



Sivil Toplum

Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi

Ayşenur Akpınar Gönenc



altkitap-*o*-inceleme

Ö-inceleme

S i v i l T o p l u m

Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi

Ayşenur Akpınar Gönenç

altkitap - inceleme 2

Sivil Toplum

Ayşenur Akpınar Gönenc

Nisan 2001

Yayına Hazırlayan: Levent Gönenc

Düzeltili: Levent Gönenc

Tasarım: Faruk Ulay

Tasarım Uygulama: Murat Gülsoy

Kapak Resimleri: John Biggers

© 2001 altkitap ve Ayşenur Akpınar Gönenc

Yapıtın tüm yayın hakları saklıdır. Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

www.altkitap.com

editor@altkitap.com

Yazar Hakkında

Ayşenur Akpınar Gönenç 1968'de Ankara'da doğdu. 1989'da Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. Bir yıl süren avukatlık stajını Ankara Barosu nezdinde tamamladı. 1997 yılına kadar, A.Ü. Hukuk Fakültesi Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Ana Bilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak çalıştı. Yine aynı Üniversite'de Kamu Hukuku Master ve Doktorası yaptı. Halen ODTÜ Hukuk Müşaviliği'nde görev yapmakta ve Başkent Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde yarı-zamanlı öğretim görevlisi olarak, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi dersleri vermektedir. Çeşitli hukuk dergilerinde yayımlanmış makaleleri bulunmaktadır.

İçindekiler

BİRİNCİ BÖLÜM

SİVİL TOPLUM KAVRAMI VE DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ EVRİMİ

I. GENEL OLARAK	10
II. SİVİL TOPLUM KAVRAMININ EVRİMİ	12
A. DOĞA HALİNİN KARŞITI OLARAK SİVİL TOPLUM.	12
1. Genel Olarak	12
2. Devlet- Sivil Toplum Özdeşliği: Hobbes'un "Leviathan"ı	13
3. Özdeşliğin Bulanıklaşması: Locke'un Sivil Toplum Teorisi	15
4. Adam Ferguson: Bir "Sivil Toplum Tarihçisi"	16
B. DEVLET - SİVİL TOPLUM DÜALİZMİNİN DOĞUŞU	19
1. İlk İşaretler: Paine ve "İnsan Hakları"	19
2. Hegel'de Sivil Toplum	21
a) Sivil Toplum : "Bürgerliche Gesellschaft"	21
b) Devlet- Sivil Toplum İlişkisi	25
c) Değerlendirme	28
C. DEVLET- SİVİL TOPLUM DÜALİZMİNİ AŞMA ÇABALARI	29
1. Marx'ın Eleştirel Sivil Toplum Yaklaşımı	29
2. Alexis de Tocqueville: Demokrasi ve Sivil Toplum	34
3. Gramsci ve Sivil Toplum	36
III. GÜNÜMÜZDE SİVİL TOPLUM KAVRAMI	40
A. GENEL OLARAK	40
B. MODERN SİVİL TOPLUMUN NİTELİKLERİ	41
C. DEMOKRASI VE SİVİL TOPLUM	47
İKİNCİ BÖLÜM TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM	51
I. GENEL OLARAK	51
II. BATI TOPLUMSAL TARİHİNDE BİR AŞAMA OLARAK SİVİL TOPLUM	52
III. OSMANLI IMPARATORLUĞU'NDA SİVİL TOPLUM	56
A. GENEL OLARAK	56
B. OSMANLI IMPARATORLUĞU'NDA SİVİL TOPLUM UNSURLARI	59
1. Genel Olarak.	59
2. Loncalar	60
3. Vakıflar	63
4. Azınlıklar (Zimmîler)	65
5. Ayan	67
C. OSMANLI IMPARATORLUĞU'NDA MODERNLEŞME HAREKETLERİ	71
D. DEĞERLENDİRME	89
IV. CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM.	92
A. YENİ TÜRK DEVLETİNİN DOĞUŞU	92
B. TEK PARTİ YÖNETİMİ	96
C. KEMALİZMİN TEMEL İLKELERİ VE SİVİL TOPLUM	101
D. ÇOK PARTİLİ SİYASİ YAŞAMA GEÇİŞ VE DEMOKRAT PARTİ DÖNEMİ	106
V. GÜNÜMÜZ TÜRKİYESİNDE SİVİL TOPLUM	111
A. 1961 ANAYASASI DÖNEMİNDE SİVİL TOPLUM	111
B. 1980 SONRASINDA TÜRKİYE VE SİVİL TOPLUM	115
GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ	120
DİPNOTLAR	123
ÖZET	149
SUMMARY-CIVIL SOCIETY	151
BİBLİYOGRAFYA	153

Sosyalleşme, siyasi kültür ve özgürlük

Dr. Levent Gönenç

Son zamanlarda, bir yandan sivil toplum kuruluşları ve bunların faaliyetleri yazılı ve görsel basının ilgi odağı haline gelirken, diğer yandan sosyal bilimler literatüründe sivil toplum kavramı ve ülkemizdeki yansımalarına ilişkin çalışmaların sayısı gözle görülür bir biçimde artmıştır. Ayşenur Akpınar Gönenç'in, bu güncel konuyu bilimsel bir yöntemle derinlemesine incelediği "Sivil Toplum, Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi" isimli çalışması Türk Sosyal Bilimler Literatürüne önemli bir katkı niteliğindedir.

Bu çalışma üzerine bir iki söz söylemeden önce, şunun altını çizmek faydalı olabilir: "Sivil Toplum, Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi" bir hukuk felsefesi doktora tezi olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle yapılan çözümlenmelerde, felsefe boyutu ön plana çıkmaktadır. Ancak, bu çalışmayı, sadece bir felsefe metni olarak değerlendirmek te haksızlık olur. Kitabın tümüne yayılan sosyolojik bakış açısı ve Türkiye'ye ilişkin saptamalar bu çalışmayı daha geniş bir okuyucu kitesinin ilgi alanına taşımaktadır.

Çalışmanın I. Bölümü geniş sayılabilecek teorik bir giriş niteliğindedir. Yazar, bu bölümde, geçmişten günümüze sivil toplum kavramının felsefi temellerini araştırmaktadır. Yazarın yaptığı çözümlenmelerden anlaşılacağı gibi, temelleri İlkçağ düşünürlerinden Aristotelese'e kadar giden bu kavram; Hobbes, Locke, Ferguson, Paine, Hegel, Marx, Tocqueville, Gramsci, vd. düşünürlerin elinde gelişip zenginleşerek bugünkü içeriğine kavuşmaktadır. Yazar bu bölümde, her bir düşünürün sivil topluma ilişkin fikirlerini bir bütünlük içinde ele aldığı için, sadece belli bir düşünürün bu konudaki fikirlerini merak eden okuyuculara da önemli bir kaynak sunmaktadır. Bu niteliğiyle bu kitap bir referans kitap kimliği de taşımaktadır.

"Sivil Toplum, Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi" isimli çalışmanın II. Bölümü, sosyolojik bir yaklaşıma ağırlık vererek "Türkiye'de Sivil Toplum" konusunu ele almaktadır. Bizi daha fazla ilgilendiren bu bölüm, aslında Türkiye örneği çerçevesinde sivil toplum-demokrasi ilişkisini sorgulamaktadır. Bu bölümde yapılan sosyolojik çözümlenmeler, sivil toplumun siyasi tarih bağlamında Batı'da (Avrupa'da) toplumsal tarihin bir aşaması olarak ele alındığı saptamasıyla başlamaktadır. Bu saptamanın ardından, yazar kendisine belki de konunun en can alıcı sorusunu yöneltmekte ve

Osmanlı İmparatorluğu'nda sivil toplumdan söz etmenin mümkün olup olmadığını araştırmaktadır. Bu soruyu aydınlatmak amacıyla, bugün bizim sivil toplum unsuru sayabileceğimiz örgütlenmelerin veya oluşumların (vakıf, lonca, ulema, ayan, azınlıklar) Osmanlı'da nasıl şekillendiği noktası üzerinde durmakta ve şu sonuca varmaktadır: Osmanlı'da, bugün bizim sivil toplum unsuru olarak algıladığımız yapılar idari mekanizmanın dışında yer almalarına rağmen, bu mekanizmayla sıkı bir ilişki içindedir. Merkezi yönetim toplumu bu örgütler veya oluşumlar vasıtasıyla denetim altında tutar. Bu nedenle, bunların bugün anladığımız anlamda sivil toplum unsurları olarak adlandırılması mümkün değildir.

Bu önemli değerlendirmeden sonra yazar, Osmanlı'daki modernleşme hareketlerinin toplumsal yansımalarını sivil toplumla ilişkilendirerek ortaya koymaktadır. Konu, bu noktada Cumhuriyet Dönemi'nin yeni düzenine bağlanır. Aslında yazarın Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si sivil toplumu konusundaki saptamaları, büyük ölçüde tek parti döneminden bugüne, Türk siyasi hayatının bir özeti gibidir. Yaklaşık 50 yıllık demokrasi deneyimimiz bize, iniş ve çıkışlarıyla, yanlışlarıyla doğrularıyla oluşum halindeki bir sivil toplumun yaşam grafiğini verir.

"Sivil Toplum, Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi", günümüz Türkiye'sinde demokrasi arayışlarıyla başa baş giden bir sivil toplum arayışının var olduğu saptamasıyla son bulmaktadır. Ünlü Alman Düşünür Jürgen Habermas'ın vurduladığı gibi, sivil toplum ancak sosyalleşme, siyasi kültür ve özgürlüğe alışkın bir toplum ve kültürel geleneğin desteğiyle gelişebilir. Son bir kaç yılda ülkemizde bu konuda olumlu adımların atıldığı bir gerçektir, ancak daha yapılacak pek çok şey olduğunu da kabul etmek gerekir. İşte, "Sivil Toplum, Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi" kitabında yapılan çözümler ışığında, sivil toplum kavramını teorik planda tartışarak başlayabiliriz.

SİVİL TOPLUM:

DÜŞÜNSEL TEMELLERİ VE TÜRKİYE PERSPEKTİFİ

GİRİŞ

Sivil toplum, devletin idarî teşkilatlanmasının dışında, özerk, gönüllü, bir hukuk düzenine tabi olmakla birlikte kendi iç düzenini kendisi belirleyen, toplumsal yaşamın organize bir bölümü olarak tanımlanabilir. Yirminci yüzyılın son çeyreğinde, demokrasi ile birlikte sıkça sözü edilen kavram, demokrasinin tesisinin ve yerleşmesinin temel şartlarından biri olarak algılanmaktadır. Bu bağlamda, Sovyetler Birliği'nin dağılması ile ortaya çıkan yeni demokrasilerin en önemli eksiklerinin, gelişmiş bir sivil toplum olduğu söylenmektedir. Devletin dışında, onun eylem alanını sınırlayan, meşrûyetinin temelini oluşturan bir sosyal yapı olarak algılandığında, sivil toplumun demokrasi ile birlikte ele alınması şaşırtıcı sayılmamalıdır.

Demokrasiye geçiş ve demokrasinin pekişmesi süreçlerindeki rolü, sivil toplumu, Türkiye açısından da üzerinde önemle durulması gereken bir kavram durumuna getirmektedir. Gerçekten de, özellikle 1980'li yıllardan başlayarak sivil toplum, Türk siyasî literatüründe, en çok ele alınan kavramlardan biri konumuna yükselmiştir. Kavramın demokratikleşmedeki kaçınılmaz etkisi vurgulanmakla kalmamış, "Türkiye'nin neden her on yılda bir, bir askerî darbeye sahne olduğu" sorusunun yanıtının, ülkede "yeterince gelişmiş bir sivil toplum"un bulunmaması olabileceği belirtilmiştir.

Sivil toplumun Türkiye'deki durumu konusunda bir tesbit yapabilmek, öncelikle, kavramın Batı siyasî düşünce ve toplumsal tarihindeki evrimi üzerinde bir incelemeyi zorunlu kılar. Zira, sivil toplum, kökenleri itibarıyla, Batılı bir kavramdır. Bu nedenle, bu çalışmanın ilk bölümü, sivil toplum kavramının Batı siyasî düşünce tarihindeki gelişimine ayrılmıştır. Bu bağlamda, sivil toplum kavramının geçirdiği evrimi karakterize eden teorilere yer verilmiştir.

Önceleri, sosyal sözleşmecî filozoflar tarafından doğa halinden çıkıp, bir siyasî otorite etrafında biraraya gelmek biçiminde tasvir edilen kavram, bu haliyle devletle özdeş kılınmıştı. Zamanla bu özdeşlik yerini, devlet-sivil toplum düalizmine bıraktı. Bu düalizm en net ifadesini Hegel'in fikirlerinde buldu. Hegel teorisinde, sivil toplumu, "özel" menfaatlerle "evrensel" menfaatlerin denkleştirilmesi çabasının bir unsuru olarak ele almaktaydı. Bu haliyle sivil toplum, aile ile devlet arasında yer alan bir

sosyal alandı; özel kişilerden, gruplardan, faaliyetleri hukuk tarafından düzenlenen , bu nitelikleriyle de devlete doğrudan bağlı olmayan kurumlardan oluşan bir yapıydı. Marx' göre ise, sivil toplum, "siyasî alan" dışında kalan bir sosyal alanı ifade ediyordu. Marx'ın sivil toplumla ilgili fikirleri onun ekonomi merkezli bakış açısının ürünleriydi. O, sivil toplum alanını ekonomik ilişkilerden ibaret görüyordu. Tocqueville, siyasîliğin devletin tekelinde olmadığını belirterek, Amerika örneğinde somutlaşan, siyasî toplumu şekillendiren bir sivil toplum tasviri yaptı. Gramsci ise, sivil toplumun, ekonomik ilişkilerden ibaret bir alan olmadığını vurgulayarak, sivil toplum alanındaki meselelerin aslında siyasî olduğu saptamasını yaptı ve bunu "devlet= siyasî toplum+ sivil toplum" denkliğiyle formüleştirdi.

İşte, çağdaş sivil toplum kavramı bu teoriler yoluyla biçimlendirildi.

Teorik çerçevesi birinci bölümde çizilen sivil toplum, aynı zamanda Batı toplumsal tarihinin bir aşamasına da işaret etmekteydi. Feodalizmin temellerinin sarsıldığı bir dönemde, artan ticarî faaliyetlerin de etkisiyle, ortaya çıkan özerk kentler, sivil toplumun doğuşunu da müjdeliyorlardı.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Batı düşüncesi ve tarihindeki veriler ışığında, Türkiye'de sivil toplumun gelişimi konu edilmektedir. Kuşkusuz Türkiye'de sivil toplum konusunda bir saptama yapabilmek, Osmanlı toplumu üzerine bir incelemeyi zorunlu kılar. Osmanlı İmparatorluğu, otoritenin sultanın elinde toplandığı patrimonyal bir devlettir. Batı'da, sivil toplumun ortaya çıkışını sembolize eden, özerk kentlerin dengi Osmanlı toplumunda bulunmamaktadır. Ancak Osmanlı toplumunun kendine özgü yapısı , sivil toplum unsuru olarak değerlendirilmeye elverişli örgütlenmelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda, çalışmada, loncalar, vakıflar, "millet" sistemi (azınlıklar), ayanlar ele alınmıştır. Bunlar, çoğu kez devlet aygıtının bir parçası olarak işlev görmüş iseler de, özellikle, merkezî idarenin zayıfladığı dönemlerde, geniş sayılabilecek bir hareket alanına kavuşmuşlardır. Bunların dışında, XIX. yüzyılda İmparatorluğun bir reform sürecine girmesi ile, ilk kez , bir "kamuoyu" ve bir "kamusal alan" fikri doğmuştur. Bu gelişmeler, Cumhuriyet döneminde asıl ifadesini bulmuş, cumhuriyet rejimi ve onun getirdiği hukuk düzeni, sivil toplumun gelişmesi için uygun ortamı yaratmıştır. Tek partili dönemin millet-devlet-parti özdeşliğinin, çoğulcu bir toplumsal yapılanmaya izin vermediği söylenebilir de, çok partili döneme geçiş ile birlikte, toplumsal hayatta bir hareketlilik başlamıştır. Ancak ardarda gelen askerî darbelerle kesintiye uğrayan siyasî süreç, Türkiye'de sivil toplumun gelişimine sekte vurmuştur. 1961 Anayasası döneminde sivil toplum, katı ideolojilerin ve aşırı siyasî kutuplaşmanın kurbanı olmuş, 12 Eylül askeri müdahalesi sivil toplum konusunda geri adımların atıldığı bir dönemi başlatmıştır.1990'lara gelindiğinde ise, Türkiye'de sivil toplumun, entellektüel çevrelerce işlenmesinin olumlu katkılarıyla birlikte, toplumsal alanda karşılığını bulan bir kavram durumuna gelmeye başladığı söylenebilir.

I.BÖLÜM

SIVIL TOPLUM KAVRAMI VE DÜŞÜNCE TARİHİNDEKİ EVRİMİ

I.GENEL OLARAK

Sivil toplum konulu bir çalışmada, öncelikle terimin tanımı ve kavramsal çerçevesi üzerinde durulması ve ardından da unsurlarına ilişkin bir incelemeye girişilmesi beklenebilirdi. Oysa kavramın siyasi düşünce tarihinde geçirdiği evrim gözönüne alındığında, bunun hiç de kolay olmadığı ve daha da önemlisi elverişli bir yöntem sayılamayacağı kolaylıkla fark edilecektir. Kavramın geçirdiği dönüşümü genel olarak gözden geçirmek bile Pelczynski'nin "hayatlarında bu kadar çok anlam değiştiren ve bu kadar çok dolaşan çok az toplumsal ve siyasi kavram vardır." saptamasına katılmak için yeterli olacaktır¹.

Kısacası, sivil toplumu anlamak, onun siyasi düşünce tarihindeki farklı anlamları ve içerikleri üzerine bir incelemeyi zorunlu kılar.

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki, kavramın kimi zaman birbiriyle de çelişen farklı anlamları, "sivil" kelimesinin Batı dillerindeki tanımlarıyla yakından bağlantılıdır. *Webster's New Twentieth Century Dictionary of English Language* kelimenin birbirinden farklı dokuz anlamı üzerinde durmaktadır:

1. Bir vatandaşa ya da vatandaşlara ilişkin olan,
2. Bir vatandaşlar topluluğuna, onların yönetimlerine ya da birbirleriyle ilişkilerine yönelik olan,
3. Bir şehirde yaşayanlara göre olan; rustik (kırsal) ya da köy yaşayışına ilişkin olmayan,
4. Kibar;görgülü
5. Medeni(uygar)
6. Askeri ya da dini olmayan,
7. Resmi olarak belirlenmiş zaman dilimleri,
8. Roma medeni hukuku ya da modern medeni hukukla ilgili ya da ona bağlı,
9. Hukukta, bireylerin kişisel hakları ve bunları içeren, siyasî ya da cezaî olanlardan farklı, hukuk davaları².

Bu farklı anlamlar, hem "sivil" kelimesinin hem de "sivil toplum" teriminin Türkçe'ye aktarılmasındaki güçlüğü de temel nedenidir. Gerçekten de, konuyla ilgili birçok Türk yazarın vurguladığı gibi³, bu ifadeler Türkçe'de yanlış çağrışımlara yol açabilmektedirler. Bu yanlış algılamaların en yaygın olanı, kabul edileceği gibi, "sivil toplum"un "askerî olmayan" olarak anlaşılmasıdır. Ancak son yıllarda Türk literatürü kadar, günlük kullanımında da kavramın bunun dışındaki çağrışımlarının (Batılı modern sivil toplumun unsurlarını içerecek bir biçimde) yerleşmeye başladığı söylenebilir.

Bu terminolojik açıklamaların ardından kavramın düşünce tarihindeki dönüşümü meselesine geri döndüğünde, onun öncelikle sosyal sözleşmecî düşünürler tarafından, doğa halinin karşıtı olarak ele alındığı ve siyasi toplumla özdeş kılındığı görülmektedir. Bu, devletin (=siyasî toplumun) toplumsal yaşamın tüm yönlerini kapsayan bir oluşum olarak algılandığının da bir göstergesidir. Kapitalist uygulamaların yoğunluk kazanması, mülk sahipleri arasındaki ilişkilerin artması ve pazar mekanizmasının gelişmesi sonucu, bu özdeşlik yerini sivil toplum- devlet düalizmine bırakmıştır⁴. Düalizmin iki ögesinin, birbirine karşıt kavramlara dönüşmesi de pek fazla zaman almamıştır. Gözden kaçırılmaması gereken, "devlet- sivil toplum" çiftinin birbirlerine zıt kavramlar olarak ele alındıklarında dahi, aralarında sıkı bir ilişki bulunduğunun reddedilmediğidir. Bu, toplumsal yaşamın (siyasi, sosyal, ekonomik unsurlara ayrılıp analitik bir incelemeye tabi tutulsa da) bütünselliğinin kaçınılmaz sonucudur.

II. SİVİL TOPLUM KAVRAMININ EVRİMİ

A. DOĞA HALİNİN KARŞITI OLARAK SİVİL TOPLUM.

1.GENEL OLARAK

18. yüzyıl sosyal sözleşmecî filozofları sivil toplumu doğa halinin karşıtı olarak tasvir etmişlerdir. Bu bakış açısı, kaçınılmaz bir biçimde, devlet (siyasî toplum)-sivil toplum özdeşliğini gündeme getirmiştir.

Sosyal sözleşme teorisinde bir sivil topluma girebilmek için "doğa hali"nden ayrılmak zorunludur. Belli ihtiyaçlar, eğilimler, memnuniyetsizlikler insanlara, içinde bulunulan durumdan ayrılmak için gerekli motivasyonu sağlar. Sosyal sözleşme, bunu aktedenler arasındaki bir "pazarlığa" dayanır⁵. Bireyleri doğa halinden ayrılmaya götüren etkenler, belli yönetim biçimlerinin "sivil" toplum olarak tercih edileceğinin de göstergeleridir. Böylece sosyal sözleşme teorisi, insanların hukuki düzene sahip olmadıkları bir durumdan başlayarak, onlara yeniden başlama şansı veren siyasi düzenin hangisi olabileceği sorusunu ele alan bir düşünce biçimine yol açmış olmaktadır⁶.

Doğa halinin terki sonucu kabul edilebilecek düzenlerle ilgili çok sayıda nitelendirme vardır: Bu bir "sivil toplum", "civitas" ya da "commonwealth"dir (Hobbes); "siyasi ya da sivil toplum"dur (Locke); bir "şehir", "cumhuriyet" ya da "body politic (siyasi birlik)"tir (Rousseau), bir sivil durumdur (status civilis) ya da "devlet (civitas)"tir (Kant). Bu kavramlar arasındaki paradigma Aristoteles'in "Politika"sının 1438 yılında tamamlanmış, büyük Florentine hümanisti Leonardo Bruni tarafından yapılmış bir çevirisine dayandırılmaktadır. "Politika"nın başında Aristoteles, tüm toplulukların en yücesinin, (diğerlerini de içine alan) en kapsamlısının ve en yüksek iyiliğe ulaşmayı hedefleyeninin "polis" ya da "siyasi toplum" (*politike koinonia*) olduğunu belirtir⁷. Bruni bu terimi "civitas appellator" ve "civilis societas" olarak çevirir. Bu çeviri, müteakip çevirmenler tarafından da izlenir ve kamusal alanın sınırları, doğası, kökeni ile ilgili çalışmalar yapan teorisyenlerce de benimsenir⁸.

Öte yandan Aristoteles'in kullandığı, Latince'ye "*societas civilis*" olarak çevrilen, "*politike koinonia*" ibaresinin sivil toplum kavramının ilk versiyonu olduğu da kabul edilmektedir. "*Politike koinonia*" hukuki olarak belirlenmiş bir yönetim sistemi içinde, eşit ve özgür vatandaşların, kamusal, etik-siyasi bir topluluğu olarak tanımlanmıştır.

Aristoteles'in kavramı devlet ve toplum arasındaki farkı ortaya koymaya izin vermemektedir. Polis- oikos ikilemi aksini gösterir gibidir; ancak "oikos" yani aile ekonomisi (*household*) öncelikle bir yerleşim kategorisi olarak anlaşılır ve polisin doğal geçmişi'dir. "*Politike koinonia*" mantıksal olarak topluluk türlerinden yalnızca biridir; ancak bu daha çok doğal ilişkiler hariç, hiçbir şeyin dışta kalmadığı, kapsayıcı bir sosyal sistem olarak anlaşılmıştır⁹. Bir diğer deyişle, *koinonia*, genel olarak, dayanışma, dostluk, ya da etkileşim yoğunluğuna bakılmaksızın tüm topluluk türlerini nitelerken, politike koinonia, birlikte hareket etme kapasitesine sahip, tek, homojen, organize dayanışmalı bir vatandaşlar bütünüdür. Teorik olarak *politike koinonia* nihai bir ortaklıktır¹⁰; çeşitli köylerden oluşan kent ya da kent -devletidir (polis). "*Bununla hemen her bakımdan süreç tamamlanmıştır; kendi kendine yeterliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma gelmiştir. Bundan dolayı, içinden çıktığı daha eski topluluklar nasıl doğarsa, kent-devleti de öylece yetkinlikle doğal bir topluluk biçimidir. Bu birlik, ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır; çünkü biz herhangi bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününe o şeyin doğası deriz -insan, aile, herşey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. Bundan başka, amaç ve son ancak en iyi olandır ; kendi kendine yeterlik ise, hem amaç hem de yetkinliktir.*"¹¹

Aristoteles'in sosyalden ayrılamayan siyasi yapıya yaptığı atfın bir uzantısı, sivil toplumun siyasal toplumla (devletle) özdeşleştirilmesidir. Artık sivil toplum (ya da siyasal toplum), Aristoteles'in kast ettiğinin aksine, doğal durumun bir uzantısı değildir. Sivil toplum doğa halinin karşıtı bir durumu nitelemektedir. Bu karşıtlığın iki veçhesi vardır: Bir yandan "ilkel" in karşısında "medeni" olan; diğer yanda da "devletsiz toplum" un karşısında "devletli toplum"¹².

Sivil toplum-devlet özdeşliğinin en tipik örneklerinden biri Hobbes'un fikirlerinde ifadesini bulur. Hobbes'un sivil toplumu (=siyasal toplum) doğa durumunun tam karşısına yerleştiren anlayışından bir adım daha ilerlediğimizde, kavramın konumunun artık doğa halinin "tam" karşıtı olmadığını, onun dönüşüm geçirmiş ve insanlık için daha elverişli kılınmış bir devamı konumuna geldiğini fark ederiz. Bu kavramın evriminin de başlangıç noktasıdır: Sivil toplum doğa halinin karşıtı olma niteliğini yitirmekle kalmamakta, siyasal toplumla özdeşliğinden de sıyrılmaktadır. Bu yeni kimliğiyle kavram Locke ve Ferguson'un teorilerinde kendine bir yer bulacaktır.

2. Devlet- Sivil Toplum Özdeşliği: Hobbes'un "Leviathan"ı

Devlet-sivil toplum özdeşliği Hobbes'un teorisinde açıkça ortaya konmakta ve bu konuda çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir. Hobbes teorisinde, sivil toplumu doğa halinin karşıtı olarak ele alır. Ona göre, sivil ya da siyasal toplum ancak doğa halinden çıkmakla varlık kazanabilir. Onu bu saptamaya götürenin doğa halini bir savaş hali olarak tasvir etmesi olduğu söylenebilir.

Doğa insanları eşit yaratmıştır; bu eşitlik insanlar arasında güvensizliklerin doğmasının baş sebebidir. İki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederlerse birbirlerine düşman olurlar; bu birbirlerini yok etme veya egemenlik altına alma arzusuna dek uzanan bir süreci başlatır. Kısacası "güvensizlikten savaş doğar"¹³ ve "devlet olmadıkça herkes herkesle daima savaş halindedir"¹⁴. Bu savaş halinden kurtulmanın tek yolu, insanların tümünü birden korku altında tutacak genel bir gücün varlığıdır. Herkesin herkesle mücadelesinin sürdüğü doğa halinde çalışmanın bir anlamı yoktur; çünkü karşılığı belirsizdir. Ne sanat, ne ticaret, ne tarım, ne denizcilik, ne de toplum vardır doğa halinde. Hep bir ölüm korkusu ve tehlikesi bulunur; insan hayatı kötü, vahşi ve kısadır¹⁵. Bir başka deyişle, doğa halinde insanlık, yalnızca kültür ve medeniyetin avantajlarından yoksun değil, aynı zamanda sürekli bir kaygı ve vahşice öldürülme tehlikesi altındadır¹⁶.

İşte bu ölüm korkusu, rahat bir hayat sürme isteği, çalışarak iyi bir hayata kavuşma arzusu insanları barışa yöneltir¹⁷. Böylece sosyal sözleşme sonucu devlet, sivil toplum kurulur. Hobbes devletin amacını "bireysel güvenlik" olarak açıklar. İnsanlar doğal olarak özgürlüklerine düşkün ve başkalarına hükmetmeyi seven yaratıklardır. Ancak kendilerini korumak ve bu yolla mutlu bir hayat sürmek için, doğal duygularının sonucu olan doğa halinden kurtulmak istemektedirler¹⁸.

İnsanları yabancıların saldırılarından ve birbirlerine verebilecekleri zararlardan korumanın en iyi yolu, bütün güçlerini tek bir güce ya da bir heyete devretmeleridir. Hobbes bu kişi veya heyetin bir onay ya da rızadan başka bir şeyle yetkilendirileceğini belirtir: "*Senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılmak şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya bu heyete bırakıyorum*" biçiminde herkesin herkesle yaptığı bir sözleşmeyi şart koşar. Bu yolla hepsi "bir ve aynı kişilikte" gerçekten birleşeceklerdir. Bu topluluğa devlet, Latince *civitas* denir¹⁹.

İnsanlar doğa halinin kötülüklerinden kurtulmak için yaptıkları bu sözleşmeyle kendilerini bir egemene tabi kılmayı da kabul etmiş olurlar. Bu egemen bir tek kişi olabileceği gibi, bir grup da olabilir. Egemen bir kez tespit edildi mi, tam anlamıyla keyfi bir biçimde hareket edebilir²⁰. Yasaları o yapar, hükümeti yürütür, savaş ya da barış kararı alır, eğitimi planlar²¹. Yargıyı düzenlemek de onun tekelindedir. Buna karşılık uyrukların onu bırakınız eylemlerinden sorumlu tutma, eleştirme hakkı dahi yoktur²².

Egemenin sahip olduğu bu haklar mutlak; bu hakların bölünmesi ya da devredilmesi düşünülemez²³.

Görüldüğü gibi, devletin doğuşunu sosyal sözleşmeye dayandıran diğer düşünürlerden farklı olarak Hobbes, bu sözleşmeyi devlet otoritesini güçlendirmek için kullanmaktadır²⁴. Böylece düşünür,

totaliter bir rejim tablosu çizmekte ve her nasılsa bunu doğa haline tercih edilir bulmaktadır²⁵. Hobbes uyruklara yalnızca, egemen güç güvenliklerini tehlikeye düşürdüğü vakit bir direnme hakkı tanır, çünkü bu durumda uyruklar doğa haline dönmüş olacaklardır.

3. Özdeşliğin Bulanıklaşması: Locke'un Sivil Toplum Teorisi

Klasik liberal anlayışın önemli temsilcilerinden biri olan J. Locke, teorisinde "siyasi toplum" (devlet) ile "sivil toplum" ibarelerini birbirlerinin yerine kullanılabilen anlamdaş kavramlar olarak görse de²⁷, aslında teorisinin tümü göz önüne alındığında, sivil toplum-devlet özdeşliğinin netliğini kaybetmeye başladığının delillerini ortaya koymaktadır.

Herşeyden önce Locke da, tıpkı Hobbes gibi, "sivil" ya da "siyasî" toplum derken, "doğa hali"nden çıkıp, sosyal sözleşme aracılığıyla ulaşılan bir toplumsal aşamaya işaret etmektedir. Ancak, bu, Hobbes'da olduğu gibi, doğa halinin radikal bir olumsuzu (karşıtı) değildir. Kean'nin de yerinde olarak belirttiği gibi, Locke'un teorisinde sivil (ya da siyasal) toplum, "*doğa halinin eksik toplumsallığına bulunan bir çare*"²⁸ olarak ortaya çıkmaktadır. Bu saptamanın, öncelikle, açıklanmaya ihtiyacı vardır:

Locke'a göre, insanlar doğa halinde, ilkelerine akıl yoluyla ulaşılan doğal hukukun yasalarına tâbidirler. Bilgisine akıl yoluyla ulaşılan bu yasalar çerçevesinde insanlar, davranışlarını, mallarını ve varlıklarını diledikleri gibi düzenleyebilirler. Tüm bunları kimsenin iradesine tâbi olmadan, hiç kimseden izin almadan yapabilirler. Kısacası doğa hali bir "özgürlük durumu"dur²⁹. Bu özgürlüğün tek sınırı, moral bağlayıcılığı olan doğal hukuktur³⁰.

Doğa halinin bir özgürlük ve eşitlik durumu olmasının bir takım olumsuzluklar yaratabileceğini de düşünür Locke: Bunlar içinde en önemlisi ve insanları doğa halinden çıkmaya iten en büyük etken, yasaların uygulanışını denetim altında tutan ve doğa yasalarına aykırı davranışlara karşı yaptırım uygulayan üstün bir mercinin bulunmamasıdır. Bu herkesin "cezalandırma yetkisine" sahip oluşu, ya da başka bir ifade ile, herkesin "kendi davasının yargıcı" olması anlamına gelir³¹. Bunun sonucunda, yanlı kararlar, kararların icrasında dengeli olmayan güçler ve benzer durumlarda farklı kişiler tarafından verilmiş farklı kararların varlığı ile karşılaşılması kaçınılmazdır³². Bu sakıncaların giderilmesinin tek yolu, insanların bir sosyal sözleşme çerçevesinde biraraya gelmeleridir.

