



**MEDİPOL**  
**UNV-İSTANBUL**  
İSTANBUL MEDİPOL ÜNİVERSİTESİ

T.C.

İSTANBUL MEDİPOL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MEŞRÛİYETİN KAYNAĞI OLARAK MİLLÎ İRÂDENİN  
DEĞERİ**

BATUHAN BOZKURT

KAMU HUKUKU YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

DANIŞMAN

Prof.Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAG

İSTANBUL-2021



**MEDİPOL**  
**UNV-İSTANBUL**  
İSTANBUL MEDİPOL ÜNİVERSİTESİ

T.C.

İSTANBUL MEDİPOL ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MEŞRÛİYETİN KAYNAĞI OLARAK MİLLÎ İRÂDENİN  
DEĞERİ**

BATUHAN BOZKURT

KAMU HUKUKU YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

DANIŞMAN

Prof.Dr. Ahmet Ulvi TÜRKBAG

İSTANBUL-2021

## BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar tüm safhalarda etik dışı olabilecek bir davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi , bu tez çalışması ile elde edilmeyen tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi ve bu kaynakları da kaynakçaya aldığımı, yine bu tez çalışmasında ve yazım sırasında patent ve telif haklarını ihlal edici bir davranışımın olmadığını beyan ederim.

BATUHAN BOZKURT

Y2180078

## ÖNSÖZ

Elinizde bulunan çalışma bir Çin deyiminde söylendiği gibi “*tuhaf zamanlarda*” kaleme alındı. Aydınlanmanın insanlığa umut vaat eden en temel söylemlerinin bile Apollonik bir dünya ideali hâline geldiği, post-modern düşüncenin Diyonizyak bir biçimde Aydınlanma düşüncesini tahrip ettiği bir zamandayız. Dahası, modernitenin yarattığı dünyaya olan inanç bu tezin yazıldığı sıralarda patlak veren COVID-19 salgını nedeni ile büsbütün sarsılmış bulunuyor. Bu bağlamda evrensel hukuk kaidelerinin, demokrasi ve insan haklarının da bu şüphecilikten nasibini aldığını söylemek mümkündür. Elinizdeki çalışma da bu şüphe ortamında millî irâde düşüncesini yeniden ele alma ve bilhassa millî irâdenin tarihsel analizini ileri taşıyarak bu konudaki literatüre katkıda bulunma gayesini gütmektedir. Bu noktada çalışmamızın temel sorunu millet irâdesinin tek başına yasal meşrûiyete medar olup olmayacağı meselesidir.

Esas itibarıyla yüksek lisans sürecimi hukuk antropolojisi dalında bir çalışma ile tamamlamak niyetinde idim, ancak gerek pandemi şartları gerekse burada saymayı uygun görmediğim sair engeller hasebi ile bu çalışmam kadük kaldı. Bu meyanda başladığım ve nihayet tamamlayabildiğim elinizdeki çalışma ise bana uzun zamandır üzerinde düşündüğüm bir konuyu akademik sahada ele alma imkânı verdi. Bu nedenle ilk çalışmaya sarf ettiğim zamanı bir kayıp olarak değil, bilakis bir kazanım olarak telakki ediyorum.

Akademik çalışmalara bir ölçüde temas edebilmiş herkes bilir ki, bu çalışmalar daima uykusuzluk ve meşguliyetle birlikte. Faal olarak hukuk mesleğini icra ettiğim için, elinizdeki tez yaklaşık iki yıllık uykusuzluğumun hasılasıdır. Bu nedenle öncelikle bu yaşam şeklime tahammül eden, süreç boyunca tereddütte kaldığım her anda desteğini esirgemeyen sevgili hayat arkadaşıma teşekkür etmek mecburiyetindeyim. Yine süreç boyunca desteğini esirgemeyen sevgili aileme; anneciğim, babacığım ve kardeşlerime de sonsuz teşekkür borçluyum. Danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Ulvi Türkbağ’a da bütün meşguliyeti ve hayat zorlukları arasında cömertçe sunduğu tecrübe, bilgi ve desteği için medyûn-i şükrânım.

Mütevazı çalışmamızın ülkemizdeki demokrasi ve insan hakları kültürüne katkıda bulunmasını temenni ederim. İnsanın en kıymetli nesnesi olan hürriyetin, haksız yere tahdit edilmediği bir dünya dileğiyle “*Vatan Şairi*” Namık Kemal’in konumuza pek uygun düşen dizelerini hatırlatarak çalışmamı nazar-ı dikkatlerinize arz ederim;

*“Durup ahkâm-ı nusret ittihâd-ı kalb-i milletde  
Çıkar âsâr-ı rahmet, ihtilâf-ı re’y-i ümmetden  
(...)”*

*Ne efsunkâr imişsin ah ey didâr-ı hürriyet  
Esîr-i aşkın olduk gerçi kurtulduk esâretten”*

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER .....	v
KISALTMALAR .....	vii
ÖZET.....	viii
ABSTRACT .....	ix
GİRİŞ .....	1
MİLLET VE İRADESİ'NİN TARİHİ ANALİZİ.....	6
<b>1.1.MİLLET NEDİR? .....</b>	<b>6</b>
1.1.1. <i>In Principo Erat Verbum : İlk Toplumsal Organizasyonlar .....</i>	8
1.1.2. <i>Genos, Ethnos, Gentiles: Etnik Aidiyetlerin Oluşumu.....</i>	11
1.1.3. <i>Kozmo-Polis: Evrensel Birliktelikler .....</i>	14
1.1.4. <i>Millet, Ümmet, Ekklesia: Etnik Sınırları Aşan İnançlar.....</i>	17
1.1.5. <i>Cuius Regio, Eius Religio: Sekülerleşme Sürecinde Milletler .....</i>	24
1.1.6. <i>Stadtluft Macht Frei: Modern Anlamda Ulus Devlet.....</i>	29
1.1.7. <i>Proletarier Aller Länder, Vereinigt Euch! : Ulusların Geleceği.....</i>	37
<b>1.2. MİLLET İRADESİ NEDİR? .....</b>	<b>45</b>
1.2.1. <i>İlkel Demokrat: Demokrasi ve İnsan Doğası.....</i>	46
1.2.2. <i>Demokrasinin Rakipleri : Monarşi ve Tiranlık.....</i>	49
1.2.3. <i>Desakralizasyon: Modern Demokrasinin Temeli Olarak Büyü-Bozumu..</i>	61
1.2.4. <i>Vox Populi Vox Dei : Modern Bir Meşrûiyet Aracı Olarak Ulusal Egemenlik .....</i>	78
<b>MİLLET İRADESİ DÜŞÜNCESİNİN SORUNLARI.....</b>	<b>88</b>
<b>2.1. GENEL İRADE VE İRADENİN MİLLİLEŞMESİ.....</b>	<b>89</b>
2.1.2. <i>Fraternite, Egalite, Liberte: Rousseau Sonrası İrade Düşüncesi.....</i>	89
2.1.3. <i>Genel İradenin Millileşmesi : Emmanuelle Joseph Sieyes .....</i>	93
<b>2.2.MİLLÎ İRADENİN İMKÂNI.....</b>	<b>99</b>
2.2.1 <i>Genel İrade'nin Bilgeliği Sorunu.....</i>	99
2.2.2. <i>Temsili Demokrasi Sorunu.....</i>	107
2.2.3. <i>Bir Uroboros Olarak Demokrasi .....</i>	122
2.2.4 <i>Çoğunluğun Tiranlığı Olarak Demokrasi.....</i>	135
<b>2.3. MİLLÎ İRADENİN MİLLİLİĞİNİN YARATTIĞI SORUNLAR .....</b>	<b>141</b>
2.3.1. <i>Millî İrade'nin Alacağı Kararların Etkileri ve Katılım Sorunu.....</i>	143
2.3.2. <i>Homojen Bir Yapı Olarak Millet Düşüncesinin Zayıflaması .....</i>	146
<b>YASAL MEŞRUIYET VE MİLLÎ İRADE .....</b>	<b>156</b>
<b>3.1.MEŞRUIYETE DUYULAN İHTİYAÇ.....</b>	<b>156</b>
3.1.1. <i>Nomos ve Taxis Arasında Meşrûiyet.....</i>	162
<b>3.2.DEMOKRASİ NEDEN GEREKLİDİR? .....</b>	<b>171</b>

3.2.1 Bir Değişim İmkânı Olarak Demokrasi .....	171
3.2.2. Demokrasinin Tarihi ve Pratik Temelleri .....	175
3.2.3. Demokrasinin Evrimsel Temelleri .....	178
3.2.4. Ahlâkî Özerlik ve Bireysel Özgürlük Bağlamında Demokrasi.....	184
3.2.5. Demokrasinin Tamamlayıcı Unsurları .....	188
3.2.5.1. Anayasa.....	188
3.2.5.2. Kuvvetler Ayrılığı ve Anayasal Yargı.....	189
3.2.5.3. Temel İnsan Hakları.....	191
<b>SONUÇ VE DEĞERLENDİRME .....</b>	<b>194</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>211</b>



## KISALTMALAR

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
Ed.	: Editör
HFSA	:Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi
İng.Çev.	: İngilizceye çeviren
md.	: Madde
s.	: Sayfa sayısı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TİHEK	: Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu Akademik Dergisi



## ÖZET

Elinizde bulunan çalışmada millet irâdesinin meşrûiyetin temelini teşkil edip edemeyeceği sorunu ele alınmaktadır. Çoğunluğun irâdesinden doğan yasaların meşru olup olmayacağı, şayet bu soruya verilecek cevap olumsuz ise meşrûiyetin temelini neyin teşkil edeceği hususları millet ve irâde kavramlarının tarihi analizinden yola çıkılarak değerlendirilmiştir. Millet irâdesi düşüncesi, *Rousseau*'nun genel irâde kavramının içeriği ile günümüzde de cari olduğundan özellikle *Rousseau*'nun genel irâdesinden doğan millî irâde mefhumu ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** demokrasi, genel irâde, millet, *Rousseau*, yasal meşrûiyet

## ABSTRACT

This question of whether the general will can form the basis of legitimacy was discussed in this thesis. "Can we say that a law made by the will of the majority is directly legitimate? If our answer is negative, where should we look for legitimacy?" We are looking for answer to these questions. In this context, we use *Rousseau's* concept of general will. This idea is still valid in contemporary political atmosphere. Because of that we'll criticize *Rousseau's* general will idea and modern concept of nation.

**Key Words :** democracy, general will, legitimacy, nation, *Rousseau*

## GİRİŞ

Çalışmamızda millî irâdenin yasal meşrûiyetin kaynağı olup olamayacağı sorunu ele alınmaktadır. Bu konunun tercih edilmesinin sebebi içinde bulunduğumuz post-modern dönemde bir üst-anlatı olarak demokrasi ve insan hakları düşüncesine duyulan şüphecilik bağlamında bu kavramların akademik olarak yeniden değerlendirilmesine duyulan ihtiyaçtır. Bilhassa son yıllarda yaşanan sosyal ve siyasal krizler; bir demokrasi krizinin de var olduğuna dair bir tartışma ortamını doğurmuş, hatta demokrasiye dair inancın sarsılmasına varan bir literatürü de beraberinde getirmiştir. Çalışmamız da işbu tartışmalara hukuk felsefesi kapsamında bir yaklaşım sunmayı hedeflemektedir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, demokrasinin bütünüyle mercek altına alınması bir yüksek lisans tezinin sınırlarını fazlası ile aşmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın sınırlandırılmasına duyulan ihtiyaç görülmüştür. Çalışmamız iki temel sınırlandırma kapsamında ortaya çıkmaktadır. Birincil olarak demokrasi, klasik anlamda ele alınmış, yani yalnızca “*demokrasi halkın yönetimidir*” tanımı ile sınırlı tutulmuştur. Böylece, bugün demokrasinin mütemmim cüzü olan hukuk devleti, kuvvetler ayrılığı gibi hususlar dışarıda bırakmıştır. Nitekim bu hususlar demokrasinin özüne ilişkin hususlar değil, tamamlayıcı unsurlardır. Modern liberal demokrasinin içeriği bütün bunları kapsıyorsa da “*zorunlu olmadıkça varlıkları çoğaltmamak gerekir*” ilkesinden hareketle, demokrasiyi yalnız kendisi ile, yani millî ya da genel irâde içeriği ile ele almanın faydalı olacağı öngörülmüştür. Bu nedenle çalışma boyunca demokrasi ve millî irâde sık sık birbirlerinin yerine kullanılacaktır. Bu durum bir zühul eseri olmaktan ziyade, bilinçli bir tercihtir. Demokrasi en klasik anlamı ile, demosun (halkın) kratosu (iktidarı) olarak ele alınmıştır. Çalışmamız halkın bütününe ya da geniş bir kesiminin yönetime katıldığı bir idare olarak demokrasiyi incelemektedir.

Salt millî irâde olarak demokrasiye dair incelemenin hukuk felsefesi ile bağdaşabilmesi için yasal perspektiften en temel sorunun tespit edilmesi ve çalışmanın yalnız bu hususa eğilmesi yerinde görülmüştür. Çalışmamızın temel sorunu; millet irâdesinin meşrûiyete medar olup olmayacağı meselesidir. Meşrûiyet sorununun

merkeze alınmasının sebebi, esas itibarı ile meşrûiyetin gerek felsefi gerek pozitif-hukuki anlamda siyaset teorisinin en temel kavramlarından biri olarak görülmesidir.

Millet ve irâdesini irdelediğimiz çalışmada multi-disipliner bir metot tercih edilmiştir. İnsan ilişkilerinin karmaşıklığı karşısında hukuk felsefesinin tek bir izleği takip etmesinin yeterli olmadığı gerçeğinden hareketle özellikle tarih ve antropolojinin güncel verilerinden istifade edilmeye çalışılmıştır. Bu yolla millî irâde düşüncesinin tarihten bağımsız ve soyut bir kavram olarak değil, bir tarihsel sürecin parçası olarak olması gerektiği şekliyle değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Tarih ve antropoloji perspektifinden yaptığımız incelemede *Popperci* yanlışlanabilirlik ilkesine uygun değerlendirmelerin sunulmasına gayret edilmiştir. Bu bağlamda tarihin belirli bir amaca ya da aşamaya doğru aktığını iddia eden *tarihsici* bir yaklaşımdan ziyade, tarihte millî irâdeyi mümkün kılan belirli eğilim ve davranış biçimlerinin tespitine çalışılmıştır. Bu davranış biçimleri de her insanda bulunan doğal bir güdü olarak değil, kitlenin belirli üyelerinde ortaya çıkan psikolojik eğilimler (kabul ve ret ; itaat ve direniş gibi) olarak incelenmiştir. Bu nedenle retrospektif bir yaklaşımla sosyal organizasyon tarihindeki izleklerin tespitine gayret edilmiş, çalışma sosyal evrim düşüncesine varacak şekilde geleceğe teşmil edilmemiştir.

Millî irâde kavramını anlayabilmek için öncelikle, millet kavramını anlamak gerekmektedir. Kendisinden irâde beklediğimiz ve siyasi/hukuki meşrûiyeti ortak rızasında aradığımız millet, neticede tarihsel bir sürecin ürünüdür. Modern anlamda millet ya da ulus (çalışma boyunca bu iki kelime birbirinin yerine kullanılacaktır), sosyal birlikteliği geleneksel bağlardan soyutlanmış, yurttaşlık çerçevesinde bir araya gelmiş bir insan topluluğunu işaret etmektedir. Hiç şüphesiz bu konsept, uzun bir tarihsel sürecin ürünüdür. Dolayısıyla millet kavramını anlamlandırırken tarihsel bir analiz yapmak kaçınılmazdır. Mezkûr analizi yaparken millet mefhumunun doğuşu çerçevesinde *etno-sembolcü* yaklaşım ile, *Anderson'un "hayali cemaatler"* kavramı ile özdeşleşen modern görüş bir arada dikkate alınmıştır. Bu bağlamda zoon politikon (politik insan) olarak insanların bir araya gelme motivasyonlarından başlanarak, insan topluluklarını bir araya getiren anlatıların üzerinde durulmuştur.

Bir araya gelen insan topluluklarının iş bölümü dağılımından başlayarak, türlü idari ihtiyaçlar duymuş, bu bağlamda topluluğun kim tarafından ve nasıl yönetileceği

sorunu önemli bir yer teşkil etmiştir. Millet irâdesi de bu sorun muvacehesinde ortaya çıkan bir düşüncedir. Bu nedenle birinci bölümün ikinci kısmında millî irâde düşüncesinin doğumuna yol açan amiller siyasi tarih ve hukuk felsefesi bakımından incelenmiştir. Filozofların ve siyaset kuramcılarının görüşleri, doğdukları tarihi ortamdaki bağımsız düşünülemedeğinden bu hususlara ilişkin bilgiler, kuramcılarının görüşleri ile bir arada aktarılmıştır.

İrade kavramının tarihsel gelişiminde özellikle güçlerin paylaşılması ve iktidarın sınırlandırılması mefhumları önemli bir yer teşkil etmektedir. İnsan topluluklarının tek bir liderin güce dayanan yönetiminden ayrılarak, karşılıklı güç dengelerine ve topluluk rızasına dayanan birliktelikler kurması çalışmamız boyunca millî irâde düşüncesini mümkün kılan unsurlar olarak görülmüştür. Bu belirlemenin gerekçelerini de irâdeyi ele aldığımız kısımda sıralanacaktır. Bununla birlikte çalışma kapsamını aşmamak adına özgür irâdenin imkânı sorunu dışarıda bırakılmış, irâde kavramı bir düşünsel veri olarak kabul edilerek bu düşüncenin doğuşuna sebep olan tarihi, biyolojik ve psikolojik etkenler üzerinde durulmuştur.

Sonuç olarak millî irâde esas itibarı ile her ikisi de modern bir kavram olmakla tarihi ve antropolojik kökenleri çok geride olan iki kavramdan oluşan bir yapıdır. Binaenaleyh bu iki kavramı üreten düşünce yapısını anlamak millî irâdeyi anlamak için de önemli bir ölçüt olarak görülmüştür. Dolayısıyla bu bölümde aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır;

- Demokrasi hangi ihtiyaçtan doğmuş bir düşüncedir?
- Demokrasiyi diğer rejimlerden daha iyi ya da üstün kılan nedir?
- Millî irâdenin tarihsel anlamı nedir?
- Neden kendisinden irâde beklediğimiz kitleyi belirlerken vatandaşlık gibi birtakım ayrımlardan istifade ediyoruz?

İkinci bölümde genel irâde mefhumu ve tarihsel süreç içerisinde dönüştüğü millî irâde formu ele alınarak, kitlenin bilgeliğinin meşrûiyetin temelini teşkil edip edemeyeceği, genel irâdenin doğumunda birtakım engellerin bulunup bulunmadığı konuları incelenecektir. Bu meyanda modern demokrasinin içinde bulunduğu bir

takım paradoksal durumlar ve bu durumların yarattığı kırılma noktalarına özel olarak atıfta bulunulmuştur.

Millî irâde kavramı *Rousseau*'nun genel irâde kuramı ve *Sieyes'in* bu kurama eklediği aydınlanmacı ulus düşüncesine dayanan bir kavram olduğundan ve bu kavram günümüzde de bu şekli ile siyasi düşünce sahasında istimal edildiğinden, çağdaş demokrasi düşüncesine getirilen eleştirileri incelerken *Rousseau*'nun genel irâde modeli ve *Sieyes'in* getirdiği yenilikler üzerinden değerlendirmeler sunulmuştur. Hiç şüphesiz *Locke*'un ortak irâde yaklaşımı ve alternatif demokrasi önerileri çalışma kapsamına alınabilirdi. Ancak bir Yüksek Lisans tezinde sahadaki literatürü tüketecek tarzda bir inceleme yapmamız mümkün olmadığından, çalışmamız *Rousseau-Sieyes* çizgisindeki millî irâde düşüncesi ile sınırlı olacak şekilde sürdürülmüş, modern demokrasiye farklı açılardan getirilen eleştiriler de bu bağlamda ele alınmıştır.

Çalışma boyunca Sir Karl Raimund *Popper* ve Friedrich *Von Hayek* 'in hukuk, siyaset ve epistemoloji sahasındaki görüşlerinden oldukça istifade edilmiştir. Özellikle *Popper*ci bilimsel araştırma metodu dikkate alınmıştır. *Popper*'in üst-anlatılara mesafeli yaklaşımı ve bilgi felsefesindeki tutumu, üst-anlatılara yer vermemek bakımından oldukça post-modern duruyor olsa da eleştirel rasyonalizmi sayesinde elverişli bir metot sunmaktadır. Onun alçakgönüllü, akılcı ve bireyi önceleyen görüşleri, Socrates'in vecize hâline gelen "*bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir*" ilkesi ile uyum içerisindedir. Bu bağlamda bilginin izafi olduğuna dair yaklaşımın revaç bulduğu günümüzde yapılacak bir analizin bilgi iddiasında bulunmasının değil, bilakis bilmeme iddiasında olmasının faydalı olduğunu düşünüyoruz. Elinizdeki çalışmada hâkim olan yaklaşım yanlışlanabilirliği ve yanlışlanan önermelerin dışarıda bırakılmasını öncelemektedir . Bu nedenle demokrasinin ne olduğu ve yararlarından çok demokrasinin ne olmadığı ya da ne olmaması gerektiği üzerinde durulmuştur.

Demokratik idareye dair incelemenin yanlışlama üzerinden yapıyor olması, çalışmanın bir demokrasi eleştirisi olduğu anlamına gelmemelidir. Demokrasi ya da millî irâde, yalnız çalışmamızın ana eksenini olan meşrûiyet bağlamında incelenmektedir. Millî irâde meşrûiyetin temeli olup olmadığı sorusuna hangi cevabı verirsek verelim, bu millî irâdenin değerini ortadan kaldırmaz. Hiç şüphesiz millî irâdenin bu sorundan bağımsız anlamları da bulunmaktadır.

Üçüncü bölümde çalışmamızın ileride yapılacak çalışmalara bıraktığı hususları da gösterir mahiyette meşrûiyet sorununa işaret etmeye çalışacaktır. Bu bölümde meşrûiyet arayışının neden gerekli olduğu sorunu incelenerek demokrasinin bu arayıştaki rolü değerlendirilmek istenmiştir. Hiç şüphesiz elinizdeki çalışmanın kapsamı baştan sona bir meşrûiyet kuramını ortaya koymak için yeterli değildir. Bu nedenle yasal meşrûiyet arayışının asgari gereksinimlerine odaklanılmış olup, demokrasi ve millî irâde de bu bağlamda incelenecektir. Bu noktada ifade etmek gerekir ki meşrûiyet dar anlamda yasal meşrûiyetle sınırlı tutulmamakta, felsefi bir anlama işaret edecek şekilde genişletici bir yorumla irdelenmektedir. Binaenaleyh meşrûiyetin yasal meşrûiyetle sınırlı tutulması, meseleyi yalnız teknik bir incelemeye hasredeceği ve yasamayı fonksiyonel olarak tespit etmeye matuf olacağından tercih edilmemiştir.

Çalışmamızın literatüre katkısının demokrasiye dair *Popper* ve *Hayek* gibi düşünürlerin sunmuş oldukları perspektifleri tarihsel ve antropolojik analiz bağlamında sürdürerek, demokrasi kuramına ve insan hakları düşüncesine duyulan güveni bir başka açıdan desteklemek, hukuk devletinin olmazsa olmazı bu iki kavramın post-modern göreceliğin karşısında zayıf kalan yanlarını eleştirel rasyonalist bir yaklaşımla güçlendirmek olduğu söylenebilir. Hiç şüphesiz bir yüksek lisans tezinin bu hedefi tek başına gerçekleştirme imkânı bulunmamaktadır. Ancak literatüre yapacağı mütevazı katkının bu hedefe doğru yönelmiş olduğunu belirtme ihtiyacı duyuyoruz.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MİLLET VE İRADESİ'NİN TARİHİ ANALİZİ

#### 1.1.MİLLET NEDİR?

*“İtalya'yı kurduk, şimdi sıra*

*İtalyanları bulmakta.”*

*(Massimo D'Azeglio)*

Ulusal egemenlik ve millî irâde kavramlarının anlaşılması için önce insan topluluklarının uluslaşma serüvenini incelemekte yarar vardır. Bu sayede ulus-devletin, sosyal organizasyon biçimlerinden biri olarak var oluş sebepleri tahlil edilmiş ve şu an fiilen var olmasa da modern toplumsal ilişkilere etki eden diğer sosyal organizasyon biçimleri ortaya konmuş olacaktır. Millet ya da ulus, tanımı itibarıyla biz ve öteki algısını ifade etmenin ve bu yolla sosyal bir organizasyon kurmanın halihazırda en yaygın şeklidir. Dolayısıyla ulus devletin tanımladığı yurttaşlığı bir sosyal organizasyon biçimi olarak ele almak ve buna metafizik ya da fundamentalist bir anlam yüklememekte yarar vardır.

Millet kavramına ilişkin en genel geçer tarif, hemen her yerde karşımıza çıkan; *çoğunlukla aynı topraklar üzerinde yaşayan, aralarında dil, tarih, ülkü, duygu, gelenek ve görenek birliği olan insanların oluşturduğu topluluk* şeklindeki tariftir. Modern anlamda millet kavramının en veciz ifadesi olan bu ifade, milliyetçi kuramın kurucusu kabul edilen *Ernest Renan*'ın millet tanımı ile yakından ilişkilidir. Renan'a göre millet olmanın şartı geçmişte ortak ve şanlı bir maziyi taşımak, bugün bir arada bulunma irâdesini göstermek ve bu yolla gelecekte de ortak ve şanlı bir tarihe doğru yol almak irâdesidir.<sup>1</sup> Bu bağlamda millet hâline gelmiş insan toplulukları adeta her gün yenilenen bir plebisitle millet olma irâdesini sergilemektedir. Renan, *Alsace-Lorraine* 'nin Fransa'ya iltihakı konusundaki tutumunu gerekçelendirirken şu ifadeleri kullanır;

---

<sup>1</sup>Renan, Ernest, “What is Nation?”, (Ed. Homi K. Bhabha), Nation and Narration içinde, Routledge, New York, 2001, s.8-21.



“İnsan ne ırkının ne dilinin ne nehirlerin akışının ne sıradağlarının yönünün kölesidir. Sağlıklı bir akla ve sıcak bir kalbe sahip büyük bir insan topluluğu moral (ahlâkî) bir bilinç yaratır, bu bilince ulus denir.”<sup>2</sup>

Ulusların tarihsel süreçte nasıl oluştuğu hususunda iki ana grupta değerlendirebileceğimiz görüşler mevcuttur. *Primordialist* (İlkçi) yaklaşıma göre millet kavramı insanlık tarihi ile eş zamanlıdır. Tüm dünyada milliyetçi akımların *primordialist* tezlere atıfta bulunduğu görülmektedir. *Primordializmin* en aşırı ucunda milletin insanın doğal bir parçası olduğunu iddia eden doğacı görüşler yer almaktadır. Bu görüşün aşırılıkları *perennialist* (çok-yılcı/eskicil) görüşlerle tevil edilmiştir. Bu görüşlere göre millet bir öz olarak tarihin her safhasında varlığını sürdürmüştür. Milliyetçilik ise milletlerin kendilerini gerçekleştirme serüvenidir. Oldukça tartışmalı bu tezlerin yanı sıra millet mefhumunu hısımlık ilişkileri içinde açıklayan sosyo-biyolojik yaklaşım ve etnik bağlılığın inanç ve kültür boyutu ile ilksel olduğuna atıfta bulunan kültürel yaklaşım da *primordialist* görüşler arasında sayılabilir.<sup>3</sup>

Millet kavramına modernist bir perspektifle yaklaşan yazarlar, millet ve milliyetçiliğin modern dönemde sekülerleşen toplumsal yapıyı ayakta tutmak adına üretilmiş kavramlar olarak görür. Bu yaklaşım, millet kavramına ulaşan dönüşüm sürecinin dinamiklerini ortaya koymak bakımından farklı branşlara ayrılabilir. Ekonomik, siyasi ve kültürel dönüşüm tezleri ileride atıfta bulunacağımız üzere millet kavramını fiktif bir unsur olarak ele alır ve bu kurguyu yaratan etmenleri tahlil eder. *Ernest Gellner'in Nation and Nationalism* ve *Benedict Anderson'un Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* adlı eserleri bu tezin işlendiği eserlerdir.

*Anthony D. Smith* ve *John Armstrong* gibi düşünürlerce ortaya atılan *Etno-Sembolcü* yaklaşım, yukarıda özetle sunulan görüşlerin bir sentezi mahiyetindedir. *Smith'in The Ethnic Origins of Nations*, *Armstrong'un Nations Before Nationalism*” eserlerinde üzerinde durdukları husus etnik sembollerin asırlar boyunca farklı evrelerden geçerek günümüze taşındığı, modern anlamda milliyetçiliğin ve ulus-devletin de esas itibarıyla bu temellerden neşet ettiği. Bu bağlamda *primordialist* ve

---

<sup>2</sup> Renan, s.20.

<sup>3</sup> Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishing, Cornwall, 2005, s.7-13.

modernist görüşleri tevil ve tahlil sürecinin el 'an sürmekte olduğu söylenebilir. Ne var ki çalışmamızın konusu bu olmadığından yalnız bu görüşlerin bir panoramasını sunmaya çalıştık. Bu bölümde inceleyeceğimiz husus, tüm bu görüşlerden istifade ile millet(ulus) kavramının tarihsel sürecinde etkili olan unsurlar olacaktır. Bu sürecin ortak dinamiklerini anlamak, millî irâdenin egemen sahibi olan milletin sınırlarını çizmemiz açısından oldukça mühimdir.

### 1.1.1.In Principo Erat Verbum:İlk Toplumsal Organizasyonlar <sup>4</sup>

Sosyal bilimler sahasında yapılan bütün çalışmalarda *Aristo*'nun *Politika* eserine atıfla insanın bir sosyal hayvan (*animale civile*) olduğu vurgulanır. Binlerce kez kullanılmakla klişeleşmiş bu ifade<sup>5</sup> esas itibarıyla insanın yalnız sosyal bir hayvan (*zoon politikon*) olduğunu değil, doğası gereği politik bir yapı içerisinde yaşamak zorunda olduğunu izah etmektedir. İnsan cinsinin mümeyyiz vasfı olarak görülen bu durumun doğal bir zorunluluk olup olmadığı tartışması bir yana, böyle bir istisnanın nasıl mümkün olabildiğini incelemekte yarar vardır.

İlk insan topluluklarının nasıl oluştuğu sorusuna yazılı kaynaklar üzerinden cevap verebilmek mümkün değildir. Arkeolojik bulgular ışığında yapılan bir kısım antropolojik inceleme *hominidlerden (insansı) politik hayvana* geçiş sürecini alfa erkeklerin idaresindeki sürülerden dayanışma temelli karma gruplara geçişle izah eder. Buna göre *hominidlerin* genlerinde *bipedalizmi (iki ayak üzerinde durma)* ortaya çıkaran değişim çocuk bakımını zorunlu hale getirmiştir.<sup>6</sup> Yine aynı süreçte çevresel faktörlerdeki değişiklik yiyecek paylaşımını zorunlu hale getirmiş, daha önceden leş yiyen insansılar büyük av hayvanlarını diyetlerine katabilmek için organize olarak

<sup>4</sup> “Her şeyden önce söz vardı” (İncil, Yuhanna 1:1).

<sup>5</sup> *Anthropos physei men estin zoon politikon*(Wesel, Uwe (1992) *The Arrival of the Gods*. içinde *Politisches Denken Jahrbuch* (Ed. V.Gerhardt , H. Ottmann ,M.P. Thompson), J.B. Metzler, Stuttgart 1991, s.183).

<sup>6</sup> Evrimsel biyologların ve antropologların üzerinde durdukları husus insan yavrusunun doğada uzun süre güçsüz ve savunmasız olmasının sosyal organizasyonları tetiklediğidir. Buna göre bipedalizmin (iki ayaklılık) bedeli dar kalçalardı. Git gide hacmi büyüyen kafatasının bu kalçadan çıkması mümkün olmadığından doğum süresi kısalarak dokuz aya indi. Bu dönüşüm, yavruların anne karnı dışında uzun bir süre gelişmeleri zarureti doğurdu, bu zaruret de ortak çocukların bakımına dayanan bir organizasyonu beraberinde getirdi. (Bknz: Isler, Karin/ Carel P. Van Schaik , “*How Our Ancestors Broke Through The Gray Ceiling: Comparative Evidence For Cooperative Breeding In Early Homo*”, *Current Anthropology* , Cilt 53, Sayı 6 , 2012, s.453-465.)

avlanmaya ihtiyaç duymuşlardır. Bu ihtiyaçlar sayesinde tek ve baskın bir erkeğin kontrolündeki organizasyonlar yerini çok erkekli/çok kadınlı kısmen eşitlikçi gruplara bırakmıştır.<sup>7</sup> Bahsi geçen eşitlikçi grupların yeniden bir alfa erkeğin idaresindeki kabilelere ve şehir devletlerine dönüşmesi için binlerce yıl beklemek gerekecektir.

*Zoon politikonu* mümkün kılan gelişmelerden bir diğeri de bilim insanlarının bilişsel devrim olarak nitelediği dönüşümdür. Günümüzden yetmiş bin ilâ otuz bin yıl önceye tarihlenen bu dönüşüm insanın geniş kitleler hâlinde yaşamasını mümkün kılmıştır. Bu dönüşümü sağlayan unsurun ne olduğuna dair farklı görüşler bulunmakla birlikte dedikodu teorisi ve yalan teorisi oldukça dikkat çekicidir. Dedikodu teorisi olarak özetlenebilecek teoriye göre *Homo Sapiens*'e<sup>8</sup> daha büyük gruplar oluşturma imkânı veren grubun diğer üyeleri hakkında konuşabilmek, bu yolla karmaşık ilişkiler tesis edebilmektir. Yalan teorisi ise konumuz bakımından çok daha dikkat çekici bir teoridir. Buna göre insan, o anda var olmayan bir durumu kurgulayarak diğerlerine anlatabilen bir varlık olarak çevresinden ayrılmaktadır.<sup>9</sup> Kurgusal hareketlerde bulunmanın, bir başka deyişle yalan söylemenin insana mahsus olmadığını gösteren deneyler bulunmaktadır. Örneğin 2017 yılında yapılan bir deney köpeklerin daha çok mama alabilmek için insanları aldatabildiklerini göstermiştir.<sup>10</sup> Ancak insanın kurguları çok daha farklıdır. *Harari* bu farkı çok veciz bir şekilde ifade eder;

*“Daha önce pek çok hayvan ve insan türü “Dikkat et! Bir aslan!” diye uyarı gönderebiliyordu, ama Bilişsel Devrim sayesinde, Homo sapiens “aslan kabilemizin koruyucu ruhudur” deme becerisini kazandı. Kurgular hakkında konuşabilme becerisi, Sapiens dilinin en özgün yanıdır.”<sup>11</sup>*

Bilişsel devrimle insan, organik organizasyonların ötesine geçmiş, pek çok yabancıyı bir araya getiren geniş topluluklar kurma yetisini kazanmıştır. Bu yeti dilin

---

<sup>7</sup> Gintis , Herbert / Carel Van Schaik / Christopher Boehm , “*Zoon Politikon: The Evolutionary Origins Of Human Political Systems*”, Current Anthropology Cilt 56, Sayı 3, 2015, s. 327-53.

<sup>8</sup> Homo Sapiens (Düşünen İnsan), evrim teorisine göre modern insanın içinde bulunduğu canlı türüdür. (Bkz.: Tattersall, Ian. "Homo sapiens". Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/Homo-sapiens>. (10.10.2021)

<sup>9</sup> Harari, Yuval Noah, Hayvanlardan Tanrılara: Homo Sapiens, (Çev. Ertuğrul Genç), Kolektif Kitap, İstanbul, 2015,s.35-36.

<sup>10</sup> Heberlein, Marianne T.E., Marta B. Manser, Dennis C Turner., “*Deceptive-Like Behaviour In Dogs (Canis Familiaris)*”, Animal Cognition, Cilt 20, Sayı 3, 2017, s.511-520.

<sup>11</sup> Harari, Yuval Noah, Hayvanlardan Tanrılara: Homo Sapiens, (Çev. Ertuğrul Genç), Kolektif Kitap, İstanbul, 2015, s.37.

simgesel dünyası ile ilintilidir. Konuşma eylemi bireyi organik birlikteliğin ferdi olmaktan toplumsal bir birey olmaya taşıyan en önemli araç olmuştur. Nehir kenarındaki bir avlakta sayıları 500'ü bulan insan topluluklarını bir arada tutan biyolojik bağların ötesinde bir unsur olmalıdır ki bu da “*kültür kuran mitler*”dir. Dilin imkanları ile aktarılan hikayeler birbirine yabancı insanları aynı amaç etrafında toplayabilmiştir. Günümüzden 12.000 yıl önceye tarihlenen *Göbeklitepe* kült alanının, dağınık halde yaşayan avcı toplayıcı grupların bir araya geldikleri ve ortak bir hikâyeyi paylaştıkları bir alan olması bu tezi destekler mahiyettedir.<sup>12</sup>

Tam bu noktada insana ilişkin bir başka kavrama değinmekte yarar vardır. Bu kavram *zoon politikonu* mümkün kılan özellikleri de ifade eden geniş bir kavramdır. *Homo Narrans* (anlatan insan) alet kullanımının ötesine geçmiş, somut olarak işe yaramıyor görünen simgesel üretimleri ortaya koymaya başlamış yeni bir canlı formunu ifade eder. Anlatıya ilişkin arkeolojik bulgular, boyalı deniz kabukları, duvar resimleri, ölü gömme ritüelleri gibi örneklerle kendini göstermektedir. İşbu anlatı sayesinde insan çok daha geniş grupları bir araya getirmeye kadir olmuştur. Halihazırda kabul edilen teoriye göre, alet yapımı *Homo habilis*, *ergaster* ve *erectusta*<sup>13</sup> gösterge devrimini doğurmuş, *Neanderthal*, *Homo Sapiens* ve *Heilderbergensis* bir araya gelme, şarkı söyleme, dans etme ve dış evlenme ile *Söz Dizimi Devrimi* gerçekleşmiş ve nihayet *Homo Sapiens* -ve belki- *Neanderthallerde* Simgesel devrim, bir başka deyişle bilişsel devrim yaşanmıştır. Evrimsel biyoloji üzerine çalışan uzmanların *neo-korteks* boyutları üzerine yaptıkları incelemeler ise *Homo Habilis*'in 75-80, *Homo Erectus*'un 110, *Homo Heilderbergensis*'in 120-130, *Homo Sapiens*'in ise 150 kişilik ilişkiler ağı içinde yaşadıklarını ortaya koymuştur.<sup>14</sup> Görüldüğü üzere sosyal bir varlık olarak insanı var eden dil kullanımı ve dilin olanakları içerisinde ortaya çıkan anlatılardır. Dolayısıyla milletin ne olduğuna ilişkin

---

<sup>12</sup> Kurt, Ali Osman/ Mehmet Emin GÖLER, “*The First Temple In Minor Asia: Gobeklitepe*”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Cilt 21, Sayı 2, 2017, s.1107-1138.

<sup>13</sup> *Homo Habilis*(alet kullanımına başlamış insan), *Homo Erectus* (ayakta durabilen insan) ve *Homo Ergaster* (Modern insana benzeyen ilk insansı; çalışan insan) kavramları, insan evriminin muhtelif aşamalarını ifade eden tabirlerdir. *Homo Heilderbergensis* ise *Neanderthal* insanın ve modern insanın ortak atasıdır. (İnsan Evrimi ilgili ayrıntılı ve temel bilgiler için Bkz. Tuttle, R. Howard. "Human Evolution." Encyclopedia Britannica,. <https://www.britannica.com/science/human-evolution>. (27.009.2021))

<sup>14</sup> Gezgin, İsmail, *Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır; Mit, Masal ve Hikâyenin Arkeolojisi*, Redingot Kitap, İstanbul,2020, s.33- 34.

sorumuza cevap ararken bizzat insan tabiatıyla ilgili bu arka plana sık sık döneceğiz. Beri yandan millet kavramının evrimini, millet kelimesi ile ilişkili diğer kavram ve kelimelerin evrimiyle bütünleştirerek anlatmak, söz konusu kavramın dilin imkânlarıyla var olduğu düşünüldüğünde oldukça yerinde olacaktır.

### 1.1.2. Genos, Ethnos, Gentiles: Etnik Aidiyetlerin Oluşumu

Dil sayesinde kurulan iletişim, oldukça karmaşık sosyal ilişkileri beraberinde getirmiştir. Aralarında bir ölçüde akrabalık bağı bulunan insanların oluşturduğu klan ve kabileler tarihin yazılı olarak tespit edilemeyen çağlarında oluşmuştur. Kabilelerin oluşturduğu boy ve aşiretler de bu çağlarda teşekkül etmiştir. *Smith'e* göre yazılı tarihin ulaşabildiği en erken tarih olan M.Ö.3000'lerde çoktan etnik aidiyetler oluşmuş durumdadır.<sup>15</sup> Bu dönemde gelişen antik site devletleri, kendilerine mahsus *panteon* (*halkın inandığı tanrılar*) ve kültürleri ile diğerlerinden ayrılan özgün yapılardır. Site devletleri ile kendini belirginleştiren etnik kimlik, bir kurucu anlatı ile “*biz ve ötekiler*”in ayrılmasına dayanır. Armstrong'un mezkûr çalışması ile meşhur olmuş tabirle *mythomoteur* (kurucu mit), “*biz kimiz*” ve “*neden bir arada yaşıyoruz*” sorularına “*bir arada yaşıyoruz çünkü bir atadan geldik, aynı hisleri paylaşıyoruz*” cevabını veren anlatıdır. Söz konusu soruya bu cevabın verilmesi pre-modern dönemde etnik aidiyetin temelini teşkil etmiştir. Etnik aidiyet birlikte yaşama kültürünün genetik bağların ötesine taşınmasıdır. Organik toplumlardaki kan bağları, etnik aidiyet sayesinde ortak atadan geldiği düşünülen bir üst kimliğe taşınmakta, etnik aidiyet miti sayesinde çok geniş ve muhtelif insan grupları aynı soy grubuna ait olma duygusu altında birleşmektedir. Buradaki “*ortak atadan gelme*” vurgusu, esas itibarıyla maddi bir olguyu değil, ortak yaşam kültürünün rasyonalize edilmesi anlamını taşır.<sup>16</sup>

*Ethnos*, yukarıda da ifade edildiği gibi genetiğin sınırlarını aşan bir anlatıdır. Bununla birlikte daima genetik bir aidiyete işaret ediyormuşçasına kullanılan bir kavram olagelmiştir. İnsan topluluklarını ifade etmek için kullanılan terminoloji sıklıkla doğumla özdeşleşmektedir. Bu özdeşleşmenin örnekleri pek çok dilde

<sup>15</sup> Smith Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishing, Cornwell, 2005, s.41.

<sup>16</sup> Smith, *The Ethnic Origins of Nations.*, s.24-25.

bulunabilir. Örneğin, *İncil'in Latin Vulgata*<sup>17</sup> versiyonunda millet; *gentes/gens/gentiles* şeklinde kendine yer bulur.<sup>18</sup> Millet kelimesi gibi Aramiceden diğer Sami dillere intikal eden ümmet kelimesi “bir anneden (umm/ummata) doğanlar” anlamını taşır.<sup>19</sup> Latince doğumla ilişkili bir kelime olan *gens -genhti çocuk, gener damat (kanunen çocuk) anlamındadır-* önce bir atadan geldikleri kabul edilen aileleri ifade eden bir kavrama dönüşmüş zamanla bir bölgede yaşayan veya belirli bir kültürü paylaşan insanları ifade eden bir kavram hâline gelmiştir (*Ius Gentium -Milletler/Yurttaşlar Hukuku-* gibi).<sup>20</sup> Günümüzde ulusun karşılığı olarak kullanılan *nation* kelimesi de “doğan şey” anlamındaki *nasci/nascor* kelimesinden türemiştir.<sup>21</sup>

Yunanca'da *genosun* (γένος) yanında bu kavramların karşılığı olarak *ethnos* (ἔθνος) kullanılmaktadır. *Ethnos*'un bugün İngilizce'de *heathen* (putperest) kelimesine karşılık gelen bir kökten türediği ifade edilmekle birlikte zaman içerisinde belirli bir toplumu ifade edecek tarzda kullanılmıştır.<sup>22</sup> Yukarıda atıfta bulunduğumuz Matta 28:19'daki *gensin* Yunanca İncil'deki karşılığı *ta ethnedir*.<sup>23</sup> Söz konusu pasaj, Mesih'in mesajının Yahudi olan ve “olmayan”lara iletilmesini beyan eder. Bu bağlamda *ta ethne* ve *gentiles* kelimelerinin bir milletin kendinden çok, sair milletleri ifade etmekte kullandığı kelimeler olduğunu ifade etmek gerekir. Günlük konuşmada biz de kendimizi Türk, diğer toplumları sıklıkla kimliklerine bakmaksızın yabancı olarak tanımlarız. Tam bu noktada etnik/millî kimliğin bir başka unsuruna değinmekte yarar vardır ki o da bir topluluğu diğerlerinden ayıran bir kavram olmasıdır. Etnik/millî

---

<sup>17</sup> Papa Damasus'un emri ile Aziz Jerome'nin hazırladığı, İncil'in halk Latincesi ile tercümesidir. (Bkz. Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Vulgate." Encyclopedia Britannica, 29 Eylül 2020. [https://www.britannica.com/topic/Vulgate.](https://www.britannica.com/topic/Vulgate))

<sup>18</sup> “Euntes ergo docete omnes gentes: baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti”  
“Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin; onları Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla vaftiz edin” (İncil, Matta,28:19)

Vulgata versiyonu;

<https://www.biblegateway.com/verse/la/Matthaeus%2028:19> (19.03.2021)

<sup>19</sup> Klein, Ernest, A Comprehensive Etymological Dictionary Of The Hebrew Language For Readers Of English, (ed. Baruch Sarel) , University of Haifa, Haifa, 1987, s.348.

<sup>20</sup> De Vaan, Michael, Etymological Dictionary Of Latin And The Other Italic Languages, Brill, Leiden,2008, s.258.

<sup>21</sup>De Vaan,s.400.

<sup>22</sup> Beekes, Robert, Etymological Dictionary of Greek, Brill, Leiden,2010, s.377.

<sup>23</sup> Smith, The Ethnic Origins of Nations., s.21.

bilinç kendi içinde benzerliklere odaklanırken, dış dünyadan farklı yönleri de vurgulamanın yoludur.

Zaman zaman *xenophobia* (yabancı düşmanlığı) ve ırkçılığa kadar varan bu eğilim insanın sosyal örgütlenmesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Erbil’de bulunan *Shanidar* mağarasında yapılan incelemeler, bu eğilimin insanoğlunun çok arkaik bir eğilimi olduğuna dair ipuçları sunmaktadır. *Shanidar3* isimli ceset *Neanderthal* insanın bundan 45.000 yıl önce ortadan kayboluşuna dair “*Homo Sapiens’in Neanderthaller’e uyguladığı soykırım*” tezinin haklı olabileceğine dair dikkat çekici bir kanıt taşımaktadır. 2009 yılında yapılan bir araştırmada söz konusu Neanderthal’in *Homo Sapiens* tarafından öldürüldüğü anlaşılmıştır.<sup>24</sup> Tabii ki bu kayboluşa dair pek çok farklı sebep ileri sürülmektedir. Ancak konumuz açısından önem arz eden husus, insanın yabancı olana karşı duyduğu korku ve hatta nefretin yeni bir unsur olmadığıdır.

İlk çağlardan itibaren izlerine rastlanan etnik kimlik, *etno-sentrik* bir yaklaşımı da beraberinde getirmiştir. Mesela Antik Mısır halkı kendisini *Maat* adı verilen kozmik düzenin merkezinde görmekteydi. Buna göre güneş, evrendeki kaotik güçleri yok ettiği gibi, Firavunlar da düşmanlarını yenmektedir. Firavun, Tanrı ile kurduğu bu ilişki nedeniyle en yüce rahipti ve Tanrı’nın gücünün yegâne temsilcisi oydu. Bu bağlamda “*Mısır ve Düşmanları*” arasındaki farklar, Mısır ülkesinin sınırları oldukça belirginleşmiştir. Antik Mısırlıların kendilerini Asurlular ve Hititliler’den ayıran özelliklerin oldukça farkında olduklarını söylemek mümkündür. Hatta benzer Tanrılara inandıkları ve kısmen iç içe yaşadıkları Nubyeliler ve Hiksoslular konusunda da belirgin bir bilince sahiptiler.<sup>25</sup> Etnik bilincin etno-sentrik ifadelerinden biri de pek çok toplumun kendisini -Eskimoların kendilerini insan anlamına gelen *inuit* kelimesiyle tanımlamaları gibi<sup>26</sup> - “gerçek insan” olarak tanımlamasıdır .

---

<sup>24</sup> Churchill Steven E. ve diğerleri. ,”*Shanidar 3 Neandertal Rib Puncture Wound And Paleolithic Weaponry*”, *Journal of Human Evolution*, Cilt 57, Sayı 2, 2009, s. 163-178.

<sup>25</sup> Salim, Rana, “*Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives. An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period*”, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Kopenhag Üniversitesi, Kopenhag, 2013, s.53-56.

<sup>26</sup> Delice, Aslan, *Antropoloji Penceresinden Hukuk: Basit Toplumlarda Akralalık ve Çıkar İlişkileri*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2013, s.128.

### 1.1.3.Kozmo-Polis: Evrensel Birliktelikler

Etnik kimliklerin, son derece organik ve pratik bir takım bölgesel, dilsel, kültürel benzeşliklerden oluştuğunu söylemek mümkündür. Sümer site devletlerini bir araya getiren getiren Akkad Kralı Sargon'un bu benzerliklerden yararlanması şaşırtıcı değildir. Ne var ki yerel site devletlerinden geniş imparatorluklara geçiş süreci etnik kimliklerin yalnız birbiri içinde eridikleri bir süreci başlatmamış, bunların organik yapısını göz ardı eden bir sosyal organizasyon çeşidini de doğurmuştur. Sümer örneğinden devam edilecek olursa, şehirlere mahsus *ensi*(Tanrı)lerden, herkesin saygı duyduğu ortak bir inanca geçiş, imparatorlukların da ayrılmaz *mythometeurlarından* biri olmuştur.<sup>27</sup> Aynı sitede yaşayan insanların bir arada hareket etmeleri doğaldır. Menfaat ve beklentileri birbiri ile aynı olmayan insanların bir araya getirilmesi ise ancak daha üstün bir anlatı çerçevesinde gerçekleşebilir. Bu nedenle Sümerlerle başladığı kabul edilen evrensel imparatorluk fikrinin ekseriyetle tek bir Tanrı inancını taşıyan evrensel ve konvansiyonel dinlerle desteklendiğini görmek şaşırtıcı değildir.

Etnik aidiyetle iç içe geçmiş site devletlerinin merkezî olmayan *bölgesel* imparatorluklara geçiş sürecini başlatan Akad ve Asur İmparatorluklarıdır. Mezopotamya'da ortaya çıkan evrensel semâvî devlet telakkisi, hızla çevreye yayılmıştır. Bu eğilim kendini ilk olarak farklı tapım ritüellerine sahip Tanrıların bir baş Tanrı'nın hâkimiyetinde toplandığı panteonlarla kendini göstermiştir. Sümer örneğinde bu Tanrı *Enlil'dir*. Tanrılar meclisinin başı olan Tanrı, yeryüzünde sitelerin bağlı olduğu evrensel semâvî imparator tarafından temsil edilmiştir.<sup>28</sup>

Semâvî İmparator fikrinin en belirgin örneklerinden biri Çin İmparatorluğu'dur. Çin İmparatorları *t'ien-tzu* yani cennetin oğludur.<sup>29</sup> Göksel hükümdarlığın (*T'ien-Ming*) yansıması olan imparatorların davranışları yeryüzündeki bereketi de etkileyen kozmolojik bir düzenin parçasıdır. *Konfüçyüs'ün* efsanevi imparator *Yao* hakkındaki şu betimlemesi bu inancı göstermektedir:

<sup>27</sup> Smith, The Ethnic Origins of Nations, s.44.

<sup>28</sup> Armstrong , John Alexander, Milliyetçilikten Önce Milletler,(çev. S. Erdem Türközü) İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s.172.

<sup>29</sup> Ching, Julia, "Son of Heaven: Sacral Kingship in Ancient China", T'oung Pao Second Series, Sayı 83-1/3, State and Ritual in China,1997, s.15-16.



“*Muazzam, muazzam... Gerçi gökler tek başına yücedir, ancak Yao onun kendine has bir modelini kurmuştur. Geniş ve kapsayıcıdır ki ona insanlar bir isim takamaz.*”<sup>30</sup>

Evrensel imparatorluğa en çok yaklaşan devletlerden biri *Ahameniş* Pers İmparatorluğu olmuştur. Onun bu başarısını İskender’in evrensel imparatorluğu takip etti. İskender bilinçli tasarım yoluyla tüm uygar insanlığı tek bir çatı altında toplama mitine dayanan geniş bir hakimiyet sahası kurdu. Burada pek çok farklı etnik unsur tek bir güneş kralın altında toplanmış oluyordu. *Basileus* ya da *Şehinşâh* (Şahların Şâhı) miti, etnik unsurların birbiri ile karışması ve organik bağların hızla çözülmesini sağlayan bir sosyal organizasyonu da beraberinde getirmiştir.<sup>31</sup>

*İskender’in* evrensel imparatorluğu, evrenin bir sonu olmadığı ancak *İskender’in* bir ölümlü olduğu anlaşılınca çözülmeye başlamıştı ancak onun idealize ettiği ve gerçekleştirmeye oldukça yaklaştığı mit asırlarca yaşamıştır. Onun ölümünden yaklaşık yüz yıl sonra M.Ö.202 yılında İtalya’da ufak bir site devleti bu ideali yeniden canlandıracaktı. *Kartacalıların* saldırılarına uğrayan Roma Sitesi, *Hannibal’in* orduları tarafından ezilen İtalyan sitelerinin bir araya gelmesini sağladı.<sup>32</sup> İtalyan sitelerinde doğan bu ulusal birlik, *Polybios’un* deyimiyle “*elli üç yıl gibi kısa bir sürede bilinen hemen dünyanın tamamını kontrolü altına alacak*”<sup>33</sup> bir organizasyon kabiliyetini haizdi. Romalılar bu beceriyi yalnız askeri dehalarına değil, Evrensel Roma’yı mümkün kılan Tanrı Jupiter’e, daha doğrusu “insanları bir arada tutan” Jupiter Stator mitine borçluydu.<sup>34</sup>

Roma İmparatorluğu başlangıçta aristokratların ön planda olduğu bir çeşit demokrasi ile idare ediliyordu. Ne var ki genişleyen sınırlar bunu imkânsız hale getirdi. Vatanın koruyucusu, baba ve tanrı sıfatlarını taşıyan yöneticiler, her ne kadar idarelerinin adı *Res Publica (Kamu İş/Cumhuriyet)* olarak kalmış ise de birer

---

<sup>30</sup> Konfiçyus, *The Analects of Confucius (from the Chinese Classics)*, İng. Çev. James Legge, (Project Gutenberg <https://www.gutenberg.org/ebooks/3330> (09.10.2021))

<sup>31</sup> Armstrong, s.173.

<sup>32</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali/ Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara, 2011, s.28.

<sup>33</sup> Ağaoğulları, *İmparatorluktan*, s.31.

<sup>34</sup> Roma’nın kurucu atası olduğu kabul edilen Romulus düşmanı olan Sabinlere karşı Tanrı Jupiter’den yardım istemiş, onu “insanları bir arada tutan(Stator)” vasfı ile çağırmıştı. (BEARD, Mary, *SPQR: Antik Roma Tarihi*, (Çev. İrem Sağlamer), Pegasus Yayınları, İstanbul,2018, s.53.)

imparator hâline geldiler. *Roma Aeterna*'nın (Ebedî Roma) en meşhur diktatörü olan *Julius Caesar*, askerî başarıları ile yalnız *Pax Romana*'nın (Roma Barışı) temellerini atmıyor yeni bir idareci modelinin de şablonunu ortaya koyuyordu. Roma'da sağ iken yüzü bir altın sikkeye basılan ilk insan olmuştu. İmparatorluğun her tarafında farklı etnik ve dini kimliklere sahip insanlar günlük hayatlarını sembolik bir *Sezar*'ın gölgesi altında yaşayacaklardı.<sup>35</sup> Nitekim halefi *Augustus* ile *Res Publica* yalnızca bir isim hâline gelecek, Roma İmparatorları git gide tekelci güçlerini artıracaktır. Bu dönemde ona “Tanrı'nın Oğlu<sup>36</sup>” denmesi tesadüf değildir. Roma Cumhuriyeti, şekil itibarı ile anayasal kurumlarını muhafaza etse de hakikatte bir çeşit Tanrı-Kral devletine dönüşmekteydi. Nitekim *Pax Romana*'nın çözülmeye yüz tuttuğu yıllarda tahta geçen *Aurelianus* kendini açıkça *deus* (tanrı) olarak nitelendirmekten çekinmeyecekti. Roma'nın emperyal misyonu kendini anıtlar ve madeni paralarla güçlendiriyordu, bunların üzerinde yer alan “*Aeternitas Imperii* (Ebedî İmparatorluk)” ibaresi açıkça dini bir içerik kazanarak toplumu birleştiren bir mit hâline geliyordu.<sup>37</sup>

Romalı hukukçu *Cicero* emperyalist misyonun en önemli savunucularından biri olmuştur. Ona göre;

“Gerçek kanun doğa ile uyumlu kanundur ki bu kanun herkese şâmil, sabit ve değişmez bir kanundur.(...) Senato ve halk bizi bu kanundan varestе kılamaz (...) Roma'da başka, Atina'da başka; bugün başka, yarın başka bir kanun da yoktur. Yalnız bir kanun vardır ki nihayet bulmaz, değişmez bir kanun olarak bütün ulusları tüm zamanlarda kuşatır. Tanrı bu kanunun öğretmeni ve tabiri caizse tüm insanlara öğreticisi olacaktır. Bu kanunun yazarı odur, hâkimi ve uygulayıcısı da olacaktır. İnsan kendinden ve kendi doğasından kaçmaksızın bu kanuna itiraz edemez (...)”<sup>38</sup>

*Cicero*, mülkiyetin korunması için savaşın meşru olduğunu ancak -şükür ki- dünyanın neredeyse tamamı Roma'nın ellerinde olduğunu da beyan eder. Zaten doğal hukuk anlayışının da mantikî neticesi Tanrısal doğal hukuku uygulayacak tek bir imparatorun ve onun gölgesindeki ulusların oluşturduğu evrensel barış mitidir.<sup>39</sup> Esas

---

<sup>35</sup> Beard, s.274.

<sup>36</sup> Beard, s.356.

<sup>37</sup> Ağaoğulları, İmparatorluktan, s. 75-77.

<sup>38</sup> Cicero, Marcus Tullius, *De Republica*, (İng.Çev. David Fott), *On the Republic and on the Laws*, Cornell University Press içinde, New York, 2014, s.98-99.

<sup>39</sup> Cicero, *De Republica*, s.98.

itibarı ile Roma ve Yunan tecrübesi millî kimliği oldukça seküler bir temelde ele almış, kültürel ve bölgesel farklılıklara göre milletleri isimlendirmiştir. Örneğin Fenikeliler için kullanılan bu tabir, söz konusu toplumların kendilerine verdiği bir isim değil, Yunan tarih yazımının bu toplulukların ortak özelliklerine dayanarak verdiği bir isimdir.<sup>40</sup> Romalıların ve Yunanların tanımlamasına göre barbar olarak nitelendirilen yabancılar, daha çok vatandaşlık çerçevesinin dışında kalan insanlardı. Bu bağlamda Roma ve Yunan tecrübesi biz ve öteki kavramlarını etnik ya da dini unsurlardan çok vatandaşlık temelinde ele almıştır denebilir.<sup>41</sup> Ne var ki *Pax Romana* yıkılmaya mahkûm bir düzen hâline geldiğinde, Roma idarecileri yeni mitler bulma arayışına girmişlerdir. Ne Roma'nın *göklerdeki babası* Jupiter, ne de tanrı-krallar bu ihtiyacı karşılayamamış, *Neo-Platonizm*<sup>42</sup> ve *Mitraizm* Roma topraklarında yayılmıştır. Hristiyanlık işte tam bu dönemde Roma'nın aradığı *mythometeur* olacaktır.

#### 1.1.4. Millet, Ümmet, Ekklesia: Etnik Sınırları Aşan İnançlar

Modern anlamda milleti var eden etno-sembolik unsurlardan konvansiyonel inançların millî kimlik üzerindeki etkilerine değinmekte de yarar vardır. Nitekim imparatorluklar çağına damgasını vuran etnik sınırları aşan bu ortak din algısı olmuştur. Klasik Pozitivist görüşe göre, insanoğlunun medeniyet serüveni animizden (ruhçuluk-ruh tapıncı) monoteizme (tektanrıcılık) bir evrim sürecine şahit olmuştur. İnançların bir kısmını ilkel kabul ederek, ilkelden medeniye yükselişi anlatan bu görüşe karşın insanoğlunun ilk inançlarının monoteistlik inançlar olduğu, politeizmin (çok tanrıcılık) bu inançların bozulmasından doğduğu tezi ileri sürülmüştür. Temelde monoteistlik inançların savını bilimsel temellere dayandırmayı amaçlayan bu tez üzerinde tartışmalar sürmektedir. Bu tezin savunucularından *Wilhelm Schmidt*'in *Der Ursprung der Gottesidee* (Tanrı Fikrinin Kaynağı) adlı eserinde kullandığı *urmonoteismus* kavramı göçebe insanın gökle kurduğu ilişkiden doğan bir ilk tek tanrı

<sup>40</sup> Girgin, Güneş, "Fenikeliler'de Akdeniz Ticareti", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006 , s.7.

<sup>41</sup> Collins, Roger, Early Medieval Europe 300-1000, Macmillian Education Ltd., Londra, 1991, s.45.

<sup>42</sup> Neo-Platonizm bir başka deyişle Yeni Eflatunculuk, temelinde Platoncu felsefenin bulunduğu bir okuldur. Bununla birlikte bir felsefi görüş olmanın ötesinde mistik yanları bulunduğu için özellikle Plotin tarafından dini bir çehreye büründürülmüştür. (Bkz. Şenel, Cahid, "Yeni Eflâtunculuk", TDV İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul ,2013, 423-427.)

inancına işaret eder.<sup>43</sup> Nitekim Asurluların baş tanrı *Marduk'u*, Mısırlı Akhenaton'un *Aton'u* Yahudilikten önce tek tanrı inaçların var olduğunu gösterir niteliktedir. Bu nedenle imparatorlukların tek tanrı inancını doğurup doğurmadığı hususunda aceleci bir hüküm vermek doğru olmaz ancak imparatorluğu bir arada tutan unsurlardan biri olduğu su götürmez bir gerçektir. Nitekim Roma İmparatorluğu'nun sınırları genişledikçe çok tanrılı Roma panteonu zamanla terk edilmiş, *Mithraizm*, *Sezar* tapıncı ve nihayet Hristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun muhtelif unsurlarını bir arada tutan bir anlatı işlevine sahip olmuştur.

Yahudilik gerek etnisite gerek etnisitenin bir üst-yapı kurumu olarak dinle ilişkisi bakımından dikkat çekici bir örnektir. Yahudilerin diğer Samî kavimlerden ayrılışı ve özgül bir millî benlik kazanmaları Tevrat'ın patriarkal dönemine atfedilir. Bu anlatıya göre *Beney İsrail* (İsrail oğulları) 'in tarihi, Fırat'ın doğusundan gelen Sami bir göçebe olan Hz. *İbrahim* (Avram) ile başlar.<sup>44</sup> Tevrat'ın Yaratılış kitabına göre onun torunu Yakup'un on iki oğlu daha sonra on iki İsrail kabilesi olarak anılacak kabilelerin atalarıdır. Nitekim daha sonra *Judea* ve İsrail devletlerini kuracak olan on iki kabile bu on iki oğul ve torunun adı ile tesmiye olunmuşlardır.

Mısır'dan çıkarak İndo-Aryen kökenli *Filistlerin*, Fenike asıllı *Kenanîlerin*, *Sami* kökenli *Amelika*, *Edomit* ve *Ammonitlerin* yaşadığı bölgeye gelen İsrail oğulları bu topluluklarla uzun süren bir mücadeleye girişmiştir. Tevrat'ın farklı milletler olarak isimlendirdiği ve her biri için orijin öyküsü aktardığı bu toplulukların genetik ve kültürel açıdan Yahudilerden büsbütün ayrı milletler olduğunu söylemek güçtür. Özellikle Sami topluluklar, yalnız Yahudi inancını taşımamakla bu topluluklardan ayrılmış görülmektedir. Nitekim bugün Tevrat'ta adı geçen pek çok kavim kayıp durumdadır. Bir azınlık grup olarak bölgeye giren Yahudiler, kısa sürede çevrelerindeki düşman kardeşlerini kendi inaç havzalarında eritmeyi ve *Yahudileştirmeyi* başarmışlardır. Nitekim bölgeye adını veren Girit asıllı *Filistler* çok

<sup>43</sup> "Primitif monoteizm şu iki birliktelikten kuruldu, her şeye, insana, tüm zamanlara ve ihtiyaçlara hükmetmeye kadir yüksek bir Tanrı ve büyüklüğünde akranının, sınırlarının bulunmayışı." (Schmidt, Wilhelm, *The Origin and Growth of Religion*, (İng. Çev. H.J.Rose), Methuen&Co.Ltd., Londra,1931,s.283-284.)

<sup>44</sup> וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-אַבְרָם לֵאמֹר לֹא-לְךָ מֵאֲרָצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבְּיַת אָבִיךָ אֶל-הָאֲרָץ צַרְפְּרָיִם אֲשֶׁר אֲרָצְךָ:  
"RAB Avram'a, "Ülkeni, akrabalarımı, baba evini bırak, sana göstereceğim ülkeye git" dedi  
וַאֲשֶׁשֶׁךָ לְגֹי גָדוֹל וְאַבְרָם קָרָא שְׁמֵהּ נְהִיָה בְרָכָה:  
"Seni büyük bir ulus yapacağım, Seni kutsayacak, sana ün kazandıracakım, Bereket kaynağı olacaksın."  
(Tevrat, Yaratılış 12:1-2)

geçmeden millî kimliklerini kaybederek Sami dilinde konuşmaya başlamış ve İbranilerin içerisinde erimiştir.<sup>45</sup> İsrail işgalinden kurtulan *Moablıların* bunu IX. yüzyılda İbranice bir kitabe ile kutlaması oldukça manidardır. Bununla birlikte Yahudi millî kimliği de kendini Tevrat ve çevresinde gelişen anlatı ile var etmiştir. İbranice yaygın okur yazarlık sayesinde toplumun farklı sınıflarını birleştirmiş, dahası çevredeki toplumların da yazılı kültürlerinde İbraniceye başvurması ile Yahudi etnisitesinin hacmini artırmıştır. Bu kurucu kimliğin bugün bile İsrail topluluğ unu birleştirdiğini söylemek mümkündür. Genetik açıdan oldukça farklı olan *Seferad*, *Aşkenaz* ve *Falaşa* (Siyahi Yahudiler) toplulukları modern İsrail devletinde Tevrat'ın birleştirici anlatısı etrafında bir araya gelmiştir.<sup>46</sup>

Yahudilerin etnik uyanışının çok erken bir tarihte gerçekleşmiş olması ve özellikle inançlarının bir etnisite ile neredeyse özdeşleşmiş bulunması dikkat çekicidir. Watson'ın ifadesi ile diaspora milliyetçiliği olarak ifade edilen bu milliyetçilik farklı coğrafyalarda, farklı kültürler içerisinde Yahudilerin millî kimliklerini korumalarına hizmet etmiştir. Bugün modern İsrail'in anadili olan modern İbranice'nin çok değil İsrail'in kuruluş tarihinden 26 sene önce vefat eden *Eleiser Yitzhak Perlman* (*Eleiser ben Yahuda*) tarafından yeniden icat edildiği, yaklaşık 2000 senelik bir aradan sonra anadili İbranice olan ilk kişinin Eleiser'in *oğlu Itamar ben Avi* olduğu düşünülürse bu anlatının gücü daha net bir şekilde ortaya çıkar. Klasik İbranice bu anlatının taşıdığı bir dil olarak her zaman var olmuştur. Ancak *Seferadların* (İspanyol orijinli Yahudiler) İspanyolca ve Türkçeden devşirdikleri *Ladino*, *Aşkenazların* (*Orta Avrupalı Yahudiler*) Almandan kotardıkları *Yiddish* dilleri günlük hayatta kullanılmamıştır. Ne var ki bugün her iki dil de İbranicede kaybolmaktadır.<sup>47</sup> Bu açıdan bakıldığında üst-anlatının dillerin sınırlarını da aşan bir gücü olduğunu teslim etmek gerekir. Beri yandan üst anlatılar genetik bağları da çözmektedir. Yahudi *halahasına* (Yahudi Şeriat Kuralları) göre bir kimse Yahudi bir anneden doğmakla Yahudi olur. Bunun tarihsel bir gerçekliği de bulunmaktadır. Anadil, bir bakıma ana-inançtır. Özellikle *diaspora*

<sup>45</sup> Deniz, Özlem, “*Tevrat'ta Geçen Kavim Adları ve Bunların Eskiçağ Tarihindeki Rollerini*”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar, 2009, s.83.

<sup>46</sup> Schama, Simon, *Yahudilerin Tarihi: Kelimeleri Bulmak M.Ö.100-1492*, (Çev. Leyla Tonguç-Basmacı) Alfa Yayınları, İstanbul, 2019, s.82.

<sup>47</sup> Seton-Watson, Hugh, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Methuen, Londra, 1977, s.402-403.

tecrübesi yaşamış milletler için geçmişteki anavatanın ve tarihi kahramanların millî kimliğin inşasında oldukça önemli bir yer teşkil ettiğini söylemek gerekir.

İnancın milletlerin oluşumundaki yerini anlamak için Arapça millet ve ümmet kelimelerine ve bunların diğer bir Sami dili olan İbranicedeki eş anlamlılarına göz atmak faydalı olacaktır. Tevrat'ta millet kelimesi “*umah/ummah*” şeklinde yer alırken<sup>48</sup>, bizzat millet kelimesi de (*milla*) söz/yemin anlamlarında<sup>49</sup> kullanılmaktadır. Millet kelimesi gibi Aramiceden diğer Sami dillere intikal eden ümmet kelimesi “bir anneden (*umm/ummata*) doğanlar” anlamını taşır.<sup>50</sup> Bu bağlamda *umahun* ya da *ümmetin* başlangıçta etnik bir kapsamı işaret eden bir kelime olduğu açıktır, beri yandan millet, “*bir sözle bağlananlar*” anlamını Arapçada bulur. Örneğin Kur'an'da “*Hz. İbrahim'e inananlar*” anlamında millet kavramına yer verilir<sup>51</sup>. Nitekim Arapçada ümmet ve millet kavramlarını birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Beri yandan yine Tevrat özellikle millet kavramını ifade etmek için *goy*<sup>52</sup> kelimesini de kullanır, İsrail oğulları “*goy kadoş* (kutsal millet)”, diğerleri *goyim*(milletler)dir. Bu kelimenin de gövde anlamındaki *go* kelimesinden türediği varsayılmaktadır.<sup>53</sup> İbraniceyle akraba bir dil olan Arapçada da kavim kelimesi ayakta durmak anlamındaki kıyamdan türemiştir. Bu anlatımda millet, kendi kendine ayakta durabilen, varlığı yine kendine bağlı bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hristiyanlık, Yahudiliğin bir ölçüde aşmış olduğu sınırların ötesine geçmiştir. Yukarıda Matta İncil'inden yapmış olduğumuz alıntıda görüldüğü üzere Mesih'in mesajı *gentilesi* de kapsamaktadır. Bu meyanda İncil'e baktığımızda Havari *Pavlus'un*

<sup>48</sup> וְעַבְדֵיכֶם וְעַבְדֹתֵיכֶם מֵעַמֵּי הָאָרֶץ מִכָּל מְדִינָה מִכָּל מְדִינָה מִכָּל מְדִינָה מִכָּל מְדִינָה מִכָּל מְדִינָה

“Köleleriniz, cariyeleriniz çevrenizdeki **ulus**lardan olmalı. Onlardan uşak ve cariyeye satın alabilirsiniz.” (Tevrat, Levililer, 25:44)

<sup>49</sup> Klein, Ernest, A Comprehensive Etymological Dictionary Of The Hebrew Language For Readers Of English, (ed. Baruch Sarel) , University of Haifa, Haifa, 1987, s.348.

<sup>50</sup> Klein, s.34.

<sup>51</sup>

قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Kul sadakallahu fettebi'u millete İbrahime Hanife ve ma kâne min'el-müşrikîn

“O halde hakperest bir hanif olarak İbrahim milletine tabi olun” (Kur'an-ı Kerim, Al-i İmran, 95)

<sup>52</sup>

וְאַתֶּם תִּהְיוּ-לִי מַמְלֶכֶת כְּהֹנָיִם, וְגוֹי קְדוֹשׁ: אֵלֶּה, הַדְּבָרִים, אֲשֶׁר תְּדַבֵּר, אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל.

(Wa'atem tih-yu li mamleket kohanim wa-go-w qa-do-wos eleh had-dabarim aşer tadabber el beney yişrael)

“İsrailoğullarına söyle ki bundan böyle bana kutsal bir rahip ve kutsal millete kral olacaksın.” (Tevrat, Çıkış, 19:6)

<sup>53</sup> Klein, s.94.

pek çok etnik gruba mektuplar göndererek bunları inanca davet ettiği görülmektedir.<sup>54</sup> *Selanikliler*'e gönderilen mektup, *Pavlus'un* bu evrensel mesajının esas itibarıyla *yeni bir İsrail* miti üzerine kurulduğunu söylemek için yeterli deliller sunmaktadır;

*“Çünkü kardeşler, siz Tanrı'nın Yahudiye'de bulunan ve Mesih İsa'ya bağlı olan kiliselerini örnek aldınız. Onların Yahudiler'den çektiği sıkıntıların aynısını siz de kendi yurttaşlarınızdan çektiniz. Rab İsa'yı ve peygamberleri öldüren, bize de zulmeden Yahudiler'dir. Öteki uluslardan olanlarla konuşmamızı ve böylece onların kurtulmasını engellemekle Tanrı'nın hoşnutsuzluğuna yol açıyor ve bütün insanlara karşı geliyorlar. Böylece durmadan günahlarına günah katıyorlar.”*<sup>55</sup>

Artık *Yahudiye* bölgesi ve özellikle Kudüs, ifade ettiği reel anlamın ötesine geçmiş, muhayyel bir ülke, nostaljik bir anavatan olarak herkesin kendi bulunduğu bölgede deneyimleyebildiği bir mit hâline gelmiştir. *Pavlus* bununla kalmamış, Roma'nın aristokratik toplum yapısının hitap etmekte zorlandığı alt sınıflara da ebedi bir kurtuluş vaadi sunmuştur. Roma'nın siyasal çalkantılar ve daha sonra Kavimler Göçü ile sarsılması bu kurtuluş vaadini oldukça cazip bir hale getirmiştir.

İlk Hristiyanlar hazır buldukları toplum düzeni ile çatışmak yerine onunla uzlaşmayı tercih etmiş, bu nedenle Roma'da geçerli pek çok felsefi akımla kendi inanç ve pratiklerini birleştirmişlerdir. Ne var ki bu birleşim Roma'nın evrensel imparatorluk mitinin temel unsurlarından *Pax Deorum* (Tanrısal Barış)'a aykırı görüldüğünden Hristiyanlar bitmek bilmeyen kovuşturma ve katliamlara uğramışlardır.<sup>56</sup> Bu katliamlarda hayatını kaybedenler Hristiyanları bir arada tutan fedai kahramanlar olarak bir başka anlatıda yer almışlardır. Nitekim bizzat Hz.İsa'nın kendisi de insanlık için kendini kurban etmiş bir kahramandır. Renan'ın ifade ettiği gibi;

*“Milletler de tıpkı insanlar gibi uzun bir çabanın, fedâkârlığın ve bağlılığın doruk noktasıdır. Tüm kùltlerde atalar en meşru kuşaktır, onlar (fedakarlıkları ile) bir milleti*

---

<sup>54</sup> Havari Pavlus, Korintlilere, Galatyalılara, Romalılara, Selaniklilere, Efes ve Filipilelere mektuplar göndermiştir. Bunlar güncel İncil baskılarında yer alan metinler olarak, Hristiyanlığın Yahudi olmayanlara açılış sürecini ortaya koymaktadır. (Bkz. İncil: İncil'in Çağdaş Türkçe Çevirisi, Kitabı Mukaddes Şirketi, 2017, s.272-386.)

<sup>55</sup> İncil, 1.Selanikliler:2:14-16.

<sup>56</sup> Ağaoğulları, İmparatorluktan, s.109.

*millet yapan kuruculardır. Kahramanca bir geçmiş, büyük adamlar, şân ve şeref... İşte millet ideasının temelinde yatan sosyal sermâye budur.”*<sup>57</sup>

Hristiyanlığın ahlâka önem veren barışçıl söylemi çok geçmeden Roma idaresi ile Hristiyanlar arasında süregelen münakaşayı sona erdirmiş, Roma İmparatorları Hristiyanlığı evrensel imparatorluğun yeni miti olarak kabul etmişlerdir. İmparator Konstantin’in Hristiyanlığı resmen kabul etmesi ile Hristiyan cemaatinin talihi değişecek, Hun ve Germen istilaları ile önce ikiye bölünen sonra da doğduğu kıtadaki hakimiyetini büsbütün kaybeden Roma İmparatorluğu’ndan oluşan boşluğu Kilise dolduracaktır. Kilise tanımı Hristiyanlığa mahsus bir tanım değildir. Yunan site devletlerinde *Ekklesia* halk meclislerinin adıdır. Site devletine mensup olmanın birinci şartı aynı dine inanmak olduğundan, bu terim “aynı dine inananların halk meclisi” anlamında Hristiyanlığa uygulanmıştır. Nitekim ilk Hristiyan teolog ve filozoflardan St. Augustinus kiliseyi ruhban sınıfından olsun olmasın tüm Hristiyan cemaat olarak tanımlamıştır.<sup>58</sup>

Hristiyanlığın evrensel devletin (*mundus*) bir parçası hâline gelmesi, daha sonra modern milletleri oluşturacak sürecin başlangıcı olmuştur. *Papa I. Gelasius’un* teorize ettiği *auctoritas/potestas (manevi otorite/dünyevi iktidar)* ayrımı, iktidarın manevi ilkesi olarak kiliseyi konumlandırırken ister istemez dünyevi iktidarla bir yetki paylaşımına dair bir mücadele alanı açmıştır. İleride göreceğimiz bu süreç seküler ve modern anlamda ulusların da temelini teşkil edecektir.<sup>59</sup>

Beri yandan kiliseyi Hristiyan monarşinin temeli hâline getiren Büyük Gregorius’un Papalık tahtına cülus ettiği sırada Hicaz Yarımadası’ndan yeni bir inanç neşet etmiştir. İslâm’ın yükselişi öncelikle birbirleri ile daimî savaş hâlinde bulunan Arap kabilelerini ortak bir yasa altında toplamıştır. Yalnız Hz. Muhammed ve sahabelerinin hayatları ve putperestliğe karşı mücadeleleri kurucu bir anlatı olmakla kalmamış, Kur’an-ı Kerim Arap dilinin kurallarının belirlenmesine ve yaygın bir dil hâline gelmesine kapı aralamıştır. İslâm’ın ilk muhatapları arasında yalnız Araplar

---

<sup>57</sup> Renan, s.19.

<sup>58</sup> Ağaoğulları, İmparatorluktan, s.158.

<sup>59</sup> Ağaoğulları, İmparatorluktan, s.159.



yoktur, siyahi köleler, çevreden belirli maksatlarla gelen Romalı, Yahudi, Pers unsurlar da daha ilk yüzyıldan bu inancın parçası hâline gelmiştir.<sup>60</sup>

Hız. Muhammed'in 632 yılındaki vefatını müteakip İslâm dini hızla *Cezire'tul-Arab*'ın sınırlarını aşarak Mısır'a ve İran'a ulaşmıştır. Bu bağlamda Arap millî uyanışını sembolize eden Emevî/Abbasî millîyetçiliği ve buna tepki olarak doğan *Şuûbiyye* hareketinin çok erken bir tarihte, bu fetihler sürerken gerçekleşmiş olması anlamlıdır.<sup>61</sup> Ne var ki İslâm'ın mesajı bütün insanlığı hedeflemektedir. Bu nedenle çok geçmeden İslâm dini, uzun ve yıpratıcı mücadelelerden yorgun düşmüş *Sasani* ve *Bizans* toprakları üzerinde yayılma alanı bulmuş. Yedinci yüzyılın sonlarında Orta Asya'dan Kuzey Afrika'ya geniş bir sahada pek çok etnik grup ortak ve tek bir kitabın inananları olarak bir ümmetin parçası hâline gelmişlerdir.<sup>62</sup>

Kur'an-ı Kerim etnik realiteyi kabul etmekle birlikte insan toplumlarını müminler ve kâfirler olarak ikiye ayırmış, *biz ve öteki* algısını inanç temelinde tanımlamıştır. Bu tanımlama yukarıda *Aramicedeki* köklerini verdiğimiz ümmet ve millet kavramlarını ayırıcı bir unsur hâline getirmiştir. "*Küfür tek millettir*<sup>63</sup>" anlayışı bu yaklaşımın açık bir göstergesidir. Bununla birlikte Müslümanlar ile batıl inançlılar arasında bir *ehl-i kitap* statüsünün olduğunu, ancak bu statünün zamanla Müslümanların karşılaştıkları coğrafyalarda yeni anlamlar kazandığını belirtmek gerekir.

İslâm'ın yayılışının etnik aidiyetleri büsbütün yok etmediği, bilakis onlara yeni ve dinsel anlamları kazandırarak varlıklarını koruduğunu söylemek mümkündür. Pek çok Arap kabilesi kimliklerini muhafaza etmeyi başarmıştır. İki rakip aşiret olan *Kaysi* ve *Yemenilerin* mücadelesi, 20. yüzyıla değin, hem de bu çekişmeyi Suriye topraklarına kadar taşıyarak devam edegelmiştir.<sup>64</sup> Bu noktada *İbn-i Haldun'un* üzerinde durduğu bedevi asabiyesinin oldukça etkili olduğu açıktır. Şehirlerde yaşayan topluluklar bu asabiye bağlarını korumakta zorlanırken soydan gelen asalete bağlı göçebe topluluklar

---

<sup>60</sup> Hodgson, Marshall G.S., İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih, Cilt I, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.151-152.

<sup>61</sup> Apak, Âdem, "Şuubiye", Diyanet İslâm Ansiklopedisi, C.39, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s.244-246.

<sup>62</sup> Hodgson, s.148.

<sup>63</sup> "İki ayrı millete mensup kimseler arasında mirasçılık olmaz" (Ebû Dâvud, Ferâiz 10; Tirmizî, Ferâiz 16; İbn Mâce, Ferâiz 6; Ahmed bin Hanbel, II/187.)

<sup>64</sup> Hathaway, Jane, Osmanlı Hâkimiyetine Arap Toprakları, (Çev. Gül Çağalı Güven), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018, s.90-93.

bu ilişkileri sürdürebilmiştir. Şehirliler ise asabiyet yerine başka değerleri önceleyerek organize olmayı başarmışlardır. <sup>65</sup> İslâm yalnızca kendisine mensup olanların millî kimliklerini tanzim etmekle kalmamış, *dar'ul-İslâm'da* yaşayan etnik ve dini azınlıkların uluslaşma süreçlerine de dolaylı yoldan katkıda bulunmuştur.

### 1.1.5.Cuius Regio, Eius Religio: Sekülerleşme Sürecinde Milletler<sup>66</sup>

Sınırları kıtalar aşan imparatorluklar, evrensel imparatorluk mitine dayanan birlikteliklerini asırlar boyunca sürdürebilmiş iseler de bu mitin realitedeki yansımalarının bütün etnik ve millî kimlikleri yok etmediği, bilakis etnik kimlikleri diğer kimliklerin yanında kristalize ettiği görülmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Ortadoğu ve Balkanlar'da ulus devletlerin oluşumundaki katkıları bu bakımdan dikkat çekicidir.

