışında görmelerine yol açtığı, bu nedenle de kamusal yaşamdaki bütünlüğe zarar verdiği için eleştirir, ancak liberalizme radikal bir eleştiri getiren Michael Sandel'e ve Alasdair MacIntyre'nin neo-Aristotelesçi düşüncesine katılmaz. O, felsefi libera-

[57] Serge Audier, *Cumhuriyet Kuramları*, çev. İsmail Yerguz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), s.92.
[58] Peter Euben, "Arendt's Hellenism", *The Cambridge Companion To Hannah Arendt*, (ed.), Vila Dana, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), s. 155.
[59] Audier, s.118.

lizmin bazı değerlerinin cemaatçi anlayışa eklemlenebileceğini savunmuş ve kendi felsefi duruşunu 'tam bir liberal ve sivil cumhuriyetçi' olarak tanımlamıştır.[60] Kendisinin geliştirdiği cumhuriyetçilik anlayışı, sivil hümanizmanın özgürleştirici potansiyeli ve faklılıkların tanınmasıyla uyuşan bir vizyondur.

Taylor'a göre çağdaş liberal toplumlar, atomist birey anlayışına bağlı homojenleştirici bir insan doğası vizyonu benimsemeleri nedeniyle kültürel kimlik taleplerin tanınmasını önemsemezler. Liberalizm, toplumsal ve siyasal kurumlarla yararcı ilişkiyi öne çıkarırken, vatandaşların özel alana yönelik kimlik özlemlerini bastırmış ve siyasetin dışına itmiştir. Dolayısıyla farklı kimliklerin tanınmayarak kamusal alandan saf dışı bırakılması, vatandaşların kendi özel alanlarına kapanmalarına, vatandaşlık görevlerini yerine getirmekten uzaklaşmaya ve sonuç olarak bir vatandaşlık bunalımına neden olmuştur. Bu durum aşırı bireysel, toplumda birbirlerinden izole olmuş, özel alanlarına hapsolmuş bireylerden oluşan atomist bir kültür meydana getirmektedir.[61] Taylor'a göre liberaller, kimliklerin yaşadığımız toplumdaki sosyal ve kültürel pratiklere bağlı olduğunu görememişlerdir. Ben-kimliği, ancak yaşadığımız toplumdaki diğer bireylerle iletişimde bulunularak toplumsal bağların güçlenmesiyle anlam kazanır, çünkü bireysel kimliğin oluşması için diğer bireyler tarafından tanınmaya ihtiyaç vardır. Bireysel kimlik, sosyal eylem ve ilişkiler içinde anlam kazanır ve Ben-kimliği, ortak sosyal ve kültürel değerleri içeren Biz-kimliğine dönüşür.[62] Arendt'te de gördüğümüz gibi, Taylor için de kimlik diyalog içinde oluşur, kendi başına bir anlamı yoktur ve tanımlanamaz.

Bu toplumsal birlik anlayışıysa, Taylor'un liberal atomizmden farklı bir ontolojiyi ifade eden cumhuriyetçilik anlayışını benimsemesini ortaya çıkartmaktadır. Taylor'un cumhuriyetçi rejim tanımlaması da, cumhuriyetin özcü ve bencil kimlik anlayışlarına karşı, ortaklığı ve birlikte yaşamaya dönük bir biz kimliğini savunduğunu ve içerdiğini vurgulamaktadır.[63] Bireysel çıkarların toplamını gözeten toplam yarar ya da toplam çıkar anlayışına karşı, Taylor'un cumhuriyetçiliği, paylaşılan ortak değerler ve anlamlar içeren ortak yarara önem vermektedir. Ortak yarar(lar), ancak toplumda diğer bireylerle ilişkiler içinde gerçekleşebileceğinden,

---

[60] Stephen Mulhall and Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, (Oxford, Cambridge MA: Blackwell, 1992), s. 101.

[61] Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), s.183.

[62] Charles Taylor, "Repairing Individualist and Communitarian Failings", *Liberalism and Moral Life*, (ed.), Nancy L. Rosenblum, s.170

[63] Ibid.

ortak anlamlar içerirler ve tüm toplumun faydasını gözetirler. Örneğin, toplumsal bağları kuvvetlendiren kültürel değerler, ortak dil ve sanat bu kategorinin içerisinde yer almaktadır. Taylor'un ortak yarar anlayışı, neo-Roma cumhuriyetçiliğinde araçsal değer taşıyan barış, güvenlik, yasalar, özgürlük gibi ortak yararlardan farklıdır. Skinner, bu çıkarların sadece siyasî kurumlar tarafından gerçekleştirilemeyeceğini ve korunamayacağım, ancak toplumsal bir sorumlulukla ve sivil erdemle mümkün olabileceğini söylemiştir.[64] Buna karşın Taylor ortak yararların, toplumsal ilişkilerle gerçekleşeceğinden, sosyal ve kültürel değerler taşıdığını ve bu değerlerin toplumsal bağların ve Biz-kimliğinin güçlenmesine neden olacağından amaçsal değeri olduğunu belirtmiştir.

Taylor'un neo-Roma cumhuriyetçilerinden farklı okuduğu cumhuriyetçilik düşüncesine göre, Biz-kimliğinin ve toplumsal bağların güçlenmesi sayesinde, genel çıkarlarla ilgili tüm sorunlarda, herkesin katılabileceği bir özgür tartışma ortamı yaratılır ve vatandaşlar özgürlüklerini uygulama olanağı bulabilirler. Bu noktada, Arendt ile Taylor'un özgürlük anlayışları örtüşmektedir. Arendt'te özgürlüğün bir eylem kavramı olduğunu görmüştük. Taylor için de özgürlük bir eylem kavramıdır ancak o, eylem yerine pozitif özgürlük olan 'uygulama' (*exercise*) kavramını kullanır. Özgürlük, kendini ifade edebilme ve yönlendirebilme kapasitesidir ve ancak bireyin aktif şekilde kendini belirlemesiyle ve kendi yaşamına yön vermesiyle gerçekleşir. Bireyler yaşadıkları toplum içinde var olduklarından, özgür olabilme kapasitesi yaşadığımız sosyal ortamdan bağımsız bir şekilde gerçekleşemez.[65] Taylor'ın belirttiği gibi: "eğer özgürlüğümüzü gerçekleştirmek, içinde yaşadığımız topluma ve kültüre bağlıysa, özgürlüğümüzü tam olarak ancak yaşadığımız toplum ve kültürü şekillendirmeye yardım edersek gerçekleştirebiliriz."[66] Bu bağlamda, yaşadığımız toplumda ortak hareket ederek, diğer vatandaşlarla iletişim kurarak ve ortak kararlar alarak yaşadığımız toplumu şekillendiririz ve özgürlüğümüzü tam anlamıyla gerçekleştirebiliriz.

Bu nedenle, siyasî yaşam, hem kimlik siyaseti hem de benliğin kendini gerçekleştirmesinde içsel açıdan önemlidir. Siyasal alanın dışavurumsal bir boyutu vardır: bu sadece bireysel ilgilerin dışa vurulduğu bir alan değil, ortak hareket etmenin öğrenildiği, farklılıkların birbirini tanıma ve dinlenilme fırsatı bulduğu, ortak amaçlar için fikir üretildiği, tartışıldığı bir alandır. Bu nedenle de "Kamusal alan, cumhuriyetçiler için çok önem-

[64] Skinner, "The Republican Idea of Political Liberty", s. 305.
[65] Ibid., s.170.
[66] Taylor, *Philosophical Papers*, s.208.

li bir kategoridir."[67] Siyasî katılımın artmasıyla, liberal toplumlardaki atomizm tehlikesinden kurtulunacak ve daha holistik, ortak değerlerin oluşturulduğu, farklı kimliklerin bastırılmadığı özgür cumhuriyetçi bir toplumdan bahsetmek mümkün olacaktır. Ayrıca, toplumsal bağın kırılganlaşmasında bir neden oluşturacak olan şey, tanınma arzusu değil onun bastırılmış olmasından kaynaklandığı için, Taylor'un önemsediği 'uygulama olarak özgürlük' kavramı sayesinde, bu tehlike ortadan kalkacaktır. Böylece, belli bir çokkültürlülük ve cumhuriyetçilik arasındaki uyum gerçekleşecek ve kimlikler için kamusal tanınmanın mümkün olabileceği bir ortaklık oluşacaktır.

Bu noktada Arendt ile Taylor'un tanınma siyaseti üzerinde ayrıştıklarını belirtmemizde fayda olacaktır. Arendt, Taylor gibi, farklılıkların tanınmasının ancak dışavurumsal bir alan olan kamusal alanda mümkün olacağından bahsetmiştir, ancak ortak değerler yaratma ve kimliğin bu yaratılan ortak değerler çevresinde gerçekleştirilmesi düşüncesinde değildir. Onun tanınmadan anladığı, bireylerin ne olduğunu belirlemede veya eylemlerin doğruluğunun onayı için bir arada yaşadığı diğer varlıkların da onları görmeleri ve duymalarıdır. Bu tanınmanın da ancak iletişimle mümkün kılınabileceğini söyler, ancak Arendt etnik, ırk, cinsiyet gibi kimlik kategorilerinin tanınmasından bahsetmemektedir. Ayrıca Arendt, Biz-kimliğinin oluşturulması, ortak kültür veya ahlâki değerlerin öneminin vurgulanması yerine, bu değerlerin önemseyen Taylor gibi cemaatçilerden farklı olarak, farklı bireysel kimliklerin siyasal alanda dışa vurulması, ifade kazanması ve bu sayede tanınması üzerinde durmaktadır. Diğer bir deyişle Arendt, siyasetin özü olarak gördüğü iletişimi vurgulamaktadır, bu nedenle Iseult Honohan'ın da bu noktada belirttiği gibi siyasî alan Arendt'te "ortaklık yerine iletişim" üzerine oturmuştur[68]. Taylor'da ise, ortak değerlerin oluşturulmasının önem kazandığını söylemek mümkündür. Taylor'un tezlerinin önemi, cumhuriyetçilik ve çokkültürlülüğü radikal bir biçimde karşı karşıya getirmemesinden ve bazı kimlik taleplerini ortak çıkar anlayışıyla uzlaştırmaya çalışmasından kaynaklanır.

TÜRKİYE, CUMHURİYETÇİLİK VE DEMOKRATİKLEŞME

Bu çalışma boyunca üzerinde odaklandığımız neo-Roma ve neo-Atina cumhuriyetçi modelleri ve bu modellerin gelişiminde önemli katkılarda bulunmuş Skinner, Pettit, Arendt ve Taylor'un özgürlük-cumhuriyetçilik

[67] Taylor, *Philosophical Arguments*, s.96.
[68] Hanohan, *Civic Republicanism*, s. 121.

ilişkisi üzerine kendi çalışmaları içinde yaptıkları siyasal kuram temelli çözümlemeler bizi Türkiye örneğinde önemli bir sonuca ya da saptamaya götürmektedir. Bugün Türkiye'de cumhuriyetçiliğin ulusalcılık-demokratlık karşıtlığına indirgenen tartışma tarzının tam aksine, cumhuriyetçilik düşüncesi ya da yaklaşımı, karmaşık, çok-boyutlu ve içinde önemli bir özgürlük ve siyasî katılım tartışması ve çalışmasını içeren bir niteliktedir. Cumhuriyetçilik özgürlüğe karşı değildir; aksine çok önemli bir negatif özgürlük-pozitif özgürlük çözümlemesi içermektedir. Cumhuriyetçilik demokrasiye karşı değildir, aksine demokrasinin bir toplumda yerleşikleşmesi (consalidation) ve derinleşmesiyle ilgili olan siyasî katılım ve aktif vatandaşlık anlayışlarını içinde barındırmaktadır. Cumhuriyetçilik liberalizme karşı değildir; aksine faydacılık ve liberalizmden farklı olarak, hem liberalizmin, özgürlük anlayışını içine alan, hem de bu özgürlük anlayışının gerisine gitmeye çalışan bir özgürlük tartışmasını içermektedir. Hattâ bu nedenle, son dönemlerde, cumhuriyetçilikle liberalizm arasında metinsel ilişkisellik olduğunu vurgulayan ve bu siyasal kuramsal yaklaşımları birbirleriyle eklemleme girişiminin önemini vurgulayan çalışmaların da ortaya çıktığını görüyoruz.

Bu bağlamda, örneğin, Richar Dagger'ın, *Sivil Erdemler* adlı çalışması önemli bir açılımı içermektedir.[69] Dagger çalışmasında, cumhuriyetçilik ve liberalizm ilişkisini incelemeyi amaçlar ve "cumhuriyetçi liberalizm olasılığı"nın siyasal kuram içinde nereye kadar gerçekleşebileceği sorusunu araştırır. Dagger'a göre, felsefi düzeyde birbirleriyle bir "çelişki ve uyumsuzluk ilişkisi" içinde olan ve farklı başlangıç noktaları ve toplum vizyonları içeren bu siyasal kuramlar, aralarındaki farklılaşmaya rağmen, belli bir eklemlenme tarzıyla, "cumhuriyetçi liberalizm" olarak adlandırılabilecek bir "siyasal söylem" yaratabilirler. Türkiye bağlamında da önemli olduğunu düşündüğümüz bu öneriyi Dagger şu yolla geliştirir: İlk önce aralarındaki farklılıklara bakarak, modern liberalizm ve klasik cumhuriyetçiliğin faklı felsefi kuramlar olduğunu vurgulamamız gerekir:

> Liberalizm insanların doğal olarak bireysel haklara sahip olduğunu, devletin de bu hakları koruyan bir kurum olarak işlev görmesi gerektiğini önerir. Klasik cumhuriyetçilik ise, kökleri Aristoteles'ten başlayarak Machiavelli ve Harrington'a giden, vatandaşlık ve siyaset üzerine belli bir düşünce tarzıdır... Liberalizm 'ekonomik insanı', dolayısıyla kendi kişisel ve özel çıkarlarını ve doyumunu maksimize etmeyi amaçlayan ve genel yarar için özel bir çaba içinde olmayan benlik anlayışını kendisine başlangıç-noktası olarak alırken, klasik cumhuriyetçilik 'toplum için iyi

[69] Richar Dagger, *Civic Virtues*, Oxford: Oxford University Pres, 1997, s.17.

olanı temsil eden' ve 'genel yarara' hizmet veren sorumlu ve erdemli vatandaşı bireysel taleplere ve çıkarlara öncül görerek, 'genel yarar=siyaset' anlayışı üzerinde hareket eder.

Bu anlamda, Dagger'a göre, liberalizm ve cumhuriyetçilik bir uyumsuzluk ilişkisi içindedirler, farklı benlik/siyaset anlayışlarını ve toplum vizyonlarını temsil ederler. Liberalizm toplumsal yaşamda en önemli erdemin bireysel haklar ve özgürlükler ilkesi olduğunu vurgularken, cumhuriyetçilik bu erdemi 'sivil erdem ve toplumsal sorumluluk' ilkeleri üzerinde düşünür. Fakat bununla birlikte, içinde yaşadığımız geç-modern zamanlarda, yani farklı kimlik/farklılık taleplerinin siyasallaştığı ve kamusal alana taşındığı ve bu bağlamda da sadece yasal düzeyde düşünülen vatandaşlık ya da Türkiye örneğinde gördüğümüz gibi, organik toplum=devlet birliği üzerine kurulu siyasal söylemlerin bir 'temsiliyet krizi'yle karşılaştığı zamanlarda, bireysel özgürlükler ile toplumsal sorumluluk arasına çizilen sınırın giderek ortadan kalktığını görmekteyiz. Farklı biçimleri içinde özgürlüğün temel bir hak olduğu, farklılık taleplerinin vatandaşlık söylemi içinde yapıldığı ve sivil haklar üzerine yapılan mücadelenin çok-kültürlülük haklarını da içerdiği geç-modern zamanlarda, bireysel özgürlük sadece devlet müdahaleciliğinin minimize edilmesine dayalı negatif özgürlük anlayışıyla sınırlı kalmamaktadır. Neo-Atina modelinin vurguladığı gibi, özgürlük geç-modern zamanlarda, "pozitif" bir nitelik taşımakta, bireyin aktif bir vatandaş olarak kendi çevresini kurma, farklılık yaratma ve toplumsal süreçlere eleştirel bakma yetisiyle beraber düşünülmektedir. Aynı zamanda, aktif vatandaş olarak birey, toplum için iyinin ve kamusal yararın oluşma sürecinde siyasal katılım hakkı ve kapasitesine de sahip olmalıdır. Dolayısıyla özgürlük anlayışı, negatif özgürlüktense, cumhuriyetçilik içinde aktif, siyasal katılım içeren pozitif bir nitelik taşımalıdır. Bu temelde de, devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleşmesi, hem devletin hem de sivil toplumun pozitif özgürlük ekseninde örgütlenmesini gerektirmektedir.

Cumhuriyetçilikle ilgili tüm bu noktalar, bize Türkiye'de cumhuriyetçiliğin barındırdığı kavramsal zenginliği ve çeşitliliği tanıyarak, ulusalcılık-demokratlık karşıtlığının gerisinde bir alanda tartışma olanağını vermektedir. Böyle bir cumhuriyetçilik tartışması, cumhuriyetçilik demokrasi ilişkisine de farklı yaklaşma olanağı sağlayacaktır. Cumhuriyetçiliğin içerden eleştirisi ve çözümlenmesi yoluyla iç mekânının genişletilmesi, çoğullaştırılması, aktif vatandaşlığa ve katılımcı demokrasiye açılması, cumhuriyet-demokrasi ilişkisini birbirleriyle metinsel ve söylemsel olarak birbirleriyle bağlantılandırır. Türkiye'nin bugün böyle bir cumhuriyetçilik tartışmasına gereksinimi vardır; bu nedenle ne cumhuriyetçiliği ulusalcı-

lık metafiziğine ne de cumhuriyetçiliği otoriter devlet-merkezciliğe indirgeyen demokratlık anlayışı, Türkiye'nin demokratikleşme sürecine katkı verici niteliktedir. Her iki indirgemeci anlayış, bilgi-temelli çözümleme yerine, tâli karşıtlık ve kutuplaşma ilişkisi içinde ideolojik konum almayı kendilerine öncül gören yaklaşımlardır. Türkiye'de cumhuriyetçilik ile demokrasiyi beraber düşünmek, bu yaklaşımların dışında bir tartışma alanını gerekli kılmaktadır. Bu tartışma, demokrasiyi, devletin korunmasında ya da minimize edilmesinde değil, aksine demokratik devlete dönüştürülmesinde, toplumun organik toplum olarak aynılaştırılmasında ya da birey-temelli örgütlenmesinde değil, aksine çok-kültürlü ve çoğulcu bir topluma dönüştürülmesinde ve toplum yönetimini sadece kamu yarar ya da sadece bireysel özgürlük temelinde değil, aksine her ikisinin de aktif ve katılımcı vatandaşlık içinde sağlanmasında gören bir yaklaşımı gerekli kılar. Bu da bizi, cumhuriyet-liberalizm, cumhuriyet-demokrasi ve özgürlük-vatandaşlık ikiliklerini karşıtlık içinde değil ilişkisellik içinde görmeye götürecektir. Türkiye'de özlenen demokratikleşme ve çoğulcu bir toplum olma olasılığına verilebilecek yanıtlardan birisi de, cumhuriyetçilik düşüncesi ve bu düşünce yoluyla demokrasinin yerleşikleşmesi ve derinleşmesidir.

Bugün Türkiye'de demokrasi hemen hemen her aktör tarafından kullanılan ama aynı zamanda araçsallaştırılan bir niteliktedir. Demokrasiyi kullanan aktörler, demokrasiye normatif bağı olmayan ama demokrasiyi çoğunlukla kendi amaçları için kullanan aktörlerdir. Bu nedenle de Türkiye'de, yaşamın her alanında demokratikleşme gereksinimi içindeyiz. Demokratikleşme içinse, cumhuriyet modelinin ve onun yaşama geçirdiği modernite projesinin ciddi bir iç-eleştirisinin yapılması, iç mekânın çoğulculuk ve aktif vatandaşlık içinde genişletilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Ancak bu şekilde, hem "rejimin korunması" söylemiyle tüm demokratik konuşma alanını kapatan devletçi-ulusalcı konumun, hem de cumhuriyet modernitesi projesini sadece otoriter bir zihniyet içinde gören indirgemeci demokratlık konumun tuzağına düşmeden, cumhuriyet modeline sağlıklı yaklaşabilir ve demokratikleşme olasılıklarını tartışabiliriz. Bu anlamda, yanıtlanması ve tartışılması gereken temel sorulardan birisi de "moderniteden vazgeçmeden cumhuriyet modeline demokratik bir nitelik kazandırma olasılığı" sorusudur. Bu soruya yanıtın, hem "cumhuriyet modelinin krizi" olgusundan ne anladığımıza, hem de cumhuriyet-liberalizm-demokrasi ilişkisini tartışmamıza bağlı olduğunu önermeliyiz.

Cumhuriyet modelinin bugün yaşadığı meşruiyet ve temsiliyet krizi, tarihsel boyutu içinde, bu modeli belirleyen felsefi ve normatif ilkelerin, son yıllarda yaşadığımız toplumsal değişim ve dönüşümler sonucunda

karşı karşıya kaldığımız sorunlara ve toplumsal taleplere yanıt verememesinden kaynaklanmaktadır. Son yıllar içinde, global/bölgesel/ulusal/yerel etkileşim ağı içinde hızla değişen ve dönüşen ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkiler ve bu ilişkilerin yarattığı toplumsal dinamizm ile cumhuriyet modeli arasında ciddi bir boşluk ve kopukluk oluştuğunu görmekteyiz. Türkiye'de cumhuriyet modeli üç temel felsefi ve normatif ilke üzerine kurulmuştu: (a) egemen özne olarak devlet ve devlet egemenliği söylemi; (b) ulus=toplum birliği anlayışı üzerine kurulmuş ve kamusal yararın devlet seçkinleri tarafından belirlenmesi ve bireysel/kolektif çıkar ve talepler üzerine empoze edilmesi işlevi gören siyaset anlayışını yaşama geçiren "organik toplum" vizyonu; ve (c) devlete karşı ödevler ve sorumluluklar temelinde tanımlanmış, ancak sınırlı haklara sahip "cumhuriyet vatandaşı" anlayışı. Bu üç temel ilkenin de bugün krize girdiğini, toplumsal değişimlere ve taleplere yanıt veremediğini ve giderek devletçi ve milliyetçi söylemleri beslediğini görüyoruz.

Egemen özne devlet, hem siyasal ve ekonomik hem de insan hakları ve demokratikleşme boyutlarında önemli sorunlara karşı yetersiz kalıp küçülürken, kendi kimliğini korumak için gittikçe toplumdan koparak otoriterleşmektedir. Öte yandan, değişen kimlik/farklılığa dayalı toplumsal talepler, ekonomik ve sivil vatandaşlık hakları ve yaşamın her alanında hissettiğimiz toplumsal değişim, organik toplum vizyonunu parçalamakta ve bu vizyonun taşıyıcısı kurumları (devlet ve siyasî partiler) ciddi bir temsil kriziyle karşı karşıya bırakmaktadır. Benzer bir şekilde de, Kemalist cumhuriyetçiliğin modernite söyleminin tek kaynağı ve taşıyıcısı olma savının girdiği meşruiyet krizi ve alternatif modernite söylemlerinin ortaya çıktığı (örneğin yeni muhafazakâr, İslâmi ya da demokratik modernite söylemleri) bugün, ödevlere ve kısıtlı yasal haklara dayalı vatandaş kimliği toplumsal taleplere yanıt verememekte ve bu taleplere eklemlenememektedir. Sivil haklar dili, farklılık talepleri ve topluluğa dayalı kimlik savları, aynı zamanda vatandaşlık kimliği içinde yapılmakta ve vatandaşlık hakları olarak yaşama geçirilmektedir.

Bu anlamda da, cumhuriyet modeli ile toplumsal değişim arasında tarihsel bağlamda bir kopukluğun olduğu bir zamanda yaşamaktayız. Faruk Birtek'e dayanarak, bu kopukluğun bir kaynağının cumhuriyet modelinin taşıdığı iki tehlikeden (ya da paradokstan) kaynaklandığını söyleyebiliriz. Birtek'e göre, cumhuriyet modeli/projesi tarihsel bağlam içinde iki önemli tehlike ile karşı karşıya kalmaktadır:

> Birinci tehlike, cumhuriyetin ulus-devlet bileşimi ile modernleşmenin ve çağdaşlaşmanın, bu kadar güçlü bir aracı olmasından kaynaklanı-

yor. Tarihinde bu proje ile kitleleri içine katıyor, kişiye evrensel bir konum veriyor, bireyi toplumsallaştırıyor. Ancak, siyasi bir rejim olarak kullanılması ile eşsiz bir 'mobilizasyon' aracı olabilen cumhuriyet, ulus-devlet pratiğinin gücü ile öztanımından kopmaya, örneğin pratiğinin yoğunluğu icabı, kabileci bir rejimin dahi kılıfı olmaya sürüklenebiliyor. Yani ulusal-devlet öğesinin tarihsel ayrılmaz bir parçası olması nedeniyle cumhuriyet, özeleştirisini içselleştiremedikçe, kurumsallaştıramadıkça, uluslararası pratiğin yoğunluğu bağlamında, özündeki fevkalade kapsayıcı ve sivik bir vatandaşlık normundan uzaklaştırıcı cereyanlardan korunaksız da kalabiliyor. Böylece, bu pratik karışıklığı, cumhuriyeti kendi öz tanımından ve tabii ki aynı zamanda, aydınlanmacı düşüncenin aracı, modern toplumun yaratıcısı olma vasfından da uzaklaştırabiliyor.[70]

Birtek, cumhuriyet modelinin karşı karşıya kaldığı ikinci tehlikeyi şu şekilde açıklıyor;

İkinci tehlike ise, pratiğinin bu durdurulmaz gücünden değil, bu gücün kaynağından, siyasi bir bağlam olarak kendi toplumsal tek taraflılığından geliyor. Kamusal alan odaklılığından ötürü cumhuriyet, özel alana kendi olası tecavüzünü, mantığı icabı durduramıyor. Böylece bazen bir aydınlanma aracı olarak oluşan gücü, aydınlanma çizgisine erişilmesini imkânsızlaştırabiliyor. Cumhuriyet kendi tasarımına göre bireyi yoktan var ederken, bireyi mevcut kılacak, cumhuriyetin sağladığı hürriyetlerin kullanıcısı olacak kişiliğin gelişimi için gerekli olabilecek özel alana imkân vermeyebiliyor. Kendi mantığı böyle bir ihtiyaca yer vermediğinden, cumhuriyet, insan hakları beyannamesi gibi en temel hakların icrasından ve bunun tarihsel bağlamı olan Fransız Devriminden doğmuş olduğu halde, bireyin kendini yeniden üretmesi için gerekli özel alanın korucu anayasalar ile desteklenmesi, sürekli bir savaşım gerektiriyor.[71]

Bu ikili-paradoks, hem cumhuriyet modeli ile toplumsal değişim arasındaki kopukluğun ortaya çıkmasına, hem de cumhuriyet modelinin temsiliyet ve yönetebilirlik kriziyle karşı karşıya kalmasına önemli bir katkıda bulunmuştur. Böylece, 1990'h yıllardan bugüne, bir taraftan bu kopukluğun etnik, dinî ve laik milliyetçilikle doldurulması girişimlerine, diğer taraftan da siyasal düzeyin ve devletçi siyaset anlayışının toplumdan kopuk bir tarzda ve "toplumu disiplin etme teknolojisi" olan tâli ku-

[70] Faruk Birtek, "1968'e Gelirken; Bir Tanıklık", *Cogito*, 1998, s. 68.
[71] Faruk Birtek, "1968'e Gelirken; Bir Tanıklık", s. 69.

tuplaşmalar temelinde hareket etmesine sahne olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bu bağlamda da, cumhuriyet modelinin "içsel eleştiri" yoluyla demokratikleştirilmesi için gerekli açılımı sağlama kapasitesinde olan kuramsal modelleri geliştirme gereksiniminde olduğumuzu düşünüyoruz. Bu gereksinimle ilgili temel tartışma noktalarından birisi de, cumhuriyetçilik düşüncesinin iç tartışma alanına girerek, neo-Roma ve neo-Atina modelleri arasındaki tartışmadan önemli ipuçları çıkartmaktır. Örneğin, Arendt'i dinleyerek, cumhuriyetçiliğin siyaset anlayışının, kendisini şiddete, kuralsızlığa ve aşırı yoğunlukta güçler kavgasına bırakmayan, aksine toplumsal sorunların ve taleplerin demokratik müzakere yoluyla çözüldüğü ve farklılıkların tanınmasına dayalı hümanist bir dayanışmacılığı teşvik eden bir anlayışı içermesi gerektiğini söyleyebiliriz. Aynı şekilde, Taylor'u dinleyerek de, cumhuriyetçiliğin farklılıkları tanıyan bir ortak yarar anlayışını yaşama geçirmesi ve savunması gerektiğini vurgulayabiliriz. Bu çalışmada, bir taraftan neo-Roma ve neo-Atina cumhuriyetçi modellerini açımlayarak cumhuriyetçilik düşüncesinin içerdiği zenginliği sunmaya çalıştık, ki bu zenginlik, cumhuriyet tartışmasını bugünkü "ulusalcılık-demokratlık karşıtlığı"nın ötesine götürme olanağını bize vermektedir; diğer taraftan da, neo-Atina modeline ağırlık vererek cumhuriyetin demokratikleşmesi için önemli ipuçlarını ortaya çıkartmaya çalıştık. Bu bağlamda da, çalışmamız bu modelleri tartışarak, toplumsal değişim ve dönüşüm içinde cumhuriyet-demokrasi ilişkisinin, pozitif özgürlük ve aktif vatandaşlık temelinde kurulabileceğini öne sürmektedir. Bu öneri, şüphesiz ki, Türkiye'de hayatın her alanında gereksinim içinde olduğumuz demokratikleşme için sadece bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Yapmamız gereken, bu çalışmada önerdiğimiz gibi, tâli karşıtlıklar ve kutuplaşmaların dışında bir alanda geliştireceğimiz cumhuriyet-demokrasi ilişkisi modeli üzerinde çalışmak ve tartışmaktır.

CUMHURİYET*

Toktamış Ateş

GİRİŞ

Cumhuriyet, "yönetim gücü"nü "halktan" alan yönetim biçimlerine verilen genel isimdir. Yönetici gücü belirleme konusunda halkın hangi oranda bu güce "katıldığı" konusu cumhuriyet açısından fazla bir önem taşımaz. Bu sorun, demokrasinin sorunudur. Zaten demokrasi ve cumhuriyet zaman zaman birbirleriyle karıştırılmaktadır. Fakat her cumhuriyet demokrasi olmadığı gibi, zaman zaman kimi demokrasiler de cumhuriyet olmayabilmektedirler. Aslında cumhuriyet olmayan demokrasiler, özellikle 20. yüzyılın ürünüdürler ve sorunun genel mantığına aykırıdırlar. Cumhuriyet, "yönetenlerin yönetme yetkisini halktan aldıkları bir rejim" olduğuna göre, eğer demokratik kurumların tam olarak işlediği bir devlet içinde, hak ve yetkileri halkın iradesiyle oluşan bir parlamento tarafından belirlenen bir "monarkın" varlığı söz konusu ise bu rejime monarşi demek oldukça güç olmaktadır. Zaten cumhuriyet, zaman zaman parlamentarazimle de karıştırılmaktadır ki, bu yazıyla buna da açıklık getirmeye çalışacağız.

Biz bu yazımızla cumhuriyet rejiminin tarihsel süreç içinde nasıl farklı biçimlerde ele alındığını ve farklı biçimlerde değerlendirildiğini inceleyeceğiz. Ancak günümüzde cumhuriyet rejimi denildiği zaman akla üç farklı tip rejim gelmektedir:

---

* Bu yazı Temmuz 1986'da Süreç Yayıncılık tarafından yayımlanan "Cumhuriyet" başlıklı kitabımdan yararlanılarak kaleme alınmıştır.

1) Günümüz Batı dünyasının demokratik cumhuriyetleri: Amerika Birleşik Devletleri, Fransa, Federal Almanya, İtalya vb. gibi ülkelerde, ABD ve Fransız Devriminin iz ve geleneklerinin canlı bir biçimde yaşadığını görmekteyiz. Bu ülkelerde demokratik kurumlar tam anlamıyla işlerlerken, antidemokratik eğilimler de gözlenebilmektedir. Bu ülkelerdeki demokrasinin derecesi, gene Avrupa'da, İskandinav ülkeleri, İngiltere, Hollanda, Belçika vb. gibi meşruti monarşilerden farksız görünmektedir.

2) Kendisine cumhuriyet adını lâyık görmüş olmakla birlikte, aslında askerî bir yönetim olan cunta yönetimi olan devletler: Bunun örnekleri Orta Doğu, Orta ve Güney Amerika'da oldukça yaygın bir biçimde bulunabilmektedir.

3) Sosyalist Halk Cumhuriyetleri: Örneğin Çin Halk Cumhuriyeti, Kuzey Kore, Küba gibi ülkeler, kendi mantıkları içinde bir tür cumhuriyet rejimi uygulamaktadırlar.

Bir başka cumhuriyet sınıflanması da tarihsel kapsamda yapılabilir. Buna göre üç tür cumhuriyet vardır:

1) Aristokratik Cumhuriyet: Eski Yunan kentleri (özellikle Sparta ve Atina), Roma Cumhuriyetini, Ortaçağ İtalyan kent cumhuriyetlerini de kapsayan bu ayrım içinde, egemenliğini bir "monarkta" değil soylu, tüccar vb. oligarşik bir grupta toplanmış olmasına dikkat çekilmektedir.

2) Demokratik Cumhuriyet: Egemenliğin tüm halka ait olduğu cumhuriyetlerdir.

3) Halk Demokrasisi Cumhuriyeti: Bunlar genellikle demokrasinin parti içinde var olduğu varsayımından hareket eden "tek parti" rejimleridir.

Aslında cumhuriyet denildiği zaman anlaşılması gereken, "demokratik cumhuriyet"tir. Ve demokratik cumhuriyet, kurması ve yaşatması zor bir sistemdir. Ve W. Churchill'in demokrasi için söylediğini, biraz geliştirerek demokratik cumhuriyet için söylersek, "cumhuriyet berbat bir rejimdir...Ancak rejimlerin en az berbat olanı..."dır.

Cumhuriyet Kavramı ve Roma Cumhuriyeti

Epistemolojik olarak baktığımız zaman "cumhuriyet" sözcüğü "cumhur" sözcüğünden gelmektedir. Cumhur sözcüğü ise, Arapçada çok farklı anlamlara gelebilmektedir. Bunlar arasında kum yığını, halk, ahali, kalabalık vb. sayılabilir. "Cumhuri" ve "cumhuriyye" millete, halka mahsus anlamı da vardır. "Cumhuriyyet" de "cumhurluk" anlamına gelmektedir ki; halka mahsus, halkla ilgili olarak günümüz Türkçesinde ifade edebiliriz. Zaten hemen tüm Batı dillerine geçmiş olan Latince sözcük, "*res*

publica"; halka ait, halka değgin anlamına gelen bir sözcüktü. Bu bakımdan cumhuriyet, *res publica*'nın tam bir çevirisi olmaktadır. Romalılar zamanında *res publica* kavramı; "özel, ya da aileye ait", anlamına gelmekte olan, "*res privata*", ya da "familiaris"e, zıt bir kavram olarak ortaya atılmış ve gelişmişti.

Roma devletinden söz edildiği zaman, hemen herkesin aklına ilk gelen şey, "Roma İmparatorluğu" kavramıdır. Gerçekten Roma devleti, MÖ 7. yüzyılda başlayıp, 15. yüzyılda (1453) sona eren ve yirmi yüzyıldan fazla süren yaşamının, ancak kısa bir bölümünü cumhuriyet olarak yaşamıştır. Kaldı ki, MÖ 5. yüzyıldan MÖ 1. yüzyıla dek geçen bu süre içinde de, kurumların tam olarak işletilebildiği dönemler fazla olmadı. Fakat Roma, adını-sanım koyarak cumhuriyet rejimini uygulayan ilk devlettir. Ve şimdiden şunu vurgulamakta yarar var ki; aynı dönemlerde yaşamış olmalarına rağmen, Yunan demokrasisi ve Roma Cumhuriyeti arasında, çok ciddi farklar vardır. Yunan demokrasisi, "polis" çerçevesinde örgütlenmişti ve "vatandaşlar" arasında belirginleşmiş bir sınıf farkı yoktu. Buna karşılık Roma cumhuriyeti, geniş alanlara yayılmış ve kalabalık insan topluluklarını barındıran bir devlet için söz konusuydu. Ayrıca, biraz aşağıda açıklayacağımız üzere; daha başlangıcından itibaren, bir sınıf çatışmasını bünyesinde barındırıyordu. Bunlar "patrici" ve "plebler"di.

Aslında, hem patriciler ve hem de plebler, kuruluş dönemlerinde Roma yurttaşı idiler. Ancak patriciler; bir anlamda soylu sayılabilecek "ileri gelenler" grubu idi ve krala yardımcı nitelikteki senato üyelikleri, bunların tekelinde idi. Her ne kadar patriciler zaman zaman pleblerle birlikte kralın başkanlığında bir genel meclis halinde toplanan "Populus Romanus" (Roma Halkı) toplantılarına katılıyor idiyseler de; bu meclisin hiçbir yetkisi yoktu ve plebların ağzına çalınmış bir parmak baldan başka bir şey değildi.

MÖ 509'da, son kral Tarquin'un görevden ayrılmasından sonra cumhuriyet rejimi kuruldu. Bu rejimde tüm vatandaşların (patrici ve pleb), katıldığı "Roma Halkı" meclisi, yani "Populus Romanus" (PR), "Konsül" adı verilen ve sadece bir yıl seçilen, iki yöneticiyi belirliyordu. Daha sonraları bu konsüllerin sayısı ona yükselecek, fakat tek yıl için seçilme ve bir yıl daha aday olmama ilkesi bozulmayacaktır. Roma Devletinin yürütme gücünün tümünü kapsayan "imperium"u, bu iki konsüle veriliyordu. Hattâ kimi yargı yetkileri de vardı. Fakat senatoya danışmak zorunluluklarının yanısıra; her iki konsülden biri, öbürünü engelleme hakkına sahipti. Zaten zamanla bu konsüllerin kimi görevleri, gene bir yıl için seçilmiş olan, daha küçük memurlara aktarılmaya başlandı. Örneğin,

"preator'lar, mahkemelere başkanlık etmek üzere seçiliyorlardı. Hazine işlerini yürütmek üzere seçilen memurlara, "quaestor" adı verilirdi.

Genellikle patricilerin oluşturduğu senato ve parasal zenginliğin gücüyle mücadele eden pleblerin ağırlığı altındaki, Roma Halkı meclisi bir arada, Roma'nın gücünü simgelerdi: S.P.Q.R. (Senatus Populus Que Romanus Senato ve Roma Halkı).

Cumhuriyetin oluşmasıyla birlikte, patricilerle plebler arasındaki mücadele, daha yoğun bir çatışmaya dönüştü. Vatandaşların büyük bir çoğunluğunu oluşturmalarına ve özellikle ticaretten kaynaklanan zenginliğe sahip olmalarına karşın, plebler patricilerle eşit haklara sahip değillerdi. Örneğin konsül olamıyor, patricilerle evlenemiyorlardı.

Pleblerin, patriciler ve senato karşısındaki ilk önemli zaferleri, MÖ 494'de, iki pleb "tribunus" seçme yetkilerinin kabul edilmesi oldu. Bu pleb tribunuslar, yasama yetkisine sahip değillerdi, fakat diğer memurları kesinlikle frenleme yetkileri vardı. Zaten bir süre sonra bunlar, "sacrosanctum" olarak kabul edildiler. Yani bunlara, memuriyetleri sırasında yapılacak bir saldırı dine karşı işlenmiş bir suç sayılıyordu.

Pleb tribunusları seçen pleb meclisinin, önceleri hiçbir önem ve ağırlığı yoktu. Ancak gene uzun mücadelelerden sonra; MÖ 287'de, pleb meclisinin aldığı tüm kararların (plebiskutum), yasa olarak alınması kabul edildi.

Önceleri, Roma yasaları yazılı değildi. Tümüyle, örf ve geleneğe dayanırlardı ve tümüyle yoruma açıktılar. Yasaların yorumlanması ise, genellikle patricilere kalıyor ve bunların istedikleri hükümler geçerli oluyordu. "Mas maiorum-atalar örfü"nü, yazılı yasalara dönüştürmek; Tanilli'nin deyimi ile pleblerin en büyük "fetihlerinden" biri oldu. Gerçekten pleblerin baskısıyla senato, MÖ 452 yılında on kişilik bir komisyon oluşturarak (decemviri), yasaların yazdırılmasına başladı. Önceleri bu komisyon, salt patricilerden oluşuyordu. Fakat daha sonra komisyon üyelikleri-plebler ve patriciler arasında, beşer kişi olarak paylaşıldılar. İki yıllık bir çalışma sonrasında, ilk yasalar yazıldı ve on iki bronz levhaya kazınarak foruma asıldı. Aslında, bu yasaların içeriği incelendiğinde; plebler açısından, çok önemli hükümler getirilmediğini, gözlememiz de mümkündür. Fakat önemli olan husus, yasaların yorumlanmasında keyfiliğe son vermesi ve herkesin okuyabileceği bir açıklık içine dönüştürmesidir. Kaldı ki; bu çalışmayı, diğer yasaların hazırlanması izleyecektir. Örneğin; MÖ 445'te kabul edilen bir yasa ile pleblerin patricilerle evlenebilmeleri mümkün olacaktır.

Patrici-pleb çatışmasının bir başka önemli aşaması; MÖ 367'de, iki pleb temsilcisi, Lucinius Stulo ve Lateranus Sekstus'un yasa önerileri

kabul edildi. Buna göre; eskiden kullanım tekeli patricilerde olan, kamu topraklarından yararlanma hakları pleblere de tanındığı gibi patriciler için kullanım alanlarına, 25 hektarlık bir sınırlama getiriyordu.

Gene bu yasayla, borçluların daha önceleri ödedikleri borç faizleri, ana paradan indirilecekti.

Ve nihayet bu yasa ile pleblerin de konsül olabilmeleri kabul edildi. Daha sonraları ise; iki konsülden birinin, mutlaka pleb olması ilkesi yasalaşacaktır. Lucinius-Sekstus yasasının kabulünden on yıl kadar sonra; MÖ 357'de, plebler patriciler karşısında bir zafer daha kazandılar ve faizin sınırı olarak, %10'u kabul ettirdiler. Daha sonra, MÖ 326'da çıkartılan bir yasa ile (lex poetelia), borç ödeyememiş olmaktan doğan kölelik kaldırıldı. Bu nedenle daha önceden köle durumuna düşmüş olanların kölelik statülerine son verildi. Zaman içerisinde önceleri patricilerin tekelinde olan tüm devlet görevlerine, plebler de seçilme hakkını elde ettiler. Bunun son aşaması, MÖ 302'de, "rahip" olma hakkını elde etmeleri oldu.

Ve gerçekten sonunda, Roma Cumhuriyeti'nde, eski pleb-patrici ayrımı yavaş yavaş ortadan kalkmaya başladı. Pleblerin belli görevlere seçilmesi ve senatoya girmeleri sonucu, patricilerin arasına katılmalarıyla, patrici-pleb ayrımı anlamını yitirmeye başladı. Artık yurttaşlar, kökenleri bakımından değil servet ve görevleri açısından birbirlerinden ayrılıyorlardı. Pleb denildiği zaman genellikle, kentlerin yoksul halkı anlaşılır olmuştu. Patriciler ve pleblerin, yukarı tabakalarından doğan yeni aristokrasiye, önceleri "soylular" (nobilitas) adı verilirken, daha sonraları "en iyiler" anlamına gelmek üzere "optimates" denilmeye başlandı. Bu arada eski plebler bu gruplar içinde yer alıyorlardı.

Yukarıdan beri sıraladığımız gelişmeler, kuşbakışı incelendiği zaman; Roma Cumhuriyetinin gelişme çizgisinin, olumlu ve demokratik olduğu izlenimini verir. Oysa gerçek pek böyle değildi. Patrici-Pleb çatışmasında, plebler amaçlarına adım adım ulaşmışlardı, fakat Roma Cumhuriyeti içten içe çökmeye başlamıştı. Artık pleb ve patricilerden oluşan Roma Senatosu, zorlu savaşlarla geçen dönem içinde çok güçlenmişti. Senato, gerek bilgi ve gerek deneyim açısından mükemmel bir durumdaydı. Ancak, yeni toplumsal gelişmeler karşısında yeterince hoşgörülü ve esnek olamıyordu.

Gerçekten, askerî başarılar, Roma'ya belirli bir zenginliğin akmasına neden olmuş ve kentlerde, "atlılar" (equites), adı verilen, yeni ve zengin bir tüccar sınıfının ortaya çıkmasına neden olmuştu. Bunlar, zenginlikleri oranında yönetimde pay isteyince, senatonun direnmesiyle karşılaştılar. Roma Cumhuriyeti'nde, patrici-pleb çatışması sona ermiş; fakat bunun yerine, senato- equites çatışması ortaya çıkmıştı.

Bunun yanısıra, Roma'nın "dirliği" sarsılmış, yapısı bozulmuştu. Her ne kadar uzun süren askerî seferler, başarı ve zenginlikler getiriyorsa da bu savaşlar halkın genel düzenini bozmuştu. Özellikle kırsal kesimde, tüm işler kölelere bırakılmış ve halk Roma'ya dolmuştu. Roma'da yeterince iş olmadığı için bunlar, Blunt'un deyişi ile "...buldukları ufak-tefek işleri yapmakla, hırsızlık ve dilencilik yapmakla, ya da mecliste oylarını satın almak isteyenlere oylarını satmakla hayatlarını kazanan bir işsiz ve sefiller takımı haline geldiler ve işte bu kalabalık, Roma halkının meclisini oluşturdu..." Dünyanın egemeni haline gelmekte olan bir devletin yasaları için oy veren insanlar bunlardı ve bu işi iyi bir biçimde dürüst ve akıllıca yaptıklarını düşünmek mümkün değildi.

Devlet görevlilerinin, bir yıl için seçilmesi, cumhuriyetin mantığına uygun ve demokratik bir tutum idi. Ancak aynı yöntem, eyalet yönetiminde olumsuz sonuçlar veriyor; eyalet yöneticileri, bu kısa süre içinde, halkı tanımadıkları gibi, kısa sürede keselerini doldurmaya çabalıyorlardı. Ayrıca, eyalet vergilerinin toplanması, iltizam yöntemine benzer bir biçimde satışa çıkartılıyor ve bu hakkın satın alınmasında ödenen yüksek rüşvet eyalet halkının sırtından çıkartılıyordu. Bunlara karşı yasal yollara başvurmanın da fazla bir anlamı yoktu. Zira aynı rüşvet, mahkeme jürilerinin üyeleri için de geçerliydi. Bu baskılara karşı ayaklanmak da biraz hayaldi. Zira Roma orduları, her şeye karşın çok güçlüydüler.

Bu kokuşma, birkaç yüz yıl sürdü. Önemli ölçüde, kamu topraklarının işgali (occupatio) ile "latifundia" sistemi oluşmaya başladı. Gene bu arada başlayan köle ayaklanmaları, Roma'yı zaman zaman zor durumlara sokuyordu.

Bu konuda ilk radikal reform girişimi, MÖ 133'de halk temsilcisi seçilen Tiberius Sempronius Grachus döneminde başladı. Tiberius'un öldürülmesinden on yıl sonra da, kardeşi Gaius Grachus bu girişimleri sürdürmek istedi. Ancak, ağabeyinin kaderini paylaşmak zorunda kaldı, yani o da öldürüldü.

Tiberius, kentlerde biriken kalabalığı dağıtmak için, çiftçiliği yeniden canlandırmak ve biraz yukarıda değinmiş olduğumuz, MÖ 367 tarihli yasa uyarınca, 25 hektardan fazla kamu toprağı bulunduran kimselerin ellerinden bu toprakları almak istemişti. Kardeşi Gaius ise, senatonun yetkilerini sınırlamak için mahkeme jürilerine *equitos*'dan da üye alınmasını sağlamaya çalışmıştı. Ayrıca, Roma'nın büyük başarılarında payı olan kimi müttefik eyaletlere, Roma vatandaşlık haklarının tanınmasını istiyordu. Fakat bu talepler, büyük tepkilere yol açtı. Senato, yetkilerini kısıtlatmaya niyetli olmadığı gibi büyük toprak sahipleri de heyecan içinde buna karşı çıktılar.

Her ne kadar bir süre sonra, MÖ 90'da kimi eyaletlere, vatandaşlık hakkı verildiyse de, Grachus kardeşlerin bu iyi niyetli çabalarının, son derece olumsuz bazı sonuçları oldu. Herşeyden önce, halkın desteğini sağlamak için hububatı Roma halkına devlet sübvansiyonu ile satmaya başlamışlardı. Yani, maliyetinin çok altında bir fiyattan satıyorlardı. Bu karar, ölümlerinden sonra da yürürlükte kaldı. Hattâ bir süre sonra, buğday parasız dağıtılmaya başlandı. Bu ise, halkı daha fazla tembelliğe ve sefahata itti. Ayrıca, taleplerin ölçüsü kaçtı.

Grachus'ların girişimlerinin ikinci bir olumsuz sonucu; ordunun desteği olmadan, hiçbir reform hareketinin başarıya ulaşamayacağının anlaşılması oldu. Yani, toplumdaki temel gücün, ordu olduğu anlaşılmıştı. Böylece, orduya hükmedenin, Roma'ya hükmedeceği görüşü açıklık kazandı. Zaten kısa bir süre sonra da, bu işin uygulamasına girişilecektir. Gerçekten, orduyu kullanarak yönetim üzerinde kesin bir hak sahibi olmanın ilk örneğini, MÖ 86'da Marius verdi. Kendisini bir başka kumandan, Sulla izledi. Sulla, senatonun yetkilerini de arttırmaya çabalamıştı. Fakat artık, cumhuriyet can çekişmekteydi. Julius Sezar'ın yarı diktatoryal yönetimi ve bunu izleyen Oktavianus (Augustus) dönemi Roma Cumhuriyetinin, ismen de olsa son dönemlerini oluşturdu. Zaten MÖ 27'den sonraki dönem, artık İmparatorluk dönemi olarak isimlendirilir.

Julius Sezar'ın öldürülmesini izleyen yıllar tam bir anarşi ve karmaşa içinde geçmişti. Bu dönemde Cumhuriyeti yeniden canlandırmaya çalışan bir isim zamanında, konsül seçilebilecek kadar yükselmiş olan, Cicero (Marcus Tullius Cicero, MÖ 106-43) idi. Ancak Cicero, çabalarının bir sonuç getirmeyeceğini anlayınca çiftliğine çekilerek kendini felsefeye adayacak, fakat burada Antonius'un adamları tarafından öldürtülecektir.

İSLÂMİYET VE CUMHURİYET

Günümüzde, en azından belirli çevrelerde; İslâmiyetin, yapısal olarak "meşveret"e dayandığı ve bu nedenle, tanım gereği başlangıcından itibaren bir cumhuriyet "addedilmesi" gerektiğine dair bir iddia vardır. Gene başka bir iddia, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra, Dört Halife Devri'ni bu halifelerin seçimle geldiği ileri sürülerek "Cumhuriyet Dönemi" olarak isimlendirmektedir.

Gene günümüzde kimi ülkeler, İslâm öğretisine dayanan rejimlerini "cumhuriyet" olarak isimlendirebilmektedirler. Bu ismi kullanmayan Libya, bir kenara bırakılırsa bile kendini açıkça "İslâm Cumhuriyeti" olarak isimlendiren İran'ın bu yaklaşımı acaba genel cumhuriyet tanımına uygun mudur?

Aslında biz konuyu ve gelişmeleri, kronolojik bir sıra içinde incelemek niyetindeyiz. Bu bakımdan, günümüz rejimleri, en azından şimdilik ele alınmasa da olurdu. Ancak, çok kısa olacak bu bölümde, günümüz "İslâm Cumhuriyeti" anlayışını da ele almak ve rejime bu ismi vermenin haklı olup olmadığını kısaca tartışmak istiyoruz.

8 Haziran 632'de Hz. Muhammed öldükten sonra, Arabistan'ın dinsel ve siyasal birliği konusunda ciddi sorunlar ortaya çıkmıştı. Farklı siyasal ihtiraslar birbirleriyle çatışmaya başladı. Haber, pek beklenmedik bir haber değildi. Ancak gene de büyük bir şok yaşandı. Medine'nin yerli Müslümanları, Mekkeli göçmenlerin hâkimiyetine karşı çıkmak istiyorlardı. Peygamberin en yakın akrabası, yeğeni ve damadı olan Hz. Ali, bu niteliklerini ileri sürerek hükümet başkanlığı ve halifelik savıyla ortaya çıktı. Ancak "irsen intikal" söz konusu olmadığı için, bu savları fazla bir yandaş bulamadı. Hz. Muhammed'in yakın arkadaşlarından oluşan ve sayısı kesin olarak bilinmeyen bir topluluk, Hz. Muhammed'in kayınpederi Hz. Ebubekir'i, halife olarak ilân ettiler. Gerek Hz. Ebubekir, gerek Hz. Ömer, gerek Hz. Osman ve nihâyet gerekse Hz. Ali'nin halife olmasında, yaygın bir seçim ve katılım söz konusu değildir. Bu bakımdan bu dönemi, bir "cumhuriyet" olarak değerlendirmenin fazla doğru olmadığını düşünüyoruz.

Zaten bu konularda uzmanlığına fazlasıyla güvenmek durumunda olduğumuz C. Brockelmann; Hz. Muhammed tarafından oluşturulan devleti, "ulusal bir hükümet" olarak nitelendirirken ölümünden sonra bu devletin "teokratik bir imparatorluk" niteliğine büründüğünü ileri sürmektedir. Aslında, şu soru akla gelmektedir. Cumhuriyeti genel olarak "monarşi olmayan tüm devlet sistemleri" diye tanımladığımıza göre; ister dine dayansın, ister silaha dayansın, monarşi olmadığına göre bu dönemi "cumhuriyet" olarak değerlendiremez miyiz?

Bize kalırsa, değerlendiremeyiz. Evet, cumhuriyet, genel olarak monarşik olmayan tüm rejimleri kapsayan bir kavramdır ve bir cumhuriyet, demokratik olmak zorunda da değildir. Fakat gene de, belirli bir katılım gerektirir. Bunun tersi düşünüldüğü takdirde, en ilkel ve barbar kavimlerinden başlamak üzere tüm devlet yapılarını cumhuriyet olarak nitelemek gerekir ki, bu da, son derece anlamsız bir şey olur. Peki, o zaman ölçü ne olacaktır?

Bize kalırsa, monarşiyle yönetilen bir toplumda, belirli bir grubun, "toplumun siyasal ve ekonomik olanaklarından, daha yaygın bir yararlanma sağlamak üzere", devleti ele geçirmeleriyle cumhuriyet oluşabilir. Burada, mutlaka "yaygın bir katılma ve yararlanma olanaklarının" genişletilmesi söz konusu olmalıdır. Devrimi de, "toplumdaki ekonomik yarar-

lanma olanaklarının ve siyasal yapıdaki etkinliğin, toplumun daha geniş kesimleri yararına hızlı bir biçimde değiştirilmesidir" diye tanımladığımıza göre, bir cumhuriyetten söz edebilmemiz için, bunun öncesinde belirli gelişmişlik içinde bir siyasal ve ekonomik yapı, çoğu kez bir monark ve bu yapının ele geçirildiği ve monarkın devrildiği bir devrim (inkılap) olması gerekir.

İslâmiyetin ilk dönemleri, özellikle ilk dört halife devri söz konusu olduğu zaman; yukarda vurgulamaya çalıştığımız unsurlardan, hemen hiçbirinin söz konusu olmadığını gözlüyoruz. Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemde belirli bir merkeziyetçiliğe Peygamberlerinin hatırı için gözyuman pek çok çöl kabilesi, Hz. Muhammed'in ölümü üzerine hızla, kendi düzen otonomilerine dönmüşlerdi. İlk halifeler de, buna karşı pek bir şey yapamamışlardı. Zira başlarında ayaklanan kabileler, doğrudan "resul"lüğünü iddia eden sahte peygamberler vb. çok daha önemli sıkıntıları vardı.

Tüm bunların ışığı altında, "Dört Halife Dönemini" bir cumhuriyet olarak isimlendirmenin doğru olmadığını düşünüyoruz. Buna karşılık, günümüz İran İslâm Cumhuriyeti, sanıyoruz "cumhuriyet" sıfatını kullanmakta haklıdır. Şimdi bu görüşümüzü biraz açmaya çalışalım.

Ayetullah Humeyni yönetiminde, İran'da gerçekleşen molla hareketi sonucunda, yönetimin el değiştirmesi; genel çizgiler içinde bir devrim olarak nitelendirilmelidir. Yani İran İslâm Devrimi ifadesi anlamsız bir ifade değildir. Zira şah yönetimiyle karşılaştırırsak, toplumdaki siyasal etkinliğin ve ekonomik yararlanma olanaklarının, daha geniş kesimlere yaygınlaştığı konusunda şüphe edilmemelidir.

Fakat "İran İslâm Cumhuriyeti, demokratik bir cumhuriyet midir?" sorusu sorulduğu zaman, durum biraz değişmektedir. Zira kimi çevrelere göre, demokrasi halkın kendi kendini yönetmesidir ve çoğunluk iradesinin egemen olması bu işin doğası gereğidir. Bu durumda, halkın büyük çoğunluğu tarafından desteklenen bugünkü yönetim, demokratik bir yönetimdir.

Yukarıdaki düşünce, yanlış bir demokrasi anlayışından kaynaklanmaktadır. Dünya üzerinde hiçbir yönetim; belirli bir desteğe, yaygın bir halk desteğine dayanmadan iktidara gelemez ve iktidarda kalamaz. Örneğin, İtalya'da Mussolini de, çoğunluk iradesine dayanarak iktidara gelmişti, Almanya'da Hitler de. Fakat faşizm ve nazizmin demokratik olduğunu kimse söyleyemez. Zira demokrasileri, demokratik olmayan rejimlerden ayıran temel özellik; azınlıklara da iktidara gelebilme olanağının açık tutulmasıdır. Günümüz İran İslâm Cumhuriyetinde, rejim konusunda yaygın bir halk desteği vardır. Fakat Kur'an hükümlerinin geçerli olduğu

bu devlet yapısı içinde, "aykırı" düşüncelere izin verilmediği için bu yapı, "demokratik" olarak isimlendirilemez.

Ayrıca demokrasilerde, "ulusal irade" denildiği zaman, bu sadece "çoğunluk iradesi" değildir. Ulusal irade, "azınlık ve çoğunluk iradelerinin" toplamına eşittir. Bu bakımdan ne denli ufak olursa olsun eğer bir azınlığa iktidar olabilme yolu tıkanıyorsa; o sistemi, demokratik olarak nitelemek mümkün değildir.

Ancak, yazımızın başında da defalarca vurgulamış olduğumuz gibi bir cumhuriyet, demokratik olmak zorunda da değildir. Ve bu bakımdan, günümüz İran İslâm Cumhuriyetinin kendisine cumhuriyet adını vermesi olağandır.

Ortaçağ ve Kent Cumhuriyetleri

Konusu "cumhuriyet" olan bir yazıda, Ortaçağ ve feodalite üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmanın ne gereği vardır, ne de fazla anlamı. Fakat bu dönemde özellikle İtalya'da gördüğümüz kimi kent cumhuriyetleri ve bir cumhuriyeti çok andırmakta olan Kuzey Avrupa'nın tüccar kentlerinin yönetimleri; konuya ışık tutması açısından çok ilginç bazı sonuçlara ulaşmamıza neden oluyor.

Aslında, bir toplumun yönetim biçimini belirleyen nedir? sorusunu yanıtlamak kolay değildir. Maddeci bir determinizm içinde, "mülkiyet ve sınıf yapısı" yanıtı da; kimi zaman soruyu yanıtlama konusunda yetersiz kalmaktadır. Zira çok benzer altyapılara sahip toplumlarda adamakıllı farklı siyasal sistemlerin yaşadığını görmek mümkündür. Fakat gene de, yönetim biçimlerini belirleyen hususun ekonomik ilişkiler ve sınıf yapıları olduğunu söylemek; mutlak bir olguyu sergilemek olmasa bile, en azından belirli eğilimleri doğru biçimde sergilemektir.

Ortaçağ; Doğu ve Batı arasındaki ticaretin, ağırlıklı bir biçimde, Akdeniz üzerinden gerçekleştiği bir çağdır. Her ne kadar Karadeniz'in kuzeyinden geçmekte olan yollarla, Orta ve Doğu Avrupa'ya ulaşılmaktaysa da; Akdeniz'in, bu konudaki ağırlığı oldukça belirgindir. İşte bunun sonucu olarak, bankacılık ve kredi sistemiyle de desteklenen "burjuvalaşma" eğilimini, yoğun bir biçimde, İtalya yarımadasında görmekteyiz. Bu arada, kuzeydeki Hansa'yı küçük gördüğümüz, ihmal ettiğimiz de düşünülmemelidir. Ancak uluslar ve devletlerarası niteliği ile Hansa; konumuz açısından ilgi alanımızın dışında kalmaktadır.

Başta Venedik ve Ceneviz olmak üzere; Haçlı Seferleri sırasında güç, zenginlik ve etkililiklerini çok artıran İtalyan kentlerinden neden Venedik, Ceneviz ve bir ölçüde Piza'da oligarşik cumhuriyetler kurulmuşken; diğerlerinde, monarşilerin egemen olduğunu açıklamak, oldukça güç.

Ancak sanıyorum bunu, söz konusu kentlerin, özellikle Venedik'in klasik bir geçmişi olmamakla ve hemen salt ticaret yapmalarıyla açıklayabiliriz (Porselen ve cam imâlatı bir süre sonra başlayacaktır).

Heaton'un Venedik'in ortaya çıkışını açıklayış biçimi, gerçekten, soruya ışık tutacak niteliktedir. Heaton'a göre Venedik, göçler sonucunda ortaya çıkmış bir ortaçağ kentidir.

Atilla 5. yüzyılda İtalya'ya indiğinde, bölge halkının bir bölümü Adige ve Brenta nehirleri arasındaki bölgeye sığınmışlardı. Burada, balıkçılık yapıyor ve bölgede topladıkları tuzları pazarlıyorlardı. Zamanla, kendilerine başka katılanlar olunca topraklarını genişletmişler ve 8. yüzyıl başlarından itibaren ticaret alanlarını Fransa ve Orta Avrupa'ya dek genişletmişlerdi. Gene bu arada, deniz ticaretine de başlamışlar, İstanbul ve Doğu Akdeniz limanlarıyla ticarî ilişkilere girmişlerdi.

Venedik, önceleri Doğu Roma'nın (Bizans) himâyesi altına girmiş ancak kendisi güçlenirken, Bizans'ın zayıflaması sonucu 10. yüzyılda bağımsızlığını kazanmıştı. Yurttaşlardan oluşan bir meclis (Senato), tarafından yönetilen Venedik Cumhuriyetinde, cumhurbaşkanına "doç" adı verilirdi.

Ceneviz ya da Cenova ise 10. yüzyıl başlarında oluşmuş "oligarşik" bir cumhuriyet idi. Önceleri, her ailenin temsilcilerinden oluşan bir başkanlar kurulu tarafından yönetilirken, daha sonra bu sistem değiştirilmiş ve ilginç bir yönetim modeli ortaya çıkartılmıştır.

Ceneviz'de dört önemli aile vardı. Bunlar; "Dorie", "Spinoles", "Adorne", ve "Fregoses" aileleri idi. Yurttaşlar, "Duka" adı verilen devlet başkanını belirlemek üzere; önce "Dorie", ya da "Spinoles" ailelerinden birine oy verirlerdi. Hangi aile daha fazla oy toplarsa, Duka'yı belirleme hakkı o ailenin olurdu. Ancak, seçimin bu aşamasını kazanan aile; kendi içinden birini, "duka" olarak seçemeyeceği gibi, istediği kimseyi de seçemezdi. Seçimin ikinci aşamasında; yurttaşlar, "Adorne" ve "Fregoses" aileleri arasında bir tercih yaparlardı. Seçimin bu aşamasını hangi aile kazanırsa, o ailenin adayı, "duka adayı" olurdu ve seçimin ilk aşamasını kazanan aile, bu adayı dukalığa seçerdi. Aslında, çıkarları törpülemek ve denetim altında tutmak için oluşturulan bu sistem; görülebileceği gibi, karmaşık bir sistemdi ve zaman zaman karışıklıklara neden oluyordu. Zaten bunları bahane eden Fransa, 1468'de Ceneviz'i bir süre için himâyesi altına alacaktır.

Ortaçağ İtalyan kent cumhuriyetlerinin yaşamlarının ayrıntılarına burada girmeyeceğiz. Fakat gerek Venedik ve gerekse Ceneviz'in yapısında açıkça görülen husus, yönetim biçimlerinin yöresel ya da evrensel kimi ilkelere değil, doğrudan doğruya, gündelik gereksinmeleri karşılamak

amacına yönelik olarak, rasyonel (akılcı) ilkelere dayandığıdır. Kuşkusuz, her yönetim rasyonel nedenlere dayanır, dayanmak zorundadır. Fakat ele almak durumunda olduğumuz, modern cumhuriyetin dayandığı evrensel ve yüceltici ilkeler düşünüldüğünde ortaçağ İtalyan kent cumhuriyetleri biraz fazla tüccar zihniyeti, biraz fazla "işbitirici" kokusu vermektedirler.

ÇAĞIMIZIN CUMHURİYETİNİ HAZIRLAYAN GELİŞMELER

Kral I. John'un, İngiltere'de 1215'de imzaladığı "Magna Carta", kralın yani mutlak monarkın yetkilerine bir sınırlama getirmesi nedeniyle, mutlak monarşiye vurulan bir darbe olarak değerlendirilebilir. Zaten "parlamento" sözcüğü de o dönemlerde ortaya çıkacaktır. Gerçekten, İngiliz "magnum consilium"larında bu sözcüğün kullanıldığı gözlenmektedir. Bir anlamda, "danışman" olarak oraya giden kimselerin oluşturdukları meclislere, zaman içinde "parlamento" adı verilmiştir. Ancak parlamentonun varlığı, elbette ardından kaçınılmaz bir biçimde cumhuriyeti getirmez. Zaten Magna Carta'nın imzalanmış olduğu İngiltere'de biraz aşağıda anlatacağımız onbir yıllık dönem dışında iktidarı, belirli sınıflarla paylaşsa bile monarşi, sürekli olarak işbaşında kalmıştır.

A - 1640 İNGİLİZ DEVRİMİ VE CUMHURİYET DÖNEMİ

İngiliz Devriminin niteliği konusunda iki farklı temel anlayış vardır. Bunlardan biri, bu devrimin bir "püriten devrim" olduğu yani, din farklılıklarından yola çıkılarak başlatılan bir devrim olduğudur. Diğer görüş ise; bunun, sınıf temeline dayanan bir "burjuva devrimi" olduğudur. Bize kalırsa, bu görüşlerden ikincisi, gerçeğe daha yakın görünmektedir. Ancak olay içindeki din öğelerini de ihmal etmemek gerekir.

1625'te tahta çıkan I. Charles, tahta çıktığından birkaç yıl sonra 1628 yılında parlamentoda kabul edilen "Haklar Bildirisi- Petition of Rights"ı onaylamasına rağmen parlamento konusunda olumsuz bir yaklaşım içindeydi. Zaten bir süre sonra parlamentoyu kapatacak ve 1640'a dek ülkeyi parlamentosuz yönetecektir. Fakat parasal sorunlar nedeniyle 1640 ilkbaharında parlamentoyu toplamak zorunda kalacaktır. Bu parlamento üç hafta kadar açık kalacak ancak, kralın istekleri doğrultusunda vergi yasalarını çıkartmayı kabul etmediği için kapatılacaktır. Bu parlamento, "kısa parlamento" olarak isimlendirilir.

Daha sonra, Kasım 1640'ta parlamento yeniden açılmıştır. Bu parlamento da, kendinden önceki parlamentolar gibi eşraf ve zengin tüccarları temsil ediyordu. Fakat parlamento dışındaki muhalefet, bu kez parlamentoyu kesin ve katı kararlar için zorlamaktaydı. Kral ve danışmanları da,

adamakıllı tavizkâr bir tutum içindeydiler. Bu parlamentonun çözmek durumunda bulunduğu temel sorunlar arasında, kralın bazı eski yardımcılarının görevden alınması ve cezalandırılması vardı ki; kral; bunların kellelerini, gözünü kırpmadan teslim etti. Ancak kralın sürekli ordu bulundurmaması, Kilise denetimini parlamento aracılığı ile yapması ve bazı parasal konularda anlaşmazlık çıktı ve Londra'yı terk eden I. Charles'ın kuvvetleriyle parlamento kuvvetleri arasında savaş çıktı.

Savaşın ilk dönemlerinde, meslekten asker olan ve "şövalye" adı verilen kralcı birliklerin üstünlükleri vardı. Saç biçimlerinden ötürü, "yuvarlak kafalılar" adı verilen parlamento birlikleri sürekli bozgun halindeydiler. Fakat kısa bir süre sonra yeni bir lider ve kumandan buldular: Oliver Cromwell.

Cromwell'in, "ironsides-demir saflar" adı verilen birlikleri, 1645 Naseby savaşında, I. Charles'ı kesin bir yenilgiye uğrattılar. Ancak, savaşı kazandıktan sonra ne yapacaklarını bilemiyorlardı. Ordu, parlamentoyu dinlemek istemiyordu. Bu karmaşıklıktan yararlanmak isteyen I. Charles, savaşı yeniden başlattı. Fakat, gene yenildi ve bu kez yakalanarak 30 Ocak 1649'da boynu vuruldu. Kralın kaçarak savaşa yeniden başlaması ordunun da durumunu güçlendirmişti. Kralın başının vurdurulmasından sonra İngiltere'de "özgür bir cumhuriyet" ilân edildi. Ancak bu cumhuriyet, sözde bir cumhuriyetti ve asıl güç Cromwell'in elinde toplanmıştı. Zaten Cromwell, 1651'de parlamentoyu da kapatacak fakat kendisine yapılan krallık önerisini de kabul etmeyerek, bir tür sivil asker karışımı diktatör havası içinde yönetimini 1658'e kadar sürdürecektir.

Cromwell'in ölümünden sonra İngiltere'de yeniden siyasal bir boşluk ortaya çıktı. Sonunda 1660'ta, Stuart ailesinden II. Charles tahta çıkartıldı. Stuartlar, Cromwell olayını iyi değerlendirdiler. Parlamentoya karşı çok saygılı davrandılar. İngiltere Cumhuriyeti yaşamamıştı ama İngiliz Demokrasisi rayına oturmuştu.

B - AYDINLANMA VE ENDÜSTRİ DEVRİMİ

Çağımız modern demokratik cumhuriyeti; insan erdemine, onuruna ve özelliklerine en uygun ve yakışan yönetim biçimidir. Bu bakımdan, günümüz insanını oluşturan iki önemli olayı, "cumhuriyet" başlığını taşıyan bir makale içinde ele almayı çok gerekli buluyoruz. Bu aşamalar, günümüz insanının oluşumunda kaçınılmaz olarak yaşanan aşamalardı.