İnsanlar sosyal sözleşme ile doğa halinden ayrılıp, sivil ya da siyasi toplumu oluşturduklarında, tabii ki, bu düzenin de kendine özgü yasaları olacaktır. Ancak bu, sivil ya da siyasi toplumda doğal hukukun işlevsiz olduğu biçiminde anlaşılmalıdır; çünkü doğa yasaları bu halde de insanlar için bağlayıcılığını sürdürmektedir. Locke tarafından sivil toplum doğa halinin tam karşıtı olarak düşünülseydi, bu hali

yöneten yasaların geçerliğini yitirmesi kaçınılmaz olurdu. Oysa doğal hukuk sivil toplumun şekillenmesinden sonra da varlığını sürdürür: İnsanlar sahip oldukları, vazgeçilmez (doğal) haklar aracılığıyla güven içinde bulunurlar. Doğal hukuk, böylece, egemen iradenin sınırlarını gösterme işlevini üstlenir³³.

Locke'a göre sivil toplum, aralarındaki ihtilaflarla ilgili olarak başvurabilecekleri, bunları çözüme kavuşturacak ortak bir yasama ve yargı mercine sahip insanların bir araya gelmesiyle varlık kazanmıştır³⁴. Siyasî erk (ya da devlet) bu toplumsal yapı içinde, insanların "yalnızca kendi menfaatlerini temin etmek, korumak ve ilerletmek"³⁵ işlevini yerine getiren bir araçtır. O halde, "*Hobbes'un sınırsız ölümsüz tanrısı karşısında, yalnızca özel ilişkiler alanının koruyucusu, sınırlı güce sahip Locke devleti ortaya çıkmıştır*"³⁶. Dolayısıyla en üstün erk, her zaman için halktadır. Yasama ya da yürütme erkini elinde bulunduranlar halkın güvenine aykırı davrandıklarında, onlarla aralarında bir "savaş hali"nin ortaya çıkmasına neden olurlar³⁷. Bu da "yönetimin dağılması"na yol açar. Yönetimin dağılması sonucunda yönetme erki topluma döner. Bir yönetim, yalnızca kendine yönetme erkini terkedene toplum adına belli amaçlar için yetkilendirilmiş olduğuna göre, toplumun verdiği bu erki geri alması ilişkinin doğasına uygundur³⁸. O halde, halk "ihtilal hakkı"nı kullanarak bir kişi ya da kuruma verdiği yönetme erkini geri alabilir. Bu, insanların doğa haline geri dönmeleri anlamına gelmemektedir. İhtilal hakkının kullanılmasıyla dağılan yalnızca yönetimdir: Zira, "bireyin topluma katılmaya razı oluşuyla çözülmez bir birlik" oluşmuştur³⁹.

Locke'un *Of Civil Government* adlı eserinde kullandığı terminolojiye sadık kalmak bizi, kolaylıkla, Locke'un teorisinde devlet- sivil toplum özdeşliğinin var olduğu sonucuna götürebilirdi. Oysa Locke'un teorisinin içeriğine ilişkin bir inceleme, bunun neredeyse aksi bir durumu ortaya koymaktadır. Yönetimin dağılması toplumu oluşturan bireylerin birliğini bozmamaktadır. Bu durum, Locke'un sosyal sözleşmesinin biri insanları biraraya getiren, diğeri bir yönetimi kuran olmak üzere iki anlaşmadan oluşması ile de tutarlıdır⁴⁰.

4. Adam Ferguson: Bir "Sivil Toplum Tarihcisi"

Sivil toplum- devlet özdeşliğinin bulanıklaşmasının örneklerinden bir diğeri de Ferguson'un "*An Essay on the History of Civil Society*" adlı eserinde ortaya koyduğu fikirlerde ifadesini bulmaktadır. Ferguson İskoç ve Kıta Avrupası Aydınlanma dönemindeki çağdaşları gibi, aristokrasiden ticari topluma geçişin ve tam olarak farkına varmış olmasa da, endüstriyele doğru ilerleyen bir toplumsal yapının tanığı olmuştur⁴¹. "*An Essay on the History of Civil Society*" (Sivil Toplumun Tarihi Üzerine Bir Deneme) adlı eserinde bu toplumsal gözlemlerini tarihsel bir çerçeve içerisine yerleştirmeye çalışmıştır. Bu, insanlığın "doğal tarihi" (natural history)dir; onun "ilkel" den "medeni"ye doğru

ilerleyen evrimidir söz konusu olan⁴². Düşünür eserinde "sivil toplum kavramının parçalanışının ilk işaretlerini" vermektedir⁴³.

Ferguson "sivil toplum" terimini, bir yandan (teknik ya da dar anlamda) "doğa hali"ne zıt, düzenli yönetim ve siyasî tâbiyeti olan bir toplum durumuna ya da kısaca "devlet"e işaret etmek için kullanırken, diğer yandan (geniş anlamda) "medenileşmeyi" kast ederek kullanmıştır; yani, ilkel ya da vahşi toplumun karşıtı olarak "rafine", "medeni" bir toplum halinden söz etmektedir⁴⁴. Bu saptamaların ötesinde, Ferguson'un kavramlaştırmasında sivil toplum, yalnızca ilkel toplumun değil, aynı zamanda Batılı olduğu kadar Doğulu tüm despotizm türlerinin de karşıtı olarak kabul edilmektedir⁴⁵.

Ferguson'a göre, medeniyetin ölçütü, yalnızca ticaret ve teknolojiadaki gelişme olamaz. Ticaret ve teknoloji alanında çok az gelişme kaydetmiş olan Cumhuriyetçi Roma ve Sparta gibi toplumların medenî olduklarına kuşku yoktur. Essay'in iklimle ilgili bölümünde, Çin ve Hindistan'ın, büyük ölçüde etkin, iyi yönetilen, ticari devletler oldukları ve uzun süre varlıklarını devam ettirdikleri belirtilir; ancak bunlar yönetimleri despotik olduğundan sivil toplum tarihinde yer alamazlar⁴⁶.

Ferguson'un aradığı şey, bir medenilik ölçütü bulmaktır⁴⁷. O, kendi zamanında Avrupa'da ortaya çıkan toplum tipini öncekilerden (klasik antik çağa ait olanlar da dahil olmak üzere) ayıranın ne olduğunu çok iyi tespit etmiştir: İşbölümü⁴⁸. Gerçekten de, Emile Durkheim'in yaklaşık bir yüzyıl kadar sonra önereceği Mekanik ve Organik Dayanışma'yı Ferguson ele almış ve çalışmasında işin sosyal bölümü üzerine yoğunlaşmıştır⁴⁹. Çalışmasının dördüncü bölümünde yer alan "*İş ve Sanatların Ayrımı*", ve "*Bu Ayrıma Bağlı Sonuçlar*" vb. başlıklar altında, işin sosyal bölümünün ayrıntılı bir incelemesini bulmak mümkündür⁵⁰. Onun, örneğin dokumacılarla ayakkabıcılar arasındaki bir işbölümüne itirazı yoktur; ancak işbölümünün farklı ve modern toplumları tehdit eden bir yönü bulunduğunu açıkca belirtmektedir: "*Devlet adamlığının vatandaşlıktan ayrılması, politika ve savaş sanatlarının birbirlerinden ayrılması, insan karakterinin parçalanması ve gelişmesini istediğimiz sanatların tahrip edilmesine anlamına gelir*". Bu ayrım yoluyla, özgür bir halkı güvenliği için gerekli bir şeyden yoksun bırakmış oluruz. Bu durumda, dışarıdan gelecek bir tecavüze hazırlıklı olmak gerektiği gibi, içeride de askeri bir yönetim kurulması riskini hesaba katmalıyız⁵¹. Görülüyor ki, Ferguson da, Durkheim gibi, işbölümünün sosyo-politik sonuçlarının ekonomik olanlardan daha fazla önem taşıdığını fark etmiş; bunun da ötesinde olası bir tehlikeye işaret etmiştir.

"Öyleyse kibarlık çağının övülen incelikleri tehlikeden uzak değildir. Bunlar belki de, felakete kapadıkları kadar geniş bir kapı açacaklardır... Disiplinli ordular kursalar da, tüm milletin askeri ruhunu azaltacak ve ... insanlığı zorbalığın yönetimine hazırlayacaklardır." ⁵²

İşte Ferguson'un kaygısı bu noktadadır. Sivil toplum, tümüyle iyidir; ancak yöneticilerin ve askerlerin sivillerden ayrılması yoluyla yani bir başka deyişle, vatandaşlık ve savaş sanatlarının birbirlerinden ayrılmasıyla, bu ayrıma kendisi yol açan ılımlı yönetim tehlikeye atılmış olacaktır⁵³. Oysa küçük ya da ilkel toplumlarda, her (erkek) birey mevcut bir savaşta kendisini cephede bulur; hiçkimse kendi savunmasını başkasına devretmeyi düşünmez⁵⁴. Bu durum küçük ya da ilkel toplumlarda kamu ruhunun canlılığını muhafaza etmesinin temel nedenidir.

Ferguson'a göre, işbölümü kamu ruhunda yozlaşmaya yol açan başlıca unsurdur. Onun toplumsal yozlaşma meselesini ele alışı özgündür; çünkü bu meseleyi toplumun ilkelden medeniye doğru gelişmesi süreci ile birlikte ele almaktadır⁵⁵. Bu medenileşme süreci ile yozlaşma arasında zorunlu bir bağ olduğu biçiminde anlaşılmalıdır. Ferguson'un vurgulamak istediği, medenileşme sürecinin böyle bir riski de içinde barındırdığıdır.

Modern sivil toplumlarda, özel mülkiyetin gelişmesiyle birlikte insanlar arasında bir zenginlik mücadelesi başlar. Bu zenginlik yarışı insanlar arasındaki eşitsizliği pekiştirir⁵⁶. Yine de, Ferguson'a göre lüks arayışı tek başına yanlış bir şey olarak kabul edilmemelidir. Zira, maddi koşullardaki gelişme, tek başına yozlaşmaya ve ahlaksızlığa neden olmaz. Başka bir deyişle, "*yozaşma yalnızca ticari sanatların kötüye kullanılmasından kaynaklanmaz, siyasi durumun da katkısı gereklidir*"⁵⁷. İnsanlar zenginliği (lüksü) kişiliklerine ve daha da önemlisi ülkelerinin menfaatlerine tercih ediyorsa, işte bu bir yozlaşmadır⁵⁸.

Kamusal ruhtaki yozlaşma despotik yönetimin önünü açar. Despotizm, zulüm ve baskının hakim olduğu, insanların yönetime itaatlerinin korku yoluyla sağlandığı bir yönetim tipidir⁵⁹. Ferguson, bu yolla sivil toplumla despotizm arasında bir bağlantının bulunduğu işaret ediyor gibidir. Ancak, yine de, o, modern sivil toplumun zorunlu olarak despotik bir yönetimin ağına düşeceği iddasında değildir. O, yalnızca bu konudaki endişelerini dile getirmekte ve modern sivil toplumların içlerinde barındırdıkları bu riskin görmezden gelinmeyeceğini belirtmektedir. Gellner'in de vurguladığı gibi, belki de, Ferguson'u farklı kılan şey, "*onun ortaya çıkışını izlediği yeni sivil toplum türünün, akli karışmış, şaşkın ve daha çok da endişeli bir gözlemcisi oluşudur*."⁶⁰

B. DEVLET - SİVİL TOPLUM DÜALİZMİNİN DOĞUŞU

1. İlk İşaretler: Paine ve "İnsan Hakları"

Thomas Paine, Burke'un *Reflections on the Revolution in France* adlı eserine cevaben kaleme aldığı *Rights of Man* (İnsan Hakları) adlı eserinde, Amerikan ve Fransız ihtilallerinin coşkulu bir destekçisi olduğunu ortaya koyar. Onun eseri, aynı zamanda Avrupa'da hüküm süren (eski yönetim dediği) monarşilerin kıyasıya bir eleştirisini de içermektedir.

Paine göre, doğa insanı toplumsal bir varlık olarak yaratmış ve onu toplum içinde varlığını sürdürebilmesi için gerekli yetilerle donatmıştır. Bu birarada yaşayan insanların bir düzen içinde bulunmalarının da anahtarıdır. Zaten insanlar arasında hüküm süren düzenin büyük bir kısmı, devletin eseri değildir. Bu düzenin kökeni, insanın doğal yaradılışında ve toplumun ilkelerinde bulunur. Bunlar, siyasi düzenden önce de vardı, sonra da var olacaklardır⁶¹. Görüldüğü gibi, Paine'nin fikirleri ile Locke'un fikirleri arasında bir paralellik bulunmaktadır⁶². Her ne kadar insanın doğal yetilerine güvense ve doğa halinin erdemlerinden söz etse de, Locke, siyasal toplumun (devletin) zorunluluğunu da inkar etmemiştir. Oysa, Paine, devletin olmadığı bir toplumu tercih eder görünmektedir. Ona göre, devlet ancak toplumla uygarlığın elverişli bir biçimde sağlayamadığı bazı hususları temin etmek için gereklidir; ama böyle bir yönetim olmasa da toplumun, ortak rıza yoluyla, bu meselelerin altından kalkabileceğinden kuşkusu yoktur Paine'in. Amerika'daki federe devletlerin bir çoğunun uzun süre yönetimsiz olarak varlıklarını sürdürdüklerini ve böyle olduğu halde toplumsal düzenin herhangi bir Avrupa ülkesindeki kadar ahenkle devam ettiğini belirterek tezini güçlendirir. Zira, insanın kendisini içinde bulunduğu koşullara uydurma konusunda doğal bir yeteneği vardır ve bu toplumsal yaşama da yansır⁶³.

Yine Locke'la paralel olarak Paine, resmi yönetimin yıkılmasının toplumun da ortadan kalkması sonucunu doğurmayacağını vurgular; hatta daha da ileri giderek, böylesi bir durumun toplumu oluşturan bireyleri daha çok birbirlerine bağlayacağından söz eder. Bu durumda yönetime emanet edilen unsurlar topluma geri döner ve onun aracılığıyla işletilir. Kısacası Paine göre, "insan o kadar doğal bir biçimde toplumsal bir yaratıktır ki, onu toplumun dışına çıkarmak hemen hemen imkansızdır."⁶⁴

Medeniyet ne kadar gelişirse devlete duyulan gereksinim o oranda azalır; çünkü toplum kendi kendisini idare etme, kendi işlerini

düzenleme konusunda daha yetkin hale gelir. Medenileşmiş toplumda yasalar da toplumsal yaşamın zorunlu unsurları olmaktan çıkarlar; çok genel yasalar varlıklarını devam ettirirler. Bunlar öyle yararlı yasalardır ki, devlet aygıtı tarafından ister yürütülsün ister yürütülmesinler, sonuç hemen hemen aynı olur⁶⁵.

Devletin, toplumu oluşturan bireyleri birarada tuttuğu konusundaki inancın da bir yanılgıdan ibaret olduğunu vurgular Paine. Ona göre, devlet, aksine, insanlığı ayrılık içine düşürmüştü, onu doğal birliğinden koparmış ve bu yolla da toplumsal kargaşaların doğmasına neden olmuştur. İnsanların ticari niyetlerle ya da devletin karışmadığı herhangi bir işte biraraya gelerek kurdukları ve sadece geleneklere dayalı olarak işleyen ortaklıklar birçok kişinin doğal olarak biraraya gelmekte olduklarını gösterir. Bu durumda devlet, düzen kurucu olmak şöyle dursun, çoğu kez onun yıkıcısıdır⁶⁶. O halde, Paine devlet dışında kendi kurallarına göre faaliyet gösteren bir organizasyonlar bütününden söz eder ki, bu devletin dışında bir sivil toplum alanının varlığının da örtülü bir kabulüdür.

Paine'in teorisinde devletin bu "yıkıcı" rolü üstlenmesi, onun kan bağına (irsiyete) dayalı monarşilerden hiçbirini meşrû bir temele sahip olarak görmemesinin kaçınılmaz bir sonucudur. Düşünürü göre, böylesi bir devletin kuruluşunun, bir haydut çetesinin toprak üzerinde, baskı yoluyla kurduğu bir hâkimiyete dayanması muhtemeldir. Zamanla bu haydut çetelerinin sayısı artmış ve aralarında bir iktidar mücadelesi başlamıştır. İlk zorla ele geçirilen şeyi, öbürleri de zorla almayı meşru saymışlardır. Böylece kimi zaman biri ötekini kimi zaman da öbürü berikinin kendine ayırdığı topraklara saldırmıştır. İlk önceleri soygunculuk olan şey zamanla, daha yumuşak bir ifade ile "gelir" adını almış, başlangıçta gasp edilmiş olan iktidara da mirasla kalmış süsü verilmiştir⁶⁷.

Amerikan ve Fransız ihtilalleri sonucu kurulan yönetimler ise, kan bağına dayalı monarşilerden bütünüyle farklıdır; herşeyden önce meşrû bir temele dayanırlar. Paine bu yolla kurulan temsil esasına dayalı yönetimlere "yeni" dese de, bunların, temelde, insan doğasına bağlı olarak zaten mevcut olan haklar üzerine kurulmuş olmalarından dolayı, ilke olarak, şimdiye kadar var olan yönetim sistemlerinin en eskisi olduklarını belirtir⁶⁸. Temsili yönetim sistemi kendine temel olarak, toplumu ve medeniyeti alır; doğayı, akli ve deneyimi de kılavuz edinir⁶⁹. Bu yönetim toplumun menfaatlerine hizmet etmek için çalışan, toplumun büyük bir kesimini "temsil" yoluyla biraraya getiren bir merkezden fazla birşey değildir⁷⁰. Sistem doğal düzene ve doğanın değişmez yasalarına uygun olarak işler ve insan aklıyla bağdaşır⁷¹.

Toplumun medenileştikçe devlete olan gereksiniminin de o ölçüde azalacağı yönündeki fikirleri hatırdta tutulduğunda, Paine'nin temsili sistemi bu yolda atılmış önemli bir adım olarak gördüğünden şüphe yoktur. Onun "daha az devlet daha çok toplum" olarak formüle

edilebilecek yaklaşımı, düşünce tarihinde devlet- sivil toplum karşıtlığının doğuşunun ipuçlarını da içinde barındırmaktadır.

2. Hegel'de Sivil Toplum

a) Sivil Toplum : "Bürgerliche Gesellschaft"

Sivil toplum kavramını devletten büyük ölçüde ayrılmış, karmaşık bir sosyal düzen olarak ele alan ilk ve en başarılı düşünürün Hegel olduğu söylenebilir. Hegel'in bu kavrama teorisinde yer vermesinde, eserlerini inceleme fırsatını bulduğu Adam Ferguson ve Adam Smith'in etkisinin olduğu bilinmektedir⁷². Klasik liberal geleneğe göre, devletin sivil toplumun bütünlüğünü korumak için tesis edildiği düşünülürse, ikisi arasında net bir sınır çizmeye çabalayan Hegel'in, bu geleneğin mirasçısı olduğu belirtilebilir⁷³. Gerçekten de, Hegel'le birlikte, teorik bir kırılma ortaya çıkmakta, "devlet" ve "sivil toplum" kavramları birbirinden ayrılmaktadır⁷⁴.

Hegel, burjuva toplumu ve sivil toplum olarak çevrilebilecek olan, "*bürgerliche Gesellschaft*" terimini kullanmıştır⁷⁵. Hegel'in "sivil" ve "burjuva" toplumlarını özdeşleştirmesi sadece Alman dilinin bir rastlantısından ibaret değildir. Onun "*bürgerliche Gesellschaft*" terimiyle ifade ettiği fenomen, tarihsel açıdan belli bir sosyal formdur⁷⁶. Hegel'in sivil toplumunun (*bürgerliche Gesellschaft*) tarihsel bir gerçekliğe işaret etmesi şaşırtıcı sayılmamalıdır. Zira, Sabine'nın da vurguladığı gibi, "*Hegel'in sivil toplumla ilgili düşünceleri, yakından bildiği Alman toplum yapısını meydana getiren lonca ve korporasyonların, zümre ve sınıfların, dernek ve yerel toplulukların dikkatli ve hatta geliştirilmiş bir çözümlemesini*" içermektedir⁷⁷.

Hegel sivil toplum (*bürgerliche Gesellschaft*) kavramını 19. yüzyılda kaleme aldığı, "*Philosophy of Right*" (1821) adlı eserinde ayrıntılı olarak ele almıştır. Bu eserinde düşünür iki temel nokta üzerinde durur: 1) Bireyle içerisinde yaşamını sürdürdüğü toplumsal ve ekonomik kurumlar arasındaki ilişki, 2) Bu kurumlarla, eşsiz olarak nitelendirdiği, devlet arasındaki ilişki. Hegel'in sivil toplum kuramı bu iki temel ilişki⁷⁸ bağlamında düşünülmelidir.

Hegel'e göre, sivil toplum ya da daha çok toplumun sivil kesimi, formasyonu zaman bakımından devletin formasyonundan daha geç olsa da, aile ve devlet arasında bulunan farklı bir alandır. Bu konumuyla sivil toplum açıkça devletin, örtülü olarak da ilkel toplumun karşıtıdır⁷⁹. Sivil toplumun yaratılması, İdenin tüm belirlemelerini ilk kez bünyesinde toplayan modern dünyanın bir başarısıdır⁸⁰.

Hegel'in sivil toplum analizinde birey ve toplum, "partiküler" ve "evrensel" diyalektiğine dayanır. O toplumu "partikülerite"nin "evrensel"e dönüştüğü bir alan olarak tanımlar⁸¹. Her birey kendini, hareketlerinin amacı olarak algılar. Öyleyse birey, sivil toplumun bir kutbu durumundadır. Ancak unutulmamalıdır ki, bu toplum, bireylerin birbirleriyle ilişki kurarak kendi amaçlarını gerçekleştirip, ihtiyaçlarını

tatmin edebilmeleri için oluşturulmuştur⁸². Bu, sivil toplum içerisinde her bireyin kendi menfaatinin takip etmesini; onun için diğerlerinin menfaatinin önemsiz olmasını kabul edilebilir kılar. Bireyin menfaatlerinin gereklerini tam anlamıyla yerine getirip, hedeflerinin tümüne ulaşabilmesi için, başkalarıyla ilişki kurması zorunludur. Bu nedenle diğer bireyler, onun hedefine ulaşabilmesinde birer araçtır. Kişisel menfaatlerin gözetilmesi esnasında, başka insanlarla ilişki kurularak, eşzamanlı olarak, başkalarının refahının gerçekleşmesinde katkıda bulunulur. Bu da "evrenselliğin" bir biçimini oluşturur⁸³. Diğer bir deyişle, "*herkes kendi emeğini harcarken kendisi için olduğu kadar başkaları için de çalışmaktadır, başka herkes de onun için. Bu yüzden herkesin varoluşunda evrensellik içkindir*"⁸⁴.

Özetle; Hegel sivil toplumun niteliğini belirleyen iki ilkedен söz eder:

1. Kendi amaçlarının objesi olan somut birey (fiziksel ihtiyaç ve isteklerin bir karışımı ve bir ihtiyaçlar bütünü)

2. Birey bütünü bir parçası olarak, bütünü diğer parçaları ile (diğer bireylerle) zorunlu bir ilişki içindedir; çünkü herbiri kendini bu yolla oluşturur ve ihtiyaçlarını başkaları aracılığıyla giderir ve aynı zamanda açıkca evrensellik yoluyla giderir, ki ikinci ilke budur⁸⁵.

Başlangıçta, bireyin ihtiyaçlarını karşılamak, "ahlaki töz" olan aileye düşen bir görevdir. Aile bu görevini, bireye kollektif servetten payını alabilmesi için gerekli bilgi ve becerileri edindirerek ya da onun bakımını ve geçimini sağlayarak yerine getirir. Fakat sivil toplum bu bağı koparıp atar, aile üyelerini birbirlerine yabancılaştırır ve onları bağımsız bireyler olarak görür. Bireyin geçimini sağladığı "*baba toprağının ve ... tabiat kaynaklarının yerine kendi öz toprağını koyar ve tümüyle ailenin geçimini kendine*" bağımlı kılar. Böylece, birey "*sivil toplumun çocuğu*" olur⁸⁶.

Bu haliyle sivil toplum, Hegel'e göre, bir "ihtiyaçlar sistemi"dir. Bu ihtiyaçlar sisteminin ana ilkesi "*iradede ve bilgide özellik (particularity)tir ve böyle olmak itibarıyla, kendiliğinde ve kendisi için evrenselliği; özgürlüğün evrenselliğini, ancak soyut bir tarzda, yani mülkiyet hakkı olarak içerir.*"⁸⁷ Görüldüğü gibi, çağdaş dönemlerde, "sivil toplum"un diğer tüm kullanılışları gibi, Hegel'in kullanışı da, sivil toplumun temeli ve vazgeçilmez niteliği olarak özel mülkiyet hakkından söz etmektedir. Ancak bu "sivil toplum", modern ekonomi onun zorunlu bir şartı olsa da, münhasıran ekonomik kurumlara atıfta bulunmaz⁸⁸. Başka bir deyişle, sivil toplum Hegel'in teorisinde yalnızca ekonomik alanı değil, sosyal ve sivil kurumları da içerir; yalnızca pazarı, üretim sistemini ve ihtiyaçların tatmini için mübadeleyi içeren bir alandan ibaret sayılmaz; çünkü bu alan, aynı zamanda dinî, profesyonel ve dinlence (recreation) hayatı ile ilgili *korporasyonları*⁸⁹ ve sınıfları da kapsar⁹⁰.

Şu da inkâr edilemez ki, Hegel'in teorisinde, sivil toplumun önemli bir parçasını teşkil eden *korporasyonların* kökeni ekonomik ilişkilere dayanmaktadır. Zira, sivil toplum içinde karşılıklı üretim ve mübadele hareketlerinin sonsuz karmaşıklığı ve bu üretim ve değişimlerde (mübadele) kullanılan araçların sonsuz çeşitliliği nedeniyle, bireyler sonunda genel gruplar içinde toplanıp farklılaşırlar. Böylece ortaya çıkan kolektif bütün, bir takım sistemlerden oluşan bir organizma görüntüsü alır. Bunlar ihtiyaçlardan, bu ihtiyaçların giderilmesinde kullanılan araçlardan, tekniklerden ve işlerden, teorik ve pratik kültürden oluşan özel sistemlerdir. Bireyler bu sistemler arasında dağılmış olarak, bu sistemlerden birinin üyesi durumunda bulunurlar⁹¹.

Görülüyor ki, Hegel'in teorisinde, sivil toplum içindeki bireylerin bir organizasyona dahil olmaları (onun üyesi durumunda bulunmaları), benzer özellikler ve/ya ihtiyaçların bir sonucudur. Bu benzer özellik ve ihtiyaçların biraraya getirdiği bireyler, özel menfaate yönelik "bencil" amaçlarını "evrensel"e dönüştürme yetisi kazanırlar⁹². Bu haliyle *korporasyonlar*, Hegel'e göre bir geçiş alanıdır; çünkü "...*korporasyon ruhu*, giderek, kendi içinde devlet ruhuna dönüşür"⁹³.

Hegel'e göre, *korporasyonlarda* yer almaya en elverişli toplumsal sınıf⁹⁴, sanayici sınıftır. Zira, Hegel, çiftçi sınıfının, kendi "somut evrenselliği"ni kendi içinde dolaysızca taşıdığını düşünür. Sivil hizmetliler sınıfı (evrensel sınıf) ise, özü itibarıyla evrenseldir; *kendisi için evrensel*, onun faaliyetinin temelini oluşturur. Bu ikisi arasında yer alan sanayici sınıf ise, niteliği gereği özele yönelik olduğu için, *korporasyonun* asıl uygun düştüğü sınıf bu sınıftır⁹⁵.

Özel menfaati evrensele dönüştürme işlevi dolayısıyla *korporasyon*, kamu gücünün gözetimi altında olmak şartı ile şu haklara sahiptir⁹⁶:

- a) Kendi alanı içinde, kendi çıkarlarını kollamak,
- b) Genel sosyal durumun gerektirdiği (belirlediği) sayıda olmak üzere, yetenek, beceri ve dürüstlük gibi bazı objektif niteliklere sahip kimseleri üyeliğe kabul etmek,
- c) Üyelerini özel durumlara karşı korumak,
- d) Üye olmak için gerekli nitelikleri edinebilmeleri için dışarıdan kimseleri eğitmek⁹⁷.

Görüldüğü gibi Hegel'e göre, ortaya çıkışı ekonomik ilişkilere bağlı ise de, sonunda *korporasyon*, sivil toplumun vazgeçilmez ögesi olarak, toplumsal işlevler üstlenen bir organizasyon durumuna gelir⁹⁸. "*Kısaca korporasyon ikinci bir aile gibi davranır. Halbuki, bütün herkesi içine alan ve dolayısıyla, bireylere ve onların özel ihtiyaçlarına uzak kalan sivil toplum, ancak belirlenmemiş (indetermine) bir tür aile kimliğini taşıyabilir.*"⁹⁹

Sivil toplum içerisinde bireylerin kendi başlarına değil (aile dışında) bir grubun üyesi durumunda bulunmaları, sınıf farklarını ortaya çıkarır¹⁰⁰. Hegel'e göre, bu sınıflar; çiftçi sınıfı, sanayici (endüstriyel) sınıf ve evrensel sınıf (devlet görevlileri)dır.

a. Çiftçi Sınıfı:

Hegel'e göre, serveti işlediği toprağın doğal ürünlerinden kaynaklanan sınıf "çiftçi sınıfı" (ya da tözsel sınıf -substantial class-) tir. Hegel'in bu nitelmesi, toprağın mülkiyet hakkına sahip olmayıp, onu yalnızca işleyenlerin (örneğin zilyet) de bu sınıfa dahil oldukları izlenimi vermektedir. Oysa Hegel, "*bu toprak, ancak ve ancak kişisel mülkiyet altında bulunabilir ve rastgele işletilmeyi değil, fakat objektif bir dönüşümü (transformasyonu) gerektirir*" diyerek açıkca toprak sahipleri dışındaki, emeği toprağa bağlı olanları bu sınıftan dışarıda bırakmıştır. Bunların hangi sınıfta yer alacağına (ya da herhangi bir sınıf oluşturup oluşturmayacağına) dair bir açıklama da yer almaz Hegel'de.

Çiftçi sınıfı için emek ve kazanç, yılın değişmeyen belirli zamanlarına bağlı olduğu için, ekonomik amaç geleceğin güvence altına alınmasına yöneliktir. Bu nedenle çiftçi sınıfında, kişilerin kendilerine dönük düşünce ve bağımsız iradeleri ikincil niteliktedir; bu durum, söz konusu sınıfın ruhunun, aileye ve güvene dayanan dolaysız bir "objektif ahlaklılığa" sahip olmasının da nedenidir¹⁰¹.

b. Sanayici (Endüstriyel) Sınıf

Sanayici sınıf, hammaddelerin işlenmesi ile uğraşır ve onun geçim vasıtaları kaynağını emekten, kendine dönük düşünceden, zekadan ve başkalarının ihtiyaçlarından ve emeklerinden alır. Bu sınıf ürettiği ve tükettiği herşeyi esasında, kendi kendisine, kendi öz faaliyetine borçludur. Bu sınıfın faaliyetini şu bölümlere ayırabiliriz:

a) Somut bireysel ihtiyaçlar için bireysel sipariş üzerine çalışma: zanaatkarlık.

b) Yine bireysel ihtiyaçlar için olmakla beraber, daha evrensel bir talep için yapılan, daha soyut çalışma. Kitlesele üretim çalışması : fabrika.

Özel ürünlerin birbirleriyle değiştirilmesi demek olan ve özellikle, bütün metallerin soyut değerlerine gerçeklik kazandıran para aracılığıyla yapılan değişim (mübadele) faaliyeti: ticaret¹⁰².

c. Evrensel Sınıf

Evrensel sınıf (sivil hizmetliler sınıfı), Hegel'in teorisinde, toplumun genel menfaatlerini gözeten sınıftır. Bu sınıf "...evrenseli asli faaliyetlerinin gayesi olarak", doğrudan doğruya kendi içinde taşır¹⁰³. Evrensel sınıf, ya kişisel servet ya da onun faaliyetlerine gerek duyan devletten edindiği bir ödenek sayesinde, ihtiyaçlarını karşılamak için

doğrudan doğruya çalışmak zorunda değildir. Böylece, Hegel'e göre, evrensel sınıfta, kişisel menfaat "evrensel" için harcanan emekle tatmin olacaktır¹⁰⁴.

O halde, Hegel evrensel sınıfı, özel menfaatlerden arınmış, bu menfaatler karşısında toplumun genel yararını ve aklını temsil eden bir düzeyde görmektedir. Bu saptama, Hegel'in evrensel sınıfa verdiği özel önemi de ortaya koymaktadır¹⁰⁵. "Evrensel sınıf" doğuştan ve eğitilerek yönetim mevkine hazırlanan resmi bir yönetici sınıftır. Sınıfı oluşturan "en yüksek kamu görevlileri" kamu yönetimi konusunda, zorunlu olarak, diğer sınıflardan "daha derin ve daha kapsamlı bir görüşe sahiptirler ve aynı zamanda, hükümet işlerine alışkın ve bu işlerde daha beceriklidirler"¹⁰⁶. Bu nedenle Hegel, diğer sınıfların yönetimde etkin olabilmelerinin söz konusu olamayacağını söylemek ister gibidir.

Hegel'in toplumsal sınıflara ilişkin sınıflandırması önemlidir. Zira, Yenişehirlioğlu'nun da vurguladığı gibi, ilk kez Hegel, topluluğun yaşamında işlevleri birbirinden ayrı toplumsal sınıfları kesin bir biçimde belirlemiştir; ilk kez, toplumsal tarihte, bir düşünür, bir toplumun bünyesindeki birbirinin zıttı olan toplumsal sınıflardan söz etmekte ve onların bir sınıflandırmasını yapmaktadır. Bu toplumu sınıflandırma görüşü daha sonra Marx'ı büyük ölçüde etkileyecektir .

b) Devlet- Sivil Toplum İlişkisi

Hegel'e göre, menfaatlerin gerçekleşmesi için bir araç olan sivil toplum, aynı zamanda, bireyleri *korporasyonlar* vasıtasıyla bir araya getirmekte ve tam olarak devlette gerçekleşen bir ortak bilincin yaratılması konusunda yönlendirmektedir¹⁰⁸.