Osmanlı İmparatorluğu tebaasını din temelli bir sınıflandırmaya tabi tutan klasik bir imparatorluktu. Yukarıda da arz edildiği üzere İslâm'ın "*küfür tek millettir*" kaidesinden hareketle, Osmanlı Toplumunu Müslümanlar ve "*ehl-i zimme*", "*taife*", "*cemaat*" isimleri ile anılan diğer milletler şeklinde bölünmüştür. Nitekim Tanzimat Fermanı'nda bu husus "*tebe'a-i saltanat-ı seniyyemizden olan ehl-i İslâm ve milel-i sâire*" şeklinde formüle edilmiştir. Millet sisteminin kuruluşu geleneksel anlatıda Fatih'e dayandırılır, buna göre Fatih; İstanbul Zeyrek'te yer alan *Pantokrator (En Güçlü) İsa* Kilisesi'nin Katoliklerle birleşmeye karşı çıktığı için Bizans tarafından dışlanmış rahibi *Genadius'a* bir berat vermiş ve kendisini Rum Ortodoks cemaatin lideri seçmiştir. <sup>67</sup> Bu model diğer iki ana milletin (Yahudi ve Ermeni) hikayelerinde de kendine yer bulur. Yahudilerin ilk resmî Hahambaşısı olan *Moses Capsali*, Fatih tarafından "*Hoca*" ismi ile anılır ve Yahudi milletinden sorumlu lider konumuna yükselir. <sup>68</sup> Zahidâne bir yaşam sürdüğü rivayet edilen Capsali'nin hahambaşı tayin edilme hikayesi Osmanlı'nın millet sistemini tarif eder mahiyettedir:

---

<sup>65</sup> Durutürk, Bilge, "*İbn Haldun'un "Asabiye" Kavramına "Millet" Kavramı Üzerinden Bir Bakış*", Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 2, Sayı 1, 2018, 1-11.

<sup>66</sup> Cuius Regio, eius religio: İktidar kimdeyse onun dini geçerlidir.

<sup>67</sup> Herrin, Judith, Bizans: Bir Ortaçağ İmparatorluğu'nun Şaşırtıcı Yaşamı, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu) İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.410-411.

<sup>68</sup> Braude, Benjamin, "*Foundation Myths of the Millet System*", (Ed. Benjamin Braude/ Bernard Lewis), Christian and Jews in Ottoman Empire içinde (s.69-89), Cilt I, Holmes&Meier Publishers, London, 1982, s.78-79.

“... Bir gün Sultan Yahudi mahallesinden geçiyordu ve merakla şunu sordu; “Benim bu tebaamı kim yargılar, işlerini kim görür, bunlar epey kalabalıktır.” Veziri cevap verdi; “Yaşlı ve zahit bir adam, bütün yıl oruç tutar, yerde yatar, Tevrat üzerine çalışmalar yaparak sıkıntı içinde ömür sürer”, Sultan onu getirtti ve ona “Hoca” diyerek iltifatta bulundu. Haham Togarma (Türk) dilini bilmemesine ve Sultan da Haham’ı önceden tanımamasına rağmen (...) kendisini ata bindirdi ve ona Saray’daki vazifesi için maiyet ve köleler gönderdi.”<sup>69</sup>

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti’nin önceliği cemaati temsil eden birilerini bulmak ve onlarla resmi münasebetlerde bulunmaktır. Bu nedenle milletlerin halihazırdaki hali ne olursa olsun, Osmanlı devleti bu milletlerin idarelerine süreç içerisinde yeni bir şekil vermiştir. Nitekim Gregoryen Ermeni Kilisesi’nin ana merkezi Eçmiyazın’daki Katağikosluk (Kilise Başı/Katolikos) olmasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu ilişkilerini sonradan ihdas edilmiş bir kurum olan İstanbul’daki Ermeni Patrikliği ile sürdürmüştür. Beri yandan milletin kendisi için bu resmiyetin ne derece anlam ifade ettiği tartışmalıdır.<sup>70</sup>

Ermeni milleti, 527 yılında Divin’de toplanan Sinod’dan (dini meclis) itibaren kendine mahsus millî bir inanca sahipti, monofizit (Hz.İsa’nın tek ve ilahi doğası olduğuna inanan) Gregoryen Kilisesi (Lusavorçağan) Ermenilerin çevrelerindeki Zerdüşt Sasaniler’den ve Diofizit Hristiyan Romalılardan ayrılması için önemli bir unsurdur. Nitekim Hristiyanlığı çok erken tarihlerde kabul etmiş ve İncil’i çok erken bir tarihte Mesrop Maştots tarafından icat edilen özel bir alfabe ile kendi dillerine tercüme etmişlerdir. Tüm bu unsurlar, Ermeni millî kimliğinin çok erken tarihlerde belirmesini sağlamıştır.<sup>71</sup>

Osmanlı milletleri yukarıda sayılan üç ana grup içerisinde temsil ediliyorlardı. Ancak bu milletlerin alt gruplara bölünmediği, etnik unsurların tamamen kaybolduğu anlamına gelmemekteydi. Sözelimi Süryani millî kilisesi resmi işlerinde Ermeni

---

<sup>69</sup> Braude, s.79.

<sup>70</sup> Bardakjian, Kevork B., “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople” , (Ed. Benjamin Braude& Bernard Lewis) , Christian and Jews in Ottoman Empire içinde (89-101) , Cilt I , Holmes&Meier Publishers, London, 1982, s.96-97.

<sup>71</sup> Kılıç, Davut, “Ermeni Kimliğinin İnşasında Kilisenin Rolü”, İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt 13, Sayı 1, 2008, s.55-56.

Milleti'ne tabi sayılmakla birlikte kendi örgütlenmesine sahipti.<sup>72</sup> Beri *yandan Bulgar, Sırp, Boğdan, Rutenyalı* gibi muhtelif anasır da kendi dini önderlerinin yönetimi altında Rum Ortodoks Kilisesi'nin hukuki otoritesini tanımışlardı. Her ne kadar bu milletler resmîyette üst kurumlara bağlı iseler de kendi özerk *litürjilerine* (dini usul) sahip *otosefal (özerk, otonom)* kiliselere sahiptiler. Örneğin Bulgar litürjisi uygulayan Ohri'deki *Bulgar Eksarhlığı*, 1767 yılına kadar bu unvanını korudu.<sup>73</sup> Kiril alfabesi ve yerel Slav dilleri vasıtası ile Helen etnisiteden ayrılan Sırp ve Bulgar kiliseleri, Rum Ortodoks Kilisesi'nin git gide Helenleştirme politikasına yönelmesi nedeni ile çok geçmeden yeniden bağımsızlıklarını ilan ettiler.<sup>74</sup> Millet sisteminin içerisindeki ayrılıklar sadece litürji ve etnisite bağlamında yaşanmıyordu. Seküler anlamda milliyetçiliğin doğuşundan önce Katolik Süryaniler ve Maruniler gibi alt gruplar ana gövdeden ayrılmayı başarmışlardı. Osmanlı İmparatorluğu'nda bilinçli bir politikadan ziyade tarihsel süreç içerisinde oluşan millet sistemi, toplumu dinsel temelde sınıflandırırken, milletlere bağlı cemaatler bakımından etnik özelliklerin fark edilmesine de yardımcı olmuştur.<sup>75</sup>

Görüldüğü üzere millî kimlikler, dinsel ayrımın oldukça etkin olduğu İmparatorluklar Çağı'nda büsbütün ortadan kalkmış değildi. Hatta denilebilir ki, etnik kimlik bu yüzyılda kendini dinsel ayrımlarla ortaya koymaktaydı. Mısırlı Kıptîlerin *Kopt Kilisesi*, Etiyopya'daki *Miafizit Ortodoks Kilisesi* gibi pek çok kilise millî dillerin ve kimliklerin yeşerdiği birer unsur olmuştur. Bu kiliselerdeki dua metinlerinin yerel dillerde olması, ruhban sınıfının ve yerel ayanların imparatorluklar nezdinde temsilcilik yapması söz konusu Kiliseleri kendine mahsus sosyal organizasyonlar olarak dış dünyadan ayırmıştır.<sup>76</sup> İmparatorluklar ve onlara tabi azınlıklar arası ilişkiler, bu ilişkileri kuran seküler (*knez, voyvoda, primkur, protogeros, çorbacıbaşı, köybaşı gibi*) ve dini (*hahambaşı, patrik, katağikos vb.*) elitlerin doğmasına yol açmış,

---

<sup>72</sup> Özcoşar, İbrahim, "Osmanlı'da Hristiyan Cemaatler Arası ilişkiler: Ermeni-Süryani örneği", Mukaddime, Cilt 5, Sayı 2, s.1-14.

<sup>73</sup> Karpat, Kemal H., Ortadoğu'da Millet, Milliyet ve Milliyetçilik, Timaş Yayınları, İstanbul, 2019, s.168.

<sup>74</sup> Karpat, s.169.

<sup>75</sup> Karpat, s.154.

<sup>76</sup> Karpat,s.165-166.

bu sınıfsal tabakalar da daha sonraki yüzyıllarda yaşanan millî uyanışta önemli roller oynamışlardır.<sup>77</sup>

Tüm bu süreçlerin modern anlamda ulusların dayanak noktalarını oluşturmakta önemli bir yeri olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bununla birlikte tam manası ile uluslara ait devletlerin oluşması için oldukça geç bir tarihi beklemek gerekecektir. Buraya kadar gördüğümüz üzere etnik kimlikler birbirleri içerisinde eriyerek, dini kurum ve yapıları kendi renklerini vererek asırlarca var olagelmışlerdir. Bu noktada modernist görüşün iddia ettiği gibi milletlerin bir anda var edildikleri tezinden ziyade, etno-sembolcü bir yaklaşımla uzun bir zaman diliminde yaşayagelen unsurların millî uyanışın temelini teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte günümüzde de cari olan ulus devlet bütünüyle seküler bir üründür. Dolayısıyla Çin'in göksel imparatorlarından İbrahim'in çocuklarına gördüğümüz dinsel temanın zayıflaması ve yerini yeni bir ulus devlet mitinin alması sürecinde Avrupa'da dinsel ve seküler iktidarlar arasında cereyan eden mücadelenin önemli bir yer teşkil ettiği izahattan varestedir. Bu bağlamda Armstrong'un "*Fransız İstisnası*" olarak ifade ettiği duruma göz atmakta yarar vardır. Modern anlamda ulusun doğumunda en büyük etkenlerden biri olan Fransız Devrimi'nin anayurdunun tarihsel evrimi pek çok ulusun da teşekkül ve uyanışında rol model olacaktır. Her ne kadar bu bakış Avrupa-merkezci bir bakış olsa ve kendi dilinde yazan ve okuyan bağımsız Etiyopya gibi örnekleri dışarıda bıraksa da gerçek manada ulus devletin kökenlerini Fransız istisnasında bulmak mümkündür.<sup>78</sup>

Cermen bir kavim olan Franklar içerisinde Kutsal Roma İmparatorluğu'ndan Verdun Antlaşması (M.S. 843) ile ayrılmış bir bölgeyi ele geçiren Capet Hanedanı, doğal rakibi olan Roma-Cermen İmparatorluğu ile mücadelede bölgesel iddialarını, sıkı bir hanedanlık rejimine ve kendilerinin *sui generis* statüsüne dayandırmak zorunda kaldı. Bu sayede Francia'yı siyasal bir bütünlük olarak Papalık nezdinde de kabul ettiren Franklar, Roma Hukuku'ndan alınan *rex est imperator in regno suo* (kral kendi ülkesinde imparator) ilkesini kendilerinin üstünde hiçbir seküler otorite tanımayacak şekilde yeniden ele aldılar.<sup>79</sup> *Papa VIII. Bonifacius* Fransızları; "*İsrail*

---

<sup>77</sup> Karpat, s.148.

<sup>78</sup> Armstrong, s.197-198.

<sup>79</sup> Armstrong, s.200.

*halkı gibi, göklerin emirlerini yerine getirmek için tanrı tarafından seçilmiş kendine özgü bir halk*” olarak tanıdı. Fransa’nın asırlar boyu koruduğu bu *kendine özgülük*, Fransız Ulus devletinin de temelini oluşturacaktı<sup>80</sup>. Beri yandan Fransızların Roma Hukuku’na dayanan iddiaları bununla sınırlı kalmayacak, Fransız hukukçular ülkelerinin papalıkla bağlarını koparmak için *imperiumun* halktan kaynaklandığı ilkesine dayanarak ulusal egemenlik ve millî irâdenin de yeşerdiği istisnai bir yönetimin temellerini atacaktıdır.<sup>81</sup>

Siyasî Tarihçiler modern anlamda uluslararası ilişkilerin ve modern milletlerin ortaya çıkışını Westfalya Barışı’na (M.S.1648) bağlarlar. Reform hareketi ile daha çok Kutsal Roma Germen İmparatorluğu sınırları içerisinde ortaya çıkan mezhep savaşları, İmparatorluğun *elektör* (seçmen) prenslikleri arasında uzun yıllar sürecektir bir mücadeleyi başlatmıştı. Bu sorun önce Ausburg Barışı adı verilen anlaşma ile çözülmeye çalışıldı. Lutherci idarecilerle Katolik İmparatorluk arasında yapılan bu anlaşma *cuis regio eius religio* (Kimin Krallığı Onun Dini) formülü ile çözülmeye çalışıldı. Buna göre bir toprakta yönetici kimse halk da onun mezhebine bağlı olmalıydı. Ne var ki bu çözüm tebaalar ile prensler arasında mezhep uyuşmazlığı olan bölgelerin sorununu çözmüyordu.<sup>82</sup>

Mezhepsel kavgaların körüklediği *Otuz Yıl Savaşları* çözüm arayışı bakımından dönüm noktası oldu. Fransa ile İspanya, İspanya ile Hollanda, İmparatorluk ile Fransa ve İsveç ile onların İmparatorluk içindeki müttefikleri olan prenslikler derin bir kavga içerisindeydi. İlk Barış görüşmeleri 1636’da *Köln’de* gerçekleştirilmek istendi ise de Papalığın *heretiklerle* anlaşmamak yönündeki ısrarı nedeni ile girişimler akim kaldı. Bu durum, Kilise’nin yeni uluslararası düzendeki yerini de zamanla kaybetmesine neden olacaktır. Danimarka Prenslığı’nin öncülüğünde 1641’de *Hamburg’da* toplanan devletler, 1644’te *Westphalia* sınırlarındaki *Osnabrück* ve *Münster’de* imzaladıkları akitle *Pax Eternalis* (evrensel barış) yönündeki irâdelerini ortaya koydular. Bu anlaşma *Luthercilerden* başka *Calvinistleri* ve *kendini reforma ait hissedeni* herkesi koruyor, *Augsburg’un* bölgesel hukuk ve egemenlik ilkesini daraltıcı değil, genişletici

---

<sup>80</sup> Armstrong, s.201.

<sup>81</sup> Ağaogulları, Mehmet Ali/ Levent Köker , Tanrı Devleti’nden Kral Devleti’ne, İmge Kitabevi, Ankara, 2013, s.16.

<sup>82</sup> Whaley, Joachim, Germany and the Holy Roman Empire: Volume: Maximilian I. To the Peace of Westphalia, Oxford University Press, New York, 2012, s.479.

bir unsur olarak ele alıyordu. Buna göre her prens kendi ülkesinde mutlak egemen olacaktı, ancak insanlar *hür bireyler* olarak bir ülkeden diğerine göçme hakkına sahipti. Bu anlaşma modern milletlerin sınırlarını büyük ölçüde belirledi, artık imparator ve *dieti* (emperyal meclis) bir isimden ibaretti. Şüphesiz bu gelişmeler milletlerin oluşumunda önemli unsurlardı.<sup>83</sup> Sözelimi Anglo-Sakson milletine ait bir kilise (Anglikan Kilisesi) yalnız iktidarı bir dış egemen olan papalığın tarassudundan kurtararak kralları mutlak monark hâline getirmiyor, millî kimliğin de tıpkı doğudaki Ermeni ve Etiyopya Kilisesi örneğinde olduğu gibi, dinin ürettiği kültürel atmosferde billurlaşmasına sebep oluyordu<sup>84</sup>. *Hugh-Seton Watson*'un ifadesi ile:

*“ Eski uluslar olarak adlandırdığım topluluklar söz konusu olduğunda bunların birbirlerinden ayrılma aşamalarını belirlemek çok zordur. Örneğin, 1200 yılında Fransız veya İngiliz milletlerinin varlığından söz edilemez, ancak 1600 yılında her ikisi de önemli realiteler hâline gelmiştir. Rastgele seçilen ilk tarihte her iki ülke de aynı dili konuşan monark ve soylularca yönetilmekteydi, dış görünüşleri aynıydı, birbirleri ile aynı toprakların idaresi için savaştılar veyahut Müslümanlara karşı savaşmak için Haçlı Seferleri'ne gittiklerinde aynı ordunun parçası idiler. Tebaaları ise çoğunlukla kamu işlerinde payı olmayan, her iki ülkede de muhtelif dillerde konuşan ve feodal üstlerine ve kiliseye karşı görevlere bağlı olan serflerdi.”<sup>85</sup>*

### **1.1.6. *Stadtluft Macht Frei*: Modern Anlamda Ulus Devlet**

Siyasal egemenliğin tevdi edildiği ve yasal meşrûiyetin kaynağı olarak görülen millet, yukarıda sözü edilen süreçlerin bilhassa 16. yüzyıldan sonra yaratmış olduğu politik hava içerisinde doğmuştur. Orta Çağ'da toplumsal organizasyona damga vuran feodal rejim, bu tarihten itibaren yerini merkezî krallığa bırakmış, merkezî krallıklar *auctoritası* papalığın elinden aldıkları gibi, *potestası* da feodal beylerden alarak tek elde toplamayı başarmışlardır. Hiç şüphesiz bu uğurda en büyük yardımcıları başta

---

<sup>83</sup> Whaley, s. 619-630.

<sup>84</sup> Seton-Watson, s.19-20.

<sup>85</sup> Seton-Watson, s.8.

kale ve burçlarla çevrili Orta Çağ şehirlerinde gelişen, endüstri ve ticaretle geçimini sağlayan özgür burjuva sınıfı olmuştur.<sup>86</sup>

Feodal sistem, 11. yüzyıldan itibaren artan nüfus ve vergilendirme kolaylıkları karşısında yerini merkezi devletlere bırakmak durumundaydı. *Bloch'un* ifadesi ile ikinci feodal dönem boyunca, başta Fransa ve İngiltere olmak üzere, soylu feodal beylerin kimliklerini yitirerek git gide vergi sağlayan elemanlara dönüşmeleri süreci yaşandı. Bu süreç içerisinde başta vergilendirme sorunları kapsamında ortaya çıkan bir sınıf hızla büyüdü; bürokrasi. Hiç şüphesiz yazının merkezde bir araya getirdiği bu sınıf, merkezileşme sürecinin de önemli bir unsurudur.<sup>87</sup>

Meşhur Alman deyiminde olduğu gibi, “şehir havası insanı özgürleştirir”. Feodal anlayıştan (*commendatio*) kurtulmak amacıyla şehirlere gelen köylü sınıfı burada - eğer şansı varsa- endüstriyel üretime katılıyor, şayet daha şanslı ise kendi soyundan gelenler belirli okullarda eğitim görerek ya da şahsi başarıları ile bürokrasiye dahil olabiliyordu.<sup>88</sup> Bu durum, geleneksel irsî soylulukların yerine yetenek ve başarıyı koyuyor, bu sayede sınıflar arası ciddi bir geçişkenlik doğuruyordu, geçişkenlik sadece fertler arası değil, belgeler arası geçişkenliği de sağlıyordu ki, mahalli ağzların kaybolduğu bir başkent dili ve ortak dilin gelişmesinin imkânı da buydu. *Anderson'* a göre dinlerin kutsal hac merkezlerinde farklı unsurlardan gelen kişileri buluşturarak sağladığı dinsel birliğe benzer şekilde büyük başkentlerde bir araya gelen yerel unsurlar arasında millî bir bilinç teşekkül etmiştir. Bir ülkenin farklı şehirleri arasında tayin edilen memur ve idareci sınıfı “neden biz, neden bir aradayız” sorularına dayanan bir bağlılık bilinci tesis etmiştir.<sup>89</sup>

*Gellner* , iki ayrı toplum yapısını örnek göstererek modern milletlerin oluşumunda bir teoriye ulaşmaya çalışmıştır. Ona göre ; toplumlardan biri - pek çok geleneksel imparatorluğun yapısı da budur - daha çok tarımsal üretime dayanan bir köylü sınıfına sahiptir. Bunların üzerinde yönetici ve savaşçılardan oluşan bir elit tabaka ve buna

---

<sup>86</sup> Gellner, Ernest, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, New York, 1995, s.20

<sup>87</sup> Bloch, Marc, *Feodal Toplum*, (Çev. Kılıçbay, Mehmet Ali) , Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2019, s.612-615.

<sup>88</sup>Bkz. Miyashita, Kokichi, “On Stadtluft Macht Frei”, *Legal History Review*, 1954, Cilt 1954, Sayı 4, s. 101-144.

<sup>89</sup> Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (çev. Savaşır, İskender) , Metis Yayınları, İstanbul, 2020, s.77-78.



paralel bir ruhban sınıfı bulunmaktadır. Bunlar arasında bir takım zanaat erbabı ve tüccarlar şehirlerin banliyölerinde yaşamakta ya da daimî göçmen olarak hizmet vermektedir. Köylülerin izole ve sabit yaşamı, yerel dialektlerin ayrılmasını teşvik eder, hatta köylüler komşuları ile bile aynı dili konuşamazlar. Ruhban sınıfı ise yerel dialektlerin üzerinde tıpkı yerel inançlar üzerinde olduğu gibi bir çeşit tekel sağlamak adına belirli bir dili merkeze alabilir. Bu toplumlarda dinsel birliktelik bir çeşit kültürel homojenliği sağlayabilse de bu ciddi anlamda bilinçli bir hareket değildir.<sup>90</sup> Beri yandan sınıfsal geçişkenliklerin bulunduğu bir sanayi toplumu, üretim için ortak bir dayanışma alanı oluşturmak zorundadır. Bunu da ortak bir dil üzerinden yapar, yüksek teknoloji ürünlerinin kullanılması ve anlaşılması için ortak bir dil ve eğitime ihtiyaç duyulur. Modern toplumların karakteristiği de budur; yazılı kültüre dayalı, homojen ve öğretime konu bir kültür ile sınıflar arası geçişken, en azından kâğıt üzerinde eşit bireylerin yer aldığı bir yapı.<sup>91</sup>

Gellner'in modelinde Renan'da yer alan "*daimî plebisit*" aslında tek bir anda yapılmaktadır; ilkokulun ilk gününde. Renan'ın millet olmanın temelinde toplumu parçalara bölen farklılıkların unutulması, birleştiren unsurların hatırlanması olduğuna dair tezi Gellner'de okulda öğretilmeyen yerel dilin unutulması, ortak literatür dilinin öğrenilmesidir.<sup>92</sup> Böylesi bir toplumda kültür, insanın en kıymetli varlığı hâline gelir. Kültür, bireyin toplumda karşısına çıkan engellerin temel kaynağı olur, geleneksel bir insan, kendi yerel inanç ve pratiklerini, buna dair sözlü geleneği modern insandan daha iyi bilse dahi, kültür konseptinden ve bunun yazılı kültürdeki yansımından mahrumdur.

Modern ulusun gelişiminde dilin ve özellikle yazılı literatürün önemi göz ardı edilemez. Bir imparatorluk dili olan Latincenin 16. yüzyılda etkisini kaybederek, yerini mahalli dillere bırakması, yazılı medyanın (roman başta olmak üzere) matbaa aracılığı ile ülkenin muhtelif tabakalarına yayılması ulusların oluşmasında önemli bir unsurdur. Bununla birlikte bu durum yalnız Avrupa devletlerine özgü değildir. Dil ve onun sağladığı yazılı kültür, milliyet mefhumunun üretim merkezidir. Bu dilin mutlaka yerel bir dil olması gerekmez, bazen bir yabancı dil ya da kültürü de uluslaşma

---

<sup>90</sup> Gellner, Culture, Identity and Politics, s.14.

<sup>91</sup> Gellner, Culture, Identity and Politics, s.15.

<sup>92</sup> Gellner, Culture, Identity and Politics, s.17.

sürecine katkıda bulunabilir. Örneğin Hollandalıların işgal ettiği Endonezya’da 200’den fazla yerel dil bulunmaktaydı ancak sömürgeciler adayı terk ettiklerinde *Bahasa Indonesia* bir *lingua franca* olarak Endonezya ulusunun teşekkülünde önemli bir yer edindi.<sup>93</sup> Beri yandan Güney Afrika’da ve Namibya’da mutfak Hollandacası denilen dialekti konuşan *Boerler* millîyetçi önderlerdi, bunun gibi Arap millîyetçiliğinin ilk önderleri Beyrut Amerikan Koleji gibi okullardan mezun *Maruni* ve *Kopt* gençlerdi.<sup>94</sup>

Popüler millîyetçi tezler, primordialist bir yaklaşımla millîyetçiliğin bizzat milletin fertleri arasında daima sürdürülen bir duygudaşlığın tezahürü olduğunu ileri sürer. Ne var ki tarihi realite bunun böyle olmadığını göstermektedir. Millîyetçilik, millî özellikleri bütünüyle taşıyan köylüler arasında değil, şehirlerde yaşayan eğitilmiş burjuvalar arasında ortaya çıkmış bir ideolojidir. Her ne kadar, bu burjuva sınıfı millî birliktelik için hatırlamak zorunda olduğu unsurları toplumun izole tabakalarında görme eğiliminde ise de söz konusu tabakalarda bu değerlerin ne ifade ettiği tartışmalıdır. *Gellner, Nations and Nationalism*’de hayali bir imparatorluk olan *Megalomania*’daki etnik bir azınlık olan hayali *Ruritan*ların bağımsızlık sürecine değinir. Bu senaryo, millîyetçilik telakkisinin nasıl doğduğuna ilişkin kayda değer bir senaryodur. Buna göre, *Ruritania* başka bir millettten alınmış bir dille ibadet eden köylü bir toplumdur. Bu toplumun soyluları *Megalomania* dilinde konuşmaktadır. Köylere gelen tüccarlar farklı kültür ve dinleri ile büyük bir nefret uyandırmaktadır. 18. Yüzyıl başlarında yerel bir eşkıya olan K., hem imparatorluk yetkilileri hem de bizzat yerel *Ruritan*lar tarafından yakalanıp öldürülmüştür ancak hatırası yerel halk şarkılarında yaşamaktadır. Sanayi Devrimi ile *Ruritan*lar, şehir merkezlerine gelir. Burada *Ruritan* dili banliyölerde konuşulan kaba bir dil olarak kalır. Ancak bir zaman sonra *Ruritan* gençler, imparatorluk merkezindeki seküler okullarda eğitim görmeye başlar, geçmişteki eğitimin aksine burada okuyan gençler yalnız rahip olmak zorunda değildir. Bu okullarda *Ruritan* gençler liberal düşüncelerden etkilenirler. Esasında eğitilmiş bir *Ruritan*’ın bir Megaloman ile arasında belirgin farklar kalmamıştır. Giyim kuşam yaşayış ve anlayış özellikleri benzer. Ancak *Ruritan* gençler kendi anayurtlarındaki sefaletin, banliyölerdeki soydaşlarının dışlandığının ve ikinci sınıf

---

<sup>93</sup> Anderson, s.203.

<sup>94</sup> Anderson, s.96.

vatandaş olduklarının farkına varmıştır. Bu da belirgin bir millî bilinç doğurur. Önceden bir *Ruritan* köylüsüne kendi kültürünü sevip sevmediği sorulsa bu soru anlamsız olurdu. Çünkü o kültür, *Ruritan*'ın soluduğu hava kadar gerçek bir durumdu. Ne var ki burjuvalaşmış bir *Ruritan* için bu sevgi bilinçli bir tercihtir. Bu nedenle kültürel öğelere vurgu artar, örneğin eşkıya K.'nın hikayesi düne kadar köylüye karşıt bir figür gibi anlatılırken Popüler Sosyalist *Ruritanya* Cumhuriyeti himayesinde ulusal sanatçı Z. tarafından filme alınır; bu konuda romanlar yazılır. Böylece başlangıçta millî uyanış hususunda gönülsüz olan köylüler de millî kimlik altında birleştirilmiş olur.<sup>95</sup>

Bu noktada Türk modernleşmesinin önemli isimlerinden *Yakup Kadri*'nin *Yaban* adlı romanında betimlediği tablo oldukça manidardır. Hatta neredeyse *Gellner*'in senaryosu ile benzerlikler gösterir. I. Dünya Savaşı'nda yedek subay olan Ahmet Celâl, İstanbul'un işgali nedeni ile *Porsuk Çayı* kıyısındaki köye gider. Ahmet Celâl'in köylülerle yaşadığı en önemli tartışmalardan biri millî kimlik üzerinedir. Bu tartışmada köylüler geleneksel toplumun fertlerini temsil ederken, Ahmet Celâl *Gellner*'in tasvir ettiği eğitimli burjuva milliyetçisidir.

“– *İnsan Türk olur da nasıl Kemal Paşa'dan yana olmaz?*

– *Biz Türk değiliz ki, beyim.*

– *Ya nesiniz?*

– *Biz İslâmız, elhamdülillah... O senin dediklerin Haymana'da yaşarlar.”*

Kurgusal bir karakter olsa da Ahmet Celâl, milleti “inşa etmenin” gerekliliğinin farkındadır;

“*Bekir Çavuş*'la artık daha ziyade konuşmağa mecalim yok. Asılmış bir adam gibi başım göğsüme düşüyor. Bunalıp kalıyorum. Eğer, bize zafer nasip olsa bile kurtaracağımız şey, yalnız bu ıssız toprakla, bu yalçın tepelerdir. Millet nerede? O henüz ortada yoktur ve onu bu *Bekir Çavuşlar*, bu *Salih Ağalar*, bu *Zeynep Kadınlar*, bu *İsmailler*, bu *Süleymanlarla* yeni baştan yapmak gerekecektir.”<sup>96</sup>

<sup>95</sup> Gellner, Ernest, *Nation and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983, s. 58-62.

<sup>96</sup> Karaosmanoğlu Yakup Kadri, *Yaban*, İletişim Yayınları, 2017, İstanbul, s.152-153.

Millî kimlik inşasında yepyeni mitlere ihtiyaç duyulur, bu mitler ise tarih ve coğrafyadan bağımsız mitler değildir. Ulus kurucu mitler toplumun bulunduğu coğrafya, hâkim etnik unsur, hâkim inanç, hâkim ideoloji gibi unsurlar baz alınarak kurgulanır. Bu mitler modernite öncesinde gördüğümüz gibi doğal bir sürecin yansıması değildir. Artık ortada akrabalık ilişkilerinden doğan bir *ethnos*, ortak kültürden kaynaklanan bir inanç ya da bir imparatorun etrafında toplanan muhtelif unsurlar yoktur. Yeni dünyanın ulusları tüm bunlardan alınan öğelerle tasarlanmış bir birliktir. Birbiri ile hiç tanışmayacak hatta çoğu zaman aynı duygu ve hisleri bile paylaşmayacak milyonlar, sıklıkla coğrafyaları ile sınırlı olmak üzere ortak bir mitosun etrafında birleşmektedirler. Bu coğrafya sınırı nedeni ile modern ulus kavramı sıklıkla vatandaşlık/yurttaşlık bağlarını ifade etmek için kullanılmaktadır.

Bu birleşmenin tam manası ile organik bir birleşme olmadığı ulusların genelde bir toprak parçası ile sınırlandırılmasından anlaşılabilir. Türk ulusal hareketine dönülecek olursa, bu toprak parçası Anadolu'dur. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ulusal mitlerin teşekkülü arayışındaki cumhuriyetçi kadroların Hitit, Urartu ve Sümer gibi coğrafi olarak eş ya da yakın uygarlıklar konusunda oldukça meraklı olmaları şaşırtıcı değildir. Bu merakı, Türklerin aslında tarihin başlangıcından beri Anadolu'da oldukları, Sümerlerin dahi esasında Türk olduğu iddiaları takip etmiştir. Her ne kadar civardaki Türkçe konuşan topluluklarla kurulan tarihi bağlar bu dönemde yeniden ele alınmış ise de ne bu topluluklar ne de Türkiye Cumhuriyeti bakımından bu bağların gerçek bir birlikteliğe dönüşmediği açıktır.<sup>97</sup>

Modern ulus kurucu mitlerin, tıpkı *Anderson'un* ifadesi ile “hayali” bir cemaat oluşturma süreci olduğuna İran'ın modernleşmesi güzel bir örnek teşkil etmektedir. 1000 sene süren Türk hakimiyetinden sonra ilk defa İran'ın otokton (yerel/yerli) halkından gelen bir lider olarak *Şah Rıza*, tüm bu tecrübeyi yok sayarak kendini *Pehlevî* olarak isimlendirmiştir. Şah'ın *Pehlevî* Hanedanı ile doğrudan bir soybağı bulunmadığı bir sır değildir. Ancak İran, bölgesel bir bütünlük olarak tarihi köklerini yabancı hükümdarlarda değil, otokton liderlerde aramak durumundadır.<sup>98</sup> Bu süreçte

<sup>97</sup> Ateş, Ahmet "*Türkiye Cumhuriyeti'nde Erken Dönem Tarih Yazımı*", Bitlis Eren Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Akademik İzdüşüm Dergisi Cilt 2 Sayı 3, s.28.

<sup>98</sup> Farsça'nın resmi eğitim dili olarak kabulü, Hicri Takvim'e ait ay isimlerinin Zerdüşt terimleri ile değiştirilmesi, İran Güneş takviminin kabulü ve nihayet 1934 yılında ülkenin uluslararası camiada İran adı ile anılmasına hükmedilmesi bu sürecin unsurlarıdır. ( KOCA, Mehmet, "*XX. Yüzyılın Başında Şah*

sayıları milyonlarla ifade edilen Güney Azerbaycanlı Türkler birliğini Pers İmparatorluklarına ve Şii inanca dayamış İran Milleti'nin parçası hâline gelmiştir.<sup>99</sup>

Oluşturulan hayali cemaatin büsbütün kurgusal olmadığı açıktır. Bu noktada Etno-sembolcü yazarların ifade ettiği gibi asırlar boyu süre gelen bir takım sembol ve şablonların uluslaşma süreçlerinin temelini teşkil ettiği söylenebilir. Bu sembol ve şablonların doğrudan gerçek sahiplerince ileri sürülmesi gerekmez, örneğin Latin Amerika'daki milletleşme sürecini başlatan kıtanın otokton halkı değil, kıtaya işgalci sıfatı ile gelerek burada yerlilerle kaynaşan *crillo*lardır. İspanyolca ya da Portekizce konuşan *crillo* ve *mestizoların*<sup>100</sup>, buradaki Aztek ve İnka liderlerine atıfla<sup>101</sup> ulusal bir isyan başlatmaları tarih bakımından ironik olsa da konumuz bakımından fevkalade değerli bir örnektir.<sup>102</sup> Asırlar boyu sürdürülen birtakım özellikler ulusların sınırlarını da belirlemektedir. Lehçe ve ağız farklılıkları hariç aynı dili konuşan ve aynı coğrafyada Sırp, Hırvat ve Boşnakların ayrı birer millet olarak teşekkülünde asırlardır sürdürülen inançsal özelliklerin etkisi büyüktür. Bir Sırp için Ortodoksluk, Hırvat için Katoliklik, Boşnak içinse İslâm millî benliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Bunun gibi Türk ulusal hareketi de Lozan Sözleşmesi muvacehesinde gayr-ı Müslim Türk unsuru (Karamanlı Ortodoks Türkler/*Karamanlides* gibi) Türk ulusunun dışında bırakmış ve mübadelede bu topluluğu Yunanistan'a gönderirken, Pomak, Bulgar, Arnavut, Boşnak gibi pek çok etnik unsurdan Müslümana kapılarını açmış ve bunları Türk olarak kabul etmiştir.<sup>103</sup>

---

*Rıza Pehlevi'nin Reformları Ekseninde İran'ın Modernleşme Çabası*”, Asia Minor Studies ,Cilt 8, Sayı 1, s.367-368.)

<sup>99</sup> “Heydər Əliyev deyirdi: «Mən azərbaycanlı olmağımla fəxr edirəm». Bir neçə il bundan öncə Londonda Cənubi azərbaycanlıları qəbul edərkən, onlardan haralı olduqlarını soruşduqda cavab vermişdilər: «Biz iranlıyıq». Heydər Əliyev onlara hansı millətə mənsub olduqlarını başa salaraq «Siz İranlı deyil, azərbaycanlısınız» - deyə cavab vermişdir. (Seferova, “*Ebediyəşar Şahsiyyət*”, Garb Üniversitesi, İlmî Haberler Bülteni, Sayı 1, 2013, s.84.)

<sup>100</sup> *Crillo*, dedeleri İspanyol olmakla birlikte sömürge topraklarında doğanlar için; *mestizo* yerli-İspanyol melezleri için kullanılan kavramlardır.

<sup>101</sup> Son İnka kralı olan Tupac Amaru I.'in torunu olduğu kabul edilen Jose Gabriel Condorcanqui (Tupac Amaru II), Cizvit okullarında yetişmiş, İspanyolca konuşan bir Hristiyan olarak, And Dağları yerlilerini birleştirme hedefi ile bir isyan başlatmış ancak başarılı olamamıştır. Ne var ki Peru milleti ve milliyetçiliğine dair uyanış kendisi ve yerel köklere atıfla Simon de Bolivar gibi İspanyol asıllı *crillo* ve *mestizolar* tarafından gerçekleştirilmiştir. (Means, Philip Ainsworth, “*The Rebellion of Tupac-Amaru II, 1780-1781*”, The Hispanic American Historical Review , Cilt 2, Sayı 1, Şubat, 1919, s. 1-25.)

<sup>102</sup> Anderson, s.68-88.

<sup>103</sup> Ekşi Uğuz, Hülya/ Rukiye Saygılı , “*Karamanlı Ortodoks Türkler Üzerinden Erken Cumhuriyet Dönemi Ulus İnşa Sürecinin Analizi*”, Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi , Cilt 13 Sayı 13, s.788-795.

Etnisite ve din çoğu zaman iç içe geçmiş unsurlar olarak ortaya çıkmaktadır; Norman ve Anglo-Sakson etnisiteye sahip İngilizler genelde Protestanlığın alt dallarından birine mensup iken, Kelt orijinli İrlandalılar ve İskoçlar genelde Katolik mezhebine mensuptur. Her iki halkın da kendine özgün dilleri bulunmaktadır. Dolayısıyla tarihi süreçte gördüğümüz sosyal organizasyon biçimlerinin büsbütün yok olduğunu ve yerini muhayyel cemaatlere terk ettiğini söylemek doğru olmaz. Şehirler, dinler, diller, kıyafetler ve bölgesel ayrımlar el'an uluslaşma sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Hatta denebilir ki Amerika, Kanada ve Avusturalya gibi birkaç örnek dışarıda tutulursa, mahalli bir kültüre, inanca dayanmaksızın, tamamen kurgusal temelde oluşmuş uluslara rastlamak oldukça güçtür. Bu topluluklar göçmen toplulukları olarak kurulduklarından farklı bir uluslaşma sürecini yaşamaları kaçınılmazdır. Nitekim *Anthony D. Smith*, etno-sentrik yaklaşımdan uzaklaşma çabası içerisinde olan modern ulusları; bölgesel ve etnik modern uluslar olarak ikiye ayırır. Bölgesel ayrım, bir Avrupa modeli olarak bütün ülkeleri ifade etmekten uzaktır. Japonya gibi pek çok ülkenin kuruluşunda etnisitenin yeri yadsınamaz.<sup>104</sup> Ona göre;

*“Ethnie ortak orijin mitini, hatıraları ve özel bir bölgeyle ilişkili bir veya daha fazla ortak kültür elementini taşıyan bir topluğun adı iken, millet tarihi bir bölgeye yerleşmiş, ortak mitleri ve hafızayı taşıyan yaygın kamusal kültür, ortak hukuk ve gelenektir. (...) Ancak etnisite yaygın, yakın ve zayıf hissedilen akrabalık bağlarını temsil ederken, ulus buna etnisitede bulunmayan bölgesel, hukuki ve kamusal elementleri katar.”*<sup>105</sup>

Günümüzde ulus devletler içlerinde etnik, dinsel ve kültürel ayrımların bulunmadığı yeknesak bir toplum imajı çizmektedir. Bu imajın gerçekliği oldukça tartışmalı olsa da uluslaşma sürecinin tam da bu imaja ulaşma ideali olduğu yadsınamaz. Modern anlamda ulus, tarihsel bir meşrûiyet, siyasal bir organizma olarak tahayyül edilmiş bir sosyal organizasyondur. Faruk Nafiz Çamlıbel'in kaleme aldığı 10. Yıl Marşı bu idealin güzel bir panoramasını sunar:

---

<sup>104</sup> Smith, Anthony D., “When is Nation?”, *Geopolitics*, Cilt 7, Sayı 2, s.27-29.

<sup>105</sup> Smith, When is Nation, s.15-16.

*“Türk'üz, bütün başlardan üstün olan başlarız;  
Tarihten önce vardık, tarihten sonra varız.*

(...)

*Çizerek kanımızla öz yurdun hartasını,  
Dindirdik memleketin yıllar süren yasını;  
Bütünledik her yönden istiklâl kavgasını...  
Bütün dünya öğrendi Türklüğü saymasını*

(...)

*Örnektir milletlere açtığımız yeni iz;  
İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz:*

*Uyduk görüşte bilgi, gidişte ülküye biz.  
Tersine dönse dünya yolumuzdan dönmeyiz.”*

### **1.1.7.Proletarier Aller Länder, Vereinigt Euch! : Ulusların Geleceği**

Ulus-devletlerin ortaya çıktığı Aydınlanma Çağı, ironik bir biçimde seküler bir evrenselciliğin de kendini gösterdiği bir çağdır. Aydınlanmanın sembol isimlerinden Victor Hugo, *Les Burgrave* oyununa yazdığı önsözde şöyle demektedir;

*“Evet, söylemekten mutluluk duyarım ki şairin anavatanı yeryüzüdür. Bu vatanın, barbarlığın başladığı karanlık ve ölümcül çizgiden başka sınırı yoktur. Bir gün, umarım, tüm dünya uygar olacak, insanlığın evinde tüm noktalar aydınlatılacak ve sonra zekanın muhteşem hayali gerçekleştirilecek; ‘dünyanın insanlığın vatani ve milleti olması’/ 25 Mart 1843.”<sup>106</sup>*

<sup>106</sup> “En attendant, il le dit et il est heureux de le redire, oui, la civilisation tout entière est la patrie du poëte. Cette patrie n’a d’autre frontière que la ligne sombre et fatale où commence la barbarie. Un jour, espérons-le, le globe entier sera civilisé, tous les points de la demeure humaine seront éclairés, et alors

*İbrahim Şinasi Bey*'in “*Müntehabât-ı Eş'âr*”ında “*Milletim nev'-i beşerdir, vatanım rûy-i zemin*” şeklinde özetlediği düşünce, en azından Hugo ve Şinasi'nin ümit ettiği şekilde gerçekleşmemiş ise de küreselleşme yakın tarihin en çok konuşulan kavramlarından birisidir. İletişim olanaklarının hızla artması, internetin ve sosyal medyanın yaygınlaşması, kıtalar arası ticaret ve ilişki ağlarının sıklaşması küreselleşmeyi ulus-devletlerin sınırlarını tehdit eden bir unsur hâline getirmiştir. Bugün pekâlâ *Pencablî* bir *Sih*, Londra sokaklarında taksicilik yapabilmekte, İsraili bir Yahudi, Endonezyalı iş ortakları ile oturduğu yerden proje üretebilmekte, İstanbullu bir Türk giyim kuşam tarzını Güney Koreli bir müzik grubunun üyelerine benzer şekilde tasarlayabilmektedir. Kültürel farklılıkları, yerel hususiyetleri ve dışa kapalı toplumsal yapıları eriten bu gelişmeler, ulusların geleceğinde de önemli rol oynayacağına benzemektedir.

Yukarıda ifade edildiği üzere ulus devlet, büyük ölçüde gelişen sanayi toplumlarının ihtiyaç duyduğu kültürel homojenliği ve hareketliliği sağlamıştır. Böylece tarım toplumlarının dışa kapalı yapısı, büyük şehirlerde faaliyet gösteren sanayi kuruluşlarının ihtiyaçlarına uygun bir biçimde dönüştürülebilmektedir. Buna benzer bir şekilde gelişen küresel kapitalizm, ticaret ağlarını uluslararası olmaktan ziyade uluslar-üstü büyük şirketler arası olacak şekilde oluşturmaktadır. Örneğin *Silikon Vadisi*'ndeki Hint asıllı mühendislerin tasarladığı bir telefon, Çin'deki fabrikalarda, Venezuela'dan çıkarılan altın madeni kullanılarak, Fransa'daki alıcılara ulaştırılmaktadır. Bu firmaların geniş iletişim ağlarının yanında pek çok ülkenin toplam gelirinden yüksek gelirlere sahip olmalarını sağlamıştır. Şirket tüzel kişiliklerinin ileride devletlerin yerine geçebileceği ve ulus-devletlerin sonunu getireceğine dair yaygın öngörüler bulunmaktadır. Bu noktada *Harari'nin Peugeot* üzerinden yaptığı değerlendirmeler oldukça kıymetlidir;

*“İnsanlar “ilkelerin” toplumsal düzenlerini hayaletlere ve ruhlara inanarak oluşturduklarına ve her dolunayda bir araya gelerek kamp ateşinin etrafında dans ettiklerine inanırlar. Genelde anlamakta zorlandığımız şey ise modern kurumlanımızın da tamamen aynı prensip üzerine kurulu olduğudur. Örneğin özel şirketlerin dünyasını*

---

sera accompli le magnifique rêve de l'intelligence : avoir pour patrie le monde et pour nation l'humanité.” 25 Mars 1843 (Hugo, Victor, Les Burgraves, J. Hetzel, Paris, 1880, s.9)



*ele alalım. Modern çağın çalışan insanları ve avukatlar, aslında güçlü sihirbazlardır. Onlarla kabile şamanları arasındaki asıl fark modern avukatların çok daha tuhaf hikayeler anlatmalarındadır. Bu konuda Peugeot efsanesi iyi bir örnektir.*

*Bugün Stadel Aslanı'na benzeyen bir sembol, Paris'ten Sydney'e tüm dünyada arabaların, kamyonların ve motosikletlerin üzerinde görülebilir. Bu, Avrupa'nın en eski ve en büyük otomobil üreticilerinden biri olan Peugeot'nun arabalarını süsleyen amblemidir. Peugeot hayatına Stadel mağarasına 300 kilometre mesafedeki Valentigney köyünde küçük bir aile şirketi olarak başladı. Şirket bugün dünya çapında 200 bin kişiyi istihdam etmektedir ve bunların çoğu birbirine tamamen yabancısıdır. Bu yabancılar o kadar etkin bir iş birliği yapmaktadır ki, 2008'de Peugeot 1,5 milyondan fazla otomobil üretmiş ve yaklaşık 55 milyar Euro gelir elde etmiştir(...) Peugeot SA'nın (şirketin resmi adı) var olduğunu hangi anlamda söyleyebiliriz?"<sup>107</sup>*

Millet nedir sorumuza cevap ararken önce dil ile kurgular oluşturmaktan ve bu kurgular etrafında örgütlenmekten bahsetmiştik. *Gellner'in* kapitalist endüstri toplumlarının ortak kültür etrafında örgütlenmeye ihtiyaç duydukları için ulus-devlet konseptini ürettikleri tezine dönecek olursak, bu devletlerin aynı gerekçelerle çözümlenme ihtimalinin de bulunduğunu söylemek mümkündür. *Gellner'in* de dikkat çektiği gibi, dünyanın her yerinde insanlar küreselleşme ile benzer iş biçimlerini sürdürmekte ve benzer hiyerarşik ilişkilerde yer almaktadırlar. Bu durum benzer sınıflar arasında ortak problemler yarattığı gibi, ortak bir dil de yaratmaktadır.<sup>108</sup> Çoğu son yüzyılın *lingua francası* hâline gelen İngilizceden alınan bu kavramlar dünyanın her yerinde ortak bir sınıf jargonunun oluşmasına yardımcı olmuştur. Bu nedenle sözcüğü uluslararası bir şirketin plazasında çalışan bir Türk beyaz yakalı çalışanın, kendi ülkesindeki bir inşaat işçisinden çok Avustralyalı bir meslektaşısı ile ortak sorunları ve jargonu paylaştığı bir gerçektir. Bu durumun Marksist perspektifle bir sınıf birlikteliği sağlayıp sağlamayacağı şaibeli olsa da git gide sınıfsal ayrımlara göre şekillenen bir toplum yapısı oluşturacağı düşünülebilir.<sup>109</sup> Nitekim ulus-devlet öncesi Avrupa elitlerinin

---

<sup>107</sup> Harari, s.41.

<sup>108</sup> Gellner, Nations and Nationalism, s.116.

<sup>109</sup> Karl Marx ve Friedrich Engels'in "Komünist Manifesto"sunu şöyle bitirmektedir; "Proleterlerin zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şey yoktur. Oysa kazanacakları koskoca bir dünya vardır. Bütün

hangi ülkede olurlarsa olsunlar benzer yaşam sürdükleri ve ortak bir dili konuştuklarını daha önceki bölümlerde görmüştük. Dolayısıyla ulus-devlet idealinin unsurlarından “sınıfsız kaynaşmış toplum” ülküsünü tehdit eden gelişmelerin başında küresel ticaret standartlarının yarattığı toplum yapısı gelmektedir.

Küreselleşme adı verilen süreç tam manası ile sınırların kalkması anlamına gelmemektedir. Devletler henüz global şirketlerle olan rekabetlerini sürdürmektedir. Uluslararası ekonominin aktörleri bizzat ulus devletler iken küreselleşmeyle birlikte yeni aktörler bu sahada faaliyet göstermeye başlamıştır. Mesela birden çok ülkeyi bünyesinde toplayan ve ortak para birimine sahip Avrupa Birliği, Soğuk Savaş yıllarında Demir Perde ülkelerini bir araya getiren COMINTERM, halihazırda etkinliğini sürdüren NATO gibi oluşumlar gerek bilgi gerek eleman transferiyle muhtelif ulusları birbiri ile kaynaştırmakta, benzer noktaları artırmaktadır.

1970 sonrasında hızlanan küreselleşme daha çok, ulus devletin yanı sıra bölgesel organizasyonların, global teşebbüslerin ve enformasyonun düzenlediği para, kredi ve yatırım araçlarının ekonomiye dahil olmasıdır.<sup>110</sup> Bu dahil oluş, bilgi takasını da beraberinde getirmiştir, geleneksel üretim araçları yerini hızla bilgiye dayalı ekonomik pazara bırakırken, takas edilen bilgiler arasında kültürel unsurlar da yerini almıştır. Bu bağlamda küreselleşme farklılıkların çözüldüğü, benzerliklerin arttığı insan iletişimini mümkün kılmıştır. Ne var ki bunun küresel insan kültürünü doğuracağını söylemekte acele etmemek gerekir.

Modern bir proje olan ulus-devlet, sınırları kıtalar aşan imparatorlukların sonunu getirmiştir. Tabii ki bu süreç bir anda ve kolayca gerçekleşmiş değildir. İmparatorlukların dağılma sürecinde her imparatorluk, uyruklarını bir arada tutmak adına belirli söylemler geliştirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun Jön Türkleri “Osmanlı Milleti”<sup>111</sup> kavramını buldukları gibi, İngiliz ve Rus imparatorlukları da dağılmayı engellemek adına girişimlerde bulunmuşlardır. SSCB bir bakıma bu girişimin devamıdır. Ne var ki İngiliz sömürgeleri başta Hindistan olmak üzere

---

ülkelerin işçileri birleşin!” (Marx , Karl/ Engels Friedrich, Komünist Manifesto, (çev. Celal Üster / Nur Deriş), Can Yayınları, İstanbul, 2008, s.91.)

<sup>110</sup> Yalçınkaya, Hakan ve Diğerleri., “Küreselleşme ile Yeniden Şekillenen Ulus-Devlet Anlayışı”, Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi, C.4, S.8, s.14.

<sup>111</sup> Uçar, Fuat, “Türk Düşüncesinde Osmanlılık Fikrinin Ortaya Çıkışı ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri”, KSBD, Y. 10, Cilt 10, Sayı 18, s. 81-108.

20. Yüzyıl'ın ilk yarısında bağımsızlığını ilan etmiş, 1991 yılında *Sovyetler* dağılmıştır. Bir çeşit imparatorluk girişimi olan *Yugo-Slavya* birliğinin son parçası olan Kosova da 17 Şubat 2008'de bağımsızlığını ilan etmiştir. Görüldüğü üzere ulus-devletleşme süreci devam etmektedir. Güncel ulus devletler arasında da Bask-Katalan, İngiliz-İskoç çekişmeleri değerlendirildiğinde bu sürecin yeni ulus devletler doğurması da ihtimal dahilindedir. Dolayısıyla ulus-devletleşme sürecinin 20. Yüzyıl'ın başında tamamlandığını söylemek mümkün değildir.

İmparatorlukların ulus-devletleşme sürecine *Westphalia* milat olarak alındığında neredeyse 400 sene direndikleri göz önüne alındığında, ulus-devletlerin de bir anda çözülmeyecekleri en azından önümüzdeki yüzyılda geçerli sosyal organizasyon olma özelliklerini sürdürecekleri açıktır. Beri yandan kültürel farklılıkların, özellikle dilsel olanların, bir anda ortadan kaldırılması da mümkün değildir. Bu bağlamda *ontolojik güvenlik* kavramına değinmekte yarar vardır. Ontolojik güvenlik ya da bir başka boyutuyla *egzistansiyalist anksiyete (varoluşsal gerilim)* teorisi, devletleri *antropomorfik* (insansı) bir bakışla tahlil ederek, uluslararası ilişkilerde irrasyonel görünen bazı hamlelerin, adeta insan psikolojisinde uygulanan metotlarla anlamlandırılmasına dayanan bir teoridir. Buna göre sosyal yapılar kendilerini dış tehditlere karşı korumak ve istikrarlı bir benlik hissini sürdürebilmek için çeşitli tedbirlere başvurmak durumundadırlar.<sup>112</sup>

Toplumların, özellikle ulus devletin gücü, daha önce de ifade edildiği gibi seçilmiş travmalara ya da seçilmiş kahramanlıklara dayanır. Osmanlılara karşı direnen Antemurale Hristiyanların öyküleri, pek çok Avrupa devletinin kurucu miti hâline gelmiştir. Türk korkusu ve Hristiyanlığın şampiyonlarının yüreklendirici öyküleri - velev ki bu korku *Dino Buzatti'nin Tatar Çölü'nde* betimlediği gibi hayali olsun- Avrupa milletlerinin istikrarlı bir benlik anlatısı yaratmasına yardımcı olmuştur.<sup>113</sup> Bu bağlamda, ulusların göçmen krizi, küreselleşme, bölgesel uyuşmazlıklar gibi kendilerini tehdit eden unsurlara karşı kendilerini koruma refleksi de bu anlatıların yeniden üretilmesi, hatta yeni unsurlarla beslenmesi şeklinde olmaktadır. “Biz”in tahkim edilebilmesi için yeni ötekilerin bulunması kaçınılmazdır. Düşman olmaksızın

<sup>112</sup> Ertem, Helin Sarı/ Aslı Nur Düzgün, “Uluslararası İlişkiler Disiplininde Ontolojik Güvenlik Teorisi: Kavram ve Literatür Odaklı Bir İnceleme”, Güvenlik Stratejileri Dergisi, Cilt 17, Sayı 37, s.39-83.

<sup>113</sup> Armstrong, s.348.

duvarlar inşa etmenin bir anlamı yoktur. Bu düşmanlar dışarıda olabileceği gibi, ulus devletin homojen olma ülküsü adına sorun teşkil eden azınlık grupları da olabilir.

Varoluşsal kriz, pek çok ülkede ırkçılığın temellerinden birini teşkil etmektedir. Bu noktada son yıllarda hızla yükselen Hindu ırkçılığına değinmekte yarar vardır. Sömürgeciliğe karşı pek çok benzeri gibi aydınlanmacı anlamda bir ulus-devlet fikrini benimseyen Hindistan özgürlük hareketi, *sarva dharma samabhava* (bütün dinlere eşit saygı) prensibini benimsemiştir. Hindistan’da son derece çeşitlilik gösteren dinsel ve dilsel farklılıkların görmezden gelinmesi, sömürgeciliğe karşı millî bir uyanışı sağlamak için kaçınılmaz bir birliktelik arayışıdır. Ne var ki 1998’de iktidara gelen *Bharatiya Janata* (BJP/(Hindistan Halk Partisi), millîyetçi söylemleri ile dikkat çekmiştir. *Hindutva* (Hinduluk) olarak da adlandırılan bu millîyetçi hareket 1980’lerden beri millîyetçi eylemlerde bulunmaktadır. Bu hareketin Müslüman azınlığa ve Sikhlere karşı ayrımcı tutumu dikkat çekicidir. Bu ayrımcı tutum, yükselen Müslüman ve Hristiyan azınlığı tehdit olarak algılayan Hindular arasında oldukça taraftar bulabilmiştir. *Hindutva*, Müslümanlara karşı *Babürlüler* döneminde yaşanan olaylara atıfta bulunmakta, buradan edindiği *seçilmiş travmaya* dayanarak 1992’de *Babüri* Mescidi’nin yıkılması gibi pek çok eylemi bu yolla meşrulaştırmaktadır.<sup>114</sup>

Görüldüğü üzere ne etnik ne de dinsel kimlikler ulus-devlet içerisinde bile tamamen yok olmamakta, varlıklarına tehdit algıladıklarında yeniden ortaya çıkarak ayrımcılığa ve ırkçılığa varan eylemlerle kendini göstermektedir. Modern ırkçılık, kendini biyolojik değil, antropolojik ve değişmez farklılıklara dayandırmaktadır. Batı Avrupa’da bu nefretin Müslüman azınlığa, Orta Doğu, Yugoslavya, Güney Asya ve Afrika’dan gelen göçmen işçilere yönelmesi anlamlıdır. Buna benzer şekilde işbu tezin yazıldığı günlerde Amerika’da Uzak Doğulu işçilere karşı ırkçı saldırılar gerçekleştirilmiştir. Tüm bu ırkçı hareketlerin küreselleşme başta olmak üzere, demografiyi ve ekonomiyi derinden sarsan değişimlere karşı millî ve dini kimliklerin kendilerini koruma refleksi ile gösterdikleri sapmalar olduğunu söylemek mümkündür. Biz ve öteki kavramlarını güçlendirmek adına ortaya konan bu sapmalar, ulusların en azından bir süre daha insan yaşamının ayrılmaz bir parçası olduğunu

---

<sup>114</sup> Kinnvall, Catarina, “Nationalism, Religion And The Search For Chosen Traumas: Comparing Sikh And Hindu Identity Constructions”, *Ethnicities*, Cilt 2, Sayı 79, s.92-94.

ortaya koymaktadır. Bugün insan dışı hale getirilen azınlık kimlikleri, ulus devletlerin hâkim kültürüne entegre olduğunda uluslar kendilerine yeni düşmanlar arayacaktır ya da söz konusu sapsmalar, çok etnisiteli ya da çok kültürlü ulusları parçalayarak yeni ulus devletlerin oluşmasına katkıda bulunacaktır.<sup>115</sup>

Son olarak ulus-devletleri tehdit eden unsurlardan biri de post-truth (hakikat sonrası) çağının getirdiği atmosferdir. Bir yandan sınırları yok ettiği iddiasındaki teknoloji insanlığı birbiri ile kaynaştırırken beri yandan karşılaşılan ötekiler arasından sıyrılmaya çalışan yeni biz kimliklerinin inşasına kapı aralamaktadır. Ulus devletler paradoksal bir biçimde modernitenin evrensel insan hedefiyle uyum sağlayan yapılarıdır. Ne var ki post-modernite, modernitenin aksine, kesinliğin ve evrensel kuralların bulunmadığı göreceli bir evren tasavvurunu beslemektedir. Bu bağlamda geniş insan kitlelerini bir araya getiren büyük anlatıların (din, millet vb.) yerlerini çok daha ufak gruplara hitap eden alt-kimliklere bırakması kaçınılmazdır. Hakikatin göreceliği karşısında insanların ortak yönlerini vurgulayabilecekleri bir üst-anlatının yokluğu bütün dünyada alt-kimlikler üzerinden kurgulanan politik örgütlenmelere kapı aralamaktadır. Cinsel yönelim, etnisite, müzik ve eğlence tarzı gibi pek çok alanda örgütlenen alt-grupların diğer gruplarla birliktelik sağlamasını güçleştiren pek çok unsur bulunmaktadır. Dolayısıyla bu da ulus devletleri tehdit eden güncel sorunlardan birisidir.

Sonuç olarak insan toplumunun tam anlamı ile rasyonel ve pozitif ilkelerle kurulduğunu, bu ilkeler kapsamında biz ve ötekinin tanımlandığını söylemek güçtür. Uluslar yüzyıllar boyu taşınagelen sınır hatları üzerinde teşekkül eden modern anlatılar olarak, özellikle 20. yüzyılın başında seküler dünyanın dini hâline gelmiştir. Bu dünyanın büsbütün sekülerleştiği anlamına gelmediği gibi modern bir proje olarak ulus-devletin bir anda var olduğu anlamına da gelmemektedir. Tarih boyunca insanların “*ben kimim*” sorusuna verdiği yüzlerce yanıt bugünün dünyasında belirli belirsiz hayaletler gibi yaşamlarını sürdürmektedir. Küreselleşme, farklılıkları ortadan kaldırıyor gibi görünse de ontolojik güvenliği tehdit ettiği ölçüde farklılıkların altını çizmektedir. Bununla birlikte küresel sermayenin bu farklılıkları göz ardı ederek

---

<sup>115</sup> Kinnvall, Catarina, “*Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security*”, *Political Psychology*, Cilt 25, Sayı 5 , Ekim 2004, s. 741-767.

örgütlenebildiği de bir gerçektir. Bu bakımdan ulus devletlerin gerek kendi içlerindeki bölünmeler gerekse uluslararası sınırların bulanıklaşması nedeni ile güçsüzleştiği, ancak küresel şirketlerin güçlendiği bir dünyanın bizi beklediğini söylemek mümkündür. Birbiri ile tezat teşkil eden bu iki durumun(küreselleşme ve kimliğe dayalı politikalar) korelasyon hâlinde yükselişte olması tam da post-modernitenin ruhuna uygun bir tablodur. Kuantum fiziğinin klişe örneği olan *Schrödinger'in Kedis*i gibi hem ulusların sınırları küresel şirketler ve organizasyonlar karşısında silikleşmekte hem de ulusların kendi iç ahengi kimliğe dayalı ayrımcı siyaset biçimlerinin yükselmesi ile bozulmaktadır.

İşbu tezin yazıldığı sırada etkisi hissedilen COVID-19 salgını, ulus devletlerin etkilerini bu iki unsura rağmen henüz yitirmediklerini göstermiştir. Salgın öncesinde İngiltere'nin ayrılması ile küçülen Avrupa Birliği salgın karşısında birlikte hareket etmek konusunda güçlükler yaşamış, her ülke kendi sınırları içerisinde kendine mahsus bir salgınla mücadele planını sergilemek zorunda kalmıştır. *Massimo D'Azeglio'nun* kurulan İtalya'da aradığı ve ondan hemen sonra bulunan İtalyanlar, salgın boyunca tek yardımı kendi hükümetlerinden beklemiş ve salgına karşı en çok kendi yurttaşları ile dayanışma sağlayabilmişlerdir. Tam bir birlik görüntüsü sergileyen Avrupa Devletleri pandemi tehdidine karşın uluslararası birlikteliğin kırılgan yapısını gösterir şekilde sınırlarını karşılıklı olarak kapamıştır. Şu hâlde *Stephan Zweig* gibi pek çok düşünürün hayallerini süsleyen bölgesel bir birlik olan Avrupa idealinin bile ortak pazar, ortak para birimi ve vize muafiyetine rağmen tam manası ile gerçekleşemediği göz önüne alınırsa, ulus mefhumunu büsbütün yok edecek büyüklükte bir küreselleşmenin henüz tek bir dünya devletinden ya da devletsiz bir evrensel birliktelikten çok insan ırkını birbirine bağlayan muhtelif ilişki ağlarından ibaret olduğunu söylemek mümkündür.

## 1.2. MİLLET İRADESİ NEDİR?

Günlük konuşma dilinde ve akademik yazında kullanmaktan çekinmediğimiz ancak tam anlamı ile neyi kastettiği konusunda tereddüt duyacağımız kavramların bir diğeri millî irâde ya da ulusal egemenliktir. “*Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir*” sözünde vücut bulan bu kavram, hiç şüphesiz millet kavramının kazandığı anlam çerçevesinde anlaşılabilir. Şu hâlde millet mefhumunun tarihsel ve sosyolojik evrimini ve bu bağlamda kapsadığı anlamları detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra ikinci bir soruyu sormak yerinde olacaktır; günümüzde sosyal organizasyonun temel unsuru olan ulusların hukuk yaratmadaki rolü nedir? Bu rol, *a priori* bir durum mudur? Şayet öyle değilse tarihin hangi safhasında ve neden bir halk topluluğuna yalnız bir ülkenin vatandaşı olmaktan kaynaklanan böylesi bir yetki verilmiştir?

Sosyal organizasyonun meşrûiyeti yaratan ilkeler ve bu ilkeyi uygulayan yönetici sınıf olmak üzere iki temel unsuru olduğunu kabul edersek, her yönetim -demokrasi de dahil- bu iki unsurun nasıl kurgulandığına göre ortaya çıkar. Örneğin bir monokraside yönetmenin meşrûiyeti soydan gelen kutsal hak iddiasına dayanırken bir demokraside yalnızca halkın seçimine dayanır, oligarşi yönetimin seçkin bir sınıfa hasredilmesi iken, tiranlık tek kişilik bir yönetimi kabul eder. Dolayısıyla demokrasiyi özel olarak ele almadan önce, diğer yönetimleri ve insanlığı demokratik örgütlenme biçimlerine sevk eden hadiseleri ele almakta yarar vardır. Bu incelemeyi yaparken bugün demokrasilerin ortak özelliği olan genel ve evrensel oy, temsili demokrasi ve benzeri hususların da tıpkı ulus-devletler gibi modern olgular olduğunu teslim etmek gerekir. Bununla birlikte beklentilerimizi sınırlı tuttuğumuz takdirde bir topluluğun popüler hükümet metoduyla yönetildiği, yasaların muhtelif grupların katılımıyla yapıldığı ya da yasama ve yürütme erkinin belirli grupların rızasını kazanmak suretiyle elde edildiği insan toplulukları tarih öncesinden bu yana var olagelmıştır.

### 1.2.1.İlkel Demokrat: Demokrasi ve İnsan Doğası

*Zoon politikon* olarak insanın çok erken bir tarihte çok kadınlı/çok erkekli gruplar hâlinde yaşamaya başladığını daha önce ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda alfa erkeklerin tahakkümünün kırılması, insan topluluklarının sosyal organizasyon kabiliyetlerine yeni unsurların eklenmesini kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu unsurların başında hiç şüphesiz görev ve güç dağılımı gelmektedir. Ulusal egemenliği ya da bir başka deyişle millî irâdeyi ele alırken bu organizasyon yeteneğine başvurmamızın bir anlamı vardır. Netice itibarıyla demokratik yönetim toplumsal organizasyonu yönetme gücünün tek elde toplanmadığı, kurumlar ve kişiler arasında paylaştırıldığı bir yönetimdir. Dahası bu yönetim, toplumun tamamına ya da bir kısmını kitlesel karar alma sürecine dahil eden bir yönetimdir. Elbette bu tanımlamalar, demokrasiden beklentilerimizi asgari seviyede tuttuğumuz takdirde geçerli tanımlamalar olup, modern liberal demokrasiyi doğuran etkenlerin temelde bu güç dağılımına dayandığını belirtmek adına ortaya konmaktadır.

*Rousseau* başta olmak üzere Toplumsal Sözleşme filozofları, modern dünyanın toplumsal kurumlarını izah ederken fiktif bir “doğal insan”ı ele almış, o doğal insanın zoon politikona dönüşme sürecini sözleşme kuramı ile izah etme yoluna gitmişlerdir. Günümüzde antropoloji, arkeoloji ve evrimsel biyolojinin ilerleyişi “doğal hal”e ilişkin tasavvurlarımızı ileriye taşımıştır. Kaba hatlarla betimlenecek olursa insan topluluklarını güç dağılımına iten süreç, muhayyel bir alfa erkeğin egale edilmesi ile başlar. Baskıcı ve şiddet yanlısı bir alfa, grubun pek çok üyesini sindirebilir. Ancak bir ya da birden fazla fert, sürüden ayrılmak pahasına bu baskıya karşı koyar ve hatta alfanın ölümüyle sonuçlanabilecek bir örgütlenmeye gider.

Avcı-toplayıcıların geniş avlamlarda oldukça kompleks avlanma ve toplama faaliyetleri, beslenme gibi temel bir ihtiyacın karşılanmasında kaba kuvvete dayanan tek bir liderdense organize olmuş grupların, birden fazla avcıyla gerçekleştirilen avların daha verimli olduğunu göstermiştir. Böylece avcılar insan topluluklarının ilk politik aktörleri olarak öne çıkmayı başarmışlardır. Şayet bir lider, kaba kuvvete dayanarak gücünü istismar ederse diğer avcılar onu ortadan kaldırabilir veya toplumdan ayrılmak suretiyle lideri yalnız bırakabilirler. Bu halde lider diğer avcılar



rızası olmaksızın hareket edemez ve gücünü de kötüye kullanacağı zaman bu avcıların tepkisinden çekinir. Etlerin ve karkasın paylaşımı, güç dengelerinin de ortaya konduğu bir saha hâline bu yolla gelir. <sup>116</sup>

Bireyin kendi hayatının öznesi olmak adına attığı ilk adımın, kaba kuvvete karşı örgütlenmek, bireysel çıkar ilişkileri oluşturmak ve bunları sürdürmek adına yeni birliktelikler kurmakla mümkün olması oldukça anlamlıdır. Küçük eşitlikçi topluluklar, güç kullanımının istismarına karşın dalga geçme, eleştiri, direnme, firar ve sürgün gibi yolları kullanır. Modern toplumun denge ve denetim mekanizmalarının bu ilkel demokrasilerin çözümlerinden çok da uzak olmadığını söylemek gerekir. <sup>117</sup> Bugün de otokratik rejimlerin muhalifleri mizaha, eleştiriye, toplumsal direniş eylemlerine, yurtdışına kaçmaya başvurmaktadır. Sonuçta demokrasi insan doğasında yatan bu direncin yansımasıdır. Elbette herkes baskıcı bir lidere karşı aynı ölçüde direnmez. Bazıları boyun eğmeye eğilim gösterir. Topluluğu ilgilendiren kararlarda söz sahibi olmak isteyen “*ilkel demokrat*”ımızın yalnız baskıcı liderle değil, topluluk içerisindeki çekingenlerle de mücadele etmesi gerekir. Karizmatik bir liderin ya da güçlü bir liderin diğer rakiplerini bu çekingenlerin yardımı ile ortadan kaldırması her an mümkündür.

Freud, totem başta olmak üzere toplumsal birlikteliği sağlayan pek çok mitin erkek kardeşlerin elbirliği ile ortadan kaldırdıkları babanın (alfa erkeğin) hatırasından ya da ikamesinden ibaret olduğunu iddia eder. Bu tezin vahşiliği su götürmez, ancak onun *zulüm kuruntusu* olarak tarif ettiği durum tam da demokrasinin zihinsel köklerini izah eder mahiyettedir.

*“İlkel insanın, kralına olan tavrının bir başka karakteristiği de genel anlamı ile nevrozda çok sık rastlanan ve adına zulüm kuruntusu denen hastalıkta kendini özellikle belli eden bir süreci hatırlatır. Bu karakteristik, belirli bir kişinin öneminin aşırı derecede büyütülmesinden ona inanılmaz derecede sınırsız bir güç atfedilmesinden*

---

<sup>116</sup> Boehm, Christopher, “Prehistory”, (Ed. Benjamin Isakhan/ Stephen Stockwell) The Edinburgh Companion to the History of Democracy içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012,s.34.

<sup>117</sup> Boehm, s.33.

*ibarettir. Hasta böylelikle başına gelen her üzücü ve nahoş şeyin sorumluluğunu o kişiye yüklemek için kendisine haklı bir neden bulmuş olur.”<sup>118</sup>*

Lidere karşı duyulan ikircikli duygular, sevgi ve nefret ilişkileri güç paylaşımının temelinde yatan unsurlardır. İnsan teki, kendisini yönlendirmeye çalışan güce karşı her zaman ikircikli duygular besler. Bu birey olmanın kaçınılmaz bir sonucudur. İster otoriteye sarsılmaz bir inançla baş eğen bir fert, ister otoritenin gücüne karşı direnmeyi tercih eden bir birey olsun, tabu hâline gelen iktidara karşı bu duyguları sürdürmesi doğaldır. Bu duygular bir bakıma popüler hükümeti ya da demokrasiyi de kaçınılmaz hale getiren unsurlardır. Dolayısıyla modern sosyal organizasyonu insan doğası ile açıklamaya çalışıyorsak bu duyguları göz ardı edemeyiz;

*“Tabuyu yıkma eğilimi, insanoğlunun bilinç dışında sürekli yaşar. Tabuya boyun eğen insanlar tabu olan şeye karşı ikirciklidirler. Tabuya atfedilen sihirli güç, tabunun insanları baştan çıkarma gücünden ibarettir. Bu güç, bulaşıcı bir hastalık gibidir, çünkü örnek daima bulaşıcıdır ve yasaklanmış olan istek bilinç dışında yer değiştirip başka bir nesne üzerinde toplanır.”<sup>119</sup>*

İlkel demokrasi adı verilen durum, hareketli ve eşitlikçi insan topluluklarını yaratan direnme eylemlerinin bir sonucudur. Ne var ki buradaki eşitlikçiliğin mutlak olduğunu zannetmemek gerekir. Pek çok toplumda yaşlı erkeklerin *gereontokratik* (*yaşlılar yönetimi*) idarelerine rastlanır. Burada ayırt edici unsur, karar verme süreçlerinin tek bir lider tarafından değil grup üyelerinin belirli ölçülerde katılımı ile gerçekleşmesidir. Eskimolar gibi bazı örnek toplumlarda kadınların hatta çocukların karar verme süreçlerine katıldığı gözlemlenmekte ise de cinsiyet ve yaşa dayanan hiyerarşilerin bu basit toplumlarda da var olduğunu belirtmek gerekir.<sup>120</sup>

Bu bölümde, popüler irâdenin karar verme süreçlerine dahil olmasının altında yatan doğal nedenleri ve süreçleri anlamaya çalıştık. Ne var ki bu, demokrasinin ya da popüler irâde mefhumunun doğal olduğu anlamına gelmemektedir. Popüler irâde ya da demokrasi genetik eğilimlerimizin çatışmasına karşın kültürel bir çözümdür.

---

<sup>118</sup> Freud , Sigmund, Totem ve Tabu: Büyü, Gelenek, Korku ve Yasak, (Çev. Cenap Karakaya) , Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul, 2017, s.80.

<sup>119</sup> Freud, s.59.

<sup>120</sup>Flanagan James G., “Hierarchy in Simple "Egalitarian" Societies”, Annual Review of Anthropology, Cilt 18,s.245-266.

İnsanoğlu bir yanı ile otoriteye saygı duyma ve onunla yarışmama eğilimi gösterirken bir başka tarafı ile otoriteye karşı başkaldırma ve yönetimi onunla paylaşma eğilimindedir. Doğal olan işbu yarışan eğilimlerdir.<sup>121</sup> Demokratik bir toplumda bireyselleşme ve otorite karşıtlığı baskın iken, otokratik bir toplumda itaat öncelenir. Şüphesiz demokrasi, güçlüye karşı kendi hayatının öznesi olma irâdesi gösteren ilkel demokrasinin torunlarına mirasıdır. Bu miras ileride görüleceği üzere bütün engellemelere rağmen asırlar boyunca toplumların kendi kaderlerini tayin mücadelelerinin bir parçası olacaktır. *Girit'ten* ayrılması Despot *Minos* tarafından engellenen efsanevi karakter *Daedalus'un* dediği gibi;

“ (Despot) Kara ve denizi engelleyebilir, ancak gökyüzü açıktır. O her şeye sahip olabilir, ancak gökyüzü her zaman hürdür.”<sup>122</sup>

### 1.2.2. Demokrasinin Rakipleri : Monarşi ve Tiranlık

Antropologların tespitlerine göre bu ilkel demokratik toplumların, bir başka deyişle eşitlikçi göçebelerin tarihi insanlık tarihi ile hemen hemen eş zamanlıdır. İnsanın itaat ve isyan eğilimlerinin birbiri ile yarışan sosyal ilişkiler kurduğu basit toplumlar, bu özellikleri ile avcı-toplayıcı süreci domine edebilmişlerdir. Ne var ki tarım devrimi büyük bir yenilik çağıdır. Neolitik Çağ, Buzul Çağı'nın sona ermesi ile insanların yerleşik yaşama geçtiği ve daha geniş topluluklar hâlinde özellikle nehir kenarlarında toplandığı bir dönemdir. Bu dönem sanılanın aksine ilk tarım toplumları için bir krizi de beraberinde getirmiştir. Tarım yapılabilecek arazilerin mülkiyeti ile ilgili kavgalar, tarım mahsullerini yağmalamanın onları biriktirmekten daha kolay oluşu gibi unsurlar ve bunlara eşlik eden yeni sağlık problemleri yeni bir toplumsal düzeni zorunlu kılmıştır. Bu toplum düzeni ilk site devletlerini oluşturacak düzendir.

Demokrasilerde yasal meşrûiyetin kaynağı halkın bir kısmının ya da tamamının irâdesi iken, monarşilerde bunun yerini soyluluk ve kutsal seçilmişlik temaları alır. Buradaki soyluluk ve seçilmişlik, aşağıda inceleyeceğimiz üzere kurgusal bir durumdur. Monarşi, var olan bir durumun meşrulaştırılması süreci olarak açığa

<sup>121</sup> Boehm, s.37.

<sup>122</sup> Publius Ovidius, *Metamorphoses*, VIII/220-230 (Ovidius, Publius, *Metamorphoses*, (İng.Çev. Stanley Lombardo) , Hackett Publishing, İndiana, 2010.)

çıkıştır. “Kim, neden yönetiyor” sorusuna cevap olarak yalnız “yönetiyor çünkü güçlü” cevabının verilmediği, “yönetiyor çünkü onun ataları da yönetiyordu” ya da “yönetiyor çünkü Tanrı bu soyu yönetici olarak seçmiştir” cevabının verildiği idareler monarşidir. Bu cevap bağlamında monarklar kendilerini iktidara taşıyan sistemin ilkeleri ile sınırlandırılmaktaydılar. Beri yandan kamu hukuku felsefesinde asırlar boyunca kötü yönetimin sembolü olan tiranlık ya da zorbalık; yönetim ilkesinin yalnız güce dayandığı ve herhangi bir ilkeyle sınırlandırılmadığı bir kaos yönetimidir. Bu iki yönetimin incelenmesi, demokrasinin ne olmadığına ortaya konması bakımından önem arz etmektedir.

### 1.2.2.1.Monarşi

İlk tarım toplumlarından itibaren yerleşik bir şef ya da krala duyulan ihtiyaç da açığa çıkmıştır. Karmaşık sosyal ilişkilerin, rol ve görev dağılımlarının tek bir elden yönetilmesi zarureti, ilkel demokrasilerin sonunu getirmiştir. Tarım yapılan arazilerin korunması askerlik mesleğini yaratmış, askerlerin beslenmesi ve eğitilmesi vergilendirmeyi zaruri hale getirmiştir. Evveleminde tüm bu işlerin tek bir elde toplanması kaçınılmazdır. Bu yeni sosyal organizasyonda güç ilişkilerinin, farklı çıkar gruplarının özetle demokratik bir toplumda var olması gereken denge ve denetim mekanizmalarının büsbütün yok olduğunu söyleyemeyiz. Ne var ki bu dönemin ilkel demokrasilerden farklı yanı iktidarın hem ilkesel hem de pratik yönleriyle bir monokratın şahsında temsil edilmesidir. Şef ya da kral, faal olarak yönetimi temsil etmektedir. Sıklıkla bu temsil hakkı soydan gelen ayrıcalıklara dayandırılmaktadır. Bu yönüyle toplum üyelerinin rızası ile yönetme hakkının kazanılmasından bahsedilemez. Ancak bütün monarklar idarelerini sürdürmek için yönettikleri insanların rızasını kazanmaya muhtaçtır.<sup>123</sup>

Klasik Monarşilerde iktidarın ilkesi, yani yasal meşrûiyetin kaynağı doğrudan Tanrı’dır. Mezopotamya’daki ilk site devletleri daha önce de ifade edildiği gibi kendi tanrılarına sahipti, bu tanrılar aynı zamanda *lugal* ya da *en-si* adı verilen idarecilerin meşrûiyetinin de kaynağı idi. *Lugaller* Tanrı ile insanlar arasında köprü vazifesi

---

<sup>123</sup> Boehm, s.37.

görüyordu.<sup>124</sup> Bu bağlamda monarkların tarih boyunca tabu nesnesi hâline getirilmiş olması şaşırtıcı değildir. Monarşi'nin asırlarca sürdürülmüş en yaygın motifi iktidarın doğrudan halktan değil Tanrı'dan alınmasıdır. *II. Richard*'ı konuşturan *Shakespeare* bu durumu şöyle ifade eder:

“ *Kabarıp köpüren denizlerin suları kutsanmış bir kralın elindeki kutsal yağı silebilir mi? Tanrı tarafından seçilen vekil, insanların nefesleri ile devrilir mi?* ”<sup>125</sup>

İlkel demokratik toplumlarda oldukça canlı olan ilişkiler ağı, site devletleri ve büyük imparatorluklarda oldukça bulanıklaşır. İlişkiler ağı artık akrabalıkların, liderle diğer toplum önderleri arasındaki ilişkilerin ötesinde çok daha kompleks bir görünüm sergiler. Böylesi toplumlarda iktidarın tüm bu karışık ilişkilere dayandırılmasındansa metafizik bir öge ile açıklanması oldukça elverişlidir. Böylece hem toplumsal birliği sağlayan hem de kompleks ağlarla bezeli birliğin sürdürülmesi için gerekli organizasyonu sağlayan merci olan liderin yasal meşrûiyetinin kaynağı sorgulanması ve yerinden edilmesi güç olan bir ilkeye bağlanmış olur.

Monarşi, birkaç istisna hariç, hemen her yerde tanrısal yetkinin bir yansımasıdır. Türklerin *Hakan/Kağanları* iktidarlarını ne kendilerini onayan beylerden ne de kurultaydan alır, o doğrudan *tanrı kutu* adı verilen kutsal bir görünümün tecellisidir.<sup>126</sup> Talih rüzgârı ondan yana estiği için iktidara sahip olmuştur. Bir Moğol lideri olan *Cengiz Kağan*, *Burhan Haldun* adı verilen kutsal dağda yaşadığı *inisiyasyon* (aydınlanma) sonucunda hanlığa hak kazanmıştır.<sup>127</sup> Ha keza Asyalı pek çok toplumda Kıran yıldızının (Sahib-kıran) iktidarın yönünü belirlediğine inanılır ki, “*âl-i Kıran*” olan bir kimsenin önünde hiç kimsenin duramayacağı düşünülür.<sup>128</sup> Bu düşünce daha ileri taşınarak, monarkların Tanrı'nın soyundan oldukları inancı da yaygınlaşmıştır. Örneğin İskandinav efsanelerinin derlendiği *Heimskringla*, *Yng-ling* Hanedânı'nın

<sup>124</sup> Haldar, Alfred, “Mesopotamia: Myth and Reality”, (Ed. Haralds Biezais) , The Myth of the State, Almqvist & Wiksell Stockholm, Uppsala, 1972, s. 33-34.

<sup>125</sup> Shakespeare, II. Richard, III/2.

<sup>126</sup> “En eski Türk yazıtlarında, Göğün gücü, yeryüzünde belirlediği zaman yeteneklerle güçlenmektedir: “Çünkü Tengri bana güç veriyordu” şeklindeki birinci cümleyi, şimdilik “mutlu ve şanslı olduğum için” şeklinde çevirebileceğimiz “ve kut ile ülüg'e sahip olduğum için” şeklindeki bir ikinci cümle izlemektedir.” (Roux, Jean Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (çev. Aykut Kazancıgil / Lale Arslan Özcan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011, s.121.)