"Aydınlanma" sözcüğü ile genel olarak 18. yüzyılda egemen olan ya da egemen olmaya başlayan bir dünya görüşü anlatılmak istenir. Aydınlanma, "ortaçağ karanlığından" kurtulan insanı ve insan düşüncesini açıklamak amacına yönelik bir kavramdır. Aydınlık çağı, insan aklının ege-

men olmaya kararlı olduğu, insan aklının ön plana çıkmaya çabaladığı bir dönemdir. Bu yönüyle, "rönesansın" ve "hümanizmin" bir uzantısı, bir tamamlayıcısı durumundadır.

Yeni kıtaların getirdiği ticari canlılık, düzenli deniz yolları vb. gibi nedenlerden kaynaklanan "gelişmiş uluslararası ilişkiler", doğa bilimlerindeki gelişme ve buluşlar ve tüm bunların sonucu olarak "burjuvazinin gelişimi" aydınlanmanın gerektirdiği nesnel ortamı oluşturmuşlardı. Avrupalı insanın kendine güvenini arttıran sürekli bir ilerleme geçmişin karanlığını geride bırakıyordu. Bağımsız bireyin, "aklı", her türlü "gelenek" ve "otorite" görüşünün üzerinde yer alıyordu.

Aydınlanma, Avrupa'da üç ayrı merkezde birbirine paralel bir süreç içinde ortaya çıktı: İngiltere, Fransa ve Almanya. Fakat siyasal model sorununu daha önceleri çözmüş bulunan İngiltere'de aydınlanmanın Fransa ve Almanya'ya oranla daha önceleri başlamış olduğu söylenebilir. Aydınlanma İngiltere'de radikal bir niteliktedir. Fransa'da ise çok daha ılımlıdır. Ve aydınlanmanın, salt Fransa'da değil, tüm dünyada en büyük ve önemli temsilcisinin Voltaire (1694-1778) olduğuna kuşku duyulmaması gerekir.

Fakat bu arada dev bir kurumun da hakkı verilmelidir: Ansiklopedi. Diderot (1713-1784) tarafından ve başta kilise olmak üzere, tüm tutucu çevrelerin karşı çabalarına rağmen tamamlanan bu dev eser, "geçmiş yüzyılların çabaları, gelecek yüzyıllar için yararsız kalmasın; çocuklarımız daha bilgili olarak, aynı zamanda daha mutlu ve daha erdemli hale gelsinler..." sloganı ile çıkmaktaydı. Yüzaltmış kişilik yazar kadrosu arasında; Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Condorcet, Quesnay, Turgot vb. gibi isimler vardı.

Endüstri devrimi, ya da sanayi devrimi denildiği zaman anlaşılması gereken husus, 18. yüzyılın özellikle ikinci yarısında, önce İngiltere'de ve daha sonraları da hemen tüm Avrupa devletleri ve Japonya'da görülen değişimdir. Teknolojik alanda başlayarak, ekonomik ve sosyal alanları da etkileyen bu değişiklik sonucu söz konusu devletlerin tümü, statik bünyeli tarım toplumlarından büyümeye elverişli, dinamik sanayi toplumlarına dönüşmüşlerdir. İşte bu toplumlar, "cumhuriyetin" filizleneceği en verimli toprağı oluşturacaklardır.

Sanayi devriminin başarılı olduğu her yerde, birkaç nesillik süre içinde çok büyük gelişmeler görüyoruz. Ancak kuşkusuz sanayi devriminin gelişme süreci de, bölgesel, sosyo-ekonomik, kültürel, siyasal ve doğal önkoşullara bağlı olmuştur. Ve böylece, o günlerden günümüze dek sanayileşmiş ve sanayileşmemiş ülkeler arasında bir gelişme farkı ortaya

çıkmıştır. Ve bu fark, azalma yerine, git gide artan bir eğilim izlemiştir ve izlemektedir.

Bir ülkede endüstri devriminin başlaması için ve olgunlaşması sırasında (İngiltere örneğinden yola çıkarak) görülen, çok sayıda etken ve nedenler dört temel etkene indirgenebilir:

- Üretim araçlarının teknik olarak yenilenmesi ve gelişmesi,
- Ulaşım araçlarında, özellikle nehir kanalları ve demiryollarında görülen gelişme,
- Sermaye birikimi,
- Artan emek arzı.

Özellikle emek arzının artmasında iki temel neden vardır. Bunlardan birincisi "tarım devrimi", ikincisi de "nüfus artışı"dır. Tarım devrimi denildiği zaman anlaşılması gereken, tarıma elverişli alanların genişletilmesinden çok daha entansif (sermaye yoğun), yöntemler uygulayarak toprağın veriminin artırılmasıdır. Bu yöntemlerin geliştirilmesi köylülerin toprağa olan feodal kökenli bağlılıklarının da sona ermesine neden olmuş ve özgür köylüler, büyük bir emek arzı potansiyeli ile kentlere akın etmişlerdir.

Nüfus artışının kökeninde ise, yaşam süreşinin uzaması yatmaktadır.

Endüstri devrimi sonrasında Batı sömürgeciliği de yapı değiştirdi. Salt "yağma"ya dayanan Portekiz ve İspanyol sömürgeciliğinin aksine, bu yeni sömürgecilik kendisine "pazar" ve "muhatap" aramaktaydı. Böylece Avrupa düşüncesi, gene çoğu kez Avrupalılar tarafından Avrupa dışına taşındı. Avrupalı sömürgeci, sömürgelerinden anavatana öğrenci getirirken "kendi adamını" yetiştirmek istiyordu. Ancak, kısa bir süre sonra özgürlükçü ve bağımsızlıkçı düşünce, kendi göğsüne bir silah olarak çevrildi.

Bu eski sömürgeler, özgürlükçü demokratik cumhuriyete kolay geçemediler. Bu, kimi zaman, "silahların gölgesinde" oldu, kimi zaman "vesayet altında" oldu. Ama dünya hızla değişiyordu ve bu değişim engellenemiyordu.

ABD DEVRİMİ VE GÜNÜMÜZDE DE YAŞAYAN İLK CUMHURİYET

"Amerikan Devrimi" olarak isimlendirilen ve 1770-1783 arasında gerçekleşen gelişmeler sonucunda kurulan ABD günümüze dek yaşamını sürdürmüş olan ilk cumhuriyet olduğu gibi, 1787'de Philadelphia'da kaleme alınan ABD Anayasası çok değişiklikler geçirmesine karşın, temel ilkelerini koruyarak günümüze dek yaşayan ilk anayasadır.

Kimi düşünürlere göre, bir "Amerikan Devrimi"nden söz etmek mümkün değildir. Gerçekleşen, salt "İngiltere'ye karşı bir bağımsızlık savaşıdır". Fakat Palmer'in de vurgulanmış olduğu gibi "eğer bir hareket toplumsal bir çatışmadan kaynaklanıyor ve hareketin sonucunda toplumsal bir takım kopmalar oluyorsa, bu hareketi devrim olarak nitelememek için hiçbir neden yoktur." Gerçekten, Amerikan Devrimi sırasında Amerika'da çatışma İngiltere'ye bağlı kalmak isteyenlerle, yani "kralcılarla"; kendi kendini yönetecek bağımsız bir devleti isteyenler, yani "Cumhuriyet'i" oluşturmak isteyenler arasında olmuş ve kazananlar cumhuriyetçiler olmuştur.

Amerika'daki ilk İngiliz kolonisi 1607'de Jamestown, Virginia'da kurulmuştu. Kısa bir süre içinde Atlantik kıyısı boyunca peşpeşe on üç koloni kurulacaktır. Aslında İngiliz kolonilerine ilk gelenlerin, bu yeni dünyanın altın ve gümüş gibi nimetlerinden yararlanmak amacında olduklarından kuşku duyulmaması gerekir. Fakat kısa bir süre sonra bu maceracıları Avrupa'daki din ve monarşi baskısından kaçanlar izledi. Ve bu kolonilere salt İngiltere'den değil Avrupa'nın mutlakiyetle yönetilen tüm ülkelerinden göçler izledi. İngiliz kolonilerinin bu hızlı gelişmesinde ekonomik nedenler olduğu kadar, sosyal ve siyasal nedenler de olduğuna, kuşku duyulmaması gerekir. Zira, aralarında bazı ufak tefek farklar olsa da, tüm kolonilerde geniş bir düşünce özgürlüğü ve siyasal özgürlük vardı. Örneğin bu özgürlükler arasında "jüri huzurunda özgür bir biçimde yargılanma hakkı", "basın özgürlüğü", "toplanma özgürlüğü", "konuşma özgürlüğü" vb. sayılabilir. Ayrıca, ilki 1619'da Virginia'da olmak üzere, kolonilerin çoğunda yerel meclisler kurulmuştu.

Ve işte tüm bu nedenlerden ötürü, İngiliz kolonileri nüfus olarak hızla büyürken, ekonomik olarak da çok hızla gelişmişlerdi. Orta ve Kuzey Amerika'daki Fransız kolonilerinin nüfusu, hiçbir zaman yüz bini aşmazken; İngiliz kolonilerinin nüfusunun iki milyonu aşması sadece siyasal özgürlükler ile açıklanabilir.

Kuzey Amerika'da egemen olmak isteyen Fransa ve İngiltere'nin çatışmalarının ayrıntılarına girmek istemiyorum. Zira, bu konumuz dışında kalır. Fakat bu çatışmalarla mali durumu sarsılan İngiltere, yeni birtakım vergilerle yükün bir kısmını kolonilerin sırtına yıkmak isteyince 1770'de kolonilerle İngiltere arasında çatışma çıktı.

1774'te Philedelphia'da toplanan I. Kıta Kongresi'nde silahlı mücadele ile bağımsızlığı kazanmak yönünde düşünenler olduğu kadar İngiltere ile bir anlaşma zemini bulmak isteyenler de vardı. Hattâ sonunda ılımlılar kongreye hâkim olarak krala bir dilekçe verilmesi ve yerel yönetimlerin onayı alınmadan vergi konulmaması ve ekonomik yaşama getirilen kısıt-

lamaların kaldırılmasını öngören bir karar çıkartmayı da başardılar. Ancak İngiltere kralı III. Georg bu talepleri reddetti.

Çatışma sürerken 1776'da toplanan 2. Kıta Kongresi'nde Thomas Jefferson'un kaleme aldığı Bağımsızlık Bildirisi kabul edildi. Önemli ölçüde John Locke'un üslubunun izlerini taşıyan bu bildirinin kimi temel ilkeleri şunlardır:

- Tüm insanlar eşit yaratılmışlardır.
- Tüm insanların, geri alınamaz ve vazgeçilemez hakları vardır. Bu haklar yaşama, özgürlük ve mutluluğu arama haklarıdır.
- Hükümetler, halklarına bu hakları sağlamak için oluşturulmuşlardır.
- Yönetenlerin iktidarı; yönettikleri kişilerin, bu konudaki kanaatlerinden kaynaklanır.
- Bu kuruluş amaçlarından uzaklaşan bir hükümet, halk tarafından değiştirilir ya da devrilir.

Bu bildirinin önemi, kolonilerin bağımsızlıklarını ilân etmeleriydi. Ordunun başına G. Washington geçirildi ve uzun süren savaş nihayet 1781 Yorktown Savaşı ile kolonilerin lehine sonuçlandı. Her ne kadar savaş, kuramsal olarak 1783 Paris Antlaşması'na dek sürdüyse de fiilen sona ermişti.

1777'de savaş sürerken toplanan Konfederasyon Kongresi, çok sınırlı yetkilerle donatılmıştı. Her kararda; on üç koloniden, en az dokuzunun onayı gerekmekteydi. Barıştan sonra, 1787'de gene Philadelphia'da bir konvansiyon toplanarak ABD Anayasasını kaleme aldı.

Kimi değişikliklerle günümüzde de yürürlükte olan bu anayasaya göre yürütme gücü dört yıl için seçilen devlet başkanına verilmişti. Çok geniş yetkileri olan devlet başkanı, aynı zamanda ülkenin ve devletin bütünlüğünü temsil ediyordu. Aslında, böylesi geniş yetkilerle donatılırken Avrupa monarklarının, özellikle İngiliz krallık rejiminin etkisi altında kalınmıştır ve kendi türünün ilk örneği olan bu sistem "Başkanlık Rejimi" olarak isimlendirilir. Aynı sistem daha sonra, Orta ve Güney Amerika'nın kimi cumhuriyetlerinde uygulanacaktır ve günümüzde de uygulanmaya devam etmektedir.

Yasama gücü, çift meclisli bir parlamentoya verilmişti. Bu meclislerden biri eyaletlerin nüfuslarına göre temsil edildikleri, "temsilciler meclisi", diğeri ise nüfusu ne olursa olsun her eyaletin iki kişiyle temsil edileceği senato" idi.

Gene bu arada oluşturulan "yüksek mahkeme" hem yasaların anayasaya uygunluğunun denetimini yapıyor ve hem de bir tür yargıtay işlevini görüyordu.

1789'da yapılan seçimler sonucunda tüm eyaletlerin oybirliği ile George Washington başkanlığa seçildi. Tarihte, günümüze dek süren ilk cumhuriyette birlik sağlanmıştı. Ancak bu birlik ayrılıkçı tohumlarını da içinde taşıyordu.

Sonuç

19. ve 20. yüzyıllarda dünya üzerinde yaşayan cumhuriyetlerin öyküsüne burada değinmiyoruz. Zaten bu yazı, biraz da uzun oldu. Yazının başında da söylediğim gibi, cumhuriyet ve demokrasi kuramları, her düzeyde karıştırılıyor. Bana sorarsanız, her cumhuriyete demokrasi olmak ve her demokrasiye de cumhuriyet olmak yaraşır. Ama gerçek yaşamda farklı şeyler görünüyor.

"ORTAK BAĞ"IN TESİSİ İÇİN ELEŞTİREL CUMHURİYET

Nuran Erol Işık*

Bir politik ideal olarak 'demokrasi' fikri ile 'hukuksal bir öz' olarak cumhuriyet fikri, gerilim kaynağını çeşitli tarihsel süreçlerden almıştır. 'Halka dönmek' ile 'hukuka sığınmak' politik kuramsal çerçeve içinde tartışılmakta, bu tartışmanın parti siyaseti ve gündelik hayattaki izdüşümleri farklı söylemsel alanlarda ifade edilmektedir. Demokrasi/halk ekseni ile hukuk/cumhuriyet eksenleri arasında gidip gelen söylemler ve siyasa önerileri farklı toplumlarda farklı kodlarla anılarak somut uzanımları olan kavramlarda cisimleşmektedir. Örneğin yurttaşlık bu gerilimin açmazlarını ya da sorunlarını net olarak temsil eden bir kimlik olarak ortaya çıkmaktadır. Tüm ideolojiler ve kimlik pratikleri gibi yurttaşlık da üzerinde çeşitli savaşımların yapılageldiği bir kimlik olarak bir toplumdaki politik kültürel malzemenin yapısını çözümlememize ışık tutabilecek en önemli kavramlardan biridir.

Kuşkusuz siyasî dönüşümlerin ve projelerin altında yatan sosyolojik oluşumlar vardır. Yeni liberal ve Yeni Sağ ideolojilerin meşrulaştırdığı sosyal dönüşümler çerçevesinde günümüzde göze çarpan en önemli tartışmalar kimlik siyaseti çerçevesinde yapılmaktadır. Tüm kategorileştir-

* Doç. Dr. Nuran Erol Işık, İzmir Ekonomi Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

melerin ilişkisel bir zeminde sürekli olarak yeniden üretildiği düşünülürse, küreselleşme süreçlerini meşrulaştıran söylemler yurttaşlığı konumlandırırken çok kimliklilik üzerinde durmakta; öte yandan ulus-devlet kimliği olarak yurttaşlığı ele alanlar ise cumhuriyet fikrine atıfta bulunmaktadır. Her iki uç arasında gidip gelen ideolojik duruşların kendilerini meşru kılma talepleri günümüzde Türk toplumunda gözlemlediğimiz politik manzaranın esas unsurlarından en önemlisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu makalede amaç yukarıda belirlediğimiz kuramsal ve pratik arka plan ışığında cumhuriyet kuramını yeniden irdelemek ve Yeni-Cumhuriyetçilik çerçevesinde bu kuramın bazı bilmecelere cevap teşkil edebileceğine dair okumaları değerlendirmektir. Tıpkı popüler kültürel kavramlar gibi sosyal bilim kültürü içinde de "in" ve "out" olan kavramlar bulunmaktadır. Son yıllarda Türkiye'de rastladığımız gelişmeler çerçevesinde cumhuriyetçiliğin çağrışım yelpazesi de olumsuz betimlemelerden oluşmaktadır. Oysa, sosyal bilimlerde kavramların bağlamsal yerini unutmayıp buna göre bir açımlama yapmak ve her gün karşı karşıya geldiğimiz sosyal ve siyasal krizleri bu açıdan ele almak mümkündür. Buradan hareketle, makale, öncelikle klasik cumhuriyetçilik ile ilgili okumalardan hareket ederek yeni cumhuriyetçi yazarların katkılarına değinecek ve bu katkıların yurttaşlık tartışmaları açısından sonuçlarını vurgulayacaktır.

Akıl ve kimlik gerilimi uzun zamandır sosyal bilimlerin ve toplumların gündeminden inmeyen bir konu alanının odak noktasında olmaya devam etmektedir. Toplumsal organizasyonda yer alan taleplerle sosyal bilimsel çağrışımları yüklü olan kavramlar arasındaki ilişki değişmekte, dönüşmektedir. Bu dönüşüm sırasında ise makul açıklamalar yapmak için elverişli zeminler bulmak giderek zorlaşmakta, çünkü bir toplumda kamuoyunu meşgul eden tartışmaların kaynağını pek çok şey oluşturmaktadır. Buna ilaveten, kavramların açık uçlu olarak kabul edilip edilmemesine bağlı olarak farklı görüşlerin yaptıkları atıflar birbiriyle örtüşüp çatışabilmektedir.

Türkiye'de ve dünyada gözümüze çarpan sosyal dönüşümler söz konusu zemin kaymalarını daha da görünür hale getirmiş bulunmaktadır. Demokrasi kavramına yapılan atıflar tarihsel toplumsal olarak belirlenen bir antagonizma yaratıp hukuksal bir öz olarak cumhuriyet fikrinin zıddı biçiminde inşa edilirken, cumhuriyet fikri de özgürlükleri sınırlandıran bir nosyon şeklinde sunulmaktadır. Kaynağını kimlik siyasetinden alan bu anlayış bir yandan Türk toplumundaki farklı taleplere meşru zemin aramakta, diğer yandan da ulus-devletin tarihsel misyonunun sona erdiği-

ni, ulusaşırı süreçlerin önem kazandığını öne sürerek cumhuriyet ve yurttaşlık kavramlarının kadük kaldığını sıklıkla dile getirmektedir. Siyasî ve kültürel düzlemlerde neoliberal ve postmodern kaynaklara başvuran bu yaklaşım kendine zıt olarak konumladığı cumhuriyetçi projeyi "belirli bir döneme ait" ya da "modası geçmiş" siyasî bir proje olarak yansıtmakta ve kıyasıya eleştirmektedir. Bu tartışmaların pratikteki uzanımları ise türban tartışmasından kamusal alana, alt kimlik-üst kimlik sorunsalından ulus devlete kadar yayılan geniş bir alanda ses bulmaktadır.

Cumhuriyet fikri, henüz tamamlanmamış modernite projesi içinde yer alan kamusal bir topluluğa aidiyet sorunsalını ifade eder. *Res publica* ya da cumhuriyet, monark tarafından yönetilen siyasal sisteme nazaran yeni bir politik oluşumu temsil eder. Böyle bir oluşumda adalet ve askerî güvenlik, yurttaşlardan oluşan politik topluluk tarafından sağlanır. Rousseau'nun vurguladığı gibi söz konusu politik grubun pasif versiyonu devleti temsil eder, ancak bu politik grup aktif bir rol aldığında 'egemen' haline gelir. Cumhuriyet içinde silahlı kuvvetler gibi kamusal otoritenin iktidar alanına ait pek çok güç (siyasî karar verme, hükümet etme ve adalet mekanizmaları gibi) yurttaşlara aittir. Bir cumhuriyette güvenlik ve yasama gibi bazı görevler kamusal otoriteye eşit mesafede tâbi olurlar. Monarşik bir düzenin aksine, bir cumhuriyette otoritenin uygulanması, farklılıkların kaldırılması doğrultusunda değil, devlet ve yurttaş arasındaki farklılıkların tanınması ve düzenlenmesi üzerine odaklanmıştır. Hem yöneten ve hem yönetilen yurttaş asgari düzeyde özerklik, sadakat ve hüküm verebilme gibi özelliklere sahip olmalıdır. Politik topluluğun üyesi olarak yurttaşlık statüsünün tüm toplumsal katmanlara yayılması, yurttaşın yurttaş olarak tanınabilmesi için belirli haklara sahip olması gerekir. İşte cumhuriyet fikrinin önemi, yurttaşların belirli topluluklar oluşturabilmek, bunlara katılabilmek veya reddetmek için bireylerin özgürlüğünü yaratan ve koruyan bir kamusal topluluk olmasından kaynaklanır.

Siyasal topluluğun üyesi olarak yurttaştan yasal bir topluluğun üyesi olarak yurttaşa geçişin tarihi uzun ve engebelidir; aynı zamanda "cumhuriyet" fikrini anlama konusunda bize önemli ipuçları verebilir.

Societas	**Universitas**
Politik bir varlık olarak yurttaş	Yasal bir varlık olarak yurttaş
Araçsal olmayan siyaset	Araçsal siyaset
Moral hukuk	Araçsal hukuk
Farklı 'iyi'ler	Herkes için geçerli bir 'iyi'
Komünal erdem	Bireysel özgürlük
Sivillik pratiği	Girişimcilik
Ortak bağ	Ortak iyi

Yukarıdaki sınıflama, yurttaşlık ve cumhuriyet kavramlarının tarihsel dönüşümünü anlamada anahtar işleve sahiptir. Yurttaşlık ve cumhuriyet fikirlerinin tarihi her iki evren arasındaki etkileşim ile biçimlenmiştir.

Modern toplumlarda ahlâk alanı ile siyaset alanının birbirinden ayrılması (Kant) bireysel özgürlüklerin kazanılmasında tartışmasız bir etmen olmuştur. Ne var ki bu durumun siyaset açısından sonuçları zarar vericidir: Tüm normatif konular özel ahlâk alanına veya değerler alanına sevkedilmiş; siyasetin kendisi etik ögelerden arındırılmıştır. Yukarıdaki ikilik çerçevesinde, söz konusu dönüşüm süreci sonucunda araçsal bir nosyon hâkim olmaya başlamıştır; bu tür bir siyaset yapma anlayışı da sadece çıkarlar arasında uzlaşma sağlama ile ilgilenmiştir. Diğer yandan liberalizmin sadece bireyler veya bireysel haklarla ilgilenmesi; haklar alanının düzenlenmesine yönelik bir kılavuzun oluşturulması ile gerçekleşmemiştir. Bu durumun sonucu, yurttaşa özgü (civic) eylemin değersizleşmesi ve 'ortak iyi'nin erozyonu şeklinde ortaya çıkmıştır.

Modern devletin iki farklı yorumu şeklinde değerlendirilebilecek *Societas* ve *Universitas* ayrımını yapan Oakeshott'a (1975) göre Societas ya da cumhuriyet sivil bir birliktir; bu birlik içinde bireyler kendi seçme haklarını kullanarak bir araya gelmişlerdir. Böyle bir topluluğun üyelerini birbirine bağlayan bağ ortak amacı veya 'çıkarı' vurgulamak amacıyla oluşturulmuş bir bağ değil, üyelerin birbirlerine olan bağlılıklarını pekiştirmek için oluşturulmuş bir bağdır. Eylemde bulunmada belirli koşulların bireysel çıkarlar karşısında zorunlu üstünlüğünü kabul etme anlamında katılımcılar birbirleriyle ilişki halindedir. Bireyleri birbirlerine bağlayan, kendi ortak veya 'kamusal' meselelerini (sivillik pratiği) spesifik olarak belirten koşulların üstünlüğünü tanıma kaygılarıdır. *Res publica*, bu tür kamusal kaygı ile oluşturulmuş siyasî bir topluluktur. *Res publica* içinde yer alan bireyler eylemlerini seçerken belirli koşulların üstünlüğünü tanımak zorundadırlar. Söz konusu koşullar ise karmaşık bir kurallar dizgesinden veya kurallara benzeyen reçetelerden oluşur. Kurallar ise belirli zamanlarda belirli performansları seçerken başvurulacak davranış normlarını tanımlayan moral kaygılardır. Belirli kurallarla özdeşleşme, farklı ortamlara angaje olmuş, yani farklı kimlikleri olan bireyler arasında ortak bir kimlik yaratır. İşte modern siyasal topluluğun bu biçimi içinde topluluğu bir arada tutan öğe, 'ortak iyi'nin kendisi değil, bireyler arasındaki bağdır; bu bağın kamusal doğası vardır. Societas fikri liberal bir siyasal

topluluk (universitas) fikrinden ayrılır; çünkü liberalizm siyasal topluluğu bir tür girişim biçimi olarak tanımlar.

Ek olarak, hukukun üstünlüğü (the rule of law) siyasal topluluğu tanımlamada yeterli değildir; önemli olan ne tür bir hukuk istediğimizdir: *Societas*, moral bir hukuk üzerine kurulu olduğu halde *Universitas* ortak çıkarlar içinde bir araya gelmiş bireylerin oluşturduğu, ortak bir amacın peşinden koşan bireyler topluluğudur. *Universitas* içinde yer alan bireyler diğerleriyle ortak bir girişimcilik içinde yer alan 'doğal' bireylerdir.

Societas içinde bireylerin birbirleri ile ilişkisi ortak bir topluluk bilinciyle biçimlenirken *Universitas*'ta bireyler başka nitelikli bir birlik içinde yer alırlar. *Res publica* topluluğunun moral bir karakteri vardır; ve 'hak', 'iyi'den üstün değildir. 'Hak'kın ne olduğunu tanımlayan ilkelerin kendisi *Res Publica*'yı oluşturur; çünkü cumhuriyet meşru kamusal kaygıların taşındığı bir siyaset alanıdır. Cumhuriyet fikri, o halde, tüm amaçların ve çıkarların kamusal alanda ifade edilebildiği bir yöntem olarak da kabul edilebilir. Pocock'a göre, *res publica* ifadesinde yer alan 'res', bireylere, eylemlere ve şeylere atıfta bulunur. Yukarıda tanımlanan *Universitas* evreninin ilk tohumları Cumhuriyet Roma'sında atılmıştır. Şeyler dünyası (res) 'gerçeklik' statüsünü talep ederek bireylerin birbirleriyle ilişkiler kurmalarına yardımcı olmuştur. Roma'daki *res publica*'da artık yurttaş, şeylerle olan ilişkisine göre tanımlanır. Oysa Aristo'ya göre yönetmedikçe, siyasal sistemin bir parçası haline gelmedikçe insanın insan olması, moral ve bilişsel kapasitesini kullanması mümkün değildir. İnsanın kurtuluşu şeyler dünyasından siyaset dünyasına girmesiyle mümkün olacaktır. Oysa *Universitas*'ta siyasetin anlamı değişmiştir. Hukuk kurumu emperyal ve evrensel olana işaret eder. Zamanla yurttaş Roma İmparatorluğu'ndaki 'uyruk' ile özdeşleşecektir. Sahiplenmek, Roma'daki yurttaş için merkezî önem kazanacak ve özgürlük ile mülkiyet birbiriyle ilişkilendirilecektir. Bu bağlamda, diğerleri ile kendisi arasına belirli bir mesafe koyan yurttaş artık şeylerin diktatörlüğü tehlikesi ile karşı karşıyadır. Bu tehlike karşısında liberaller 'haklar'ın taşıyıcısı olarak birey fikrini öne çıkararak sahiplenici bireycilik tehlikesini dengelemeye çalışmışlardır.

Yukarıdaki sürecin günümüzdeki etkileri farklı siyasî etkileşimleri de beraberinde getirmiştir. Liberal, sosyalist, sosyal demokrat ideolojilerin cumhuriyetçi yaklaşım ile etkileşimleri farklı temaların öne çıkmasını sağlamıştır: 'Uyruk' yerine 'yurttaş'ı koyan cumhuriyetin herkese oy hakkını meşrulaştırması, sivil erdemi ve siyasî cemaate bağlılığı savunması çeşitli açılardan sorgulanır hale gelmiştir. Cumhuriyetçi düşünce herkese oy hakkı tanınmasını gerekli kılar: Halkın kendi kendine yöneti-

mi çerçevesinde her yurttaşın ülkenin genel sorunları karşısında düşüncelerini söyleyebileceği bir düzenden söz edilir. Eğer oy verme hakkı, ne kadar kalabalık olursa olsun, halkın sadece bir kesimine tanınmış olsaydı buna bir kesimin diğer bir kesim üzerindeki egemenliği denirdi. Bununla beraber, herkesin oy verme hakkına sahip olması, halkın her hakka sahip olduğu düşüncesine dayanmaz: Halkın, tek bir kişiden oluşsa dahi azınlığı ezmesi yasaktır; dolayısıyla en büyük risk genel oy hakkının bir "çoğunluk despotizmi"ne dönüşümüdür (Audier, 2006).

Genel irade ile ilgili tartışmalar demokrasi – cumhuriyet/hukuk devleti açısından yapılmakta ve meşruiyet açısından önem kazanmaktadır. Şöyle ki, demokrasinin "halk egemenliği" olarak kodlanması halinde meşruiyet kıstası belli belirsiz tanımlanmış bir halk kavramına dayanır. Bu açıdan cumhuriyet fikrinin zıddı olarak konumlandırılan bu anlayış aşkın bir hukuksal eksenden çok çoğunluğun fikrinin geçerli olduğuna işaret eder. O halde, yukarıda belirtilen despotizm eğilimlerine sınır getirecek sınır nerede başlayıp nerede bitmektedir?

Bilindiği gibi meşruiyet sorgulamalarının ilk dayanak noktası sözleşme kuramlarına dek gider. 16. ve 17. yüzyıllarda, pek çok kuramcı toplumu anlamak için yeni ilkeler geliştirmeye çalışmışlardır. Burada amaç toplumun yönetimini Tanrının kutsal otoritesinden ve onun dünyadaki temsilcisi olan kraldan ayırmaktır. Doğa hali teolojik-politik mantıktan ayrılmada önemli bir aygıttır. İnsanlar doğa halinde eşit ve özgür olduklarından, toplum da uhrevi bir düzenin parçasıymış gibi yönetilemez. Hobbes, Locke ve Rousseau bu fikrin en şiddetli savunucuları arasında yer alıyorlardı. Sosyal sözleşme kuramına göre, doğa halinde insanlar bir halk oluşturmuyorlardı; yönetimle sözleşmeye girmeleri onları halk haline getiriyordu. Buradaki ön kabul, meşru bir yönetim oluşturma sürecinde herkesin fikir birliğine sahip olduğu düşüncesine dayanıyordu. Bu ön kabul önemliydi; çünkü bireylerin halihazırda işleyen bir yönetimle sözleşme yapamayacaklarını imâ ediyordu. Yönetim sadece sözleşme yapan insanlarla oluşturulabilirdi. Bu iddianın yeniden okunması, belki de, iki farklı meşruiyet anlayışını içerebilmektedir: Birincisi, halkın oluşturulması, ikincisi ise yönetimin oluşturulması ile ilgilidir. Yönetim ile ilişkilendirilen çerçeve modern oydaşma (konsensus) anlayışının temelini oluşturmaktadır; meşruiyetin temel ölçütleri arasında yer alır. Halk ile ilişkilendirilen boyut ise çok fazla çözümlenmemiştir. Her iki çerçeve de kendi içinde boşluklar taşımaktadır. Birbirinden farklı, özgür ve zaman zaman birbiriyle çatışan kişilerin oluşturduğu bir topluluktan meşru bir yönetim nasıl ortaya çıkacaktır? Bu soru meşruiyetin yönetim çerçevesini oluşturur. Yönetimin meşru olabilmesi için siyasî otoritenin yurttaşların

üzerinde ve aynı zamanda yurttaşlarla özdeş olması gerektiğine dair iddia açıktır: Aralarında fikir birliği olmayan yurttaşlar kendileri üzerinde bir otoriteyi gerekli kılar. Bu otorite, çatışmalarda doğrudan yer almayarak çatışmalara müdahale etmelidir. Aksi takdirde toplum bir kaosa sürüklenebilir. Diğer yandan da kimse yurttaşlardan daha yüksek bir otoriteye başvuramaz. Eğer bireyler ortak bir yönetim kurmak üzerine hemfikir olurlarsa bu otorite de bireylerden ayrı olamaz. Bu yorumdan yola çıkılacak olursa meşru bir yönetim oluşturmak neredeyse olanaksızdır. Günümüzde bazı düşünürler demokrasiyi savunmak için halka dayalı meşruiyet fikrini reddederken, dünün muhafazakârları ise monarşiyi savunmak adına meşru yönetim fikrini eleştirmişlerdir (Nasstrom, 2007). Demokratik siyaset ve cumhuriyet geriliminin inşa edilmesinde önemli bir yer tutan meşruiyet kavramı günümüzde bazı siyasî sorunların konuşulmasında bir tartışma zemini oluşturmakta ve hukuk devletinin çürütülmesi ve popülist savların oluşturulması için bir harç olarak kullanılmaktadır ve Türk siyasî hayatında örneklerine sıkça rastlamak mümkündür. Yüzünü "halka dönen", oy verenlerin sıklığından güç almaya çalışan bir demokrasi anlayışı pek çok siyasî partinin söylemlerinde yerini almıştır. Bu tür bir siyaset anlayışı, siyasî karar verme süreçlerinde yer alan istişare ve müzakere kavramlarını dışlayarak homojen bir toplum varsayımı ve yönetim anlayışını hayata geçirmeye çalışır; oysa toplum heterojendir, farklı kaygıları, tasarrufları ve talepleri olan insanlardan oluşur.

Öte yandan 'sivil erdem', önemli bir tema olarak klasik cumhuriyetçiliğin temel öncülleri arasında yer alan başka bir ögedir. Eşit yurttaşlar, herkes için geçerli yasalara tâbidirler. Bu öz yönetim, halk egemenliğinin uygulandığı yer olan ulus düşüncesini gerektirir. Dolayısıyla cumhuriyetçi ideal özgürlük/eşitlik/kardeşlik sloganı ile özetlenir. Özgürlük, kendini yönetebilme becerisidir; eşitlik özgürlük olgusunun bir kast aracılığı ile olmaması, herkese tanınan bir ayrıcalık olmasıdır; ve kardeşlik de özgürlük ve eşitliğin yeterli olmadığını gösterir. Cumhuriyette tüm yurttaşların melekler ya da kahramanlar olmaları gerekmez. Hukukun ve ahlâkın ayrılması noktasını ihmal edenler (Rousseau) en kötü zorbalık rejimlerini desteklemişlerdir (Audier, 2006). Cumhuriyetin zaman zaman militarizm ile ilişkilendirildiği noktalardan biri de budur. Öte yandan, halk eğitiminin eşit yasalar çerçevesinde devlet tarafından yapılması gerektiğine dair sav da cumhuriyet rejiminin laiklikle bağlantılı fikirlerinden biridir. İnanç düzeyinde devlet, toplumun tüm bireylerine ve geleneklerine eşit mesafede durmalıdır. Buna bağlı olarak devlet kendisine atfedilen olumsuz özelliğin dışında yurttaşları temel kamu hizmetlerinden faydalandırma yollarını yasalar ile garanti altına alır.

Temel olarak kamusallık ve siyasî eşitlikten hareketle biçimlenen klasik cumhuriyetçiliğin iddiaları değişen ve giderek karmaşıklaşan sosyal hayatın içinde nasıl bir anlam kazanmaktadır? Dünyanın kutsallığının yitimi (Weber), kamusal alanın kolonizasyonu (Habermas), kamusal insanın yok oluşu (Sennett) ve hayatın parçalanması (Bauman) ve en önemlisi Refah Devleti'nin yok olmaya yüz tutması gibi süreçler karşısında cumhuriyetçi proje ve buna bağlı olarak yurttaşlık nerede durmaktadır? Sosyolojik olgu ve süreçlerin siyasî platformdaki yankıları uzun tahlilleri gerektirmekle beraber gerek çok kültürcülük gerekse kozmopolitan demokrasi taraftarları, küreselleşme teorisyenleri ile beraber, cumhuriyetçi projenin "ortak bağ" üzerinden yaptığı değerlendirmeleri ve "iyi hayat" hakkında sunduğu kavramsal şemayı yeterli görmemektedirler. Kuşkusuz bu sorunsalların tartışılma biçimleri toplumdan topluma farklılıklar gösterse de genel olarak vurgulanabilecek ortak nokta bir fikrin panzehiri olarak sunulan diğer bir fikrin ve bunlarla bağlantılı sosyal olguların sürekli olarak değiştiğidir. Habermas'ın kamusal alan hakkında yaptığı değerlendirmeler cumhuriyetçilik fikrinin deforme olması ile bağıntılı olsa da bir süre sonra gerek feministler gerek kimlik siyasetinin taraftarlarının yaptığı eleştiriler sonucunda kamusal alanın dışladığı pek çok grup olduğu noktası üzerinden kamusal alan – siyaset ve siyasî katılım ilişkisi de farklı bir cephede tartışılmaya başlanmıştır. Bilindiği gibi, postmodern siyaset literatürünün büyük bir kısmı toplumdaki farklılıkların görülebilir ve meşru olarak kabul edilebilir olduğu siyasî bir proje üzerinde dururken, çeşitli toplumsal ve siyasal pratiklerin ya da seslerin ne denli dışlandığını ya da kapsandığını göz önünde tutan değerlendirmeler yapmışlardır. Tarihsel ve sosyolojik olgulara bakışta ibre paylaşım sorunlarından kimlik/söylem cephesine dönmüş ve büyük siyasî projelerin, modernliğin dönüşümü ile beraber, tahakküm potansiyeli barındırmasından endişe edilmiştir.

Yurttaşlığın öneminin azalmasını sosyal devletin düşüşe geçmesi ile, kimlik siyasetinin yükselişe geçişini ise evrenselci yurttaşlık ile özdeşleştirenler çoktur. Bu sürecin yönetişim biçimindeki genel dönüşüm ile de bağıntısı bulunmaktadır. 20. yüzyılda liberalizmin genel yönetişim biçimi "sosyal" olan üzerine odaklıydı. Yönetişim makinası sosyal devletin çeşitli kurumları aracılığı ile toplumun farklı alanlarına yayıldı. Geçtiğimiz dönemde ise söz konusu "sosyal"in anlamı büyük ölçüde dönüştü. Çeşitli uzmanlık alanları haklar dili karşısında duydukları rahatsızlıkları dile getirmeye başladılar ve kendilerini kimlik siyasetine angaje ettiler. Çoğullaşma, otonomlaşma ve sorumlulaştırma aracılığı ile yönetim, uzmanlık ve öznellik arasında yeni bir ilişki oluşturuldu. Yeni Sağ, söz konusu

sorunları teknik bir meseleye indirgedi ve yeni bir "benlik etiği" ortaya çıktı. Diğer bir deyişle, yeni bir yönetişim biçimi yaratmayı başardılar; bu sistemin ana özelliği otonomi ve seçme gibi kavramlarla belirlenmekteydi. Bu bağlamda sorulacak esas soru da söz konusu "otonomi ve seçme rejimi"nin demokratik siyaset ve yurttaşlık ile bağdaşır hale getirilip getirilemeyeceği üzerine odaklaşıyordu. Neo-liberal düzen içinde devletin rolü orkestranın şefi olmaktan ziyade çeşitli kurumların işlerlik kazanabileceği koşulları temin etmek şeklinde belirmeye başlamıştı. Dolayısıyla artık *toplumu* yönetmeden –"sorumlu hale getirilmiş, eğitilmiş kaygılar ve bireylerin ve ailelerinin beklentileri aracılığı ile– yönetmek mümkün olabilir hale gelmişti" (Rose, 1994: 389). Bauman'ın deyişiyle "bugünkü kötü durumu ve onu düzeltme imkânını daha da karmaşıklaştıran bir başka unsur da ütopyanın ve iyi modellerinin özelleştirildiği ('iyi hayat' modellerinin iyi toplum modellerini bir yana iterek onlardan koptuğu) bir dönemde yaşıyor olmamız"dır (Bauman, 1999: s.15). *Universitas*'ın *societas* karşısında zaferi, politik eşitliğe zarar veren sosyal koşullar moral arayışları zorunlu kılmıştır; çünkü ahlâki benlik/kamusal kimlik ikiliğinin odak noktasında bulunan en önemli kavram yurttaşlıktır.

Alejandro (1993) yurttaşlığın önemini azaltan faktörleri şöyle sıralarken aynı zamanda moral olan hakkında da değerlendirmeler yapar:

a) öznelliğin ortaya çıkışı,

b) moral özerkliğin evrenselleşmesi,

c) sosyal hayatın özel ve kamusal olmak üzere iki farklı alana ayrılması.

Öznelliğin ortaya çıkması zihnin artık teolojik bir inşa olarak tanımlanmasını zayıflatan bir gelişme oldu. Felsefi analizler zihni moral egemenlik alanı olarak görerek bunu evrensel bir çerçeveye yerleştirdiler. Moral özerkliğin evrenselleşmesi ile sosyal statüsü ne olursa olsun her bireyin moralitenin kaynağı olabileceği fikri yaygınlaştı. Dolayısıyla, özel/kamusal ayrımı da moral öznelliği devletin müdahalesinden koruma amacıyla geliştirildi. Moral özerklik ilkesi ile yurttaş, benliğin (self) kamusal kılıfı haline geldi. Artık yurttaş hem kamusal hem de özel alanın tadını çıkaran kapsayıcı bir kategori değildi. Birey, yeni bir evrensel ilke oldu. Yurttaşın silik bir kategori haline gelmesiyle politik olan sosyal hayatı tanımlamada geçerli tek alan değildi. Sivil toplumun varlığı politikayı bireylerin özel etkinliklerini düzenleyen soyut evrensel kurallar alanına indirgedi. Politik olan, Antik Yunan'da olduğu gibi, yurttaşlar arasındaki ilişkiler alanı değil fakat kendi bireyselliklerini savunmaya çalışan kişiler ile onları tehdit eden devlet arasındaki ilişkilerin bir boyutuydu.

Tekrar siyasal eksene dönecek olursak: Liberalizm –cumhuriyet ikilisinin özellikle demokrasiye referansla tartışılması, bilindiği gibi, uzun bir döneme yayılır. Liberalizmin özellikle serbest piyasada eyleyen bireylerden oluşan toplum düşüncesinin taşıdığı olası açmazlarına karşı panzehir olarak cumhuriyet fikrinin yeniden canlandırılması yeni bir düşünsel süreç değildir. Yeni cumhuriyetçi akım içinde yer alan düşünürler arasında Pocock, Skinner, Pettit ve Viroli bulunmaktadır. Hepsinin ortak noktası, yukarıdaki dönüşümler sonucu kimlik siyasetinin belirsiz kulvarlarına sürüklenmekten çok cumhuriyet projesinin yeniden keşfedilmesi gerektiği üzerinedir. Pocock'a göre cumhuriyetçilik, önceliği, haklarının korunmasıyla uğraşan bireyin ticari etkinliklerine değil, özgür insan olarak, özünü, bir ödev gibi kabul edilen kamusal yaşamdaki etkinlikleriyle gerçekleştirilen insan etkinliklerine verir. Pocock gibi Sandel de cumhuriyetçiliği liberalizmin bir alternatifi olarak görür; ama o, cumhuriyetçi düşüncenin daha sofistike bir versiyonunu önerir ve daha çok çoğulculuk üstünde durur. Liberaller farklı iyi anlayışlarını paylaşan bireylerin birlikteliğini tarafsız biçimde düzenleme olanağı sağlayan yansız mevzuatlar olasılığına inanırlar. Dolayısıyla siyasal iktidarın gerçek "yansızlığı" farklı dünya görüşleri ve hayat projeleri karşısında hem mümkün hem de arzu edilen bir şeydir. Sandel'e göre kendi amaçlarını kendisi seçen bu içi doldurulmamış ben imajı, ahlâksal deneyimi ve gündelik siyaseti hesaba katmaz. Ayrıca bireyin liberal vizyonu her bireyin kendisini kendi aidiyetlerine göre anlamasına olanak vermez. Böylece cumhuriyetçilik yukarıdaki kaygı ve sorunlardan ikisini çürütebilir: Yurttaşların kendi yaşamları üzerindeki egemenliklerini yitirmeleri ve farklı cemaat alanların erozyonu. Özyönetim ve cemaat bağlamında göze çarpan bu zayıflama, yönetimin ahlâksal, felsefi ve dinsel alanda tarafsız olması gerektiğini savunan liberal felsefenin hegemonyasından kaynaklanır. Bunun karşısında cumhuriyetçi proje özgürlüğün kolektif özyönetime bağlı olduğunu vurgular (Audier, 2006).

Yeni cumhuriyetçi düşünürlerden Pettit müdahalenin olmadığı liberal özgürlük düşüncesinin karşısına boyunduruk altına alma durumunun olmadığı cumhuriyetçi özgürlük düşüncesini çıkarır. Pocock'un aksine Pettit özgürlüğü en yüce insani amaçların gerçekleşmesi şeklinde anlayan ve bireyci, liberal vizyon arasında bir tercih yapmak zorunda olmadığımızı belirtir. Dolayısıyla cumhuriyetçi bir rejimin misyonu siyasal yaşama doğrudan ve zorunlu katılımı öne çıkarmak olamaz. Her şeyden önce amaç, bazı kurumsal mekanizmalarla (hukuk devletlerinde görülen) halkın tartışmaya katılmasıyla, yurttaşların siyasal iktidarın kararlarına karşı çıkabilme kapasitesini dikkate alarak, baskı ve boyunduruk altında ol-

mama şeklinde anlaşılan özgürlüğü korumaktır. "Tahakkümsüzlük olarak özgürlük" düşüncesi çerçevesinde kuramsal yaklaşımını geliştiren Pettit'e göre cumhuriyetçi davalar arasında yer alabilecek feminizm, çevrecilik, sosyalizm ve çokkültürlülük cumhuriyetçi bir dil aracılığı ile çözümlenebilir. Cumhuriyetçi devlet, kurumları altında insanların yalnızca tahakkümsüz bir yaşam biçimini değil aynı zamanda mutlaka tahakkümsüzlüğün politik ve kurumsal hayatın verimli ve özelde haklı bir ölçüt olduğunu göstermek isteyecektir. Tahakkümsüzlüğe yöneltilmiş bir devlet aynı zamanda özerkliğin yaratılmasını kolaylaştırır. Tahakkümsüzlük olarak özgürlüğün büyük çekiciliği, onun en üst düzeye çıkarılmasının üç önemli yararından kaynaklanır: Bunlar, belirsizliğin yokluğu, stratejik olarak güçlüye boyun eğme gereğinin yokluğu ve başkalarına sosyal tabiyyetin yokluğudur. Tahakkümsüzlük olarak özgürlük insanların âdem-i merkeziyetçi bir şekilde kendi başlarına gözetebilecekleri türden bir yarar değildir. Bu özgürlük ancak devlet aracılığı ile gözetilir. Eğer yönetimin işleyiş tarzı keyfi bir temelde manipülasyona tâbi olmayacaksa, makul olarak yerine getirilmesi gereken bir dizi anayasal koşul vardır ve bunlar cumhuriyetçi gelenekte önemli koşullar olarak kabul görür. Bunlardan ilki hukuk devleti koşuludur. Bu koşula göre, yönetim tek tek olaylar değil hukuk temelinde, özellikle yerleşik yaptırımlara yanıt veren, genel olarak geriye dönük geçerli olmayan, herkese duyurulmuş, kesin vb. türden bir hukuk temelinde iş görmelidir. İkincisi, gücün dağıtılmasıdır. Üçüncü koşul çoğunlukçuluk karşıtlığıdır. Bu koşula göre, çoğunluğun en azından belli başlı temel hukuk alanlarında değişiklik yapmasını kolaylaştırmamalı, aksine zorlaştırmalıdır (Pettit, 1998).

Bir diğer yazar, Spitz (1995)'e göre ise cumhuriyetçi ideal negatif bir özgürlük ya da özerklik idealidir. Bireylerin kendi amaçlarını izleme tarzları üzerinde düşünür. Burada özgürlük hiç de özsel olarak tanımlanmış birtakım amaçları kabul etmek gibi tanımlanamaz. Doğa hiçbir amacı diğerine kıyasla yüceltmez; hiçbir yaşam anlayışını öne çıkarmaz. Öte yandan bu cumhuriyetçilik âdil ve iyi olanın ilkesel olarak ayrımına karşıdır; kolektif eylem kuralları, ebedî olacak şekilde saptanamaz, bu kurallarla uyuşan iyi yaşam anlayışları serbestçe gelişebilmelidir. Her erek ortaya çıktığı andan itibaren kamusal akıl açısından sorgulanmalıdır. Cumhuriyetçi toplumda yurttaşlar birbiriyle bağdaşmayan çeşitli iyi anlayışlarının birlikte varoluş kuralını aramaz sadece; tercihleri gözden geçirebilir, onları birbirleriyle karşılaştırırlar; kamusal yargıyı, herkes için norm sayarlar; bu şekilde tüm amaçlar tartışmaya ve yeniden değerlendirmeye açıktır ve kamusal tartışma içinde değişirler (Spitz, 1995).

Yeni cumhuriyetçi yazarların yöneldikleri nokta, yukarıda bahsedilen toplumsal dönüşümler karşısında cumhuriyet fikrini tümüyle terk etmek yerine belirlenen ilkeler çerçevesinde özellikle demokrasi ile ilişkisini irdeleme yönündedir. Çünkü, pek çok yazarın hemfikir olduğu nokta, demokrasinin iyi işlememesi halinde cumhuriyetçiliğin cemaatçiliğe yönelerek radikalleşme eğilimlerini arttırabilecek potansiyeli de taşıdığına dair savdır. Bir yandan kamusal alanı evrensel insan ve yurttaş hakları çerçevesinde korumak, diğer yandan kültürel taleplere yanıt verebilmek gibi bir gerilimi deneyimleyen farklı toplumlar ya kendi tarihsel bagajlarının sunduğu kavramsal miras ile ya da küreselleşmenin de etkişiyle ithal edilen yaklaşımların heyecanıyla farklı siyasî çözümleri tartışmaya başlamışlardır. Kuşkusuz, bu bağlamda cumhuriyetin demokrasi ile bağı yanında liberalizm(ler) ile etkileşimi ilginç bağdaştırma denemelerine sebep olmuştur.

Bu bağlamda, liberalizm ile cumhuriyetçi projenin birbiri ile uyumlu olduğunu belirten Sunstein örnek olarak verilebilir. Yazara göre, cumhuriyet düşüncesi ile ilgili temel noktalar: a) yönetimin icrası, b) siyasî eşitlik, c) evrensellik ya da düzenleyici bir ideal olarak anlaşma, d) yurttaşlık olarak belirlenebilir. Liberalizm ile cumhuriyetçilik arasında kurulan zıtlık sunidir ve cumhuriyetin kurucuları esasen liberal cumhuriyetçilerdir. Demokrasinin istişare sürecinde özel çıkarların siyaset öncesi doğası kabul edilemez, tersine her biri siyaset için önemli girdiler olarak kabul edilebilir. Siyasî katılım yanında ekonomik eşitlik olabilir, ama diğeri kadar elzem değildir. Pratik akıl vasıtasıyla sağlanacak evrenselcilik düzenleyici bir ideal olarak kabul edilir. Son olarak da yurttaşlık kapsamlı bir biçimde garanti altına alınmış katılım hakları şeklinde tezahür eden bir ilkedir. Sunstein, Amerikan siyasetinde yukarıdaki ilkeler doğrultusunda cumhuriyetçiliğin sistemin bazı açıkları için panzehir olup olamayacağını sorgular: eşit olmayan iktidar sorunları, siyasî pazarlık süreci, faydacı işlevsizlikler, katılım eksikliği, vb. (Sunstein, 1988). Kuşkusuz bu tür girişimlerin amacı cumhuriyetçi düşüncenin demokrasi ile ilişkisini cumhuriyetin bazı grupların paylaşım talepleri hakkında ne kadar alan açtığı ile ilgili değil, aksine özel girişimciliğin meşrulaştırılmasına yarayacak –önemi sıklıkla dile getirilen– 'ortak bağ' arama çabalarından ve sosyal bütünleşme metodu arama ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Çünkü postmodern toplumlarda bir tür cumhuriyetçi sivil yurttaş sorumluluğunun eksikliği, kapitalizmin temel kurumlarının işleyişini tehdit eder hale gelmiş, ok yaydan çıkmıştır.

Yukarıda Bauman'dan hareketle vurguladığımız 'hayatın parçalanması' ve iktidar pratiklerinin doğasındaki dönüşüm insanlar arasında onları

birbirine bağlayan cemaatçi ya da totaliter olmayan bir bağ arama yollarını tüketmemiştir. Hannah Arendt politik bir topluluğun ortak temelini bulmak için topluluğu oluşturan üyelerin ortak özelliklerine değil ortak bir dünyaya atıfta bulunmak gerektiğini yazar. Ortak dünyayı bir masaya benzeterek masanın etrafında oturan insanların hem ayrıldığını hem de ortak bir yerde buluştuklarını belirtir. Modern dünyada artık masa kaybolmuştur, çünkü ortak bir dünya olarak kamusal alan zarar görmüştür. Bu nedenle de kendimizi zıt konumlarda otururken buluruz; artık bizi ayıran ve birleştiren bir masa da yoktur (Arendt, 1958: 53). Dolayısıyla, bu tartışmaların öne çıkardığı unsur, iyi yaşam anlayışlarının çoğulculuğuna olan saygı ve toplumun özel bireyler yığınına indirgenemeyeceğine dair saptamadır. Yurttaşlar, iyi ve doğru çalışan kurumları korumak ile alâkalı 'ortak bağ' anlayışını paylaşarak meşru bir biçimde kamusal hayat içinde yer alabilirler.

Katılım ve siyasî eşitlik gibi klasik cumhuriyetçiliğin temel ilkelerinin sosyal'in dönüşümü karşısında aldığı yeni boyutu irdeleyen bir başka yazar da Laborde'dur. Laborde, Pettit'in tahakkümsüzlük olarak özgürlük düşüncesini temel alarak Fransa'da tartışılan türban sorununa cumhuriyetçi bir yaklaşım aracılığı ile yanıt verir. Feministlerin ve çokkültürcülerin türban hakkında yaklaşımlarını değerlendirerek "eleştirel cumhuriyetçilik" adını verdiği bir pencereden cumhuriyeçi fikri ele alır. Laborde'a göre, her toplumda sosyal ilişkiler içindeki yerine bağlı olarak değişen anlamları olabilecek örtünme eyleminin açıklanmasında eksik olan pozitif bir tahakküm kuramıdır. Laiklik taraftarları farklı kimlikleri sosyal hayatın modernlik öncesi ve anti-bireyci cemaatçi biçimleri ve kalıntıları olarak görüp fail kavramı yerine özerk birey kavramını kullandılar; çok kültürcüler ise postmodern fail üzerinde durdular. (Laborde, 2006).

Pettit'in kuramı üzerinden Laborde şöyle bir değerlendirme yapar: cumhuriyetçi tahakkümsüzlük idealinin özgür ve özerk bireyler olma statümüz ile bağıntısı varıdır. Tahakküme maruz kaldığımızda kendi bakış açımızı oluşturma yeteneğinden de mahrum oluruz (manipüle ediliriz, boyun eğmemizi gerektiren rolleri öğrenmek zorunda kalırız). Sosyal inançların ve ideolojilerin tahakküm içeren sosyal ilişkileri beslediğine dair fikirler uzun zamandır Marksist, Weberci ve Foucaultcu sosyologlar tarafından araştırılmaktadır. Bu tema, birkaç nedenden ötürü cumhuriyetçiler tarafından da benimsenmiştir: Tarihsel olarak cumhuriyetçiler varolan tercihlerin, inançların ve normların değerine dair açıklamalar hakkında şüpheci olmuşlardır. İkincisi, değerlerin ve normların cumhuriyetçi siyasal düzeni beslemeyen yasalara benzer rolleri olduğu düşüncesi

önem kazanmıştır. Ayrıca, söz konusu değer ve normlar yurttaşların bağımsızlığını olumsuzlayan faktörler olarak görülmüştür. Diğerlerinin iradesine ve fikirlerine bağımlı olan yurttaşlar eleştirel olamazlar, tarafsız davranamazlar ve özgüven sahibi olamazlar; tüm bu özellikler yurttaş kimliğinin olmazsa olmaz parçalarıdır. Yurttaşların bağımsız kişiler olmaları nesnel veya öznel bir durum olmayıp öznelerarası sosyal tanınma kalıplarına dayanan bir olgudur: "birinin diğerinin gözünün içine bakabilmeyi", sosyal ve hukuksal haklara sahip bir birey olarak kişinin sosyal statüsü ile barışık olabilmeyi gerektirir.

Pettit'in vurguladığı gibi, tahakküm "söylemsel kontrol" olarak anlaşılan özgürlüğümüzü sınırlandırır: söz konusu söylemsel kontrolü tasarruf edebilmek susturulmaya, yok sayılmaya, dinlenilmeye karşı bir teminat olabilmektedir. Cumhuriyetçi yurttaşlar, kendileri üzerinde gösterilen iktidara karşı kafa tutabilme hakkına sahip olduklarında söylemsel kontrole de sahip olacaklardır. Bir birey ancak ve ancak diğerlerinin eylemleri ya da uyarıları için haklılaştırıcı nedenler verilmeye değer görüldüğünde "söylemsel özne" haline gelebilir (McKinnon, 2002: 3.3).

Söylemsel kontrol olarak tahakkümsüzlük laik feministlerin akılcı özerklik anlayışından da Foucaultcuların eyleyen özne fikrinden de çekici bir ideal olarak karşımıza çıkmaktadır. Tahakkümsüzlük anlayışı bireylerin dinsel veya cemaatsal bağlarından kopmayı gerektirmez; ya da ideal hayatın özerklik hayatı olduğunu imâ etmez. Cumhuriyetçilerin vurguladığı özerklik fikri daha temel bir yeterlilik ile ilgilidir: bu yetenek iyi bir hayat için gerekli olan bir yetenektir. Tahakkümsüzlüğü savunan düşünürler ilk bakışta kabul edilebilir ya da müzakere edilebilir görünseler de belirli iktidar biçimlerinin en temel insan ihtiyaçlarını baskı altına alabileceğinden endişe etmektedirler. Tahakkümsüzlük kavramı üzerinden şöyle bir değerlendirme yapmak mümkündür: Fransa'da baş örtüsünün anlamı kadının patriark düzene gösterdiği bir direniş olarak anlaşılabilse de, her ne kadar bazı Müslüman kadınlar tarafından dirençle karşılansa veya manipüle edilse de, Suudi Arabistan'da ya da İran'da kadın failin uygun bir ifadesi olarak savunulamaz. Bu tip toplumlarda kadınlar kendilerini ilgilendiren bu giyim kodu hakkında fikir yürütmelerine yarayacak "söylemsel güç"e yeterince sahip değillerdir. Buna göre, tahakkümsüzlük kuramcıları, ister dinsel ister geleneksel içerikli olsun, bireyler tarafından değerli görülen atıflara saygı duymaktadırlar. Bu tür atıflar, iyi kavramının içeriğini ya da belirli kültürel pratiklerin anlamını tartışarak değil, somut iktidar ilişkilerini bağlamsal olarak çözümleyerek ortaya çıkabilir. Burada izlemekte olduğumuz felsefi ilke açıktır: özerklik ön kabulünü

izlemede evrensel ya da temel bir çıkarımız yoktur; tersine "etik köleliği" göz ardı etme anlamında temel ve evrensel bir hedefimiz bulunmaktadır.

Bu bağlamda, Laborde'e göre cumhuriyetçiler özerklik oluşturucu eğitim reformlarını şiddetle desteklemişlerdir. Eğitim reformları, zorlayıcı olmaktan ziyade, çocukları etkilemeye çalışan önlemler olmuştur. Çünkü, çocuğun özerkliğine saygı duyulmaktan çok önemi vurgulanmaya çalışılmalıdır. Bunun iki nedeni vardır: olumsuz tarafı, özerkliği reddeden eğitim, çocukları eğitimcilere bağımlı kılarsa, çocukları "etik olarak köle" (Callan, 1997: 152-157) haline getirirse bir tahakküm biçimi olabilir.

Eğitim aktif olarak özerklik ile ilişkili yetenekleri açığa çıkarmalıdır, çünkü çocuklar bu yetenekler sayesinde hayatta tahakkümden kurtulabilirler: ahlâki cesaret, eleştirel yetenekler, "akıl yükleri" hakkında farkındalık, farklı yaşam biçimlerine maruz kalma, kişinin haklarını anlama vb. Kişileri söylemsel güçle donatarak tahakküm ile savaşmak mümkündür: bireylerin güvenli bir benlik duygusuna ihtiyaçları vardır ve akıllı benlik yönelimini saptırabilecek sosyal baskılara ya da itkilere nasıl direnebilecekleri onlara öğretilmelidir (Callan, 1997). Özerkliği kolaylaştıran eğitim eleştirel cumhuriyetçi geleneğin tahakkümsüzlük idealini geliştirir: çocukları cumhuriyetçi yurttaşlığın özünde olan asgari bağımsızlık aşamasına getirir; özerklikle bağıntılı kapsamlı yetenekleri kafalarına sokar, sosyal hayattan tüm tahakküm biçimlerini silip atmaz, fakat baskının en kötücül biçimlerine direnebilecekleri şekilde onları güçlendirir. Böylelikle, eğitimsel paternalizm, tahakküm karşısında bireyleri donanımsız bırakmaksızın laikliğin paternalist tuzaklarından uzak durur. Çok kültürcülüğün aksine, bir yandan soyut olarak algılanan özerklik kavramı diğer yandan kültür ve dinin iddiaları hakkında hüküm vermek yerine eleştirel cumhuriyetçilik sadece kültürel ve dinsel azınlıklar içinde değil genelde üretilen gayri meşru sosyal iktidarın hükümranlığına dikkati çekmek ister. Özerkliği kolaylaştıran eğitim bireylerin kendi cemaatlerini terk ederek özerkliği deneyimlemelerine yarayacak bir hak olarak görülmez; daha çok bireylere kendi kültürel ve normatif çerçeveleri içinde tahakküme direnmelerine yardımcı olur. Cemaatini "terk etme" hakkı yerine, eleştirel cumhuriyetçiler "sesini duyurabilme" hakkını vurgularlar (Örneğin pek çok Müslüman kadın dinlerini terk etmekten çok kendilerine söylemsel bir gücü vermeyi reddeden yorumları sorgulamaktadırlar). Bu noktada Laborde devlet hakkında kritik bir noktayı vurgular: devlet ancak kendisi bir tahakküm edici güç kaynağı olmazsa tahakkümsüzlüğü öne çıkartabilir.

Kurumsal sessizleştirme ve kurumsal tanımama, kabul edilemez kurumsal tahakküm araçlarından biridir. Devlet okulları belirli çocukları

potansiyel olarak ezilmiş ya da dinleri ya da kültürleri tarafından baskı altına alınmış olarak yaftalamaksızın özerkliği öğretmeli, belirli bir grup hakkında nefret duyguları uyandırmadan toplumsal cinsiyet eşitliğini öğretmeli, onlara farklı yaşam biçimlerini tanıtmalıdır. Özerkliği herhangi bir kültürel mirasın ya da herhangi bir iyi fikrinin belirgin bir özelliği ya da damgası şekline sokmaktan kaçınılmalıdır. Ancak o zaman, ebeveynlerinin kültürel özellikleri ne olursa olsun, tüm çocukların söylemsel özerklik kazanma ihtiyacı olduğuna dair iddia kültürel olarak baskı altına alınan grupların üyeleri tarafından makul olarak kabul edilebilir.

Söylemsel kontrol olarak eleştirel cumhuriyetçi tahakkümsüzlük ideali bireylerin, özerk ifadelendirmeye gönüllü olmasalar da, (başa çıkamayacakları durumlar arasında yer alan) kölelik, bağımlılık ve baskı durumlarından kaçınmaya ihtiyaçları olduğunu, kendilerine haklılaştırıcı nedenler verilmesini beklediklerini iddia etmektedir. Çünkü söylemsel kontrole sahip olmayan bireyler kendilerinin de söylemsel güce sahip olmaları gerektiğini; kendi kurtuluşlarının paternalist zorlamadan çok, etkili bir şekilde alternatif sosyalizasyon ve eğitim ile kolaylaşabileceğini duyarak sosyalize olurlar. Eleştirel cumhuriyetçiler özerkliği yüceleştiren eğitimin halihazırdaki ve gelecekteki tahakküme direnmede çocukları güçlendirme sürecinde en iyi metod olduğuna inanırlar. Özerklikle ilişkili yeteneklerin telkini bir özerklik hayatı olarak iyi hayata dair kapsamlı bir görüşü empoze etme anlamına gelmez; tersine, kendi meşru bağlarının ve bağlılıklarının iktidarın meşru olmayan ve baskıcı kullanımı tarafından zarar görebilme yollarını saptayabilme ve bunlarla başa çıkabilme yetenekleri ile bireyleri donatabilir (Laborde, 2006).

Kuşkusuz kısaca değinmeye çalıştığımız yeni-cumhuriyetçi yaklaşımların makro ve mikro eksenlerde ayrıntılı analizleri bu makalenin sınırlarını aşacak kadar kapsamlıdır. Makro eksende cumhuriyeçiliğin diğer ideolojilerle ve ulus-devletle ilişkisi tartışılabilirken, mikro eksende ise daha çok sosyal psikolojik boyutlar (yurttaş eğitimi, sosyal pratiklerin etik boyutları, sosyal temsiller, vb.) ele alınabilmektedir. Yeni liberalizm ve çokkültürlülük karşısında soyut olarak cumhuriyetçilik fikrinin ve somut olarak farklı ülkelerde beliren cumhuriyetçilik projelerinin ve pratiklerinin konumlandırılması ilişkisel bir tarzda ortaya çıkar. Her toplumda kendi tarihsel arkaplanına bağlı olarak siyasî kavramlara atfedilen anlamların kültürel renkleri olduğu açıktır. Aydınlanma geleneğinin etkisiyle beliren demokratik siyasî arayışların içinde yurttaşlık ve ulus-devlet tartışmaları ile de ilgili olan cumhuriyetçilik fikrinin evrimi söz konusu kültürel çağrışımların etkisiyle yorumlanır hale gelmiştir.

Yukarıda da belirtildiği gibi, cumhuriyetçi anlayışa göre insanlar kamusal hayatta, siyaset öncesi kimliklerinden dolayı değil, kendi siyasî cemaatlerinin sorunları ve genel konular içindeki çıkarlarından dolayı yer almak isterler; çünkü cumhuriyetçi yurttaşlığı kendi içinde bir iyi olarak kabul ederler; ortak yasaları ve kurumları paylaşırlar. Bu anlayış aynı zamanda yurttaşlık geleneklerinin sundukları tanımlar ve buna bağlı olarak "insanları birbirine bağlayan bağ nedir?" sorusu ile ilgilidir. Yukarıda sosyal bir sorun ve birlikte yaşama arayışları üzerinden yurttaşlık erdeminin nasıl anlaşılması gerektiği üzerine saptamalar yapılmıştır. Son yıllarda, soyut olarak cumhuriyetçilik fikrini tartışmaktan öte somut olarak hangi yurttaşlık pratiklerinin moral bilmecelere yanıt verebileceği de çözümlenmektedir. Dolayısıyla, belirli bir yurttaş tipini önceden belirleyerek yerleştirme yerine "yurttaşlık kapasitesini" geliştirecek şekilde politikalar formüle etmek geliştirilecek en sağlıklı tutum olduğu açıklanmaktadır. Kurumsal ve sosyal politikalar açısından belirli özelliklerin inşa edilmesini sağlayacak gelenekler yaratmaktır:

Yurttaşlığın Özellikleri:

i) kimlik duygusu,

ii) belirli hakları tasarruf etme kapasitesi,

iii) sorumlulukları yerine getirme yeteneği,

iv) kamusal meselelere ilgi ve katılım (Cogan ve Derricot, 1998) şeklinde özetlendiğinde tekrar Laborde'un cumhuriyetçi bir pratik olarak eğitim hakkında vurguladığı noktalara gelinmektedir. Kuşkusuz, liberaller arasında da erdemliliği siyaset ile ilişkilendirenler mevcuttur: otoriteyi sorgulayabilme yeteneği ve kamusal söyleme katılma isteği gibi. Ne var ki erdem kavramı düz bir biçimde kurallara uymadan öteye gider. Yurttaşın yetkin hale getirilmesini ve farklı kimlikleri ayırt edebilme kapasitesinin geliştirilmesini içerir. Erdem, aynı zamanda davranış boyutunda etik değerlerin içselleştirilmesi ile de ilintilidir. Eğer kamusal alan yurttaşların bir araya gelerek belirli alanlarda işlev göstermeleri ile oluşmaktaysa, bu alanı oluşturan tek tek bireylerin özel etik ve düşüncelerinin rolü yadsınamaz. Arendt'in de belirttiği üzere, yurttaşlık kavramının pratikte kendini gösterebilmesi, bireylerin özgür bir biçimde içinde bulundukları siyasal topluluğu etkileyen tüm sorunlar ile aktif olarak ilgilenebilecekleri kamusal alanın yeniden harekete geçirebilmesine bağlıdır. Ayrıca, yurttaşlık pratiği, dayanışma ve farklılığın tanınması gibi değerlere dayalı kamusal bir kimliğin oluşumu için gereklidir (d'Entreves, 1992). Cumhuriyet yurttaş erdemlerini geliştirmek, korumak için önemlidir; çünkü bu erdemlerin ve özelliklerin

oluşumu serbest piyasanın ya da cemaatlerin insiyatiflerine bırakılamayacak kadar değerlidir.

Bugün Türkiye Cumhuriyeti'nin serüvenine baktığımızda rejimi donuk ve sabit bir ideoloji gibi değil, cumhuriyet rejimini dinamik bir tarzda anlamak ve kendini yenileyebileceği ihtimaline açık kapı bırakmak her zamankinden daha önemlidir. Oysa Cumhuriyete yaklaşımımız, ya bilinen sloganlara sarılmak ve iman tazelemek, ya da ona sırtımızı dönmek ve onu olumsuzlamak şeklinde olmaktadır; insanlar, Cumhuriyeti kutsal bir haleye büründürme ve karalama gibi iki uçtan birinde yer almaya doğru kaymaktadır. Bunların her ikisinde de yeni bir okuma çabasının eksikliği dikkati çekmektedir. Burada bir tür karşılıklı bilmezden gelme (pluralistic ignorance) oyunu oynanmaktadır; ama bu oyun ne teorik ne de pratik bir değer taşımaktadır (Bilgin, 1999). Bahsedilen iki uçta yer alan ideolojik kaygıların son yıllarda daha da keskinleştiği görülmektedir. Aklı selim yorumlardan uzak, kitlelerin popülist argümanlar duyma ihtiyacına cevap veren sesler bu ikiliği yeniden üretmeye devam etmektedirler.