Hegel'in "*harici devlet, ihtiyaçlara dayalı devlet, tasavvur edilen bir devlet*" dediği sivil toplum hakkındaki görüşleri, onun devlet teorisinden ayrılmaz. Zira o, devleti, daha evrensel bir düzen yaratarak sivil toplumun sorunlarını çözen bir kurum olarak görmüştür¹¹⁰.

Hegel'e göre sivil toplum, iradeyi, *kendi için ve kendinde* özgür kılan, somut sosyal kurumların zorunlu ,fakat sınırlı objektif ruhlarının bir ifade alanıdır. O halde, sivil toplum, üyelerine özgürlük tanıyan bir alandır. Ancak böylesi bir özgürlük tam değildir. Sivil toplum, gerçek özgürlüğün gündeme gelebilmesi için, kendi bütünleyicisine ihtiyaç duyar. Başka bir deyişle, bireylerin sivil toplum içinde oluşturdukları birlikler, en azından onların özerklik ve ayrıcalıklarını tanıyacak daha üstün bir otoriteyi gerektirir. İşte, sivil toplumun bütünleyicisi konumundaki daha üstün otorite devlettir¹¹¹. "Bütünleyici" devletin de, temsil ettiği ahlaki amaçları gerçekleştirmek için sivil topluma ihtiyacı vardır. Sonuç olarak, devlet ve sivil toplum farklı dialektik düzeylerde bulunmalarına karşın, birbirlerine bağımlıdır¹¹².

Kamu yönetiminin ilk amacı, sivil toplumun "özel"liği içinde "evrensel" olarak bulunan şeyi gerçekleştirmek ve korumaktır. O, bu işi özel amaçların ve menfaatlerin kitlesel olarak himayesini ve güvenliğini hedef alan bir dış düzen şeklinde yapar¹¹³. Devletin esas görevinin, tek tek herkesin hayatını, mülkiyetini ve keyfi iradesini korumak ve güvence altına almaktan (başkalarının hayatına, mülkiyetine ve keyfi iradesine zarar vermemek şartıyla) ibaret olduğunu düşünmek, onu yalnızca insanların zorunlu ihtiyaçlarını tatmin etmek için kurulmuş bir organizasyon düzeyine indirger; oysa devlet "en yüksek ruh", *kendinde ve kendisi için gerçektir*¹¹⁴. Başka bir deyişle, Hegel'in anladığı anlamda devlet kamu hizmeti görme, yasaları uygulama, polis görevlerinin yürütme ve sınai ve ekonomik çıkarları birbirine uydurma gibi bayağı işlerle uğraşan bir kurum değildir. Bütün bu işler sivil toplumun görevleridir. Sivil toplum, aklı bir denetim sağlamak ve ahlaki bir anlam kazanmak için devlete gereksinme duyar¹¹⁵. Hegel "*insan yalnızca devlet içinde rasyonel bir varlığa sahip olabilir*" der ve "*insan tüm varlığını devlete borçludur*" ifadesini kullanır¹¹⁶. Devletin özü "etik hayat"tır, ki bu etik hayat "evrensel ve bağlı iradenin birliğinde" ifade edilir. Bu birlik vatandaşların kamu alanı ve özellikle de devlet otoritesi yönünde eğitilmeleri yoluyla gerçekleştirilebilir¹¹⁷. Sivil toplumun organları aracılığıyla devlet, özel menfaatleri tanır ve geliştirir; ancak bu süreçte, bireyler de kamusal menfaatlerin varlığını tanımayı ve "partiküler"le çatışsa da "evrensel"i geliştirmeyi öğrenirler. Sivil toplum organları ve onların işleyiş metodları (örneğin, stande meclislerinin çalışmaları, basın yoluyla kamusal tartışma alanlarının yaratılıp etkin bir kamuoyu oluşturulması vb) , bireylere siyasetin etik temellerini oluşturma yetisi kazandırır¹¹⁸.

Hegel'in devleti idealize etmesi, onun "kutsal ilkesi"nin "idenin kendini dünyada ortaya koyması" olduğunu açıkladığında en yüksek noktasına ulaşır¹¹⁹. Bu idealleştirme onu aynı zamanda millet ya da vatanın organik bütünlüğüyle devleti özdeşleştirmeye götürür. Hegel Batı siyasal yaşamının esas erdeminin, vatandaşlarının yalnızca kendi menfaatlerini takip etmesini değil, aynı zamanda hukuka saygılı olmasını ve geleneksel uygulamaları korumasını öngören, despotik müdahalelerden uzak gelişmiş devletlere sahip olmak olduğunu vurgular. Subjektif kaygıların yaygın bir alanı olarak sivil toplum, devletin sahip olduğu sistematik niteliklerden yoksundur. Bundan dolayı koordinasyon için bir devlet aygıtına gereksinim duyar. Bu haliyle devlet, evrensellik ve objektifliği sağlayan tek sosyal varlıktır¹²⁰. Hegel, devletin sivil toplumun hayatına kötü niyetle müdahale edebileceğini ve devletin idari aygıtının müdahaleci haline gelebileceği tehlikesini hesaba katmış görünmemektedir¹²¹.

Devletin üstün varlığı karşısında, sivil toplum, "*modern insanın meşru olarak kendi çıkarlarını takip ettiği ve bireyselliğini geliştirdiği, ancak grup eylemi, toplumsal dayanışma ve refahının diğerlerine*

*bağımlı oluşu gibi, bireyi yuttaşlık için eğiten ve devletin siyasal arenasına katılmaya hazırlayan şeyleri de öğrendiği bir alandır*¹²².

Hegel'in devleti siyasi bir varlık olarak ise,

a) Evrenseli belirleyen ve tesis eden erk: Yasama erki

b) Özel alanları ve bireysel durumları evrenselin kapsamına sokan erk: Yürütme erki.

c) Nihai karar meci olarak sübjektif erk: Hükümdarlık erki (Farklı erkler hükümdarın kişiliğinde bireysel bir birlik halinde toplanırlar ve böylece hükümdar, meşruti krallık denen şeyin meydana getirdiği bütünün hem zirvesi hem temeli olur)¹²³ olmak üzere üç erkden oluşmaktadır. Bu ayırım onun aklındaki siyasi modelin bir "meşruti monarşi" olduğunu da ortaya koymaktadır.

Hegel bu erkler arasındaki etkileşimden de söz eder. Yasama erkine monark (nihai kararı veren erk) ve yürütme erki yanında, *stande meclislerinin*¹²⁴ de etki ettiğini belirtir: Stande'lerin işlevi, genel menfaate yalnız kendiliğinde değil, aynı zamanda kendisi için mevcudiyet kazandırmak yani sübjektif evrensel özgürlük unsurunu, kamu bilincini, kitleye özgü özel kanıların, özel düşüncelerin amprik evrenselliği olarak mevcut kılmaktır¹²⁵. Savran, Hegel'in teorisinde "*stande*"lere yer vermesini onun sivil toplum- devlet kopukluğunu aşma çabalarından biri olarak ele alır¹²⁶. "*Stande*" meclisleri, sivil toplumun siyasî bir anlam yüklenmiş sınıflarıdır¹²⁷.

Stande meclislerinde, Hegel'in gayriresmi sınıf (özel kişiler sınıfı) dediği çiftçi sınıfıyla endüstri sınıfı yer alır. Çiftçi sınıfı, bu meclislerde yer almaya en elverişli sınıf olduğundan, meclislerin doğal üyesidir; çünkü onun serveti devlet hazinesinden bağımsız olduğu gibi, sanayinin belirsizliklerinden, kazanç dalgalanmalarından ve mülkiyet gel-gitlerinden masundur. Ne yürütme erkinden ne de avam tabakasından bir beklentisi vardır; hatta, kendi keyfi iradesine karşı bile güvence altındadır. Zira, bu sınıfın temsili bir göreve getirilen üyeleri, öteki vatandaşlar gibi, servetlerini eşit olarak evlatlarına miras yoluyla geçirmek endişesi taşımazlar, yalnızca sahip oldukları toprak en büyük evlata kalır, devir ve temlik imkansız bir irsi varlık halini alır¹²⁸.

Endüstri sınıfı ise, bu meclislerde dolaylı olarak, korporasyonlarca seçilen temsilciler yoluyla yer alır. Böylece *korporasyonların* da siyasetle aralarında bir bağlantı tesis edilmiş olur¹²⁹.

Her ne kadar, "*stande*"lerde yer alsalar da bu sınıfların (çiftçi ve endüstri sınıfı) devlet yönetimindeki rolleri sınırlıdır. Resmi görevliler sınıfının (evrensel sınıfın) yönetimdeki üstünlüğü tartışılmaz; onlar *stande* meclisleri olmadan da "en iyi olanı"¹³⁰ yapabilirler.

c) Değerlendirme

Hegel'in teorisi bireycilik karşıtlığının (anti- bireyciliğin) ağına düşmeden, liberal bireyciliğin bazı olumsuzluklarının üstesinden gelme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Hegel, sivil toplumun bireyin aile bağlarını kopardığını, ailenin üyelerini birbirlerine yabancılaştırdığını ve onları kendi başlarına var olan bireyler olarak kabul ettiğini belirtmesine karşın, bu tehlikeli "atomistik" bireycilik tasvirini aşmaya çabalamıştır¹³¹. Ona göre, sivil toplum, bireyleri geleneksel bağlarından ayırmakla beraber, onlara "ikinci bir aile" ve yeni bir köken sağlayan "muazzam bir güç"tür¹³². Böylece Hegel, sivil toplum içerisinde varlık kazanan bireyci eğilimlerle evrenselliği bağdaştırmayı istemektedir. "Bireycilik" ve "evrenselliği" bütünleştirmeye yönelik bu hareket, en azından bu bakımdan Hegel'i bir liberal (kimi zaman da bir revizyonist) saymamıza olanak tanır. O, bireyciliğin, "evrensellik" alanında sıkışıp kalmasını istememiştir. Ona göre, hem bireyin özgürlüğünü hem de devletin "evrenselliğini" koruma olanağı vardır; eski toplumların yaptığı gibi birini diğerine feda etmek yerine uzlaştırmaya çalışmak gereklidir¹³³. Hegel, bir sosyal düzen armonisi içinde bunları uzlaştırmaya çalışmıştır¹³⁴. Bu uzlaştırma çabası, Hegel'in devleti idealleşip, ona mistik ve mutlak bir nitelik kazandırma eğilimi ölçüsünde başarısızlığa uğrar. Zira, bu haliyle devlet, bir amaç haline gelir, birey devletin içinde eritilir¹³⁵. "Evrensel", "partiküler"i yutar.

C. DEVLET- SIVİL TOPLUM DÜALİZMİNİ AŞMA ÇABALARI

1. Marx'ın Eleştirel Sivil Toplum Yaklaşımı

Marx, kendinden önceki yaklaşımlara sadık kalmış ve sivil toplumu, diğeri devlet olan, kavram çiftinden biri olarak ele almıştır¹³⁶. Sivil toplum teorisine yeni bir yön veren Hegel'in, devleti akıl ve evrenselliğin somutlaşması olarak gören anlayışını kavramakta zorlanmayan Marx, onun devlete atfettiği bu üstünlük, tarafsızlık, evrensellik gibi vasıfları tehlikeli bulur ve reddeder¹³⁷. Bunun ötesinde, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı'da (*Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Rights*) Marx, Hegel'in sivil toplum, aile gibi "gerçek süjeleri" "mistik" devlet kavramının "gerçek-dışı" unsurlarına dönüştürmek yoluyla, sivil toplum-devlet ilişkisini tersine çevirdiğini vurgular¹³⁸. Ona göre, bu durumda Hegel'in sivil (özel) alan ve siyasi (kamusal, devlet alanı) alan ayrımı yapay bir ayrım olmaktan öteye gidemez¹³⁹. Böylece Hegel, devleti toplumdan kopararak, "devlet-sivil toplum" kavram çiftinin tarihsel koşullar içinde sorgulanması olanağını ortadan kaldırmış olmakla kalmaz¹⁴⁰, bu ikisi arasındaki etkileşimi de gözden kaçırmış olur¹⁴¹.

Hegel'e yönelttiği eleştiriler Marx'ın kendi sivil toplum teorisini kurulumasının başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Marx'ın sivil toplum kavramı, Hegel'in sivil toplum kavramından bir anlamda daha geniş, bir anlamda da daha dardır: Daha geniştir; çünkü Hegel'in sisteminde sivil toplum, aile ile devlet arasında yer alan bir aşamayı oluşturur ve bundan ötürü de aile dahil tüm devlet-öncesi ilişkileri ve kurumları dışta bırakır. Daha dardır; çünkü sivil toplum kavramına Hegel, yalnızca ekonomik ilişkiler alanı ve sınıfların oluşumunu değil, aynı zamanda adli mekanizmayı, idari ve örgütsel yapıyı da dahil etmektedir¹⁴².

Marx'a göre, sivil toplum, somut olarak, tarihte karşımıza çıkan toplumsal bir aşamayı anlatır ve insanlar arasındaki maddi ilişkilerin organizasyonunun belli bir formuna (şekline) atıfta bulunur. Buna göre, sivil toplum ilk olarak 18. yüzyılda burjuvaziyle birlikte gelişmiştir. Marx'ın, "*sivil toplum, üretici güçlerin belirli bir gelişme aşamasında yer alan tüm bireylerarası maddi ilişkileri kapsar. Bu belirli aşamanın bütün endüstriyel ve ticari hayatını içerir ve bundan ötürü, harici (dış) ilişkilerinde bir milliyet olarak kendini ifade etmek ve dahili (iç) olarak da, kendini bir devlette organize etmek zorundaysa da, milleti ve devleti aşar. Sivil toplum terimi mülkiyet ilişkilerinin kendilerini antik ve*

ortaçağ komünal toplumlarından henüz kurtardığı 18.yüzyılda ortaya çıkmıştır. Böylesi bir sivil toplum yalnızca burjuvazi ile birlikte gelişir..."¹⁴³ sözleriyle belirlediği bu tarihsel aşama, feodalizmin ortadan kalkışıyla eşzamanlıdır.

Marx'a göre, feodalizmin karakteristiği, bu düzende siyasallığın toplumdaki ayrılamaması; bir başka deyişle, tüm toplumsal ilişkilerin siyasal bir boyut taşımasıdır¹⁴⁴. Yahudi Meselesi'nde (*On Jewish Question*) bu noktayı "*Eski toplumun doğası nasıldı? Bu tek kelime ile ifade edilebilir: feodalizm. Eski sivil toplum doğrudan doğruya siyasal karaktere sahipti; yani mülkiyet, aile ve iş türlerinin geliştiği böylesi bir sivil yaşamın unsurları, senyörlük, kast, lonca formları içerisinde, siyasal yaşamın unsurlarına yükseliyorlardı*" sözleriyle belirtiyor¹⁴⁵. Bu bakış açısıyla, feodal yapının siyasal düzenlemelerine bağıllıktan kurtulmak, yalnızca burjuvazinin doğuşunu değil, siyasal özgürleşmeyi de vurguluyor Marx'ın yaklaşımında¹⁴⁶.

Kapitalizmin Batıda tırmanışa geçtiği dönemlerde, kent birlikleri (urban corporations) ve komünlerini feodal yapının siyasal düzenlemelerine tabi olmaktan kurtaran Ortaçağın sonlarının komünal (toplu) hareketi, sivil toplumun doğuşunu da hazırlamıştır¹⁴⁷. Marx bu komünal hareketin, özerk ekonomik faaliyeti ve ekonomik tercih özgürlüğünü kısıtlayabilecek herhangi bir siyasal ya da dini himaye yoluyla sınırlanmamış bir alan yarattığına dikkat çekmektedir. Feodal (yani siyasî ve topluluk merkezli) sınırlamalardan bağımsız bir mülkiyet kavramının gelişimi bu yolla olmuştur. Bu gelişme yalnızca mülkiyetin birikmesini moral açıdan haklı çıkarmakla kalmamış, aynı zamanda siyasal alanı ekonomik alandan ayırmış; sermaye birikimini olası ve sosyal açıdan kabul edilebilir kılan hukuki ve kurumsal düzenlemelerin artmasını da sağlamıştır¹⁴⁸.

Marx'a göre, modern burjuva çağı, siyasal ve toplumsal katmanlaşma biçimlerini net bir biçimde ortaya koyduğu için önemlidir. Böylece toplum sınıflara bölünerek sivil toplumdaki sosyo-ekonomik roller bireylerin yasal statülerinden ayrılmış ve her birey, biri özel/bencil ve diğeri kamusal/vatandaş olmak üzere iki konumda düşünölmeye başlanmıştır¹⁴⁹. Oysa feodal toplum siyasidir. Feodal toplumun üyeleri, kaderleri, ayrılmaz bir biçimde ait oldukları örgüte bağılı olduğundan, "özel alan"dan yoksundurlar¹⁵⁰. Buna karşılık, modern burjuva toplumu, eski doğal bağlardan laik sosyal yapının kurulduğu, yani feodal otoritenin egemenliğinden kurtuluşa katkıda bulunan yeni organizasyonların etkinlik kazandığı bir aşamadır. Bu yeni organizasyonlar, yalnızca ekonomik arayışlar içindeki amaç birlikleri değildir; feodal egemenlikten kurtulabilen bireylerin tümünün yaşam alanı, yani "sivil toplum alanı"dır¹⁵¹.

Özetle, feodal düzenin ortadan kalkması ve böylece mülkiyetin siyasal bağlardan kurtulmasıyla siyasallık belli bir alanda (devlet) toplanmaktadır; sivil toplum ise, bu alanın karşıtını yani "siyasal olmayan" alanı oluşturmaktadır¹⁵².

Gouldner, Marx'ın sivil toplumun kökenlerinin Batı'da burjuvazinin ilk ortaya çıkışına ya da ticaret ve zanaatlerin ilk gelişimine indirgediğini belirterek, onun bu yaklaşımını eleştirir. Gouldner'a göre, Batı'da sivil toplumun kökenleri yalnızca kentlerdeki birliklerde ya da organizasyonlarda değildir; zira bu organizasyonlar, aynı zamanda, köylerde de etkin olmuştur¹⁵³.

Batı Avrupa'da köylü ekonomisinin yarı-komünal niteliğinin çok gelişmesiyle lordlara direnen köy organizasyonlarının birbirleriyle bağlantılı oldukları bilinmektedir. O halde, Gouldner'a göre, sivil toplum burjuvaziden türediği kadar, onun gelişimine de katkıda bulunmuştur. Öte yandan, feodal toplum yapısının çöküş nedenini ticaretin ya da tacir sınıfının gelişimine indirgemek, köylerdeki (en azından kentlerdeki burjuvazi üretim modelinin gelişimine yardımcı olan) organizasyonların buna etkisini gözden kaçırmak anlamına gelecektir¹⁵⁴.

Görüldüğü gibi, Gouldner Marx'ı bir yandan tarihsel olarak sivil toplumun gelişimini burjuvanın gelişimiyle özdeşleştirdiği, diğer yandan da köylerdeki toplumsal hareketin bu yeni düzene katkısını görmezden geldiği için eleştirmektedir. Gouldner'ın sivil toplumun oluşumunda kent içindeki organizasyonlar kadar köy birliklerinin de katkısı olduğu yolundaki görüşleri reddedilemez. Aslında Marx da köylerdeki gücün farkına varmış; ancak bunların yeterince organize olmayışından şikayet etmişti. Nitekim Alman İdeolojisi'nde "*Ortaçağın bütün büyük ayaklanmalarının hepsi kırdan çıkmıştı. Ama, köylülerin dağınık halde bulunmaları ve bu dağınıklıktan doğan kültürsüzlük yüzünden, bu ayaklanmalar başarısızlığa uğramıştı*"¹⁵⁵ sonucuna varmıştır.

Gouldner'ı yukarıda sözünü ettiğimiz saptamaları yapmaya itenin, Marx'a ait "sivil toplum terimi mülkiyet ilişkilerinin kendilerini antik ve ortaçağ komünal toplumlarından henüz kurtardığı 18.yy.da ortaya çıkmıştır. Böylesi bir sivil toplum yalnızca burjuvazi ile birlikte gelişir" sözleri olduğu kuşkusuzdur. Ancak Marx'ın, daha önce alıntı yapılan, Yahudi Meselesi'ndeki (*On Jewish Ouestion*), eski toplumun niteliği olarak vurguladığı feodalizmden bahsederken "eski sivil toplum doğrudan doğruya siyasi bir karaktere sahipti..." sözleri, onun sivil toplumu burjuva düzeniyle özdeşleştirmedeğinin (burjuvazinin doğuşundan önce de sivil toplumun var olduğunu kabul ettiğinin); fakat sivil toplumun siyasî alandan bağımsız kalışını bu döneme atfettiğinin kanıtlarıdır. Diğer bir deyişle, Marx açıkca kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlardaki sivil toplum ile "bizatihi sivil toplum" arasında ayırım yapmakta ve saf biçimiyle sivil toplumun, ancak kapitalist özel mülkiyetle birlikte gelişeceğini vurgulamaktadır¹⁵⁶. Savran'ın da yerinde olarak vurguladığı gibi, "*Sivil toplum kavramının Marx'taki bu ikircikli konumu onun, bunu hem tarihsel sürecin sonunda yer alan belirli bir aşamayı hem de süreçte belli bir dönüşüm geçiren toplumsal*

tabanı ifade etmek için kullanmasından" kaynaklanmaktadır¹⁵⁷. Örneğin, "...mevcut üretici güçler tarafından şartlanan ve buna karşılık bu güçleri şartlayan ekonomik ilişkiler formu sivil toplumu teşkil eder." der ve sivil toplumun "tarihin kaynağı ve sahnesi olduğu"nu¹⁵⁸ eklerken Marx'ın kast ettiğinin bu ikincisi, yani dönüşüm geçiren belli bir toplumsal taban olduğuna şüphe yoktur.

Belirli bir tarihsel aşmayı kast ederek de kullansa, belli bir toplumsal tabana da atıfda bulursa, Marx'ın gözlem alanının ticaret yüzyılı¹⁵⁹ olarak nitelediği 18. yüzyılın sivil toplumu olduğu söylenebilir. *"Araştırmalarım, devlet biçimleri kadar hukuki ilişkilerin de ne kendiliklerinden ne de iddia edildiği gibi, insan zihninin genel evriminden anlaşılamayacağını, tam aksine, bu ilişkilerin kökeninin, Hegel'in 18. yüzyıl İngiliz ve Fransız düşünürlerinin örneğine uyarak "sivil toplum" adı altında topladığı maddi varlık koşullarında buldukları ve sivil toplumunun anatomisinin de, ekonomi politiğin içinde aranması gerektiği sonucuna ulaştı"¹⁶⁰ sözleri onun düşünce zincirini de ortaya koyar: Devlet biçimlerini ve hukuki ilişkileri doğru kavrayabilmek için "sivil toplum" adı altında toplanan (onun için 18. yüzyılın) maddi varlık koşullarını incelemek, sivil toplumu doğru anlayabilmek için de, "ekonomi politiğin" bilgisine vakıf olmak gerekecektir. Bu zincir Marx'ın, tüm sosyal olguyu, çok bilinen, "yapı" ve "üst yapı" olarak ikiye ayırması ile tamamlanır. Bu ayırım, Marx'ın teorisinde bunların dışında bir sosyal alana yer olmadığı izlenimi uyandırmaktadır. Sivil toplumun anatomisinin ekonomi politiğin içinde aranacağı da hatırdta tutulduğunda, bunun bizi, sivil toplumun sosyal kurumlarının ekonomik yapıda yok olduğunun kabulü sonucuna götürmesi kaçınılmazdır. O halde, toplumun ekonomik boyutu toplumun kendisi ile örtüşük hale gelene kadar genişlemiş; geriye yalnızca yalın bir "devlet-toplum" ayırımı kalmıştır¹⁶¹.*

Bu ayırıda, sivil toplum, devlet ya da siyaset tarafından belirlenmemiş, kendine ait bir hayata sahip, devletten özerk bir alan oluşturan, büyük ölçüde devletten"arta kalan" bir kavramdır; devlet olmayan ve devletin "dışta" bırakılmasının ardından toplumdan geriye kalan bir yapıdır¹⁶². Devlet dışı bu alan bencil rekabet, ücrete bağımlı kapitalist sömürü ve sınıf eşitsizliği arenası görünümündedir. Siyasî düzen (ya da adli ve idari üst yapı), ahlaki sefalet ve yıkım alanı olan kapitalist sivil toplumun garantörüdür; kafa karıştıran hukuki düzenlemeler yoluyla özgürlükler ve özellikle de mülkiyet hakkına yönelik eşit olmayan uygulamaların sürdürülmesine yardım etmektedir¹⁶³.

Sivil toplumdaki iktidar ilişkileri, Marx tarafından, Hegel ile Tocqueville'in katkılarının tersine, üretim ilişkileri ve güçleri temeline dayalı olarak açıklanır¹⁶⁴. *"...Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üst yapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddî hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal*

ve entellektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilinçlerini belirleyen toplumsal varlıklardır"¹⁶⁵ sözleri onun ekonomiyi sosyal ve siyasî yaşamın tüm alanlarına nüfuz etmiş olarak algılamasının yansımalarıdır. Üretim ilişkilerinin biçimlendirdiği sivil toplum, yapının bir ögesi olarak, üst yapının oluşumunu etkilemekte¹⁶⁶ ve zamanla sivil topluma hakim olan kadro devletin de hakimi olmaktadır. O halde, Marx'ta devlet, Hobbes, Locke ve Hegel'in savdukları gibi evrensel menfaatleri uzlaştıran ve uyrukları üzerinde tarafsız bir biçimde hüküm süren bir model değildir¹⁶⁷. Özellikle Hegel'in devleti tanımlayan anlayışına karşıt olarak, o devleti topluma hakim olan keyfi ve dışsal güç olarak, insan yabancılaştırmasının bir biçimi saymıştır¹⁶⁸.

Marx'ın sistemindeki sivil toplumla devlet arasındaki etkileşim, bazı yazarları Marx'ta sivil toplum-devlet ayrımının reddedildiği sonucuna götürmüştür¹⁶⁹. Oysa Marx bu ikisi arasındaki ayrımı belirginleştirmekle kalmamış, aralarında, sivil toplumun (ekonomik ilişkiler alanı olarak) siyasal toplumu yönlendirmesi, hatta belirlemesi yoluyla kurulan sıkı bağı pekiştirme kaygısı taşımıştır. Dolayısıyla, Marxist paradigmadaki öncelikli mesele, ekonomik sınıflara ya da ilişkilere indirgenebilir sosyal yapı türlerinden (sivil toplum) çok, ekonomik ilişkilerin siyasileri yönetmesidir¹⁷⁰. Modern devlet türev, ikincil bir olgudur, burjuvazinin (ya da genel olarak hakim sınıfın) işlerini yürüten bir araçtır.

Buraya kadar anlatılanlar, Marx'ın teorisinde sivil toplumun devlete göre "tercih edilebilir" bir konumda bulunmadığını ortaya koymaktadır. Şayet bunlardan biri (devlet ya da sivil toplum) tercih edilebilir olsaydı, diğerini ona tabi kılmak Marx için bir çözüm olabilirdi. Oysa Marx'ın teorisinde aralarındaki etkileşim (birinin "belirleyen" diğerinin "belirlenen" oluşu) de hesaba katıldığında, bu açmazı aşmanın tek yolu vardır: Her ikisini de ortadan kaldırmak. Devlet ortadan kalkacak, siyasî alan sivil topluma iade edilecek ve karşılıklı olarak yeniden bütünleşme süreci gerçekleşecektir. Bu süreci başlatacak olan ise, "radikal bir hareket", bir "devrim"dir¹⁷¹. Devrimi gerçekleştirmeye elverişli sınıf olarak ise Marx, işçi sınıfını görür: "*İşçi sınıfı, kendi gelişim çizgisinde, eski sivil toplumun yerine, orta sınıfları ve bu sınıfların uzlaşmaz karşıtlıklarını dışta bırakacak bir birlik koyacak ve ortada siyasi iktidar diye bir şey de bırakmayacaktır. Çünkü siyasi iktidar, sivil toplumdaki uzlaşmaz karşıtlığın, resmi ifadesinden başkaca bir şey değildir*"¹⁷².

Sonuç olarak Marx, üretim ilişkileri ve sınıf mücadelesine dayalı olarak açıkladığı sivil toplum kavramına yine bu doğrultuda bir çözüm önermektedir. Marx'ın sivil toplum yaklaşımındaki bu ekonomi merkezli bakış açısı, ona yöneltilen eleştirilerin de temelini oluşturur. Kean bunu şu çarpıcı ifadelerle belirtir:

*"Marx'ın modern sivil toplumun tarihsel özgüllüğünü vurgulaması doğrudur da, bunların oluşum ve gelişimine ilişkin çözümlenmesi tek boyutludur. Marx, yalnız sivil toplumun üretim sistemine değil, aynı zamanda aile, gönüllü birlikler, meslekler, iletişim araçları ve bunların yanısıra da okullar hapisaneler, hastaneler gibi disiplinler kurumları kapsayan diğer sivil yaşam biçimlerinin can alıcı öneme sahip dinamiklerine de dönük olan bir eleştirel sivil toplum kuramı geliştirmekten aciz gibi görünür."*¹⁷³

Bumin, Marx'ın sivil toplumu bir ekonomik ilişkiler alanına indirgemiş görünmesinin temel nedenin "onun özel mülkiyetinin saf ve en evrensel biçimine sermaye ilişkisi ile ulaşması ve sivil toplumun aynı dönemde tam geçerlik ve evrensellik kazandığını vurgulaması, yani bu iki alan arasında kurduğu tarihsel paralellikten"¹⁷⁴ ileri geldiğini belirtirken Kean'i yanıtlar gibidir.

Kanımcıca, Marx'ın ekonomi merkezli yaklaşımına yapılan eleştirilerin Marx'ın yalnızca sivil toplum anlayışına değil, tüm teorisine yönelik olması gereklidir. Çünkü, o teorisini, kapitalizm eleştirisi doğrultusunda üretim ilişkileri temeline oturtmaktadır. Bu nokta göz önünde tutulduğunda, onun sivil toplum yaklaşımının teorisinin tümü ile uyum içinde olduğu görülecektir.

2. Alexis de Tocqueville: Demokrasi ve Sivil Toplum

Tocqueville sivil toplum - devlet ikilemini, bunlara siyasî toplumu da ekleyerek, farklı bir yapıya dönüştürmüştür. "Devlet" ve "sivil toplum"dan ayrı bir "siyasi toplum"un varlığını ileri sürmüş, bunun özellikle sivil toplumdan farklı yönlerini Amerika'da Demokrasi (*Democracy in America*) adlı eserinde ortaya koymuştur. Resmi siyasi sistemin temsilcisi olan devlet, kendi parlamenter meclisiyle, mahkemeleri, bürokrasisi, polisi ve ordusuyla birlikte mevcuttur¹⁷⁵. Zorunlu olarak özel menfaat ve ekonomik faaliyet arenası olan sivil toplum ise, az çok Marx'ın kapitalist ekonomiyle özdeşleştirdiği sivil topluma karşılık gelir. Ancak Marx bunu tamamiyle "devlet olmayan (non-state)toplum" haline getirir ve tüm siyasi unsurlardan arındırırken, Tocqueville eleştirel bir biçimde, farklı bir boyutu, "siyasi toplum"u ekler¹⁷⁶. Böylece "siyasi"lik niteliğinin devletin tekelinde olmadığını savuculuğunu yapar.

Siyasi toplum, Tocqueville'in toplumların "birlik sanatını" kontrol eden en önemli yasa dediği şeyin tam olarak gelişmesinden kaynaklanmaktadır¹⁷⁷. Sivilleşmiş (medeni) bir toplumda, kendi kendini idare eden, lokaller, jüriler, partiler, kamuoyu gibi "siyasi birlikler" mevcuttur. Bu birlikler devlet gücü karşısında "vatandaş" korumak amacıyla faaliyet gösterirler. Bunların yanısıra, kiliseler, okullar, edebi ya da bilimsel topluluklar, gazeteler, yayınevleri, profesyonel ve ticari birlikler, dinlence ve boş vakitler için organizasyonlar bulunmaktadır. Bunlar daha çok "günlük hayat"ın ihtiyaçlarına yönelik olmakla birlikte "body politic"e (siyasi birliğe)

katkıda bulunarak, siyasi toplumun oluşumunu da sağlarlar¹⁷⁸. Görüldüğü gibi, Tocqueville siyasî örgütlerle sivil birlikler arasındaki sıkı ilişkiyi vurgulamaktadır. Ona göre, siyasî örgütlenmenin yasaklandığı ülkelerde, halkın kurduğu örgütlere de ender olarak rastlanır. Çünkü siyasî örgütler toplumun yararı için çalışan halk örgütlerini güçlendirir. Bunun yanında, halkın kurduğu örgütler de siyasî örgütlerin kurulmasını kolaylaştırır; bu örgütlerde bilinçlenen kitlelerin, politik faaliyetlere, partilere katılımı artar¹⁷⁹.

Tocqueville'ye göre, günlük hayatta insanları biraraya getirecek amaçlar bulmak zordur; ama onları siyasî hedefler çevresinde toplamak nisbeten daha kolaydır. Siyasî örgüt, bireyleri aynı anda yaşadıkları çevreden soyutlayarak yaş ve servet farklarına rağmen biraraya getirir. Tocqueville, bu anlamda siyasî örgütlere "*toplumun tüm üyelerinin örgütlenme ilkelerinin genel teorisini öğrendikleri okullar olarak*" bakmak gerektiğini vurgular¹⁸⁰.