<sup>127</sup> Kaya Mehmet Levent, Moğolların Gizli Tarihçesi, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011, s.45-50.

<sup>128</sup> Chann, Naindeep Singh, “*Lord of the Auspicious Conjunction: Origins of the Sâhib-Qirân*”, Iran & the Caucasus, Cilt 13, Sayı 1, s. 93-110.

kurucusunun *Odin* olduğunu bildirir.<sup>129</sup> Daha önce ifade edildiği gibi Antik Mısır'ın firavunları, *Ma'at* adı verilen kozmik düzenin koruyucuları olarak Tanrı *Horusla* eş değer görülmekteydi. Roma'da da imparator tapıncı örnekleri mevcuttur. Bu bağlamda tarihte en yaygın yasal meşrûiyet temasının doğrudan tanrıdan gelen iktidar teması olduğunu söylemek mümkündür.

Kralın tabu oluşuna dair inanç yalnız antik uygarlıklara mahsus değildir. Neredeyse Fransız Devrimi'nden hemen öncesine kadar Fransız krallarının bir çeşit bakteri ve tüberküloz hastalığı olan *scrofulayı* (sıraca) dokunuşları ile iyileştirdiğine inanılmaktaydı.<sup>130</sup> Bunun gibi *Mary Tudor'a* kadar İngiliz Hanedanı mensupları, *İyi Cuma Günü*'nde kraliyet şapeline gelerek gümüş ve altın yüzükleri elleri ile kutsamaktaydılar. Bu yüzüklerin *kramp*, *epilepsi* ve *serebral palsy* gibi hastalıklara iyi geleceğine inanılmaktaydı.<sup>131</sup> Gerek İngiliz gerek Fransız krallarına atfedilen çok sayıda keramet bulunmaktadır.

Tahta geçiş merasimleri de bu kutsallık temasına uygundur. Mesela Fransız Krallarının tahta geçiş seremonileri ekseriyetle kralın Notre Dame de Reims Katedrali'nde kutsal yağ<sup>132</sup> ile ovulması ile gerçekleştirilirdi.<sup>133</sup> Osmanlı padişahları da Eyüp Sultan türbesine giderek hükümdarlık alameti olan kılıcı kuşanmakta, *takallüd-i seyf* adı verilen bu törenle padişahların Peygamber'den gelen bir vazifeyi (hilafet) taşıdıkları vurgulanmaktaydı. Kılıcı padişaha takdim eden kişinin Peygamber soyundan ya da veli kabul edilen kimselerden olması önem arz ediyordu.<sup>134</sup> Tahta geçiş seremonilerindeki bu temalar, iktidarın ilkesinin seküler insan ilişkilerine dayanmadığının sembolüdür. Bu merasimlerle iktidarın metafizik alemin takdiri ile fizik alemindeki monarka aktarılması canlandırılır.

<sup>129</sup> Sturlusson, Snorri, *Heimskringla: Tanrılardan Krallara Vikingler*, (Çev. Selahattin Özkan), Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2020, s.37-83.

<sup>130</sup> Bloch, Marc, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, (Çev. F.E. Anderson), Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973, s.51-92.

<sup>131</sup> Bloch, *The Royal Touch*, s.92-108.

<sup>132</sup> Yağ ile mesh olunmanın kökleri Mezopotamya'daki antik krallıklarda da izlenebilir. Tell Amarna Tabletleri'nde Asur Kralı Addu-Nirari dedesinin Firavun Amenophis IV. Tarafından mesh edildiğini bildirmektedir. (Bloch, *The Royal Touch*, s.36.)

<sup>133</sup> (Reimsli Hincmar'ın Fransız Kralı Kel Charles'e mektubundan) "Sizin mesh olunmanız, episkopal ve ruhani bir harekettir, ve sizden akan bu kutsal yap, sizin gücünüzden daha üstündür, bunu kraliyet haysiyetine borçlusunuz." (Bloch, *The Royal Touch*, s.39.)

<sup>134</sup> Özcan, Abdülkadir, "*Kılıç Alayı*", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, C.25, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 408-410.

İktidarın kutsalla ilişkilendirilmesi iki yönlü bir koruma sağlar. Bir yandan monark, yasal meşrûyetini metafizik bir güce dayandırırken, beri yandan kendisinden o güç namına hareket etmeye uygun davranması beklenir. Bu bağlamda tanrısal yasaya uymayan bir monarkın yerinden edilmesi kaçınılmazdır. Tanrı'nın ya da saf aklın yeryüzünde temsilcisi olan monarktan beklenen buna uygun hareket etmesidir. Aksi yönde hareket edenlere karşın tarihin her döneminde tedbirler düşünülmüştür. Örneğin Asur toplumunda, Tanrı Asur'un çocukları kabul edilen kralların oldukça girift bir bürokrasiye sahip oldukları bilinir. Bunlar arasında astrolog rahiplerin özel bir yeri vardır. Bunlar hem politik hem de dinsel görevleri haizdir. Bu bağlamda astrologlar ya da bir başka deyişle müneccimler, zaman zaman kralların iktidarına müdahalelerde bulunmaktadır. Yıldız haritalarının olumsuz emareler gösterdiği dönemlerde krallar tahttan indirilmekte ve haritalar düzeline kadar yerlerine atanan naipler vazife görmektedir. Araştırmacılar bu geleneğin kararlarından memnun olunmayan kralların etkilerini yavaşlatmak ve muhtelif çıkar gruplarının arzu ettiği yönde kararların alınmasını sağlamak için kullanıldığını düşünmektedir.<sup>135</sup>

Tüm bunlar, monarşilerde hükümdarların tebaalarını hiçbir surette dikkate almadıkları anlamına gelmemektedir. Yönettiği topluluk içerisindeki çıkar gruplarını ve genel manada halk kitlelerini memnun edemeyen monarkların tahtta uzun süre kalamayacağı açıktır. Osmanlı'nın kanı kutsal kabul edilen padişahları, memnuniyetsiz ulemâ ve asker sınıfının girişimleri ile boğdurulmuştur. Örneğin yeniçerilere karşı yeni bir ordu kurmasından endişe edilen Sultan *II. Osman* (Genç Osman) hal edilerek 1622'de boğdurulurken ondan 27 yıl sonra Tanrı'dan aldığı yetkilerle dilediği gibi vergiler koymak isteyen ve bu nedenle parlamentoyu lağveden *Kral I. Charles*'in başı 1649'da kesilmiştir. Monarkların da gözetmesi gereken dengeler mevcuttur. Bu dengeler, Osmanlı geleneğinde “adalet dairesi” adı verilen şu sekiz adımda özetlenmektedir;

*“ Adldir mucib-i salâh-ı cihan*

*Cihan bir bağdır dîvarı devlet*

*Devletin nâzımı şeriattır*

---

<sup>135</sup> Isakhan, Benjamin, “The Assyrians”, (Ed. Benjamin Isakhan / Stephen Stockwell) The Edinburgh Companion to the History of Democracy içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s.47.

*Şeriate olamaz hiç hâris illa mülk,  
Mülk zabt eylemez illa leşker,  
Leşkeri cem' idemez illa mal,  
Malı cem' eyleyen raiyyettir  
Raiyyeti kul ider padişah-ı aleme adl”<sup>136</sup>*

Her monark kendisinin ne kadar adil olduğunu vurgulayan unvanlar almaya çalışır. Halkına lütufta bulunan, adalet konusunda hassas olan bir hükümdar olmak her monarkın idealidir. Nitekim tarih boyunca en sevilen figürlerin bu özellikleri taşıyan ya da taşıdığı iddia edilen figürler olduğu görülür. Pers Kralı *Nuşirevân*, İslâm Halifesi Hz.Ömer, Fransa Kralı *Louis XIII* gibi pek çok hükümdarın ünvanı “*adil*”dir. Bununla birlikte *Nabukadnezzar* (Buht’un-Nasr), İmparator *Nero*, *Vlad Tepeş* gibi hükümdarlar da zalimlikleri ile anılmaktadır. Dolayısıyla klasik dönemde yazılmış siyaset metinlerinin adalet konusuna son derece takıntılı olmaları anlamlıdır.

Hükümdarın ilahi/doğal yasaya uyma zorunluluğu yanında, gücünü mutlak manada kullanıp kullanmadığı da tartışmalıdır. Her ne kadar monarşiler, mutlakiyet olarak adlandırılıyor ise de bu tanımın doğru anlaşılması önem arz etmektedir. Yasal meşrûiyeti kendisinden ve kalıtsal haklarından başka hiçbir şeye dayanmayan yöneticiler mutlak monarklardır. Bu tanım onların tahttaki haklarına ve buyruklarının yasal meşrûiyetine ilişkin bir tanımdır. Bir monarkın buyruklarının, kendisi tahtta kaldığı müddetçe meşru olduğu kabul edilmektedir. Ancak meşrûiyet sınırlarını sık sık zorlayan bir kral yukarıda da arz edildiği üzere tahtta uzun süre kalamaz. Bununla birlikte, hemen bütün monarşilerde görülen saray bürokrasisi ve saray ritüelleri monarkların iktidarlarını sınırlandıran unsurlardır. Bu bağlamda demokrasinin zıttı olarak kabul edilen monarşinin tek kişinin idaresinden ibaret olduğunu söylemek doğru değildir. Esasında monarşilerin pek çoğunda monarkların rolü İngiliz

---

<sup>136</sup> Adâlettir dünya düzen ve kurtuluşunu sağlayan, dünya bir bahçedir, duvarı devlet, devletin nizamını kuran Allah kanunudur, Allah kanunu ancak saltanat ile korunur, Saltanat -devlet-, ancak ordu ile zapt edilir, ordu, ancak mal ile ayakta kalır, malı toplayan halktır, Halkı idare altına ancak Cihan Padişah’ının adâleti alır.( Okumuş, Ejder, “Osmanlılar ’da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Sayı 5, 2005, s.46-47.)



Parlamente Meşrutiyet'ine benzer. Kral, padişah ya da şah devlet aygıtının sembolüdür. Devleti gerçek manada yönetenler ise geniş bir bürokrat ve soylular sınıfıdır.

Bazı ilkel toplumlarda şef bir gölgeden ibaret olduğu, şef seçilen kişinin büyük ölçüde kısıtlanarak neredeyse her hareketinin bir ritüele bağlandığı görülür. Bu toplumlar esasında demokratik bir topluma oldukça benzer. Kral iktidarın ilkesi olarak bir mankenden ibarettir. Fiilî iktidar ise toplumun belirli bir kısmı ya da tamamı tarafından paylaşılır. Bu iktidar ilkesi, iktidarın tek bir elde toplanmasına dair bir idealin, mantıksal bir çıkarımın yansımasından ibarettir. Böylece sembolik şef gücün yegâne sahibi gibi görünür. İlkesel iktidarı ondan alma yetkisine sahip olmayan diğerleri ise bireysel ilişkilerini iyi tutmak ve topluma hizmet etmekle görevlidirler. Modern demokratik bir toplumda güç ilişkileri çok daha karmaşıktır. Ancak bütün ilişkilerin üzerinde devlet adı verilen cisimsiz, tüzel bir kişilik, bütün ilişkileri meşrulaştıran bir aygıt olarak varlığını sürdürür.

#### **1.2.2.2.Tirani**

Kötü yönetimin neredeyse evrensel adı olan tiranlık, despotluk ya da zalimlik kamu hukuku felsefesinin en temel konularından biri olagelmıştır. Verdiği kararların ve uygulamalarının tamamen gayr-ı meşru olduğu kabul edilen bu yönetimin hangi özellikleri nedeni ile bu kötü namı aldığını görmek ileride inceleyeceğimiz yasal meşrûiyet sorununu irdelemek açısından faydalı olacaktır.

*Lidya* dilinden alınmış ve Etrüskce'de “*efendi*” anlamına geldiği kabul edilen “*turan*” sözcüğünden türemiş bu tanım, tarihte pek çok muktedit hakkında kullanılabilir. Ancak tiraniyi felsefi ve ahlâkî bir sorun olarak ele almak Klasik Yunan düşüncesinin ürünüdür. İlk kez M.Ö.7. Yüzyıl'da Yunan Şair *Arhilohos* tarafından kullandığı anlaşılan “*tironos*” sözcüğü, halk tabakasına ya da yüksek zümreye mensup *demogogların* alt tabakaların güvenini kazanarak aristokratik düzeni aşmaları ve hükümet darbesi ile başa geçmeleri durumunu tanımlamaktadır. Tiranlarla krallar

arasındaki fark tiranların, yasa ya da kanunlara uygun olmayan bir biçimde başa geçmiş olmasıdır.<sup>137</sup>

*Aristo*'nun dört krallık biçimi<sup>138</sup> olarak tanımladığı durumlar Yunan düşüncesinin Tiranlık hususundaki bakışını izah eder mahiyettedir. Ona göre Grek olmayan toplumlar arasında var olan bir krallık çeşidi tiranlıkla benzerdir. Burada krallar soybağı ve veraset hukuku ile yönetme hakkını elde ederler, nitekim bu çeşidi tiranlıktan ayıran da budur. Ancak Yunan milletleri hariç diğer milletler köle tabiatlı olduğundan, krallarını efendi olarak tanırlar.

*“Yurttaşlar silahları ile kendi krallarını korur, ancak tiranların muhafızları yabancı birliklerdir. Krallar istekli insanlara hukuk temelinde hükmederken, tiranlar isteksiz bir topluma hükmeder. Böylece kralların muhafızları halkı korurken, tiranların muhafızları tiranları halklarına karşı korur.”*<sup>139</sup>

Böylece tiranlığın iki unsuru ortaya çıkmış olmaktadır. Tiranların yönetmesi ne soydan gelen kutsal bir meşrûiyete ne de yurttaşların sürekli rızasına dayanmaktadır. Tiranlar yasal meşrûiyete sahip olmadıkları gibi, halkın da desteğini kaybedeceklerinden halklarına karşı kendilerini korumak zorunda olan yöneticilerdir. Bu yöneticiler kazandıkları güçle diledikleri gibi hareket eden sınırsız iktidara sahip olurlar.

*Aristo*'nun üzerinde durduğu bir husus da dikkat çekicidir, o, Yunan olmayan (Barbar) kavimleri köle tabiatlı olarak tanımlamış, bir nevi “*Asya tipi tiranlık*” olan mutlak monarşiyi de bu bağlamda ele almıştır. Hakikaten Yunan dünyası, tek istisna olmasa da antik çağların alışlagelmiş toplumlarından farklıdır. *Aristo*'nun *heroik* krallar olarak tanımladığı krallar çağı *İyonya*'da 9., Yunanistan'da ise 7. yüzyılda ortadan kalkmış, krallar aristokrat sınıfına karşı güçlerini kaybetmişlerdir. Klasik Kral *archon basileus* namı ile diğer iki yöneticiden biri hâline gelmiş, aristokratik oligarşi

---

<sup>137</sup> Mansel, Arif Müfid , Ege ve Yunan Tarihi, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014, s.189.

<sup>138</sup> “Böylece dört krallık biçimi ortaya çıkıyor. Birincisi Kahramanlar Çağı'na aittir; yönetilmeye istekli bir kitleyle belirli maksatlar için ortaya çıkar, kral bu çağda generaldi ve dini işlerde vazife sahibi idi. İkincisi Yunan olmayan bir çeşittir, soydan gelen hukuki statüye sahip efendilerin köleler üzerindeki yönetimidir. Üçüncüsü diktatörlüktür, diktatörlük seçilmiş tiranlıktır. Dördüncüsü ise Spartalılar arasında cari olan soya dayalı kalıcı generalliktir.” (ARİSTOTALES, Politics, (İng.Çev. C.D.C. Reeve), Hackett Publishing Company, Cambridge, 1998, s.93.)

<sup>139</sup> Aristoteles, s.92.

Antik Yunan'ın yeni yönetim biçimi olmuştur. *Archon basileus*, iktidarın fiili görüntüsü olan *potestas Polemarch* adı verilen başkumandanla birlikte sahip olmaya devam ederken, yasal meşrûiyet de diyebileceğimiz hukukun ilkesi *eponimos archon* adı verilen baş-yargıçların elinde idi.<sup>140</sup>

Soyluluğa dayanan *aristokrasinin* alt sınıflarda yarattığı tepki Yunan toplumunda demokrasiye doğru gidişin dinamiklerinden biridir. Aynı tepkiyi değerlendiren bazı aristokratlar, bu kitlelerin desteğini alarak rakip aristokratların gücünü kırmış ve yetkileri tek elde toplayarak tiranlıklarını ilan etmişlerdir. Örneğin *Korint* kentinin oligarşik hükümeti *Kipselos* tarafından devrilmiş, o ve oğlu *Periandros* burada tiranlık sürdürdükleri dönemde topraksız köylüye toprak dağıtarak halkın desteğini sağlamıştır.<sup>141</sup> Yunan site devletlerinde aristokratik yönetim aleyhine gelişen hemen bütün tiranlık denemeleri popülist politikalar güden aristokratlar ya da zamanla yükselen alt tabakadan *demogolarca* gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle *Aristo* ve *Platon*'un taraftar olduğu seçkin sınıflar her zaman bu tiranlardan nefret etmişlerdir. Hatta tiranları öldürmek bir yurttaşlık görevi sayılmıştır.<sup>142</sup> Komedi türünün babası kabul edilen *Aristophanes*, “*Yaban Arıları*” oyununda *Perikles* sonrası kurulan Yunan demokrasisinin adeta bir kuruntu hâline gelen *tirani* nefretini şöyle betimler;

“İster büyük bir dava olsun ister küçük  
Her şey senin için tiranlık ve komplo ile ilgilidir  
Bu sözü elli yıldır duymamıştım  
Fakat şimdi tuzlanmış balıktan daha yaygın bu söz  
Agora'da dolanıp durmakta”<sup>143</sup>

Yunan demokrasisi, tam manası ile teşekkülünü Perslere yakınlık göstererek “vatana ihanet” suçlaması ile karşılaşan *Hippias* adlı tiranın tahtından edilmesine borçludur. Bu nedenle *Kleistenes* reformlarının en önemli unsurlarından biri tiranlığın

---

<sup>140</sup> Vazquez, “*Development of Ancient Athens Before Hellenistic Period*”, Juan Sergio Martinez, Open Journal for Studies in History, 2019, Cilt 2, Sayı 2, s. 27-28.

<sup>141</sup> Mansel, s.191.

<sup>142</sup> “(...) İnsanlar ihtiyaçlarından fazlasını isterlerse bunu elde etmek için zulme ve haksızlığa meyl ederler.(...) En büyük zulüm aşırı isteklerden doğar, ihtiyaçtan değil. Mesela hiç kimse soğuktan korunmak için tiran olmaz. Bu nedenle bir hırsız değil, bir tiranı öldürmek büyük bir onurdur.” (Aristoteles, s.43.)

<sup>143</sup> Mcglew James, “*The Comic Pericles*”, (ed. Sian Lewis) , *Ancient Tyranny* içinde ,Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, s.173.

geri gelmemesi için tuhaf bir tedbir içerir. “*Ostarakismos*” adı verilen çanak çömlek mahkemesi ile agorada toplanan halk, tiranlaşma tehlikesi gördüğü devlet adamlarını on yıl süre ile sürgüne göndermekteydi. Bu suretle tiranlaşma eğilimi olan yurttaşların halktan destek toplaması engellenmiş olurdu.<sup>144</sup>

Seçkin yaklaşımı bilinen Platon, tiranlığı demokrasinin aşırılığa savrulmasından kaynaklanan bir durum olarak tanımlar. Daha önce ifade edildiği gibi onun bu tanımlaması, tarihi gerçeklikten doğan bir tanımlamadır. Eli açık ya da cesur kimseler, halk kitlelerini karizmaları ile peşlerinden sürükleyerek, toplumun seçkin sınıfına karşı beslenen düşmanlığı körükler. Demokrasilerde en geniş sınıf alt tabaka olduğundan bunları peşine sürükleyen muazzam bir güce sahip olur. Platon’a göre oligarşiyi kuran ve yıkan aşırı zenginlik tutkusu olduğu gibi, demokrasiyi kuran ve yıkan da aşırı özgürlük tutkusudur, toplumsal sınıflar başta olmak üzere hiçbir kuralla sınırlandırılmak istemeyen halk kitleleri, zenginlerin malına tasallut etmenin aracı olarak bu lidere bağlanır. Ne var ki Tiran , el koyduğu malların aslan payını kendine ayırır, halk yine fakirliği ile kalır. Dahası halkı tiranlıktan koruyacak bir asil sınıfı da kalmamıştır. Çağdaşı *Aristophanes* gibi o da “*yaban arısı*” benzetmesini kullanır. Ancak onun için yaban arısı, zenginlerin balını çalmak için halkı örgütleyen bu tiranlardır.<sup>145</sup> Platon, Apolloncu yaklaşımının bir görüntüsü olarak Eros’u zorba olarak niteler.<sup>146</sup> İnsanın kendi arzularına ram olması, toplumsal kural ve dengeleri korumaması tiranlığı doğurur.

*“(...) Bu çeşit adamlar bir devlette çoğalır bir sürü insanı peşlerine takarlarsa güçlerinin arttığını fark ederler, işte halkın budalalığından faydalanarak zorbayı öne süren onlar olur. Aralarından seçtikleri bu zorba içinde zorbaların en büyüğü en sunturlusu olan tutkuyu taşıyandır.”<sup>147</sup>*

---

<sup>144</sup> Malkopoulou, Anthoula , “*Ostracism and Democratic Self-Defense in Athens*”, Wiley Constellations, Sayı 24, 2017, s.623-624.

<sup>145</sup> Platon, Devlet, (çev. Sabahattin Eyüboğlu/ M.Ali Cimcoz) , Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s.291-302.

<sup>146</sup> “*Sevgi başa geçince, öteki istekler başlar vızır vızır onun çevresinde dönmeye (...) Biraz sağduyu, biraz ölçü, hayâ kalmışsa içinde, onu da öldürür dışarı atar. Böylece boşalttığı gönlünü bir acayip delilikle doldurur. (...) İşte onun için sevgiyi, Eros’u öteden beri zorbaya benzetirler ya!*” (Platon, s.305.)

<sup>147</sup> Platon, s.309.

Yunan geleneğini takip eden *Cicero*, tiranlığa örnek olarak Roma'nın meşhur tiranı *Tarquinius Superbus*'u gösterir. *Cicero*'ya göre *Tarquinius*'un zalimâne idâresi “kral” unvanının adını kirletmiştir. Romalıların da en büyük endişesi aristokratik özgürlüklerini tehdit eden tirani idi. Tirani için özel bir isme sahip olmayan Romalılar, kuvvet (*vis*), gurur (*superbia*), şehvet (*libido*) ve zalimliği (*crudelitas*) tiraninin unsurları olarak kabul etmişlerdir.<sup>148</sup>

Plato'da tiranlık demokrasinin bozulmuş bir şekli iken, *Aristo* ve onu takip eden *Cicero*, “üç iyi üç kötü yönetim” olarak nitelendirdikleri yönetimlerin kötülerinden biri olarak tiraniyi görür. *Aristo*'ya göre ;

“Tiranlık bir kişi tarafından, yine o bir kişinin menfaatleri için; oligarşi zenginler tarafından zenginlerin menfaati için, demokrasi fakirler tarafından fakirlerin menfaati için yönetimdir. Hiçbiri amme menfaatini düşünmez.”<sup>149</sup>

Herkesin menfaatini düşünen krallık, aristokrasi ve *politeia* (yurttaşlık idaresi) ideal rejimlerken, yukarıda sayılan üç rejim zalimane idarelerdir. *Cicero* Platon'un *Eros* ile kurduğu benzerliği *Dionysius* ile kurarak, *Dionysius*'un yönettiği idarede halkın hiçbir şeye sahip olmadığı, fakat bir kişinin her şeye sahip olduğu bir toplum doğacağını söylerki ona göre bunu devlet olarak adlandırmak bile mümkün değildir.<sup>150</sup>

Kötü idareyi iyi idareden ayıran şeyin ne olduğu sorunu esasında yasal meşrûiyet sorunudur. Tiranlık; tıpkı oligarşi ve *Aristo*'nun kullandığı bağlamda demokrasi gibi, kötü bir yönetim oluşunu hem yasaya dayanmamasından hem de yasaya uymak yerine *Dionysius* ve *Eros*'un temsil ettiği şahsi hırslar ve düzensizliğe tabi olmasından alır. Aristokrasinin bir grup erdemli insanın seçkin yönetimi olması beklenirken *30 Tiran* idaresinde olduğu gibi zalim bir oligarşiye de dönüşebilir. *Cicero* bu noktada adalet sorununu irdeler. Şayet adalet yalnızca yazılı yasalarda ve insanların koydukları kurumlarda aranacak olursa insanları bunları ihlalden alıkoyan ne olacaktır? Amme menfaatini temin eden adalet, doğadan kaynaklanmalıdır. Doğadan kaynaklanmayan,

<sup>148</sup> Glinister, Fay, “Kingship And Tyranny In Archaic Rome”, (Ed. Sian Lewis), Ancient Tyranny içinde ,Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, s.24.

<sup>149</sup> Aristoteles, s.78.

<sup>150</sup> Cicero, Marcus Tullius, De Republica, (İng.Çev. David Fott), On the Republic and on the Laws , Cornell University Press, New York ,2014, s.101.

yani bir bakıma tanrısal olmayan bir hak pekâlâ insanların irâdeleri ile çığnenebilir.<sup>151</sup> Nitekim her iyi idarenin zamanla kendisinin kötü bir taklidine dönüşmesinin sebebi toplumun doğal hukuka uymak yerine yalnız insanların koydukları değişken yasaları takip etmesidir. Doğal hukuka yaraşır bir idare de hiç şüphesiz Platon'un filozof-kralı tarafından gerçekleştirilebilir. Filozof Kral ya da filozof yöneticilerin hangi kriterlerle seçileceği, bunların erdemlerinin nasıl anlaşılacağı konusu oldukça muğlaktır.<sup>152</sup> Bu nedenle Platon'un görüşleri sonraki yüzyıllarda ciddi anlamda eleştirilere tabi olmuştur.

Sonuç olarak Antik Çağ filozoflarının ve Romalıların bir sorun olarak ele aldığı kötü yönetim/gayr-ı meşru iktidar konusu çalışmamızın da temel sorularından birini teşkil etmektedir. Elbette zalim idarecilere ilişkin pek çok kültür ve topluluktan örnekler verilebilir, ancak tüm bu toplumlarda zalimlik bir yönetim biçimi olarak ele alınırken, yasal meşrûiyetin kazanımına ilişkin sorgulamalar Yunan medeniyetinin alamet-i farikası olmuştur. Halk yararına çalışsa dahi tiranlık yoluyla yani yasal bir temele dayanmaksızın kurulmuş bir iktidar gayr-ı meşru bir iktidardır. Bu bağlamda Yunan düşüncesine göre soydan gelen haklarla bir kralın yönetmesi, yalnız halk tabakasının desteğini alarak tek başına ve süresiz bir biçimde iktidara gelmiş bir tiranın yönetmesinden evlâdır. Çünkü ikinci seçenekte yönetici yönetme hakkını sadece popülerliğine borçludur, zamanla bunu kaybetse dahi iktidarını kaybetmez, çünkü tiranlar kendilerini bizzat yönettikleri kitleden koruyacakları tedbirlere de başvururlar.

Platon, *Aristo* ve *Cicero*'nun tutarlı biçimde sürdürdükleri söylem, geniş halk kitlelerine karşı bir güvensizlik taşır. Bunda hiç şüphesiz Platon'un selefi kabul edilen Socrates'in Atina demokrasisi tarafından idama mahkûm edilmiş olmasının payı büyüktür. Platon, Sokrat'ı şöyle konuşturur;

*"Güzel olan kendiliğinden var olan bir şeydir. Güzel ayrı ayrı bir sürü şey değildir. Böyle bir güzeli halka anlatmanın yolunu bulabilir misin?"*

*-Yoktur bunun yolu.*

*-Demek ki halk filozof olamaz.*

---

<sup>151</sup> Cicero, s.144-145.

<sup>152</sup> "Filozoflar devleti ele geçirmediğiçe, ne devletin ne de yurttaşların dertleri biter(...)"(Platon, Devlet, VI/501e (çev. Sabahattin Eyüboğlu/M.Ali Cingöz), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s.215.)

-Olamaz.

-Öyleyse halk, filozofları ister istemez beğenmez de.”<sup>153</sup>

Platon’un filozof kralının halkın çoğu tarafından sevilip beğenilmesi zordur. Bu nedenle halkın erdemlerde buluşmasının zorluğu muvacehesinde Platon ve halefleri demokrasiye uzak durmuşlardır. *Aristo*’nun *politeiası* da halkın çoğunu erdemlerde buluşturmanın zorluğunu öngören, bu nedenle toplumu askerî erdemlerde buluşturmayı tasarlayan bir çeşit asker-toplumudur.

Monarşi ile tiranlığı ayıran hususların neler olduğu da önemli bir sorudur. Bir monarkın iktidarının dayanağı kalıtsal seçkinlik ve buna önem atfeden gelenektir. Bu gelenek, iktidarı tanrısal bir kaynağa (talih, kut, ilahi seçim) dayandırabilir. Şeklen bir monarkla bir tiran arasında fark yoktur. Her ikisi de iktidarı elinde toplayan tek bir şahıstır. Şu hâlde meşrûiyetin kaynağı idarecinin fiillerinde ortaya çıkar. Bir monark, kendisini iktidara taşıyan gelenekle sınırlandırılmıştır. Monarkın etrafı geleneksel bürokrasi, saygı duyulan kurumlar ve bizzat kendi ailesinden rakiplerle çevrilidir. Yukarıda da arz edildiği üzere bu durum seremonilere de yansır. Oysa bir tiran yalnızca kendi arzuları ile sınırlıdır. Tiranın eylemlerinde önceden belirlenmiş yasalar olmadığı gibi, haksız eylemlerini yargılayacak bir merci de yoktur. Bu bağlamda *Aristo*’nun Antik Mısır gibi iktidar sahibinin dünyanın merkezinde görüldüğü toplumları örnek alarak “*Grek olmayan toplumlarda görülen krallık şekli*” olarak ifade ettiği idare tarzı ile tiranlık arasında benzerlikler bulması anlaşılabilir.<sup>154</sup> *Aristo*’nun çıkarımları ayrımcı bulunabilir, ancak toplumu tanımlama biçimi önem arz etmektedir. *Aristo*’nun eleştirdiği toplumda iktidarla yönetilen sınıf arasındaki ilişkiler köle-efendi ilişkileridir. İster tanrısal bir monark, ister hikmetinden sual olunmaz bir tiran olsun, yöneticinin yönettiği sınıfın efendisi olduğu toplumlar sağlıklı toplumlardır.

---

<sup>153</sup> Platon, s.205-206.

<sup>154</sup> Aristoteles, s.92-93.

### 1.2.3.Desakralizasyon: Modern Demokrasinin Temeli Olarak Büyü-Bozumu

Modern liberal demokrasinin Avrupa’da çıkmış olması tesadüf değildir. Bu devrimsel hareketin bir ayağı toplumun ruhban sınıfının baskılarından kurtulması diğer ayağı ise klasik anlamda krallığın yarattığı kutsallık halesinin çözülmesidir. Büyü-bozum olarak adlandırabileceğimiz bu süreç, Avrupa’nın tarihi ve felsefi arka planı ile yakından ilişkilidir. Öncelikle Avrupa, kendisi dışındaki dünyada sık sık görülen mutlak monarkların etkisinin kırıldığı bir süreci çok erken tarihlerde yaşamış, Yunan site devletleri ve Roma döneminde cumhuriyet denemeleri, soydan gelen kutsal krallık imgesinin zayıflamasına sebep olmuştur. Bununla birlikte Roma-Yunan düzenini temelden sarsan Kavimler Göçü, merkezi bir krallık doğurmaktan oldukça uzak bir toplum düzenini beraberinde getirmiştir. Cermen kavimlerinin askeri birlikteliğe dayanan ve çok erken tarihlerde -*Tacitus’un* kaydettiği gibi- seçimle başa geçen şefleri, Avrupa krallarına ve hatta imparatorlarına dönüşmüş iseler de Cermen geleneğinden gelen *elektif (seçimci)* yaklaşım büsbütün ortadan kalkmamış, Cermen askeri soyluğu gerek feodal sistemde gerek *elektörel* bir İmparatorluk olan Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu’nda kendini göstermiştir.<sup>155</sup> Bu arka plana dayanan modern demokrasinin doğumu ise iki aşamalı bir büyü-bozumudur. Öncelikle krallar ruhban sınıfına karşı güçlerini koruyabilmek adına bölünmez egemenlik düşüncesini desteklemiş ve böylece kilisenin dini otoritesini yıpratmışlardır. Ne var ki bu büyü-bozumu kilise-birey ilişkileri ile sınırlı kalmamış, krallar ve yurttaşları arasında tesis edilen büyü/ ritüel ilişki de büyü bozumuna uğramıştır. Bu gelişmeler ışığında sosyal organizasyona yeni bir yasal meşrûiyet temeli aranmış, bu arayışa verilen cevap da modern demokrasi ve ulusal egemenlik teorisi olmuştur. Şu hâlde bu iki büyü-bozumunu tahlil etmek, ulusal egemenliğin ne olduğunu anlamak hususunda da yardımcı olacaktır. Bu tahlil sırasında Avrupa hukuk felsefesini yaratan isimlerin eserleri ile birlikte bu eserlerin yazılmış oldukları tarihi süreç de nazar-ı dikkate alınacaktır.

---

<sup>155</sup> Bkz. Stollberg-Rilinger Barbara, Kutsal Roma İmparatorluğu, (Çev. Tunçay, Mete), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.



### 1.2.3.1.Seküler Devlet: Egemenliğin Zaferi

Önceki bölümlerde ifade edildiği gibi, monarşinin neredeyse ayrılmaz bir parçası her zaman dini örgütlenme olmuştur. Bazı toplumlarda krallar doğrudan tanrının temsilcisi hatta inkarnasyonu olarak görülürken, pek çok toplumda yöneticilerini aynı zamanda baş-rahip olarak görme eğiliminde olmuştur. Bununla birlikte sıklıkla kralların rahipler karşısında güçsüzleştikleri, hatta iktidarlarını ruhban sınıfının tazyiki ile kaybettikleri örnekler de mevcuttur. Mesela, Mısır'ın tek tanrılı firavunu *Akhenaton*, bu inancı nedeniyle *Amon-Ra* rahiplerinin hedefi olmuş ve nihayet hatırası dahi silinmiştir.<sup>156</sup> Zaman içerisinde kurumsallaşan dinin temsilcileri laik iktidarlara derin bir rekabet içerisinde girmiş, zaman zaman dini kurumlar laik amaçlar peşinde koştururken, laik iktidarlar da ruhbanların tekeline kırmak adına kendilerine dini bir dayanak aramışlardır.

Bireysel dini yaşamın zıttı olarak örgütlü dinin temsilcileri halktan git gide ayrılır ve bireysel dini önceleyen yeni bir devrimci hareket doğana kadar gelenekçi ve tutucu eğilimlerle iktidarlarını korumaya yönelirler. *Russel'in* ifade ettiği gibi Hz. İsa ve Hz. Muhammed gibi peygamberler, kurumsallaşmış dine karşı bireysel dini ikâme eden bir yaklaşım sergileyerek, kurumsal dinlerin etkisini kırmayı başarmışlardır.<sup>157</sup> Ne var ki zamanla bu dinler içerisinden de örgütlü dini yapılar (Katolik Kilisesi ve velâyet-i fakih sistemi gibi) neşet etmiştir. Avrupa özelinde Katolik Kilisesi, bu örgütlü ve üstün konumunu uzun yıllar muhafaza etmiş ise de, zamanla kendisi ile rekabet edecek gücü kendinde bulan yönetimlerin müdahaleleri ile karşı karşıya kalmıştır.

Kavimler Göçü ile başta Cermen halkları olma üzere pek çok kırsal ve göçebe topluluk Avrupa içlerine yayılmış, bu yayılma Batı Roma İmparatorluğu'nun da fiilen sonunu getirmiştir (426). Oluşan iktidar boşluğunda Papalığın yeni bir siyasal aktör olarak meydana çıkması kaçınılmazdır. Lombardlar tarafından defalarca kuşatılan Roma başta olmak üzere Avrupa'nın pek çok yerinde Kilise, bir zamanlar hayırsever

---

<sup>156</sup> Bkz. Redford, Donald B. , *Akhenaten: The Heretic King*, Princeton University Press, New Jersey, 1987.

<sup>157</sup> Russel, Bertrand, *İktidar*, (Çev. Mete Ergin), Cem Yayınevi, İstanbul, 2002, s.52.

patronlar ve *Aristokratlar* tarafından üstlenilen görevleri, *Servus Servorum Dei* (Tanrı Kullarının hizmetkârı) olarak devralmak durumunda kalmıştır.<sup>158</sup> 602’de tüm kiliselerin başı hâline gelen Roma Kilisesi, Doğu’daki İmparatorla çok geçmeden anlaşmazlıklar yaşamaya başladı. Ermeni asıllı imparator *Philippicus’un* monofizit görüşleri nedeniyle Papalık ile Doğulu İmparator arasındaki ayrışma oldukça belirginleşti.<sup>159</sup> Kilise, İtalya başta olmak üzere Avrupa’nın en büyük toprak sahiplerinden biriydi. Arap-İslâm ordularının akınları ve Barbar istilaları nedeni ile zayıflayan imparatorluk, bu mülklerden vergi almak ve kiliseyi Bizans’ın geleneksel hale gelecek *Sezaro-papist* anlayışı ile sınırlamak istiyordu. İmparator *III.Leo*, Papa *Gregory’e* gönderdiği mektuba “*imperator sum et sacerdos*” (Ben, İmparator ve Rahibim) diye başladı, bu durum Roma Kilisesi’nin tepkisini çekti.<sup>160</sup> Papalar böylece kendilerine yeni bir seküler otorite bulmaları gerektiğini fark etmiş bulunuyorlardı. Papa *Gregory* ve Papa *Zacharia’nın* bu tarihlerde kendi adlarına bronz sikkeler bastırması tesadüf değildir. Bir yanda Lombard baskısı öbür yanda dini işlere karışma heveslisi Bizans İmparatorları arasında kalan Papalık çözümü yeni bir müttefikle anlaşmakta buldu. Bu anlaşmanın ilk adımı *Papa III. Stephan’in* 754 yılında *Reims’e* geçerek burada Frank/Germen Kralı *Kısa Pepin’i* kutsal yağ ile takdis etmesi ve onu kral ilan etmesi ile atıldı.<sup>161</sup>

Bizans, Roma İmparatorları’nın da doğudan tevarüs ettiği bir gelenek olarak İmparatorların aynı zamanda dini otoriteyi de yönlendirme hakkını kabul ediyordu. Beri yandan Papalık, Papa *Gelasius’un* *Duo Sunt* (*Yeryüzünde güç ikidir*) doktrinine bağlanmak durumundaydı. *Gelasius’un* İmparator *Anastasius’a* yazdığı mektuba göre dünyevi iktidarın iki görünümü vardır, bunlardan biri kutsal iktidar ilkesi (*auctoritas sacrata pontificum*), diğeri ise bu ilkeyi hayata geçiren emperyal seküler güçtür (*regalis potestas*), *potestas* kutsal ilkeye dayanmaktadır. Her ne kadar o, öğretinin bu yönüne vurgu yapmasa da ilke özünde üstün bir unsurdur. *Gelasius’un* asıl amacı Hristiyanlığı dünyevi iktidardan korumak olsa da “*İki Kılıç Kuramı*”na dönüşen bu yapı *VII.Gregory* ile Kilise’yi dünyevi iktidara üstün hale getirecektir. Hristiyanlığın

---

<sup>158</sup> Collins , Roger , Keeper of the Keys of Heaven : A History of The Papacy, Basic Books, New York, 2009, s.100.

<sup>159</sup> Collins, Keeper s.118.

<sup>160</sup> Collins, Keeper, s.123.

<sup>161</sup> Collins ,Keeper, s.131.

ilk yüzyıllarında baskılara karşı direnmenin bir aracı olan “*Sezar’ın hakkı Sezar’a*” ilkesi Geladius’un formülünde iktidar ve kiliseyi iki ayrı kurum olarak değil, evrensel devletin Janus-vâri iki yüzü olacak şekilde dönüştürülmüştür. Bu tarihten sonra seküler otoriteye sık sık müdahale eden kilise bu felsefî arkaplana dayanmaktadır.<sup>162</sup>

Askeri birliklerin kendisine bağlandığı, sınırsız arazileri mülk edinmiş Roma Kilisesi, Batı’da hemen hemen 400 yıldır süren iktidar boşluğunu Kısa *Pepin’in* oğlu *Şarlman* ile dolduracaktır. Bizans ile bağlarını koparmak adına fırsat kollayan Papalık, aradığı fırsatı oğlu Konstantin’in gözlerine mil çekerek tahta geçen ilk imparatoriçe *İrene*’nin meşru hükümdar olmadığı iddiası ile yakalar. Böylece meşru bir imparatorun bulunması ihtiyacı doğmuştur. Bu imparatoru tayin hakkının kimde olduğu sorunu da “*Konstantin Bağışı*” belgesi ile çözülür. Bu belge sosyal organizasyonu var eden mitlerin üretimine güzel bir örnektir. İşbu belgeye göre efsanevî bir şekilde Hristiyanlığa geçen ilk imparator olan Konstantin cüzzama yakalanmış, *Papa Sylvester* mucizevi şekilde bu hastalığı iyileştirmiştir. Bu nedenle *Konstantin* Doğu’daki (İstanbul) Sarayına çekilmiş, Batı’nın idaresini de *Sylvester’e* bağışlamıştır.<sup>163</sup> Bu belgeye istinaden Frank Kralı *Şarlman (Carolus Magnus)*, Roma’daki *Aziz Petrus* Manastırı’nda taç giyerek Roma İmparatoru ilan edildi. Bu taç giydirme yöneticilerin halkın vasisi olduğu gibi, kilisenin de yöneticilerin vasisi olduğunu ifade ediyordu.<sup>164</sup> *Şarlman’dan* sonra bölünen Frank İmparatorluğu’nun Doğu kolu 911’de ortadan kalktı, Batı Franklar yukarıda Fransız İstinası olarak nitelendirdiğimiz sosyal teşkilatı oluşturdular, ne var ki Orta Krallık, kendisini *Imperator Romanum* (Roma imparatoru) adlandırmaya devam edecek ve *III. Otto’dan* sonra bu idare *Sacrum Imperium Romanum Nationis Germanicae/ Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation* (Kutsal Roma Germen İmparatorluğu) olarak adlandırılacaktır.<sup>165</sup>

<sup>162</sup> Ağaoğulları, İmparatorluk’tan, s.159-161.

<sup>163</sup> Collins, Keeper, s.148.

<sup>164</sup> Bizans İmparatorluğu, Şarlman ve ardılarını İmparator Augustus olarak tanıdılsa da bu sıfatın Grekçesini (Basileus toi Romaion) kullanmaya devam ettiler. Nitekim onlar Kutsal Roma İmparatorluğu’nu Regnum Europae (Avrupa Krallığı) olarak görmekteydiler. Buna mukabil, Germenler de Bizans’ı İmparator Greorum (Greklerin İmparatoru) olarak küçümsüyorlardı. Bu durum evrensel İmparatorluk mitinin zedelendiğine açık bir örnektir. (ARMSTRONG, s.196-197.)

<sup>165</sup> Bauer Susan Wise, Orta Çağ Dünyası: Roma İmparatoru Constantinus’un Hristiyanlığı Kabul Etmesinden I. Haçlı Seferi’ne, (Çev. Mehmet Moralı), Alfa Tarih, 2013, s.579-597.

Papalık ile dünyevi iktidarlar arasındaki dengenin, Papalığın arzu ettiği biçimde kurulamadığı zaman içerisinde daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Papalık kendisini dünyevi iktidarın meşrûiyet kaynağı olarak görmekte ise de dünyevi kral ve imparatorların meşrûiyetlerini yalnız kendilerine hasretmek hususunda ısrarlı bir politikaları vardır. Nitekim dünyevî iktidarlar da sık sık Papalık seçimine müdahil olmuşlar, tarih boyunca çeşitli kliklerin desteklediği anti-papalar görülmüştür.

Papalığın iktidar iddialarına karşın, monarşilere seküler bir temel arayışı henüz 13.yy'da ortaya çıkmıştır. *Dante Alighieri 'nin Monarşi* adlı eseri bu arayışa örnektir. Papa Gregory VII gibi güçlü papalar monarkları aforoz ederek gayr-i meşru duruma düşürüyordu. Papalık bu yolla açıkça iki kılıcı da kendi elinde toplamak niyetindeydi.

Aforoz edilen İmparator VII. Henri ve Fransa Kralı Güzel *Philip* ile Papa arasında başta vergiler konusunda ciddi bir mücadele söz konusu idi. Papa VIII. Boniface *Clericis Laicos* adlı fermanı ile Papalık izni olmadan hiçbir ruhbanın kendi bulunduğu bölgedeki laik liderlere vergi veremeyeceğini, bunu yapanların *ipso facto* aforoz edileceğini ilan etti<sup>166</sup>. Bu çekişme Papalık'ın iktidar mücadelesini had safhaya taşıdı. Bu durum Papa VIII. Boniface'nin *Unam Sanctam (Tek Kutsal)* bildirisi ile açıkça ortaya konuyordu:

*“Bir kılıç diğerine bağlı olmalı ve seküler otorite ruhsal güce tabi olmalıdır. Çünkü Resul; “Allah'tan başka bir güç yoktur ve olan şeyler Tanrı'nın emrindedir.” (Romalılar,13:1-2) buyurmuştur. Fakat kılıçlardan biri diğerine bağlı olmasaydı ve aşağılık olan diğeri tarafından yukarı doğru yönlendirilmeseydi bunlara izin verilmezdi.”*<sup>167</sup>

Fransa Kralı *Güzel Philip*'i İngiltere Kralı I. *Edward* da takip etti. Böylece Avrupa'da papalık otoritesi ciddi bir imtihandan geçiyordu.<sup>168</sup> Papalıktan boşalan meşrûiyet kaynağı ya İmparator'un Tanrısal yetkisinde ya halkta aranabilirdi. Nitekim *“kendi ülkesinde imparator”* olan Fransız Kralı, ilk defa 1302'de *Etats Generaux*'yu (Tabakalar Meclisi) toplayarak, ulus devlet ve ulusal egemenlik yolculuğunda önemli bir adıma imza attı. Kral, Meclis'ten aldığı destekle sorunu şiddetle çözme kararı aldı

<sup>166</sup> Collins, Keeper,s.276.

<sup>167</sup> Boniface VII, “Unam Sanctam” .

<https://www.papalencyclicals.net/bon08/b8unam.htm> (15.07.2021)

<sup>168</sup> Collins, Keeper, s.276.

ve Papa'yı tutukladı. Papa'nın tutuklanmasından sonra ölümü ile ardılları Papalığın *plenitudo potestatis* dayanan yetkilerinde ısrarcı olmayı büyük ölçüde bırakmak durumunda kaldılar.<sup>169</sup>

Beri yandan Avrupa'da *Aristocu* felsefe oldukça yaygındı. *İbn-i Rüşdcülük* olarak da bilinen (*Averroism*) bu ekolün temsilcileri, Avrupa monarklarının meşrûiyet arayışında dönmek durumunda kaldıkları Roma Hukuku'nu ve *İbn-i Rüşd* yorumları ile meşhur olan *Aristo* Felsefesi'nin tezlerini savunmaktaydılar. Bu ekol doğal olarak Papalık'ın otoritesine karşı görüşler serdetmek durumundaydı. Örneğin aynı yüzyılda *Parisli Jean*, Roma Kilisesi'nin krallıklar üzerindeki yetkilerini tümüyle “saçmalık” olarak nitelendirirken, *Padovalı Marsilius* bunu bir ileri safhaya taşıyarak “*yasama erkinin halka ait olduğu*”nu iddia ediyordu. Muhtemelen yukarıda bahsi geçen *Unam Sanctam* adlı belge de payı bulunan *Romalı Gilles*<sup>170</sup> başta olmak üzere ruhban sınıfından pek çok düşünür bu görüşlere karşı eserler kaleme almışlarsa da ilerleyen yüzyıllarda bu görüşlerin etkisi artacaktı.

İmparator VII.Henry- Papa *Boniface* arasındaki mücadeleyi yakından müşahede eden *Dante* de *Aristocu* tezlerin savunucusu idi. O, “*evrensel laik monarşi*”yi kurguladığı eserinde yalnızca bu tezleri savunmakla kalmıyor, Papalığın yetkilerini dayandırdığı tezleri *Aristocu* argümanlarla çürütüyordu. Bunların başında Konstantin Bağışı ve İki Kılıç Kuramı geliyordu;

“*Kilise'ye A diyelim, imparatorluk ise B olsun; imparatorluğun gücü ya da yetkesi C olsun; eğer A henüz var olmadığında, C, B'de ise A'nın C'nin B'de olmasının nedeni olması imkânsızdır. Zira bir etkinin nedeninden önce var olması imkansızdır.*”<sup>171</sup>

*Dante*, bununla kalmayarak Kilise'nin de gücünü Tanrı'dan almadığını ileri sürer. Ona göre;

<sup>169</sup> Collins, Keeper, s.279.

<sup>170</sup> Bkz. Giles, Romalı, Filozofların Yanılgıları:İslâm Düşüncesi'nin Latin-Batı Dünyasındaki Etkileri, (çev. Özcan Akdağ), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2016.

<sup>171</sup> Alighieri, Dante, Monarşi, (Çev. Begüm Yiğit), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017,s.178.

“Sadece Asyalılar ve Afrikalılar değil, aynı zamanda Avrupa’da yaşayanların büyük bir kısmının da bu fikri tiksindirici bulduğu göz önüne alındığında, onun bu gücü tüm insanların rızasından almadığından kim şüphe edebilir ki?”<sup>172</sup>

Dante’nin çağdaşı olan Padova’lı Marsilius, “Barışın Müdafaası (Defensor Pacis)” adlı eserinde bu dünyanın yasalarına dikkat çekerek, bir ruhbanın bu yasaları çiğnemesi hâlinde onu cezalandırma yetkisinin seküler iktidarın temsilcisi olan prens olduğunu ileri sürer.<sup>173</sup> Ona göre, insan yasaları insan yargıç (prens) tarafından insan ilişkilerini düzenlemek üzere tayin edilmelidir. Ruhban sınıfı da bu yasaya uymalı ve kendini ayrıcalıklı olarak görmemelidir. Marsilius, ruhban sınıfının ayrıcalıklarına karşı çıkmakla, Papa Boniface’yi doğrudan hedef alır. Boniface “neşeli rahipler” adı verilen evlileri affederek ruhban sınıfına kabul etmiş, böylece seküler iktidara karşı hakimiyet alanını genişletmiştir.<sup>174</sup> Böylesi bir durumun en nihayetinde seküler iktidarı ortadan kaldıracığı ortadadır. Marsilius tezlerini bir ileri taşıyarak esasında ilahi yasanın bu dünyada zorlayıcı bir yetkiye sahip olamayacağını, aksinin Hz.İsa’nın merhametine aykırı olduğunu ifade eder. İnsanlara tövbe kapısı açık olduğuna göre, ilahi yasaya dayanarak ceza vermek bu kapıyı kapatmak anlamına gelir.<sup>175</sup> Şu hâlde yasama yetkisi ve meşrûyeti ancak seküler iktidara ait olmalıdır.

Niccolo Machiavelli, 14. Yüzyılda yoğun biçimde sürdürülen tartışmaları, daha sonra Bodin’in tam anlamı ile teorize edeceği egemenlik kuramına benzer şekilde takip etmiştir. Ona göre, prens kendisinden güçlü bir otorite ile ittifak yapmaktan bile kaçınmalıdır.<sup>176</sup> Her ne kadar Machiavelli, ruhban prensliklerden; özellikle de Papa VI.Alexander’dan övgü ile bahsediyorsa da onun iktidar kurgusunun son derece seküler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim, onun örnek bir lider olarak takdim ettiği Alexander, Borgia ailesinden bir Papa olarak, dini olmaktan çok seküler nitelikleri ile bilinmektedir. Discorsi adlı eserinde Machiavelli, Delos kâhinlerinin güçlülerin arzularına uygun kehanetlerde bulunarak yozlaştıkları örneğinden hareketle, dini

---

<sup>172</sup> Dante, s.180-181.

<sup>173</sup> Marsilius Of Padua, The Defender of The Peace, (İng.Çev. Annabel Brett), (ed. Leo Strauss), Cambridge University Press, New York , 2005 .

<sup>174</sup> Marsilius, s.213-220.

<sup>175</sup> Marsilius, s.221.

<sup>176</sup> Machiavelli, Niccolo, Prens , (çev. İlhan Erşanlı ) , Alter Yayıncılık, Ankara, 2009, s.88.

toplumun erdemler çerçevesinde bir arada tutulması için bir araç olarak tanımlar.<sup>177</sup> Onun *virtu* olarak tanımladığı beceri, dinsel atıfları olan bir ahlâk ve erdemden ziyade yönetme kabiliyetidir. Bu bağlamda yine *VI. Alexander*'i örnek vererek, mumaileyhin insanları aldatmaktan başka bir iş yapmadığını vurgular:

“(…) umursamazca her zaman üzerinde çalışacak bir konu buldu. Hiç kimse ondan daha etkili sözler vermemiştir ya da gösterişli iddialar atmamıştır. Çünkü o, insan doğasının bu yanını biliyordu. (...) Prensler ve yeni prensler anlamalıdır ki, insanı iyi olarak tanıtan davranış kuralları yerine getirilemez. Prensiğe elinde tutmak için sözlerine karşı, hayırseverliğe ve dine karşı sık sık güç göstermelisin. Öyleyse zihnini talihin (fortuna) rüzgârına ve gel-gitlere göre dönmeye hazır tutmalısın. Daha önce söylediğim gibi, yapabildiğin sürece iyilikten kaçınmamalısın; ama gerektiği sürece kötülüğü nasıl takip edeceğini bilmelisin.”<sup>178</sup>

Görüldüğü üzere *Machiavelli*'de iktidar, artık *mundusu* sağlamak için bir araç ya da göksel krallığın bir parçası değildir. İktidar, yalnızca kendini koruma hedefi ile mukayyet bir varlıktan ibarettir. Şu hâlde *Machiavelli*'nin dine karşı tutumunun seküler bir tutum olduğunu söylemek yanlış olmaz. Onda din araçsallaşarak, seküler iktidarın takviyesi için kullanılmaktadır.

Egemenliği kuramsallaştıran, Fransız *Etats Generaux* (Genel Meclis) üyesi *Jean Bodin*, mezhep çatışmalarının yoğun olarak yaşandığı bir yüzyılda yaşamıştır. Yaşadığı yüzyıla *Huguenot* adı verilen Fransız Protestanlara yönelik *St. Barthelemy* katliamı damga vurmuş, söz konusu katliamda *Jean Bodin* de hayati tehlike yaşamıştır. Bu bağlamda onun seküler anlamda bir iktidar teorisi kurması oldukça anlaşılabilir. *Huguenotlar* başta olmak üzere *monarkomaklar* (kral düşmanları) olarak adlandırılan ekol, tiraniye savrulan iktidarların devrilebileceğini ileri sürüyorlardı. Örneğin direnme hakkını önceleyen Protestan düşünürlerden *François Hotman*, *Franco-Gallia*'yı neşretmişti ve Fransız krallarının başta halk tarafından seçildiğini ve onlat tarafından görevden alındığını ileri sürmekteydi.<sup>179</sup> Genel Meclis üyesi bir politik

<sup>177</sup> Machiavelli, Niccolo, Discourses on Livy, (Discorsi Sopra La Prima Deca Di Tito Livio) (İng.Çev. Ninian Hill Thomson), Kegan Paul, Trench & Co., 1, Paternoster Square, Londra, 1883, s.66-67.)

<sup>178</sup> Machiavelli, Prens, s.70.

<sup>179</sup> Andrew ,Edward, “Jean Bodin on Sovereignty” Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts 2,Sayı 2, Haziran 2011, s. 99-118.



aktör olarak *Bodin*, egemenlik ve hükümet arasında bir ayrıma gitmiştir. Ona göre egemenlik, kalıcı, bölünemez ve mutlak olmalıydı. Nitekim bütün iktidar teorisine de bu ilke ışığında kurmuştur.

*Bodin*, tıpkı Machiavelli gibi, bir prensin kendi sözleri ile bile bağlanamayacağını vurgular.<sup>180</sup> Halkının selameti ve iktidarının menfaatleri gerektirdiğinde bir prens, sözlerinden caymakta serbesttir. Prens iyi ve makul gördüğü takdirde her zaman verdiği sözlerden dönebilir, velev ki bu sözü halkına vermiş olsun. Çünkü yönetici kendi elleri ile kendini bağlayamaz. Prens üzerindeki tek güç Tanrı'dır. Tam bu noktada ifade etmek gerekir ki, *Bodin*, Papalığın iktidarı sınırlandırmasını da reddeder. Bu bağlamda Papalığa bağlı olan ve iktidarını papalığa borçlu olan Avrupa Kralları'nın pek çoğunu egemen olarak kabul etmez. Ona göre Papa Gregory'den bu yana bazı prensler, Tanrı'dan çok Papalık makamına saygı duymaya başlamışlardır. Ancak Fransız kralı örnek bir egemen olarak bundan müstesnadır.<sup>181</sup> Ancak onun bu yaklaşımı, yöneticilerin büsbütün sınırsız hareket edebilecekleri anlamına gelmez. *Bodin*, doğal ve ilahi hukuku birbirinden ayırarak, Prenslerin bunlara uymak durumunda olduğunu ifade eder. Bu noktada yurttaşların mülkiyet haklarına Prenslerin bile müdahale edemeyeceğini belirtmesi oldukça dikkat çekicidir. Liberal demokrasiyi doğuran temel ilkelerden biri olan bireysel mülkiyetin, *Bodin* tarafından tanınması önem arz etmektedir.<sup>182</sup>

*Bodin*'e göre gerek İngiltere'de gerek Fransa'da görülen meclisler, Prens in yetkelerinin sınırlandığı anlamına gelmez. Bu meclisler ancak monarkın danışmasına matuf meclislerdir.<sup>183</sup> Dolayısıyla bunların demokratik bir yönetimde olduğu gibi egemenliği halka tahsis eden bir yapı teşkil ettikleri söylenemez. *Bodin*, egemenlik anlayışına uygun olarak mutlak monarşi taraftarıdır. Egemenlik kavramını ise doğal hukuk tarafından sınırlandırmaktadır. Ancak o, monarkın üzerinde yegâne güç olarak Tanrı'yı gördüğünden onun Tanrısal hukukunun aslında ahlâktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Papalığın dünyevi iktidarlar üzerindeki hakimiyetini

---

<sup>180</sup>Bodin, Jean , *Six Books Of The Commonwealth (Les Six livres de la République)*, (İng.Çev. M. J. TOOLEY), Basil Blackwell Oxford, Oxford, 1967, s.28.

<sup>181</sup> Bodin, s.39.

<sup>182</sup> "Tiranlığa kayan monarşi monarkın doğal yasaları ayaklar altına aldığı, halkını köle yaparak doğal özgürlüğü kötüye kullandığı ve kendisine aitmişçesine başkalarının malını işgal ettiği monarşidir."(BODİN, s.61.)

<sup>183</sup> Bodin, s.31-32.



büsbütün reddeden bir egemenlik kurgusunu kuramsallaştırmış olması ile çağdaşlarından ayrılır.

*Hobbes, Bodin*'in egemenlik anlayışını bir ileri noktaya taşır. Meşhur eseri *Leviathan*'ın önsözü, onun aslında materyalist bir bakış açısına sahip olduğunu gösterir mahiyettedir:

“*Kalp nedir ki bir yaydan başka; sınırlar nedir ki çok sayıda yaylardan başka; ya eklemler yapıcının planladığı şekilde bütün gövdeyi harekete geçiren çok sayıda çarklardan başka? (...) Sanat iledir ki, yapay bir insandan başka bir şey olmayan, Latince'de Civitas denilen, devlet adlı o büyük ejderha yaratılır; bu, doğal insanın korunması ve savunulması için tasarlanmış olup ondan daha büyük bir cesamete ve kudrete sahiptir ve onda, egemenlik bütün gövdeye canlılık ve hareket veren yapay bir ruhtur.*”<sup>184</sup>

*Hobbes* çağdaşı Suarez'in *pactum (sözleşme)* kavramına benzer şekilde devleti çok sayıda insanın oluşturduğu tek bir kişilik olarak tanımlar. Ona göre egemenlik bu kişiliği taşıma kudretidir.<sup>185</sup> Egemenliğin gönüllü olarak edinildiği bir devlet siyasi sözleşme ile kurulmuş demektir. Ne var ki uyruklar hükümet şeklini değiştiremezler, egemen de bu güçten vazgeçemez ve egemen uyrukları tarafından sorgulanamaz.<sup>186</sup> Hiç şüphesiz bu çıkarımların onun egemenliği bir beden olarak tanımlamasından kaynaklandığı açıktır. *Hobbes*'un egemenlik anlayışı, egemenlerin eylemlerini sorgulamadığından *Aristo* ve *Cicero*'daki üç iyi üç kötü idare teorisini kabul etmez. Ona göre tirani, oligarşi ve anarşi sadece bu yönetimlerden memnun olmayanların isimlendirmelerinden ibarettir.<sup>187</sup>

*Hobbes*, dünyevi iktidarı merkeze alır. Ona göre cismani egemen papazları atama hakkına sahiptir. Paganların liderlerini halkın çobanı olarak adlandırdığını ve bu toplulukların Mesih inancına geçmelerinin bu durumu değiştirmeyeceğini ileri sürerek, halkı eğitme görevi anlamına gelen ruhbanlığın yine halkın çobanı olan lidere bağlı olduğunu ifade eder. Egemenliğin çobanlık yetkisi *jure divinodan* (Tanrısal Hukuk) kaynaklanırken, papazların yönetimi *jure civili* (Medeni Hukuk) ürünüdür.

<sup>184</sup> Hobbes , Thomas, *Leviathan*, (çev. Semih Lim) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s.17.

<sup>185</sup> Hobbes, s.130.

<sup>186</sup> Hobbes, s.132-135.

<sup>187</sup> Hobbes, s.139.

*Leviathan'da Hobbes Cizvit Kardinal Roberto Bellarmino'ya getirerek papalara yasama yetkisinin verilmesini Hz.İsa'nın öğretilerine de aykırı bulduğunu ifade eder. İki krala aynı anda itaat edilemeyeceği gibi bir ülkede hem Papa'nın hem dünyevi hükümdarın yetkisinin olduğu söylenemez.*<sup>188</sup>

Görüleceği üzere, Papalığın sivil iktidarlara karşı mücadelecı tutumu, kendi ülkesinde imparator olan kralların iktidarlarını korumak için belirli refleksler göstermeleri ile sonuçlanmış ve nihayetinde Papalığın egemenliğı büyük ölçüde sarsılmıştır. Hiç şüphesiz bu sürecin teolojik ayağı, Reform sürecidir. Reformla birlikte kurulan yeni mezhepler Papalığın dini otoritesini sarsarken, dünyevi otoritesini de tartışmaya açmıştır. 17. yüzyıldan itibaren Papalık dünyevi iktidarını büsbütün kaybetme noktasına gelmiştir. Dolayısıyla iktidarın sekülerleşmesi, başta Papalığın dünyevi iktidara müdahalesine reaksiyon olarak ortaya çıkmış ve nihayet egemenliğin mutlak manada dünyevi iktidarda olduğu kabulüne kapı aralamıştır. Avrupa'nın sekülerleşme sürecine önderlik yapması, hiç şüphesiz onun tarihsel ve benzersiz özellikleri ile anlaşılabilir. Bu çeşit bir sekülerleşmenin Müslümanlar ve Ortodoks Hristiyan devletler arasında değil, Katolik Avrupa devletlerinde gerçekleşmesi anlamlıdır. Dünyevi iktidarın dine tahakküm kurduğu, monarkların dini temsilcilerin üzerinde olduğu bu topluluklarda böyle bir durumun yaşanmaması tabiidir. Patrikler ve şeyhülİslâmlar, dünyevi iktidarın bir elemanı olarak hareket ederken Papalar dünyevi iktidarın yetkilerini sınırlandırmaya çalışmışlardır. Bu durum da cismani iktidarların tepkisine neden olmuş ve nihayetinde Papalık, dünyevi iktidar üzerinde kurduğu manevi baskı araçlarını kaybetmiştir. Papalığın bu güç kaybı dünyevi anlamda iktidarı ifade eden egemenlik kavramını doğurmuştur. Egemenliğin kaynağına ilişkin tartışmaların doğması ise bir başka büyü-bozumuna; monarşinin yasal meşrûyetinin tartışılmasına dayanmaktadır.

---

<sup>188</sup> Hobbes, s.388.

### 1.2.3.2.Krallığın Büyü-bozumu: Ulusun zaferi

Krallar, papalara karşı egemenliklerini kazanmış iseler de bu defa teolojik temelden arınan yasal meşrûiyetin onlara ne suretle tevdi edildiği hususu tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalarda sunulan ilk cevaplar görüldüğü üzere krallığın Tanrısal irâdenin eseri olduğudur. Ancak burada bir başka soru ortaya çıkmaktadır; krallar tanrısal irâde ile meşru oluyorsa, tanrısal hukukun temsilcisi olan papalığın iktidarını yıpratmanın anlamı nedir? Şu hâlde dünyevi iktidara dünyevi bir dayanak aramak kaçınılmazdır.

Krallığın büyü-bozumu adını verdiğimiz süreci gerçekleştiren iki temel saik vardır. Bunlardan ilki *monarkomak/les monarchomaques* (Kral Karşıtı) adı verilen Protestan yazarların kendilerine zulmeden Katolik Krallara karşı direnme hakkını savunması, bu noktada da *Aristo*'dan beri varolagelen *tyrannicide* (Tiran öldürme) eylemini meşrulaştırmak adına muhtelif eserler kaleme almasıdır. Bir diğeri ise papalık vasıtası ile meşrulaştırılan dünyevi iktidarlara, yukarıda örnekleri verilen yeni bir meşrûiyet kaynağı arayışıdır. Bu bölüm açısından oldukça anlamlı birinci eğilimi ortaya koymak adına, ütopyacı yaklaşımın temsilcilerinden *Etienne de La Boetie* ve ölümünden sonra onun tezlerini sahiplenen *François Hotman*, *Theodore de Beze* ve *Philippe de Mornay*'in eserlerine göz atmakta yarar vardır.

*La Boetie*, klasik anlatıda var olan tek bir kralın mantıksal gerekliliği tezini eleştirir. Birden fazla köy, şehir, hatta millet tek bir kişinin irâdesine bağlanır ve o irâde yüzünden acı çeker. Oysa bu acının tek kaynağı onun gönüllü kölelik olarak adlandırdığı itaat duygusundan başka bir şey değildir. İnsanların zayıf karakteri kişinin kendi başına güçlü olamayacağını, mutlaka birine bağlanmanın gerekli olduğunu salık verir. Mantıksal çıkarım, klasik düşünürlerin ifade ettiği gibi insanlar üzerinde tek bir liderin var olması gerektiğini emrediyorsa, bunun iyi olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim, insanların gönüllü kulluğunu kazanan iktidarın dilediğinde zulmetmemesi için hiçbir sebep yoktur.<sup>189</sup>

---

<sup>189</sup> De La Boetie, Etienne, *The Politics Of Obedience: The Discourse Of Voluntary Servitude (Discours De La Servitude Volontaire)*, (İng.Çev. Harry Kurz), Ludwig von Mises Institute, Alabama,2008, s.39-49.

Gönüllü kulluk söylemi bir bakıma *La Boetie*'yi anarşist bir politik duruşa sürükler. Bununla birlikte var olan rejimler arasında demokrasiye yakın olduğunu da söylemek mümkündür. Ona göre üç çeşit tiran vardır. Birinci tiranlar bilek zoruyla bir halkı esir ederler, bunlar fethettikleri ülkeleri elde tutmak için kurnazca hamleler yapmak zorundadır. İkinci tiranlar krallığa doğmuştur, onlar zorbalığın sütünü emerek büyür ve tebaalarını babalarından miras kalan köleler gibi görür. Üçüncü tiranlar ise onurlu makamlarını halkın seçimine borçludur. Üç tiran arasında en katlanılabilir olanı da budur. Çünkü bu tiran kendini diğerlerinden yüksek göremez. Ne var ki zamanla bulunduğu konumun ihtişamı bu liderlerin de gözlerini boyar, elde ettikleri makamları çocuklarına bırakmak için diğer zorbaları bile aşan bir zulme savrulurlar.<sup>190</sup>

Zorbalık ancak cahil ve uyuşmuş bir halkın üzerinde hâkim olabilir. O, bu bağlamda "*Le Grand Turc*" olarak adlandırdığı Osmanlı sultanının ülkesinde okuma yazma oranının ne kadar düşük olduğundan dem vurur<sup>191</sup>. Çünkü eğitilmiş bir kitle zorbalığın insanın özgürlüğünü ne derece baltaladığını fark eder. Aslında bir tiran hiçbir zaman sevilmez. Çünkü dostluk kutsal bir kelimedir ve zulmün olduğu yerde dostluk kalmaz, yalnız komplo teorileri kalır. Korkular insanları bir arada tutar, bu bir çeşit suç ortaklığıdır. Ne var ki halk asla tiranı suçlamaz, her zaman onun çevresindekileri itham eder. Böylece tiranlık sorunu da hiçbir zaman çözülmez.<sup>192</sup> *La Boetie*'nin yazıldığı dönem için fevkalade ilerici olan görüşleri, monarkomaklar tarafından sahiplenilmiştir. *La Boetie*'nin doğduğu 1530 yılından beş sene önce 1525'te *Thomas Müntzer*'in görüşlerini temel alan Protestan köylüler, *Frankenhausen*'de kilise merkezli yarı-demokratik bir idare arzusu ile isyan etmişler ve ayaklanma kanlı şekilde bastırılmıştır.<sup>193</sup> Dolayısıyla onun geçerliliğini bugün dahi koruyan görüşleri yaşadığı çağın gerçeklerinden doğmuştur.

*François Hotman*, içinde bulunduğu baskı ortamına karşın, geçmişe dönük bir çözüm arayışındadır. *Franco-Gallia*'sında Fransızların ataları olan Cermenlerin liderlerini seçimle iş başına getirdiklerini vurgular;

---

<sup>190</sup> De La Boetie, s.52.

<sup>191</sup> De La Boetie, s.60.

<sup>192</sup> De La Boetie, s.77.

<sup>193</sup> Bensing, Manfred , "Thomas Müntzer". Encyclopedia Britannica, 19.08.2021, <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Muntzer> (23.10.2021)

“(…) Atalarımızın onurlu ve dikkate değer bir işi şudur ki, onlar krallığın emekleme çağlarında Franco-Gallia’da belirli yasalara tabi krallar yarattılar ve yetkileri mutlak sınırsız ve özgür olan zorbalara ürettirdiler.”<sup>194</sup>

*Hotman, Etats Generaux* (Genel Meclis)’u da Frank geçmişe bağlar. Ona göre Germen kralları anayasal krallardı. Kendi arzularına göre değil kamu yararı ve kadim yasalara göre iş görürlerdi. Bu bağlamda ulusun bir araya geldiği bir yüce divana sahiptiler. Bu halk konsülü kral seçiminde olduğu kadar devlet işlerinde de söz sahibi idi. Nitekim o Alman İmparatorluğu’nu da üç aşamalı bir meclisler bütünü olarak görür. Sistemin tepesinde monarşiyi temsil eden imparator, onun altında aristokrasiyi temsil eden soylular ve onların altında da demokrasiyi temsil eden halk kitleleri bulunur.<sup>195</sup> Hotman’ın tarihsel gibi görünen incelemesi esasında yaşadığı çağda Fransız mutlak monarşisine bir alternatif arayışının tezahürüdür. Nitekim eserinin 1586 yılında yayımlanan ve 25. bölümü teşkil eden ekinde Fransa kralının sikkeleri değiştirme ve halktan ayakbastı parası alma yetkisinin olup olmadığına değinirken Roma Hukuku’na atıfla halk meclisi ona böyle bir yetki vermedikçe buna hakkı olmadığını vurgular.<sup>196</sup> Fransa’nın güneş kralı bile olsa monarklar, ancak hukukla sınırlı ve halkın verdiği yetkilerle bağlıdır. Onun tarihî incelemesinden çıkarılacak en mühim sonuç da budur.

*De Beze, Du Droit des Magistrats (Yöneticilerin Hakları)* adlı eserinde itaat meselesini daha köklü ve açıktan bir metotla ele almaktadır. Ona göre bir monarka tanrı gibi itaat etmek gerekmez, bilakis Tanrı’nın yasalarını ihlal eden bir monarka karşı isyan meşru bir haktır. Bu noktaya kritik bir açılım getirerek, iktidar gücünün doğrudan halkın ürünü olduğunu da vurgular;

*“Bu sorunu çözmek adına halkın yöneticilerden değil yöneticilerin halktan geldiğini vurgulayarak başlıyorum. İster tek bir yönetici ister seçilmiş bir takım önemli kişilerce yönetilmeyi tercih etmiş olsunlar, yöneticilerden daha üstündürler. Halklar hükümdarlar için değil, hükümdarlar halklar için yaratılmıştır. Koşu gardiyan için*

---

<sup>194</sup> Hotman, François, “Franco-Gallia”, (çev. Julian H Franklin), *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century : Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay* içinde, Western Publishing Company, New York, 1969, s.59.

<sup>195</sup> Hotman, s.65-73.

<sup>196</sup> Hotman, s.90-97.

değil, gardiyan koğuş içindir, sürü çoban için var olmaz, çoban sürüye hizmet etmek için vardır.”<sup>197</sup>

*Beze*'ye göre zalim bir hükümdara karşı halk tabakaları veyahut bu yetkinin kanunen verildiği bir organ iyi bir düzen yeniden tesis edilene kadar direnmelidir. Bu direnme gerektiğinde zorbayı cezalandırmaya kadar varabilir. Bu direniş bir isyan ya da başıbozukluk değildir, bilakis yurttaşların Tanrı'ya ve millete karşı görevidir. Onun zorbalık örneği olarak verdiği durumlar da dikkat çekicidir.<sup>198</sup> Bir prensin hukuksuz vergi alması ve halkın mülklerine el koyması zorbalıktır. Ancak bu durumun açgözlülük ve ahlâksızlıktan ayrılması için, siyasi düzenin ve dünyanın yasalarının alt üst edilmesini içeren bir kötülük olması gerekir.

*Huguenotların Papası* olarak bilinen *Philippe de Mornay*, diğer monarkomaklar gibi direnme hakkını ortaya koyar. Ancak onun yazarlarından biri olduğu düşünülen *Vindiciae Contra Tyrannos* (Tiranlara Karşı Özgürlüğü Savunma) adlı eserde sözleşmeci bir yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Eser *Stephen Junius Brutus* müstear ismi ile 1579 yılında Basel'de neşredilmiştir. Dört soruya verilen cevaplardan ibaret olan bu eserin muhtemel yazarları *Hubert Languet* ve *Philippe de Mornay*'dir.<sup>199</sup> *Huguenotlar*'ın manifestosu mahiyetindeki bu metne göre krallar halk tarafından tahta getirilir. Bu tahta getirme, kralın değil halkın yararına. İnsanlar doğal özgürlüklerinden adaletin sağlanması adına vazgeçerler. Bu nedenle iyi bir kralın özelliği hukuka bağlı olmaktır. Hukuk ise tutkuların arınmış bir aklın eseridir. İnsanlar yozlaşabilir ancak hukuk yozlaşmaz. Bu nedenle hukuka uymaktan vazgeçen bir krala itaat bir canavara itaattir. En nihayetinde mutlak bir monarşi ile tiranlık arasında bir fark yoktur. Çünkü hiçbir fani böylesi bir gücü kötülüğe sapmadan kullanamaz. Monarkın kötülüğe saptanmasından korunması için yasa elzemdir. Yasa, kralı keyfilikten korur. Nitekim hiçbir kralın hayatları üzerinde keyfi tasarruf hakkı yoktur. Bu çerçevede krallık kralların şahsi mirası olarak değil, halkın krala mirası şeklinde açığa çıkar. Bu noktada önemli olan onun halkı kralın da üzerine çıkararak yaklaşımıdır.

---

<sup>197</sup> De Beze, Theodore, "Du Droit des Magistrats" (çev. Julian H. Franklin) , Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century : Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay içinde, Western Publishing Company, New York, 1969, s.104.

<sup>198</sup> De Beze, S.131-132.

<sup>199</sup> Franklin, Julian H. , Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century : Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay, Western Publishing Company, New York, 1969, s.138-140.

Ona göre toplumsal sözleşmede şartları belirleyen halk, vaatler veren kraldır.<sup>200</sup> Şartları belirleyen vaat verenden, alacaklının borçludan üstün olduğu gibi halk da kraldan üstündür. *Mornay*, çağdaşları gibi keyfi vergilerle tiranlığı eşleştirmiştir. Bu yaklaşım daha sonraki dönemlerde daha net bir şekilde kendini gösterecek mülkiyet hakkı savunusunun ve burjuva liberal devrimlerinin temelinde yatan bir yaklaşımdır.<sup>201</sup>

Monarşi'nin büyü-bozumuna yalnız Protestan yazarlar katkıda bulunmamıştır. Daha önce papalığın ilahi meşrûiyetini savunan kilise yazarları da kralların tanrısal egemenliğini reddetmek adına ileri sürdükleri tezlerle bu sürece katılmışlardır. Mesela *Francisco Suarez*, bir *Cizvit* papazı olarak Katolik İnancının Savunulması (*Defensio Fidei Catholicae*<sup>202</sup>) adlı eserinde kralların yetkilerini Tanrı'dan almadıklarını, bilakis insanların ve kurumların bu yetkileri krallara verdiklerini ifade etmektedir.<sup>203</sup> Bu bağlamda *Hobbes'a* benzer şekilde sözleşmeye atıfta bulunur. Bir kralın yetkilerini mirasçılara devretmesi dahi ilk sözleşmenin halk tarafından yenilenmesine bağlıdır. Bu bağlamda bir ülkeyi zorla ele geçiren bir tiran bile ancak takipçileri zamanla iyi davranışlarla halkın sempatisini kazanır ve tiranlık sona ererse hukuki ve meşru bir güce erişir.<sup>204</sup> *Suarez*, inancının bir gereği olarak Papalığın kutsal meşrûiyetini müdafaa etmek istemiştir. Bu bağlamda ruhani gücün Tanrı tarafından kilisenin tüm mensuplarına değil, şayet kilise bir beden gibi düşünülecek olursa, bedende başın yerini tutan Papa'ya tevdi edildiğini, buna karşın dünyevi gücün bizzat topluma devredildiğini, toplumun bu gücü sözleşme yoluyla krala devrettiğini ileri sürer. Tanrı tarafından verilen güç değişmez ve azalmazken, kralın güç ve yetkileri zamanla değişebilir, belirli meclisler ve toplum temsilcileri ile paylaşılabilir.<sup>205</sup> *Suarez*, esas

---

<sup>200</sup> De Mornay, s.170-171.

<sup>201</sup> Bu sorular şu şekildedir; “1) Uyruklar Tanrı'nın kurallarına uymayan emirlerinde prence itaate mecbur mudur? 2) Tanrı buyruğunu çiğneyen ve kiliseyi harab eden bir prence direnilebilir mi? Bu direnişin esasları nelerdir, kimler direnebilir? 3) Bir topluluğa zulmeden prence direnilebilir mi? Bu direnişin esasları nelerdir, kimler direnebilir? 4) Komşu prensler zulme uğrayan bir topluluk başka bir prensin uyruğu ise onlara yardım edebilir ve tiranlığa son verebilir mi? Prenslerin böyle bir yükümlülüğü bulunmakta mıdır?” (De Mornay, Philippe vd., “Vindiciae Contra Tyrannos”, (çev. Julian H. Franklin), *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century : Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay* içinde, Western Publishing Company, New York, 1969, S.137-197.)

<sup>202</sup> Suarez, Francisco, *Defensio Fidei Catholicae*, İng.Çev. Peter Simpson (Çevrimiçi Kaynak-Erişim Tarihi:20.04.2021)

<http://www.philological.bham.ac.uk/suarez/4eng.html>

<sup>203</sup> Suarez, III/II/X..

<sup>204</sup> Suarez, III/II/X

<sup>205</sup> Suarez, III/III/XIII.

itibarı ile inancını savunmak isterken varmış olduğu çıkarımlar onu doğal olarak kralın tanrısal görülen yetkilerini reddetmeye götürmüştür.

*Suarez'in* görüşleri, esas itibarı ile bağlı olduğu *Salamanca Okulu*'nda dile getirilmiş görüşlerdir. *Salamanca Okulu*, *Aquinaslı Thomas'ın* temellerini atığı doğal hukuk teorilerini savunan Katolik ağırlıklı bir okuldur ve modern devleti oluşturan görüşleriyle dikkat çeken filozoflar yetiştirmiştir. Bunların en meşhurlarından biri olan *Francisco de Vitoria auctoritasın* halka ait olduğunu, krala *potestası* halkın devrettiğini *Suarez'den* önce ifade etmiştir. Ne var ki Vitoria'nın siyasi düşüncesinde toplum gerçek bir aktör değildir. Vitoria'nın asıl dikkat çeken görüşü vahşi ya da medeni her insan toplumunun eşit ve özgür olma ve *societas* kurma hakkının olduğunu söylemesidir. Onun bu görüşü hiç şüphesiz İspanyol sömürgeciliğinin ve *Reconquista'nın* İspanyol düşüncesinde yarattığı krize bir tepkidir. Bu bağlamda *Dominiken* ve *Fransiskan* rahiplerin yerlilerin fütursuzca katline karşı gösterdikleri insani tepkiler Vitoria ve ardıllarının hümanist felsefeye kattıkları insan hakları kuramının önemli bir parçasıdır.<sup>206</sup>

Görüldüğü üzere 16. yüzyılın sonundan itibaren krallıkların meşrûiyeti gerek baskıcı kralların zulümlerine tepki gösteren filozoflarca gerekse yetkilerini Tanrı'dan aldığını iddia eden krallara karşı dini argümanlarla reddiyeler kaleme alan teologlarca sorgulanmış, netice olarak kralın doğal hukuk ve tanrısal yasa ile sınırlı yetkilerinin meşrûiyet kaynağının halk olduğu düşüncesi hâkim olmuştur.

#### **1.2.4.Vox Populi Vox Dei : Modern Bir Meşrûiyet Aracı Olarak Ulusal Egemenlik**

Monarşiyi incelerken gördüğümüz üzere, en kudretli monarklar bile çoğunluğun ya da en azından iktidara etki edecek güce sahip anlamlı bir çoğunluğun rızasını almaya muhtaçtırlar. Şu hâlde popüler hükümet olarak genelleştirdiğimiz modern öncesi demokrasilerin ve hatta modern demokrasilerin bu iki idareden farkı çoğunluğun rızasına değil, doğrudan irâdesine dayanmasıdır. Rıza, var olan durumu

---

<sup>206</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali/ Levent Köker , Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge Kitabevi, Ankara, 2009, s.109-145.



onama anlamına gelirken -monarkın kalıtsal haklarının kabulü gibi- irâde iktidarın kurucu unsurudur. İradenin olmadığı yerde iktidardan söz etmek de mümkün olmaz. Demokrasiyi monarşi, tirani ve burada özel olarak almayı yersiz bulduğumuz oligarşiden ayıran özelliklerden en belirgin olanı iktidarın kurucu unsurunun popöler irâde olmasıdır. Popöler irâdenin nasıl güç kazandığını ve iktidarın kurucu unsuru olabildiğini tahlil etmek için modern demokrasiyi yaratan iki önemli sosyal yapıyı incelemekte yarar vardır; askerlik ve ticaret.

İlk tarım topluluklarının ortaya çıktığı Mezopotamya aynı zamanda ticaretin de ortaya çıkmasını sağlamıştır. Site devletlerinin sınırlarını aşan ticaret, Anadolu ve Mezopotamya'da yeni ticaret kolonilerini yaratmıştır. Gerek ticaret kolonilerinin emniyetine gerek tarım arazilerinin korunmasına duyulan ihtiyaç askerlik faaliyetlerinin de eş zamanlı olarak gelişmesine ön ayak olmuştur. İleride göreceğimiz gibi askerlik ve ticaret faaliyeti ulusal egemenlik fikrinin de temelini oluşturacak faaliyetlerdir.