Türk toplumunda, bir yandan müsamere tarzı ritüellerle cumhuriyetçiliği özdeşleştiren, tarihsel yüzleşmelere kapalı, tahakkümcü pratikleri onaylayan ve bazı ilkeleri hayata geçirmek adına sivillikten uzak pratiklere imza atılmasını hoş görebilen bir vizyon ile cemaat değerlerini her şeyin üstünde gören; toplumda şimdiye kadar üretilmiş her türlü değere tepkisel bir biçimde yaklaşıp onları tamamen hiçe sayan; sivil siyaset kurallarına göre değil özcü tepkilere göre siyasî projeleri olumlayan; demokrasiden çoğunluk tiranlığını anlayan; sınıfçı ve cinsiyetçi temellerde üretilen ayrımcı pratikleri görmezden gelen ve doğallaştıran; siyasî katılım ile uhrevi bir hava ile siyasî biat etmeyi özdeşleştiren bir yaklaşımın ayrımlaştığı bir manzara göze çarpmaktadır. Gerek türban tartışmaları gerek diğer pek çok sosyal problemin ele alınma biçimleri söz konusu fay hattı üzerinde konumlandırılmakta ve her iki taraf da kendi melek ve şeytanlarını ayırt etmeye çalışmaktadır. Bir bakıma bu tartışma, toplumda hangi ilişkilerin, hangi değerlerin bizi birbirimize bağlayan ortak bağ olabileceği ile ilgilidir. Cumhuriyet'in kurucu ilkelerinin artık ortak bir zemin oluşturamayacağına dair kimlik siyasetinin önderleri komünal bağların düzenlenmesine olanak veren siyasî projeleri telaffuz etmeye başlamışlardır. Her ne kadar farkçılık bazında talepleri olsa da meşruiyet arayışları Batı toplumlarının uygarlaşma serüveninin harcını oluşturan evrensel ilkelere dayanır.

Kemalizmin ve cumhuriyet projesinin eleştirilerinin arttığı dönem Batı'da modernitenin eleştirildiği dönemle paraleldir. Kemalizm içinde

yer alan toplumun harcı olarak laiklik ve millet kavramları ayırt edilmiştir. Türk milleti temelinde oluşturulan yurttaş kültürü (civic model) temelinde her birey özgür doğar ve yaşar; sekülarizm ilkesi çerçevesinde ise toplumun, bireyselliğin ve kurumların özerkliği vurgulanır. Ne var ki "geleneksel liberalizm" taraftarlarının sorgulamasıyla bu modelde yer alan toplumsal harcın zayıfladığı ve "daha hafif bir sekülarizm" modeli gerektiği savunulmuştur. Bu noktada tartışmaların yoğunlaştığı yer milliyetçiliğin ve sekülarizmin kültürel aynılık yaratıp yaratmadığı ile ilgilidir. Her iki kavramın aynı siyasî düzende yaşayan insanların birlikteliğine atıfta bulunan yorumları da vardır. Habermas'ın vurguladığı gibi, güçlü bir cumhuriyetin kültürel homojenliğe ihtiyacı yoktur, siyasî birliğe ihtiyacı vardır (Habermas, 1998). Burada kültürel olarak farklı insanların yaşadığı bir toplumda birliktelik için imâ edilen siyasî ilkeleri göstermek adına cumhuriyetçiliğin önemi tekrar ortaya çıkmaktadır. Farklı İslâm yorumlarının yer aldığı bir toplumda seküler cumhuriyetten başka bir siyasî düzenden bahsedilemez (Kaya, 2007). Seküler devletin cumhuriyet rejimi için önemi farklı inançlara eşit mesafede durulabilmesidir: Yukarıda Pettit ve Laborde'dan esinlendiğimiz kadarıyla, devlet tarafsızlığını oluşturarak ve koruyarak yurttaşlara da her inanca eşit mesafede durmalarının öğretilebildiği bir eğitim felsefesinin önderliğini yapacaktır. Her hangi bir inancın diğerlerinin yanında öne çıkması, diğerlerini kuşatması, onlar üzerine tahakküm kurması ve en önemlisi bir inançlar hiyerarşisinin toplumsal ve kurumsal olarak yeniden üretilmesi en başta cumhuriyete zarar verir. Bu durumda sosyal olgulara fanatizm ya da şovenizm merceği ile yaklaşan bireyler topluluğu ile karşı karşıya kalırız[†].

Özerklik sadece sosyal psikolojik düzlemde gerekli bir ilke olmayıp, ulusal düzeyde de cumhuriyet projesinin önemli bir bileşenidir. Kemalist ideolojinin vatanperverlik şeklinde yorumlanarak (Kaya, 2007) içinden çıkılmaz paylaşım sorunları yaratan neo-liberal siyasalara karşı ayakta kalma savaşında ve siyasî birliğin sağlanmasında önemli bir bileşen olduğu açıktır. Günümüzde, özellikle kozmopolitan demokrasi taraftarlarının yaptığı gibi, grup bağlılığı milliyetçilikle ve hattâ ırkçılıkla özdeşleştirilir hale gelmiş; bu da siyaseten tartışmalı bir manzara ortaya çıkarmıştır. Neredeyse her çeşit entegrasyon çabası totaliter eğilimlerle aynı platformda değerlendirilir hale gelmiştir. Oysa, insanların toplumun

[†] Kimlik ve siyaset ile ilgili sosyal psikolojik yaklaşımlar için bkz. (Bilgin, 2007).

çeşitli kurumlarına katılabilmeleri, sosyal alanın yeniden üretilmesi için böyle bir birlikteliğin siyasî araçlarla sağlanması elzemdir.

Yukarıda, her toplumda cumhuriyet ve ilgili kavramların kültürel olarak kodlandığı vurgulanmıştı: Bu bağlamda Türk toplumunda "özgür bir hayat" temelinde "ortak bağ" arayışının olabileceğini belirtmek ihtimal dahilindedir. Sosyal hayatın uhrevileşmesi, farkçı kimliklerin totaliter bir dille siyasî projeler aramaları, her türlü ideolojik sesin tahakküm altına alınması, *sivil olmayan bir kültürün diğerleri üzerinde* baskısı karşısında *cumhuriyet ve ona bağlı değerler –tarafsızlık, özgürlük ve kardeşlik– açığa çıkmaktadır.* Bu değerler resmî ya da resmî olmayan bazı uygulamalar karşısında panzehir olabilir: farklı bağlamlarda özerkliğin bir değer olarak vurgulanması ve kültürel ve dinsel kimliklerin kamusal düzenin işleyişini tehdit etmeyecek şekilde toplumda yer alması gibi sorunsallar ancak ve ancak yaşam dünyasının belirli ideolojiler tarafından kuşatılmadığı, bireylerin özgür kurumlar içinde yer alabildikleri, ölçülülüğün ve ılımlılığın bir erdem olarak kabul edildiği toplumlarda çözülebilir. Belki de, eleştirel bir cumhuriyetçilik yaklaşımıyla çeşitli ideolojik duruşların taraftarları bir öz değerlendirme yaparak kendi siyasî projelerinin bu ilkeler karşısında verdiği tepkileri, tepkisizlikleri ya da infialleri yeniden düşünmelidir. Ahlâki ve kamusal kimliklerimizin makul sosyal araçlarla konumlandırılması *Societas*'m işlerliğine bağlıdır. Bunun tersi, çoğumuzun fazlaca umursamadığı toplumsal sermayemizin yok olması anlamına gelecektir.

Kaynakça

Alejandro, R. (1993) *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere.* Albany, State University of New York.

Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition.* İçinde: Thaa, Winfried (2001) "Lean Citizenship: The Fading Away of the Political in Transnational Democracy", *European Journal of International Relations*, Cilt 7(4): 503-523.

Audier, Serge (2006) *Cumhuriyet Kuramları.* İstanbul: İletişim.

Bauman, Zygmunt (1999) *Siyaset Arayışı.* İstanbul: Metis.

Bilgin, Nuri (1999) *Demokrasi, Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet.* İzmir: Ege Üniv. Yay.

Bilgin, N. (2007) *Kimlik İnşası.* İzmir: Âşina Kitaplar.

Callan, E. (1997) *Creating Citizens: Political Education and Liberal Democracy.* İçinde: C. Laborde, A.g.e. s.372

Cogan, J.J. & Derricott, R. (edit.), (1998) *Citizenship Education for the 21st Century,* Londra: Kogan Page.

d'Entreves, Passerin M. (1992) 'Hannah Arendt and the idea of citizenship', içinde: C.

Mouffe (ed.) *Dimensions of Radical Democracy*, Londra: Verso.

Habermas, J. (1998) *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Içinde: İ. Kaya, A.g.e.s.718.

Kaya, İbrahim (2007) "Identity Politics: The Struggle for Recognition or Hegemony?" *East European Politics and Societies*, 21, s.704.

Laborde, Cecile (2006) "Female Autonomy, Education and the Hijab", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Cilt.9, No.3, 351-377.

McKinnon, C. (2002) *Liberalism and the Defense of Political Constructivism*. içinde: C. Laborde, A.g.e. s.370.

Oekeshott, Pocock (1975) *Human Conduct*, Oxford. İçinde: C. Mouffe, Dimensions of Radical Democracy, Londra: Verso.

Pettit, Philip (1998) *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*. İstanbul: Ayrıntı.

Rose, Nikolas (1994) "Expertise and the Government of Conduct" s. 359-97, içinde A. Sarat ve S. Silbey (edit) *Studies in Law, Politics and Society*. Greenwich, CN: JAI Press.

Nasstrom, Sofia (2007) "The Legitimacy of the People", *Political Theory*, Vol.35.no.5, s.624-658.

Spitz, J.F. (1995) Le Republicanisme; une troisieme voie entre liberalisme et communautarisme? İçinde: Bilgin, Nuri (edit.) (1999) *Demokrasi, Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet*. İzmir: Ege Üniv. Yay.

Sunstein, Cass R. (1988) *Beyond the Republican Revival*. The Yale Law Journal, Cilt.97, No.8, s.1539-1590.

Thaa, Winfried (2001) "Lean Citizenship: The Fading Away of the Political in Transnational Democracy", *European Journal of International Relations*, Cilt 7(4): 503-523.



Roma, Saint Pierre

YÖNLENDİRİCİ BİR FİKİR OLARAK CUMHURİYET

Nuri Bilgin

Hayatımızın her alanında ve sıklıkla karşılaştığımız muğlâk, iyi tanımlanmamış kavramlardan biri olan Cumhuriyet, sosyal bilimler literatüründeki teknik terimiyle 'belirsiz kavram'lardan (*fuzzy concept*) biridir.

Cumhuriyet kavramı günlük düşüncede, sosyal temsiller teorisinin, günlük alana geçen pek çok kavram konusunda ortaya koyduğu gibi son derece sınırlı ve basit bir şema içine sıkışıyor. Ancak entelektüel dünyada cumhuriyet, bir fikir veya model olarak değil, pratikte karşılaşılan örneklerine indirgenerek yanlı bir tarzda algılanıyor. Gösteri sloganlarına ve gazete manşetlerine sıkışan; törensel, âyinsel pratikler ya da ritüeller tarafından beslenen bir Cumhuriyet söylemi yaygınlaşıyor. Yerine, 'piyasa' düşüncesine hâkim temaları koymak üzere, siyaset bilimlerinin gündeminden düşürülen bir cumhuriyet fikri kök salmış görünüyor.

Bu durumda, Cumhuriyet konusunda, gündelik tartışmalara girmektense kavramsal bir analiz yapmak büyük önem taşıyor. Bu yazıda bunun bir örneği verilmeye çalışılacaktır.

CUMHURİYET KAVRAMI VE KAPSAMI

Cumhuriyet kavramı yazarlara göre az ya da çok farklı anlamlara ve içeriklere bürünüyor. Bu konuda daha önce yapılan bir çalışma (Bilgin, 1998), bu farklılığı ortaya koyuyor. Bunlardan bazılarına kısaca değinelim.

Ball, cumhuriyetçi anlayışı, kendine özgü bir bağımsızlık anlayışıyla niteler: Bu, erdemli yurttaşlar tarafından yüceltilip korunan ve toplumda ortak 'iyi'ye katkıda bulunma ve katılma özgürlüğüne gönderen bir bağımsızlık anlayışıdır. Bireyin bağımsızlığı, iyi yurttaş erdemi denen bir takım yetenekler ve ustalıklar tarafından korunur.

Coq, cumhuriyeti, değerlerin yanı sıra somut bir toplumun özdeşleştiği bir tarihle tanımlama gereğini vurgular. Ona göre cumhuriyet kolektif bellektir, (ama bu onun geçmişiyle özdeşleştiği anlamına gelmez); ortak bir geçmişle özdeşleşir. Dolayısıyla kolektif tarihsel bir özne olan toplumdan ayrılamaz ve bu anlamda modern ulusla çakışır; burada söz konusu olan ulus, ortak etniye değil, ortak bir coğrafyaya ve birlikte yaşama kararına dayanır; bunların olmaması halinde modern Devletin içi boşalır. Demokrasi ve hukuk Devleti olmadığında ise devlet, özgürlüğe karşı bir konuma girebilir.

Cumhuriyeti Aydınlanma'dan sonraki yüzyılın çocuğu olarak gören Debray'e göre cumhuriyet; istisnasız tüm çocukların eğitiminden kaygı duyulduğu, kamu yaşamının kimlikçi tutkulardan arındırıldığı, zenginlerle fakirler arasında asgari bir dayanışmanın korunduğu bir anlayıştır.

Cumhuriyetin çeşitli görevleri olduğunu belirten Petitt, bu görevler arasında şunları sayar: Muhtaçlara bakmaya hazır bir hükümet; bir kişi ya da grubun elinde olmayan bir yönetim; az çok tarafsız işleyen bir hukuk düzeni, yönetimdeki görevlilerin ve bağlı oldukları kuralların demokratik belirlemeye tâbi olması vb.

Batı tarihinde Cumhuriyet teriminin monark'sız devletler anlamına geldiğini öne süren Poster'e göre, modern dönemde bu kavram, kralları deviren ve yönetimin demokratik biçimlerini kuran liberal devrimlerle birleştirilmiştir; halk veya insanların hâkim duruma geçtiği bu yönetimlerde ilkesel olarak tüm bireyler, yurttaş ve potansiyel seçmendir; özellikle ABD ve Fransa'da onların belirli haklara sahip oldukları düşünülür.

Renaut, cumhuriyette dört anahtar-tema ayırt eder; 1) Eğitim (Bu, Gambetta'nın formülüne göre, "herkese eşit oy hakkı konusunda eğitim"i ifade eder), 2) Laiklik (Yurttaşlık eğitiminin koşuludur), 3) Yasanın egemenliği (Genel iradenin ifadesinin kutsallığı), 4) Eşitlik (Yasa önünde ve yurttaşlığın icrası bakımından eşitlik).

Cumhuriyet fikrinin zaman içinde farklı anlamlara büründüğünü öne süren Cassese, Batı toplumlarının son dönem tarihinde cumhuriyet fikrinin iki anlayışını vurgular. Bunlardan biri, kamusal organlara devredilen güçlere, tiranlığın önüne geçmek amacıyla zorunlu bir sınırlama getirme anlayışıdır. İkincisi ise güçlerin farklı otorite ve yönetim kademelerine dağıtılmasıdır.

Curan, "en üst gücün, oy kullanma adıyla yurttaşların elinde olması ve yurttaşlar tarafından dolaylı ya da doğrudan seçilen temsilcilerce uygulanması durumu" olarak tanımlanan cumhuriyet kavramını, Kaliforniya Devlet Üniversitesi ve Wisconsin Üniversitesi'nden bir grup öğrenci ve öğretim üyesinin görüşü olarak şu şekilde açımlar: Bir yandan her yurttaşın sesinin cumhuriyet tarafından hakça (eşit olarak) duyulması, öte yandan yurttaşlarının ihtiyaçlarını etkin bir biçimde karşılanması konusunda toplumun, geri bildirim verme aracı olarak işlev görmesidir.

Mouffe, son yıllarda yükselen "yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik"i, sosyal bağın yıkılmasına ve cemaat duygusunun kaybolmasına yol açmakla suçlanan liberalizme bir alternatif olarak görür. Bu modelde, daha zengin bir politika ve yurttaşlık anlayışı vardır ve bunun bazı yönleri, liberal bireyselciliğe ve liberalizmin politik eylemi değersizleştirmesine karşı mücadele etmek bakımından önemlidir.

Touraine'e göre Cumhuriyet, medenî hakların, tüm diğer hakların temeli olması gerektiğini ve dolayısıyla tüm demokratikleşme süreçlerinde yurttaşlığın önemini vurgulayan bir anlayıştır. Yüzyılımızdaki totaliter deneyimlerden sonra, cumhuriyetçi bir kurumsal çerçeve dışında demokrasiden söz etmek mümkün değildir.

Delannoi, XX. yüzyılda, bir cumhuriyetin, beş faktörün ilişkisinde konumlandığını belirtir. Bu faktörler, doğrudan demokrasi, dolaylı demokrasi, demokratikleşme, cumhuriyetçi Devlet ve yurttaşlıktır.

Cumhuriyeti, en yalın tanımıyla insan'ı ve toplum'u kuran bir proje olarak niteleyen Kılıçbay'a göre cumhuriyet, iktidarı elinde tutan(lar)ın sayısıyla bağlantılı siyasal bir rejim olmanın uzağında ve ötesinde, siyasal bir antropoloji ve sosyoloji gibi görülmelidir. Demokrasi, cumhuriyetleşme sürecinin zorunlu yan ürünlerinden bir tanesidir. Bunun anlamı, cumhuriyetin demokrasiye giden bir süreç, demokratikleşme yönünde bir aşama olmadığı ve cumhuriyetin kendini inşa ederken, "demokrasinin yanısıra ve önce, laiklik, sivil toplum, insan hakları, siyaset, ekonomi, kamu alanı, hukuk devleti gibi birçok başat süreci başlattığı ve geliştirdiğidir". Bir başka açıdan, cumhuriyetle demokrasi arasında bir içeren içerilen ilişkisi vardır ve bu ilişkide içeren cumhuriyettir.

Modern çağlara özgü cumhuriyet fikrinin birkaç temel yönü olduğunu öne süren Özlem, Cumhuriyeti, meşruiyetin kaynağının tanrı, monark, hanedan değil, bizzat halk olduğu yönetim biçimi olarak tanımlar. Bu yönetim biçiminde devlet, halkın üstünde, kutsal ve yarı kutsal bir buyurgan güç değildir, sadece ve ancak, halkın ortak iradesi (genel irade) doğrultusunda, anayasa ve yasalarca belirlenmiş sınırlar içinde çalıştırılan bir yönetim aygıtıdır. Öte yandan Cumhuriyette halk, kullardan veya

teb'adan değil, yurttaşlardan oluşur. "Cumhur", halkın, "yurttaşlar birliği" olarak adıdır. Yurttaş ise, kendi akıl ve iradesini kullanma ve kendi kendini yönetme yetisine ve hakkına sahip rasyonel insandır. Böyle bir insan, aynı zamanda "birey"dir. Bu nedenle Cumhuriyet, halkın, "yurttaşlar birliği" olmak yanında, "bireyler birliği" de olduğu yönetim biçimidir.

Moderniteyle yakından ilişkili saydığı Cumhuriyet fikrini, henüz tamamlanmamış modernite projesi içinde yer alan kamusal bir topluluğa aidiyet sorunsalının ifadesi gibi gören Erol'a göre cumhuriyet, monark tarafından yönetilen siyasal sisteme nazaran yeni bir politik oluşumu temsil eder. Böyle bir oluşumda adalet ve askerî güvenlik, yurttaşlardan oluşan politik topluluk tarafından sağlanır. Cumhuriyet, yurttaşların belirli topluluklar oluşturabilmek; bunlara katılabilmek veya reddetmek için bireylerin özgürlüğünü yaratan ve koruyan bir kamusal topluluğa gönderme yapar.

Görüldüğü üzere, cumhuriyet kavramı çeşitli yazarlar tarafından farklı bir içerikle tanımlanmaktadır. Bu örnekleri artırmak mümkündür, ancak her yazar, kavramın içeriğini, cumhuriyetin çeşitli koşullarda ve farklı tezahürlerini esas alarak belirlemektedir. Dolayısıyla bu örneklerle yetinerek kendi analizimizi ortaya koymaya çalışacağız.

CUMHURİYET FİKRİNİN TEMEL BOYUTLARI

Cumhuriyetçi anlayış hakkında ortaya atılmış çeşitli düşüncelerden hareketle, cumhuriyet fikrinin bazı temel bileşenleri ya da boyutları ortaya konabilir. Bunlar, kamusal alanın hukukla yapılandırılması, politikanın önemi, yurttaş olarak insan fikri, insanın gelişebilirliğine inanç, ulusun kavramsallaştırılması, entegrasyon ilkesi, ortak iyi ve genel çıkara önem verme ve nihayet kamusal alana katılımın yüceltilmesidir.

1.KAMUSAL ALANIN HUKUK KURALLARIYLA YAPILANDIIRILMASI

Hukuk temelli kamusal alan fikri, cumhuriyetçi anlayışın çeşitli düşünürler tarafından (Spinoza, Rousseau, vb.) vurgulanan önemli bir niteliğidir. Cumhuriyet, özgürlüklerin birlikte varoluşunu sağlayarak bireysel özgürlüğü garanti eden bir kamusal alanın oluşturulmasını gerektirir. Bu, "her bireyin kendinin evrensel bilincine ulaştığı, kendi özel çıkarını herkesin çıkarından ayırmamayı öğrendiği bir yurttaşlık alanıdır" (Moscovici, 1994; s.146). Bu kamusal alan, hem birlikte yaşamayı (ortak-yaşamsallık), hem de bireysel özgürlükleri mümkün kılar. Bu anlayışta kamusal alan, her bir insanın kendi özel dünyasında, herhangi bir sorgu-

layıcı gücün baskısını hissetmeden, kendi öz amaçlarını izlemesinin koşuludur.

Bu nokta demokrasi ile cumhuriyetin birbirine eklemlenme eksenini oluşturur. Literatürde, Aristoteles'e dayandırılarak irdelenen bu ilişkiyi, Kriegel (1994) şu şekilde analiz etmektedir: Aristoteles, iki tip otorite ayırdetmektedir: Birincisi, Efendi'nin köleler üzerindeki otoritesi olan *despotes*, diğeri devlet adamının özgür insanlar üzerindeki otoritesi olan *politikos*. Ona göre, babanın çocuklar üstündeki otoritesi birincisine, kocanın karısı üzerindeki otoritesi ikincisine örnektir. Bunlardan birincisini monarşik, diğerini cumhuriyetçi olarak adlandıran Aristoteles, bu doğrultuda, iki tip toplumdan sözeder: *Kişisel çıkara göre örgütlenen despotik toplumlar ile ortak çıkara göre örgütlenen cumhuriyetçi toplumlar.*

Bu ortak çıkarı kimin yöneteceği sorusu, yönetimin tarzını belirler: Ortak çıkarı yönetecek olan bir kişi ise *otokrasi,* bir grup ise *aristokrasi*, halk ya da en büyük sayı ise *demokrasi* söz konusudur. İktidar, bir monarkın keyfi kararlarına veya yasalarına göre icra edilebilir. Bunlardan birincisinde monarşi, ikincisinde cumhuriyet söz konusudur. Buna göre, ortak çıkarı savunan tüm yönetimler cumhuriyetçi olabilir. Cumhuriyet, ortak çıkarı amaçlayan ve otoritenin özgür insanlar üzerine yasalar yoluyla icra edildiği bir toplum tipini tanımlar. Kriegel'e göre, nasıl ki demokrasi, egemenliğin ayrımsız olarak tüm yurttaşlara ait olduğu bir egemenlik tarzı olarak otokrasi (prensin veya kralın hükümranlığı) ve aristokrasiden (asillerin hükümranlığı) farklı bir egemenlik biçiminin ifadesiyse, cumhuriyet de despotizme karşı bir yönetim tarzının ifadesidir. Bu açıdan *despotik demokrasi* olabileceği gibi, *aristokratik veya otokratik cumhuriyetler* de olabilir.

İki boyutun şekildeki gibi birbiriyle çaprazlanması, hiç değilse teorik planda, birbirinden farklı tipler doğurur (Ball, 1999). Ancak genel olarak bir despotun kendi kendine saptadığı yasaları uyguladığı, genel iradenin, hükümran olanın özel iradesi gibi icra edildiği despotik yönetim biçiminden farklı olarak *cumhuriyet, yasama ve yürütme güçlerinin ayrıldığı, yasamanın ön planda olduğu bir yönetim tarzıdır.* Kaldı ki, klasik tarihsel anlamda da cumhuriyet monarşiden yönetimin kolektif (*collegialité*) olması (yani kişi kültünün bulunmaması, yöneticilerden birinin diğerinden üstte veya daha imtiyazlı olmaması, görevin geçici, yani süreli olması ve göreve seçimle gelinmesi gibi boyutlarda ayırt edilmektedir.

Özetle, modern anlamda Cumhuriyet büyük ölçüde *hukuk devleti* anlamına geliyor. Nitekim Rousseau, cumhuriyeti, *yasalarla yönetilen devlet* olarak nitelendirirken; Spinoza da *tüm modern cumhuriyetlerin hukuk devleti, tüm hukuk devletlerinin de cumhuriyet olduğunu* belirtmiştir

(Kriegel, 1994). Ball de, *cumhuriyeti, insanlar veya kitleler tarafından değil, hukuk ile yönetilen bir rejim olarak tanımlar.* Cumhuriyetin bu boyutu, özgürlüklerin birlikte varoluşunu sağlayarak bireysel özgürlüğü garanti etmektedir. Kamusal alanın hukuk kurallarıyla yapılandırılmasının, pratikteki hedefi ya da sonucu, *hukukun üstünlüğü* ve/veya *hukuk devleti* olarak belirtilebilir.

KİMİN ÇIKARLARI İÇİN?

Yöneten Kim?	Kişi	Kamu
Bir kişi	TİRANLIK	MONARŞİ
Bir kaç kişi	OLİGARŞİ	ARİSTOKRASİ
Pek çok kişi	DEMOKRASİ	SİYASAL SİSTEM
	Bozulmuş	İyi

Şekil-1) Cumhuriyet Şeması (Terence Ball, 1998).

2. POLİTİKANIN ÖNEMİ VE POLİTİK ALANIN ÖZERKLİĞİ FİKRİ

Cumhuriyetçi fikri niteleyen bir diğer boyut, politikanın özerkliği ilkesidir. Cumhuriyet, politikaya özel bir önem verir. Politikanın özerkliği, esas olarak XVII. yüzyıl kökenli rasyonel düşünceye paraleldir. Politika bir başka alana (moral, ekonomi, bilim, din) indirgenemez.

Moscovici'nin (1994) belirttiği gibi, cumhuriyetçi anlayışa göre "kendi imkânlarıyla ve olabildiğince akıl ve iradeyle kendi tarihlerini yapmak ve ortak varoluşlarının tarzlarını bulmak, sadece insanların işidir; politik otorite veya sitenin organizasyonu, bir başka temele dayanmaz; yasayı yapan şey, ne doğa, ne doğa üstü, ne töredir. Yasa insanlar tarafından, insanlar için yapılmalıdır; yani yasayı yasaya itaat edecek olanlar yapmalıdır. Bu noktadan itibaren, madem ki herkes yasaya itaat edecektir, ırk, servet ve hattâ yetenek ayrımı olmaksızın yasayı herkesin yapması gerekir".

Cumhuriyet, iradî olanı vurgulaması dolayısıyla, politikayı bir kader gibi, geçmişin ürünü gibi değil, bir icat gibi ya da proje ürünü olarak görür (Rouquette, 1988). İnsanlık tarihinde, bu iki anlayışın da geçerli olduğu örnekler vardır. Ama cumhuriyetçi fikir, tarihin cereyan edişini, daha önceden kazanılmış zorunlulukların sonucu olarak görmek yerine, top-

lumların kendi kaderlerinin hâkimi oldukları ve yenilik, devrim, reform yapma kapasitesinde oldukları sayıltısını taşır.

Cumhuriyetçi anlayışın politikaya yaklaşımında, *hakikate sahip olma iddiası* yoktur. Politika genel olarak hakikatin değil, kanaatlerin alanıdır; burada ulaşılamaz mutlak hakikat değil, 'insani doğru gibiler' önem taşır. İnsanlar tarafından kabul edilebilir veya onlara doğru görünen önemli olunca, bunun yolu da bellidir; bunlara, Beauvois'nın (1994) deyişiyle, "kamu önünde argümantasyonla ulaşılır."

Nihayet bu boyut, *cumhuriyet ile laiklik arasındaki sıkı ilişkinin teorik zeminine* işaret eder. Cumhuriyet toplumu düzenlemeyi ve kamu otoritesini ele geçirmeyi hedefleyen din ya da mezheplerle bağdaşmaz. Bu nedenledir ki cumhuriyetin okulu, ilkesel olarak otoriteyi, akıl ve deneyime dayandırır, özgür incelemeyi ve gelişmeyi hedefler. Böylece çocukları, aidiyetlerinin baskısından ve cemaatçi taleplerden korumaya çalışır. Moscovici'ye (1994) göre, 'özü itibariyle bir otorite anlayışı olan ve bu anlamda, politik otoriteyi de kapsayan laiklik, toplumsal güçlerin birbirine göre ilişkisini ve organizasyonunu düzenler'; laiklik, aklın yasamasına sığmayan, onun dışında kalan bir alanın (inanç alanı) varlığını kabulü yasaklamaz, ama şu koşulla: Bu alandaki tercihlerimiz diğerlerinin başka tercihler yapmasını engellememeli ve tercihlerimiz aklın, kendi alanındaki yasamasına karşı olmamalı. Bu temel koşul, kamusal alanın akıl tarafından yönetilmesini talep eder: Burada akıl Descartes'ın "herkeste ortak olan şey" olarak nitelediği bir melekedir. Cumhuriyet, "Politika, inanç özgürlüğünü korumak için herkeste ortak olan akıldan hareket etmeli" düşüncesini taşır.

Politikanın özerkliği boyutunun, pratikteki hedefi ve/veya sonucu, *laikliğin tesisi*dir. Bir başka deyişle, *laiklik, politikanın özerkliği ilkesi*ne dayanır.

3.YURTTAŞLIĞIN TESİSİ YA DA YURTTAŞ OLARAK İNSAN FİKRİ

Yurttaşlığın tesisi ya da insanın yurttaş olarak kavramsallaştırılması, cumhuriyetçi fikrin bir diğer boyutudur. Genel bir deyişle yurttaşlığa dayanmayan cumhuriyet yoktur. Cumhuriyetin yurttaşı, aklın idealine, serbest araştırmaya, özerk yargıya bağlı bir insandır, sürekli olarak dünyayı anlamaya, bilgi edinmeye çalışır. *Hayatta en hakiki mürşit ilimdir sözü,* bu anlayışın ifadesidir.

Yurttaşlığın, salt anayasal anlayışı ile belirli bir yaşama ve düşünme biçimine katılma anlayışı gibi iki uç arasında yer alan pek çok versiyonu mevcuttur. Son yıllarda, yurttaşlığa dayalı cumhuriyetçilik anlayışının

yükseldiğini öne süren Mouffe'a (1998) göre, yurttaşlığı salt yasal bir statüye, pasif bir durumla ya da Devlet'e karşı bireysel hakların savunulmasıyla sınırlandıran anlayış gerilerken aktif yurttaş anlayışı güçlenmektedir. Teorik modeller bir yana pratikte yurttaşlık, sadece yasal veya anayasal bir sorun değildir; bireyin topluluk içinde yer alma tarzı ve politik iktidarla ilişki tarzını da içerir. Canivez'in (1995) işaret ettiği üzere Devlet ile toplum arasında karşıtlık gören, yani Devleti topluma dışsal ve ona dayatılan bir güç gibi gören anlayış bir yana bırakılırsa, *yurttaşlık belirli bir yaşama, düşünme ve inanma biçimine katılma*yı içerir.

Yurttaşlık kavramı, hem bir kamu alanını ve bunun dışını, hem de bu alanın içersinde, çizgisi sürekli değişen iç sınırları ayırdetmekle düzenlenir (Balibar, 1987). Buna paralel olarak Cumhuriyetin yurttaşlığı sadece haklarıyla tanımlanan bir insan değil, yükümlülükleri de bulunan bir insan tasarımına sahiptir. Pek çok yazar (Zolo, Habermas, vb), yurttaşlığın en makul anlamının, "cumhuriyetçi" bir anlam olduğu görüşündedirler. Yurttaşlığın cumhuriyetçi boyutu, Habermas'ın terimleriyle ifade edilirse, siyasal-öncesi topluluk (ki bu toplulukta bütünleşme, gelenek, kuşaktan kuşağa geçiş ve ortak dil ile başarılır) üyeliğinden ayrılır. "Yurttaşlardan oluşmuş bir ulusun kimliği, etnik veya kültürel benzerliklerden değil, iletişim ve katılım hakları gibi haklarını uygulayan yurttaşların kendi pratiğinden oluşur" (Zolo, 1993).

4. İNSANIN GELİŞEBİLİR BİR VARLIK OLDUĞU FİKRİ

İnsanın gelişimine inanç, cumhuriyetçi fikrin bir başka boyutudur ve bu boyut, sivil toplumdaki dinamiklerin, insani değerlerin dışına doğru gitmesine karşı bir emniyet subabı oluşturur. Tarihte, hemen her çağda sivil hareketlerin bir doğa durumuna dönüşmesinin pek çok örneğinin bulunması, toplumların, her zaman reel durumlarla yetinmemesi, ideali araması gibi bir anlayışa yol açmaktadır. Sosyal bağın dinsel temelli olduğunu savunan Durkheim'ın "insanın özü ideali tasarlamak ve gerçeğe eklemektir" sözü, cumhuriyetçi yaklaşımın özünü yansıtan bir ifadedir.

İnsan, en azından eğitim ve sosyalleşme sürecinin başında, dolayımsız çevresine bağlı bir varlıktır. Coğrafi ve psiko-sosyal mesafe kurallarına bağlı olarak, yakın olana, burada ve şimdi olana daha çok önem verir. Bir diğer deyişle *insan yaşamında genel ve olağan durum yakın düzen* ilişkisidir; bu nedenle uzak düzen ancak irade ve bilinçle mümkündür. Sağlıksız tutum, yakın düzeni yok sayarak insanları uzak düzene kapatmaktır, zorlamaktır. Veya yakın düzeni her şey sayıp ona teslim olmaktır.

Cumhuriyetçi fikrin özü, şu tür sorularda yansır: Kopmadan kendimi nasıl özgürleştirebilirim, nasıl aidiyetlerime zarar vermeden aidiyetlerime

mesafeli durabilirim? Kökensel kimliklerimden kazanılmış kimliklere nasıl geçebilirim? Cumhuriyetin cemaatlere karşı tavrı, bu ayrımda görülmektedir. Tenzer'in (1995) belirttiği üzere; modern demokrasiler de, *"bireyin bağımlılık ilişkisi içinde olduğu holist cemaatlerle total bir uyuşmazlık* gösterirler". Sözcüğün gerçek anlamında özne olmanın mümkün olmadığı, *"bireyselleşme ögelerinin engellendiği, cemaatin değerleri konusunda özgür yargının yasaklandığı" (s. 167) etnik veya dinsel cemaatler, bireyliğe olduğu kadar, yurttaşlığa da aykırı* bir yapıdadırlar. İnsanları bu tür ilişki ağları içine sokmak isteyen hareketler, cemaatlerin çekim gücünü oluşturan değerleri sakatlar ve bu anlamda "cemaatçilik, cemaatlere karşı" (Tenzer) bir nitelik taşır. Cemaatçiliğe kaymadan da cemaatler korunabilir. İnsan, aynı anda bir geleneğin ve cumhuriyetin üyesi olabilir. Bu, 'modern demokratik özneyi ifade eden aynı anda hem kendisi, hem de bir başkası olma' durumudur (Tenzer, 1995). Üstelik cumhuriyetçi anlayış, bir bakıma cemaatçilikten daha çoğulcu bir nitelik taşır, çünkü cemaatçilik, cemaatçilerin çoğunda görüldüğü gibi, insanı, bir tek cemaatin üyesi olarak görürken, gerçekte insanlar, birbiriyle çelişkili de olabilen birden çok cemaatin üyesi durumunda bulunmakta, çoğul bir özne portresi çizmektedir (Mouffe, 1994).

Cumhuriyetin insanı, aynı zamanda insan haklarının da insanıdır. Çünkü Taguieff'in (1988) işaret ettiği gibi insan haklarında, bir yandan insanın kendisine neyi hak görebileceğinin ifadesi, öte yandan kendi kendim belirleme melekesi anlamında kişinin özgürlüğü fikri vardır. Ama bu ikisinden de derinde, insan haklarının talep edilmesinde, modern anlamda *insanın mükemmelleştirilebilirlik imtiyazına sahip olduğu* fikri vardır. Bu yaklaşım insan koşulunun iyileştirilmesi talebini ve inancını içermektedir.

Taguieff'e (1996) göre insan haklarının derin anlamı şudur: İnsanlar bir takım davranışları sonsuza dek tekrarlamayacaklardır. İnsanların kaderi ne onları belirleyen içgüdüsel programlarında, ne de onları ayıran kültürel kodlardadır. Bunlar aşılabilir ve aşılmalıdır. İnsanlığın hayvanlığa hâkim olması esastır. İnsanlık kendi emprik figürleriyle asla çakışmaz.

Modernleş(tir)me projeleri, bu boyutun uzantısıdır. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti gibi pek çok ülke, kuruluşundan itibaren bu yönde seferberliğe girmiştir. Entelektüel çevrelerde sık sık eleştirilse de modernleşme, rasyonelliğin yükselişi olarak, çoğu durumda yaşamın gerektirdiklerini yerine getirmekle eşanlamlıdır. Elster'in (2007) analizi çok sadedir[1].

[1] Elster, J. (2007): Entretien avec Jon Elster, *La Lettre*, n. 21, s. 43-47. Ayrıca bkz. J. Elster (2007); *Explaining Social Behavior*, Cambridge University Press, ch. 13

Elster, bir Norveç atasözünü örnek verir: "Su aramak için nehir geçilmez". Ona göre bu, modernliğin önemli bir ayağını oluşturan bir tür araçsal rasyonelliktir ve bu anlamda onun salt Batı değeri, erkeksi değer veya özel bir gruba mahsus olduğu iddia edilemez. "Bir amaca veya hedefe ulaşmayı istemek' ne kadar gerekliyse, rasyonellik de o kadar gereklidir. Bir örnek verecek olursak, araba trafiğinin yoğun olduğu bir kavşakta, emprik düzeni aşma gereği açıktır ve bu durumda, trafik düzenlemesi (ışıklar, polis noktası, yönlendirici levhalar, vb) kendini dayatır. Yerkürenin ısınmasına karşı ülke ve insan davranışlarını sınırlayan modeller geliştirmek, bu modeller tartışmaya açık da olsa, riskin büyüklüğü ölçüsünde kendini dayatan bir yaklaşımdır.

5. POLİTİK TOPLULUĞUN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI YA DA ULUSUN İNŞASI:

Politik topluluğun kavramlaştırılma tarzı, cumhuriyetçi fikrin bir diğer boyutu olarak belirtilebilir. Genel bir ifadeyle, Cumhuriyetçi anlayışta politik topluluk ya da halk, 'yurttaşlar topluluğu' şeklinde kavramlaştırılır.

Bunu Kintzler'in (1996) analiziyle şu şekilde açabiliriz. Çeşitli genel fikirler gibi halk kavramı da, ya *benzerleri birleştirme yöntemiyle* ya da *soyutlama yöntemiyle* oluşturulabilir: Birinci halde, etnik, ırksal veya kültürel bir anlayışla, bir takım gözlenebilir özelliklerden (davranışlar, ritler, alışkanlıklar, töreler, inançlar) hareketle bazı insanlar birleştirilir: Camiye gidenler veya camiye gitmeyenler, çok eşliler veya tek eşliler, falanca bölgede oturanlar veya oturmayanlar, bir tarikatın (ya da bir etnik grubun) üyesi olanlar veya olmayanlar, vb. *Bu tarz birleştirmeler daima bir dışlama varsayarlar.* Bu tür bir kavram oluşturma, uzun bir dönem boyunca, ırkçı tasniflerin temeli olmuştur. Burada, kendi kendimize oluşturmadığımız bir dış ilkeye, tartışmasız kabul edilen ve inanılan bir şeye göre toplanılır ve meşruiyet sorunu yoktur.

İkincisi, politik birleştirme tarzıdır. Burada halk kavramı, olgusal cevaplara göre veya inançlara dayandırılarak doğrulanmaz. İnsanların bir halk olarak toplanması, doğal bir veri gibi düşünülmez. Bu, köklerden kopmayı gerektirmez, ancak köklerin de bir veri gibi alınmamasını içerir. Politik toplanmada, halk, kendini, temellendirilmesi gerekli bir inşa olarak temsil eder. Bu temeller konusunda, bir geleneğe veya kutsal bir güce değil, kendine hesap vermek durumundadır.

Politik, inşacı yaklaşımda, hiç kimse, bir aidiyet zorunluluğuna tâbi değildir ve hiçbir cemaat, kendi dünya görüşü adına hüküm süremez. Cumhuriyetin inanca değil, yasaya ihtiyacı vardır. Yasa, herkesi herkes-

ten ve herkesi kendi cemaatinden korur (Taguieff, 1996). Bu anlayış, pratikte, yurttaşlığı soydaşlığa üstün tutan, inşacı, sözleşmeci bir ulus anlayışına yol açmıştır (Bilgin, 1995). Farklı etnik kökenlerden insanların aynı ulus veya siyasal toplulukta birleşmesi, bu tür bir anlayışta mümkün olabilmektedir.

6. ENTEGRASYON İLKESİ

Cumhuriyetçi fikrin bir diğer özelliği, her türden dışlamanın karşısında olmasıdır. Cumhuriyet, özünde bütünleştirici bir vokasyon taşır. Bu ilke, yukarıdaki topluluk anlayışının doğal bir uzantısı gibi düşünülebilir. İki halk anlayışından birincisi, Kintzler'in (1996) belirttiği üzere, kendi kendini sunan bir şeye gönderdiğinden her türlü entegrasyon fikrini dışlar; eğer bir başkası kendini sunarsa, *başkası* olarak sunacaktır; burada iki şey mümkün; bu başkası ya dışlanır, ya benzer kılınarak yutulur. Irk, kan, dinsel veya etnik aidiyet terimleriyle düşünüldüğünde hedef, dışarıda genişleme, içerde tek biçimlileşmedir. *Entegrasyon kavramı, ancak politik toplanma tarzında anlamlıdır.* Çünkü bu tarz, ancak entegrasyonla meydana gelebilir. Burada insanın kendini kendi varlığından koparıp yurttaş olarak düşünmesi gerekir. Bu anlamda hiç kimse, politik bir topluluğun doğal üyesi değildir; ama herkes üye haline gelebilir.

Kintzler'e göre cumhuriyetçi anlayış, herkesin kendisini, entegrasyon çerçevesinde düşünmesini öne çıkarır. İnsanların ortak yasalara razı oluşuna dayalı bir bütünde örgütlenmesini içeren entegrasyon, hem parçalanmaya, hem de tek bir biçimde erimeye aykırıdır. Evrensellik ufkuna yönelik bu toplanma tarzında ortak varoluş ilkesine razı olmak söz konusudur ve bu, diğerinin hakkını kabul etmek demektir.

Entegrasyon ilkesi, bundan sonra ele alacağımız üzere, Cumhuriyetin kamu yararına verdiği önem, pratikte sosyal adalet ve sosyal dayanışma çabalarında somutlaşmaktadır. Debray'in (1989) deyişiyle "gelirler arasında 1'e 50 oran bulunan yerde, cumhuriyetten bahsedilemez". Cumhuriyetçi entegrasyon marjinalleşme, sosyal dışlanma, gelir farkları, vb. dikkate alınmadan sağlanamaz. Entegrasyon 'etnik olmadan önce sosyaldir' (Viard, 2002). Cumhuriyet gettoları sevmez. Fransa'da, laiklik boyutunun yüceltmesi, göçmenlerin entegrasyonu fikrini öne çıkarmıştır (Vacquant, 2003). Cumhuriyet, *in*'ler ile *out*'lar arası gerilimi azaltmaya, hariç olanları, sürekli olarak oyuna dahil etmeye çalışmaktadır. Cumhuriyetçi fikrin kapsadığı entegrasyon ilkesi, sosyal adalet arayışını da beslemektedir. Akıllı Cumhuriyet, bütünleşmeyi adaletle sağlayarak toplumsal çimento görevi görür; Yerel kültürlerle ulusal kültür arasında

bağ kurar; gecekondulardan, varoşlardan istihdam etmenin yollarını arar. Ferry'nin öğretmenleri ve köy enstitüleri modeli, bu anlayışı taşır.

7. ORTAK İYİ VE GENEL ÇIKARA ÖNEM VERME

Ortak çıkarın önemi ve ortak iyi anlayışı, cumhuriyeti niteleyen bir diğer boyuttur. Etimolojik kökeninden de (*Res-publica*) anlaşılacağı üzere *Cumhuriyet, ortak iyi ve genel çıkarı öne çıkarır.* Bu, ister istemez yurttaşlar arasında örtük bir ahlâk sözleşmesinin varlığını, Moscovici'nin (1994) deyişiyle, dürüstlüğü ve sosyal morale uymayı içeren *erdem* fikrini gerektirir. Bir takım değerlerin kabulüne dayalı bu tür bir erdem anlayışı, farklı bakış açılarının birlikte bulunmasını ve diğerine saygıyı, günlük yaşama taşır. Kamusal saygı ve politik sürece katılım önem kazanır.

Cumhuriyet kavramının en uygun eşdeğerinin, 16. yüzyıl Almancasındaki '*gemeinwolh*' (genel refah) sözcüğüyle aynı kökten gelen, İngilizce '*commonwealth*', yani '*common weal*' (kamu yararı) olduğunu vurgulayan Berman'a (1998) göre, "cumhuriyet fikri, belirli bir yönetim biçimiyle özdeşleştirilerek tüketilemez (s. 21).

Bu boyut, liberaller ve komünoteryenler arası tartışmalarda da gündeme gelmekte ve cumhuriyetçi anlayışın bu ikisi arasındaki konumu sorgulanmaktadır (bkz. Spitz, 1993; 1995; Petitt, 1998; Bilgin 1998).

Cumhuriyetçi anlayış insanı sosyal bir varlık olarak konumlamakta ve dayanışmacı bir yaklaşım taşımaktadır. Cumhuriyetçilik, insanın doğasının sosyal olduğunu varsayar. Bireyler arasındaki ilişkileri düzenleyen hakkaniyetli bir kuralın bulunmasının, iyi düzenlenmiş bir toplum oluşturmaya yeterli olmayacağı ve her toplumda insanların belirli bir iyi yaşam anlayışını (politik katılıma dayalı yaşam) izledikleri görüşündedir. Spitz'in (1995) ifadesiyle, insanın kimliğinde, içinde yaşanılan topluluğun amaçlarına katılmak esastır; cumhuriyetçi ideal, bu anlamda toplulukçudur (komünoter). Cumhuriyetçilik, "belirli bir cemaatin hayat tarzına sıkıca bağlı kalacak bir siyasal yapı (devlet) arayan cemaatçilikten farklı olarak", herhangi bir tikel iyi kavrayışına bağlı değildir (liberalizme yakın), yani *özsel bir iyi yaşam anlayışını* savunmamaktadır. Bireysel özgürlüğü temel alması dolayısıyla Cumhuriyet, ilke olarak liberaldir ve bireycidir (Moscovici, 1994). Cumhuriyet bireyselciliğe ilkesel bir karşıtlık içermemekle birlikte, birey anlayışında egosantrik değildir ve Descartescıdır (tüm bireylerde ortak olan aklın varlığıyla tanımlanır). Cumhuriyetçilik açısından mutlak bireycilik savunulamaz, "çünkü insan koşulunun sınırlılığıyla uyuşmamaktadır. İnsan, yetenekleri ve performansları ne olursa olsun, kuşaklar zincirinde sadece bir halkadır. Aşırı bireyleşmenin karşılığı cemaatçi gerilemedir" (Kriegel, 1997, s. 12).

Öte yandan cumhuriyet, bireyin özgürlüğünün, diğer bireylerinkine bağlı olduğunu savunmakla (geniş anlamda) cemaatçi anlayışa kaymaktadır, çünkü tarafsızlığın çoğulcu bir toplumda herkesçe istenen bir iyi olduğu, bir davranışın veya hak talebinin değerlendirilmesinde, bunun herkesin özgürlüğüyle uyuşup uyuşmamasının temel ölçüt olduğu fikrini içermektedir. Pettit'in deyişiyle *"iyi, hem sosyal bir iyi* (gerçekleşmesi, çok sayıda insanın varlığını varsayan iyi), *hem de ortak bir iyi* (aynı zamanda, grubun diğer üyeleri için artırılamadıkça grubun bir tek üyesi için de artırılamayan iyi) olduğu takdirde cemaatçi bir ideal" (Pettit, 1998; s.165) sayılabilir. Pettit'e göre bu tür bir değer ya da iyi, esas itibariyle toplumundan soyutlanmamış yurttaşın özgürlüğüdür. Bu bakımlardan, bazı yazarlar (Pettit, Walzer, Spitz, vb) Cumhuriyeti, liberalizm ile komünotarizm arasında üçüncü bir yol gibi düşünme eğilimindedirler.

8. KAMUSAL ALANA KATILIMIN GEREKLİLİĞİ

Cumhuriyetçi anlayışı nitelendiren bir diğer özellik, kamusal alana katılımın yüceltilmesidir. Bu önem, son yıllarda yurttaşlığın tanımında, 'insanın kamusal alana katıldığı ölçüde yurttaş sayıldığı' anlayışına kadar varmaktadır. Kamusal alana katılım, daha derinde, insanın aktör ya da özne olarak konumlanmasıyla ilişkilidir. Katılım, bireylerde esas olarak sosyal nedenselliğe inancı; yani eylemleriyle eylemlerinin sonuçları arasında bağ kuran, kendini bir aktör olarak konumlayan, kontrol duygusu veya illüzyonu taşıyan bireyler gerektirmektedir.

Küreselleşme sürecinde politika, sorunların çapının genişlemesi ve insanın sosyal nedenselliği kurduğu alanın daralması sonucunda yerelliğe mahkûm olmaktadır. Bu yapılamadığında ise kamusal yaşamdan geri çekilme ve kamu işlerine katılmama davranışları yaygınlaşmaktadır.

Modern demokrasiler için de önemli bir sorun oluşturan bu durum, cumhuriyetçiliğin üzerinde önemle durduğu bir husustur. Cumhuriyetçi yazarların (Beauvois, Taguieff, Kriegel, Moscovici, vb) önemle üzerinde durdukları gibi, bireysel hak ve özgürlüklerin korunması, insanların kendi işidir, başkalarına havale edilemez. İnsanların politikaya ilgi duymaması ve kamu işlerine katılmamaları, oligarşilere zemin hazırlamaktadır. Politika herkesin ve her bir kişinin işidir. Bireysel kanaatlere kesinlikle saygı gösterilmesi, kamuoyunun yaratılmasının bir gereğidir, bu ise demokrasiye geçişin. Bu sayede politikanın sadece dikey yanı (Devlet düzeyinde politika, kurumsal politika) değil, Sartori'nin önemle vurguladığı yatay yanı da (insan ile site ilişkisi veya kişiler arası ilişki düzeyindeki politika) gelişir.

Böylece cumhuriyetçi anlayışın, çeşitli yazarlarda ayırt ettiğim sekiz boyutunu gözden geçirmiş bulunuyorum. Bu boyutlara yenileri eklenebilir veya bazı boyutlar birleştirilerek aynı bir boyutun bileşenleri olarak nitelendirilebilir. Bu analiz, cumhuriyeti teorik çerçevede ilerleyen bir okuma çabasıdır. Pratik, muhakkak ki çok farklıdır. Hemen her yerde, teorik modelden pratik yaşama geçişlerde kopmalar vardır. Debray'in de (1999) işaret ettiği üzere, *bir insan gibi, rejimler de düşüncesinden daha karmaşıktır.* Bu nedenle tüm okuma çabaları, az çok basitleştirmeler, kestirme sonuçlar ve hattâ indirgemeler içerir.

KAYNAKÇA

Ball, T. (1998): Republic, in *Demokrasi Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* (ed. N. Bilgin), Ege Ün. Yay., İzmir, s.17-19

Beauvois, J. L. (1994): A propos de la production de l'individu et de l'idéal démocratique americain, in *Connexions,* n. 64, s. 109-120

Berman, H. J. (1998): Republics, in *Demokrasi Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* (ed. N. Bilgin), Ege Ün. Yay., İzmir, s.21-26

Bilgin, N. (2005): Teoriden Pratiğe, Modelden Temsile Yurttaşlık, *Siyaset ve İnsan,* İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 73-84

Bilgin, N. (1998): Cumhuriyetçilik, *Demokrasi Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* (ed. N. Bilgin), Ege Ün. Yay., İzmir, s.161-166

Canivez, P. (1995): *Eduquer le Citoyen,* ed. Hatier, Paris

Debray, R. (1989): Etes-vous républicain ou démocrat? 30 nov- 6 dec. 1989, *Nouvel Observateur*

Debray, R. (1999) *Le Code et La Glaive*, 1999, Paris: A. Michel

Doma, A. (1994). *La Psychologie Politique*, Paris: Connexions

Grosser, A. (2003): L'Europe du quotidien et de l'intimité, in *Europe Identité Plurielle*, ed. Autrement, Paris, s. 17-46

Kintzler, C. (1996): *La Republique en Question,* ed. Minerve, Paris

Kriegel, B. (1994): *Propos sur la Democratie,* ed. Descartes et Cie, Paris.

Kriegel, B. (1997): Montee de l'individualisme et nouvelles solidarites, *Valeurs Mutualites*, n.187, 12.97, s. 19-22)

European Association of Teachers (2003): *Active European Citizenship,* 2003, www.aede.org/...

Moscovici, P. (1994): *A La Recherche de la Gauche Perdue*, Calmann-Levy, Paris

Mouffe, C. (1994): *Le Politique et Ses Enjeux*, Eds. La Decouverte/Maus, Paris

Mouffe, C. (1998): Citoyenneté, pluralisme ve démocratie moderne, in *Demokrasi Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* (ed. N. Bilgin), Ege Ün. Yay., İzmir, s.137-142

Pettit, P. (1998): *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi,* Ayrıntı

Yayınları, İstanbul

Rouquette, M. L. (1988): *La Psychologie Politique,* PUF, Paris

Spitz, J. F. (1993): L'individualisme peut-il être un idéal? (Ch. Taylor : The Ethics of Authenticitiy), *Critique*, n. 5/92, s. 256-281

Spitz, J. F. (1995): La républicanisme; une troisieme voie entre le liberalisme et communautarisme, *Le Banquet, Revue du CERAP*, n. 7,

Taguieff, P. A. (1988): *La Force du Prejugé,* ed. Gallimard, Tell, Paris

Taguieff, P. A. (1996): *La République Menacée*, ed. Textuel, Paris

Tenzer, N. (1995) : Le communautarisme contre la communauté, *Le Banquet, Revue du CERAP*, n. 7, s. 155-173

Wacquant, L. J. D. (2003): Fransız banliyöleri ve Amerikan zenci gettosu, *Toplumbilim,* Ekim 2003, sayı 17, s.45-56

Viard, J. (2002) : Une republique intelligente, *Nouvelle Observateur*, 6-12 Haziran 2002, s. 12

Zolo, D. (1993) : Democratic citizenship in the post-comunist era, *Prospect for Democracy* (ed. D. Held), Stanf. Un. Press, Stanford, s. 254-268



"Tartışma", Henry Fuseli
Kral Henry IV, yardımcılarının Bangor'daki krallığının gelecekte bölünmesiyle ilgili tartışmayı dinliyor.

TARTIŞMA



"Yalan Söyleyen Tarih Utansın" (!)

CUMHURİYET TARİHİNİ YENİDEN OKUMAK

Nuray Mert

Tarih okuması ve yazımcılığı, zaman ve mekânda bulunduğumuz yeri tespit etme ve onun ötesinde bu yere anlam kazandırma ve geleceği bunun üzerine kurma çabamızın ürünüdür. Tespit çabamız, tarih yazımını nesnelliğe, anlam kazandırma çabamız ise öznelliğe doğru iter. Tüm tarih yazımları, bu gerilim hattında yerlerini alırlar, öznelliklerine nesnellik atfetme çabalarına yüklenirler. Tarih yazımcılığı kuramları, nesnellik ve öznellik meselesini, dil, metin, anlam ve bunların karşılıklı ilişkisi çerçevelerinde (çözüme bağlama imkânı olmaksızın) irdelerler. Tarih yazımcılığı kuramları açısından gelinen noktada, tartışmasız olan tek şey, nesnel bir tarih yazımının mümkün olmadığıdır.

Yine de, tüm farklı tarih anlatıları, 'tarihî gerçekler' iddiası ile birbirlerine karşı sonsuz bir rekabete girerler. Bugüne ilişkin kanı, iddia ve tezlerimizin çoğu, tarihsel arkaplanı yedeğine almak ihtiyacı duyarlar. Tarihi iktidarın yürüyüşü olarak görenler de, bu iktidara baş kaldırının yürüyüşü olarak görenler de, tarihte öznenin aktör olduğunu ileri sürenler de, tarihin, süreçlerin ve yapıların eseri olduğunu düşünenler de geçmişe müracaat etmek ihtiyacı duyarlar. Diğer taraftan, tarih yazımcılığı veya farklı tarih anlatılarının sorun edilmesi, her şeyden önce, tarihsel sürecin ilahî süreçten koptuğu, modern düşüncenin tanıştırdığı bir meseledir.

Cumhuriyet ve Resmî Tarih

Bizim modern tarihçiliğimizi tartışmak için, Cumhuriyet öncesine gitmemiz gerekir. Son dönem Osmanlı siyasal düşüncesinin tüm meseleleri, öncelikle tarih muhasebeleridir. Batı'da modern tarihin Osmanlı'ya yansıması 'yenilgi' idi, tüm tartışmaların ana teması 'yenilgi'nin üstesinden gelmek için sebeplerini anlamaktı, bunun için de yapılacak ilk iş geçmişe müracaat etmekti. Parlak geçmişin kırılma noktası ve sebep(ler)i neydi? Bu temel soruya verilen farklı cevapların hepsi, tarih muhasebeleridir. Sonuçta yenilginin nedeninin, kadim medeniyetin yozlaşması değil, kadim medeniyette ısrar etmek ve bu suretle 'tarihin dışında kalmak' olduğu yönünde ilerleyen, modernist/Batıcı görüş, Cumhuriyet'in kurulması ile iktidarı elde etmiş oldu.

Cumhuriyet'in kurulması, çok yönlü bir yeniden başlayış hamlesidir. Osmanlı modernleşme süreci içinde, Osmanlı yenilgisinin ilk kavrayışı olan 'kadim düzene dönüş' çaresi, hızla itibar kaybetmişti. Onun ardından gelen, iki çözümden her ikisi birden modern tarihsel sürece bir şekilde dahil olmayı öneriyordu. Bunlardan biri, kadim medeniyeti (İslâm) yeniden yorumlayarak, diğeri (baştan açıkça ifade etmekten kaçınsa da) kadim medeniyeti terk ederek bu imkânı yakalamayı hedefliyordu. Doğrusu, bu iki görüş Cumhuriyet kurulana kadar tam netlik ve karşıtlık kazanmış değildir, birçok durumda, az veya çok oranda iç içe bulunurlar. Cumhuriyet ile birlikte, öncelikle, modern tarih sahnesine çıkış için, kadim medeniyeti modern medeniyet ile ikame etme fikri, iktidar olmak suretiyle kesinlik kazandı. Bu durumda, Cumhuriyet'in devraldığı coğrafyadaki kadim medeniyet, İslâmi ve Doğulu boyutu ile göz ardı edilmek durumunda kalındı.

İkinci olarak, Cumhuriyet devrimi, siyasal süreç içinde karşı karşıya geldiği Osmanlı devletinin tarihsel mirasını büyük ölçüde reddetmek durumunda kaldı. Dahası, yine bu tarihsel süreç içinde, ulus devletin kurucu miti için tehdit teşkil edebilecek, Ermeni ve Kürt meseleleri başta olmak üzere, son döneme ilişkin birçok sorunlu alan, Cumhuriyet'in tarih anlatısının dışına itildi. Bu durumda, yeni kurulan Cumhuriyet, modern/seküler bir ulus devlet olarak, kendisine bir tarih yaratmak durumunda kaldığında, bir yandan hem sekülerizmini, hem ulusculuğunu dayandırmak üzere,

İslâmiyet öncesi Orta Asya'ya, diğer yandan yine Osmanlı-İslâm öncesi Anadolu medeniyetlerine gönderme yapan bir tarih anlatısı üretti.[1]

Cumhuriyet tarih yazımcılığı, modern/seküler ulus devlet tarih yazımcılığında biricik örnek değildir, ayırdedici özelliği fazla hızlı, fazla kökten ve fazla ayaküstü derlenmiş olmasıdır. Bu özellik, daha sonra, modern tarih sahnesine gecikmiş olarak dahil olan bir çok ülke için, büyük ölçüde geçerli olacaktır. Arap dünyasında ortaya çıkan ulus devletlerin Fenikelilere, Kadim Mısır medeniyetine, Kartaca'ya, Babil'e geri dönüşleri bunun yanı başımızdaki örnekleridir. Bu arada, modernleşmenin tarihinin, en uzun yaşandığı ülke olan İngiltere'de, bu süreçte 'Tanrı'nın İngiliz olduğu'nun bile iddia edilebildiğini unutmayalım.

Sağ-Muhafazakâr Tarih Okuması

Cumhuriyet'in kurucu ve resmî ideolojisini arkalayan tarih tezi, zaman içinde büyük ölçüde törpülendi. Diğer taraftan, çok partili hayata geçişle birlikte, ulus devletin, muhafazakâr/sağ restorasyon süreci devreye girdi. Bu süreç, 12 Eylül darbesini takiben, seksen sonrasında tahkim edildi. O kadar ki, resmî tarih tezinin Cumhuriyet'in ilk kuruluş yıllarına mahsus 'Türk Tarih Tezi'nden 'Türk İslâm Sentezi'ne dönüştüğü izlendi.[2] Bu çerçevede, Türk-İslâm tarihi ve dolayısı ile Osmanlı geçmişi ihya edildi. Çok partili hayata geçişle birlikte, tarih okumasında yeni yaklaşımların devreye girmesi sürecinde, öncelikle 'tek parti dönemi' muhalefetinin uzantısı olarak İnönü'nün Milli Mücadele'deki rolü tartışılır oldu. Cumhuriyet'in resmî tarihine itiraz; Mustafa Kemal'e itiraz söz konusu olamayacağı için, bu itiraz İnönü'nün şahsında odaklandı. Hattâ, o dönem gazetecilerinin 'Zuhuri tarihi' adını verdiği mesele gündeme geldi. DP, Bolu milletvekili Zuhuri Danışman'ın yazdığı ve Milli Eğitim bakanlığının tavsiye ettiği, Milli Mücadele'de İnönü'yü geri plana iten kitap etrafında tartışma yaşanmıştır.[3]

Ancak, sağ-muhafazakâr kesimin tarih okuması, bu türden tartışmaların çerçevesiden veya Cumhuriyet'in İslâmi geçmişi ve bu arada Osmanlıyı mümkün mertebe geri planda tutma çabasının gözden geçirilmesinden ibaret değildi. 1950'lerde çok partili hayata geçişle birlikte, sahneye çıkma imkânı bulan muhafazakâr tepkinin yakın tarih okuması daha derin

---

[1] Bu konuda birçok çalışma vardır, en derli toplu olanlarından biri olarak bkz. Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih*, 1992. Bu dönemin ötesinde, Resmi tarih öğretiminine ilişkin olarak 1994 Buca Sempozyumu, Tarih Öğretimi ve Ders Kitapları, Tarih Vakfı, 1995

[2] Etieene Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarih Tezinden Türk İslâm Sentezine*, Tarih Vakfı, 1998

[3] Altan Öymen, Hatıralar'ının Yayınlanmamış Üçüncü Cildi

itirazları içeriyordu. Başka bir deyişle, Cumhuriyet Devrimine itiraz kendi tarih okumasını oluşturmaya başlıyordu. Bu tarih okuması, tarihsel süreç içinde, 'yozlaşma'mn tarihini Cumhuriyet öncesinde başlatıyordu. Yozlaşma bazen, Batılılaşma'nın başladığı Tanzimat'a kadar uzanıyor, ancak özellikle II. Abdülhamid döneminin bitiminde yoğunlaşıyordu.

O kadar ki, sağ-muhafazakâr zihin dünyasının oluşumunda en etkili isimlerden bir olan Necip Fazıl Kısakürek, ünlü 'Ulu hakan II. Abdülhamid Han' adlı kitabını, 'ABDÜLHAMİD'İ ANLAMAK HER ŞEYİ ANLAMAK OLACAKTIR' diye bitirir. Bir önceki paragrafta, anlaşılması söz konusu olan her şeye ipucu olarak, "Türk tarihi ve sahte inkılablar bilmecesinin anahtar şahsiyeti, Yahudi ve (Jön Türk) elinde asliyetsizlik ve köksüzlük hareketinin kurbanı ulu hakan İkinci Abdülhamid Han, dedesi II. Mahmud'un yanında bu bilmeceyi çözecek nesilleri beklemektedir" açıklamasını yapar. Necip Fazıl, diğer yazıları, kitapları bir yana bu kitapta, zaten bu bilmeceyi çözmek üzere yeterince gönderme yapar.

Necip Fazıl, yakın tarihte olan biten ve Osmanlı'nın yıkımı ile sonuçlanan tüm gelişmeleri, yahudi, mason, dönme, soysuz işbirliğine bağlayan uzun bir tarih muhasebesinin sonunda, "Lafta hürriyet ve göstermelik Meşrutiyet'in ilk meyveleri bunlar olursa, ya ilerde neler olacaktır? Neler olduğu malum..." der. Böylece, Cumhuriyet dönemi bu üç nokta ile işaret edilmiş olur. Cumhuriyet döneminde, yeni rejimin ifade özgürlüğünün dar sınırları daha fazlasını söylemeye izin vermez. Ama, bu üç nokta, 'her şeyi' anlatmaya yetmiştir. Sağ cenahta, Cumhuriyet'in resmî tarih görüşüne karşı gelişen 'eleştirel bakış', bu üç noktadan başlayıp, uzun bir yol katetmiştir. Necip Fazıl'm bakışının merkezine oturan, yakın tarihin bir Yahudi/dönme/mason/dış güçler komplosu olduğu görüşü, II. Abdülhamid'in Siyonistlerin Filistin'de toprak istemini reddetmesi, buna karşı 'mason-dönme şehri olan Selanik'te örgütlenen İttihatçılar tarafından aralarında bir Yahudi mebusun olduğu bir heyet tarafından tahttan indirilişi ve Selanik'te bir Yahudi'nin köşkünde ikamet etmek üzere sürgüne gönderilmesi olaylarının temel göstergeler olduğu bir tarih dünyası yaratır.

Tarihsel olaylar seyrinin diğer denklikleri bir yana, tek başına, Mustafa Kemal'in doğum yerinin Selanik olması bile bu tarih dünyası için çok önemli bir sembolik değere sahiptir. Sağ tarihçilik, özellikle popüler düzeyde, bu tür göndermeler üzerinden, dilinin altındakini söylemeden (daha doğrusu söyleyemeden) meramını anlatagelmiştir.

Diğer taraftan, sağ-muhafazakâr tarih geleneği, yakın zamana kadar, daha ziyade popüler tarih yazımcılığı ve hattâ sözel kültür düzeyinde mayalanmıştı.

Necip Fazıl, II. Abdülhamid üzerine yazdıkları için, tarih okuması değil, 'dava manifestosu' diyor. Gerçekten de öyledir ve onun açtığı mecrada yazılıp çizilenler geçmişten ziyade güncele ilişkin itirazın ifadesidir. Cumhuriyet Devriminin, özellikle seküler mahiyetine karşı oluşan kitlesel tepki, kendine okutulana karşı, farklı bir tarihî benimseme, daha doğrusu farklı bir tarih yaratma ihtiyacı içindeydi.

Osmanlı'nın yıkılış nedenini dinden, imandan uzaklaşma olarak gören yaklaşımlara, Cumhuriyet kurulduktan sonra eklenen, 'bu dinsiz Cumhuriyet nereden çıktı?' sorusuna cevap bulma çabası, yeni düzen içinde yerleri olmayanların öfkeli tepkisinin tarih okumasının temelini oluşturdu. Sonuçta, gelinen nokta, tüm bunları hızla, bir 'komplo'nun eseri olarak gören, buna karşı 'kadim medeniyet'in yeniden ihyası hayaliyle avunan bir 'dava' çizgisi belirdi.

Necip Fazıl, kitabının girişinde, 'Büyük Doğu', 1943'den 1971 yılına kadar devre devre bütün metodlu yayınlarında Abdülhamid'i saran mânâlar bakımından böyle bir anlayış zemini kurmaya savaştı... 1943 yılına kadar lehinde takınılacak her eda, akrebe kelebek demekten farksız sayılan Abdülhamid hakkında, aynı yıldan başlayarak, "Durun Abdülhamid tarihin en büyük kurbanıdır ve üzerinden sahte ilim imâl edilmiştir" hükmü ilk defa, Büyük Doğu'dan fışkırdı. Ondan sonra ve hele son zamanlarda, "Abdülhamid'i arama gayreti modalaştı." diyor.[4]

"Modalaşan" veya arama gayretinin konusu olan, Abdülhamid değil, Cumhuriyet'e duyulan tepkinin tarihsel bir yol haritası veya pusula edinme ihtiyacıdır. Dahası, olay sadece, Cumhuriyet'e duyulan tepkinin durağan öyküsü değil, bu tepkinin siyasallaşma süreci içinde, başka bir tepki ile örtüşmesi veya örtüştürülmesidir. Burada sözkonusu olan siyasal süreç ise, muhafazakâr kitlelerin kömünizme karşı cephe olarak siyasallaşması sürecidir. Necip Fazıl, (sayısız başka yazı ve kitabında zikrettiği) bu iki konuyu, Abdülhamid kitabında ustalıkla birbirine bağlar.

> 'Yahudi'nin münhasır ve mücerret, kendisininkinden başka her birliğe düşman olmaktaki ezelî ve ebedî memuriyetini şundan anlayalım ki, yeryüzüne parayı getiren ve kapitalizmayı icad eden kendisi, sonra bu kapitalizma yabancı ellerde terakki etmeye başlayınca ona karşı komünizmayı keşfeden yine kendisi...

[4] Ulu Hakan II. Abdülhamid ilk kez 1965'de yayımlanmıştır. Ben bu yazı için, 1977 tarihli önsözü içeren, 2005 tarihli olan baskıyı kullandım.