Tocqueville, siyasî örgütlenmenin en başarılı örneği olarak A.B.D.'yi göstermektedir. Ona göre, dünyanın hiçbir ülkesinde siyasî örgütler bu denli başarıyla ne kullanılmış ne de uygulanmıştır¹⁸¹. Siyasî örgütlerin oluşumuna ve güç kazanmasına yol açan, Amerikalıların biraraya gelerek sorunların üstesinden gelme alışkanlığını kazanmış olmalarıdır. Bu neredeyse çocuklukta, okulda başlayan bir alışkanlıktır. Ardından bir mahallenin sorunlarının komşuların biraraya gelmesi ile çözümlenmeye çalışıldığı görülür. Amerika'da şenlik ve kutlamaların düzenlenmesi için bile dernekler kurulur. Bunun yanı sıra, toplumun güvenliğini korumak, ticareti, endüstriyi, ahlaki ve dini değerleri geliştirmek için dernekler kurulduğu da görülmektedir¹⁸².

Örgüt, bireylerin somut bir düşünceyi yüceltmek ve yaymak için biraraya gelmesiyle oluşur. Bir fikrin bir örgüt tarafından temsil edilmesi açık ve doğru bir biçim aldığını gösterir. Örgüt davayı üyelerine benimsetir, onlar da birbirleriyle tanışır ; üyelerin sayısı arttıkça çabaları da artar. Bu anlamda, örgütler farklı düşüncede olanları biraraya getirerek belli bir noktaya ulaşmayı amaçlar¹⁸³.

Tocqueville'in Amerika Birleşik Devletleri örneği ile tasvir etmeye çalıştığı sistem, sivil toplum- demokrasi ilişkisini de ortaya koymaktadır. Basın özgürlüğü üzerine yaptığı vurgu¹⁸⁴, merkezi yönetimden çok güçlü bir ademi merkeziyetçi sistemi¹⁸⁵ savunması ve Amerika'daki uygulamasını övmesi, siyasî partilerin önemine işaret etmesi sivil toplumun demokrasiden soyutlanamayan çağdaş versiyonuna yakın bir bakış açısını yakalamış olduğunun da göstergesidir.

Tocqueville, Amerika'da Demokrasi adlı eserinde, demokratik yönetimin erdemleriyle ilgili saptamalarda bulunurken siyasî bir tehlikeye de dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bu siyasî tehlike, yeni bir "despotizm" türüdür: Halkın kendi seçtiklerinin despotizmi. Kean,

Tocqueville'in bu konudaki vurgulamasını "*ilk ve en uyarıcı girişimlerden biri*" olarak değerlendirmektedir¹⁸⁶.

Sivil toplumun devlete verdiği iktidar zamanla kendi aleyhine çevrilebilmektedir. Halkın seçimle kendisine tanıdığı iktidarı kullanan hükümet, "*mutlulukların tek egemeni ve tek aracı olmak koşuluyla, yığınların mutluluğu için çalışmaya hazırdır. Güvenliklerini sağlar, ihtiyaçlarını planlar ve yerine getirir, eğlenmelerini kolaylaştırır, önemli sorunlarına çözüm getirir, üretimi yönlendirir ve mirasın bir kuşaktan diğerine geçmesini ve paylaşılmasını*" sağlar. Bu özgürlüğün kullanımının günden güne yararsız bir hal alması demektir¹⁸⁷.

Tocqueville'in tehlikelerine işaret ettiği bu yeni despotizm türü¹⁸⁸, onu devletin ortadan kaldırılması gerektiği gibi bir sonuca götürmez. O, herşeyden üstün bir kamusal gücün bulunması gereğine inanmaktadır; ancak bu gücü denetleyen onun hızını kesen bir mekanizmanın lüzumundan da şüphe etmemektedir¹⁸⁹. "*Bence Birleşik devletlerde bulunan demokratik kurumların hatası, Avrupa'da ileri sürüldüğü gibi bu kurumların zayıflığından değil engel tanımayan gücünden kaynaklanmaktadır*" diyen Tocqueville, bu yeni despotizm türünün "panzehiri" olarak, katı işleyen bir merkezi yönetimin bulunmamasını (ademi merkeziyetçi bir yönetimi) ve bağımsız yargıyı (özellikle Amerika'da işlevsellik kazanmış olan "jüri sistemini") göstermektedir¹⁹⁰.

Tocqueville, her ne kadar demokrasinin yukarıda ifade edilen tehlikelere açık bulunduğunu düşünse de, yine de, umutsuz değildir. Zira, ona göre, gözlemediği "yeni bir dünya"dır; henüz kendi değerler sistemini oluşturamamıştır. Bu yeni oluşan dünya, hala eskisinin kalıntılarını taşımaktadır; karmaşık insan ilişkileri, eski kurumlardan ya da davranış biçimlerinden hangilerinin kalıcı olacağını, hangilerinin yok olup gideceğini belirlemeyi zorlaştırmaktadır¹⁹¹. Buna karşın, Tocqueville'in olası tehlikelerin hafifletilebileceği ya da engellenebileceği ve demokratik ülkelerin istemeleri halinde zengin ve erdemli olabilecekleri konusundaki inancı tamdır¹⁹².

3. Gramsci ve Sivil Toplum

Bir Marx takipçisi olmasına karşın, A. Gramsci'nin sivil toplum teorisinin kökleri Hegel'e dayanmaktadır¹⁹³. Gramsci'nin Hegel yorumu aynı zamanda Marx ve Engels'in örtülü bir eleştirisi niteliğini de taşır¹⁹⁴. Bunun ötesinde, Gramsci konuya bütünüyle Marxist bir açıdan yaklaşmakta ise de, kendine özgü (özgün) bir sivil toplum anlayışını ortaya koyduğu söylenebilir¹⁹⁵.

Gramsci'nin Hapishane Defterleri (*Prisoner's Notebooks*) adlı eserinde izlenen çabası daha çok, yaşadığı çağda, İtalya'nın içinde bulunduğu duruma bir açıklama getirmeye yöneliktir¹⁹⁶. İtalyan kültürel ve sosyal yaşamında kilisenin rolünün farkındadır düşünür. İtalya'da kilise, devlet mekanizmasında değilse de, İtalyan "sivil

toplumu" içerisinde etkili bir konumdaydı; kendi eğitim ve yayın organlarına sahip bulunması sosyal yaşamdaki etkinliğinin de anahtar noktasını oluşturuyordu. Bu haliyle İtalya'da katolik kilisesi sivil toplumun birçok alanını işgal etmekteydi¹⁹⁷. Buna ek olarak, 1917 Rus Devriminin ardından İtalya'da işçi hareketleri başarısızlığa uğramış ve faşizm yerleşmeye başlamıştı. Ayrıca, İtalya'da ve tüm Avrupa'da bir kültür bunalımının yaşandığı söylenebilirdi. İşte bütün bunlar Gramsci için incelemeye değer meseleler olarak görünmüşlerdir¹⁹⁸.

Gramsci, sivil toplumu üç kısma ayrılmış bir yeniden kavramlaştırma yoluna gider: Buna göre sivil toplum, (yalnızca zorlayıcı bir idari aygıt olarak düşünüldüğünde) siyasî toplumun (dar anlamda devletin) karşısında yer almakla kalmamakta, ailenin özel alanı ve ekonomik ilişkilerin de dışında bulunmaktadır¹⁹⁹. Bu yaklaşım Gramsci'yi Marx'dan ayırır: Marx için sivil toplum daha çok, kamusal alanda etkin olan ekonomik faaliyetler olarak görülürken, Gramsci tarafından sivil toplumun siyasi yönü vurgulanmaktadır. Ona göre, sivil toplum alanındaki meseleler aslında siyasidir. Sivil toplum yalnızca ekonomiye ilişkin sözleşmelerin yapıldığı, üretim sonucu elde edilen ürünün paylaşıldığı bir alandan ibaret sayılamaz. Sivil toplumda partiler, dini gruplar, iletişim organları vb., kitlelerin siyasi kimliklerinin biçimlenmesinde, sivil toplumun kendi kurumsal yapısının ve sınırlarının belirlenmesinde etkin olur; bu yolla, siyasi görüşlerin düzenlenmesine ya da siyasi fikirlerin bir anlam kazanmasına katkıda bulunur²⁰⁰. O halde, Gramsci, sivil toplumun yalnızca ekonomik faaliyetlerle sınırlandırılmayacağını söylemekte, onu geniş anlamda devletin bir parçası olarak görmektedir²⁰¹. Devleti siyasi toplumla özdeş kılan anlayış yerini şu denkleme bırakmıştır düşünürüne göre: **Devlet= Siyasi toplum + Sivil toplum**, yani zorlayıcı önlemlerle güçlendirilmiş hegemonya²⁰². Gramsci'nin bu yaklaşımı büyük ölçüde Tocqueville'in siyasiliği devletin tekelinden görüşlerini çağırıştırmaktadır. Bu durum ona "Marxist de Tocqueville" yakıştırmalarının yapılmasına yol açmıştır²⁰³.

Sivil toplum Gramsci'ye göre, yönetim dışı (*non-governmental*) bir kamu alanını işgal eder. Yönetim dışı kamusal alan nasıl olabilir? Gramsci'ye göre, yönetim dışı kamusal alan yani sivil toplum, yönetimle yakın ilişkisi olmasına karşın, bu mekanizmanın bir parçası değildir. Bu yönetim dışı kamu alanı, kamuoyunun oluşturulmasında, de facto bir meşrûiyetin teşkilinde ve rızanın tesisinde hayati bir güçtür. Burada okullar, kiliseler, işçi sendikaları, işadamlarının oluşturduğu klüpler, etnik topluluklar, medya, sağlık ve hukuk alanındaki kurumsal yapıyı da belirleyen meslekî birlikler vb. yer alır²⁰⁴.

Gramsci'ye göre, siyasi toplum, sivil toplum ve ekonomi sosyal alanda farklı unsurlar olarak yer almaktadırlar; Ancak bunlar arasındaki fark yalnızca metodolojik (ya da analitik) dir. Gerçek hayatta

bunların sınırları kesin çizgilerle birbirlerinden ayıramaz; hatta gerçek hayatta bunlar içiçe geçmiş durumdadırlar. Kısacası, Gramsci bize birbirinden farklı görünen şeylerin aslında gerçek hayatta ayrılamayacağını anımsatır. Toplumun bu unsurları arasında önemli sistematik bağlantılar bulunduğu inkâr edilemez çünkü. Gerçekte bunlar bir bütün oluştururlar; ancak kolay anlaşılabilirliği için (yani didaktik açıdan) bu analitik ayrımın yapılması kaçınılmazdır²⁰⁵.

Bu doğrultuda, Gramsci, analitik olarak, ekonomik altyapıdan sivil toplumu çözüp ayırmış ve daha sonra onu, üst yapıya dahil etmiştir²⁰⁶. Üst yapı ikili bir oluşumdur: Sivil toplumun kendisi (yani genel olarak "özel" denilen organizmalar bütünü) ve siyasi toplum (dar anlamda devlet). O halde Gramsci'de sivil toplum alt yapıya değil üst yapıya ait bir unsurdur²⁰⁷. Bobbio, bu noktayı Gramsci'yi Marks'tan ayıran en önemli husus olarak görür²⁰⁸. Üst yapının bir parçasını oluşturan sivil toplum, sınıf baskısının (Gramsci buna hegemonya diyor) bir biçimi olarak işler ve kendisini dolaylı bir denetim alanı olarak ortaya koyar: eğitime ve sosyal eşitsizliğin kabul edilebilirliğine ilişkin bir konsensusa yönelik ideolojik süreçler yoluyla hakimiyeti (domination) besler. Üst yapının ikinci parçası olan siyasi toplum ise, birincinin aksine, ya kurumsallaşmış şiddet ya da kamu düzeninin devamının zorlayıcılığı yoluyla doğrudan doğruya hakimiyet kurar; bu devletin baskıcı gücünün aracıdır²⁰⁹.

Marxizm'deki ekonomiye dayalı eğilimlerin aksine, Gramsci genellikle hegemonyanın üretilmesi ve sürdürülmesinde sivil toplumun merkezi rolünü vurgular. Bazen de, devleti siyasi toplumla (doğrudan baskıcı düzenle) özdeşleştirir; hegemonyanın organize edilmesi görevini sivil topluma bırakır²¹⁰. Hapishane Defterleri'ndeki bölüm başlıklarında birinin "Hegemonya (sivil toplum)..."²¹¹ olması bunun bir göstergesi sayılabilir. Bu anlamda sivil toplumun biçim ve içeriği, sınıf mücadelesinin bir ürünü ve objesidir. Bir sınıfın kendini topluma öncü ve yönetici olarak sunabilmesi için, sivil toplumda ve sivil toplum kurumları aracılığıyla hegemonya kurması gereklidir. Öyleyse hakim sınıf siyasi topluma olduğu kadar sivil topluma da hükmetmektedir²¹². Bu Gramsci'ye göre, devletin, "baskıcı" yönünün yanında "ikna edici" bir yanı olduğu anlamına gelir²¹³.

Sivil toplumda hegemonyanın kurulması açısından Gramsci, öncelikli olarak aydınların (entellektüellerin) rolünden söz eder²¹⁴. Her sınıf hegemonyasını kendi aydınları aracılığıyla kurar; aydınlar olmadan bir sınıfın devleti (sivil toplum + siyasî toplum) elinde tutması mümkün değildir²¹⁵. Bu durumda sivil toplum, aydınların yönetici sınıf lehine meşruluğu sağlama ve "konsensus" yaratma görevini üstlendiği yerdir²¹⁶.

Özetle, Gramsci sivil toplumu, devlet mekanizmasına hakim olan sınıfın, aydınların (entellektüellerin) da yardımıyla, değerlerini empoze edip, hegemonya tesis ettiği bir alan olarak algılar. Bu, sivil toplumun

neden üst yapısal olduğunun ve devletin bir kanadını oluşturduğunun da izahıdır.

Geldiği bu nokta, Gramsci'yi "devletin sonu" temasına yönlendirir. Sınıf bölünmelerinin olmadığı bir toplumda devletin sönüp gitmesi (yok olması), klasik Marksist söylemin tipik bir tezidir. Ancak Gramsci'de devletin sönüp gitmesinden değil, siyasal toplumun sivil toplum içinde erimesi ya da sivil toplum tarafından özümsemesinden söz edilmektedir. Bu sivil toplumun devletle birlikte ortadan kalkması değil, genişlemesi anlamına gelir²¹⁷. O halde, Marks ve Engels'de "sınıflı toplum - sınıfsız toplum" olarak ortaya çıkan antitezin ik terimi Gramsci'de "siyasî toplumun olduğu sivil toplum - siyasî toplumun olmadığı sivil toplum" dur²¹⁸. Bu bağlamda, Gramsci'nin sivil toplumu devletin "zorlayıcı" ya da "baskıcı" yönünü (zecri örgütünü) ortadan kaldırmaya hizmet edecek bir konumdadır. Sivil toplumun (devletin ideolojik-kültürel alanının) genişlemesi, "baskı"nın yerini "benimsetme"ye bırakması anlamını taşımaktadır. Bu haliyle sivil toplum, Bobbio'nun da vurguladığı gibi, ne doğa haliyle ne sanayi toplumuyla ne de devlet öncesi herhangi bir toplumsal yapıyla özdeştir. O, üst yapının ikiliğini (sivil toplum- siyasal toplum) ortadan kaldırır; bunları, kendi içinde kaynaştırır²¹⁹.

III. GÜNÜMÜZDE SİVİL TOPLUM KAVRAMI

A. GENEL OLARAK

Buraya kadar yaptığımız açıklamalar sivil toplum kavramını netleştirmek konusunda bizi çok avantajlı bir konuma getirmese de, onu "doğa halinden ayrılmış, kaba insanların yer aldığı yabanîlik halinin ötesine geçmiş, yasal bir sistem ile çerçeveslenmiş, ileri bir toplum"²²⁰ olarak nitelememize olanak tanımıştır. Kavramın zihinlerde yarattığı farklı çağrışımlar, onu inceleyen teorisyenlerin farklı yaklaşımlarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir²²¹. Bu bağlamda, farklı sivil toplum anlayışlarını ortak bir payda altında birleştirmek yerine, her düşünürün sivil toplum yaklaşımını kendi içinde ele almak gerektiği ileri sürülebilir²²². Oysa bu çalışmanın bir önceki bölümünde, kavramın geçirdiği evrimden ve bu evrimde belirleyici olan teorilerden söz edilmiştir. Bunun nedeni, her ne kadar içerikleri konusunda tam bir uzlaşmaya varıldığı söylenemez ise de, sivil toplumun, teorisyenlerin tereddütsüz kabul ettiği unsurlarının mevcudiyetidir. Başka bir ifadeyle, sivil toplum kavramı, onunla özdeşleştirilecek tek bir düşünce okuluna atfedilmesine olanak bulunmayan bir oluşum niteliğine sahiptir; ancak bazı ortak temaların bulunduğu da reddedilemez²²³. Örneğin; günümüzde sivil toplumun devlet-dışı bir alan olduğunu hiçbir teorisyen inkâr edememektedir. Bu da, bu noktaya kadar üzerinde durulan yaklaşımların, "modern" sivil toplum kavramının geçirdiği dönüşümün aşamaları olarak görülebileceğini ortaya koymaktadır. Kavram artık, belli nitelikleri, tartışmasız, içermektedir. O halde, yukarıdaki açıklamaların, kavramı son haline kavuşturan bir "evrim"in izahı olarak nitelenmesi yanlış sayılmamalıdır.

B. MODERN SİVİL TOPLUMUN NİTELİKLERİ

Sivil toplumun Hobbes'tan Tocqueville'ye Hegelden Marx'a uzanan geniş bir yelpazede ele alınışı, onun günümüz toplumlarına uyarlanabilen temel niteliklerinin biçimlenmesinde reddedilemez bir katkı sağlamıştır. Buna göre, sivil toplum günümüzde, kendi kendine oluşmuş, kendi desteğini kendi varlığından alan, devletten özerk, gönüllü, bir hukuki düzen ya da kurallar kümesine bağlı sosyal hayatın organize bir alanını ifade etmektedir²²⁴. Modern sivil toplumun niteliklerini bu tanım çerçevesi içinde ele almak mümkündür.

Sivil toplumun devlet dışı bir alan olduğu bugün tartışmasız kabul edilmektedir. Ancak bu, devlet- sivil toplum kavram çiftinin zıtlığı biçiminde anlaşılmalıdır. Başka bir ifadeyle, sivil toplum devlet alanı dışındadır, ancak devlete karşıt değildir. Katı sivil toplum- devlet ayrımı (devlet- sivil toplum karşıtlığı) yalnızca bir slogan olabilir; devletçi rejimlere muhalefetin mobilizasyonu ya da analizi için bir başlangıç noktası işlevini görebilir. Ancak bu kesinlikle sivil toplum çerçevesindeki politikalar ya da ciddi analizler için yeterli değildir²²⁵. Zira, sivil toplum devletten tamamen kopamaz. Devlet sivil toplumun değişik alan ya da bölgelerinin özerkliğinin sınırlarını belirleyen yasalar çıkarır; bu özerklik sınırları içerisine devletin müdahalesi söz konusu olmayacağından, sivil toplum, devletin hareket alanını kısıtlamış olur. Sivil toplum ve devlet birbirlerine anayasa ve birinin diğerine karşı hak ve yükümlülüklerini vurgulayan yasalar ve gelenekler yoluyla bağlanır²²⁶. Devlet, aynı zamanda, hem sivil toplum örgütlerinin hem de onların bir üyesi durumunda bulunan vatandaşlarının özgürlüklerini güvence altına alır. Onların örgütlenme, toplanma, çalışma, eğitim ya da dilekçe özgürlüklerini kullanmaları için uygun ortamı yaratmak yanında, küçük ve zayıf grupların geniş ve güçlü olanlara karşı korunması işlevini üstlenir. Çünkü sivil toplumun radikal olarak eşit olmayan güçler ilişkisine, ancak devlet karşı koyabilir²²⁷.

O halde, sivil toplum devletten özerktir²²⁸; ama ondan kopuk bir alan değildir, onun varlığı önşartına dayanır. Sivil toplum, devlet otoritesine karşı hem saygılı hem de tetiktir²²⁹. Sivil toplumun öngördüğü devlet, sınırlı erke sahip bir devlettir. Bu haliyle devlet (ya da hükümet), sivil toplumun plüralizmini ve özgürlüklerini koruyan yasaların uygulanmasında etkin olmanın ötesinde, kendisi de yasalarla bağlıdır²³⁰. Bu yolla sivil toplum, devlet gücünü sınırlamak yanında, hukuk devleti temeline dayanan devlet otoritesine de meşrûiyet kazandırır²³¹. Ancak sivil toplumun bu işlevi yerine

getirmesi bağımsız bir yargının varlığı ile mümkündür. Ayrıca hükümetin eylemlerinden haberdar olmayı sağlayan kurumlara gerek vardır. Bu görevi, basın ya da geniş anlamda medya yerine getirir. Özgür medya, kamusal sorumluluklarına ticarî hırslarının üstünde ayrıcalıklı bir yer verebiliyor ise, özel sektörden çok, sivil toplumun bir parça sayılır²³² ve sivil toplumun devletten bağımsızlığının güvencesini oluşturur.

Wood, devlet- sivil toplum arasındaki zorunlu bağı reddetmemekle birlikte, bu ikiliğin savunulmasında genel olarak iki yarar bulunduğunu vurgular: Bu bizi , öncelikle, devlet baskısının tehlikelerine karşı organize olma, devlet eylemlerine makûl sınırlar getirme gereksinimi üzerinde yoğunlaşmaya yöneltir. İkincisi, sivil toplum kavramı farklılık ve çeşitliliği kabul eder; plüralizmin iyiliğini savunur ve böylece de zorunlu olarak tekçi (monist), kısıtlayıcı yaklaşımların reddedilmesini gerektirir²³³.

Sivil toplum, yalnızca devletin (dar anlamda siyasî toplum) dışında olmakla kalmayıp, aynı zamanda geniş anlamda siyasî toplumun da dışındadır. Buna göre, siyasî partiler sivil toplumun değil, siyasî toplumun bir unsuru durumundadır. Sivil toplum içindeki kurumlar partilere yabancı olabilirler; ama partiler tarafından etki altına alınırlarsa ya da onların hegemonyası altına girerlerse, devletle toplum arasındaki arabulucu vasıflarını yitirir ve demokrasi tesisi işlevlerini yerine getirme güçlerini büyük ölçüde kaybederler. Sivil toplum, menfaatlerin temsili, uzlaştırılması ve açıklanması için siyasî partilerin dışında bir kanal yaratmaktadır. Bu işlev, özellikle geleneksel olarak dışta bırakılmış gruplar için (örneğin, kadınlar, etnik ve dinsel azınlıklar gibi), resmî politikaların karar mekanizmalarına yakınlıkla yaklaşabilmeleri bakımından önemlidir²³⁴.

Sivil toplum, siyasî toplumun dışında olmakla birlikte, onun tabanını oluşturma yönünde faaliyet gösterir. Başka bir deyişle, siyasi toplumun kökleri sivil toplum içinde bulunur²³⁵. Vatandaşların ve bunlar arasında siyasî liderlerin eğitilmesi ve siyasî hayata hazırlanması, sivil toplum örgütleri içinde mümkün olabilir. Liderler insanları nasıl organize edeceklerini ve harekete geçireceklerini, nasıl tartışacaklarını, anlaşmaları nasıl müzakere edeceklerini ve hatta nasıl koalisyon yapacaklarını bu örgütlerde öğrenirler²³⁶. Sivil toplum örgütlerinde yetişen vatandaşlar ve bunlar arasından çıkan liderler, siyasî partiler içinde yer aldıklarında, iktidar mücadelesine de dahil olurlar; ya iktidarda ya da muhalefette kamusal tercihlerini ortaya koyarlar. Bu yolla tabandan yönetim mekanizmasına doğrusal bir ilişki kurulmuş olur. Bu, yönetimin meşrûlaştırılması sürecidir. O halde, sivil toplumun bu işlevi, yönetimin meşrûyetinin de dayanak noktasıdır.

Sivil toplumun (dar ve geniş anlamda) siyasî toplumun dışında sayılması, onun toplumun siyasî alan dışında kalan diğer tüm alanlarla özdeşleştirilmesi anlamına gelmez. Şu açıktır ki, sivil toplum yalnızca

"siyasî sistem" içinde yer almayan herşeyle özdeş, siyasi alandan "arta kalan" bir kategori değildir²³⁷. Sivil toplumun devlet-dışı oluşunu onun tek belirleyici niteliği saymak, şüphesiz "modern" toplumsal örgütlenmeler (sendikalar, ticaret odaları ve meslek kuruluşları gibi) kadar, "mafya" gibi, "aşırı milliyetçi", "etnik" ya da "kökten dinci" organizasyonlar gibi örgütleri içermesi gerektiği yanılığına yol açacaktır²³⁸. Bir organizasyon (kökten dinci, şovenist gibi)toplumda, siyasal ya da işlevsel alanı, kendi benimsediği modelin tek meşrû yol olduğunu iddia ederek, tekelleştirmek istediği ölçüde, plüralist sivil toplum anlayışıyla çelişir²³⁹. Devlet alanı dışında bir örgütün varlığı, ona otomatik olarak "sivillik", "ilericilik" ya da "demokratlık" payesi vermez²⁴⁰. Oysa, gönüllü, kendi kendini düzenleyen, özerk, düzene uyumlu oluşu ötesinde, sivil toplum örgütleri bir çok bakımdan başka sosyal gruplardan farklıdır:

1. İlk olarak, sivil toplum özel amaçlardan çok **kamusal hedeflerle** ilgilidir.

2. Sivil toplum, bazı biçimlerde devletle ilişkilidir; ama **amacı devlet içinde resmî bir güç ya da görev edinmek değildir**. Başka bir deyişle, sivil toplumun siyasi işlevi, doğrudan doğruya iktidara sahip olmakla bağlantılı değildir; onun siyasi işlevi daha çok, etki alanını genişletmekle bağlantılıdır. Bu etki alanı, demokratik örgütlerin ve kültürel alan ve resmi olmayan kamu alanındaki tartışma ortamlarının varlığı yoluyla genişlemektedir²⁴¹.

3. Dahası, sivil toplum organizasyonları kamu mafaatinden kaynaklanmayan siyasî karar değişikliklerinin yarattığı tezatın tashihine ya da bunlardan dolayı **hesap sormaya** yönelmiştir.

4. Sivil toplumun bir diğer ayırıcı niteliği **plüralizmdir**. Plüralizm bir kültürdür; geniş bir kanaatler, düşünceler, tavırlar alanının serbestçe birarada bulunmasına olanak tanır²⁴². Daha sosyolojik bir bakış açısıyla, belli toplumların çeşitli sınıf, ırk, düşünce, ideoloji ve dinlere göre ayrılmasının kabulü ve meşrûlaştırılmasıdır²⁴³. Bu yönüyle plüralizm sivil toplumun tanımlanması için gerekli bir unsurdur²⁴⁴. Sivil toplum içindeki grupların devamı, bunların birbirleriyle uzlaşma ve görüşmeyi öğrenebilmeleri plüralizmin kabulüyle mümkündür. Sivil toplum içindeki örgütler ne kadar çok ve çeşitli iseler, merkezî bir güç tarafından yutulma olasılıkları o derece azalır²⁴⁵.

Sivil toplumun plüralizmi iki yönlüdür: Öncelikle, onun plüralizmi, kendi sınırları içindeki, ekonomik, dînî, kültürel, entellektüel vb. aktivite alanlarının birbirlerine karşı kısmî özerkliklerini içerir. Bu alanlar her zaman birbirleriyle ilişki içindedir, sınırları geçirgendir. Buna karşın, bu alanlar birbirlerinden farklıdır ve plüralist bir toplumda izledikleri hedeflerde, bunlar büyük ölçüde özerktir. İkinci olarak, sivil toplumun plüralizmi, aynı zamanda, her alanın kendi sınırları içerisinde, kısmen

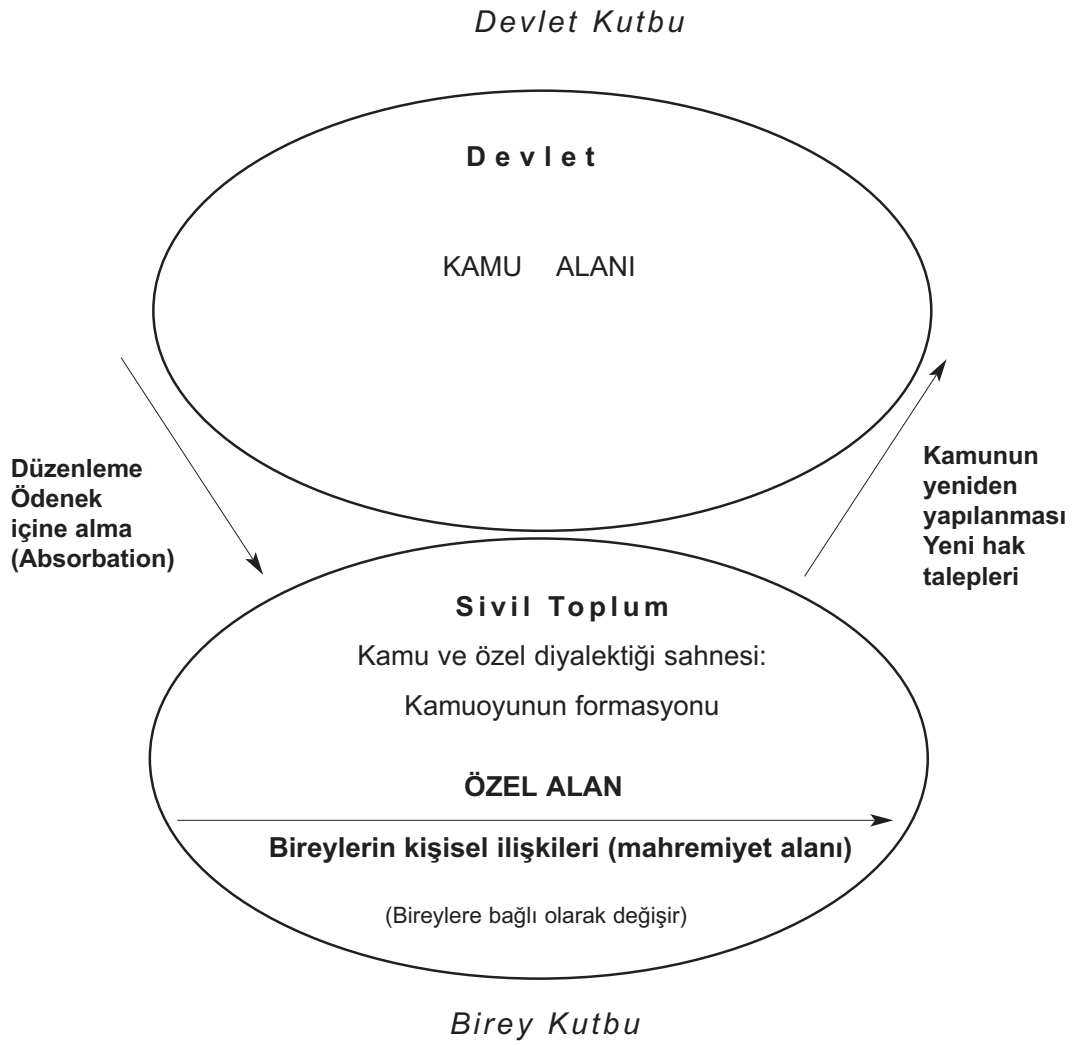
özerk birçok kurumun yer almasıdır. Örneğin, entellektüel alan, birçok üniversiteyi, ekonomik alan birçok endüstriyi, ticarî şirketleri; dinsel alan, birçok din ve mezhebi içerir²⁴⁶.

Sivil toplum geniş bir organizasyonlar dizisini içine alır: Bunlar:

1. Ekonomik (üretici ve ticari birlikler ve şebekeler)
2. Kültürel (dînî, etnik, komünal ve diğer ortak hakları, değerleri, inançları, görüşleri, sembolleri savunan birlikler)
3. Bilgi edinmeye ve eğitime yönelik (kamuya bilgi, fikir, haber vermeye ve bunları yaymaya hasredilmiş -kâr amaçlı olan ya da olmayan - örgütler)
4. Menfaat merkezli (üyelerinin ortak işlevsel ya da maddi menfaatlerini savunmak ve geliştirmek için örgütlenmiş işçiler, emekliler, mahkûmlar, profesyoneller ya da benzerleri için)
5. Geliştirici (alt yapı tesislerini, kurumlarını geliştirmek ve toplumsal yaşam kalitesini yükseltmek için bireysel kaynaklar oluşturma organizasyonları)
6. Sorun merkezli (çevre koruma hareketleri, kadın hakları, toprak reformu ya da tüketiciyi koruma vb.)
7. Vatandaşlıkla bağlantılı örgütlenmeler (siyasî sistemin partizan olmayan bir biçimde geliştirilmesini isteyen ve onu insan haklarının denetimi, seçmen eğitimi ve mobilizasyonu, seçim gözetmenliği, siyasî yozlaşmayı önleyici çabalar vs. yoluyla daha demokratik hale getirmeyi hedefleyen örgütler).

Bunlara ek olarak sivil toplum, bilgi ve fikir akışının gerçekleştiği bir alandır. Bu yalnızca, bağımsız medyayı değil, aynı zamanda daha özerk kültürel ve entellektüel aktiviteleri (üniversiteler, fikir üretim merkezleri, yayınevleri, tiyatrolar vb.) de kapsar²⁴⁷.