Daha önceki bölümlerde ilkel demokrasilerde avcılığın rolüne değinmiştik. Bu bağlamda silah kullanmanın ve askeri faaliyetlerin oldukça önem arz ettiğini ifade etmek yerinde olacaktır. Atlı birliklerin önem kaybettiği ve deniz piyadelerinin önem kazandığı bir çağda Atina demokrasisini tesis eden *Klesitenes'in* aynı zamanda aritokrasiyi kırmaya yönelik bir hamle olarak halkı *demoslara* ayırarak yeniden düzenlemesi kayda değerdir.<sup>207</sup> Feodal toplumlarda lordların, Osmanlı toplumunda sipahilerin zamanla siyasal aktör olarak yer alması da tesadüf değildir. Dönemin üstün savaş aletlerinden olan atın kullanımı toplum içerisinde ayrıcalıklı bir sınıfın, bir atlılar sınıfının doğmasını sağlamıştır. Bu bağlamda piyade birliklerine, deniz kuvvetlerine dayanan ordulara sahip toplumlar, toplumun her bireyini bu faaliyetlerde istihdam etmek zaruretine bağlı olarak demokratikleşme sürecine girmişlerdir. Özellikle göçebe ve kırsal toplumlarda demokratikleşme süreçleri doğrudan askerlik faaliyetine bağlıdır. Aile reislerinin bu noktada kilit rol oynamaları, temsil ettikleri ailelerin askerlik faaliyetine bir arada katılmaları ile yakından ilişkilidir.

İslâm öncesi Türk toplumlarında görünen kurultay geleneği bunun bir göstergesidir. At kullanımının son derece yaygın olduğu bu toplumlarda her doğan

---

<sup>207</sup> Mansel, s.211-215.

çocuğun asker olması, alışıldık deyişle her Türk'ün asker olması, asker birliklerinin kumandanlarının karar verme süreçlerine katılmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda eski Türkçede meclis anlamında kullanılan *kengeş/keneş* kelimesinin hemen hemen parlamento ile aynı bağlamda; “*çok konuşulan, her kafadan bir ses çıkan yer*” anlamında kullanılması dikkat çekicidir.<sup>208</sup>

Antik Hindistan'da *rajaların (prens)* yönettikleri birliklerin içerisinde seçilen yerel liderler olduğu, Hind Kıtası'nda her *rajanın* bir diğeri ile eşit olduğu karmaşık bir sosyal düzenin *İskender'in* fetihlerine kadar sürdüğü bilinmektedir. *Jataka (Buda'nın önceki hayatlarına dair halk öyküleri)* hikayelerinde yer aldığı üzere bu aileler ufak bir oligarşik grubu değil sayıları 7077'yi bulan bir *rajalar* tarafından yönetilen bir askeri cumhuriyeti oluşturmaktadır. Budist manastır yaşamında tesirleri görünen bu yarı-demokratik düzen, *Vajji* konfederasyonunun *rajakula* adı verilen soylu aileleri için geçerli kurallarla yakın ilişki içerisinde. Buna göre Budist manastırlarında kardeşlik (*sangha*) ilkeleri gereği herkes eşittir ve karar verme aşamalarında eşit oy hakkında sahiptir. Manastırın kuralları antik Hint cumhuriyetlerinin de ilkelerini hatırlatmaktadır; “*tam ve yaygın meclisler sayesinde uyuşma ve anlaşma yoluyla karar alma, kurumlara ve büyüklere saygı*”.<sup>209</sup>

Atina demokrasisi, modern demokrasinin temeli olarak kabul edilse de demokratik süreçlerin Yunan sitelerinden önce Mezopotamya'da görüldüğü tespit edilmiştir. Sümer şehir devleti *Shuruppak* henüz M.Ö. 2600-2350 yılları arasında iktidar yetkelerini rahipler ve hakimler arasında dağıtmayı başarmış, sınırlı yetkilere sahip bu görevliler sınırlı sürelerle vazife yapmıştır. Bu tip gelişmeleri M.Ö.1890-1590 yılları arasında *Sippar* site devletinde kurulan bir çeşit avam kamarası ve lordlar kamarası teşkilatı takip etmiştir. Tıpkı Attika'da (Atina ve çevresi) olduğu gibi soylular meclisi hukuki ve idari pozisyonlarda yıllık periyotlarla liderlik yapmakta iken alt meclis hür erkeklerden oluşmaktaydı. Bu nedenle ilk halk meclislerinin Antik Sümer'de doğduğunu söylemek yanlış olmaz.<sup>210</sup> Asur İmparatorluğu, ticaret yollarını

<sup>208</sup> Erdoğan, Aysel, “İslâmiyet'ten Önce Türk Devletlerinde Meclis Anlayışı: Toy, Kengeş, Kurultay Örneği”, KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Nisan 2014. Cilt 11, Sayı 1, s.39-52.

<sup>209</sup> Muhlberger Steven, “Ancient India”, (Ed. Isakhan, Benjamin - Stockwell, Stephen) The Edinburgh Companion to the History of Democracy içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s.50-59

<sup>210</sup> Isakhan, Benjamin, “What is so ‘Primitive’ about ‘Primitive Democracy’? Comparing the Ancient Middle East and Classical Athens”, (ed. Benjamin Ishakhan/ Stephen Stockwell) The Secret History of Democracy içinde (19-35), Palgrave Macmillan, Londra, 2011, s.23.

genişleterek, şehir devletlerinde üretilen artı değeri Anadolu başta olmak üzere uzak mesafelere taşımaya başlamış, bu durum imparatorluğun zenginleşmesini sağlamıştır. Böylece klasik anlamda kralın iktidarı şehrin ileri gelenleri ve tüccarlar tarafından sınırlandırılmaya başlanmıştır. Öyle ki dönemde tüccarları temsilen bir kişi yıllık olarak seçilerek devlet idaresinde kralın yetkilerini paylaşabilmiştir. Merkezde tüccarların artan etkilerini, taşrada kuvvetle görmek mümkündür. Bir tüccarlar kolonisi olan *Kaneş* (Kültepe) yerleşiminde tüccarların merkezi iktidardan bağımsız kararlar alabildikleri görülmüştür.<sup>211</sup>

Merkezi devlet yapılarının çözülmesi ile yeni güç odaklarının ortaya çıkması tarih boyunca demokrasinin temel dinamiklerinden biri olagelmıştır. *Aristo*'nun demokrasiyi bir çeşit fakirler rejimi olarak tanımlaması burada önem kazanmaktadır. Sosyal örgütlenmeyi etkileyecek karar alma süreçlerinin demokratik/yarı-demokratik usullerle gerçekleştirilmesi için, toplumda birbiri ile yarışma kabiliyeti bulunan güçlerin bulunması esastır. Tanrısal yetkiler ve makamlarla donatılmış, evrenin merkezindeki firavunun bulunduğu Mısır toplumunda primitif dahi olsa demokratik usullerden bahsetmek mümkün değildir. Ancak *Kaneş* gibi merkezden uzak bir tüccar kolonisinde birbiri ile yarışan tüccar ailelerin liderleri oy verme ve karar alma süreçlerine katılabilmişlerdir.<sup>212</sup> Bu durum Atina demokrasisi için de geçerlidir. Tam burada belirtmek gerekir ki, ilk çağ demokrasilerinden bahsederken bunların eşit ve genel oyu kabul ettikleri kastedilmemektedir. Bilakis bu toplumlar, “*eşitler arası eşitlik*” esasına dayanan yarı-*aristokratik* ve hatta bürokratik toplumlardır. Hür ve yetişkin erkek vatandaşlar bu toplumlarda karar verme süreçlerine katılırken, kadınlar, çocuklar ve köleler hemen her zaman bunların dışında bırakılmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi demokrasinin sosyal ve tarihsel kökenlerini tetkik ederken beklentilerimizi sınırlı tutmak yerinde olacaktır. Nitekim günümüzde kabul gören genel ve evrensel oyun, çocukları ve göçmenleri dışarıda bırakmaya devam ettiği de bir gerçektir. Bu nedenle oy verme süreçlerinin tek bir liderin yürüttüğü süreçler olmaktan çıktığı toplumları demokratik toplumlar olarak kabul etmek yerindedir.

---

<sup>211</sup> Isakhan, Benjamin, “The Assyrians”, (Ed. Benjamin Isakhan / Stephen Stockwell) The Edinburgh Companion to the History of Democracy içinde (40-50), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s. 42-43.

<sup>212</sup> Isakhan, Benjamin, “The Assyrians”, s. 42-43.

Orta çağ ve devamında bir istisna olarak ortaya çıkan demokratik yönetimlerde ticaretin belirleyici rol oynadığını görmek mümkündür. Venedik Cumhuriyeti Akdeniz ve Karadeniz'deki kolonileri vasıtası ile geniş sahada ticaret yapan bir toplumun ürünüdür. Venedik doçlarının (dük) gücü, tüccar ailelerinin baskıları ile azalmış, 480 *patrici* ailenin oluşturduğu kent konseyi Venedik Cumhuriyeti'nin belirleyici unsuru hâline gelmiştir. <sup>213</sup> Bunun gibi Doğu Hindistan Şirketi'nin içinden çıktığı Hollanda'nın konfederal bir meclis tarafından yönetilmesi şaşırtıcı değildir. <sup>214</sup> Modern demokrasiyi incelerken bu toplumlar başta olmak üzere burjuva sınıfı ve vergilendirmenin demokrasi üzerindeki inşa edici rolüne değineceğiz. Askerliğin de modern demokrasiyi inşa etmekteki rolü açıktır. Modern demokratik toplumların en belirgin özelliklerinden biri, düzenli orduya geçiş ve piyadelerden oluşan birliklerin önem kazanmasıdır. Sonuç olarak vatandaşlarını zorunlu olarak askerliğe çağıran veyahut onlardan bireysel vergiler alan bir sosyal organizasyonun söz konusu vatandaşlara söz hakkı tanınması kaçınılmazdır.

On birinci ve on ikinci yüzyıllardan itibaren, Avrupa'da yeni yerleşim birimleri ortaya çıkmıştır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, şehirleşme sürecinin ana dinamiği feodalizmin baskıcı ortamından kaçan köylüler ve tüccarlar olmuştur. Daha önceleri *faubourg* adı verilen banliyölerde yer tutan pazar yerleri merkeze gelmiş ve şehirler ticaret merkezleri olarak önem kazanmıştır. <sup>215</sup> Şehirlerin en mühim özelliği de bu yıllarda gelişmiştir. Şehirler muhtelif meslek gruplarının bir araya geldiği komünler olarak toplulukların topluluğu şeklinde örgütlenmiş yapılar olarak karşımıza çıkmaktadır. *Societe des Ordres* ya da *Standestaat* olarak adlandırılan bu yapılar belirli ölçülerde özerk kurumlar olmayı başarmışlardır. <sup>216</sup> *Köln'de* olduğu gibi pek çok şehirde tacirler kendi aralarında özel bir hukuk (*lex mercatoria*) uyguluyor, bu hukuk da şehirleri korumakla sorumlu dükalık memurları ve tacirler tarafından seçilen *magistratelerce* yürütülüyordu. *Pisa, Perugia, Milano, Florensa* ve *Siena* gibi

---

<sup>213</sup> Stockwell, Stephen, "Democratic Culture in the Early Venetian Republic", , (ed. Benjamin Ishakhan, / Stephen Stockwell) *The Secret History of Democracy içinde* (19-35), Palgrave Macmillan, Londra, 2011, , s.105-119.

<sup>214</sup> Bkz.Hart, Marjolein 'T , "*Cities and Statemaking in the Dutch Republic, 1580-1680*", *Theory and Society*, Cilt 18, Sayı 5, "Special Issue on Cities and States in Europe, 1000- 1800",Eylül, 1989, s. 663-687

<sup>215</sup> Berman, Harold J., *Hukuk ve Devrim: Batı Hukuk Geleneğinin Oluşumu*, çev. Kıvılcım Turanlı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2020, s.503.

<sup>216</sup> Berman, s.547.

şehirlerde *podesta* adı verilen şehir yöneticileri belirli sürelerle iş başına geçer ve özel bir komisyon tarafından denetlenirdi. Hukuk eğitimi görmüş soylular arasından çıkan *podestalar*<sup>217</sup> bürokratik bir kent yönetiminin öncüleridir. *Komünal* özgürlükler, krallık nezdinde hızla kendini kabul ettirmiş, *Constance* Barışı (1183) adı verilen belge ile İtalyan kentleri krallık karşısında güç kazanmışlardır. Aynı dönemde tüccar loncaları, kardeşlik teşkilatları olarak başlayıp anonim şirketlere doğru mesafe almaya başlamışlardır. Tüm bu gelişmeler şehirlerin Krallık ve feodal düzen karşısında elini güçlendirmiştir.<sup>218</sup>

Feodal kale düzeninden farklı olarak surlarla çevrili bu şehirlerin korunması için şehir sakinlerine silahlanma hakkı tanınmıştı. 1181 tarihli *Assize of Arms* buyruğu bütün hür şehirlilerin ve komün üyelerinin belirli askerlik görevlerini yerine getirmelerini öngörmüş, böylece bütün şehirlileri asker hâline getirmiştir.<sup>219</sup> Tacirlik ve askerlik, eşitler arası ilişkiler ağını güçlendirmiş, eski tip soylulukların yerini *bourgeoisie* (şehir anlamındaki *bourgdan* şehirlilik) adı verilen yeni bir sınıfın üstünlüğü almıştır. Bu şehirliler, merkezi idarelerle doğrudan ilişkiler kurmuş, Coğrafi keşiflerle birlikte krallara borç verecek seviyede bir zenginliğe sahip olmuşlardır. Bu bağlamda erken dönemde Venedik'te *Collegio* adı verilen bir tüccarlar meclisi kurulmuş *popolo/populi* şehirlilerin yeminli birliklerini ifade eden bir anlam kazanmıştır. Zamanla bu durum tüccarlar oligarşisi ile yıpratılsa da demokrasinin temellerini bu şehirleşme sürecinde aramakta fayda vardır.<sup>220</sup>

Krallıklar 13. Yüzyıldan itibaren dünyevi yetkilerini de toplumun belirli sınıflarına devretmişlerdir. *Magna Carta Libertatum (1215)* adı verilen İngiliz baronlar ile krallık arasında imzalanan sözleşme bu sürecin parçasıdır. Bu sözleşmenin önemli unsurlarından biri vergi salmanın Kraliyete bağlı kamusal bir konseyin uhdesine devredilmesidir. İlerleyen süreçte parlamento, İngiliz Kralı'nın bütçe arayışlarında sık sık başvurduğu bir kurum hâline gelmiştir. *Kral VIII. Henry'nin* Roma Kilisesi ile yaşadığı sürtüşme, parlamentonun elini güçlendirmiştir. Buna göre *Tudorlar*, parlamentonun dilerse kilise ve devlet ilişkilerini düzenleyebilecek, kiliseyi kralın

---

<sup>217</sup> Berman, s.541.

<sup>218</sup> Berman, s.538.

<sup>219</sup> Berman, s.505.

<sup>220</sup> Berman, s.551.

altında konumlandıracak, kralın veliahtını belirleyebilecek, kralın yetkilerini belirleyecek bir kurum olarak tanımışlardır. 1710 yılında 300.000 maaşlı askere sahip olan Britanya mali-askeri bir devlet olarak mutlakiyetin değilse de keyfiliğin sona erdiği parlamenter bir monarşi hâline gelmek zorundaydı. Nitekim 18. Yüzyıl ve devamında *Crown in Council* adı verilen Krallık konseyi ve *Lordlar Kamarası* ayrıcalıklı konumlarını hızla kaybederek *Crown in Parliament*'in yasal yetkilerini tanımak zorunda kalmışlardır. İngiliz Paramentosu'nun neredeyse 6 asır süren evrimi, askerliğe ve ticarete dayanan bir ulusun, doğal olarak siyasal özne hâline geldiği bir süreçtir. Nitekim bu süreç daha sonra pek çok benzerine örnek teşkil etmiştir.<sup>221</sup>

Halihazırda dünyanın en köklü ve sürekli modern demokrasisi kabul edilen Amerikan demokrasisi bütünüyle tüccarların ticaret ve mülk edinme özgürlüklerine dayanmaktadır. Daha önceki örneklerde görüldüğü üzere vergilerin ne şekilde toplanacağı her zaman farklı çıkar grupları ile monarşiler arasında gerilim yaratmış, bu gerilimler mülkiyet hakkı başta olmak üzere temel hak ve özgürlükler alanını genişletmiştir. 1767'de ilan edilen Townshend Kanunu ile İngiltere, koloniler üzerindeki gümrük denetimini sıkılaştırmış<sup>222</sup>, kâğıt, cam, kurşun ve çay gibi temel maddelere ağır vergiler konmuştur. Bu durum kolonilerde meskûn tüccar ve kaçakçıların bağımsızlık hareketlerine katılmasını kolaylaştırmış, 1773'te Boston Limanı'nda yaşanan *Boston Çay Partisi* hadisesi ile Amerikan bağımsızlık hareketinin fitili ateşlenmiştir. Bu hadiseden üç sene sonra *Virginia*'da toplanan halk meclisi 16 maddelik bir haklar bildirgesi yayınlamıştır. İnsanların doğuştan elde ettikleri haklara atıfta bulunan bu belgenin özellikle mülkiyet hakkına vurgu yapması dikkat çekicidir.<sup>223</sup>

Kuzey Amerika, coğrafi keşiflerden itibaren maceraperestlerin ve tüccarların yaşadığı bir *vahşi batı* olarak demokratik toplum yapısına oldukça uygundu. Amerikan Demokrasisi hakkında incelemeleri ile meşhur olan *Alexis de Tocqueville* , Amerikan toplumunu şu şekilde tanımlamaktı;

---

<sup>221</sup> Loughlin, Martin, Kamu Hukukunun Temelleri, (Çev Dilşad Çiğdem. Sever / Kıvılcım Turanlı) , DİPNOT Yayınları, Ankara, 2017, s.205-228.

<sup>222</sup> Akyılmaz, Gül, Siyasi Tarih, Seçkin Hukuk, Ankara, 2015, s.61,

<sup>223</sup> Akyılmaz,s.62,

“(…)Günümüzdeki Amerika’da, ilk günden itibaren zayıf olan aristokrasi olgusu, tümüyle yok olmasa bile en azından giderek zayıflamıştır; öyle ki beşerî meselelerde aristokrasinin herhangi bir etkisinin olduğunu söylemek zordur. Zaman, olaylar ve yasalar, Amerika’da demokrasi olgusunu yalnızca hâkim bir noktaya taşımakla kalmamış, aynı zamanda neredeyse biricik kılmıştır. Herhangi bir aile ya da topluluk etkisi burada görülmemektedir; hatta çoğu zaman, uzun süreli bireysel etkilerle karşılaşmak söz konusu değildir.”<sup>224</sup>

*Tocqueville*’in Amerika için ortaya koyduğu bu tespitler, zamanla bütün modern demokratik toplumların temeli olacaktır. Burjuva sınıfının Amerika’daki bağımsızlık hareketi, Fransız toplumunda demokrasi yanlısı harekete de cesaret vermiş, Fransız Devrimi, Amerika’da yaşanan olaylarla paralel olarak yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkmıştır. Gerek Amerika gerek Fransa devrimlerinin arkaplanında liberal demokrasinin kurucu babalarının atmış olduğu fikri temeller bulunmaktadır. *John Locke, Adam Smith, Montesquieu, Voltaire, Diderot ve d’Alembert* gibi 18. Yüzyıl düşünürlerinin ortaya koyduğu temel haklar ve liberal ekonomi tezleri, geniş halk kitlelerini demokrasi arayışına sevk etmeyi başarmıştır.

*John Locke, Hobbes’un* toplumsal sözleşmecî yaklaşımı ile *Suarez* başta olmak üzere *Salamanca* Okulu’nun siyaset anlayışını mezc ederek, liberal demokratik teorinin temellerini atmıştır. *Locke’a* göre sözleşmenin tarafı olan halk, edilgen değildir. Bilakis *Suarez’in* üzerinde durduğu gibi, iktidarın asıl sahibi halktır. Yöneticiler ancak halktan aldıkları yetkilerle iktidara sahip olabilir. Bu bağlamda kuvvetler ayrılığının ilk nüvelerini *Locke’* ta görmek mümkündür. Ona göre yasama erki her zaman gerekli olmadığından, belirli sürelerde toplanan temsilciler meclisi aracılığı ile yerine getirilebilir. Ancak yürütme sürekli olarak varlığını sürdürmelidir.

Doğal halin zararlarından korunmak isteyen insanlar, haklarının bir kısmından devlet lehine vazgeçmiş, katlanılması gereken bu yükü, öz benliklerini korumak adına kabul etmişlerdir.<sup>225</sup> Dolayısıyla bireylerin hürriyetine tasallut eden bir iktidar sözleşmenin doğasına aykırıdır. Doğal halde bulunmayan ancak insanların emek

<sup>224</sup> De Tocqueville, Alexis, Amerika’da Demokrasi, Cilt I, (Çev. Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s.102.

<sup>225</sup> Toklu, Neşet, John Locke ve Siyaset Felsefesi,Liberte Yayınları, Ankara, 2003,s.135-136.

yoluyla kazandıkları mülkiyet, korunması gereken hakların başında gelmektedir. Miras bırakma hakkı, müsaderenin men'i bu noktada önem arz etmektedir.<sup>226</sup> Bireysel özgürlüklerinin korunması ancak standardize edilmiş hukukla mümkündür. İktidarın keyfiliğe kaymasının önündeki en büyük engel hukuktur. *Locke*, kendisinden sonra gelen liberal demokrat yazarların öncüsü olarak Klasik Liberalizmi bu siyaset teorisi üzerinden kurmuştur. *Locke*'un daha sonra kendini millî ya da genel irâde olarak gösterecek egemenlik düşüncesine katkılarından biri “ortak his/ sağduyu” anlayışıdır. Ona göre farklı hususiyetler taşıyan kişilerin görüşleri ile bir olayı yansıtan deliller uyumluysa mutlak gerçeğe en yüksek ihtimal derecesine ulaşılmış olur. Bu bağlamda onun demokratik çoğulculuğun kurucularından biri olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü onun düşüncesi tüm insanların ortak bir hissine, bir başka deyişle sağduyusuna dayandığından, çoğunlukçu olmaktan uzaktır.<sup>227</sup>

*Locke*'u “insanlığın en büyük öğretmeni” olarak tanımlayan *Montesquieu*, “*Kanunların Ruhü*” adlı eserinde, her ne kadar muhtelif idare biçimlerine belirli şartlar altında değer vermek suretiyle *Aristocu* iyi yönetim anlayışını devam ettiriyor gibi görünse de demokrasinin temel ilkesinin fazilet olduğunu, eşitlikçi bir toplumun demokrasi ile mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Demokrasileri ikiye ayıran yazar, birincinin *Lakedemonya Cumhuriyeti* gibi askerlikle uğraşan, ikincisinin ise *Atina* gibi ticaretle uğraşan demokrasiler olduğunu belirtir.<sup>228</sup> Her ikisi de vatandaşlarına çalışma sevgisi ve ahlâkı aşılama zorundadır. Bunun sebebi demokrasilerin yalnız zorunlu şeyler için para harcanması gereken rejimler olmasıdır.<sup>229</sup> İyi bir demokrasi, herkesin parasının olduğu ufak bir toplumda gerçekleştirilebilir. Onun site devletlerine demokraside öncelik tanıyan bu görüşleri esas itibarı ile liberal burjuva devriminin ayak sesleri mahiyetindedir. O, hürriyetin olduğu bir ülkede vergilerin daha iyi toplanacağına işaret ederek esas itibarıyla toprak köleliğine bağlı ekonomik düzenin verimsizliğine işaret etmiştir.<sup>230</sup> Liberal bir ekonomi, ülkelerin refahı için önem arz

---

<sup>226</sup> Toku, s.139-140.

<sup>227</sup>Bkz. Karakehya ,Hakan, “*Locke 'nin “Ortak İrade” Ve Rousseau 'nun “Genel İrade” Anlayışlarının Gerçekliğin Tespiti Bağlamında Modern Ceza Muhakemesindeki Yansımaları*”, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Cilt 21,Sayı 2, 2019, s. 279 - 294 .

<sup>228</sup> Montesquieu, *Kanunların Ruhü Üzerine*, (çev. Şevki Özbilen) , Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2014, s.87.

<sup>229</sup> Montesquieu, s.127.

<sup>230</sup> Montesquieu, s.225.



etmektedir. Peki bu hürriyet nasıl sağlanacaktır? Bu noktada *Montesquieu'nun* vermiş olduğu cevap, onun siyaset kuramının en yaratıcı unsurunu teşkil etmektedir; kuvvetler ayrılığı. Yasama, yürütme ve yargı birbirinden ayrılır ve bunlar birbirini denetleyebilirse, sınırlı iktidara karşın, kişisel özgürlükler alanı koruma altına alınmış olur.<sup>231</sup>

Sonuç olarak tarihsel süreç, güç dağılımını gerekli kıldığı ölçüde yönetilenlerin arzu ve isteklerinin öncelenmesine, bir başka deyişle yönetilenlerin rızasının kazanılmasını zorlamıştır. Bu bağlamda ilk çağlardan bu yana muhtelif meşrûiyet teorileri, yönetenlerin neden yönettikleri sorununa cevap aramıştır. Tanrısal ya da kalıtsal kudrete dayanan monarşiler, salt güce dayanan tiranlıklar ve nihayet halkın egemenliğine dayanan demokrasiler bu soruya verilmiş cevaplardır. Yukarıda detaylarını aktardığımız süreçler incelendiğinde, sorunun daima kimin yöneteceği ve yönetim hakkının nereden kaynaklandığı sorunu olduğu görülecektir. Dolayısıyla yönetici irâdenin kaynağı sorununun yönetimin niteliğine dair bir cevap üretmediği izahıta varestedir. Yönetenlerin nasıl yöneteceği sorunu ele almayan tüm bu teorilerin günümüzde en yaygın kabule şayan olmuş versiyonu ise millî irâdedir. Millî irâde düşüncesinin de en belirgin temsilcileri hiç şüphesiz *Rousseau* ve *Sieyes'dir*. Dolayısıyla buradan itibaren millî irâde düşüncesini ve bu düşünceye getirilen eleştirileri bu düşünürlerin görüşleri ışığında incelemekte yarar vardır.

---

<sup>231</sup> “Bu üç yetki; yani kanun yapma yetkisi, genel kararları uygulama yetkisi, suçları ya da vatandaşlar arasındaki anlaşmazlıkları yargılama yetkisi aynı zamanda aynı kişinin, ya da yüksek memurlardan, asilzadelerden, halktan teşekkül etmiş aynı toplulukların elinde bulunsaydı, devlette her şey yıkılırdı.” (Montesquieu, s.174.)

## İKİNCİ BÖLÜM

### MİLLET İRADESİ DÜŞÜNCESİNİN SORUNLARI

İlk bölümde görüldüğü üzere demokrasiyi var eden belirli tarihsel etkenlerden bahsetmek mümkündür. *Karl Popper'in Atina Mucizesi* olarak nitelendirdiği antik demokrasi, *Aristokratik* bir toplumun tiranlığa karşı duyduğu tepkinin bir yansımasıydı. Beri yandan modern demokrasi ticaret ve zanaatle uğraşan nüfusun artışına paralel olarak iktidarın yetkilerini paylaşmak isteyen ve bir ölçüde fiili olarak paylaşan burjuva sınıfının taleplerini aksettirmektedir.

Orta çağ krallıklarının papalıkla giriştikleri mücadele, papalığı ve dolayısıyla kiliseyi iktidarın meşrûiyet temeli olmaktan çıkarmış, bu süreçte krallıklara teolojik olmayan yeni bir meşrûiyet kaynağı arayışı doğmuştur, modern demokrasi büyük ölçüde bu arayışın neticesidir. “*Kral yönetiyor, çünkü halkı onu egemen olarak tanımıştır*” tezi zamanla “*egemenlik kayıtsız şartsız milletindir*” tezine dönüşmüştür. Bu suretle egemenle yönetilenler arasındaki ilişki bir tanıma ilişkisi olmaktan çıkarak, egemenlik doğrudan halkın uhdesine tevdi edilmiştir. Bu halk kitlelerini bir arada tutacak seküler *mythometeurların* tesisi ise millet mefhumunun gelişiminde rol oynamıştır.

Tüm bu süreç incelendiğinde şu kavramların öne çıktığını söylemek mümkündür; sekülerleşme, egemenliğin meşrûiyetine cevap arayışı ve yeni gelişen ekonomik ilişkileri sürdürülebilir kılabilecek bir sosyal düzen beklentisi. Bu bağlamda *Karl Popper'in* de üzerinde durduğu gibi, “kim yönetmeli” sorusu tarihi sürecin ana sorunu olmuştur. Bu sorunun “nasıl yönetmeli/ yönetimi nasıl elde etmeli” gibi daha teknik ve inceleme gerektiren bir soruları geride bırakmasına şaşmamak gerekir. Ne var ki, “kim yönetmeli” sorusu yönetimin meşrûiyetini belirleyecek ilkeleri cevaplamaktan uzaktır. Bu nedenle *Rousseau'da* olgunlaşan genel (millî) irâde düşüncesinin totaliter rejimlerin de dayanak noktası olmuştur. *Rousseau'nun* genel irâde tasavvuru ile işaret ettiğinin bu olmadığı iddia edilse dahi, genel irâdenin salt çoğunluğa dayanan bir meşrulaştırma aracı olarak tanımlanmasının bu tarz rejimlere kapı araladığı izahtan varestedir. Platon ve muakkiplerince daima sorulagelen “kim yönetmeli” sorusu, demokrasiyi salt bir kratos (güç) olarak tanımlamayı beraberinde

getirmektedir. Bu nedenle bu bölümde hem millî ya da genel irâdenin meşrûiyetin temelinde bulunup bulunmayacağı hususu *Rousseau*'ya eleştirel bir yaklaşım getirmek suretiyle cevaplanmaya çalışılacak, hem de halk yönetimi olduğu kabul edilen ve “kim yönetmeli” sorusuna odaklanan demokrasi teorisinin pratikteki sorunları üzerinde durulacaktır.

## 2.1. GENEL İRADE VE İRADENİN MİLLÎLEŞMESİ

### 2.1.2. Fraternite, Egalite, Liberte: Rousseau Sonrası İrade Düşüncesi

Ulusal egemenlik kavramına getirdiği yaklaşım bakımından, günümüzde geçerli olan demokratik toplum düzenine en büyük katkıyı sağlayan düşünür hiç şüphesiz *Rousseau*'dur. Jean Jacques *Rousseau*, “*Toplum Sözleşmesi*” adli eserinde siyaset teorisine çok yeni ve müessir bir kavram kazandırmış, siyaset geleneğinde daha önceki yüzyıllarda bir ölçüde çekimsiz bir surette ileri sürülen fikirleri olgun bir çerçevede bir araya getirerek “genel istenç/millî irâde (*volonté générale*)” fikrini kavramsallaştırmıştır. Buna göre “*devletin güçlerini devletin kuruluş amacına, yani herkesin yararına uygun biçimde, yalnızca genel istenç yönetebilir*”.<sup>232</sup>

Devlet yapısı ile insan bedeni arasında ilişki kuran düşünür, genel irâdeyi vücudun bütünlük ve sıhhatine yönelen ortak bir eğilim olarak ifade eder. Bu eğilim insanlar arasındaki ilişkinin sınırlarını, genel anlamda doğru ve yanlış belirleyecek yegâne irâdedir. Ancak bu irâdenin evrenselliğini iddia etmez. Yurttaşlar için kesin ve yanılmaz olan adalet ilkesi, yabancılar için yanlış olabilir. Ülke sınırlarını aştığında yurttaşların irâdesi özel ve bireysel irâde ile aynı derecededir. Uluslararası toplum doğal yasası genel irâde, bireyleri devletler olan bir sosyal birliktir.<sup>233</sup> Bu noktada *Rousseau*'nun genel irâdeyi ulusun egemenliği olarak ifade etmesi önem arz etmektedir. Ulus, halk ile aynı şey değildir. Rastgele bir araya gelmiş halk kitlelerinden farklı olarak yurttaşlardan bilinçli olmaları beklenir. Nitekim o, halk kitlelerin uluslaşma sürecini bir bilinçlenme süreci olarak ele alır; bu bağlamda halkını

<sup>232</sup>Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, (Çev. Vedat Günyol) , Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016,s.23.

<sup>233</sup> Rousseau, Jean Jacques, *Ekonomi Politik*, (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara, 2015, s.13.

uygarlaştırma sürecini tepeden inme yöntemlerle gerçekleştirmeye çalışan *Çar Deli Petro*'yu, halkını Ruslaştırması gerekirken *Almanlaştırmak* ya da *İngilizleştirmekle* itham eder.<sup>234</sup> Esasında olun uluslaşmaya yaklaşımı bir ölçüde ütöpiktir. Nitekim bunu kendisi de kabul eder;

*“Hangi ulus yasa koymaya elverişlidir öyleyse? Aşağı yukarı soy birliği, bir çıkar birliği ya da bir sözleşme ile birbirine bağlı olmakla birlikte henüz yasaların gerçek boyunduruğu altına girmemiş olan; kökleşmiş törenleri, kör inançları olmayan; apansızın saldırıya uğramaktan korkmayan; komşularının kavgalarına katılmaksızın her birine karşı koyabilen ya da birinin yardımı ile öbürünü püskürtebilen, üyeleri birbirini tanıyan, kimseye bir insanın taşıyabileceğinden ağır bir yük yüklemeyen; başka uluslardan karşılıklı olarak uzak kalabilen, zengin ya da yoksul olmayan, kendi yağıyla kavrulan; kısacası eski bir ulusun dayanıklılığıyla yeni bir ulusun uysallığını birleştiren bir ulus. (...)Bütün bu koşulların bir araya gelmesi güçtür doğrusu. Onun için değil mi ki, iyi düzenli devletlere pek rastlanmıyor.”*<sup>235</sup>

Genel irâdenin doğruyu göstermesi için halkın erdemli yurttaşlardan oluşması gerekir. Bunun da yolu vatan sevgisinden geçmektedir. Vatan sevgisinin gerçekleşmesi için yurttaşların vatani benimsemesini sağlayacak özgürlük ortamının tesis edilmesi gerekmektedir.<sup>236</sup> *“Özgürlük olmadan vatan, erdem olmadan özgürlük ve yurttaşlar var olmadan erdem var kalamaz”<sup>237</sup>*, bunların sağlanmadığı ülkede hem halk hem de yöneticiler kötü ve işe yaramaz köleler hâline gelir.

Uluslaşma hem medenileşmek hem de kendi gelenekleri ile bütünleşik müstakil bir toplum yapısına sahip olmaktır. Bu bağlamda, he şehrin kendi tanrısına sahip olduğu antik site devletlerini olumlayan düşünür, kurumsallaşmış Hristiyanlığın bu bağları yok ettiğini, yurttaşları birbiri ile çelişen emirlere uymak zorunda bıraktığını vurgular. Ona göre Hristiyanlık, bütünüyle ruhani alana hitap etmekte, bu nedenle devlet yönetiminde söz sahibi olmasına imkân bulunmamaktadır.<sup>238</sup> Bu noktada

<sup>234</sup> Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s.43.

<sup>235</sup> Rousseau, Toplum Sözleşmesi, s.48.

<sup>236</sup> Rousseau, Ekonomi Politik, s.27

<sup>237</sup> Rousseau, Ekonomi Politik, s.31.

<sup>238</sup> Rousseau, Toplum Sözleşmeleri, s.130-131.

*Rousseau*'nun tıpkı *Locke*'ta olduğu gibi seküler ve insani bir yönetimi vurguladığını söylemek mümkündür.

*Rousseau*'nun millî irâdesi, toplumu oluşturan bireylerin irâdelerinin ötesinde bir irâdedir. Ha keza, devlet de kendisini oluşturan bireylerin ötesinde bir varlıktır. Her ne kadar toplumun belirli kesimlerinin muhtelif çıkar ve arzuları var ise de genel irâde kamunun menfaatine yönelen nihai neticeyi ortaya çıkarmaktadır. Toplumu oluşturan bireylerin muhtelif arzu ve çıkarlarının eksi ve artıları birbirini götürdüğünde ortaya çıkan irâde millî irâdedir. Netice itibarıyla kendi arzusu tahakkuk etmeyen birey, kendisinin yanıldığını kabul etmelidir.<sup>239</sup> Bu noktada *Rousseau*, genel irâdeye haddinden fazla bir önem atfetmiş gibi durmaktadır. Bunun nedeni hiç şüphesiz, onun egemeni hükümetten, genel irâdeyi kamuoyundan ayıran terminolojisidir. Ona göre genel ya da millî irâdenin yanılmazlığından kamu tarafından alınan kararların daima haklı olduğunu çıkarmamak gerekir. Ona göre bir topluluğun belirli bir çıkar grubuna mensup hatipler tarafından aldatılması hâlinde kötü kararlar vermeleri kaçınılmazdır.<sup>240</sup> Bu bağlamda Atina'yı hatipler tarafından yönetilen despot bir aristokrasi olarak tanımlar. Buradan da anlaşılacağı üzere aslında onun genel irâdesi, daima halkın çıkarına yönelen ilkesel bir irâdedir ve gerçek anlamda bütünleşmiş bir toplumsal bedenin (*corps social*) ürünü olabilir. Dolayısıyla, millî irâdeyi salt çoğunluğun kararından ibaret görmek *Rousseau*'nun düşüncesini basite indirgemek olacaktır.

Peki genel irâde nasıl bir ortamda ortaya çıkmalıdır ki yanılmaz bir karar mekanizması olabilsin? Bu noktada düşünürümüzün kendi kurguladığı düzen için örnek idareci olarak Spartalı *Lykurgos*'tan<sup>241</sup> bahsetmesi tesadüf değildir.<sup>242</sup> O, millî irâdenin ancak bireylerin birbirine her açıdan eşit olduğu bir toplumda ortaya çıkabileceğini işaret etmektedir. Onda Marksist anlamda sınıf kavramı bulunmamakla birlikte, sınıfların ve hiziplerin bulunmadığı bir toplum şüphesiz millî irâdenin en

---

<sup>239</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmeleri*, s.103.

<sup>240</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmeleri*, s.26.

<sup>241</sup> Lykurgos, Sparta'nın efsanevî kralı idi. Milattan önce 8.yüzyılda Sparta'da hüküm sürmüş bir kral olarak toprağın halk arasında paylaşılması, adaletten uzaklaşan helotların zulmüne son vermesi ile belki abartılı olarak "tarihin ilk sosyalisti" unvanını almıştır. (Mansel, Arif Müfid, Ege ve Yunan Tarihi, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014.)

<sup>242</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, s.27.

sağlıklı biçimde ortaya çıkması için elverişli bir ortam olacaktır. Bunun yansırı *Rousseau'nun* demokrasisi büyük ölçüde doğrudan bir demokrasi idi. Bu nedenle tıpkı *Montesquieu'nün* cumhuriyet tanımında olduğu gibi<sup>243</sup> küçük şehirlerde, site devletlerinde geçerli olabilecek bir rejimdi. Her ne kadar o *Ekonomi Politik'te* genel irâdenin her zaman toplumun bizzat katılımı ile çıkmasının gereksiz olduğunu, idarecilerin bir şekilde en hakkaniyetli olanın halkın genel irâdesine mutabık düştüğünü bildiklerini söylemekte<sup>244</sup> ise de bu görüşlerinden rücu etmiş benzemektedir. Nitekim daha sonra *Toplumsal Sözleşme'de* temsili demokrasi örneği olarak İngiliz yönetimini reddeder. İngilizlerin sadece kendilerine hükmedecek zorbaları seçmek adına bir gün özgür olduğunu, bunun bir yanılsama olduğunu vurgular.<sup>245</sup>

*Rousseau'nun* genel irâdeye atfettiği bu önem zaman içerisinde millî irâdenin doğrunun yegâne ölçütü olduğu düşüncesini doğurmuştur. Bu elbette ileri bir yorum olmakla birlikte pek çok demokratik devrim sürecinin ana prensibi hâline gelmiştir. Her ne kadar o, genel irâdenin sağlıklı bir şekilde ortaya konması için birtakım şartlara işaret ediyor olsa da en nihayetinde o şartları sağlamak için de devletin mutlak egemenliğini gerekli görmektedir. Bu bakımdan O'nun düşüncesi, totaliteryen rejimlerin, jakobenizmin ve çoğunluk diktasının doğmasına sebebiyet vermekle itham edilmiştir.<sup>246</sup> Bu ithamların tamamen haksız olduğunu söylemek mümkün değildir. Siyaset teorisinin merkezinde özgür yurttaş olan *Rousseau*, bunu kurgulama biçiminin yanlış okumalara fırsat vermesi sebebi ile totaliteryanizme de kapı aralamıştır.

*Rousseau'nun* düşüncesi, demokrasi söylemi adına radikal bir değişiklik yaratmıştır. Ancak zaman içerisinde “millî egemenlik/genel istenç” kuramı temsili demokrasinin ana argümanlarından biri hâline gelmiştir. Neticede Fransız İhtilali, onun düşüncelerine dayanmaktadır. İhtilali takip eden diğer demokrasi tecrübeleri de

---

<sup>243</sup> “Niteliği bakımından Cumhuriyet’in küçük bir ülkesi olması gereklidir. Aksi takdirde Cumhuriyet’in yaşaması imkansızdır.(...) Lakemedonya'nın uzun süre ayakta kalmasının sebebi her savaştan sonra yalnız kendi toprağı ile yetinmiş olmasıdır.”( MONTESQİUE, Kanunların Ruhu Üzerine, (çev. Şevki Özbilen), Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2014,s.147.)

<sup>244</sup> Rousseau, *Ekonomi Politik*, s.20.

<sup>245</sup> Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*. s.90.

<sup>246</sup> Kalfa, Ceren- Faruk Atay, “Rousseau ve Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı”, *Alternatif Politika Dergisi*, Cilt 7, Sayı 3, Ekim 2015,s.471-473.

şüphesiz bu geleneği takip etmiştir. Bu noktada her muakkip, kendi idaresinin “*sınıfsız kaynaşmış bir toplumu* doğurduğunu ve meclislerin “*milletin irâdesinin ve dolayısıyla doğrunun yegâne tecelligâhı*” olduğunu iddia etmektedir.

Şurası açıktır ki temelde özgürlüklerin korunması ve mutlak monarşiye karşı halkın irâdesini koyma gayesini güden millî irâde düşüncesi, zamanla otoriter rejimlerin de dayanağı hâline gelmiştir. Bu konuda Bertnard Russell’in belirlemeleri çok önemlidir;

*“Toplum sözleşmesi, Fransız Devrimi’nde pek çok liderlerin Kutsal Kitabı hâline geldi; ama Kutsal kitapların kaderi olduğu üzere dikkatlice okunmadı ve birçok izleyici tarafından anlaşılmadı. Metafizik soyutlamalar alışkanlığını demokrasi teorisyenlerinin arasına yeniden soktu ve genel irâde teorisiyle , bir liderin kendi halkıyla , seçim sandığı gibi dünyevi bir aygıtın onayına ihtiyaç duymayan mistik özdeşleşmesini olanaklı kıldı.”*<sup>247</sup>

### **2.1.3. Genel İradenin Millîleşmesi : Emmanuelle Joseph Sieyes**

Rousseau’nun kuramsallaştırdığı genel irâdenin güncel formu esas itibarı ile Joseph Emanuelle Sieyes’in müdahalesi ile millîleşmiş; genel irâde toplumun tümünde aranacak bir irâde olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda modern ulus-devletin de Sieyes-Rousseau çizgisinden doğmuş olduğu açıktır.<sup>248</sup> Yukarıda arz edildiği üzere ütöpik yönü ağır basan ve popöler egemenliğe dayanan Rousseaucu irâde düşüncesine Sieyes yeni boyutlar eklemiştir. Onun bu müdahalesi yalnız teoride kalmamış, Fransız Devrimi sürecinde aktif rol alarak pratik sahada da güncel siyasal atmosferi belirleyen bir unsur olarak var olmuştur. Mesela, Fransız Devrimi’ni doğuran hadiselerden birkaç gün önce, 9 Temmuz’da toplanan Kurucu Ulusal Meclis’in komisyon başkanı da

<sup>247</sup> Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, III,(Çev. Ahmet Fethi) , Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2.Bs.,2017, s.368.

<sup>248</sup> Duman, Fatih , “*Ulus-Devlet: Rousseaucu Genel İrade Bağlamında Bir Değerlendirme*”, Demokrasi Platformu, Cilt 6, Sayı 23 , s.96-97.

Sieyes'tir.<sup>249</sup>

Sieyes'te teorik ve pratik yönlerin birleştiği, detaylarını aşağıda arz edeceğimiz düşünce sistemi, Sieyes'in "ulusal egemenlik kuramının yaratıcısı" olarak adlandırılmasını sağlayacaktır. O, esas itibarı ile toplumsal mekanizmayı bir makinenin parçalarını ayırır ve inceler gibi ele almayı hedeflemiştir.<sup>250</sup> Ona göre siyasal toplum üç aşamada oluşur; birinci evrede bir araya gelmek isteyen insanlar yalnızca bu istek etrafında ulusları oluşturur (çalışmamızın birinci bölümünde yer alan tarihsel süreç hatırlansın), ikinci aşamada kamusal amaçların yerine getirilmesi için ulusun genel ve ortak bir irâdesi doğar. Bu noktada *Sieyes'in* yapmış olduğu açıklamalar *Rousseau'nun* genel irâde tasarımı ile örtüşmektedir. Bununla birlikte *Sieyes* buna yeni bir boyut ekleyerek, ulusun irâdesini temsil eden mümessillere duyulan ihtiyaca dikkat çeker. Onun üçüncü evre olarak tanımladığı bu aşama hiç şüphesiz, onun ulus-devlet düşüncesi ile Rousseau'nun genel irâdesini birleştiren anlayışında yatmaktadır.<sup>251</sup>

*Sieyes'in* siyasal teorisinin en karakteristik metinlerinden biri "*Qu'est-ce que le Tiers état?*" (Üçüncü Tabaka Nedir?), onun ulus düşüncesinin de ortaya konduğu bir metindir. 1789'da yayımlanan söz konusu metin sayesinde Sieyes, Fransız Devrimi'nin en popüler isimlerinden biri hâline gelmiştir.<sup>252</sup> Sieyes, düşüncelerini izah ederken aslında basit bir plana dayandığını ifade eder. Onun eseri şu üç soru ve cevaba dayanır;

"Üçüncü Tabaka nedir? Her şey. Bu zamana kadar ne olabilmiştir? Hiçbir şey. Ne olmak istiyor? Bir şey."<sup>253</sup>

*Sieyes'in* üçüncü tabaka (*tiers état*) olarak işaret ettiği, Fransız Genel Meclisi'nde (*États-Généraux*) yar alan en alt tabakadır. Bilindiği üzere meclis üç tabakadan oluşmaktaydı. Birinci tabaka ruhban sınıfına, ikinci tabaka soylular sınıfına

---

<sup>249</sup> Ruhi, M.Emin, "1789 Devrimi ve Sieyes", İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1993, s.68-69.

<sup>250</sup> Ağaoğulları, Mehmet Ali, *Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği*, İmge Kitabevi, Ankara, 2020, s.195.

<sup>251</sup> Ağaoğulları, *Ulus Devlet*, s.195-204.

<sup>252</sup> Ağaoğulları, *Ulus Devlet*, s.189-190.

<sup>253</sup> Sieyès, Emmanuel Joseph, *Political Writings: Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*, (ed. Michael Sonenscher), Hackett Publishing Company Inc., Cambridge, 2003, s.94.



son tabaka ise halkın geneline tahsis edilmiş bir temsil makamı olarak uzun yıllar vazife görmüştür. <sup>254</sup> Sieyes, mezkûr üçüncü tabakayı gerçek halk olarak tanımlamaktadır. <sup>255</sup> Sieyes soyluların küçük bir azınlık olarak sayısı yirmi beş milyonu bulan bir kitlenin irâdesine ket vurmasını kabul etmez<sup>256</sup>. Bununla birlikte ruhban sınıfının başlı başına ayrıcalıklı bir sınıf olmadıklarını, ancak bir meslek grubu olduklarını kabul etmektedir. Buradan hareketle soylu sınıfının toplumsal düzende hiçbir yerinin olamayacağını ileri sürer. Ona göre ayrıcalıklılar sınıfı doğrudan ortadan kaldırılmalıdır. <sup>257</sup>

Sieyes, “*Milletin irâdesi nedir?*” sorusunu; “*bireylerin bir araya gelerek ulusu oluşturdukları gibi bireysel irâdelerin bir araya gelişlerinin ürünüdür*” şeklinde açıklar; amaçları ortak özgürlük, ortak güvenlik ve kamusal amaç olmayan bir meşru birlikten bahsedilemez. <sup>258</sup> Bu bağlamda o, ortak çıkar kapsamında bir yurttaşlık tanımı yapmaktadır. Dolayısıyla Sieyes, ilk bölümde aktarmaya çalıştığımız seküler ulus düşüncesi ile son derece uzlaşan bir düşünceye sahiptir. Nitekim milletin objektif bir yurttaşlık yaratması bağlamında Sieyes, ulusun mekanını da bölgesel olarak belirler. Sözelimi Fransa’yı oluşturan kırk bin mahalle, ulusun da sınırlarını çizer. Bu çerçevede de, onun modern ulus devletin ulusu yasal sınırlar içerisinde arayan yaklaşımını takip ettiği açıktır. <sup>259</sup> Aydınlanmacı hümanizmin bir eseri olarak, geleneksel bağlardan ayrılan bir birey tanımından bahsetmek mümkündür. Bu bağlamda “*bireyin yurttaşa dönüştürülmesi*”, ulus kavramı çerçevesinde gerçekleşmektedir. Ulus kavramı sayesinde Ağaoğulları’nın ifadesi ile, “*yurttaşların birbirlerinin benzeri olması sonucunda, türdeş bir kamusal alan ortaya çıkar*”. <sup>260</sup>

Aydınlanmacı/hümanist yurttaşlık bağlamını ortaya koyabilmek için Sieyes, bir küre betimlemesinde bulunur. Bir kürenin çevresinde dizilen insanlar gibi, tüm insanlar birbirlerine eşit uzaklıkta olmalıdırlar. Böylece yurttaşlar ortak haklar sayesinde yeknesak bir birlik olur. <sup>261</sup> Ancak bu birliğin sağlanması için kişilerin ortak

---

<sup>254</sup> Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Estates-General". Encyclopedia Britannica, 30 Ağustos 2021, <https://www.britannica.com/topic/Estates-General> (24.10.2021)

<sup>255</sup> Sieyès, s.152.

<sup>256</sup> Sieyès, s.150.

<sup>257</sup> Ağaoğulları, Ulus Devlet, s.191-192.

<sup>258</sup> Sieyès, s.153.

<sup>259</sup> Sieyès, s.140.

<sup>260</sup> Ağaoğulları, Ulus Devlet, s.198.

<sup>261</sup> Sieyès, s.156.

çıkar etrafında toplanmaları gerekir. Elbette herkesin bireysel çıkar ve arzuları olabilir. Hatta Sieyes, daha ileri giderek ekonomik eşitsizliklerin de yaş, cinsiyet, boy gibi doğal eşitsizliklerden olduğunu, bunların medeni eşitliğe yani yurttaşlık birlikteliğine aykırı olmadığını, kanunların bunları koruyacağını ifade etmektedir<sup>262</sup>. Herkes adeta şu andı kabul ederek yurttaşlık bağının içerisinde yer alır; *“kendi işlerimle uğraşabilir ve kendi mutluluğumu ortak güvenliğin korumasında arayabilirim. Bunu yaparken arzularımın sınırlarının yasal limitler olduğunu bilirim, bu limitler ki toplum tarafından ortak çıkarlar için öngörülmüştür, bu çıkarlar ki benim de payımın olduğu çıkarlardır ve ben bunları bireysel çıkarlarımla birleştirdiğimde bu benim için faydalıdır.”*<sup>263</sup>

*Rousseau ve Montesquieu*'nün demokrasi telakkisi, daha önce de ifade edildiği gibi doğrudan bir demokrasi olmak itibarı ile, nüfusça az bölgelerde uygulanabilecek bir idari sistem olarak ortaya çıkmaktadır. Ne var ki yukarıda detayları ile ifade edilen tarihsel süreç, demokrasiyi daha geniş bir kitlenin yönetim biçimi hâline getirmiştir. *Montesquieu*'de henüz olgunlaşmamış, *Rousseau*'nun ise Toplum Sözleşmesi'nde son derece olumsuz yaklaştığı, sonraki eserlerinde ise ihtiyatla kabul ettiği temsil fikri, ulus devletin gerçeklerinin icbâr ettiği bir çözüm olarak görünmektedir<sup>264</sup>. Nitekim Sieyes de temsil düşüncesine önemli bir yer verir, bu da onun modern millî irâde düşüncesinin kurucu isimlerinden biri olmasında önemli bir yere sahiptir. Bu hususta şöyle der;

*“(...) Üçüncü tabaka millettir. Bu nitelikte onun temsilcileri Ulusal Meclisi oluşturur ve onun tüm güçlerine sahiptir. Böylece onlar genel irâdenin yegâne mütevellisi olduklarından ortaya bir ihtilaf çıkmadıkça yönettikleri zümre ile danışmaya ihtiyaçları yoktur.”*<sup>265</sup>

Genel irâdeyi millîleştirilmesi itibarı ile Sieyes'in temsil düşüncesine alan tanınması kaçınılmazdır. Ona göre temsilciler meclisi millî irâdenin meşru organıdır ve bu sıfatla millete ait her şeyde kanun yapma hakkına sahiptir ve üzerinde hiçbir şeyin

---

<sup>262</sup> Sieyès, s.155.

<sup>263</sup> Sieyès, s.153.

<sup>264</sup> Dahl, Democracy, s.29.

<sup>265</sup> Sieyès, s.152.

bulunamaz.<sup>266</sup> Birinci bölümde detayları arz edilen uluslaşma sürecinin gerçekleştiği bir çağda yaşayan Sieyes'in çalışmaları, Rousseau'nun genel irâdesini ulus ölçeğinde arayan bir düşünceyi gerekli kılan bir siyasal ortamın yansımasıdır. Bu bağlamda site devletinin sınırlarını aşan ve sayıları yirmi beş milyonu bulan bir kitleden bir ortak irâde sadır olmasının güçlüğü açıktır.<sup>267</sup> Dolayısıyla temsil düşüncesi şartların icbar ettiği bir düşünce olarak da düşünülebilir. Bununla birlikte kamusal alandan ayrılan ufak birlikteliklerin varlığını uygun görmez. Kamusal alandan ve ortak çıkardan ayrılan, güncel ifade ile ayrı bir politik ajanda ile hareket eden bir topluluk, kamusal alan için tehdit arz etmektedir.<sup>268</sup>

Sieyes'in temsil düşüncesi Fransız Devrimi'nde oldukça belirleyici olmuştur. 1789 *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin* üçüncü maddesi (*La Déclaration des droits de l'Homme et du citoyen*), egemenliğin özü itibariyle halka ait olduğunu ifade eder. Ancak halkın bu egemenliği nasıl kullanılacağı ciddi bir sorundur. Fransız Devrimi'nin ilham kaynağı olan *Rousseau* ve *Montesquieu*'nun cumhuriyeti, daha önce de ifade edildiği gibi ütöpik bir karakter sergilemektedir. Fransız Ulusal Devrimi ise bizatihi toplumsal gerçekliğe dayanmaktadır. Bu meyanda, Bildirge'nin yazarları egemenliğin kullanımı sorununu aynı madde içerisinde temsil meselesine atıfta bulunarak çözer. Buna göre hiçbir kurum açıkça ulustan kaynaklanmayan bir yetkiyi kullanamaz. Bu noktada göze çarpan ilk ayırım, *Rousseau*'nun aksine bildirgenin millet mefhuma yaptığı vurgudur. İkincil olarak Fransız Demokrasi tecrübesi temsili ilkeyi "*millet namına irâde göstermek*" olarak formüle etmiştir. Rousseau'nun egemenlik kuramı, böylesi bir yetki devrini tanımaz. Dahası, temsil kavramı da özünde bu şekilde formüle edilemez. Temsili bir demokraside mümessiller, temsil ettikleri mutlak egemenin irâdesini ifade etmek adına seçilirler. Oysa uygulamada mümessillerin temsil ettikleri kitle adına irâde gösterdikleri görülmektedir.<sup>269</sup>

Sieyes'in görüşleri arasında, bizim de üzerinde duracağımız en mühim unsurlardan biri millî irâdeye atfettiği üstün meşrûiyettir. Ona göre, ulusun irâdesi her şeyin üzerindedir, bu irâdenin herhangi bir suretle sınırlandırılması mümkün değildir.

---

<sup>266</sup> Sieyès, s.14.

<sup>267</sup> Ruhi, s.106-107.

<sup>268</sup> Sieyès, s.154.

<sup>269</sup> De Benoist, Alain, *The Problem of Democracy*, Arktos Media Ltd., UK, 2011, s.55.

Bu bağlamda klasik egemenlik düşüncesine yakınlaşır. Mademki ulus yegâne birliktir, hiçbir surette pozitif yasalarla sınırlandırılmaz, kararlarını dilediği gibi tayin eder ve kendi kendisi ile sözleşme yapamayacağına göre kendini bir sözleşme ile de kısıtlayamaz. Hatta Sieyes daha ileri giderek milletin tayin ettiği kurucu meclise de benzer bir dokunulmazlık atfeder.<sup>270</sup> Dolayısıyla Sieyes'te millî irâde, tam manası ile tanrısal bir kudrete sahip olmuştur, nitekim tanrısal bir gönderme olarak milletin doğal hukuk tarafından şekillendirildiğini iddia eder.<sup>271</sup> Meşru bir toplum olarak var olma irâdesi doğalsa -ki öyledir-, ortak irâdenin doğallığı da inkâr edilemez. Aslında Rousseau'dan farklı olarak Sieyes, doğal halin sona ermiş bir durum olduğunu söylemez. Bilakis doğal hal sürdürülmekte olduğundan tehlikeler de her daim mevcuttur, bu nedenle millet irâdesinin ortaya çıkışında birden fazla yol olamaz.<sup>272</sup>

Sonuç olarak, modern millî irâde düşüncesi Rousseau'nun genel irâde düşüncesine Sieyes'in yüklediği millîlik tanımı ile varlığını sürdürmektedir. Bu bağlamda en temel meşrûyet kaynağı millî irâdedir. Halkın çoğunluğun reyleri ile seçilen iktidarlar, yasama yetkilerini doğrudan halka dayandırmaktadır. Görüldüğü üzere Sieyes, Rousseau'nun genel irâdesini millîleştirirken, onun totalitarizme yakın yönlerini de güçlendirmiştir. Milletin irâdesine doğal ve üstün bir yer tanıyan düşünce bugün de geçerliliğini korumaktadır. Günümüzde çoğulcu demokrasi teorisi ile revizyona uğramış olsa da ulusal egemenlik ya da millî irâde düşüncesinin geçerliliğini koruduğunu söylemek mümkündür. Güncel demokrasilerde çoğulcu düşünce güçlendirilmeye çalışılmakta, bu uğurda temsilde adalet gibi kurumlar işletilmeye çalışılmaktadır. Ne var ki tüm bu gayretler millî irâde düşüncesini temelden sarsacak bir niteliği haiz değildir. Beri yandan demokratik usullerin varlığı (seçim, meclis, temsil vb.) her ülkenin demokratik bir yönetime sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Açıkça belirtmek gerekir ki; meşrûyetlerini yurttaşlara dayandırdığını iddia etmek haricinde hiçbir ortak noktası bulunmayan pek çok sosyal organizasyon kendisini demokrasi olarak nitelendirmektedir. Bugün her tür yönetim, özellikle de kendini demokrasi olarak tanımlayan yönetimler, meşrûyetlerini halktan aldıklarına, parlamento ve konseylerinin yasama yetkilerini bizzat halkın kendilerine devrettiğine

---

<sup>270</sup> Ruhi, s.95.

<sup>271</sup> Sieyès, s.137.

<sup>272</sup> Sieyès, s.138.

vurgu yapmaktadır. Sözelimi İnan İslâm Cumhuriyeti ve Çin Halk Cumhuriyeti yasal meşrûiyetini Almanya ve Fransa ile aynı kaynağa, yani halk irâdesine dayandırmaktadır. Bu durum, millî irâdenin anlamını bulanıklaştırmakta, anlaşılmasını güçleştirmektedir. Şu hâlde millî irâdeye eleştirel bir yaklaşım serdetmek kaçınılmaz olmaktadır.

Çalışmamızın genişliği düşünüldüğünde demokrasi kavramından beklentimizi son derece sınırlı tutmak kaçınılmazdır. Günlük kullanımda demokratik toplum ve demokrasi sözcükleri sıklıkla liberal demokratik değerleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte cumhuriyet kavramı da sık sık demokrasi yerine kullanılmaktadır. Oysa pekâlâ anayasal bir monarşide de demokratik bir idareye tesadüf etmek mümkündür. Dolayısıyla bu noktadan itibaren klasik anlamında demokrasiyi yani, *demo*(halk)-*kratia* (yönetimi)yi, bir millî irâde yönetimi olarak inceleyeceğiz.

## 2.2.MİLLİ İRADENİN İMKÂNI

### 2.2.1 Genel İrade'nin Bilgeliği Sorunu

*Rousseau*'nun genel irâdesi bütün bireyleri eşit olan, sınıfsız bir toplumun yarısından bir fazla kişinin irâdesinin mutlak manada doğru neticeyi vereceğini, şayet bireylerin bu irâdeye aykırı görüşleri varsa kendi görüşlerini gözden geçirmeleri gerektiğini açıkça vurgular. Başta *Rousseau*, böylesi bir salt çoğunluğun oluşması için daha önce arz edilen pek çok koşul ileri sürmektedir.

Genel irâdenin ortaya çıkması için birinci koşul, irâdeleri birbiri ile aynı değerde eşit ve sınıflara ayrılmamış; yeknesak bir topluluğun var olmasıdır. Toplumsal bir sorun *sîne-i millete tevcih edildiğinde* bu tevcih açık bir şekilde milletin bütün bireylerini eşit kabul etmektir. *Platon*, demokratik bir düzenin en büyük sorunlarından birinin *eşit olmayanlara eşitlik* olduğunu söyler. Ona göre demokrasi, “*baba ile oğlu, hür ile köleyi, yabancı ile yerliyi*” eşit kabul etmektedir.<sup>273</sup> Eşitlik fikri yalnızca

<sup>273</sup> Platon ,s.296 .

doğuştan gelen statülerle sınırlı kalmaz, eğitim bakımından da herhangi bir farklılık gözetmemektedir. Oysa eğitim; “bir açıdan, insanların hangi iş için yaratıldıklarını bulmanın ve yaratılışlarına uygun işe yerleştirmenin bir yolu ve yöntemi<sup>274</sup>” dir. Bu bağlamda genel ve evrensel oy hakkıyla ilgili temel sorunlardan biri, uzmanlık ve liyâkat unsurlarını seçimin dışında bırakmasıdır. Varsayalım, bayındırlık ve iskân işleri ile ilgili bir sorun millete sorulmuş olsun, bu sorunun toplumun her bireyince aynı tutarlılıkla çözümlenmesi mümkün görünmemektedir. Oysa toplumdaki mühendislerin, şehir planlamacılarının, mimarların bu hususta çok daha fazla malumata sahip oldukları akiktir. Şu hâlde bu sorunun aynı zamanda bir avukata sorulması abestir.

*Platon'un eşitlik fikrine ilişkin eleştirisi, Aristoteles'in “kamuoyu” tanımı ile cevaplandırılmaktadır. Aristoteles'e göre, “çoğunluğu oluşturan bireylerin her biri erdem ve pratik bilgeliğin bir kısmına sahip olabilir ve bunlar bir araya geldiklerinde, çok sayıda eli ayağı ve duyuları olan tek bir insan gibidir. Bu yüzden çoğunluk müzik eserleri ve şairlerin çalışmaları için en iyi hakimlerdir. Bunlardan biri her biri bir parçaya hakimdir, bu sayede bütüne de hakimiyet kesbederler”.*<sup>275</sup> Bir yemeğin güzelliğine onu pişirenin değil, yiyenin karar vereceği gerçeği gibi örneklere dayanan bu savunma genel geçer bazı konular için geçerli olsa da daha teknik konuların kamuoyu tercihi ile çözümlenmesinin halen problem teşkil ettiğini teslim etmek gerekir. Millet irâdesinin her zaman tutarlı neticeler doğurmayacağı açıktır, halkın irâdesinde irrasyonel kararların ortaya çıkması her zaman mümkündür. Kitleselel dezenformasyon, siyasal bilgisizlik, siyasete duyulan apati gibi sebeplerle halk irâdesinin “ideal seçilmişler meclisini” doğurmayacağı aşikârdır. Halk, seçimlerinde liyakat ve ehliyeti çoğu zaman öncelememektedir. Bu durum, “demokrasinin başarısızlığıdır”.<sup>276</sup>

Doğrunun belirlenmesi, meşru olanın seçilmesi uzun bir süreç ister. Tarafların tecrübelerine ve hayal güçlerine dayanarak ortaya koydukları fikirlerin münazara edilmediği bir ortamda böyle bir belirleme yapmak zordur. Tam anlamıyla anonim olması nedeniyle halkın irâdesi herhangi bir sorumluluğu kabul etmez. Bu

<sup>274</sup> Ünder, Hasan, “Platon'un Devletinde Eğitim Ve İnsan Doğası”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, s. 191.

<sup>275</sup> Aristoteles, s.83.

<sup>276</sup> Aktan, Çoşkun Can, “Demokrasiye Alternatif Bir Siyasal Sistem Önerisi: Demarşi”, Sosyal Ve Beşeri Bilimler Dergisi Cilt 7, Sayı 1, 2015, s.102-103.

sorumsuzluk hâli nedeni ile çoğunlukla düşünmeksizin ortaya atılan yönelimleri ifade edebilir. Bu noktada kalabalıkların seçimlerinin bir bilgeliği olup olmadığı sorusunu sormak gerekmektedir.

*Francis Galton'un* 1907'de *Nature* dergisinde yayınladığı bir deney kitlelerin bilgeliği sorunu açısından düşündürücüdür. Deneyde 800 kişilik denek grubundan bir büyükbaş hayvanın takribi kilosunun tahmin edilmesi istenmiştir.<sup>277</sup> *Galton'un* deneydeki temel amacının bir büyükbaşın kilosunu tahmin etmek gibi uzmanlık gerektiren bir alanda rastgele seçilmiş bir kitlenin görüşünün kitle görüşünden daha isabetli olacağı tezini ispat fikri yatmaktadır. *Mediokratik* görüşü desteklemesi beklenen deney, beklenenin aksine kitlelerin bilgeliği fikrini destekler neticeler vermiştir. İçlerinde uzman ceplerin bulunduğu kitleden alınan rakamların ortalaması 1198 pound iken, ölçüm neticesinde büyükbaşa ait karkasın 1197 pound olduğu ortaya çıkmıştır. *Galton* deneyi, kitlelerin görüşlerinden alınan bir ortalamanın toplumsal sorunların çözümünde makul bir vasatı teşkil edeceği *Rousseau'nun* genellemeci yaklaşımını destekler mahiyettedir.

Ne var ki toplumsal sorunlar her zaman bir tahmin oyunu kadar kolay değildir. Sosyal hadiselerin karmaşıklığı sorunların çözümünü zorlaştırmaktadır. Bir ülkenin tarımsal kalkınma modeline ilişkin sorun, bir büyükbaşın ağırlığını tahmin etmekten çok daha kompleks bir sorundur. Bununla birlikte seçimler sadece belirli başlı sorunların çözümüne yönelik sorular değildir. Velez ki *Rousseau'nun* öngördüğü gibi doğrudan demokratik usuller uygulansın, bu takdirde dahi güncel bir sosyal organizasyonun onlarca sorununa dair yüzlerce sorunun nasıl sorulacağı, bu sorulara nasıl cevap verilebileceği de ciddi bir problem teşkil etmektedir.

2003 yılında yapılan bir başka deney, kitlenin tercihlerinde bilginin yerini tespit etmek bakımından önem arz etmektedir. *Philadelphia'da* yapılan deneyde katılımcılara Amerikan dış politikasına dair muhtelif sorular sorulmuş, ardından bu kişiler bir hafta süreyle bilgilendirme kampına alınmıştır. Bir hafta sonunda aynı sorular tekrardan katılımcılara sorulmuş verdikleri cevaplar katılımcıların yeterli bilgiler verildiğinde fikirlerini değiştirebildiklerini, hatta öncekinden daha tutarlı neticelere vardıklarını göstermektedir. Deneyin mucidi olan *James Fishkin'in* oldukça

---

<sup>277</sup> GALTON, Francis, "Vox Populi", *Nature*, Cilt 75, Sayı 1949, 1907, s.450-451.

iyimser olduğu açıktır. Ona göre insanlar yeterli bilgiler verildiğinde doğru tercihlerde bulunacak kadar zekidir.<sup>278</sup>

*Fishkin ve Yale Üniversitesi'nden Bruce Ackerman*, yukarıda arz edilen ve sık sık tekrarlanan deneyler neticesinde “*Müzâkere Günü*” adı verdikleri ütöpik bir millî bayram kurgulamışlardır. Buna göre seçimlerden iki hafta önce ilan edilecek bu millî tatilde insanlar daha ufak konularda 15 kişilik küçük, bütün ülkeyi alakadar eden büyük sorunlarda ise 500 kişilik büyük gruplarda tartışacak, bu tartışma gruplarına katılan ve oy kullanan vatandaşlara maddi teşvik (150 dolar olması planlanmıştır) verilecektir. *Fishkin ve Ackerman*'ın ütopyası, siyasilerin münazara programlarına katıldığı ve bu münazaraların seçimin en önemli unsurlarından biri olduğu Amerika'da bu durumun sıradan vatandaşlar arasında da gerçekleştirilmesini sağlamaya yöneliktir. Buna rağmen *Fishkin*, böylesi bir ütopyanın kitlesel demokrasilerde neden mümkün olamayacağına dair birtakım engeller sıralamaktadır.<sup>279</sup>

*Fishkin*'e göre vatandaşlar arası müzakereci bir demokrasinin önündeki ilk engel sosyal bilimcilerin rasyonel cehalet olarak tanımladıkları durumdur. Kendi oy hakkının milyonda bir gibi göz ardı edilebilecek bir değer taşıdığını fark eden yurttaşlar ciddi anlamda tetkikat gerektiren politik problemlere ilişkin uzun araştırmalara girme zahmetine katlanmayı tercih etmeyeceklerdir. İkinci engel, bu bilgisizlikten kaynaklanan rastgele seçim yapma eğilimidir. Genel bir irâdeyi ortaya koyması beklenen seçimler sıklıkla irâde olmaktan uzaktır. Anket katılımcıları genelde “bilmiyorum” demeyi tercih etmediklerinden akıllarına gelen ilk tercihi işaretlemeye meyyaldirler.<sup>280</sup>

Politik bilgilenmenin önündeki üçüncü engel insanların politika hakkında müzakere ettikleri kişilerin genelde kendileri ile aynı sosyal yapıdan, kültürden ve arka plandan gelen insanlar olmasıdır. Kendi görüşüne muhalif kimselerle siyasi münazaraya girmek, karşılıklı ilişkileri bozma riskini beraberinde getirir. Bu nedenle insanlar, böyle münazaralardan kaçınırlar. Bu durum da hep aynı bilgi kaynaklarından benzer bilgilerin alınmasını doğurur. Dolayısıyla yurttaşların politik konulara ilişkin

---

<sup>278</sup> Fishkin James S., *When the People Speak: Deliberative Democracy & Public Consultation*, Oxford University Press, New York, 2009, s.170-171.

<sup>279</sup> Fishkin James S. , s.29.

<sup>280</sup> Fishkin, s.3-5 .



geniş bir bakış açısına sahip olması oldukça zordur. Bilindiği üzere yankı odası etkisi bir yandan şahsi görüşleri kuvvetlendirirken öte yandan bu görüşlerin en doğru ve evrensel görüş olarak kabul edilmesine neden olmaktadır. İnternetin yaygınlaşmasının bu yankı odalarını (*echo chamber*) ortadan kaldıracağı beklense de internet kullanıcılarının da kendilerine yakın görüşleri tercih ettiği ortadadır. Nitekim günümüzde internet siteleri ve sosyal medya platformlarının en önemsedığı kavramlardan biri kişiselleştirilmiştir. Kullanıcıların tercihlerini değerlendiren algoritmalar bu platformlarda da “*yankı odası etkisi*” yaratmaktadır. Öz seçimli enformasyon hapishanesi olarak da adlandırılan bu durum kullanıcıları pek çok farklı bilgiden uzaklaştırmaktadır.<sup>281</sup>

*“Filtre balonu kullanıcıların gerçeklerin yanlı ve yanlış aktarıldığı mikro alanlara bilinçli ya da bilinçsiz olarak hapsolmasına ve dar dünya görüşüne neden olduğu gerekçesiyle, kişiselleştirilmiş içeriklere yönelik geliştirilen eleştirilerden biridir. Toplumsal söylemin çeşitliliği önünde bir engel olarak kabul edilmektedir.”*<sup>282</sup>

*Rousseaucu* kitlesel bilgeliğin önündeki dördüncü engel manipülasyondur. Siyasal tercihlerde menfaati bulunan çıkar çevreleri yurttaşları pekâlâ manipüle edebilir. Yukarıda arz edilen ilk üç engel nedeni ile yeterince bilgilendirilmemiş olan yurttaşlar, propaganda imkânı yüksek ve her türlü araçla yurttaşa ulaşabilen çevrelerin tesirinde kalmaya açıktır. Sosyal medya ve yaygın internet kullanımı bu durumu düzeltmek bir yana kolaylaştırmaktadır. Nitekim 2015 yılında ilk defa Amerikan senatörlerinden *Ted Cruz*’un seçimlerde *Cambridge Analytica* adlı firma ile anlaşarak, *Facebook*’tan alınan kişisel verileri seçmenleri manipüle etmek amacıyla kullandığı medyada yer almıştır. *Analytica* ve *Facebook* hakkındaki soruşturma, *Analytica* adlı firmanın iflası ile neticelenmiş ise de aynı firmanın *Data Propia* adında faaliyet göstermeye devam ettiği düşünülmektedir. Bu meyanda siyasal partilerin propaganda ve manipülasyon faaliyetlerinden çok daha güçlü bir manipülasyon aracının siyasi çıkar odaklarının elinde olduğu açıktır. Her ne kadar veri ihlal yasaları ile bu durum

<sup>281</sup> Narin, Bilge, “*Kişiselleştirilmiş Çevrimiçi Haber Akışının Yankı Odası Etkisi, Filtre Balonu Ve Siberbalkanizasyon Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*”, Selçuk İletişim, Cilt 11, Sayı, 2, s.232-251.

<sup>282</sup> Narin, s.242.

engellenmeye çalışılsa da yurttaşların belirli çıkar odaklarınca tasarlanan böylesi bir manipülasyon aracının cazibesine karşı durmaları oldukça zordur.<sup>283</sup>

*Fishkin'in* bu sorunlara dair sunduğu çözüm münazaracı demokrasi iken, sorun olarak ifade edilen hususların esasında sorun olmadığını iddia eden karşı argümanlar da mevcuttur. Buna göre, sıradan vatandaşın günlük hayatını idame ettirecek kadar bilgiye sahip olmaları yeterlidir. Politik seçimlerde de salt kimin bu seçimin yanında kimin karşısında olduğunu bilmek kafidir. Böylece çok fazla şeye gerek kalmadan kitle kendi ihtiyaçları ve arayışlarına uygun bir tercihte bulunur. Bilgilendirme süreçlerinin zahmetine katlanmak için herhangi bir sebep yoktur. Büyük ölçüde bilinçsiz bir tercihle aydınlatılmış bir irâde arasında fark görmeyen bu görüşe karşılık Fishkin, Avusturalya referandumu ve İngiltere genel seçiminde yapmış olduğu gözlemlerini ileri sürmektedir.<sup>284</sup> Bilgilendirmenin bu seçimlerde seçmen davranışını ciddi anlamda değiştirebilmiştir. Bir başka karşı argüman ise, toplumun tamamının her konuda bilgilendirilmesi mümkün olmasa da toplumun farklı kesimlerinin farklı konularda bilgili olduğu, bu nedenle genel irâdenin toplamda doğru bir tercihi ifade ettiğiidir. Çiftçiler tarım sahasında, avukatlar hukuk sahasında, azınlıklar kendilerini ilgilendiren kültürel politikalar konusunda yeterince bilgilidir. Bu nedenle meseleci kamu olarak çevirebileceğimiz *issue publics* genel irâdeyi belirli bir bilgiye sahip kılar. Gerektiğinde çoğunluğun görüşlerini kapsayacak şekilde bir çıkar grubunun görüş ve eğilimleri baz alınabilir.<sup>285</sup> Oysa bu görüş de oldukça sorunludur. Öncelikle çıkar grupları ve azınlıkların her zaman şahsi görüşleri ve beklentileri vardır. Bu beklentilerin genele şamil bir irâde teşkil etmesi mümkün değildir. Dahası bu grupların hangi esaslarla belirlenebileceği muğlaktır. Bu mikro kozmosun toplumun siyasal makro kozmosunun yansıma olmasını beklemek mümkün değildir. Buna karşın Fishkin, temsiliyetle düşünceyi bir araya getiren münazaracı/müzakereci demokrasiyi önermektedir.

Millet irâdesine dayanan bir idare biçimi hiç şüphesiz kitle psikolojisi ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda genel irâdenin tesisi, bu psikolojiye etki edecek

---

<sup>283</sup> Boldyreva, Elena L. ve Diğerleri., “*Cambridge Analytica: Ethics And Online Manipulation With Decision-Making Process*”, The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences, 18th PCSF 2018 Professional Culture of the Specialist of the Future, 28-30 Kasım 2018, St.Petersburg, s.91-102.

<sup>284</sup> Fishkin, s.7.

<sup>285</sup> Fishkin, s.8.

hiçbir unsurun bulunmaması ile mümkündür. Oysa, kitle psikolojisi sık sık yönlendirilir. Fishkin'in müzakereci demokrasisi dahi bu tip yönlendirmelere açıktır. Kitle psikolojisi alanında öncü çalışmalardan birini gerçekleştiren *Gustave Le Bon'un* tespiti geçerliliğini korumaktadır;

*“Aralarında yalnız görünürde ilişkiler bulunan birbirine benzemeyen şeylerin birleştirilmesi ve bu şeylerden doğrudan doğruya genel sonuçlar çıkarılması kollektif mantığın ayırıcı özelliklerindedir. Kitlelere karşı konuşmasını bilen hatipler bu şekilde çağrışımları kullanır ve yalnız bunlar güçlü şekilde etki ederler. Güçlü bir yargılama zinciri kitle için anlaşılmaz olur, bunun içindir ki kitleler yargılayamazlar veya yanlış yargırlar ve yargılama ile etki altına alınamazlar. Dinleyenler üzerinde büyük bir etki yapmış olan bazı konuşmaların metninde görülen zayıflık insanı şaşırır, fakat unutulur ki, bu nutuklar filozoflar tarafından okunmak için değil, kalabalıkları hareketlendirmek için onları sürüklemek için hazırlanmıştır.”<sup>286</sup>*

Günümüzde kitle psikolojisini yönlendirmek adına iyi bir hitabetin ötesinde pek çok araç bulunmaktadır. Sosyal medya ve internet kullanımı, insan psikolojisinin günlük olarak yönlendirilmesi bakımından fevkalade kullanışlı bir araçtır. Dolayısıyla demokratik bir seçimin kitlesel bir bilgeliğe ulaşmanın aracı olamayacağı söylenebilir. Zaten demokrasiden de beklenen bu olmamalıdır. *James Surowiecki* kitlelerin bilgeliğini incelediği eserinde bu durumu şöyle özetliyor;

*“Nasıl beraber yaşayabiliriz? Nasıl ortak fayda için çalışabiliriz? Demokrasi insanlara bu soruları cevaplamakta yardımcı oluyor, çünkü demokratik tecrübe istediğimiz her şeyi yapamama tecrübesidir. (...) Demokratik bir düzende halk tarafından verilen kararlar kitlenin bilgeliğini gösteren kararlar değildir. Bu kararlar sadece demokratik kararlar olmaları için alınır.”<sup>287</sup>*

*Surowiecki'nin* çözümü genel irâdenin mutlaka doğruyu gösterdiğine ilişkin klasik görüş açısından uzlaşmacı bir sentezdir. Nitekim eserinde pek çok hususta kitlesel bir bilgeliğin var olabileceğine dair deneyleri açıklar. Pek çok alanda bilge olan kitlenin siyasi arenada bu bilgeliği yitirmesi için geçerli bir sebep yoktur. Ne var

---

<sup>286</sup> Le Bon Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, (Yay. Haz. Yunus Ender), Hayat Yayınları, İstanbul, 1997, s.59.

<sup>287</sup> Surowiecki, James, *The Wisdom of Crowds*, Anchor Books, New York, 2005, s.271.

ki sorunların çözümüne dair nesnel bir cevabın bulunamadığı oldukça girift bir alan olan politika söz konusu olduğunda Galton'un katılımcılarının yakaladığı bilgeliği bulacağımızı iddia etmek de yerinde değildir. Ancak bu durum demokrasi harici politik sistemlerin (oligarşi, aristokrasi vb.) demokrasiden daha iyi olduğunu söylemek için yeterli değildir. Bilakis anti-demokratik sistemlerin doğurduğu tehlikeler tarihi tecrübe baz alındığında demokratik bir düzenin yaratacağı tehlikelerden çok daha endişe vericidir.

Surowiecki'nin eserinde kitlelerin çözmesi gereken üç çeşit sorun olduğunu ifade etmektedir; iş birliği sorunları, koordinasyon sorunları ve biliş sorunları. Kitleler, koordine olmalı, iş birliği içerisinde hareket etmeli ve hareketlerinde bir biliş söz konusu olmalıdır. Yine ona göre demokrasi biliş sorunu için bir çözüm değildir, yani kitlelere *a priori* bir bilgeliği bahşetmez. Demokrasi, koordinasyon ve iş birliği sorunlarının çözümü için bir araçtır. Serbest piyasada bireysel bencilliğin yararlı olduğuna dair tezi kabul edilse bile bu tezi toplumsal meselelere uygulamak güçtür. Bireysel çıkarlar çoğu zaman bir başka bireyin menfaatleri ile çelişir. Bu çelişkinin çözümü de ancak demokrasi ile mümkündür. Her siyasetçi, toplumun sorunlarını çözmekten çok, bir kez daha seçilebilmeyi hedefler.<sup>288</sup> Dolayısıyla toplumun gerçek sorunlarından ziyade, kendisine daha çok oy getirecek sorunları çözmeyi vaat edebilir. Demokrasi, toplumun gerçek sorunlarını tespit etmek ve bunları çözüme kavuşturmak açısından yetersizdir. Demokratik bir seçim sonucundan beklenen kaybeden tarafın, bütün kazanımlarını kaybetmiyor oluşu ve bir sonraki seçimlerde kendi görüşlerinin iktidar şansının bulunmasıdır. Sağlıklı bir demokrasi de esasında uzlaşmayı ve değişimi öncelemelidir ki sosyal sözleşmenin temelinde de bu yatmaktadır.

Sonuç olarak *Rousseau'nun* genel irâde görüşü büyük ölçüde ütöpik bir önermedir. Güncel bir demokraside, genel irâdenin bu anlamda imkân dahilinde olmadığını söylemek mümkündür. Şayet genel irâde ütopyası gerçekleşseydi dahi bu irâdenin yasal meşrûiyeti doğuracak doğru kararları verebileceğinden emin olmak için acele etmemek gerekirdi. Genel irâde düşüncesi aydınlanma çağının birey telakkisinin bir yansımasıdır. *Rousseau'nun* toplumsal düzeni, matematiksel bir eşitliği talep etmektedir. Bu nedenle farklı çıkar gruplarının organize olmasını, kitle üzerinde belirli

---

<sup>288</sup> Surowiecki ,s.262-263.

etkiler doğurmasını engelleme amacına yönelmiştir. Ne var ki bu durumun da kolay olmadığı açıktır. Her yurttaşın *yurttaşlık bilinci* adı verilen kitlesel bir bilgiğe sahip olması beklenemez. Bu takdirde genel irâdenin yasal meşrûiyeti doğurması mümkün müdür? Genel irâde halihazırda ne toplumun genelinin görüşlerine ilişkin doğru bir panorama sunabilmekte, ne de aydınlatılmış bir irâdenin yansıması olabilmektedir. Her ne kadar onun tasarısı günümüzde pek çok siyasi yapı tarafından, özellikle popülist siyasal eğilim tarafından, iktidarların eylemlerinin meşrûiyetine dair en temel argüman olarak kullanılsa da günümüz demokrasilerinin *Rousseau*'nun ütöpik genel irâdecî toplumundan oldukça uzak olduğu da açıktır.