> Yahudilerin müesseselerinden de bahsedelim... Onların başında Masonluk, dönmelik, kozmopolitlik, Batı emperyalizminin türli ajanlıkları, körü körüne Batılılaşma cereyanları, taklit temayülleri, milli kökten soğutma psikolojisi, ahlâk bozuculuğu, ruh pörsükçülüğü, daha neler neler vardır. Sahte inkılaplar onların eseri, ruhi ve iktisadi ihtillaller onların 'veled-i zina'larıdır'.[5]

Necip Fazıl, kuşkusuz, aşırı öfkeli uslubu ve edebî kişiliği ile özgün bir isimdir, ancak özellikle çok partili hayata geçişle yeşeren sağ-muhafazakâr fikir dünyasındaki belirleyici yeri inkâr edilemez. Onun açtığı yolda gidenlerin eserleri, hiç olmazsa edebî açıdan, onunkiler seviyesinde değildi. Ancak, ana öykü benzer bir çerçevede gelişmiştir. Dahası, sağ-muhafazakâr çevrede gelişen, popüler tarihçilik ve hattâ sözelpöpüler kültür, çevrenin zihin haritasını oluşturmada, hem akademik ve ciddi çalışmaların, hem de resmî tarihin ders kitaplarından çok daha tesirli olmuştur.

Ellili yıllardan bu yana, sağ-muhafazakâr popüler tarih yazımcılığı, Cumhuriyet'e karşıtlığını, yakın tarih muhasebesi üzerinden kodlayagelmiştir. Bu kodlama çerçevesinde, II. Abdülhamid üzerinde yoğunlaşan vurgu önemli çıkış noktalarından biri olarak kalmış, bunun ötesinde, tüm yakın dönem, özellikle de, Milli Mücadele ve Cumhuriyetin kuruluşu dönemi sembolik tartışma konuları halini almıştır. Bugüne kadar, bu çerçevede, resmî tarih söyleminin tüm iddialarını çürütmeye yönelik karşı iddiaları temel alan sayısız kitap ve gazete yazısı ve makale vardır. Bu süreç içinde, resmî tarihin 'hain' olarak gösterdiği Vahdettin'in, Milli Mücadeleyi başlatmak üzere Mustafa Kemal'i Anadolu'ya gönderdiği, Milli Mücadelenin hilafeti ve saltanatı kurtarmak üzere başlatıldığı, 'sarıklı mücahidlerin' yani dindar kesimin sonradan tasfiye edildiği, diğer taraftan aslında milli mücadelenin abartıldığı, Lozan'a giden yolun İngilizlerle anlaşılarak sağlandığı, Lozan'ın zafer değil 'hezimet' olduğu, hilafetin İngilizlere ikram edilerek ilga edildiği iddiaları başta olmak üzere, resmî tarihin ak dediğine kara diyen bir karşı tarih yazıldı.

Kadir Mısıroğlu ve Mustafa Müftüoğlu'nun ciltler dolusu popüler tarih kitapları[6] başta olmak üzere, kapsamlı bir 'söylenmeyen, gizli kalmış, bilinmeyen'in tarihini yazma iddiasında birçok tarih kitabı yıllar boyu elden ele dolaşmıştır.

---

[5] 320-1

[6] Bunların en popüler olanları için bkz. Kadir Mısıroğlu (*Osmanoğullarının Dramı, Sarıklı Mücahitler, Lozan-Zafer mi Hezimet mi? Bir Mazlum Padişah Sultan Vahidettin, Ali Şükrü Bey*), Mustafa Müftüoğlu (*Yalan Söyleyen Tarih Utansın* 10 Cilt)

Bu kitapların, ya da makalelerin, resmî tarihin gözlerden ırak tutmaya çalıştığı birçok konuyu mevzu etmesi dışında, popüler tarih yazımının genel bir özelliği olarak, tutarlılık ve kaynak kullanımı gibi hiçbir kaygıları yoktur. Diğer taraftan, resmî tarihin, bu çerçevede, popüler düzeyde de olsa, hakkıyla tartışmaya açıldığını söylemek de imkânsızdır. Zira, bu karşı tarihin iddiası, sorgulamak veya tartışmaktan ziyade, 'gizlenen gerçekleri açıklamak'tır. Yani, sözkonusu olan, kendi doğrularını mutlak sayan bir karşı resmî tarih oluşturmaktır. Yakın tarihin, ciddi ve serinkanlı bir biçimde tartışmaya açılması konusunda bugüne kadar fazla mesafe alınamamış olması, sadece resmî tarih söyleminin eleştiriye açılması konusundaki tutuculuk değil, karşısındaki tepki tarihinin de, kendi mutlak doğruları konusundaki ısrarıdır. Yoksa, konu, resmî tarihin eleştirilmesine sansür veya baskı uygulanması olsaydı, sağ-muhafazakâr popüler tarih kendine bu denli geniş bir alan bulamazdı. Bu tür yayınların, zaman zaman yasaklanması veya yazarlarının yargılanması söz konusu olsa bile, bu sansür kapsamlı ve sürekli olmamıştır.

Burada, bir kez daha, sağ-muhafazakâr çevrelerin siyasallaşma sürecini hatırlatmakta yarar vardır. Zira, Cumhuriyet'e karşıtlığı son derece kökten olan bir tarih yazımcılığının, zaman içinde, görece serbest bir ifade alanı bulması ve etki alanının bu derece geniş olabildiği bir ortamın oluşması, sadece Türkiye'nin, ellili yıllardan sonra, görece demokratikleşmesi ile açıklanamaz. Bu noktada en önemli etken, Türkiye'de, Soğuk Savaş yıllarında, komünizme karşı cephede yer alan sağ-muhafazakâr siyaset ve söylemlerin, sola karşı bir emniyet şeridi olarak görülmesi ve bu anlamda bir nevi teşvik edilmesidir.

Resmî tarih yazımcılığına karşı, sağ-muhafazakâr çevrede geliştirilen 'karşı tarih' söylemi, bir yandan Cumhuriyet'e karşı, muhafazakâr çerçevede oluşan ve özellikle dindar kitleler tarafından geniş ölçüde paylaşılan tepki haritasını anlamak açısından son derece önemlidir. Diğer taraftan, karşı tarih okumasını da içeren sağ-muhafazakâr söylemin genel çerçevesini oluşturan tek etkenin, sadece toplumsal tepkilerin siyasal kodlanması olmadığını, bu söylemin tarihsel-siyasal süreç içinde tazelenip, yeniden üretildiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Son zamanlarda, İslâmcılık üzerine yapılan değerlendirmeler, muhafazakârlık konusundaki tepkileri fazlasıyla durağan bir 'toplumsal tepki' kodu üzerinden okuma eğilimi sergiliyorlar. Oysa, gerek bir siyasal akım olarak İslâmcılık, gerek sağ siyasetlerin mayasını teşkil eden toplumsal muhafazakârlık-dindarlık, Soğuk Savaş yıllarının 'anti-kömünizm' siyasetleri ile ilintilendirilmeden anlaşılamaz. O nedenle, sağ-muhafazakâr tarih yazımcılığı üzerine yapılacak bir çalışma, Necip Fazıl örneğinde işaret ettiğimiz gibi, Cumhuriye-

te tepki tarihi ile, komünizm karşıtlığı ve antisemitizmin, ne biçimlerde ve ne ölçüde örtüştüğünü irdelemek durumundadır.

12 Eylül askerî darbesinden sonra, Copeaux'un ders kitapları üzerinden izlediği, Türk-İslâm tarihinin bir resmî ideolojinin tadil edilmiş biçimde yerini anlamasını da, sol hareketlere karşı, yıllar boyu nasıl bir panzehir olarak algılanıp bu yolla alanının genişlemiş olduğunu anlamamız açısından önemli bir boyuttur.

Bu arada, sol söylemler çerçevesinde, Cumhuriyet'in resmî tarihinin ne şekilde algılanıp, eleştirdiği meselesi de, resmî tarihe karşı okumaları değerlendirmek açısından önemlidir, ancak bu ayrı bir çalışmanın konusu olmalıdır. Burada sadece, sosyalist solun, temel meselesinin, uzunca bir süre, solun yol haritasını çizmek üzere, Cumhuriyet Devriminin, 'milli demokratik devrim olup olmadığı (MDD tartışması) ve anti-emperyalist mahiyeti üzerine tartışma çerçevesinde biçimlendiğini hatırlatmakla yetinelim. Zira bu yazı çerçevesinde benim özellikle dikkat çekmek istediğim veya benim dikkatimi çeken husus, sağ-muhafazakâr tarih okuması çizgisi ile sol-demokrat-liberal çizginin yakınlaşma sürecidir.

Resmî Tarih Okumasına Tepkide Buluşma

Seksenli yıllardan itibaren, sol söylem içinde özeleştirel yaklaşımlar öne çıkıp, demokrasi ve sivil toplum kavramları merkezi bir önem kazanmaya başladıktan sonra, Milli Mücadele ve tek parti dönemi, bu kez demokratikleşme süreci çerçevesinde değerlendirilmeye başlandı. Mete Tunçay'ın, 'Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimini'nin Kurulması' (1981), bu alandaki en önemli ve ciddi öncü çalışma sayılmalıdır. Tunçay'ın bu çalışmasında, Cumhuriyet Devrimi'nin ve kuruluş sürecinin otoriter mahiyetini sorgularken, devrimler ve resmî ideolojinin toplumsal yabancılaşmaya neden olduğu hususunun altını çizmesi, yukarıda sözünü ettiğim yakınlaşma açısından önemlidir. Tunçay, kitabında laikliği değerlendirirken, "Gerçekten, Kemalist Laiklik Halkçılıktan öylesine uzaklaşmıştı ki, günümüzde bir sağcı yazarın o zihniyet hakkında söylediği şu sözü yalanlamak kolay değildir: 'Bir taraftan Halkçılık iddia ediyorlar, diğer taraftan halkı, gittiği yolu takdirden âciz, şaşkın kuru kalabalıktan ibaret sayıyorlar' diyor."[7]

Tunçay'ın söyledikleri, sol cenahtan birinin Kemalist laiklik anlayışını toplumculuk açısından sorun etmesi açısından önemlidir. Ancak, bunu söylemeden hemen bir kaç sayfa önce, din üzerine, Marx'dan 'Halkın

[7] Sadık Albayrak, *Şeriatten Laikliğe*, İstanbul: Sebil Yayınları, 1977, s. 256, zik. Mete Tunçay, 256

hayalî mutluluğu olarak dinin kaldırılması gerçek mutluluğunu istemektir' cümlesini de içeren uzun bir alıntı yapıyor ve bu alıntıyı, din konusunda son söz değil ama "tutarlı ve doğru bir yaklaşım gibi geldi bana" diye takdim ediyor.[8] Ardından, "Cumhuriyet Laikliği hiçbir zaman 'resmen ve alenen' dinin özüne karşı çıkmamış, gerçek Müslümanlığa aykırı olduğu öner sürülen boş inançlara ve dinin kötüye kullanılmasına saldırmakla yetinmiştir" tespitini yapıyor, dahası "Kemalizmi bir tür Yeni İslâm" olarak gördüğünü söylüyor. Cumhuriyet Devrimi'nin eksik bir burjuva devrimi olduğu gibi laiklik boyutunun da din üzerinde devlet denetimi tesis eden bir tür 'Kaesarism' olduğunu söylüyor.[9]

Burada, niyetim, Tunçay'ın kitabının eleştirel bir okumasını yapmak değil, diğer taraftan, laiklik konusuna ilişkin bölümü de uzun boylu tartışmak bizi konumuzdan uzaklaştırır. Tunçay'ın öncü çalışmasındaki bu bölüme özellikle değinmek istememin nedeni, Cumhuriyet tarihi okumaları konusunda bir büyük buluşmanın, önemli ve öncü bir örneği olması. Tunçay'ın çalışmasında, demokrasi vurgusunu merkeze alan liberal sol söylemlerin Kemalizm eleştirisi ile, sağ-muhafazakâr/İslâmcı cenahtan yükselen Kemalizme karşı yükselen tepkinin diyalog alanı, din ve laiklik konuları etrafında çizilmeye başlıyor diye düşünüyorum.

Demokrasiyi önceleyen bakışların din konusunda, Kemalist laikliğe giderek daha eleştirel bakmaya başlaması anlaşılır bir şey. Ancak, tam bu noktada, sadece Tunçay ile sınırlı olmayan ve ardı gelecek bir büyük ikilem gündeme gelmeye başlıyor. Laiklik ve hattâ daha iyisi, dinin tümünün kökünü kazımayı bireysel ve toplumsal özgürlüğün önemli bir koşulu sayan sol söylem, demokrasi adına, Kemalist laikliğin öncelikle, tepeden inmeci, otoriter boyutunu eleştiriyor. "Laik veya dini baskıdan özgürleşmiş bir toplum başka bir yöntemle kurulabilir miydi?" şeklindeki rahatsız edici soruyla yüzleşmekten kaçınıyor ve bu noktada yine tarihe müracaat ediliyor.

Resmî ideolojinin, laiklik adına altını çizdiği gerekçeler 'boşa çıkarılmaya' başlıyor. Tunçay, bu çerçevede, halifelik konusunda bile oldukça esnek bir yaklaşım deniyor; "burada Halifelik korunabilir miydi? diye bir soru sorabiliriz. Bunun gerisinde, İslâm'dan bir tutunum (cohesion) etkeni olarak yararlanmayı sürdürmek, girişilecek devrimlerin daha demokratik bir çerçeve içinde yapılmasını sağlamak olanağı gibi düşünceler vardır. Dış ilişkilerimizde de, halifelik öteki İslâm ülkelerinin bize bakışını olumlu yönde etkileyebilirdi" diyor. Tunçay'a göre, sürecin bu şekilde

[8] Tunçay, 212
[9] Tunçay, 213-4

işlememesinin nedeni "Mustafa Kemal ve çevresinin kafalarındaki çağdaşlaşma modeli... laikliğe demokrasiden daha büyük bir yer vermesiydi". Ayrıca Kemal, kişisel iktidarını gölgeleyecek her şeyi bertaraf etmeye girişmişti. [10]

Son günlerde laiklik ve demokrasi konusu, bir gerilim hattı üzerinden çokça tartışılıyor. Bu tartışmada, rejimin bekçiliği adına sürekli resmî ideolojinin tarih okumasına sığınanlara karşı, rejimi demokratikleştirmek adına yola çıkanlar da ilk iş olarak bu tarih okumasını hedef alıyorlar. Tarihsel arka plan üzerinden tartışma, resmî ideolojinin dayanağı olan tarih okumasının gerçeklik tekelini kırmak ve gücünü sarsmak açısından kuşkusuz önemli. Ancak, resmî ideoloji tarih okumasını gerçeklik tekeli içinde tutmakta ısrar ettiği ölçüde, karşı okumalar da, kendilerini gerçeklik iddiaları üzerinden kurguluyorlar. Bu nedenle, sözkonusu olan, "artık zamanı geldi, geçmişimize ak kara değil, daha nüanslı bakalım" diyen sıradan serinkanlı tarih okuması denemeleri değil. Resmî tarih okumasına karşı tarih okumalarının her biri, 'gerçeklik' iddiası veya hiç olmazsa imâsı taşıyor. Dolayısı ile kendi gerçeklik tekellerini oluşturmaya çalışıyorlar.

İki önemli Cumhuriyet tarihçimiz, Cemil Koçak ve Ahmet Kuyaş'ın, "'İkinci Cumhuriyet'in cumhuriyet tarihi"[11] ve "Siyasi tarihimizde demokrat aramak"[12] başlıklı yazıları, bu sorunun altını çizmesi açısından önemlidir. Kuyaş, "Hep iktidarların nasıl 'resmi tarihler' yarattıkları, tarihi çoğu zaman nasıl kalemle değil, silgiyle yazdıkları vurgulandı: İktidarın belki dışında ama siyasetin orta yerinde duran birçok aydının, edebiyatçının, gazetecinin de, gerçekte aynı şeyi yaptığına pek dikkat çekilmedi" diyor. Kuyaş'ın, bu sorunsalın altını çizmek için örnek olarak tartıştığı metin, Mehmet Altan'ın, "Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar" başlığı altında yayımladığı denemeleri. Koçak ise, Aykut Kansu'nun "1908 Devrimi"[13] ve Ahmet Demirel'in "Birinci Mecliste muhalefet ve İkinci Grup"[14] başlıklı çalışmalarını, demokrasiye tarih yazma çabasının iki örneği olarak tartışma konusu ediyor.

Söz konusu metinler, birçok bakımdan ve birçok açıdan uzun uzadıya tartışma konusu edilebilir. Ancak, burada bizim için önemli olan, her iki tarihçinin de, siyasal tutumlara tarihe müracaat ederek, Kuyaş'ın deyimi ile "soyağacı arayışı"nı örneklemesi ve bu çabanın sonucu olan özcülük

[10] Tunçay, 69-70
[11] Toplumsal Tarih, Ekim 2003
[12] Toplumsal Tarih, Şubat 2002
[13] İletişim Yayınları, 1995
[14] İletişim Yayınları, 1994

ve bir izleği vurgulamak uğruna, tarihsel çerçevenin bütünselliğini ihmal etme zaafları. Yine de, bir sorunun altını çizmek adına haksızlık etmeyelim ve Altan'ın metninin sadece deneme, diğerlerinin ise ciddi tarih çalışmaları olduğunu hatırlatalım.

Koçak'ın dediği gibi, "Demokrasi ülkemizde bir sorun olmaya devam ettiği sürece, ... Türkiye'nin demokrasi sorunlarını anlamaya çalışan tarih araştırmacılarının, yerli demokrasi tarihimizi bulmak ve keşfetmek gibi bir çaba içinde olmaları kaçınılmazdır". Belli ki, sorun, bu çabanın kendisi değil, anlamak gibi zor ve çetrefil bir çabanın yerini zaman zaman hızla kurgulamak, yani yeni resmî tarihler üretmek eğilimi. Bu yönde bir savruluşun, sadece tarih yazımcılığı açısından değil, demokratikleşmenin böylesi kurgusal bir tarihsel arkaplana yaslanarak ne ölçüde sağlıklı bir yol alabileceği açısından tartışılması gerekiyor.

TEPKİSEL TARİH OKUMASINDA SON DÖNEM

Benim, bu yazı çerçevesinde, dikkat çekmek istediğim en önemli husus, son yıllarda, gelinen nokta itibarıyla, İslâmcılarla, liberal-demokrat aydınların, demokratikleşme adına, siyasal zeminde kurduğu diyalog ve ittifakın, Cumhuriyet tarihini yeniden gözden geçirme çabalarına yansıması. Yazının başında, muhafazakâr sağ ve İslâmcı çevrelerin, Cumhuriyet devrimine itirazlarının, nasıl bir alternatif tarih yazımcılığı ürettiğine kısaca değinmiştim. Doksanlı yılların sonuna gelindiğinde, bu çevreler, popüler düzeyde, eski çizgi devam etse de, Kadir Mısıroğlu veya Mustafa Müftüoğlu dilini, hattâ 'üstat' olarak gördükleri Necip Fazıl uslubunu terk ettiler. Ancak, alternatif tarih yazımcılığı, bu çevrede, aynı kalkış noktaları üzerinden devam etti. İkinci Abdülhamid'in yakın tarihte merkezî rolü, Mustafa Kemal'i Sultan Vahdettin'in görevlendirdiği, Lozan'ın hiç de parlak bir anlaşma olmadığı gibi temel iddialar, daha olgun bir uslup içinde ifade bulmaya ve daha ciddi çalışmaların konusu olmaya başladı. Sağ-muhafazakâr popüler tarih yazımcılığının, yeni temsilcisi Mustafa Armağan, bu çizgide, uslup bakımından nasıl büyük bir mesafenin alındığının en iyi örneğidir[15]. Ancak, bu çizginin dünden bugüne katettiği mesafenin temel anlayış açısından ne kadar değişip, olgunlaştığı tartışma konusudur.

Bu konuda bir ipucu olarak, Abdülhamid üzerine yazdığı kısa bir yazının girişine bakalım. Armağan, "Abdülhamid'in halkçılığı" başlığı altında, Necip Fazıl'a gönderme yapmakla kalmıyor, Kısakürek'in büyük

[15] Bkz. Yakın tarih konusunda gazete yazılarını topladığı, *Küller Altında Yakın Tarih ve Yakın Tarihin Kara Delikleri*, Timaş Yayınları, 2007

iddiasının altını çiziyor; "Necip Fazıl Kısakürek, 'Ulu Hakan Abdülhamid Han' başlıklı kitabını şu anlamlı cümleyle noktalar: 'Abdülhamid'i anlamak, her şeyi anlamak demektir. Siyasî ve kültürel tarihimiz açısından Abdülhamid, sonradan ayrışacak ve keskinleşecek bir yol kavşağında bütün ihtişamıyla hâlâ duruyor ve anlaşılmayı bekliyor".[16]

Abdülhamid'in Zaferi başlıklı kitabı ve onun üzerine yapılan röportajda, Prof. Dr. Metin Hulagü, bu kez akademik bir çerçevede ama yine Abdülhamid'in yakın tarihteki merkezî rolünün altını çiziyor; "Abdülhamid dört yıl daha tahtta kalsaydı, dünya başka bir yerde olurdu... Ortadoğu'da barış ve huzur dolu, İslâm ülkeleri açısından çok daha kalkınmış ve gelişmiş bir manzara olurdu... İsrail kurulmazdı" diyor.[17]

Yine bir akademisyenin imzasını taşıyan, *Saltanattan Cumhuriyet'e Olaylar- Belgeler-Gerçekler* başlıklı kitap (Prof. Osman Özsoy), Mustafa Kemal'in Anadolu'ya geçişi üzerindeki tartışmaları kendi açısından 'netleştiriyor' ve Mustafa Kemal'in Sultan Vahdettin tarafından görevlendirildiği tezini tartışmasız bir gerçek olarak takdim ediyor.[18] Ancak, bu kitapta benim asıl ilgimi çeken, "Kuva-yı Milliye'nin Örgütlenmesi" başlığı altında, ticarî destek konusunda söylenenler oldu. Özsoy, bu harekete ticarî destek verenler "Birçok Türk tüccar ve bankerden oluşur. Onların da çoğu Selanikli ve Musevi asıllıdır. Emanuel Karasu üyelerinden biridir" diyor.[19] Burada isminin altı çizilen Emanuel Karasu, sağmuhafazakâr tarih okuması için sembolik bir öneme sahiptir, zira Karasu, Abdülhamid'in tahttan indirilişini kendisine bildiren heyetin üyelerinden biridir ve bu çerçevede ismi çokça zikredilir.

Bir yanda, en olgunlaşmış örneklerinde bile, yakın tarihi, bir dönme, mason, Yahudi komplosu olarak gören, bu alanda 'üstat' sayılan Necip Fazıl'ı doğrudan veya dolaylı referans alan bir tarih okuması ile, liberal veya sol demokrat tarih okuması nasıl buluşur sorusu önemsenmeye değer bir sorudur. Gerek siyasal, gerek düşünsel zeminde, buluşma noktası, kuşkusuz, esnemeye ve dolayısı ile demokratikleşmeye, sonuna kadar direnen resmî ideoloji ve onun temel dayanağı olan tarih okumasına itirazdır.

Katı laiklik ilkesi ve Batılılaşmacı kültür devrimine muhafazakârların tepkisi ile demokratikleşme yönündeki diğer tepki ve taleplerin buluşması doğal ve anlamlıdır. Bu buluşmanın tarih okumalarına yansıması da anla-

---

[16] Mustafa Armağan, *Osmanlı İnsanlığın Son Adası*, Ufuk Kitapları, 2003

[17] *Zaman Pazar*, 1 Haziran 2008

[18] Özsoy'un bu yaklaşımı Prof. Toktamış Ateş tarafından, 2 Temmuz 2008 tarihli yazısında (Bugün) tartışma konusu edilmişti.

[19] Osman Özsoy, *Saltanattan Cumhuriyete Kurtuluş Savaşı*, Timaş Yayınları, 2007, 335

şılabilir. Ancak, halihazırda, bu buluşmanın farklı tarafları zenginleştirici yönü olduğu kadar, tepkiselliğinin taşıdığı zaafları sağ-muhafazakâr alanın dışına taşıyarak, tarih okuması açısından sorunlu alanı genişlettiğini düşünüyorum.

Şimdilerde, çıkış noktasında barındırdığı, tepkisel, komplocu, antisemit dili kısmen terk etmiş olsa da, Cumhuriyet tarihine, müslümanlara karşı kurulmuş bir komplo ve resmî tarihin ak dediğine kara diyen bir izlek olarak bakan tarih okuması, komplo olmasa da, Cumhuriyet'in tüm kazanımlarını bir kalemde silen ve yine resmî tarihin ak dediğine kara diyerek demokrasi tarihini yazmanın, dahası demokrasiyi bu zemin üzerinde kurmanın mümkün olduğunu düşünen bir çizgi ile buluşmuş vaziyette.

Bu buluşma, her şeyden önce bir dizi anlam kayması üzerine kuruluyor. Bu anlam kaymalarının başında, Osmanlı'ya atfedilen anlam geliyor. Doksanlı yılların başından bu yana, öne çıkan sivil toplum ve demokrasi tartışmaları çerçevesinde, bu kavramlara Osmanlı kılığı biçilmeye çalışılıyor. Bu noktada, İslâmcılar bir yandan, bazı liberal ve demokratlar diğer yandan, örneğin, Osmanlı'daki millet sistemini farklılıkların bir arada yaşama modeli olarak takdim etmekte tereddüt etmiyorlar. Mehmet Altan, özetle, "Osmanlı, bir ulus devlet değildi. Kozmopolit bir siyasal birlikti" diyor.[20] Osmanlı geçmişinin bu biçimde hızla güncel tartışmalar çerçevesinde kodlanma girişimi, İslâmcılarla, demokratları tarih okuması açısından buluşturabiliyor, ancak bu diyalog veya buluşma geleneksel toplum ile modern toplumun farklılıkları bir arada barındırma dinamiklerinin köklü farkını bile dikkate almayan bu türden anlam kaymaları üzerine bina edilmiş oluyor.

Osmanlı son dönem tarihinin çetrefilliğini görmezden gelen tarih okuması, yakın tarihin tüm yükünü, artık dönmelik/masonluk/Yahudilik ve komplolara yıkamadığı noktada, İttihatçılığa ve ardından Cumhuriyet'i kuran kadronun, darkafalılığı, otoriterliği, kişisel ihtirasına yıkıp, işin içinden sıyrılma yolunu arıyor. Resmi tarih okumasının dar kalıpları dışına çıkmak isteyenler, zorlu bir yüzleşme yerine sık sık, tepkiselliğin kısa yoluna sapıp, ak ve karaların yer değiştirdiği yeni resmî tarihi üretmeye başlıyorlar.

Sadece siyasal düzeyde değil, kültürel alanda da, Cumhuriyet'in dar kalıpları, sadece muhafazakârlara değil, Cumhuriyet burjuvazisinin çocuklarına da dar geliyor. Bu çerçevede, Orhan Türker adlı araştırmacının, Kadıköy üzerine yazdığı son kitabın tanıtım yazısının başlığında ifade

[20] *Birinci Cumhuriyet Üzerine Notlar*, Birey, 2001

edildiği şekliyle "Yitirilmiş kozmopolitizme ağıt"lar yakılıyor[21] Muhafazakârlar dinsel inançlarını baskılayan, Batılılaşmış burjuvalar ise artık köhne buldukları Cumhuriyet'e karşı, Osmanlı'yı öne çıkarmakta buluşuyorlar. İşi daha ciddiye alanlar, son dönem Osmanlısı içinden demokrasiye, liberalizme tarih yazıyor. Popüler düzeyde kalanlar, Osmanlı seçkin hayatını, kozmopolitizmini özlüyor. Cumhuriyet'in batılılaşmış burjuvazisinin çocukları, ünlü yazar Orhan Pamuk'un, "Bayram Zehirlenmesi" yazısında yaptığı gibi, eski moda Batılılığı ve modernliği sorguluyor.[22] Birçok durumda, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının Batılılaşması, modası geçen her şey gibi, bizzat Batılılık adına sakil kaldığı ölçüde, Cumhuriyet burjuvazisinin çocuklarını rahatsız veya mahçup ediyor. Halen, burjuva demokratlığının en önemli belirleyicilerinden birini Batılı kimlik edinme iddiası ve ona düşen gölgeler belirliyor.

Esra Özyürek'in, *Modernlik Nostaljisi* başlığı altında çıkan yeni çalışmasını[23] da bir ölçüde bu çerçevede değerlendirmek mümkün. Ancak bu ölçüyü kaçırmak kitaba haksızlık olur. Özyürek'in kitabında bu yazı çerçevesinde beni asıl ilgilendiren, kitabın son bölümünde, 28 Şubat'ın 'siyasetin meşru sınırlarını daraltan' müdahelesinden sonra, Fazilet Partisinden başlayarak, Cumhuriyet'in resmî tarihi ile İslâmcı tarih okumasının buluşmaya başladığı iddiası oldu. Oysa, bu Fazilet Partisi ile başlayan bir yaklaşım değildir. İslâmcı tarih okuması, Türkiye'de 'siyasetin meşru sınırları' dolayısı ile başından beri, Cumhuriyet'i reddetmek yerine ona İslâmi bir anlam katma çabası içinde olmuştur. Burada ilginç olan, buluşma noktalarından ziyade gerilim noktalarıdır. Cumhuriyet'in resmî tarihini hızla İslâmcı versiyonu ile benzeştirmek suretiyle çok ciddi bir gerilimi es geçmiş oluruz. Kemalizmin otoriterliğinin altını çizmek ve sorgulamak başka, onu tarihsel bağlamından bağımsız değerlendirmek başka bir şeydir. Kemalist tarih okuması ile sağ-muhafazakâr tarih okumasını hızla buluşturabilmek, ikinci yaklaşımın zaaflarından biri olarak görülebilir.

Sonuç: 'Resmî Tarihten Gına Gelen'ler veya 'Yanlış Cumhuriyet'

Tüm bunların ötesinde, son zamanların popüler tarihi roman yazarı Ayşe Kulin'in deyimi ile, "Artık, yanlış resmî tarihten gına gelmiş"[24] olmak bile, yakın tarihin çetrefilliğini göz ardı etmekte terredütü olmadan derme

[21] Hikmet Temel Akarsu, *Radikal Kitap*, 26 Eylül 2008
[22] *Radikal İki*, 4 Nisan 1999
[23] Esra Özyürek, *Moderlik Nostaljisi*, Boğaziçi Üniversitesi yayınları, 2008
[24] *Radikal Kitap*, 5 Ekim 2007

çatma alternatif tarih yazımcılığına soyunmanın gerekçesi olabiliyor. Resmî tarihten gına gelip, geçmişle barışmak istediğini söyleyen Kulin, bu barışa o kadar hızla kavuşmaya yeltenmiş ki, yeni kitabı için verdiği röportajda, Atatürk'e bağlılığı yanısıra, Vahdettin'e hain diye bakmadığını söylemenin ötesinde, "İttihatçılar kötü ben de kabul ediyorum" ama milli mücadeleyi örgütleyenler de onlar demiş. Dahası, hem "kimse sadece iyi ya da kötü değildir" diyerek başlamış, hem sonunda "O dönem için bir hain varsa o da Ferit" demekten kendini alamamış.

Kulin örneğine, bir yandan, tarih ve özellikle yakın tarih konusunda son zamanlardaki kafa karışıklığına, diğer yandan Cumhuriyet'in burjuva çocuklarının, (farklı düzey ve çerçevelerde de olsa) resmî tarihe karşı giderek artan itirazlarına iyi bir örnek olduğu için yer vermek gereği duydum.

Son olarak, resmî tarih okumasına karşı itirazların hiçbir şekilde naif olmasa da, en az onun kadar sığ bir cesaretle ifade edildiği bir örnek olarak Sevan Nişanyan'ın, "Yanlış Cumhuriyet" başlıklı popüler tarih sorgulamasına dikkatinize sunmak isterim. Nişanyan, kitabının bir tarih çalışması olmadığını belirtmiş, ancak işin acı tarafı bir tarih kitabı olarak okunuyor. Nişanyan'ın kitabı, sağ-muhafazakâr tarih okuması ile bir noktada buluşan sol, liberal, demokrat okumalarının en son ve dikkat çekici bir örneği.

Nişanyan'ın, alt başlığında geçen "Atatürk ve Kemalizm üzerine 51 soru"su pek yeni ve orijinal olmasa da, herkesin cevabını merakla okuyabileceği sorular. Soruların cevapları, yine herkesin takdirine kalmış değerlendirmeler. Kitabı dikkate değer kılan, resmî tarihin ak dediğine kara demek şeklindeki tarih yazımcılığının son örneği olmanın ötesinde, bu ak-kara işini, babasıyla dalaşmak için her vesileyi fırsat bilen bir ergen mantığı ve uslubu ile yapması.

Kitabın özetini kısaca vereyim. Evet, Mustafa Kemal yetenekli bir lider ama ne Milli Mücadele ne de Cumhuriyet'in iler tutar tarafı yok. Bugüne kadar bize Cumhuriyet'in kazanımı olarak sunulan her şey ya uydurma ya da zaten Osmanlı'nın eseri. Cumhuriyet bu mânâda ileri değil, geri bir adımı temsil ediyor. Demokrasi için cumhuriyet zaten şart değil, dahası saltanatın birçok faydası vardır, siyasal rejimin sigortasıdır. Halifeliği kaldırmanın, Kemal'in kişisel iktidar hırsı dışında hemen hiçbir anlamlı gerekçesi yoktur. Ayrıcalıklı sınıflar toplumlara belkemiği kazandırır, ama Cumhuriyet bunların kökünü kazımıştır. Cumhuriyet'in kadınlara kazandırdığı haklar, hem Osmanlı reformlarının zaten kaçınılmaz sonuçlarıydı, hem de abartacak bir tarafı yoktu. Ayrıca, kadınların oy hakkı edinmesi, istatiksel olarak siyasî dağılımı etkilemez, sadece oy sa-

yısını ikiye katlar. Medeni Kanun, ilkesel değil, pratik gerekçelerle yapılmıştır, "Atatürk'ün kişisel tercihleri bilindiği kadarıyla, Medeni Kanunun öngördüğü tek eşli aile idealinden uzaktır". Sevr ile Lozan anlaşmaları arasındaki fark, "kaybedilen arazinin miktarı ve uygulanacak kısıtlamaların niteliği açısından farklılık arz eder" o kadar. "Modern öncesi toplumlara özgü sembolik-duygusal düşünce tarzı- vatan, haysiyet, izzetinefis, vb adına ülkenin refah ve geleceğini tehlikeye atan zihniyet" bizi bu noktaya getirdi.

Nişanyan'a göre sonuçta, Cumhuriyet ile birlikte İslâm âleminde ilk modernleşme hamlesine girişmesine rağmen, bugün "Malezya ve Fas gibi ülkelerin Türkiye'den geri olduğunu söylemek mümkün değildir. BAE (Birleşik Arap Emirlikleri), Kuveyt ve Bahreyn gibi körfez emirlikleri ise uluslararası kültürel etkileşimlere Türkiye'den bir hayli açık toplumlar görünümündedir".

Konumuzu fazla dağıtmamak adına, kitabın yukarıdakine benzer gerçeklikle bağlantısı tümüyle kopuk diğer birçok iddiasına ve oryantalizmden, ırkçılığa, emperyalizm övgüsünden, aristokratik seçkinciliğe, türlü sivriliklerini yazıp dökmek niyetinde değilim. Ben hâlâ bu kitabın bir "Sokak hilesi" olma ihtimaline sığınarak, yazarının çıkıp, "bunu okurla dalga geçmek için yazdım, nasıl anlamadınız" demesini bekliyorum. Ancak, birçok tarihçi, akademisyen arkadaşımızın bu türden çalışmaları veya denemeleri dikkate almama tavrına karşı, bu örnekten özellikle bahsetmek istedim.

Nişanyan'ın kitabı, resmî tarihe karşı itiraz mecrasında oluşan akademik veya popüler, alternatif tarih yazımcılığının mecrasını ve bu mecradan yükselen karşı tarih akımını tartışmak açısından hiç de yabana atılmaması gereken bir örnek. Fazla sivri bir uslup sergilemesine karşın, akkara tarihçiliğinin iyi bir örneği. Dahası, sağ-muhafazakâr/İslâmcı cenahta mayalanıp, sol-liberal- demokrat çizginin anti-Kemalist vurgusu dolayısı ile fazla sorgulamaksızın benimsediği karşı tezlerin birçoğunu benimsiyor. Dahası, Osmanlı seçkinciliği, kozmopolitliği özlemi, ona karşı Cumhuriyet'in bizi uzun süre yerli malına mahkûm eden gereksiz kendine yeterlilik ısrarı ve bağımsızlıkçılığına karşı öfkesi ile tipik bir çıktığı kabuğu beğenmeyen, Cumhuriyet burjuvası çocuğu tepkisi örneği olması da dikkate değer. En önemlisi, kitabın başlığına 'Yanlış Cumhuriyet' diyerek, Cumhuriyet'in resmî ideolojisinin ve tarih okumasının ak dediğine kara demek suretiyle kurgulanan tepkisel okumanın mantık sonucunu neredeyse kendisi ile dalga geçercesine açıkça ilân etmesi.

GÜNÜMÜZÜN MODERN MUHAFAZAKÂRLIĞI: CUMHURİYETÇİLİK

Etyen Mahçupyan

Bir zamanlar cumhuriyet kavramı da başka birçok kavram gibi tek başına ele alınabiliyordu... Özellikle ulus-devletlerin kurulmakta olduğu, bu devlet türünün insanlığın en gelişmiş haline tekabül ettiğinin düşünüldüğü yıllarda, cumhuriyet neredeyse yeryüzü cennetinin gerçekleşmesine yol açacak umudun adıydı... Bir toplumsal organizasyonun başlı başına böylesine değer kazanması, ardındaki zihnî açılımların rakipsizliğiyle bağlantılı olmalı. Nitekim cumhuriyetin taşıdığı anlamın o dönemlerde sanki kaçınılmaz bir olumluluğu ifade ettiğini, popüler metinlere baktığımızda görüyoruz. Baskının, zulmün kalktığı, insanların eşit bireyler olarak toplumsal hayata katıldığı, güleryüzlü, 'bize ait' bir devletin oluştuğuna dair güçlü bir inançtı söz konusu olan...

Cumhuriyetin bu ezici hegemonyası altında demokrasi kavramı ikincil ve edilgen bir hüviyet kazanmış gibiydi. Demokrasinin zaten cumhuriyet sayesinde kendiliğinden gerçekleşeceği, cumhuriyetin gerçekçi bir demokrasinin ta kendisi olduğu genel kabul görmüştü. Böylece birçok ülkede gerçek bir coşku ile yeni sisteme adım atıldı. Bugün cumhuriyet bayramları artık daha ziyade devlet söyleminde 'coşkuyla' kutlanıyor, ama bir zamanlar bu gerçek bir toplumsal ruh halini ifade etmekteydi.

O günlerde herkes cumhuriyetçiydi... Cumhuriyetçi olmamak, geri gelmesi mümkün olmayan arkaik ve anakronik bir rejimin de taraftarlığı demekti. Eski rejim, bencilliğin, ayrımcılığın, dolayısıyla vatandaşlığı içselleştirememiş olmanın göstergesiydi. Dahası eski rejim taraftarlığı irrasyonel bir dünya algısının da işareti olarak görülmekteydi. Dünyanın

nereye gittiğini anlamayan, zihniyet dönüşümünü fark edemeyen, birkaç nesil içinde tamamen yok olacak bir hayalin iflah olmaz takipçileriydi bunlar... Cumhuriyetçilik ise olumlu bir enerjiyi, birlikteliği, paylaşmayı, umudu, yarını taşıyan bir ideolojiydi.

Söz konusu ideolojinin temelinde her toplumun ortak aklının bir değer olarak kabulü vardı. Ancak bu ortak akıl adı cumhuriyet olan toplumsal organizasyon içinde billurlaşıyor ve bir anlamda kendisini yaratıyordu. Diğer bir deyişle cumhuriyet toplumların aklını oluşturan, harekete geçiren ve gerçekleştiren bir kurumsal çerçeveydi. Bu kurumsal yapı zaman içinde o toplumun bütün değerlerini, kaygılarını ve umutlarını kendisinde bütünleştirecek ve yanılmayan, kuşatıcı bir otorite oluşturacaktı. Bireylerin ise bu otoriteden rahatsız olmaları düşünülemezdi, çünkü bu bizzat 'onların' otoritesiydi. Böylece cumhuriyet sayesinde güvenli ve huzurlu bir toplum yapısı da oluşacaktı, çünkü bireyler alınan kararların, gidilen yönün doğruluğundan kuşku duymadan kendi özel hayatlarını yaşayabileceklerdi...

Ne var ki başka birçok umut döneminin ve taşıyıcı kavramın başına gelenlerden cumhuriyet de nasibini aldı... Tarihsel olarak çok kısa bir zaman içinde cumhuriyet yönetimlerinin de özgürlük, eşitlik, adalet getirmekte sıkıntı çektikleri görüldü. Devlette somutlaşan ortak aklın sorun çözme noktasında sıklıkla 'eski' yöntemlere müracaat ettiği, hattâ bazen göz göre göre akıl dışı tutumlar izlediği ve bireylerin bu durumu engelleyemediği ortaya çıktı. Dahası çoğu durumda toplum devletin yaptıklarını, aldığı kararları ancak çok sonradan öğrenebiliyor ve bazen de kasıtlı yanlış bilgiyle karşı karşıya bırakılıyordu. Bu durum faşizmin egemen olduğu dönem içinde daha da belirginleşti ve cumhuriyetin kendiliğinden 'iyi' bir rejim olduğuna dair kabul çöktü.

Böylece demokrasi kelimesinin cumhuriyet ile birlikte anılmaya başlandığı yeni bir ruh haline geçildi. Entelektüeller bu iki kavramın aynı şeyi ifade ettiğini, aralarındaki farkın kullanılan dilden kaynaklandığını, demokrasinin Yunanca, cumhuriyetin ise Latince olduğunu vurgulasalar da buradan tatmin edici bir sonuç çıkma ihtimali yoktu. Çünkü açıkça görülen şey, cumhuriyetin imâ ettiği demokrasinin tatminkâr olmadığıydı.

Sonuçta demokrasi ve cumhuriyet kavramları birbirinden ayrı kullanılmaya, birincisi yöntemi imâ ederken, ikincisi yapıyı ifade etmeye başladı. Ancak çok daha önemli bir açılım da yaşandı: Farklı cumhuriyetlerin, farklı demokrasilerin olduğu ve olabileceği idrak edildi. Buradaki farklılık, modern dünyanın üretmiş olduğu iki temel ideolojinin, yani liberalizm ve sosyalizmin söz konusu iki kavramı 'farklı' yorumlamasıyla sınırlı değildi. Onun ötesine geçildi... İlk kez cumhuriyet ve demokrasinin

bir anlam dünyası içinde oluştuğu, bunun ortaya çıkmasında her toplumun kendine has kültürünün ve ayrıca yaşanan dönemin zihniyetinin etkili olduğu kavranmaya başlandı.

Ne yazık ki akademik ve entelektüel dünya bu farklılaşmayı anlamaya müsait bir kuramsal bakışa sahip değildi. Dolayısıyla analizler modernliğin içinde üretilmiş olan farklı cumhuriyetlerin mukayesesiyle sınırlı kaldı. Ancak bütün bu rejimlerin modernliğin içinden çıkması, onların ortak handikapını ortaya koyduğu ölçüde, modernliğin ötesine geçen zihnî kabullerin karşılığı olan alternatif bir cumhuriyeti öngörmeyi ve tartışmayı da engelliyordu.

Oysa meseleye zihniyet perspektifinden bakanlar için sorun çok da karmaşık değildi: Cumhuriyet ve demokrasi arasındaki kadim bütünlük modernlik tarafından bozulmuş ve kendi zihniyeti uyarınca yeniden kurulmuştu. Bu değişimin kritik tarihsel anı ise Aydınlanma idi, çünkü yeni 'insanın' üretilmesi o süreçte ortaya çıkmış ve bu 'insana' uygun bir rejimin en azından zihnî düzlemde aranma çabalarına neden olmuştu.

Aydınlanma'nın 'özü' muhakkak ki özgür bireyin yaratılmasıdır... Aristokrasinin bireysel temelde 'serbestleşmesinin' uzantıları, boş zaman kullanımından yeni ticarî sözleşmelere uzanan bir dizi yeniliğe zaten neden olmuştu. Bu gelişmeler aydınlanma kavramı etrafında zihinsel bir açılımla bütünleşti. Batı dünyasının 'gerçekliği' yeniden keşfettiği bu tarihsel dönemecin temel kavramları doğa ve insandı. Bu ikisi arasındaki ilişki ise tek güvenilir bilgiyi üretmekteydi. Böylece akıl, güvenilir olan ve olmayan bilgi türleri arasında ayrım yaparken, doğa dışı veya doğa üstü önermeleri de bilgi alanının dışında bırakıyordu. Böylece 'düşünmeye' atfedilen nitelikler hızla değişti. İnsan kendi kararlarını verebilen, doğru ile yanlışı birbirinden kendi aklı ile ayırabilen ve bunu yapabildiği ölçüde özgürleşen biri olarak tasavvur edilmeye başlandı.

Ancak bu bireyselleşme ve özgürleşme toplumsal düzen açısından bir soruna da işaret etmekteydi. Söz konusu özgür bireylerin nasıl denetlenebileceği, ya da daha yumuşak bir şekilde söylersek, bu özgür bireylerin nasıl tek bir toplumsal/siyasal sistem içinde tutulabileceğiydi soru... Öte yandan yeni rejimin geçmişten devralınan ve aydınlanmacı bakışla çelişen kurumsal yapılardan kurtulması gerektiği de açıktı. Yeni rejimin hem bireysel aklı ve özgürlüğü engellediği düşünülen tarihsel ayak bağlarından kurtulması, hem de söz konusu bireysel özgürlüğü kabul edilebilir bir yapı içinde tutabilmesi gerekiyordu.

Giderek 'modernlik' olarak kendini tescil ettirecek olan bu yeni dünya, sonraki yüzyıllar içinde bu sorunu çözmek üzere iki 'hakemlik kurumu', iki yeni meşruiyet kriteri üretti. Bunlardan biri kilise ile devlet ara-

sına mesafe koyarken, devleti kayıran laiklikti. İkincisi ise asalet ile devlet arasına mesafe koyarak aynı işlevi yerine getiren cumhuriyet oldu. Öyle ki laiklik ve cumhuriyet, imtiyazlı sınıflar olan ruhban ve aristokratik zümrenin bu niteliğine son verirken, özgür bireylerin merkezkaç eğilimini denetleyecek de bir anlayış yerleştirdi. Bu iki kurum kuramsal olarak 'nötr' bir tutumun taşıyıcılarıydılar. Devletin her türlü inanç ve her türlü toplumsal tercih karşısında eşit mesafede durmasını imâ ediyorlardı. Böylece ortaya özgür bireylerden oluşan bir toplum çıkabilmekte ve buna uygun bir kamusal alan tanımı yapılmaktaydı.

Bugün cumhuriyetçiliğin temelinde hâlâ söz konusu ahlâki konum bulunuyor. Birçok insan için cumhuriyetçilik, aynen laiklik taraftarlığı gibi, âdil olmayı, özgürlüğü savunmayı, bireyi korumayı ifade ediyor. Ne var ki söz konusu iki kavramın da toplumsal işlevi burada bitmiyor... Çünkü bunlar kurumsal siyasetin de araçları ve nitekim toplumsal denetimin sağlanması yönünde vazgeçilmez görevlere sahipler. Diğer bir deyişle laiklik ve cumhuriyet, sadece yeni rejimi özgürlük ve bireysellik temelinde kuran kriterler olmakla kalmıyor, bu özgürlük ve bireyselliği doğrudan tanımlayan ve denetleyen bir nitelik de arz ediyor.

Dolayısıyla cumhuriyet kavramı bu işlevi nedeniyle bir 'özneyi' imâ etmekte, o 'öznenin' iradesini ve tercihlerini yansıtmakta. Modernlik bu öznenin devlet olduğuna hepimizi inandırmış gözüküyor. Nitekim devlet, bireyler düzeyinde amorf ve kaotik olan aklın, bir 'üst düzeyde' billurlaşmasını temsil etmekte. Devletin herkesten daha fazla bilgili olduğunu, gerçeğe daha yakın durduğunu fazla düşünmeden varsayma veya bunu hiç düşünmeden yaşama alışkanlığına sahibiz. Bu nedenle cumhuriyetçilik, işin temelinde kaçınılmaz bir devletçiliği de ifade etmekte... Diğer bir deyişle daha baştan – aynen laiklik gibi – 'şizofrenik' bir kavramla karşı karşıyayız. Bir yandan özgürlük getirmek isteyen, ama aynı anda da o özgürlük alanından tedirgin olan bir yaklaşımla yoğrulmuş durumdayız...

Ancak bu nispeten 'dengeli' durum 19. yüzyıla gelindiğinde daha da devlet lehine değişti ve günümüzün cumhuriyetçilik anlayışına kadar geldi. Bu kaymadaki etkin unsur milliyetçiliğin bizatihi 'modern' bir yaklaşım olarak bütün devletlere egemen olmasıydı. Hızla yaygınlaşan bu ideoloji bireyi vatandaşa çevirirken, onu bir milletin parçası ve bir devletin de 'üyesi' kıldı. Böylece cumhuriyetin 'içini' doldurdu... Çünkü devletin bireyleri denetleme isteğinin karşılığında bireylerin de bu denetlemeyi makul ve meşru bulmaları gerekmekteydi. Milliyetçilik bir anda cemaatsal ve sınıfsal ayrışmaların üzerini örterek, vatandaşlığı daha üst bir konuma, daha saygın ve kutsal bir algıya oturttu. Buna göre herkes bir milletin ufacık bir parçasına dönüşürken, millet de bugünü paylaşmakta

olduğumuz toplumun ötesine geçiyor, ezelden ebede uzanan bir tarihsel özne haline geliyordu. Bu durumda devletin birey karşısındaki ağırlığı da niteliksel olarak değişmekteydi, çünkü bizim hayatımızın süresini *fazlasıyla aşan milletin taşıyıcılığının, yine ebediyete kadar yaşaması umulan devlet tarafından yapılmasından daha doğal bir şey olamazdı.* Bu kabulün uzantısı, millet için iyi ve doğru olanın bugün yaşamakta olan bireyler değil, devlet tarafından bilinebileceğiydi. Böylece devletin bireyler üzerinde 'doğal' bir tahakküm kurmasını sağlayan bir ortak algı üretilirken, cumhuriyet de söz konusu algının tekabül ettiği rejimi temsil etmeye başladı.

Sonuç günümüzde egemen olan yeni bir cumhuriyetçiliğin doğmasıydı. Bu cumhuriyetçilik esas olarak ulus-devletçiliğin ve bireyleri aşan bir devlet mantığının savunulması... Cumhuriyetçiliğin parçası olan özgürleşme motifi ise şimdi 'tersten' kurgulanmakta. Yani cumhuriyet rejimi özgürlükleri engelleyen veya engelleme ihtimali olan unsurlara karşı bir korunak olarak tanımlanmakta. Modern insanın bireysel özgürlüğü, bu anlayışa göre, ancak devletin koruması ve sınırlaması altında 'mümkün' hale gelebilmekte...

Ne var ki söz konusu rejimin ürettiği 'doğal' tahakküm, toplumsal algının değişimi karşısında ideolojik açıdan rahatlıkla savunulabilecek durumda değildi. Bu zayıflamada muhakkak ki milliyetçiliğin ve ulus-devletçi çatışma mantığının yarattığı küresel felâketlerin de etkisi oldu. Böylece günümüze gelindiğinde farklı cumhuriyet algılarının tartışıldığı ve demokrasi ile cumhuriyetin yeniden eşleştirildiği bir fikri ortam oluştu. Ancak artık aranan şey, modernliğin cumhuriyetine uygun bir modern demokrasi değil... Çünkü modernliğin kendisinin ne kadar istenebilir olduğuna dair kuşkular giderek artıyor. Modernliğin dayandığı zihniyetin dışına çıkmadıkça, gerçekten özgürleştirici bir rejimin kurulamayacağı ve bunu tamamlayan bir toplumsal yaşama normunun oluşmayacağı hissediliyor. Tarih içinde her niteliksel dönüşüm döneminde olduğu gibi, bugünlerde biz de kendimize yeniden zihniyet perspektifinin içinden bakmaya başlıyoruz. Elimizdeki cumhuriyet ve demokrasi kavramlarının modern tasavvur içinde üretilmiş olduklarını ve bu nedenle modernliğin zaaflarıyla yüklü olduğunu kavrıyoruz.

Söz konusu arayış aynı zamanda bir savrulmanın ve entelektüel düzlemden toplumsal alana doğru sirayet eden bir yeni mücadelenin de habercisi. Bir tarafta 'yeni' olanın demokrat zihniyet içinde aranması gerektiğini söyleyenler var... Bunlara göre toplum milletten daha öncelikli bir kavram, çünkü millet denen olguya herhangi bir gerçeklik atfetmek gerekirse, bunun yaşamakta olan toplumun kendini her gün yeniden kurma-

sıyla bağlantılı olarak algılanması gerekiyor. Dolayısıyla asıl irade anonim bir paylaşılmışlık olarak toplumun uhdesinde bulunmakta. Öte yandan toplumun hangi yöne gideceği, hangi ahlâki değerleri benimseyeceği tamamen açık uçlu bir durum. Doğrunun devlet dahil kimsenin tekelinde olmadığı bu dünyada toplumsal yönün tayini ve buna bağlı olarak kurulacak rejimin niteliği ise, toplumsal katılımı zorunlu kılıyor. Öte yandan demokrat zihniyetin temel aksiyomu, insanın ontolojik olarak gerçekliği 'var olduğu gibi' anlamakta âciz kalması, dolayısıyla öznelliğe mahkûm olması. Bu nedenle demokrat bir rejimde 'katılım' ancak konuşarak, başkalarını duyarak, kendine benzemeyenleri davet ederek oluşturulacak bir 'ortak öznellik' yaratmakla mümkün. Nitekim demokrat zihniyetin takipçileri demokrasi ve cumhuriyetin bu temel üzerinde inşa edilmesini, yatay ve heterojen karar mekanizmalarına izin vermesi gerektiğini savunuyorlar.

Bu pozisyonun aksi ucunda ise, demokratlıktan neşet eden talepleri birer tehdit olarak algılayan ve var olan modern rejimler etrafında modernizmi savunma noktasına gelen bir yeni muhafazakârlaşma var. Bu yaklaşım cumhuriyetçilik adı altında ulus-devletçiliğe sahip çıkıyor. Cumhuriyeti devletin topluma yönelik regülasyonu olarak kurguluyor. Dolayısıyla da gerçekte toplumla barışık olmayan, millet üzerinden toplumu dizginlemeyi hedefleyen bir yaklaşım sergileniyor. Bu cumhuriyetçilik artık basit bir cumhuriyet taraftarlığı değil... Ondan fazlası... Söz konusu bakış, toplumsal olanın bazı yönlerine karşı olma halini ifade ediyor. Topluma olan güvensizliğin temelinde ise kendi yaşam biçimine sahip çıkma var. O nedenle cumhuriyetçilik otoriter laiklik ve milliyetçilikle el ele giden ideolojik bir duruş haline gelmiş durumda. Böylece cumhuriyetçilik otoriter zihniyete yanaştıkça, kamusal alanın sahiplenilmesi, o alandaki normları koyma yetkisinin elde tutulması, giderek o alanın devlet tarafından garanti edilmiş bir imtiyaza dönüştürülmesi isteklerini temsil etmeye başlıyor. Sonuçta 'cumhuriyet' ironik bir biçimde toplum içindeki bir zümrenin imtiyazlarının, pozitivist bir 'aşkınlık' modeli çerçevesinde koruma altına alınmasını imâ ediyor.

Bugün karşımıza çıkan cumhuriyetçilik artık açıkça muhafazakâr bir anlayış. Devlet üzerinden üretilen yeni imtiyazları kurumsallaştırmaya çalışan, devleti toplumdan sakınan ve nihayette kıskanç bir devletçilikte karar kılan bir eğilim... Kaybettiğini fark edenlerin, yeniyi tehdit olarak algılayanların, zamanı durdurmak üzere kabuklarına çekilenlerin, modernliğe sarılarak ayakta kalma çabası... Demokratlığı hazmedemeyenlerin kendilerini 'birey' olduklarına ikna etme isteği... Her dönüşüm döneminde rastlanılan türden bir psikolojik direnç...

"Bizim Cumhuriyet"

Kadir Cangızbay

Saltanat 1 Kasım 1922'de kaldırılır: Adı konulmaksızın, cumhuriyete geçilmiştir. Ancak, Birinci Meclis kendi koyduğu 2/3 çoğunluk koşulu hilafına kendi kendisini 15 Nisan 1923'te fesh eder/etmiş sayılır. 10'u general toplam 53 asker, gerisi de sivil, en az yarısı bürokratlardan oluşan bu mecliste her ne kadar Mustafa Kemal'in hâkimiyeti varsa da, yine de bunu sürdürebilmek için kendisini "bazılarının kellesi gider" gibisinden tehditlerde bulunmaya zorlayacak kadar güçlü bir muhalefet (İkinci Grup) de vardır; oysa Mustafa Kemal 'kız gibi bir meclis' istemektedir: Haziran-Temmuz'da İkinci Meclis için seçimler yapılır; üçü dışında mebusların tümünü o tespit eder. İşte bu şekilde oluşmuş bir kuruldur ki Cumhuriyet'i ilân edip başkanmı seçer: Cumhuriyetin ilân edilmemişi, ilân edilmişinden daha bir cumhuriyettir; zira, cumhuriyet (res publica) 'herkesin olan/herkesin eşit derecede sahip olduğu şey' demektir; yani, tanımı gereği eşitlikçi, imtiyaz karşıtı, zümreler hukukunun olumsuzlanması; ki, bu da hukukun tekliğinden/yargı birliğinden geçer. Oysa, 86 yaşındaki Cumhuriyet'te Askerî Yargı, umumî (publique) yargı karşısında bağımsız/denetlenemez, askerin emeklisi bile yine ancak askerin –Genel Kurmay'ın– izniyle dokunulabilir iken, sadece kışla/garnizon değil, askerî lojmanlar bile, değil polisin/savcının, milletvekillerinin bile askerden izinsiz içine adım atamadığı, yani ulusal egemenliğin geçerli olmadığı bağımsız adacıklar durumundadır: Bunların yanı sıra, Millî Savunma bütçesi Meclis denetiminden neredeyse tümüyle masun, ülkenin üçüncü büyük holdingi OYAK ise bir çok vergiden muaftır: 'Cumhuri-

yet'imiz, cumhuriyet -herkese/bütün vatandaşlarına eşit uzaklıkta olma ilkesine dayanan rejim- adını tam da hak ediyor değildir.

Tanzimat'tan günümüze kadar olan biteni anlamak açısından altın değerinde bir tespit vardır: II. Abdülhamit'i tahta geçirtip Meşrutiyet ilân ettirten Tanzimat aydın-bürokratının esas gayesi memlekete hürriyet getirme görünümü altında o güne kadar zaten taşımakta oldukları 'devletin mümessili' sıfatına, bir de 'hukukun ve milletin koruyucusu' sıfatını ilâve etmektir (Said Halim Paşa). Bu şekilde padişahın keyfî idaresi karşısında kendi kendilerini, hem hukukun koruyucu kalkanı, hem de millet adına söz söyleme hakkıyla donatmış olacaklardı. Padişah ortadan kalktığında ise, millet adına devleti, devlet adına da milleti yönetir hale geleceklerdir. Ancak bu noktada, şu paradoksla da karşı karşıya kalırlar: Bürokrat, sonuçta bir 'memur'dur ve devletin mümessili olarak kullandığı yetkiyi kendisine verecek bir 'amir'e –'memur' da, 'amir' de, Arapça 'emr'den türetilmiş olup biri emir alan, diğeri de emir veren demektir– mutlak surette muhtaçtır ve Osmanlı memurunun nihaî amiri Sultan'dır: Saltanatın ilgasıyla, Osmanlı bürokratı bir yandan amirsiz, dolayısıyla kullanacağı yetkinin meşrûluk temelini yitirmiş bir memur durumuna düşerken, kendi istibdadına karşı milletin koruyucusu rolünü üsleneceği merciden de yoksun kalmış olur. Bu durumda kendi egemenliğini artık, ne devletin, ne de milletin temsilcisi işlevlerine indirgenemeyecek, ancak bu işlevlerden vazgeçmesini de gerektirmeyecek daha bir geniş/üst çerçevede üretmeye soyunacaktır: -Bizzat Mustafa Kemal'in tabiriyle- milletin mürebbii olarak Tek Parti (HF/CHF/CHP). 'Mürebbi'; yani, terbiye eden, eğiten, yetiştiren; yerine göre ödüllendiren, gerektiğinde de cezalandıran, tedip eden; gündelik dilde, çocuk yetiştiricisi/hayvan terbiyecisi.

Tamam, Tek Parti 'milletin mürebbii' olacaktır; ancak, bu yetkiyi nereden alacak, millete verilecek terbiyeyi hangi ilkeye dayandıracak, terbiye etme hakkını neyle meşrûlaştıracaktır? Devrilen rejimin ise çiftli bir meşrûluk temeli vardır: Osmanoğulları, her şeyden önce, küçücük bir aşiretten koskoca bir imparatorluk çıkartmışlardır, ülkeler fethederek, kılıç hakkıyla. Daha önemlisi, Osmanlı Sultanı aynı zamanda İslam Halifesidir de: Meşrûluk temeli bir ucundan beşer-üstü/evrensel/ezelî-ebedî olana, kısacası tanrısala uzanmaktadır. Bu durumda yeni rejimin egemenleri de kendilerine aynı şekilde evrensel -olduğu iddia edilebilir/edilmiş- bir referans bulmak zorundadırlar. Ancak buradaki manevra alanları çok sınırlıdır: Tanrısal düzeyde bir evrensellik olarak İslam deseler, Hilafet'i, daha yeni kendileri kaldırmıştır. O müthiş pragmatizmleriyle, Hilafet'i yeniden ihdas edip kendi aralarından birini halife ilan etseler, aslı varken nevzuhuruna kimse itibar etmeyeceği gibi, Tek Parti'yi de nihaî otorite/mürebbi konumundan bir alt düzeye düşürmüş olacaklar-

dır. Başka bir tek tanrılı dini referans alma şansları ise hiç yoktur: Osmanlı'da 'millet', kavmî/siyasî değil din temelli bir kategoridir. Bu durumda, evrensel geçerliliğe sahip referans noktası olarak seçebilecekleri tek şey kalır geriye: -Burjuvazinin yüz elli yıldır evrensel olduğunu iddia ettiği- Akıl. Nihaî dayanak noktası Akıl, onun ışığında üretilen bilim de tek yol gösterici olacak; bilim insanlara kendiliğinden malum olmayıp belirli bir tahsili gerektirdiğine göre de, Akıl'ın neyi emrettiğinin bilgisine sahip olup insanlara aktarma/dayatma işi de toplumun –o dönem itibarıyla- en, hatta neredeyse tek tahsilli kesimi olarak memur zümresine düşecektir.

İkinci Grup'un tümüyle tasfiye edildiği İkinci Meclis oluşturulup (Ağustos, 1923), Halk Fırkası kurulduktan (Eylül, 1923) sonradır ki Cumhuriyet ilân edilir: CHP, cumhuriyetin bir partisi değil, Cumhuriyet CHP'nin devletidir.

Tek Parti, devlet ile milleti kendi içinde aynı bir bütün haline getirmenin ötesinde, milletin bugünü ile geleceğini birleştiren bir işleve sahiptir: Yetiştirilen çocuk/terbiye edilen hayvan, bugünkü halinde kalsın diye değil, bugün sahip olduklarından farklı davranış kalıpları benimseyip onlar doğrultusunda davransın diye yetiştirilir, eğitilir, terbiye edilir; bugünkü haliyle ise ast, eksik, natamam, kötüdür. Bürokrasi, halkın temsilciliğinden de hiçbir şekilde vazgeçmemiştir; yine milletin temsilcisidir ama, milletin bugünkü haliyle değil, terbiye edilince ileride ulaşmış olacağı iyi, güzel, doğru haliyle. CHP/Tek Parti'nin paradigması içinden bakıldığında toplumu açıklarken temel eksen addedilen ilerici-mürteci ayırımı da işte yine bu anlayışın ürünüdür.

Tek Parti aracılığıyla/sinesinde millet ne yönde terbiye edilecektir? Bu yönü, gidilecek yerin kendi muhtevasıyla açıklamaya kalkanlar, örneğin Türkiye'deki kırdan kente göçü, evvelki yüzyıl Avrupa'sında olduğu gibi sanayileşme ve şehrin cazibesiyle açıklamaya kalkan iktisatçıların şablonculuklarıyla maluldürler: Evet, bir dönemin Batı Avrupa'sında kentleşmenin temel dinamiği sanayileşmedir; ancak, farklı dönem, yöre veya ülkelerdeki benzeri bir göç, ekonomik değil de, siyasî, iklimsel veya askerî etkenlerle köyün yaşanamaz hale gelişi/iticiliği/kaçırtıcılığından kaynaklanan bir göç olabilir. Aynı şekilde, Atatürk Devrimleri adı verilen yasal düzenleme ve yasakların Batı'yı, Batı Medeniyeti'ni ve Aydınlanma'nın temel değerleri olan akıl, bilim ve laikliği referans alan bir söylemle meşrûlaştırılması, söz konusu düzenlemelerin gerçekten de, referans alındığı iddia edilen değer ve ilkelerin çekiciliği veya felsefî/entelektüel bağlamda samimiyetle tercih edilmiş olmasıyla değil de, pekâlâ, bu düzenlemeleri yapanların kendisinden uzaklaşmak zorunda hissettikleri değer ve ilkelerle de açıklanabilir. Önce Osmanlı Salta-

natı'nı, ardından da Hilafet'i kaldırmış bir yeni rejim, kendi meşrûluğunu çok etnili bir Osmanlı ulusu idealine veya İslâmi değerlere/Hilafet'e referansta bulunarak kurmaya yönelmeyecektir. 'Çok etnili Osmanlı ulusu' dese, kendisine, "hani nerede Osmanlı Sultanı"; Hilafetin birleştiriciliğine atıfta bulunduğunda da "hani nerede halife efendimiz" diye sorulacaktır: Tek Parti/bürokrat cumhuriyetinin milliyetçiliği de laisizmi de, modernist bir toplum tasavvurunun tezahürleri olmaktan çok, sınıfsal insiyakler doğrultusunda siyaseten tercih edilip dayatılmış araçsal düzenlemelerdir. Örneğin devletin laikliği, en azından devletin resmî bir dini olmaması ilkesi, hiç de Fransız Aydınlanması'nın insanı insan-üstü olan karşısında felsefî açıdan, insan-üstü adına eyleyenler karşısında da siyaseten özgürleştirici bir haysiyet atılımı olarak değil, doğrudan doğruya hem *ancien régime*'in meşrûluk temeli durumundaki İslâm'ın mümkün olduğunca uzağına kaçmaya, hem de sosyal hayatın bütün veçhelerini bürokrasi tarafından yasalarla düzenlenip denetlenebilecek şekilde sterilize etmeye/dümdüzleştirmeye yönelik idarî bir araçtan başka bir şey değildir: Bürokrat, sosyal zemini kültürel açıdan önce bir dümdüzlesin ki, üzerine kendi katedralini istediği gibi inşa edebilsin. Yeni rejimin laikliğinin de, milliyetçiliğinin de ne denli gayri samimî olduğu bâbında, soy itibariyle Türk'ün en hası, ancak din olarak Ortodoks Hıristiyan yüz binlerce Karamanlı'nın Mübadele'de kendi arzuları hilafına Yunanistan'a gönderildiklerini hatırlayabiliriz. Haydi diyelim, söz konusu mübadele ve Trakya'yı Yahudilerden temizleme operasyonu (1934) laikliğin kabulünden (1937) önce gerçekleşti; ancak, 1940'lardaki Varlık Vergisi ve gayri Müslimlere münhasır uzatılmış mecburî askerlik uygulamaları, devletin örgütlediği 6-7 Eylül yağma ve katliamı, devlet destekli/himayeli Alevî katliamları, zorunlu din dersleri ve 'Diyanet İşleri'nin bizatihi varlığı, askerî-bürokratik darbe ve müdahalelerin değişmez laiklikçi söyleminin aslında ne denli hâyâsız bir ikiyüzlülüğe tekabül ettiğinin inkâr götürmez kanıtlarıdır.

Tek Parti rejiminin Dil Devrimi adı altında, Türkçe'yi yabancı unsurların işgalinden kurtarıp istilasından korumak iddiasıyla giriştiği faaliyetler de, aslında kültür hayatını her türlü İslamî referanstan arıtmaya yönelik bir hamledir: Arapça 'iktisat'ı atıp, yerine Fransızca 'ekonomi'yi koymak mıdır, dili yabancı işgalinden kurtarmak? Ayrıca, gerçekten dile ilişkin sahici ve samimî kaygılardan kaynaklanmadığı ölçüde/için, yetersiz kadroların eline bırakılmasında beis görülmeyen Dil Devrimi, kelimelerin tınıları düzeyinde belirli bir Öz(!)Türkçeleşmeyi sağlamakla birlikte, yerli karşılığı üretilirken atılacak kelimenin yapısının model olarak alınması yüzünden Türkçe söz dizimine aykırı, dolayısıyla dili yapı düzeyinde yabancılaştıran 'devrim garibesi' ses öbeklerinin ortaya çıkmasına

da yol açar. Ses öbeği diyoruz; zira, seslerin söze dönüşmesinin ön-koşulu, dilin söz dizimine uygun olarak sıralanmalarıdır: Fransızca enter(arası)nasyonal(ulusal) kelimesini 'ar(a)sıulusal' şeklinde Türkçe(!)leştirirseniz, ortaya çıkan aslında Türkçe bir sözcük değil, tınısı Türkçe, ancak yapısı itibariyle Fransız olduğu için size hiçbir şey söylemeyen/söze dönüşmemiş bir ses öbeğidir.

Yeni rejimin kendisini sağlama almak üzere bir öncekinden mümkün olduğunca keskin bir kopuşu sağlamaya yönelmesi tabiî ki normaldir. Ancak bu yönelimi bizdeki gibi marazlı kılan husus, yeni rejimin egemenlerinin bir öncekisinin egemenlerine karşı verdiği bir mücadele sonunda değil, tam tersine o rejimin memurları, hem de en yüksek memurları olarak iktidarı ele geçirmiş olmalarıdır: Tek yapmış oldukları, amirlerini başlarından atmaktır. İşte, o yüzden de -içinde bulunulan güne yakınlığı ölçüsünde artan bir şiddetle- geçmişe ait olanı kazıyıp süpürmeye girişirler: Türk tarihi, Osmanlı, hattâ Selçuklu –bu arada bin yıllık Müslüman geçmiş de- atlanıp taa Orta Asya'ya/Milad öncesine bağlanır. Meseleyi nasıl ele aldığımızı daha iyi anlatmak açısından şunu da söyleyelim: Eğer Osmanlı Sultanı, yani eski amirleri aynı zamanda İslâm Halifesi de olmasaydı, Osmanlı'yı her ne kadar yok saysalar da, Müslüman yaşanmışlık karşısında hiç de öyle yok sayıcı bir tavır içine girmeyebilirlerdi...