Çağdaş anlamda sivil toplum, genel olarak , devletten ayrı olduğu kadar, ailenin özel alanından da ayrılmıştır²⁴⁸. Bu haliyle sivil toplum, devlet ve en azından aile ve evlilik birliği düzenlemeleri vb.lerinin varsayılan özel alanlarından farklı, ama bunlar arasındaki kavramsal bir alana yerleşmekte; devletle özel alan arasında arabulucu konumunda bulunmaktadır. Sivil toplum kamu ve özel diyalektiğinin müzakere edildiği bir alandır²⁴⁹. Yine de bu, analitik kamu alanı-özel alan ayrımında sivil topluma, özel alan sınırları içinde yer verilmesini engellemez. (Bakınız, **Şekil I**) Sivil toplum, kamu ve özel olmak üzere iki alana bölünmüş bir dünyada, özel alanın bir mekânıdır. Bireysel özgürlük bir ideal olarak kabul edildiğinde ve başkalarının hayatlarına müdahale edilmemesi sivil toplumun asıl erdemi sayıldığında, özel alan onun bir zaferi haline gelmektedir²⁵⁰. Liberal düşüncenin bir ütopyası sayılabilecek özel alan ile kamusal alan arasındaki gerilim sivil toplum yoluyla aşılır. Buna ek olarak, özel alan içine çekilmenin yaratacağı oligarşiye elverişli ortam, sivil toplum tarafından önlenir.



-Şekil I-

Son olarak sivil toplumun ekonomik toplumu içine alan , ancak ondan çok daha geniş ve karmaşık bir organizasyonlar bütünü olduğunu belirtmek gereklidir. Sivil toplum kavramının tarihsel olarak, mülkiyet hakkı ve ticarî faaliyetler temelini üzerinde yükselmesi, onun ekonomik alandan ibaret görülmesi yanlıgısını doğurmaktadır²⁵¹. Oysa sivil toplum, partilerin, siyasi organizasyonların ve siyasi kamu alanlarının (parlamentoların) oluşturduğu "siyasi toplum" dan ayrılmakla kalmamakta, üretim, dağıtım ve toplama kurumları, genellikle şirketler, kooperatifler, kolektif pazarlık kurumları (aracı kuruluşlar), konseyler vb. den oluşan "ekonomik toplum"dan çok daha geniş bir toplumsal alana yayılmaktadır. Ekonomik kurumlar sivil toplumun bir ögesi²⁵² ise de, sivil toplum, ekonomik, siyasî ve "resmî" alan dışında kalan kültürel davranış türlerini içine alan bir aktivite alanıdır²⁵³. Böylece o, pazarlar toplamından ve pazar benzeri kurumlardan çok daha fazlasıdır²⁵⁴. Özetle, sivil toplum hem devlet hem de kapitalist ekonominin baskılarına karşı kendi çeşitliliğini gösterebilmekte; devlet dışı bir kurum ve ilişkiler ağı olarak "ekonomi"nin etrafını kuşatabilmektedir²⁵⁵.

Sivil toplumu devlete olduğu kadar ekonomiye muhalif olarak görmek de bir hatadır. Çünkü, ekonomik ve siyasî toplum kavramları, sivil toplumun siyasî/idari ve ekonomik süreçler üzerinde etkili olabilmesini sağlayabilen arabulucu kurumlara atıfta bulunur. Sivil toplumun ya da ona dahil olanların, devlet ve ekonomiye karşıtlığı, bu arabuluculuğun başarısız olduğu ya da ekonomik ya da siyasî kurumların, sosyal organizasyonların ve girişimlerin etkisini karar alma mekanizmaları dışında bırakmaları halinde ortaya çıkar²⁵⁶.

Sivil toplum çok yönlüdür. Üzerinde tartışılan güncel bir kavram olarak, resmî olmayan grupları, gönüllü birlikleri, kültürel ve iletişime ilişkin kurumları, bireysel moral sistemleri, kanunları ve birey haklarını kapsar görünmektedir²⁵⁷. Bu haliyle sivil toplum, birarada yaşamının test edildiği bir alandır²⁵⁸.

C. DEMOKRASI VE SIVİL TOPLUM

19. yüzyılın sonuna kadar sosyal bilimcilerin üzerinde önemle durdukları bir kavram olan sivil toplum, 20. yüzyıla gelindiğinde bu ilgiyi kaybetmiştir. 1980'li yıllarda yani 20 yüzyılın son çeyreğinde kavrama duyulan ilgi yeniden canlanmıştır. Batılı araştırmacılar bunu "kavramın dirilişi" olarak adlandırmaktadırlar²⁵⁹. Sivil toplumu yeniden güncel ve yeniden araştırmacıların ilgi odağı haline getirenin, Doğu Avrupa'da ve Sovyetler Birliği'nde yaşanan gelişmelerden kaynaklandığı bilinmektedir²⁶⁰. Eski Sovyet Blokunda yaşanan gelişmeler, sivil toplumun oldukça sınırlı bir versiyonu çerçevesinde olmuştur. Zira, bu ülkelerde ekonomi ve geniş sosyo-kültürel kurumlar, son zamanlara kadar, her ne kadar belli alanlar hariç tutulabilse de, devletin tekelindeydi. Özel alanın en indirgenemez hale gelene kadar sınırlandırıldığı görülmekteydi²⁶¹. Bu nedenle bloktan ayrılanlar tarafından kurulan yeni demokrasilerin ilk görevi, sivil toplumu oluşturan örgütsel yapıları yeniden tesis etmektir: ticarî birlikler, kiliseler, vatandaşlıkla ilgili örgütler, kooperatifler, yerel topluluklar, kültürel dernekler, şu ya da bu ileri letmek ya da önlemek için oluşturulmuş topluluklar vb, kısacası, sivil toplum Batının başarıyla tamamladığı bir sosyal aşama olarak görülmekte; eski Doğu Bloku ülkelerinin (bunun yanı sıra, Latin Amerika ve birçok Asya ülkesinin) bu sürecin henüz başında oldukları belirtilmektedir²⁶². Bir başka ifadeyle, "pazar" ve "demokrasi" ile birlikte "sivil toplum" 1980'li yıllarda ortaya çıkan ve 1990'larda devam eden hastalıklara deva olan ilacın sihirli üçlüsünden biri sayılmakta; ekonomik alanda "pazar"ın, siyasî alanda "demokrasi"nin sosyolojik bir karşılığı olarak görülmektedir²⁶³.

Demokrasinin bir "hedef" değil, bir süreç olduğu kabul edildiğinde²⁶⁴, geçiş ve pekişme evrelerine sivil toplumun katkısı gündeme gelmektedir. Aktif bir sivil toplum, demokratik olmayan rejimlerin meşrûyetlerini aşındıran en önemli araçlardan biridir²⁶⁵. Vatandaşlık temeline dayalı örgütlenmeler (*civic organizations*) ve sosyal hareketler devletin niteliğini değiştirmeye çalışırlar; bunların çabaları, kamu yararıyla ilgili şeylerden kaynaklanmış ise ve iktidar kaygısından doğmuyor ise, bunların her biri sivil toplumun öğeleri olarak nitelenebilir. Dolayısıyla demokratik geçiş için barışçıl hareketler, tipik olarak, sivil toplumdan kaynaklanmaktadır. Bunun yanında, sivil toplum demokratik yönetimlerin ellerindeki erki kötüye kullanma potansiyellerini kamusal bir kontrol mekanizması oluşturmak yoluyla denetim altında tutar. Gerçekten de, etkin bir sivil toplum, demokrasinin sürmesi ve pekişmesi için, bu rejime geçişte üstlendiğinden çok daha büyük bir rol üstlenir. Zira, yeni demokrasiler,

devletçi ve keyfî bir idarenin ardından, başlangıçta ortaya çıkabilecek yozlaşmayı engelleyecek hukukî ve bürokratik araçlara sahip değildir. Bağımsız, güçlü, araştırmacı bir basına ve kurumsal reform için baskı yapacak sivil örgütlere sahip olmaksızın, bu yozlaşma olasılığı artar²⁶⁶.

Sivil toplumun, demokrasinin pekişme sürecindeki bu etkinliği üzerinde, özellikle son yıllarda, önemle durulmaktadır. Örneğin, Francis Fukuyama "Journal of Democracy " dergisinde yayımlanan bir makalesinde, demokrasinin pekişmesinin dört düzeyinden söz etmekte ve bunlar arasında sivil toplumun oluşumuna özel bir önem vermektedir²⁶⁷. Benzer bir biçimde demokrasi teorisyenleri Linz ve Stepan, demokratik pekişmenin varlığı için, birbiriyle ilişkili, her biri kendi organizasyon ilkesine uygun bir biçimde işleyen, birinin diğerini güçlendireceği beş alandan söz eder ve bunlar arasında özgür ve aktif bir sivil topluma yer verirler²⁶⁸. Bu yazarlara göre, demokrasi, yalnızca bir rejim değil, bir etkileşim sistemidir. Böylesi bir sistemde, diğerinden destek almadan elverişli biçimde işleyebilecek tek bir alan yoktur. Örneğin, bir demokraside sivil toplum, örgütlenme özgürlüğünü garanti altına alacak hukuk devleti ilkesinin ve grupların demokratik organize olma haklarını illegal araçlarla engellemeye çalışanlara karşı hukukî yaptırımları etkili bir biçimde uygulayacak bir devlet aygıtının desteğine ihtiyaç duyar²⁶⁹. Pekişmiş bir demokrasiye ulaşmak için, sivil ve siyasî toplumların yeterli derecede özerklik ve bağımsızlıkları hukuk devleti içine yerleştirilmeli ve bu ilke tarafından desteklenmelidir. Bunun ötesinde, sivil toplumdaki hukuk kültürü ile güçlendirilen bir normlar hiyerarşisi var olmalı, bu normlar bağımsız bir yargı tarafından yorumlanmalıdır²⁷⁰. Modern demokrasi, etkin bir düzenleme yapma ve uygulama kapasitesine ihtiyaç duyar. Bu nedenle yeni demokrasi, bir devlet bürokrasisi ve işleyen bir devleti de gerektirmektedir²⁷¹.

Sivil toplumun demokrasiye geçiş ve onun pekişmesine katkısı, büyük ölçüde, onun vatandaşların "moral" eğitimi işlevini üstlenmesinin bir ürünüdür. Zira, sivil toplum bir "sosyal kurumlar" grubu olmanın yanında, aynı zamanda bir "sosyal değerler" grubudur²⁷². Buna göre, bireyler birbirinden farklı alanlarda faaliyet gösteren gruplara dahil olmakta ve böylece kendi yaşamlarının moral boyutunu oluşturan önemli bir tecrübeyi bu gruplar içinde kazanmaktadırlar. İnsanların bir sivil toplumun çeşitli gruplarında birbirleriyle kurdukları bağlar onlara, komşularını, arkadaşlarını ve nihayet toplumu içine alan diğer tüm alanlardaki refah için bir moral sorumluluk duygusu edinmelerine yardımcı olur. Sivil toplumda kazanılan bu tecrübeden dolayı, kontrol dışı ve dizginsiz egoizm, medenî davranış normlarına tâbi tutulur²⁷³. Bu haliyle, sivil toplum, tüm toplumun üyelerince benimsenmesi gereken moral değerlere işaret eder²⁷⁴. Bir başka deyişle, sivil toplum, eşit bireyler arasındaki

etkileşimi "kamu yararı"na uygun hale getirmek için gerekli vatandaşlık erdeminin kazanıldığı bir alandır. Bireyler, böylece, örgütlenme özgürlüğü, konuşma ve vicdan özgürlüğü, adil yargılanma hakkı ve mülkiyet hakkını da güvence altına alan haklar paketinin de sağlanmasıyla, bir vatandaş olarak bekledikleri saygınlığa kavuşurlar. Bu haklarla, bireyler, yalnızca yönetimin siyasî kararlarını etkilemekle kalmaz, aynı zamanda, makul sınırlar içinde kendi kurallarını belirledikleri yaşamsal hedeflere yönelme olanağına kavuşurlar²⁷⁵. Bir rejimden öte, bir "yaşam biçimi" olduğu inkâr edilemeyen demokrasinin, etkin bir sivil toplumdan beklediği en büyük faydanın bu olduğu söylenebilir. Demokratik katılımı teşvik eden bir sivil toplumun, kamu menfaatleriyle doğrudan ilgili meseleleri müzakere etme kapasitesinin gelişmesine katkısı olur. Sonuçta, insanlar kendilerini yalnızca birer "birey" olarak düşünmenin ötesinde, "vatandaş" olarak düşünmeye başlarlar ve iki rol birbiriyle çeliştiğinde, "vatandaşlık" rolünü her zaman ön planda tutarlar²⁷⁶. Sivil toplum örgütlerinde yer alan vatandaşlar oy veren seyirciler olmaktan çıkıp, küçük boyutlu da olsa kararlar alırlar ve devlet ve ekonominin biçimlendirilmesine bir ölçüde katkıda bulunurlar²⁷⁷.

Devlet erkinin kötüye kullanılması söz konusu edildiğinde, neden onu sınırlayacak, "anayasacılık", "vatandaşlık" ve "demokrasi" kavramları ile yetinmeyip, sivil toplum kavramına başvurduğumuz²⁷⁸ sorusunun yanıtı da sivil toplumun bu işlevine dayanılarak verilebilir. Sivil toplum, demokratik kültürün unsurları olan hoşgörü, ılımlılık, uzlaşma istekliliği, karşıt görüşlere saygı gibi değerlerin, yetişkin vatandaş gruplarından (ve okullardan) başlayarak tüm toplum katmanlarına ve idarî mekanizmaya yaygınlaştırılmasına hizmet eder²⁷⁹. Farklı sosyal kimlikler ve üniteler, devletten bağımsız bir alan oluşturarak, yalnızca yöneticilerin keyfî iradelerini sınırlandırmakla kalmaz, aynı zamanda, diğer vatandaşların tercihlerinin de farkında olan, kendine güvenen, kamu yararı için kendini feda etmek konusunda daha medenî bir bakış açısına sahip, daha erdemli vatandaşların biçimlenmesine katkıda bulunur²⁸⁰.

Güçlü bir sivil toplum, geniş bir biçimde bilgi yayar; böylece vatandaşların kendi değerlerini ve menfaatlerini kolektif olarak savunmalarına ve izlemelerine olanak tanır. Sivil toplum örgütleri, hükümet politikalarından yeterince haberdar olmadıkları sürece kamusal menfaatlerin savunulmasında etkili olamazlar. Bu işlevi yerine getirecek olan medya, en azından parasal kaynaklar (finansman), işletme, hukukî dayanaklar açısından özerkliğe sahip olmalıdır. Özgür medya, yalnızca haberlerin ve alternatiflerin zenginliğine sahip kamusal araçlardan biridir. Oysa bunun ötesine geçmek bir zorunluluktur. Zira, genellikle gelişmekte olan ülkelerde, askerî ve millî güvenlik politikaları başta olmak üzere, en temel bilgilerden bile vatandaşların mahrum edildikleri görülmektedir. Vatandaşların bu

yönde bilgilendirilmeleri yanında, bağımsız organizasyonlar, ayrıca, hükümetin "yaptım" dediklerine bağlı kalmadan hükümet aktiviteleri hakkında zorunlu bilgiler sağlayabilir. Resmî beyanların ötesine geçerek, erkin kötüye kullanılmasını ve devletin baskıcı uygulamalarını engellemek, bugün insan hakları organizasyonlarının kullandığı yaygın bir tekniktir²⁸¹.

Buraya kadar, sivil toplumun demokrasiye geçiş ve onun pekişmesi için zorunlu bir unsur olduğu üzerinde duruldu. Ancak şu da unutulmamalıdır ki, Giner'in de vurguladığı gibi, "yalnızca demokratik bir devlet demokratik bir sivil toplum yaratabilir; yalnızca demokratik bir sivil toplum, demokratik bir devletin sürmesini sağlayabilir"²⁸². Böylece, sivil toplum ve devlet, her ikisi de bir diğerinin demokratikleşme koşulu haline gelmektedir. Devlet kurumları, yasa çıkarmak, yeni politikalar benimsemek, menfaatler arasındaki kaçınılmaz çatışmaları sınırları net bir biçimde çizilmiş yasalar içinde tutmak yoluyla sivil toplumun, yeni eşitsizliklerin ve tiranlıkların kurbanı olmasını engellemeye çalışan araçlar olarak görülmelidir. Öte yandan, bu çerçeve içinde yer alan, sendikalar, kooperatifler, kadın örgütleri, sığınma evleri, bağımsız iletişim araçları, sağlık örgütleri vb.leri, kendi hareket alanlarını devletin ya da siyasi partilerin yersiz müdahalelerinden korumaya çalışmalıdır²⁸³.

Özetle, özerk , kamusal hedefleri olan, güvenli ve bağımsız bir sivil toplum olmaksızın, özgürlük, eşitlik, katılımcı planlama ve toplulukların kendi kararlarını alabilme özgürlükleri gibi hedeflerin içi boş sloganlar olmaktan öteye geçmesi mümkün görünmemektedir. Bunun yanında, devletin koruyucu, yeniden dağıtıcı ve çatışmaları uzlaştırıcı işlevi olmadıkça, sivil toplumu geliştirmek için verilen mücadeleler yetersiz kalacaktır; sivil toplum, muhtemelen parçalanıp, güç, statü ya da zenginlik temeline dayanan yeni eşitsizlik ve baskı biçimlerinin doğduğu bir alana dönüşebilecektir²⁸⁴. Bu bakış açısı, sivil toplumu, devlet ve toplum arasındaki, hukuk devleti, temsil, haklar ve vatandaşlık ilkeleri temeline dayanan belli bir ilişki anlamında, liberal bir demokratik sistemden ayrılamaz hale getirmektedir²⁸⁵.

II. BÖLÜM

TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM

I. GENEL OLARAK

Teorik çerçevesini ilk bölümde çizmeye çalıştığımız sivil toplumun, yirminci yüzyılın son çeyreğinde, dünyanın yeni bir çehreye kavuşması ile birlikte, sosyal bilimler alanında en çok üzerinde durulan kavramlardan biri haline geldiğine değinilmişti. Gerçekten de, Batılı sosyal bilimciler için, Sovyet Blokunun dağılmasının ardından kurulan yeni devletler hem demokrasi teorisinin hem de sivil toplum teorisinin pratiğe uyarlanmasında, eşine az rastlanır bir "örnek çalışma" (*case study*) sahası yaratmıştır. Bize göre, ihmal edilen bir örnek vardır: Türkiye. Bir sömürge geçmişli olmayan Türkiye, (1945'i başlangıç noktası kabul edersek) aralıklı da olsa nisbeten uzun bir süredir çok partili bir siyasî demokrasi niteliğini taşımasına ve liberal ilkelerinin benimsendiği bir ekonomiye sahip olmasına karşın, demokrasinin henüz pekişme sürecinde olduğu, gelişimini tamamlamış bir sivil toplumun bulunmadığı bir toplum izlenimi vermektedir. Bu nedenle teorik çerçevesi yukarıda çizilen sivil toplumun Türkiye örneğine ne ölçüde uyduğu meselesine yönelik bir inceleme yararsız değildir.

Türkiye'de sivil toplumun unsurlarını araştırmak, onun taşıdığı tarihsel mirası da dikkate almayı zorunlu kılar. Bu nedenle dikkatimizi öncelikle Osmanlı toplumsal ve siyasî yapısı üzerinde yoğunlaştırmamız bir gerekliliktir. Ancak, Batılı bir kavram olarak nitelediğimiz sivil toplumun Türkiye örneğine uyarlanmasına geçmeden önce, onun Batı toplumsal tarihinde bir aşama olarak konumunu saptamak gerektiği inancındayız. Düşünürleri bir mesele hakkında fikir yürütmeye ve üretmeye itenin, içinde yaşanılan bireysel ve toplumsal koşullar olduğunu kabul ettiğimizde, düşünsel evrimini yukarıda belirlemeye çalıştığımız sivil toplumun, aynı zamanda Batı toplumsal tarihinde bir aşama olarak ortaya çıkması şaşırtıcı sayılmamalıdır.

II. BATI TOPLUMSAL TARİHİNDE BİR AŞAMA OLARAK SİVİL TOPLUM

Merkezî iktidarın bulunmadığı, karmaşa ve güvensizliğin hakim olduğu, ticaretin neredeyse durduğu, kent yaşamının önemini yitirdiği bir düzen olarak tasvir edilebilecek olan feodalizmin²⁸⁶ sonunu hazırlayan gelişmeler, aynı zamanda "sivil toplum"un tarihsel bir aşama olarak tohumlarının atıldığı bir dönemin de başlangıcıdır. XII. yüzyıl sonları ile XIV. yüzyıl arasında kalan dönemde Avrupa benzeri görülmedik bir ekonomik gelişmeye sahne olmuştur. Batı Avrupa'da, ticaretin gelişmesiyle birlikte kent yaşamının canlanması, feodalizme ağır darbe indiren gelişmelerin ilk işaretleridir²⁸⁷. Başka bir deyişle, kentlerin yüzyıllar süren çöküntü ve terk edilmişlikten kurtulmaları²⁸⁸, bir değişim sürecinin de başlangıcı olmuştur. Özellikle XII. yüzyılın sonları ve XIII. yüzyılda pazar ekonomisinin gelişmesi, paranın kullanım alanının genişlemesi, zenginliğin ve lüks yaşamın yaygınlaşması, mülkiyet hakkının ve özel alanının varlığının tanınması, Batı Avrupa'da sivil toplumun gelişiminin temelini oluşturmuştur²⁸⁹.

Nüfus artışının, gelişen ticaret ve zanaatlerin, sermaye birikimi ve yaşam standardındaki yükselmenin kentlerin ekonomik yaşamına getirdiği canlılık²⁹⁰, çoğu ticaretle uğraşan kent halkının, bu yeni düzeninin devamını mümkün kılacak haklar ve ayrıcalıklar talep etmesine yol açmıştır. Zira, eski yasal düzenlemeler kentlerdeki yeni ekonominin gereklerine karşılık veremiyordu. İşbölümünün daha karmaşık bir hale gelmesi, üretimin yeni âlet ve beceriler gerektirmesi yanında, yeni ticarî işlem türleri ve ticarî girişimlerin yürütülmesinde kullanılan yöntemlerde değişikliklerin ortaya çıkması, yeni yasal düzenlemeleri de zorunlu kılıyordu²⁹¹. Yeni gereksinimlerden kaynaklanan bu talepler, çoğunlukla ya bölgesel hükümdarın ya onun temsilcisi konumundaki feodal lordların ya da her ikisinin birden muhalefetine karşı koymayı gerektirmiştir²⁹². Böylece kentler tek tek güçsüz olan bireylerin ortak hareket edebildikleri merkezler durumuna gelmiş, kent sakinleri arasında ortak çıkarlara dayalı bir "ortak bilinç" doğmuştur²⁹³. Bu kentlilerin diğer taleplerine bir tüzel kişilik olarak tanınma isteğini de eklemiştir²⁹⁴.

Bu noktada önemle vurgulanması gerekli olan husus, 13. yüzyıl Avrupası'nda, ticaretin kent ekonomisine hakim olmasının sonucu olarak kurulan ve geliştirilen esnaf loncalarının, kentlerin otonomisini

sağlamada önemli roller üstlenmiş olduklarıdır. Özellikle İtalya'da XII. yüzyıldan sonra bu loncalar kent yaşamını denetim altına almışlar, siyasal yaşam üzerinde önemli etkiler yaratmışlardır²⁹⁵. Zamanla loncalarla kentler öylesine bütünleşmiştir ki, biri diğerinden ayıramaz olmuştur²⁹⁶.

Kentlerdeki bu örgütlü faaliyetlerle, bir yandan lordların nakit paraya olan ihtiyaçlarından yararlanarak tek tek ayrıcalıklar satın alınmış, öte yandan da, kraldan zaman zaman alınan fermanlarla yeni haklar edinilmiştir²⁹⁷. Ancak birey bu haklara kendi içinde birliği olan bir topluluğun üyesi olduğundan dolayı sahiptir. Bu bağlamda, feodal sistemin temel yapısının bir ölçüde devam ettiği söylenebilir; çünkü yönetim yetkilerine "muafiyet" ve "ayrıcalık" kavramlarına dayanılarak sahip çıkılmaktadır. Bu ayrıcalıklar, birey yerine topluluğa ait olduğundan, nisbeten geniş toplulukların oluşmasını ve meşruiyet kazanmasını sağlamıştır²⁹⁸.

Sonuçta, XII. yüzyıl 'ın sonu ve XIII. yüzyılın başlarında kentler büyük oranda siyasal açıdan özerk birimler haline gelmişler; feodal sistem de çözülme sürecine girmiştir²⁹⁹. Elde edilen haklardan bazıları, asillerin kent yaşamına karışmamaları, kentlilerin kendi askerî güçlerini örgütleyebilmeleri ve kendi mahkemelerini oluşturabilmeleridir³⁰⁰.

Kentlerin siyasî özerklik ve askerî güç talepleri, ticaret ve zanaatın yürütülmesini mümkün ve kârlı kılacak bir hukukî statü arayışından ileri gelmekteydi³⁰¹. Kentte yaşayanlar, kazandıkları hak ve yetkileri başkaları üzerinde hakimiyet kurmak için istemiyorlardı. Kendi kendilerini yönetmek istemeleri, liderlik etmek ve savaşmak için değil, ekonomiye dayalı yaşam biçimlerini güvenceye almak ve geliştirmek için gerekli görüldüğündendi. Yine de, kentlerde kazanılan kolektif hak ve özgürlükler, ekonomik yaşamın bir güvencesi olmanın ötesine geçerek, bireysel özgürleşmenin de önünü açmıştır. Hepsinin ötesinde, kentlilere yasal olarak özgür kişi statüsü verilmiş, çoğu kez bu statü kentte bir yıl ve bir günden fazla ikamet etmiş kişileri kapsar hale gelmiştir³⁰². Bunun dışında, halkın, mülkiyet hakkı, satın alma hakkı, iradesini beyan etme özgürlüğü, kendi işini ve eşini seçme özgürlüğü gibi kişinin yaşam alanını genişleten hak ve özgürlük kategorilerine sahip olduğu belirtilebilir³⁰³.

Kazandıkları ayrıcalıklar yoluyla bir "tüzel kişilik" olarak tanınan kentler, bundan sonra kendi kendilerini idare eden birimler olarak gelişmişlerdir³⁰⁴. Önceleri kent sınırları ile sınırlı bu özerklik, zamanla bölgenin yönetiminde etkin ve sürekli bir katılımı sağlayacak yeni yapıların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bunlar, Ortaçağın sonlarında bir bölgenin ya da bölgedeki belirli yörelerin yönetiminde hükümdarla işbirliği yapan, Almanca "Stände" olarak adlandırılan, meclisler, parlamentolar, divanlar vb. dir. "Stände"ler kurumsal bir çatı altında toplanarak, kentlerini bölgesel hükümdar karşısında temsil etmekte,

yönetimin kamuoyunu ilgilendiren boyutları üzerinde hükümdarla işbirliği yapmaktaydılar³⁰⁵.

Kentlerden aldığı destek yardımıyla da güçlenen krallıkların tanıdıkları özgürlükleri (daha doğru bir ifadeyle ayrıcalıkları) geri almaya başlamaları "Stände"lerin etkinliklerini yitirmelerine neden olmuştur. Bu sürecin sonunda, toplumdan uzaklaşarak tüm siyasî erki elinde toplayan merkezî-bürokratik devletler ortaya çıkmıştır³⁰⁶. Yine de, Batı Avrupa'da kentlere tanınan ayrıcalıkların izi tamamen silinememiştir³⁰⁷. Güçleri sınırlanmasına karşın kentler, gelişen burjuvazi sayesinde, ekonomi merkezleri olmaya devam etmişler ve böylece potansiyel güçleri azalmak yerine artmıştır. Daha da önemlisi, mülkiyet hakkını temel alan hak ve özgürlükler fikrinin doğuşu bu gelişmelerin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır³⁰⁸. İşte, 17. ve 18. Yüzyıllarda Avrupa'da "oluşumunu tamamlamış" sivil toplum³⁰⁹, bu temeller üzerinde yükselmiştir.

Bunlar, her ne kadar tüm Ortaçağ Avrupası kentleri için aynı zamanda ve aynı doğrultuda olmamışsa da, Avrupa'nın birçok kentinde 12. Yüzyıldan itibaren yaşanan gelişmeler olarak belirtilebilir³¹⁰.

Ernest Gellner, feodal yapı ve ardından özerk kentlerin doğuşunu, modern öncesi devletlerin merkezi bir yönetim kuracak donanımına sahip olmamalarına bağlar. Bunlar, mümkün olan en fazla yarar sağlamaya çalışmış, bunu yapmanın en iyi yolu olarak da, yerel topluluklara kendilerini yönetme izni vermeyi ve onları ancak cezalandırma yoluyla iş ya da üretim yapmaya mecbur etmeyi görmüşlerdir. Gellner, yerel toplulukların vergilendirmeye dahi karşı koyacak kadar özerkleştikleri bu gelişmeleri, bir de doğal koşulların elverişliliğine bağlar; bu özgürleşmeyi dağlık arazilerin zor koşullarıyla ilişkilendirir. Oysa, Gellner'e göre, tarımcı dünyada tüm erk bir egemenin (monarkın) elinde toplanmaktadır. Bu da doğal koşulların desteğini gerektirir, örneğin nehir vadileri gibi tarıma elverişli geniş arazilerin varlığı, bu tip toplumlar için belirleyicidir. Bu şekilde ortaya çıkan geleneksel tarım toplumlarında merkezî bir otoritenin tesisi olasılığı yüksektir. Bu merkezî otoritenin varlığı, özerk yerel toplulukların olmaması anlamına gelmez. Ancak bu yerel topluluklar nitelik itibarıyla feodal yapıya ait olanlardan oldukça farklıdır. Gellner'e göre, geleneksel tarım toplumlarındaki bu alt topluluklar (sub-communities), birliklerini, iç disiplinlerini ve dayanışmalarını, üyelerine sosyal rolleri ve yükümlülükleri dayatmak işlevini üstlenen birçok ritüel (din kuralları ya da örfler) yoluyla sürdürmektedirler. Bu sosyal roller genellikle akrabalık ilişkilerine paralel olarak dağıtılır. Böylece, siyasî, ekonomik, dinî ve diğer yükümlülük türleri tek bir başlık altında toplanır ve her bireye empoze edilir³¹¹. Birey kendinden ne beklediğini bildiği için güvencedir; ama aynı zamanda bu rolün baskısı altındadır, ondan kaçamaz. Böyle bir yapı, yaşamın bütün

alanlarının katı kurallarla belirlendiği, yeniliğin (teknik ve diğer) zor kabullenildiği, muhafazakâr bir toplum profili çizer. Bu tip tarım toplumlarında krallar genellikle, toplumlara bu ikincil kurumlar ya da topluluklar yoluyla hakim olmaktadır. Bir başka deyişle, bu yerel güçler, kralın hizmetindedir. Merkezî yönetimin devamı için kralın bu topluluklara gereksinimi vardır; bunun tersi de geçerlidir. Gellner'e göre, merkezî idarenin dışında, plüralist bir yapının unsuru görünümündeki bu tip topluluklar, bizim sivil toplum kavramımızdan çok farklıdır. Bu topluluklar, "plüralistik" olabilir; merkeze karşı koyabilir; ancak üyelerine bizim sivil toplumdaki beklediğimiz ve sivil toplum için gerekli gördüğümüz türde bir özgürlük alanı yaratmaz³¹².

Gellner'in özellikle bu son saptamaları, Osmanlı'da sivil toplum incelememizde yol gösterici niteliktedir. Ancak Osmanlı toplumunun, Batı'dan ayrıldığı gibi, Doğu toplumlarıyla da özdeşleştirilemeyecek sui generis nitelikleri, bu konuda kesin yargılara varmaktan bizi alıkoymakta, daha detaylı bir incelemeyi zorunlu kılmaktadır.

III. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SİVİL TOPLUM

A. GENEL OLARAK

Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasî yapısı tek bir modelle ifade edilemeyecek kadar karmaşık olsa da, en doğru nitelemenin "*patrimonyal bürokrasi*" olduğu söylenebilir³¹³. Patrimonyal yönetimlerde meşruiyetin kaynağı hükümdardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun idarî düzeni içinde somutlaştırırsak, Tanrı evrensel bir düzen yaratmakla kalmamış, o düzeni korumak ve yürütmek için Padişahı seçmiştir³¹⁴. Padişah onun yeryüzündeki gölgesi, vekilidir. Gerçekten de Osmanlı Sultanları "Doğu'daki ve Batı'daki Sultanların Sultanı, hükümdarların kanıtı, yeryüzünde hükümdarlara taşlar dağıtan kişi, yeryüzünde Tanrı'nın gölgesi..." olarak söz ederler kendilerinden ve kendi otoritelerinin altındaki çeşitli toprakların ötesinde, bütün öteki hükümdarların üstünde bir öncelik, Tanrının istediği bir evrensel egemenlik iddiasındadırlar³¹⁵.

Osmanlı Sultanları, bu mutlak otoritelerini, geniş bir bürokratik-askeri örgüt yardımıyla kullanırlar. Bu örgütün üyeleri saray mensupları, devlet görevlileri ve ulemadır. Onların dışında kalan tebaanın devlet yönetiminde hiç bir etkinliği yoktur³¹⁶. Başka bir deyişle, Osmanlı toplumu iki temel sınıftan oluşur. Bunlardan birincisi, askerî sınıftır. Bu sınıf, Sultanın kendi dinî ya da yürütmeye ilişkin erkini bir beratla devrettiği, ordu ve mahkeme görevlileriyle, memurları ve Ulema'yı içermektedir. İkincisi ise, reayaıdır. Reaya sınıfını, yönetimde görev almayan³¹⁷, köylü ve kentli, Müslüman ve gayrimüslim halk oluşturur³¹⁸. Böylece, tebaadan, "askeri" sınıfın ayrıcalıklarının esirgendiği merkezî bir otorite tesis edilir.