### 2.2.2. Temsili Demokrasi Sorunu

*“Demokrasi dostlarının dikkatle ve ihtiyatla bakmaları gereken yer sanayi aristokrasisidir; eğer kalıcı bir fırsat eşitsizliği ve aristokrasi bir gün yeniden dünyaya nüfuz edecek olursa, bu kapıdan geçerek gireceklerini öngörebiliriz .”*

*Alexis De Tocqueville* <sup>289</sup>

Tarihsel bir istisna olarak ortaya çıkan Atina demokrasisi, doğrudan ve yerinden bir demokrasi karakteri taşımaktaydı. Atina sitesi, Atinalıların harmoni anlayışına uygun olarak farklılıkların en azından göz ardı edilebildiği ve nispeten basit sorunların var olduğu bir otonom yapıydı. Ne var ki, ulus devlet ve muadilleri (bölgesel devlet, federal devlet vb.) nazar-ı itibara alındığında sorunların bu metotla çözülmesi güçleşmektedir. Atina gibi bir site devletinde pekâlâ geçerli olabilecek bir yönetim olan doğrudan demokrasi, geniş kitlelerin yasama ve karar verme süreçlerine katıldığı şartlar altında imkânsız hale gelmektedir. Doğrudan demokrasinin var olabileceği büyüklükte bir devletin, başta otonomi ve bağımsızlık konusunda sorun yaşaması kaçınılmazdır. Nitekim İyon ve Yunan siteleri, ancak düşmanları olan

---

<sup>289</sup>De Tocqueville, Alexis, Amerika'da Demokrasi, Cilt II, (Çev. Özcan Doğan), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018, s.206.

Persler ve Makedonyalılar tarafından birleştirilebilmiştir. Bu bakımdan genişleme ve bütünleşmenin geniş ölçekli devletleri doğurması kaçınılmaz hale gelmiştir.<sup>290</sup>

Atina'da bile demokrasi, saf bir doğrudan yönetim olarak kalamamıştır. Bir müddet sonra halk meclisi (*ekklesia*) deme adı verilen yerel yönetimlere bölünmek zorunda kalmış işbu yönetimlerin temsilcileri de *bule* adı verilen 500 kişilik bir kurulla temsil edilmiştir<sup>291</sup>. Çok ufak bir insan grubundan bahsetmiyorsak, temsili demokrasi kaçınılmaz hale gelmektedir. *Mill'in* de ifade ettiği gibi hiçbir beşerî topluluk örgütlü ve komuta altında değilse hakiki anlamda eylemde bulunamaz. Bir heyetin ise, bir bireyden daha iyi yapabileceği tek şey istişaredir.<sup>292</sup>

Temsilcilerin seçimi, belirli sürelerle ve konulara mahsus olabilir. Bu seçimlerden beklenen halkın irâdesini yansıtmasıdır. Ne var ki seçimler yalnızca halk adına irâdeyi kullanacak kadroların belirlenmesine matuf hale gelmiştir. Bu meyanda *Serge-Christophe Kolm'un* ifadesi oldukça önemlidir;

*“Seçimler meşrûiyet bahşetme törenleridir. Halk adaylara taç giydirir ya da bir başka deyişle başka bir seçeneği olmaksızın başkanı kutsar. Oylama egemen seçimlerden daha çok bir sunak törenine ya da saptırma odaklı psiko-sosyal bir eğlenceye benzer.”*<sup>293</sup>

Bu nedenle Kolm, seçimleri güç gaspı olarak niteler. Ona göre bir klik, seçimler yolu ile halkın egemenliğini yağmalar. Filhakika hakimiyetin kayıtsız şartsız elinde olduğu söylenen halkın basit bir tercih hakkından başka hiçbir şeyi yoktur. Modern demokrasi yurttaşların yönetme hakkını bir varsayım olarak kabul etse dahi, esas itibariyle yapılan oylamaların seçim olarak tesmiye edilmesi uygun değildir. Seçimler, siyasal elitin halk tarafından onaylandığı, belirli periyotlarla siyasal elitlerin eylemlerinin halkta yarattığı hissin denetlendiği etkinliklerdir. Bu bağlamda modern bir demokrasi, esas itibariyle tıpkı *Mill'in* işaret ettiği gibi bir azınlığın yönetimi hâline

---

<sup>290</sup> Dahl , Robert , Democracy and Its Critics, Yale University Press, New Haven,1989, s.19-20.

<sup>291</sup> Akkoç, Aslıhan, “Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü Ve Toplumsal Arka Planı” , Sosyal Bilimler Dergisi , Cilt 16, Sayı 1, s.31-42.

<sup>292</sup> Mill , John Stuart, Demokratik Yönetim Üzerine Düşünceler, (çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, 2017, s.139.

<sup>293</sup> Kolm, Serge-Christophe, Les élections sont-elles la démocratie?, Éditions du Cerf, 1977, s. 12-13, aktaran DE BENOÏST, Alain, The Problem of Democracy, Arktos Media Ltd., UK, 2011.

gelmektedir. *Georges Sorel*'in ifadesi ile bilginin vülgarize olması nedeni ile modern anlamda demokrasi, kendisinden beklenen denetleme işlevini bile yerine getiremez;

*“Çağdaş deneyim bize bilginin vulgarizasyonunun insanların sözde temsilcilerini seçme ve denetleme kapasitesi sunmadığını göstermektedir. Bu nedenle demokrasi dalgasına kapıldığımız ölçüde verimli bir denetimin yapılamayacağını savunmak paradoks değildir.”*<sup>294</sup>

*Sartre*, *Gaullist*/muhafazakâr *UDR* partisinin birinci olduğu 1973 Fransız seçimleri öncesinde, *Le Temps Modernes*'de kaleme aldığı makalesinde demokratik seçimleri “*aptallar için bir tuzak*” olarak tanımlamıştır. *Sartre*, oylama kabini seçmenin atomizasyonunun bir sembolü olarak değerlendirir. Ona göre kabin, seçmene potansiyel bir hain olmak için fırsat tanır. Kimsenin kendisini görmediğini, tercihlerinin başkaları tarafından incelenmediğini bilen seçmenin salt bu sebeple bağlı bulunduğu sınıf ya da gruba ihanet etmeye sevk edilir. Oysa insanlar izole bir şekilde doğmaz ve yaşamaz. Herkes aidiyet hissettiği bir grubun temsilcisidir. Kapitalist rejim altındaki çalışma koşulları, büyük sosyal güçler, özel mülkiyet, kurumlar ve benzeri yapılar ise tüm bu gruplar için yoğun bir baskı unsurudur. Gruplar bu unsurlarla parçalanır ve sözde birimlere bölünür. Bu bağlamda oylama kabini bu bölünmenin ve yabancılaşmanın bir temsilidir. Bu ayrışma, sandık başında seçmenlerin oylarına talip olan partiler tarafından gerçekleştirilir. Oysa birey, içerisinde bulunduğu grupta organik bir bağ içerisindedir. Modern demokratik tecrübe bu bağları birey olma adına ortadan kaldırırken tıpkı askerlikte olduğu gibi önceden belirlenmiş statü ve ilişkileri tesis eder.<sup>295</sup>

Önceki bölümlerde ortaya konan uluslaşma süreci, aydınlanma çağının genel havasına uygun olarak bireyleşmeyi öncelemiştir. Evrensel insan fikri, aydınlanmanın en temel temalarından biri olmuştur. Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'ne giden süreç, bir yandan insanı evrensel bir realite olarak tanımlayarak, salt insan olmaktan kaynaklanan hakları ve ödevleri ortaya koyarken bir yandan da ulus-devlet kapsamında onu özdeşleştirmektedir. Birbiri ile oldukça ironik bir görüntü arz eden bu

---

<sup>294</sup> Sorel Georges, *The Illusions of Progress*, (İng.Çev. John Stanley), University of California Press, Los Angeles, 1969, s.27.

<sup>295</sup> Sartre, Jean Paul, “Élections, Piège à Cons”, *Les Temps Modernes*, Ocak, 1973 (İng.Çevirisi: Jean Paul Sartre, *Elections: A Trap for Fools*, New Indicator, Cilt 6, Sayı 4, s.1-4.)

iki durum, tarihsel süreç içerisinde anlam kazanmaktadır. Muhtelif cemaatlere, mezheplere ve kabilelere bölünmüş fertlerin üzerindeki bu tesirlerin ortadan kaldırılması bireyselleşmenin bir ürünü iken, birbiri ile insan olmak haricinde bir ortaklığı bulunmayan tekil fertleri ortak bir ülkü etrafında toplamanın yolu da ulus düşüncesi olmuştur.

Sartre, birbiri ile ulus devlet bağlamında özdeş kılınmış, sosyal silahlarını kaybetmiş ve karşılıklı güvensizlikle ayrıştırılmış modern toplumda seçimlerin egemenliğin temsiline bile imkân tanımadığını söyler. Ona göre bireyler üzerindeki tüm bu tekilleştirme faaliyeti ironik bir şekilde tek bir örgütlenmeye izin verir; siyasi partiler. Siyasal partiler güçlerini halktan alıyormuş gibi görünseler de aslında onları güçlü kılan bürokratik örgütlenmeleridir. Bu takdirde halk egemenliğini temsil etmesi adına bir partiye devrediyor değildir, sahip olduğu gücü artırmak için halihazırda oluşturulmuş siyasi topluluklardan bir ya da birkaçını atıyor demektir. Dolayısıyla partiler yurttaşları temsil edemez, çünkü gücünü halktan değil, kendi yapısından alır. Görüldüğü üzere Sartre tüm bu süreçten, seçimlerin bir irâde beyanı olmaktan ziyade bir partiye destek vermek olduğu çıkarımını yapmaktadır.<sup>296</sup>

*“Bu bölünme bizi psikologların kalıcı kimlik krizi olarak tanımladığı duruma sürükler. Sonunda ben kimim?(...) Tıpkı toprak sahibinin kendi toprağında kilitli kaldığı gibi, oy verme hakkına kilitlenmiş her insan, bu sözde oy hakkının başkaları ile birleşmeyi reddetmek olduğunu görmeksizin, önümüzdeki dört yıl için efendilerini seçecektir.”<sup>297</sup>*

Siyasal partilerin hiyerarşik ve bürokratik büyüklüklerinin karşısında tekilleştirilmiş ve kimliğini kaybetmiş insan, daima meclistekiler tarafından belirlenmiş bir oylama usulü ile tercihlerini beyan eder. Sartre’a göre, tüm bu tablodan çıkan sonuç şudur;

*“Neden oy kullanıyorum. Çünkü hayatımdaki tek politik aktivitenin dört senede bir sandıkta oy kullanmak olduğuna iknâ edildim. Oysa bu yolla sadece güçsüzlüğümü*

---

<sup>296</sup> Sartre, s.4.

<sup>297</sup> Sartre,s.4.



*itiraf ediyor ve partinin gücüne itaat ediyorum. Bu politik bir aktivite olmak bir yana, bir aktivite olmaktan da uzaktır.”*<sup>298</sup>

Demokrasinin bireyleri birbirinden ayıran bir yapısı olduğunu *Tocqueville* başka bir zaviyeden tespit etmektedir. Ona göre, demokrasilerde toplumu sayısız küçük gruba ayıran düşünceler ve eğilimlerdir. Aristokrasi başta olmak üzere pek çok geleneksel kurum, bireylerin sık ve olağan ilişkiler kurmasını sağlar. Bu ilişkiler çoklukla yasa tarafından belirlenmiş ilişkilerdir. Oysa demokratik bir toplumda hiçbir ilişki bir mecburiyete dayanmaz. Bu takdirde bireylerin yapay ve keyfi nitelikte gruplara bölünmemeleri için bir sebep yoktur.<sup>299</sup> Üstelik bu bölünmeler aristokrasi gibi mizaç, görgü ve eğitim itibarıyla ayrıcalıklı bir sınıf yaratmaz bilakis bu keyfi grupların her biri kendilerini bölen eğilimler kadar rastgeledir. Sartre ve *Tocqueville* ’nin işaret ettiği durum demokratik bir toplumun karşılaşacağı ciddi tehditlerden biridir. Sonuç olarak insan bireyselleştirilmiş, organik örgütlenmeden koparılmış ve seçim kabininde temsil edildiği gibi yalnızlaştırılmış iken, partiler bürokratik ve hiyerarşik örgütlenmeleri ile var olurlar. Bu dengesizlik nedeni ile temsili demokrasi bireyi güçsüzleştiren bir rejim olarak ortaya çıkar.

Sartre’ın eleştirisi esas itibarıyla temsili liberal demokrasiye getirilmiş tek eleştiri değildir. Başta *Marksist* gelenekten gelen düşünürler olmak üzere bilhassa ekonomi ve sınıf temelli incelemelerde bulunan pek çok yazar modern temsili demokrasinin vaat ettiği eşitlik ve temsilde adaleti sağlamaktan uzak olduğunu ifade etmektedir. *Aristo*’nun “*bir fukaralar rejimi*” tanımının modern demokrasi için söylenmesi oldukça güçtür. Sosyolog *C.Wright Mills*’in *The Power Elite*’de ortaya koyduğu tablo bunu destekler mahiyettedir. *Mills*’in iktidar elitleri olarak tanımladığı bir sınıfın yönetimdeki etkinliği toplumdaki sayısal oranlarının çok üzerindedir. Toplumun her bireyinin siyasetle tam zamanlı olarak ilgilenmesi imkân dahilinde olmadığından bir kısım bürokratların ve politik profesyonellerin yönetici sınıfın içinde yer alması kaçınılmazdır. Böylece iktidar elitleri, büyük şirket sahibi zenginlerden, profesyonel politikacılardan ve nüfuzlu bürokratlardan, özellikle askeri bürokratlardan, müteşekkildir. Onun *büyük üçlü* olarak tanımladığı bu üçlünün varlığı,

---

<sup>298</sup> Sartre,s.4.

<sup>299</sup> De Tocqueville, II., s.269-270.

temsili demokrasiyi bir çeşit elitler arası demokrasiye dönüştürmektedir. İktidar seçkinleri ister profesyonel bir politik kariyer yoluyla, ister maddi güçlerine dayanarak bu sınıfa dahil olsunlar dar bir çevre oluşturmaktadırlar. Bu çevreye sıradan bir yurttaşın dahil olması oldukça zordur.<sup>300</sup>

Seçimlerin halihazırdaki yapısı da temsili demokrasinin bir elitler rejimi olduğunu destekler mahiyettedir. Yeniden seçilmeyi arzulayan her siyasi klik, bütçesinin önemli bir kısmını kampanya ve propagandaya aktarmaktadır. Bununla birlikte, Amerika Başkanlık seçimleri seçim kampanyalarının en büyük bütçelerle işlediği ülkelerden biridir. Bu bütçeler ekseriyetle belirli çıkar odaklarının partilere yaptıkları bağışlardan oluşur. Esas itibarı ile modern demokrasilerin hemen hepsinde partiler, belirli çıkar grupları ile ilişki içerisinde. İster Amerika örneğinde olduğu gibi açık ve şeffaf, ister pek çok ülkede olduğu gibi kamuoyundan saklı olsun bu ilişkiler hemen her demokrasinin seçimlere etki eden unsurlarındandır. Bunun en büyük sebebi, yalnızca bir dönem daha seçilmeye odaklanan parti örgütlenmelerinin bu gayelere ulaşmaları için ciddi bir propaganda aracına, bu araç da hiç şüphesiz ciddi bir mali kaynağa ihtiyaç duymalarıdır.

Propaganda, modern siyasetin en temel unsurudur. Sosyal medyanın kullanımı bu durumu değiştirmek bir yana, propagandayı siyasetin merkezine yerleştirmiştir. Seçim süreçleri parti programlarının halka sunulduğu bir iknâ süreci olmak yerine, seçmenlerin duygularına ve toplumsal kimliklerine hitap eden bir yönlendirme süreci olmaktadır. Siyasal kampanya tarih boyunca imajlar ve semboller üzerinden gerçekleştirilmiştir. Antik Çağ'ın hükümdarları halkları için yaptıklarını mübalağalı bir biçimde anlatan yazıtlar dikmiş, anıtsal binalar inşa ettirmiştir. Tüm bunlar, bilinçli ya da bilinçsiz halkın iktidarın devamına razı edilmesi sürecinin bir parçasıdır. 1622 Yılında kurulan *Sacra Congregatio de Propaganda Fide* (İnancın Yayılması İçin Kutsal Birlik) 'in hedefi nasıl insanların kalplerine inancı ekmek (*propagare*) ise, çağdaş propaganda teşekkülünün amacı da seçmenlerin kalplerine partiye dair bir güven duygusu ekmektir.<sup>301</sup> Sıklıkla da bunu, partilerin programlarını iknâ edici bir

<sup>300</sup> Mills, C. Wright, *The Power Elite*, Oxford University Press, New York , 2000, s.7.

<sup>301</sup> Vodinalı Selcen, , Nesrin Akıncı Çötök, “*Siyasal Propaganda Bağlamında Siyasal Reklamlar: 2015 Türkiye Genel Seçimlerinde Akp/Chp/Mhp Partileri Tv Reklamları Üzerine Bir Değerlendirme*”, *Global Media Journal TR Edition*, Cilt 6, Sayı 11, s.499.

biçimde ortaya koyarak değil, rakip partiler hakkında bir korku ve şüphe yaratarak gerçekleştirmeye çalışır. Örneğin *spin doctor* adı verilen gri propaganda uzmanları, günümüzde bireylerin merak duygularına eğilerek olayların gerçek kısımlarını saptırma ve gizleme yoluyla manipülasyon tekniklerini kullanmaktadırlar .Bu nedenle çağdaş seçimlerin bir karar verme sürecinden çok propaganda başarısının ölçüldüğü bir deney düzlemine dönüşmesi kaçınılmazdır.<sup>302</sup>

Hâlihazırda millî irâdenin en açık göstergesi seçimlerdir. Seçimlerle bu aydınlatılmış irâdenin ortaya konması için, *Rousseau*'nun da üzerinde durduğu gibi, toplumun “parti, ideoloji, sınıf” gibi ayrımlar çerçevesinde gruplaşmaması gerekir. Oysa bu, tarihin hiçbir safhasında görülebilecek bir durum değildir. Toplumdaki her bireyin ortak bir menfaate yönelemeyeceği açık olduğundan, çatışan menfaatler muhtelif grupları doğuracak, bu gruplar liderlerin yönlendirmesine, grup üyelerinin ekonomik ve sosyal sâiklerle şartlanmalarına yol açacaktır Şayet yönetimi devralacak şahsin malvarlığı, soy ve nesebi gibi özellikleri esas teşkil ediyorsa, artık bu rejime demokrasi denemez. Bu rejim artık bir oligarşidir. Modern demokratik düzende ise açıkça paranın tiranlığına rastlanır.<sup>303</sup> Bu tarz bir rejime demokrasiden ziyade plütokrazi denmelidir. Seçim kampanyalarına harcanan bütçe nazar-i dikkate alındığında toplumun nispeten fakir kesimlerinin idarede hemen hiç yer almadıkları anlaşılır. Neticede seçimle ortaya çıktığı var sayılan millî irâde, aslında toplumun belirli bir kesiminin kutsanmasından, çoğunluğun sempatisini kazanmış belirli bir grubun terviç edilmesinden başka bir şey değildir. Maddî imkânı ele geçiren, toplum üzerindeki manipülasyon gücünü kullanarak iktidarı ele alır .

Seçimlerin ana unsuru olan propagandanın güçlü bir bütçeyi gerektirmesi, parti teşkilatlarının ciddi anlamda hiyerarşik ve bürokratik yapılar oluşturması sıradan yurttaşın temsili demokrasinin yönetici sınıfına dahil olmasını zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda yakın tarihli Amerikan seçimlerinin bütçelerinin incelenmesi yeterlidir. Amerikan seçimlerinde ortalama bir bölge temsilcisi aday 2.4 Milyon \$ harcarken, bir eyalet senatörünün seçilmesi için ortalama 24 Milyon \$'ın harcadığı tespit edilmiştir. Kendi bütçesi ile seçim yarışına giren adayların başında 1.089.225.532 dolar ile

---

<sup>302</sup> Avcı, Özkan , “Propaganda Çeşitleri”, (Ed. Mustafa Karaca / Caner Çakı) , İletişim ve Propaganda içinde, Eğitim Yayınevi, Konya, 2018, s.75-114.

<sup>303</sup> De Benoist, s.84-86.

Bloomberg grubunun sahibi *Michael Rubens Bloomberg* bulunmaktadır. Bloomberg kadar zenginliğe sahip olmayan adaylar ise başta lobiler olmak üzere pek çok kurumdan yardım almaktadır. Örneğin seçimin kazananı *Joe Biden*, Amerikan tarihinde topladığı bağış 1 Milyar \$'ı geçen ilk aday olmuştur. Biden kampanyasının bütçesini oluşturan bağışların yalnızca %38,94'ü küçük bağışçılardan gelmektedir. Kalan kısmı belirli endüstrilerin, sosyal ve siyasal çıkar gruplarının yardımlarıdır. Seçimin gidişatını belirleyen de büyük ölçüde küçük gönüllülerin değil, büyük sektörel yardımlardır. Örneğin yalnızca gazino/kumarhane sektörü, seçimler için dışarıdan 46.132.940 \$ harcama yapmıştır. Sektörün bir numaralı tercihi ise *Donald Trump* olmuştur. Seçim bütçelerinin şeffaflığı için yukarıda arz edilen verileri sunan OpenSecrets.Org sitesinden alınan bu veriler, seçimlerde sıradan yurttaşların aday olarak herhangi bir şansa sahip olmadığını göstermektedir.<sup>304</sup> Dahası bu durum yalnız Amerika'ya mahsus değildir. *La France Insoumise* (Boyun Eğmeyen Fransa) adaylarından *François Ruffin*'in yayınladığı inceleme göstermektedir ki, toplumun %20.8'ini oluşturan işçilerin meclisteki temsili %0.2'de kalmış, %27.2'lik memur nüfusun parlamentodaki yansıması %4.58 olmuş, %25.7'lik orta düzey çalışanlar ise %6.3'le temsil edilebilmişlerdir. Buna karşın toplumun %18'lik kesimini teşkil eden üst düzey sosyo-profesyoneller ise %76 ile temsil edilmektedir. Bu bağlamda *Emmanuel Macron*'un kabinesi 15 milyoner bakanla “zenginler hükümeti” sıfatına layık görülmüştür, örneğin çalışma bakanı *Muriel Penicaud*, 7.5 Milyon avro ile başı çekmektedir.<sup>305</sup>

Görüldüğü üzere temsili demokrasi, seçimlerin yapısı itibarı ile siyasal-elit yaratmaya müsait bir rejimdir. Seçim kampanyası yürütmek için gerekli maddi kaynakları olmayan yurttaşların, hele hele milletvekilliği adaylığı gibi kapsamlı bir sürece ayıracak zamanı olmayan alt-gelir gruplarının mecliste tam manası ile temsil edildiğini söylemek mümkün değildir. Bu durum demokrasiye getirilmiş sınıfsal eleştirinin temel argümanıdır. *Marxist* olmamakla birlikte *Korporatist* görüşleri ile

---

<sup>304</sup> Çevrimiçi Kaynak:

<https://www.opensecrets.org/elections-overview> (26.06.2021)

<sup>305</sup> Pinçon, Michel / Monique Pinçon-Charlot, “La caste au pouvoir”, *Le Monde Diplomatique*, Şubat, 2019, s.7.

bilinen Fransız ekonomist *François Perraux*, bu eleştiriye bir başka zaviyeden şu şekilde destek vermektedir;

*“Resmi bir demokraside, gücü taşıyan paradır. Yirminci yüzyılda demokrasi, kapitalist ekonomi ve burjuva parlamenter liberalizm biçimleriyle sınırlı kaldığı sürece boş bir kelimedenden başka bir şey olmayacaktır.”*<sup>306</sup>

*Perraux*, sorunu liberalizmde görse dahi liberalizmin fikir babalarından *J.S.Mill* de benzer bir tespitte bulunmaktadır. Ona göre seçilmeyi başarabilenler, “*yerel nüfuz sahibi veya cömert harcamalar yaparak önünü açanlardır veya üç dört esnaf veya avukatın daveti üzerine iki büyük partiden biri tarafından (...) gönderilen kişilerdir.*”<sup>307</sup> Bu bakımdan seçim sistemine yönelik ekonomi temelli eleştirinin salt marksist literatüre ait olduğu düşünülmemelidir.

Partilerin halkın irâdesini temsil etme iddiasındaki adayları belirlemedeki rolü de temsili demokrasinin problemlerinden birisidir. Yukarıda ifade edildiği gibi, partiler hiyerarşik yapıları ve örgütlenmeleri ile büyük bir baskı unsurudur. Partisiz bir adayın seçilmek şöyle dursun, seçimlere katılması bile oldukça güçtür. Bir şekilde bağımsız bir grup aday gösterecek olsa bile seçimlerin yapısı nedeni ile çoğunluğu elde edemeyeceği kesin olan bir aday için oy vermek anlamsızlaşır. Seçmen davranışı vereceği oyun anlamsızlaşacağını fark ettiğinde kazananı kazandırmak olarak özetleyebileceğimiz bir yaklaşıma evrilir. *J.S. Mill* bu nedenle seçim sisteminin, azınlık oylarının da temsiline imkân sağlayacak tarzda değiştirilmesinin gerektiğini belirtir. Ona göre temsili demokrasi kolektif bir vasatlığa doğru eğilimlidir. Çünkü partilerin yapısı ve seçim usulü “*ağzında partinin sloganları ve cebinde üç dört bin sterlin parasıyla kendini öne süren ilk kişiyi seçmenlere dayatmak*” noktasında geniş bir imkân yaratmaktadır. Böyle bir rejimde toplumun azınlıkta kalan kültür seviyesi yüksek üyelerinin seçilme imkânı yoktur.<sup>308</sup>

Alman sosyal teorist *Robert Michels*'e göre politik partiler aslında demokrasi karşıtı kurumlardır. 1911 yılında Alman Sosyal Demokrat Partisi üzerine yaptığı incelemelerde belirttiği gibi organizasyon, oligarşiyi getirir. Çağdaş demokrasi

<sup>306</sup> Perroux , François, La Democratie, Domat-Monichrestien, Paris, 1946, s.22.

<sup>307</sup> Mill, Stuart s.192.

<sup>308</sup> Mill, Stuart, s.193.

kaçınılmaz olarak oligarşiye savrulur, hatta özünde oligarşik bir mahiyet taşır. Teoride bütün bireyleri eşit kılan demokrasi, pratikte bundan uzaktır. Her şeyden önce parti içerisindeki hiyerarşik şema, zaman içerisinde bürokrasiyi zorunlu kılar. Bürokratik süreçler gücün yalnızca lider kadrosunda toplandığı bir parti programını ortaya koyar, bu da şüphesiz açık bir yozlaşmadır.<sup>309</sup> Onun *oligarşinin tunç yasası* olarak tanımladığı bu durum, *Vilfredo Pareto* ve *Gaetano Mosca*'nın temsil ettiği “İtalyan Elit Teorisi” bağlamında ortaya çıkmaktadır. “*Tarih bir aristokratlar mezarlığıdır*”<sup>310</sup> diyen *Pareto*'ya göre görünüşte demokratik devrimler idareyi bir çoğunluğa tevdi ediyor gibi görünse de aslında yeni ve hırslı bir oligarşinin tekeline terk etmektedir. Politik elitler bu suretle soydan gelen asalete dayanan elitlerin yerini alırlar. Bu grubun öncekinden farkı, klasik aristokrasi gibi dışarıdan bireylerin katılımına kapalı olmayışıdır. Bu açıklık esas itibarıyla çoğunluğun katılımını sağlamak gayesine matuf değildir.<sup>311</sup> Bilakis *Mosca*'nın da ifade ettiği gibi, topluma yabancılaşmış ve özerkleşmiş elitlerin bu pozisyonlarını -Fransız Devrimi örneğinde olduğu gibi- sürdürmekte zorlanacakları gerçeğine dayanmaktadır.<sup>312</sup> *Michels*, bu teoriyi politik partilerin örgütlenmeleri bağlamında ele alarak, örgütlenme kabiliyeti yüksek sınıfların, bireyleştirilmiş ve yalnızlaşmış yurttaşların karşısında elde ettiği avantajlara dikkat çeker. Ona göre örgütlenmenin olduğu her yerde oligarşi vardır ve oligarşinin olduğu bir düzlemde yaşanan değişimler yalnızca “*kitlelerin enerjilerini efendilerini değiştirmek için harcadığı trajik-komik bir seyir*”den ibarettir.<sup>313</sup> Böylesi bir yapıda, görüşlerin bağımsız olarak oluşması beklenemez. Sonuç olarak temsili demokrasinin olmazsa olmazı gibi görünen çok partili düzen, çoğunlukla millî irâdeyi etkileme ve bulanıklaştırmanın bir aracı hâline gelmektedir.

Güçlü partiler aday listelerini seçmenlere dayatma lüksüne sahiptirler. Ne de olsa seçmen davranışı çoğunluğu elde edemeyeceği kesin olan bir kimseye oy vermekten çekinecek, bu meyanda seçimleri kazanma ihtimali olan partilerin altında

---

<sup>309</sup> Michels, Robert, *Political Parties: A Sociological Study of The Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, (İng.Çev. Eden Paul ve Diğerleri), Batoche Books, Kitchener, 2001, s.6-10.

<sup>310</sup> Pareto, Vilfred, *The Mind and Society*, (İng.Çev. Arthur Livingston, Andrew Bongiorno), Cilt III, Jonathan Cape Ltd, Londra, 1935, s.1430.

<sup>311</sup> Bkz. Pareto, s.1419-1440.

<sup>312</sup> Özyürek, Alperen, “*Klasik Elitist Teorinin Demokrasi Eleştirisi*”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2018, s.19.

<sup>313</sup> Michels, s.224-235.

yoğun bir oy kümelenmesi gerçekleşecektir.<sup>314</sup> Parti-içi demokrasinin zayıf olduğu sıkı hiyerarşilere sahip partilerde aday olmak için parti merkezinin hatta bazı hallerde başkanın onayı yeterlidir. Aday listelerinin hazırlanmasında çoğu zaman parti delegasyonunun ve halkın bir müdahalesi yoktur. Seçmenlere düşen önlerine sunulan hazır listeleri onaylamaktan ibarettir. Beri yandan seçilen temsilci de kendisine onay veren halktan çok parti örgütlenmesine borçlu olduğundan, temsilci ile temsil edilen arasında kurulması beklenen organik sorumluluk ilişkisi ortadan kalkmaktadır. Güçlü partiler sundukları listeleri onaylatmak adına halkı yönlendirecek yeterli propaganda araçlarına sahip oldukları sürece -ki bu ifade edildiği gibi mali yeterlidir- kendi temsilcilerinin halka vekalet etmesini garanti altına almış olacaktır. Sonuç olarak görünüşte halkın temsilcisi olan parlamenter ve senatörler, esas itibarıyla parti yönetiminde yer alan bir azınlığın görüşlerini dikkate almak zorundadırlar.

Tüm bu mali düzeni bir araya getirmek için hiyerarşik kurumlar olarak ortaya çıkan partilerin en temel gayesi seçimleri kazanmaktır. Oysa arz ettiğimiz gibi seçmen davranışı rastgele olma eğilimindedir. Vereceği oyun milyonda birlik bir etkisi olduğunu fark eden seçimde genel bir ilgisizlik halinin doğması kaçınılmazdır. Hırvat Gazetesi *Jutarni List*'te yer alan bir değerlendirme bu durumu özetler mahiyettedir;

*“Vatandaşlar sandığa gitme konusunda neden isteksiz? ... Tembel oldukları için mi? Hayır, daha ziyade oy kullanmayı anlamlı görmedikleri için. Oy kullanan, sokaktaki adam, hayatının son otuz yılını böylesi bir demokraside geçirmekle ilgili şunları söyleyecektir: Seçime katılsan da katılmasan da senin açımdan hiçbir şey değişmeyecek. Bütün partiler birbirine benziyor, çünkü hepsi sıradan vatandaşa karşı. Tek yaptıkları vaatlerde bulunmak ve ola ki iktidara geldiklerinde tamamen farklı davranmak. Hepsi yalancı, tanrı biliyor ya, hepsi hırsız.”<sup>315</sup>*

Bu ilgisizlik doğrudan seçimlere katılmamak suretiyle olabileceği gibi, örneğin Avusturya'da seçime katılacağını söyleyenlerin oranı sadece %18'dir<sup>316</sup>, tercihlerin

---

<sup>314</sup> Mill, Stuart, s.184.

<sup>315</sup>“ Avrupa Seçimleri ve Bıkkınlığın Kaynağı

<https://www.eurotopics.net/tr/217690/avrupa-secimleri-ve-bikkinligin-kaynagi>  
(03.07.2021)

<sup>316</sup> Grimm, Oliver, “Europa wählt, doch kaum jemanden kümmert's”, Die Presse  
<https://www.diepresse.com/5621641/europa-waehl-doch-kaum-jemanden-kummerts>  
(Erişim Tarihi:03.07.2021)

önemi hakkında genel bir duyarsızlık şeklinde de olabilir. Seçmenin bireysel görüşlerinin aşınması, politik duruşun çoğu zaman yöresel birtakım faktörlerin tesiri ile ortaya çıkması sebebiyle demokratik partiler orta-yolcu siyaseti benimsemek durumunda kalırlar. Birkaç yüz ya da birkaç bin oy farkla kazanılan seçimler, seçmenin büyük kararsızlığını yansıtır. Şu hâlde sistemin tek ya da çok partili olmasının pek bir anlamı da kalmamaktadır. Böylesi bir düzlemde partiler arası ajanda farklılıklar gitgide aşınır, bütün partiler düzen partisi hâline gelir, siyasiler yalnız tekniker olarak iş başına gelir.<sup>317</sup> Buradan itibaren bir tercihten bahsetmek mümkün değildir. Sonuç olarak seçmenin irâdesinin beyan etmek konusunda ilgisiz davrandığı, seçilenlerin yalnızca popüler eğilimleri takip ettiği bir düzen meydana gelir ki, böylesi bir toplumda yurttaşların aydınlatılmış ortak bir irâdesinden söz etmek mümkün değildir.

Partilere yapılan devlet yardımlarının azınlık partilerinin de temsil sürecine katılmasını garanti edeceği düşünülse bile gerçek bundan çok uzaktır. Türk partilerine seçim yardımını düzenleyen 2820 Sayılı Siyasi Partiler Kanunu'nun Ek Madde-1 hükmü bunu gösterir mahiyettedir. Hükme göre;

*“Yüksek Seçim Kurulunca son milletvekili genel seçimlerine katılma hakkı tanınan ve 2839 sayılı Milletvekili Seçimi Kanununun 33'üncü maddesindeki genel barajı aşmış bulunan siyasi partilere her yıl Hazineden ödenmek üzere o yılki genel bütçe gelirleri "(B) Cetveli" toplamının beşbinde ikisi oranında ödenek mali yıl için konur.”*

Barajı aşamamış yani seçimi kazanmamış partiler ödenekten yararlanamamaktadır. Bu takdirde azınlıkta kalan bir partinin kitesine ulaşması ve onların temsilcisi olarak mecliste yer alması imkân dahilinde değildir. Dolayısıyla pek çok modern demokrasi gibi Türk demokrasisi de kazananı büyüten bir mekanizmadır. Bu noktada ifade etmek gerekir ki temsili demokrasinin sağlıklı bir biçimde işleminin önündeki engellerden biri de seçim barajlarıdır. Kendi görüşlerini temsil edeceğini düşündüğü partinin ya da adayın baraj altında kalacağını düşünen seçmen,

---

<sup>317</sup> De Benoist, s.91.



kendisini tam olarak ifade etmese de temsilciler meclisine girmesi muhtemel ilk adaya oy verme eğiliminde olacaktır.

Temsili demokrasinin tüm bu sorunları nazar-ı dikkate alındığında *Dahl'in* poliarşi (*polyarchy*) nitelendirmesi anlam kazanmaktadır. Ona göre demokrasi ideal bir rejim olarak demokrasi tercihlerini ifade edebilme, bu tercihlere uygun olarak örgütlenme ve tercihleri fiilen ortaya koyma ve nihayet tercihleri hükümetin davranışında eşit olarak tartılması, yani tercihin içeriği veya kaynağı nedeniyle ayrımcılık yapılmaması şeklinde zuhur eder. En temel manada tercihleri formüle etmek için

“1. Örgüt kurma ve katılma özgürlüğü

2. İfade özgürlüğü

3. Oy hakkı

4. Siyasi liderlerin destek için rekabet etme hakkı

5. Alternatif bilgi kaynakları”

Gerekmektedir. Buna ek olarak tercihlerin bir etki yaratabilmesi için;

“6. Kamu görevlerine katılım hakkı

7. Özgür ve adil seçimler”

Gereklidir.<sup>318</sup>

Hükümet politikaları kurumsal olarak oylara ve diğer tercih beyanlarına bağlı olarak ortaya çıkıyorsa ve siyasi rekabet hakkına siyasi destek hakkı ekleniyorsa halkın tercihlerinin hükümet idaresinde eşit ağırlıkla ortaya konduğu gerçek demokrasi tahakkuk eder. Bu standartların altında kalan her rejim ancak *poliarşi* olabilir. Bu bağlamda bu sekiz unsur demokrasinin iki boyutunu ortaya koymaktadır. Toplumsal muhalefet ve siyasal rekabete alan tanıma ile halkın siyasi süreçlere kitlesel katılımı demokrasinin iki boyutunu oluşturmaktadır. Bu bağlamda örneğin Sovyetler, halkın bütün yetişkin üyelerine oy hakkı vermekle birlikte demokratik rekabete izin vermediğinden, yalnız erkeklere oy hakkı tanıyan eski İsveç demokrasisi siyasal

---

<sup>318</sup> Dahl, Robert A., *Polyarchy: Participation and Opposition*, Yale University Press, New Haven, 1971, s.8.

rekabete son derece açık olmak bakımından daha demokratiktir. Bir yönetim ne halkın siyasete katılımına izin veriyor ne de siyasal yarışma özgürlüğünü sağlıyorsa kapalı bir hegemonyadır. Politik rekabete izin veriyor ancak katılımcılıktan uzaksa yarışmacı bir oligarşidir. Politik rekabete izin vermiyor fakat katılımcılığa açıksa kapsayıcı bir hegemonyadır. Bu skalada demokrasi idealine en yakın yönetim ise siyasi rekabete izin veren (liberal) ve katılımcı yönetimlerdir. *Dahl'a* göre modern temsili demokrasileri ancak demokratikleştirilmiş poliarşiler olarak ele alabiliriz. Böylesi bir yönetimin de *Rousseau* ve muakiplerinin idealize ettiği genel irâdeyi ne derece yansıttığı oldukça tartışmalıdır.<sup>319</sup>

*J.S. Mill*, temsili demokrasinin sorununu azınlıkların görüşünün temsil edilmemesi olarak görmüş, bu bağlamda azınlıkların, özellikle kalifiye azınlığın görüşlerinin mecliste temsili için seçim usulünün değiştirilmesini teklif etmiştir. Bu bağlamda çağdaşı olan hukukçu *Thomas Hare'nin The Election of Representatives, Parliamentary and Municipal* ismiyle yayınladığı 300 sayfalık geniş ve detaylı bir seçim projesini desteklemiştir. Hare, toplam seçmen sayısının koltuk sayısına bölüldüğü, seçmenin dilediği kadar adayı listelediği bir usulü önermektedir. Böylece her seçmen seçilmesine katkıda bulunduğu bir aday tarafından temsil edilebilecektir.<sup>320</sup>

Tekrar etmek gerekir ki temsili demokrasi, ulus-devletle bütünleşmiş demokrasi anlayışının, yani millî irâde telakkisinin icbar ettiği bir durumdur. Bununla birlikte sosyal organizasyonun ulus düzleminde kurulduğu bir toplulukta doğrudan demokrasinin tesis edilmesindeki güçlüklerin aşılabilir olduğu da düşünülmemelidir. Modern doğrudan demokrasi uygulamaları referandumlar, halk inisiyatifleri ve geri çağırma (*recall*) olarak ortaya çıkmaktadır. Seçilmiş bir görevlinin kendisini seçenler tarafından geri çağırılması yani seçimle görevden el çektirilmesi daha çok temsili demokrasinin bir parçası olarak görülmekte ise de seçmenin doğrudan müdahalesi ile temsilciyi azli yerel doğrudan demokrasi uygulamasının bir parçası olabilir. Nitekim Polonya'daki yerel doğrudan demokrasi uygulamalarının %85'lik kısmının geri çağırma uygulamasına dayandığı ifade edilmektedir. Yine bu bağlamda referandumlar

---

<sup>319</sup> Dahl, *Polyarchy*, s.5.

<sup>320</sup> Kern, Paul B., “*Universal Suffrage Without Democracy: Thomas Hare and John Stuart Mill*”, *The Review of Politics*, Cilt 34, Sayı 3, s. 307-308.

ve plebisitler yolu ile yurttaşların karar alma süreçlerine doğrudan dahil olması sağlanabilir. Bağlayıcı olmamakla birlikte birçok ABD eyaletinde ve Avrupa ülkelerinde mer'î olan, tavsiye niteliğindeki gündem inisiyatifleri de doğrudan demokrasiyi beslemektedir.<sup>321</sup>

Doğrudan demokrasinin temsili demokrasiden klasik yöntemlerle pay alma gayretleri, teknolojinin ilerlemesi ile yeni imkanlara kavuşmaktadır. Örneğin Estonya'da halk mobil cihazlar üzerinden oy kullanabilmektedir. Dahası ABD, Birleşik Krallık, Hindistan gibi pek çok ülkede elektronik oylama usulleri üzerinde denemeler mevcuttur. Bu meyanda *Ballotchain* ve *SecureVote*<sup>322</sup> gibi teknolojilerin gelişmesi kullanıcıların muhtelif konularda doğrudan ve güvenilir şekilde oy kullanmasına imkân tanımaktadır. Kripto para bağlamında gelişen *block-chain* teknolojisi, gelecekte doğrudan demokrasi uygulamaları için bir model teşkil edebilir. Örneğin yasaların bir uzman bürokratlar kurulu tarafından halkın doğrudan onayına sunulduğu, seçmenlerin yasa tekliflerini değerlendirerek kendilerine tanınan süre içerisinde mobil cihazlar üzerinden oylamaya iştirak ettiği bir sistem çok uzakta değildir. Bu ihtimalin gerçekleşmesi hâlinde temsilciler meclisine gerek kalmayacak, uluslar milletvekillerinin yüklü maaşları ve meclislerin detaylı prosedürlerinden uzak, doğrudan bir demokrasi deneyimini yaşayabilecektir. Sonuç olarak ulus devletin büyüklüğünün yarattığı teknik imkansızlıktan doğan temsili demokrasi, teknolojik imkanlar sayesinde yerini doğrudan demokrasi deneyimlerine bırakabilir. Milletın doğrudan vereceği kararların temsilcilerinden daha kötü olacağını düşünmek için bir sebep yoktur. Hele hele temsilcilerin seçimine ilişkin yukarıda arz edilen hiyerarşik/bürokratik sınırlar ve temsilcilerin halkın genelini temsil etmekten ziyade rastgele bir birlikteliği oluşturduğu nazar-ı dikkate alındığında doğrudan demokrasinin çok daha başarılı bir netice vereceği düşünülebilir.

Sonuç olarak genel irâdenin millî irâdeye dönüşüm süreci, temsili demokrasiyi zorunlu kılmış, temsili demokrasi de topluluğun irâdesini yansıtmaktan uzak araçlar ve seçim usulleri ile politik bir elit yaratarak, demokrasiyi klasik anlamından uzaklaştırmıştır. Demokrasinin yaşadığı bu içerik kaybı, millî irâde olarak ortaya çıkan

---

<sup>321</sup>Göktolga, Oğuzhan, “Demokrasinin Demokratikleştirilmesi: Yerel Doğrudan Demokrasi Uygulamaları”, *Birey ve Toplum*, Cilt 4 , Sayı 8, s.97-115.

<sup>322</sup><http://inno.vote/> (01.07.2021).

genel irâdenin yasal meşrûiyetin kaynağı olması bağlamında ciddi bir sorun teşkil etmektedir.

### 2.2.3. Bir Uroboros<sup>323</sup> Olarak Demokrasi

*“Demokrasinin asla uzun sürmediğini unutmayın. Çok geçmeden gücünü boşa harcıyor ve kendini öldürüyor. Henüz intihar etmeyen bir demokrasi yoktur. Demokrasinin Aristokrasi veya monarşiden daha az boşuna, daha az gururlu, daha az bencil, daha az hırslı veya daha az cimri olduğunu söylemek boşunadır. Bu sav doğru olmadığı gibi, tarihte bir örneği de yoktur.”*

*John Adams'tan John Taylor'a mektup/ 17 Aralık 1814<sup>324</sup>*

Demokrasi yapısı gereği kendine yönelen risklere karşı oldukça savunmasızdır. Demokrasiyi tehdit eden en büyük risk, demokrasinin bizzat kendisidir. Sözgelimi, demokratik temsil ya da bir başka deyişle milletin irâdesi demokrasinin askıya alınmasını talep ediyorsa bu durumda ne yapılacaktır? Bu savunmasızlığının ilk örnekleri antik demokrasi deneyiminde bile izlenebilir. 411 yılında Atina'da toplanan olağanüstü halk meclisi *Kleistenes Anayasası*'nı askıya alarak idareyi Dört Yüzler Meclisi denen sonsuz yetkili bir oligarklar grubuna devretmiştir. Sicilya mağlubiyetinin hemen ardından alınan bu karar, demokrasinin yine demokratik usullerle ilgasının ilk örneği olmuştur.<sup>325</sup>

Demokrasinin zayıflığı eşitlik ve özgürlük gibi birbiri ile çatışan kavramları bir araya getirme çabasıdır. Sınırsız özgürlüğün olduğu bir yerde eşitlikten bahsetmek mümkün değildir. Bunun gibi despotizmin temelinde de çoğu zaman sınırsız eşitlik arayışı yatmaktadır. Demokratik rejimin, özgürlük ve eşitlikle uyumlu bir şekilde yaşaması için ironik bir şekilde sınırlandırılması ve kontrol altına alınması

---

<sup>323</sup> Ouroboros, kendi kuyruğunu yiyen mitik bir canlıdır. Mısır mitolojisi başta olmak üzere pek çok mitik anlatıda kendine yer bulan bu canlı, genel manada zamanın döngüselliğini ifade etmek için kullanılmakla birlikte, kendi kendini tüketen bir canlı olması bakımından da anlamlı bir figürdür.

<sup>324</sup> “From John Adams to John Taylor, 17 December 1814,” Founders Online, National Archives <https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-6371>. (05.07.2021)

<sup>325</sup> Mansel,346-348.

gerekmektedir.<sup>326</sup> Aksi takdirde demokrasinin yine kendi kurumlarınca yok edilmesi kaçınılmaz hale gelmektedir. *Samuel Issacharoff*, demokrasinin zayıflıklarını istismar etme eğiliminde olan partileri şu şekilde sıralar; isyankâr partiler, ayrılıkçı partiler ve anti-demokratik çoğunlukçu partiler.<sup>327</sup> İsyankar partiler anayasal düzeni ortadan kaldırmak için zor kullanma eğiliminde olan, zaman zaman bir takım kartellerle yahut yabancı ülkelerin espionaj/kontrespiyonaj faaliyetleri ile yakından ilişkili olan partilerdir. Örneğin *Dennis vs. United States (1951)* davasında Komünist Parti liderleri olan *Eugene Dennis, John B. Williamson ve Jacob Stachel* Sovyet espionaj faaliyetinin bir parçası olarak görülmüş ve mahkeme mezkur liderlerin zor kullanmak suretiyle anayasal düzeni ortadan kaldırmaya matuf eylemlerini *Smith Act* olarak da bilinen, şiddet kullanarak anayasal düzene saldıran politik eylemleri yasaklayan düzenlemeye aykırı bulmuştur.<sup>328</sup> Aynı şekilde *İsrail’de Kach Partisi “Terror Neged Terror”* (Teröre karşı terör) sloganı ile şiddet yanlısı yarı faşist bir organizasyon oluşturarak aralarında 1992’de bir kasap dükkanına bombalı saldırının da bulunduğu bir dizi şiddet eylemine karıştığı gerekçesi ile kapatılmıştır.<sup>329</sup> Ayrılıkçı partiler ise, doğrudan anayasal düzenin bütününe değil milletin üniter yapısına karşı bir tehdit oluşturmaktadırlar. Örneğin Bask Ayrılıkçı Terör örgütü *ETA (Euskadi Ta Askatasuna/ Bask Yurdu ve Özgürlük)*’ya mali destekte bulunduğu anlaşılan *Batasuna (Birlik) Partisi*, 2003 yılında İspanyol Anayasa Mahkemesi’nce yasa-dışı ilan edilerek kapatılmıştır.<sup>330</sup>

Her ne kadar *Issacharof*, demokrasinin kırılabilirliğini ifade etmek için ayrılıkçı ve isyankâr partileri örnek olarak gösteriyor ise de bu iki tip parti yapılanmasının daha çok güvenlik sorunu teşkil ettiği, devletlerin bunları zamanında tespit ederek müdahale edebildiği yukarıda sayılan örneklerden de anlaşılmaktadır. Oysa onun üçüncü tip tehdit olarak ortaya koyduğu parti yapılanmalarının tehdit olarak algılanması oldukça zor olduğu gibi, demokrasiyi demokratik metotlarla yıkma yetisi en güçlü partiler bu üçüncü gruba dahildir. Anti-demokratik çoğunlukçu partilerin en büyük kozu, geniş bir tabana yayılan kitle desteğine sahip olmalarıdır. Sıklıkla çoşkulu hatiplerce

---

<sup>326</sup> Chou Mark, "Sowing the Seeds of Its Own Destruction: Democracy and Democide in the Weimar Republic and Beyond", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Cilt 59, Sayı 133, s. 31.

<sup>327</sup> Issacharoff, Samuel, "Fragile Democracies", *Harvard Law Review*, Cilt 120, Sayı 6, s. 1421-1447.

<sup>328</sup> Issacharoff, s.1437.

<sup>329</sup> Issacharoff, s..1447.

<sup>330</sup> Issacharoff, s.1427.

yönlendirilen kitleler, bu partilerin şemsiye altında toplanır. Bu bağlamda parti kapatmalara konu olan ilk iki tip parti neredeyse hiçbir zaman ulusal seçimlerde iddia sahibi değilken, çoğunlukçu anti-demokratik partiler ulusal arenada kolaylıkla boy gösterirler. Ayrılcı ve isyankâr siyasal hareketler kolaylıkla tespit edilebilirken bu partilerin demokrasi için tehdit oluşturduğunun anlaşılması oldukça zor olabilir. Bunun sebebi, mezkûr hareketlerin kitleye yayıldıkları ölçüde demokratik düzene entegre olabilme kabiliyetleridir. Halihazırda iktidar koltuğunda bulunan ve Hint milliyetçiliğinin temsilcisi olan *BJP* örneği bu bakımdan oldukça yerindedir. Daha önceki tarihlerde *Shiva Sena* (Tanrı Şiva'nın Askerleri) hareketinin temsilcisi olan radikal Hindu Milliyetçilerinden *Bal Thackeray* ve *Ramesh Yeshwant Prabhoo* gibi politikacılar, Müslümanlara yönelik saldırıları teşvik ve organize ettikleri gerekçesi ile siyasetten menedilebilmiştir. İlgili politikacılar *Hinduizm*'e olan yaklaşımları nedeni ile seküler demokratik düzene aykırı fiillerin odağı hâline geldiklerinden siyasi hayattan uzaklaştırılmış ise de *Shiva Sena'nın* Hint siyasetindeki etkisi büsbütün ortadan kalkmamıştır. *Adolf Hitler*'i kendine oldukça yakın bulan *Thackeray'in -Mein Kampf*'ta Yahudi kelimesi yerine Müslüman kelimesi konursa her cümlesine katıldığını beyan etmiştir- önderliğini yaptığı hareket bir kitle partisi olan *BJP* ile yakın temaslar içerisinde<sup>331</sup>. *Lok Sabha* adı verilen mecliste bu ittifak sayesinde sayıları yetmiş bula milletvekillerine sahip olan parti, 2014'ten beri iktidarda olan *BJP'nin* ırkçı *Hindutva* politikasının kurucu unsurlarından olmuştur. *Shiva Sena* gibi radikal eğilimler genel siyasette yer bulamazken, bu eğilimleri kitlesel hale getirmiş *BJP* gibi partiler rahatlıkla iktidara erişebilmektedir.<sup>332</sup>

Demokrasi, güçler ayrılığı, hukuk devleti, düşünce ve ifade hürriyeti, örgütlenme hakkı, din özgürlüğü ve mülkiyet hakkı ile anılagelmektedir. Oysa *Ferid Zekeriya'nın* ifade ettiği gibi bu hususlar demokrasinin değil anayasal liberalizmin içerikleridir.<sup>333</sup> Ne var ki anayasal liberalizmin gelişmesi ile demokrasinin gelişim süreci çakışmıştır. Bu tarihsel kesişim, demokrasiyi anayasal liberalizm ile birleştirmiştir. Bu bağlamda demokrasinin sadece rekabetçi seçimler ve çok partililik

<sup>331</sup> Hollar, Sherman, "*Bal Thackeray*", Encyclopedia Britannica

<https://www.britannica.com/biography/Bal-Thackeray> (06.05.2021)

<sup>332</sup> Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "*Bharatiya Janata Party*" Encyclopedia Britannica.

<https://www.britannica.com/topic/Bharatiya-Janata-Party> (29.03.2021)

<sup>333</sup> Zakaria, Fareed, "*The Rise of Illiberal Democracy*", Foreign Affairs, Cilt 76, Sayı 6, s. 23-25.

olarak algılamak, bu seçimlerin ve çok partililiğin de yok olması tehdidini barındırmaktadır. Nitekim rekabetçi seçimlerin bulunduğu pek çok ülkede anayasal liberalizmin olmaması nedeni ile muhalif partilerin ve liderlerin ortadan kaldırıldığı, sürecin git gide tek partili bir sisteme evrildiği tecrübeler mevcuttur. *Mark Chou'nun* az demokrasi ile çok demokrasi olarak formüle ettiği iki savrulma eşiğini bu bağlamda az hürriyet/çok hürriyet olarak değiştirmekte yarar vardır. Demokrasi, kendi düşmanlarına karşı son derece toleranslı olduğunda bu hürriyet ortamını suiistimal edecek grupların ortaya çıkması kaçınılmazdır. *Weimar Cumhuriyeti*, demokratik taleplerin ya da halk hareketlerinin neticesi olarak değil, sadece Prusya İmparatorluğu'nun çökmesi nedeni ile var olmuş bir demokrasi tecrübesidir. Bu bağlamda *Weimar*, anti-demokratik eğilimlere son derece toleranslı davranmış neticesinde Nasyonal Sosyalistler iktidara gelerek demokrasiyi büsbütün ortadan kaldırmıştır.<sup>334</sup>

Demokratik idareler, toplumsal ve ekonomik krizleri aşmakta zorlanabilir. Netice itibarıyla farklı eğilimlerin müzakere edildiği, tartışma ve değerlendirme süreçlerinin uzadığı parlamentolar, kriz dönemlerinde yeterli hızda karar almakta zorlanabilir. Bunun gibi demokrasinin mütemmim cüzü olan denge denetleme mekanizmaları da bu çeşit kriz ortamlarında zayıflayabilir. Nitekim COVID-19 Pandemisi nedeni ile pek çok ülkede bu mekanizmaların işlemediği hatta yer yer askıya alındığı da görülmüştür. Örneğin Macaristan'da *Victor Orban* salgını bahane ederek meclisi fiili olarak işlevsiz hale getirmiş ve doğrudan yasama yetkilerini kullanmaya başlamıştır. Bunun gibi pek çok ülkede seçimler ertelenmiş, pandemi bahane edilerek özgürlükler kısıtlanmış, sağlıkla kişisel veri güvenliğinin çatıştığı noktalarda veri güvenliği ikinci planda kalmıştır.<sup>335</sup> Bunun gibi *Çeçenya* savaşı, aslında liberal demokrat eğilimlerle sosyalist Sovyet deneyimini sonlandıran *Boris Yeltsin*'i otokrasiye savurmuştur. 1993'te Rus Parlementosu (*Duma*)'na fiziki olarak da saldıran *Yeltsin*, Başkanlık Kararnamesi ile her tür komünist ve nasyonalist parti faaliyetini yasaklamış, bugün de geçerli olan, teoride parlamenter pratikte önemli

---

<sup>334</sup> Chou, s.32

<sup>335</sup> Ökten Sipahioğlu, Buket, "Covid-19 Küresel Salgını Döneminde Hak Ve Özgürlüklerin Kısıtlanması: Avrupa Birliği Örneği", TİHEK, Cilt 4, Sayı 7, s.198.

güçlerin başkanın elinde toplandığı bir anayasal düzen kurmuştur. Hiç şüphesiz *Yeltsin*, bu adımları atma cesaretini toplumun yaşadığı derin krizden almıştır.<sup>336</sup>

Genel manada toplumsal ve ekonomik krizler esnasında geniş halk kitleleri güçlü liderler görmeyi arzular. Bu bağlamda demokrasi diğer tüm rejimlerden daha güçlü olmak durumundadır. Weimar Cumhuriyeti, *Versailles Anlaşması*'nın getirdiği ağır şartları içerisinde var olmaya çalıştığı için oldukça kırılğan bir rejimdi. Ekonomik kriz nedeni ile demokrasi sağlam zeminlere oturamamıştır. Halkın genelinde demokrasiye inanç zayıflamıştır, öyle ki 1932'de *Herbert Kraus*'un tespit ettiği gibi halkın kahir ekseriyeti *anti-demokratik*, *anti-liberal*, *anti-parlamentar* görüşlere savrulmuştur.<sup>337</sup> Nitekim *III. Reich*, *Hitler*'in güçlü liderliği altında birleşen halkın restorasyon umudu sayesinde kurulabilmiştir. *Hitler*, anti-demokratik eğilimleri açık olan bir liderdir. Örneğin 1925 yılında kaleme aldığı *Meine Kampf* (Kavgam) adlı kitabında seçimler hakkında şu belirlemelerde bulunmaktadır;

*“Elbette kimse seçilmiş temsilcilerin seçilmiş ruhlar ve birinci sınıf zekâlar olduğunu iddia etmiyor. Umarım hiç kimse orta zekâlı seçmenlerin yüzlerce devlet adamını, kutuya atılan kâğıtlardan başka bir şey olmayan oy pusulaları ile seçebileceğine inanmıyordur.(...) İlk olarak gerçek bir devlet adamı halk arasında görüldüğünde gerçekten kutsanmış gibidir. Böylesi adamların bir toplumda yüzlerle ortaya çıkması muhaldir. İkinci olarak, çoğunluk, üstün zekâlılara karşı bir antipati besler. Dolayısıyla gerçekten büyük bir devlet adamının seçimlerle keşfedilmesi, devenin iğne deliğinden geçmesinden daha zordur.”*<sup>338</sup>

Tarih, *Hitler*'i haklı çıkaracaktır. Geleceğin *Führer*'i 1932 seçimlerinde, yürüttüğü kampanya neticesinde rakiplerini geride bırakarak iktidarı ele aldı. Bundan altı yıl sonra işgal edilen Avusturya'nın Almanya'ya ilhakı için bir referandum yapıldı. Oy pusulalarında ilhak neticesini doğuracak evet oyu büyük punto ve sembolle, hayır ise ufak punto ve sembolle gösterilmekte idi. Halkın %99,71'inin katılımı ile yapılan referandum %99,73 evet oyu ile sonuçlandı. Alman halkının millî irâdesi ile iktidarı ele geçiren *Hitler*, Avusturyalıların millî irâdesi ile Avusturya işgalini de

<sup>336</sup> Zakaria, s.34.

<sup>337</sup> Chou, s.33.

<sup>338</sup> *Hitler*, Adolf, *Meine Kampf*, Fairborne Publishing The Colchester Collection, s.83 <http://www.colchestercollection.com/titles/pdf/M/mein-kampf.pdf> (16.03.2021).



meşrulaştırmış oluyordu. Böylece Atina tecrübesinden hemen hemen 2343 yıl sonra demokrasi, yine demokratik usullerle askıya alınmıştır. *III.Reich* idaresi, sınırsız demokrasinin ne gibi sonuçlar yaratabileceğinin dramatik bir örneği olmuştur. Weimar Cumhuriyeti'nin geniş demokratik ortamı ve buna tezat teşkil eden sosyal krizler bir araya geldiğinde otokratik bir liderliğin idareyi ele alması kaçınılmazdır. Nitekim *III. Reich* demokrasinin kendi usulleri ile yine kendini yok etmesine açık bir örnektir.<sup>339</sup>

Genel irâdenin millî irâde olarak tezahür ettiği modern demokrasileri tehdit eden pek çok hareketin temelinde popülist siyaset tarzı yatmaktadır. Totaliter rejimlerle sıklıkla aynı anlamda kullanılan ancak daha ziyade totaliteryanizme kapı aralayan unsurlardan biri olan popülizm millî irâde düşüncesi ile yakından ilintilidir. Bir bakıma popülizmi doğuran popüler idare düşüncesidir. *Koen Abts* ve *Stefan Rummens*'in kavramsallaştırmasını kullanacak olursak biri liberal diğeri demokrat olmak üzere iki sütun üzerinde duran anayasal demokrasi, esas itibariyle birbiri ile çelişen iki unsuru bir arada barındırır. Liberal sütun, liberal geleneğe uygun olarak devletin yasal meşrûiyete dayanmasını salık verir. Devlet bireylerin haklarını ihlal etmemek ve bireyler arası ihlalleri engellemek adına hukuka ve hukuk devletinin ilkelerine sadık kalmak zorundadır. Yasal meşrûiyeti önce yasalara sadakatte arayan bu görüş, demokrasi ile birleştiğinde paradoksal bir durum ortaya çıkmaktadır. Demokratik eğilim yasal meşrûiyeti halkın irâdesinde aradığından, yasalar ancak bu irâdenin yansıması olduğunda değerlidir. Oysa yasalar sıklıkla seçkin bir azınlığın menfaatlerini yansıttığından zannedildiği kadar masum değildir. Liberal düşüncenin “çoğunluğun tiranlığı” korkusunun temelinde, demokratik eğilimin hukuk devleti ile sınırlandırılmadığı takdirde çoğunlukçu eğilimler taşınması yatmaktadır. Beri yandan modern anayasal demokrasi deneyimleri bu iki yarışan eğilimi bir arada tutmaları bakımından oldukça kırılabilir bir zeminde durmaktadırlar. Temsili demokrasiyi tahlil ettiğimiz bölümde ele aldığımız gibi, seçkin bir politik elitin menfaatlerini yansıtan yasalar çıkarmaları temsili demokrasinin zaaflarından biri iken, yozlaşmış bir demokratik deneyim de çoğunluğun tiranlığına kapı aralayabilir. Bu bağlamda özgürlük ve eşitliğin birbiri ile çatışan iki değer olduğunu tekrar etmekte yarar vardır. Bireylerin birbirleri üzerinde kurdukları tahakkümü denetlemeyen özgürlük adaletsiz

---

<sup>339</sup> Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Anschluss." Encyclopedia. Britannica, <https://www.britannica.com/event/Anschluss>. (06.10.2021)

sınıflaşmalara yol açacağı gibi, toplumun bireylerini devlet eliyle çoğunluk vasatında eşitlemeye çalışan bir eğilimin de totalitarizm ve tiraniye savrulması kaçınılmazdır.<sup>340</sup>

Platon, “Devlet”te, tiranlığı başa geçirenin demokrasiden başka bir şey olmadığını söyler. “*Halkın desteğini bu koruyucular yok mu, zorbalığın tohumlarını onda aramalı, başka bir yerde değil*<sup>341</sup>” diyen filozofa göre demokratik düzen eşit olmayana eşit davranarak, eğitimi zorunlu olmaktan çıkararak bir çeşit “*dilediğin gibi yaşa*” düzeni yaratır. Böylesi bir düzen, ancak içgüdülerin akla hâkim olduğu, bilinç düzeyi düşük insanların oluşturduğu bir düzendir. Şüphesiz filozofun bu görüşlerinde üstadı Sokrates’in idamının demokratik bir idarenin eseri olmasının payı büyüktür. Ancak asıl mesele onun demokratik bir düzende var olan böylesi bir çelişkiyi çok erken bir tarihte keşfedebilmiş olmasıdır. Aristoteles’in demokrasi eleştirisi Platon’a nazaran çok daha itidallidir. Ancak, yine de Platon’un seçkin tavrını terk etmemiştir<sup>342</sup>. Popülist *vox populi vox Dei* (Halkın Sesi, Hakk’ın Sesi) söylemine getirilen en tutarlı eleştirilerden biri yine ona aittir. Nitekim *Politika* adli eserinde çoğunluğun irâdesine ilişkin tereddütlerini şu şekilde ifade etmektedir:

“*Tutun ki, en üstün yetke halktadır, dedik; fakat halk sayı çokluğuna dayanarak zenginlerin malını mülkünü kendi arasında paylaşırsa, bu adaletsizlik değil midir? Bu işlem, egemen erkin geçerli bir kararıyla yapılmıştır, ama ona adaletsizliğin doruğundan başka ne ad verebiliriz? Sonra, çoğunluk her şeye el atarak azınlığın malını mülkünü paylaşırsa, bu besbelli devletin yıkılmasına varır.*”<sup>343</sup>

Popülist siyaset tarzı bir bakıma Aristoteles’in tarif ettiği tarzda bir eylem tarzı geliştirmektedir. Popülist siyasetin kurucu unsurlarından biri toplumu iki kampa ayırma eğilimidir. Popülist söyleme ekseriyetle geniş kitlelerle elitler arasında antagonistik bir mücadele teması hakimdir. Toplumun çoğunluğunu oluşturan bireylerden çıkarlar, değerler ve görüşler bakımından ayrılan bu elit sınıf, sıklıkla yozlaşmış olmakla ve halk düşmanlığı ile itham olunur. Bu eğilim, toplumun vasatını teşkil eden çoğunluğu kutsarken, karşısına aldığı azınlığı milletin kapsayıcı

<sup>340</sup> Abts , Koen/ Stefan RUMMENS, “*Populism versus Democracy*”, Political Studies, Cilt 55, 2007, s.405–424.

<sup>341</sup> Platon,s.296.

<sup>342</sup> Topakkaya, Aslan-Şahin, Bengü Özyürek, “*Sakıncalı Rejim Demokrasi: Platon-Aristoteles Örneği*” ,FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, Sayı: 20, s. 191-210.

<sup>343</sup> Aristoteles, s.85-86.

çerçevesinin dışına çıkarır. Bu bakış açısına göre bir tarafta mazlum millet (*people-as-underdog*) dururken beri yanda millî birlikten ayrılmış ve yozlaşmış elitler bulunmaktadır.<sup>344</sup> Gayr-i millî unsurlar hâline getirilen bu gruplara ilişkin nefret bazı hallerde anti-entelektüalizm olarak da tezahür edebilir. Örneğin Kamboçyalı komünist *Pol Pot* önderliğindeki *Kızıl Khmerlerin* kurduğu dikta rejimi gözlük ve saat kullanımını entelektüel bir eylem olarak gördüğü için yasaklamış, ülkenin tanınmış entelektüellerini çalışma kamplarına göndermiş ya da doğrudan idam etmiştir.<sup>345</sup> Bu elitler popülist söyleme göre liberal hukuk devletinin temsil ettiği müesses nizamın mümessilleri olarak yozlaşmanın, çürümenin, yabancılaşmanın ve halkın yaşadığı krizlerin asıl müsebbipleridir. Safî halk ve karşısında yozlaşmış elitler şeklinde çizilen bu tabloya göre millî irâde ancak çoğunluğun temsil ettiği millî unsurların görüş ve kanaatleri ile yansıtılabilir. *Hitler'in* halkın fakirleşmesini zengin Yahudi tüccarlara bağlayan söylemi, Ugandalı diktatör *Idi Amin'in* ticaret hayatını elinde bulunduran Asyalı azınlığa karşı söylemi bu bağlamda değerlendirilebilir.<sup>346</sup>

Elitlerin saf dışı edilmesi süreci her ne kadar sınıfsız bir toplum arayışının göstergesi gibi duruyor ise de realite her zaman bu şekilde tahakkuk etmez. Yerleşik elitlere itiraz sıklıkla yeni bir elit sınıfın doğması ile neticelenir. Popülizmle özdeşleşen Latin Amerika demokrasilerinin pek çoğunda parti mensuplarının ya da belirli kartellerin ayrıcalıklı pozisyonlar edinmeleri bunu ispat eder mahiyettedir. Elit karşıtı söylem bu bağlamda yalnız müesses nizamın elitlerine karşı yeni bir elit sınıfın geniş bir halk desteği ile meşrulaştırılması amacına yönelir.

*Giray Gerim*, popülist siyasetin iki yönü olduğunu ifade eder; kusursuz liderlik ve dostlar/düşmanlar ayırımına dayanan bakış açısı. Halkın genel irâdesinin şahsında tecessüm ettiği bir siyasal lider, gücünü bizzat halkın genel irâdesinden aldığından ve genel irâde -klasik anlamda- meşrûiyetin temel kaynağı olduğundan bu liderin kararlarını tartışmanın bir yararı yoktur. Halktan biri olarak lider, halkın cisimleşmiş hali olarak halk adına değil halk yerine hareket salahiyetini kazanır. *Vox populi'nin* sesi olarak liderin siyaset etme biçimi , sembolü olduğu halkın gücüyle *vox Dei*

<sup>344</sup> De Cleen, Benjamin, "Populism and Nationalism", (Ed. Kaltwasser , Cristóbal Rovira ve. Diğerleri), The Oxford Handbook of Populism içinde, Oxford University Press, Oxford, 2017, s.441-443.

<sup>345</sup> Short, Philip, *Pol Pot: Anatomy of a Nightmare*, Owl Books, New York, 2004, s.328.

<sup>346</sup> Bkz. Amor, Meir, "*Violent Ethnocentrism: Revisiting the Economic Interpretation of the Expulsion of Ugandan Asians*", Identity: An International Journal of theory and Research, Sayı 3, 2003, s. 53-66.

mertebesine yükselir. Bu bağlamda popülist mantık programlı olmaktan ziyade ahlâkçı bir duruşu da temsil eder. Toplumda belirli değerler ön plana çıkarılırken diğer değerleri temsil eden bireyler ya da gruplar şeytanlaştırılır. Bu nedenle elit/ halk ayırımına dayanan bir kavramsallaştırma esas itibarı ile popülist mantığı tam olarak izah etmekten uzaktır. Onun yerine bu söylemi *Gerim'in* de tercih ettiği gibi dostlar/düşmanlar olarak tanımlamak daha yerinde olacaktır.<sup>347</sup>

*Paul Taggart'a* göre popülist söylemin dayandığı “*millet*”, daha önce bahsi geçtiği şekilde *hayali bir cemaat* olarak değerlidir. Milletten en geniş çoğunluğunun değerleri kutsanır. İdealize edilen milletle ülke bütünleşik bir gönül coğrafyasını (*heartland*) oluşturur. Yaygın Rus halk yaşantısının idealize edildiği *narodniki* (*halkçılık*) hareketi buna güzel bir örnektir. Amerika'daki *Halkın Partisi'nin* (*People's Party*) *Orta Amerika* söyleminde olduğu gibi halkın en genel eğilimlerini kutsayan popülist söylem bu nedenle azınlıkların hak taleplerini küçümseyebilir, hatta onları kriminalize edebilir. Ana-akım siyasal yaşamın dışında kalan azınlıklar, göçmenler, feministler ve işçi hakları aktivistleri kolaylıkla dışlanabilir. Çünkü popülist siyaset sessiz yığınların sesi olmayı hedeflemektedir. Bu uğurda da sıklıkla *azgın azınlık* olarak nitelendirilen marjinal eğilimlerin gayr-i millî unsurlara tahvili kaçınılmazdır.<sup>348</sup>

Popülizmin alamet-i farikası olan dostlar/düşmanlar ayırımı yerleşik düzende öne çıkan grupları hedef seçmek zorunda değildir. Pekâlâ, esas itibarı ile seçkin sayılmaları mümkün olmayan yabancılar, göçmenler, marjinal eğilimlere sahip azınlıklar da popülizmin hedefi hâline gelebilir. Nitekim Özgür Avusturya Partisi (*Freiheitliche Partei Österreichs*) ve Belçika'daki Flemenk Görüşü Partisi (*Vlaams Belang*) gibi oluşumlar, Müslüman azınlığa yönelik etno-kültürel ayırım temelli söylemleri savunan popülist partilerdir.<sup>349</sup> Siyasi spektrumun hangi cephesinde bulunurlarsa bulunsunlar popülist partiler için millet mefhumu önemli bir yere sahiptir. Öncelikle geniş kalabalıkların mobilizasyonu ancak neyin millî, neyin gayr-i millî olduğunu tespit etmekle başlar. Sol popülist partilerin genel eğilimi bu noktada en

<sup>347</sup> Gerim, Giray, “*Re-thinking Populism within the Borders of Democracy*” ,Italian Sociological Review, Cilt 8 Sayı 3, s.431-432.

<sup>348</sup> Taggart , Paul, Populism, Open University Press, Buckingham, 2000, s.91-98.

<sup>349</sup> De Cleen , s.443.

geniş kitleyi teşkil eden işçi sınıfının sözcülüğüne soyunmaktır, sağ popülist partiler ise bu ayrımı genel itibariyle etno-sembollere dayanarak belirler. İdealize edilen millete dair belirli değerler öne çıkarılır, bu değerlere uymayan unsurlar ise millet temasından dışlanır. Bu bağlamda beynelmilel olmak, kozmopolit çeşitliliği incelemek popülist partilerin reddettiği eğilimlerin başında gelir. Bu bağlamda yabancı ülkelerin liderleri ve politikaları sık sık bir kıyaslama ve eleştiri konusu olur, uluslararası kuruluşlar ülkenin ulusal egemenliğini ihlal etmekle itham olunur. Millet idealize edilmiş bir vasatı temsil ettiğinden, diğer ulusların yozlaştırıcı etkilerinden uzak tutulmak durumundadır. Dahası sağ-popülist eğilim sıklıkla milliyetçi eğilimlerle birleştiğinden, üstün bir milletin diğer milletlerle eşit ilişkiler kurduğu uluslararası organizasyonların eleştirilmesi kaçınılmazdır. Sol popülist eğilim de aynı şekilde bu organizasyonları dünyada yerleşik düzenin çıkarlarını koruyan örgütler olarak görmek suretiyle bu kurumlarla arasına mesafe koyar.<sup>350</sup>

Milletin idealize edilmesi hiç şüphesiz millet irâdesinin de kutsanması anlamına gelmektedir. Ancak bu irâde toplumun tüm kesimlerinin ortak bir irâdesi olmamalıdır. Toplumun çoğunluğunu oluşturan sıradan yurttaşın (*ordinary people*) irâdesine belirgin bir bilgelik atfedilir. Bütün kampanya esas itibariyle seçilecek liderin sıradan bir yurttaş olduğunu, halktan biri olduğunu, elit sınıftan olmadığını ispat etmek üzerinedir. Bu yolla halkın ilgi ve sevgisini kazanan lider seçimlerle halk adına konuşma yetkisini kazanmış olur. Neticede nihai kararı verecek olan halk olduğu gibi, onun kararlarının önünde durabilecek herhangi bir güç de olmamalıdır. Millî irâdeyi oldukça özcü bir yaklaşımla ele alan bu söyleme paralel olarak anayasal güvenceler ve sınırlamalara karşı oldukça soğuk bir tutumun doğması kaçınılmazdır. Popülist lider de halkın mutlak temsilcisi olduğuna göre iktidarın eylemlerini engellemesi muhtemel anayasal güvenceler ve kurumlar millî irâdenin önündeki engeller olarak ifade edilir. Bu durum popülist siyaset tarzının anti-demokratik ya da daha doğru bir ifade ile anti-liberal karakteristiğini oluşturan sebeplerin başında gelmektedir. Kanadalı Muhafazakâr *Preston Manning*'in parti tüzüğünde bu yaklaşım veciz bir şekilde ifade edilmiştir; “biz sıradan insanların sağduyusuna güveniyoruz”.

---

<sup>350</sup> De Cleen ,s. 448-450.

<sup>351</sup> Popülist liderlerin liberal içeriğinden soyutlanmış bir demokrasi anlayışı ile sık sık demokrasi ve millet irâdesi vurgusu yapması kaçınılmazdır. Bu bağlamda popülist liderlerin plebisit ve referandumlar başta olmak üzere doğrudan demokrasiyi önceliyormuş izlenimini veren yollara sık sık başvurdukları görülür. Popülist yaklaşımın ikinci alamet-i farikası “*halkın irâdesini halka iade etmek*” olarak özetlenebilecek söylem ve eylem planıdır.<sup>352</sup> Sıradan insana ve geniş çoğunluğa hitap eden popülist partilerin ayrıntılı parti programlarına ve tartışmalara ihtiyacı yoktur. Propaganda teknikleri oldukça sarih ve sade tutulur. Popülist liderlerin giyim tarzları, politik nutuklarında kullandıkları kelimeler, beden dili ve jestleri de buna göre belirlenir. Politik doğruculuktan ve teknokratik sıkıcılıktan uzak kampanyalarda zaman zaman halk ağzı deyişler ve hatta sövgülere bile yer verilir.<sup>353</sup>

*Claude Lefort*'a göre, demokratik bir rejimde liderler ancak geçici olarak devlet dairelerini dolduran düzenli siyasi seçimlere ve yarışa tabi öznelerdir. Monarşide (*Ancien Regime*) kral, tanrı ve milletin aşkın otoritesinin temsilcisi, garantörü ve tecessüm etmiş hali iken, demokratik bir liderliğin böyle bir tecessüm ya da temessül durumu bulunmamaktadır. Demokratik rejimde egemenliğin odağı boşluktur. Demokratik temsil, gücün bir kişi ya da kurumda vücut bulması değildir. Bu bağlamda demokratik bir toplumun birliği organik bir yekvücut olma hâmindense siyasal sahnenin birliğinden ibarettir.<sup>354</sup> Çoklukta teklik (kesrette vahdet) olarak nitelendirilebilecek bu durum demokrasiyi var eden unsurlardandır. Ne var ki ekonomik bir buhran ya da savaş hali gibi bireylerin güvensizliğe düştükleri hallerde bu çokluk hali çözülmeye başlar. Bireyselliğin kaybolduğu bu toplumlarda birlik arayışı tek millet (*People-as-one*) hayalini besler. Bu da siyasal arenadaki çeşitliliği eriterek, milleti tek bir vücut, liderleri de o vücudun beyni olarak algılayan bir totalitarizmle neticelenir. *Nazizm* ve *Stalinizm* bu yarı-dini arayıştan doğmuştur. Kendi tarihinin efendisi olarak bir vücut hâline gelmiş bir millet fantezisi son derece nostaljik bir tutumla toplumları totalitarizme sürükler. Bu bağlamda popülizmin önemli özelliklerinden biri de toplumu yekpare bir vücut olarak tanımlamasıdır. Toplumun

---

<sup>351</sup> Moffitt, Benjamin, *The Global Rise Of Populism: Performance, Political Style, and Representation*, Stanford University Press, Stanford, 2016, s.44.

<sup>352</sup> Abts vd., s.408.

<sup>353</sup> Moffitt, s.45.

<sup>354</sup> Lefort, Claude , *Democracy and Political Theory*, (İng.Çev. David Macey) , Polity Press, Oxford, 1988, s.16-17.

oldukça çeşitlilik gösteren genel seyrini görmezden gelerek yapılan bu tanım millet ya da halk mefhumunu sağ popülistler için belirli bir etno-sosyal zümreye, sol popülistler için belirli bir sınıfa hasreder. Bu bağlamda millî irâdeyi de yalnız bu zümre ya da sınıfın salt çoğunluğa dayanan görüşlerinden ibaret kabul eder.<sup>355</sup>

Popülizmin mütemmim cüzlerinden birinin karizmatik liderlik olduğunu ifade etmiştik. Nitekim ortak bir özellik olarak popülist siyasetçilerin toplumsal krizleri takip eden süreçlerde ortaya çıkmaları tesadüf değildir. *Hugo Chavez*, Amerikan müdahalesinin konuşulduğu bir dönemde yükselirken<sup>356</sup>, *Gert Wilders* İslâmizasyon endişesi taşıyan Hollandalı seçmenin sesi olmuştur, bunun gibi Yunanistan’da *SYRİZA* iktidarını doğuran global ekonomik krizdir.<sup>357</sup> İster siyasetçiler tarafından abartılmış ister gerçek bir kriz olsun, popülist karizmatik liderlerin hızlı ve anlık hareket etmeleri, siyaset tarzlarını belirlerken toplumda baskın olan rüzgârı an be an koklamaları gerekmektedir. Bu nedenle popülist siyasetin müzakere ve danışmaya dayanan yavaş geleneksel siyaset tarzını benimsemesi mümkün değildir. Bu bağlamda kriz için anlık çözüm üretme refleksine engel olacak her tür kurum ve sosyal yapı (anayasa dahil) göz ardı edilebilir. Önemli olan işleri kitabına uygun yapmak değil, krizi bir an evvel halkın memnun olacağı bir yolla çözmektir. Bu nedenle popülist siyasetçilerin uzun vadeli planlar yapmak yerine anlık ve refleksif hareket tarzını tercih ettikleri görülmektedir.

Popülizme bu kadar geniş bir yer ayırmamızın sebebi, demokrasinin kendi kendini imha sürecinin en belirgin unsurlarından biri olmasıdır. Demokrasi yalnızca politik sahnede birliği, yurttaşlık ve birey olma temelinde kurgular ve çeşitliliğe azami derecede müsamaha gösterir. Oysa popülizmin muhayyel millet telakkisi, millet irâdesi kavramının içini boşaltarak onu tek liderde ya da parti önderliğinde tecessüm eden bir mefhum hâline getirir. Bunu başarabilmek adına da çeşitliliği baskılar, demokrasinin ana unsurlarından özgürlükçü ve anonim hukuk devletini baltalar, bunların yerine homojen bir unsurun tahakkümüne dayanan lider sultanını getirir. Tüm

---

<sup>355</sup> Lefort, s.20.

<sup>356</sup> Moffitt, s.47.

<sup>357</sup> Bkz. Stavrakakis, Yannis/ Giorgos Katsambekis, 2014 “*Left-wing Populism in the European Periphery: The Case of SYRIZA*”. *Journal of Political Ideologies*, Cilt 19 ,Sayı 2, 119–142.

bu süreç içerisinde demokratik süreçleri araç hâline getirir ve anlamsızlaştırır. Bu nedenle popülizm demokrasiye yönelen iç tehditlerin başında gelmektedir.

Popülist siyaset tarzı, demokrasinin araçsal unsurlarına karşı bir tehdit değildir. Ancak demokrasinin içeriksizleştirilmesi için faydalı bir araçtır. Kamuoyunun çoğunluğun görüşüne indirgendiği bir demokratik ortamda çoğunluğun onayını sağlamak için eşit şartlarda rekabetçi bir ortamın korunması güçleşmektedir. Bu bağlamda popülist siyaset tarzı gibi tehditlere karşı demokrasinin kendini koruyabilmesi, demokratik müzakere ve yarışma alanının güçlendirilmesi ile mümkündür. Gerim'in de ifade ettiği gibi:

*“Demokrasi, çoğunluğun görüşünün kamuoyu ile birleşmesini önleyerek popülist siyasetin istikrarsızlaştırıcı etkilerinin üstesinden gelebilir. Görev, görüş oluşturma kanallarını her vatandaş için mümkün olduğunca açık ve erişilebilir tutmaktır. Popülist hareketlere karşı önlem almak yerine, popülist mantığı ve popülist siyaseti tetikleyen koşulları incelemek, demokratik siyasetin yoksullaşmasına karşı bir önlem olarak demokrasiyi yeniden okuma fırsatı veriyor.”*<sup>358</sup>

Sonuç olarak Almanya'da III. Reich rejiminin Halk Aydınlanması ve Propaganda İşleri Bakanı (*Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda*) Joseph Goebbels'in dediği gibi; “demokrasinin en büyük şakası, kendini, yine kendisini yıkacak düşmanlarına teslim etmesidir”<sup>359</sup>. Bu sorunun çözümü oldukça muhaldir. Şayet demokrasi *Saint Juste* gibi “özgürlük düşmanlarına özgürlük yok” (*Pas de liberté pour les ennemis de la liberté*)<sup>360</sup> fikrine savrulacaksa bu demokrasiyi daha az demokrasi ile korumak anlamına gelecektir. Barış için savaşmak gibi paradoksal olan bu yöntem liberal demokrasinin düşmanlarına fırsat tanımamak adına düşünce ve ifade hürriyetini baltalayabilir, bu takdirde demokrasiyi korumanın da bir anlamı kalmayacaktır. Komünist ya da Faşist bir partinin siyasete katılmasını engellemek adına alınan önlemler en nihayetinde yine totaliter bir rejime kapı aralayabilir. *Karl Popper*'in “açık toplumu” kendi düşmanlarını engellemek adına en

---

<sup>358</sup> Gerim ,s.440.