Milletin mürebbiliğine soyunan Tek Parti'nin dilden kıyafete, müzikten alfabeye, ibadet biçiminden eğlenme biçimine toplumsal gerçekliğin tüm alanlarını 'aklın ve bilimin mürşidliği'nde ideallik iddiasındaki bir biçimde düzenlemeye kalkması, iktidara el koymuş olan zümrenin sınıfsal yapısından kaynaklanan bir zorunluluktur. Bürokratın doğal tercihi, içinde bulunduğu toplumun ilelebed kendi bürosunun çekmecelerindeki dosyalara kaydedildiği andaki haliyle kalmasıdır; elinden gelse, bütün toplumu herkesin odasının, gideceği tuvaletin, saat kaçta işe başlayıp ne zaman yemek yiyeceğinden günde kaç saat uyuyacağına kadar her şeyin baştan belirlenmiş/bilinir olduğu devasa bir yatılı devlet dairesine dönüştürecektir. Doğumlarla ölümlere bile karşıdır; idealindeki ve sonuna kadar kontrolü altında tutabileceği tek ortam, nüfus dahil hiçbir şeyin değişmediği, eskimediği, varken yok, yokken de var olmadığı ezelî-ebedî bir şimdiki zamandır. İşte bu yüzden de her şeyi peşinen ve bir defada mükemmel, yani tümüyle tekemmül edip tamamlanmış haline getirmenin peşindedir. Bir şeyi mükemmel haline kavuşturmak üzere değişikliğe uğratıyorsa, bu, kendisinin değişimden yana/ değişime açık olmasından değil, tam tersine ileride kendi kontrolü dışında meydana gelebilecek her türlü değişimin önünü peşinen kesebilmek içindir. İşte bürokratın, eline güç geçtiği/elinde güç bulunduğu ölçüde kuvveden fiile çıkarttığı bu yö-

nelimi dikkate aldık mıydı Tek Parti döneminin –kimilerince– ileri/ilerici hamleleri olarak görülen kimi tasarruflarını gerçek yerlerine oturtabiliriz. Örneğin, köyü, bunun için de köylüyü mükemmel hale getirmeyi öngören Köy Enstitüleri girişiminin, ülke nüfusunun yüzde 70'ten fazlasının köylerde yaşadığı bir döneme de denk düştüğünü dikkate alırsak, burada karşı karşıya olduğumuz şeyin salt eğitsel bir proje olmayıp, toplumun bütünsel konfigürasyonunu –ileriki zamanlarda da– belirlemeye yönelik stratejik bir adım niteliği de taşıdığını görebiliriz.

Köy, kendi dışından 'aydınlatılır'ken, 'aydınlatan' ile 'aydınlatılan' arasında da ister istemez bir egemenlik ilişkisi tesis edilmiş olacaktır; 'aydınlatan' üst, 'aydınlatılan' ise ast olmak üzere. Köy Enstitüsü mezunu öğretmen devletin köydeki doğrudan temsilcisi olacaktır; ama, sonuna kadar köyde kalmak şartıyla; ki bu şekilde hiçbir zaman üst rütbelerine yükselemeyeceği bir hiyerarşiye dahil edilmiş, bir bakıma ordu-devletin astsubayı olarak sistemle bütünleştirilmiş olacaktır: Bürokratın, üzerinde egemenlik sürdürebileceği dünya, insanların, değil dikey, yatay hareketlilik bile göstermediği, köylünün köyünde, herkesin de evinde kaldığı bir dünyadır.

Bürokrat, sadece değişim değil, değişik/farklı olan karşısında da hem korku duyar, hem de karşıtlık taşır. Her şey tek merkezden kontrol/idare edilebilecek şekilde tek tip/standardize olmalıdır. İstiklal Savaşını yürüten/cumhuriyeti fiilen kuran Meclis önceliği (Anayasa'nın 23 maddesinden 14'üyle) yerinden yönetimin düzenlenmesine verirken, Tek Parti Anayasası (1924), böyle bir şeye kavram düzeyinde bile yer vermez. Ancak bu, Valiliği de, Belediye Başkanlığını da CHP İl Başkanında toplayan rejimin, il il, ilçe ilçe nerede ne kadar Çerkes bulunmasına izin verileceğinden, Kürtlere nerelerde iş verilmeyeceğine ince ince kafa yorup gizli kurallar koymakla uğraşmayacağı anlamına gelmez. Bu arada, Millet 'Türk Milleti' olmuştur, vatandaş da 'Türk': Vatandaşını etnik temelde tanımlamakla Cumhuriyet, kendi kendisini, ya ömür boyu ırkçı bir faşizmin kıyılarında dolaşmaya, yok eğer demokratikleşecekse bunu etnisite, mezhep vb... üzerinden grupsal/kolektif haklar ihdas ederek, bu sefer de tek hukukluluk/yargı tekliği ilkeleriyle birlikte ***res publica***'nın varlıksal temelini paramparça etmesini kaçınılmaz kılan bir paradigmaya mahkum etmiş olmaktadır. Ama, ne yapalım; olan olmuş 29 Ekim Cumhuriyeti, millete teslim edilemeyecek kadar değerli bir varlık olarak aslî sahiplerinin tekelinde şanlı, ama ondan daha fazla da kanlı yoluna çoktan koyulmuştur.

OSMANLI TOPLUMUNDA BİR SİMÜLASYON EVRENİNİN VARLIĞINDAN SÖZ EDİLEBİLİR Mİ?

(TÜRKİYE CUMHURİYETİ KAÇINILMAZ TARİHSEL VE TOPLUMSAL BİR SONUÇTUR*)

Oğuz Adanır

Avrupalı tarihçiler, Batı toplumlarının gelenek ve esas hukuklarında görülen değişkenliğe karşılık, Doğu'nun gelenek ve müesseselerinin değişmezliği üzerinde durmuşlardır. Fakat bu değişmezlik ancak görünüştedir, zira tabiatta ve bir milletin tarihinde değişmeyen ve kımıldamayan hiçbir şey yoktur. İnsan gözünün sabit yıldızların hareketsizliğine inanmasından bu yana binlerce yıl geçmiştir; bununla beraber yıldızlar hareket halindedirler ve belirli seyirlerini tamamlamaktadırlar. Böylece Doğu'nun halkları ve milletlerinin medeniyetlerinde gerçek bir ilerleme vardır.

Hammer, Cilt VII, s.12

Bu bölümün başlığını oluşturan soruya evet ya da hayır şeklinde bir yanıt vermeden önce simülasyonla ilgili kısa bir açıklama yapmakta yarar vardır. Daha önce konuya ilişkin bazı metinlerimizde Jean Baudrillard'ın

---

* Bu metin *İlkel Toplumdan Kapitalizme Osmanlılar ve Avrupalılar (Zihniyet ve Tarih İlişkisi Üzerine Bir Deneme)*, Oğuz Adanır, İzmir 2007 adlı (henüz yayımlanmamış) çalışmada yer alan "Osmanlı Toplumunda Bir Simülasyon Evreninin Varlığından Söz Edilebilir mi?" başlıklı bölümün geniş bir özetidir.

sürecinden geçmiş olduğunu göstermeye çalışmıştık. Osmanlı tarihinde böyle bir aşamanın varlığından söz etmek bile genelden farklı, marjinal bir düşünce yapısına sahip olmayı zorunlu kılmaktadır.

Biz bu konuyu olumsuz yönde kestirip atmak yerine, daha ayrıntılı incelemelere dayalı bir çözümlemenin sağlayabileceği katkılar olup olmadığını sorgulamanın daha doğru olacağı görüşündeyiz.

Eğer simülasyonu yalnızca teknolojik bir olgu yani Baudrillard'ın ilk başta sözünü etmiş olduğu görüntüler ya da imgeler aracılığıyla mevcut gerçekliğin yeniden üretilmiş kusursuz hali olarak algıladığımız takdirde ortada konuşmaya değer bir durum bulunmadığı açıktır. Ancak aynı yazarın simülasyon evrenini yalnızca teknoloji ve imgelere indirgemediği: toplumsal, politik, ekonomik ve kültüreli de kapsayan bir olgu olarak sunmuş olduğu da göz önünde bulundurulduğunda durum değişmektedir. Baudrillard'ın simülasyon evreni olarak nitelendirdiği evrende: Toplumsal artık toplumsal değildir. Ona göre toplumsalın yerini kitle almıştır. Kitle ise toplumsalın kendinden geçmiş içi boş ve anlamsızlaşmış halidir. Transpolitik, politikanın kendinden geçmiş içi boş ve anlamsızlaşmış hali; transekonomik ekonominin kendinden geçmiş içi boş ve anlamsızlaşmış hali; transkültürel de kültürün kendinden geçmiş içi boş ve anlamsızlaşmış halidir. Peki yazar neye göre toplumsal, politik, ekonomik ve kültürelin bir bakıma ölmüş ve yerlerini kusursuz simülakrlarının almış olduğunu söylemektedir. Zira simülasyon evreni öncesindeki toplumsal, politik, ekonomik ve kültürel yaşam ortadan kaybolarak, yerini yepyeni bir toplum, yepyeni bir politika, yepyeni bir ekonomi, yepyeni bir kültür anlayışı almadığına yani görünüş itibarıyla her şey eskisi gibi göründüğüne göre mevcut toplumun, örneğin, gerçek toplum mu yoksa bir toplum simülakrı (kitleler) mı olduğunu nasıl anlayacağız?

Bu noktada simülasyon kuramının temel kavramlarına başvurulması kaçınılmaz hale gelmektedir:

> Jean Baudrillard'ın düşüncesinin temel kavramlarından biri Gerçekliktir (=Gerçeklik İlkesi). Simülasyon Kuramına[1] göre Modern toplumlarda gerçeklik: bireylerin her gün toplumsal, politik, kültürel ve ekonomik yaşam karşısında hissettikleri bir tür duygudur[2]. Eskiden gerçeğe ait bir özellik olarak kabul edilen gerçeklik, günümüzde bir ger-

[1] Biz simülasyon evrenini kültürel/zihinsel, toplumsal, politik, vs (ancak her zaman ekonomik açıdan da olması gerekmiyor) düzeyde bir duraklama dönemine denk düşen bir tarihsel-toplumsal süreç olarak yorumluyoruz (Bu konuda okuyucu bizim 1993-2006 yılı arasında yapmış olduğumuz çalışmalarımıza bakabilir).

[2] ...gerçeklik tutkusu,...naif bir gerçekliğe olan inanç,...bu gerçeklik bir düş müdür,...düşünce her açıdan gerçeklikten kaçmalıdır,...gerçek bulanık bir şeydir, vs (bkz. *Şeytana Satılan Ruh*)

çeklik duygusuna dönüşmüş gibidir. Bu nesnelden çok öznel olarak nitelendirilebilecek bir duygudur. Belki de hiperrasyonelleştikleri söylenen toplumların içinde bulundukları bu aşamaya uygun düşen "duyguların sıfır derecesi" türünden bir şeydir.

Baudrillard'a göre, gerçeklik ilkesi, bir toplumun oldukça uzun bir sürede çalışıp, çabalayarak oluşturduğu, biçimlendirdiği ve ona neredeyse ahlâki kurallara boyun eğercesine boyun eğdiği bir ilkedir.

Yazara göre Modern toplumların son yüzyıllarda ortaya atıp, oluşturup, gerçekleştirdikleri bu gerçeklik ilkesi 1960'lı yıllardan bu yana sahip olduğu o metafizik gücü yitirmeye başlamış gibidir. Bu arada adı geçen Modern toplumlar günümüzde sanal gerçeklik aşamasına ulaşmış görünmektedirler.

Bir kavram ya da bir nesnenin genelleşmiş, soyut bir zihinsel temsili gibi algılanan gerçeklik, öyleyse kendisi hakkında kolektif bir uzlaşmanın sağlanmış olduğu bu şey, bu özelliğini yitirerek, insanda, az çok bireysel ya da öznel bir 'duyguya' indirgenmiş olduğu gibi bir izlenim bırakmaktadır. Simülasyon evreninde bu gerçeklik ilkesi, Nesnel Gerçekliğin kendinden geçmiş, özden yoksun bir ikizidir. Bir toplum gerçeklik aşamasından simülasyon aşamasına geçtiğinde, bu, kolektif bir yeniden canlandırma/temsil (illüzyon) konumundan, bireysel bir duygulanma (halüsinasyon) konumuna geçilmiş olduğunu göstermektedir. Bir anlamda gerçekliğin az çok kolektif sürecin denetimi altında bulunduğu bir aşamadan, gerçekliğin yönünü şaşırdığı bir aşamaya geçiştir. Bu kolektif yeniden canlandırmadan vazgeçişin bireysel düzeyde depresyonlara neden olduğu söylenebilir. Zaten ikisi arasındaki bu durmak bilmeyen mücadele uzun vadede, birey açısından stres, melankoli, uyuşturucu, vs ile sonuçlanabilmektedir. Modern toplumlarda bu türden olgularla çok sık karşılaşılmaktadır. Canetti'nin sorguladığı o geriye dönüşün olmadığı nokta sanki bu aşamaya denk düşmektedir. (O. Adanır; *Hangi Evrende Simülakrlar Gerçeğin Yerini Alamadılar* (2005) s.1 İJBS, 2006).

Modern toplumlara bu yorum doğrultusunda yaklaşıldığında örneğin politik açıdan aşağı yukarı yüz yıldan bu yana bütün kurumların yerli yerinde durduğu yani herhangi bir değişikliğe uğramadıkları; buna karşın Baudrillard'ın penceresinden bakıldığında ortada artık bir zamanlar Sağ ve Sol dünya görüşlerini temsil eden politik partilerin bulunmadığı; bu dünya görüşlerinin temsilcisi olmuş politik partilerin 1970'lerden bu yana neredeyse aynı dünya görüşünü değişik şekilde yorumlamaktan başka bir şey yapmadıkları; politik, ideolojik tartışmaların öze yönelik olmaktan

uzaklaşarak ayrıntılar üzerinde yoğunlaşmış olduğu söylenebilir. Toplumsal açıdan bakıldığındaysa simülasyon kuramına göre Modern (Tüketim) toplumların(ın), eğer bu şekilde ifade edilebilirse, artık tek bir sınıfa (burjuvazi) indirgenmiş olduğu, ancak bu tek sınıfın hiyerarşik bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. İçinde yaşamakta oldukları sistemin böyle bir mutasyona uğradığını fark edemeyen ya da fark etse bile kabul etmeyen bireylerin eski inanç ve düşüncelerini sürdürmeye çalıştıkları söylenebilir. Öyleyse dış görünüş ya da yüzey itibarıyla simülasyon evreninde gerçeklik evrenine ait olandan farklı göstergelerle karşılaşmak söz konusu değildir. Sorun gerçeklik evrenine ait belli bir dünya görüşüne özgü duygu ve düşüncelerin büyük ölçüde geçerliklerini yitirmiş olduklarının kabul edilmek istenmemesi ya da görmezden gelinmesiyle ilgili görünmektedir.

Görünüşe göre Osmanlı toplumuyla Modern toplumlar arasında politik, ekonomik, toplumsal ve kültürel koşutluklar kurabilmek olanaksızdır. Bir sistem olan Kapitalizmle az çok bir düzen kurmayı başarmış Osmanlı nasıl karşılaştırılabilir? Çünkü ne Osmanlı modern toplumlara özgü kurum ve niteliklere sahiptir ne de tersi geçerlidir. Öyleyse nasıl olur da Osmanlı'da bir simülasyon evreninin varlığından söz edilebilir.

Bu sorulara verilebilecek tek bir yanıt vardır: Kendi bağlamında Osmanlı'da bir gerçeklik ilkesinin varlığı tespit edilebilirse, buradan yola çıkarak belki bir simülasyon evreni aşamasından geçmiş olduğu kanıtlanabilir. Bu durumda geriye Osmanlı'da bir gerçeklik evreni ile bir simülasyon evreninin tespit edilmesinden başka bir iş kalmamaktadır. Zaten işin en güç tarafının da bu olduğu söylenebilir. Daha önceki çalışmalarımızda biz bu konuyla ilgili pek çok örnek ve veri sunmuş ancak gerçeklik ilkesi üzerinde pek durmamıştık. Oysa konunun temel kavramlarından birinin bu olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla burada Osmanlı'da bir gerçeklik ilkesi bulunup bulunmadığını ve varsa bunun açıklamasının nasıl yapılabileceği üzerinde duracağız. Böylelikle okuyucuya daha önce konuya ait sunmuş olduğumuz bilgilerle, yapmış olduğumuz açıklamaların doğru ve geçerli olup olmadıklarını sınama olanağı tanımış olacağız.

Yukarıda açıklamasını yapmış olduğumuz gerçeklik ilkesinin[3] Osmanlı'da akla gelebilecek ilk karşılığı duygusallıkla yüklü metafizik bir Tanrı düşüncesidir. Çünkü bize aktarılan bilgilere göre toplumun tamamı değilse bile büyük çoğunluğu (kafalarda nasıl canlandırıldığı çok da net olmayan) bir Tanrıya inanmakta ve yaşama değin tüm etkinliklerin az çok onun iradesi aracılığıyla gerçekleştiğini düşünmektedir. Tanrının izin vermediği bir şeyin gerçekleşmesi söz konusu değildir. Gerçekleştiği takdirde Gelibolulu Mustafa Ali'nin deyimiyle en büyük intikamcı olan Tanrı bunu insanların yanına asla bırakmamaktadır. Durum böyle görünmekle birlikte Tanrının dünyanın ya da en azından kendine boyun eğmiş müminlerin yaşadığı ülkelerin yönetimini bizzat üstlenmek istememesi onu bir aracı, bir tür vekil aramaya itmiş gibidir. Daha doğrusu insanlar böyle olması gerektiği konusunda uzlaşmış görünmektedirler. Bir Elçisi olan Tanrı onun ölümünden sonra yeryüzünde işleri kendi adına yürütecek bir "Gölgeye" ihtiyaç duymuş ve bu görev İslâmiyet'i kabul etmiş hemen bütün topluluklarda hanedanlık ya da şef, reis, han, sultana, vs verilmiştir. Önceki toplumsal oluşumlarda da şef konumunda bulunan insanların topluluğun tanrılar ya da tanrılaşmış atalarla olan ilişkilerini yürüttüğü (bu genellikle düşler aracılığıyla yapılmaktadır) bilinen bir olgudur. Çok tanrılı ve ataların belirleyici olduğu bir inanç düzeninden görünüşte tek tanrılı bir inanç düzenine geçildiğinde şeflerin ya da hanedanların konumunda büyük bir değişiklik olmamıştır. Hz. Muhammed yalnızca dinî bir lider değil, tıpkı önceki toplumsal oluşumlarda olduğu gibi aynı zamanda ahlâki, ekonomik, askerî, hukukî bir liderdir, vs. Kendinden sonra gelen Müslüman liderlere sunduğu yeni ve değişik bir yönetim biçimi yoktur. En üstte Tanrı en altta kullar ortada lider/Gölge vardır. Kınalızâde, XVI. yüzyılın ortalarında âdil bir yönetimin üç şeyle mümkün olduğundan söz etmektedir: 1. Hz Muhammed'in Şeriatı, 2. Âdil bir yönetici, 3. Yönetime yararı dokunacak olan para ve mal.

[3] Bu konuda bilimsel sayılamayacak ancak bizim açımızdan durumu açıklayacağını sandığımız şöyle bir yorum yapabiliriz. Modern toplumlarda gerçeklik ilkesinin egemen olduğu aşamada akılcı düşünce ön planda, duygusallık ise geri planda konumlanmış gibidir. Gerçeklik ilkesinin gücünü yitirip, zayıflamasıyla ortaya çıkan simülasyon evrenindeyse akılcı düşünce anormalleşerek her yeri sarıp sarmalayan hiperrasyonel bir görünüm kazanmakta ve ait olduğu dünyayı 'duygusuz' (biçimsel) bir duygusallıkla paylaşmaktadır. Buna karşın Osmanlı'da 'gerçeklik ilkesinin' egemen olduğu aşamada duygusallık ön planda mantıklı düşünce geri planda konumlanmış gibidir. Bu gerçeklik ilkesinin gücünü yitirip, zayıflamasıyla birlikte duygusallık anormalleşerek her yeri sarıp sarmalayan hiperduygusal bir görünüm kazanmakta ve ait olduğu dünyayı (özden yoksun) biçimsel bir mantıkla paylaşmaktadır. Bu aşamadan sonra Türkiye'nin giderek akılcı düşünce yönünde ilerlediği düşünülecek olursa açıklamamızda belli bir gerçeklik payı bulunduğu iddia edilebilir.

Yazar, görüldüğü gibi burada maddi[4] olarak nitelendirilebilecek bir (bu) dünyada âdil yönetimden söz etmektedir (zira öteki dünya Tanrının gözetim ve denetiminde bulunduğundan orada adaletsizlik söz konusu bile olamaz). Bu Müslüman yönetici Hz. Muhammed'in uymasını emrettiği kurallara uyacak, âdil olacak ve âdil olabilmesi için de para ve mal sahibi olacak ya da bunları bulacaktır. Dolayısıyla bunlar olmadan âdil bir yönetimden söz edilemez. Bu koşullara uymayan yöneticinin başına ne gelmektedir? Bu toplumların memnun olmadıkları yöneticilerden genellikle onlara alternatif olacak hanedanlığı/kişiyi destekleyerek yani öldürerek/öldürterek kurtulmaya çalıştıkları görülmektedir. Boyun eğmek durumunda kaldıkları yani kendisinden kurtulamadıkları zalim yöneticileriyse Tanrıya, Atalara, Kötü ruhlara havale etmekte, bir başka deyişle bu dünyada yaptığı kötülüklerin cezasını öteki dünyada göreceğini ummaktadırlar.

Bu doğrultuda ele alındığında Osmanlı'nın gelişme dönemi olarak adlandırdığımız XIV. yüzyıl başından XVI. yüzyılın sonlarına kadar giden dönemde güç kimde ya da iktidar kimin elinde dediğimiz zaman yanıt Kınalızâde'nin söylediği doğrultuda hareket eden kişide olmak durumundadır. Bir bakıma güç Tanrı ile Bey arasında paylaşılmış durumdadır. Bey, Tanrının, peygamber yoluyla gönderdiği buyruklarla çelişen bir girişimde bulunmadığı sürece onlara ne kadar uymuş olduğunun çok büyük bir önemi yoktur. Önemli olan kolektif vicdandır. Kolektif vicdan onayladığı sürece soyut iktidar Tanrı'ya, somut otorite Bey'e aittir. Asıl önemli olan da zaten bu politik güç yani otoritedir. Müslüman, Tanrıya boyun eğmiş olan kişidir, dolayısıyla onun muazzam gücünü sorgulamak aklından bile geçmemektedir. Geriye liderin otoritesi kalmaktadır. Bahaeddin Ögel, bu konuda bize şu türden bilgiler aktarmaktadır:

> ...Devlet içinde "Baş rahip" (Pontifex maximum), kağan ve hükümdardı. Tanrı tarafından devletin başına getirilen ve yine Tanrıya karşı mes'ul olan, o idi. Büyük Hun devletinden beri din törenlerine hü-

[4] Mistik düşüncenin etkisi altında olan ilkel toplumlar maddi dünya–manevi dünya ayrımı yapmamaktadırlar. Diğer tek tanrılı dinlerde olduğu gibi İslâmiyet'te bu düşünce biçiminin etkisinden tamamıyla kurtulamamış ve kanımızca tasavvuf ağırlıklı inanç biçimi kısmen bu sayede oluşmuştur. Hakiki dünyanın öteki dünya bu dünyanınsa kötü ve geçici olduğunu söylemekten ileri gidemeyen bir tasavvuf düşüncesi bu çelişkinin farkına vararak biri etkin (ascetic, riyâzet), diğeri (rind) edilgin olmak üzere iki değişik yaşam biçimi önermek durumunda kalmıştır. Böylelikle tasavvuf hem bu dünya hem de öteki dünya için geçerli bir inanç düşüncesi oluşturmaya çalışmıştır. Ancak insan iradesini ön plana çıkaran etkin görüş zamanın koşullarına uygun bir şekilde tersine çevrilmiş yani dinî nitelikleri yitirtilerek kendisine dünyevî bir görünüm kazandırılmış gibidir. Ülgener, daha XIII. yüzyılda örneğin Mevlânâ'nın öteki dünya ile bu dünya arasındaki tercihini bu dünyadan yana kullanmış olduğunu söylemektedir.

> kümdarların başkanlık etmesinin nedenini bunlarda aramak lâzımdır. Yavuz Sultan Selim'i Halife olmaya zorlayan sebepler, Orta Asya Türk devletlerinde çoktan denenmiş ve gereği yerine getirilmişti. "Devlet içinde tek otorite prensibi", Türk içtimai teşkilâtının temel düzenini teşkil ederdi.
>
> ...Türklerden söz açılırken, hatırdan bir an bile çıkarılmaması gereken önemli nokta işte şudur.
>
> "Tanrı, yer ve gökle beraber insanlık ile Türk Hakanını da yaratmıştı". Buna benzer düşüncelere, Güney Sibirya'daki Türk halklarının, mitolojilerinde de rastlıyoruz (Türk Mit., s. 121-122).

Ögel'in bu varsayımlarının bilimsel açıdan kanıtlanmasının söz konusu olmadığını düşünsek bile en azından ilkel toplumlardaki yapılanmayla büyük benzerlik gösterdiği söylenebilir. Bu toplumlarda şefler, özellikle kurucu, mitolojik atalar genellikle tanrısal özelliklere sahip, insanüstü varlıklardır. Buna karşın torunlarına, kardeşlerine sahip çıkmayan onları felaketlerin, kötülüklerin, vs eline teslim eden atalar, tanrılar yüzüstü bırakılıp, terk edilebilmekte yaşayan liderler ise öldürülebilmektedir. Burada karşılıklılık ilkesi olmazsa olmaz bir koşuldur. İlkel toplumlarda örneğin düşlerin gerçek oldukları düşünülmektedir. Osmanlının da kuruluş efsanesi bir düş üstüne oturtulmuştur. O düşteki liderin (=daha sonra ata olarak kabul edilecek ve İmparatorluğun adı Osmanlı olacaktır.) Tanrı tarafından seçilmiş ve görevlendirilmiş kutsal bir kişi, başka bir deyişle insanüstü bir varlık olarak kabul edilmiş olduğu yadsınabilir mi? Bu bağlamda Osmanlıların egemenlik altına almış oldukları bütün toplumların XIII.-XIX yüzyıllar arasında kalan dönemde ne kadar yoğun bir şekilde batıl inançların etkisi altında olduklarını incelemekte yarar vardır.

Modern toplumların zaman içinde üretmiş oldukları gerçeklik ilkesi, nesnel ya da materyalist gerçekliği kapsayan metafizik bir ilkedir. Bir başka deyişle, bu, insanların zihinlerinde kolektif bir şekilde ortaklaşa yaratmış/üretmiş oldukları bir gerçekliktir. İster burjuva, isterse Marksist olsun her bireyin kafasında oluşturduğu gerçeklik düşüncesi karşıt dünya görüşünü de kapsamak durumundadır. Zaten gerçeklik ilkesi bir anlamda bunların toplamı tarafından oluşturulmaktadır.

Zihinsel bir süreç olarak ele alındığında, yukarıdaki açıklamalardan yola çıkarak Osmanlı'da da (kendi bağlamında olduğunu kabul etmek koşuluyla) bir gerçeklik ilkesinden söz edilebileceği kanaatindeyiz.

Bu gerçeklik ilkesi de bir anda oluşmamıştır. XV. yüzyılın başında Anadolu'nun yaşadığı Moğol istilası bu gerçeklik ilkesinin oluşmasını bir süreliğine geciktirmiş gibidir. Bu gerçeklik ilkesinin liderler ve onlara

bağlı toplumlar üzerinden götürülmesi gerektiği ortadadır. Osmanlı'da bu oluşum sürecini toplumun liderlerini zaman içinde farklı şekilde adlandırması aracılığıyla izleyebilmek mümkündür. Osmanlı'da lidere önce Bey, Gazi, Han, Hüdavendigâr, Sultan ve nihayet Padişah denilmiştir. Her ne kadar son yüzyıllarda Hakan ve Hünkâr unvanları sık sık kullanılmış olsa da en uzun süreyle kullanılan unvanın Padişahlık olduğu söylenebilir. Bu yaklaşık bir sıralamadır zira bu terimlerin Hüdavendigâr-Han, Sultan-Han, Hakan-Sultan, Hünkâr-Sultan, vs ikili veya üçlü olarak birlikte kullanıldıklarını ya da Padişaha kimi yerde Sultan kimi yerde Han, vs. denildiğini biliyoruz. Bu öncelikle askerî, toplumsal ve politik ağırlıklı terimlerin tam olarak hangi tarihler arasında ortaya çıkmış ve kullanılmış olduğunu bilmesek bile böyle bir zamansal sıralamanın varlığını yadsıyabilmek mümkün görünmemektedir. Bu da bize, Osmanlı'nın zaman içinde zihinsel açıdan hiçbir değişikliğe uğramamış olduğunu söyleyenleri bu konuda (Hammer gibi) yeniden düşünmeye davet etme olanağı tanımaktadır. Osmanlının Ortaçağ zihniyeti önemli değişikliklere uğramıştır, ancak bunun farkına varabilmek gerçekten de çok ama çok güçtür. Bunu olumlu ya da olumsuz bir değişme olarak değerlendirmek şimdilik ayrı bir tartışma konusudur.

Liderlere yakıştırılan bu unvanlar her şeyden önce itibar, şan, şöhret, şerefle ilgili olup bu itibar, şan, şöhret, şeref arttıkça değişmiştir. Bir başka deyişle liderine boyun eğen toplum kendisini yücelten, adını dünyaya duyuran lideri yüceltmiş (karşılıklılık ilkesi); yücelen lider ise kendisine candan, yürekten bağlı toplumu daha bir yüceltmenin yollarını aramıştır. Öte yandan Yavuz Sultan Selim'in Mekke'yi fethinden yaklaşık iki yüz yıl sonra Osmanlı padişahlarının halife sıfatını kullanmaya başlamış olduklarını biliyoruz. Neden yaklaşık iki yüzyıl sonrası sorusunu şimdilik bir kenara koyup gerçeklik ilkesinin oluşum sürecine geri dönelim.

Osmanlı'nın gelişme döneminin XVI. yüzyılın ortalarına kadar sürmüş olduğunu varsayıyor ve bir gerçeklik ilkesine tekabül edebilecek ilk önemli ipucunun Fatih'in Kanunnamesini yayınlamış olduğu tarihe denk geldiğini düşünüyoruz. Bu aşamada Osmanlı düzeni adalet ve refah konusunda bölge ve çevredeki diğer toplumları aştığı görünmektedir. Braudel, bu olgunun yankılarının Avrupa'ya kadar gitmiş olduğunu ve Fatih döneminde Fransa halkının başındaki zalim Hıristiyan kral yerine âdil bir Müslüman kralı tercih ettiğinin bilgisini aktarmaktadır. Martin Luther bile Osmanlılardaki adalet anlayışını övmek durumunda kalmıştır. Anadolu toplumunun yanısıra Balkanlar ve Avrupa, özellikle de İstanbul'un fethinden sonra, Osmanlıların bölgedeki egemenliğini kabul etmişlerdir. Avrupa'nın hemen her yerinden elçiler gelip gitmeye başlamış;

Yakın ve Ortadoğu, Osmanlı diye büyük bir gücün tarih sahnesindeki varlığını kabul etmek durumunda kalmıştır. Fatih, atalarından devraldığı ve sonsuza dek devam etmesini arzu ettiği, hep âdil kalacağını varsaydığı bir düzene özgü kuralları belirleyerek halka duyurmuştur.

Kınalızâde, Fatih Kanunname'sinin yazılmasından yaklaşık yüzyıl sonra o metindeki kuralları yinelemekten başka bir şey yapmıyor gibidir. Bu düzenlemenin törelere (örf) uygun bir şekilde yapıldığı söylenmektedir. Buradaki yaklaşıma göre bir anlamda törelerin kendiliğinden Şeriat kurallarına uygun olduğu ya da tersinden bakıldığında Şeriat kurallarının kendiliğinden törelere aykırı olmadığı söylenebilir. Kınalızâde en üste Tanrıyı, bir altına Peygamberin Şeriatını, onun altına da âdil bir hükümdar ile para ve malı koymuştur. Ondan yüzyıl kadar önce Fatih de benzer bir şey yapmış: Yasama ve uygulama sorumluluğunu bir bakıma Sadrazam, Şeyhülislâm ve Defterdar arasında paylaştırmıştır. Kendisi bu durumda Tanrının yerini almış gibidir. Zira Divan onun huzurunda ancak onsuz toplanmaya başladığı gibi, bir üstünlük göstergesi olarak tek başına yemek yeme kuralını uygulamaya başlamıştır. İnsanüstü bir varlık olarak görülmesi kendinde (Tanrı adına!) maddi dünyaya ait bir dizi önemli düzenlemeler yapma yetkisini görmesine yol açmış olabilir.

Burada söylemeye çalıştığımız şey kesinlikle Fatih'in tanrıtanımaz bir padişah olması değildir. Görünüşe göre onun egemenlik döneminde yüzlerce cami yaptırılmıştır. Buna karşın vakıfların ekonomik gücü azaltılmıştır. Bir başka deyişle Fatih de tıpkı Peygamber gibi hem bu dünya hem de öteki dünyanın tek sorumlusu olma görevini üstlenmiştir. Çünkü Osmanlı orduları ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar daha önce Barbaros Hayreddin Paşa konusunda görmüş olduğumuz gibi Tanrının desteğini almadan zafer kazanmaları söz konusu değildir. Osmanlı'da bizzat Bey, Gazi, Sultan ya da Padişahın bu desteği ettiği dualar, yaptırdığı camiler, kestirdiği kurbanlar, karınlarını doyurup giydirdiği yoksullar, vs aracılığıyla talep ettiği söylenebilir. Tanrıdan kendisini ve bakmakla yükümlü hissettiği insanları muzaffer kılması talebinde bulunan en önemli kişi odur ancak bu yeterli değildir. Ulema ya da Mürtezika sınıfının yanısıra dervişler ve benzeri insanların dualarının gücü olmadan zaferlerin kazanılması söz konusu değildir. Aslında o sınıfın oluşma nedenlerinden birinin de bu olduğu söylenebilir. On binlerce ya da yüz binlerce kişiden oluşan ordularda şehitleri gömme, namaz ve değişik dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesini sağlayan çok sayıda din görevlisinin varlığı bir zorunluluktu. Ayrıca Balkanların misyoner Abdallar tarafından fethi de yine bir tür inanç aracılığıyla kazanılmış zaferler olarak değerlendirilmiştir. Padişahların tahta çıkışlarındaki kılıç kuşanma törenlerinin bir din adamı

tarafından yaptırılmasının simgesel bir boyutu vardır. Padişahlar saraylarında bir yandan herhalde bu amaçla günde yirmi dört saat Kur'an okuturlarken, diğer yandan da yine müneccim başılar aracılığıyla zafer(ler)i garantilemeye çalışmışlardır. Fatih, imparatorluk sınırları içindeki bütün yerleşim bölgelerinde Müslümanların hiçbir namazı kaçırmamalarını ister ve bu durumu yakından izlemeye çalışırken aslında Tanrı katında kendisi ve orduların zaferi için dua etmelerini beklemektedir. Çünkü Tanrıya ne kadar çok insan seslenirse bir bakıma Osmanlı ordularının zafer kazanma şansının o ölçüde artacağını düşünmektedir.[5]

Sonuç itibarıyla halkın gözünde Fatih inançlı, âdil ve Tanrı katında olabilecek en kutsal varlıklardan biridir. Bu da büyük bir çoğunluğun onun otoritesine (özellikle de İstanbul'un fethinden sonra) neredeyse tamamıyla boyun eğmesine yol açmıştır. Fatih, Tanrının özel olarak seçtiği bir kul olduğundan başta ulema olmak üzere Müslüman, Hıristiyan demeden bütün toplum peşinden gitmiş ve ona bir tür tanrısal güç atfetmişlerdir. Arkadan gelen padişahlar onun hanedanlığa kazandırmış olduğu bu neredeyse evrensel denilebilecek "aura" sayesinde fetih hareketlerini sürdürmüşler ve nihayet Kanuni döneminde süreç yavaşlayarak bir süre sonra da durma noktasına gelmiştir.

Fatih'in, belki de Tanrının ve Müslümanların itibarını, Tanrının bile isteyebileceğinden daha üst düzeye çıkarmış olduğu bu tarihî başarısı bize göre gelecekteki büyük sorunların da en önemli nedenidir. Çünkü böyle bir durumda ister istemez Gölgenin otoritesiyle Sahibinin gücü (ya da tersi) birbirine karışırken, arkadan gelen liderlerin (birkaç istisna dışında) aynı yetenek ve niteliklere sahip olamamaları nedeniyle bir kez lidere ya da hanedanlığa mal olan otorite ve güçten yine töreler (ve herhalde çıkarlar) gereği vazgeçilmesinin kolay kolay mümkün olmaması akla hayale gelmeyecek entrikaların çevrilmesine yol açmış gibidir. Belki de Fatih'in[6], kendine rağmen, o metafizik tanrısal güce dünyevî bir nitelik ka-

---

[5] Hammer'e göre bu durumda 1650'li yıllarda bazı (bize göre bu bir tersine dönmedir) değişiklikler olduğu görülmektedir. O dönemde Devleti ekonomik açıdan rahatlatmak amacıyla sürekli yeni tedbirler icat eden Sarı Kâtib'in bir ara emekli, dul, yetim ve muhtaçlara ödenen "mevâsât maaşının" kesilmesini önermesi üzerine Vâlide Sultan araya girip devlete ve zaferlerine duacı olduklarını düşündüğü 30.000 kişinin kime lanet okuyacaklarını sorunca çekinmeden verilen şu yanıtı alır: *Filân mollanın, filân dervişin duâsıyle kale fethedildiği işitilmiş şey değildir; bu muharebeyi kim kazandı, şu kaleyi kim aldı diye sorarsanız ya sarhoş İbrahim paşa, yâhud filan zâlim paşadır. Fakir dervişlerin lânetleri de duâları gibi tesirsizdir. O lânetleri ben üzerime alırım* (Cilt V, s.485).

[6] Fatih Sultan Mehmet, başta Peygamber olmak üzere Yakın Doğu ve Orta Doğu'daki hiçbir Arap ya da İslâm İmparatorluğunun başaramadığı bir işi başararak hem İslâmiyet hem de Hıristiyanlık dünyasında tanrısal denilebilecek bir itibar kazanmıştı. Bu itibarın o günün kör cahil toplumlarının gözünde Peygamberinkinden az olamayacağı insana çok da yanlış gelen bir

zandırarak iktidar anlayışında bir daha geriye dönüşü olmayacak bir değişikliğin önünü açmış olduğu; dolayısıyla Osmanlı'da iktidarın giderek dünyevî bir görünüm kazanacağı söylenebilir.

Buraya kadar sunmuş olduğumuz bilgiler aracılığıyla Osmanlı toplumundaki Gerçeklik İlkesini kuramsal açıdan az çok açıklamış olduğumuzu düşünüyorum. Bu ilke, yönetimde âdil, inançlı, para ve mal sahibi bir liderin toplumun önemli bir kesiminin eskisine oranla daha refah, güvenli ve huzurlu; gelecek kaygısı olmadan yaşayabileceği bir dünyada yaşadığını hissetmesi ve bu şekilde düşünmesini sağlayabilmesi şeklinde ifade edilebilir. Bu bağlamda Tanrının bir bakıma ikinci plana[7] düşmüş olduğu söylenebilir. Öncesinde ve sonrasında bu ifadeye uygun geçici dönemler yaşanmış olabilir ancak bizim açımızdan önemli olan bu ilkeye ne kadar uzun bir süre boyun eğildiği ve bu ilkenin gücünü ne zaman yitirmeye başlamış olduğudur.

*

Şimdi gerek yerli gerekse yabancı yazarlarda bu ilkeyi doğrulayacak veya yanlışlığını ortaya koyacak veriler bulunup bulunmadığına bakmaya çalışacağız. Görünüşe göre bu ilke Osman Bey zamanından başlayıp Fatih dönemine kadar oluşmuş; Fatih döneminde yazılı ve kalıcı bir görünüm kazanmış, Kanuni döneminde kan kaybetmeye başlamış ve Yavuz Sultan Selim'den sonra da hızla gücünü yitirmiş gibidir. Kanuni döneminden başlayarak XVIII. yüzyıl sonuna kadar giden dönemi, biz, Gerçeklik İlkesinin özünü, içeriğini çok büyük ölçüde yitirmesi ancak biçimsel görünümünü korumayı görece sürdürmesi nedeniyle simülasyon (ya da duraklama) dönemi olarak adlandırıyoruz.

*

Gerçeklik İlkesinin gücünü henüz büyük ölçüde yitirmemiş olduğu XVI. yüzyıl ortalarında örneğin, Kınalızâde (D.A.A'da): "hükümdarsız yaşam olmaz ve zulüm nedeniyle titreyen kimseler, hükümdarsız sükûnet bulmaz ve ısınmazlar; Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ve Allah'ın yeryüzündeki vekili dedikleri bu devlet reisleridir. Zira zill (gölge) gölge sahibine

---

düşünce gibi görünmemektedir. Bir süre sonra Mısır'ı ele geçirip, İran Şahını yenilgiye uğratan Osmanlıların Mekke ve Kâbe'ye de hâkim olmaları sonuç olarak, bölgede yaşayan Arap ulusları arasında, büyük bir olasılıkla günümüze kadar süregelecek bir aşağılık kompleksine yol açmış olabilir.

[7] Mustafa Akdağ, padişahın gücü konusunda bir fikir veren şu sözleri söylemektedir: *Bir atasözü "Şeriatın parmağı yok ki, haksızın sokup gözünü çıkara" demekle şeriatın sadece mutlak doğruyu söyleyen, her zaman haklının tarafında bulunan, yürütme gücünden yoksun bir hakem olduğunu söylemek isterken, Türkçe'deki "örflü adam" deyimi de aksine, dediğini yaptıran, hükmünü kuvvetle yürütecek kudretteki kimseyi belirtmiştir.* (1453-1559, Cilt II, s. 272, 1979).

uygun bütün riyaset ve idare de ona münasiptir; saltanat, hükümet ve padişahlık Allah'ın bir lûtfu ve armağanıdır, en büyük mertebe budur; devlet başkanının adalet sahibi olması zorunludur. Zira adalet hazineyi dolduran bir uygulamadır. Çünkü hazine memleketin mamur olması sonunda meydana gelir. Memleket harap olunca hazineden eser kalmaz. Devlet maldan, halk ise zenginlikten nasipsiz kalır. Memleketin mamur oluşu adalete bağlıdır; adaletten sonra ihsan (taltif) mertebesi vardır. Lütuf ve ihsanı bol olan devlet başkanının otoriter olması lâzımdır. Şayet otoritesiz olursa, halka gurur ve cesaret gelir. Çok şey istemeye başlar. İstemeye ve almaya alışmış olan kimseye ne kadar çok verilse, daha fazlasını istemekten geri kalmaz. Herkes, bulunduğu konumdan daha ileri ve yüksek mevki ister" demektedir...

*

Fatih Sultan Mehmet ile Kanuni Sultan Süleyman arasında az çok yerli yerine oturmuş olduğu söylenebilecek bir "Gerçeklik İlkesinin" sahip olduğu politik-toplumsal boyutların zaman içinde oldukça yavaş bir şekilde uğradığı mutasyon ya da iktidarın nasıl tersine dönmüş olduğunu şöyle ya da böyle gösteren tanıklıklar sunduk. Ancak bunun tek başına yeterli olduğu söylenemez. Eğer Osmanlı İmparatorluğu'nun motoru ordusuysa bu motorun kontak anahtarının padişah, 'metafizik' yakıtın ise ulema tarafından ordu, padişah ve (asker) topluma 'üflenen' duygusal ağırlığa sahip düşünceler olduğu söylenebilir. Bu düşüncelerin salt Şeriat ya da Kur'an'a dayanmadıklarına tanıklık eden yerli ve yabancı pek çok gözlemci vardır. Az önceki tersine dönmenin şimdi de din alanında nasıl gerçekleştirilmiş olduğundan söz etmeye çalışacağız.

Kınalızâde, bir din ve hukuk insanı olmakla birlikte sonuç olarak Padişahın memurudur. Her ne kadar içinde yaşadığı döneme ait sorunlardan şöyle ya da böyle söz ediyorsa da zamanın ulema ve Padişahına doğrudan yönelttiği herhangi bir eleştiri yoktur. Söyleyeceklerinin neredeyse tamamını dolaylı yollardan genellemelere başvurarak söylemektedir. Ona göre (A.A.) mevcut toplumda karşılaşılan en kapsamlı ve yoğun ruhsal rahatsızlık "hasettir". Bunun dışında yalan, gıybet (çekiştirme, dedikodu), cimrilik ve riyâ da oldukça yaygın ruhsal bozukluklardır. Hasede yol açan nedenlerin en önemlileri arasında fazilet dağıtan âdil hâkim olan Tanrının hükmüne, kazasına razı olmak yerine itiraz ve müdahale bir başka deyişle Tanrıya karşı gelme vardır. Öte yandan bir topluluk arasında ilişki ve ortaklık ne kadar yoğunsa haset de o kadar çok olur dedikten ve Hoca Nâsiri'nin, haset hastalığının bilgisizlik ile açgözlülüğün birleşmesinden doğduğunu söylediğini aktardıktan sonra bu hastalığın ilacı konusunda:

> Bu hastalığa çoğu ruhlar yakalanmıştır ve bundan kurtulmuş olmak da pek nadir bir durumdur. Nitekim hadis-i şerifte şöyle buyrulmuştur: "Üç haslet vardır ki, hiç kimse ondan necat bulamaz. Su-i zan, kötü hareket ve hased."...Ümittir ki, kendi nefsimiz veya bir mü'min kardeşimiz bu hastalıkların bazısına veya tamamına çare bulmaya muvaffak olur da, kötü huyunu düzeltmek suretiyle sevap kazanır, ecre ulaşır.

demektedir (A.A., 228-244). Yazarın, gerek Padişah ve sarayda yaşayanlar, gerekse halka yönelik ahlâk kitaplarının hem kendi yaşadığı dönem hem de ardından gelen bütün dönemlerde ortaya koymuş oldukları bir şey varsa o da mevcut toplumun ahlâki yapısındaki olumsuz yönde gidişattır. Üstelik bir hadise dayanarak bundan kurtulmanın olanaksızlığından söz etmekte ve insanın kendisinin ya da birilerinin günün birinde bu soruna bir çözüm bulacağını ummaktadır. Öyleyse Osmanlı politik, hukuki, kültürel, dinî ve toplumsal yapısında XVI. yüzyılın ikinci yarısında bir kırpırdanmayla karşılaşıldığını yadsıyabilmek mümkün değildir. Lamartine ise bu durumu Kanuni'nin uyguladığı bir tür liberalleşme politikası olarak değerlendirmektedir.

Belki de Kınalızade'nin din ile din ve hukuk adamları konusunda doğrudan söyleyemediklerini Mustafa Ali'nin dile getirmiş olduğundan söz edilebilir. Örneğin:

> Peygamber soyundan geldiklerinin doğru olduğunu iddia eden yalancılar, öylesine çoklukla ortaya çıktılar ki nakibleri olacak adamın büzürkvâr-ı hariçten idüğü soyunun ötesi olan kişinin Abdullah evladından seyyidlik taslayan bir tanınmış adam olduğu apaçıktır. Nitekim Hazret-i Resul dahile ve harice lânet buyurur.
>
> Halkın yanında seyyidlikten dem vuran herkese, veliye benzese de inanma. Seyyîd kendisinde Muhammed'in ahlâkı ve Ali Murtazâ'nın keremi, yüceliği görünen kimsedir...hiçbir köy ve kasaba bulunmaz ki, orada birkaç tane şerif denen adam olmasın...Bunların temessükleri ve hüccetleri bir yalancının, bir sahtekârın, araları ve çevreleri mühür ve imza ile dolu olup vereceği hükümde zamane kadılarını şaşırtan mahzara dönmüştür... ak başlıları seyrek bulunup çoğunun yeşil giymeleri açıkça yalan söylediklerini gösterir, demişlerdir...
>
> Asılması gerekenler ise, halkın öncüsü iken, halka imam iken, kendisini temiz tutmayıp kabir azabına yol açan necisten ve sidik kirinden giyeceğini kirletmekten sakınmayıp bir abdestle üç dört vaktin namazını kılanlardır... bunlardan murdarı ve asılmayı en hak edeni ...abdestsiz namaz

kılan imamlardır...Ve ayda yılda bir, bir cüz' okumaya gelip onda da okumayı bir yana bırakıp elindeki cüz'ün yapraklarını sayan cüz'-hanlardır. Oysa ulûfelerini, mütevelli geciktirerek verse içlerinden küfrederler ...Virdi çok okumayı âdet edinmiş olanlar...dileklerini elde etmeye çalıştıkça beladan kurtulmazlar. Çünkü dilleri hızb ve duada, gönülleri Tanrı'dan başka yerde ve gözleri iştiha veren nesnelerdedir demektedir (a.g.y. s.102-114).

Yine M. Ali, eskiden olumlu sonuçlara yol açacağı düşünülerek yapılan kadı ve müderrislerle ilgili düzenlemeler geleceği görememişlerdirler zira:

Giderek fetva mevkiinin bile rüşvet para vererek isteneceği ihtimalini düşünmediler... Padişahın göz yumarak aldırış etmediğini belli eden, yiyip içme sırasında alıp verdikleri eski kanunu değiştirmeye bir bakıma etkili oldu ve gerçekten düzenin bozulmasına yol açtı. İlkin kasaba kadılarının rüşvet alanlarından birkaç mal defterdarı türedi... Sözün kısası, ilim yolunda bu bozukluk görülünce bu tâ imparatorluğun yüksek mevkide kadıları sırasındaki büyüklerine bile yayılır oldu. Demek istiyorum ki Payitaht Kadıları da rüşvet alma yolunu tuttu...Bütün öteki mertebelerde de bozulma kesindi, ama kadılık mensuplarında bu bozukluk sık sık görülürdü ve daha yaygındı. Bundan böyle düzelmesi mümkün olmadı...(1591)...öteki meslekler bozulduğu gibi şeriat ilminin yolu düzeni de öyle bozuldu... demektedir[8] (a.g.y. s.106-110)...

*

...L. Rambert, II. Abdülhamit'in ülkeyi tek başına idare ettiğini söyledikten sonra softalarla sofiler ve iktidar ilişkilerini şu şekilde dile getirmektedir:

Eğer iyi bir hükümetleri olsa medeni milletlerle aralarındaki mesafe farkını pek çabuk kaparlardı. Fakat bunun için Türklere büyük bir ıslâhatçı, bir kurtarıcı gelmeli. Hazret-i Peygamberin bir Peygamber-i

[8] Yaklaşık olarak XVII. yüzyıl başlarından ortadan kaldırıldığı döneme kadar kadılık makamının bir tür rüşvet merkezi haline dönüşmüş olduğu görülmektedir. Bütün yabancı yazarlar devletin düzenli bir aylık bağlamamış olmasının onların bu konuma itilmesinde belli bir rol oynamış olduğundan söz etmektedir. Ancak alt düzey bürokrat, öğretmen, kültür ve din adamlarının, vs üç aşağı, beş yukarı benzer bir konumda olması dolayısıyla belki de çoğu zaman ayarı kaçan bir rüşvet mekanizmasının bütün toplumu sarıp sarmalamasından söz etmek daha doğru olacaktır. Başlangıçta aşağı konumda bulunanın yukarı konumda bulunana armağanı olarak algılanan rüşvet, zaman içinde kimin gücü kime yeterse düzeninin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiş gibidir.

> Zişan olduğunu, fakat softalarla sofîlerin Kur'anı yanlış tefsir ederek saçma fikirleri ortaya çıkardıklarını anlatmalı. Softa akidesinin riyaziyat, ilm-i nücum gibi fünun-u katiye ile olsun ve ihtiyac-ı iktisadiye ile olsun taban tabana zıt olduğunu izah eylemeli! Kendilerini bedeviyetten kurtararak medeniyet nuru ile gözlerini ışıklandırmalıdır. Türkiye'nin âtisi ancak böyle bir kurtarıcı zuhuriyle emniyet altına alınabilir (A.g.y. s.177).

Dikkatli bir okuyucunun, Osmanlı'daki "Gerçeklik İlkesinin" zaman içinde tersine dönüşünü bu az sayıdaki alıntı aracılığıyla da olsa fark edebileceğini umuyoruz. Ubicini, bu süreci az çok açıklamış gibidir. Yerli ve yabancı yazarların zaman içine yayılan gözlem ve tespitleri de onun bu çözümlemesini doğrular niteliktedir. Ancak bu çözümleme yeterli değildir.

Fatih'in ölümüne kadar Padişah'ın dünya ve ahiret işlerinin yönetimi konusunda baskın bir konumda bulunduğu söylenebilir. Görünüşe göre bu işleri üç kişi arasında taksim ederek kendisi bir tür yüce denetleyici görevini üstlenmiştir. Ancak arkadan gelen padişahlar ve özellikle Kanuni döneminde İmparatorluğun sınırlarının ulaştığı muazzam boyutlar göz önünde bulundurulduğunda tek kişilik bir yönetimin iyiden iyiye olanaksız hale gelmiş olduğu düşünülebilir. Kanuni de yeryüzündeki en güçlü imparatorluğun başı olması nedeniyle: yönetim-adalet, hukuk-inanç ve maliye işlerini bir bakıma köle ya da kullarına bırakmış görünmektedir. Bu dönemde yönetimin istese bile egemenliği altında bulunan ülkelerde âdil bir düzen sağlama konusunda yeterli olabileceğini söyleyebilmek çok güçtür. Yönetim işlerindeki olağanüstü yoğunluk, başa çıkamama M. Ali'nin dediği gibi aldırmazlık ve umursamazlığa yol açmış gibidir. Yönetim sanki yalnızca kendisine ulaşabilen ya da kendisini (çıkarları nedeniyle) ilgilendiren bölgelerin yönetimine ağırlık vererek diğerlerini ihmal etmeye başlamıştır. Toplumun sahip olduğu genel refah düzeyinin yüksekliği, ulemanın Padişah yönetimine boyun eğerek herhangi önemli bir sorun çıkarmamasına ve ('özgürleşmeye' daha çok da) kişisel düşünce, davranış ve hareketlerde bir tür görece rahatlamaya yol açmış gibidir. Sokollu dönemi bir barış ve siyasî denge dönemidir. Bütün güç ve iktidar Sadrazamda olmasına karşın böyle değilmiş gibi davranmak zorundadır. Sadrazam bir tür hükümdar simülakrıdır. Padişahın sahip olduğu bütün güç ve yetkilere sahip olmakla birlikte padişah değildir. II. Selim, Sokollu'ya yönetimi vekâleten devretmiş Sokollu'da sadakatini göstermiştir. Burada gerçeklik ilkesinden radikal bir kopuş söz konusu değildir. Şeyhülislâm ise Sadrazamın emrinde olan bir memurdur. Hanedanlık

topluma dünyanın en büyük İmparatorluğunu armağan etmiş olmanın gurur ve rehavetiyle herkesin kendiliğinden iktidarına boyun eğmesini ve arzularının söylenmeden yerine getirilmesini beklemektedir. Bütün İmparatorluk hanedanlığa borçlu konumdadır. Bir bakıma herkes hayatını, malını, parasını, sahip olduğu ne varsa her şeyini hanedanlığa borçludur. Bu açıdan Hanedanlığın duygusallığı gidebileceği en üst noktaya kadar götürmüş ya da kullanmış olduğu söylenebilir.

İşlerin kötüye gitmeye başlamasıyla halk mevcut durumu tersine çevirerek her şeyden sorumlu olanları başına gelen bütün kötülüklerin sorumlusu olarak görmeye başladığında güç dengeleri de değişecektir. Padişahlar vekâleten atadıkları yöneticileri ordu=halkın gözünde günah keçisine dönüştürmeye çalışırken; ordu=halk da sorunlarını çözemeyen ve isteklerini yerine getirmeyen bütün yöneticilerin kellesini ya da ölümünü talep edecektir. Kadınlar saltanatı yetkinin padişahta sorumluluğun Sadrazamlık üzerinde görünmesine çalışırken aslında Hanedanlığın gücünün zayıflamasına ve ulemanın güçlenmesine katkıda bulunduklarını pek de fark edemeyeceklerdir.

Ulema çıkarları nedeniyle kendisine tanınmış olan yetki ve sorumlulukların ötesine geçerek Padişah istediğinde ya da padişahtan yana olması gerektiği durumlarda Şeriatı onun arzularına uygun hale getirecek; Padişaha karşı çıkmak gerektiğindeyse yeniçerileri ya da halkı galeyana getirmek amacıyla yine Şeriatı keyfine göre değiştirecektir. Ulemanın siyasî bir güce dönüştüğünü fark eden ulema dışında kalan şeyh, şıh, vb insanlar bu güce ortak olabilmek amacıyla ortama uygun, sayıları neredeyse yüzlerle ifade edilebilecek tarikatlar oluşturarak yeri geldiğinde merkezden yana, yeri geldiğinde ulemadan yana tavır alarak birileri ya da diğerleri üzerinde bir baskı unsuru olmaya çalışacaklardır. Böylelikle olan Şeriata olacak ve şeriat neredeyse tamamen dejenere, deforme edileceği için sonunda bir Şeriat simülakrı ortaya çıkacaktır. Bu arada zaten açgözlü arsız kadılarla derviş, softa ve sufilerin de halkı soymak amacıyla her türlü ahlâksızlığı yapabilecek bir durumda bulunduklarını örnekleriyle gördük. Dolayısıyla bu duraklama döneminde İslâmi kurallara uygun olarak verildiği söylenen kararlarla İslâmi inanç adı altında verilen bilgilerin neredeyse artık İslâmiyet'le bir ilişkilerinin kalmamış[9] olduğu söylenebilir. Bir bakıma bir zamanlar geçerli olduğu varsayılan İslâm şeriatı ve inancı XVI. yüzyılın sonunda biçim ve içerik değişikliğine uğraya

[9] Berkes, (a.g.y. s. 251) Çok daha geç bir tarih olan Tanzimat döneminde örneğin, Halk İslâmlığı denilen şeyin din edebiyatı değil sihir edebiyatı türüne ait olup, en belirgin örneği anlamsız olması şart olan afsun ve muska dili türüdür. Bu türde rasyonel anlamsızlık bir zorunluluktur zira rasyonel anlamla sihir dili uzlaşamaz demektedir.

uğraya 'varlıklarını' XVIII. yüzyılın sonuna kadar sürdüreceklerdir. Hemen bütün yabancıların farkına vararak açıklayamadıkları şey muhtemelen budur. İmparatorluğa ve özellikle de başkente baktıklarında hep bir İslamiyet ve Şeriatla karşılaşmakta; bu yönetime özgü inançlarda sanki bir değişiklik yokmuş sanısına kapılmaktadırlar. Kurumlarda belli değişiklikler olduğunu fark etmekle birlikte özde hiçbir şeyin değişmediğini düşünmelerinin temel nedenlerinden biri hemen hepsinin istisnasız bir şekilde dine bağladıkları bir kör kadercilik anlayışıdır. Oysa bizim sözünü ettiğimiz tarihsel süreç içinde böyle bir şeyden söz edebilmek mümkün değildir.

Özellikle Fatih ve kısmen de Kanuni'ye kadar neredeyse Padişah-Ordu-Halk görece tek bir bütünken XVII. yüzyılın başından itibaren Padişah, Ordu, Halk, Ulema adlı büyük kümeleri oluşturacak ve görünüşte Hanedanlık: Padişah/Sadrazam, Ordu: Yeniçeri/Âyan ve İsyancı güçler, Toplum: Başkent/Taşra, Ulema: Kadı/İmam ve Dervişler, vs şeklindeki alt kümeler oluşturacak ancak gerçekte kendi içlerinde bölünen atom parçacıkları gibi tarih içinde paramparça bir hale geleceklerdir. Zaman zaman hastanın ayağa kalkıp yürüdüğü, koştuğu görülmekle birlikte kronik kötüleşme, yatalaklık ve bunama aşamasına kadar yaklaşık iki yüz yıl gibi bir süre geçecektir.

Konuyu özne/nesne perspektifi doğrultusunda günümüze uygun terimlerle daha da özet bir şekilde sunmak gerekirse, Osmanlının başlangıç-duraklama (yaklaşık 1300'ler ile 1600-1650'ler arası) aşaması arasında kalan döneme *toplum için devlet*, duraklama dönemiyle Tanzimat sonu (yaklaşık 1870'ler) arasında kalan dönemeyse *devlet için toplum* dönemi denilebilir. Görüldüğü gibi burada zaman içinde yaşamın özellikle politik ve ekonomik alanlarında önemli olarak nitelendirilebilecek zihinsel değişiklikler olmuş, ancak bu değişiklikler toplumsal ve kültürel yaşamı aynı ölçüde etkileyememiştir. Bir başka deyişle duraklama dönemi sonunda Osmanlı düzeni ekonomik, politik, askerî, hukuki açılardan vs başlangıçtakinin tersi sayılabilecek bir düzene dönüşmüş olmakla birlikte adının hâlâ Osmanlı İmparatorluğu olduğu görülmektedir. Ancak bu aşamada bunun bir tabela olmaktan başka bir işleve sahip olmadığını herkes bilmektedir.

Gerçeklik İlkesinin gücünü, otoritesini yitirmesi için toplumda belli bir zihinsel dönüşme olması zorunlu gibidir. Osmanlı'da bu dönem en az 250 yıl sürmüş görünmektedir. Avrupa gibi aydınlanma/akılcı düşüncenin egemenliği, dışa dönük patlama (=***explosion***) yani Devrim, Modernleşme, laiklik, buluş, keşif, teknoloji, vs ve toplumsal-kültürel açıdan burjuva-proleter ayrışmasıyla eski düzenden kopmayı (yani ***évolution***) bece-

rememiş görünen Osmanlı, zaman içinde kendi üstüne kapanarak saray ve peşinden sürükledikleri kendi havasında (Avrupalılaşma girişimleri büyük ölçüde bu kesime ait görünmektedir), toplumun geri kalanıysa kendi âleminde yani bireyleşememiş, aydınlanmamış öyleyse kimi yerlerde din dışı (Şamanlık, ateizm, vs), kimi yerlerde taassup[10] düzeyine ulaşan bir din anlayışı (yani yine din dışı bir inanç anlayışı), buluş, keşif, teknoloji karşıtı (XIX. yüzyılın ikinci yarısında artık iyiden iyiye politik iktidar alanının dışına itilen ulema, saray ve çevresinden bunun hıncını toplumu inanç düzeyinde maksimum sömürerek yani yenilikçi saray ve çevresinin yaptığı her şeyin tersini yaparak ve inanç düzeyinde liberalleşme yerine toplumu fanatizme sürükleyerek çıkarmış gibidir) bir toplum haline gelerek yani bir anlamda tersine dönerek [bu tersine dönüş Baudrillard tarafından ***involution*** (=kendi üstüne kıvrılma) ve ***implosion*** (=için için kaynama) gibi terimlerle ifade edilmektedir] yeni bir aşamaya (Cumhuriyet, Modernleşme, Laikleşme, Akılcı eğitim düzenine geçiş, Sanayileşme, vs) hazırlanmış gibidir. Bir bakıma farklı yollardan benzer bir sonuca doğru gidilmiş gibidir. Aradaki fark daha çok zihinseldir ve Anadolu'da zihniyet değişikliği çok daha geç bir dönemde başlamış olmakla birlikte aradaki farkın (özellikle 1960 ve 1970'lerden sonra) oldukça hızlı bir şekilde kapanmaya başlamış olduğu söylenebilir.

Simülasyon ya da duraklama aşamasında toplumdaki dikey-yatay ilişkiler mutasyona uğrar gibidir. Yatay düzeyde bir refah ve rahatlama görülürken dikey açıdan (en azından duraklamanın başlangıç evrelerinde) toplumla yöneticiler arasındaki bağlar gevşeyerek neredeyse kopma aşamasına gelmektedir. Bir kez böyle bir kısır döngü oluştuğundaysa bundan kurtulmanın tek yolunun yeni bir sistem oluşturma olduğu görülmektedir. Bunun oldukça uzun bir zaman almış olduğu ortadadır. Avrupa'nınkinden değişik bir yoldan Modernleşme aşamasına gelen Türkiye'nin bu aşamayı onlardan değişik bir şekilde yaşayacağı ortadadır. Hiç kuşkusuz süreçte benzerlikler kadar benzemezlikler de olabilir ancak bunun nasıl olabileceğine yalnızca toplumlar karar verebilmektedir. Çünkü Aydınlanmış, Modernleşmiş, Laik, vs bir Avrupa'da da din, kültür, gelenekler, vb pek çok kurum toplumsal yaşamın bir bölümünü oluşturmayı sürdürmüştür. Pozitif olarak değerlendirilen bu radikal değişim bir bakıma her şeyi tamamen değiştirip, yok etmemiş yalnızca etkileme güçlerini azaltmış ya da zayıflatmıştır. Buna karşın Türkiye'de Cumhuriyet öncesi oluşmuş

[10] Bu taassup anlayışı öylesine yaygınlaşmış ve İslâmiyet öylesine deforme ve dejenere olmuştur ki, genç Türkiye Cumhuriyeti bu durumu düzeltmek ve İslâmiyeti kitaba uygun bir şekilde öğretebilmek amacıyla İmam Hatip liseleri ve üniversitede İlahiyat bölümleri açmak durumunda kalmıştır.

zihniyetin etkisi ya da gücünü yukarıda ve aşağıda sıralanmış olan nedenler yüzünden aynı hızda yitirmediği, bunun biraz daha zaman alabileceği söylenebilir.

*

Bu bölümün başından buraya sorulması gereken önemli sorulardan biri de şudur: Osmanlı toplumu, özellikle de başkent halkı ve ordusu ayrı ayrı ya da birlikte padişahı/hanedanlığı alaşağı edebilecek bir güce sahip olduklarının bilincinde olduklarını pek çok kez göstermişlerdir. Durum böyleyken padişahlık kurumu XX. yüzyıl başına kadar varlığını nasıl olmuş da sürdürebilmiştir. Bu soruya verilmiş pek çok yanıtı yukarıda aktardık. Ancak bunların gerçekle kısmen örtüştüklerini söylemekte yarar var. Görünüşe göre bir toplumun beğenmediği, kendisine haksızlık, zulüm yapmakla suçladığı bir yönetimi tekrar tekrar başa geçirmesi pek de mantıklı bir davranış değildir. O zaman bu davranışın kökenlerine inerek, başlangıçta neyin bulunduğunu bilmekte yarar var. Ayrıca bu davranış biçiminin yalnızca Osmanlı toplumuna özgü olmadığı ve başta aynı dönemin Avrupa'sı olmak üzere evrensel bir olgu olduğu söylenebilir. Kökende ilkel toplumlar bulunduğuna göre orada durumun Osmanlı ve diğerlerinden pek bir farkı olmadığını anımsatmakta yarar var. Daha önce de söylemiş olduğumuz gibi ilkel toplumlar da törelere, geleneklere, kurallara uymayan ve kendinden olan insanlara karşı kötü, zalimce davranan şeflerden ya öldürerek ya da hapsederek kurtulmaktadırlar. Ancak yönetim biçiminde herhangi bir değişiklik olmamakta ve başa yeni bir şef getirilmektedir. Bunun nedenleri arasında hiç kuşkusuz töreler ve gelenekler kadar önemli olan bir üçüncü unsur vardır ki, o da ilkel topluma ait insanın zihinsel düzeyde çelişkiden yoksun olmasıdır. Dolayısıyla bir şef gönderildiğinde yerine bir yenisinin gelmesinde hiçbir terslik ve tuhaflık yoktur. Osmanlı düzeni konusunda da aynı yaklaşım söz konusudur. Bir padişah ölerek ya da öldürülerek tahttan indiğinde/indirildiğinde yerine bir yenisinin geçirilmesinde herhangi bir terslik ya da çelişki yoktur. Bu zihniyet varlığını koruduğu sürece Osmanlı'da da işler bu şekilde yürümüş gibidir.

*

İslâmi içeriğin kolektif anlamda gücünü, özünü ve içeriğini yitirdiğini gösteren en önemli göstergelerden biri de batıl inançlar ve kadercilik olup, bu konular bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Bu arada, özellikle XIX. yüzyılda hanedanlık ve ulema ya da din ilişkisinden bahseden yazarların artık yeni bir Osmanlı düzeninden söz etmeye başladıkları görülmektedir. Mülkiyet, inanç, siyasî ve sosyal özgürlüklerle ilgili reform-

lar, vs yavaş yavaş gündeme gelmeye başlamış ve Osmanlı Hanedanlığı bir modernleşme çabası içine girmiş gibidir. Dolayısıyla geçmişle olan bağlantılarını yani geçmişteki Osmanlının çevre ülkeleri ve dünya üzerinde bırakmış olduğu olumsuz izlenimleri silerek yepyeni bir dünyada yepyeni bir Osmanlı İmparatorluğu yaratma peşinde koşmaya başlamıştır. Oysa eski stil imparatorluklar devrinin dünyada yavaş yavaş kapanmaya yüz tuttuğunu görmezden gelmiş gibidir.

XVI-XVIII. yüzyıllar arasında yani yaklaşık iki yüz yıllık bir süre içinde eski düzen bütün özellik ve niteliklerini yitirerek yerini neye bırakacağını bilemediği kaotik bir konuma gelmiştir. Sultan II. Mahmut kimi radikal değişiklikler gerçekleştirmiş ancak hem hanedanlığın hem de ulema ve yoldaşlarının çıkarları yüzünden oluşan taassup derecesindeki cehalet nedeniyle toplumun kısa sürede, daha da radikal yöntemlerle önünü açıp, modernleşmesi için çalışmak yerine hem kendi hem de (rakip/ortak) ulemanın sonunu hazırlayan yani Cumhuriyet'in kurulmasını kolaylaştıracak koşulların oluşmasına önemli katkılarda bulunmuştur (bu arada Avrupa ülkelerinin XIX. yüzyıl boyunca Osmanlının ölümünü kendi çıkarları adına geciktirme konusunda büyük bir paya sahip olduklarını unutmamalıyız). Olayın ilginç yanı o yıllarda bir taassup denizi içinde yüzen Anadolu halkının doğru yöneticilerle silkinip, şahlanarak yepyeni bir toplum, yepyeni bir rejim, yepyeni bir düzen kurma arzu ve iradesini sergileyebileceğine inanan insanların varlığıdır. Bu doğrultuda, yazar J.H.A. Ubicini, muhtemelen 1850'li yıllarda ülkenin durumu konusunda üst düzey bir yetkiliyle bugün inanması güç bir konuşma yapmıştır. Cumhuriyet mücadelesinin başlamasından yaklaşık yetmiş yıl önce yapılmış ve yetkilinin Cumhuriyet düşüncesini (yazar maalesef bu kadar uzağı belki de çağdaş dünya hakkındaki bilgisizliği nedeniyle hâlâ Osmanlı penceresinden görmeye çalışan sağduyu sahibi yetkilinin adını vermiyor) aklının ucuna bile getirmeden yapmış olduğu bu konuşmadan, şu diyalogu aktarmak istiyoruz:

Ubicini:

-Yani sizce, Türkiye'nin kalkınması için bir tek kişi yeter öyle mi?