Fatih dönemi, merkezî otorite ve Padişahın güç ve yetkileri açısından bir dönüm noktası olmuştur³¹⁹. İstanbul'un fethiyle büyük bir saygınlık kazanan Fatih, bu başarıyı rakipsiz, mutlak bir merkezî yönetim tesis etmek ve kişisel otoritesini pekiştirmek için kullanmıştır³²⁰. İlk iş olarak Çandarlı Halil Paşa'yı saf dışı ederken, bu yolla Osmanlı'da yeni bir uygulamaya da öncülük etmiş olmaktadır. Zira, bundan sonra vezir-i âzamlık ve diğer önemli görevlere, köklü ailelerin üyeleri değil, yazgıları sultanın elinde olan "kul" statüsündeki devşirmeler atanmaya başlamıştır³²¹. Böylece merkezî otoriteye rakip olabilecek , onun yetkilerine sekte vurabilecek potansiyel güç odakları ortadan kaldırılmak istenmiştir³²². Bu patrimonyal yapı uyarınca,

Padişah otoritesini ülkeye yayılmış özerk feodal sınıf yoluyla değil, gelecekleri kendisine bağlı bir bürokratik sınıf aracılığıyla sağlar hale gelmektedir³²³. Bu durum merkezî idarenin nirengi noktasıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, Padişahın yanında yönetimde etkili olabilecek bir aristokrasi sınıfının oluşumu bu şekilde engellenmiştir³²⁴.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki güçlü merkezîyetçilik, keyfi ve despotik bir yönetimle özdeşleştirilmemelidir. Zira Osmanlı İmparatorluğu, İslamî esaslara dayalı bir devlettir. O halde, herşeyden önce, Sultan'ın yetkileri ve tüm yönetim ilkeleri Şeriat çerçevesi içine oturtulmalıdır. Ancak Şeriat'ın yanında Sultanın iradesini yansıtan yasalar da hukuk hayatında var olabilmektedir. Şeriatın yanısıra, bir de Sultana yasa çıkarma (Örf-î Sultanî) yetkisinin tanınması, biri pratik, diğeri dinî iki nedenden kaynaklanmaktadır: Öncelikle, Şeriat, genel olarak, özel hukuku teşkil eder; İslam hukuku çerçevesinde bir kamu hukukunun geliştiği söylenemez³²⁵. Bu alanın Örf-i Sultanî ile doldurulması gereklidir. Bunun yanında, Şeriat'ın "işlerin yöneticisi"ne (ul-ül-emre) tanıdığı bir yasama yetkisi söz konusudur. Buna dayanarak Sultan, dinsel sistematığe bağlı olmayan, zamanla değişebilen yasa koyma yetkisini haiz kılınmıştır. Buna göre, Örf-i Sultanî padişahlık sürelerine ve irade değişikliklerine bağlı olarak şekillenir. Sınırlarını "ifta makamı" (Şeyhülislamlık) belirler; bu noktada iki hukuk arasında bağlantı kurulur³²⁶.

Osmanlı toplumunda Şeriat ve Örf-î Sultanî olmak üzere iki ayrı meşrûiyet kaynağının bulunması; Şeriat'ın çoğu zaman merkez ile dolaylı bir ilişki içinde bulunan reayanın hayatı üzerinde koruyucu bir şemsiye görevini üstlenmesi sonucunu doğurmuştur. Bu bakımdan, "kul" statüsündeki devlet görevlilerinin, sıradan halka oranla daha güvencesiz bir konumda buldukları söylenebilir³²⁷.

Osmanlı Sultanını sınırlayan yalnızca şeriat hükümleri değildir; aynı zamanda mahalli örfler, gayri müslimlerin dinsel kuralları da sınırlayıcı niteliktedir. Hatta, Timur, Osmanlı kanunnamelerinin yalnızca "Sultanın iradesinin" bir ürünü olmayıp, bölgelere göre değişen ve esasen yürürlükte olan eski yasa, örf ve adetlerin teyidinden ibaret olduğunu belirtir³²⁸.

Osmanlı İmparatorluğu son dönemlerine değin güçlü merkezî devlet yapısını korumuştur. Oysa yukarıda kavramsal çerçevesini çizdiğimiz sivil toplumun tarihsel bir gelişim aşaması olarak ortaya çıkmasını sağlayan toplumsal koşullar, merkezî olmayan bir yönetimin ürünüdür. Zira Çin ve Akyılmaz'ın da belirttikleri gibi, egemenliğin tek elde toplanması ve merkezî otoritenin güçlü olması, "feodalitenin temel özelliklerinden olan, iktidarın feodal beyler arasında parçalanmışlığı ilkesine taban tabana zıt düşmektedir"³²⁹. Patrimonyal yönetimin, herhangi bir kümelenmeye göz yumduğu anda kolayca yara alabileceği kaygısı, topluluklar üzerinde yoğun bir idarî denetime

neden olmuştur. Rejimin parolası, toplumsal hareketleri denetim altında tutmak, kümelenmeleri izlemek ve topluluğa sürekli olarak "düzen" vermeye çalışmaktır. Bu nedenle Osmanlı devleti, toplum içindeki grupları tasnif eder, herbirine kendi biçtiği bir "rol"ü verir, bu grupların önderlerini topluluğun hareketleri açısından kendine karşı sorumlu tutar; grupları ve kişileri çizdiği bir toplumsal yapı planına yerleştirir³³⁰.

B. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA SİVİL TOPLUM UNSURLARI

1. GENEL OLARAK

Kullandığımız üst başlık, Osmanlı toplumunda sivil toplumun var olduğu biçiminde bir yargıyı ifade etmemektedir. Burada amaç, toplumun her tabakasına nüfuz etmiş merkezî yönetim karşısında, birey ve devlet arasında aracı rolünü üstlenmek yanında, bireyi devlet karşısında güçlendiren toplumsal kurumların bulunup bulunmadığının incelenmesidir.

Bu incelemeye Osmanlı tımar sistemine ilişkin bir saptamayla başlamak yerinde olacaktır. Bilindiği gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda, tarımsal arazi üzerinde yaygın bir sistem olan tımar sistemi başarıyla uygulanmıştır. Fethedilen topraklarda tarıma elverişli araziler ve köyler "tahrir defterlerine" kaydedildikten sonra, bunların tasarrufları, devlet tarafından, savaşlarda yararlılık göstermiş "sipahi"lere bırakılmıştır³³¹. Sipahiler, asker sınıfına dahil devlet görevlileridir. Bunlar, görevleri karşılığında maaş almaz, tasarruf hakkı kendilerine bırakılan araziye köylülere işlettirir, köylülerden vergi toplayarak kendi gelirlerini oluştururlar³³². Osmanlı Devleti'nin fetihler yoluyla genişlediği dönemlerde, tımar sistemi yaygın bir biçimde uygulanmıştır.

Tımarlı sipahilerin, devlet karşısındaki özerklikleri meselesine gelince; herşeyden önce, bir beratla devlet tarafından toprağın yönetimi kendilerine bırakılan sipahilerin, devlet memuru statüleri, onları doğrudan doğruya merkeze bağlamaktadır. Bunun ötesinde, Osmanlı merkez idaresi, tımar sahiplerinin bir feodal beye dönüşmemesi için önlemler almıştır. Örneğin, tımar sahipleri, toprak üzerinde tam bir mülkiyet hakkına sahip değildir. Miras yoluyla tımarın babadan oğula geçmesi, belli şartlar dahilinde söz konusu olabilir. Ayrıca tımarı teşkil eden topraklar, mümkün olduğunca bölünerek dağıtılır; köyler genellikle bir bütün olarak sipahilere verilmez³³³. Özetle, devletin sipahiler ve tımar üzerindeki denetim ve müdahaleleri, onların toprağa bağlı bir yerel aristokrasi oluşturmalarını engellemiştir. Özellikle, merkezî devletin güçlü olduğu dönemlerde, sipahiler, devletin taşradaki idarî, mali ve askerî temsilcisi olmaktan öteye geçememişlerdir. Bunlar, devletten bağımsız, hatta devlete muhalif bir yerel güç ya da siyasî odak, bir toplumsal sınıf haline gelememişlerdir.

Bu nedenle tımarlı sipahileri, Avrupa'daki feodal beyleri anımsatan bir toplumsal sınıf olarak değil, devlet adına vergi toplayan, devlet denetimindeki görevliler olarak algılamak doğru olacaktır³³⁴.

Merkezî idarenin etkisi, kentlerde, taşradakinden biraz daha farklı olsa da, sivil toplumun varlık kazanması açısından bizi benzer sonuçlara ulaştıracak düzeydedir. Herşeyden önce, Batı'da sivil toplumun ortaya çıkışı için elverişli ortamı hazırlayan özerk kentler Osmanlı İmparatorluğu'nda hiçbir zaman var olmamıştır. Kentlere Batı'da olduğu gibi ayrıcalıklar tanımanın faydaları fark edilmediği gibi, ticareti canlandıracak pazarlar aramak da cesaretlendirilmemiştir³³⁵. Bunun dışında, kentler tüzel kişiliğe sahip olmadıklarından, Batı'daki örnekler gibi, ticarî menfaatleri için herhangi bir biçimde biraraya gelerek birlikler oluşturmamışlardır³³⁶. İmparatorluk genişledikçe, Osmanlı yönetimi, karşılaştığı yeni toplumsal kurumlara, yerel örflere meşrûiyet tanıyarak ve etnik, dinî, kültürel özelliklere dayalı bir merkezle uzlaşma sistemini benimseyerek başatme yoluna gitmiştir³³⁷. Bu toplumsal kurumları, idarî mekanizmaya dahil etme ve toplumda bu yapılar aracılığıyla hakimiyet kurma konusunda, Osmanlı idaresi şaşırtıcı bir başarı kazanmıştır. Bu bağlamda kentlerde etkin olan lonca sistemi, Şeriatın koruyucu şemsiyesi altındaki vakıflar, İslamî hoşgörünün yarattığı serbesti alanında varlıklarını sürdüren azınlıklar ve gerileme döneminin otorite boşluğunun yarattığı yerel güçler yani ayanlar incelenmeye değerdir.

2. Loncalar

Osmanlı İmparatorluğu'nda, tarım dışı üretim açısından önemli merkezler durumunda bulunan kentlerde, çeşitli meslek mensuplarını biraraya getiren loncaların teşkili, kökeni Ortaçağa kadar giden eski bir geleneğin uzantısıdır. Bu tür örgütler Anadolu'da "Ahi" örgütleri olarak varlık kazanmışlardır³³⁸. Ahi örgütlerinin Anadolu'da, özellikle Moğol istilâlarına karşı, bir dayanışma unsuru olarak etkinlik kazandıkları bilinmektedir. Moğol saldırılarının yarattığı örgütlenme ihtiyacı, önce Konya'da Mevlâna tarafından vurgulanmış, ardından Kırşehir'de yerleşen Ahi Evran tarafından dikkate alınmıştır. Ahi örgütleri bunun bir ürünüdür. Bu örgütlerin ahlakî temelleri, daha önce hemen hemen bütün İslam ülkelerinde bilinen "fütüvvetnamelere" dayanır³³⁹. Esnaf ve zanaatkârları örgütlemek yanında ahlakî ve dinî değerler konusunda eğitici bir işlev üstlenen Ahi örgütleri, Anadolu'da güçlü bir merkezî yönetimin olmadığı dönemde, önemli birer siyasî odak haline gelmişlerdir³⁴⁰. Osmanlı İmparatorluğu döneminde kentlerde etkinlik kazanan loncalar bu toplumsal yapının uzantısıdır.

Osmanlı kentlerinde varlıklarını sürdüren zanaat ve ticaret loncaları, ülkenin ekonomik yaşamının en etkin unsurlarıdır. Kentlerdeki işbölümü ve uzmanlaşma arttıkça lonca sayısında da önemli ölçüde artış meydana gelmiştir. Bu artış sonucu, yalnızca ticaret ve zanaatle uğraşanlar değil, her türlü meslek erbabı

loncalarda biraraya gelmeye başlamıştır. Böylece loncalar, genel olarak aynı mesleğe mensup olanların oluşturdukları meslekî birlikler konumuna yükselmişlerdir. Akdağ, kentlerde meslek sahipleri arasında lonca teşkil etme usulünün yaygınlaşmasını çarpıcı örneklerle ortaya koyar; örneğin, müderris, imam, müezzin ve hatiplerin bile meslek erbabından sayılarak bir loncaya sahip olduklarını, hatta dilencilerin bile ayrı bir lonca olarak teşkilatlandıklarını belirtir³⁴¹. Loncaların kent nüfusu içindeki etkinliğini Evliya Çelebi'nin 17. yüzyıl İstanbul'unda yaptığı gözlemleri aktararak vurgulayan Pamuk, kent nüfusundan 260.000 kişinin sayıları1.100'ü aşan loncaların üyesi olduğunu belirttikten sonra, "verilen bu sayıların gerçek anlamda birer meslek örgütü olarak değil, kent nüfusunun devlet tarafından denetimini kolaylaştıran birer araç olarak yorumlanması doğru olacaktır"³⁴² saptamasını yapar. Bu nokta, sivil toplumla ilgili değerlendirmelerimiz açısından dikkate değerdir. Zira burada Osmanlı devlet örgütünün, yerel ve geleneksel unsurları merkezî idarenin birer aracı haline getirmesinin tipik bir örneği ortaya çıkmaktadır. Loncaların işleyişi üzerinde durmak, bu konudaki belirlemelerimizi netleştirmek açısından önemlidir.

Osmanlı kent yaşamında ağırlıklı olan ticaret ve zanaat loncalarının temel işlevi, herşeyden önce, üyelerine istikrar ve güvence sağlamak, bu amaçla da piyasa ve üretim koşullarını düzenlemeye ve denetlemeye çalışmaktı. Bunun yanı sıra loncalar, üyeleri arasında toplumsal dayanışmayı sağlama işlevini de üstleniyorlardı. Örneğin, üyelerinin katkılarıyla işleyen yardımlaşma sandıkları kuruyorlardı³⁴³.

Bir kentteki her üretim ve ticaret dalı, ayrı bir lonca çevresinde örgütlenirdi. Bu, onların kendi alanlarında birer tekel oluşturmalarını sağlardı. Bu tekel sayesinde lonca üyeleri, lonca dışından gelebilecek rekabete karşı korunmuş oluyorlardı. Loncalar üyelerini lonca dışından gelebilecek rekabete karşı korumanın yanında, aynı zamanda, lonca içi rekabete karşı korumayı da amaçlıyorlardı³⁴⁴. Bu, lonca içindeki katı hiyerarşik düzenle sağlanıyordu. Bu hiyerarşik düzen, usta-çırak ilişkisi temeline dayalıydı. Genç yaşta işe başlayan çırak, ustalarının gözetimi ve katı disiplini altında zanaatın inceliklerini öğrenirdi. Loncaların en önemli işlevi olan denetim de ancak bu türden yüzyüze ilişkilerle yürütülüyordu³⁴⁵. Loncaların temelindeki bu hiyerarşik ilişki, örgütün her düzeyine yansımıştı. Her meslek dalındaki ustalar kendi aralarında bir kişiyi lonca kurallarını uygulamak ve devletle olan ilişkileri yürütmek üzere kethüda seçerlerdi. Seçilen bu kethüdanın İstanbul'un "berat-ı şerifi" ile onaylanması gerekirdi. Ayrıca kadılar seçimlerin sonuçlarını kaydeder, uyuşmazlık çıktığında da hakemlik görevini üstlenirlerdi. Kethüda yanında, her loncanın başında loncanın dinsel temsilcisi konumunda ve yönetim işleriyle uğraşmayan bir lonca şeyhi bulunurdu. Şeyh genellikle törensel görevleri yürütürdü³⁴⁶. Kentteki bütün kethüdaların üzerinde ise "şehir kethüdası" bulunuyordu. "Şehir kethüdası" kentin diğer ileri gelenleriyle birlikte kenti ve kent çalışanlarını devlete karşı temsil ederdi³⁴⁷.

Loncalar, üretim faaliyetlerini belli bir düzen içinde yürütmek amacıyla pek çok kural geliştirmiş ve bu arada "gedik"ler kurmuşlardı. Gedik, bir kuruluşta işlerin görüldüğü yer anlamını taşıyordu. Bu gedikler her meslek dalında faaliyet gösteren işyeri, dükkan ve tezgâh sayısını saptarlar, bu sayıların artmasına izin vermezlerdi. Lonca üyelerinin diledikleri gibi dükkan açma veya üretime geçme hakları yoktu. Yeni bir dükkanın açılması devletin iznine bağlıydı. Kethüda, dükkan açmak isteyenlerin durumlarını inceler, diğer lonca üyeleri tarafından da uygun görülürse, devletin izni alınarak dükkan açılırdı³⁴⁸.

Bunun dışında, devlet "ihtisap veya hisba" denilen kural ve düzenlemelerle loncaları ve böylece de kent ekonomisini denetlemeye çalışmaktaydı. "İhtisap kuralları"nın saptanmasında ve uygulanmasında, devlet loncalarla birlikte hareket eder, en önemli kararlar kadı tarafından lonca temsilcileriyle birlikte verilirdi. Bu düzenlemeler devlet adına "muhtesip" adı verilen bir görevli tarafından yürütülürdü. Muhtesip aynı zamanda loncalardan devlet adına vergi toplardı³⁴⁹.

İhtisap uygulamaları içinde en önemlisi, üretilen malların kalite standartlarına ve fiyatlarına ilişkin düzenlemelerdi. Bu düzenlemelere "narh" adı verilirdi. Buna göre, kadı ve ilgili esnaf biraraya gelerek, satılan malların maliyetine göre, kârı da hesaba katarak, bir fiyat belirlerlerdi³⁵⁰. "Narh" uygulamasıyla, devlet kent halkını fiyat artış ve dalgalanmalarına karşı korumayı ve böylece de kentte toplumsal ve siyasal istikrarı sağlamayı amaçlıyordu. Bu nedenle, esnaf sık sık denetlenirdi. Narh uygulamaları için talep bir ölçüde de loncaların kendilerinden gelmekteydi³⁵¹. Bunun dışında, hammadde sıkıntısı nedeniyle loncalar sık sık devletten tacirlerin faaliyetlerinin denetlemesini talep ederlerdi. Nitekim darlıkların ortaya çıktığı durumlarda, devletin hammaddelerin ihracatını yasakladığı ve bunların ticaretinin tekeline belirli bir loncaya bıraktığı bilinmektedir³⁵².

Kentlerde lonca hiyerarşisinin en önemli işlevlerinden biri de, devletin loncalardan talep ettiği vergilerin loncalar ve lonca ustaları arasında paylaştırılıp, daha sonra da toplanarak devlet temsilcilerine teslim edilmesiydi³⁵³. Bu nedenle kentlerdeki ticarî faaliyetlerin vergilendirilmesinde esnaf loncaları çok önemli rol oynuyorlardı.

Loncalar üzerinde merkezî otoritenin etkisi, devletin gücünün sınırlı olduğu dönemlerde daha az (örneğin, 14 ve 15. yüzyıllar), merkeziyetçilik eğilimlerinin arttığı dönemlerde (örneğin 16. yüzyıl) daha fazla olmuştur. Bunun dışında bazı kentlerde loncalar merkeze karşı ayrıcalıklar ve görece bir bağımsızlık kazanacak derecede güçlenebilmişlerdir. Bunlar arasında yer alan, bazı vergi muafiyetleri ve kente dışarıdan askeri birliklerin girmemesi gibi haklar elde eden Saraybosna, Kayseri gibi kentler bazı yazarlar tarafından "Cumhuriyet Şehir" olarak adlandırılmışlardır³⁵⁴. İmparatorluğun başkenti İstanbul'daki loncaların konumu da özellikler göstermektedir. İstanbul,

ülkenin en büyük tüketim ve ticaret merkezi durumunda bulunduğundan, devlet ileri gelenleri şehrin ihtiyaçlarının karşılanması konusunda büyük çaba harcamışlar ve buna bağlı olarak da kent loncalarını sıkı bir denetim altında tutmuşlardır. Örneğin, İstanbul'da herkes istediği yerde dükkan açamazdı. Bunun tayini devlet tarafından yapılırdı. Ayrıca, Sadrazamın da esnafı sık sık denetlediği görülürdü³⁵⁵. İstanbul örneğinin ortaya koyduğu gibi, merkezî otoritenin loncalar üzerindeki etkisi merkezde oldukça yoğundur. Merkezden uzaklaştıkça bu etki azalır ve loncalar daha geniş bir hareket alanına kavuşurlar.

Bununla birlikte, bir bütün olarak , Osmanlı kentlerinde fiyat ve kalite kontrolü ve çeşitli tekel uygulamaları ile merkezî devlet egemen olmuş³⁵⁶, usta-çırak arasındaki "yüzyüze" ilişki ile başlayan ve devlette son bulan hiyerarşik düzen, loncaları, devletin kentli nüfusu ve kent ekonomisini denetleyebilmesi için elverişli bir araç haline getirmiştir³⁵⁷. Bu haliyle loncalar, devletin korumaya ve sürdürmeye çalıştığı geleneksel düzenin vazgeçilmez bir parçasıdır. Pamuk'un haklı olarak vurguladığı gibi, "merkezî devlet tarımsal kesimde tımar düzenini ve küçük köylü işletmelerini malî ve siyasî nedenlerle nasıl destekliyorsa, kentlerdeki loncaları da benzer nedenlerle ve aynı ölçüde destekliyordu". Bu, devletin küçük köylü işletmeleri ve loncalara karşı benzer bir tavır almasına ve ortak bir politika izlemesine yol açmıştır³⁵⁸.

XVI. yüzyıldan itibaren yeniçerilerin zanaatkâr ve tüccarlarla kurdukları ilişkiler, yeni bir durum yaratmış ve bundan sonraki yüzyıllarda yeni çelişki ve çatışmalara yol açmıştır. Büyük kentlerde zanaatkâr ve tüccarlar yeniçeri olarak maaş almaya başlamışlardır³⁵⁹. Böylece, İmparatorluğun gerileme ve çöküş dönemlerinde, diğer kurumlar gibi, esnaf ve zanaatkâr loncaları da yozlaşmış ve işlevlerini yitirmişlerdir.

3. Vakıflar

Belli bir malın sürekli olarak kamu yararına tahsis edilmesi anlamını taşıyan vakıf, Osmanlı hukukunda geniş bir uygulama alanına sahip olmuştur. Devletin yerine getirmekte güçlük çektiği ya da tamamen kendi alanı dışında gördüğü bir takım kamu hizmetleri Osmanlı'da vakıflar eliyle yürütülmüştür³⁶⁰. Bir başka deyişle, günümüzde devletin yerine getirmesi beklenen bir çok kamu hizmeti, Osmanlı İmparatorluğu'nda, özel kişiler tarafından tesis edilen vakıflar yoluyla yerine getirilmiştir. Bu hizmetler arasında eğitim ve öğretim gibi toplum için çok önemli hizmetler de bulunmaktadır. Tanzimat'a kadar, Osmanlı Devleti'nde, ilköğretim kurumları olan "sıbyan mektepleri", orta, yüksek öğretim kurumları olan "medreseler", tamamen vakıf yoluyla kurulmuş ve hizmet vermişlerdir. Sağlık hizmetleri, sosyal güvenlik, sosyal yardım hizmetlerinin ifasında da vakfın önemli bir yeri bulunmaktadır. Belediyelere ait birçok hizmetler, esnaf örgütlerinin ve ordu

yardımlaşma kurumlarının ifa ettikleri hizmetler de vakfın görevleri arasındadır³⁶¹. Bunun dışında İslam ve özellikle Osmanlı sisteminde din ile devlet arasındaki çok sıkı ilişkiye karşın, dinî hizmetlerin ve dinî kurumların idare ve bakım giderleri devletin görevleri içine girmediğinden, bunların idaresi için çok gelir getiren vakıfların tesisi gerekmektedir³⁶².

Osmanlı İmparatorluğu'nda etkinlik kazanan vakıf sisteminin temelinde, Kur'an ve sünnetin yardımlaşma ile ilgili emirleri (sadaka ayetleri) ve insanlara yararlı olan hizmetin ibadet sayılması yönündeki anlayışın yattığı söylenebilir³⁶³.

Osmanlı hukukunda vakıfların yalnızca kamu hizmetlerinin tesisi ve işletilmesi için kurulmadıkları, başka niyetlerle de vakıf tesisi yoluna gidildiği bilinmektedir. Bunun en iyi örneği aile vakıflarıdır. Aile vakıflarına "zürri vakıflar" da denir³⁶⁴. Aile vakıfları tesisine İslamın ilk devirlerinden beri izin verilmiştir. Vakfeden tıpkı diğer vakıflarda olduğu gibi, mülk tahsis etmekte, fakat vakfedilen mülkün bütün gelirlerini yalnızca vakfedenin neslinden gelenlerin, nesil sona erinceye kadar, geçimini sağlamaktadır. Daha sonraki nesillerin faydalanması için bir aile fonu olmak bakımından itiraz edilemeyecek olan bu ilke, zamanla çok suistimale uğramıştır³⁶⁵.

Devletin vakıf idarelerini denetleme yetkisi vardır. Bu yetkiye "nezaret" denir. Söz konusu yetkiyi birinci derecede kadılar ve ikinci derecede bu amaçla kurulan özel teşkilatlar kullanır³⁶⁶. Devletin denetimi vakfın türüne göre yoğunluk kazanmaktadır. İdareleri bakımından *mazbut*, *mülhak* ve *müstesna* vakıflar olarak üçe ayrılan vakıflardan, *mazbut vakıflar*, kendi tüzel kişiliklerini devam ettirmekle birlikte, mütevelliliği ve idaresi veya sadece mütevelliliği vakfedenin tayin ettiği kişi üzerinde kalmasına karşın, doğrudan doğruya Evkâf Nezareti tarafından idare edilir. *Mülhak vakıflar*, Evkâf Nezareti'nin denetimi altında mütevelliler tarafından idare edilir. *Müstesna vakıflar* ise, Evkâf Nezareti'nin denetimi olmaksızın, doğrudan doğruya mütevelliler tarafından idare edilir. Bunlar, din büyüklerine ve bir kısım gazilere ait vakıflardır³⁶⁷.

Osmanlı'da vakıf tesis edilmesi, 18. yüzyıldan sonra, ekonomik hayat durgunlaştığında, artan müsaderelelere karşı pratik bir önlem işlevini görmeye başlamıştır. "Kul" statüsünde olduklarından, her an mallarının müsadere tehdidi ile karşı karşıya olan resmî görevliler, vakıf kaynaklarının müsadere edilip, devlet hazinesine irat kaydedilememesi³⁶⁸ ilkesine dayanarak, mallarını bu yolla korumaya çalışmışlardır. Sultanın tebaası içinde aile vakfı müessesesini kötüye kullanmayı deneyenler ve gerçekte de bunu yapabilecek durumda bulunanlar yalnız sultanın "kul"ları (Kapıkulları)dır. Zira, bunların dışındakiler köle durumunda olmadıklarından, herhangi bir mülke sahip olabilirler ve bunu diledikleri vakfa tahsis edebilirlerdi. Fakat Şeriate göre, köleler mülke sahip olamayacağı için, Kapıkullarının

durumu belirsizdi. Sultanın hizmetine girmiş olan kapıkulları bir tür köle sayılıyorlardı. İmparatorluğun son devirlerinde, hazineye gelir sağlamak için, hükümet, yüksek mevkilerde bulunup geniş mülkler edinmiş olanların malını, bunların istifasından veya ölümlerinden sonra müsadere etmek yoluna gidiyordu. Devlete ait olan bu malların kullanma hakkının memuriyetle beraber sona ermesi gerektiği düşünülüyordu. İşte bu yüzden, zengin devlet memurları müsadere ihtimali karşısında sürekli bir tedirginlik içindeydiler. Mallarının ne kadarının hukuken kendilerinin sayılacağını bilmiyorlardı. Bu bakımdan mülklerinin bir kısmını vakfa tahsis etmeleri çok doğaldı. Artık hükümet o malı, Şeriat hükümlerini ihlal etmeyi göze almadan müsadere edemezdi; aile vakfı sistemi ile de bu malın gelirinden ömrü boyunca hem kendisi yararlanır hem de öldükten sonra neslinden gelenler faydalanabilirdi. Bu yola sıkça başvurulması sonucu, herkeste aile vakfının, hükümetin, zenginlerin mallarını müsadere etmemesi için tesis edildiği fikri yerleşti. Gerçekte bu tür vakıflar, vakfedene ve neslinden gelenlere bir gelir temin etmek, mirasçıların, ana sermaye olan mülkü elden çıkarmalarını engellemek ve aynı zamanda Şeriatın mirasın paylaşılmasını ile ilgili hükümlerini bir tür hileli yoldan değiştirmek için kurulabiliyordu. Sonraki devirlerde, resmî görevlilerin mallarını müsadere kurtarmak niyetiyle vakıf kurmalarını engelleyebilmek için, bunlar tarafından tesis edilen vakıfların, bu vakıflara tahsis edilecek mülkün vakfedenin kanunen malı olup olmadığı tespit edilmeden tanınmaması ilkesi benimsenmiştir³⁶⁹.

Görüldüğü üzere, vakıflar, Osmanlı toplumunda, Şeriat'in koruması altına girerek, merkezî idarenin dışında kalabilen toplumsal birimdir. Bir hukuki statü olarak "tüzel kişiliğin" yaygın olmadığı Osmanlı hukuk sisteminde, vakıflar, birer "tüzel kişilik" olarak varlık kazanabilmişlerdir³⁷⁰ ki, bu onları Osmanlı toplumunda yer alan diğer örgütlenmelerden ayrıcalıklı bir konuma getirmektedir.

4. Azınlıklar (Zimmîler)

Osmanlı İmparatorluğu'nda, askerî sınıfa girmeyen kentlerde ve köylerde yaşayan diğer bütün halkın "reaya" sınıfını oluşturduğu belirtilmiştir. "Reaya" yalnızca Sünni-Müslümanlarla sınırlı değildi. Bunların yanısıra, devletin siyasî sınırları içine dahil edilen topraklarda yaşayan ehl-i kitap gayrimüslimler, yani Yahudi ve Hıristiyanlar da reaya kabul ediliyor, bazı farklı düzenlemelere tabi tutulmalarına karşın, Müslüman halk gibi "hür tebaa" haklarından yararlanıyorlardı.

Gayrimüslimlerin hukukî statüleri İslam hukukuna göre belirlenmişti. Buna göre, "Dar-ul İslam" içinde ehl-i kitap olan gayrimüslimler "zimmî" olarak adlandırılıyor³⁷¹; yapılan "zımmet" anlaşması ile can ve mal dokunulmazlıkları, vicdan ve ibadet özgürlükleri tebaası oldukları İslam devletinin koruması altına alınıyordu³⁷². Osmanlı padişahının reyalığını kabul etmiş, yani "illik olmuş" gayrimüslimler, esir edilemiyor, köle olarak kullanılamıyorlardı. Mal ve mülk sahibi olma

hakları olan Hristiyan ve Yahudi reaya, devletin mirî toprakları üzerinde halka tanıdığı "tasarruf" haklarından da, tıpkı Müslümanlar gibi faydalanmaktaydı. Ayrıca, kiliselere ve havralara ait kuruluş ve vakıflar devletin gözetimi ve korumasından yararlanabiliyorlardı³⁷³. Buna karşılık zimmîler, İslam devletine sadakât göstermek ve bazı vergi yükümlülüklerini yerine getirmek zorundaydılar. Vergi yükümlülüklerinin başında, zimmîlerin, Müslümanlardan farklı olarak, askerî yükümlülüklerden muafiyetini sağlayan "cizye" bulunmaktaydı³⁷⁴.

Osmanlı idaresinde, gayrimüslimler, bir "millet" sistemi içinde varlıklarını sürdürmekteydiler. Temelinde İslamî esaslara bağlılık yatan "millet" sistemi, Osmanlı Devletinin yöneticileri tarafından idare kolaylığı sağlamak amacıyla geliştirilerek orjinal bir kurum haline dönüştürülmüştü ve kökleri II. Mehmet'e kadar uzanıyordu³⁷⁵. "Millet", bir bölgenin "Dar-ül İslam"a katılmasından sonra, buradaki gayrimüslimlerin, İslam hukuku ve gözetimi altına girmelerinden doğan bir örgütlenme, bir hukuki varlıktı³⁷⁶. Arapça'da millet din veya mezhep anlamına geldiğinden, bunlar, günümüzdeki millet anlayışından farklı olarak, etnik kökenleri dikkate alınmadan, sadece mensup oldukları din veya mezhep esasına göre gruplandırılmışlardı; Türk, Rum, Bulgar, Arap olarak değil, Müslüman, Rum, Ortodoks, Gregoryen, Katolik, Protestan ya da Yahudi olarak adlandırılmışlardı. Zira bu gruplara dahil olmanın ölçütü, milliyetler değil, dinler ya da mezheplerdi³⁷⁷.

"Millet" sistemi içinde kendi cemaatlerini oluşturan gayrimüslimler, temel toplumsal yapının dışında bırakılmışlardı. Bu bir yandan kendi örflerinin ve babadan oğula geçen sözlü kültürlerinin sürekliliğini sağlarken³⁷⁸, diğer yandan da, merkezî idarenin dışında kalan kapalı bir toplumsal birim oluşturmalarına neden olmuştu. İlk bakışta bu nokta, bu tür cemaatlerin bir sivil toplum kurumu olarak şekillendiği izlenimi yaratmaktadır. Bu bir yönüyle doğru, bir yönüyle yanlış bir saptamadır. Herşeyden önce, Müslüman olmadıklarından, zimmilere Şeriat uygulanmıyordu. Müslümanlardan farklı olarak yönetiliyor ve farklı hukuklara tabi tutuluyorlardı³⁷⁹. Osmanlı tebaasından sayılmalarına karşın, bunlar, özel hukuk alanında mensup oldukları din ve toplulukların sosyal yaşama ilişkin kurallarına, kamu hukuku alanında ise İslam Hukuku'nun Müslüman olmayanlara ilişkin kurallarına tâbiydiler³⁸⁰. Cemaat üyeleri arasındaki ilişkileri düzenleyen, din ve geleneklerine ya da kendi aralarındaki anlaşmalara göre meydana gelmiş kuralları, devlet kendi kanunu imiş gibi kabullenmekteydi³⁸¹. Osmanlı Devleti'nde yaşayan zimmîlerin, medenî hukuka ilişkin davaları cemaat mahkemeleri tarafından görülüyordu. Aynı dinî cemaatin üyesi durumunda bulunan kişiler, dinî liderleri (patrik ya da hahambaşı) tarafından kurulan cemaat mahkemelerinde yargılanıyorlardı. Farklı cemaatlere mensup kişiler

arasındaki davalar ise, ilgili cemaat başkanları tarafından hakemlik yoluyla çözülemezse, şeriat mahkemeleri önüne getirilirdi³⁸². Bunun dışında cemaatlerin kendi maliye ve eğitim örgütleri de vardı.