<sup>359</sup> Chou, s.21.

<sup>360</sup> “Saint-Just's Speech on the King's Fate (27 December 1792),” Liberty, Equality, Fraternity: Exploring The French Revolution, (17.10.2021).

<https://revolution.chnm.org/d/32>



kıymetli özelliğini yitirmek tehlikesi ile karşı karşıyadır. Demokrasi bu bağlamda içinden çıkılması güç bir fasit daireye hapsolmaktadır. Çok fazla demokrasi ve çok az demokrasi arasındaki ifrat ve tefrit demokrasiyi tehdit eden en büyük unsurlardan biridir.

#### 2.2.4 Çoğunluğun Tiranlığı Olarak Demokrasi

*“Zincirler ve cellatlar; bir zamanlar zorbaların kullandığı korkunç araçlardı bunlar; ancak günümüzde uygarlık, öğrenecek bir şeyi yokmuş gibi görünen zorbalık da dahil her şeye büyük bir yetkinlik kazandırmıştır.”*

*Alexis de Tocqueville* <sup>361</sup>

Bir önceki bölümde uzun uzadıya ele aldığımız popülizmin en büyük dayanak noktası demokrasinin çoğunluğun tiranlığı düşüncesidir. *Von Hayek* 'in üzerinde durduğu gibi, demokrasi ideali keyfi idarelere karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış ise de bir başka keyfi idarenin meşrulaştırılmasının aracı hâline gelmiştir. <sup>362</sup> Bu bağlamda demokrasi kendi içinde tehlikeli bir kavram hâline gelmektedir. *Hayek* 'in *dogmatik demokratlık* olarak tanımladığı klasik genel irâde savunusu demokrasinin kendinden iyi olduğunu ileri sürmekle her tür meşrûiyeti çoğunluğun irâdesine tevdi etmekte ve onun her tür görünümünü kutsamaktadır. Oysa çoğunluğun almış olduğu kararların kendiliğinden iyi olduğuna inanmak için geçerli bir sebep yoktur.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, modern demokrasi bir zıtların birliği (*coincidentia oppositorum*) görüntüsündedir. Eşitlik ve özgürlük gibi sık sık karşı karşıya gelen iki kavramı buluşturmaya çalıştığı gibi, modern demokrasi liberal ve demokrat olmak üzere iki eğilimi birleştirmeye çalışmaktadır. Liberalizm esas itibarıyla hukukun ne olması gerektiğine, demokrasi ise hukukun ne olacağına karar verme metoduna dair bir öğretilerdir. Bu bağlamda liberal düşünce çoğunluğun kabul ettiği şeylerin yasa olmasını arzu etmekle birlikte bu kabullerin iyi yasa anlamına geleceğine dair bir ön kabule sahip değildir. <sup>363</sup> Elbette buradaki liberalizmin ekonomik

<sup>361</sup> Tocqueville, I., s.386.

<sup>362</sup> Von Hayek, Friedrich, *The Constitution Of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, s.106.

<sup>363</sup> Hayek, *The Constitution*, s.103.

ya da ideolojik bir duruştan ziyade genel anlamda bireysel hürriyeti önceleyen klasik liberalizm olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Bu anlamda liberalizm demokrasi ile uyum içinde hareket edebilir, ancak bu iki kavramın birbirinin aynısı olduğu anlamına gelmemektedir. Liberalizm hükmetme gücünün içeriğine dair bir kavramken, demokrasi bu gücün kime ait olduğuna dair bir kavramdır. Dolayısıyla liberalizmin zıttı totalitaryenizm iken, demokrasinin karşıtı otoriteryanizmdir.<sup>364</sup>

*Tocqueville* 'in demokrasinin totaliter eğilimlere oldukça yakın olduğunu ifade etmesi tesadüf değildir. Demokrasinin mutlak özgürlük getirdiği ön kabulünün hilafına demokratik yönetimlerin elinde totaliter eğilimleri besleyen oldukça elverişli araçlar vardır. *Tocqueville* 'e göre bunların başında demokrasinin toplumsal ve özel yaşama dair ayrıntılara ilişkin denetim gücü gelmektedir. Tarihte hiçbir imparator, en zorbaları bile, geniş halk kitlelerinin bireysel yaşamına müdahale edememiştir; keyfi idareleri dar çevreleri ile sınırlı kalmış ve despotlukları belirli kişilerin haklarını haleldâr etmiştir. Oysa demokratik bir rejimde despotizm eğilimi baş gösterirse tiranlaşan imparatorlardan çok daha ılımlı fakat onlardan kat be kat yaygın şekilde toplumu yozlaştırma yeteneğine sahip olacaktır. Aristokrasiye son veren demokrasi, muktedirlerin karşısında bireysel alanlarını savunacak bir sınıf bırakmadığından ve tüm yurttaşlar eşitlik çerçevesinde buluştuğundan, merkezileşme eğiliminin önünde durabilecek herhangi bir şey yoktur. Ona göre halk kendilerinden biri olarak gördüğü yöneticilere kaos korkusu ve refah arzusu ile karışık bir aşk nefret ilişkisi içinde bağlanır, bu nedenle demokratik idareler monarşiden kat be kat daha merkezi bir iktidara açıktır. Bu nedenle "*Amerika'da Demokrasi*" adlı şâheserinde demokratik devrimi halkın geleneksel efendilerin otoritesinden kaçarken kamusal yönetimin denetimi altına girdiği, yavaş yavaş bireysel özgürlüklerini kaybettiği bir yönetime savrulduğu bir süreç olarak tanımlar.<sup>365</sup> Daha önce üzerinde durduğumuz gibi onun demokrasi gözlemi *coincidentia oppositorum* (zıtların birliği) uygundur. Demokrasi bir yandan oldukça zayıf bir yönetim gibi durur, en başta muktedirler kalıcı değildir, iktidar halkın rızasını kazanmak adına daha ılımlı ve sempatik görünmek mecburiyetindedir. Ancak beri yandan çoğunluğun iktidarının gücü ve ulaşabildiği

<sup>364</sup> Von Hayek , Friedrich, "*The Principles Of A Liberal Social Order*", Politico, Cilt 31, Sayı 4, s 601-602.

<sup>365</sup> "*Amerika'da halk mümkün olan en iyi şekilde hoşnut edilmesi gereken bir efendidir.*" (*Tocqueville*, I.,s.113.)

sınırlar bakımından diğer bütün yönetim biçimlerinden daha güçlü bir rejim öngörür. Sonuç olarak “*itaat diye bir şey varsa, efendinin kim olduğu önemsizdir*”.<sup>366</sup>

“*Amerika’da Demokrasi*” yazarının tespitleri, aradan neredeyse iki asır geçmesine rağmen güncelliğini koruyan tespitlerdir. Emekleme çağındaki Amerikan demokrasisinin sorunlarını bir erken teşhis olarak ortaya koyan yazar, esas itibarıyla gözü önünde yıkılmakta olan *Ancien Regime’in* yerine ikame edilen sistemin arızalarını ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. Onun teşhisleri arasında en etkileyici olanı hiç şüphesiz çoğunluğun zorbalığına dair yapmış olduğu tespitlerdir. Mutlak monarşilerde sıradan vatandaşın iktidarın tecessüm ettiği monark aleyhinde bulunması pek alışılğıeldik bir davranış değildir, ne var ki demokrasilerde iktidar sahiplerinin eylemleri daima eleştiriye tabi tutulur hatta muktedirin istekleri ile çatışan vatandaşlar da bu konudaki görüşlerini serdedebilirler. Bu noktada bir engelle karşılaşmıyor olmaları, demokratik ülkelerin ifade hürriyetine verdikleri derin anlamdan ziyade demokratik usullerle seçilen bir vekilin, aslında iktidarın mutlak görüngesi olmamasından kaynaklanır. Gerçek efendi halk olduğuna -daha doğrusu halkın seçimlerin sonucuna etki eden anlamlı çoğunluğu olduğuna- göre aleyhinde bulunulmaması gereken muktedir de bu çoğunluk hâline gelir. Bu durum demokrasiyi ifade özgürlüğü bakımından oldukça tehlikeli hale getirir. Onun verdiği örnekle ifade edecek olursak iktidarı eleştiren *Jean de La Bruyere* ve *Moliere* gibi düşünürler tarih boyunca bizzat saray çevresinde bulunabilmişken, demokratik bir ülkede çoğunluğun aleyhinde bulunmak oldukça risklidir.<sup>367</sup> Çünkü çoğunluk kendisine dair bir hayranlık duygusuna sahiptir. Bu duyguyu zedeleyenler toplumdan kendisine gelecek darbelere de hazırlıklı olmalıdır.<sup>368</sup>

Demokrasilerde çoğunluğun tahakkümü, monarşilerden çok daha acımasızdır. Bir monarkın tahakkümü en fazla bedenler üzerindedir. Zalim monarkların şiddeti cisimleşmiş bir şiddettir, oysa demokrasi despotizme savrulduğunda rakiplerinin ruhlarına saldıran bir dehşet aracına dönüşür.<sup>369</sup> Çoğunluğun gözü kendisine dair sarsılmaz bir hayranlıkla beslenen cehaletle dönmüştür, siyasetçiler bu durumu tersine

---

<sup>366</sup> Tocqueville, II, s.390.

<sup>367</sup> Tocqueville , I, s.387.

<sup>368</sup> Tocqueville,II,s.387.

<sup>369</sup> Tocqueville,I,s.386.

çevirmek yerine bir sonraki seçimlerde de kazanabilmek adına halkı yüceltir. Bu bağlamda *Tocqueville* demokratik siyasetçileri efendisine dalkavukluk yapan saray şürekâsına benzetir. Siyasetçiler halkın hangi faziletlere sahip olması gerektiğini tartışmaz, ne de olsa halk en doğruyu gösteren tercihleri ile bütün erdemlere sahiptir. Halka *a priori* bir fazilet atfeden bu siyaset biçimi *Tocqueville* 'e göre siyasal yozlaşmanın birincil müsebbibidir.<sup>370</sup>

Demokratik rejimler detaylı ve formel düzenlemelerle kişilerin şahsi hayatlarına temas eder, esasında *Tocqueville* 'in de tespit etmiş olduğu bu durum, demokrasinin kendisinden ziyade demokratik rejimlerin ortaya çıkmaya başladığı Modern Çağ'ın getirdiği teknik imkanlarla da yakından ilgilidir. Pasaport ve nüfus kimliği uygulaması, vatandaşların medeni hâlerinden mal varlıklarına her hususiyetlerinin kayıt altında tutulabiliyor olması gibi gelişmeler vatandaşların bireysel yaşamlarının tanzimine ilişkin muktedirlere dehşet verici bir imkân sağlamış görünmektedir. Bu imkanlar göz ardı edilse dahi demokratik rejimler eşitlik temelinde kurulmuş toplumsal ilişkileri öngördüğünden muktedirlerin tüm toplum üzerinde eşit baskı uygulamasına da imkân sağlamaktadır.<sup>371</sup> Klasik monarşiler, başta *Aristokratik* çevreler ve ruhban sınıfı olmak üzere pek çok toplumsal sınıfın çıkarlarını ve memnuniyetlerini gözetmek için oldukça sınırlı bir iktidar alanına sahiptirler. Beri yandan demokrasi, halkın halk adına yönetimi anlamına geldiğinden kamusal yaşam bireysel yaşamla daima iç içe geçer. *Tocqueville* bu hususta *İspanyol Engizisyonu* 'nun yasakladığı kitapların bir şekilde dolaşımında olmasına karşın, Amerika'da yasaklanmış kitapları temin etmenin oldukça zor oluşunu örnek göstermektedir.<sup>372</sup>

Çoğunluğun zorbalığının en önemli araçlarından biri *Şerif Mardin* 'in mahalle baskısı olarak kavramsallaştırdığı toplumsal baskıdır.<sup>373</sup> Bu baskı, salt bir cemaatin ya da grubun kendi içerisindeki aykırı seslere gösterdiği reaksiyonla sınırlı kalmaz. Demokratik toplum bir eşitler toplumu olduğundan, bir ölçüde cemaatleşme eğilimine sahiptir. Toplum içerisindeki aykırı sesler doğrudan şiddetle bastırılmaz, bunun yerine

---

<sup>370</sup> Tocqueville, I,s.391.

<sup>371</sup> Tocqueville, II,s.391.

<sup>372</sup> “Sakıncalı görülen kitapların yazarlarını mahkûm etmek suretiyle ahlâkî değerleri korumaya çalışan hükûmetlere tanık oluyoruz. Birleşik Devletler'de kimse bu tür eserler yüzünden makûm edilmiyor; zira hiç kimse böyle kitaplar yazmaya yeltenmiyor.” (Tocqueville, I,s.388.)

<sup>373</sup> Bkz. Çetin, Adnan, “Bir Kavramın Kısa Tarihi: 'Mahalle Baskısı'”, Mukaddime , Cilt 3 Sayı 3 , 81-92.

ruhsal bir şiddete uğrar. Farklı düşünmek ve düşünceleri ifade etmek artık serbesttir, ancak bu serbestiyi kullananların belirli bedelleri ödemeye hazır olması gerekir. Sıklıkla demokratik bir rejim, azınlıkların ve aykırı düşünenlerin haklarını askıya almayacaktır, ancak bu hakların teoride tanınıyor olması, toplumdan yabancılaşma nedeni ile anlamsızlaşacaktır. Böylesi bir durumda azınlık görüşlerin karar alıcı pozisyonlarda temsil edilmesi neredeyse imkansızdır. Siyasilerin kutsadığı çoğunluğun erdemleri, azınlığın değerlerini büsbütün görmezden gelmeyle sonuçlanabilir. Şu hâlde azınlıkların önünde iki seçenek kalmaktadır, ya maddi güçlere başvurarak toplumsal düzeni kaosa sürükleyecek eylemlerde bulunacak ya da bu despotizme boyun eğmek zorunda kalacaktır. Daha önce de ifade edildiği gibi kitleye *a priori* bir fazilet ve bu faziletten kaynaklanan bir üstünlük atfeden çoğunlukçu anlayışın totaliterizme savrulması kaçınılmazdır. Varsayalım halkın çoğunluğunun arzuları bir azınlığın en temel haklarının alıkonmasına yöneliyorsa, siyasetçilerin iktidarda kalmak ya da iktidara gelmek için bu eğilimi desteklemesi yeterlidir. *Tocqueville* 'in deyişi ile toplumun bu yeni efendisine gösterilen dalkavukluk, bir azınlığın yok edilmesine bile sebebiyet verebilir.<sup>374</sup>

*Lefort* 'un demokrasi kuramına dönülecek olursa gerçek demokrasi halkın değil *boşluğun iktidarı* olmalıdır.<sup>375</sup> Demokrasiyi halkın iktidarı olarak tanımlamak, halkın irâdesi sakatlayan önceki bölümlerde sayılı etmenler ortadan kalksa bile problem teşkil etmektedir. Halkın iktidarı olarak tanımlanan bir demokraside halktan anlaşılanın anlamlı bir çoğunluk, sıklıkla da salt çoğunluk olduğu anlaşılmaktadır. Halkın diğer görüşlerin önüne çıkan anlamlı çoğunluğunun mutlak bir iktidar sahibi olduğuna inandığımızda, ki bu *Hayek* 'in dogmatik demokrasi olarak tanımladığı bir yaklaşımdır, halkın çoğunluğunda doğması muhtemel radikal eğilimlerin, azınlıklara yönelen nefret ve şiddetin önünde duracak hiçbir güç bulunmamaktadır.<sup>376</sup> Bu da daha önce de ifade edildiği gibi demokrasiyi kendi kendini tüketen bir rejim hâline getirmektedir. “*Demokrasi Paradoksu*” olarak ifade edilen bu paradoks, *Karl Popper* tarafından da ele alınmıştır. Ona göre paradoksu yaratan şey “*kim yönetecek?*”

<sup>374</sup> “*Bana gelince, niteliği ne olursa olsun, bütün yönetim biçimlerinde alçaklığın güce ve dalkavukluğun iktidara meylettiğini düşünüyorum. İnsanların kendilerini alçaltmalarına mani olmanın tek bir yolu olduğuna inanıyorum; “Mutlak bir iktidarla birlikte hiç kimseye insanları aşağılama gücü vermemek”* (Tocqueville, I,s.391.)

<sup>375</sup> “The Iocus of power becomes an empty place.” (Lefort, s.17.)

<sup>376</sup>Bkz. Von Hayek, The Constution, s.103-118.

sorusunun sorulması idi. Oysa asıl sorulması gereken “ahlâkî açıdan takdir edilebilir niteliklere sahip bir yönetim biçimi var mı?” ve “kendimizi kötü ya da sadece yetersiz ve topluma zarar veren bir hükûmetten kurtarmamızı sağlayacak yönetim biçimleri var mı?” olmalıdır.<sup>377</sup> *Opus Magnum*u olan “*Open Society and It’s Enemies*”de bu sorulara şunu da ekler; “Kötü ya da beceriksiz yöneticilerin zarar vermelerini nasıl bir sosyal organizasyonla engelleriz?”<sup>378</sup>

*Platon*’un halkın bir tiranın yönetimini tercih etmesinden kaynaklanan paradoksu işaret etmesi gibi, özünde *Platon*’u eleştiren *Popper* de demokrasinin paradoksal yapısına atıfta bulunur. Bu paradoksun sebebi, demokrasinin bir egemenlik teorisi olarak anlaşılmasıdır. Paradoks yalnız demokrasiye mahsus değildir. Bütün egemenlik teorileri salt egemenliğe yaptıkları vurgu nedeni ile paradoksaldır. Varsayalım herkesçe yüceltilen hukukun egemenliğini kabul etmiş olalım. Hukuk tek bir kişiye itaat edilmesini emrediyorsa ne yapmalıdır? *Popper* bu sorunu siyaset teorisinin temel sorusunu değiştirmeyi teklif ederek çözmektedir. Ona göre *Platon*’dan günümüze bütün filozofların ve siyasal teorisyenlerin üzerinde durduğu “kim yönetmeli” sorusu, özünde “kim diktatör olmalı” sorusundan farklı değildir. Bu soruya işçilerin ya da kapitalistlerin diktatörlüğü şeklinde verilecek muhtelif cevapların birbirinden ciddi bir farkı yoktur.<sup>379</sup>

*Popper*, sorunun egemenlik bağlamında tartışılmasını da sorunlu bulur. Klasik egemenlik anlayışı saf egemenlik mefhumunu kendinde bir gerçeklik olarak kabul eder, bu bağlamda demokrasiyi de halkın saf egemenliğinden ibaret görür. Oysa saf bir egemenlik insanlık tecrübesine aykırıdır. En kudretli tiranlar bile gizli polislerine, hizmetkârlarına ve cellatlarına muhtaçtır. Hal böyle olunca saf bir egemenlikten bahsetmek doğru değildir. Şu hâlde egemenlik üzerine düşünürken, öncelikle onu sınırlandırma yolları üzerine düşünmek gerekir. Bu sınırlandırma denge denetleme mekanizmaları üzerinden güçlerin karşılıklı olarak dengelenmesine dayanmalıdır. Bu

---

<sup>377</sup> Popper, Sir Karl Raimund., *Bu Yüzyılın Dersi: Özgürlük ve Demokratik Devlet Üzerine İki Konuşmayla Birlikte*, (Çev. Ceyhan Aksoy) Serbest Kitaplar, Ankara,2020, s.102.

<sup>378</sup> Popper Sir Karl Raimund, *The Open Society And Its Enemies*, Cilt I, Princeton University Press, New Jersey, 1966, s.109.

<sup>379</sup> Popper, a.g.e., s.109.

nedenle sözgelimi bir sınıfın egemenliğine alternatif olarak bir başka sınıfın egemenliğini önermek anlamlı değildir.

Sonuç olarak demokrasinin “halkın egemenliği” olarak tanımlanması kaçınılmaz olarak “çoğunluğun tiranlığı” olarak neticelenir. Tercihleri oldukça karmaşık olan hatta açıkça manipülasyona elverişli olan kalabalıkların yalnız sayıca üstünlüklerine dayanarak egemen olduğunu iddia etmenin neticesi totalitarizmdir. Bizzat insan ruhuna yönelen çoğunlukçu şiddetin demokrasiyi anlamlı kılan içeriğin tamamen kaybolmasına neden oluşu millî irâde kavramının zayıf noktalarından birisidir. İlk bölümde detaylı bir şekilde ifade ettiğimiz gibi millî irâde düşüncesi insanoğlunun bireysel özgürlük alanını geleneksel kurumlar hilafına genişleten bir felsefe tarihinin ürünüdür. Tarihsel süreçte millî irâde soydan gelen otokratların tahtını sarsmış, tanrısız egemenlik fikrini tartışılır hale getirmiş, ancak bunların yerine kitlelerin mutlak irâdesini koymuştur. Peki kitleleri en acımasız kararları almaktan, adaletin terazisini devirmekten, bir azınlığa karşı zulmetmekten alıkoyan ne olabilir? Geldiğimiz aşamada millî irâdenin, bir çoğunluğun saf egemenliği olarak anlaşılması üzerine yeniden düşünmenin gerekliliği açıktır. Belki de bu yeniden düşünme süreci *Popper*'in öngördüğü gibi asırlardır incelenen temel sorunları değiştirmekle başlayacaktır.

### 2.3. MİLLÎ İRÂDENİN MİLLİLİĞİNİN YARATTIĞI SORUNLAR

*Rousseau*'nun genel irâdesinin sahipleri politik sitenin özgür ve eşit bireyleriydi. Bu bağlamda genel irâde düşüncesinin geniş imparatorluklar ve ulus devletlerden ziyade küçük politik sitelerde uygulanmak üzere tasarlandığını söylemek mümkündür. Nitekim onun ütöpik toplumuna örnek olabileceğini umduğu topluluk, ufak bir adada yaşamını sürdüren Korsikalılardır. Her ne kadar Korsikalılar çok geçmeden, demokrasiyi ortadan kaldırarak I. Cumhuriyet'e son veren *Napolyon*'u aralarından çıkarmışlarsa da Korsika ölçeği onun genel irâde düşüncesini anlamak için yararlı bir ölçektir. Bunun gibi *Montesquieu* de cumhuriyet rejimi için en büyük tehditlerden birini site topraklarının büyümesi olarak tanımlamıştır.

Modern demokrasi düşüncesinin ilk bölümde aktardığımız gelişim sürecinin aynı zamanda ulusların gelişim sürecine tesadüf etmesi tarihsel bir talihsizlik olarak görülebilir. Modern toplumların karakteristiğini homojen ve öğretime konu yazılı bir kültür ile sınıflar arası geçişken, en azından kâğıt üzerinde eşit bireylerin yer aldığı bir yapı olarak tanımlamıştık. Aydınlanmanın *deterministik* yapısına uygun şekilde evrensel insanlık düşüncesi, kendini ulus bağlamında demokratik eşitlik olarak göstermiştir. Ulus bir modern çağ fenomeni olarak sınıfsız kaynaşmış bir kitle tahayyülü ile inşa edilirken, iktidarın ve dolayısıyla yasal meşrûiyetin kaynağı bu kitlenin eşit bireylerinin genel irâdesine dayandırılmıştır. Binaenaleyh *Rousseau*'nun genel irâde kuramında toplumdaki farklı görüşleri neredeyse bir sapma olarak tanımlaması bu kapsamda anlaşılabilir bir hadisedir.

Aydınlanma Çağı'na mahsus bu iki kavram (evrensel insan/ulus devlet) birbiri ile çelişkili dursa da aslında fevkalade uyumlu iki unsurdur. Modernite bir yanıyla insanı bütün kimlik ve bağlardan soyutlayarak evrensel boyutta tanımlarken, kendisini tanımlayacak en yakın bağı da büyük ölçüde soyut ve formel bir kurum olan ulus kurgusuyla irtibatlandırmıştır. Küresel insan birliğinin kurulmasının zorluğu karşısında ulus devletlerin öne çıkması kaçınılmazdır. Bireylerin belirli cemaat, mezhep, aşiret ve etnisite bağları yerine rasyonel ve formel bir vatandaşlık bağı ile birbirine bağlanması, insan tekini en geniş kümede tanımlamak için bir araç olarak görülmüştür. *Alain Touraine*'in ifadesiyle yurttaşlık sivil toplumla siyasal toplumun birbirinden ayrılmasıdır.<sup>380</sup> Bu yolla toplumsal her tür aidiyet göz ardı edilerek hukuki ve siyasi haklar bağlamında eşit yurttaşlardan oluşan bir toplum düşüncesine ulaşılır. Bu bağlamda demokrasiyi yurttaşlıktan ayırmak zordur. Ne var ki somut gerçekliğin yarattığı mecburiyetlerden doğan bu durum özellikle genel irâde fikri bakımından birtakım sorunları beraberinde getirmiştir.

Genel irâdenin millîleşmesine ilişkin ilk sorun daha önce irâde bağlamında ele aldığımız temsil sorunudur. Ulus devlet çerçevesi politik bir sahne olarak siteyi o kadar geniş bir tabana yaymaktadır ki irâdenin işlev kazanabilmesi için belirli siyasi temsilcilere ihtiyaç duyulur. Modern demokrasilerin kahir ekseriyetle temsili

---

<sup>380</sup> Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?* , (Çev. Olcay Kunal) , Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014, s.107.



demokrasi deneyiminin bir parçası olması tesadüf değildir. Karar verme süreçlerinde genel irâdesine başvurulmuş topluluğun üye sayısı milyonları bulduğunda temsili demokrasiden başka bir seçeneğin -henüz- bulunmadığı izahtan varestedir.

### 2.3.1. Millî İrade'nin Alacağı Kararların Etkileri ve Katılım Sorunu

Millî irâdeye ilişkin başlıca sorunlardan bir diğeri işbu irâdenin modern anlamda sınırları çizilmiş bir ulusla ve o ulusa tayin edilen yasal sınırlarla tahdit edilmiş olmasından kaynaklanır. Oysa her tür yasal düzenleme ve bu düzenlemenin dayanağı olan politik kararın haklılığı neticelerinden bağımsız düşünülemez, mezkûr karar ya da düzenlemenin meşrûyetini ortaya koymak adına neticelerinin de ele alınması gerekmektedir. Politik eylemin hangi hakları ihlal ettiği, kimleri zarara uğrattığı, kime yarar sağladığı gibi eylemin meşru olup olmadığını belirlemek için sormamız gereken sorular eylemlerin neticeleri ile yakından ilgilidir. Bu bağlamda yasal sınırların ne kadar gerçekçi olduğu tartışma konusudur. En ikonik örneklerini Orta Doğu'da gördüğümüz yapay sınırların ulus devletleri birbirinden doğal ayırım noktaları (dağlar, nehirler) ya da demografik unsurları (etnik topluluklar, dil grupları) gözetmeksizin ayırıyor oluşu bugün de devam eden pek çok sınır sorununa neden olduğu gibi, ulus devletlerin realitesini de sorgulanır hale getirmektedir. Bir ölçüde hâkim devletlerin keyfi taleplerine göre, hatta zaman zaman masa başında belirlenen sınırlar içerisinde organize olan uluslar arasında yoğun ve derin bir çıkar çatışması mevcuttur. Dahası mezkûr sınırların doğal ya da demografik özellikleri yansıtmaması, bir ulus devletin politik eylemlerinin diğer devlet ve ulusları derinden etkileyecek güce ulaşmasını sağlamıştır. Örneğin Fırat ve Dicle nehirlerinin membaı Türkiye'de iken mezkûr nehirlerin kolları Suriye ve Irak topraklarına ulaşmaktadır. Bu sebeple tarihte her iki devletle Türkiye arasında su krizleri yaşanmıştır. Dolayısıyla sözgelimi bu nehrin üzerine yapılacak bir baraja ilişkin verilecek karar, yalnız ulus devlet vatandaşlarını değil, komşu ulus devletin vatandaşlarını da yakından ilgilendirmektedir. Şu hâlde söz konusu kararların meşrûyetini tartışabilmek için daha geniş bir perspektife ihtiyaç vardır.<sup>381</sup>

<sup>381</sup> Maden, Tuğba Evrim, "Kriz Dönemlerinde Su Politikaları: Türkiye-Suriye", Ortadoğu Analiz, Cilt 4 Sayı 44, s.87-94

Dünya çapında yaşanan küreselleşme süreci ve sair bilimsel gelişmeler ülkelerin münferiden almış oldukları kararların başka ülkeleri hatta yer yer tüm insanlığı etkileyebildiğini göstermiştir. Mesela Fransa'nın petrol arama ve işleme faaliyetlerini iklim değişikliğine karşı önlem çerçevesinde kısıtlaması bu bakımdan anlamlıdır. Petrole ilişkin faaliyetlerin 2040 yılında sona ermek üzere kademeli olarak azaltılmasını öngören bu düzenlemeye küresel iklim tehdidi kapsamında karar veriliyor olması, içinde bulunduğumuz çağ itibariyle ulusların münferit kararlarının diğer ulusların kaderini etkilemekteki gücünün kabul edildiğini göstermektedir.<sup>382</sup> Aynı şekilde beş milyon ton karbon salınımı ile dünyada ikinci sırada bulunan Amerika *Paris İklim Antlaşması*'ndan 2017 yılında çekilmiş, 2018 yılında Amerika'da karbon salınımı konusunda son yılların en büyük sıçraması yaşanmıştır. Her ne kadar Amerikan seçimlerinin iktidar değişikliği ile sonuçlanması neticesinde Paris İklim Antlaşması'nın kriterlerine dönüş yaşanmış ise de arada geçen dört yıldaki artışların faturasını yalnız Amerika değil tüm dünya ödemek durumundadır.<sup>383</sup> Ha keza listenin birinci sırasında 10 milyon tonla yer alan Çin Halk Cumhuriyeti'nin kalkınma projeleri küresel ısınmadaki bu rolü ile özellikle başat ülkelerde alınan politik kararların dünyadaki her insanı etkileyen yanları olduğunu göstermektedir.<sup>384</sup> Sözgelimi endüstriyel tarım gayesiyle *Amazon* yağmur ormanlarının bilinçsiz şekilde tahrip edilmesi 2001 ile 2018 yılları arasında sadece Brezilya'da Türkiye topraklarının %54'üne tekabül eden oranda orman kaybına sebep olmakla kalmamış, dünya çapında 2030 yılında 2 derecelik ısınma hedefini neredeyse imkânsız hâline getirmiştir.<sup>385</sup> Amazon Ormanları'nda yaşanan tahribattan ötürü Brezilya Başkanı Jair Bolsonaro hakkında Uluslararası Ceza Mahkemesi'nde (ICC) "insanlığa karşı suç" kapsamında açılmış bir dava bulunmaktadır.<sup>386</sup> Hakikaten de küresel ısınma kapsamında yüksek sıcaklıkla boğuşan ülkelerde sıcak havaların peşinden gelen sel

---

<sup>382</sup>"France To Uphold Ban On Sale Of Fossil Fuel Cars By 2040"

<https://www.reuters.com/article/us-france-autos-idUSKCN1TC1CU> (09.08.2021)

<sup>383</sup>Helen BRIGGS, "Paris İklim Anlaşması nedir ve ABD'nin anlaşmaya dönmesi neden önemli?"

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56124983> (09.08.2021)

<sup>384</sup>Hannah Ritchie and Max Roser, "CO2 Emissions",

<https://ourworldindata.org/co2-emissions> (09.08.2021)

<sup>385</sup>Butler, Rhett A., "Amazon Destruction"

[https://rainforests.mongabay.com/amazon/amazon\\_destruction.html](https://rainforests.mongabay.com/amazon/amazon_destruction.html) (09.08.2021)

<sup>386</sup>"Amazon Ormanları: Bolsonaro hakkında Uluslararası Ceza Mahkemesi'nde 'insanlık suçu'ndan dava talebi"

<https://tr.euronews.com/2021/10/12/amazon-ormanlar-bolsonaro-hakk-nda-uluslararası-ceza-mahkemesi-nde-insan-k-sucu-ndan-dava-> (12.10.2021)

felaketlerinde yüzlerce kişi hayatını kaybetmiştir. Bu bağlamda çevre ve doğa katliamlarına sebebiyet verecek kararların uluslararası sorunları doğurduğu tartışmasız bir gerçektir. Özetle, sözgelimi Brezilya'daki bir çiftçinin bilinçsiz tarım faaliyeti, Belçika'da bir kişinin ölümüne sebebiyet verebilmektedir. Bu derece küreselleşmiş, daha doğrusu küreselliği fark etmiş bir dünyada “ulusların kendi kaderini tayin hakkı” ne ölçüde geçerliliğini sürdürebilir? Bu bakımdan parlamentoların ya da halk oylamalarının yürürlüğe koyduğu düzenlemeler, sözgelimi askeri tezkereler gibi doğrudan diğer ulusları etkileyecek kararlar olmasa da dolaylı etkiler sebebi ile küresel anlamları haizdir.

Millî irâdenin milletlerarası sahada etkilerini kontrol altına almak adına uluslararası toplum düşüncesi de hızla gelişmektedir. Birleşmiş Milletler gibi uluslararası kuruluşlarda her ülkeden temsilcilerin oluşturduğu genel kurullar bulunmakla birlikte bunların tam bir uluslararası demokrasi tecrübesi olarak nitelendirmek doğru değildir. Beri yandan Avrupa Parlamentosu, birlik üyesi ülkelerin vatandaşları arasında beş yılda bir seçimle belirlenen bir meclis olarak faaliyet göstermektedir. 380 Milyon bireyin temsilcisi olma iddiasındaki meclis 28 üye devletten gelen 705 (*Brexit* sonrasındaki durum) üye ile faaliyet göstermektedir. Ulusal parlamentoların işlevlerine dokunmaksızın faaliyet gösteren, dünyanın en geniş katılımlı seçimleriyle kurulan bu parlamento, uluslararasılığın arttığı bir dünyada yaşadığımızın göstergesidir. Her ne kadar Parlamento, ulusal bazda pek çok eleştiri ile karşılaşsa da geniş katılımlı bir siyasal saha arayışının sembolü olmuştur.<sup>387</sup> Bu açıdan bakıldığında bilhassa başka uyrukları hatta zaman zaman insanlığı yakından ilgilendiren kararlarda yalnız ulusal bir meclisten çıkacak kararın oldukça sorunlu yanları haiz olduğunu söylemek mümkündür. Şayet insanların ortak ya da genel irâdesini yasal meşrûiyetin zeminine yerleştirecek ve halkın sesinde hakikatin sesini arayacaksak, bu hakikatin tek bir milletin inhisarında olması ne derece mümkündür? Özellikle geniş kitleleri ilgilendiren kararlarda insanların bizzat kendi geleceklerine ilişkin kararlara iştirakini sağlayamıyorsak bu ne çeşit bir genel irâde olacaktır?

---

<sup>387</sup> Bkz. Demirel, Demokaan , “*Avrupa Parlamentosu: Yapısal Bir Analiz*”, KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, Cilt 16, Sayı 26, s. 143-148.

Genel irâdenin tevdi edileceği ulusun yalnızca pasaport aidiyeti ile belirlenmesi de katılım bakımından sorun teşkil etmektedir. Neredeyse hiçbir ülke göçmenlerden, tabiiyeti bulunmayan unsurlardan vareste değildir. Bilhassa yerel yönetimlerde alınan kararlar, bu toplulukları yakından ilgilendirmektedir. Pek çok ülkede ekonomik gelişmenin yükünü taşıyan yabancıların siyasal entegrasyonu da kaçınılmaz hale gelmiştir. Beri yandan muhtelif ülkelerde yaşayan uyruklar, yalnız pasaportları bir ülkeye ait olduğu için o ülkenin geleceğini etkileyecek kararlara imza atabilmektedirler. Görüldüğü üzere genel irâdenin uyruklukla sınırlı bir millet anlayışına hapsedilmesi çelişkili bir durum doğurmaktadır. Bir ülkede ikamet eden yabancılar, kendilerini yakından ilgilendirecek düzenlemeler hakkında hiçbir söz hakkına sahip değilken, yurtdışında yaşayan uyruklar belki hiçbir zaman dönmeyecekleri ülkeleri hakkında keyfi tercihlerde bulunabilmektedirler. Bu bağlamda oy hakkının bölgesel (territorial) olarak değerlendirilmesine ilişkin atılan adımlar önem arz etmektedir. Örneğin bu hususta en ileri ülkelerden biri olan Finlandiya ülke sınırları içerisindeki tüm yabancıların yerel seçimlere siyasal katılımını 1991 yılında düzenlemiştir.<sup>388</sup>

### **2.3.2.Homojen Bir Yapı Olarak Millet Düşüncesinin Zayıflaması**

Genel irâde ulusa tevdi edildiğinde evrensel olan hak düşüncesi ile yerel olan sivil toplum arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Bu nedenle ulusçuluk düşüncesi yurttaşlık düşüncesi ile yakından irtibatlıdır. İnsan tekini en geniş organizmada var olacak şekilde düşünen bu modern yaklaşım, ironik olarak bireylerin özdeşleştiği bir yapıya evrilebilir. Devlet, toplum ve kültürün özdeşleşmesi ve bu uyumun toplumun diğer üyelerine dayatılması, demokratik çoğulculuğu tehdit eden unsurlardan biridir. Millî irâdeyle demokrasinin birbirine eş kavramlar olarak ifade edilmesinden kaynaklanan üçüncü sorun da işbu tek tipçi eğilimdir. Ulus devlet, yurttaşlığın bir zemini olarak değil de bir ulusun diğerlerine tahakkümü ya da devlet organizmasında geçerli tek bir ulus anlayışının temeli olarak görülüyorsa, millî irâde düşüncesi de azınlık haklarını tehdit eden bir düşünce hâline gelir.<sup>389</sup>

<sup>388</sup>Yontar, İbrahim Güray/ Emre SAVUT , “Seçilmiş Avrupa Ülkeleri ve Türkiye’de Göçmenlerin Siyasal Katılımı” , Yönetim Bilimleri Dergisi, Cilt 14, Sayı 28, s. 251-288.

<sup>389</sup> Touraine,s.107.

Popülizm ve çoğunluğun tiranlığı bağlamında serdettiğimiz toplumu homojen bir bütün olarak görme yaklaşımı ulusçuluğun açmazlarından biridir. Oysa modern ulus toplumların neredeyse hiçbiri yekpare bir bütün arz etmemektedir. Her ulusun içerisinde çoğunluktan ayrılan muhtelif anasır bulunmaktadır. Bu unsurlar etnik ya da dilsel temelde resmi ulus tanımından ayrılacakları gibi, toplumun marjinal kesimleri olarak nitelendirilen alt kimliklere aidiyet etrafında örgütlenen birimler şeklinde de olabilir. Dolayısıyla sivil toplumun siyasal topluma dönüşüm aracı olarak ortaya çıkan ulusçuluğun tek tipçi bir yaklaşıma savrulması kaçınılmaz olarak demokrasinin askıya alınması ile sonuçlanacaktır. Yugoslavya'nın dağılma sürecinde yaşanan etnik temizlik ve pogromlar bu bağlamda ulus devletleşme sürecinin sancılarını gösterir mahiyettedir. Ulus devlet fikri ve bu meyanda millî irâde kastedilen millîliğin çok kültürlü, çok etkenli bir siyasal zemin olmaktan çıkarak tek unsurlu bir toplum tahayyülüne everilmesi hâlinde oldukça tehlike arz eden bir temaya dönüşebilir.

Ulus devletin kuşatıcı içeriğini kaybetmesi, yurttaşları tüketicilere dönüştüren küresel ekonomik angajmanla birleştiğinde millî irâdeyi var eden ulus düşüncesinin zayıflaması kaçınılmazdır. Yurttaşlık bağı kültürel bir kimliğe dönüştüğünde, bu üst kimliğe itiraz eden ya da kendini bu üst-kimlikte tanımlamayan alt kimliklerin modern ulus devletin evrenselci iddialarına karşı grup haklarını ve yerelciliği ön plana çıkarması da kaçınılmazdır. Tüketim toplumu, modern devletin bireyci eğilimlerini söz konusu bireyleri tüketiciler hâline getirmek suretiyle dejenere ederken, böylesi bir ekonomik düzenin arz ve talep dengelerine dayanan ideal toplum düzeni çeşitlilik ve farklılıkları daha çok görünür hale getirir. Modern bir kurum olarak objektif yurttaşlık birlikteliğinin yerini sayısız çeşitlilikte alt gruplara bırakıyor olması, modern toplumlar için “*kabileleşme*” tehdidini beraberinde getirir. Millet mefhumunun yarattığı gevşek aidiyet hissi ve toplumsal bağların yanında doğrudan ortak kimlikler üzerinden şekillenen bu “modern kabileler” bireylerde çok daha yoğun bir aidiyet hissini beslemektedir.<sup>390</sup>

---

<sup>390</sup> Touraine, s.195.

İnsan hakları, hümanizm ve bir millî irâde olarak demokrasi birbiri ile iç içe geçmiş, her biri Aydınlanma Çağı ve modernitenin alamet-i farikası olan kavramlardır. Bu noktada Costas *Douzinas*'ın modernite tanımına yer vermekte yarar vardır;

*“Hümanizm doğal saygınlık ya da bilimsel nesnelliği içinde insan doğasına göre hakkın ne olduğunu izah eder ve ‘insanı’ tarihsel evrimin sonuna doğru aklın standardına ve politik ve kurumsalların ilkesine dönüştürür. Hümanizme göre, insanlık iki eşsiz özelliğe sahiptir: kendi kaderini tayin edebilir ve bütünüyle kendisinin farkındadır, kendini gözleme ve düşünüm sayesinde kendine karşı şeffaftır.”*<sup>391</sup>

İnsanın, tıpkı aslî günah düşüncesi gibi yalnız insan doğmakla evrensel birtakım haklara ya da sorumluluklara sahip olduğu düşüncesi, yani evrensel insan düşüncesi bu bağlamda oldukça istisnai bir fikirdir. Yine modernizm, daimî ilerleme anlayışı çerçevesinde kendisini tarihin *telosu* olarak konumlandırır. Tarih kaçınılmaz olarak modernizme doğru ilerlemektedir. Bu ilerleme, geçmişte kalmış bütün adetlerin, geleneklerin ve dinin geride bırakılarak gerçeğin yegâne ölçütünü insan aklı olarak belirlenmesini de ifade eder. Modernizm, daha önce ifade edildiği gibi bu yapısı ile ulus devlet ve ulusal egemenlik kurumlarının felsefi arkaplanı teşkil eder. Mademki insanoğlu kendi kaderini tayin hakkına sahip ve akılcı bir varlık olarak ampirik metotlar ve rasyonalite ile doğruya erişebilir, şu hâlde siyasal alanda da onun irâdesinin yegâne doğruyu temsil etmesi gerekir. Geleneksel bağlardan kurtulan ve yalnız aklı ile baş başa kalan bir bireyin yurttaşlığı da basit bir bağlılıktan ibaret olamaz irâdesi ile aktif olarak siyasal yaşamın bir parçasıdır.

Bir yandan hümanizm yoluyla bireyi ve bireyciliği teşvik eden modernizm, beri yandan bireyleri toplumu oluşturan tekillerden ibaret hale getirmektedir. *Adorno* ve *Horkheimer*'e göre; *“Eşdeğerlilik birbirinden farklı şeyleri soyut niceliklere indirgeyerek kıyaslanabilir hale getirir. Aydınlanma açısından sayılara, nihai olarak Bir'e bağlanamayan her şey yanılısamadır.”*<sup>392</sup> Bu bağlamda toplumsal ilişkileri

<sup>391</sup> Douzinas, Costas, İnsan Haklarının Sonu, (Çev. Akbaş, Kasım – Tuna, Umre Deniz) , Dipnot Yayınları, Ankara, 2020, s.30.

<sup>392</sup> Horkheimer, Max / Adorno Theodor W., Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar , (Çev. Nihat Ülner / Elif Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.24.

tanımlayan tekil sayılar değil, büyük sayılar yasasıdır. İnsan topluluklarını tanımlayan en geniş katman da ulus çerçevesidir. Tekil olayların ve durumların dışlandığı bu toplum tasavvuru, mantık icabı demokratiktir. Toplumu oluşturan tekiler içlerinde buldukları sosyal pozisyonun tipolojisini takip etmek durumunda olan ya da en azından kendilerine böyle muamele edilen bireylerdir.<sup>393</sup>

*Douzinas*'ın hümanizmin değerleri olarak ifade ettiği kendini kurma, bilinç, hakimiyet, özgür irâde ve özerklik bugün üzerinde mutabakat sağlamanın oldukça güç olduğu kavramlardır. Nitekim o da bu duruma dikkat çeker, *Marx* klasik modernitenin sosyo-ekonomik arkaplanı hesaba katmadığını ortaya koymuştur ; *Freud* ve halefleri özgür irâde ve özerkliği tartışmaya açarak benliklerimiz üzerinde hakimiyet ve denetim sahibi olamayacağımızı, daima kavrayış dışı etkilerin altında kaldığımızı tespit etmiştir. *Nietzsche*, *Heidegger* ve *Foucault* ise aydınlanma değerlerine doğrudan taarruz ederek, sonsuz ilerleme, insanlığı çevreyle uyumlu kılma ve evrensel bilgi temalarını eleştirmişlerdir.<sup>394</sup>

Newton'un yerçekimi yasası, modernizmin genel karakteristiğini oluşturan keşiflerden biridir. Yerçekimi yasası gibi, ki bu yasanın aslında evrensel kütle çekim olarak ifade edilmektedir ve günümüzde genel görelilik ile revize olmuş durumdadır, evrendeki tüm hadiseleri açıklayan tek bir formülün olduğuna dair kabul, modern düşüncenin başat unsurlarından biridir. Evren belirli fizik yasalarına göre işlemekte ve bunlar deterministik bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde bu kuralları bulmamızın önündeki tek engel yeterince deney yapamıyor oluşumuzdur. Evrenden istihraç edilen bütüncül kurallar olduğuna göre sosyal hayat da aynı şekilde keşfedilmeyi bekleyen kurallarla dolu olmalıdır. Nitekim *Comte* gibi pek çok modern pozitivist modern fiziğin doğada bulduğu kuralları, evrensel insan doğasında arayarak sosyal hadiselerle ilişkin kurallar koyma arayışına girmişlerdir. Bir yanı sıra *Viktoryen* ahlâkta bile numunelerini bulabileceğimiz bu anlayış, fizik bilimindeki gelişmelere paralel olarak sarsıntıya uğramıştır.<sup>395</sup>

---

<sup>393</sup> Horkheimer-Adorno, s.119.

<sup>394</sup> Douzinas, s.31.

<sup>395</sup> Bkz. Uyanık, Necip, “*Aydınlanma Felsefesinde İlerleme Düşüncesi Ve Etkileri*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü , Diyarbakır, 2006.

*Bohr, Schrödinger ve Heisenberg'in* çalışmaları ile gelişen kuantum fiziği, *Newtoncu* fiziğin modern dönemde yarattığı etkiyi günümüz düşüncesinde yaratmıştır. Öncelikle kuantum mekaniği, gözlemcinin deney üzerindeki payını reddeden anlayışı sarsmış, ışığın farklı deney düzenekleri ile bazen tanecik bazen dalga olabildiğini göstermiştir. Şu hâlde iki kavram öne çıkmaktadır, bunlardan ilki belirsizlik, ikincisi ise gözlemcinin etkisidir. Modern düşünce hümanizm ile insanı gerçeğin yegâne ölçütü kılarken, evrensel bir insanı kastediyor ve bu gerçeğin doğada yapılacak incelemelerle, gözlemciden bağımsız olarak bulunabileceğine inanıyordu. Oysa kuantum mekaniği felsefi ve sosyal olarak gözlemciye verilen ehemmiyeti doğurmuştur. Bu sosyal izafiyet kuramına göre doğada ya da evrenin herhangi bir yerinde var olan mutlak bir gerçek yoktur, gerçek yalnız gözlemcinin o anlık gözlemidir. Şu hâlde ne kadar gözlemci varsa o kadar gerçek söz konusudur. Elbette fizikteki bu gelişmelerin mutlak amacı böyle bir neticeye varmak değildir, ancak dolaylı etkileri sebebiyle bu iki fizik kuramının bir metafor olarak kullanıldığını hatırlatmakta fayda vardır.<sup>396</sup>

Post-moderniteyi kuramsallaştırmak adına en önemli çalışmalardan birini yapmış bulunan *Lyotard'a* göre postmodernite “*üst-anlatılara karşı inançsızlık*”tır.<sup>397</sup> Hakikat ya da gerçeklik yalnız gözlemcinin o an gözlemlediği durumlarsa ve paralel evrenler gibi alternatif gerçeklikler de mevcut ise, toplumun tümünü kuşatacak bir üst-anlatıyı aramanın anlamı yoktur. Bu bağlamda görecelilik insan düşüncesini tam manası ile bir nihilizme götürür. Bütün evrensel standartlar yalnızca belirli kültürlerin yansımasıdır, bu kültürlerin birinin diğerinden üstün olup olmadığını ölçecek herhangi bir kriterimiz de bulunmadığına göre bu hususta yapılacak tartışma da anlamsızdır. evrensel insan haklarının günümüzde kültür emperyalizmi ya da Avrupa kültürünün bir yansıması olarak görülmesinin sebebi de bu post-modern mantıktır. Ha keza düşünsel çalışmaların *hermenötik* ve tarihselcilik yöntemlerine başvurmaları kaçınılmazdır. Olguları gerçekleştikleri andaki durumlara göre açıklamak yeterlidir, bunun üzerine bir değer anlatısı (söz gelimi ilerleme düşüncesi) inşa etmek

---

<sup>396</sup> Çelik, Hasan Cem, "*Heisenberg, Nedensellik Ve Determinizm*". FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Sayı 4, 2007 s.123-135.

<sup>397</sup>Lyotard , Jean-François, *Postmodern Durum*, (Çev. Birkan, İsmet) , BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013,s.8.



anlamsızdır. Gerek toplumsal gerek fizik olgulara dair bu bireyci ve şüpheli yaklaşım bireyi hadiseler karşısında savunmasız bırakır.<sup>398</sup>

Esas itibariyle daha önceki bölümlerde açıklamaya çalıştığımız liberalizm ile demokrasi düşünceleri arasında cereyan eden çatışma post-modernizm sayesinde demokrasinin zaferi ile sonuçlanmış görünmektedir. Evrensel ve liberal hak kuramı ile çerçevelenmeyen demokrasi, toplulukların o anki gözlemlerini yansıtması bakımından yeterlidir. Bu gözlem ve eylemlerin meşrûyetini tartışmak anlamsızdır, nitekim bunu mikyasa tabi tutacağımız bir ölçüt de bulunmamaktadır. Meşrûyetin temelinde genel irâde olduğuna göre bu irâdenin ne şekilde tezahür ettiğinin bir anlamı bulunmamaktadır. Bir teknik olarak genel irâdenin üzerinde yeniden düşünmeye gerek yoktur. Nitekim *Strauss'un* ifade ettiği gibi, “*özgür bir toplumun irâdesi hâline gelirse hanibalizm (yamyamlık) kendi karşısı kadar adildir*”.<sup>399</sup>

Post-modernitenin gözlemciye ve sosyal izafete verdiği ehemmiyetin birey düşüncesine katkıda bulunduğu zannedilmemelidir. Çünkü Nietzsche'nin uzun bir modernite tecrübesinin muhassalası olarak “*Tanrı öldü*” demesi gibi, post-modernite de hümanist anlamda insanı öldürmüştür. İnsan için evrensel bir norm tespit etmek mümkün değildir. Birey için salt kendine mahsus bir realite mümkündür. O halde evrensel insan haklarının oluşturduğu bir toplumsal birlik düşüncesi de tıpkı diğer üst-anlatılar gibi bir kenara bırakılabilir. Nitekim 1950 sonrasında insan hakları ve homojen siyasal toplum düşüncesi git gide zayıflamıştır. Bunların yerini siyasal topluluğu bölen öznelerin oluşturduğu gruplara ilişkin tanınma talepleri almıştır. Aydınlanma, bireyin dünyayı dönüştürme kabiliyetine duyulan inancın bir yansıması iken, post-modernite dünyada dönüştürülecek bir yan olduğuna dair düşünceye de şüpheli yaklaşır bu septik ve sinik yaklaşımın nihai neticesi bireylerin kendi istek ve kimliklerine ya da ütöpik toplum tahayyüllerine kapanmalarıdır.

Grup hakları/kollektif haklar düşüncesi, post-modernitenin bir ürünü olarak milliliğin aşınmasının aracı olarak görülebilir. Grup hakları düşüncesi “*kültürel ve dinsel grupların değer ve pratiklerini koruyup sürdürülebilmeye taleplerine duyarlı*

---

<sup>398</sup> Douzinas, a.g.e.,s.26.

<sup>399</sup> Strauss, Leo, *What is Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 1959, s.51.

*olunmasını, böylesi bir duyarlılığın da söz konusu gruplara taleplerinin niteliğine ve derecesine göre farklı form ve derecelerden kolektif hakların verilmesini gerektirir”.*

<sup>400</sup> Şu hâlde hakkın öznesi kanun önünde eşit yurttaşlığa sahip bireyler değil, soyut gruplar ve bu gruplara mensubiyeti sebebiyle insanlardır. Bu hakların kapsamı, bu haklara ilişkin düşüncenin doğduğu post-modern zaman dilimi ile uyumlu biçimde oldukça müphemdir. Örneğin Sihler, kask takma zorunluluğu bulunan işlerde çalışırken dini vecibeleri gereği takmaları gereken sarığı bağlayamayacakları için bu husustaki zorunluluktan muafiyet talep etmektedirler. Bu talepler Kanada eyaletleri olan *Alberta, Manitoba* ve *İngiliz Kolombiyası*’nda kabul görmüştür.<sup>401</sup> Kask takma zorunluluğu gibi hayati bir konuda bu tarz bir muafiyetin, dinler ve mezheplerin neredeyse sonsuz çeşitliliği düşünüldüğünde uzun vadede yaratacağı sorunlar açıktır. Sözelimi devlete vergi vermeyi yasaklayan bir din, zorunlu askerliğe karşı bir mezhep ya da çocuk yaşta evliliği teşvik eden bir kült karşısında ne yapılacaktır? Grup haklarının belirsizliği içerisinde her etnik, dinsel ya da cinsel kimliğe ayrı yasaların çıkarılması, her birey için çok hukuklu bir düzlemin oluşması hem ulus devlet konseptini hem de yasamanın genel mantığını ortadan kaldırma riskini taşır. Haklar herkes için eşit olarak uygulanmayacaksa genel irâdenin de bir anlamı yoktur, grupların haklarına ilişkin konularda söz konusu grubun görüşlerini almak yeterli görülebilir. Bu takdirde genel irâdenin salt kendini herhangi bir gruba ait hissetmeyen bireylerden oluşan bir azınlık için geçerli olduğunu söylemek gerekir. Dahası hakkın muhatabı olan gruplar hangi kritere göre belirlenecektir? Bir bireyin tek bir aidiyetle tanımlanması mümkün müdür? *Touraine*’nin de ifade ettiği gibi içinde yaşadığımız çağda bireyler birçok kültürden yararlanarak kişiliklerini inşa etmektedirler.<sup>402</sup> Bu nedenle bireyleri tek bir kültür ya da gruba ifade etmek sorunlu bir yaklaşım olabilir. Yine sözelimi eşcinsel, *scientology* mensubu bir Amerikan yerlisinin sahip olduğu haklar hangi kimliğine göre belirlenebilecektir? Gruba ait olmaktan kaynaklanan haklar bakımından bu kolaydır ancak bu hakların birbiri ile yarışması ya da çelişmesi hâlinde sorunun çözümü içinden çıkılmaz bir hal almaktadır. Bir bireye yalnız bir grubun üyesi olarak yaklaşan bu düşünce -elbette çok yeni bir düşünce olmasının da

---

<sup>400</sup> Kuyurtar, Erol, “*Haklar*”, Liberal Düşünce Dergisi, Sayı 34, 2006, s.13.

<sup>401</sup> “Toronto Allows Sikhs to Ride Motorcycles without Helmet”

<https://www.cbc.ca/news/canada/toronto/ontario-allows-sikhs-to-ride-motorcycles-without-helmet-1.4858361> (27.08.2021)

<sup>402</sup> Touraine, s.209

bunda payı vardır- henüz çözülememiş pek çok problemi bünyesinde barındırmaktadır.

Ulus-devletleri homojen bir bütünlük olarak görmenin totalitarizm ve ırkçılıkla sonuçlanabileceğine değinmiştik. Şu hâlde sorunun çözümü homojen ve objektif yurttaşlık fikrinden vazgeçerek grup hakları düşüncesini birinci ve ikinci kuşak evrensel haklara uyarlamak mıdır? Bu sorunun cevabı hiç şüphesiz yine geleneksel hak kuramında yatar. Modern haklar kuramı kültürel çoğulculuğun korunması için oldukça güçlü enstrümanlara sahiptir. Düşünce ve ifade hürriyeti, vicdan ve inanç özgürlüğü, hukuk önünde eşitlik gibi kavramların dezavantajlı grupların korunması için yetersiz olduğunu düşündürten sebebin ne olduğu muğlaktır. Klasik hak teorisi ile bu talepler arasında *Kukathas* 'ın kurduğu uzlaşma bu bağlamda oldukça önemlidir;

*“Siyasi kurumlar, mümkün olduğunca, bu farklı unsurların gelişmesine izin vermeye hizmet etmeli, ancak bu unsurların veya çıkarların toplumu şekillendirmesine izin vermemelidir. Bu, siyasi kurumların belirli çıkarları bastırması gerektiği anlamına gelmez; toplumun doğasının kaçınılmaz olarak farklı bileşenlerinin çıkarları ve değerleri tarafından bir şekilde şekilleneceğini inkâr etmek de değildir. Sadece siyasi kurumların rolünün, bunun nasıl gerçekleştiği konusunda mümkün olduğunca tarafsız olması gerektiğini savunmaktır.”*<sup>403</sup>

Millet kavramının ortaya konmasında siyasi kurumların tarafsızlığını sağlama arayışının yattığını önceki bölümlerde ortaya koymuştuk. Milletlerin oluşum sürecinde etno-semboller kritik role sahipse de bu sembollerin de en nihayetinde bir boşluğu işaret ettikleri açıktır. Milletler, modern öncesi dönemde olduğu gibi biyolojik ve dilsel etnisitelerin yansıması değil, modern siyasal kurumun bir ifadesidir. Örneğin Anayasamızın 66. maddesi gereği *“Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür.”*, bu bağlamda vatandaşlık hakkı kazanmış Afrika kökenli bir birey pekâlâ kendine bu milletin içerisinde bir yer bulabilirken, başka bir ülkenin vatandaşlığına sahip bir kimse etnisitesi Türk olsa dahi ulusun bir parçası kabul

---

<sup>403</sup> Kukathas, Chandran, “The Idea Of A Multicultural Society”, (ed. Chandran Kukathas), *Multicultural Citizens : The Philosophy and Politics of Identity* içinde, Centre for Independent Studies, Sydney, 1993, s.27.

edilmeyecektir. Elbette modern ulusları oluşturan etno-sembollerin ve mytho-meteorların bir asimilasyon aracı hâline gelmesi mümkündür. Ancak bunun önlenmesi için birey telakkisi ve yurttaşlık yerine grup mensubiyetini koymanın gerektiğini söylemek için acele etmemekte yarar vardır. Modern ulus devletin mütemmim cüzü olan temel insan hakları, eşit yurttaşlık ve tarafsız siyasi kurumların doğru bir şekilde uygulanması bu bakımdan kayda değer bir çözüm olabilir. Bu yolla toplumsal organizmanın post modern göreceliğe uygun olarak sayısız alt gruba bölünmesinin önüne geçilmesi mümkündür. Bu bağlamda sözgelimi Şabat gibi dini günlerde çalışması dini vecibelerini haleldâr eden bir Yahudi vatandaşa bu günlerde çalışmama hakkının tanınması, bireylerin din ve vicdan hürriyetinin bir parçası olarak algılanabilir. Burada somut olay bakımından bir farklılık yoktur. İster mezkûr kişiye bu hak Yahudi olduğu için ister din özgürlüğüne sahip bir birey olduğu için tanınmış olsun, Cumartesi günleri çalışmamak bakımından bir farklılık söz konusu değildir. Ancak bahsi geçen hakkın, kişiye yalnız Yahudi olmasından dolayı verilmesi hâlinde yukarıda sayılan problemler baş gösterirken, hukuk önünde eşit bir yurttaş olmasından dolayı verilmesi hâlinde mesele sadece bir temel haklar meselesi olarak çözüme kavuşmaktadır.

Post-modernizm ve grup hakları üzerine yapılan tüm bu tartışmaların bize gösterdiği şey, milletin de esas itibarı ile siyasi kurumların tarafsızlığını sağlamaya yarayan bir kurgu olduğudur. Bu kurguyu korumamızın gerekip gerekmediği bir tarafa, kendisine irâde atfedilen bu sosyal organizasyonun tek bir sestem ibaret olmadığı açıktır. Uluslar homojen olmadıklarına göre onların pek çoğu rastgele kararlarının toplamından bir *vox populi* çıkarmak mümkün değildir. Hele ki içinde bulunduğumuz çağda her ulus, içerisinde birbiri ile kâh uyumlu kâh uyumsuz binlerce farklı sesin bulunduğu bir agoradır. Diğerlerinin sesini bastıracak güçte bir çoğunluğun ortak tezahüratının, diğer sesleri söndürmesine izin vermeksizin bu agorayı sürdürebilmek oldukça zordur. Şu hâlde genel irâdeyi millet şeklinde organize olmuş bir topluluğun sesinde arıyorsak, milletin yalnızca çok unsurlu toplumsal yapılara siyasal tarafsızlık verebilmek adına tasarlanmış bir kurgu olduğunu hatırdan çıkarmamakta yarar vardır.

Siyasal kurumların tarafsızlığı ise çoğulculuk ilkesi ile anlamlı bir bütündür. Nitekim post-modern çağda kendini bu tarafsız bütünün bir parçası olarak göremeyen, unsurlar üzerinde samimi bir aidiyet duygusu ve hukuk önünde gerçek bir eşitlik yaratamayan milletlerin hızla çözüldüğü görülmektedir. Bu bağlamda çok hukuklu bir düzenin doğmaya başladığına dair ciddi emareler vardır. Örneğin yakın zamanda Kanada'nın *Saskatchewan* eyaletindeki *Cowessess* Yerlileri, çocukların sosyal hizmetler tarafından alıkonulmasına ilişkin bir takım rüçhan öncelik hakları kazanmıştır.<sup>404</sup> Toplumun diğer üyelerinden ve diğer üyelerin çocuklarından herhangi bir farkı bulunmayan bu insanlara tarihsel acılar ve etnik aidiyetler bağlamında tanınan bu hak, bir topluluğa sadece topluluğa mensup olmak sebebiyle ayrıcalık tanınmasına güncel bir örnek olarak uzun vadede benzerlerine rastlayabileceğimiz birçok-hukukluluk örneğidir.

Ezcümle milletlerin homojen bir irâdesi olmadığı gibi, bu irâdenin yasal meşrûiyetin kaynağı olarak görülmesinde de önceki bölümlerde detaylandırılan mahzurlar bulunmaktadır. Öyleyse yasal meşrûiyetin kaynağının ne olabileceğini tartışmak gerekir.

---

<sup>404</sup> Giles, David, "Trudeau, Moe visiting Cowessess First Nation to sign historic child welfare law" <https://globalnews.ca/news/8004394/justin-trudeau-scott-moe-cowessess-first-nation-child-welfare/> (17.10.2021)

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### YASAL MEŞRUIYET VE MİLLÎ İRADE

#### 3.1.MEŞRUIYETE DUYULAN İHTİYAÇ

Çalışmamızın ilk bölümünde *zoon politikon* olarak insanın sosyal örgütlenme biçimlerinin tarihsel serüvenine göz atmıştık. Birlikte yaşamak zorunda olan insan topluluklarının organizasyon biçimleri karmaşıklaştıkça herkesin uyacağı yasalar koyma ve bunlara uyulmasını sağlama ihtiyacı doğmuş, bu da yasal meşrûiyet mefhumunu yaratmıştır. İlkel demokrat olarak tanımladığımız doğal haldeki insanın itaat ve kaçınma davranışları, fonksiyonel anlamda meşrûiyetin belirleyici unsuru olmuştur. Bir iktidara neden itaat ederiz? Bu soruyu yalnız kaba bir güç kullanımı olarak ifade etmek yeni sorunlara kapı aralar. Bir toplumun bütün fertlerine eşit fiziki/ruhi şiddet uygulayacak bir despot bulunamayacağı gibi, her toplumda işbu tiranın iktidarına karşı örgütlenecek “*ilkel demokrat*”lar bulunabilir. Şu hâlde, iktidarın sürdürülebilir olması için güç sahiplerinin belirli tekniklerle yahut önceden topluluk tarafından kabul edilmiş belirli ilkelerle hareket etmesi gerekir. Nitekim mezkûr bölümde detaylandığımız gibi siyasal tarih tam da bu maksada, yani siyasal iktidarın meşru düzlemde hükümet edebilmesi için sınırlandırılmasına mebnidir.

*Weber*, sosyolojik anlamda meşrûiyet için şu tanımı yapar;

*“Doğal olarak, bir otorite sisteminin meşruluğu, sosyolojik olarak ancak önemli ölçüde kendisine uyulma ihtimalinin olması ve bununla ilgili uygulamanın gerçekleşmesi şeklinde değerlendirilmelidir.”*<sup>405</sup>

Yine *Weber*’e göre insanların itaat davranışı göstermeye gönüllü oldukları, ya da en azından kendisine uyulma ihtimali olan liderlik biçimleri üç tarzda ortaya çıkmaktadır.

---

<sup>405</sup> Weber, Max, Bürokrasi ve Otorite, (çev. Bahadır Akın / Atilla Arıcıoğlu,), Adres Yayınları, Ankara, 2005, s.38.

“1. Rasyonel temeller: Normatif kuralların meşruluğu ve bu yasalara göre egemenlik konumuna getirilenlerin, emir verme hakkı olduğu inancına dayalıdır (yasal otorite).

2. Geleneksel temeller: Çok eski zamanlardan beri süregelen geleneklerin kutsallığına ve bu geleneklere göre gücü kullananların meşruluğuna olan yerleşik inanca dayalıdır (geleneksel otorite).

3. Karizmatik temeller: Bir bireyin istisna kutsallığına, kahramanlığına, örnek özelliklerine ya da onun tarafından açıklanan veya emredilen normatif kalıpların ya da emrin kutsallığına olan bağlılığa dayalıdır (karizmatik otorite).”<sup>406</sup>

İlk bölümde gördüğümüz üzere insan toplulukların itaat davranışlarını destekleyen farklı söylemler geliştirilmiştir. Çin’in kutsal kralları, halk dostu Tiranlar ve demokrat liderler arasında kendilerine itaat edilmesi bakımından bir fark bulunmamaktadır. Hatta millî irâdenin işleyişine dair ikinci bölümde sunmuş olduğumuz sorunlar göz önüne alındığında imparatorunu *neokrat (Tapınak Hizmetkarı)* olarak gören bir Romalının, ehven-i şerreyni seçtiği düşüncesine sahip bir seçmene nazaran itaate daha ziyade gönüllü olduğu açıktır. Dahası meşrûiyet, bu teknik anlamı ile hemen her yönetim biçiminde sağlanabilecek bir durumdur. Nitekim Weber düşüncesinin “*Führerdemokratie*”ye (lider demokrasisi) varması kaçınılmaz olmuştur. Onun, Prusyalı General *Erich Ludendorff* ile gerçekleştirdiği diyalogdan<sup>407</sup> da görüleceği üzere lider demokrasisini terviç ettiği anlaşılmaktadır. Sonraki yıllarda bu görüşlerinden kısmen rücu etmiş ise de demokrasiyi bir teknik olarak görmekten uzaklaşmadığı açıktır. Onun için demokrasi, doğal hukuk, insanların eşitliği ya da eşit hak iddiası gibi kurumların kendinden menkul değerler olduğu düşünülemez. Dolayısıyla *Weberci* demokrasi, pragmatik ve fonksiyonel bir müessese olarak algılanır.

<sup>406</sup> Weber, Bürokrasi, s.40-41.

<sup>407</sup> “LUDENDORFF: Öyleyse, demokrasiden ne kast ediyorsunuz?

WEBER: Demokraside halk güvendiği bir önderi seçer. Sonra da seçilen lider "Şimdi çenenizi kapayın ve ne söylersem onu yapın" der. Artık halk ve parti onun işine karışma özgürlüğüne sahip değildir.

LUDENDORFF: Böyle bir demokrasiyi beğenebilirim.

WEBER: Halk lideri en sonunda değerlendirir. Hata yapmışsa, onu darağacına gönderebilir.”( Weber, Max, Sosyoloji Yazıları, (çev. Taha Parla), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s.80-81.)

“İktidarın eylemleri meşrudur çünkü ona gönüllü olarak uyuluyor” önermesi, modern öncesi toplumlar için de pekâlâ kullanılabilir. Halkın anlamlı çoğunluğunun rızasını kazanamamış bir iktidarın varlığını sürdürmeyeceği izahtan varestedir. Binâenaleyh bu önerme totolojiye, eski tabirle devr-i bâtila varan bir önermedir. A)İktidarın kararlarına neden uyuluyor? B) Çünkü bu kararlar meşrudur. C) Bu kararlar neden meşrudur? D) Çünkü bunlara uyuluyor şeklindeki önermeler sırası nihayetinde safsata üretmektedir. Oysa meşru kelimesini kullandığımızda bir durumun belirli bir kurala uygunluğuna atıfta bulunuruz, ha keza *legitimation* (meşrûiyet) kavramı da “ilk sebebe uygunluğun değerlendirilmesi” içeriğine sahiptir.<sup>408</sup> Bu bağlamda toplumsal sözleşme düşüncesi *tanrı kutu* ya da *agathos daimon* (soylu ruhlar) düşüncesi gibi metafizik olmamakla birlikte en az bunlar kadar kurgusal kavramlardır. Meşruluğun iknâ ve rıza temelli dairesel bir kavrama dönüşmesi sorununu çözmek için, bir ilk ilkedен, meşruluğu belirleyen ancak yasalaştırılmamış, daha doğrusu yasaların da meşruluğunu tayin eden bir kurguya ihtiyaç duyulmuştur. Hukuki pozitivist olan ve bu bağlamda hukuku sosyoloji ve felsefeden arındırmaya çalışan Kelsen dahi varsayımsal bir temel norma (*Grundnorm*) ihtiyaç duymaktadır. Öktem’in ifadesi ile “Kelsen’in temel normu, bildiğimiz klasik anlamda bir hukuk normu değil, bir yaşam görüşü, bir felsefedir”.<sup>409</sup> Şu hâlde yasaların meşrûiyeti ancak kendilerinden başka bir mefhuma göre uygunlukları bakımından değerlendirilebilir. Nitekim bu arayış ister istemez meşrûiyete temel teşkil edecek bir kurgunun yapılmasını icbar etmektedir.

Modern siyasal düşüncenin iktidar ve birey arasındaki meşrûiyet ilişkisinin irrasyonel temelden arındırılması gerekliliğini ortaya koyarken toplumsal sözleşme düşüncesine varmıştır. Salt pozitivist bir bakış açısı ile bakacak olursak *Rousseau*’nun bireylerin irâdelerinin toplamının, bu toplamın üzerinde soyut ve üstün bir genel irâde yarattığını söylemesi, yöneticinin Tanrı’dan aldığı yetkiyle yönettiğini ifade eden bir antik Mısır bilgesinden farklı değildir. Netice itibarıyla her ikisi de yönetimin meşrûiyetini ampirik metotla ispat edilemeyecek bir kurumla rasyonalize etmeye çalışmaktadır. Son derece pozitivist bir bakışla toplumu oluşturan bireylerin

<sup>408</sup> Çetin, Halis, “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşrûiyeti- Meşrûiyetin İktidarı”, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 58, Sayı 3, s.66.

<sup>409</sup> Öktem, Niyazi, Hukuk Felsefesi ve Anayasa Yargısı, Cilt 8, 1991, s.269.



irâdelerinin toplamı, bu irâdelerin toplamından ibarettir. Bu irâdelerin kendilerinin üzerinde bir başka soyut irâdeyi doğurduğu düşüncesi, her ne kadar işlevsel olsa da kurgusaldır. Ha keza insanların doğuştan günahkâr olduğunu söyleyen bir rahiple, insanların doğuştan birtakım haklara sahip olduğunu söyleyen liberal bir hukukçu arasında da bu bağlamda bir fark yoktur. Dolayısıyla modern kamu hukuku kuramının aksiyomatik bir biçimde kabul ettiği pek çok kavram esas itibarı ile rasyonel çıkarımlar olduğu , bu bağlamda da doğal hukukçu bir eğilimin sürdürüldüğünü söylemek mümkündür. Halis Çetin'in ifadesi ile;

*“Modern iktidar teorileri, meşrûiyet sorununda siyasal iktidarın niçinliği sorusunu göz ardı edip nasıllıklar dünyasında toplumsal itaati sağlamaya dönüştürmesine rağmen geleneksel meşrûiyet dünyasının dinsel ve mitolojik meşrûiyet kurgusunu modernleştirerek ideoloji adı altında yine mutlak ve kutsal bir meşrûiyet dünyası kurmuştur.”<sup>410</sup>*

Bir yasa ona uyacak kişilerce ya da onların tayin ettiği temsilcilerce irat ediliyorsa işbu yasaya uymanın çok daha içten ve kolay olacağı düşünülebilir. Ne var ki bu uyma davranışı meşrûiyete ilişkin bir ilke sunmamaktadır. Nitekim çalışmamızın ikinci bölümünde bu şekildeki bir irâdenin yaratacağı sorunlara değinmiştik. Özetle tekrarlamak gerekirse, toplumu oluşturan bireylerin aydınlatılmış bir irâde sunmasının önünde manipülasyon, siyasete ilgisizlik, bilgisizlik gibi engeller bulunmaktadır, böyle bir irâde bulunsa dahi her yasanın tek tek geniş bir kitle tarafından tartışılması oldukça güçtür bu da temsil sorununu doğurur. Aydınlatılmış bir irâdeyle yasalar tek tek bunlara uyacak kimselerce yapılırsa dahi, seçim mantıken çoğunluğun kararını ortaya koyacaktır. Böyle bir durumun da çoğunluğun tiranlığını doğurma ihtimali bulunmaktadır. Dolayısıyla yasaların ona uyacak kimselerce konulması, o yasaların meşru olup olmadığını belirlememiz için yeterli bir ölçüt değildir.

Yasaların meşrûiyetine dair bir ölçüt arayışı aslında bütünüyle felsefi bir uğraştır. Hukuki pozitivizm açısından bakıldığında yasalara sürekli uyumu sağlayacak her tür prosedür meşrûiyet için yeter şartı sağlayacaktır. Kamu hukukunu ve birey-devlet ilişkilerini salt bir tekniğe indirgeyen bu yaklaşımın mahzurları tarihsel süreç

---

<sup>410</sup> Çetin, s.84-85.

içerisinde anlaşılmıştır. Meşhur milgram deneyinin<sup>411</sup> gösterdiği gibi, yeterli derecede baskı uygulandığı takdirde bireyler otoritenin emirlerine, bu emirler ne derece korkunç olursa olsun uymak eğilimi göstermektedirler. Hukuki pozitivizmin mahzurları bilhassa II. Dünya Savaşı sırasında insanlığa karşı işlenen suçlar bağlamında görüldüğünden, hukuk felsefesi çalışmaları arasında yeni bir eğilim olarak “*yeniden doğal hukuk*” görüşü doğmuştur. Nitekim, savaş esnasında doğmuş başarılı bir hukukçu olarak *John Finnis*’in bu teorinin önemli isimlerinden biri oluşu şaşırtıcı değildir.<sup>412</sup>

Nazi rejimi bir bakıma hukuk felsefesinin istismarına dayanmaktaydı. Bir yandan hukuki pozitivizm bağlamında, ki *Weimar Cumhuriyeti*’nde oldukça popüler bir görüştü, emirlere her şekilde uyulması gerektiğini ileri sürerken diğer yandan Nazilerin ürettiği “*yüksek prensipleri*” uygulamaya devam etmişlerdir. Nazi rejimi ve ortaklarının ortaya koyduğu sayısız “*yasaya uygun haksızlık*” doğal hukukun yeniden ele alınmasını zaruri hale getirmiştir<sup>413</sup>. Meşhur *Radbruch* formülünü burada ele almakta yarar vardır. Ona göre mer’i hukuk içerik bakımından gayr-ı âdil ve amaca namünasip olsa dahi ona uymak gerekir, çünkü adaletten ayrılma tahammül edilemez boyuta ulaştığında yasa adalete boyun eğmek zorunda kalacaktır. Bununla birlikte adaletin özü olan eşitliğe aykırı yasalar bilinçli olarak eşitliği yadsımaya yöneliyorsa pozitif yasalar hukuk karakterini kaybedecektir. Bilinçli olarak adaletsizce yapılan bir kanun usulüne uygun olarak yürürlüğe girse de hukuk olarak kabul edilemez.<sup>414</sup>

*Radbruch*’un formülü doğal hukuk ve pozitif hukuk arasında bir uzlaşma sahası gibi durmaktadır. Ne var ki onun tahammül edilemezlik ve yadsıma hallerine dayandırdığı bu formül bu iki görüş arasındaki uzlaşmanın tek formülü değildir. İnsan hakları düşüncesi, bütün zamanlarda ve her yer ve koşulda istisnasız uygulanabilecek bir düstur arayışı ile modern doğal hukuk görüşüne oldukça yaklaşmıştır. Beri yandan

---

<sup>411</sup> Bkz. Yükselbaba, Ülker, “*Milgram Deneyi: Otorite Ve İtaate Dair*”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası Cilt 75, Sayı 1,2017,s.227 – 270.

<sup>412</sup> Bkz. Metin, Sevtap, “*Yeniden Doğal Hukuk Modellemesi: John Finnis*”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt 62, Sayı 1-2, s.165-207.

<sup>413</sup> Heper, Altan, “*İkinci Dünya Savaşı Sonrası Almanya’da Hukuk Felsefesi*”, (Yay.Haz. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur), HFSA 20. Kitap içinde, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2010, s. 134.

<sup>414</sup> Köhl, Kristian / Mehmet Cemil Ozansü, “*Radbruch Formülü*”, İÜHFİM, Cilt 70, Sayı 1, 2012, s. 372-373.

bu düsturları yasal güvenceler hâline getirerek doğal hukuku pozitif hukuk konusu hâline getirmeyi başarmıştır. Bu bağlamda insan hakları, “*modern devletin ve modern piyasaların insan onuruna yönelttiği standart tehditlere karşı bireyleri korumak için zorunlu olan sosyal ve siyasal güvenceler*” olarak tanımlanmaktadır.<sup>415</sup> Bu güvencelerin gerekliliği ya da evrensel geçerliliği üzerine yapılacak sayısız tartışma bulunabilir. Bilindiği üzere evrensel insan hakları kategorilerinde siyasal liberalizmin yadsınamaz etkilerini görmek mümkündür. Özellikle birinci kuşak haklar bakımından bu etki açıkça izlenebilir. İkinci kuşak haklar sosyalist eleştirinin bir ürünü olarak bu ilk kuşak haklara eklenirse de zaman zaman aralarında çelişkili durumların doğduğunu görmek mümkündür. Söz gelimi mülkiyet hakkını koruyan md.17’nin kapitalist ve serbest piyasacı yorumu md.23’ü zedelemektedir. Bireysel fayda peşinde koşmanın terviç edildiği ve azınlık da olsa bir grubun zenginleşmesinin herkesin çıkarına olacağını iddia eden modern görüş, pek çok bakımdan sosyal eşitsizliği artırmış durumdadır, *Zygmunt Bauman*’ın dikkat çektiği gibi zenginler yalnız zengin oldukları için zenginleşirken, fakirlerin yalnız fakir olduğu için fakirleştiği, dolayısıyla sosyal adaletsizlik uçurumunun hızla büyüdüğü bir sosyo-ekonomik düzlemin doğduğu yadsınamaz.<sup>416</sup>

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, doğal hukukun mutlak bir zaferi gibi görünse de neticeleri bakımından istenen seviye yakalanamamıştır. *Douzinas* insan haklarını radikal doğal hukuk geleneğinin bir devamı olarak görür. Buna göre insanlar insan hakları düşüncesi ile baskıcı olana karşı aşkın bir eleştiri imkânı kazanmışlardır. Bu noktada ilkel demokratımıza geri dönecek olursak cebir ve şiddete direnen, kendi hayatının öznesi olmak için arzu duyan insanlar, itaat yanlıları ne kadar çok olursa olsun, siyasal iktidarlara karşı aşkın bir hürriyet duygusunu, evrensel bir adalet idesini ileri sürebilmişlerdir. Tarihi süreci başka bir mercekle okuduğumuzda anayasacılığın tarihi siyasal iktidarların aşkın ilkelerle bağlanması sürecidir. Ne var ki en üstün ilkeler bile zaman içerisinde yozlaşmaya müsaittir. Bu bakımdan Romalıların baskılarına karşı yeni bir adalet idesini ileri süren ilk Hristiyanlar ile Engizisyon mahkemelerini

<sup>415</sup> Öğütçü, Muhlis, “*Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk Işığında İnsan Hakları Alanındaki Bazı Kavramlar*”, C. 7, Özel Sayı, 2005, s.561.

<sup>416</sup> Baumann, Zygmunt, *Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır?*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 16.

kuranların aynı doğal hukuk ilkelerine dayandığını belirtmekte yarar vardır. Nitekim yine *Douzinas*'ın ifadesi ile;

*“İnsan haklarının bu popüler tanımının içi, kısa süre içinde, söylemi sokağın elinden çekip alarak, anlaşmalara, sözleşmelere ve uzmanlara vermek üzere Viyana’da, Pekin’de ve diğer insan hakları cümbüşlerinde bir araya gelen diplomatlar, politikacılar ve uluslararası hukukçular tarafından boşaltıldı.”*<sup>417</sup>

Bugün insan haklarına karşı derin bir şüphecilik hakimdir. Önceki bölümlerde bahsi geçen post-modern yaklaşımın doğal sonucu olarak evrensel bir insan hakkı düşüncesi de tartışmalı hale gelmiştir. Bunda hiç şüphesiz insan hakları düşüncesinin Evrensel Hak Bildirgesi ile tamamlanmış ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin uygulama ve içtihatları ile varlığını sürdüren bir düşünce olarak algılanmasının payı büyüktür. Oysa insan hakları temelde ütopyacı bir temel taşımaktadır.<sup>418</sup> Baskı ve tahakküme karşı direniş, daha iyi bir dünya hayali ile başa baş gider. Büyük reformcular ve devrimciler, daha iyi bir dünya düşüncesi ile hareket etmişlerdir. Bu tasarımların bir kısmının korkunç neticeler vermiş olması, bütünüyle insan davranışının alaycı bir sinizme savrulmasına neden olmamalıdır. Bu bağlamda insan hakları mefhumuna dair tartışmayı daha ileri götürmeksizin, halihazırda elimizde bulunan en iyi yol gösterici olduğunu söylemekte yarar vardır. Mademki sorun iktidarın sınırlandırılması için, adalet idesine yakınsayan bir hukuki düzenleme ortaya koymaktır, bunun devletlerin dışında; uluslararası sahada belirlenmiş ilkeler olması oldukça anlamlıdır.

### **3.1.1.Nomos ve Taxis Arasında Meşrûiyet**

Friedrich *Von Hayek* , güncel demokratik deneyimimizi “*sınırsız demokrasi*” olarak tanımlar. Oysa çalışmamızda da sık sık ifade ettiğimiz biçimde demokrasi, keyfi idareyi önlemek ve iktidarı sınırlandırmak gayesine matuf bir rejimdir. *Von Hayek* burada kritik bir noktaya dikkat çeker, demokratik karar, belirli prensipler etrafında bir araya gelen insanların ortak kararı ile doğarlar. Bu prensiplere ister doğal hukuk

---

<sup>417</sup> Douzinas, s.22.