Yetkili:

-Sanırım. Milletimizi tanımazsınız; aslında dürüst, zeki ve vatanseverdir. Öldü sanılıyor, aslında uykudadır. Ciddi bir buhranla karşılaşsın, ceset sanılan o koca beden ne büyük bir enerjiyle dikiliverir, şaşarsınız. Maddi kaynaklara gelince bunlar sonsuzdur ve işe koyulmaya bakar...Daha aydın ve namuslu bir idare (gerekir). *Bugünkü huzursuzluğun sebepleri kötü organizasyon, yolsuzlukların alıp yürümesi ve*

ruhlara çöken umutsuzluktur. Hele sağlam karakterli ve üstün iradeli bir vezir, bir yeni Köprülü başa geçsin, adalet denilen şey tekrar var olsun, haksız vergi alanlar aleyhine çıkarılan emirnameler uygulansın, gerektiğinde kafalar uçsun bakın nasıl güven yeniden doğar, devlet hazinesi gene nasıl dolar ve milletin temel güçleri nasıl yardıma gelir.

Ubicini:

-Peki bu kişi neden siz olmayasınız? Hükümdar sizi seviyor; size olan güveninden neden yararlanıp ondan ısrarla gizlenen gerçeği açıkça anlatmıyorsunuz?

Yetkili:

-Ben mi? Bir haftaya kalmaz, beni zehirle öldürürler.

Ubicini:

-Eh, ne olur yani?
Aval aval yüzüme baktı. Beni anlamamıştı ya da anlamazlıktan geliyordu. (1855, Cilt I, s.158-159).

Görüldüğü gibi bu yetkilinin yapması gereken tek şey yeni bir perspektiften bakabilmeyi becermesidir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla 1850'li yıllarda bu iş nedense hâlâ olanaksız gibidir. Bu kişi gerçekleri neredeyse bütün çıplaklığıyla görmesine karşın bunu değiştirebilecek iradeden ya yoksundur ya da bu işin nasıl yapılabileceğini bilememektedir. Burada sorunun bir zihniyet sorunu olduğu apaçıktır. Az önce söylemiş olduğumuz gibi halkı (İslâmiyet'le isim benzerliğinden başka bir ilişkisi olmayan) taassup derecesinde bir cehalete mahkûm etmiş olanların kendilerinin bu taassubun gücünden korkmaları nedeniyle ülkenin yazgısını değiştirecek iradeyi gösteremedikleri görülmektedir. Tanrısal değil, nesnel bir yazgı Osmanlı İmparatorluğu'nu bu sona mahkûm etmiş gibidir. Bu da en azından Cumhuriyetin rastlantısal değil, tarihsel ve toplumsal zorunlulukların gelip dayatmış olduğu bir çözüm olduğunu göstermektedir. Yakından bakılacak olursa zaten Cumhuriyet, Osmanlı Devleti kâğıt üzerinde Sevr anlaşmasıyla ortadan kaldırıldıktan sonra kurulmuştur. Bir başka deyişle Cumhuriyet kurulduğunda kuramsal olarak ortada bir Osmanlı İmparatorluğu yoktur. Cumhuriyet kurmakla işin bitmediğini asıl kurulduktan sonra neden bu kadar zorlanmış olduğunu daha önce kapitalizm ve ulusal burjuvaziyle ilgili açıklamalarımızda dile getirmiştik. Burada yalnızca Cumhuriyet'in tek başına yeni bir "Gerçeklik İlkesi" oluşturma konusunda yetersiz kalmış olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle ilk otuz yılda siyasî ideoloji ve kurumların dışında kalan ekonomik, toplumsal ve kültürel

alanlarda bu ilkenin toplumsalın geneline kısa bir süre içinde yaygınlaştırılabilmesinin son derece zor hattâ bir sistem olarak kapitalizm ve burjuvazi yerleşik bir görünüme kavuşmadıkları sürece olanaksız olduğu söylenebilir. Çünkü demokrasi, demokratik toplum, eğitim ve kültür için laik, rasyonel düşünceye dayalı bir dünya görüşüne sahip ulusal burjuvazinin devreye girerek ağırlığını hissettirmesi yani demokratik iradesini dayatması gerekmektedir.

Gerek Osmanlının son yüzyılı, gerekse Cumhuriyet döneminde hukuk, din, politika, ekonomi, eğitim, kültür, aile, birey, vs konularında ne kadar olumlu adımlar atılmış olursa olsun Türkiye'nin gelişmesini engelleyen yukarıda saymış olduğumuz pek çok başka önemli unsur vardır. Bir bakıma 1950'li hattâ 1960'lı yıllara kadar Türkiye'de hemen her şeyin olması gerektiği gibi olduğu söylenebilir. Ülkenin fizikî büyüklüğü, coğrafî yapısı, nüfusta görülen hızlı artışa karşın ekonomik yatırımların yetersizliği, eğitim kalitesindeki büyük düşüş, ulusal burjuvazinin varlığının ve ulus açısından hayati öneminin bilincine (1960'lı yıllardaki sözde bir sol ve sağ hareketler nedeniyle) hem kendinin hem de toplumun varamaması, vs yaşama ait bütün alanlarda toplum ve politikacıların aynı hız ve düzeyde hareket yeteneğinden yoksun bulunması nedeniyle dengesiz ve bilinçsiz bir kalkınma sürecine yol açmıştır.

Sonuç olarak, diğer çalışmalarımızda daha önce aktarmış olduğumuz bilgileri de göz önünde tutmasını dilediğimiz okuyucunun, Osmanlının bir simülasyon evreni aşamasından geçip geçmediği konusundaki son kararı kendisinin vermesi gerektiğini düşünüyoruz.

ORDU-SİYASET-YARGI İLİŞKİSİ

Ümit Kardaş

ASKERİN SİYASETE MÜDAHALE GELENEĞİ

Türkiye'de bugün siyasî alanın demokratikleşmesindeki güncel ve öncelikli sorun askerin siyaset alanının dışına çıkarılmasıdır. Bu nedenle askerin siyasete müdahalesini ve asker-siyasetçi ilişkilerini tartışırken tarihsel bir analizden hareket ederek bugüne gelmekte yarar vardır. Osmanlı devletinde askerî sözcüğünün tüm kamu görevlilerini içine alan bir kavram olması ilginçtir. Bu durum imparatorluğun kuruluş döneminde devlet örgütünün askerî amaçlar ve çıkarlar üzerinde temellendirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle imparatorlukta asker-sivil ilişkisi elinde silah bulunduran askerî kesimle, elinde silah bulundurmayan ve askerî olarak adlandırılan siviller arasındaki ilişkidir. Bu ilişkiler bakımından imparatorluktan bize miras kalan nedir?

A. TANZİMAT ÖNCESİ DÖNEM

17 ve 18. yüzyıllarda tarıma ve fetih gelirlerine dayalı ekonomik yapının çökmesiyle Osmanlı İmparatorluğu için duraklama ve gerileme dönemi başlamıştı. Osmanlı Devlet sisteminin dayandığı padişah-ulema-yeniçeri arasındaki uyum bozulmuş hattâ bu durum çatışmaya dönüşmüştü. Padişahlık kurumu zafiyet gösteriyor, ulema her türlü değişime din silahıyla direnip, tahtı etkilemeye çalışıyordu. Yeniçeri ise yozlaşmış, esnafla açık

ekonomik ilişkilere girmiş, mesleğinden kopmuş, politika aracı ya da politik hakem durumuna gelmişti. Büyük vezir ve memurların oluşturduğu "askerî cunta" padişah, sadrazam ya da vezir devirmede kullanılmaya başlanmıştı. Bu dönemde yalnız merkezî kurumlar çökmekle kalmamış, imparatorluğun siyasî bütünlüğü iki yönden tehdite uğramaya başlamıştı. Bunlardan birincisi âyan denilen Osmanlı feodalitesinin halkı ezerek imparatorluğun bütünlüğünü sarsması, diğeri ise imparatorluk içindeki toplulukların uluslaşma sürecine girerek 19. yüzyıl başlarında siyasal-ulusal boyutta eylemlere başlamalarıdır. Tanzimat öncesi reformculuğun zirveye çıktığı II. Mahmut dönemi de bu tablonun üstüne oturmuştur (1808-1839). III. Selim'i izleyen II. Mahmut da toplumsal çalkantıların ve merkezdeki çözülmenin reformlarla atlatılabileceği inancını taşıyordu. II. Mahmut reformlar için öncelikle ortamı temizleme ve merkezi yeniden güçlendirme çabalarına girişmiş, işe âyanın ve merkezî askerî güçlerin oluşturduğu engelleri yıkmakla başlamıştır. Âlemdar ve Sened-i İttifak engelini aşan II. Mahmut, yerel egemen güçleri temsil eden âyanın ekonomik ve askerî dayanaklarını sarsacak uygulamalara girişmiştir. Niyazi Berkes'in bunalımlara otoriter ve merkezî yöntemlerle çözüm bulmanın Osmanlı devlet geleneğinde olduğu yönündeki saptaması dikkat çekicidir. Bu gelenek günümüze dek uzanmaktadır. II. Mahmut âyandan sonra ikinci büyük darbeyi özerk bir duruma gelmiş olan askerî güce indirmiş ve Yeniçeri Ocağı'nı 1826 yılında kaldırmıştır (Vaka-i Hayriye). Bülent Tanör'ün belirttiği gibi bu olayla askerî güç siyasî güce tâbi kılınmıştır. Askerlerin siyaset alanından çekilmeleri Harbiye öğrencilerinin ve subayların bir kısmının Abdülaziz'in tahttan indirilmesi olayında oynadıkları rol dışında II. Meşrutiyet dönemine kadar sürecektir.

B. TANZİMAT DÖNEMİ

1839 Hattı Hümayunu ile başlayan ve 1856 Islahat Fermanı ile devam eden Tanzimat, siyasî birliğin dayandığı temelleri yenileme ve güçlendirme zorunluluğundan doğmuştu. 19. yüzyılda devletin kökenindeki askerî-teokratik temel sarsılmıştı. Öncelikli görev, dağılma halindeki kitleleri yenilikler çevresinde toplamak, devletin işleyişini hukukî esaslara dayandırarak merkezî gücü ve imparatorluk düzenini yeniden kurmaktı. Kuşkusuz bu bütünlük kişi özgürlükleri alanını güvenceye kavuşturularak sağlanacaktı. Bu dönemde sivil otorite, askerî otoriteyi denetim altında tutarak siyasal hayatın normal akışında seyretmesini sağlamıştır. Tanzimat dönemi Bülent Tanör'ün belirttiği gibi hukuksal ve siyasal alanda göreceli ve ikircikli bir çağdaşlaşmayı, sosyal ve ekonomik alanda ise yarı sömürgeleşmeyi işaret etmektedir.

C. I. MEŞRUTİYET DÖNEMİ

I. Meşrutiyet Dönemi 1876 Kanun-i Esasîsi'yle parlamentolu bir yaşamı başlatacak ancak bu dönem iki yıl kadar sürdükten sonra 30 yıl süren bir istibdat dönemine geçilecektir. III. Selim ve II. Mahmut dönemlerindeki açılımlar nasıl Tanzimat'ı doğurduysa, Tanzimat da I. Meşrutiyetin yolunu açmıştır. Abdülaziz Dönemi (1861-1876) kişisel ve keyfi yönetimin egemen olduğu, dış müdahalelerin ve iç ayaklanmaların yoğunlaştığı, ekonomik çöküntünün yaşandığı bir dönemdir. Bu dönemin sonunda uzun bir süre uygulanmayan 'tahttan indirme' aracı tekrar kullanılmaya başlanmıştır. Harbiye subay ve öğrencileri, topçu birlikleri ve donanmanın desteğiyle Abdülaziz tahttan indirilmiştir. Osmanlı geleneğinde çok önemli bir yer tutan asker-ulema işbirliği yeniden ortaya çıkmaktadır. Böylece ordu uzun bir aradan sonra 1908'e doğru hızlanacak bir şekilde yeniden iktidar değişikliklerinde rol oynamaya başlamıştır. Ancak bu kez asker tarafı yeniçeri değil, modernleştirilmeye çalışılmış olan silahlı güçtür. Ayrıca Tanzimat'la oluşan üst bürokrasi de süreçte etkili olmaya başlamıştır. V. Murat'ın tahttan indirilmesi ve Abdülhamit'in tahta geçmesiyle Kanun-i Esasî'nin oluşturulması çalışmaları başlamış ve 1876 Kanun-i Esasîsi –mutlakıyetten ılımlı bir monarşiye geçişi simgeleyen bir Ferman– Anayasa olarak kabul edilmiştir. Ancak Meşrutiyet'in kendisini koruyup, geliştirecek ekonomik, sosyal ve siyasal desteklerden yoksun olması ve özellikle burjuvazinin ve örgütlü halk kitlelerinin bulunmayışı bu dönemin sonunu getirmiştir. 1878'de Abdülhamit'in Meclisi tatile sokmasıyla Kanun-i Esasi fiilen hükümsüz hale gelmiştir. 1878'de başlayan istibdat dönemi 1908'de ilân edilen II. Meşrutiyete kadar devam etmiştir. Abdülhamit rejimine karşı yürütülen muhalefetin ilk örgütlenme yeri Tıbbıye-i Şahane (Askerî Tıbbıye) olmuştur. İttihad-i Osmanî memur, subay, ulema ve Harpokulu çevrelerinde faaliyet göstererek 1895'te Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti adını almıştır. 1905'ten itibaren meşrutiyet ve özgürlük düşüncesi askerî çevrede de yayılarak gizli örgütlenmelere neden olmuş ve askerlerin siyasîleşmesi dönemi başlamıştır. Kuşkusuz bu gelişmede mektepli subayların yeni fikirlerle buluşmasının da önemi vardı. Yine alaylı subayların, mektepli subaylara göre daha kolay yükselmeleri ve maddi olanaklarının daha iyi olması da özel bir nedendi. Nihayet imparatorluğun siyasî birliğin korunamayacağı düşüncesi genç subayları siyasî örgütlenmelere götürmüştü. Jön Türk muhalefeti askerî kesimdeki en önemli örgütlenmesini paylaşma hesaplarının en yoğun yaşandığı ve Osmanlı askerî gücünün en üst düzeyde olduğu Makedonya'da yapmıştır. Böylece 1907 sonlarında Jön Türk muhalefeti askerî gücün genç ve radikal bölümünü örgütsel ve vurucu anlamda yanına ala-

rak yarattığı etkiyle imparatorluğun geleceğini belirleyecek duruma gelmişti.

D. II. MEŞRUTİYET DÖNEMİ

1908'de Abdülhamit Meclis-i Mebusan'ı toplantıya çağırıyor ve Kanun-i Esasî'nin yürürlükte olduğuna dair Hatt-ı Hümayun yayınlanarak II. Meşrutiyet'e geçiliyordu. Bu dönemde asıl etkili olacak güç İttihat ve Terakki Cemiyeti olacaktı. 31 Mart Ayaklanması üzerine 24 Nisan'da İstanbul'a giren Hareket Ordusu böylece sisteme ilk doğrudan müdahalesini yaparken, bildirilerinde bir cemiyet veya partinin değil, tüm Osmanlıların ordusu olduğu vurgusunu yapıyordu. Bülent Tanör'ün belirttiği gibi ordu Cumhuriyet yıllarında sürdüreceği 'partiler üstü konum' çizgisini ortaya koyuyordu. 1909'da, 1876 Kanun-i Esasîsi'nde önemli değişiklikler yapılmıştır. Bu değişikliklerle ilk kez gerçek anlamda meşruti bir monarşi kurulmuş ancak uygulanamamıştır. İttihat ve Terakki 1909-1912 yılları arasında iktidara doğrudan gelmek istememiş ve onu denetlemekle yetinmiştir. Ancak örgüt giderek denetimini arttırmış ve iktidara talip olmaya başlamıştır. Yarı gizli bir baskı ve terör örgütü yöntemiyle hareket eden İttihat ve Terakki 1913 yılında partileşme kararı almıştır. 1914 yılına kadar örgüt ve parti içinde Talat, Nazım, Cavit gibi siviller (Jön Türkler) egemen ve muhalefetten Prens Sabahattin, Ali Kemal gibi sivil kişiler etkili iken bu tarihten sonra partide artık başta Enver olmak üzere genç subaylar üstünlüğü ele geçirecekti. İttihat ve Terakki, imparatorluğun geleceğini belirleyecek en hayati sorunlar karşısında bile komplocu, antidemokratik yöntemlere başvurmaktan ve kapalı kapılar ardında siyasî kararlar almaktan geri kalmadı. İmparatorluğu savaşa sürükleyen karardan Sadrazamın ve nâzırların bile haberleri olmadı.

İttihat ve Terakki gücünü ihtilalci ve yarı askerî yapısından alıyordu. İdeolojik üstünlüğü ise Meşrutiyetin arkasındaki güç oluşundan ve 31 Mart Ayaklanmasının bastırılmasında oynadığı rolden kaynaklanıyordu. İttihat ve Terakki'nin dayandığı kurumlar Ordu ve Meclis'ti. 9 yıl süren sıkıyönetim ve askerî yargı İttihat ve Terakki'nin baskı araçları olmuştu. Bu nedenle söz konusu dönem yarı askerî bir rejime yol açmış, muhalefet silinmiştir. II. Meşrutiyet döneminin açılmasında önemli rol oynayan ordunun İttihat ve Terakki üzerinden siyasetle ilgilenmesi devletin siyasî varlığı bakımından olumsuz sonuçlar doğurmuştur. En büyük hata olarak nitelendirilen ordunun siyasî işlere iştirak etmesi veya ettirilmesi durumu sonunda siyasî ihtirasların tatmininde askerî gücün araç olarak kullanılmasına da yol açmıştır. Gerek İttihat ve Terakki gerekse de muhalefet, iktidarı elde etmenin ve iktidarda kalmanın yolunu ordunun yardımında

ve onun siyasî işlere müdahale etmesinde aramışlardır. Bu geleneğin imparatorluktan günümüze miras kaldığı görülmektedir. İttihatçıların orduyu siyasete sokmaları kendi karşıtlarının da ordu içinde örgütlenmeleri sonucunu doğurmuştur (Halaskâr Zabitan Grubu, Temmuz 1912 darbesi). Artık iktidarın askerî darbeler dışında el değiştirmesine olanak kalmamıştır. Bu durum orduda disiplinsizliğe ve ordunun gücünün sarsılmasına neden olmuştur. Kabinelerin değişmesinde etken olması sonucu kendi görevini yapamaz duruma düşen ordu, siyaset adamlarını sorumluluk duygusundan yoksun kılmıştır. Siyasî işlere yakın ilgi gösteren ordu Balkan hezimeti gibi bir başarısızlık yaşamış ve 1912'de Rumeli'de ordu içinde ülkenin siyasî istikrarını etkileyecek kaynamalar başlamış, bu durum çeşitli kaygılara yol açmıştır. Askerî gücün siyasî işlere karışmasından ve askerlerin siyasî örgütlere girmelerinden doğacak sakıncaları görenler olmuştur. Örneğin Sadrazam Mehmet Kâmil Paşa bu durumu önlemeye çalışırken İttihat ve Terakki tarafından iktidardan uzaklaştırılmıştır. Yine Halaskâr Zabitan Grubu tarafından yayımlanan bildiride ordunun tarafsız kalması ve yalnız askerî işlerle ilgilenmesi zorunluluğuna işaret edilmiştir. Ayrıca Gazi Ahmet Muhtar Paşa Kabinesi Meclis'te okunan programında askerlerin siyasetle uğraşmalarının önleneceğini açıklamış ve bunun yasaklanmasına ilişkin olarak Askerî Ceza Kanunu'na ek bir kanun Meclis'te kabul edilmiştir. Ancak tüm bunlara rağmen bu hastalık tedavi edilememiş, askerî güç, imparatorluğu bir oldubittiyle savaşa sokarak sonunu hızlandırmıştır.

İmparatorluk döneminde özellikle II. Meşrutiyet öncesi ve sonrası dönemde asker-sivil ilişkilerindeki klasik dans bugün de devam etmektedir: Sivillerin kendi ihtiraslarına yönelik olarak askerî siyasetin içine çekmeleri, askerin siyaset yapma ve ülke yönetme hevesi. Oysa Mustafa Kemal gerek imparatorluğun bu döneminde gerekse Cumhuriyet döneminde askerin siyaset dışında tutulması ilkesini savunmuş ve bunu en zor dönemlerde dahi uygulamıştır.

1921-1960 YILLARI ARASI ASKERİN SİYASET DIŞINDA TUTULMASI UYGULAMASI

Mütareke dönemi, tüm olumsuz koşullarına rağmen siyasal ve anayasal atılımlar için uygun bir zemin yaratmıştı. Osmanlı hükümetlerinin teslimiyetçi tutumu Anadolu ve Trakya'da yerel önderler öncülüğündeki halk kitlelerini kendi kaderleriyle ilgilenmeye itiyordu. Resmî tarihçilik milli mücadeleyi esas olarak 19 Mayıs 1919'ta başlatır ve Mustafa Kemal'in planları ekseninde bu süreci anlatır. Oysa bu tarihten hem önce hem sonra (1918-1920) Anadolu ve Trakya'da büyük siyasî bir canlılık vardır. Ke-

malist önderliğin etkisi dışında yapılan 20'den fazla yerel kongre açıkça birer siyasî iktidar çekirdeğidir. Bu kongreler bölge halkının siyasal kaderini belirleyici kararlar almışlar, kanunlar çıkarmışlar, yasama ve yürütme organlarına ait devlet yetkileri kullanmışlardır. Yerel önderler öncülüğündeki halk kitleleri siyasallaşarak demokratikleşmeye giden yolları zorluyorlardı. Bu gelişmeleri saptayan Mustafa Kemal de üniformasını çıkarıp sivil bir önder olarak tabandan gelen bu örgütlenmeleri Sivas Kongresiyle birleştirerek Anadolu ve Rumeli Müdafa-i Hukuk Cemiyeti ve Heyeti Temsiliye yoluyla BMM'ye yani halkın egemenliğine ulaştıracaktı. BMM her türlü etnik, dinî, dilsel, mezhepsel çeşitliliği barındıran kozmopolit bir yapıda idi. 1921 Anayasası'm hazırlamakta olan TBMM, yeni anayasanın zeminini oluşturan Encümen-i Mahsus'un hazırladığı ve ilk 4 maddesini ayrı bir rapor haline getirdiği beyannameyi kabul ediyordu. TBMM Beyannamesi'nde ordunun konumu ile ilgili aşağıdaki paragraf dikkat çekicidir: "Türkiye Büyük Millet Meclisi, milletin hayat ve istiklâline suikast eden emperyalist ve kapitalist düşmanların tecavüzatına karşı müdafaa ve bu maksada münafi hareket edenleri tedip azmiyle müesses bir orduya sahiptir. Emir ve kumanda salahiyeti Büyük Millet Meclisi'nin şahsiyet-i maneviyesindedir." Bu tanımlamayla ordu, Osmanlı ordularının cihat ve fetih ideolojisinden ayrılmakta emperyalist saldırılara karşı ulusal savunma hedefine yönelik olarak görev yapar hale gelmektedir. Bu durum orduyu Saray'ın emir ve egemenliğinden çıkararak halkın egemenliğine dayalı demokratik ve saydam bir kurum olan TBMM'nin emir, komuta ve denetimine tâbi kılmış olmaktaydı. Gelinen bu noktanın İttihat ve Terakki'nin uyguladığı yarı askerî rejimden farklı olduğu açıktır. Nitekim Kolağası Mustafa Kemal İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1909 yılında Selanik'te yapılan kongresinde askerin ülke yönetimindeki rolünün ne olması gerektiği yönündeki ilkeleri açıklıyordu:

> Huzurunuzda, şimdi ifade edeceğim kanaatime göre, ben, bugün burada bulunmamalıydım. Fakat, aziz vatanımızın maruz bulunduğu büyük tehlikeyi düşünerek, ordu içindeki teşkilatıyla ordumuzu, Mebuslar Meclisindeki azaları ile Meclisi, hükümeti elinde tutan cemiyetin en salahiyetli makamı olup, en büyük mesuliyeti taşıması lazım gelen bu kongreye, gerçeği anlatmak için geldim. İnkılabı, ordumuzun yardımı ile yaptık. Ondan sonrasını getiremedik. Cemiyetimiz, hâlâ orduya dayanıyor. Bu sebeple, ordumuzda disiplin sakatlanmış, talim, terbiye aksamıştır. Halbuki, etrafımızı çeviren düşmanlarımız, durmadan ordularını kuvvetlendirmektedirler. Tehlike büyüktür. Ordumuzun içinde bulunan

> Cemiyet arkadaşlarımız, politikada devam etmek istiyorlarsa, ordudan çıkmalı ve cemiyetimizin halk içindeki teşkilatı arasına girmelidirler. Bu suretle, gün bile kaybına meydan vermeyerek, ordumuz, politikadan uzaklaşmalıdır. Ve ordu içinde kalacak olan dostlarımız da, artık politika ile meşgul olmamalı ve bütün gayretlerini, ordumuzun kuvvetlenmesine çevirmelidirler. Cemiyetimiz de, bir an önce teşkilatımızı, halkın içinde genişleterek, milletimize dayanan siyasî bir parti haline gelmelidir.

1922 yılından itibaren uygulamaya konan kökten yenilikler muhalefetsiz ve otoriter bir siyasal rejim ortamında ancak hukukî kurum ve yöntemler gözetilerek yapılmıştır. İttihat ve Terakki'nin 1909 yılı Selanik Kongresi'nde askerin siyaset dışında kalması gerektiğini anlatan Mustafa Kemal, Kurtuluş Savaşını örgütlemeye giderken üniformasından sıyrılarak halkın arasına girmiş, ulusal mücadeleyi sivil olarak yürütmüş, Cumhuriyet döneminde bu ilkeyi özenle uygulamıştır. 1923-1938 yılları arasında asker-sivil ilişkilerinde sivil otoritenin üstünlüğü ve askerin siyasetle ilgilenmeyerek asıl görevini yürütmesi demokratik bir ilke ve açılımdır. Fevzi Çakmak Genelkurmay başkanı olarak orduyu siyasetin dışında tutmakta başarılı olmuştur. Ancak yapılan devrimlerin tek partili otoriter bir rejim içinde yapıldığını ve ordunun (özellikle general ve subay kadrosunun) ideolojik olarak yapılanları desteklediğini ve bu nedenle de siyasete müdahale etme gereği duymadığını, kurucu liderlerin zafer kazanmış askerler olduğunu unutmamak gerekir. Toplumdaki aydınlanmanın bir dengeyle ve iki partiyle gerçekleştirilmesi durumunda ordunun bir araç olarak kullanılıp, kullanılmayacağı sorusu ortada durmaktadır. 1945 yılına kadarki süreçte faşizan eğilimi güçlü, asimilasyoncu bir otoriter rejimde ordunun, rejimin güvencesi olmaktan öte bir rolü olmamıştır. Çok partili demokrasiye geçiş döneminde 1945-1950 yılları arasında yaşanan süreçte dış dinamiğin etkisi, bu kararı veren İsmet İnönü'nün tarihî kişiliği nedeniyle ordunun siyasette aktif bir rolü yoktur. Hattâ ordu bu geçişe onay veren ya da buna karşı tavır koyan bir güç değildir. Cumhuriyetle birlikte oluşan ordunun siyaset dışı tutulması geleneği sürmektedir. Ancak ideolojik bir kurumsallaşma gösteren ordunun 1950 seçimlerinde CHP'nin başarısızlık göstermesine hazır olmadığı, DP'nin iktidara gelmesini kabul edemediği, bu noktada İsmet İnönü'nün müdahaleleri önlediği, ancak 1950'li yılların başından itibaren ordu içinde cuntaların oluşmaya başladığı ve ordunun aynen Osmanlı'da olduğu gibi iktidar

devirerek darbe yapma geleneğine, bir anlamda İttihat ve Terakki geleneğine döndüğü açıktır.

ASKERÎ GÜCÜN 1960 ASKERÎ MÜDAHALESİNDEN SONRA YÜRÜTME VE YARGI ERKLERİNE ORTAK OLMASI

A. 1961 ANAYASASI AÇISINDAN

1961 Anayasası ile ilk kez askerî yargı ve Askerî Yargıtay anayasal kurum haline getirilmişlerdir. Yargılama birliği ilkesine aykırı olarak Yargıtay'ın yanında bir Askerî Yargıtay kurularak çift başlılık yaratılmıştır. 1961 Anayasası'nm 138. maddesinin 1. fıkrasında askerî yargıya geniş bir görev alanı yaratılarak asker kişiler doğal yargı durumundan koparılmışlardır. Ayrıca maddenin 2. fıkrasıyla doğal yargıç ilkesine aykırı olarak sivillerin askerî mahkemelerde yargılanmaları yolu açılmıştır. 1961 Anayasası ile ayrıca askerî bürokrasi yürütme erki içinde üçüncü baş olarak yer almıştır (Cumhurbaşkanı, Bakanlar Kurulu ve Milli Güvenlik Kurulu). 1960 askerî müdahalesine kadar Genelkurmay Başkanı Milli Savunma Bakanına karşı sorumlu iken, 1961 Anayasası ile Başbakana karşı sorumlu kılınmıştır. 1961 Anayasasının 111. maddesiyle Başbakan, kanunun gösterdiği bakanlar, Genelkurmay Başkanı ve kuvvet komutanlıkları temsilciliklerinden kurulu bir MGK oluşturulmuştur. Yürütmeye bağlı olması gereken askerî bürokrasi oluşturulan yarı askerî bu kurumla sivil otoriteye karşı özerklik hattâ ağırlık kazanmaya başlamıştır. Anayasanın 111. maddesinde bu kurulun milli güvenlikle ilgili kararların alınmasında ve koordinasyonun sağlanmasında yardımcılık etmek üzere gerekli temel görüşlerini Bakanlar Kuruluna bildireceği belirtilmiştir. Söz konusu kurulun kararları bağlayıcı olmamakla birlikte askerî güce siyaset üretip, siyaset konuşacağı ve Bakanlar Kurulunu uyarabileceği bir zemin yaratıldığı açıktır ve Türkiye bunun sıkıntısını daha sonraki yıllarda çok çekecektir. Yarı askerî bir kurulu oluşturmaktaki amaç askerî güce siyasî görüşlerini ve istemlerini bildirme olanağı yaratılmasıdır.

B. 1971 ANAYASA DEĞİŞİKLİKLERİ AÇISINDAN

1971 Anayasa değişikliklerinde askerî gücün istemleri uygulamada da olduğu gibi yerine getirilmiştir.12 Mart 1971 askerî müdahalesiyle askerî gücün, alanını daha da genişlettiği görülmektedir. Sivillerin askerî mahkemelerde yargılanabilecekleri suçlar da genişletilmiştir. Sivil kişiler için askerî suçlar yaratılmıştır. Yine 1971 değişikliğiyle askerî kişilerle ilgili idarî eylem ve işlemlerin hukukî denetimi Danıştay'dan alınarak yeni oluşturulan Askerî Yüksek İdare Mahkemesi'ne verilmiştir. Böylece idarî

yargının bütünlüğü bozulmuş, örneği bulunmayan, hiçbir hukukî ilkeye ve mantığa dayanmayan bir Askerî Danıştay yaratılmıştır. 1971 değişikliğiyle MGK'yı düzenleyen maddedeki 'yardımcılık etmek üzere' ibaresi çıkarılmış, 'bildirir' kelimesi de 'tavsiye eder' şekline dönüştürülmüştür. Ayrıca MGK'daki asker üyelerin kuvvet komutanlarından oluşması öngörülmüştür. Böylece askerî bürokrasi MGK üyeliği işlevini önemsiyor, orgeneral rütbesindeki kuvvet komutanlarıyla kurulda etkin olmak istiyordu.

C. 1982 ANAYASASI AÇISINDAN

İstikrarsızlıkların ve sivilleşememenin doğurduğu askerî müdahaleler ya da askerî müdahalelerin doğurduğu istikrarsızlıklar ve sivilleşememelcr. Toplum 1980 askerî müdahalesiyle bir deli gömleği içine sokuluyordu. 1982 Anayasası askerî yargı, Askerî Yargıtay ve Askerî Yüksek İdare Mahkemesi'ni aynen koruyor hattâ AYİM'in görev alanını asker kişiler bakımından daha da genişletiyor, sivillerin askerî yükümlülüklerinden doğan davaları da kapsamı içine alıyordu. 1961 Anayasası ile yarı asker bir kurul olan MGK içinde iktidarı paylaşmaya başlayan askerî bürokrasi 1982 Anayasası ile MGK'nın görüş bildireceği alanın alabildiğine genişletilmesi sonucu yürütme erkini daha etkin kullanmaya başlayacaktır. Bu yaklaşım toplumun huzur ve güvenliğinin sivil demokratik sistemin aslî organlarınca sağlanamayacağı varsayımına dayanan bir anlayışı sergilemektedir. 1982 Anayasası'nın 118. maddesiyle getirilen tüm kavramlar muğlak, geniş anlamlar içeren kavramlardır. 2945 sayılı MGK ve MGK Genel Sekreterliği yasasının 4. maddesiyle kurulun görev alanları Anayasaca öngörülenlerin dışına taşırılmıştır. Bu düzenleme MGK'ya Anayasa üstü, ideolojik bir yetki yüklemesi yapmıştır. MGK Genel Sekreterliği örgütlenmesi, çalışma yöntemleri, tüm verileri toplayıp değerlendirmesi ve siyasî sonuçlar çıkarmasıyla sistemin merkezi durumuna gelmiştir. MGK her türlü sorunun konuşulduğu, siyasî sonuçlara varıldığı ve varılan kararların uygulanmak üzere mercilerine ulaştırıldığı bir yarı askerî kurul olarak görev yapmaktadır. Bu tablonun sivil demokratik parlamenter sistemle bir ilgisi bulunmamaktadır. MGK'daki beş asker üyenin MGK içinde görevlerini yapabilmeleri ayrıntılı siyasî çalışmalar yapmalarını gerektirmektedir. Askerî bürokrasi sistemin dışından ürettiği çözüm ve önerileri yürütme erkini kullanarak uygulamaya sokmaktadır. Bunun sonucu olarak askerî gücün etki alanı genişlemekte, siyaset alanı daralarak hızla askerîleşmekte, toplum sivilleşememekte, sorunlar özgürce tartışılamamaktadır. Daha da önemlisi ifade özgürlüğü gibi önemli özgürlük alanları anayasal ve yasal düzenlemelerle getirilen muğlak kavramlar

bakımından MGK'ca denetime tâbi tutulmakta, bunun sonucu olarak hukuk zemin kaybetmekte, siyaset ise çözüm yeri olmaktan çıkmaktadır.

D - UYUM YASALARIYLA YAPILAN DEĞİŞİKLİKLER AÇISINDAN

Çeşitli yasalarda değişiklik yapılmasına ilişkin 30.07.2003 tarih ve 4963 sayılı yasanın 24. maddesiyle 2945 sayılı MGK ve MGK Genel Sekreterliği Yasası'mn 4. maddesi değiştirilmiştir. Değişiklikten önceki madde metninde MGK'nın görev alanı alabildiğine geniş tutulmuş ve daha önemlisi kurula ideolojik bir hedef doğrultusunda kararlar belirlemek görevi verilmiştir. Yapılan değişiklikle MGK'nın görev alanı Anayasanın 118. maddesindeki genel sınırlar içine çekilmiştir. Bu genel görev tanımı içinde MGK'nm 2945 sayılı yasanın 2. maddesinde belirtilen milli güvenlik ve devletin milli güvenlik siyasetine ilişkin tanımlar çerçevesinde devletin milli güvenlik siyasetinin tayini, tespiti ve uygulanması ile ilgili konularda tavsiye kararları alacağı ve gerekli koordinasyonun sağlanması için görüş tespit edeceği ve bu tavsiye kararlarını ve görüşlerini yerine getireceği belirtilmiştir. Bu maddede yapılan bir düzenlemeyle de başbakan söz konusu kurulun tavsiye kararlarının ve görüşlerinin değerlendirilmek üzere bakanlar kuruluna sunulması ve bakanlar kurulunun kabulü halinde bu tavsiye kararlarının uygulanmasının koordinasyonu ve izlenmesi için bir başbakan yardımcısını görevlendirebilecektir. Böylece MGK genel sekreterine 2945 sayılı yasanın 13. maddesinin 3. bendinde verilmiş olan kurulun tavsiye kararlarının uygulanması, izlenmesi, uygulamanın denetlenmesi ve koordinasyon gibi etkin görevler kendisinden alınarak başbakan veya görevlendirebileceği bir başbakan yardımcısına bırakılmıştır.

2945 sayılı yasanın 5. maddesinde yapılan bir değişiklikle kurulun ayda bir yerine iki ayda bir toplanması kabul edilmiştir. Yine aynı maddenin eski düzenlemesinde genelkurmay başkanı da kurulun olağanüstü toplanmasını cumhurbaşkanına önerebiliyorken yeni düzenlemeyle bu yetki sadece başbakana tanınmıştır.

Aynı yasanın kurulun genel sekreterliğinin görevlerini düzenleyen 13. maddesi eski durumu ile 9 bend halinde genel sekretere icrai nitelikte çok geniş yetkiler vermekteydi. Genel sekreter adeta ikinci bir başbakan gücüne sahip bulunmakta, her demeci ile siyasî otoriteyi gölgelemekteydi. Yapılan yeni değişiklikle genel sekreterliğin söz konusu yetkileri kısıtlanarak, genel sekreterin sekreterlik hizmetlerini yürüteceği ve yasalarla verilen görevleri yerine getireceği belirtilmiştir.

Son olarak 2945 sayılı yasanın genel sekreter atanmasını düzenleyen 15. maddesi de değiştirilerek orgeneral rütbesinde bir TSK mensubunun bu göreve atanması zorunluluğu ortadan kaldırılmış ve sivil bir kişinin de atanabilmesi olanağı sağlanmıştır. Eski düzenlemeden farklı olarak genel sekreter başbakanın önerisi ve cumhurbaşkanının onayı ile atanacaktır. Eski düzenlemede genel sekreter genelkurmay başkamnın inhası ve başbakanın önerisi üzerine bakanlar kurulu kararı ile atanıyordu. Ancak yeni düzenlemeyle TSK mensupları arasından bir atama yapılması durumunda genelkurmay başkamnın olumlu görüşü alınacaktır.

E) DEĞERLENDİRME VE ÖNERİLER

Tarihsel süreç içinde asker-sivil ilişkileri bir dansa dönüşmüştür. Bugün her konuda yaşanılan ve demokratik sistemin önünü tıkayan ilişkiler zincirini imparatorluktan miras aldığımız bir gerçektir. Sorunları çözemeyen yöneticilerin asker üzerinden siyaset yapma çabaları, askerî siyasetin içine çekme ve hattâ iktidarı askerle paylaşarak sorumluluktan kaçma gayretleri sivil kadroların ve dolayısıyla gerçek demokrasiye ulaşamamamızın çıkmazı durumuna gelmiştir. Öte yandan askerin, sivil kadroların yetersizliğini ve başarısızlığını kullanarak ve bazen de başarılı olmalarının önünü tıkayarak ya da demokratik süreç içinde bunalımların aşılabileceği noktalarda yapılan müdahalelerle bu süreci geciktirerek siyaset yapmak ve ülke yönetme hevesi de bu çıkmazı derinleştiren diğer boyut olmuştur.

1982 Anayasasının 118. maddesi ve 2945 sayılı yasayla getirilen düzenlemelerle askerî bürokrasi sivil otoriteye karşı öncelik, hattâ ağırlık kazanmıştır. Söz konusu yarı askerî kurulun kararları bağlayıcı olmamakla birlikte askerin siyasî uyarılar yapabileceği ve direktifler verebileceği bir zemin yaratıldığı açıktır. Bu kurulun anayasal bir organ durumuna getirilmesindeki mantık askerî gücün bakanlar kurulunu uyarıp etkili olmasıdır. MGK'da görevli olan bakanlar zaten bakanlar kurulu toplantılarında görüşlerini bildirme olanağına sahiptirler. Buradaki amaç askerî güce anayasal zeminde ağırlıklı ve etkili olarak istem ve görüşlerini bildirme ve sonuç olarak siyaset yapabilme olanağının sağlanmasıdır. Uygulamada askerî gücün istemleri büyük ölçüde yerine getirilmiştir. Böylece askerî güç, yürütme erkine cumhurbaşkanı ve bakanlar kurulu yanında ortak olmuş ve ağırlığını hissettirmiştir. 1961 Anayasası ile kamu hukuku alanına giren milli güvenlik kavramı dış savunma ve güvenlikle birlikte iç güvenliği de kapsadığından her türlü hukuk, ekonomi, eğitim, hak ve özgürlük sorunu bu kurulun gündemine girmektedir. Uyum yasaları çerçevesinde 4963 sayılı yasayla 2945 sayılı yasada yapılan değişiklikler

kuşkusuz önemli düzenlemeler olup, demokrasiye doğru bir açılım göstermektedir. Ancak uygulamanın ne şekilde gelişeceği belirsizdir. Çünkü MGK ile ilgili anayasal düzenleme aynen durmaktadır. Her ne kadar 2945 sayılı yasada yapılan son değişiklikle MGK'nın görev alanı ayrıntılı olmaktan çıkarılmış ve Anayasadaki görev tanımıyla yetinilmiş ise de Anayasanın 118. maddesindeki bu görev tanımının genişliğini ve içeriğini MGK belirleyeceğinden uygulamada hiçbir değişiklik olmayacaktır. Çünkü Anayasadaki görev tanımı geniş bir çerçeveyi işaret etmektedir. MGK'nın 1961 Anayasası ile çizilen görev alanı milli güvenlik ile ilgili kararların alınması ve koordinasyonu sağlaması iken 1982 Anayasası ile bu alan devletin milli güvenlik siyasetinin tayini, tespiti ve uygulanması ile ilgili kararların alınması ve gerekli koordinasyonun sağlanması olarak belirlenmiştir. Söz konusu görev alanı tanımı değişiklikten önceki tanımın aynen sürdürülebilmesine olanak verecek bir kapsamı ifade etmektedir. Ayrıca söz konusu kurulun kuruluşunda anayasal düzenleme gereği bulunan genelkurmay başkanı ve kuvvet komutanları yerlerini korumaktadırlar. Bu nedenlerle yapılan son değişikliklerle MGK Genel Sekreterinin sivil de olabilmesi olanağının getirilmesi ve genel sekreterin görev ve yetki alanının daraltılması söz konusu kurulun yarı askerî niteliğini ortadan kaldırmayacağı gibi, askerin yürütme erkini paylaşarak siyasete müdahalesi de önlenemeyecektir. Bu bakımdan gerek siyasetin askerî vesayetten kurtulması gerekse silahlı kuvvetlerin kendi aslî görevine dönmesi ve ülkenin her sorununun milli güvenlik kriterleri çerçevesinde ve doğrultusunda tartışılmasının önüne geçilerek ifade özgürlüğünün sağlanabilmesi için MGK'nın anayasal bir organ olmaktan çıkarılması gerekmektedir. Çıkarılacak bir Dış Güvenlik Kurulu Yasasıyla genelkurmay başkanı, MİT müsteşarı, dışişleri bakanı ve milli savunma bakanından oluşan başbakana bağlı cumhurbaşkanının da doğal üye olduğu bir kurul kurulmalıdır. Kurul sadece ülkenin dış güvenliğine ilişkin konularda görüş ve öneriler hazırlamalı, başbakan ve bakanlar kurulu istediğinde bu konuda bilgi ve öneriler sunmalıdır. Bu düzenleme siyaset alanını rahatlatacağı gibi silahlı kuvvetleri de siyasetin gerginliklerinden ve ülkedeki rejimi koruma ve kollama yükünden kurtaracak ve aslî göreviyle tam olarak ilgilenmesini sağlayacaktır. Bunun bir örneği İsmet İnönü'nün cumhurbaşkanı olduğu dönemde yaşama geçirilmiştir. 1924 Anayasası'nda MGK benzeri bir kurum olmadığı gibi bu dönemde askerin siyaset dışında tutulmasına büyük önem gösterilmiştir. 1949 yılında başbakanın başkanı, cumhurbaşkanının da doğal üyesi olduğu Milli Savunma Yüksek Kurulu oluşturulmuştur. Bu kurul başbakanın önerisi ile bakanlar kurulu tarafından seçilen bakanlarla, milli savunma bakanı ve genelkurmay başkanından oluş-

maktaydı. Görevi ise sadece dış güvenlikle sınırlıydı. Henüz demokrasiye geçilmediği otoriter bir rejimin yaşandığı bir dönemde dahi öngörülmeyen yarı askerî bir yapılanmanın demokrasiye geçişten 53 yıl sonra askerin siyasete müdahale etmesini sağlayacak tarzda korunuyor olması hüzün vericidir. Bugün gelinen noktada ise generaller MGK zemini dışında fiili durum yaratarak siyaset yapmaktadırlar. Özellikle Kürt sorunu üzerinden ordunun rejim üzerindeki vesayeti ve iktidarı devam etmektedir. Siyaset, sivil bürokrasi, iç güvenlik, medya ve toplum militarize edilmiştir. Af gibi siyasî bir konuda, parlamentonun yetkisine giren bir alanda genelkurmay başkanı affın söz konusu olmadığını beyan ederek yetki gaspında bulunabilmektedir. Gerçek bir demokraside generaller bu tür konuşmalar yapamazlar, yapmaya kalkanlar ise emekli edilir ve yargılanır. Oysa Türkiye'de 1960 askerî darbesiyle başlayan ve özellikle 1980 askerî darbesiyle bugüne kadar gelen süreçte bir istisna hali yaşanmaktadır. Bu istisna hali kural haline gelmiştir. Askerî bürokrasinin siyaseti, toplumu ve iç güvenliği düzenleyen bir gücü kullanmaktadır. MGK yapılanması içinde ve dışında anayasaya dayandırılan sürekli siyaset yapma, siyaset üretme ve siyaseti yönetme fiilî durumu, askerî yargı alanının genişliği (çift başlı ceza yargısı), askerî idarî yargının varlığı (çift başlı idarî yargı), EMASYA protokolüyle askere sosyal olaylara kendi inisiyatifiyle müdahale etme yetkisi verilmesi, TSK içinde ötekileştirme ile birlikte ötekileştirdiklerini baskıyla sindirme eylemlerinde bulunan Batı Çalışma Grubu, Cumhuriyet Çalışma Grubu gibi örgütlenmeler ve darbe planları, 12 Eylül yönetiminin ülke genelinde, özellikle Diyarbakır'da uyguladığı kurumsallaşmış sistematik işkenceler ve Şemdinli'de suçüstü yakalanan devlet terörü, faili meçhul cinayetler, vicdanları hapseden ve istisna haline övgüler düzen bir medya örtüsü, toplum içinde darbenin ortamını hazırlayan istisna halinin çete örgütlenmeleri, 2003-2004 darbe teşebbüsleri, 27 Nisan e-muhtırası, vicdani ret itirazında bulunanlara uygulanan baskı, şiddet ve işkence, Kürtlere yönelik iç ve dış askerî operasyonlar, jitem, özel tim ve koruculuk yapılanmaları ve hukuk dışı uygulamaları, ülke içinde girilmesi yasaklanmış askerî yasak bölgeler, polis devlet uygulamalarına yol açan iç güvenlik kanunlarında yapılan değişiklikler, Anayasa Mahkemesi'nin hukuku araçsallaştırdığı 367 kararı, Anayasanın 10 ve 42. maddelerinde yapılan değişikliklerin iptali kararı, Başsavcının % 47 oy almış iktidardaki bir partiyi suç oluşturmayan eylemleri nedeniyle kapatma ve Başbakan ile Cumhurbaşkanı hakkında siyaset yasağı istemi, Yargıtay ve Danıştay'ın hukukun askıya alınması halini destekleyen açıklamaları, üniversitelerin istisna halinin uygulama alanları durumuna gelmesi. Yasasızlığın, hukuk dışılığın bir yasaya ve hukuka

dönüşmesi. Gücün ve şiddetin, hukuku ortak iyilik amacından ve adaletten saptırarak gücün ve şiddetin hukuku haline getirmesi. Vahim olan bu tablo karşısında Türkiye'nin koşulları bunu gerektiriyor gerekçesi hakikate, akıl ve vicdana uymamaktadır. Aksine Türkiye bu sürekli istisna hali nedeniyle yapması gereken sıçramayı yapamamakta, insanlarını mutlu edememektedir. Askerî vesayeti dolayısıyla istisna halini, kalıcı yapıları ve anlayışları sonlandırma etkisi yaratmayan bir Ergenekon soruşturmasının ise bir yarar sağlayamayacağı açıktır. Yeni bir anayasa ile gerçek bir demokrasinin çatısı çatılmalıdır. Silahlı bürokrasinin bir daha anayasadan kendisine meşruiyet sağlayarak görev çıkarmaması için yeni anayasada ordunun görevinin sadece dış güvenlik ile sınırlı olduğu vurgulanmalı, egemenliğin sadece yasama, yürütme ve yargı erkleri eliyle kullanılacağı açıkça belirtilmeli, İç Hizmet Yasası ordunun aslî görevinin dış güvenlik olduğu belirtilerek değiştirilmelidir. Türkiye'nin önünü tıkayan ve atılım yapmasını engelleyen önemli bir sorun da yukarıdaki durumla çok bağlantılı olarak ifade özgürlüğü üzerindeki ağır baskılardır. Askerî vesayetin bulunduğu yerde siyaset, hukuk ve ifade özgürlüğü zemin kaybetmektedir.

Askerin Siyasete Çeşitli Şekillerde Müdahalesinin Suç Oluşturması

Askerin siyasete çeşitli şekillerde müdahalesi 22.05.1930 tarih ve 1632 sayılı Askerî Ceza Kanunu'nun 148. maddesi ile aşağıdaki şekilde yaptırıma bağlanmıştır.

> Askerî şahıslardan
>
> A-Siyasî partiye üye olmak için müracaat eden veya herhangi bir suretle siyasî partilere girenler,
>
> B-Siyasî amaçla toplantı yapan veya aynı amaçla siyasî gösterilere katılanlar,
>
> C-Siyasî amaçla nutuk söyleyen, demeç veren, yazı yazan veya telkinde bulunanlar,
>
> D-Siyasî toplantılara resmî veya sivil kıyafetle katılanlar,
>
> E-Herhangi bir sebeple yalnız veya toplu olarak siyasî mahiyette beyanname hazırlayan, hazırlanmış beyannameyi imzalayan, imzalatan veya yayın organlarına ulaştıran veya dağıtanlar,
>
> Fiili daha ağır bir cezayı gerektirmediği takdirde 1 aydan 5 yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırılırlar. Bu cürümler seferberlikte işlenirse ceza iki misli olarak hükmolunur.

Maddenin eski durumunda suçların işlenmesi sonucu askerî hizmetlere zarar gelmişse 15 yıldan aşağı olmamak üzere ağır hapis cezası öngörülmekteydi (ağırlaştırıcı neden). Hattâ bu zararın "ehemmiyetli olması" durumunda ceza müebbet ağır hapis cezasıydı. Bu ağırlatıcı neden 26.05.2000 tarihinde Askerî Ceza Kanunu'nda yapılan değişiklikle tamamen kaldırıldı.

Kanımızca bu ağırlaştırıcı neden aşağıdaki şekliyle yasaya konulmalıdır.

> Bu suçların işlenmesi sonucu siyasî iktidarın, parlamentonun veya yargının görev alanlarına tecavüz edilmiş veya bu organların uyguladıkları siyasetin ve görevin güvenilirliği ile ilgili kuşkular uyandırılmış ya da ordunun aslî görevi ve disiplini zaafa uğratılmışsa ceza ..... hapistir.

Askerî şahıslar yukarıda belirtilen suçu işlerken daha ağır bir cezayı gerektiren bir başka suçu işlemişlerse daha ağır cezayı gerektiren suçtan yargılanırlar. Örneğin 21 Mart 2005 tarihinde Mersin'de yapılan bir gösteri sırasında iki çocuğun Bayrak Kanunu'na muhalefet oluşturabilecek eylemlerinin ardından Genelkurmay Başkanlığı tarafından 22 Mart 2005 tarihinde yapılan açıklama hem As. CK'nın 148. maddesindeki hem de TCK 312. maddesindeki suçları oluşturmaktadır. Ancak TCK 312. maddesi daha ağır bir cezayı öngördüğünden bu madde bakımından soruşturma açılması gerekir. Gösteri yapanların etnik kimliği nedeniyle etnik temeldeki farklılık üzerinden yapılan ve sözde vatandaşlık nitelemesiyle milliyetçi reflekse yol açan açıklama halkı birbirine karşı kamu düzeni için tehlikeli olabilecek bir şekilde düşmanlığa ve kin beslemeye alenen tahrik etmiştir. Yurt genelindeki olaylar bu tehlikenin yaşandığını açıkça göstermektedir. Bu tehlikenin varabileceği boyutları düşünmek dahi korkutucudur. 6-7 Eylül, Kahramanmaraş, Sivas olaylarına benzer olaylar yaşanmış olsaydı açıklamayı yapanlar hukuk ve tarih önünde sorumlu olacaklardı.

Ancak söz konusu suçları genelkurmay başkanının işlemesi durumunda yasal boşluk nedeniyle yargılanması olanağı yoktur. Askerî Mahkemeler Kuruluşu ve Yargılama Usulü Kanununun 2, 3 ve 15. maddelerine göre generaller ancak Genelkurmay Başkanlığı nezdinde kurulan askerî mahkemede yargılanırlar. Bu mahkeme generalleri yargılarken 3 askerî hâkim, 2 general subay üyeden oluşur. Subay üyelerin yargılanacak generalden daha kıdemli generaller olmaları gerektiğinden ve orduda genelkurmay başkanından daha üst bir general bulunmadığından askerî mahkemenin oluşturulması olanağı yoktur. Bu boşluk genelkurmay başkanı-

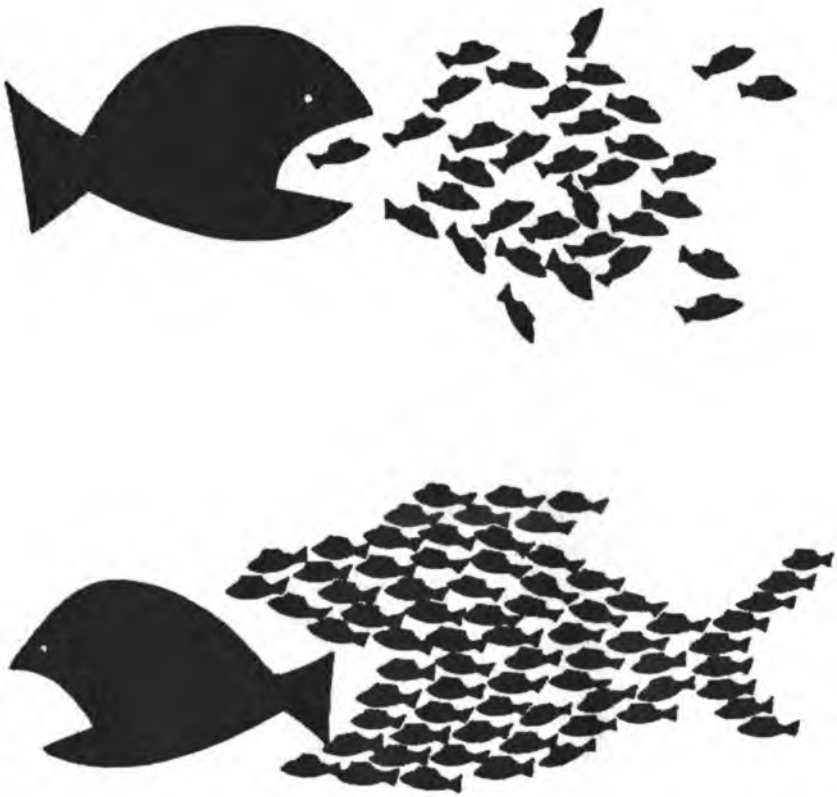
nın işleyeceği tüm askerî suçlar için söz konusudur. Askerî mahkemelerin kaldırılması durumunda bu boşluk da ortadan kalkacak, genelkurmay başkanı da suç işlediğinde doğal yargıcı olan sivil mahkemede yargılanacaktır. Aynı durum genelkurmay ikinci başkanı için de söz konusudur.

Ayrıca genelkurmay başkanının bakanlar kurulunun teklifi üzerine cumhurbaşkanınca başka bir göreve atanması veya emekli edilmesi olanaklıdır. Kuşkusuz bu işlemin hukukî bir nedene dayanması gerekir (926 sayılı TSK Personel Yasası 49/h maddesi). Geçerli bir hukukî neden bulunduğu takdirde kuvvet komutanları da başka bir göreve atanabilir veya emekli edilebilirler.

KAYNAKÇA

Ali Efendi, *İstanbul'da Elli Yıllık Olaylar*, Ankara, 1963
Aras, Tevfik Rüştü., *Görüşlerim*, İstanbul, 1976
Berkes, Niyazi., *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Ankara, 1973
Mumcu, Ahmet., *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Ankara, 1963
Mumcu, Ahmet., *Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi*, Ankara, 1976
Ümit Kardaş., *Türkiye'nin Demokratikleşmesinde Öncelikler*, İstanbul, 2004
Lord Kinross., *Atatürk, Bir Milletin Yeniden Doğuşu*, İstanbul, 1969
Okandan, Recai Galip., *Amme Hukukumuzun Anahatları*, İstanbul, 1977
Özçelik, Selçuk., *1961 Anayasası Ders Notları*, İstanbul, 1964
Soysal, Mümtaz., *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, İstanbul, 1979
Tanör, Bülent., *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul, 2000
Tunaya., Tarık Zafer, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, İstanbul, 1952

CUMHURİYETÇİLİK VE KÜRESELLEŞME



David Graber

KÜRESELLEŞEN DÜNYADA "CUMHURİYET(ÇİLİK)" SORUNSALI: KİMLİK VE VATANDAŞLIK SORUNU*

"En çok hoşumuza giden insan, kendimize benzettiğimiz insandır."
Montaigne

Hüseyin Aydoğdu**

Ne kadar inkâr etsek de bizi çepeçevre saran ve her alanda gittikçe küreselleşen bir dünyada yaşıyoruz. Yalnızca siyasal-ekonomik bir sistem olarak yeni-liberalizm değil, tam tersine hem demokrasi, hukuk, insan hakları, kültür ve sanat küreselleşiyor, hem de bunlara bağlı olarak var olan sorunlar yeni sorunlarla birlikte küreselleşiyor. Bu süreç dünyada var olan sorunların daha da karmaşık bir hal almasına neden olduğu gibi yeni sorunların da sosyal, kültürel ve siyasal alanda gündeme gelmesine neden oluyor. Bu sorunlardan biri de hiç şüphesiz her sistemle birlikte tüm insanlığı ve dünyayı ilgilendiren kimlik ve bunun özellikle sosyal, kültürel ve siyasal alandaki yansıması ve temsil gücü olan vatandaşlık sorunudur. Bu, insanlık tarihi boyunca süregelen sorunlardan biri

** Atatürk Üniversitesi, K. Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı.

* Bu makale 10–12 Eylül 2007 tarihleri arasında Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi'nce düzenlenmiş olan "21. Yüzyılda Tarih Eğitimi, Kimlik ve Vatandaşlık" HEIRNET Uluslar Arası Konferansta "Küreselleşen Dünyada Kimlik ve Vatandaşlık Sorunu" adında sunulmuş olan bildirinin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

olmasına rağmen, temel bir sorun ve kriz haline dönüşmesinin saikleri küreselleşme sürecinden önce modernite ve onun akıl anlayışının manipülasyonlarında yatar. Bu akıl sayesinde kimlik, küreselleşme sürecinde de daha karmaşık, bunalımlı ve parçalanmış bir hal alarak sosyal-siyasi şizofrenik bir yapıya dönüştürüldü.

Küreselleşmede kimlik sorununun felsefî, siyasal, kültürel ve sosyo-psişik gibi birçok boyutu olmasına rağmen bu öncelikle temelde bir özne, bilinç ve paradigma sorunudur. Bu süreçte özne ve kimlik modernite tarafından, modernite ise Aydınlanma tarafından şekillendiğinden her ikisi de bu felsefenin bilinç ve paradigması tarafından kurgulanıp inşa edilmiştir. Aydınlanmanın birincil görevi, kimlikte Batı Orta Çağ'ının ikiciliğine alternatif özgür öznelerden oluşmuş çokluk kimliği üretmekti. Aydınlanma başlangıçta bunu başardı. Ancak zamanla kendisinin üretmiş olduğu araçsal aklın boyunduruğuna girerek kendi kimliğini bu çokluk kimliğe hâkim kılmak istedi. Bunun için de ontik-epistemik zeminde özgür kılmaya çalıştığı insanı, aslında biçimsel olarak özgür öznelerden oluşturulmuş olan bu çokluğu, her zaman disiplin altında tutabilmek için aşkın bir kimlik oluşturdu. Bununla özneyi özgürleştirmek yerine kendinden önceki dönemde olduğu gibi kimlikte öznenin sübjektifliğini güçlü bir iktidar oluşturmak arzusuyla tahakküm altına aldı (Hardt – Negri 2001: 101). Böylece Aydınlanma, başlangıçta savunduğunu inkâr ederek kimlikte özselcilik ile siyasal-kültürel egemenlik, çokluk söylem adı altında tekilci ve tekelci bir anlayışla bölüştürülüp küreselleştirildi. Her ikisinin de iddia ettiğinin aksine *"kimlik, artık toplumsal ve tarihsel farklılık olarak değil, bir kökensel birliğin ürünü olarak"* kavranılmış oldu (Hardt – Negri 2001: 121).

Modernitede insanın özsel kimliğiyle bütünleşerek özgürleşmesini amaçlayan anlayış, gerçekte insanın özgürleştirilmesi kaygısıyla değil, kimlikte bir tür kutsal iktidar ilişkisi kurmayı hedefledi. Kimliği tekrar eskisi kadar dogmalaştırdı, disipline etti ve kontrol altında tuttu. Kimlikteki bu yeni yapılanma, öznenin kendini gerçekleştirmesi ve çoğulcu söylem adı altında yapılmış olsa da, sonuçta öngörülmüş olan kimlik, günün her saatine ve dakikasına kadar ne yapacağı ya da ne yapmayacağı programlandırılmış olan bir kimlikti. Bu da *"modernitenin, siyasal düzlemde yaşadığı kriz küreselleşme süreci ile birleşince tüm dünyayı* [ve insanlığı] *etkileyen bir hal"* alabilmesine neden oldu (Beriş 2005: 503). Bu kriz çoğulcu bir söylemle özneyi teke indirgeyen *"içkin, kurucu ve yaratıcı kuvvetlerle, düzeni yeniden tesis etmeyi amaçlayan aşkın iktidar arasındaki durmak bilmez çatışmadan doğmuş bir krizdir..."* (Hardt – Negri 2001: 101). Bu krize neden olan Aydınlanma gibi

modernitede de sadece kurgulanmış, inşa edilmiş olan özneler ve onların birer illüzyonu olan kimlikler vardır. Kurgulanmış bir kimlik hiçbir şekilde tarihsel-sosyal şartların öznesi değil, her açıdan modernitenin öznesi/kimliğidir. Böyle bir kimlik, tarihi, kültürü, geleneği ve kendisiyle barışık olan kimlik değil, daha çok inkâr, isyan, indirgeme, değilleme ve eritmeler üzerine kurulan bir kimliktir. "Cumhuriyet" ve "cumhuriyet yaklaşımları"nda ortaya çıkan kimlik tasarımları ile vatandaşlık algısı da bundan payını aldı. Demokrasinin bu durumu fark ederek küresel söylem içerisinde yapmış olduğu kimlik merkezli değişik siyasal ve kültürel açılımları "cumhuriyet"in hemen yapamaması tarihsel süreçte de yaşanmış olan "cumhuriyet" ile "demokrasi" çatışmalarının daha derinden yaşanmasına ve birçok alana da yayılmasına neden oldu.

Modernitenin Yapısal Bir Dönüşümü Olarak Küreselleşme

Sorunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra derinlemesine tartışmadan önce konumuzla doğrudan ilişkili oluğundan, hem düşünsel hem de siyasal planda oldukça öznelleştirilen küreselleşme kavramının ne olduğunun ve bu kavramla gerçekte neyin ifade edildiğinin ya da edilmediğinin felsefî planda irdelenmesi gerekir. Ancak o zaman ele almış olduğumuz konuda sorunun temeline inerek bir çözümleme yapabiliriz. Burada öncelikle şunu belirtelim ki, küreselleşmenin neliğini ortaya koymak, bizim ona karşı öznel bakış açımızı ve duruşumuzu belirtir. Biz hangi açıdan ona bakıyorsak o da kendini o açıdan tanımlatmaktadır. Bu özelliğinden dolayı küreselleşme kavramı epistemik açıdan demokrasi gibi oldukça saydam bir kavramdır. Küreselleşme, iletişim ve ulaşım teknolojisi sayesinde sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal alanlarda bazı ortak değerlerin yerel ve milli sınırları aşarak dünya çapında yayılmasını ifade eder. Modernizasyon sürecinin bir parçası olarak doğup gelişen küreselleşme 19. yüzyıla kadar geri götürülse de aslında dünyanın 1970'li yıllardan sonra toplumsal, kültürel, hukuksal, siyasal, sanatsal, teknolojik, ekonomik dönüşümleri ve bu dönüşümlerin inşa ettiği yapılanmayı tanımlamaktadır. Evrensel boyutta bir sosyal değişme olan küreselleşme hem dünyanın küçülmesidir hem de bir bütün olarak dünya bilincinin güçlenmesi sonucu dünyadaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşmasıyla ortaya çıkan tek kutupluluktur. (Robertson 1999: 21; Tomlinson 2004: 48; Giddens 2004: 69).

Sonuçlarını her yerde hissettiren, özel yaşam ile kamusal yaşamı her yönden istila eden ve her şeyiyle her an küreselleşmekte olan bir dünyada yaşıyoruz. Onun göstergesi ekonomi olmasına rağmen esas vurgusu

kültür, hukuk, insan hakları, giyim-kuşam, iletişim, ulaşım, sağlık ve spordur. Bu nedenle küreselleşme dendiği zaman akla sadece siyasal-ekonomik bir sistem olarak yeni-liberalizm gelmemelidir. O bu süreçte kendine geniş bir hareket ve yayılım alanı bulsa da onunla birlikte bazı olumlu/olumsuz kavramların da küreselleştiğine tanık oluyoruz. Demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, insan hakları, hak ve ödevler, sevgi, hoşgörü, barış, moda, kitle kültürü ve terörizm gibi. Bu durum gösteriyor ki, küreselleşme, taşımış olduğu anlam ve ifade etmiş olduğu şeylerle dünyada bir krize neden olsa da tamamıyla ne olumlu ne de olumsuz bir anlamı karşılamamaktadır. Hiç kimse demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, insan hakları, hak ve ödevler, sevgi, hoşgörü, barış gibi kavramların küreselleşmesine karşı olamaz; ama terörizme karşı tavır öyle değildir, olamaz da. Demek ki, küreselleşmenin anlamlandırılmasını daha çok bireyin ona bakış açısı ile içerisinde bulunmuş olduğu pozisyon ve şartlar belirlemektedir. Bu süreçte ortaya çıkan tablo küreselleşmede anlamsal bir belirsizliğe ve kaotik görünüşe neden olsa da, o, içeriğiyle toplumsal değişimi hızlandıran yeni bir "bilinç"in şekillenmesi olarak, bütün bir dünyanın tek bir sistem, yöntem ve felsefi söylem adı altında birleşmesi sürecidir. Her ne kadar küreselleşmeyi yeni-liberalizm hızlandırsa da onu salt ekonomik, siyasî veya kültürel bir süreç olarak görmek, onun ne olduğunun ya da ne olmadığının anlaşılmasını güçleştirdiği gibi insanı ona karşı salt ideolojik bir tavır takınmasından da öteye götürmemektedir. Yine böyle bir bakış açısı insanı küreselleşme karşısında teslimiyetçi bir zihne götüreceğinden aklın onun üzerine felsefe yapmasını engelleyerek, insanın herhangi bir ideolojiye saplanıp kalmasına, onunla ilgili anlamsal derinliğin ve genişliğin olmadığı, ya pozitif, ya da negatif okumaların yapılmasına neden olmaktadır. O zaman sorunun çözümünü yeni-liberalizm kadar başka göstergelerde/faktörlerde de aramak gerekecektir.

KÜRESELLEŞMENİN ORTAYA ÇIKIŞI, GELİŞİMİ VE GÖSTERGELERİ

Küreselleşme modernite gibi ne tamamlanmış bir süreçtir ne de sadece Batılıdır. O, Batılı olduğu kadar Doğulu ve dünyalıdır da. Küreselleşme felsefî bir içerik olarak Antik Çağ'da Stoa Okulu'nun "dünya yurttaşlığı" siyasal söylemine kadar geri gitmesine karşın N. Chomsky, onu, K. Kolomb'un 1 Ekim 1492'de Amerika'ya ulaştığı günle başlatır (Chomsky 2001: 18–19). Sistematik olarak ise 19. yüzyılda telgrafın bulunmasıyla, yani modern iletişimle birlikte başlar. Telgraf, modern iletişimin ilk aracı olarak onun en önemli tarafı, taşıma ile iletişimi birbirinden ayırmasıdır. İlk kez telgraf dünyayı küçülterek coğrafyayı önemsiz hale getirmiştir.

Bu durum iletişim ve kültürün küreselleşmesinin ve de bilginin metalaşmasının ilk habercisidir (Stratton 2002: 81–82). Telgraf, kamusal söyleme yeni bir anlam kazandırmakla kalmadı, onun mucidi olan Samuel Morse'un dediği *"telgraf bütün ülkeyi bir mahalle haline getirecektir"* (Postman 2004: 78) kehânetinin de gerçekleşmesini sağladı.