Zimmî cemaatleri, dahili düzenleri bakımından, kendi dinî esasları çerçevesinde, hiyerarşik olarak örgütlenmişlerdi. Her "millet"in başında kendi cemaati tarafından seçilen ve devletçe onaylanan bir dinî lider bulunurdu³⁸³. Bu dinî lider vatana ihanet etmedikçe ya da kendi topluluğunun kurallarına aykırı davranmadıkça görevden alınmazdı. Devlet yeni seçilen lidere dinî ve hukukî yetkilerini içeren bir "berat" yollardı. Bu beratta yapılan lider seçiminin onaylanmasının ötesinde, dinî liderin topluluğun mallarını idare etme, ayin ve dine dair diğer hususlarda tam bir serbestî içinde olduğu, cemaatinden belli miktarda iane toplayabileceği, din adamlarının vergiden muaf buldukları, cemaate bağlı olan evlenme, boşanma, miras gibi meselelerin dinî lider veya onun seçtiği din adamları tarafından kendi hukuklarına göre çözümlenebileceği belirtilirdi³⁸⁴. Bu berat, dinî liderin, cemaati yönetme konusunda, devlet adına ve devlet tarafından yetkilendirilmesi olarak algılanabilir. Zira dinî liderler cemaatleriyle ilgili işlerden dolayı hükümete karşı sorumlu sayılmaktaydı. Bunun ötesinde, dinî liderlerin kendi cemaatlerini ağır vergi yükü altına sokup sokmadıkları devlet tarafından denetlenirdi³⁸⁵. O halde, her "millet" grubu kendi içinde hiyerarşik olarak mensup oldukları dinin hükümlerine bağlı kalınarak düzenlenirken, dinî liderleri aracılığıyla belli ölçüde devlet denetimine tâbi kılınmıştı³⁸⁶. Bu, uygulanan sistemin temelinde, sadece hukukî ve dinî gereklerin olmayıp, aynı toplumda yaşayan farklı grupları tasnif ederek kimliklerini belirlemenin pratik faydasının yattığını ortaya koymaktadır³⁸⁷.

Bir yönüyle devlete bağlanmakla birlikte, azınlıklara merkezî idareden bağımsız bir kültürel ve hukukî alan yaratma olanağı tanınması bakımından, "millet" sisteminin Osmanlı toplumunda, sivil toplum konusunda, en elverişli yapı olduğu söylenebilir.

5. Ayan

Osmanlı toplumunda, kentlerde, köylerde, orduda, aşiretlerde, devlet kademelerinde önem kazanmış olan ileri gelenlere "ayan" denmekteydi. (Bu kişilere "ayan-ı vilayet", "ayan ve eşraf" gibi adlarla da hitap edildiği bilinmektedir.) İmparatorlukta merkezî idarenin zayıflaması ile birlikte, önce de facto güce sahip olan ayanlar, ardından varlıkları devlet tarafından resmen tanınan, "kurumsallaşmış" bir yerel güç odağı olarak Osmanlı toplumsal tarihinde yer almışlardır. Anadolu'da güçleri ve etkinlikleri artan ayanlar, bir yandan halk ile devlet arasında aracı rolünü üstlenmiş öte yandan da, devletin pekçok konuda başlıca dayanağı olmuşlardır³⁸⁸.

17. yüzyılda merkezî otoritenin sarsılması, yaşanan karışıklık ve ayaklanmalar sonucunda, Osmanlı vergi ve toprak sistemi (tımar)

değişime uğramış³⁸⁹, Anadolu'nun bir çok yerinde, o yörenin ileri gelen aileleri devlet topraklarını kirilayarak tımar sahiplerinin yerini almış, zamanla geniş çiftliklere, askerî güce ve servete sahip olmuşlardır³⁹⁰. 18. yüzyıla gelindiğinde, bu aileler buldukları yerlerde zenginlikleri, dinî ve sosyal konumları, prestijleri ile sivrilmiş, devlet ve halkı etkileyici rol oynamayı başarmışlardır³⁹¹. Devlet bunların birçoğundan henüz resmi ayan değillerken bile, askerî güç veya zahire temini, yerel düzenin korunması gibi konularda yardım istemek zorunda kalmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısında bu ailelerin reaya üzerindeki etkileri son derece artmış, devlet bunlardan daha çok ve sık olarak yardım ister olmuştur³⁹². Bu yerel güçlerin, etkinliğini kaybeden merkezî otoritenin telafisi için kullanılmasında gecikilmemiş; ayanlık kurumu tesis edilmiştir. Böylece ayanlar, o yörenin ileri gelenleri ve halkı tarafından seçilen görevliler haline getirilmiştir. Bu seçilen ayanın Padişah ve Sadrazam tarafından onaylanması, bunun için "emr-i âli" yayımlanması genel olarak uygulanan bir usuldür³⁹³. İlk bakışta, Batıda kent halkının kazandığı özerkliği çağrıştıran bu gelişme, ayanların, halkın değil, devletin taleplerinin daha çabuk ve kolay yerine getirilmesinde aracılık eden resmi görevliler oluşları nedeniyle Batı'dakinden farklıdır³⁹⁴. O halde, ayanlık Osmanlı toplumunda, devletin belirlemelerinden bağımsız, kendiliğinden gelişen ve daha sonra devlet tarafından tanınan bir oluşumdur³⁹⁵.

Devletin etkisi gittikçe azalan otoritesini telafi ettiği, onun taleplerinin halka duyurulup, bunların yerine getirilmesinde aracı olduğu ölçüde ayanlık, Osmanlı idaresi tarafından desteklenmiştir. Bu kurum, Anadolu'daki devlet memurlarının itibardan düşmesi ile orantılı olarak da güçlenmiştir. Hükümet memurlarının haksızlık ve zulümleri bu örgütün gelişmesini sağlamıştır. Bulduğu yerde erk ve servet sahibi olan kişi dışarıdan gelen memurlara karşı yerli halktan olması sebebi ile daha aktif ve başarılı bir rol oynamaya başlamıştır³⁹⁶. Böylece ayanlık örgütünün kurulması, Anadolu'da, merkezden gönderilen memurların dışında, "enderunlu" olmayan yerli halktan gelen bir "idareci sınıfın" ortaya çıkması anlamını taşımaktadır³⁹⁷. Bu devletin, yörenin ileri gelen ailelerinin halk üzerindeki gücünden ve nüfuzundan yararlanma isteğinin bir sonucudur. Devlet idaresinin zayıflığı ise, pek çok aile için cazip bir hale gelen ayanlığın her yerde yerleşmesine, bütün Anadolu'ya yayılmasına neden olmuştur³⁹⁸.

Devlet ile halk arasında asker sağlanması, vergi dağıtımı ve toplanması, zahire, hayvan temini konularında aracı olan³⁹⁹ ayanların statüleri kanunnamelerde mevcut değildir; görev sürelerine ilişkin bir düzenleme de bulunmamaktadır. Bu nedenle ayan tayin olunan kişi devlete karşı gelmez, hakkında herhangi bir şikayet olmaz ise ölüncüye kadar bu görevde kalabilir⁴⁰⁰.

Başlangıçta iyi niyetle kurulan ayanlık zamanla kötü işleyen ve toplumda karışıklıklara neden olan ve devleti uzun zaman uğraştıran

bir kurum haline gelmiştir. Ayanların halk tarafından seçilmesi ilkesi, uygulanmamış, kentin ileri gelen ailelerinin istediği kişi ayan olarak belirlenmiştir⁴⁰¹. Zamanla, ayan seçimi ve tayini usulleri yozlaştırılmış, artık bu tayinlerde rüşvet büyük rol oynamaya başlamıştır. Kudretli ve zengin kimselerin halkın " istek ve ittifakları" yokken rüşvet vb. yollarla bu görevi aldıkları bilinmektedir⁴⁰². Böylece, ayanlar, halkı korumak yerine sömüren ve servet yığma peşinde olan birer derebeyi ve mütegalibe kesilmişlerdir. Bu yüzden ayanlar ve toplum arasında sık sık anlaşmazlıklar ortaya çıkmış, ayanlar halkın perişanlığına neden olan kişiler olarak nitelendirilmişlerdir⁴⁰³.

Giderek yozlaşan ayanlığın kaldırılması için yapılan çalışmalar ve bunun düzeni için alınan tedbirler bir işe yaramamış ve ayanlar bir yanda toprak ve vergi ayrıcalıkları sayesinde, öbür yandan da yerel ayan meclislerini kullanarak servet ve nüfuzlarını arttırmışlardır. O kadar ki, artık ayan desteği olmadan vergi ve asker toplamak ve taşrada kamu düzenini sağlamak olanağı kalmamıştır. Bu hak ve ayrıcalıklarıyla, güçlü ekonomik durumlarıyla merkezden ve ulemadan da destek gören ayanlar Anadolu'nun "yerel hanedanlar"ı konumuna gelmişlerdir⁴⁰⁴.

Ayanların merkezi otoritenin denetimi dışına taşan yerel etkinlikleri Sened-i İttifak ile belgelenmiştir. Sened-i İttifak, III. Selim'in tahttan indirilmesi ve ardından ölümü üzerine eski bir ayan olan Alemdar Mustafa Paşa'nın desteğiyle tahta çıkan II. Mahmut'un hükümdarlığı dönemine aittir. Bu belge aynı zamanda Shaw'ların "II. Mahmut'un hükümdarlığına kendisini iktidara getiren Alemdar Mustafa Paşanın hakimiyeti altında başladığı"⁴⁰⁵ saptamasını da haklı çıkaran bir belge niteliğindedir.

18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın ilk çeyreğinde imparatorluğun taşrası, ayanlar ve hanedanlar arasında fiilen paylaşılmış durumdaydı. Ülkede asayişin ve merkezi birliğin sağlanması en önemli sorun idi. Bunun merkezle çevre arasında bir uzlaşma yoluyla sağlanması en pratik çözüm olarak düşünülmekteydi. Bu nedenlerle Alemdar Mustafa Paşa, ülkede merkezi birliğin yeniden tesisi için merkez ve çevre güçlerini ortak bir uzlaşma zemininde bir araya getirmeye bir sözleşme ile bunu belgelemeye karar verdi⁴⁰⁶. Bu nedenle ayanlar payitahtta bir toplantıya, "Meşveret-i Amme"ye davet edildi⁴⁰⁷ ve sonucunda Sened-i İttifak doğdu. Kendi egemen gücünü sınırlamak istemeyen hükümdar bu belgeyi imzalamaktan kaçındı. Ayanlardan da yalnızca dördü belgeyi imzaladı⁴⁰⁸.

Sened-i İttifak'taki şartların özü, ayanın merkeze bağlılık sözü, merkezin de ayana güvence vermesidir⁴⁰⁹. Buna göre, ayanlar padişaha bağlılıklarını belirtiyor, kendilerinin ve hanedanlarının devamının ancak devletin devamına bağlı olduğunu bildiriyorlardı. Ayrıca kendi eyaletlerinde adil bir yönetim sağlamayı da vaad ediyorlardı. Ayanlar birbirlerinin toprağına ve özerkliğine saygı

gösterecekler, verdikleri sözleri tutma konusunda birbirlerine kefil olacaklar, bir başkaldırı olduğu vakit merkezî hükümeti destekleyeceklerdi. Bunların ötesinde, ayanlar "sadaret makamı da kanun dışı irtikap ve irtişada bulunursa veya devlete zararlı kötü işlere kalkışırsa" ya da otoritesini kötüye kullanarak kişisel amaçlarını ön plana çıkarırsa, bunun önlenmesi için faaliyet göstereceklerdi⁴¹⁰.

Tanör, Sened-i İttifak'ın merkez ve taşra arasındaki ilişkileri dengeleyen bir metin olmanın ötesinde, keyfiliğin yasaklanması, vergilendirmede adalet ya da hukukiliğin aranması, zulmün yasaklanması ya da kişi dokunulmazlığı, suçlarda ve cezalarda kanunilik ilkesinin aranması gibi hususlarda hükümler içermesi dolayısıyla reaya açısından genel kazanımlar içerdiğini vurgulamaktadır⁴¹¹.

Sened-i İttifak, Alemdar'ın ve devlet merkezinde ayan hakimiyetinin ortadan kaldırılması ile hükümsüz hale gelmiştir⁴¹². II. Mahmut, Rusya Savaşının bitiminde (1812), harekete geçip, ayanların ortadan kaldırılması ve güçlü merkezîyetçiliğin geri getirilmesi için çalışmıştır⁴¹³. Yine de, ayanlar II. Mahmut 'dan sonra da varlıklarını sürdürmüşlerdir.

Sonuç olarak, etkinliklerinin ve otoritelerinin artmasına rağmen ayanların, Avrupa feodal soylularıninkiyile karşılaştırılacak özerk bir statüye sahip olmadıkları söylenebilir. Merkezin adamları olarak ayanlar, (Sened-i İttifakla da teyit edilen) belli bir meşrûiyete sahiptiler; ama daha fazla özerklik kazanmaları, ancak devlet gücüne meydan okumakla ya da düpedüz ayaklanmayla elde edilebilirdi. Böylece, devlete karşı koymak için yeterince toprak zenginliği ve gücü olan soylular, daha fazla özerklik kazanmışlardır. Kazandıkları bu özerklik yoluyla, köylünün elinde avucunda olanı almak konusunda devletten daha az hırslı davranmamışlardır. Yine de, kendi çıkarlarına uygun düştüğü ölçüde, sistemin yürümesini sağlayan asgari hizmetleri yerine getirdikleri bilinmektedir⁴¹⁴. Ayanların feodal beylerden farkı, bunların çoğunun bağımsızlık peşinde koşmamaları, nadir olarak isyan etmeleri, çoğu kez devletin yanında savaşmalarıdır. Avrupa feodal beylerin ise, hep, bağımsız prenslikler kurma amacını güttükleri bilinmektedir⁴¹⁵.

C. OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA MODERNLEŞME HAREKETLERİ

Osmanlı İmparatorluğu 17. yüzyıl ile 18 yüzyılda gerileme ve çökme dönemine girmiştir. Devletin merkezî gücünün zayıflaması yanında, toprak düzenin çökmesi, vergilendirmede iltizam usulünün kabulü bunun göstergeleridir⁴¹⁶. Bu gidişin durdurulmak istenmesi ve Batı'daki gelişmelere kapalı bir sistemin devamının artık imkânsız olduğunun fark edilmesi, İmparatorlukta bir reform sürecinin başlatılmasının temel nedenleridir. Böylece Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme, Batı Avrupa'daki gibi endüstri devrimi ile birarada, onunla içiçe bir süreç değil, yitirilen siyasî otoritenin yeniden kazanılması için bir çare arayışıdır⁴¹⁷. Askeri sistemden başlayarak idare ve hukuk sisteminde yapılan yeniliklere kadar uzanan bu modernleşme hareketi, halktan gelen talebe bağlı olarak değil, Osmanlı idaresinin belirlediği hedefler yoluyla şekillendirilmiştir. Yine de, modernleşme yönünde atılan adımlar Osmanlı toplumu üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Bu modernleşme hareketini Mahçupyan, Lale devrinde başlayan, kesintilerle de olsa varlığını devam ettirip Tanzimat döneminde resmîyet kazanan bir süreç olarak algılamaktadır. Devletin yeniden eski güçlü konumuna gelmesi, yani merkezi otoritenin güçlendirilmesi amacına hizmet eden bu reformlar, savaş teknolojisinin ve ordu organizasyonunun yenilenmesi gibi teknik konularla başlayıp, eğitime, kültüre, hukuk sistemine kadar yayılmıştır. Aynı dönem tüm Avrupa'da ulusal bağımsızlık hareketlerinin ve milliyetçiliğin ön plana çıktığı bir dönemdir. Böylece Osmanlı yönetimi, hem yönetimi altındaki toplumların farklı bir "millet" kavramı çerçevesinde kendinden kopuşuna tanıklık etmiş hem de ülkenin iç düzeninin geleneksel sistemle korunamayacağını fark etmiştir⁴¹⁸.

Osmanlı'da ilk ciddi reform girişimini başlatan III. Selim'dir⁴¹⁹. III.Selim'in "Nizam-ı Cedid " (Yeni Düzen) olarak adlandırılan reform süreci önceleri yalnızca askeri alandaki yenilikler için kullanılmış, daha sonra geniş bir içerik kazanmıştır. Böylece, Nizam-ı Cedid, "yeniçerilerin kaldırılması"ndan, ulemanın nüfuzunu kırmak, Batı'nın bilim, sanat, tarım, ticaret ve uygarlıkta yaptığı ilerlemeleri yakalamak için girişilen yenilik hareketlerinin bütünü olarak ortaya çıkmıştır⁴²⁰. III. Selim'in yenilikçiliği, devlet sisteminin temel unsurlarına dokunmadan, onda düzeltmeler yapmaktan ibarettir⁴²¹. Askeri, siyasî , idarî,

diplomatik vb. alanlarda yenilikler içeren bu hareket çerçevesinde alınan kararlardan biri, ayanların eskiden olduğu gibi yine seçimle iş başına gelmeleri, bunların seçiminde valilerin hiçbir biçimde etkili olmaması yönündedir. Ancak, devlet kadrolarındaki yozlaşma, alınan kararların bir çoğu gibi bunun da hayata geçirilmesine olanak tanımamıştır⁴²².

Tam olarak hayata geçirilmesi mümkün olamamış ve süreklilik kazanamamışsa da, III. Selim'in başlattığı reform süreci, askerî ve diplomatik atılımlar yoluyla, ileriki dönemlerde yaşanacak siyasî ve anayasal gelişmelere temel teşkil edecek bir adımdır. Herşeyden önce, Osmanlı İmparatorluğu, bu reform süreciyle birlikte, Batı medeniyetine yüzyıllardır kapalı tuttuğu kapıyı aralamıştır. Askeri alandaki reformlara yön verecek bir grup Fransız öğretmen ve uzmanın getirilmesi, bunların getirdiği Batı kültürü normları ile yetişen bir "asker aydın" tipinin doğmasına yol açmıştır. Bunun dışında, daha önce Osmanlı İmparatorluğu'nun yabancı ülkelerde sürekli görev yapan temsilcileri yok iken, bu dönemde hem Avrupa'nın büyük kentlerinde elçiliklerin kurulması hem de eğitim görmek üzere Avrupaya gönderilen öğrenciler, Osmanlı'da ilk kez ulema dışında, sivil bir aydın kitlesini oluşturmuşlardır⁴²³.

III. Selim'in öncülük ettiği yenileşme hareketleri, getirilen yeniliklerden mefaati zarar görenler (örneğin, taşrada ayanlar) başta olmak üzere, tutucu kesimler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Kabakçı Mustafa Hareketi bu tepkinin büyümesi sonucu doğmuştur⁴²⁴.

III. Selim'in tahttan indirilmesi ve ardından ölümüyle sekteye uğrayan modernleşme hareketleri, Alemdar Mustafa Paşa'nın, onun reformcu fikirlerini büyük ölçüde paylaştığını bildiği II. Mahmut'u tahta çıkarması ile yeniden ivme kazanmıştır. II. Mahmut , yalnız askerî alanla sınırlı kalmayan, tüm Osmanlı kurumlarını ve toplumunu kapsayan bir reform sürecinin gerekliliğine inanmıştır. Ayrıca reform hareketinin başarıya ulaşabilmesi için, yeni kurumların eskisi ile birlikte varlıklarını sürdürmek yerine eskilerin tamamen ortadan kaldırılması gerektiğini fark etmiştir⁴²⁵.

Başlattığı reform süreciyle II. Mahmut, devleti güçlendirmeyi, yeniden güçlü bir merkezî yönetim tesis etmeyi ve bu yapının tek ve rakipsiz padişaha dayanmasını sağlamayı hedeflemiştir. Yine de, onun merkezi güçlendirme politikası, sürekli danışma ve karar organlarının kurulmasına engel teşkil etmemiştir. III. Selim zamanında uygulanan Meşveret Meclislerinden farklı nitelikte üç meclis kurulmuştur. Bunlar Askerî (Askerî Şura Dairesi), idarî (Hükümet Şurası) ve adlî (Meclis-i Ahkâm-ı Adliye)konularda danışma işlevinin ötesinde karar alma yetkisini de haiz meclislerdir. Berkes, bu meclislerin kuruluşunu "hukuk devleti" ilkesinin benimsenmesine yönelik bir adım olarak değerlendirmektedir⁴²⁶. Merkezi devlet örgütünün yeniden

yağılandırılmasında önemli bir nokta da, bir tür kabine usulünün benimsenmesidir. Bu bağlamda artık, sadrazam, hükümdarın mutlak vekili olmaktan çıkarılıp, başvekil durumuna gelmekte, dış işleri, ticaret, maliye, evkaf gibi yeni bakanlıklar kurulmaktadır⁴²⁷.

II. Mahmut döneminin reformları hukuk alanını da kapsamaktadır. *Tarik-i İlmîyeye Dair Ceza Kanunnamesi* ve *Memurine Mahsus Ceza Kanunu* çıkarılmıştır. Bu, Tanzimat döneminin kanunlaştırma hareketlerinin temelini bu dönemde atıldığına göstergesidir⁴²⁸. Bunun yanı sıra, "adalet" ve "Şeriat" kavramları bu dönemde birbirlerinden ayrılmaya başlamıştır. Meclis-i Ahkam-ı Adliye, Tanrı emri ya da Padişah iradesi dışında, kurallar konabileceğinin ve bunların gerektiğinde değiştirilebileceğinin kabul edildiğini göstermektedir. Demek ki, bu dönemde, Tanrı emri ya da Padişah iradesinden kaynaklanmayan, yeni bir yasama anlayışı benimsenmiştir⁴²⁹.

Yeniçeriliğın tasfiyesinden sonra II. Mahmut devlet görevlilerinin mallarının müsaderesi usulünü kaldırarak, bu kişilerin miras ve mülkiyet haklarına güvence getirmiştir. Her ne kadar getirilen bu ilke hemen hayata geçirilemediyse de olumlu bir adım olarak değerlendirilebilir. Ayrıca din ve mezhep farklılıklarına dayanılarak ayrımcılık yapılmaması ilkesinin benimsenmesi de kayda değer bir yeniliktir⁴³⁰.

II. Mahmut dönemine ait bir diğer yenilik, Osmanlı dilinde ilk gazete olan *Takvim-i Vekayî*'nin yayınlanmasıdır (25 Temmuz 1831). O zamana kadar İzmir ve İstanbul'da Fransızca olarak yayımlanan gazeteler bulunmaktaydı; ancak bunların geniş halk kitlelerine ulaşması mümkün değildi⁴³¹. Hükümet tarafından çıkarılan kanun ve fermanların yanı sıra, iç ve dış olayların da konu edildiği ilk Osmanlıca gazeteyi, II. Mahmut reform hareketini, toplumsal tabana yayabilme çabasının bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.

II. Mahmut döneminde gerçekleştirilen yenilik hareketleri uygulamada beklenen sonucu vermemiştir. Yönetilen ve yöneticilerin durumunda esaslı bir iyileşme olmamıştır. Bu dönemde benimsenen ilkelere karşın, tebaanın can güvenliği idarecilerin keyfî hükümlerine terk edilmiş ve malların müsaderesi uygulamasına son verilememiştir. Bütün bunlara devlet bürokrasisindeki önü alınmaz yozlaşmanın da eklenmesi mümkündür. Merkez ve taşradaki resmî görevliler (memurlar, subaylar, paşalar, kadılar vb.) mevkilerini kötüye kullanmaya, rüşvet ve hediye kabulü yoluyla menfaat temin etmeye devam etmişlerdir⁴³². Bu nedenlerle, Berkes, II. Mahmut döneminin bir başarılar dönemi olmaktan çok, bir "başlangıçlar" dönemi olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir⁴³³. Gerçekten de, Tanzimatla birlikte doruk noktasına ulaşan yenileşme ya da başka bir deyişle "Batılılaşma" hareketinin kökenleri bu döneme dayanır.

Tanzimat, Gülhane Hattı Hümayunu (3 Kasım 1839) ile başlayan bir süreç olarak ele alınabilir. Gülhane Hattı Hümayunu'nun mimarı II. Mahmut'un danışmanı ve yardımcısı Mustafa Reşit Paşa'dır. Reşit Paşa'nın, İmparatorluğun kötüye gidişine engel olmanın esaslı bir değişim hareketi ile mümkün olacağı fikrini II. Mahmut'a empoze etmesi ve bunun yanı sıra, Batılı devletlerin, ülkede kapitülasyonlarla birlikte sağladıkları nüfuzu kullanarak, Hıristiyan tebaanın durumunun iyileştirmesi yönündeki talepleri, yeni bir düzenlemeler zincirinin kabulünü gerektirmiştir.

Hattı Hümayun, hükümdarın tek yanlı bir işlemi yani bir "ferman" görünümündedir⁴³⁴. Ancak içerdiği hükümler dikkate alındığında bunun, Padişahın kendi beyanı ile kendi kendini sınırlaması (auto-limitation) olarak nitelenmesi doğru olacaktır.

İçeriği açısından Gülhane Hattı Hümayunu üç temel konuda önemli yenilikleri bünyesinde taşımaktadır. Bunlar;

- Yasaların üstünlüğü ilkesinin kabulü,
- Eşitlik ilkesinin benimsenmesi (Şeriat sınırları içinde),
- Bir haklar ve özgürlükler kataloğunun öngörülmesidir.

Hattı Hümayun, öncelikle can güvenliğinin sağlanması, ırz ve namusun, mülkiyetin korunması, vergi tayini gibi hususlarda yasal düzenlemeler yapılmasını öngörmektedir⁴³⁵. Bu tanzimatın, bir "kanunlaştırma" hareketini beraberinde getirmesi anlamını taşımaktadır. Tanzimatla birlikte yasalara dayalı ve büyük ölçüde keyfilikten uzaklaşmış bir yönetim oluşturma çabasına girilmiştir⁴³⁶. Zira yazılı hukuk kurallarının kabulü ve düzenli olarak uygulanması, Padişahın onlarla sınırlı ve bağımlı hareketinin sağlanması yani keyfi yönetimin son bulmasıyla eş anlamlıdır⁴³⁷. Bu doğrultuda, II. Mahmut tarafından kurulan "Meclis-i Ahkâm-ı Adliye"nin yetkilerinin artırılması⁴³⁸, devlet ricalinin belirli günlerde toplanarak, can ve mal emniyeti ve vergilerin belirlenmesi konularındaki yasaların burada karara bağlanması öngörülmüştür. Bu kanunların yürürlüğe girmesi Padişah'ın onayına bırakılmıştır⁴³⁹. Son söz Padişaha bırakılsa da, bu yönde atılan adımlar, parlamentolu bir rejime yönelişin işaretleri sayılabilir.

Tanzimatla birlikte, adil yargılanma, duruşmaların alenîyeti, cezaların şahsiliği ile ilgili esaslar benimsenmiş; davası şerî kanunlara göre, herkesin önünde incelenip hüküm verilmedikçe, hiç kimse hakkında gizli ya da açık idam ve zehirleme gibi işlemler yapılmayacağı ve herkesin mal ve mülküne tam bir serbestlikle malik olacağı hükme bağlanmıştır⁴⁴⁰. Bu kul statüsündeki, güvencesiz devlet görevlilerinin, "siyaseten katl" ve mallarının "müsadere" edilmesi uygulamalarına artık maruz kalmayacakları anlamına gelir. Böylelikle, yasalarla sınırlı hak ve yetkilerini kullanan, suç ile ceza

arasındaki ilişkinin genel kurallar çerçevesinde düzenlendiği bir yapı içinde görev yapan bir bürokrat sınıfının gelişmesi olanağı doğmuştur⁴⁴¹.

Tanınan bütün haklardan Müslüman ve gayri müslim tebanın eşit olarak yararlanacağı belirtilmiş, böylece "eşitlik" ilkesi benimsenmiştir. Bu eşitliğin "Şeriat hükümleri gereğince" olacağı çekincesi konmuşsa da, kanuni eşitlik fikrinin benimsenmesi İslami anlayıştan kopuşu nitelendirmektedir⁴⁴². Yukarıda sayılan hususlar, Gülhane Hattı Hümayunu'nun kişi hak ve özgürlükleri açısından, eksik de olsa, derli toplu ilk "Osmanlı haklar listesi" olarak nitelendirilmesini sağlar. Can güvenliği, ırz, namus ve mülkiyetin korunması gibi temel hak ve özgürlüklerin yer aldığı bu listede⁴⁴³, düşünce, dernek kurma, toplanma, çalışma, sözleşme özgürlükleri eksik olanlardan bazılarıdır. Diğer bir deyişle, çağdaş bir sivil toplumun gelişiminin önşartı niteliğindeki özgürlük kategorilerinden bir çoğu bu ilk listede yer almamaktadır. Tanör, bunu dönemin Osmanlı toplumunun nesnel, maddi ve sosyo-ekonomik yapısının geriliğiyle ilişkilendirir⁴⁴⁴.

Bu belge ile ilk kez dile getirilen diğer bir nokta, yasaların din ve devlet yanında "mülk ve milleti" kalkındırmak için konulacağını belirtilmesidir. Bu ibare, modern Batı devletlerince benimsenmiş olan "devletin halk için var olduğu" düşüncesinin benimsenmeye başladığının göstergesidir⁴⁴⁵. Bununla bağlantılı olarak, Tanzimat'ın, yöneten-yönetilen ilişkisindeki bir değişimi de başlattığı söylenebilir. Halkın yerel meclislerde temsilci bulundurması ilkesinin kabulü, bu yönde atılan önemli bir adımdır. Bu meclisler, merkezi hükümetin görev ve yükümlülüklerinin yerel halk tarafından paylaşılması amacına hizmet etmektedir⁴⁴⁶. Meclislerde Müslüman halkın temsilcileri yanında Gayrimüslim halk da temsilci bulundurabilmektedir. Bu meclislerde görüşmeler esnasında herkesin fikrini çekinmeden söyleyebilmesi esası benimsenmiş, ayrıca bunlara, mülkî, adlî ve malî işleri görüşüp karara bağlama yetkisi tanınmıştır⁴⁴⁷. Bu meclislerin yetkilerinin belirsizliği, üyelerinin seçim usullerinin düzensizliği ve hatta keyfiliği⁴⁴⁸ birer olumsuzluk olarak değerlendirilmeye uygun ise de, Müslüman olan ve olmayan geniş bir halk kitlesinin siyasal faaliyetlere yakınlaşması olanağı sağladığı reddedilemez.

Tanzimat, Osmanlı toplumunda, cemaatten ayrı bir "birey" kavramının doğduğu ve bireyin kendi başına bir değer olarak algılanmaya başladığı bir dönem olarak nitelenebilir. Birey bu haliyle, siyasî sürecin önemli bir halkası konumuna yükselmiş, siyasal sistemden hizmet beklemesi ve onun için faaliyet göstererek yönetenleri etkilemesi, meşru görülmeye başlanmıştır⁴⁴⁹. O halde, Tanzimat'ın en önemli katkılarından biri, siyasal katılımın temellerini oluşturabilecek öğeleri Osmanlı- Türk siyasî kültürüne dahil edebilmesidir⁴⁵⁰. Nitekim, arkasından gelen meşrutî rejim bu siyasî kültürün bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Gülhane Hattı

Hümayunu'nun, ölü bir belge olarak kalmadığı, Osmanlı toplumunda köklü değişimlere yol açtığı, geleneksel sosyal yapıda derin sarsıntılar doğurduğu söylenebilir⁴⁵¹.

Tanzimat'ı başlatan Gülhane Hattı Hümayunu'nun ikinci aşaması, Islahat Fermanı'dır. (1856) Gayrimüslimlerin statüleri bakımından, Tanzimat Bildirisi'nin vaad ettiği reformların uygulamaya aktarılmadığı gerekçesiyle Batı devletlerinin elçileri bu fermanın çıkarılmasını istemişlerdir. 1839 Bildirisi Müslümanlar için çıkarılmıştı dersek, 1856 bildirisi de Hıristiyanlar için çıkarılmıştır⁴⁵². Islahat Fermanı, o zamana kadar "millet-i hakime" olan Müslümanların bu imtiyazlı konumunu ortadan kaldırmakta, din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı" vatandaşlığı kavramı geliştirmeye çalışmaktadır⁴⁵³. Bu ferman , sadece, zimmîlerin hukuki statüleri, dinî ve sosyal yaşamlarında değişiklik yapacak düzenlemeleri içermekte; bir yandan onları "vatandaş" haline getiren hakları bir yandan da "millet"lerin sahip oldukları yetkileri tek tek teyit eden hükümlere yer vermektedir. Örneğin; Hıristiyanların mahkemelerdeki tanıklıkları kabul edilecek; Hıristiyanlara hakaret eden nitelermeler yapılamayacaktır. Bunun yanında "millet" örgütü yeniden düzenlenecek ve her "millet"in ruhani meclislerine halktan temsilciler de katılabilecektir. Bu, İslam Hukuku'nun zimmîlere tanıdığı statünün tamamen değiştirilmesi anlamına gelmektedir⁴⁵⁴. Fermanın hükümlerine göre, Fermanın kabul edilmesinden bir süre sonra, hedeflenen Müslüman-gayrimüslim "eşitliği"nin bu kez ters yönde bozulduğu söylenebilir. Gayrimüslimler kendilerine sağlanan hukukî olanakları, Müslüman tebaayı geride bırakacak biçimde kullanmışlardır. Bunda Batı'nın diplomatik desteğinin de etkili olduğunu inkâr edilemez⁴⁵⁵.