<sup>418</sup> Douzinas, s.408-411.

ister toplum sözleşmesi diyelim, toplumu bir arada tutan şeyin ortak prensipler olduğu muhakkaktır. Bir grup insan bir aradaysa bu birliktelik belirli yasalara uymalarından değil, belirli davranış kurallarında birleşmelerinden kaynaklanır. İşte çoğunluğun gücünü sınırlayacak yegâne meşrûiyet kaynağı da bu davranış kurallarıdır.<sup>419</sup>

*Hayek* 'i bu düşünceye ulaştıran, onun evrendeki kurallara ilişkin epistemolojik ve ontolojik yaklaşımıdır. *Hayek* , sosyal kuralları sınıflandırırken Antik Yunan'da sık kullanılan *kozmos* ve *taksis* ayrımını kullanır. Belirli kimselerce ayarlanmış düzen taxisi oluştururken, kendiliğinden var olagelen düzen kozmostur. Onun özgürlük yasası olarak nitelendirdiği *nomos* kavramı da kozmosun yani kendiliğinden düzenin getirdiği davranış kurallarıdır, kendiliğinden var olmayarak sonradan ihdas edilen kurallar ise taxisin bir parçasıdır ve *thesis* olarak nitelendirilir.<sup>420</sup> *Nomos*, herhangi bir şekilde planlanmış olmadığından herhangi bir amaca da yönelmez. *Hayek* 'in düşüncesi bu bakımdan klasik rasyonalist görüşten ayrıldığı gibi *Popper*'in eleştirel rasyonalizmine yaklaşır. *Popper*'e göre eleştirel akılçılık Sokrates öncesi düşünürlerin ortak özelliğidir.<sup>421</sup> Ölümlü insanların gerçekte hiçbir şeyi tam olarak bilemeyeceğine dayanan bu düşünce, güvenilir bilginin imkansızlığına atıfta bulunur. Buna göre, elimizde yalnızca çürütme ve yanlışlanabilirlik vardır;

*“Tüm bilgi yalnızca tahmini bilgidir. Farklı tahminler ya da varsayımlar da sezgisel buluşlar; yani önsel bilgidir. Bunlar deneyimle, acı deneyimlerle ayıklanır ve yerine daha iyi tahminler yürütülerek yenileri aranır (...) deneyimlerimiz ya da gözlemlerimizde de keskin olmalıyız; adeta, akustik radarlarıyla yönlerini bulan yarasalar gibi her zaman tetikte olmalıyız.”*<sup>422</sup>

*Hayek* 'in de takip ettiği bu görüş muvacehesinde, onun *nomos* diye tanımladığı kendiliğinden davranış kurallarından kastettiği kurallar önceden belirlenen bir amaca yöneliyor değildir. Bu kurallar, zaman içerisinde o kurallara riayet eden bireylerin

---

<sup>419</sup> Von Hayek , Friedrich, The Constitution, s.107-108.

<sup>420</sup> Von Hayek , Friedrich, Law, Legislation And Liberty: Rules and Order, Routledge, Londra, 1982, s.126.

<sup>421</sup> Popper, Sir Karl Raimund, Bilimsel Araştırmancının Mantiği, (çev. İlknur Aka/İbrahim Turan), YKY Yayınları, İstanbul, 2016, s.593.

<sup>422</sup> Popper, Bilimsel Araştırma, s.596.

başarılı olarak diğerlerinin yerini almaları sebebi ile geçerlidir.<sup>423</sup> Bu bakımdan *Hayek* 'in sosyal evrimci görüşe yakınsadığını söylemek mümkündür. O, bu davranış kurallarına atıfta bulunurken bunlar hakkında ahlâkî bir değerlendirmede bulunmaz. Adil davranış kuralları, kendiliğinden var olan kurallar olarak tüm bu değerlendirmelerden bağımsız şekilde vardır. En ilkel insan topluluklarında bile sosyal düzeni belirleyen belirli kaidelere rast gelmek mümkündür. Bu kurallar ancak bireysel biliş düzeyinin bu kuralları diğer insanlara açıklama ve bu yolla kurallara aykırı davranışları ayıklama, kurallardan sapmanın sınırlarını belirleme ameliyesine yetecek düzeye gelmesi ile forma kavuşabilmişlerdir. *Hayek* 'in ifadesi ile “*insanın hukuksuzca yaşadığı hiçbir zaman olmamış, insan binlerce yıl boyunca içten içte bildiği ancak açıklayamadığı kurallara uyarak var olmuştur.*”<sup>424</sup>

*Popper*'den oldukça ilham almış bir düşünür olarak *Hayek* , yasa ve eylemlerin doğru ve haklı olup olmadığına dair görüşünü de bu metotla ortaya koymaktadır. Klasik liberalizmin doğal hukuka atıfta bulunan objektif kriter arayışını eleştirirken, pozitivist görüşün bu kriterin bir türlü bulunamamasından kaynaklanan bir umutsuzluğun tezahürü olduğu kanaatindedir.<sup>425</sup> Bu nedenle yanlışlanabilirlik bilimin temel ölçütü olduğu gibi, *Hayek* de neyin adaletsiz olduğunu ortaya koymaya eğilmiştir. Ona göre bir kuralın adil davranış kurallarına uyup uymadığını anlamanın yolu onu evrenselleştirilme testine tabi tutmaktır. Evrenselleştirme fikri esas itibarıyla Kant'ın *kategorik imperatifini (koşulsuz emir)* andıran bir düşüncedir. Nitekim kendisi de bunu kabul eder ve koşulsuz buyruğun gerekli olduğunu ancak yeterli olmadığını, neyin adaletsiz olduğunu test etmemize yarayan bir evrenselleştirme testine ihtiyacımız olduğunu ifade eder.<sup>426</sup>

Adaletsiz olanın anlaşılmasında *Hayek* 'in ölçütü, evrimci yaklaşımına uygun düşer. Tarihsel olarak insanoğlu adalet arayışının bir tezahürü olarak evrenselleştiremediği kuralları eleme yoluna gitmiştir. Bir şey adaletsiz ise elenmeye

---

<sup>423</sup> Aktaş, Sururi, “*F.A. Hayek 'in Hukuk ve Adalet Teorisi*” , Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000, s.17.

<sup>424</sup> Von Hayek , Friedrich, *Law, Legislation And Liberty: Rules and Order*, Routledge, Londra, 1982, s.43.

<sup>425</sup> Von Hayek , Friedrich, *Law, Legislation And Liberty: The Mirage Of Social Justice*, Routledge, Londra, 1982, s.44.

<sup>426</sup> Von Hayek , *The Mirage.*, s.43.

mahkumdur. Bu adalet arayışı, adaletin ne olduğuna ilişkin kuralları kesin olarak belirlememiz için yeterli olamaz. Bu arayış ancak negatif test yoluyla adaletsiz olan şeyleri ortaya çıkarmamıza yarar. Şu hâlde yapılması gereken yalnızca bu test kanallarını açık bırakmak ve adalet arayışını daimî bir açık soru olarak bırakmaktır<sup>427</sup>. Böylece sistem kendini yenilemek ve sorunlu yanlarını doğal seleksiyona tabi tutmak yoluyla daha adil olma ihtimaline kavuşur. Elbette *Hayek* 'in bu evrimci yaklaşımının bir ölçüde tarihselci hukuk ekolüne yaklaştığı söylenebilir. *Hayek* açık açık bir *Volksgeist*'a (Halk Ruhü) atıfta bulunmamakla birlikte evrimsel olarak gelinen durumun bir realite olarak alımlanması ve yanlışlanana, daha doğrusu adil davranış kuralları (*nomos*) olmadığı anlaşılana kadar negatif test olanağının açık bırakılmasını talep eder.

*Hayek* 'in yukarıda özetlenen görüşünün tarihin belirli bir merhaleye akış çizgisi olarak amaçsal (teleolojik) olduğunu ima eden Tarihsel Materyalizme karşı *Popper*'in geliştirmiş olduğu argümanları takip ederken kendiliğinden düzen adını verdiği halihazırda idealize etmek gibi sorunlu bir sahaya girmesi olasıdır. Nitekim *Hayek*, gerçek yasaların hukukun üstünlüğü kriterlerine uygunluğundan bahsederken, kriterleri taşımayan yasaların geçersiz olacağını söylemez. Bu geçersizlik onda sadece evrimin bir parçası olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla *Hayek* 'in düşüncesini kurgulayış biçimi çalışmamız açısından da oldukça elverişli olmakla birlikte vardığı neticelerin tamamen kabul edilebilir ve çelişkiden masun olduğunu söylemek doğru olmaz. Nitekim kendisine yöneltilmiş pek çok eleştiri varittir. *Hayek*, kendiliğinden düzenin adil olup olmadığını tartışmaya açmaz. Sözelimi gelir adaletsizliği kendiliğinden düzenin parçası ise buna müdahale etmenin bir anlamı yoktur. Çünkü bu düzen herhangi bir amaca yönelmediğinden bilinçli bir insan davranışı ile kıyaslanmamalıdır<sup>428</sup>. Bu yaklaşımın onun serbest piyasa ve devletin bireye olabildiğince az müdahalesi hususlarındaki hassasiyeti ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Ona göre sosyal düzenin başlı başına akıl yoluyla kurgulanması bireyin

---

<sup>427</sup> Von Hayek, *The Mirage*, s.54.

<sup>428</sup> Aktaş, s.55-59.

özgürlükleri bakımından tehlikelidir. Bu nedenle Kelsen'i dahi ideolojilere karşı yeni bir ideoloji ikame etmekle suçlar.<sup>429</sup>

*Hayek*, yeni kavramlar türetmeyi seven bir düşünür olarak ekonomi yerine *katalaksi*<sup>430</sup> kavramını önermiş ve hukuk teorisinde bu kavrama özel bir değer atfetmiştir. Bir açıdan onun teorisinin bütün elverişli yanlarına rağmen bir adalet idesine ya da en azından neyin adil ve meşru olduğuna dair kullanışlı bir ölçüte varmıyor oluşunda bu kavrama atfettiği özel yerin bir payı olduğunu söylemek mümkündür. *Popper*'in en temel kavramı özgürlük iken, *Hayek* bu noktada refahı önceleyerek ondan ayrılır. *Popper* için serbest piyasa, özgürlükler çerçevesinin bir cüzü iken, *Hayek* için bu kavram çok daha merkezidir.<sup>431</sup> Bu bağlamda *Hayek*'in davranış kuralları olarak nitelendirdiği kuralların serbest piyasanın kuralları olarak algılanması da mümkündür. Sözleşmelere uymak, doğruyu söylemek ve adil oyun (*fair-play*) ekonominin sürdürülmesi için gereklidir.<sup>432</sup>

*Hayek*'in kurgusundaki temel güdünün serbest piyasayı korumanın yatıyor olması ya da onun sorduğu soruların nihai cevabının serbest piyasa olması onu oldukça tartışmalı kılmaktadır. Ne var ki bu, onun sorduğu soruların ve modelinin büsbütün geçersiz olduğu anlamına gelmemektedir. *Hayek*, demokrasinin sınırsız bir yönetim biçimi olarak çığırından çıktığına işaret etmektedir. Çok sevdiği kavram üretme ameliyesini burada da göstererek gerçek demokrasiyi *demosun* (δημος/halk) *kratosu* (Κράτος/Güç) olarak değil, halkın önceden belirli kurallara göre *archeini* (ἄρχειν/ kurala göre yürütme) olarak tanımlamıştır. Bu bağlamda demarşi kelimesine neden ihtiyaç duyduğunu *Hayek* şöyle açıklar;

*“İhtiyacımız olan şey, çoğunluğun irâdesinin otorite sahibi olduğunu ve geri kalan azınlık üzerinde bağlayıcı olduğunu ancak bu otoritenin çoğunluğun kendisini genel bir kurala bağlayarak adil davranma niyetini kanıtlaması hâlinde geçerli*

---

<sup>429</sup> Von Hayek, *The Mirage*, s.54-55.

<sup>430</sup> Hayek, ekonominin piyasayı izah edemediğini, bu nedenle sadece takası değil, bir topluluğa dahil olmayı da içeren Yunanca *Katallatein* kavramından ürettiği *katalaksi* kavramını tercih ettiğini ifade etmektedir. (Von Hayek, *The Mirage*, s.108-109.)

<sup>431</sup> Notturmo, Mark Amadeus, *Hayek and Popper: On Rationality, Economism, and Democracy*, Routledge, 2015, s.126.

<sup>432</sup> Aktaş, s.71.



*olacağını ifade eden bir kelimedir. Bu isimle tarif edeceğimiz sistem çoğunluğa yasama gücü vermelidir ancak bu gücü meşrulaştıran şey kaba kuvvet değil, iktidarın hükmettiği şeylerin doğru olduğuna dair kanıtlanmış inanç olmalıdır.*"<sup>433</sup>

Hukuk devleti ve anayasal düzen çerçevesinde kurulmuş bir demokrasi, *Hayek*'in sınırlı demokrasi olarak tarif ettiği içeriği sağlamakta iken neden böyle bir kavrama gerek duyulmuştur? Çünkü hukuki pozitivizm bağlamında demokratik bir idare onun *thesis* adını verdiği türetilmiş kuralları değiştirebilir ve onlara uygun olarak hareket edebilir. Bu bir düzenin adil ve doğru olması için yeterli değildir. Şu hâlde hiçbir temsilcinin erişemeyeceği ve değiştirmeye yeltenemeyeceği bir kurallar silsilesi bulunmalıdır ki o da *nomos*dur. *Nomosa* uygun bir idareyi ifade etmek için *demarşi* kavramını icat etmesi bu sebeptir. *Thesis* kapsamındaki kurallar günübürlük değil, daha önceden ilan edilerek halkın ilgisine sunulan köklü kurallar olduğu gibi, tüm bu kurallar da *nomosa* irca olunmalıdır.

Tarih içerisinde kendiliğinden ortaya çıkmış düzen bu konuda bize ne söyleyebilir? Kendiliğinden düzenin özelliği bağımsız insan davranışlarının muhassalasından ortaya çıkan sosyal bir yapı olmasıdır. Evrim düşüncesi bilinçli tasarıma yer vermediği gibi, sosyal evrime yakınsayan *Hayek* de önceden bir ya da birkaç kişi tarafından rasyonel olduğu iddiası ile tasarlanmış yapılara güvenmez. Özgürlüğün doğada bir yeri yoksa da bağımsız insan davranışlarının yarattığı *nomos*, özgürlüğü en önemli kavram olarak ortaya koymuştur. Özgürlüğün olumlu sonuçları fark edildikçe esareti önceleyen kurumlar elenmiştir. Şu hâlde *taxiste* var olan her sistemin *nomos* gereği özgürlük odaklı olması gerekir. Peki, bu özgürlük nasıl sağlanabilir? Öncelikle birbiri ile çatışan ve yarışan görüş ve menfaatlerin dengelenmesi; *Hayek* açısından daha doğru bir ifade ile bir görüşün diğerini yok etmek ya da esir etmek yönündeki tehditlerin önlenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda kamusal tartışma alanını özgürleştiren demokratik kurumların önemine atıfta bulunur. Onun için demokrasi bir yaşam tarzı değil, tüm yaşam tarzlarının korunması için bir araçtır. Bu noktada onun adalet teorisindeki negatif teste dönecek olursak, yapılması gereken kamusal sorunların anlaşılması için tartışma zeminini açık bırakmaktır. Her

---

<sup>433</sup> Von Hayek , Friedrich, Law, Legislation And Liberty: The Political Order Of A Free People, Routledge, Londra, 1982, s.39.

ne kadar tüm bu ifade edilen koşullar bir iktidar tarafından sağlanacak unsurlar gibi görünse de bilakis o, velev ki insanları özgürleştirme iddiası ile dahi olsa toplumun doğal evrimine müdahale etmenin sakıncalarına atıfta bulunur. Ona göre bir iktidarın üzerine düşen tek görev ironik bir biçimde müdahaleden kaçınmaktır.

*Popper*'in *Hayek* üzerindeki etkileri tartışılmazdır, ancak *Popper*; *Hayek* 'ten bazı temel noktalarda ayrılmaktadır. *Popper*, daha önce de ifade edildiği gibi modelinin merkezine birey özgürlüğünü alır. Ona göre birey özgürlüğünün şahikası “açık toplum”dur. Açık toplumun en kısa izahı, bireylerin kendi fiillerinin sonuçları ile karşı karşıya geldiği toplumdur. Bu bağlamda o, kapalı toplumdaki açık topluma geçişi Yunan demokrasisi ile ilintilediği bir devrim olarak görür. Kapalı toplumu bir organizmaya benzeten düşünür, bu devrimi derinden gelen bir değişim olarak algılar:

“ *Thucydides* 'in yaşadığı yüzyılda akla, özgürlüğe ve kardeşliğe (insanların birlikteliğine) dair yeni bir inanç doğdu ve bu inanç, benim de yegâne mümkün inanç olarak inandığım gibi, açık topluma dair inançtı.”<sup>434</sup>

Kapalı toplumlar sihir temelli ya da kabile temelli kollektivist toplumlardır, oysa açık toplum bireye ve onun özgür irâdesine anlam atfetmektedir. Kapalı bir toplumda bireylerin eleştirel zekâları yok sayılırken, açık toplum tartışma ve karşılıklı fikir teatisinde bulunma yollarını daima açık bırakır. Bir toplumun sorunları ancak karşılıklı eleştiri kültürü ile çözülebilir, bu sayede birden fazla görüş bu özgür tartışma ortamında çok daha fazla kişiyi memnun edecek bir neticeye varabilir. *Popper* de burada *Von Hayek* gibi evrimci bir yaklaşım sergiler. Açık toplumu tarif ederken doğrudan içinde yaşadığı Batılı demokrasileri model olarak seçer ve bu modeli evrenselleştirir. Bu noktada muhayyel bir geleceğe, bir ütopyaya atıfta bulunmaz, halihazırda var olan durumu baz alır.

Özgürlük toplum üzerine yaptığımız bütün düşünsel çalışmaların nihai hedefi olduğunda, yeri geldiğinde özgürlüğün korunması için yasaların ve devletin müdahalesini kabul etmek kaçınılmaz hale gelmektedir. Devlet organı ve yasalar insanları fiziki şiddetten koruyabilir, ancak ekonomik olarak güçlü olanın zayıfı

---

<sup>434</sup> Popper, *The Spell of Plato*, s.184.

ezdiği, güçlülerin bir araya gelerek yönetimi ve halkı manipüle ettiği bir düzende bireysel özgürlükten bahsetmek mümkün müdür? Bu realitenin farkında olan *Popper*, sınırlandırılmamış (*unrestrained*) kapitalizmin mahzurları konusunda Marx ile aynı kanaatte olduğunu ancak bu sorunun çözümünün mülkiyet haklarının ortadan kaldırılması ile değil, ekonomik müdahalecilikle sağlanabileceğini ileri sürer<sup>435</sup>. Buradan hareket onun *Von Hayek* kadar tasarlanmış yasalara (thesis) mesafeli yaklaşmadığını, sosyal evrime müdahale anlamına gelecek birtakım düzenlemelerden yana olduğunu söylemek mümkündür. *Popper*, tarihsiciler olarak nitelendirdiği, tarihin belirli bir amaca doğru hareket eden, neticelerini önceden takip edebileceğimiz bir çizelge olduğunu iddia eden düşünörlere karşı çıkmakta ancak sosyal evrimin kendiliğinden özgür bir toplumu doğurabileceği konusunda şüphe duymaktadır. *Von Hayek* 'in de işaret ettiği gibi günümüz toplumları planlı olarak tasarlanamayacak kadar komplekstir. Bunun gibi birbirinden sıklıkla bağımsız onlarca insan davranışının neticesinde oluşan toplumsal düzenin kendiliğinden özgürleşmeye gideceğinin garantisi yoktur. Bu nedenle makul seviyede müdahaleye yer vermek önemlidir.

*Popper* düşünsel çalışmalarını paradokslar üzerine kurmayı, bu paradoksların çözümünü “*hem hem de*” şeklinde çözmeyi seven bir düşünürdür. Çok fazla özgürlüğün özgürlüğün yitimine gidişi, sınırsız demokrasinin totalitarizme savrulması gibi pek çok konuda çalıştırdığı bu mekanizmayı devlet müdahalesi ve planlama konusunda da işletir;

“(…) Devlet iktidarı her zaman tehlikeli olsa da katlanmamız gereken bir kötülük olarak kalmalıdır. Ama bu bir uyarı olmalı; eğer rahatlar ve iktidar hakkında dikkatli olmazsak ve böylece demokratik kurumlar devlete müdahaleci planlama ile daha fazla güç verirse en nihayet yine özgürlüğümüzü kaybederiz. Şayet özgürlük kaybolursa her şey kaybedilmiş demektir. Hatta planlamanın kendisi bile... Halkın bu planları uygulatacak gücü yoksa neden halkın refahı için planlar uygulansın. Sadece özgürlük (ekonomik dengesizliğe karşı) bu güvenceyi güvenli hale getirebilir. Böylece özgürlük paradoksu gibi, bir planlama paradoksunun olduğunu da görüyoruz, devlete çok fazla güç verirse özgürlük kaybolur ve bu da planlamanın sonu olur.”<sup>436</sup>

<sup>435</sup> Popper, *The High Tide of Prophecy*, s.119-120.

<sup>436</sup> Popper, *The High Tide of Prophecy*, s.125.

Tüm bu izahattan sonra *Popper* ve *Hayek* 'in yasaların meşrûiyeti adına bir ideal kurallar bütünü sunmadıkları anlaşılmaktadır. *Hayek* 'in evrensel adil davranış kuralları bile son kertede mutlak bir kurallar manzumesini değil, insanın tercih özgürlüğüne güvenen bir sosyal evrimi ifade eder. Beri yandan *Popper*'in üzerinde durduğu gibi bu anlam arayışı büsbütün beyhude bir çaba değildir, bu çaba sayesinde yanlışlanan önermeler ve ideolojiler tarihin tozlu sayfalarında kalırken, en azından daha az kişiyi mutsuz edecek bir diğeri ayakta kalmayı başarır. Burada yapılması gereken açık toplumu korumak ve daha iyi bir önermenin ortaya konabilmesi için gereken fikir mübadelesi ve karar hürriyeti ortamını korumaktır. Değişim imkânının korunması toplum düzeninin bu nedenle temel hedefi olmalıdır.

Meşrûiyet sorunu ve meşrûiyetin kaynağı olarak insan hakları düşüncesine dair bu girizgâhtan sonra esas itibariyle demokrasinin anlamı ya da içinde bulunduğumuz düzlemde demokrasinin nasıl alımlanabileceğine dair bir bakış açısı koymakta yarar vardır. Görüldüğü üzere demokrasi ya da millî irâde başlı başına yasaların daha adil, uygulamanın daha doğru hale gelmesini sağlamak için yeterli değildir. Aksi bir düşünce en temelde demokrasinin sınırsız bir gücü belirli mercilere tevdi etmek olarak algılanması bakımından sorunludur.

## 3.2.DEMOKRASİ NEDEN GEREKLİDİR?

### 3.2.1 Bir Değişim İmkânı Olarak Demokrasi

İktidarın aldığı kararlar kendiliğinden meşru değilse, meşrûiyet iktidarın çoğunluğunun kararlarında aranabilir. Şu hâlde sözgelimi referandum gibi doğrudan demokrasi uygulamaları ile çoğunluğun verdiği bir karar meşru mudur? İkinci bölümde uzun uzadıya arz ettiğimiz gibi çoğunluğun gerçekleştirdiği demokrasi deneyimi her zaman doğru netice vermez. Mezkûr bölümde ortaya koymaya çalıştığımız gibi milletin irâdesinin felsefi açıdan meşru ve adil olabileceğine dair en ufak bir emare yoktur. *Auschwitz'e* götürülen Yahudi ve Romanların sevkiyatına büyük bir bağlılıkla destek veren Alman halkına mı bu davranışı toplumsal vicdan ve sağduyu emretmiştir? Bunun gibi pek çok örnek verilebileceğine göre hiçbir toplumun kendiliğinden vicdan ve sağduyu ile hareket edemeyeceğini söylemek yanlış olmaz. Toplumun kahir ekseriyetine şamil bir vicdan olsa dahi bireylerin paylaştıkları bu vicdana uygun hareket etmeleri için özgür bırakılmaları gerekir. Aksi takdirde muktedirden ya da toplumdan duyulan korku sağduyulu yaklaşmak isteyen ancak yeterince cesur olmayanların kolayca sindirilmesine yarayacaktır. İlkel demokrat ruhu koruyarak tahakküme direniş gösterenler çıksa bile kitlelerin gürültüsünün arasından bunların seslerinin duyulması oldukça zorlaşır. Alınan kararlardan memnun olmayan azınlıkların uğradıkları baskı ve duydukları mutsuzluk, var olan düzenin yarattığı korku duvarını delecek yeni bir şiddet hareketinin temelini oluşturur. Böylece demokrasi kendini yok etmeye programlanmış bir sistem hâline gelir.

*Hayek* 'te negatif test olarak ortaya çıkan yanlışlamayı burada kullanacak olursak şu neticeye varırız; herkesi memnun etmek mümkün değildir, herkesi mutlu edecek bir çözümü bulmak ve bulsak bile uygulamak mümkün değildir. İnsan aklının ve sınırlı ömürlerimizde ulaşacağımız bilginin sınırları bu amacın gerçekleşmesinin önündeki en büyük engeldir. Şu hâlde elimizden gelen tek şey daha az kişiyi mutsuz edecek bir düzeni sürdürmek, bu uğurda yaptığımız sayısız denemeden hatalı sonuç verenleri eleyerek daha verimli politikaları tercih etmektir. İnsan davranışlarının öngörülemezliği ve yaşamda karşılaşılan olasılıkların sonsuzluğu karşısında ütopyacıların iddia ettiği gibi geleceğe bugünden şekil vermek mümkün değildir. Daha

iyi bir geleceğin yolu yalnızca değişimin önünü açmak, insanların birbirleri üzerinde ve devletin insanlar üzerinde bir baskı ve tahakküm unsuru olmasının önüne geçmektir. Demokrasinin ehemmiyeti de buradadır. Demokrasiyi tanım olarak millî irâde ya da halk yönetimi ile sınırlamak, demokrasinin neden diğer idarelerden daha iyi olduğu sorusunu cevapsız bırakmaktadır. Demokrasi, içerisinde yer aldığı ve bütünleştiği diğer unsurlarla kıymetli bir yönetim biçimi hâline gelmektedir.

Churchill'in ifadesi ile demokrasi "*var olan berbat yönetim sistemlerinden en iyisi*" ise bu özelliğini nereden almaktadır? Popper'e göre cevap basittir, "*iktidarı kansız ve daha fazla zulme neden olmaksızın değiştirmenin yolu demokrasidir*"<sup>437</sup>. Fransız Devrimi, değiştirilmesi mümkün olmayan kralların tahakkümüne karşı doğmuş, ancak yarattığı dehşet ortamı ile yeni bir baskıcılığın kapısını aralamıştır. Oysa Fransa'nın Güneş Kralı, belirli aralıklarla yenilenen bir seçimle gönderilebilseydi giyotine ihtiyaç duyulmazdı. Dahası, Robespierre ve arkadaşlarının terör idaresi basit bir oy sandığı ile sonlandırılabilseydi "*terreur blanche*" (Beyaz Terör)a gerek kalmaz, Robespierre giyotin kurbanı olmak yerine mağlup bir politikacı olarak kenara çekilirdi. Dolayısıyla "*Atina mucizesi*" sayesinde en hırslı iktidar heveslileri bile halkın rızasını kazanmak için keyfi davranışlardan uzaklaşmak zorunda kalmaktadır.

Demokrasinin açık uçlu bir soruyu daimî hale getirmek gibi bir işlevi vardır. Daha açık bir ifade ile demokrasi "*bu yönetim meşru ve adil midir?*" sorusuna bir cevap vermez. Bu cevabı demokratik sistemden almak konusunda ısrarcı isek yalnız "*bir sonraki seçime kadar bakacağız*" cevabını alabiliriz. Bu bağlamda demokrasiyi iktidarın bedeninin daima teşrih masasında bırakıldığı, alınan kararların daima denetimden geçtiği bir yönetim olarak tarif etmek yanlış olmaz. Halkın programını desteklediği hiçbir siyasetçi bozulma ve yozlaşmadan masun değildir. Fransız Devrimci *Maximilien*, krallığın azılı bir muhalifi iken yozlaşmaz (*Incorruptible*) olarak adlandırılıyordu, ancak demokratik Fransa'nın lideri *Monsieur Robespierre* olduğunda kendisini giyotine götürecek yozlaşma da başlamıştı.<sup>438</sup> Dolayısıyla

---

<sup>437</sup> Popper, *The Spell of Plato*, s.126.

<sup>438</sup> Pawlicki, Sarah, "Maximilien Robespierre: "The Incorruptible"" A with Honors Projects/79, 2013 <https://spark.parkland.edu/ah/79> (15.10.2021)

iktidarın eylem ve kararlarına ilişkin bu deney sürekli tekrarlanmalı, bir önceki deneyin neticeleri ışığında yanlışların tespit edilmesi çabası biteviye devam etmelidir. Elbette tüm bu alegoriden deneyi gerçekleştiren halkın her zaman doğruyu tercih edeceği anlaşılmamalıdır. Bu deneyim yalnızca sınama aşamasının sürdürülmesi olarak anlamlıdır. Nitekim epistemolojik olarak demokrasi ile en çok bağdaşan felsefi görüş deneyciliktir. Bilimsel bilgi yanlışlanabilen bir bilgi olduğu gibi, demokrasi de doğrunun bulunması için deney yollarının açık bırakılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla demokrasinin epistemolojik temellerini deneyci bilgi felsefesinde ya da daha ileri gidecek olursak eleştirel rasyonalizmde bulmak mümkündür.<sup>439</sup>

Bu noktada demokratik deneycilik konusuna, ya da bir başka deyişle deneyci demokrasiye değinmekte yarar vardır. *Giovanni Sartori'nin* sarıh bir biçimde ortaya koyduğu ayrıma göre demokrasiler rasyonalist ve ampirist demokrasiler olmak üzere ikiye ayrılır. Bu iki demokrasi tipini birbirinden ayırmak için Fransız ve Anglo-Amerikan tipi demokrasiler şeklinde bir ayırım da kullanılabilir. Fransız deneyimi, rasyonel planlamacılığın ürünüdür, bu bağlamda devrimci bir ruha sahiptir. Önceden belirlenmiş birtakım ilkeler uğruna keskin dönüşümleri hedefler. Bununla birlikte Anglo-Amerikan tipi demokrasilerin çok daha realist olduğunu söylemek mümkündür, bu tip demokrasiler deneyci bir yaklaşıma sahiptir, toplumsal düzende aksayan yönlerin düzeltilmesini geniş bir zamana ve tartışma zeminine yayar, bu bağlamda devrimci olmaktan ziyade reformcudur<sup>440</sup>. Deneyci demokrasi önceden belirlenen ilkelerden ziyade, hayatın pratik dinamiklerine eğilmektedir. Bu bağlamda Fransız Devrimi ile Anglo-Amerikan demokrasi tecrübesinin kıyaslanması anlamlıdır. Tocqueville'nin ifadesi ile devrim öncesi Fransız siyaset arenasını iki kesin ve birbiri ile ilintisiz yapıya ayırmıştır. Siyaset teorisyenleri mutlak ilkeler üzerine yazarken, Fransız politikacıları bambaşka bir dünyaya hükmetmekte idiler, bu bağlamda rasyonalizm git gide soyut bir yapıya savrulmuştu. Oysa İngiltere'de birbirinden bu derece ayrı iki sınıf yoktu.<sup>441</sup> Tocqueville bu durumu şöyle ifade eder:

---

<sup>439</sup> Uygun, Oktay, *Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar*, On İki Levha Yayınları, İstanbul, 2020, s. 372-373.

<sup>440</sup> Sartori, Giovanni, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers Inc., New Jersey, 1987, s.51-53.

<sup>441</sup> De Tocqueville, Alexis, *The Ancien Régime and the French Revolution*, (Çev. Arthur Goldhammer) (Ed. Jon Elster), Cambridge University Press, New York, 2011, s.133.

*“Bu yazarların durumu, onlarda soyut ve genel hükümet teorileri için; körü körüne güvendikleri teoriler için bir zevki besledi. Pratik hayattan neredeyse tamamen uzak bir şekilde yaşarken, doğal tutkularını yumuşatabilecek hiçbir deneyime sahip değillerdi.”<sup>442</sup>*

Rasyonalist demokrasi eğilimi son derece olumlu ve özgürlükçü düşüncelerle beslenebilir. Nitekim Fransız Devrimi için de durum böyledir. Ancak bu düşüncelerin pratikte nasıl uygulanacağı esaslı bir sorundur. Teoride son derece özgürlükçü duran bir düşünce pratikte otokrasi ve tiranlıkla sonuçlanabilir. Bu olmasa dahi, rasyonalist bir demokrasi hayalci bir demokrasiye dönüştüğünde pratik hiçbir sorunu çözemez hale gelebilir<sup>443</sup>. Bu noktada deneyci demokrasinin “*daha iyiyi arayış*” temasını kaybetmesi de mümkündür. Rasyonalist demokrasinin felsefi ilerleme düşüncesini paylaşmayan bir deneyci demokrasi, zaman içerisinde hantal ve sözde bir reformculuğa dönüşebilir. Bu durumu Sartori şu şekilde özetlemektedir;

*“(…) Anglo-Amerikan kültürü pekâlâ zorlu bir homo faber (üreten insan) yetiştirebilir, ancak onu beslemek ve tamamlamak için gereken ‘homo sapiens’i eğitme sorumluluğunu’ yerine getirememe tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu nedenle, rasyonalist pratik sorunları çözmek için eğitilmediyse, pratikçilik yeterli bir entelektüel kavrayıştan ve aslında entelektüel güçten yoksundur. Akılcı ve ampirik yaklaşımların ortak noktada buluşabilmesi her iki tarafın da avantajına olacaktır.”<sup>444</sup>*

Sonuç olarak demokrasi yukarıda da ifade edildiği üzere bir çelişkiler dengesidir. Rasyonalizm ile deneycilik, eşitlikçilik ile özgürlükçülük, liberalizm ile kontrolçülük gibi birbiri ile çelişen mefhumların bir arada bulunabildiği bir biçim olduğunu çalışmamızın muhtelif başlıklarında ortaya koymuş bulunuyoruz. Bu nazarla millî irâdeye dayanan bir rejim olarak demokrasinin, görüşlerin mübadelesine dayanan özgür bir tartışma ortamını var etmekte ve bu sayede meşru ve adil bir yönetime yönelen sosyal deneyin sürdürülebilirliğinde yarattığı olumlu etkiyi yadsımak mümkün değildir. Bu takdirde millî irâde düşüncesinin ve dolayısıyla demokrasinin

---

<sup>442</sup> De Tocqueville, Ancien Regime, s.129.

<sup>443</sup> Sartori, s.54.

<sup>444</sup> Sartori, s.55.



neden tercihe şayan olduğunu da ortaya koymakta yarar vardır.

### 3.2.2. Demokrasinin Tarihi ve Pratik Temelleri

*Cicero'nun* meşhur özdeyişinde olduğu gibi “*tarih hayatın hocasıdır*” (*historia magistra vitae*).<sup>445</sup> Tarihi tecrübe göstermektedir ki, toplumsal katılımın yüksek olduğu, sivil toplumun kendini gösterdiği toplumsal yapılar her zaman diğerlerinden daha avantajlıdır. Venedik Cumhuriyeti’nden Atina Sitesi’ne, Felemenk Cumhuriyeti’nden günümüzün batılı demokrasilerine, sivil toplumun yükseldiği ve siyasal katılımın arttığı yönetimler despotik yönetimlerden daha başarılıdır. Ne var ki demokrasiye dair bu temellendirmenin sadece tarihten seçilmiş belirli örneklerle sınırlı olmaması gerekir. Demokrasinin refahı ve toplumsal huzuru nasıl güçlendirdiğini açıklamak için yan ögelere de ihtiyaç vardır. Çünkü tarihten seçeceğimiz bu örneklerle karşıt despotik idare altında refahın ve dolayısıyla toplumsal huzurun arttığı örnekler gösterilebilir.

*Daron Acemoğlu'nun* ifade ettiği gibi despotik idare , o bu idareyi ifade etmek için *Despotik Leviathan* tabirini kullanmaktadır, kuralların yarattığı denetlemenin var olmadığı savaş durumuna ya da normların adeta bir kafes altında tuttuğu idareye göre çok daha iyi fırsatlar ve motivasyonlar yaratabilir. Bu motivasyonlar sayesinde toplumun örgütlenmesi, yasaların yapılandırılması gibi unsurlarla doğrudan iktisadi büyümeyi yakalayabilir. Ne var ki bu bir yanılsamadır. *Despotik Leviathan* kendisinde gittikçe daha fazla güç toplama eğilimindedir. Leviathan güçlendikçe, güç istenci ile birlikte halktan gelir sızdırma eğilimi de artacaktır. Bu nedenle despotik büyüme kırılgandır.<sup>446</sup> Acemoğlu'nun ifadesi ile;

“*Despotik devlet sınırlıdır, çünkü sürekli iktisadi büyümeyi güçlendirmek söz konusu olduğunda,-özgürce işlevini yerine getirmek, iktisadi faaliyetler için geniş tabanlı fırsatlar ve teşvikler yaratmak ve yatırım yapmak, deneyler gerçekleştirmek ve*

<sup>445</sup> Sartori, II, s.265.

<sup>446</sup> Acemoğlu, Daron, James A. Robinson, Dar Koridor: Devletler, Toplumlar ve Özgürlüğün Geleceği, Doğan Kitap, (Dijital Kitap), 2020, s.124-127.

yenilik getirmek gibi- toplumun en üretken yönlerini harekete geçirip besleyemez. Bunun için, özgürlüğün ve Prangalanmış Leviathan'ın oluşmasını beklememiz gerekir.”<sup>447</sup>

Bu noktada *Acemoğlu* ve *Robinson'un Ulusların Düşüşü*<sup>448</sup> adındaki çalışmalarında temelini attıkları ve *Dar Koridor*'da olgunlaştırdıkları kavramlara göz atmakta yarar vardır. Acemoğlu, tarihi tecrübeyi bilimsel bir metotla ele alarak, ekonomiyle siyaset ilişkisine dair önemli çıkarımlarda bulunmuştur. Bunlardan en önemlisi dar koridor kavramıdır. *Hobbes'un Leviathan'ına* atıfta bulunan yazarlar, tarihte olumlu gelişmeler kat eden ve yüksek refah seviyelerine ulaşan toplumların bunu dar koridor olarak nitelendirdikleri denge rejimine borçlu olduklarını ifade etmektedirler. Buna göre çizginin altında *Na-mevcut Leviathan* bulunur, burada toplumsal dinamikler varlığını korusa da bu dinamikleri normlarla sınırlandıracak ve idare edecek bir devlet mekanizması bulunmamaktadır, beri yandan çizginin öbür ucunda *Despotik Leviathan* bulunmaktadır. Toplumsal güçlerle bunları sınırlandıran iktidar arasında yarış olarak tarif edebileceğimiz bir denge bulunmaktadır, bu dengeyi sağlamayı başaran toplumlar *Prangalanmış Leviathan*'ı tesis edebilmiş, toplumun üzerinde değil hizasında konumlanmayı başarmış bir yönetime ulaşmışlardır. Bu toplum yapısı hassas bir çizgide yürümekte ise de sürdürülebilir kalkınma ve refah bakımından en önemli öncüllerden birisidir.<sup>449</sup> Bu noktada yazarlar Avrupa'yı günümüze taşıyan dengeyi incelemeye almışlardır. Avrupa, Germen geleneğinden tevarüs ettiği geniş toplumsal katılımcı yapısını Roma'nın hukuki normları ile birleştirdiğinde, tarihte eşine az rastlanır bir ilerleme kat edebilmiştir. Ancak bu ilerlemenin Avrupa'ya özgü olmadığını da ifade etmek gerekir, yazarlar bu noktada Avrupa'nın başarısının kendisine özgü olmadığına tarihte ve güncel sahada bu modellerle başarıya ulaşmış yapıları göstererek işaret etmektedir.<sup>450</sup>

*Dar Koridor* kuramcılarını toplumsal dinamikleri *Alice Harikalar Diyarı*'ndaki *Kızıl Kraliçe*'ye benzetmektedir. *Kızıl Kraliçe*'nin bulunduğu yerde “yerinde saymak

---

<sup>447</sup> Acemoğlu, s.138.

<sup>448</sup> Bkz. Acemoğlu, Daron, James A. Robinson, *Ulusların Düşüşü : Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri*, Doğan Egmont Yayıncılık, İstanbul, 2014(Dijital Kitap).

<sup>449</sup> Acemoğlu, *Dar Koridor*, s.76-87.

<sup>450</sup> Acemoğlu, *Dar Koridor*, s. 208-213.

için koşmak gerekmektedir".<sup>451</sup> Yazarlara göre toplumsal dinamikler de böyledir. Şayet toplum yeterince hızlı koşamaz ve otoriterleşme eğilimindeki *Leviathan*'in gerisinde kalırsa despotik devletin geri dönmesi kaçınılmazdır. Buna karşın *Leviathan* da, toplumsal ihtilaflar için arabulucu rolünü korumak, yasalarını uygulayabilir halde kalmak için koşuya dahil olur. Bu yarışın dengede tutulması sağlıklı bir toplum için de hayati ehemmiyet taşır. *Kızıl Kraliçe* etkisi, yani toplumsal katılımın güçlenmesi bugün sosyal güvenlik, kamu hizmetleri ve bireysel özgürlüklerin korunması adına ciddi atılımların temelini teşkil etmiştir. Sözelimi köleliğin kaldırılması gibi son derece hayati bir adım, devletin tercih ve istemi ile değil, toplumsal direnişle mümkün olmuştur.<sup>452</sup>

*Acemoğlu ve Robinson, Hayek'ten* farklı olarak devlet müdahalesini büsbütün olumsuz bir yapı olarak görmez, hatta devletin de bu yarışın bir parçası olarak, özellikle kontrolsüz piyasanın yaratacağı etkilere karşı bir güç olarak önemli bir aktör olduğuna işaret eder ki, bu da yukarıda ifade ettiğimiz üzere özgürlüğü merkeze alan *Popperci* yaklaşıma uygun bir öngörüdür. Toplumsal güçlerin kötüye kullanımını engellemenin bir aracı olarak otoriteye ihtiyaç duyarız buna karşın devletin büyüyen gücüne karşın da toplumun birtakım örgütlenmelerle alternatif üretebilmesi gerekmektedir. Yazarlar bu dengeyi; özgüvenli toplum ve yüksek kapasiteli devlet şeklinde tanımlamaktadır. Bu dengenin sağlanmasının önemli araçlarından biri de geniş ve makul hakların evrenselleştirilmesidir. Bu haklar insanların tercih yapma ve hayatlarının öznesi olma olanağının garantisidir. Dolayısıyla kuramcıların dar koridor dengesi aynı zamanda temel insani hakların korunduğu bir dengedir.

*Dar Koridor'da* kalmanın en önemli araçlarından biri de hiç şüphesiz demokrasidir. Halkın geniş katılımının olmadığı bir sistemde *Kızıl Kraliçe* etkisinin doğmasını beklemek beyhudedir. Özgüvenli bir toplumun bireyleri görüşlerini paylaşmakta, siyasal karar alma süreçlerine katılmakta güçlük çekmeyeceklerdir. Bu bağlamda koridora girmek için demokrasi tek başına yeterli değildir, demokratik rekabete uygun mümkün merteye eşitlikçi bir topluma ihtiyaç duyulur. Hindistan'ın dünyanın en büyük demokrasisi olmasına rağmen yoksulluk içerisinde olmasına kast

---

<sup>451</sup> Acemoğlu, *Dar Koridor*, s.54.

<sup>452</sup> Acemoğlu, *Dar Koridor*, s.65.

sisteminin tesiri mühimdir. Demokratik rekabetin enerjisini zayıflatan toplumsal sınıflar, *Kızıl Kraliçe* etkisinin doğmasının önünde engeldir. *Kızıl Kraliçe* etkisi, toplumun devleti topluma hizmet vermek adına zorlayacak güce elbirliği ile sahip olması ile mümkündür.<sup>453</sup> Sonuç olarak tarihi ve pratik yanları ile demokrasi en efektif yönetim biçimidir. Despotik bir yönetim olarak Çin'in yükselişi dikkat çekici ise de bu tarz bir yükselişin sürdürülebilir olmadığı tarihsel tecrübe ile anlaşılmaktadır. Bu çıkarım henüz yanlışlanmış değildir. Beri yandan Çin'in uzun vadede , Avrupa'nın aksine geniş bir toplumsal refaha henüz ulaşamamıştır, bununla birlikte toplumsal rekabet ve teşvik ortamında yeşerecek toplumsal üretkenlikleri beslemekte zorlanacağı tahmin edilmektedir. *Hayek'in* ekonomi ile siyaset arasındaki ilişkiye dair tespitlerini ileri taşıyan *Acemoğlu ve Robinson'un* görüşleri, bir toplumsal katılım sistemi olan millî irâde ve demokrasinin ehemmiyetini de ortaya koymaktadır.

### 3.2.3. Demokrasinin Evrimsel Temelleri

Demokrasinin neden benzerleri arasında tercihe şayan olabileceği bağlamında incelediğimiz *Acemoğlu ve Robinson'un* incelemeleri tarihe ekonomi perspektifinden bir bakışı içermekteydi. Demokrasinin başka açılardan da haklılaştırılması mümkündür, bu da insanın doğal evrimi çerçevesinde ortaya çıkan pratik ahlâkî kaideler düzlemidir.

*Michael Tomasello'nun "İnsan Ahlâkının Doğal Tarihi"* isimli çalışması, ahlâkın evrimsel temellerine ilişkin önemli tespitler içermektedir. *Tomasello*, özellikle iş birliği ve ortak çalışma düzlemine dikkat çekmektedir.<sup>454</sup> Bu noktada *Melis ve ekibinin* şempanzeler üzerinde yapmış oldukları deneyle *Warneken* ve ekibinin üç yaşındaki çocuklar üzerinde yapmış oldukları deneyleri karşılaştırır. Şempanzeler ve çocuklara birbirine benzer yiyecek oyunları oynatılmıştır. İpin birden fazla yerden çekilmesi ile yiyeceklere ulaşılan bu oyunda şempanzeler herkesin bir miktar yiyecek alabildiği durumlarda başarılı olurken, baskın bireyin bütün yiyecekleri alabildiği ihtimallerin hepsinde oyun baskın bireyin tahakkümü ile sonuçlanmıştır. Bu durum

<sup>453</sup> Acemoğlu, Dar Koridor, s.278.

<sup>454</sup> Bkz. Tomasello, Michael, İnsan Ahlâkının Doğal Tarihi, (çev. Aylin Onacak), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2020.

baskın olmayan bireylerin zaman içerisinde oyuna ilgisiz yaklaşımları ile dolayısıyla oyunun başarısızlıkla sonuçlanması ile neticelenmiştir. Oysa çocuklar yiyecekler nasıl yerleştirilmiş olursa olsun makul bir şekilde paylaşabileceklerini bildiklerinden oyunda sürekli bir başarıya ulaşabilmişlerdir.<sup>455</sup> Bu ve benzeri deneylerden *Tomasello'nun* çıkardığı sonuç insanların evrimsel süreçte iş birliğine zorlandıkları, bu durumun da karşılıklı bağımlılığı beraberinde getirdiğidir. *Tomasello'ya* göre ancak başkaları ile uyumlu çalışabilen bireyler hayatta kalmayı başarmış ve genlerini günümüze aktarabilmişlerdir. Şempanzeler doğada grup hâlinde avlansalar dahi birbirine yardım etmemekte hatta sıklıkla birbiri ile yiyecek konusunda rekabet etmektedirler.<sup>456</sup>

*Zoon politikonu* var eden unsurlardan birisi *Tomasello'nun* da dikkat çektiği gibi ortak amaçlılık olabilir. *Warneken* ve ekibinin yaptığı bir başka araştırmada ortak hedefe yönelen oyunlarda ortaklardan birinin sebepsizce oyundan ayrılması hâlinde şempanzelerin kayıtsız kalırken çocukların ödüle kendi başlarına ulaşabilecek olsalar bile ortaklarını davet ettikleri görülmüştür. Bu da insan zihnine dair temel bir duruma işaret etmektedir. İnsanoğlu, iş birliğinin gerçekleştiği ortaklık zeminini algılayabilmekte ve biz kavramını oluşturan iş birliği ortaklığını gerçekleştirebilmektedir.<sup>457</sup> Bu insanı diğer canlılardan ayıran bir özelliktir. *Tomasello'nun* ifadesi ile;

*“İlk insanlar toplumsal kimlikle birlikte kişisel bir kimlik duygusu da yaratıyordu(...) Ortaklarını değerlendirirken aynı şekilde değerlendiriliyor olduklarının da biliyorlardı (...) O halde ilk insanların kişisel kimlik duygusu, insanın kendisini kayırmadığı, esasen tarafsız bir yargıya dayanıyordu. Başkalarını nasıl yargılıyorsam, kendimi de öyle yargılam, aksi elimde değildir; zira başkalarını temelde kendime eşit görürüm ve doğal olarak, sadece başkalarıyla değil kendimle de ilgili bütün yargılarımı rolleri değiştirerek belirlerim.”*<sup>458</sup>

---

<sup>455</sup> Tomasello, s.61.

<sup>456</sup> Tomasello, s.62.

<sup>457</sup> Tomasello, s.69.

<sup>458</sup> Tomasello, s.81.

*Tomasello* 'nun rol değişimi ile kastettiği durum, görev dağılımındaki rollerin değişkenliğidir. İnsanoğlu rollerden bağımsız olarak bir görev ve iş birliği düzlemini kavrama yetisine sahiptir. Bu düzlem diğerkâmlığı da beraberinde getirmektedir. Yine çocuklarla şempanzeleri kıyaslayan birden fazla çalışmada şempanzelerin ödüle ulaşır ulaşmaz, ortaklarının durumu ne olursa olsun oyundan uzaklaştıklarını gösterirken, çocukların ortaklarını bekledikleri, ödüle bireysel olarak ulaşsalar bile ortaklarının da görevi tamamlamasına yardım ettiklerini göstermektedir. Sonuç olarak insanoğlu biz paradigmasını kavrayabilen bir varlık olarak çok daha başarılı iş birlikleri kurabildiği için bu derece gelişmiş bir canlıdır.<sup>459</sup>

Görev ve iş birliğine bağlı olarak gelişen davranışlardan biri, irâdenin tarihi analizi bağlamında değindiğimiz meşru itiraz ya da *Tomasello* 'nun ifadesi ile ikinci şahıs itirazdır. Şempanzeler baskın bireyin bütün yiyeceği aldığı durumlara karşı direniş göstermezken, çocuklar bu tarz durumlara karşı tepkilerini ortaklaşa ve sesli bir şekilde ortaya koymaktadır. Açgözlü davranan bireyin diğer topluluk üyelerince kınanması ve ona karşı itirazın ortaya konması iş birliğinin önemini göstermektedir. Bu kınama karşısında açgözlü birey kayıtsız kalamaz, çünkü iş birliğine diğer ortakları kadar muhtaçtır<sup>460</sup>. Bununla birlikte yetişkin insanlarla şempanzeler arasında yapılan kıyaslamalarda, çok daha ilginç bulgulara rastlanmıştır. Bahsi geçen deney bir ultiमत oyunudur, oyuna göre bir taraf diğerine elindekileri paylaşma teklifinde bulunur. Ya teklif kabul edilecek ya da her iki taraf da ödül alamayacaktır. İnsanlar, kendilerine yapılan paylaşma tekliflerini, şayet bu teklif haksızsa reddetmekte ve alacakları ödülün bütünü vazgeçmektedir. Şempanzeler ise her hâlükârda kendilerine uzatılan ödülü kabul etmekte, haksız paylaşma tepki göstermemektedir. İki taraf arasındaki adaletsiz teklifin irrasyonel şekilde reddi bu tercih insanda şempanzelerden farklı olarak bir hakkaniyet duygusunun gelişmiş olduğunu da göstermektedir.<sup>461</sup> Bu duygu da şüphesiz iş birliğine bağlıdır. *Tomasello* 'nun ifadesi ile; “birbirine ihtiyacı olmayan bireylerin hakkaniyet ve adalete de ihtiyacı yoktur”.<sup>462</sup>

---

<sup>459</sup> Tomasello, s.86.

<sup>460</sup> Tomasello, s.87.

<sup>461</sup> Tomasello, s.45-48.

<sup>462</sup> Tomasello, s.52.

Rollerin her an değişebildiği ortaklıklar, eşitler arası ilişkileri doğurur, bu da “birbirlerine hesap sorabilen kişiler arasında karşılıklı saygı” duygusunu yaratır. Tüm bunlardan çıkarabileceğimiz netice açıktır; zoon politikon fiziksel güç ve baskınlığa değil, karşılıklı saygı, iş birliği ve empatiye dayanan bir biçimdir.<sup>463</sup> Bu ilişkilerin tekrardan güç ve baskınlık temeline taşınması kültürel bir düzlemde, ilk bölümde aktarıldığı şekilde gerçekleşmiş olsa da bu; ilişkilerin geriye döndüğü anlamına gelmemektedir. Evet, bencillik ve açgözlülük hiçbir zaman ortadan kalkmamıştır. Hatta insanlar imkân buldukça bencilce hareket etmektedirler. Ancak evrimsel süreçte *Rubicon Nehri çoktan geçilmiştir*. En gaddar tiranlar bile iktidarlarını sadece güç ve baskınlığa dayandıramaz. Çalışmamızda muhtelif yerlerde ifade ettiğimiz üzere meşrûiyet arayışı bu nedenle vardır. Bir şekilde bencilce ya da haksız hareket eden bireylerin bu eylemleri haklılaştırmak için bahaneler uydurması gibi, her iktidar varlığını meşrulaştırıcı bir anlatıya dayandırma ihtiyacı hisseder. Bunun sebebi açıktır; *Tomasello'nun* üzerinde durduğu gibi ampirik bulgular insanların biyolojik olarak başkalarına değer verecek ve onların selametine yatırım yapacak şekilde evrildiğini göstermektedir.<sup>464</sup> Tabii ki bu dönüşüm “biz” kavramının içeriğine bağlıdır. “Biz”in dışarısında eşitlikten bahsedilemez, hatta sıklıkla insanların kendilerinden görmedikleri bireyleri insan olarak görmedikleri söylenebilir;

*“Bütüne bakıldığında, belli kişileri ellerinde olmaksızın aynı değerde gören ve onlarla etkileşime giren bireyler olmaksızın, insan ahlâkına biraz olsun benzeyen bir şey hayal etmek bile mümkün olmuyor.”*<sup>465</sup>

Tomasello'nun işaret ettiği ve sonuçlarından doğal bir ahlâk hipotezi çıkardığı deneylerin ışığında iş birliğinin insan topluluklarının en temel unsuru olduğu görülür. Bu unsurun var olabilmesi için de ortaklığa katılan her bireyin karşısındaki ile eşit olduğunu kabul etmesi gerekir. Bu insanın doğal bir eğilimidir. İnsan toplulukları tarım devriminden önce binlerce yıl bu eğilim çerçevesinde yaşayabilmiştir. Dolayısıyla her ne kadar tarıma geçiş bu eşitlikçi toplumları ortadan kaldırmış ise de eşitlik düşüncesinin sadece Aydınlanma Çağı'nın bir ürünü olduğunu söylemek doğru

---

<sup>463</sup> Tomasello, s.78.

<sup>464</sup> Tomasello, s.193.

<sup>465</sup> Tomasello, s.196.

değildir. Bu bağlamda yukarıda görüşlerini teşrih masasına yatırdığımız Rousseau'nun, tüm bu deneylerden habersiz doğruya yaklaştığını görülür. Rousseau şefkati insanın kendisine olan şiddetli sevgisini yani bencilliğini hafifleterek bütün bir insan türünün tümünün hayatta kalmasına yarayan doğal bir duygu olarak görür. Onun şefkat olarak tanımladığı eğilim iş birliğinin doğasında yatan eşitlikçi ortaklıktır<sup>466</sup>. Yine Rousseau'nun isabetle tespit ettiği gibi, eşitsizlik, mülkiyetin önem kazandığı Tarım Devrimi'nin ve yerleşik yaşamın ürünüdür.

Toplumunu oluşturan bireyler pek çok açıdan denk olmayabilir. Bu noktada dahi onları ortaklık zemininde bir araya getirecek bir unsurun bulunması gereklidir. Aksi takdirde karşılıklı muhtaçlık hâlinde doğan sosyal yapının çözülmesi kaçınılmazdır. Bu durumu bireysel ilişkilerden kitlesel bir yönetime taşıdığımızda karşımıza yurttaşlık teması çıkmaktadır. *Immanuel Kant*, Rousseau'nun aksine doğal hali (status naturalis) her an patlamaya hazır bir savaş olarak tanımlar.<sup>467</sup> Barışın kurulması için toplumsal sözleşmenin kurulması ve hukuki sınırların tayini esastır. Ebedi barışın birincil şartı devletin cumhuriyetçi olmasıdır. Cumhuriyetçilik Kant'a göre yasama ile yürütmenin ayrıldığı ve temsilcilik fikrinin ortaya çıktığı bir rejimdir. Bu bağlamda demokrasi cumhuriyetçilikle çelişir. Demokrasi halk iktidarı olduğundan halk kendi kendisini sınırlayacak yasaları koymak ve yürütmek hakkına sahiptir. Bu nedenle demokrasiye ancak herkesin kral olmayı arzuladığı bir hükümlanlık (*forma imperii*) denebilir, oysa cumhuriyetçilik bir anayasaya dayanan hükümet (*forma regiminis*) şeklindedir. Esas teşkilatı cumhuriyetçilikte halkın irâdesine dayanır, ancak halk bizzat kendisini yönetmez, bu yönetme işini bir temsilciye devretmiştir. Kant'ın bu görüşleri günümüz demokratik cumhuriyetleri tarafından tekzip edilmiş sayılabilir. Ancak konumuz cumhuriyet ve demokrasi ayrımı olmadığından bu hususun detaylarını bir kenara bırakıyoruz. Kant'ın “*Ebedi Barış Üzerine Bir Deneme*”sinden çıkartacağımız çok daha önemli bir sonuç bulunmaktadır. O da cumhuriyetçi esas teşkilata dair ortaya koyduğu fikirlerdir. Ona göre cumhuriyetçi esas teşkilat; bir toplumun bütün üyelerinin insan olması neden ile hür olduğunu, tebaa olmak bakımından kanunlara

---

<sup>466</sup> “Öyleyse şefkatin kişinin kendisine olan sevgisinin şiddetini hafifleterek türün tümünün hayatta kalmasına katkıda bulunan doğal bir duygu olduğu kesindir.” (Rousseau, Jean Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kökeni*, (çev. Ertuğ Ergün), Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003, s.55.)

<sup>467</sup> Immanuel Kant, *Ebedî Barış Üzerine Felsefi Deneme*, (çev. Yavuz Abadan, Seha L. Meray), 100. Yıl Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1960, s.17.



bağlı olduğunu ve aynı devletin yurttaşları olmak bakımından eşit olduğunu kabul etmektir. Bu bağlamda kralın vatandaş olmadığı mutlak bir monarşide kral devletin sahibi olduğu halde üyesi olmadığından dilediği gibi savaşa girebilir, ne de olsa kendisinin kaybedecek pek bir şeyi yoktur. Oysa savaşın bedelini ödeyen yurttaşların bu konuda çok daha hassas olacakları ve barışı tercih edeceklerinde şüphe yoktur.<sup>468</sup>

Demokrasi ya da kamusal liderlik anlamında cumhuriyet eşit yurttaşlığın yapısına uygun bir yönetim biçimidir. *Montesquieu'nun* ifadesi ile bir fazilet rejimidir. Bu faziletlerin başında onun tasarruflu olmayı sayması tesadüf değildir. Demokratik bir yönetim, eşitler arası ilişkiye dayandığından herkesin makul ve mutedil bir düzlemde buluşması gerekmektedir. Aristokratik bir idarede aristokratların çevrelerine hediyeler dağıtması, zenginliğin yarattığı güç ve şaşaaaya dayanarak yönetimlerini sürdürmelerini mümkünken, demokraside gelir dağılımında da mutlak olmasa da makul bir dengeden bahsetmek gerekir. Montesquieu, demokratik yönetimlerde ticaret ve çalışmanın ön planda olduğuna işaret ederek, demokrasilerin herkesin kendi geliri ile yaşayabildiği ya da yaşamak istediği rejimler olduğunu, bu nedenle bu toplumlarda lüksün azaldığını ifade eder.<sup>469</sup> Bu nazarla, özgürlüğün el verdiği ölçüde gelir dağılımına bile yansımış eşitlikçi bir toplumun demokrasiye uygun olduğunu söylemek mümkündür. Özgürlüğün el verdiği ölçüde kaydı mühimdir, nitekim Montesquieu de, nitelik itibarı ile huzur verici olan toprak reformunun birdenbire yapılmasının mahzurlarına dikkat çekmiştir.<sup>470</sup> Ayrıca yazar demokrasilerde lüks sevgisinin dışlanması şöyle gerekçelendirir;

*“Bir cumhuriyette lüks sevgisi yerleşti mi, kafalar özel menfaatlere doğru yönelir. Geçinecek kadar geliri olan kimselerin tam isteği vatan ve kendisinin şan ve şerefi olmalı. Ama kendisini lüksün pençesine kaptıran kişinin daha başka istekleri olur. Bu isteklerin gerçekleşmesini önleyen kanunların çok geçmeden düşmanı kesilir.*

---

<sup>468</sup> Kant, s.18-22.

<sup>469</sup> Montesquieu, s.87.

<sup>470</sup> Montesquieu, s.127.

*Lüksün tadını alır almaz Rhége şehirlerindeki askerlerin ilk işi halkı boğazlamak oldu.*”<sup>471</sup>

Görüldüğü üzere klasik siyaset felsefesi metinleriyle güncel evrimsel psikoloji çalışmalarının ortaklaştığı nokta insan ilişkilerinin eşitler arası ortaklık düzleminde kuruluyor olmasıdır. Siyasette bu ortaklığın karşılığı yurttaşlık bağıdır, bu yurttaşlık birlikteliğinde de her yurttaş eşit seçmenler olarak bir araya gelir. Önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere yurttaşlık bağı bizi oluşturan bireylerin bu iş birliği biçiminde eşitliğine dayanır. Dolayısıyla insanın ortaklaşa hareket etme eğilimi ile uyum içerisindedir. İnsan topluluklarını hayvan sürülerinden ayıran husus ortaklık duygusu ve karşılıklı ihtiyaçlara dayanan iş birliği olduğuna göre, bu toplulukların demokratik yöntemlerle idare edilmesi anlamlıdır. Davranış bilimlerinin alanda ortaya koyduğu veriler, filozofların doğal hukuktan rasyonel olarak istihraç ettikleri prensipleri daha gerçekçi bir düzleme taşınmaktadır. Tabii ki burada insanın eşitlikçi bir toplum inşasına doğal olarak mecbur olduğu gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır. Nitekim Tarım Devrimi’nden Aydınlanma Çağı’na kadar insan topluluklarının son derece eşitsiz ilişkiler kurabildiği de görülmüştür. Ha keza gelecekte son derece eşitlikçi toplulukların kurulma ihtimali vardır. Dolayısıyla evrimsel psikoloji verilerinden istifade ederken mutlak bir neticeye varmaktan ziyade bu verilerin ışığında demokrasinin insan ilişkilerinin doğal seyrine çok daha uygun olduğunu ifade etmekteyiz. Ancak kültür tarihi, insanın doğası ile çelişebildiği, hatta onu tamamen inkâr ettiği sayısız örneklerle doludur. Bu nedenle eşitlikçi ortaklığın korunabilmesi için Kızıl Kraliçe’nin her an uyanık olması gerektiğini tekrarlamakta yarar görüyoruz.

### **3.2.4. Ahlâkî Özerlik ve Bireysel Özgürlük Bağlamında Demokrasi**

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin birinci maddesi şu belirlemelerde bulunur;

*“Bütün insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar. Akıl ve vicdanla donatılmışlardır, birbirlerine kardeşlik anlayışıyla davranmalıdırlar.”*

---

<sup>471</sup> Montesquieu,s.127.

Önceki bölümlerde üzerinde durduğumuz kardeşlik, eşitlik ve özgürlük prensiplerinin mezkûr maddede tekrar edildiğini görmekteyiz. Kardeşlik “biz” paradigmasını yani ortaklık zeminini ifade ederken, eşitlik bu ortaklığın doğal sonucu olan ortaklıkta eşitliği belirtmektedir, bu kavramlar arasında diğerlerinden ayrık duran kavram özgürlüktür. Beyanname işbu özgürlüğü akıl ve vicdanla donatılmış insanın bir özelliği olarak ifade etmektedir. Hiç şüphesiz özgür irâdeye ilişkin pek çok felsefi ve bilimsel tartışma bulunmaktadır. Ancak özgür irâdenin varlığından bağımsız olarak pratik bir ahlâkî özerklikten ve bireysel özgürlük alanından söz etmek mümkündür. Bu pratik durum da yine hukuk düşüncesinin kendisinden çıkarılabilir.

Daha önceki bölümlerde tercih ettiğimiz metodu tekrar edelim. Diyelim ki özgür irâdenin var olup olmadığını bilemeyiz. Bu hususta ancak tahmin yürütebiliriz. Hatta varsayalım ki özgür irâde yoktur ve insan davranışları tamamen *deterministik* ya da *fatalistik* belirlenimlerle ortaya çıkmaktadır. Bu takdirde suçların cezalandırılmasının, ihlallerin kınanmasının amacı ne olabilir? Klasik pozitivist okulun temsilcilerini dinleyecek olursak özgür irâde gerçekçi değildir. Hatta Ernesto Ferri'ye göre, “bir şey yerine diğerini isteme konusunda hür olduğumuz inancı basit bir hayaldir”.<sup>472</sup> Ferri buradan hareketle cezai sorumluluğun esasının toplumsal sorumluluk olduğuna, devlet ve toplumun kendini korumak adına suçları cezalandırmak zorunda olduğuna varır. Suçlu nasıl suç işlemeye deterministik bir şekilde zorlanmaktaysa, toplum ve devlet de suçluyu cezalandırmaya zorlanmaktadır.<sup>473</sup>

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi klasik pozitivistten bir uzaklaşma olarak görünmektedir. Görüldüğü üzere insanın özgür olduğuna, akıl ve vicdanla donatılmış olduğuna işaret etmektedir. Bu noktada felsefeci John Searle'nin “boşluğun deneyimi” olarak nitelendirdiği deneyim devrededir. Bir kararı aldığımızda, bize bu kararı aldirtan pek çok öncül bulunabilir. Hatta bu bağlamda Searle, tam anlamı ile biyolojik determinizme bir alan tanır. Ancak karar verme süreçlerine etki eden

<sup>472</sup> Tümerkan, Somay, “Klasik, Pozitivist Okullarda ve Toplumsal Savunma Hareketinde Ceza Sorumluluğunun Esası”, Journal of Istanbul University Law Faculty, Cilt 48, Sayı 1-4, s.56.

<sup>473</sup> Tümerkan, s.56-57.

öncüllerle karar veriş arasındaki boşluk, bizde bir özgürlük deneyimi hissi uyandırmaktadır. Onun ifadesi ile;

*“Bu özgür irâde deneyimi o kadar inandırıcıdır ki bunun yanılısama olduğunu düşünenler bile pratikte yanılısama olduğu varsayımıyla eylemde bulunamayacaklarını görürler. Tersine bizler özgürlük varsayımıyla eylemde bulunmak zorundayız. (...) Kant bu noktaya çok önce işaret etmişti. Özgür irâdemizi hesaba katmaktan kaçınamayız. Boşluğun bilinçli deneyimleri bize insan özgürlüğü inancını verir.”<sup>474</sup>*

Dolayısıyla pratikte özgür irâde varsayımından başka bir hareket tarzı bulunmamaktadır. Karar alma süreçlerimizi yöneten etmenlerin hepsini halihazırda bilmek gerekir ki, bunların rağmına bir özgür irâde ortaya çıkıp çıkmadığını inceleyebilelim. Bunun tersini de söylemek mümkündür. Şu hâlde elimizde sadece özgür irâdeye dair bir boşluk deneyimi mevcuttur ki bu deneyim bugüne kadar korunagelmiştir. Nitekim modern hukukun özgür irâde varsayımı ile nöro-biyolojik şartlanmaları bir arada tanıdığı görülmektedir. Sözelimi Türk Ceza Kanunu;

*“Madde 32- (1) Akıl hastalığı nedeniyle, işlediği fiilin hukuki anlam ve sonuçlarını algılayamayan veya bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneği önemli derecede azalmış olan kişiye ceza verilmez. Ancak, bu kişiler hakkında güvenlik tedbirine hükmolunur.”*

Hükmü ile irâde mefhumunu işlediği fiilin hukuki anlam ve sonuçlarını algılamak veya bu fiille ilgili olarak davranışlarını yönlendirme yeteneği olarak ele almıştır. Sonuç olarak anlamlı bir sosyal birlikteliğin sürdürülebilmesi için pratikte gerekli bir kavram olarak ahlâkî özerklik ve bireysel özgürlük varsayımına dayanıyoruz. Buradan hareketle, akıl ve vicdanını kullanma olasılığının tümünden reddedilmesi hâlinde kişinin biyolojik fonksiyonun ötesinde bir anlamı yoktur. Şu hâlde çalışmamız boyunca tartıştığımız sorunların hiçbirinin de anlamı kalmamaktadır. Tüm bu tartışma alanları insanın kültürel doğası çerçevesinde ortaya

---

<sup>474</sup> Searle, John R. , “Nörobiyolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade” (Çev. Ferhat Onur) (F. Onur, Trans.) . MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi , Cilt 3 Sayı 1 ,s.80 .

çıkarmak ki, aslında insan topluluklarını bir araya getiren de bu kültürel kurumlardır. İnsanın bu bağlamda başlangıçta verili bir doğasının olmaktan çok kültürel *semyosfer* (anlam evreni) içerisinde yenilenen bir doğası olduğundan söz etmek mümkündür. Uygun'un verdiği örnekle, modern öncesi köleliğin bir akıl ve vicdan kaybı olarak değil, bir hak kaybı olarak nitelendirilmesi, "*insan hakları ile insandır*" anlayışının bir yansımasıdır.<sup>475</sup> Yine onun ifadesi ile; "*ahlâkî özerkliği tanınmadan hiç kimse tam olarak insan olamaz*".<sup>476</sup> Tabii buradaki insan kavramının bir biyolojik türden ziyade bir kültürel ürün olarak insanı işaret ettiğini tekrar belirtmekte yarar vardır.

Sonuç olarak şuraya varıyoruz; insanın özgür irâdesinin bir yanılısama olduğunu kabul etsek bile pratikte bunu yok sayarak hareket edemiyor ve aldığımız kararların bir tercih sonucu ortaya çıktığına inanıyoruz. Bu perspektifi siyasal düzleme taşıyacak olursak bireylerin tercihlerinin sonuçlarını fark edebildiklerini varsayıyoruz demektir. Şu hâlde onlara hayatlarının öznesi olma ve kendi kaderlerini tayin hakkını da tanımalıyız. Bu noktada demokrasi, bireylerin pratikte mahkûm oldukları özgürlük varsayımına uygun hareket edebildikleri bir rejimdir. Sartre'ın ifadesi ile "*insan özgürlüğe mahkûm*" olduğundan, bu özgürlüğün siyasal platformda da korunması anlamlı olacaktır. Çünkü toplumu oluşturan bireylerin belirli bir kısmının irâdelerinin diğerlerinden üstün olduğunu gösterecek herhangi bir veri bulunmamaktadır. Determinist bir yaklaşımla her tür eylemi bir zorunluluk olarak görsek bile, toplumun kaderini belirleyecek kararların toplumu oluşturan bireylerin katılımı ile alınmasına engel olacak bir gerekçemiz de bulunmamaktadır. Hukuki bağlamda özgür irâdeyi fiillerin sonucunu anlama ve bu fiilleri isteme şeklinde basit bir tanımla sınırlı tutabiliriz. Nitekim cezalandırma süreci de bu sınırlara işaret etmektedir. Bireyler tıpkı bilinçli ya da bilinçsiz olarak belirli tercihler yapmakta ve bu tercihlerin sonuçları ile yüzleşmektedir. Belirli bireylerin karar verme özgürlüğünün olmadığını kabul edersek, onları işledikleri suçlar nedeni ile yargılamak da mümkün olmaktan çıkar. Dolayısıyla işleyen bir toplum yapısının şartlarından birisi özgürlük varsayımı olup, bu varsayımın bir parçası olan ahlâkî özerklik ve kendi kaderini tayin hakkına en uygun yönetim

---

<sup>475</sup> Uygun, s.385.

<sup>476</sup> Uygun, s.384.

biçimi de demokrasidir.

### 3.2.5. Demokrasinin Tamamlayıcı Unsurları

Bir değişim imkânı olarak demokrasinin sürdürülebilir olması için sınırlanması gerektiğini tekrara hacet yoktur, şu hâlde bu sınırlamanın hangi araçlarla gerçekleştirilebileceği üzerine düşünmekte yarar vardır. Bu konuda yapılmış sayısız çalışma bulunduğundan, daha önce sınırlama hususunda verilmiş cevapları tekrar edecek, bunları yukarıda sunmuş olduğumuz perspektif çerçevesinde sunmakla yetineceğiz. Demokrasinin sınırlandırılması aynı zamanda demokratik siyasal iktidarın sınırlandırılması olduğundan, hiç şüphesiz bu bağlamda iktidarı sınırlandıran anayasacılık sürecinin unsurlarına da atıfta bulunacağız.

#### 3.2.5.1. Anayasa

Meşhur İngiliz tarihçi Lord Acton'un dediği gibi “*güç yozlaştırır, mutlak güç ise mutlaka yozlaştırır*”.<sup>477</sup> Siyasal gücün yozlaştırıcı etkisinden kurtulmak ve iktidarı keyfi davranmaktan alıkoymak için birtakım kuralların, iktidarın emirlerinin dayandığı ve meşruluklarının denetlendiği bir ana kuralın bulunması gerekmiştir. Tarihte bu ihtiyacı karşılayacak sayısız metin bulunabilir. Her ne kadar Anayasacılık oldukça modern bir faaliyet olarak görölse de ilk çağlardan bu yana insan topluluklarının kaderinde söz sahibi olan temel yasalara rastgelmek mümkündür. Sözelimi Hz. Muhammed'in Medine'de kurmuş olduğu site devletinde muhtelif din müntesipleri arasında akdedilen bir mukavele olarak, egemenin de uyması gereken bir yasalar bütünü idi.<sup>478</sup> Bu bağlamda iktidarın kaba bir kuvvet olmaktan çıkarak belirli kurallara göre yönetim hâline gelmesi süreci çok daha geriye götürülebilir.

---

<sup>477</sup> Lord Acton (John Emerich Edward Dalberg) “Archbishop Mandell Creighton'a Mektup” (5 Nisan 1887)

<https://history.hanover.edu/courses/excerpts/165acton.html> (15.10.2021)

<sup>478</sup> Hamidullah, Muhammed, İslâm Anayasa Hukuku, Beyan Yayınları, (ed. Vecdi Akyüz), İstanbul, 2005, s.17-18.

İktidarın hükümlerine esas teşkil eden yasa olarak “kanun-i esası” ya da güncel deyimle anayasa, iktidarın günübirlik emir ve talimatlarından ayrılır. Anayasalar ya hiç değiştirilemez ya da değiştirilmesi oldukça zor usullere bağlanmıştır. Anayasamızın 175. Maddesi’ne bakıldığında kurucu iktidarın anayasada yapılacak değişikliği nitelikli bir çoğunluğa bağladığı, bu çoğunluğun sağlanamaması hâlinde süreci halkoyuna götürmeyi şart koştuğu görülür. Tüm bu zorlukların gayesi, iktidarın günübirlik kurallara göre değil, önceden belirlenmiş geniş kapsamlı, hatta ilkesel bazda kurallara göre faaliyet göstermesidir. Bununla birlikte iktidarlar her zaman anayasaya uygun hareket etmeyebilir. Bu takdirde onu denetleyecek, alınan kararların anayasaya uygunluğunu tespit edecek organlara ihtiyaç duyulmaktadır.

### 3.2.5.2. Kuvvetler Ayrılığı ve Anayasal Yargı

*Locke ve Montesquieu*’nün temsil ettiği kuvvetler ayrılığı düşüncesi, iktidarın sınırlandırılmasının en önemli araçlarından biridir. İktidarın tezahürü olan yasama yürütme ve yargının tek bir elde toplanması velev ki bu el demokratik yollarla seçilmiş olsun oldukça tehlikelidir. Bu nedenle iktidarların eylem ve kararlarında keyfilikten uzak tutulması için yasama ve yürütmenin birbirinden ayrılması, yani yürütmenin uyacağı yasaların bir başka kurum tarafından tesis edilmesi ve her ikisinin hukuka aykırı davranmaları hâlinde devreye girerek yasaya uygun bir yargılama organının bulunması elzemdir.

Yasama, yürütme ve yargı arasındaki ilişki genel anlamda denge denetim ilişkisidir. Bu üç yapı birbirlerinin faaliyetlerine ilişkin kısmi müdahale yetkilerine sahip olabilir, ancak bu müdahale birini diğerinden üstün hale getirmemelidir. Hukuk ve yasanın temsilcisi olan yargıçlar dahi yasama ve yürütmenin yetkilerini haleldâr etmekten kaçınmalıdır. Aksi takdirde *juritokrasi* (yargıçlar yönetimi) adı verilen yargıçlar yönetimi doğacaktır ki bu oligarşik idarenin demokrasi olduğunu söylemek mümkün değildir. Ha keza yürütmenin düzenleyici yetkilerinin adeta bir yasama faaliyeti hâline gelmesi, ülke yönetiminde yasalardan ziyade kararname ve idari kararlara başvurulması da bir başka yetki aşımı olup, yasayı ve yasamayı anlamsızlaştırmaktadır. Oysa yürütmenin yasama karşısında birtakım sorumlulukları

bulunmalı ve milleti temsil eden vekiller vasıtası ile idari işlemler bakımından hesap verilebilirlik korunmalıdır. Bu bağlamda bütçe hakkının oldukça önemli bir unsur olduğunu söylemekle yetineceğiz. Son olarak yasama organının yargıya müdahale ettiği ve çıkardığı yasaların anayasal denetime tabi olmadığı bir ülkede çoğunluğun zorbalığına kapı aralanmış demektir. Tüm bu denge ve denetim faaliyeti iktidarın tek bir elde toplanmasının önünde duran engellerdir.

Anayasal yargı, yasal denetimin en üst mercii olduğu gibi en mühimidir. Toplumdaki yozlaşma ve aksaklıkları yasalar yoluyla düzeltmek bir yana, bu aksaklıkları meşrulaştıran yahut yeni tür aksaklıklara kapı aralayan yasaların anayasada tespit edilen değerler manzumesi ile karşılaştırılması ve bu manzumeye aykırı olan hükümlerin yine anayasal yetkilerle elenmesi ya da yeniden tartışılmak üzere meclise iadesi oldukça önemli bir müessesedir. Bu sayede mecliste çoğunluğu elinde bulunduran grubun keyfi yasalarla yasama gibi ciddi bir süreci tavsatmasının önüne geçilir. Yasalar normlar hiyerarşisinin bir üst basamağındaki anayasaya uygunlukları ile denetlenirken, mecliste çoğunluğu olmayan grupların tezlerini yasa önünde ortaya koyma imkânı doğar. Bu nedenle yargı erkinin en açık tezahürünün anayasal yargı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü bidayet mahkemeleri başta olmak üzere pek çok yargı kurumu yasaların anayasaya uygunluğunu denetlemeksizin uygulamak durumunda kalırken ki bu teknik bir iş mesabesinde, anayasal yargının denetim yetkileri çok daha köklü bir denetimi işaret etmektedir. Yasaların denetimi olarak anayasal yargının bulunmadığı bir sistemde, sistemin genel geçer olduğu zannedilen yasalar tarafından manipüle edilmesi riski bulunmaktadır.

Hiç şüphesiz kuvvetler ayrılığının bulunduğu bir sistemde bile bu ayrılık hali manipüle edilebilir. Yürütme yargıçlarının atama ve özlük işlerine müdahale yoluyla yargıya müdahale edebilir, yasama ile yürütmenin aynı siyasal eğilimde olması bu iki erkin birleşmesiyle sonuçlanabilir. Bu takdirde tek başına kuvvetler ayrılığının hukuk devletini korumaya yetmeyeceği açıktır. Amerikan anayasacılarından *James Madison* 'un ifade ettiği gibi;

*“Seçimli despotizm, uğrunda savaştığımız hükümet değildi. Arzulanan sadece özgür ilkelere dayandırılması gereken değil, aynı zamanda hükümet güçlerinin çeşitli*



*sulh yargı organları arasında bölünüp dengelenmesi gereken bir hükümetti (...) Bu gözlemlerden çıkardığım sonuç, çeşitli erklerin anayasal sınırlarına sadece parşömen üzerine bir sınır çizmenin, hükümetin tüm yetkilerinin tiranca bir şekilde tek elde toplanmasına yol açan bu ihlallere karşı yeterli bir koruma olmadığıdır.”<sup>479</sup>*

### **3.2.5.3. Temel İnsan Hakları**

Daha önce de ifade edildiği gibi, anayasalı bir devlette bütün sorunların çözülebileceğini düşünmek için elimizde yeterince iknâ edici sebepler yoktur. Bir devletin şu ya da bu şekilde bir esas kanunu bulunabilir, bu esas kanuna uygun olarak yasama yürütme ve yargı faaliyet gösterebilir. Hiçbir yozlaşma ve yetki aşımının bulunmadığı böylesi ütöpik bir sistem bile oldukça zalimane uygulamalara imza atabilir. İlk iki sınırlama yolu (anayasa ve kuvvetler ayrılığı) ancak keyfi ve öngörülemez bir idarenin önünde engeldir. Bir idarenin işlem ve kararlarının öngörülebilir olması bu işlem ve kararları başlı başına haklı ya da meşru yapmaz. Şu hâlde bütün bu sistemin üzerinde, devlet mekanizmasının asla değiştiremeyeceği ve müdahale edemeyeceği birtakım alanların bulunması elzemdir.

Doğal hukukun zirvesi olarak insan hakları, doğada birtakım hakların bulunduğu düşüncesi bakımından tartışmaya açıktır, nitekim bu tartışmalara çalışmamıza uygun düştüğü ölçüde yer verdik. Ancak insan haklarının kapsadığı alan bireyin özgürlüklerine yönelmiştir ki bu bakımdan iktidar karşısında bireysel özgürlük için önemli bir çerçevedir. Millet mefhumunun doğuşunda ifade ettiğimiz gibi insan *homo narrans* olarak kurgular üretme ve bunlara inanma/inandırma yetisine sahip bir canlıdır. Baskı ve tahakkümün yarattığı mutsuzluktan kaçınmanın yolu en ilkel toplumlarda bile bireylerin birbirlerinin haklarına tecavüz etmediği, karşılıklı saygı ve duygudaşlık temelinde kurulmuş topluluklar inşa etmektir. Bu ihtiyaç bugünden yarına tamamlanacak ya da modern çağda tamamlanmış bir arayış olarak görülmemelidir. Her toplumda muktedirlerin görüşlerine katılmayacak, haklı olsun olmasın hâkim görüşlerden ayrılacak bireyler bulunabilir. Bu bireyler baskı ve tahakküm olarak kavradıkları iktidara karşı diğer bireyleri örgütleyebildikleri ve kendi hikâyelerine

---

<sup>479</sup> MADİSON, James, Federalist Papers, No.48/ 1 Şubat 1788.  
[https://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed48.asp](https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed48.asp) (19.08.2021)

inandırabildikleri ölçüde başarılı olurlar. Bu bir iktidar değişimi tekniğidir. Halk desteğini alıp kardeşine ya da babasına karşı ayaklanan bir şehzade, kitleleri arkasına takıp siyasal düzeni baştan sona değiştiren bir devrimci yahut kitleleri iknâ etmek için nutuk atan bir politikacı... Metotlar değişse de farklı görüşlerin baskıya karşı direniş eğilimi değişmez. Bu bağlamda iktidar değişiminin bir pozisyon takası hâline gelmediği bir sistemin garantisi temel birtakım hakların kabul edilmesidir.