Küreselleşme telgrafın yanında telefon, faks, radyo, televizyon, sinema ve internet gibi diğer kitle iletişim araçları ile iletişimi yeryüzünün en ücra köşesine kadar yayan haberleşme teknolojileri devrimi ile iyice güçlenerek kendisine dünyada geniş bir yer buldu. Bu kitle iletişim araçları hayatı kolaylaştırmakla kalmadı mesajla birlikte mesajın içeriğini de değiştirerek bilinç ile kimliğin küreselleşmesine hizmet ettiler. Bunların başında televizyon gelir. Televizyon güçlü ışınları sayesinde tüm dünyayı manipüle ederek bir bireysel istekler, arzular ve kıvançlar ideolojisini, yatay bir dünyanın ideolojisi olan küreselleşmeyi yaydı. Onda resmedilen kimlik düşünen, karar veren ve üreten kimlik değil, özsellikten uzak sadece tüketen ve tercih yapan kimliktir, daha çok bireysel ve küreseldir, fakat özne değil, özneden nesneye dönüştürülmüş bireydir. (Fredman 2002: 26, 30). Televizyon bununla kalmadı mahremiyetimizin en ücra köşelerine kadar girerek her şeyi "eğlenceli" bir biçimde sunup içeriksizleştirerek hakikati imaja yenik düşürdü. İnsanları parçalara ayırıp tepkisizleştirerek duygularımızı, duyarlılıklarımızı ve tepkilerimizi törpüledi. Bunun yerine bir boş zaman ile eğlence kültürü yaratarak kendini mitleştirdi. İşte küreselleşme, televizyonla yaratılan kitle kültürüne dayalı mitleşmiş bu kimliğin paylaşımını *"simgesel bir araçla değil, teknik bir araçla"* gerçekleştirmiş oldu (Baudrillard 2004: 128).

Küreselleşmeyi hazırlayıcı ikinci bir faktör ulaşımdır. İlk kitlesel ulaşım olan uzun demiryolları ağı toplumlararası, devletlerarası iletişimi yaygınlaştırarak küreselleşmenin hazırlayıcısı oldu (Stratton 2002: 87). Daha sonra kara yolu ve özellikle hava yolu ulaşımının da devreye girmesiyle hepsi birden iletişim gibi coğrafyayı yakınlaştırarak kimliğin ve küresel değerlerin küreselleşmesine hizmet ettiler.

Küreselleşmeyi hazırlayıcı en önemli göstergelerinden üçüncüsü ise modadır. Moda sadece insanların giyindiği kıyafet değil, ya da özgürce insanların hissettikleri gibi arzu ettikleri şekilde kendilerine yakışanı yaratması veya sergilemesi de değildir. Tam tersine o, herhangi bir şeyin yapısı ve formudur, herhangi bir tarzdır, kişinin varolma modudur. Moda bir bilime indirgenmeyecek kadar kısa ömürlü olmasına rağmen her zaman altında bir mesaj yatar ve o mesajı taşır. O, taşımış olduğu bu mesajla, bir taraftan farklılığı, tüketimi ve değişimi taşırken, bir taraftan

da kitle kültürünü küresel kültüre, özsel kimliği de küresel kimliğe dönüştürür. Bu eylemiyle özneyi belli bir kalıba sokarak küreselleşmenin yayılmasına hizmet eder (Frredman 2002: 30; Bayart 1999: 191–192).

Küreselleşmenin yayılmasının dördüncü faktörü de adalet düşüncesi, yani hukuktur. Küreselleşme kendisini hukuksal boyutta özellikle hukuk devleti, insan hakları, özgürlük, eşitlik, hak ve ödevler gibi ortak değerlerle temsil eder. Bu hukuksal değerler çeşitli uluslararası sözleşmelerin ortaya çıkmasına neden olduğu gibi dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen insan hakları ihlallerini bütün dünyanın gündemine taşıyabilmekte ve onlara küresel tepkilerin gösterilebilmesini de mümkün kılabilmektedir.

Küreselleşmenin yayılmasında diğerleri kadar etkili olan beşinci faktör de küresel sermayedir. Küreselleşme sürecinde ulusal sermaye yerini zamanla küresel sermayeye bıraktı. Büyük şirketler kâr hatlarını büyütmek kaygısıyla küçük sermayeli girişimleri himayelerine aldılar. Bu da ulus devleti ve küçük sermayedarları zayıflatmaya yönelik politikaları ortaya çıkardı (Kazgan 2002: 15, 29, 42–43, 97–112; Giddens 2004: 74–76). Bu politikalar, içerikten çok görünüşte çoğulcu kimlik adı altında yapılsa da, resmî paradigmanın yerel tezler karşısında güçleştirilmesini, değerler üstü resmî bir kimliğin inşa edilmesini, hatta aynı zamanda sermaye alanında da özsel kimliğin örselenmesini beraberinde getirdi.

Bu faktörler gösteriyor ki, küreselleşme temelde beş boyutlu bir süreçtir. Bunlar etnik alan, medya alanı, teknik alan, finans alanı ve düşünce alanıdır. Deleuze ve Guattari aynı terimleri aynı içerikte farklı terimlerle ifade ederek bu akışların "*insan, imaj, para ve fikir*" olduğunu söylerler (Stratton 2002: 86). Küreselleşmenin bu beş boyutlu akışı aynı zamanda modernitenin de sonuçları olduğundan, onu başlatıcı esasın modernite olduğu görülüyor. Bu da modernitenin *"yapısal olarak küreselleştirici"* olduğunun bir başka kanıtıdır (Giddens 2004: 68, 176).

Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi Olarak "Cumhuriyet(çilik)"

Cumhuriyet ile cumhuriyetçilik kavramları, modernite ve küreselleşme kavramları gibi, başta ülkemizde olmak üzere bütün dünyada sözü çok edilen, fakat üzerinde bir o kadar az düşünülen, çokça da politize edilen ve ideolojileştirilen kavramlardandır. Öyle ki, hem birey hem de devlet tüm kurumlarıyla birlikte sıklıkla onun adına yeminler ederler, onun adına bağlılıklarını ilân ederler. Bu yemin ve ilânlarında egemenliğin ancak cumhuriyetle gerçekleşeceği tezini de sıklıkla vurgularlar. Buna karşılık askerî darbeler, hukuk ve insan hakları ihlalleri cumhuriyeti

koruma adına yapılır, parlamento ve partiler onun adına, onun varlığı ve bekâsı için kapatılır. İşin tuhafı parlamento kapatan da parlamentodakiler de; ya da parti kapatan da partisi kapatılan da cumhuriyetçidir, cumhuriyetçi kimliğini her fırsatta ortaya koyar, hattâ bunu birbirlerine ispatlamaya çalışırlar. Peki uğruna "Millet egemenliği"nin askıya alındığı birçok şehrin ana meydanlarına, arterlerine, merkezî yerlerine adını veren ve Antik Çağ'dan beri birçok filozofun "en faziletli yönetim biçimi" dediği bu yönetim biçimi gerçekten nedir? Yine siyasal olarak birbirine mutlak anlamda karşıt olan yapılar cumhuriyetçilikten aynı şeyi mi, yoksa farklı şeyleri mi anlamaktadır?

"Cumhuriyet" kavramı tarih içinde anlamsal derinliği ve gelişimi en ince ve hassas olan kavramlardan biridir. Siyaset felsefesinin diğer temel kavramlarından olan demokrasi, özgürlük, eşitlik ve adalet kavramları gibi içeriğinde uzlaşma sağlanılamamıştır. "Cumhuriyet" denilince neyin anlaşıldığı ya da anlaşılacağı temel bir sorundur. Bu sebepten hem günümüzün cumhuriyet anlayışları hem de günümüzün cumhuriyetçi rejimleri ile ilk kez görüldüğü ve felsefi alanda tartışılmış olan Antik Çağ Yunan düşüncesindeki cumhuriyet anlayışları birbirlerinden çok farklıdır. Örneğin Helenistik Roma dönemi ile Ortaçağ veya modern çağda irdelenmiş olan cumhuriyet anlayışları birbirlerinden farklıdır. Bu durum "cumhuriyet" kavramının tarihsel planda geçirmiş olduğu evrimin bir göstergesi olsa da, bir taraftan "cumhuriyet" tezinin güçlenilmesini sağlarken, bir taraftan da ortak bir cumhuriyet modeli noktasında da değişik sorunların yaşanmasına da neden olmuştur. "Cumhuriyet"in yaşamış olduğu bu evrimin sonucu ona birçok anlam yüklenmiştir. Hattâ siyasal rejimlerin ve halkların ondan beklentilerine göre değişik anlamlar kazanması sağlanmıştır. En genel anlamda cumhuriyet/cumhuriyetçilik, monarşizmin ve despotizmin karşıtı olarak bir özgürlük ve yönetim teorisidir. Başka bir ifadeyle o, "her şeyden önce ve temel olarak insan topluluklarının siyasal biçimini karakterize eder ..." (Raynau–Rials 2003: 172). Terim olarak cumhuriyet, "milletin, egemenliği kendi elinde tuttuğu ve bunu belirli süreler için seçtiği milletvekilleri aracılığı ile kullandığı devlet biçimi"dir. Cumhuriyetçilik ise, "cumhuriyet yanlısı olma durumu"dur. (Türk Dil Kurumu 1998: 415) Bu tanımlardan hareketle diyebiliriz ki, çok anlamlı bir yapıya sahip olan cumhuriyet, dar anlamda devlet ve yönetim biçimi; geniş anlamıyla ise, "bir siyaset tarzı" olarak anlaşılmaktadır (Okutan 2006: 137, 139). Cumhuriyet siyasal katılımı ya da siyasal sistemi ifade ettiğinden devlet biçimine karşılık gelmez. Yani, cumhuriyet, "halka ait olan devlet"i (Okutan 2006: 131) ifade ettiğinden bir devlet biçimi değil, monarşi ve oligarşi gibi bir

yönetsel biçimdir. Buna rağmen "cumhuriyet", günümüzde, çoğu zaman bir devlet biçimi olarak algılandığından kimlik, vatandaşlık ile temel hak ve özgürlükler noktasında değişik sorunların ortaya çıkmasına, hattâ onlarla birlikte kendisinin de bir kimlik krizi yaşamasına sürüklemiştir. Bu da cumhuriyetin özünde olan "halka ait olan devlet" tezinde değişik anlam daralmalarına ve erozyonun yaşanmasına neden olmuştur. İşte cumhuriyet kavramının özünde olmayan fakat sonradan ona yüklenen değişik anlamlar, onun, *a priori* bir idrak, normatif bir değere sahip olmaya götürülerek dar kalıplı belli anlamlar içerisinde mutlaklaştırılmasına neden olmuştur. Cumhuriyetçi ideal ebedi olmasına karşın onunla ilgili normatif değer koyarken ona yüklenen anlamların a priorileştirilmemesi gerekir. Örneğin cumhuriyetin bir yönetim biçimi olmasına karşın ısrarla bir devlet biçimi olduğu tezinin işlenmesi ya da cumhuriyetçi ideali için yürütme–yargı–yasamanın mutlak bağımsızlığının gözetilememesi, haklı veya haksız herhangi bir kaygıdan dolayı birbirlerine değişik müdahalelerin olması, değişik hukuk ve insan hakları ihlallerinin yapılması ve de "cumhuriyet"in belli bir paradigmanın kimliğini temsil etmeye zorlanması gibi.

Cumhuriyet, monarşi, meşruti monarşi, oligarşi, sosyalizm, nasyonal sosyalizm, teokrasi ve faşizm gibi değişik siyasal yönetimler adı altında gizlenebilir. Bunların içerisinde cumhuriyetin gerçek anlamda varlık şartıyla doğru orantılı olarak tasarlandığı cumhuriyet, katışıksız demokrasi ve demokratik katılımın üst derecede olduğu cumhuriyette görülebilir. Ne yazık ki, gerek demokratik katılımın sağlanmasındaki güçlüklerden gerekse de demokrasi ile yaşamış olduğu siyasî çekişmelerden dolayı cumhuriyetin içeriği zamanla herhangi bir siyasal yaklaşımın ya da herhangi bir ideolojinin içerisinde gelişerek şekillenmek zorunda bırakılmıştır. Bu da en doğru ve gerçek cumhuriyet tasarımı olarak insana ve topluma sunulmaktadır. Bu tavır ise onu ister istemez siyasîleştirmektedir, hattâ ideolojileştirmektedir. O zaman demek ki, bir bireysel kimlik kadar cumhuriyet kimliği de modernitede sorunsaldır, sorunsallığının temel saiklerinden biri de modernitede yatmaktadır.

Gerçekte cumhuriyetçi kimlik, demokratik özgürlükçü hukuk ve bu içerikli siyasal proje üzerine kuruludur. Böyle bir cumhuriyetteki özgürlük kavrayışı, ne negatif, ne de pozitif özgürlükçü bir kavrayıştır, onlardan herhangi birinin lehine yapılan bir ayrım üzerine kurulmayan bir kimliktir. *Bu kimliğe sonradan değişik müdahale ve tahakkümlerin olmadığı bir özgürlük ve eşitlik vardır.* Tahakküm İlk Çağ'dan günümüze kadar değişik şekillerde ortaya çıkan efendi ile köle ya da efendi ile hizmetkâr ilişkisinde ifadesini bulur. (Pettit 1998: 44–45). Oysa temel

hak ve özgürlükler üzerine inşa edilmiş olan demokratik bir cumhuriyette efendi-köle diyalektiğinden söz edilmez, olsa olsa efendilikten söz edilebilir. Böyle bir cumhuriyet teorisinde ise tek bir efendi vardır, o da gerçek özne olan bireydir, insanın kendi temel hak ve özgürlükleridir, daha doğrusu mutlak hukuktur. Bu kaygıyla şekillenmiş olan bir cumhuriyet kimliğinde hem kendisine ve kurumlarına hem kurumların birbirleriyle olan işleyişine hem de değişik spekülatif öngörülerden dolayı bireyin kimliğine yapılan müdahale ve tahakküm ortadan kalkmış olur.

Cumhuriyetçi kimlikte özgürlük, katılımın en çok olduğu özgürlüktür. Bu cumhuriyette yasalar hep bireyin temel hak ve özgürlükleri ele alınarak yapılır. Yasaları yaratıcı ve üretken olan dinamik yasalardır, statik yasalar değildir. Bu yasalar müdahalesiz, özgürlükçü yasalardır. Böyle bir yasada kimlik, "ya ak ya da kara" denklemi içerisinde bırakılmayarak ona üçüncü hattâ dördüncü alternatif sunulabilmiştir. Bunun gerçekleşebilmesi için de herkesi kapsayıcı, ortak bir cumhuriyetçi mantık ve dilin oluşturulabilmesi gerekir. Ancak bu ortak mantık ve dil, aynı zamanda, itirazcı bir mantık ve dil olmalıdır. Bu ortak dilden hareketle bireyin temel hak ve özgürlüklerini ilgilendiren kararlar, duyarlı bir yaklaşım içerisinde kapsayıcı, istişari bir tavırla alınır. Böyle bir cumhuriyetin demokratik itiraz zemini, tahakkümlü zeminden değil, duyarlı, kapsayıcı, istişari zeminden geçer. Onun için bu cumhuriyet kimliği aynı zamanda duyarlı cumhuriyet, kapsayıcı cumhuriyet ve istişari cumhuriyettir. Bu anlayışta itiraz mekanizmasında *"demokratik süreç, aklın gerekleri somutlansın ve kendilerini dayatsınlar diye tasarlanmıştır; herhangi bir özel yere irade bağışlayan bir süreç değildir."* (Pettit 1998: 263) İşte böyle bir cumhuriyet aynı zamanda denetlenebilen bir cumhuriyettir. Tabiî ki demokratik sapmalara karşı da denetleme mekanizmalarının olması gerekir. Ama bu mekanizmalar indirgeyici ve eritici tezler içeriğinde değil de uyumu destekleyici içerikte olmalıdır. Bu da gerçek bir hukuk devletinden, doğru bir ayıklamadan ve sivilleşmeden geçer. Sivilleşme cumhuriyetin en önemli denetim mekanizmasından biridir. Sivilleşmek, yasaların meşruluğunun sağlanmasından, onların içselleştirilmeden ve onun taşımış olduğu değerle bireyin özdeşleşmesinden geçer.

Cumhuriyeti hangi açıdan ele alırsak alalım sonuçta o, bir özgürlük ve yönetim teorisi olduğundan kendisini tanımlayan kavramların öznelliğinden dolayı, onunla ilgili ele alınmak ve tartışılmak istenilen sorunlar da taşımış olduğu kimlikle birlikte öznelleşmektedir ya da öznelleştirilmektedir. Cumhuriyet(çilik), ne bir tür tılsımlı, ne de içi boş bir kavramdır. Tıpkı monarşi, oligarşi, liberalizm, sosyalizm, faşizm gibi

siyasi bir gelenektir ve kendine özgü bir tarihi, ilkeleri ve demokrasi kavrayışı vardır. Bu demokratik tutum ve kavrayış sadece bir grubun, zümrenin ya da belli bir kesimin elinde değildir. Politize olmamış olan cumhuriyetçilikte bütün kimlikler, vatandaşlar ve özgürlükler, birbirlerine eşit uzaklıkta ve yakınlıktadır. Bireysel kimlik ve onun içeriği hiç kimsenin birbirine keyfi müdahalede bulunmayacağı bir zemin üzerinde ortak bir bilinçlilikle oluşturulmuştur. Bu salt bireyci bir kimlik algısı değil, kendine ve karşısındakine karşı sorumluluklarla dolu bir kimlik algısıdır. "Benim bedenim bana aittir" algısı üzerinde şekillenmiştir. Ama aynı derecede bireyde kolektivizmin, kolektivizmde ise bireyin görüldüğü bir kimlik algısı ve bilinci vardır. Yine cumhuriyetin temel ölçütlerinden biri de "halkın rızası" değil, "itiraz etme imkânı" üzerine ayrıca "iyisiyle kötüsüyle benim ülkem felsefesi üzerine değil, "özgürlükleri ve yarattığı değerler ile benim ülkem" bilinci üzerine kurulmuştur. Şu halde "cumhuriyet" Bodin'in de dediği gibi, "birçok insanın ve bu insanların egemen güçle ortak yanlarının doğru yönetimidir. ..." (Raynaud – Rials 2003: 172). Böyle bir cumhuriyetçi kimlik, modernitenin kaos içerisinde bıraktığı modern bireyin kimliğini yeniden canlandırıp kendine gelmesini sağlayacaktır. Kamu yararı ile birey yararını birbirlerine indirgemeden dengede tutacaktır. Aksi durum ise, "cumhuriyetçi cumhuriyet" yaklaşımı ile cumhuriyette var olan hukuk ve demokratik kazanımları alıp götüreceğinden, bireyi modernitenin getirdikleriyle birlikte bir kaosa sürükleyecektir. Bu kaos da her şeyden önce bir kimlik ve vatandaşlık sorunudur.

Modernleşme İdeolojisi Olarak Cumhuriyette Kaos Haline Dönüşen Kimlik ve Vatandaşlık Sorunu

Kimliğin merkezinde "özne olma" kaygısı yattığı için küreselleşme sürecinde kimlik sorununun temeli yukarıda da ifade ettiğimiz gibi öncelikle modernitede yatar. Modernitede kimlik sorunu başlangıçta kültürel, siyasal ve sosyo-psişik bir talep olmaktan ziyade temelde felsefi bir sorun, yani "özne olma" sorunu olarak ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle modernitede özne olma ontik-epistemik ve ahlâki bir sorun olarak görüldüğünden sorun başlangıçta bu bağlamda tartışılır. Ancak daha sonra büyük anlatıların/ideolojilerin devreye girmesiyle ontik-epistemik zeminden kayarak sosyal, kültürel ve siyasal düzlemde tartışılmaya başlanır. Her türlü siyasal tezlerden arındırılmış bir üst-kimlik olarak cumhuriyetçi kimlik tezi de bunlardan biridir. Aydınlanmada kimlik, özne merkezli kurgulanmasına karşın, zamanla bu merkezden, öznenin

gerçek doğasından saparak iktidar, ideoloji ve paradigmalar bağlamında gündeme getirilip tartışıldı. Modernitede olduğu gibi küreselleşme sürecinde de kimlik araçsal aklın da devreye girmesiyle çokça politize edildi. Küreselleşme sürecinde asıl küreselleşmesi gereken demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, sevgi, hoşgörü ve barış gibi kavramlar ya da özellikle Kant'ın felsefesinde ısrarla üzerinde durup sistematize etmeye çalıştığı saf akıl (ki kendinden sonrakilerin aksine Aydınlanmayı bu akıl merkezinde tanımlamaya çalışmıştır) değil de hep araçsal akılla onun ürünü olan teknoloji oldu. Teknoloji de her yönüyle hayatı kolaylaştırsa da taşımış olduğu sıkıcı ve burhanlı ruhuyla modernite kadar bu sorunun ortaya çıkmasından ve kökleşmesinden sorumludur. Bu yapılandırmayla ortaya çıkan modern kimlik, görünüşte kimliği çoğullaştırmasına ve zenginleştirmesine hattâ özneye daha güvenlikli ve zengin bir hayatın yolunu açmasına rağmen, zamanla elde etmiş olduğu araçsal aklın zenginliğinin cazibesinde kaldığından, kendi varlığını sürdürmenin gerekliliğini meşru göstererek, özneyi ve onda temel bir öz olarak var olan evrenselliği yok etmeyi kendi otoritesine tercih etti. Bundan dolayı kimlikte özne olma kaygısı demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, sevgi, hoşgörü ve barış gibi kavramlarda da olduğu gibi modernitenin, hâkim felsefesine ve paradigmatik kimliğine sıkıştı. Şu halde kimlik, modernitede olduğu gibi küreselleşme sürecinde de hem teorik hem de pratik aşamada ontik-epistemik dayanaklarından yoksun kaldığından hep marjinal kaldı. Onun bu marjinalliği cumhuriyetçi tezlerde de devam etti.

Küreselleşme sürecinde modernitede olduğu gibi cumhuriyet söylemlerinde de üst-kimlik(ler) daha doğrusu ontik-epistemik dayanaklarından uzak meta kimlikler oluşturuldu. Daha sonra ise bu meta kimliğin altında *"belirli bir grupta veya kategoride ortak olan ... öğrenilmiş davranışları"* ifade etmek için üretilmiş olan alt-kültür kavramından (Jenks 2007: 23) hareketle büyük anlatılar içeriğinde, kimlikte özselciliği manipüle etmek ve bolca tüketimi özendirmek için ve de öznenin varlığını sürdürmesi meşruluğunda sanal alt-kimlikler oluşturulması amaçlandı. Hattâ daha da ileri gidilerek kimlikte bu alt-kimlikler söylemiyle sosyal ve kültürel yaşamda bir kimlik zenginliği oluşturulması amacıyla, onun, kamusal alanda dahi yaşaması ve eyleme geçmesi gerektiğinden söz edildi. Ancak bu sadece teorikte kaldı pratiğe aktarılamadı. Nedeni ise küreselleşmenin savunmuş olduğu üst-kimlik tezinin diğer kimlikleri kendi içeriğinde eriterek ticarileştirip markalaştırmasıydı. Üst-kimlik, alt-kimlik, ulusal kimlik, yerel kimlik, nostaljik kimlik, dinî kimlik, feminist kimlik, moda kimlik, sinematik kimlik, pornografik (cinsel) kimlik ve sportif kimlik gibi. Modernite,

küreselleşme adı altında bunların hepsini siyasal, kültürel, ekonomik, sanatsal ve dinsel ticari malzemeler haline getirdi. Böylece modern dünyada özne, konuşan özne, çalışan özne, yaşayan özne, tüketen özne, tefekkür eden özne, itaat eden özne ve dua eden/şükreden özne gibi kimliklere bölündü. Bu yüzden çağımızın öznesi, bir yandan özgürleş(tiril)me serüveninde bulunurken bir yandan da "sınırlandırma" ve "kutsama"larla, kısaca, bolca özne (olma) merkezinden uzak tanımlandırmalarla/tanımlamalarla dolu içselleşememiş sanal bir kimliğin ortaya çıkmasına ve temsil edilmesine neden oldu. Kimlikle ilgili bu yeni yapılandırma hangi paradigma ve kaygı altında kurgulanırsa kurgulansın, öznenin bir bütünlüğü olan kimlikte bir sınırlandırmaya ve indirgemeye gidileceğinden öznenin temsil gücünü zayıflattı. Bu zayıflık kendini "cumhuriyetçi" kimlikte de hissettirmeye ve göstermeye başladı.

Çağımızı kimlik ve vatandaşlık içeriğinde yaşamış olduğu sorunlardan kurtarmak için küreselleşme kavramı gibi kimlik kavramının da ne olduğunu, bu kavramla neyin kastedilmekte olduğunu sosyal, kültürel ve siyasal düzlemden önce ontik-epistemik düzlemde tartışmak gerekir. Kanaatimizce bu eksende sorun çözümlendiği zaman kimlik ve buna bağlı vatandaşlık adı altında tartışılan sorunlar da kendiliğinden çözümlenmiş olur.

Sosyo-psişik bir olgu olan kimlik, birey (özne)'den söz ederken, benlik ve kişilik kavramları yanında bireyi tanımlamak ve ifade etmek için kullanılan bir kavramdır. Kimlik (identity) terimi, ayniliği ve sürekliliği içeren Latince "idem" kökünden gelmektedir. Türkçe'de ise kimlik, "kim" soru kökünden türetilmiş olup aynı şekilde zorunlu bir mensubiyeti (aidiyet), aynı olmayı, tek olmayı, hangi kişi olmayı ifade eder. En genel anlamda kimlik, "*toplumsal bir varlık olarak insana özgü olan belirti, nitelik ve özelliklerle, birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü* " (Türk Dil Kurumu 1998: 1324) veya bireyin kendisi olduğunu ispat eden göstergeler, öznenin mahiyeti ve gerçeklikleri olarak "ben kimim?" sorusuna verdiğimiz başka herkesten ayrı, farklı ve eşsiz olduğumuz yolundaki cevabımızdır.

Öznel bir bütünlük, tutarlılık ve süreklilik oluşumu olan kimlik, felsefe ve modern bilimlerde farklı şekillerde ele alınıp tanımlanır. Psikolojide kimlik, benlik ve kişilik kavramlarıyla ele alıp çözümlendiğinden psikologlar kimliğin merkezine benlik ve kişilik süreçlerini koyarak tanımlamaya ve anlamaya çalışırlar. Böyle bir tanımlamaya göre kimlik, bireyin iç ve dış çevresiyle kurduğu, diğer bireylerden ayırt edici, tutarlı ve yapılaşmış göstergeleri ya da bireyin nasıllığıdır. Sosyolojide kimlik, toplumsal cinsiyet ve sınıf

belirlemelerinde kullanılan bir kavram olup bireyin sosyal durumunu ifade eder. Felsefede ise kimlik, öznenin var oluşunun ontik, epistemik, etik, estetik, siyasal ve inançsal gibi belirimleri sonucu oluşmuş olan gerçeklikleridir (Marshall 1999: 405; Budak 2000: 451). Bu tanımlar ışığında kimliği kültür ve millet bağlamında yeniden tanımlayacak olursak kimlik, birey ile bir milleti başka hiçbir kimseye ve millete benzemez yapan şey olarak onların kendilerini nasıl hissettiği olarak kendilerine özgü niteliklerinin toplamıdır. Ayrıca kimlik, özneyi başka hiç kimseye benzemez yapan şey olarak bireyin/milletin somutlaşma ya da onların kendi olmasında toplumu birleştiren ve bir arada tutan bağdır. Bu tanımlar "cumhuriyetçi" kimlik tanımı için de geçerlidir.

Kimliğin nediri felsefe ve sosyal bilimler açısından yukarıdaki gibi farklı şekillerde tanımlansa da karşımıza bu tanımlarla ilgili temel bir sorun ortaya çıkmaktadır. O da insanın objektif bir varlık olduğu kadar sübjektif bir varlık da olmasından dolayı onun özünün ve kimliğiyle ilgili tanımlarının sübjektif bir eksende yapılıp sorgulanması ve okunmasıdır. Bu tanımların içeriğinin, hem küreselleşme sürecinde farklı kimliklerin varlığını hem de ulus-devlet içerisinde farklı kültürlerin birliğini, çoğulcu bir demokrasi ve siyaset açısından bir çözüme ulaştıramadığından sosyal, kültürel ve siyasal alanda hâlâ gündemini ve güncelliğini koruyor, felsefi bir sorunsal olarak varlığını devam ettiriyor. Bu durum, ister istemez, "nasıl bir cumhuriyet kimliği olacak" sorunu noktasında değişik sorunların ortaya çıkmasına da neden oldu. Artık, tanım düzeyinde dahi olsa başlangıçta sorun kriz haline geldi. Zaten tüm dünyayı sarsan kimlik krizinden modernite kadar bu tanım krizi de sorumludur. Kimliğin ne olduğunu hangi açılardan tanımlarsak tanımlayalım karşımıza kimliğin özsel sübjektifliğinden kaynaklanan hep "özsel" tanımlar ve yaklaşımlar çıkıyor. Bundan kurtulmanın yolu kimliği ontik-epistemik bir içerikte sosyo-kültürel ve tarihsel eksende a priori bir tanımla tanımlayıp sorgulayarak kimlikteki özselciliği bu zemine çekmekten geçer. Böylece kimliğin aktif bir işleve çekilmesinden dolayı o, sabitleyici tanım ve yaklaşımlardan kurtarılarak onunla ilgili tanımlar özneyi aşan bir özselcikle bu eksene kaydırılmış olur. Bir de bu eksende yapılacak bir tanımla kimlikte ikili bir eritmeden kurtulmuş olunur. Bunun dışında kimlikle ilgili yapılacak olan tanımların hepsinde bir veya iki şekilde yapılmış olan inkâr, dışlama, indirgeme ve *yutma merkezinde eritmeler söz konusudur.* Bu ikili *eritmelerden* birincisi, öznenin belirli bir kimliğe sabitlenerek *eritilmesi*; ikincisi ise, toplulukçukların ya da kültürcüklerin küreselleşme kıstasları içerisinde "çok-kültürcülük" önceliğine bağlı olarak belirli bir kültürel kimliğin ya da kitle kültürünün içeriğinde

eritilmesidir (Coşar – Özman 2003: 103). Bu *eritmeler* yalnızca kültürel *eritmeler* olarak görülmemeli, aksine, bu *eritmeler* öncelikle özne merkezli *eritmeler*dir. Çünkü kültürün tanımı da kimlik gibi öncelikle özneden geçer. Özne *eritilebilecek* ki, alt-kimliği oluşturan kimlik de üst-kimlik içeriğinde *eritilebilsin*. Bunun için günümüzde kimlikle ilgili yapılan tanımlarda öznenin evrenselleşmesi ve özgürleştirilmesi kaygısı değil de daha çok tekil bir kimliğin ve onunla ilgili söylemin evrenselleştirilmesi kaygısı vardır. Bu da kimlikte paradigmatik tanımlara ya da kurgulamalara neden olduğundan kimlikle ilgili yapılan bu tanımlar özne açısından doyurucu olmamaktadır. Belki de bu sebeplerden olacak ki, Husserl, kimlik kavramıyla ilgili bu tartışmaları önceden kestirerek "kimlik, kesin olarak tanımsızdır" demiştir (Guenancia 1995: 563).

Felsefede Antik Çağ'dan özellikle Platon'dan itibaren günümüze geldiğimizde temelde iki çeşit kimlik ayrımına bağlı olarak bir sorgulama ve tanımlama yapılmıştır: 1. Yaratan kimlik 2. Yaratılan kimlik. Platon açısından düşünecek olursak, konumuzu oluşturan asıl sorun ve tartışma, yaratılan kimlik üzerinedir. Yaratılan kimlikte hiçbir kategorik ayrım yapılmayarak ontik-epistemik ve değerler alanında her özne kendi içinde öncelik ve sonralık ilişkisine tâbi olmadan aynı düzlemde eşitlenmiştir. Ancak yaratılan kimlik içerisinde bir de yaratan kimliğin var olması, hem ontik-epistemik alanda hem de değerler alanında bir mücadeleyi ortaya çıkardı. Bu da Antik Çağ Yunan felsefesinden itibaren özellikle Platon'la birlikte başlayacak olan felsefelerde temel bir yaklaşım olarak görülmeye başladı. Öznede öncelik-sonralık ilişkisinin ortaya çıkarılması ise sosyal, kültürel ve siyasal zeminde ontik-epistemik temelde ayrımlar yaratarak öznede özsel olmayan farklılıkların ayrıcalık haline getirilmesini tetikledi. Platon'un toplumda işçiler, koruyucular ve yöneticiler ayrımında yapmış olduğu sosyal sınıflaşma zeminine bağlı kimliksel sınıflandırmalar ve tanımlar gibi. Örneğin bu tanımların birinde Platon, Yunan toplumunun alışılagelen uygulamaları ve değerlerine tamamen ters düşen bir ilkeyle kadınlara, özellikle koruyucu sınıfın kadınlarına, iyi bir eğitim almaları halinde her şeyi erkeklerle birlikte yapmalarının ya da erkeklerle her bakımdan eşit olmalarının doğru olduğu ilkesini savunsa da (Platon 1988: 139–145) onun kimliğini, ya erkeğin kimliğine göre, ya da erkeksi görmediği duygu ve değerlerle tanımlar. Böyle bir bakış içerisinde o, kadınları ilkesel kaos, düzensizlik, denetlenemeyen duygu, ahlâki kötülük, bedensel iştah, logostan uzak ve kamusal alana yakışmayan düşük bir doğa olarak görerek, onları, aklın karşıtı olan doğanın daha düşük düzeyiyle ilişkilendirir ve değersizleştirir (Platon 1997: 63–64, 136–137; Platon 1988: 86, 143, 292;). Bu anlayıştan olacak

ki, Antik çağ Yunan düşüncesinde akıl dişiyi değil, yalnızca erkeği temsil etmektedir, akıl ve insanlık gibi kimlik de erkektir. Platon bu düşüncesiyle devlette ve toplumda kadına iyi eğitim alması halinde erkekle eş görevler verilmesi gerektiği görüşünü savunsa da, özelde özne denildiği zaman erkek imgesini algıladığını, bu yüzden temelde ontik-epistemik alanda kadın kimliğini özgürleştirme diye bir kaygı içerisinde olmadığını gösteriyor. Aristoteles ise hocasından daha da ileriye giderek herhangi bir toplumda kadınla erkeğin hangi sınıf içerisinde yer alırsa alsın, onun, o toplumun geleneklerine uygun bir şekilde erkekten ayrı yeni bir kimlikle tanımlanması gerektiğini savunur. Aristoteles kadınla ilgili böyle bir kimlik tanımlamasında ısrarla "ben-olmayanın" inkârını gündeme getirecek şekilde varlıkların derecelendirilmesinde insan olarak sadece erkeği görmekte, yöneticiler sınıfının bir üyesi dahi olsa kadını köleyle hayvan arasında bir yerde derecelendirmektedir. Bunun için insan denildiği zaman Aristoteles'in aklına her ikisi birden değil, yalnızca erkek imgesi gelmektedir, çünkü kadın erkek gibi özerk bir varlık değildir. Şu halde doğası gereği kimlik erkektir, erkek doğasını temsil etmelidir. Sonuçta Platon'da biraz esneklik payı olsa da her iki filozofa göre, "...kadın erkeğe atıfla, ondan başkalaştırılarak tanımlanır, fakat erkek, kadına atıfla tanımlanmaz. Kadın arızi olandır, asli olan değil önemsiz olandır. Erkek Öznedir, mutlaktır – kadın Ötekidir..." (Plumwood 2004: 76). Oysa karşıt cinste dahi olsa özneler arasında var olduğu iddia edilen farklılık kültürlerde de olduğu gibi var olan bir farklılıktır, ontik-epistemik bir ayrıcalık değildir. Ne zaman ki, bireysel ya da kültürel farklılıklar ayrıcalık olarak algılandı, işte, o zaman gerçeklikte kimliğin temelinde var olmayan bir ontik-epistemik ayrıma gidilmiş oldu. Bu da felsefî bir sorun olarak hem ontolojik hem de sosyal, kültürel ve siyasal düzlemde "ben-öteki" karşıtında kimliksel ayrımlara ya da öznede bu ayrımlar temelinde indirgenmiş kimliksel sınırlandırmalara ve eritmelere gidildi.

Cumhuriyet gibi bir üst-değerin küreselleşmesinde Antik Çağ Yunan düşüncesinde yaşanan sorunlar günümüzde de canlılığını korumaktadır. Bunun nedeni kimlikte paylaşılması gereken değerlerin meta arayışlar içerisinde şekillendirilmesi isteğidir. Bu da "cumhuriyet"in ontik-epistemik zemininde olmaması gereken "ben-öteki" gibi ayrımların moderniteden taşınarak kökleri ve dayanakları olmayan bir siyasal zemin içerisinde ideolojileştirilmesiyle sonuçlanıyor. Oysa kimlik A = A özdeşliği değildir, onun özünde ontik-epistemik boyutta bir farklılık vardır. Kimlik bu yapısıyla oldukça ilkel bir kavram gibi görünse de ne onu tanımsız bırakmalı, ne de onu herhangi bir şeyle özdeşleştirerek

tanımlamalı, aksine kimliğin ayrıcalık ekseninden uzak bir farklılık olduğu görülmelidir. Yine kimlik birey kadar topluma ve insanlığa hitap ettiğinden onun, doğal varlığında elverişsiz bir varlık olmayan ve insanların ontik olduğu kadar pratik ihtiyaçlarından doğan bir varlık olduğu görülüyor. Bu farklılıkları da ortaya çıkaracak bir algının var olması gerekir. Bu algısal inançla kimlik, ancak şeylerin yüzeyinde el yordamıyla yükseltilmiş olan, kendini gösteren ya da göstermeyen ve âdilce bir fonksiyon olarak onunla ilgili şeylerin bilinmesiyle ve kabul edilmesiyle yapılmalı. Böylelikle kişinin kimliği, toplumun kimliği ve insanlık kimliği hem birbirlerine indirgenmeden tanımlanmış olur hem de yok sayılmamış olur (Guenancia 1995: 563, 582, 596).

Küreselleşme sürecinde cumhuriyetin yaşamış olduğu en büyük sorunlardan biri de kimlik ve cumhuriyet kavramlarında olduğu gibi vatandaşlığın ne olduğu ve bu kavramla neyin ifade edileceği sorunudur. Bu da siyaset felsefesinde önemli bir sorunsaldır. Hattâ siyasal söylemin en eski kavramlarından biridir. Vatandaşlık, "... öz olarak, siyasal toplumun yaşamına katılma yetkisine sahip olabilen bireyin statüsünü ifade ..." eder (Okutan 2006: 20). Vatandaşlık, toplumun yönetimine doğrudan ya da dolaylı olarak katılma hakkı vererek sivil toplumla siyasal toplumun birbirinden ayrılmasını sağlayan haklar yaratır. Bu durumda vatandaşlık, "bir ülkenin vatandaşlarının tamamının, taşıdıkları her türlü farklılığa rağmen, tüm hukuksal ve siyasal haklarının güvence altına ahnması"dır. Onun modern siyasal söylemde kazanmış olduğu son anlamı ise, "ilkesel olarak siyasal topluluk içinde bireylere eşit haklar ve görevler, özgürlükler ve sınırlamalar, güçler ve sorumluluklar veren bir statü"dür (Okutan 2006: 21). Bu statü ortak yararı ve erdemi ifade eder. Ancak her birey aynı erdem ölçüsünde olamayacağından vatandaşlık ile kazanılmış olan temel hak ve özgürlüklerin kullanılmasında değişik sorunların ortaya çıkacaktır. Bu sorunlardan biri, cumhuriyetçi söylemin tartışılmaz bir öğesi olan vatandaşlığın birey–iktidar ekseninde irdelenmesi sonucu vatandaşlık açısından düşünülen özgürlüklerin tartışmaya açılmasıdır. Bu da özgürlük açısından iki tür bakış açısının, negatif ve pozitif özgürlüğün ortaya çıkmasına sebep olur.

Antik Çağ Yunan felsefesinden itibaren vatandaşlık kavramı da felsefede sorgulanarak, onunla neyin kastedileceği ya da edilmeyeceği, kimlerin vatandaş olacağı ya da olmayacağı tartışılmıştır. Bu tartışmalarda vatandaşlık sorunu da genelde özne/ kimlik kavramına bağlı olarak tartışılmış ve tanımlanmıştır. Örneğin Aristoteles'e göre, vatandaş, *"yasal, siyasal ve yönetsel görevler"* alan kişi olduğundan herhangi bir kimse yasama ya da yargılama yetkisine katılmaya hak kazanırsa yaşamış

olduğu devletin vatandaşı sayılır, aksi halde sayılmaz (Aristoteles 2000: 70–71). Yani, Aristoteles'te her sosyal sınıf ya da kişi vatandaş sayılmaz, yalnızca özne olan birey vatandaş sayılır. Örneğin, işçiler, yabancılar, kadınlar ve köleler birer özne olarak, yani Atina vatandaşlığı kimliğiyle tanımlanmadıklarından vatandaş değildirler. Bu yüzden Aristoteles'te vatandaşlık, kimlik gibi kişinin bulunduğu sosyal sınıfa ve sosyal durumuna göre belirlenmekte olup "belirli bir sınıftır; sürekli olarak ticaretle ya da kol gücüyle çalışanlar bu sınıfa giremezler" (Aristoteles 2000: 77). Vatandaş olan kişi yasal, siyasal ve yönetsel görevlerden faydalanırken vatandaş olmayan kişi bu görevlerin hiçbirinden faydalanamaz. Aristoteles'te vatandaşlık bir belirlenmişlik olup iyi vatandaş *"yönetmeyi ve yönetilmeyi iyi"* bilen kişidir (Aristoteles 2000: 75). Bunları siyasal alanda iyi bilmek ve uygulayabilmek için de kişinin, hem yönetme, hem de yönetilme bilgi ve yeteneğine sahip olması gerekir. Bu da özgürlüğü, yani özgür kişilerin özgür kimseler tarafından yönetilmesini gerektirmektedir.

Aristoteles'in herhangi bir sosyal sınıfa bağlı olarak yapmış olduğu vatandaşlık tanımındaki bu belirlenmişlik Batı düşüncesinde farklı şekillerde de olsa uzun yıllar geçerliliğini korumuştur. Bazı dönemler işçiler vatandaşlık tanımı içerisine dâhil edilirken bazı dönemler köleler azat dahi olsa vatandaşlık tanımı içerisinde değerlendirilmemiştir. Bu da kimlikte olduğu gibi vatandaşlıkta da, hem ontolojik zeminde hem de sosyal, kültürel ve siyasal zeminde öncelik-sonralık ilişkisini ortaya çıkarmıştır. Günümüzde birçok düşünürde vatandaşlık, öznede hiçbir indirgemeye ve ayrıma gidilmeyecek şekilde onun yegâne meşruiyet ilkesi olarak görülür. Özne, bu ilkeyi herhangi bir devlet çatısı altında kimliğiyle bütünleştirip içselleştirdiği zaman gerçek vatandaşlık algısı ve vatandaşları birbirlerine bağlayacak kamusal aklın ortak siyasal değerleri ortaya çıkar. Bu ilke *"aynı zamanda, başkalarını dinleme isteğini ve başkalarının görüşlerinin makul olarak kullanılmasında açık görüşlülük özelliğini de kapsar"* (Rawls 2007: 251–252). Bu da yine cumhuriyet gibi bir üst-değer olan demokrasiyi gerektirir.

Demokratik bir vatandaşlık ise, kamusal akıl ve rasyonellikten geçer. Vatandaşlık açısından kamusal aklın sınırları da herhangi bir ideolojik kaygıyla değil, anayasal olarak belirlenmelidir. Bunu için de öznede kimliksel kaygıların çift kimlik yaratmayacağı şekilde temel hak, görev ve sorumluluk ile değerlerin yeterli ağırlıkta olacağı özgürlük, eşitlik, adalet üçgeninde vatandaşlık bilincinin güçlenmesi gerekir. Vatandaşın temel hak ve özgürlükleri herhangi bir doktrinden ya da paradigmatik bir zihniyetten değil, siyasal adalet merkezindeki bir anlayıştan geçer. Etkin

bir siyasal adalet, *"vatandaşların kamusal olarak tanınan ihtiyaçlarının ne olacağı ve bunların herkes için faydasına ilişkin bir siyasal anlayışı içinde barındırır"* (Rawls 2007: 214–215). Özneye vatandaşlık bilinci, kutsamalarla doldurulmuş paket programlar ile değil, ontolojik ve siyasal adalet şuuru içerisinde *"toplumsal sorumluluk paylaşımı"* duygusu ve ondan mahrum olunmaması gerektiği kaygısı kazandırılarak verilmelidir. Etkin bir vatandaşlığın ortaya çıkabilmesi için özneler, bu paylaşım duygusunu özgürlükleriyle birlikte âdil fırsat eşitliğiyle tüm topluma yaymalıdırlar. Vatandaşlıkta sorumluluk bilinci, ancak, bu şekilde içselleştirilmiş bir kimliğin paylaşılmasıyla güçlenebilir. Bu sorumluluk duygusu ve paylaşımı, siyasal adalette ve toplumsal düzende kişinin istediği gibi hareket etmesini engelleyerek *"kişilerin kendi amaçları uğruna sorumluluk alma ve içinde bulundukları toplumsal durumlara göre iddialarını"* yumuşatmayı sağlar (Rawls 2007: 224–225).

Bugün Batı düşüncesinde olduğu gibi tüm dünyada savunulan değişik cumhuriyet tasarımlarında vatandaşlık, genelde sübjektif bir yaklaşımla içeriği doldurulup tanımlanmadığından, sosyal, kültürel ve siyasal alanda içselleşmiş, doğru ve yeterli temsil gücü bulamamaktadır. Hattâ bu sorun öyle bir hal almıştır ki, vatandaşın en temel haklarından biri olan seçme hakkının dahi örselenmesine neden olduğundan *"pek çok Batı ülkesinde seçimlere katılım oranlarının oldukça düşük olmasının da kanıtladığı gibi siyasete ilgisizleşme önemli bir sorun haline gelmiştir..."* (Beriş 2005: 503). Bunun sebebi ise, kimliğin ontik-epistemik dayanaklarının ya kaygan bir zemin üzerinde inşa edilmeye çalışılmasıdır ya da var olan zeminde kökleşemeyerek askıda kalmasıdır. Yani bu süreçte modernite özneyle barışık olmayan bir kimlik kurguladığından bireyde gerçek değil, sanal bir temsil gücü ortaya çıkarmaktadır. Bu da kendisinden önceki dönemlerde olduğu kadar hem kendisinde hem de küreselleşme sürecinde öznede ikiye ayrılmış, iki görüntülü kimlikler yaratarak, aynı görüntüyü içselleşmemiş bir şekilde vatandaşlık algısında da ortaya çıkardı. Öznede içselleşip sindirilememiş bir vatandaşlık algısını ortadan kaldırmak için, vatandaşlık bilincini sadece okumayı yazmayı öğrenmek, vatandaşlık haklarını yerine getirmek, yasalara saygılı bireyler olmakla değil, onlara vatandaşlığı oluşturan değerleri yaşayıp yaşatarak öğretmekten ve gerçek ontik-epistemik dayanakları olan çoğulcu demokrasi bilincini kazandırmaktan ve de bu bilinç içerisinde değişik "ben"leri fark edebilecek bir "cumhuriyet" algısının var olmasından geçer. Eğer böyle bir cumhuriyet algısı yoksa devlet karşısında vatandaşın görünümü, *"bireyselliğini kazanamamış, aydınlanmanın en özlü anlatımı olan 'akıl ile hareket eden benlik' konumunda görülmeyen fakat bununla birlikte,*

modern yaşama uyum sağlaması gereken ve bunun için de modernleşme sürecinin taşıyıcısı olma rolünü üstlenmek durumunda kalan birey şeklinde" olur (Okutan 2006: 217–218). Bu durumu ortadan kaldırmanın yolu ise cumhuriyet(çilik)in, pratik açıdan, statükodan uzaklaştırılarak, yaşayacağı ve yaşatılacağı reformları ile git gide daha açık seçik biçimde vatandaşın ve toplumun hizmetine girmesinden geçecektir.

CUMHURİYETÇİ İDEOLOJİYLE BİRLİKTE KÜRESELLEŞEN KİMLİK VE VATANDAŞLIKTA YANLIŞ BİR BİLİNÇ ALGISI: "BEN-ÖTEKİ" KATEGORİSİ

Felsefede kimlik temelli sorgulamalarda ortaya çıkan "öteki" kategorisi bilinç kadar eskidir. İlk Çağ felsefesinde bu kavram sistematik olarak ele alınıp tartışılmasa da "öteki"ni çağrıştıracak şekilde bir "ötekilik" teması işlenmiştir. Öteki kavramı, sistematik olarak ilk kez Orta Çağ felsefesinde Saint Augustinus'la gündeme gelmiştir. O, *İtiraflar* adlı eserinde Tanrı'yla olan ilişkisini hep "sen-ben" ilişkisinde ele almıştır (Augustinus 1999: 217; Sayın 2005: 185)*. Onun özellikle bu eserinde kullanmış olduğu "sen-ben" ilişkisi modern felsefede farklı bir zemine çekilerek, kimlikte, sosyal, kültürel ve siyasal düzlemde "ben-öteki" ayrımına ya da "ben–öteki karşıtlığına" neden olmuştur. Bu da kimlikte ontik-epistemik zeminde bir sarsılma meydana getirerek var olan kimlik temelli sorunlara bırakın çare olmayı insanı ve toplumları inkâr, isyan ve çatışmalarla dolu kimlik karmaşalarına sürüklemiştir. Oysa Augustinus'taki "ben-öteki" ilişkisi Tanrı'dan "sen-ben" diye söz ederken kullandığı metafizik-ontolojik bir ayrımdır. Bu ayrımın yaratan-yaratılan kimlik ekseninde oturtulup egzistansiyel fenomenolojik bir çizgide çözümlenip anlaşılması gerekir. İşte bu eksende görülmeyen ve tartışılmayan sorun, daha sonra olması gereken zeminden başka bir zemine kayarak suni kimlik yaratımları içeriğinde kimlikte birbirlerini dışlama, inkâr ve isyan söylemlerinin ortaya çıkmasına ve de en önemlisi temelde metafizik-ontolojik olmayan farklılıkların ayrıcılıklaştırmasına götürdü. Bu durum ise modernitenin bir devamı olan küreselleşmeyi değil de yaratılan kimlikte olması gereken küresel kimliği, Sofistlerin ifadesiyle de öznenin sadece "insan" olduğu "dünya yurttaşlığı" kimliği ve vatandaşlığını engelledi. Kimlikte ontik-epistemik düzlemden sapmayan gerçek bir öznenin var olabilmesi için, kimliğin metafizik-ontolojik ayrımın dışında

* Saint Augustinus *İtiraflar* adlı eserinde Tanrı'yla olan ilişkisini daima "sen-ben" söyleminde ele alır. O, bu ifadesini eserinde bir veya birkaç yerde kullanmamış eserinin hemen hemen her yerinde dile getirerek tüm eserine yayıp sindirmiştir.

her türlü ayrım ve karşıtlıklardan kurtularak ontolojik eksende sosyo-kültürel ve tarihsel şartlar içerisinde yoğrulup şekillenmesi gerekir.

Moderniteyle birlikte özellikle ontik-epistemik zeminde ortaya çıkan ve tartışılan "ben-öteki" ayrımı temelde bir başkalık değil, yalnızca suni olarak üretilmiş olan bir ayrımdır. Bu suni ayrım küreselleşmede de "küresel kimlik" adı altında oluşturulmaya çalışılan kimlikte olduğu gibi modernitede de *"...ötesiyle girdiği bu diyalektik mücadele temeli üzerinde yükselir"* (Hardt – Negri 2001: 147). Tarihte bunun en güzel örneğini postkolonyal yönetimlerde görebilmekteyiz. Örneğin İngiltere, Hindistan'ı işgal ettiği zaman hem Büyük Britanya tarihiyle hem de Hindistan'ın bu durumuyla barışık ve uyumlu olabilecek bir Hindistan tarihi yazdırmak ister. Onlar bu yeni yazılacak olan Hindistan tarihinde kendi ulusal ve yönetimsel çıkarlarını koruyacak ve geliştirecek şekilde bir Hindistan kimliği ve vatandaşlığı, bunların gerçekleşmesi için de Hindistan'a *"Avrupa kökenli bilginin ilerlemesi"*nin yolunu açacak yeni bir eğitim modeli amaçlar (Loomba 2000: 40). Bu amacın içerisinde küresellik karşısında yereli koruma da ısrarla vurgulanır. Ancak yerelin farklılıkları küreselleşmenin homojenliği karşısında nostaljiden ve tüketim köleliğinden öteye geçemeyeceğinden bir taraftan Hindistan'ın sosyo-kültürel direnme gücünü kırarken bir taraftan da Hindistan'ın özsel kimliğini yitirmesine neden olacaktır. Bunu sezinleyen Mahatma Gandhi Hindistan'da Büyük Britanya kimliği altında bir Hindistan kimliğinin var olamayacağını ileri sürüp İngiltere'ye karşı ünlü sivil direnişini başlatır. Bu örnek küreselleşmede küresel kimlik diyalektiğinin başlangıçta güçlü olduğuna dair bir örnek olsa da aslında bu durum, postkolonyal küreselleşmede görüldüğü gibi diyalektiğin kendini yıkacak çelişkileri yine kendi içinde üretip taşımasının da bir örneğidir. Bu çelişkili diyalektiğin içeriğinde kendi paradigmasının hâkimini sağlamak için, özne ve kimlikler ırksal, kültürel, sınıfsal, cinsel, dinsel ve mezhepsel olarak farklı ontolojik temelde farklı paradigmalarla yeniden yapılandırılmak istenmektedir. Bu felsefenin amacı "ben-öteki" ayrımı diyalektiğinde her bakımdan ayakları üstüne durabilen, üreten bir kimlik değil de daha çok "kul felsefesi"ne dayalı bolca tüketen bir kimliktir.

Kimlikte "ben-öteki" ayrımı bir iletişim ve ilişki zemininde okunmalıdır. Bu ayrımın, yalnızca, benim dışımdakiler anlamında "öteki"nin ancak "ben"imle anlam ve değer kazanıp yaşayabileceği bilincinde olmalıdır. Yine *"'öteki'nin daima kimlikle birlikte bulunduğu ve 'öteki' ne ölçüde varsa ve belirginse kimliğin de o ölçüde"* belirginleşeceği mantığında olmalıdır. Kısaca "ben-öteki" ilişkisinin *"'ben' ancak 'öteki' ile var olabilirim. Çünkü ben, o olmayanım"*

(Türkbağ 2003: 211) ilkesine göre öznede ontik-epistemik zeminde herhangi bir ayrışım yaratmayacak şekilde okunması ve anlaşılması gerekir. Böylelikle evrenselci bir kimlikten, yani küresel bir kimlikten özün korunduğu tekilci bir kimliğe doğru geçilmiş olunur ve "cumhuriyet" gibi bir üst-değer kimliği de oluşturulup korunmuş olur. Bu geçişteki kimliksel farklılıklar özsel bir farklılık değil, sadece bir kimliğin diğer bir kimlikten ayrıldığı farklılıklar olarak algılanmış olur. Bu farklılıkları öze indirgeyerek tekçi, tekelci ve dışlayıcı özne tasarımlarıyla kültürel ve siyasal alanda kimlik belirlenemez. Böyle bir belirlenme hem kimlikte hem de küresel kimliğin bünyesinde sürekli sorun taşıyan marjinal kimliklerin oluşmasına neden olur.

Özne bir kimlikle tanımlandığına göre, öznenin özne merkezli ve pozitif olarak okunması gerekir. Kimlik, merkezine her şeyden önce özne oturtularak onu özgürleşme pratiği içerisinde sorgulanmalıdır. Bu da kimliğin vatandaşlık üst-kimliği adı altında hiçbir özneyi eritmeyecek şekilde var olmasını ve bu merkezde tanımlanmış olmasını gerektirir. Böyle bir tanımın oluşması için de ortak bir paydanın üretilmesi gerekir. Bu ortak payda saydam olmayan bir ontik-epistemik zeminde dil, semboller, değerler, inançlar ve ilişkiler üzerinde olmalıdır. Bu ortak payda bir kereye ya da belli bir süreye mahsus değil, sürekli olarak kendini yenileyip üretebilecek bir zeminde olmalıdır. Yine bu payda, birde çokluğu, çoklukta biri görecek bir siyasal proje içeriğinde olmalıdır (Hardt – Negri 2004: 215, 236). Tüm bunlar da güçlü bir demokrasiyi, yani sadece tüketen değil, aksine gerçek anlamda hep üreten çoğulcu ve katılımcı bir demokrasiyi zorunlu kılmaktadır. Bunun gerçekleşmesi için de kimliği birey–çıkar–çatışma metaforlarından ve bununla ilgili retoriklerden kurtarmalıdır.

Modernitede olduğu gibi küreselleşme süresince de bu şekilde sorgulanan ve kurgulanan kimlikte kimliği teorik-pratik çatışmasından kurtarmak gerekir. Kimlikle ilgili negatif okumalardan vazgeçilerek bu tür okumalarda ısrarla belirli bir tikelin evrenselleştirilmemesi gerekir. Kimliği özne-nesne, zihin-beden, özgürlük-zorunluluk, akıl-doğa, medeni-ilkel, kamusal-özel, efendi-köle, ben-öteki, kadın-erkek, siyah-beyaz, kuzeyli-güneyli, doğulu-batılı gibi genelde belirli bir hiyerarşi temelinde kurulan ontolojik bir farklılıkla değil, sosyo-kültürel ve siyasal zemindeki tüm çatışmaları kaldıracak şekilde, farklılıkları uzlaştırma ve bunu da bir arada yaşamanın olmazsa olmaz rakip ilişkiler ağı olarak düşünmek gerekir. Aksi halde yukarıda da ifade etmeye çalıştığımız gibi ontik-epistemik düzlemde kendi dışarısını oluşturan bir "öteki" anlayışı ortaya çıkar. Bu da "ben-öteki" ya da "biz-onlar" arasında suni olarak

üretilmiş olan ontik-epistemik temelli ayrımlara ya da karşıtlara neden olacaktır. Bu şekilde yapılaştırılacak olan bir kimlik yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ancak çoğulcu ve katılımcı bir demokrasi ile çözülebilir (Coşar – Özman 2003: 105). O zaman özneyle birlikte kimliğin de hiçbir şeyin ön ya da art bileşeni olmadan gerçek bir demokrasi içeriğinde yeniden sorgulanıp tanımlanması gereklidir. Bunun için de bu felsefi sorgulama içeriğinde ve çizgisinde yeni bir siyaset/demokrasi tanımına ihtiyaç vardır. Oluşturulacak olan bu yeni tanımların kimlik tanımı gibi ontolojik bir zeminde ve de evrensellik-tikellik ilişkisi temelinde irdelenerek özü korumaya dönük bir kaygıyla tanımlanması ve şekillenmesi gerekir. Yalnızca bu kaygıyla şekillenmiş olan kimlik, dolayısıyla cumhuriyet, kendisi ve değerleriyle bütünleşmiş, barışık ve oldukça içselleşmiş bir cumhuriyetçi kimlik olacaktır.

Ontik-epistemik temelli yapılacak olan "ben-öteki" ayrımında özgürlükler ve farklılıklar korunamaz, hattâ ontik düzlemde değişik özsel farklılıkların yaratılmasına neden olur. Bu da toplumlarda değişik sosyal, siyasî ve kültürel sınıflaşmaların ortaya çıkmasına neden olur. Bunu kırabilmenin yolu cumhuriyeti içselleştirilmiş demokratik bir açılıma tâbi tutmaktan geçer. Kimlikte demokratik açılım önemlidir. Küresel kimlik diyalektiği ancak bu demokratik açılımla kırılır. Bu açılım insanları öncelik-sonralık ilişkisine tâbi tutmadan *"...eşit değerde olacak, tikelliklerin karşılıklılığını, ontolojik geçeklik statüsü atfetmeden, göz önünde bulundurarak..."* kimliklerin farklılığını teslim etmekle ve de öznenin özgürleşimini temel alan bir sosyo-kültürel ve siyasal yapılanmayı gündeme getirmekle mümkün olur (Coşar – Özman 2003: 111). Ancak bu üretimin Aydınlanma ve modernitede de olduğu gibi yapay üretimden ziyade gerçekte *özne merkezli üzerine az, fakat daha nitelikli bir üretimle gerçekleştirilmelidir.* İşte o zaman "ben-öteki" diyalektiği kırılmış olur ve Sofistlerin arzulamış olduğu "dünya yurttaşlığı" felsefesi, dolayısıyla da özün de korunabildiği saydam ve kırılgan olmayan bir kimlik gerçekleşebilir.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, küreselleşme, yalnızca siyasal-ekonomik bir sistem olan yeni-liberalizmin bir kuşatması olarak değil de, bu süreci demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, sevgi, hoşgörü ve barış gibi ortak değerlerin de dâhil olduğu geniş bir süreç içeriğinde okumalıdır. Bu yüzden küreselleşmeyi her türlü ideolojik polemiklerden bu kavramlar ve değerler zeminine çekerek sorgulamalı ve anlamalı, onları ideolojik bir zemine çekerek içeriksizleştirmemelidir. Ancak bu anlayışla yapılacak bir

sorgulama bize küreselleşmenin ne olduğunu gösterebilir ve de neyin küreselleşmesi ve neyin küreselleşmemesi gerekeceğini ayırt ettirebilir. Bu bağlamda cumhuriyet bütünlüğü içerisinde demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, sevgi, hoşgörü ve barışın olacağı bir küreselleşmeyi yaymalı, paradigmatik-ideolojik söylemine dönüşmüş herhangi bir sistemin ya da zihniyetin küreselleşmesine karşı ise, onun yerini doldurabilecek gerçek evrensel değerler ve söylemler üretmelidir.

Sağlıklı özneler, dolayısıyla da kimlikler oluşturabilmenin yolu, yaratan–yaratılan kimlik felsefesi bağlamında hiçbir şekilde değerleri birbirine indirgemeden modernizm ile gelenek arasındaki köprüyü kurabilmekten geçer. Bu köprüyü siyasal bir sistem olarak, ne modernleşme, ne de onun bir devamı olan küreselleşme kuramamıştır. Bu yüzden küresel kimlik, ondaki ortak bilinci büyük anlatıların içeriğinde ticarileştirip metalaştırarak eritmiştir. Çağımızı her türlü kimlik krizi, yozlaşması, karmaşası ve çatışmasından kurtarmanın yolu öncelikle kavramları sınırlar çizmeden ontik-epistemik bir zeminde, sübjektiflikten uzak a prori bir tanımla tanımlamaktan geçer. Ayrıca onları ontolojik zeminin dayanaklarım güçlendirerek demokrasi, özgürlük, eşitlik, adalet, sevgi ve hoşgörü gibi kavramlarla yoğurup anlamlandırmaktan geçer. Bu da, ancak, çoğulcu demokratik bir bilinç kadar evrenselci ahlâki kolektif duruş normuyla ve bu normu uygulayabilecek bir cumhuriyet projesiyle gerçekleşebilir.

Çağımızın öznesi, kimliği ve değerler dünyası çokça örselenip kurgulanmasına rağmen şizofrenik değildir, aksine özneyi kurgulayan araçsal akıl ve onun değer anlayışları şizofreniktir. Bu süreçte görevimiz kimlikler dağıtmak ya da kurgulamak değil, ontik-epistemik zeminde onları anlamak ve anlamlandırmak olmalıdır. Hangi amaç ve çıkar için olursa olsun hiçbir şekilde ontolojik zeminde sosyal, kültürel ve siyasal kimlik ayrımları yaratmamalıyız. Sofistlerin başlatmış olduğu felsefî söylemde olduğu gibi merkezde insanı özne olarak tanımlayan kimliğe yönelmeliyiz. Bunun dışındaki diğer kimlik tanımlamaları ise ontik-epistemik zeminde öznel tanımlar ve izahlar olup farklılıkları ayrıcalık haline getiren sınırlandırıcı ve indirgemeci yaklaşımlardır. Oysa kimliksel farklılıklar sadece özneler arası farklılıkları dile getirmek için kullanılmalıdır. Sorunu hangi açıdan ele alırsak alalım, yalnızca, insanın doğasına uygun kimlik birleştirir, tasarlanmış ve kurgulanmış olan kimlik ise ayrımlaştırır ve aynı düzlemdeki özneleri, ya birbirine indirger, ya yabancılaştırır, ya da birbirinin değillenmesine ve birbirinin içinde eritilmesine neden olur.

Vatandaşlık, doğrudan özneyle, dolayısıyla da kimlikle bağlantılı bir kavramdır. Öznede içselleşmiş bir kimlik yoksa vatandaşlık özneyle bütünleşemez. Özneyle bütünleşemeyen bir vatandaşlık ise, onun, sosyal ve siyasal alanda temsil gücünü zayıflatır, onun üzerinde kesin ve kapsamlı bir denetim yaratır. Özneyle bütünleşebilen bir vatandaşlık tanımı kimlik gibi ontik-epistemik zeminde a priori bir tanımı gerektirir. Bu da tüketen değil, durmadan üreten bir kimlikten, daha fazla katılım ve özgürlüğün olacağı demokrasiden, kuşatıcı bir cumhuriyet algısından geçer. Eğer "cumhuriyet" modernitenin içerisine düşmüş olduğu çıkmazlardan kendisini kurtaramazsa birey gibi o da cumhuriyet-küreselleşme-demokrasi üçgeninde yaşanmış olan değişik çatışma ve sürtüşmelerden dolayı daha da yıpranarak her ikisinin birden kimlik ve vatandaşlık bazında da örselenmesine neden olacaktır.

KAYNAKÇA

Aristoteles, (2000) *Politika* (Çeviren: Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Augustinus, Saint (1999) *İtiraflar* (Çeviren: Dominik Pamir), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Baudrillard, Jean (2004) *Tüketim Toplumu* (Çevirenler: Hazal Deliceçaylı – Ferda Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayart, Jean–F. (1999) *Kimlik Yanılsamaları* (Çeviren: Mehmet Moralı), İstanbul: Metis Yayınları.

Beriş, H. Emrah (2005) *"Moderniteden Postmoderniteye" Siyaset*, (Editör: Mümtaz'er Türköne), Ankara: Lotus Yayınevi, ss.483–521.

Budak, Selçuk (2000) *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Chomsky, Noam (2001) *Sömürgecilikten Küreselleşmeye* (Çeviren: M. Erdem Sakınç), Ankara: Ütopya Yayınevi.

Coşar, Simten – ÖZMAN, Aylin (2003) "Siyaset, Demokrasi ve Kimlik – Fark – Tanıma Politikaları" *Doğu Batı*, Sayı: 23, Mayıs, Haziran, Temmuz 2003, ss.99–111.

Frredman, Lawrence M. (2002) *Yatay Toplum* (Çeviren: Ahmet Fethi), İstanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları.

Giddens, Anthony (2004) *Modernliğin Sonuçları (*Çeviren: Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Guenancia, Pierre (1995) *"L'identité" Notions de philosophie, II* (Editör: Denis Kambouchner) Paris: Éditions Gallimard.

Hardt, Michael – NEGRİ, Antonio (2001) *İmparatorluk* (Çeviren: Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

---------- (2004) *Çokluk –İmparatorluk* Çağında Savaş ve Barış– (Çeviren: Barış Yıldırım), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jenks, Chris (2007) *Altkültür* (Çeviren: Nihal Demirkol), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kazgan, Gülten (2000) *Küreselleşme ve Ulus-Devlet*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi

Yayınları.

Loomba, Ania (2000) *Kolonyalizm / Postkolonyalizm* (Çeviren: Mehmet Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marshall, Gordon (1999) *Sosyoloji Sözlüğü* (Çevirenler: O. Akınhay – D. Kömürcü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Okutan, Cevat (2006) *Cumhuriyetçi Paradigma Paradigmatik Cumhuriyet*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Pettit, Philip (1998) *Cumhuriyetçilik –Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi–* (Çeviren: Abdullah Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Postman, Neil (2004) *Televizyon Öldüren Eğlence* (Çeviren: Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Platon (1987) *Timaios* (Çevirenler: Erol Güney – Lütfi Ay), İstanbul: M.E.B Yayınları.

---------- (1988) *Devlet* (Çevirenler: Sabahattin Eyüpoğlu – M. Ali Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Plumwood, Val (2004) *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek* (Çeviren: Başak Ertür), İstanbul: Metis Yayınları.

Rawls, John (2007) *Siyasal Liberalizm* (Çeviren: M. Fevzi Bilgin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Ranaud, Philippe – RİALS, Stéphane (Yayma Hazırlayanlar) (2003) *Siyaset Felsefe Sözlüğü* (Çevirenler: İ. Yerguz – N. K. Sevil – E. Ergun – H. Dilli), İstanbul: İletişim Yayınları.

Robertson, Roland (1999) *Küreselleşme* (Çeviren: Ü. Hüsrev Yolsal), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Sayın, Özer (2005) "Betül Çotuksöken'le Ortaçağ Üstüne", *Doğu Batı*, Sayı: 33, Ağustos, Eylül, Ekim 2005, ss.177–199.

Stratton, Jon (2002) "Siberalan ve Kültürün Küreselleşmesi", *Cogito*, Sayı: 30, Kış–2002, ss.80– 98.

Tomlinson, John (2004) *Küreselleşme ve Kültür* (Çeviren: Arzu Eker), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Türkbağ, Ahmet Ulvi (2003) "Kimlik, Hukuk ve Adalet Sorunu" *Doğu Batı*, Sayı: 23, Mayıs, Haziran, Temmuz 2003, ss.209–216.

Türk Dil Kurumu (1998) *Türkçe Sözlük*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi.



"Bil köyü, Ramallah yakınları, 2007"

KENZ



Çizim: Honoré Daumier

KENDİ KADERİNİ TAYİN KİMLERİN HAKKI?

Hüseyin Kalaycı*

Bazı gruplar için birleştirici bir ilke olması bakımından olumlu bir çağrışıma sahip olan kendi kaderini tayin hakkı, doğrudan ya da dolaylı olarak toprak bütünlüğü ilkesine bir tehdit olarak görüldüğünden ve çoğu zaman ayrılma ile eşanlamlı kullanıldığından ulus-devletler için daha çok olumsuz çağrışımlara sahiptir. Kendi kaderini tayin hakkı ve ilkesinin tanımına, özellikle de hangi grupların kendi kaderini tayin hakkı olduğu konusuna dair henüz bir konsensüs oluşturulamamış olması, uygulamanın ülkeden ülkeye değişmesine ve çoğu zaman ulusal azınlıklarının kendi kaderini tayin hakkına izin vermeyen ülkelere yaptırım uygulanamamasına neden olmaktadır. Uluslararası hukuk, bütün halklara kendi kaderlerini tayin etme hakkını vermiştir vermesine ancak "halk"ın açık bir tanımını yapmayarak ve aynı zamanda varolan ülkelerin toprak bütünlüğünü güvence altına alarak belirsizliğe yol açmıştır. Halkın kendi siyasal statüsünü demokratik biçimde belirleme hakkı olduğu genel kabul gören bir durumdur, ancak aynı şekilde devletlerin toprak bütünlüğünün korunması konusunda da bir konsensüs bulunur. Bu çalışmada, toprak bütünlüğü ile kendi kaderini tayin ilkeleri arasındaki çatışmaya ve uluslararası hukuk ile Birleşmiş Milletlerin hangi ilkeye öncelik tanıdığına dair görüşlere yer verilecek ve hangi grupların bu haktan yararlanabilecekleri konusuna

* Dr.

açıklık getirilmeye çalışılacaktır. Kendi kaderini tayin ilkesinin ortaya attığı iki soruya; "bu haktan kimler yararlanmalıdır?" ve "bu hak tam olarak ne ifade etmektedir?" sorularına yanıt aramak bu makalenin başlıca amacıdır.