Temel İnsan Hakları tarihsel evrim bunu icbar ettiği ya da insan doğası bunu emrettiği için değil insanın *homo narrans* olarak kuşaklar arası aktardığı kültürel birikimin bir neticesi olarak kıymetlidir. Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nde belirtilen her bir hak insanoğlunun binlerce yıllık kültürel birikiminin ve yaşanagelen zorlukların tezahürüdür. Hatta denebilir ki bizzat hak düşüncesi kurmaca bir düşüncedir. Ancak bu kurgu sayesinde medeni insan topluluklarının doğuşu mümkün olmuştur. *Von Hayek* 'in işaret ettiği gibi neyin adil ve dolayısıyla meşru olduğunu bulmak zordur. Hele hele post-modern rölativizmin ışığında –ya da karanlığında- buna dair bir metot geliştirmek oldukça güçtür. Ancak neyin adaletsiz olduğuna ilişkin elimizde sayısız tecrübe bulunmaktadır. Yaşama hakkının önemini haksız yere pogrom ve genosite uğrayan Yahudiler, işkence yasağının önemini Engizisyon Kurbanları, din ve vicdan özgürlüğünü St. Barthelmy kurbanları, ifade ve haber alma özgürlüğünü kitapları dünyanın her yerinde toplatılan ve hatta yakılan yazarlar, mülk edinme hakkının önemini Çin Toprak Reformu neticesinde yaşanan büyük kıtlıkta hayatını kaybedenler bilebilir. İnsan teki tek başına bütün bu tecrübeyi anlamlandıramayabilir, nitekim tek bir ferden neyin adaletsiz olduğuna dair çıkarımlar yapması kolay değildir. Ancak *Popperci* bir yaklaşımla deney prosesini yeniden başlatmamak ve kültürel aktarım sayesinde günümüze ulaşan tecrübeden yararlanmak yeterli olacaktır. Neyin adil olduğunu bulamasak da bizatihi kıymettar olan bu arayışa uygun bir zemin hazırlayabilmek için temel insan hakları çerçevesine dönmemiz gerekmektedir.

Hangi rejim olursa olsun kazananın her şeyi kazanmadığı, kaybedenin de her şeyini kaybetmediği bir sistemin garantörü her bireyin, devletin müdahalesinden masun ve mahfuz bir şahsi hürriyetler alanına sahip olmasıdır. Bu alanların ne şekilde düzenleneceği bir başka çalışmanın konusu olmakla birlikte beklentileri asgari tutarak

temel insan haklarının bu sınırları belirlemede rehber olabileceği dűşüncemizi tekrar ediyoruz.



## SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Çalışmamızın temel problemi millî irâdenin yasal meşrûiyetin kaynağı olup olamayacağı hususu idi. Bu bağlamda önce millet sonra irâde düşüncesinin tarihsel evrimine ilişkin kapsamlı bir girizgâh yapma ihtiyacı duyduk. İlk olarak *zoon politikon* olarak insanın, bu sosyal organizasyonları kurmada diğer canlılardan çok daha avantajlı olduğunu işaret ederek, bu kabiliyetin temelinde bireyleri bir araya getirecek üst-anlatılar kurma becerisinin yattığına işaret etmeye çalıştık.

İnsan, ifade edildiği gibi, *homo narrans* (anlatan insan) olarak, ortak özellikler tespit etme hatta bazen bunları kurgulama ve bu ortaklıklar üzerinden sosyal organizasyon kurma yetisine sahiptir. Bu kurgulama bilinçli ve önceden tasarlanmış olmak zorunda değildir. Nitekim ilk bölümde anlatılan üst-anlatılar panoraması sıklıkla sosyal dönüşüme uygun düşen ortak hisler ve arayışların ortaya çıkardığı neticelerdir. Bu bağlamda *mythomoteur* adı verilen kültür kurucu mitlerin çoğu zaman kendiliğinden ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bunların tarihsel süreç içerisinde art arda sıralanışı hatta zaman zaman sıçrama anlamına gelecek şekilde devrimlerin yaşanıyor olması, bu anlatıların rasyonel bir planlama ürünü olduğu izlenimini verebilir. Oysa toplumun geneline yayılan ve çoklukla birbirinden bağımsız olayların bir araya gelmesi bu seyrin değişmesine yardımcı olmuştur. Nitekim ilk bölümde farklı coğrafyalarda yaşanan benzer ve bağımsız olayların yaşanıyor olmasına dikkat çektiğimiz bu durumu ortaya koymaya matuftur.

Millî irâde kavramının işaret ettiği millîlik, oldukça modern bir kavramdır. Her ne kadar modern milliyetçiliğin ön plana çıkardığı etno-semboller uzun yüzyıllar boyunca var olagelmiş ise de bunların sosyal organizasyonun temelini teşkil edecek tarzda ele alınması oldukça modern bir meseledir. Modern düşünce geleneksel toplumun aile, aşiret, mezhep bağlantılarını çözerken, toplumu yeknesak bir birliktelik olarak tarif etmektedir. *Adorno* ve *Horkheimer*'dan yapmış olduğumuz alıntıyı tekrar edecek olursak, aydınlanma açısından sayısal olarak bire indirgenemeyen her şey bir yanılısamadır. Bu bağlamda modernite sosyal organizasyonu da tek bir unsur olarak düşünme eğilimindedir.

Modern dönemin bir başka kavramı olan irâde düşüncesi, millet düşüncesi ile uyum sağlamıştır. Böylece sitenin yönetiminde sitede yaşayanların genel irâdesine ya da o genel irâdenin atadığı temsilcilere başvurulması olarak özetlenebilecek bu düşünce, bu irâdenin aranacağı mahal olarak millet düşüncesi ile birleşmiştir. Millet düşüncesi zaman zaman radikal yorumları ile toplum içerisinde yaşayan azınlıklara ayrımcılık şeklinde tezahür etse de esas itibarıyla toplumun tüm fertlerini yurttaşlık temelinde birleştirme, dini, etnik ve kültürel ayrımları sıfıra indirerek objektif bir ölçütte fertleri buluşturma temasıdır.

Çalışmamızın bir başka önemli kavramı olan irâdeyi de tarihsel süreç içerisinde değerlendirmeye çalıştık. Çalışmamıza hâkim olan bu perspektife göre toplumsal organizasyonun ilk örnekleri “*ilkel demokrasi*” olarak nitelendirebileceğimiz bir iş birliği toplumuna işaret etmektedir. Doğada sık görülen alfa erkek önderliğindeki sürü yapılanması, özellikle avcılık faaliyeti ve çocuk bakımı gibi faaliyetlerle yerini iş birliğine bırakmak durumunda kalmıştır. Antropologların tespiti bu dönüşümde baskıcı alfalara karşı çeşitli tavırlarla örgütlenen bireylerin etkili olduğu yönündedir. Bireyin kendi hayatının öznesi olmak adına attığı bu ilk adım, kaba kuvvete karşı örgütlenme, bireysel çıkar ilişkileri oluşturma ve bunları sürdürmek adına yeni birliktelikler kurma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda insan topluluklarını dönüştüren eğilimin -bu eğilimin genetik yönleri de olabilir-, Fransızların *l'esprit de contradiction* adını verdiği itiraz ruhu olduğunu söylemek mümkündür.

İtiraz ruhu, kendiliğinden doğru ya da adil bir geleceğe matuf değildir. Baskıya karşı direniş göstermekten ibaret olan bu ruh, iyi ya da kötü var olan iktidarın tahakkümüne karşı itiraz eğiliminde olan bireyleri eyleme geçmeye sevk edebilir. Bu eğilimi gösterenler ya yalnız kaldıkları için boyun eğmek zorunda kalacak ya da kendileri gibi itiraz eğiliminde olanlarla bir araya gelerek örgütleneceklerdir. İktidar değişiminin ana dinamiği bu süreçtir. Burada ruh kelimesinin kullanılması yanıltıcı olabilir, bunun yerine her toplumda iktidara karşı boyun eğme ve direnme eğilimlerinin belirli oranlarda bulunduğunu ifade edebiliriz.

İlkel demokrasi deneyimi, toplumsal ilişkilerin karmaşıklaşması neticesinde sona ermiş, toplumsal iş birliği tek bir elden ; güçlü krallar tarafından yönetilmeye

başlamıştır. Ancak bu monarşiler, sürü liderliğinden farklı olarak varlıklarını meşrulaştıran bir anlatıya dayanmak durumunda kalmışlardır. Etnik kimlikleri mümkün kılan bu kültürel üretim , “biz kimiz ve neden bir aradayız” sorusunun yanında “bizi yönetenler bu hakkı nereden alıyor” sorusuna cevap verme gayretinin bir parçasıdır. Kendilerini şehir tanrıları ile özdeşleştiren Sümer Kralları’ndan Çin’in göksel imparatorlarına pek çok monarşi, etno-merkezci bir yaklaşımla kendilerini ve toplumlarını dünyanın merkezinde konumlandırmış ve varlıklarını anlamlı kılacak sıklıkla ilahi bir öncelik anlatısını sürdürmüşlerdir. İlerleyen süreçte evrensel imparatorluklar ve evrensel dinler geniş insan topluluklarını bir araya getiren unsurlar olmuştur.

Tüm bu tarihsel süreçte meşrûiyet arayışları, toplumdaki Fransızların *l’esprit de contradiction* sahip üyelerin iknâ edilmesi gayesine matuftur. İktidarların salt kaba güce dayanmadığı, bilakis belirli ilkelere dayandığına dair anlatıya duyulan ihtiyaç farklı meşrûiyet teorilerini ortaya çıkarmıştır. Egemenliğin kaynağının ne olduğu sorusu ilk çağdan bu yana süregelen bir felsefi tartışma sahasıdır. Egemenliğin kaynağının yönetilenlerin ortak irâdesi olduğuna dair cevap yine ilk çağdan beri, bir ölçüde de sosyal şartların zorlaması ile, var olagelmıştır. Özellikle asker ve tüccar topluluklarında yani eşitlerin birliğine dayanan topluluklarda bir grubun ya da şahsın öne çıkması mümkün olmadığından, elbirliği ile yönetim yöntemi ön plana çıkmıştır.

İktidarın sınırlandırılması, yönetimin sadece güce dayanmamasını sağlayan bir faaliyettir. En muktedir krallar bile çevrelerindeki danışmanlar ve yönetime hâkim olan yasalar tarafından sınırlandırılmıştır. Sözgelimi Osmanlı sultanları, bütün güç ve yetkilerine rağmen ulema ve askerinin (*kalemiye ve seyfiye* sınıflarını) rızasını almak durumunda kalmışlar, bu rızayı sağlayamayan sultanlar bu iki sınıfın girişimleri ile hal edilmişlerdir. Binaenaleyh toplumun farklı çevrelerini memnun etmeksizin bir yönetimi sürdürmek mümkün değildir. Dolayısıyla sürdürülebilir bir yönetimin şartlarından biri, belki de en önemlisi iktidar gücünün paylaşılmasıdır.

Keyfî bir idare, çalışmamızdaki ifadesi ile tirani, bir müddet sürdürülebilirse de neredeyse hiçbir zaman temadi edememiş, bir sonraki kuşağa aktarılamamıştır. Dolayısıyla sürdürülebilir bir idare ancak güçlerin paylaşılması ile mümkündür. Bu

bağlamda adeta doğal seleksiyona benzer şekilde tirani, kısa süreçlerde muktedir olsa da sürdürülebilir olmamıştır.

Aydınlanma düşüncesinin hümanist bireyciliği, eşit yurttaşlığa dayanan millet mefhumu ve geleneksel iktidar teorilerinin detaylarını arz ettiğimiz uzun iç çatışmalarda tahrip olması gibi pek çok unsur, asırlarca istisna olarak varlığını sürdüren demokratik yönetimin terviç edilmesi neticesini doğurmuştur. Demokrasi hem modern döneme uygun bir yönetim oluşu, hem de güçleri en geniş ölçüde paylaştırarak neredeyse her bireyin yönetimde söz sahibi olmasını sağlaması, ya da en azından böyle bir izlenimi doğurmayı başarması yönünden tercihe şayan olmuştur. Buna ilişkin süreci de çalışmamızda aktarmaya çalıştık.

Çalışmamızda Karl *Popper*'in Platon'dan günümüze iktidar teorilerine dair yapmış olduğu tespitler belirleyici olmuştur. Onun ifadesi ile bugüne kadar sorulan soru daima “kim yönetmeli” olmuş ve meşrûiyet teorileri daima kimin güç sahibi olacağı şeklindeki soruyla izah edilmeye çalışılmıştır. Demokrasi, halkın irâdesiyle yönetim ise, bu yönetimden sadır olan yasaların meşru ve adil olup olmadığı sorunu, “*halk istediği için doğru*” şeklinde cevaplandırılmaktadır. Genel irâde kuramcısı *Rousseau*, bu bağlamda genel irâdeye adeta kutsal bir anlam yükler. Klasik iktidar teorileri iktidarı kutsal bir kaynağa (tanrı kutu gibi) bağlarken, modern düşünce irrasyoneliteden uzaklaşmayı hedefler. Ne var ki rasyonel bir iktidar teorisini var etme adına hareket eden *Rousseau*'nun genel irâdeye kutsal bir anlam yüklemesi ironiktir. “*Kim yönetmeli*” sorusuna verilmiş bir cevap olarak modern genel irâde bugün bile - özellikle popülist siyasetçiler tarafından- kutsal bir bağlama oturtulmaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde modern demokrasi ve millî irâde düşüncesinin sorunlu yanlarını ifade etmeye çalıştık. Bunları sıralı önermeler şeklinde ifade etmekte yarar vardır;

- *Rousseau*, genel irâdenin doğruyu gösteren bir araç olduğunu iddia eder, genel irâdeye uymayan azınlık görüşlerin yanlış olduğunu düşünmesi gerekir, bu kitlenin bilgeliği düşüncesinin yansımasıdır.

- Kitle bilincinin oluşmasının önünde toplumsal olaylara ilgisizlik, tek bir oya sahip olan yurttaşın oyunun bir anlam ifade etmediğini düşünmesi, sosyal olaylara dair bilgisizlik ve çıkar çatışması gibi engeller bulunmaktadır.
- Kitle bilincinin farklı bilgi seviyesindeki kişilerin bir ortalaması olmak bakımından geçerli olduğu iddia edilse bile, kitlesel seçimler sadece bir bilgelik sorunu değildir. Sıklıkla propaganda ve manipülasyon teknikleri ile kitlelerin yönlendirilmesi söz konusudur.
- Bir şekilde kitleden aydınlatılmış, manipüle edilmemiş bir irâde sadır olsa bile bu irâdenin meşru ve adil kararlar alacağına garantisi yoktur. Çoğunluk azınlığa karşı nefret hisleri ile hareket edebilir yahut büsbütün art niyetli olarak hareket etmeyi tercih edebilir. Dolayısıyla bir görüşün çoğunlukta olması doğal olarak meşru ve adil olduğu anlamına gelmez. Çoğunluğa dair bu görüş, oldukça naif ve iyiniyetli olsa da rasyonel bir temele değil, bir inanca dayanan bir düşüncedir. Bu inanç da kitlelerin doğruyu sezebileceğine dair inançtır.

Genel irâde, modern çağda *Rousseau*'nun tasarladığı gibi ufak bir sitede değil, millet/ulus gibi geniş çaplı bir kitlede aranır hale gelmiştir. Bu bağlamda yeni sorunlar baş göstermiştir.

- Millet gibi sayıları milyonları bulan toplulukların doğrudan demokrasiyle yönetimi zordur. Bu da temsili demokrasiyi zaruri hale getirmektedir.
- Temsili demokraside temsilciler kitleyi iknâ ederek oylarını toplamak yoluyla temsil makamına gelirler.
- Bu iknâ ve propaganda süreci ciddi maddi kaynak isteyen bir süreçtir. Bu bağlamda temsili demokrasinin mümessilleri halkın her kesiminin değil belirli çıkar gruplarının temsilcisi hâline gelirler. “Oligarşinin Tunç Yasası” burada da işleyerek bir “yönetici elit” sınıfının doğmasına



sebebiyet verir ki bu demokrasi ile bağdaşan bir yönetim değil, adı konmamış bir oligarşidir.

Dolayısıyla *Rousseau*cu genel irâdenin ortaya çıkışındaki imkansızlıklar bir yana, günümüz temsili demokrasilerinin *Rousseau*cu bir genel irâdeye dahi uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Demokrasinin yukarıda sayılan sorunları, genel irâdeci yaklaşıma dair sorunlardır. Bir de *Popper*'in paradoks olarak ifade ettiği sorunlar vardır. Bunları sıralamak gerekirse;

- Demokrasinin asıl ilkesi eşitliktir, bu da özgürlükle çelişir. Liberal demokrasi, birbiri ile çelişen bu iki durumun dengede tutulması rejimidir.
- Demokrasi, demokrasi karşıtı görüşlere alan tanıyabilir, bu takdirde demokrasi kendi kendini imha eden bir rejime dönüşür. Bu görüşleri bastırmayı tercih ettiği takdirde ise demokratik çoğulculuktan söz edilemez.
- Demokrasinin özgürlükçü içeriğe sahip olması beklenirken popülist siyaset demokrasiyi yine demokratik usullerle içeriksizleştirebilir. Genel irâdeyi kutsayan ve milleti homojen bir bütün olarak gören bu görüş, demokrasiyi halkın değil halk adına konuşan demagogların yönetimi hâline getirir.

Son olarak demokrasinin millî irâde olarak ifade edilmesinde de birtakım mahzurlar vardır;

- Yasalar, etkileri itibarı ile ülke sınırlarını aşan etkiler yaratabilir. Hele hele küreselleşmenin artması ile bu sorun çok açık biçimde ortaya çıkmaktadır.
- Millet, her ne kadar modern düşünürler aksini iddia etse de homojen bir bütün değildir. Bu homojenliğin, yurttaşlık temelinde bir birliktelik olmaktan ziyade gerçek bir yekvücut oluş şeklinde anlaşılması neticede azınlıkların reddine ve bunlara karşı tahakküme sebebiyet verebilir.

- Millet düşüncesinin eşit vatandaşlık bağlamından kopması, özellikle post-modern dönemde grup hakları düşüncesini güçlendirmiş ve kimlik siyaseti revaç bulmuştur. Uzun vadede millet düşüncesinin dağılmasına sebebiyet verebilecek bu düşünce milletin irâdesine ilişkin yaklaşımı da tartışmalı kılmaktadır. Milletin gerçek bir homojenliğinden bahsedilemeyeceği gibi, kendisine irâde atfedilecek bir birlik olarak tarifi de mümkün değildir. Millet mefhumu yalnız eşit yurttaşlığı ifade eden bir kavram olarak anlamlıdır.

Tüm bu sorunlar ele alındığında millî irâdenin başlı başına yasal meşrûiyetin temeli olamayacağı görülür. Weberci bir yaklaşımla bakıldığında insanların kendilerinin tensibinden geçen yasalara daha kolay itaat edecekleri muhakkaktır. Ancak bu yaklaşım totoloji üreten bir yaklaşım olduğundan meşrûiyete dair bir çözüm getiriyor gibi görünse de esas itibariyle bir çeşit neticesizlik halidir. Çünkü bir yasanın meşru olup olmadığı ancak bir başka değerler sistemine göre değerlendirilebilir. Bu bağlamda çalışmamızın son kısmında kullanışlı bir meşrûiyet teorisine giriş yapmaya çalıştık.

Post-moderniteyi en muhtasar şekilde tarif eden ifade üst anlatılara karşı inançsızlıktır. Bu bağlamda tam manası ile bir üst-anlatı olan millet düşüncesine dair derin bir inançsızlığın doğduğu grup hakları fikrinin yükselişinden anlaşılabilir. Güncel siyasetin en belirleyici unsurunun kimlikler oluşu bu bağlamda tesadüf değildir. Objektif yurttaşlık ve evrensel insan düşüncesine dayanan millet düşüncesi, kimliklerin ön plana çıktığı yeni dalga siyasi söylemle terk edilmektedir. Evrensel insan hakları düşüncesine karşı inançsızlık da bu eğilimin yansımasıdır. *Douzinas*'ın insan haklarının sonu olarak tarif ettiği bu süreç aynı zamanda meşrûiyet arayışının son bulması anlamına da gelmektedir. İnsan hakları, doğal hukukun bir tezahürü iken, bu yeni eğilim nihilizme savrulan bir hukuki pozitivizmi çağrıştırmaktadır. Şu hâlde yeni bir meşrûiyet teorisini bir çeşit asgari müşterek olarak kurgulamakta yarar vardır. Ne var ki doğal hukuka dayanan her tür meşrûiyet kuramı bir üst-anlatı olarak post-modern şüphecilikle karşılanacaktır. Bu nedenle güncel bir meşrûiyet kuramının bu eleştirilere karşı da dirençli olması elzemdir.

Çalışmamızda millî irâdenin içinde bulunduğumuz yüzyılda nasıl algılanacağına dair sorun meşrûiyet sorununa dair getirmeye çalıştığımız çözümle birlikte ele alınmıştır. Bu arayışta *Popper'in* epistemolojik yaklaşımı ile *Hayek'in* siyaset kuramından istifade edilmiştir. Bu aşamaları da başlıklar hâlinde ifade etmekte yarar vardır;

- *Popper'in* üzerinde durduğu gibi tüm bilgi tahmini bilgidir. Mutlak manada bir hakikate erişmek tek bir insan ömrünü aşan bir deneyimdir. Sözelimi buna ulaşılsa bile diğer insanlara anlatmak mümkün olmayacak, bilhassa post-modern görelilik karşısında bu mutlak gerçek bir anlam ifade etmeyecektir.
- Bir yasanın ya da eylemin meşru ve adil olup olmadığını mutlak ölçekte denetleyecek bir değerler manzumesi için de birinci maddede tadat edilen sorunlar mevcuttur. Bu bağlamda meşrûiyeti evrensel doğal hukuka bağlayan görüş, bu görüş doğru olsa dahi, kullanışlı değildir.
- Hukuki pozitivizm ise aslında meşrûiyet sorununu ortadan kaldıran bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın mahzurları tarih içerisinde görülmüş olduğundan, adaletsizlik hâline karşı bir reaksiyon olarak adalet arayışı önem kazanmaktadır.
- Çalışmamızın ilk bölümünde ifade edildiği gibi baskıya karşı direnme homo sapiensin temel davranışlarından biridir. Bu her bireyin *l'esprit de contradiction* sahip olduğu anlamına gelmez. Ancak bir iktidarın ya da görüşün diğer bireyler ve görüşleri üzerindeki tahakkümü bir kısım bireyin , itirazlarında haklı olsun olmasın, reaksiyonu ile sonuçlanır.
- Bu reaksiyon makul bir düzlemde tartışılmaz ve karşıt görüşlere alan tanınmazsa, kendini baskı altında hisseden gruplar şiddet yoluyla kendilerini ortaya koyma eğilimleri gösterebilirler.

- Bu bağlamda sürdürülebilir bir sosyal yapı ancak toplumdaki muterizlerin makul seviyede tatmin edildiği bir sistemle mümkündür. İktidarın koyduğu yasalar salt kaba kuvvetle uygulanamaz. Yasaların subjelerinin aktif katılımını sağlayacak tedbirlere ihtiyaç duyulur. Bu meyanda meşrûiyet arayışının iktidarlar tarafından benimsenmesinde iktidarların bu potansiyel muterizleri memnun etme isteği yatmaktadır.
- Sözleşmecî düşünürlerin üzerinde durduğu toplumsal sözleşme bir yasalar manzumesi değil, *Hayek* 'in de ifade ettiği gibi, bir davranış kuralları çerçevesidir. İnsanlar ortak yasalara uydukları için değil, benzer davranış kurallarını icra ettikleri için bir araya gelirler.
- Nomos adı verilen bu davranış kurallarından uzaklaşan yönetim biçimlerine sahip sosyal organizasyonlar genelde kendini ifade edemeyen muterizlerin şiddet eylemleri ile yıkılır. Bu bağlamda sosyal organizasyonun sürdürülebilir olabilmesi için iktidarın paylaşılması, şiddetsiz bir yolla konsensüse varılabilmesi gerekmektedir.
- İnsan bilgisinin kısıtlılığı nedeni ile neyin adil ve meşru olduğunu tespit etmek güç olduğundan ancak neyin gayr-i meşru ve adaletsiz olduğunu tespit etmek mümkündür. Buradaki bilgi ampirik bir bilgidir. Daha önceden denenerek mutsuzluk yaratmış eylemler ve kararlar tekrar edilmemelidir. Bu noktada toplumların tecrübesi bugünden yarına nihayete ermiş bir tecrübe olarak değil sürdürüle gelen bir tecrübe olarak değerlendirilmelidir.

Tam bu noktada yanlış anlaşılacak adına bir ayrımı ortaya koymakta yarar vardır. Yukarıda ifade edilen düşünceler en nihayetinde bir sosyal darvinizme varmamaktadır. Bilindiği üzere sosyal darvinizm, *Herbert Spencer* 'in ortaya koyduğu şekliyle başarısız sosyal kurumların doğal seleksiyona tabi olacağını iddia etmektedir. Oysa insan davranışlarının önceden öngörülemez yapısı nedeni ile bu şekilde bir evrimden söz etmek mümkün değildir. Binaenaleyh bu düşünce tarihe bir amaçlılık yüklediği gibi, içinde var olduğumuz sosyal yapının en doğru sosyal yapı olduğu yanılısamamı da yaratabilir. Esas itibariyle *Von Hayek* 'in nomos kuramı *Spencer* 'e

oldukça yakınsar. Ona göre de mühim olan sosyal evrime izin verilmesi ve rekabet ortamının korunmasıdır. Beri yandan bu çalışmada *Hayek* 'in özgürlüğün yasası olarak nitelendirdiği nomos kavramından istifade etmekle birlikte, tarihte belirli bir erek gören bu düşünceyi paylaşmadığımızı ifade etmek durumundayız. *Hayek* her ne kadar *Popper*'in epistemolojik olarak ortaya koyduğu düşünceleri pratikte kuramsallaştırmaya çalışmış ise de önceliği *katalaksi* adını verdiği sermaye piyasasının korunması olduğundan tarihsiciliğe yaklaşmıştır. Elbette *Hayek* , bu kendiliğinden düzende bir amaçlılık halinin bulunmadığını vurgulamaktadır. Ancak sosyal evrim düşüncesi, bir noktada sosyal organizasyonların daha başarılı olacak şekilde adapte olduğu çıkarımına dayanmaktadır.

Geriye doğru bakıldığında sosyal organizasyonların sosyal darvinist bir gelişme kaydetmediği görülebilir. Aynı anda dünyanın bir köşesinde oldukça özgürlükçü ve demokratik idareler sürdürülürken bir başka köşede keyfi idareye varan tiraniler görülebilir. Ha keza, Antik Yunan ve Roma'da demokrasinin yükseliş ve çöküş seyri incelendiğinde ilerleme düşüncesinin gerçekçi olmadığı anlaşılabilir. Bu bağlamda aydınlanma düşüncesine hâkim olan ilerleme teması, modernizmi tarihin sonu olarak düşünme eğiliminin göstergesidir. Oysa medeniyetlerin yükseliş ve çözülüş süreçleri bize aksini göstermektedir. Teknikte kaydedilen gelişmeler tarihin ileri doğru aktığını gösterir gibiyse de bazı teknik gelişmelerin kaybolduğu hatta bazılarının birkaç kere “icat” edildiğini bilmekteyiz. Dahası, teknikteki ilerleme sosyal organizasyon kabiliyetimizin, daha barışçıl ve özgürlükçü toplumlar kurma yetimizin arttığının göstergesi değildir.

Sosyal organizasyonların evrimi, bir ilerleme olarak değil de doğal bir seyir olarak görüldüğünde daha makul bir teori hâline gelmektedir. Nitekim evrimsel biyoloji de Darwin'in bıraktığı noktada değildir. Doğal seçim kendi içerisinde kapalı bir sistemde yaşanmaz, pek çok dış etken bu sürece etki eder. Dahası evrimsel değişim her zaman olumlu sonuçlar yaratmaz. Yirmilik dişler, hayati tehlike yaratma riski bulunan apandisitler gibi evrimin bir parçası olan ancak organizmaya zarar verme riski bulunan özellikler de uzun müddet korunabilir. Ancak sosyal organizasyon kendi içerisinde başarısız deneyimleri seçilime uğratan kapalı bir sistem gibi tarif edilmektedir. Oysa öngörülemeyen pek çok etken sosyal organizasyonların

karakteristiğini etkileyebilir. Bunların içinde doğal faktörler de bulunur sözgelimi doğal kaynakların tükenmesi ya da engellenemez bir afetin yaşanması her şeyi radikal bir biçimde değiştirebilir. 1755 Lizbon Depremi'nin Portekiz İmparatorluğu'na son darbeyi vurması gibi olaylar düşünüldüğünde sosyal organizasyonların geleceğine dair bir çizelge tayin etmenin pek de mümkün olmadığını göstermektedir.

Sonuç olarak sosyal organizasyonun kendi kendine daha iyi olacağına güvenemiyorsak özgürlüğün yasası nomosu yalnızca sosyal organizasyonun oyun kuralları olarak tarif etmek, bu yasayı meşrûiyet teorisinin merkezine oturtmanın önünde engel teşkil etmektedir. Bu bağlamda meşrûiyet arayışının temelinde özgürlük düşüncesini yerleştirmenin anlamlı olduğunu düşünmekteyiz. Bu noktada da tarihsel süreci ileriye doğru ve amaçsal olarak değil, geriye doğru incelemeye tabi tutmaya çalıştık. Şöyle ki;

- Sosyal organizasyon içerisinde her zaman itiraz ruhuna sahip bireyler bulunur. Bu bireyler kendi hayatlarının öznesi olma çabası içerisinde dirler. Tarih boyunca hemen bütün değişim ve gelişimler bu eğilime sahip bireyler tarafından gerçekleştirilmiştir.
- Tarih içerisinde gördüğümüz değişim ve gelişimlere nihai bir amaç yükleyemediğimiz gibi, bu muteriz kitlelerin daha iyi bir düzen vaad ettiklerinden de emin olamayız.
- İnsanların gerek kolektif gerek bireysel bilgi ve düşüncelerinin ancak tahmini tutarlılıklar ortaya koyacağı göz önüne alındığında, tek bir düşüncenin tahakkümünün yanılma payı oldukça yüksektir.
- “*Def-i zerâi celb-i menâfiden evlâdır*” ilkesinden hareketle, öncelik zararın önlenmesi olmalıdır. Son derece özgürlükçü düşüncelerle dahi olsa iktidarın sınırsız bir güç olarak algılanması yozlaşmaya sebebiyet verebilir. Her koşulda diğer bireylerin ağır zararlara uğramaması öncelenmelidir.

- Sınırsız iktidarın mahzurları tarihsel tecrübe ile anlaşılmıştır. Dolayısıyla hem iktidara hem de iktidara muteriz olan ve değişim isteyen kitlelere diğerlerinin hayatını temelden etkileyecek bir güç tanınmamalıdır.
- Tarih boyunca süren meşrûiyet arayışının bizzat kendisi önemlidir. Bu arayışın son bulması sosyal ilişkileri yalnız güç temelinde sürdürülen ilişkiler hâline getirir. Gücün üstün ilkelerle sınırlandırılması muhtemel zararların önlenmesi bakımından önem arz etmektedir.
- İnsanlar kaba kuvveti sınırlamak için kültürü üretmiş, bu kültürün bir parçası olarak muhtelif meşrûiyet teorileri ortaya koymuşlardır. Bu teorilerden hangisinin doğru olduğu sorusu ucu açık bir soru olarak varlığını sürdürmektedir.
- Mühim olan bu soruya dair cevabın mutlaklaştırılmaması, arayışın ve toplumsal deneyin sürdürülebilmesi, tüm bu deney sürecinde diğer bireylere en az zarar verecek yolların seçilmesidir.
- Sonuç olarak hem hukuki pozitivizme dayalı bir nihilizmden kaçınmalı ve daha meşru ve adil bir yönetim arayışını sürdürmeli hem de bunu klasik doğal hukukçuların yaptığı şekilde donuk bir ilkeler bütünü olarak görmemeliyiz. O halde yapılması gereken arayışın sürdürülebilir olmasını sağlayacak bir sosyal organizasyonu korumaktır. Nitekim yasal meşrûiyet de aslında bu arayışı koruma eyleminde aranmalıdır.

Bu çıkarımlardan hareketle demokrasinin “*kötü ya da beceriksiz yöneticilerin zarar vermelerini nasıl bir sosyal organizasyonla engelleriz*” sorusuna verilmiş bir cevap olarak anlamlı ve değerli bir kurum olduğunu düşünüyoruz. Demokratik seçim, halkın üstün bilgeliği ile yol gösterdiği ve doğruları onayladığı bir seçim değil, ancak yönetimin kansız ve en az zararlı değişiminin bir aracıdır. Dahası demokrasi bir yaşam tarzı değil bütün yaşam tarzlarının ve düşünce biçimlerinin birbirleri üzerinde tahakküm kurmadan var olabilmelerinin imkanıdır. Dolayısıyla çalışmamızda uzun uzadıya millî irâdeci demokrasi düşüncesine dair eleştirileri serdetmiş isek de netice

olarak yine demokrasinin “*daha iyisi bulunana kadar*” en iyi yönetim biçimi olduğu sonucuna varıyoruz. Bilimsel teorilerin yanlışlanana kadar geçerliliklerini sürdürdükleri düşünüldüğünde sosyal bir teori olarak demokratik düşüncenin de daha iyisi bulunana kadar en iyi yönetim biçimi olduğunu söylemek mümkündür. Tabii ki burada kastedilen demokrasi özgürlükçü demokrasidir. Toplumsal muhalefet yok edildiği için plebisite dönen seçimlerin yahut siyasi iktidarın aslında tek bir elde toplandığı otoriter/totaliter rejimlerin demokrasi olarak adlandırılıyor olması yalnızca seçim usulü ile onaylanan bir zorbalık olduğu anlamına gelir.

Demokrasinin bir değişim aracı olarak varlığını sürdürebilmesi için hukuk devletinin ayrılmaz ilkelerine ve iktidarın sınırlandırılmasına matuf kuvvetler ayrılığı gibi kurumların ehemmiyetine dikkat çekmeye çalıştık. Yalnızca demokratik seçimlerin tekrar ediliyor olması bir sistemi özgürlükçü demokrasi yapmaz. Özgürlükçülüğün sürdürülebilmesi için demokrasinin bir takım yan niteliklerle sınırlandırılması ve güçlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda anayasasız bir yasama düşünülemeyeceği gibi, yasaların anayasaya uygunluğunu denetleyen bir yargı teşkilatından yoksun bir demokrasi de düşünülemez. Demokrasinin niteliklerine ilişkin tartışma çalışmamızın konusunun dışında olduğundan bu hususta detaylara girilmemiş, klasik doktrinde yer alan niteliklere işaret edilmekle yetinilmiştir.

Demokratik yönetimlerin kendi iç dinamiklerine dayanan sınırlandırma ve güçlendirme araçlarının yanında insan haklarına da özel bir yer attiğimizi söylemek zarureti hasıl olmuştur. Evet, insan hakları doğal hukukun modern bir görünümü olmakla bizim çalışmamızda esas aldığımız yanlışlanabilirlik testinden geçememektedir. Ancak bu, insan haklarının büsbütün anlamsız olduğu anlamına gelmez, *Douzinas*'ın ifade ettiği gibi insan hakları özgürlük taleplerinin bir neticesi olarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda neyin adaletsiz olduğuna dair tecrübelerin bir ürünü olduğunu söylemek yanlış olmaz. Temel İnsan Hakları olarak sayılan haklar yok sayıldığında iktidarın sınırsız gücüyle bireylerin hayatlarına haksız ve katlanılması güç müdahalelerde bulunmalarının önünde bir engel yoktur. Dolayısıyla temel insani hakları bir asgari müşterek olarak kıymetli buluyor ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'ni daha iyi bir hak kataloğu bulunana kadar bireyin haklarını en doğru şekilde sıralayan bir manzume olarak değerlendiriyoruz.



İnsan haklarını doğal hukukun vazettiği bir kurum olarak değil, insanoğlunun tarihsel tecrübesinin bir aşaması olarak tarif etmek, özellikle bir üst-anlatı olarak evrensel insan haklarına duyulan şüphenin izale edilmesi bakımından önem arz etmektedir. İnsan hakları çerçevesi faydalı ve geçerlidir, çünkü bunlar insan medeniyetinin tarihsel tecrübesinde kendiliğinden ortaya çıkmış kurallardır. Bir bağlamda insanların devlet ve toplum karşısında kendilerini korunaklı bir alanda tutabilmeleri için asgari şartlar, insan hakları kataloğunda korunan haklar çerçevesidir.

Meşrûiyetin kaynağı hakkındaki incelemeler bu çalışmanın hacmine sığmayacağı düşüncesi ile kısıtlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu inceleme kapsamında *Hayek* 'in nomos (kendiliğinden düzen) modelini yine bir çeşit oyun kuralları olarak tarif ediyor, ancak onun yaptığı gibi bu oyun kurallarını katalaksinin yani ekonomik sistemin kuralları olarak değil, özgür düşüncenin kuralları olarak tarif ediyoruz. Hangi düşüncenin doğru olduğuna dair spekülasyonların son derece arttığı, hiçbir üst-anlatının kabul görmediği çağımızda böyle bir modellemenin daha yararlı olacağına inandığımızı belirtmekte yarar vardır. Önemli olan bireysel hürriyetin ve temel insan haklarının korunmasıdır, bunları dikkate alan yasalar meşrudur. Doğrudan demokrasi metotları ile konulmuş olsa dahi bir yasanın meşru olup olmadığına bireysel hürriyeti ve temel insan haklarını haleldâr edip etmediğine bakarak hükmedebiliriz. Bu bağlamda özgürlüğü önceleyen bir model, sosyal evrimin kendi başına bırakılmasını da öngörmemelidir. Arz edildiği gibi, sosyal evrim öngörülemezdir. Dolayısıyla özgürlük lehine müdahaleler yapılması gerekebilir. Bu nedenle sosyal evrimin neticeleri belirsiz bir adaptasyon sürecinden ziyade belirli şartlarla sınırlandırılmış kontrollü bir evrim olması tercihe şayandır. Böylece piyasacı liberalizmden ziyade, özgürlükçü liberalizm teorisine yakınlaşmış bulunuyoruz. Önceliğimiz özgürlük ise özgürlüğe müdahale edenin kim olduğu önemli değildir. Sözgelimi bireylerin piyasa şartları nedeni ile mülksüzleştirildiği, kötü koşullar altında çalıştığı bir ortamda devletin özgürlük adına müdahalesinin olumlu olduğu açıktır.

Mükerreren ifade edildiği gibi neyin adil olduğunu tespit etmek zordur. Şu hâlde imkân dahilinde olan neyin adaletsiz olduğunu tespit etmektir. Bu bilgi tecrübi bir bilgidir. Tarihsel tecrübe içerisinde insanlara zarar veren, onları ruhen ve bedenen yıpratıcı düzenlemeler ve kurumların zararı anlaşılmıştır. Tarih boyunca inişli çıkışlı

olsa da süregelen meşrûiyet ve adalet arayışı bunun ispatıdır. Bu arayış yine ifade edildiği gibi son bulacak bir arayış değildir. Yapılması gereken bu arayış için uygun ortamın korunmasıdır. Bu ortamın ilk gereksinimi de hiç şüphesiz farklı görüşlerin bir arada bulunabileceği, karşılıklı olarak hak ihlallerinden kaçınan bir toplumsal düzendir. Bu düzen insan kültürü tarafından var edilmiş bir kendinden düzendir, bu nedenle ancak bunun korunması hedefine uygun kurallar meşru olabilir. Dolayısıyla bu çalışmada meşrûiyet kuramının asgari şartı olarak özgürlükçü ve çoğulcu düzenin davranış kurallarını belirlemiş oluyoruz. Bir yasa öncelikle hiç kimsenin temel haklarını ihlal etmemelidir ki meşru olabilsin.

Bu kurallar somut olaylarda teker teker belirlenebilecek kurallardır, bunların ifade edilmiyor oluşu, var olmadıkları anlamına gelmez. Gramer kurallarına uymaksızın yapılan bir konuşma nasıl karşılıklı anlaşmayı engelliyorsa iktidar gücünü kaba kuvvetten ayıran kültürel düzen de yasalar üzerindeki mutabakat seviyesini belirler. Bir grubun ya da bireyin temel haklarını ihlal eden bir yasa, hakları ihlal edilenler için açık bir zulüm olmakla yok hükmündedir. Menfaatleri zedelenmeyen çoğunluğun bu yasayı olumlaması tek başına yeterli değildir. Bu meyanda temel hakları hiçe sayan bir yasa Weberci meşrûiyet kriterini (gönüllü uyma) de sağlayamaz.

Temel hakların herkes için korunması kanun önünde eşitlik ilkesini getirir. Herkesin özgür ancak bazılarının diğerlerinden daha özgür olduğu bir toplumda çatışma kaçınılmazdır. Kaba kuvvete geri dönüşün yansıması olan şiddet eğilimi böyle bir toplumda kolaylıkla ortaya çıkabilir. Bir yasa uygulanışı bakımından objektif ise, yani hiç kimseyi kayırmaksızın düzenlediği alandaki herkese aynı şekilde uygulanabiliyorsa meşrudur. Bu bağlamda millet düşüncesi de oldukça önemli bir telakkidir. Grup hakları düşüncesinin yükselişinin millet düşüncesinin tartışmaya açıldığı ve kimliklerin millet olma duygusunun önüne geçmeye başladığı günümüzde eşit yurttaşlık temelinde bir araya gelmiş ulusların ehemmiyeti daha fazla anlaşılmaktadır. Küreselleşen, küreselleştikçe güçlenen sermaye piyasasına karşın oldukça lokal kimliklere bölünmüş bir toplumun ayakta kalması imkansızdır. Dolayısıyla ulus olma duygusunun yitirilmesi derin bir toplumsal ayrışmayı getirecektir. Bu meyanda ulus ya da millet mefhumunun Aydınlanmacı anlamda yeniden ele alınarak eşit yurttaşlık olarak tarif ve tatbiki elzemdir.

Diyebiliriz ki, kaba kuvvetten kaçınma ve sosyal organizasyonu belirli kurallar çerçevesinde tanzim etme fikri, yani orman kanunlarından normlar hiyerarşisine geçiş sürecinin en önemli unsurudur. Yine denebilir ki, insan topluluklarının bir araya gelmesini sağlayan kültür, dil ile kurulan bu dengelerin yansımasıdır. Demokrasi, kaba kuvvet olmaksızın iktidar değişimini sağlayan ve karşılıklı fikir teatisine alan açan bir araç olarak kıymetlidir. Demokratik usullerle yapılan bir yasanın yalnız bu hususiyetine bakılarak meşru olduğu söylenemez. Bir yasanın meşru olması için öncelikle sosyal organizasyonu var kılan karşılıklı haklara riayete uyması gerekir. Bir adalet idesine ulaşmak mümkünse bile, bu tek bir insan ömrüne sığacak bir arayış değildir. Dolayısıyla bir sosyal deneyim olarak bu arayış muvacehesinde farklı çözüm olanaklarına kendini ifade etme fırsatı tanımak gerekmektedir. Aynı zamanda kendisini topluma kabul ettiren hiçbir görüşün, diğer görüşler üzerinde tahakküm kurmaması ; hiçbir muktedirin yasalara uyanların temel haklarını ihlal ederek baskı uygulayamaması elzemdir. Meşrûiyetin tam olarak hangi kurallara bakılarak değerlendirileceği tespit edilemiyorsa bile, ne olursa olsun bireylerin zarar görmemesi sağlanabilir. Böylece iktidarın bireye zarar vermesini engelleyen tüm kısıtlamalar da meşrûiyetin asgari koşulu olmaktadır. Bundan sonraki koşullar ise bu çalışmanın hacmini aşmaktadır.

Çalışmamızın odak noktası millî irâdenin yasal meşrûiyetin temeli olup olamayacağı sorunu idi. Bu soruya çalışmamızın vermeye çalıştığı cevap olumsuzdur. Ancak kısıtlı bir şekilde de olsa meşrûiyete dair incelemelerimiz muvacehesinde demokrasinin ve millî irâdenin ne kadar önemli bir yerde durduğunu da ortaya koymaya çalıştık. İktidarın güçlerini paylaştıran, kaba kuvvetten kaçınan, dolayısıyla karşılıklı anlayış ve rızaya dayanan bir toplumun bilinen en belirgin yolu kurumlarla sınırlandırılmış özgürlükçü bir demokrasidir. Çalışmamız metot itibarı ile demokrasinin ne olduğundan çok ne olmadığına yönelse de bu durum çalışmamızın bir demokrasi eleştirisi olduğu anlamına gelmemelidir. Bilakis demokrasinin meşru bir iktidarın ve adil bir yasanın oluşmasındaki etkisini yadsımıyor, ancak “kim yönetmeli” sorusuna cevap olarak demokrasinin değil, “nasıl yönetmeli” sorusuna verilen cevabın bir parçası olarak demokrasinin ehemmiyetine vurgu yapıyoruz.

Daron Acemoğlu'nun müreffeh ve huzurlu bir toplumun temelinde olduğuna işaret ettiği Prangalanmış Leviathan'ın, yani özgüvenli toplum ve yüksek kapasiteli devlet dengesinin sağlanması için, onun Kızıl Kraliçe olarak ifade ettiği toplumsal kuvvetlerin daima zinde olması gerekmektedir. Demokratik yönetim toplumsal alanı, kamusal yönetimi daima zinde tutmanın oldukça faydalı bir yoldur. Demokratik seçimler sayesinde toplum, yönetime katılmakta, hayatını etkileyecek kararların alınma süreçlerinde aktif rol oynamaktadır. Hiç şüphesiz çalışmamızda bu rolün güçlendirilmesi ve temsilde adaletin artırılmasına da işaret ediyoruz.

Demokrasinin ruhu, eşitlikte aranmalıdır. Çalışmamızda ortaya koyduğumuz üzere klasik siyaset felsefesi metinleriyle güncel evrimsel psikoloji çalışmalarının ortaklaştığı nokta insan ilişkilerinin eşitler arası ortaklık düzleminde kuruluyor olmasıdır. Dolayısıyla demokrasi, insanın toplum halinde yaşayabilmesini sağlayan en önemli unsurlardan “ortaklıkta eşitlik” kavramı ile uyum halindedir. Bununla birlikte ahlaki özerklik ve bireysel özgürlük bağlamında da demokrasinin olmazsa olmaz olduğuna işaret etmekteyiz.

Sonuç olarak, insanoğlunun daha meşru ve adil bir düzen arayışı sürmektedir. Bu arayışın kaybolacağı düşünölemeyeceği gibi, insan medeniyetini doğrudan meşru ve adil bir dünyaya taşıyacağının da garantisi yoktur. Dolayısıyla yapılması gereken bu arayışı ucu açık bir deney olarak düşünmek ve bu deney sırasında bireylerin haklarının çiğnenmesini engellemektir. Demokrasi ve millî irâde de bu engellerin başında gelmektedir. Bu bağlamda mühim olan adalet arayışının bizzat kendisidir. Ralph Waldo Emerson'un meşhur özdeyişinde olduğu gibi; “*hayat bir varış noktası değil, bir yolculuktur,*”. Dolayısıyla önemli olan da yolda olmaktır.

## KAYNAKÇA

### Kitap ve Tezler

Abts , Koen/ Stefan RUMMENS, “*Populism versus Democracy*”, Political Studies, Cilt 55, 2007, s.405–424.

Acemoğlu, Daron, James A. Robinson, Dar Koridor: Devletler, Toplumlar ve Özgürlüğün Geleceği, Doğan Kitap, (Dijital Kitap), 2020.

Acemoğlu, Daron, James A. Robinson, Ulusların Düşüşü : Güç, Zenginlik ve Yoksulluğun Kökenleri, Doğan Egmont Yayıncılık, İstanbul, (Dijital Kitap), 2014.

Ağaoğulları, Mehmet Ali/ Levent Köker , Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, İmge Kitabevi, Ankara, 2009.

Ağaoğulları, Mehmet Ali/ Levent Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge Kitabevi, Ankara, 2011.

Ağaoğulları, Mehmet Ali/ Levent Köker , Tanrı Devleti’nden Kral Devleti’ne, İmge Kitabevi, Ankara, 2013.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Ulus Devlet ya da Halkın Egemenliği, İmge Kitabevi, Ankara, 2020.

Akyılmaz, Gül, Siyasi Tarih, Seçkin Hukuk, Ankara, 2015.

Aktaş, Sururi, “*F.A. Hayek 'in Hukuk ve Adalet Teorisi*” , Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2000.

Alighieri, Dante, Monarşi, (Çev. Begüm Yiğit) , Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Anderson, Benedict, Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması, (çev. İskender Savaşır) , Metis Yayınları, İstanbul, 2020.

Armstrong , John Alexander, Milliyetçilikten Önce Milletler,(çev. S. Erdem Türközü) İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Aristoteles, Politics, (İng.Çev. C.D.C. Reeve), Hackett Publishing Company, Cambridge, 1998.

Bardakjian, Kevork B., “The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople” , (Ed. Benjamin Braude& Bernard Lewis) , Christian and Jews in Ottoman Empire içinde (89-101) , Cilt I , Holmes&Meier Publishers, London, 1982, s.89-101.

Bauer Susan Wise, Orta Çağ Dünyası: Roma İmparatoru Constantinus'un Hristiyanlığı Kabul Etmesinden I. Haçlı Seferi'ne, (Çev. Mehmet Moralı), Alfa Tarih, 2013.

Baumann, Zygmunt, Azınlığın Zenginliği Hepimizin Çıkarına Mıdır? , Ayrıntı Yayınları , İstanbul , 2020.

Beekes, Robert, Etymological Dictionary of Greek, Brill, Leiden,2010.

BEARD, Mary, SPQR: Antik Roma Tarihi, (Çev. İrem Sağlamer), Pegasus Yayınları, İstanbul,2018.

Berman, Harold J., Hukuk ve Devrim: Batı Hukuk Geleneğinin Oluşumu, çev. Kıvılcım Turanlı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Bloch, Marc, The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France, (Çev. F.E. Anderson) , Routledge & Kegan Paul, Londra, 1973.

Bloch, Marc, Feodal Toplum, (Çev. Kılıçbay, Mehmet Ali) , Doğu-Batı Yayınları, Ankara, 2019.

Bodin, Jean , Six Books Of The Commonwealth (Les Six livres de la République), (İng.Çev. M. J. TOOLEY), Basil Blackwell Oxford, Oxford, 1967.

Boehm, Christopher, “Prehistory”, (Ed. Benjamin Isakhan/ Stephen Stockwell) The Edinburgh Companion to the History of Democracy içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s.29-40

Braude, Benjamin, “Foundation Myths of the Millet System”, (Ed. Benjamin Braude/ Bernard Lewis) , Christian and Jews in Ottoman Empire içinde (s.69-89) , Cilt I , Holmes&Meier Publishers, London, 1982, s.69-89.

Cicero, Marcus Tullius, De Republica, (İng.Çev. David Fott), On the Republic and on the Laws , Cornell University Press, New York ,2014.

Collins, Roger, Early Mediaval Europe 300-1000, Macmillian Education Ltd., Londra, 1991.

Collins , Roger , Keeper of the Keys of Heaven : A History of The Papacy, Basic Books, New York, 2009.

Dahl , Robert , Democracy and Its Critics, Yale University Press, New Haven,1989.

Dahl, Robert A., Polyarchy: Participation and Opposition, Yale University Press,

New Haven, 1971.

De Benoist, Alain, *The Problem of Democracy*, Arktos Media Ltd., UK, 2011.

De Beze, Theodore, “Du Droit des Magistrats” (çev. Julian H. Franklin) ,  
*Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century : Three Treatises by*  
Hotman, Beza, & Mornay içinde, Western Publishing Company, New York, 1969.

De Cleen, Benjamin, “*Populism and Nationalism*”, (Ed. Kaltwasser , Cristóbal  
Rovira ve. Diğerleri), *The Oxford Handbook of Populism* içinde, Oxford University  
Press, Oxford, 2017, s.441-443.

De La Boetie, Etienne, *The Politics Of Obedience: The Discourse Of Voluntary*  
*Servitude (Discours De La Servitude Volontaire)*, (İng.Çev. Harry Kurz), Ludwig  
von Mises Institute, Alabama,2008.

Delice, Aslan, *Antropoloji Penceresinden Hukuk: Basit Toplumlarda Akrabalık ve*  
*Çıkar İlişkileri*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2013.

De Mornay, Philippe vd., “Vindiciae Contra Tyrannos” , (çev. Julian H. Franklin) ,  
*Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century : Three Treatises by*  
Hotman, Beza, & Mornay içinde, Western Publishing Company, New York, 1969.

Deniz, Özlem, “Tevrat’ta Geçen Kavim Adları ve Bunların Eskiçağ Tarihindeki  
Rolleri”, *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Kocatepe Üniversitesi,  
Afyonkarahisar, 2009.

De Tocqueville, Alexis, *Amerika’da Demokrasi*, Cilt I-II, (Çev. Özcan Doğan) ,  
Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2018.

De Tocqueville, Alexis, *The Ancien Régime and the French Revolution*, ( Çev.  
Arthur Goldhammer/ Ed. Jon Elster), Cambridge University Press, New York, 2011.

De Vaan, Michael, *Etymological Dictionary Of Latin And The Other Italic*  
*Languages*, Brill, Leiden,2008.

Douzinias, Costas, *İnsan Haklarının Sonu*, (Çev. Kasım Akbaş/ Deniz Umre Tuna) ,  
Dipnot Yayınları, Ankara, 2020.

Fishkin, James S., *When the People Speak: Deliberative Democracy & Public*  
*Consultation*, Oxford University Press, New York, 2009.

Franklin, Julian H. , *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century :*  
*Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay*, Western Publishing Company, New  
York, 1969.

Freud , Sigmund, Totem ve Tabu: Büyü, Gelenek, Korku ve Yasak, (Çev. Cenap Karakaya) , Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Gellner, Ernest, Culture, İdentity and Politics, Cambridge University Press, New York, 1995.

Gellner, Ernest, Nation and Nationalism, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

Gezgin, İsmail, Homo Narrans: İnsan Niçin Anlatır; Mit, Masal ve Hikâyenin Arkeolojisi, Redingot Kitap, İstanbul,2020.

Giles, Romalı, Filozofların Yanılgıları:İslâm Düşüncesi'nin Latin-Batı Dünyasındaki Etkileri, (çev. Özcan Akdağ), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2016.

Girgin, Güneş, “Fenikeliler’de Akdeniz Ticareti”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2006.

Glinister, Fay, “*Kingship And Tyranny In Archaic Rome*”, (Ed. Sian Lewis) , Ancient Tyranny içinde ,Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, s.17-33.

Haldar, Alfred, “*Mesopotamia: Myth and Reality*”, (Ed. Haralds Biezais) , The Myth of the State içinde , Almqvist & Wiksell Stockholm, Uppsala, 1972, s.31-45

Hamidullah, Muhammed, İslâm Anayasa Hukuku, Beyan Yayınları, (ed. Akyüz, Vecdi), İstanbul, 2005.

Harari, Yuval Noah, Hayvanlardan Tanrılara: Homo Sapiens, (Çev. Ertuğrul Genç), Kolektif Kitap, İstanbul, 2015.

Hathaway, Jane, Osmanlı Hâkimiyetine Arap Toprakları, (Çev. Gül Çağalı Güven), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Herrin , Judith , Bizans: Bir Ortaçağ İmparatorluğu'nun Şaşırtıcı Yaşamı, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu) İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Hobbes , Thomas, Leviathan, (çev. Semih Lim) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Hodgson, Marshall G.S., İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih,Cilt I, İz Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Horkheimer, Max / Adorno Theodor W., Aydınlanmanın Diyalektiği Felsefi Fragmanlar , (Çev. Nihat Ülner / Elif Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2014.



Hotman, François, “Franco-Gallia”, (çev. Julian H Franklin) , Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century : Three Treatises by Hotman, Beza, & Mornay içinde, Western Publishing Company, New York, 1969.

Hugo, Victor, Les Burgraves, J. Hetzel, Paris, 1880.

Isakhan, Benjamin, “*The Assyrians*”, (Ed. Benjamin Isakhan / Stephen Stockwell) The Edinburgh Companion to the History of Democracy içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s.40-50.

Isakhan, Benjamin, “*What is so ‘Primitive’ about ‘Primitive Democracy’? Comparing the Ancient Middle East and Classical Athens*”, (ed. Benjamin Ishakhan/ Stephen Stockwell) The Secret History of Democracy içinde (19-35), Palgrave Macmillan, Londra, 2011, s.19-35.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, Yaban, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017

Karpat, Kemal H., Ortadoğu’da Millet, Milliyet ve Milliyetçilik, Timaş Yayınları, İstanbul, 2019.

Kaya, Mehmet Levent, Moğolların Gizli Tarihçesi, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2011.

Klein, Ernest, A Comprehensive Etymological Dictionary Of The Hebrew Language For Readers Of English, (ed. Baruch Sarel) , University of Haifa, Haifa, 1987.

Kolm, Serge-Christophe, Les élections sont-elles la démocratie?, Éditions du Cerf, 1977.

Kukathas, Chandran, “*The Idea Of A Multicultural Society*”, (ed. Chandran Kukathas), Multicultural Citizens : The Philosophy and Politics of Identity içinde, Centre for Independent Studies, Sydney, 1993, s.17-31.

Le Bon Gustave, Kitleler Psikolojisi, (Yay. Haz. Yunus Ender), Hayat Yayınları, İstanbul, 1997.

Lefort, Claude , Democracy and Political Theory, (İng.Çev. David Macey) , Polity Press, Oxford, 1988.

Loughlin, Martin, Kamu Hukukunun Temelleri, (Çev Dilşad Çiğdem. Sever / Kıvılcım Turanlı) , Dipnot Yayınları, Ankara, 2017.

Lyotard , Jean-François, Postmodern Durum, (Çev. İsmet Birkan) , BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2013.

Machiavelli, Niccolo, Prens , (çev. İlhan Erşanlı ) , Alter Yayıncılık, Ankara, 2009.

Machiavelli, Niccolo, Discourses on Livy, (Discorsi Sopra La Prima Deca Di Tito Livio) (İng.Çev. Ninian Hill Thomson), Kegan Paul, Trench & Co., 1, Paternoster Square, Londra, 1883.

Mansel, Arif Müfid , Ege ve Yunan Tarihi, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2014.

Marsilius Of Padua, The Defender of The Peace, (İng.Çev. Annabel Brett), (ed. Leo Strauss), Cambridge University Press, New York , 2005.

Marx , Karl/ Engels Friedrich, Komünist Manifesto, (çev. Celal Üster / Nur Deriş), Can Yayınları, İstanbul, 2008.

Mcglew James, “*The Comic Pericles*”, (ed. Sian Lewis) , Ancient Tyranny içinde ,Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006, s.164-178.

Michels, Robert, Political Parties: A Sociological Study of The Oligarchical Tendencies of Modern Democracy, (İng.Çev. Paul Eden ve Diğerleri), Batoche Books, Kitchener, 2001

Mill , John Stuart, Demokratik Yönetim Üzerine Düşünceler, (çev. Özgüç Orhan), Pinhan Yayıncılık, 2017.

Mills, C. Wright, The Power Elite, Oxford University Press, New York , 2000.

Moffitt, Benjamin, The Global Rise Of Populism: Performance, Political Style, and Representation, Stanford University Press, Stanford, 2016.

Montesquieu, Kanunların Ruhu Üzerine, (çev. Şevki Özbilen) , Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2014.

Muhlberger Steven, “*Ancient India*”, (Ed. Benjamin Isakhan/ Stephen Stockwell) The Edinburgh Companion to the History of Democracy içinde, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2012, s.50-59.

Notturmo, Mark Amadeus, Hayek and Popper: On Rationality, Economism, and Democracy, Routledge, 2015.

Ovidius, Publius, Metamorphoses, (İng.Çev. Stanley Lombardo) , Hackett Publishing, İndiana, 2010.

Özyürek, Alperen , “*Klasik Elitist Teorinin Demokrasi Eleştirisi*”, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2018.

Pareto, Vilfred, The Mind and Society, (İng.Çev. Arthur Livingston, Andrew Bongiorno), Cilt III, Jonathan Cape Ltd, Londra, 1935, s.1430.

Perroux , François, La Democratie, Domat-Monichrestien, Paris, 1946.

Platon, Devlet, (çev. Sabahattin Eyüboğlu/ M.Ali Cimcoz) , Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Popper, Sir Karl Raimund., Bu Yüzyılın Dersi: Özgürlük ve Demokratik Devlet Üzerine İki Konuşmayla Birlikte, (Çev. Ceyhan Aksoy) Serbest Kitaplar, Ankara,2020.

Popper , Sir Karl Raimund, The Open Society And Its Enemies, I-II, Princeton University Press, New Jersey, 1966.

Popper, Sir Karl Raimund, Bilimsel Araştırmanın Mantığı, (çev. İlknur Aka-İbrahim Turan), YKY Yayınları, İstanbul, 2016.

Redford, Donald B. , Akhenaten: The Heretic King, Princeton University Press, New Jersey, 1987.

Renan, Ernest, “What is Nation?”, (Ed. Homi K. Bhabha), Nation and Narration içinde, Routledge, New York, 2001, s.8-21.

Rousseau, Jean Jacques, Toplum Sözleşmesi, (Çev. Vedat Günyol) , Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2016.

Rousseau, Jean Jacques, Ekonomi Politik, (çev. İsmet Birkan), İmge Kitabevi, Ankara, 2015.

Roux, Jean Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (çev. Aykut Kazancıgil / Lale Arslan Özcan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2011.

Ruhi, M.Emin, “1789 Devrimi ve Sieyes”, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1993

Russell, Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi, I-II-III, (Çev. Fethi, Ahmet) , Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2.Bs.,2017.

Russell, Bertrand, İktidar, (Çev. Mete Ergin), Cem Yayınevi, İstanbul, 2002.

Salim, Rana, “*Cultural Identity and Self-presentation in Ancient Egyptian Fictional Narratives. An Intertextual Study of Narrative Motifs from the Middle Kingdom to the Roman Period*”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kopenhag Üniversitesi, Kopenhag, 2013.

- Sartori, Giovanni, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatham House Publishers Inc., New Jersey, 1987.
- Schama, Simon, *Yahudilerin Tarihi: Kelimeleri Bulmak M.Ö.100-1492*, (Çev. Leyla Tonguç-Basmacı) Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.
- Schmidt, Wilhelm, *The Origin and Growth of Religion*, (İng. Çev. H.J.Rose), Methuen&Co.Ltd., Londra, 1931.
- Seton-Watson, Hugh, *Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*, Methuen, Londra, 1977.
- Short, Philip, *Pol Pot: Anatomy of a Nightmare*, Owl Books, New York, 2004.
- Sieyès, Emmanuel Joseph, *Political Writings: Including the Debate between Sieyès and Tom Paine in 1791*, (ed. Michael Sonenscher), Hackett Publishing Company Inc., Cambridge, 2003.
- Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell Publishing, Cornwell, 2005.
- Sorel , Georges, *The Illusions of Progress*, (İng.Çev. John Stanley), University of California Press, Los Angeles, 1969.
- Stockwell, Stephen, “*Democratic Culture in the Early Venetian Republic*”, , (ed. Benjamin Ishakhan, / Stephen Stockwell) *The Secret History of Democracy içinde* (19-35), Palgrave Macmillan, Londra, 2011, s.105-119 .
- Stollberg-Rilinger Barbara, *Kutsal Roma İmparatorluğu*, (Çev. Mete Tunçay), Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.
- Sturlusson, Snorri, *Heimskringla: Tanrılardan Krallara Vikingler*, (Çev. Selahattin Özkan), Yeditepe Yayınları, İstanbul, 2020.
- Strauss, Leo, *What is Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 1959.
- Surowiecki, James, *The Wisdom of Crowds*, Anchor Books, New York, 2005.
- Taggart , Paul, *Populism*, Open University Press, Buckingham, 2000.
- Toku, Neşet, *John Locke ve Siyaset Felsefesi*,Liberte Yayınları, Ankara, 2003.
- Touraine, Alain, *Demokrasi Nedir?* , (Çev. Olcay Kunal) , Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2014.

Uyanık, Necip, “*Aydınlanma Felsefesinde İlerleme Düşüncesi Ve Etkileri*”,  
Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ,  
Diyarbakır, 2006.

Uygun, Oktay, *Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar, On İki Levha*  
Yayınları, İstanbul, 2020.

Von Hayek , Friedrich, *The Constitution Of Liberty*, The University of Chicago  
Press, Chicago, 1978.

Von Hayek , Friedrich, *Law, Legislation And Liberty: The Political Order Of A Free*  
*People*, Routledge, Londra, 1982.

Von Hayek , Friedrich, *Law, Legislation And Liberty: The Mirage Of Social Justice*,  
Routledge, Londra, 1982.

Von Hayek , Friedrich, *Law, Legislation And Liberty: Rules and Order*, Routledge,  
Londra, 1982.

Von Hayek , Friedrich, “*The Principles Of A Liberal Social Order*”, *Politico*, Cilt  
31, Sayı 4, s.601-618.

Weber, Max, *Bürokrasi ve Otorite*, (çev. Bahadır Akın, / Atilla Arıcıoğlu,), Adres  
Yayınları, Ankara , 2005.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Parla, Taha), İletişim Yayınları, İstanbul,  
2004.

Wesel, Uwe (1992) *The Arrival of the Gods. içinde Politisches Denken Jahrbuch*  
(Ed. V.Gerhardt , H. Ottmann ,M.P. Thompson), J.B. Metzler, Stuttgart 1991, s.181-  
184.

Whaley, Joachim, *Germany and the Holy Roman Empire: Volume: Maximilian I. To*  
*the Peace of Westphalia*, Oxford University Press, New York, 2012.

## **Makaleler**

Akkoç, Aslıhan, “*Yunan Demokrasisinin Kavramsal Yönü Ve Toplumsal Arka*  
*Planı*” , *Sosyal Bilimler Dergisi* , Cilt 16, Sayı 1, s.31-42.

Aktan, Çoşkun Can, “*Demokrasiye Alternatif Bir Siyasal Sistem Önerisi:*  
*Demarşi*”, *Sosyal Ve Beşeri Bilimler Dergisi* Cilt 7, Sayı 1, 2015, s.78-106.

Amor, Meir, “*Violent Ethnocentrism: Revisiting the Economic Interpretation of the Expulsion of Ugandan Asians*”, *Identity: An International Journal of theory and Research*, Sayı 3, 2003, s. 53-66.

Andrew ,Edward, “*Jean Bodin on Sovereignty*” *Republics of Letters: A Journal for the Study of Knowledge, Politics, and the Arts* 2, Sayı 2, Haziran 2011, s. 99-118.

Apak, Âdem, “*Şuubiye*”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, Cilt 39, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s.244-246.

Ateş, Ahmet “*Türkiye Cumhuriyeti ’nde Erken Dönem Tarih Yazımı*”, *Bitlis Eren Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi Akademik İzdüşüm Dergisi* Cilt 2 Sayı 3, s.21-34.

Avcı, Özkan , “*Propaganda Çeşitleri*”, (Ed. Mustafa Karaca / Caner Çakı) , *İletişim ve Propaganda içinde*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2018, s.75-114.

Boldyreva, Elena L. ve Diğerleri., “*Cambridge Analytica: Ethics And Online Manipulation With Decision-Making Process*”, *The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences*, 18th PCSF 2018 Professional Culture of the Specialist of the Future, 28-30 Kasım 2018, St.Petersburg, s.91-102.

Çelik, Hasan Cem, “*Heisenberg, Nedensellik Ve Determinizm*”. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*), Sayı 4, 2007 s.123-135.

Çetin, Adnan, “*Bir Kavramın Kısa Tarihi: 'Mahalle Baskısı'*”, *Mukaddime* , Cilt 3 Sayı 3 , 81-92.

Çetin, Halis, *Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşrûiyeti- Meşrûiyetin İktidarı*, Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt 58, Sayı 3, s.61-88.

Chann, Naindeep Singh, “*Lord of the Auspicious Conjunction: Origins of the Şāhib-Qirān*”, *Iran & the Caucasus*, Cilt 13, Sayı 1, s. 93-110.

Ching, Julia, “*Son of Heaven: Sacral Kingship in Ancient China*”, *T'oung Pao Second Series*, Sayı 83-1/3, *State and Ritual in China*, 1997, s.3-41.

Chou, Mark, “*Sowing the Seeds of Its Own Destruction: Democracy and Democide in the Weimar Republic and Beyond*”, *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, Cilt 59, Sayı 133, s.21-49.

Churchill Steven E. ve diğerleri. ,”*Shanidar 3 Neandertal Rib Puncture Wound And Paleolithic Weaponry*”, *Journal of Human Evolution*, Cilt 57, Sayı 2, 2009, s. 163-178.

Demirel, Demokaan , “*Avrupa Parlamentosu: Yapısal Bir Analiz*”, KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, Cilt 16, Sayı 26, s. 143-148.

Duman, Fatih , “*Ulus-Devlet: Rousseaucu Genel İrade Bağlamında Bir Değerlendirme*”, Demokrasi Platformu, Cilt 6, Sayı 23, s.96-97.

Durutürk, Bilge, “*İbn Haldun’un “Asabiye” Kavramına “Millet” Kavramı Üzerinden Bir Bakış*”, Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Cilt 2, Sayı 1, 2018, 1-11.

Ekşi Uğuz, Hülya/ Rukiye Saygılı , “*Karamanlı Ortodoks Türkler Üzerinden Erken Cumhuriyet Dönemi Ulus İnşa Sürecinin Analizi*”, Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi , Cilt 13 Sayı 13, s.788-795.

Erdoğan, Aysel, “*İslâmiyet’ten Önce Türk Devletlerinde Meclis Anlayışı: Toy, Kengeş, Kurultay Örneği*”, KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi, Nisan 2014. Cilt 11, Sayı 1, s.39-52.

Ertem, Helin Sarı/ Aslı Nur Düzgün, “*Uluslararası İlişkiler Disiplininde Ontolojik Güvenlik Teorisi: Kavram ve Literatür Odaklı Bir İnceleme*”, Güvenlik Stratejileri Dergisi, Cilt 17, Sayı 37, s.39-83.

Flanagan James G., “*Hierarchy in Simple "Egalitarian" Societies*”, Annual Review of Anthropology, Cilt 18,s.245-266.

Galton, Francis, “*Vox Populi*”, Nature, Cilt 75, Sayı 1949, 1907, s.450-451.

Gerim, Giray, “*Re-thinking Populism within the Borders of Democracy*”, Italian Sociological Review, Cilt 8 Sayı 3, s.423-443.

Gintis , Herbert / Carel Van Schaik / Christopher Boehm, “*Zoon Politikon: The Evolutionary Origins Of Human Political Systems*”, Current Anthropology Cilt 56, Sayı 3, 2015, s. 327-353.

Göktolga, Oğuzhan, “*Demokrasinin Demokratikleştirilmesi: Yerel Doğrudan Demokrasi Uygulamaları*”, Birey ve Toplum, Cilt 4 , Sayı 8, s.97-115.

Hart, Marjolein T , “*Cities and Statemaking in the Dutch Republic, 1580-1680*”, Theory and Society, Cilt 18, Sayı 5, “Special Issue on Cities and States in Europe, 1000- 1800”,Eylül, 1989, s. 663-687.

Heberlein, Marianne T.E., Marta B. Manser, Dennis C Turner., “*Deceptive-Like Behaviour In Dogs (Canis Familiaris)*”, Animal Cognition, Cilt 20, Sayı 3, 2017, s.511-520.

Heper, Altan, “*İkinci Dünya Savaşı Sonrası Almanya’da Hukuk Felsefesi*”, (Yay.Haz. Hayrettin Ökçesiz, Gülriz Uygur) , HFSA 20. Kitap içinde, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2010, s. 132-150.

Isler, Karin/ Carel P. Van Schaik , “How Our Ancestors Broke Through The Gray Ceiling: Comparative Evidence For Cooperative Breeding İn Early Homo”, *Current Anthropology* , Cilt 53, Sayı 6 , 2012, s.453-465.

Issacharoff, Samuel, “*Fragile Democracies*”, *Harvard Law Review*, C. 120, S. 6, s. 1421-1447.

Kalfa, Ceren-ATAY, Faruk, “*Rousseau ve Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı*”, *Alternatif Politika Dergisi*, Cilt 7, Sayı 3, Ekim 2015, s.457-489.

Karakehya Hakan, “*Locke’nin “Ortak İrade” Ve Rousseau’nun “Genel İrade” Anlayışlarının Gerçekliğin Tespiti Bağlamında Modern Ceza Muhakemesindeki Yansımaları*”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 2, 2019, s. 279 – 294.

Kern, Paul B., “*Universal Suffrage Without Democracy: Thomas Hare and John Stuart Mill*”, *The Review of Politics*, Cilt 34, Sayı 3, s.306-322.

Kılıç, Davut, “*Ermeni Kimliğinin İnşasında Kilisenin Rolü*”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* Cilt 13, Sayı 1, 2008, s.51-63.

Kinnvall, Catarina, “*Nationalism, Religion And The Search For Chosen Traumas: Comparing Sikh And Hindu Identity Constructions*”, *Ethnicities*, Cilt 2, Sayı 79, s.79-106.

Kinnvall, Catarina, “*Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security*”, *Political Psychology*, Cilt 25, Sayı 5 , Ekim 2004, Ekim 2004 , s. 741-767.

KOCA, Mehmet, “*XX. Yüzyılın Başında Şah Rıza Pehlevi’nin Reformları Ekseninde İran’ın Modernleşme Çabası*” , *Asia Minor Studies* ,Cilt 8, Sayı 1, s.355-371.

Kurt, Ali Osman/ Mehmet Emin GÖLER, “*The First Temple İn Minor Asia: Gobeklitepe*”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* Cilt 21, Sayı 2, 2017, s.1107-1138.

Kuyurtar, Erol, “*Haklar*”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı 34, 2006, s.5-17.

Kühl, Kristian / Mehmet Cemil Ozansü, “*Radbruch Formülü*”, *İÜHFİM*, Cilt 70, Sayı 1, 2012, s. 369-374.

Maden, Tuğba Evrim, “*Kriz Dönemlerinde Su Politikaları: Türkiye-Suriye*”,



Ortadoğu Analiz, Cilt 4 Sayı 44, s.87-94.

Malkopoulou, Anthoula , “*Ostracism and Democratic Self-Defense in Athens*”, Wiley Constellations, Sayı 24, 2017,s.623-636.

Means, Philip Ainsworth, “*The Rebellion of Tupac-Amaru II, 1780-1781*”, The Hispanic American Historical Review , Cilt 2, Sayı 1, Şubat, 1919, s. 1-25.

Metin, Sevtap, “*Yeniden Doğal Hukuk Modellemesi: John Finnis*”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası, Cilt 62, Sayı 1-2, s.165-207.

Miyashita, Kokichi, “*On Stadtluft Macht Frei*”, Legal History Review, 1954, Cilt 1954, Sayı 4, s. 101-144.

Narin, Bilge, “*Kişiselleştirilmiş Çevrimiçi Haber Akışının Yankı Odası Etkisi, Filtre Balonu Ve Siberbalkanizasyon Kavramları Çerçevesinde İncelenmesi*”, Selçuk İletişim, Cilt 11, Sayı, 2, s.232-251.

Okumuş, Ejder, “*Osmanlılar 'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi*”, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Sayı 5, 2005, s.45-51.

Öğütçü, Muhlis, “*Doğal Hukuk ve Pozitif Hukuk Işığında İnsan Hakları Alanındaki Bazı Kavramlar*”, C. 7, Özel Sayı, 2005, s.555-614.

Öktem, Niyazi, “*Hukuk Felsefesi ve Anayasa Yargısı*”, Anayasa Yargısı Dergisi ,Cilt 8, 1991, s. 265-275.

Ökten Sipahioğlu, Buket, “*Covid-19 Küresel Salgını Döneminde Hak Ve Özgürlüklerin Kısıtlanması: Avrupa Birliği Örneği*”, TİHEK, Cilt 4, Sayı 7, s.193-208.

Özcan, Abdülkadir, “*Kılıç Alayı*”, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, C.25, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 408-410.

Özcoşar, İbrahim, “*Osmanlı 'da Hristiyan Cemaatler Arası ilişkiler: Ermeni-Süryani örneği*”, Mukaddime, Cilt 5, Sayı 2, s.1-14.

Pinçon, Michel / Pinçon-Charlot Monique, “*La caste au pouvoir*”, Le Monde Diplomatique, Şubat, 2019, s.7.

Sartre, Jean Paul, “*Élections, Piège à Cons*”, Les Temps Modernes, Ocak, 1973 (İng.Çevirisi: Jean Paul Sartre, Elections: A Trap for Fools, New Indicator, Cilt 6, Sayı 4, s.1-4)

Searle, John R. , “*Nörobijolojide Bir Problem Olarak Özgür İrade*” (Çev. Ferhat

Onur) MetaZihin: Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi , Cilt 3 Sayı 1 ,s. 77-97 .

Smith, Anthony D., “*When is Nation?*”, Geopolitics, Cilt 7,Sayı 2, s.5-32.

Stavrakakis, Yannis/ Giorgos Katsambekis, 2014 “*Left-wing Populism in the European Periphery: The Case of SYRIZA*”. Journal of Political Ideologies ,Cilt 19 ,Sayı 2, 119–142.

Şenel, Cahid, "Yeni Eflâtunculuk", TDV İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul ,2013, 423-427.

Topakkaya, Aslan-Şahin, Bengü Özyürek, “*Sakıncalı Rejim Demokrasi: Platon-Aristoteles Örneği*” ,FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2015 Güz, Sayı: 20, s. 191-210.

Tümerkan, Somay, “*Klasik, Pozitivist Okullarda ve Toplumsal Savunma Hareketinde Ceza Sorumluluğunun Esası*”, Journal of Istanbul University Law Faculty, Cilt 48, Sayı 1-4,

Uçar, Fuat, “*Türk Düşüncesinde Osmanlılık Fikrinin Ortaya Çıkışı ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri*”, KSBD, Y. 10, Cilt 10, Sayı 18, s. 81-108.

Ünder, Hasan, “*Platon ’un Devletinde Eğitim Ve İnsan Doğası*”, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, s.185-201.

Vazquez, “*Development of Ancient Athens Before Hellenistic Period*”, Juan Sergio Martinez, Open Journal for Studies in History, 2019, Cilt 2, Sayı 2, s. 27-34.

Vodinalı Selcen, ÇÖTOK, Nesrin Akıncı, “*Siyasal Propaganda Bağlamında Siyasal Reklamlar: 2015 Türkiye Genel Seçimlerinde Akp/Chp/Mhp Partileri Tv Reklamları Üzerine Bir Değerlendirme*”, Global Media Journal TR Edition, Cilt 6, Sayı 11, s.497-531.

Yalçınkaya, Hakan ve Diğerleri., “*Küreselleşme ile Yeniden Şekillenen Ulus-Devlet Anlayışı*”, Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi, C.4, S.8, s.1-26

Yükselbaba, Ülker, “*Milgram Deneyi: Otorite Ve İtaate Dair*”, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası Cilt 75, Sayı 1,2017,s.227 – 270.

Yontar, İbrahim Güray/ Emre SAVUT , “*Seçilmiş Avrupa Ülkeleri ve Türkiye’de Göçmenlerin Siyasal Katılımı*” , Yönetim Bilimleri Dergisi, Cilt 14, Sayı 28, s. 251-288.

Zakaria, Fareed, “*The Rise of Illiberal Democracy*”, Foreign Affairs, Cilt 76, Sayı 6, s.22-43

## Çevrimiçi Kaynaklar

-“Amazon Ormanları: Bolsonaro hakkında Uluslararası Ceza Mahkemesi'nde 'İnsanlık Suçu'ndan dava talebi”

<https://tr.euronews.com/2021/10/12/amazon-ormanlar-bolsonaro-hakk-nda-uluslararası-ceza-mahkemesi-nde-insanlık-sucu-ndan-dava-> (12.10.2021)

-Amerikan Seçimleri İçin Açık Kaynak;

Çevrimiçi Kaynak:

<https://www.opensecrets.org/elections-overview> (26.06.2021)

-“ Avrupa Seçimleri ve Bıkkınlığın Kaynağı

<https://www.eurotopics.net/tr/217690/avrupa-secimleri-ve-bikkinligin-kaynagi>(03.07.2021)

-Bensing, Manfred , "Thomas Müntzer". Encyclopedia Britannica, 19.08.2021, <https://www.britannica.com/biography/Thomas-Muntzer> (23.10.2021)

-Boniface VII, “Unam Sanctam” .

<https://www.papalencyclicals.net/bon08/b8unam.htm> (15.07.2021)

-Briggs , Helen, “Paris İklim Anlaşması nedir ve ABD'nin anlaşmaya dönmesi neden önemli?”

<https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56124983> (09.08.2021)

-Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Anschluss." Encyclopedia Britannica,<https://www.britannica.com/event/Anschluss>. (06.10.2021)

-Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Bharatiya Janata Party" Encyclopedia Britannica.

<https://www.britannica.com/topic/Bharatiya-Janata-Party> (29.03.2021)

-Britannica, The Editors of Encyclopaedia. "Estates-General". Encyclopedia Britannica, 30 Ağustos 2021, <https://www.britannica.com/topic/Estates-General> (24.10.2021)

-Britannica, T. Editors of Encyclopaedia. "Vulgate." Encyclopedia Britannica., <https://www.britannica.com/topic/Vulgate> (29.10.2021)

-Butler Rhett A., “Amazon Destruction”

[https://rainforests.mongabay.com/amazon/amazon\\_destruction.html](https://rainforests.mongabay.com/amazon/amazon_destruction.html) (09.08.2021)

-“France To Uphold Ban On Sale Of Fossil Fuel Cars By 2040”

<https://www.reuters.com/article/us-france-autos-idUSKCN1TC1CU> (09.08.2021)

- “From John Adams to John Taylor, 17 December 1814,” Founders Online, National Archives

<https://founders.archives.gov/documents/Adams/99-02-02-6371>.(05.07.2021)

-Hollar, Sherman, "Bal Thackeray", Encyclopedia Britannica

<https://www.britannica.com/biography/Bal-Thackeray> (06.05.2021)

-Giles, David, “Trudeau, Moe visiting Cowessess First Nation to sign historic child welfare law”

<https://globalnews.ca/news/8004394/justin-trudeau-scott-moe-cowessess-first-nation-child-welfare/> (17.10.2021)

-Grimm, Oliver, “Europa wählt, doch kaum jemanden kümmert's”, Die Presse

<https://www.diepresse.com/5621641/europa-wahlt-doch-kaum-jemanden-kummerts>(03.07.2021)

-Hannah Ritchie and Max Roser, “CO2 Emissions”,

<https://ourworldindata.org/co2-emissions> (09.08.2021)

-Hitler, Adolf, Meine Kampf, Fairborne Publishing The Colchester Collection

<http://www.colchestercollection.com/titles/pdf/M/mein-kampf.pdf>

-Hollar, Sherman, "Bal Thackeray.", Encyclopedia Britannica

<https://www.britannica.com/biography/Bal-Thackeray>. (06.05.2021)

-İncil Vulgata Versiyonu

<https://www.biblegateway.com/verse/la/Matthaeus%2028:19> (19.03.2021)

-Konfiçyus, The Analects of Confucius (from the Chinese Classics), İng. Çev. James Legge, Project Gutenberg

<https://www.gutenberg.org/ebooks/3330> (09.10.2021)

-Lord Acton (John Emerich Edward Dalberg) “Archbishop Mandell Creighton’a Mektup”

(5 Nisan 1887)

<https://history.hanover.edu/courses/excerpts/165acton.html> (15.10.2021)

-Madison, James, Federalist Papers, No.48/ 1 Şubat 1788

[https://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/fed48.asp](https://avalon.law.yale.edu/18th_century/fed48.asp) (19.08.2021)

-Online oylama sistemleri hakkında;

<http://inno.vote/> (01.07.2021).

-Pawlicki, Sarah, "Maximilien Robespierre: "The Incorruptible"" A with Honors Projects/79, 2013

<https://spark.parkland.edu/ah/79> (15.10.2021)

-“Saint–Just’s Speech on the King’s Fate (27 December 1792),” Liberty, Equality, Fraternity: Exploring The French Revolution.

<https://revolution.chnm.org/d/32>(17.10.2021).

-Suarez, Francisco, Defensio Fidei Catholicae , (İng.Çev. Peter Simpson)

(Çevrimiçi Kaynak-Erişim Tarihi:20.04.2021)

<http://www.philological.bham.ac.uk/suarez/4eng.html>

-Tattersall, Ian. "Homo sapiens". Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/Homo-sapiens>. (10.10.2021)

-“Toronto Allows Sikhs to Ride Motorcycles without Helmet”

<https://www.cbc.ca/news/canada/toronto/ontario-allows-sikhs-to-ride-motorcycles-without-helmet-1.4858361> (27.08.2021)

-Tuttle, R. Howard. "Human Evolution." Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/science/human-evolution> (27.09.2021)