Fransız Devrimi ve Tek Devlet Tek Ulus Fikri

Ulusal kendi kaderini tayinin modern anlayışı Rousseau'nun siyasal felsefesiyle ve Fransız Devrimiyle ilintilendirilir. Bu anlayış, devlet egemenliği kavramını benimser ancak onu kraldan *(monarch)* halka aktarır. Fransız Devrimi, Amerikan Bağımsızlık Savaşından daha açık bir ulusal kendi kaderini tayin anlayışı üretir, çünkü Amerikan Bağımsızlık Savaşında olduğu gibi ulus, dış güçlere değil krala karşı çıkar (Freeman, 1999: 49). Bu bakımdan Amerikan Devrimi milliyetçi bir devrim değildir, zira Britanya monarşisi ve aristokrasisine "yabancılar" olarak bakılmasının nedeni Britanyalı olmaları değil, kraliyetçi ve aristokrat olmalarıdır. Amerikan Devrimi sırasında, Fransız Devriminde olduğu gibi ulusal kendi kaderini tayine henüz ihtiyaç duyulmaz (Meadwell, 1999: 374). Amerikan Devrimi ayrılmanın anti-emperyalist hakkını beyan ederken, ulusal kendi kaderini tayinin Fransız anlayışı *demokratik* yönetim talebiyle ilişkilendirilir. Bu iç ve dış kendi kaderini tayin ayrımı hâlâ ulusal kendi kaderini tayinin anlamı üzerindeki günümüz tartışmalarının bir parçasını oluşturur (Freeman, 1999: 49).

Alfred Cobban'ın, "Fransız Devrimiyle devlet fikrinin demokratikleşmesinin makul *(logical)* sonucu ulusal kendi kaderini tayin teorisidir" (Bartkus, 1999: 105) sözünden çıkartılabileceği gibi, Aydınlanma döneminde kendi kaderini tayin neredeyse demokrasiyle birlikte kullanılır. Rousseau'nun terminolojisiyle kendi kaderini tayin, ulusun bir hükümdarın, bir yönetici sınıfın ya da yabancı bir işgalcinin kaprisleriyle değil kendi genel iradesiyle yönetilmesidir. Fransız Devrimi, demokrasi ile kendi kaderini tayin arasındaki ilişkiyi çok açık hale getirir ve egemenliğin kaynağını ulus yapar.[1] Daha önce kralın kişiliğinde vücut bulan ulus, Fransız Devrimiyle birlikte halk imgesiyle birleştirilir. Fransız Devrimi ile etnik bağlar yerini rızaya dayalı demokratik topluluğa bırakır. "Vatandaşların ulusu, kendi kimliğini etnik kültürel topluluklarda değil" demokratik süreçlerde, müzakerelerde ve karar almada bulur (Habermas'tan akt. Bader, 1995: 223). Fransız Devrimi sivil milliyetçiliğe örnek oluşturur, devrim sırasında Fransız nüfusu etnik bir ulus oluşturmak için çok fazla

[1] Johann Gottlieb Fichte gibi Alman romantikler, kendi kaderini tayine daha az sivil *(civic)* bir anlam yüklemiş ve milliyetçi tarafı ağır basan bir kavram ortaya çıkarmıştır (Eastvold, 2003:3).

çeşitlilik gösterir, o nedenle devrimin retoriği etnik aidiyet yerine siyasal haklara odaklanır.

Ulusal kendi kaderini tayinin demokratik kendi kendini yönetim ile yakından ilişkilendirilmesinin en az iki nedeni vardır. İlki, kişiler en iyi kendi üyeleri tarafından yönetildiklerinde kendi iyi hayat anlayışlarını seçebilir ve yerine getirebilirler. İkinci olarak da, Fransız Devrimi sırasında krallığın sona erdirilmesi ile ulusun siyasal platform olarak yükselişe geçmesi arasındaki somut tarihsel bağ, ulusal kendi kaderini tayin ile halk egemenliği düşüncelerini siyasal retorik ve halk tahayyülünde iç içe geçirir. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinin 3. maddesi "tüm egemenlik ilkesinin ulusta bulunduğunu" belirtir, böylece ulusal kendi kaderini tayin uluslararası ve yerel meşruiyet bakımından mutlak monarşinin yerini alır (Keitner, 2000: 7-16). Ancak, egemenliğin ulusa ait olduğu ileri sürülürken ulus tasavvurunun sorunsuzmuş gibi kabul edildiği unutulmamalıdır, tıpkı İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ilân edildiğinde bugün Fransa olarak bilinen topraklar üzerinde yaşayanların ancak küçük bir yüzdesinin kendilerini "Fransız" olarak gördüklerinin unutulmaması gerektiği gibi (Billig, 2002: 35). Bildirge, herkesin bir ulusun içine doğduğunu ve daha önemlisi insan haklarından yararlanabilmek için bir ulusa ait olmayı zorunlu varsayar, böyle olunca da, insan haklarına sahip olabilmenin öncelikli koşulu insan olmak değil ulus olmaktır. Fransız Devrimi, toplum kavramının da "ulus" fikriyle bağlantılı bir biçimde gelişmesine ve hattâ ulusla toplumun özdeşleştirilmesine neden olur (Calhoun, 1999: 217). Norbert Elias'ın ifade ettiği gibi, "Birçok sosyologun aklında 'toplumdan' bahsederlerken artık (seleflerinde olduğu gibi) bir "burjuva toplumu" ya da devletin ötesindeki bir "insan toplumu" tasavvuru yoktur; ancak gün geçtikçe yumuşatılmış bir ideal ulus-devlet imgesi bunların yerini almıştır." (Billig, 2002: 66). Artık toplum kavramı ulus-devlet imgesinden hareketle kurulur. Devlet, bir ulus-devlettir ve egemenliğinin bir oluşu da ulus kavramına yüklenen birlik ile sağlanır. Fransız Devrimi, halkı bir siyasal kişilik olarak tarih sahnesine çıkartırken aslında devletin gücünü pekiştirmiştir. Egemenliğin halkta olduğu mitosu sayesinde devlet, tıpkı Rousseau'nun halk egemenliği kuramında olduğu gibi "demokratik meşruiyet" kazanmıştır (Ağaoğulları, 2006: 237-238). "Egemenliğin tek meşru sahibinin halk olduğu düşüncesinin sınırları içinde kalındığında, devletin en azından bu yönüyle, yani özü itibariyle demokratik olmak zorunda olduğu sonucuna varılır" (Ağaoğulları, 2006: 9-10). Fransız Devrimi'nde egemenliğin bölünmez olduğu şeklindeki genel kabul ulusun da bölünmezliği fikrini güçlendirir, böyle olunca da günümüzde hâlâ çok etkili ve mevcut sorunların önemli bir kaynağı olan egemen bir dev-

lette egemen tek bir ulus olabileceği fikri pekişir. Hem siyasetçiler, hem yazılı ve görsel basın hem de sıradan vatandaşlar, ulus ile devleti eşanlamlı olarak kullanınca sanki her devletin sadece tek bir ulus barındırabileceği gibi bir inanç yerleşir. Ulus-devlet, tek ulus tek devlet düşüncesini doğurur, bu da her ulusun kendi devleti olması gerektiği düşüncesine yol açar ve böyle olunca da ulusal kendi kaderini tayinin hedefi ulusal devlet haline gelir. Örneğin tek bayrak, tek ulus ve tek devlet (vatan) anlayışının hâkim olduğu Türkiye gibi ülkelerde bir devletin birden fazla ulusu barındırabilmesi düşünülemez bir şeydir, her devlet tek bir ulustan oluşabilir/oluşmalıdır, aksi halde ülkenin bölünmesi kaçınılmazdır. Çokuluslulluğun kabulünün ülkeyi önce federasyona, sonra da parçalanmaya götüreceği düşüncesi yüzünden üniter devlet anlayışı ve uygulamalarından hiçbir şekilde ödün vermeye yanaşılmaz.

Kendi Kaderini Tayin Bağımsızlık mı Yoksa Özyönetim Hakkı mı?

Devletlerin dilsel ve kültürel açıdan homojen ve demokratik katılım üzerine kurulu olması gerektiği düşüncesi devlet egemenliği anlayışının kendi kaderini tayinin demokratik ilkesiyle bağdaştırılmasına ve "devletten vazgeçmenin her türlü etkin kendi kaderini tayinden vazgeçmek" olduğu sonucuna ulaşılmasına neden olur. Bu yaklaşım, ulusal kendi kaderini tayini ulus-devletle eş tutar, ancak kendi ulus-devletine sahip olmayan ama eyalet olarak geniş özyönetim haklarına sahip olan Quebec'in Kanada, Katalonya'nın İspanya, Flaman Bölgesinin Belçika içinde kalarak da değişen derecelerde kendi kaderlerini tayin edebildiklerini görmezden gelir. Buna rağmen, "demokratik kendi kaderini tayin ve demokratik vatandaşlık hâlâ devlet ve ulusallık ile ilintilendirilmeye ve sınırlandırılmaya" ve ulus-devlet halkın demokratik iradesinin siyasal ifadesi olarak görülmeye devam eder (Bader, 1995: 212, 221).

"Ulus-devlet" kavramı, ulusun sınırıyla, belli bir devlette yaşayanların sınırı arasında tam bir çakışma olduğunu varsayar. Tabii ki bu, her yerde gerçekten hayal ürünüdür. Belli bir toplumda ve devlette yaşayıp da, hegemonik ulusun mensubu sayılmayan kişiler (çoğunlukla onlar da kendilerini o ulusun mensubu saymazlar) her zaman vardır (Yuval-Davis, 2003: 35-36). Milliyetçilikle kendi kaderini tayin arasında sıkı bir bağ olduğu ortadadır, ancak kendi kaderini tayin mutlaka ulus-devletle sonuçlanmak zorunda değildir. Kendi kaderini tayin ve ayrılmayı siyasal eylemin farklı biçimleri olarak gören Van Der Vyver, ayrılma yoluyla kurulan yeni devletin belirli bir toprağa atfedildiğini, oysa kendi kaderini tayin hakkının halklara verildiğini belirterek ikisi arasındaki farkı göstermeye

çalışır. Kendi kaderini tayin hakkından bahseden uluslararası kurum ve anlaşmaların hemen hiç şaşmadan varolan ülkelerin toprak bütünlüğünün ihlal edilemezliğini de şart koşmuş olması, kendi kaderini tayinin ayrılmadan daha az bir şey olduğunu gösterir (Van Der Vyver, 2000: 22-24). Kendi kaderini tayin hakkı ulusal gruba varolan ülkeden ayrılma yetkisini vermez görüşünü sık sık yineleyen yazar, ayrılma için "genel destek" olması, sadece ayrılıkçı topluluğun değil diğer toplulukların da destek vermesi gerektiğini vurgular. Halkların kendi kaderini tayin hakkının ayrılma hakkını içermediğine inanan Van Der Vyver, "siyasal haklarından mahrum bırakılmış ve ayrımcılığa uğramış halkların kendi kaderini tayini ayrılmalarını gerektirmez, bunun yerine, ayrımcı yasaların ve uygulamaların kaldırılması gerekir" der (2000: 22).

Kendi kaderini tayini ayrı bir devlet kurmaktan ziyade *ulus*u siyasal taleplerin öznesi olarak oluşturma şeklinde tarif etmek daha doğru olacaktır (Keating, 2004: 373). Bu bakımdan kendi kaderini tayini bir ulus inşası gibi bir inşa olarak ele almak, kendi kaderini tayin hakkından kimlerin yararlanabileceği sorusunun yanıtını vermeyi kolaylaştırır ve bu hakkın kullanım alanını genişletir. Toprak bütünlüğü endişesiyle kendi kaderini tayin hakkına büyük sınırlamalar getirilmesi daha çok ulusun tanımını daraltmakla mümkün olabilir, oysa ulusun bir siyasal proje ve inşa olduğu varsayımından hareket edilirse o zaman hem dar bir ulus anlayışından kurtulmuş olunur hem de kendi kaderini tayin hakkından yararlanabileceklerin sayısında önemli bir artış sağlanabilir. Bu arada, kendi kaderini tayini güçlü ve zayıf olmak üzere ikiye ayırmak, kendi kaderini tayin ile ayrılma arasındaki farkı daha açık ortaya koyacaktır. Ulusal kendi kaderini tayinin güçlü biçiminde, her ulusun bir devleti olmasında ısrar edilir, zayıf biçiminde ise, ulusun özyönetimin herhangi bir biçimine sahip olması yeterli görülür. Konfederasyonlar, federasyonlar, ortaklık demokrasileri *(consociational democracies)* ve üniter devletlerdeki ulusaltı siyasal özerklik (bölgesel parlamentolar, yerel hükümetler vs.) ulusal kendi kaderini tayinin zayıf biçimine örnektir (Caney, 1997: 352-353). Siyasal özerklik sıklıkla, iç kendi kaderini tayin *(internal self-determination)* olarak görülür ve kendi devletini kurma anlamına gelen dış kendi kaderini tayinden *(external self-determination)* ayrılır. Temsil sorunuyla karşı karşıya olan grupların ayrılma hakkı anlamına gelen dış kendi kaderini tayine başvurmadan önce iç kendi kaderini tayini talep etmesi ve bulundukları ülke içinde temsili sağlamanın yollarını araması beklenir. Katılımcı demokrasiyi hedefleyen iç kendi kaderini tayin mevcut ülke sınırları içerisinde gerçekleştirildiğinden devletin toprak bütünlüğünü etkilemez. Dış kendi kaderini tayin ise halkların mevcut devletten

ayrılma hakkı da dahil olmak üzere siyasal statülerine karar verme hakkı olduğundan toprak bütünlüğü ilkesiyle çatışabilir (Gudeleviciute, 2005: 49). Egemen ve bağımsız bir devletin kurulması, bağımsız bir devletle entegrasyon veya ortaklık ya da halk tarafından özgürce belirlenen diğer bir politik statünün ortaya çıkması, dış kendi kaderini tayin hakkının yerine getirilme usullerini oluşturur (Seymour, 2007: 29). Çokuluslu devletlerin bünyelerindeki uluslara iç kendi kaderini tayin hakkı sağlayan tedbirleri uygulamaları durumunda ayrılma ihtimalinin azalacağını düşünen federasyon yanlısı yazarlar, mevcut devletlerin ulusal azınlıklara kolektif özyönetim hakkı tanımamalarının ayrılma hakkını doğurduğu sonucuna varırlar (Bauböck, 2000: 236; Seymour, 2007: 21). Bu anlayışa göre, bir grubun özyönetim hakları durmadan ihlal ediliyorsa kendi kaderini tayin talepleri meşru olacaktır, buna karşılık, çokuluslu bir devlet bir azınlığın meşru özyönetim iddialarına saygı gösteriyorsa o zaman o grubun ayrılma hakkı bulunmayacaktır (Bauböck, 2004(b): 33). Bauböck'e göre, temsili demokraside özyönetim, belli bir bölgede çoğunluğu oluşturan grubun kendi kendini yönetmesini öngörür. Özyönetim hakkı, ulusal azınlığa, hükümet kurumlarını ve kamu politikalarını şekillendirmede ve siyasal temsilcilerini seçmede kesin etkileme gücünü verir. Bauböck, özyönetim haklarını gerçekleştirecek çerçeveyi sundukları için çokuluslu federasyonları ayrılmaya yeğler (Bauböck, 2000: 224). Kendi kaderini tayini, "bir grubun toprakları üzerinde kendi kendini yönetip yönetmeyeceği kararını verme hakkı" (Bauböck, 1999: 383, dipnot: 23) olarak tarif eden Margalit ve Raz da, bir grubun çokuluslu ve/veya çokkültürcü politika içinde aktif bir siyaset izleyebileceğini ileri sürer (Bauböck, 2000: 226).

Özyönetim hakkının ulusal azınlıklar tarafından talep edilen en önemli hak olduğuna dikkat çeken Bauböck, ulusal özyönetim arzusunun azınlık milliyetçiliğini çokkültürcülük fenomeninden ayırt ettiğini söyler. "Çokkültürcülük dinsel, etnik ve kültürel azınlıkları ayrımcılığa karşı korumak içindir ve bazı muafiyetler, sembolik tanıma, maddi destek veya özel temsil sağlar. Ulusal azınlıkların talepleri ise, uluslararası ya da iç sınırların yeniden çizilmesi suretiyle kendilerine ait bağımsız bir devlet kurabilmeyi, komşu soydaş devlete *(kin-state)* katılmayı veya şu anki devletin toprakları içerisinde belirgin bir bölgede siyasal özerklik elde etmeyi hedefler" (Bauböck, 2004(a): 5). Bauböck'ün bu yaklaşımının çokuluslu devlet kuramcılarının büyük bir bölümünce paylaşıldığını hatırlatmak gerekir. Çokuluslu devlet kuramcıları kendi kaderini tayinle ayrılmayı birbirinden ayırır ve ayrılmayı kendi kaderini tayine ulaşma yollarından sadece bir tanesi olarak görürler.

Bu noktada özyönetim hakkı ile kendi kaderini tayin hakkı arasındaki farkı netleştirmek yararlı olacaktır. Kendi kaderini tayin hakkı, ister ortak atalara ve kültüre sahip olmak biçiminde, ister aynı siyasi topluluğa ait olma isteği biçiminde tanımlansın, ulusu, onu oluşturan bireylerin bütünü olarak görür ve kolektif olarak algılar. Kendi kaderini tayin hakkı ulusun içinde kendini yönetebileceği sınırları belirler, oysa, demokratik meşruiyetin temeli olan özyönetim hakkı sınırların belirlenmesiyle ya da hükümet otoritesine uymak zorunda olan grubun tayiniyle ilgilenmez. Buradaki "kendi kendini yönetme" sözü yalnızca yönetilenlerin yönetimini benimseyişini ve kabullenişini ifade eder. Bu kabulleniş demokratik olarak temsil edilmenin ve karar verme sürecinde bu şekilde etkili olduğunu bilmenin sonucudur. Bu açıdan kendi kendini yönetim daha geniş kapsamlı ve uygulanabilirliği daha fazla olan terimdir, çünkü tam bir egemenlik ya da sınırlara karar verme hakkı gerektirmez (Bauböck, 1999: 382-383). Özyönetimi, daha genel bir prensip olan kendi kaderini tayin ilkesinin türevi olarak görmek yerine, kendi kaderini tayini daha temel bir hak olan özyönetim hakkının türevi olarak görmek gerektiğini belirten Bauböck (2004(a): 3-4), "kendi kaderini tayin"in statüsüne göre söz konusu topluluğa karar alma gücü veren prosedürle ilgili bir kavram, "özyönetim"in ise, topluluğun kendi geleceğini kolektif biçimde şekillendirmesini mümkün kılan siyasal kurumlara vurgu yapan tözel *(substantive)* bir kavram olduğunu belirtir (Bauböck, 2004(a):6).

Tüm bu açıklamalardan sonra, kendi kaderini tayin hakkının ille bağımsız bir devlete sahip olma anlamına gelmediği, ayrılmanın kendi kaderini tayini uygulamanın sadece bir yolu olduğu ama tek yolu olmadığı netlik kazanır. Özyönetim hakkına sahip olmak kendi kaderini tayin için önemli bir koşul olmakla birlikte, siyasal statüye karar verme hakkını da içermesi bakımından kendi kaderini tayin hakkının özyönetim hakkından daha fazlası olduğu sonucuna varılabilir.

KENDİ KADERİNİ TAYİN KÜLTÜREL Mİ YOKSA SİYASAL BİR HAK MIDIR?

Siyasî dilin gitgide "kültürelleşmesi", kendi kaderini tayin hakkındaki liberal teorilerin de kültür konusunun hâkimiyetinde olmasına ve konuya çoğu zaman kültürelcilik[2] perspektifinden yaklaşılmasına neden olmuştur.

[2] Dhamoon, kültür ile kültürelin aynı anlama gelmediğinin altını çizer, kültür kavramıyla "kültürel"in sorduğu sorular arasındaki ciddi farklılıklara dikkat çeker. Yazara göre "kültür" anahtar üç soruyu sormak için grubun mahiyetini homojenleştirir: "Devleti tehdit etmeden çeşitli kültürler nasıl korunur ve geliştirilir"; "neden kültür devlet tarafından saygı görmelidir" ve "bu uzlaşı için ne gibi sınırlar vardır?" Liberal bakış açısına göre formüle edilen bu ilginç sorularla

Günümüzde milliyet ve kültür neredeyse eş anlamlı olarak kullanılır. Milliyetçilik için kültürün önemli bir yeri olması ve ulusal bir kültür yaratmadan ulusallığı icat etmek pek kolay olmadığından, ulus adına kültürün siyasallaştığı, siyasetin de eş zamanda kültürelleştiği gözlenir (Kellas, 1998: 83; Kraus, 2003: 243). Kendi kaderini tayin hakkını ulusun ayırt edici kültürünü korumaktaki araçsal önemi bağlamında ele alan ve haklı çıkartan kültürelci *(culturalist)* yaklaşım, bu talebin çok önemli çehresini karanlıklaştırır ve milliyetçi taleplere doğru ve etkin biçimde karşılık verme kapasitesini düşürür. Kültürelci yaklaşım, kendi kaderini tayini haklı çıkaracak sağlam bir temel sağlayamadığı gibi ulusal azınlıkları kendi kaderini tayin hakkına sahip olabilmek için kültürel farklılıklarını kanıtlamaya zorlayarak çifte standart uygular, zira mevcut devlet sahibi ulusların böyle bir şeyi kanıtlamaları gerekmez (Murphy, 2001: 367-371).

Ulusal kendi kaderini tayin, "bir ulusun dış müdahale veya başka ulus veya ulus-devletin tahakkümü olmadan kendi geleceğini mümkün olduğunca özgürce belirleme hakkıdır. Kendi kaderini tayinin bu demokratik özelliği kültürel değil siyasal bir ifadedir." (Murphy, 2001: 368). Fransız Devrimi'nden bu yana kendi kaderini tayinin özünde bir demokrasi talebi olduğu düşünülür. Bu arada kendi kaderini tayinde siyasal boyutun kültürel boyuta normatif önceliğine vurgu yapmak, Murphy'nin de dediği gibi, siyasal olanla kültürel olan arasında basit ve mutlak bir çizgi çizme amacı taşımaz, yoksa, "milliyetçiğin tamamen siyasal ve tamamen kültürel biçimi arasında ayrım yapmak gibi bir hataya düşülebilir (Murphy, 2001: 368). De-Shalit'in kendi kaderini tayin talebini, "kendi hayatlarımıza hâkim olma isteği", Philpott'un (1995: 352) ise "dış kontrolden özgürleşebilmek olarak" ifade ettiğini belirten Murphy'nin, "ulusal kendi kaderini tayinin bu demokratik biçiminin kültürel olmaktan çok siyasal bir ilke olarak daha iyi anlaşılabileceği" görüşünü paylaşmaktayız (Murphy, 2001: 374). Gerçekten de milliyetçi bakış açısından, kendi kaderini tayinin demokratik hakkı, ayrı özellikli kültürün korunması ve teşvik edilmesi hakkından daha öncelikli ve temeldir.[3]

---

amaç liberal hoşgörüyü, hakları ve/veya tanınmayı güçlendirmektir. Fakat bu sorular farklılaşma süreçlerini, özellikle Ötekileştirilmişin perspektifinden açıklamakta yetersiz kalır. "Kültürel" taleplerin kuramcıları ise şunları sorar: "Pratikler, ilişkiler ve kurumlar aracılığıyla hangi temsiller anlamlıdır"; "iktidar anlam yaratma süreçlerini nasıl şekillendirir"; "kimlikler bu süreçlerde nasıl oluşturulur"; "hangi anlamlar hâkimdir ve neden" ve "Ötekini oluşturan iktidar ilişkilerini bozmaya veya kökten değiştirmeye hangi stratejiler uygundur?". Dhamoon, "kültürel"e kayışla, kavramsal odaklanmanın, Öteki nesnesinden Ötekileştirme sürecine doğru değiştiğini öne sürer (Dhamoon, 2004: 9).

[3] Lecours, kültürelci yaklaşımın Bask kültürünün farklı siyasal sonuçlarını açıklayamadığına dikkat çeker. Lecours'a göre, İspanyol ve Fransız Bask ülkeleri arasındaki zıtlık farklı kurumsal gelişmelerin ürünüdür. İspanya'daki güçlü Bask milliyetçi hareketinin Fransız Bask bölge-

Etnik ve ulusal azınlıkların ana dilde eğitim, kendi görsel ve yazılı medyalarına sahip olma gibi kültürel talepleri öne çıkartmaları, azınlık milliyetçiliğinin kültürel temele dayandığı gibi bir yanılsama yaratır. Oysa, ulusal kendi kaderini tayin *kültürel* talep yerine en iyi *demokratik* talep olarak anlaşılabilir. Ulusun kültürel farklılığını koruma arzusu değil, ulusun kendini daha bağımsız bir şekilde yönetme arzusu kendi kaderini tayinin nedenidir (Philpott, 1995; Murphy, 2001; Murphy&Harty, 2003). "Azınlık uluslar için demokrasi, sadece, devlet düzeyinde ya da ulus ötesi kurumlarda eşit bireysel yurttaşlar olarak temsil edilme ya da bunlara katılma hakkı olarak anlaşılmamalı, bunun yerine özyönetimin kolektif biçimleri ve özerklik talebi olarak görülmelidir" (Murphy&Harty, 2003: 188). Zira, bireysel eşitlik, kolektif kimlikleri tanınmayan grupların devlette hâkim olan kimliğe asimilasyonları anlamına gelir. Kendi kaderini tayin, bir ulusun ayırt edici kültürünü muhafaza etme isteğinden çok daha fazlasına işaret eder. Eğer ulusal kendi kaderini tayin talebi yalnızca ulusal kültürü muhafaza etmek olsa Türkiye ve İran gibi ülkelerin ulus-devlet inşasını açıklamak mümkün olmayabilir. Bizzat devlet eliyle yoğun bir Batılılaşmayı benimseyen Türkiye ve İran, aşağı gördükleri kendi kültürlerini üstün gördükleri Batı kültürüyle değiştirmeye çalışmış, bir başka deyişle, medeniyet değiştirme projesine girişmişlerdir. Bu bakımdan, bir ulus, kendi kaderini tayin hakkını başka bir ulusun veya uluslar grubunun kültürünü benimsemek için kullanmak isteyebilir. Benzer şekilde, bir ulus hâkim ulusal grubun kültürünü kayırmak yerine çokkültürcü devlet politikasını seçebilir. Ayrıca, bir ulus kendi kaderini tayini tarihsel eziyetten, tahakkümden ve hattâ kıyımdan korunmanın aracı olarak da seçebilir (Murphy, 2001: 373; Patten, 1999: 2).

Özellikle Batı ülkelerinde, karşıt ulusal gruplar arasındaki kültürel farklılık asgari düzeydedir ve bu olgu grupların kendileri tarafından da bilinir, ancak bu durum kendi kaderini tayin taleplerine engel teşkil etmez. Kanada'ya giden bir yabancı, İngilizce konuşulan Toronto ve Fransızca konuşulan Montreal şehirleri arasında, Quebecli milliyetçilerin inanmaya yatkın oldukları derecede büyük bir kültürel fark tespit etmekte zorlanabilir, hattâ Quebec eyaletinin Montreal gibi İngiliz unsurlar barındırmayan, Fransız kültürüyle bezendiği iddia edilen başkenti Quebec

---

sinde mevcut olmaması kurumsal bağlama bağlı olarak Bask kimliğinin çok farklı sonuçları olduğunu gösterir. Ayrıca İspanya'daki "tarihsel milliyetler"den Katalonya ve Bask ülkesindeki güçlü siyasal taleplere karşın Galiçya'daki taleplerin zayıf kalması, kültürel kimliklerin doğuştan siyasal olmadığı anlamına gelir (Lecours, 2000: 509). James E. Jacob'a göre ise, İspanya ve Fransa'daki Bask politikalarının doğasındaki asıl farklılıklar her iki hareketin karşı karşıya olduğu farklı sosyo-politik ve tarihsel koşullardan fazlasıyla etkilenmiştir (Lecours, 2000: 518-520).

City'i Kanada'nın diğer şehirlerinden farklı kılanın ne olduğunu anlamayabilir. Ama bu durum Quebeclilerin kendi kaderini tayin taleplerinde ısrar etmelerinin önüne geçemez. Çünkü kendi kaderini tayin taleplerinin dayanağı ille kültürel farklılık ve bu farklılığın korunması değildir (Moore, 1999: 35-37). Ayrıca bütün farklılıklar kültürden türemez (Green, 2000: 139). Milliyetçi hareketlerin ve dolayısıyla kendi kaderini tayin talebinin kültürel farklılığı korumaktan çok, iktidar, para, toprak ve doğal kaynaklar gibi şeylerin *(goods)* yeniden bölüştürülmesiyle ilişkisi olduğu söylenebilir (Barry, 1998: 307-308, 318). Bu nedenle, kendi kaderini tayin talebini, farklı kültürü koruyup devam ettirmekten çok kendi kendini yönetme isteğiyle ilişkilendirmek daha doğru olacaktır. Ulusal azınlıkların, siyasal özyönetimi kültürlerinin muhafazasının tek yolu olarak göstermelerinin nedeni, kültürel farklılık söyleminin siyasal özyönetim talebinde bulunmalarına meşruiyet kazandırmasıdır (Bauböck, 2000: 226). Çünkü amaç sadece farklı dil ya da kültürü muhafaza etmek olsa, bu farklılığın cömert bir şekilde tanınmasının, –örneğin Kanada'da olduğu gibi– kamu kuruluşlarında resmî çokkültürcülük vasıtasıyla azınlık dilinin bölgesel eğitim dili olarak kabul edilmesinin milliyetçi talepleri yumuşatması ve hattâ ortadan kaldırması, azınlık uluslara geniş kültürel hakların tanındığı Belçika, Kanada ve İspanya gibi ülkelerde ayrılıkçı hareketlere rastlanmaması gerekir. Oysa milliyetçi hareketler, kendi ulusal sınırlarını ve nüfuslarını belirleyebilmek için kültürün muhafazasını isterler, ama son kertede siyasal iktidarı ele geçirmeyi hedeflerler (Bauböck, 2004(a): 5). Kendi kaderini tayin kültürelden daha çok siyasal bir hak olduğu için, bu haktan yararlanmak isteyenlerin bulundukları ülke halkından farklılıklarını ispatlamak ve tamamen kültürel argümanlar üretmek yerine bir devletin ya da özerk yönetimin yerine getirmesi gereken bütün işlevleri yapabilecek kapasitede olduklarını göstermeye çalışmaları daha yerinde olacaktır. Kendi kaderini tayin ya da ayrılma hakkını talep ederken kültürel farklılık yerine bir hükümetin görevlerini yapma iradesi ve becerisine sahip olunduğunun gösterilmesi daha önceliklidir (Wellman, 1995: 167-170). Ayrıca mevcut uluslararası hukuk uygulamalarına bakıldığında, ayrılmayı isteyen grubun uluslararası toplumu sadece kendi meşruiyetine değil, ayrılmayı düşündüğü ülkenin egemenliğinin de meşru olmadığına ikna etmesinin gerektiği görülür (Baer, 2000: 49). Bir topluluğun kendi kaderini tayin hakkına sahip olabilmesi için geçmişte ciddi haksızlığa ve ayrımcılığa uğraması, sömürgeleştirilmesi ya da işgal edilmesi gerekmez. Birçok alanda özerkliğe sahip Quebeclilerin, Katalanların ya da İskoçların ayrımcılık ya da kötü muamele kurbanı olduklarını iddia etmek mümkün değildir, ama bu durum onları kendi kaderini tayin

hakkından mahrum etmez. Fakat uluslararası hukukun, egemenlik mücadelelerine meşruiyet kazandıramayacağının bilincindeki Quebecli ayrılıkçılar, bir süredir siyasal söylemlerinde kendi kaderini tayin terimine yer vermemeye, bunun yerine "Quebec halkının demokratik iradesi" sözünü yeğlemeye başlamışlardır.[4] Ancak, bir yandan da, uluslararası hukukun ve Birleşmiş Milletlerin kendi kaderini tayin anlayışına yaklaşımının bir sonucu olarak, kültürel emperyalizmin kurbanı oldukları ya da geçmişte haklarının ihlal edildiği, hattâ asimilasyona uğradıkları gibi argümanlar sunmaktan da geri kalmazlar. Oysa, kendi kaderini tayin hakkı bu kadar dar tutulmasa onlar da bu tür gerekçeler sunmak zorunda kalmazlardı.

Kendi Kaderini Tayin Kimlerin Hakkı?

Uluslararası hukukta kendi kaderini tayin hakkının mı yoksa ülkelerin toprak bütünlüğünün korunması ilkesinin mi daha öncelikli olduğu konusu sıkça sorulan bir sorudur. Kendi kaderini tayin halklara tanınmış bir haktır ve uluslararası hukukta kesin olarak tanınmış temel insan haklarından biri olmasına karşın uluslararası hukuk, tıpkı Birleşmiş Milletler[5] gibi, isminin aksine uluslararası değil devletler arası ilişkileri düzenleyen ve öznesi uluslar yerine devletler olan bir hukuk olduğundan devletlerin toprak bütünlüğüne daha çok vurgu yapar. Ancak, bu açıklamadan uluslararası hukukun kendi kaderini tayin ilkesini tamamen dışarıda bıraktığı sonucuna varılmamalı, ulusal grupların kendi kaderini tayin hakkını sınırlı da olsa tanıdığı bilinmelidir.

Toprak bütünlüğü ilkesi uluslararası güvenliğin ve istikrarın sağlanması ve korunmasında önemli görüldüğünden ve ayrılma, doğası gereği uluslararası sistemde istikrarsızlık ve kaosu temsil ettiğinden kendi kaderini tayin ilkesinin ayrılığı teşvik eder şekilde yorumlanmamasına özen gösterilir. Uluslararası sistemin, kendi kaderini tayinin onaylanmasını ciddi bir şekilde sınırlandırmasının ve toprak bütünlüğünü neredeyse mutlak bir ilke seviyesine çıkartarak ayrılmayı örtük şekilde mahkûm etmesinin en önemli nedeni uluslararası güvenlik endişesidir (Bartkus,

---

[4] Bazı yazarlar, Quebec'in durumunun demokratik bir talepten çok kendi kaderini tayin talebi olarak kategorize edilmesi gerektiğini öne sürer. Quebec'in talebini kendi kaderini tayin olarak tanımlamanın bu talebin demokratik olmadığı anlamına gelmediğini, ancak en azından yasal olarak, demokrasi ilkeleriyle kendi kaderini tayin ilkeleri arasında önemli fark bulunduğunu kabul etmek gerektiğini söylerler. Örneğin, uluslararası hukukçu Thomas Franck'e göre, "kendi kaderini tayin demokrasinin eski bir versiyonu değildir. Demokrasi her bireyin yönetime katılmasını içerirken, kendi kaderini tayin ulus devleti oluşturan kişilerin sosyal haklarıyla ilgilidir." (Tierney, 2003: 186).

[5] Birleşmiş Milletler teriminin yanıltıcı olduğunda hemfikir olan Moore, Birleşmiş Milletler yerine "Egemen Devletler Meclisi" demenin daha yerinde olacağını belirtir (Moore, 1997: 901).

1999: 68). Birleşmiş Milletler de, eğer kendi kaderini tayin hakkını, kendi üyesi ülkelerin toprak bütünlüğünü bozmaya bir davet veya haklı bir saldırı olarak okumaya kalkışırsa çok zor bir duruma düşeceğinden toprak bütünlüğüne daha çok önem verir (Van Der Vyver, 2000: 25). Şu anki ulus-devletler arasında yeni ulus-devletlerin kurulmasına engel olma konusunda "gizli" bir uzlaşma olduğu söylenebilir. Mevcut ulus-devletlerin ezici bir çoğunluğu homojen olmadığından ve etnik/ulusal azınlıklara sahip olduğundan herhangi bir ülkedeki ayrılıkçı hareketin bağımsızlık yönünde özendirilmesi durumunda diğer ülkeler de tehdit altında kalabileceğinden ortak kader duygusuyla soruna yaklaşırlar. Yeni devletlerin tanınmasında karar merci konumundaki Birleşmiş Milletler mevcut ulus-devletlerin oluşturduğu bir kurum olması dolayısıyla yeni ulus-devletlerin oluşumunu engelleyici ve ülkelerin toprak bütünlüğünü koruyucu ve de ulusal kendi kaderini tayine sınırlayıcı bir yaklaşımının olması anlaşılabilir bir durumdur.[6]

Kendi kaderini tayini açık bir şekilde tanımlamamış olan Birleşmiş Milletler Şartı,[7] bu alanda üye ülkelere doğrudan yasal yükümlülük de getirmemiştir. Temel uluslararası insan hakları belgeleri, halkların kendi kaderini tayin hakkını beyan ederek başlar. 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde bu öğe eksiktir ama Birleşmiş Milletler Şartının, 1966 BM Kişisel ve Siyasal Haklar Sözleşmesinin ve Birleşmiş Milletler Toplumsal, Ekonomik ve Kültürel Haklar Sözleşmesinin *(Covenants of 1966 on Civil and Political Rights, and on Social, Economic and Cultural Rights)* ilk maddeleri kendi kaderini tayin ilkesi ya da hakkı üzerinde durur. 1966'daki Sözleşmede evrenselci bir dil kullanılmasına ve "her halkın kendi kaderini tayin hakkı vardır" denmesine rağmen Birleşmiş Milletler, bu hakkın uygulanmasını sadece sömürgelerle ve bağımsız devletlerdeki ırkçı rejime maruz kalan yurttaşlarla ve yabancı işgalindeki halklarla sınırlar (George, 1993: 507-508).

"Tüm halklar kendi kaderini tayin hakkına sahiptir" diye yazan Birleşmiş Milletler Şartına göre kendi kaderini tayin hakkı ne devletlere ne de bireylere tanınmış bir haktır, bu hakkın sahibi "halklar"dır. Kendi kaderini tayin hakkının uygulanması halkın iradesinin özgürce ifade edilmesine bağlıdır ancak BM "halklar"ı tanımlamadığından bu haktan

---

[6] Sonuçta Birleşmiş Milletler, ulusla devleti tek bir çatı altında buluşturan ve "tek" ulusal kimliği kurumsallaştıran Westfalya devlet sisteminin koruyucusu bir örgüttür.

[7] BM Şartının açık bir liberal eğilimi olduğunu ve evrensel geçerlilik iddiasında bulunamayacak haklar içerdiğini (sınırsız mal edinme hakkı gibi) söyleyen Parekh, hakların, onlara saygı duyması ve gerçekleştirmesi gereken tek kurum olarak görülen devlete bildirilmesine dikkat çekmiştir (Parekh, 2002: 172).

kimlerin yararlanma hakkı olduğu konusu belirsiz kalır. Diğer tüm kendi kaderini tayinle ilgili uluslararası yasal araçlar da doğrudan "halklara" gönderme yapar. Uluslararası hukuka göre kendi kaderini tayin, halkların kendi siyasî statülerini belirleme hakkıdır. Şurası açıktır ki, "halkların" açık bir tanımını yapmadan bu hakkı işlevselleştirmek güçtür ve şimdiye dek açık ve net bir halk tanımına ulaşılmış değildir. Sir Ivor Jennings, "bırakın halk karar versin sözü görünüşte makul gelebilir. Gerçekte ise gülünçtür, çünkü halk, birileri kimlerin halk olduğuna karar verene dek karar veremez" (Lee Buccheit'ten akt. Caney, 1997: 355) derken halk kavramının tanımının yapılmasının önemine dikkat çeker. Ancak yapılacak "halk" tanımı ve sınıflandırmasının öznel olacağı da su götürmezdir (Archibugi, 2003: 491). Genelde bu belirsizliği ortadan kaldırmak için halk terimi, ayrı bir siyasal birimin tüm nüfusunu kapsayacak şekilde kullanılır. Bu nedenle uluslararası hukukta da "halk" kavramı bağımsız bir devletin meşru topraklarının tüm nüfusu olarak tanımlanır (sömürgeler gibi kanuna aykırı olarak ele geçirilmiş topraklar hariç). Ancak halk bir ülke nüfusunun tümü olarak tanımlandığında mevcut devlet sayesinde o halkın kendi kaderini tayin ettiği varsayılabilir ve halk içindeki farklılıklar, hiyerarşiler ve daha önemlisi kendisini o halktan saymayan azınlıkların varlığı göz ardı edilebilir. Halkın bir ülke nüfusunun tümü olarak tanımlanmasının yarattığı bir başka sıkıntı, mevcut ülkelerin halklarını temsil ettiğinin ve halkları adına kendi kaderini tayin hakkını kullandıklarının varsayılması ve kendi kaderini tayin konusunun kapanmasıdır. Böylelikle devletle halk özdeşleştirildiğinde, kendi kaderini tayin hakkı kullanılmış olur ve ayrılma hakkını engellemek kolaylaşır.[8] Öte yandan halk, "farklı özelliği" olan topluluk olarak tanımlandığı ve yönetici siyasî kurumlardan kesin olarak ayrıldığı zaman toprak bütünlüğü ve kendi kaderini tayin ilkelerini uzlaştırmak zorlaşır (Bauböck, 2004(b): 14-16).

Ancak Bauböck, uluslararası hukukta kendi kaderini tayin etme ile ilgili sorunun "halklar" kavramının açık olmamasından kaynaklanmadığına, daha çok, kendi kaderini tayinin, nasıl tanımlanırlarsa tanımlansınlar, halkların siyasî statülerini serbestçe seçmek için kullandıkları bir hak olması fikrinden kaynaklandığına inanır. Hangi grupların ayrılma hakkı olduğu sorusuna odaklanmak yerine, öncelikle böyle bir talebin hangi koşullarda meşru ya da gayrı meşru görüleceği sorusunu sormayı öneren Bauböck'e göre, meşru kendi kaderini tayin iddiaları her zaman özyönetim taleplerinden türer (Bauböck, 2004(b): 19). Bu arada unutmamak

[8] Örneğin Hans Kelsen, 1951'de halkların kendi kaderini tayinini normalde demokratik hükümet iç prensibine dayandırmıştır, ama Birleşmiş Milletler Şartı bağlamında devletlerin egemenliği anlamına gelir (Bauböck, 2004(b): 16, dipnot. 18).

gerekir ki, ulusal kendi kaderini tayin halkın kendi kendini yönetmesiyle, halk egemenliği de ulusal egemenlikle aynı anlama gelir. Toplumsal sözleşmeden doğan şey kimine göre ulus veya halk, kimine göreyse devlettir ve bu bir soyutlamadır (George, 1993: 511-512). Günümüzdeki egemenlik anlayışı fazlasıyla Rousseau'nun halk egemenliği anlayışının etkisi altındadır, devletle halkı özdeşleştiren Rousseau, ulus-devlet anlayışına giden yolu açmıştır. "Halkın ya da ulusun egemen kılınması, hem *auctoritas*'ın (iktidarın ilkesinin) hem de *potestas*'ın (iktidarın kullanımının) ona ait olması demektir" (Ağaoğulları, 2006: 240). Fransız Devrimi'nde halk ile ulus kavramlarının birbirinin yerine kullanılması halk egemenliği ve ulusal egemenlik kavramlarının eş anlamlı kullanılmasına neden olur. Halk ile ulus kavramlarının bu iç içeliği, bu hakkın sadece ulusları kapsadığı düşüncesini doğurur. Öyle olunca da, kendi kaderini tayin talebinde bulunanların öncelikle ulus olduklarını ispatlamaları, bir ulus gibi hareket etmeleri beklenir. Philpott'un da dediği gibi, "Neden ayrılmak isteyen grubu sınırlamak için tarihsel, dilsel ve ırksal sınavlara tâbi tutmaya ihtiyaç duyulur? Eğer Litvanyalılar, Hırvatlar, Doğu Pakistanlılar veya Tibetliler kendi kaderini tayin arzularını ifade ediyorlarsa, onları Litvanyalı, Hırvat, Doğu Pakistanlı veya Tibetli yapan özelliklerin ne olduğu şeklinde" bir sınava tâbi tutmak hatalıdır (Philpott, 1995: 365). Kaldı ki mevcut ulus-devletlerin hiçbiri zamanında bu tür bir sınava tâbi tutulmamış, hattâ bazı ulus-devletler kurulduktan nice zaman sonra dahi uluslaşma sürecini tamamlayamamıştır. Bu nedenle kendi kaderini tayin hakkı talep eden gruplardan ulus olduklarını belgelemelerini isteyen devletlerin kendi uluslaşma ve ulus-devletlerini oluşturma süreçlerini unutmaları manidardır. Ayrıca, "ulusları, tarihte bir kere kendi kendilerini yönetmiş kültürel gruplar" olarak tanımlamak da haksız bir sınırlama olacaktır (Nielsen[9], 1998: 279).

Tartışılmaz olan bir şey varsa o da etnik grupların ayrılmaya hakkı olmadığına dair fikir birliğidir. Ancak etnik grupları kendi kaderini tayin ve ayrılma hakkından mahrum etmek, şu an için etnik topluluk olarak tanımlanan grupların bir kısmının hızla uluslaşma sürecine girmelerine, ulusların ve ulusal azınlıkların sahip olduğu haklardan yararlanabilmek için kendilerini ulus gibi göstermelerine yol açmaktadır. Çek Cumhuriyetindeki Moravianlar ve Polonya'daki Silesianlar dahil olmak üzere, birçok tarihî "etnik" topluluğun kimliklerini ulusal çizgide tanımlamaya başlaması tesadüf değildir. Örneğin, AB'nin ulusal azınlıklara yönelik

[9] Nielsen'e göre, liberal demokrasilerde halkların siyasal kendilerini yönetme hakkı, ayrılma hakkı da dahil olmak üzere, öyle iç içedir ki kolay çiğnenemez (Nielsen, 1998: 253).

politikaları, etnik toplulukların meşruiyet kazanmaları ve muvaffak olabilmeleri için kendilerini "milliyetler" veya "ulusal azınlıklar" olarak tanımlamaya itmektedir. Zira etnik toplulukların, özerk bölgelerin yararlandığı fonlardan ve imkânlardan yararlanabilmesi ve benzer yetkilerle donatılabilmesi, bir başka deyişle kendi kaderini tayin edebilmesi için ulusal bir kimlik edinmeleri zorunludur (Tesser, 2003: 493-494). Kendi kaderini tayinde bütün vurgunun halkların, özellikle de sömürgeleştirilmiş halkların, serbestçe iradelerini ifade etmelerinin gereği üzerine yapıldığını ve bu halkların bir toprak üzerinde yer işgal edenlerin tümü olduğunu hatırlatan Bauböck'e göre ise aslında belirleyici faktör ulusallık değil topraktır (Bauböck, 2004(b): 14-15). Fakat, Bauböck, tıpkı Türkiye'de Misak-ı Milli'de ifadesini bulduğu gibi, sınırların ve toprakların da ulusallaştığını ihmal etmektedir.

Van Der Vyver, kendi kaderini tayin hakkını şu şekilde formüle eder: Halkların kendi kaderini tayini, sömürge düzeni ve yabancı işgali durumunda bir *ulusal bağımsızlık* meselesidir, halkın ayrımcılığa uğradığı durumda *ülkenin siyasal sürecine katılma* meselesidir, halkların siyasal topluluk içinde güçlü bir grup kimliğine sahip olmaları durumunda *egemenlik alanı* meselesidir (Van Der Vyver, 2000: 24).

Uluslararası hukuk sisteminin ve Birleşmiş Milletlerin mevcut ulus-devlet modelini tasdik ederken azınlık haklarını yeterince koruyamadıkları açıktır. Florian Coulmas'ın "Fransız Devrimi'nden beri evrilmekte olan ulus-devletler azınlıkların doğal düşmanıdır" sözü (May, 2000: 370) bizi, ayrılıkçılığın başlıca nedeninin ulus-devlet sisteminin azınlıkların çıkarlarını korumaktaki başarısızlığı olduğu düşüncesine götürür. Ulusal azınlık hakları konusunda uluslararası normlardaki küçük değişikliklere rağmen, ulus-devletler egemenliğin paylaşılmasındaki gönülsüzlüklerini ve tek ulus tek devlet anlayışında ısrar etmeyi sürdürmektedir.

Uluslararası topluluk ve uluslararası hukuk, mevcut ulus-devletlerdeki azınlık konumundaki halk ve ulusları halk ve ulus olarak tanımlamaktan ve öyle görmekten kaçınsa da bu onların kendilerini halk ve ulus olarak görmelerine ve kendi kaderini tayin haklarını talep etmelerine engel olamaz. Bu nedenle, uluslararası hukukun her devlette birden çok "halk"ın olabileceğini ve bazı "halkların" aynı toprağı talep edebileceğini hesaba katarak çatışma ve savaşa neden olabilecek bu talepleri uzlaştıracak uluslararası bir mekanizmayı devreye sokması yararlı olacaktır. 1990'ların uluslararası atmosferinde azınlıkların kendi kaderini tayin hakkını reddetmek artık eskisi kadar kolay değildir. Kendi egemen devleti olmayan topluluklar için kendi kaderini tayin bir ideal olmaya devam ediyor. Toprak bütünlüğüne odaklanan uluslararası normların azınlıkların kendi ka-

derini tayin hakkını daha güçlü tanıyan bir şekilde değiştirilmesine, hattâ yeni bir uluslararası norm oluşturulmasına ihtiyaç vardır. Uluslararası hukukun, azınlık konumundaki ulusların kendi kaderini tayin hakkını ve çokuluslu veya post-egemenlik yurttaşlığı gibi yeni bir anlayışı kabul etmesi konusunda karamsar olunması (Murphy&Harty, 2003: 188), bu hakkın daha geniş bir şekilde tanınması gerekliliğini ortadan kaldırmaz. Ayrılmanın tanınması konusunda yeni bir dil oluşturulmasını savunan, zira mevcut dilin bu sorunu çözmeye yetmediğinden yakınan Glaser'in, demokrasi ve insan hakları savunucularının, yeni devletlerin oluşmasını önlemek için mücadele etmek yerine devletlerin insan hakları konusundaki tutumlarını takip edecek uluslararası araç ve kurumlar geliştirmeye yoğunlaşması önerisini sonuna kadar paylaşmaktayız (Glaser, 2003: 382-384).

AYRILMA HAKKI ANAYASALLAŞMALI MI?

Ayrılıkçı hareketlerin artması ve çoğu ülke anayasasının ayrılma konusunda sessiz kalması ayrılmanın anayasallaşmasının sorunun çözümünü kolaylaştırıp kolaylaştırmayacağı tartışmasını yaratmıştır. Cass Sunstein'e göre, ayrılıkçı hareketlerle baş etmek için anayasal demokrasinin sağlayabileceği iç mekanizmalara güvenmek gerekir, bunlar "federalizm, *checks and balances* (karşılıklı denetleme), medeni haklar ve özgürlüklerin güçlendirilmesi ve temyiz"dir (Sunstein, 2001: 112). Bu nedenle ayrılmanın ayrıca anayasallaştırılmasına gerek yoktur. Ayrılma hakkının kurumsallaştırılmasına karşı çıkılmasının başında siyasal istikrarsızlık ve kaosa neden olabilir ve her bir birimin diğerlerinin ayrılma tehditlerine karşı kırılgan duruma düşebilir korkusu gelir (Sunstein, 2001: 103). Tarafların, taleplerini kabul ettirebilmek için sürekli birbirini ayrılma ile tehdit etme ihtimalinin bulunması, günlük siyaseti yapılamaz hale getirebilir endişesini beraberinde getirir (Kreptul, 2003: 50-51). Gerçekten de, federal bir anayasada, ayrılma hakkının tanınması siyasal sistemin işleyişini önemli ölçüde bozabilir. Federe birimlerin ayrılma talepleriyle karşılaşma olasılığı, federal yönetimi, yetkilerini kullanırken çekingen davranmaya itecektir. Her an dağılma veya bazı birimlerini yitirme riskini içinde barındıran bir birliğin, ülke düzeyinde veya uluslararası alanda güçlü bir devlet olarak varlığını sürdürmesi kolay değildir. Aynı şekilde, federal yönetime birlikten çıkarma yetkisi tanındığında, bu yetkinin kullanılması tehdidi altında bulunan federe birimlerin, federal yönetimin isteği doğrultusunda hareket etmeye zorlanmaları olasılığı vardır. Her iki durumda da ciddi sorunların doğması kaçınılmazdır (Uygun, 2002: 285).

Ancak anayasaların ve yüksek mahkemelerin, hükümetlerin anayasaları ve kurumları olduğu düşünülürse, hükümetlerin politika ve uygulamalarını sınırlandırmak her zaman mümkün olmayabilir. Hoppe ve Rothbard gibi yazarlar, demokratik anayasaların merkezi hükümetin iktidarını sınırlama açısından etkili bir araç olduğu düşüncesini reddederler. Anayasaların kendiliğinden yorumlanabilir ya da tatbik edilebilir olmamaları ve mutlaka insanlar tarafından yorumlanmaları zorunluluğu olması ve anayasayı yorumlamak için nihai yetkili olan devletin kendi Yüksek Mahkemesinin olması bu durumu daha net ortaya koyar. Bu nedenle, liberal demokrasilerde devletin eyleminin denetim mekanizmaları ile sınırlandırılması konusunda çok iyimser olmak zorlaşır. Hoppe ve Rothbard, alternatif bir denetim mekanizması önererek, devletin gücünü etkin bir şekilde sınırlandırmanın tek yolu olarak bireylerin anayasal demokratik devletten sınırsız bir ayrılma hakları olduğunu savunurlar (Kreptul, 2003: 60-61). Rawlsçu filozoflar Wayne Norman ve Daniel Weinstock da ayrılma hakkının anayasallaştırılmasından yanadır. Norman her ne kadar ayrılmanın anayasallaştırılması gerektiğini düşünse de Sunstein'in ayrılıkçı politikaların siyasal istikrarı ve demokratik müzakereleri bozduğu yönündeki görüşünü destekler. Zaten Norman'ın ayrılmanın anayasallaştırılması önerisi ayrılmayı zorlaştırma isteğinden kaynaklanır. Çokuluslu devlet anlayışını savunan Norman ayrılma yerine geniş siyasal özerklik tanınmasından yanadır (Norman, 2001; Kreptul, 2003: 51, 83). Weinstock (2000, 2001) ise, ayrılma hakkının yasal bir prosedüre oturtulmasını hem pragmatik hem de ahlâki nedenlerle savunur. Weinstock, ayrılmanın yasallaştırılmasını fuhuşun ve uyuşturucu kullanımının yasallaştırılmasına benzetir; her ikisinde de amaç aynıdır: hükümetin kontrolünü ve düzenleyici yeteneğini etkin kılmak. Ayrıca ayrılmanın yasallaştırılması, ayrılıkçı grubun bir kâr/zarar analizi yapmasını ve daha akılcı bir karar vermesini sağlayacaktır. Eğer ayrılma üzerine bir anayasa maddesi yoksa, ayrılıkçı grubu kalması yönünde teşvik edecek bir durum olmayacağından ayrılmanın önü açılmış olacaktır (Weinstock, 2000: 261-262; Kreptul, 2003: 53-54).

Ayrılma hakkının anayasallaştırılması gerektiğini öne sürenlerin başlıca gerekçesi, ayrılmayı hukukun üstünlüğüne saygılı hale getirmesi ve böylece şiddet ve demokratik sürecin tahrip edilmesi ihtimalini düşürmesidir. Ancak, liberal demokratların ayrılma hakkının yasallaştırılması önerisinden, ayrılmayı kolaylaştırmak istedikleri gibi bir sonuç çıkartılmamalıdır, aksine asıl amaç toprak bütünlüğünü korumak ve ayrılmayı zorlaştırmaktır. Ayrılmanın anayasallaştırılması gerektiğini öne süren Buchanan, Norman, ve Weinstock gibi yazarlar ayrılmayı teşvik edecek

şekilde değil de ayrılmayı engelleyecek ve etkilerini önceden düzenleyecek şekilde anayasallaştırılmasını önerirler. Ayrılma hakkının anayasallaştırılması konusunda ikiye bölünmüş gibi görünen liberal demokratların aslında aynı saikle hareket ettiği görülür. Cass Sunstein ayrılma hakkının yasallaştırılmasını demokratik süreci sabote edeceği için reddederken, Wayne Norman ve Daniel Weinstock ise tam tersine, ayrılma sürecini sabote etmeye yaracağı için ayrılma hakkının yasallaştırılmasını savunurlar (Curtois, 2004: 817; Kreptul, 2003: 54).

Ayrılma konusunda anayasal düzenleme olmaması, çoğunlukla anayasanın devletin bütünlüğünü korumaya hizmet etmesine ve toprak bütünlüğü ilkesinin aşırı bir şekilde vurgulanmasına neden olur. Bu yüzden, uzak bir ihtimal olarak görünse bile, liberal demokratik anayasaların ayrılma hakkını barındırması azınlık milliyetçilerinin taleplerinin dikkate alınmasını ve şiddete başvurularak bastırılmasını engelleyebilir. En önemlisi de, devletin daha âdil bir yapılanmaya gitmesini zorunlu kılabilir. Türkiye Cumhuriyeti anayasası, Anayasa Mahkemesinin bildirdiği üzere, tartışılmaz kavramlar ve değerlerle, ödün verilmesi olanaksız ilke ve nitelikler üzerine kuruludur. Üniter siyasal yapı bunlardan biridir ve bu yapı anayasada "devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğü" şeklinde ifade edilir. Anayasanın, devletin üniter niteliğini belirten hükmü (madde 3) değiştirilemeyecek hükümler arasında yer alır. Tıpkı, devletin demokratik, laik ve diğer bazı niteliklerinin (madde 2) değiştirilmesinin hukuken mümkün olmadığı gibi, üniter niteliğin de değiştirilmesi söz konusu değildir, bu nedenle anayasa değişikliği yoluyla ayrılma hakkının ya da federasyonun benimsenmesi mümkün değildir[10] (Uygun, 2002: 153).

Sonuç

Llyod Cutler'in şakayla karışık söylediği gibi, "kendi kaderini tayin, tanımlanamayan ve karşı çıkılamayan hedeflerden biridir. Gereğinden çok kullanılması ve tamamen farklı durumları kapsayacak şekilde gereğinden fazla genişletilmesi gücünü azaltmıştır" (Eastvold, 2003: 2). Ama barındırdığı tüm sorunlara ve ülkelerin toprak bütünlüğünü tehdit etmesine karşın "bir hakkın sorun yaratma potansiyeli olması o hakkın ortadan kalkması için bir neden oluşturamaz" (Moore, 1997). Günümüzde hemen

[10] "Bir ülkenin siyasal sisteminin değişmezliğini sosyolojik olgu olarak ileri sürmek, üniter sisteme duyulan bağlılığın duygusal bir ifadesi olarak ele alınsa bile, açıkça temelsiz bir savdır. Ülkelerin demokratik, laik, üniter veya federal nitelikleri gibi siyasal özellikleri sosyolojik bakımdan değişmez kesinlikler değil; bir ulusun, anayasa ile ortaya koyduğu iradesi olarak düşünülmelidir" (Uygun, 2002: 153).

hemen tüm ulusal azınlıkların kendi kaderini tayin hakkı taleplerini eskiye oranla daha çok dile getirdikleri düşünülürse, kendi kaderini tayin kavramının kullanımındaki muğlaklığın giderilmesi gerekliliği biraz daha iyi anlaşılır. Bu çalışmanın, kendi kaderini tayin konusuna açıklık getirmek gibi bir iddiası yoktur, ancak konuya dair yapılan tanımlamaları, uluslararası hukukta ve kendi kaderini tayine atıfta bulunan uluslararası sözleşmelerde konunun nasıl ele alındığını göstermenin gerekli ve yararlı olacağı düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Kimlerin, hangi grupların kendi kaderini tayin hakkına sahip olduğunun açık bir şekilde tanımlanmamış olması ve özellikle de bu hakkın ayrılma hakkını içerecek şekilde yorumlanması durumunda mevcut ülkelerin toprak bütünlüğü hakkıyla çatışma doğurması sıkıntı yaratmaktadır. Çatışan bu iki ilkeyi uzlaştırma ereğiyle halk kavramı bir yandan mevcut ülkelerin toplam nüfusuyla, diğer yandan da sömürge halklarla sınırlandırılmış (Cassese'den akt. Bauböck, 2004(a): 5), ancak yine de kendisini halk/ulus olarak gören grupların bu haktan yararlanma taleplerinin önüne geçilememiştir.

KAYNAKÇA

Ağaoğulları, Mehmet Ali., *Ulus-Devlet ya da Halk Egemenliği* (Ankara: İmge, 2006)

Archibugi, Daniele., "A Critical Analysis of the Self-determination of Peoples: A Cosmopolitan Perspective", *Constellations*, Cilt. 10, No. 4, 2003, ss. 488-505.

Bader, Veit., "Citizenship and Exclusion. Radical Democracy, Community and Justice. Or, What Is Wrong with Communitarianism?", *POLITICAL THEORY*, Cilt. 23, No. 2, Mayıs 1995, ss. 211-246.

Baer, Josette., "Who, Why and How: Assessing the Legitimacy of Secession", *Swiss Political Science Review*, Cilt. 6, No. 3, 2000, ss. 45-69.

Barry, Brian., "The Limits of Cultural Politics", *Review of International Studies*, Cilt. 24, 1998, ss. 307-319.

Bartkus, Viva Ona., *The Dynamics of Secession* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)

Bauböck, Rainer, "Federal arrangements and minority self-government", *EIF Working Paper*, Austrian Academy of Sciences, Eylül 2004(a), No. 2, ss. 1-28.

Bauböck, Rainer., "Paradoxes of Self-determination and the Right to Self-government", *IWE Working Paper*, Austrian Academy of Sciences, No. 42, Ocak 2004(b), ss. 1-39 .

Bauböck, Rainer., "Why Secession is Not Like Divorce", Kjell Goldmann, Ulf Hannerz ve Charles Westin (der.), *Nationalism and Internationalism in the Post-Cold War Era*, (London: UCL Press, 2000), ss. 216-243.

Bauböck, Rainer., "Whay Stay Together? A Pluralist Approach to Secession and Federation", Will Kymlicka ve Wayne Norman (ed.), *Citizenship in Diverse Societies* (Oxford, NY:

Oxford University Press, 1999), ss. 366-394.

Billig, Michael., *Banal Milliyetçilik*, Çev. Cem Şişkolar (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2002).

Calhoun, Craig., "Nationalism, Political Community and the Representation of Society. Or, Why Feeling at Home is not a Substitute for Public Space", *European Journal of Social Theory*, Cilt. 2, No. 2, 1999, ss. 217-231.

Simon Caney, "Self-Government and Secession: The Case of Nations", *The Journal of Political Philosophy*, Cilt. 5, No. 4, 1997, ss. 351-372.

Costa, Josep., "On Theories of Secession: Minorities, Majorities and the Multinational State", *CRISPP*, Cilt. 6, No. 2 (Yaz 2003), ss. 63-90.

Davis, Nira Yuval., *Cinsiyet ve Millet* (İstanbul: İletişim, 2003)

Dhamoon, Rita., "'Cultural', Intersectionality and Power: Re-thinking the Culture Concept", *APSA*, 2-5 Eylül 2004, ss. 1-28.

Eastvold, Jonathan .,"Toward a Unified Theory of Self-Determination", *APSA*, 27-31 Ağustos 2003, ss. 1-34.

Freeman, Michael., "The Right to National Self-Determination: Ethical Problems and Practical Solutions", Desmond M. Clarke ve Charles. Jones (der.), *The Rights of Nations. Nations and Nationalism in a Changing World* (Cork: Cork University Press, 1999), ss. 45-64.

George, David., "The Right of National Self Determination", *History of European Ideas*, Cilt. 16, No. 4-6, 1993, ss. 507-513.

Glaser, Daryl J., "The Right to Secession: an Antisecessionist Defence", *Political Studies*, Cilt. 51, 2003, ss. 369-386.

Green, William., "Schools, Signs, and Separation: Quebec Anglophones, Canadian Constitutional Politics, and International Language Rights", *Denv. J. Int'l L. & Pol'y*, Cilt. 27, No. 3, 1999, ss. 449-481.

Gudeleviciute, Vita., "Does the principle of self-determination prevail over the principle of territorial integrity?", *International Journal of Baltic Law*, Cilt. 2, No. 2, Nisan 2005, ss. 48-74.

Hülsmann, Jörg Guido., "Secession and the Production of Defense", Hand-Hermann Hoppe (der.), *The Myth of National Defense: Essays on the Theory and History of Security Production* (Alabama: Ludwig Von Mises Institute, 2003), ss. 369-413.

Keating, Michael., "European Integration and the Nationalities Question", *POLITICS&SOCIETY*, Cilt. 32, No. 3, Aralık 2004, ss. 367-388.

Keitner, Chimène I., "National Self-Determination in Historical Perspective: The Legacy of the French Revolution for Today's Debates", *International Studies Review*, Cilt 2, No. 3 (Güz 2000), ss. 3-26.

Kellas, James G. *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, (London: Macmillan Press, 1998 (1. Baskı:1991)

Kraus Peter A., ""Transnationalism" or "renationalization"? The politics of cultural identity in the European Union" Alain-G. Gagnon, Montserrat Guibernau ve François Rocher (der.), *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies* (Montreal: IRPP, 2003), ss. 243-266.

Lecours, André., "Theorizing Cultural Identities: Historical Institutionalism as a Challenge to the Culturalists", *Canadian Journal of Political Science*, Cilt. XXXIII, No. 3, (Eylül 2000), ss. 499-522.

Meadwell, Hudson., "Secession, states and international society", *Review of International Studies*, (1999), 25, ss. 371-387.

McGee, Robert W., "Secession Reconsidered", *Journal of Libertarian Studies*, Cilt. 11, No. 1 (Güz 1994), ss. 11-33.

Moore, Margaret., "Beyond The Cultural Argument for Liberal Nationalism", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Cilt. 2, No. 3, ss. 26-47.

Moore, Margaret., "On National Self-determination", *Political Studies* 45 (1997), ss. 900-913.

Murphy, Michael., "The Limits of Culture in the politics of self-determination", *ethnicities*, Cilt. 1, No. 3, 2001, ss. 367-388.

Murphy., Michael ve Siobhan Harty, "Post-Sovereign Citizenship" *Citizenship Studies*, Cilt. 7, No. 2, 2003, ss. 181-197.

Nielsen Kai, "Liberal Nationalism, Liberal Democracies, and Secession", *The University of Toronto Law Journal*, Cilt. 48, No. 2 (Bahar 1998), ss. 253-295.

Parekh, Bhikhu., *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek. Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori* (Ankara: Phoenix, 2002), çev. Bilge Tanrıseven

Patten, Alan., "The Autonomy Argument for Liberal Nationalism" *Nations and Nationalism*, Cilt. 5, No. 1, 1999, ss. 1-17.

Philpott, Daniel., "In Defense of Self-Determination" *Ethics*, Cilt. 105, No. 2, Ocak 1995, ss. 352-385.

Seymour, Michel., "Secession as a Remedial Right", *Inquiry*, 2007, yayınlanacak makale.

Sorens, Jason., "Introduction: Understanding Secession", *Secession and Democracy* (2006), yakında yayınlanacak kitabı

Tierney, Stephen., "The Constituional Accommodation of National Minorities in the UK and Canada: Judicial Approaches to Diversity", Alain-G. Gagnon, Montserrat Guibernau ve François Rocher (der.), *The Conditions of Diversity in Multinational Democracies* (Montreal: IRPP, 2003), ss. 169-205.

Ulen, Thomas S., "Secession. The New Palgrave Dictionary of Economics and the Law", *Working paper*, No. 55, Temmuz 1997

Vyver, Johan D. Van Der., "Self-determination of the peoples of Quebec under International Law", *J. Transnational Law & Policy*, Cilt. 10, No. 1, Güz 2000, ss. 1-37.

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

BÜTÜN SAYILAR:

1. DEVLET
2. DOĞU NE? BATI NE?
3. GERİCİLİK NEDİR?
4. ETİK
5. KAMUSAL ALAN
6. KAYGI
7. AKADEMİ ve İKTİDAR
8. TÜRK TOPLUMU ve GELİŞME TEORİSİ
9. SÖYLEM ÜSTÜNE SÖYLEM
10. BİNYILIN MUHASEBESİ
11. ÂRAFTAKİLER
12. AKADEMİDEKİLER
13. HUKUK ve ADALET ÜSTÜNE
14. AVRUPA
15. POPÜLER KÜLTÜR
16. GEÇ AYDINLANMANIN ERKEN AYDINLARI
17. EKONOMİ
18. KÜRESELLEŞME
19. YENİ DÜŞÜNCE HAREKETLERİ
20. ORYANTALİZM I ve II
21. YENİ DEVLET YENİ SİYASET
22. EDEBİYAT ÜSTÜNE
23. KİMLİKLER
24. SAVAŞ ve BARIŞ
25. GELENEK
26. AŞK ve DOĞU
27. AŞK ve BATI
28. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 1
29. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 2
30. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 3
31. DÜN BUGÜN YARIN: İDEOLOJİLER 4
32. BİR ZAMANLAR AMERİKA
33. ORTAÇAĞ AYDINLIĞI
34. AKDENİZ
35. ENTELEKTÜELLER I
36. ENTELEKTÜELLER II
37. ENTELEKTÜELLER III
38. MİLLİYETÇİLİK I
39. MİLLİYETÇİLİK II
40. ANTİK DÜNYA BİLGELİĞİ
41. "MEDENİYETLER ÇATIŞMASI"
42. BİR ZAMANLAR AMERİKA - II
43. ŞİDDET

Önceki sayıların temini ve her türlü bilgi için
e-mail; dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com
tel: 0(312)425 68 64 / 425 68 65



CUMHURİYETÇİLİK

TURHAN KAÇAR
Gesta Reipublicae Romanae Klasik Roma da Cumhuriyet'in Kısa Tarihi

FUAT KEYMAN
Neo-Roma ve Neo-Atina Cumhuriyetçiliği: Cumhuriyetçilik, Demokratikleşme ve Türkiye

TOKTAMIŞ ATEŞ
Cumhuriyet

MURAN EROL IŞIK
Ortak Bağ'ın Tesisi İçin Eleştirel Cumhuriyet

MURİ BİLGİN
Yönlendirici Bir Fikir Olarak Cumhuriyet

TARTIŞMA

MURAT MERT
Cumhuriyet Tarihini Yeniden Okumak

HAYK MAHÇUPYAN
Günümüzün Modern Muhafazakarlığı: Cumhuriyetçilik

KADİR CANGIZBAY
"Bizim Cumhuriyet"

OĞUZ ADANIR
Osmanlı Toplumunda Bir Simulasyon Evreninin Varlığından Söz Edilebilir Mi? (Türkiye Cumhuriyeti Kaçınılmaz Tarihsel ve Toplumsal Bir Sonuçtur)

ÜMİT KARDAŞ
Ordu-Siyaset-Yargı İlişkisi

CUMHURİYETÇİLİK VE KÜRESELLEŞME

HÜSEYİN AYDOĞDU
Küreselleşen Dünyada "Cumhuriyet(çilik)" Sorunsalı: Kimlik ve Vatandaşlık Sorunu

KENZ

HÜSEYİN KALAYCI
Kendi Kaderini Tayin Kimlerin Hakkı?

ISSN 1303-72420-0
9 771303 724207