Gülhane Hattı Hümayunu ve ardından kabul edilen Islahat Fermanı'na, bir yandan gericiler, bir yandan da reformlardan dolayı ayrıcalıklarını yitiren valiler, mültezimler ve askerler tepki göstermişlerdir. Bunun dışında gayrimüslim azınlıkların liderleri, Müslümanlarla eşitlik hakkı verilmesinden dolayı sevinirken, hukuksal eşitsizliğin kendileri için doğurduğu ayrıcalıkların (örneğin askerlik yapmama) devamını istemişlerdir. Tüm bu tepkilerin yanısıra, 19. Yüzyılın ortalarında, yeni açılan okullarda yetişmiş olanlar arasından, muhalif bir hareket doğmuştur. Bunlar devletin modernleşmesinin, genel bir toplumsal reformla birlikte olması gerektiğini ileri sürmüşler; bunun için de, tebaanın egemenliği paylaşmasına olanak verecek ve seçimle kurulacak bir parlamento ve anayasayla Sultanın ve bürokrat sınıfın hakimiyetinin kırılmasını istemeye başlamışlardır. Bu muhalifler, Ziya Paşa ve şair Namık Kemal gibi fikir adamlarının yönlendirdiği aydınlardan oluşan "Genç Osmanlılar" dır. Genç Osmanlılar, Tanzimat reformcularını, yalnızca devleti ve kendi otoritelerini güçlendirmek için modernleşme hareketini benimsemelerinden dolayı, tutucu, hatta gerici olarak görmüşler; "Batıcılık"larının yüzeysel olduğunu ileri

sürmüşlerdir⁴⁵⁶. Onların Batı hakkındaki bilgilerini artırmaları, Osmanlı gazeteciliği yoluyla olmuştur. 1862'de Şinasi tarafından kurulan ve daha sonra Namık Kemal ve Genç Osmanlıların devraldıkları Tasvir-i Efkâr Osmanlı aydınları arasında siyasî bilincin genişlemesinde önemli bir rol üstlenmiştir⁴⁵⁷.

Ziya Paşa, Ali Süavi gibi aydınlar aracılığıyla liberal reformist fikirlerin ülkeye taşınmaya başlandığı söylenebilir. Mühendishane ve tıbbiye öğrenci ve öğretmen çevrelerinden başlayıp, yeni gelişen yerli "Hayriye Esnafına" kadar uzanan genişçe bir kesim bugünkü anlamda bir "kamuoyu"nu meydana getirmeye başlamışlardır. Genç Osmanlıların ortak, işlenmiş bir doktrinleri yoktu; ama yine de hareketlerinin ana fikirlerinden söz edilebilir. Genç Osmanlılar Tanzimat'ın kazandırdıklarını inkâr etmiyorlardı; ama onun tam anlamıyla sosyal ve ekonomik bir reform olmadığı fikrindeydiler. Eleştirdikleri hususlar, yönetimin keyfi ve mutlakiyetçi tavırları, ekonomik alanda yabancılara bağımlılığın artması, yabancılara tanınan ekonomik haklar, taklitçilik eğilimi gibi hususlardı. Önerdikleri çözümler, vatan sevgisinin hanedana bağlılık ve din duygusu yanında yer alması, anayasal bir rejimin ve yürütmeyi denetleyecek bir meclisin kurulmasıydı. Genç Osmanlılar muhalefetlerini zaman içinde yaygınlaştırıp sertleştirdiler. Sonunda Şurayı Devlet Başkanı konumundaki Mithat Paşayı önder olarak gördüler⁴⁵⁸.

Halk tarafından destek gören muhalif hareketler zamanla etkinlik kazandı. Buna en iyi örneklerden biri, 1876 tarihli Talebei Ulum hareketidir. Artık kamuoyunun etkin bir biçimde siyasi bir güç olarak devreye girdiği söylenebilir. Genç Osmanlılar hareketi, ilk sistematik, programlı muhalif harekettir. Bu açıdan "yukarıdan aşağıya" bir "dayatma" tablosu çizen Tanzimata karşılık⁴⁵⁹, Meşrutiyet ve Kanunu Esasinin kabulü "aşağıdan yukarıya" bir eyleme dayanmaktadır⁴⁶⁰.

Doğrudan doğruya padişahça atanmış bir komisyon tarafından hazırlanan, Meclis-i Vükelaca incelenip, Padişah tarafından kabul ve ilân olunan Kanunu Esasi'nin yapımında halkı temsil eden bir yasama organı ya da kurucu bir meclis yoktur. 1876 Anayasası, padişahın tek yanlı bir işleminden doğmuş bir "ferman anayasa"dır. Kanun-u Esasiyi, Sened-i İttifak ve Tanzimat Fermanından ayıran en önemli özellik, kanun dili ile kaleme alınmış olması, hukukî bir terminolojinin kullanılmasıdır⁴⁶¹.

1876 Anayasası ile Osmanlı siyasî ve toplumsal yaşamına gelen en büyük yenilik, "Meclis-i Umumi" adını taşıyan bir parlamentonun kurulmasıdır. Bu parlamento, iki meclisten meydana gelmektedir: Heyet-i Ayan, Heyet-i Mebusan. Bunlardan Heyet-i Ayan, Padişah tarafından atanan üyelerden oluşmakta iken, Heyet-i Mebusan üyeleri halk tarafından seçilmektedir⁴⁶². Bu, halkın bir siyasi varlık olarak tanındığının bir göstergesidir⁴⁶³.

Heyet-i Mebusanın yasama yetkisi oldukça sınırlı tutulmuştur. Bu heyet, Padişah+ Meclisi Vükela+ Heyet-i Ayan+ Şurayı Devlet'ten kurulu bir dörtgenle çevrilmiştir. Bir parlamento üyesinin, Padişahın izni olmadan yasa teklif etmesi mümkün değildir. Her iki meclis tarafından kabul edilen yasaların Padişah onayından geçmesi gereklidir⁴⁶⁴. Bu demokratik bir yasama sürecine engel teşkil ettiği gibi, rejimi meşrutiyet olmaktan da uzaklaştırmaktadır⁴⁶⁵. Yine de mutlak monarşiden farklı bir durum söz konusudur. Padişahın Meclis-i Umumi'yi atlayarak bir yasama faaliyetine girişmesi artık mümkün değildir. Başka bir deyişle, Osmanlı parlamentosu istediğini yasalaştırabilen bir organ değilse de, istemediğini yasalaştırmayan bir organ durumundadır. Padişahın yetkilerini sınırlayan bir tür fren ve denge mekanizmasıdır⁴⁶⁶.

Kanunu Esasi yargı alanında da kayda değer yenilikler içermektedir. Herşeyden önce, yargıçların özlük işleri ile ilgili düzenlemelerin yasa ile yapılması genel hükmü ile beraber yargı faaliyetinin güvence altına alınmasını sağlayacak hususlar hükme bağlanmıştır. Bunlara, mahkemelerin her türlü müdahaleden korunması ilkesinin benimsenerek, yargı bağımsızlığının sağlanmasına yönelik düzenlemeler eklenebilir⁴⁶⁷.

Özgürlükler açısından da, Kanunu Esasi önem arz etmektedir. Her ne kadar güvence mekanizmaları eksik ise de, kişi hak ve hürriyetleri ilk defa, klasik esaslara uygun, oldukça geniş bir liste halinde bu anayasada yer almıştır⁴⁶⁸. Osmanlı devletinin uyruğu olan herkesin, dini ve mezhebi ne olursa olsun "Osmanlı" sayılacağı vurgulanmış⁴⁶⁹, kişi güvenliği, ibadet özgürlüğü, basın özgürlüğü, konut dokunulmazlığı, eğitim özgürlüğü, işkence, müsadere ve angaryanın yasaklanması hükme bağlanmıştır⁴⁷⁰. Mülkiyet hakkının da, eğer "usulüne göre" sahip olunmuş ise, güvence altında olduğu belirtilmiştir⁴⁷¹. Abdülhamit'in direktmesi sonucu metinde yer alan "hükümetin emniyeti ihlal ettikleri" polis soruşturması ile belli olanları Padişahın sürgüne yollama yetkisi, bu haklar kataloğunun olumlu hükümlerini gölgelemektedir⁴⁷².

Kanunu Esasi'de düşünce ve örgütlenme özgürlüklerinden⁴⁷³ söz edilmemektedir. Basının, "kanun dairesinde serbest olduğu"; eğitimin devletin gözetimi ve denetimi altında olacağı hükme bağlanmaktadır. Yasalara uygun olmak şartıyla genel ve özel öğretim yapma hakkı tanınmıştır. Ticaret, zanaat ve tarım alanlarında, yasalar çerçevesinde ortaklıklar oluşturabilme hakkı verilmiştir. Yasal vergilendirme sistemi benimsenmiş, herkesin "kudreti nisbetince" vergi ödeyeceği hükme bağlanmıştır. Devlet hizmetine alınmada eşitlik ilkesi kabul edilmiş, Türkçe bilmek kaydıyla herkesin devlet hizmetinde yeteneğine göre görev alabileceği bildirilmiştir. Bu hak ve özgürlükler listesine, yargısal güvencelerin de eklenmesi gerekir: Tabii hakim ilkesi benimsenmiş, kimsenin yasayla bağlı olduğu mahkemeden başkasına gitmeye

zorlanamayacağı hükmü getirilmiştir. Ayrıca yargılamanın aleniliği ilkesi kabul edilmiştir. Her türlü işkencenin ve eziyetin yasaklanması da sanıklar açısından bir güvence olarak değerlendirilebilir⁴⁷⁴.

Padişah karşısında hükümlerinin korunmasını ve tam anlamıyla uygulanmasını sağlayabilecek güçte bir parlamentoya yer vermiş olmasa da, Kanunu Esasi Osmanlı devletinde şimdiye kadar hiç telaffuz edilmeyen "hak", "özgürlük", "milletin temsili" gibi kavramları gündeme getirmiş , monarşi kendi kendini sınırlayarak mutlak olmaktan çıkıp, ılımlı, anayasaya dayalı, parlamentolu bir niteliğe kavuşmuştur. Bu gelişmeler, Osmanlı'nın artık dönüşü olmayan bir yolda olduğunun göstergesidir⁴⁷⁵.

Sultan II.Abdülhamit'in, olağanüstü durum, halkın ehliyetsizliği gibi nedenlerle 14 Şubat 1878'de meclisi süresiz tatile sokması, umutla başlayan anayasal sürecin de sonu olmuştur⁴⁷⁶. Gerçi, meşrutiyet rejimi resmen kaldırılmamıştır, ama Kanunu Esasi fiilen hükümsüz hale gelmiştir. Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti mutlakiyetçi bir yönetime, II. Abdülhamit'in özgürlüklere darbe vuran uygulamalarına sahne olmuştur. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, kuşkusuz, basına uygulanan sansürdür⁴⁷⁷. Basımevi açılmasından, kitap basımına ve yabancı yayınların yurda sokulmasına varan izin sisteminin benimsenmesi, yayınların içeriğinin denetlenmesi için "Encümeni Teftiş ve Muayene"nin oluşturulması bu sansürün boyutları konusunda fikir vermektedir⁴⁷⁸. Gazeteler, akşamdan bütün yazı ve haberlerini bu sansür heyetine götürmekte, bu heyette sakıncalı haberler ayıklanmakta ve çoğunlukla gazetelerde beyaz boşluklar halinde çıkmaktadır⁴⁷⁹.

II. Abdülhamit uyguladığı baskıcı rejim yanında, modernleşme yönünde adımlar atmış⁴⁸⁰, özellikle askerî ve sivil eğitim alanında girişimlerde bulunmuştur. Birçok askerî ya da sivil orta ve yüksek okul açmıştır. Bu eğitim kurumlarında izlenen programlar, öğrencilerine modern dünyadaki düşünsel gelişmelerin ulaşmasını kolaylaştırmıştır. İşte bu nedenle, Abdülhamit dönemindeki istibdat karşıtı örgütlerin bu eğitim kurumlarında kök salması yadırganmamalıdır. "İttihat-ı Osmanî" bunlardan en önemlisidir⁴⁸¹. Jön Türk hareketinin nüvesini oluşturan bu gizli derneğin başlıca etkinliği, üyelerinin zaman zaman biraraya gelerek Namık Kemal gibi özgürlükçü yazarların eserlerini okumaktan ibaretti. Bir diğer deyişle, bu bir fikir kulübüydü⁴⁸². Doğan ise Jön Türk hareketi idi. Böylece Genç Osmanlılar'ın başlattıkları özgürlük mücadelesi, çok daha güçlü bir biçimde Jön Türkler tarafından sürdürülecekti.

Hareket, Paris'te bulunan Ali Rıza Bey'le kurulan temas sonucu genişlemiş ve "İttihat ve Terakki Cemiyeti" kurulmuştur⁴⁸³. Örgüt bir fikir klübü kimliğinden sıyrılıp, eyleme geçmekte gecikmemiştir. Hedef, Abdülhamit istibdatına, İttihat ve Terakki bayrağı altında, tüm Osmanlı halklarıyla birlikte karşı koymaktır⁴⁸⁴. Bu dönemde dernek, yurtdışında

ve içinde yoğun bir örgütlenme faaliyeti içine girmiştir. Bu amaçla basın etkin bir biçimde kullanılmış, Meşveret, Osmanlı, İntikam, Kanunu Esasi gibi yayınlar aracılığıyla yoğun bir muhalefet sürdürülmüştür⁴⁸⁵. Bunlar basın yoluyla laiklik, akılcılık ve kadın hakları gibi bir çok çağdaş fikri savunmuşlardır.

Jön Türk hareketi mutlakiyet rejimine karşı çıkmak, Kanunu Esasinin yeniden yürürlüğe girmesini sağlamak temel fikirleri etrafında toplanmıştır. Jön Türk düşüncesinin asıl temeli "Osmanlı milleti", "Osmanlılık" "Osmanlı vatani" kavramlarıdır⁴⁸⁶. Bu kavramlarla dış dünyada etkili olan milliyetçilik akımının Osmanlı ülkesinde yayılması önlenmek istenmiş; bu nedenle "Türklük" değil "Osmanlılık" teması işlenmiştir⁴⁸⁷.

Çeşitli ülkelere dağılmış bütün Jön Türk gruplarını bir merkez etrafında birleştirmek ve ortak bir hareket planı çizmek amacıyla, Paris'te, 4 Şubat 1902'de gizli bir toplantı yapılmıştır. Tasarlanan ihtilale, ordu ve yabancı yardımının dahil edilip edilmemesi konusundaki görüş ayrılıkları, kişisel uzlaşmazlıklarla birlikte Jön Türk hareketinin ikiye bölünmesine neden olmuştur: "Müdahale"yi yani dış yardımı savunan Prens Sabahattin ve arkadaşları ve karşı görüşteki Ali Rıza Bey ve yandaşları. Bu, Jön Türk hareketi içinde liberaller ve ittihatçılar ayrımının doğması anlamına gelmektedir.

Prens Sabahattin öncülüğünde hareket eden liberaller, genellikle Osmanlı toplumunun üst sınıfına mensup, eğitim görmüş, batılılaşmış, kozmopolit, bir yabancı dile (genellikle Fransızca'ya) ve kültüre âşina kişilerdir. Bunların savundukları ideoloji Osmanlıcılıktır⁴⁸⁸.

Bu grubun savunduğu temel fikirleri, liderleri Prens Sabahattin "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?" başlıklı broşüründe ifade etmiştir. Prens Sabahattin, Avrupa'da gelişen Le Play'in kurucusu olduğu sosyoloji akımına bağlı Demolins'in fikirlerini Osmanlı toplumuna uyarlamaya çalışmıştır⁴⁸⁹. Demolins'e göre iki tür toplum vardır: *Tecemmüi* (toplulukçu) ve *infiradi* (bireyci). *Infiradi* toplumlarda, sosyal yapının temeli bireydir ve bireysel çabalardır. Merkezî otorite sınırlanmış ve parçalanmıştır. Özel teşebbüs, erkler ayrılığı, yerel idare ya da adem-i merkeziyet gibi siyasî ilkeler, toplum hayatının dayandığı temellerdir. Birey geniş bir özgürlük alanına sahiptir. Kısaca, aktif bir vatandaş olan birey, sosyal yapının mimarıdır. O halde ideal yapı, *infiradi* toplumdur⁴⁹⁰ ve *tecemmüi* bir toplum örneği olan Osmanlı toplumu için de yapılması gereken, onu *infiradi* bir topluma dönüştürmektir. Prens Sabahattin'e göre, Osmanlı toplumsal yapısı iki unsura sahiptir: 1. Asırlar içinde ihmal edilmiş, fakat kendi ahlak ve değerlerini korumayı bilmiş bir köylü tabakası, 2. Batının bilim ve medeniyetini tanıyan aydınlar. Bu gözleme dayanılarak, Le Play metodu Osmanlı toplumuna uygulanacaktır: Vatanın kurtuluşu için iki unsurun kaynaşması gereklidir. Bir başka deyişle, istibdat yönetimini ortadan kaldırmakla sorun çözülmez, toplumsal yapıya inmek gereklidir. Bunun

için aydınlar köylülerin ilerlemesi için rehber görevini üstlenecek, böylece ülke ilerleyecektir. Zira Prens Sabahattin'e göre, eğitim yoluyla insanın düşünce yapısı değiştirilebilir⁴⁹¹.

Prens Sabahattin'e göre, tecemmüi toplum yapısı ile merkeziyetçi yönetim arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu nedenle infradi topluma geçmek için, adem-i merkeziyetçi bir yönetimi , bunun yanısıra özel teşebbüsü benimsemek gereklidir⁴⁹².

Temelde yukarıda özetlenen görüşleri savunan Prens Sabahattin ve arkadaşları, Paris kongresinden sonra ana teşkilattan ayrılarak *Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyetini* kurmuşlardır. Ahmet Rıza Bey'in öncülük ettiği grup ise, *Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti* olarak varlığını sürdürmüştür. Bundan böyle örgüt Jön Türklerin en ileri gelen örgütü halini almıştır. Ahmet Rıza Bey'in cemiyeti asıl gücüne, 1906'da Selanik'te subay ve memurlardan oluşan *Osmanlı Hürriyet Cemiyeti* ile birleştikten sonra erişmiştir. Gerçekten de, II.Meşrutiyetin asıl mimarları, bu ikinci örgütün kadroları olmuştur. Akşin'in de vurguladığı gibi, İttihat ve Terakki'yi Meşrutiyete götüren olayların asıl örgütleyicisi ve vurucu gücü bu cemiyetin kadrolarında oluşmuştur⁴⁹³.

Ahmet Rıza Bey'in başında bulunduğu grup, görünüşte ve teoride Müslümanlığa bağlı olmakla beraber, gerçekte İslam düşüncesi ve geleneğine uymayan fikirler ileri sürmüştür. Ahmet Rıza Bey, A. Comte'un geliştirdiği pozitivist akımın bir yandaşdır. Bilindiği gibi, Fransız ihtilali ile akılcılık (rasyonalizm), neredeyse bir din durumuna getirilecek derecede yüceltilmiştir. Daha sonra Napolyon'un 1815 yenilgisi Fransa'da Fransız İhtilali öncesine dönüşü başlatınca, akılcılığa bir tepki doğdu. A. Comte'un fikirleri bu tepkinin bir ürünü sayılabilir. O, sosyoloji sayesinde toplumsal yasaların öğrenilebileceğini ve bu yolla topluma yön verilebileceğini ileri sürmüştür⁴⁹⁴. İşte güçlü bir merkeziyetçiliğin savunucusu olan Ahmet Rıza Bey, Osmanlı toplumu için A. Comte'un fikirleri doğrultusunda çare bulunabileceğine inanmaktadır. Pozitivism akımının düsturu "birlik(ittihat) ve ilerleme (terakki)" (*union and progress*) onun bu pozitivism yandaşlığının etkisiyle, derneğin ismine yansımıştır⁴⁹⁵.

1907'de Paris'te II. Jön Türk kongresi toplandı. Ahmet Rıza ve arkadaşları, Prens Sabahattin ve arkadaşlarıyla Ermeniler katıldılar⁴⁹⁶. Ahmet Rıza Bey ile Prens Sabahattin grupları bu kongrede, Abdülhamit istibdatına son vermek ve Kanunu Esasi'yi yeniden yürürlüğe koymak konularında geçici bir uzlaşmaya vardılar⁴⁹⁷.

Gittikçe yayılıp ve kökleşen Jön Türk hareketi, ordunun da desteğini kazanarak II. Abdülhamit'in Kanunu Esasi'yi yeniden yürürlüğe koymasını sağlamıştır. Böylece başlayan II Meşrutiyet devri (1908), Osmanlı-Türk tarihinde önemli bir aşamayı işaret etmektedir.

Herşeyden önce, toplumsal tabana yayılmış bir sivil hareket ve örgütlenmeye dayanmaktadır⁴⁹⁸. Bu hareketi bir "devrim" olarak anan Aydemir, bunu, "1876'dan beri hatırası yaşayan I. Meşrutiyet hareketinin bir devamı,... o kadar da değil,... aynı zamanda, II. Selim'le başlayıp, II. Mahmutla devam eden, fakat Sultan Abdülmecit'in 1839 Gülhane Hattı ile yürüyen Tanzimat hareketinin el attığı fakat daima yarım kalan hareketlerin de geliştirilmesi" diye nitelirmektedir⁴⁹⁹. Akşin ise, II. Meşrutiyeti Fransızların 1789'una denk düşen bir hareket olarak tanımlar⁵⁰⁰. Kısacası, II. Meşrutiyetin ilanı ile, sonu arzulandığı gibi gelmese de, Osmanlı'da yeni bir dönem başlamıştır. Bu yeni dönemin yeni aktörleri ise, İttihat ve Terakkicilerdir.

Otuz yıl aradan sonra anayasanın yeniden yürürlüğe girmesiyle toplumsal yaşamda büyük bir canlanma meydana gelmiştir. Sansür kaldırılmış imparatorluğun tüm cemaatlerini ve bunların çok çeşitli fikirlerini temsil eden sayısız gazete ve dergi yayın hayatına başlamıştır. Bunun yanı sıra, halk yeni rejimi desteklemek üzere sokaklara dökülmüş, Müslüman, Rum, Ermeni, Yahudi tüm cemaatler hareketi destekleyen gösterilere katılmışlardır⁵⁰¹. Zira, Tanör'ün vurguladığı üzere, II. Meşrutiyet hareketi imparatorlukdaki Türk ve Türk olmayan unsurların demokratik ve liberal bir anlaşma zemini içinde giriştikleri ilk ve son hareket olma özelliğini taşımaktadır⁵⁰².

Meşrutiyet'in ilanının ilk sarhoşluğu geçer geçmez, daha önce tasarlanmayan gelişmelerin yaşandığı hareketli bir dönem başladı. Prens Sabahattin, Avrupa'dan döndü. İttihat ve Terakki ile Prens'in örgütü olan Teşebbüs-ü Şahsî ve Ademi Merkezî Cemiyeti birleşmişlerdi; ancak Sabahattin, İttihat ve Terakki'de aradığını bulamayınca, bu birlik dağıldı. Prens Sabahattin yandaşları Ahrar Fırkasını kurdular⁵⁰³.

1908 yılına kadar İttihat ve Terakki sadece 1876 Anayasası'nın yeniden yürürlüğe konmasını sağlamayı ve Abdülhamit'in istibdatına son vermeyi hedefleyen bir siyasî dernekti, oysa kendisini birdenbire ülke meselelerinin içinde buldu. Hükümeti devralmaya hazır değildi, bu yönde bir programı dahi yoktu⁵⁰⁴. Bu nedenle ilkin, sadece "vatanî" bir dernek olarak kalması yönünde karar alındı. Böylece İttihat ve Terakki 1912 kongresinde Parti olma kararı alınca kadar, gizli bir dernek olarak varlığını sürdürdü⁵⁰⁵. Hükümette yer almamasına karşın, dernek hükümet üzerinde etkili olmayı başardı. Bu etkiyi, Akşin, "tam iktidar"dan farklı olarak, "denetleme iktidarı" olarak adlandırmaktadır⁵⁰⁶. İttihatçılar, bu dolaylı yönetme gücü ile İmparatorluğu dönüştürebileceklerine inanıyorlardı. Bunun ötesinde, Osmanlı toplumunun, eski hakim sınıflar yönetiminde olduğu sürece, kendilerini yönetici olarak kabul ettiremeyeceklerini de fark etmişlerdi⁵⁰⁷. İttihatçıların farkında oldukları birşey daha vardı: Her ne kadar Rumeli'de harekete geçerek Abdülhamit'e II. Meşrutiyet'in ilanını dayatan onlar olmuştularsa da, İstanbul, Anadolu ve Arap ülkelerinde

meşrutiyeti ilan eden Abdülhamit olarak görülmekteydi⁵⁰⁸. Bu nedenle İttihat ve Terakki yıllardır Abdülhamit istibdatına karşı yürüttüğü kampanya ve mücadeleye rağmen , onun tahtta kalmasına razı olmak zorunda kaldı⁵⁰⁹. Bu kabullenişe karşın, tutucuların desteklediği Sultan ile liberallerin desteklediği, yüksek bürokratlar ve genellikle toplum içindeki örgütsel güçlerine dayanan İttihatçılar arasında gizli bir iktidar mücadelesi sürüp gitti. Kasım-Aralık 1908 seçimlerinde İttihat ve Terakki'nin listelerinin bir çoğunun kazanması, bu çekişmeyi açığa çıkardı⁵¹⁰.

Seçimlerden sonra ortaya çıkan durum oldukça garipti. Zira, Sultanın yürütme yetkileri, İttihat ve Terakki üye ve taraftarlarından meydana gelen bir yasama organınca sıkı bir denetim altında tutuluyordu. Oysa, İttihat ve Terakki Cemiyeti siyasal bir parti olmayıp yalnızca kültürel bir dernek olduğunu ileri sürüyordu. Bunun yanısıra, Cemiyetin gizli merkez komitesi tüm siyasal faaliyetleri kontrol ediyor ve yönlendiriyordu⁵¹¹.

Bu haliyle İttihat ve Terakki'nin, muhalif güçlerin odağı olması uzun sürmedi. Bu güçlerin İttihat'ı alt etme çabaları "31 mart Olayı" ile en yüksek noktaya ulaştı. Bu ayaklanma, Şeriat'ın yerine anayasanın geçirildiği iddiasıyla eyleme geçen ve Şeriat'ın geri getirilmesini isteyen softaların bir hareketi görünümündedir. Oysa, bunun ötesinde, Ahmad'ın vurguladığı gibi, bu hareket dinî sembollerin ustalıkla kullanıldığı, amacı yetkileri bir kez daha Sultan'ın elinde toplamak isteyen, bunun için "ateist İttihatçılara" yönelen bir eylemdir⁵¹². 31 mart ayaklanması, Mahmut Şevket Paşa'nın başında bulunduğu Hareket Ordusu tarafından bastırıldı. Hareket ordusu İstanbul'a gelerek, Abdülhamit'i tahttan indirdi ve yerine Sultan M. Reşat padişah oldu. Hareketi teşvik ettikleri iddiasıyla Ahrar, İttihad-ı Muhammedi, Fedekârani Millet ve heyeti Müttetfika Osmaniye partileri kapatıldı⁵¹³. Osmanlı- Türk toplumsal/siyasal yaşamında yeni bir perde daha açılıyordu. Öncelikle, ikinci kez yürürlüğe konulan Kanunu Esasi büyük ölçüde değişikliğe uğradı. Yapılan yenilikler Padişahın yetkilerinin sınırlandırılması ve parlamentonun yetkilerinin artırılmasına yönelikti. 113. Madde değiştirildi, gerektiği zaman sıkıyönetim ilan etme, normal yasaları kaldırma hakkı hükümete verildi, padişah devreden çıkarıldı⁵¹⁴. Bu değişikliklerin, 1876 Anayasasını "demokratik bir meşruti monarşi" anayasası haline getirdiği söylenebilir⁵¹⁵. Bunun yanısıra, meclis birçok temel yasayı kabul etti. Bunların bir kısmı Cumhuriyet döneminde de uzun süre varlığını sürdürecekti. Bu yasalar arasında İçtimaatı Umumiye (Toplantı), Matbuat (Basın), Matbaalar, Tatili Eşgal (Grev), Cemiyetler (Dernekler) Yasası gibi toplumsal hareketliliğin zorunlu kıldığı normatif temeli sağlayan yasalar yer almaktaydı. Bu yasalar, Osmanlı toplumunda sivil toplumcu bir yönelişin varlığının yadsınamayacak düzeye geldiğinin göstergesi iseler de aslında çok da demokratik düzenlemeler

değillerdi. Örneğin, İctimaatı Umumiye Yasasına göre, toplatılar izne bağlıydı. Dernekler yasasına göre, ırkçılık ve milliyetçilik temeline dayalı gruplaşmalara izin verilmiyordu. Basın yasası, Abdülhamit'in yasasını aratmayacak hükümler içeriyor, her gazetenin kamu düzenini bozacak, kişilere zarar verecek ya da Anayasa'nın ihlalini doğuracak haberleri basılmaları halinde cezai ve maddi açıdan sorumlu tutulacakları hükmüne bağlanıyordu⁵¹⁶. 1909 Ayaklanması'nın ardından, İttihat ve Terakki bir siyasal parti görünümüne girdi. O güne kadar gizli yapılan toplantılar, 13 Kasım 1909 Kongresinden sonra açık yapılmaya başlandı. Modernleşme yanlısı bir program oluşturularak, halk kitleleri partiye çekilmeye çalışıldı. Zaten, 31 Mart olayının ardından partilerin bir çoğu kapatıldığından İttihat ve Terakki'nin karşısında küçük bir parti olan Osmanlı Demokrasi Partisi dışında bir rakip kalmamıştı⁵¹⁷. İttihat ve Terakki "denetleme" iktidarını elinde tutmaya devam etti. Bu iç gelişmelerin yanı sıra, uluslararası platformda, Osmanlı, güç ve toprak kaybetmeye devam ediyordu. Trablusgarp Savaşı bu kötüye gidişin işaretlerinden yalnızca biriydi. Savaşın başlamasından bir süre sonra, 1909'da kapatılan partilerin yerini alan, Mutedil Hürriyetperveran, İslahat-ı Esasiye-i Osmaniye ve Ahali partileri gibi başlıca muhalefet partileriyle Rum, Ermeni, Arnavut, Bulgar azınlıkların meclisteki temsilcileri birleşerek Hürriyet ve İtilaf Partisini kurdular (21 Kasım 1911). İttihat ve Terakki, iktidarı kaybetmek korkusuyla Anayasa'da (meclisin feshi konusunda) dilediği değişiklikleri yaptıktan sonra, çok sıkı baskı altında seçime giderek⁵¹⁸, Mebusan Meclisi'ne tamamen hakim oldu. Bu tarihten sonra, 1912'de kısa bir süre, subaylardan kurulu, tedhişçi bir grup olan Halaskâr Zabitan Grubunun baskısıyla iktidardan uzaklaşmak zorunda kaldı ise de⁵¹⁹, 23 Ocak 1913'de tekrar iktidarı ele geçirdi ve az sonra da genel kurulunu toplayarak, nihayet, bir siyasî parti kimliğini almak kararını verdi. Bu haliyle 1918'e kadar iktidarı elinde tuttu⁵²⁰.

İttihat ve Terakki'nin hakim olduğu II. Meşrutiyet dönemini yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nu çöküşe sürükleyen olaylar zincirinin bir halkası olarak görmek, onun Osmanlı- Türk siyasal ve toplumsal yaşamına katkılarını reddetmek anlamına gelir. Oysa bu dönem, Tunaya'nın da vurguladığı gibi etkisini yalnızca Osmanlı tarihinin son dönemlerinde değil, bugün bile hissettiren bir öneme sahiptir. İmparatorluk ile Cumhuriyet rejimleri arasındaki birleştirici unsurlar bu döneme aittir⁵²¹. Herşeyden önce İttihat ve Terakki, Batı örneğine uygun bir parlamenter demokrasi kurmayı hedeflemişti. 1910 yılına kadar Osmanlı meclisinin oldukça özgür çalıştığı söylenebilir. Bu şartlar içinde devam etmemesinin nedeni, azınlıkların ulusal bağımsızlık istekleriyle İttihat ve Terakki'nin ulusal bağımsızlık isteklerini bağdaştırmanın imkansızlığındandır. Bununla beraber, İttihat ve Terakki'de 1913'ten sonra görülen yenileşme fikir ve girişimleri yeni bir siyasetin temellerini atmıştır. Yapılan reformlar küçük olmakla beraber, yeni bir yolun açılmasını sağlamıştır.

Herşeyden önce hukuk alanında laikleşme yönünde adımlar atılmıştır. 1915'te çıkarılıp, yetersiz uygulamadan sonra kaldırılan "Hukuku Aile Kararnamesi", bir medeni kanuna doğru ilerleyişin belki de ilk işaretidir⁵²². Kararname, Müslüman olsun olmasın, bütün Osmanlıların aile hukukunu düzenleyen bir sistem getirmektedir. Bunun dışında,1916 yılında İtihat ve Terakki kongresinin aldığı bir karar üzerine,aile hukuku ile ilgili davalar Şeriat mahkemelerinden alınıp sivil mahkemelere verilmiştir⁵²³. Birden fazla kadınla evlenme öylesine sınırlandırılmıştır ki, gerçekte hemen hemen imkânsızlaşmıştır. Ayrıca, bu dönemde, tıp ve edebiyat fakültelerine kız öğrenciler alınmış ve kadınların özgürlüğü ile ilgili kitaplar yazılmıştır. Kuran ve bazı dualar Türkçe'ye çevrilmiştir⁵²⁴. Ders programlarına pozitif ve doğal bilimler, batı dilleri girmiştir. Hatta Latin alfabesine geçilmesi yönünde fikirler ileri sürülmüştür⁵²⁵. Rumî ve Miladî takvim arasındaki, 13 günlük fark kaldırılmıştır.

II. Meşrutiyet'in ilanıyla, Osmanlı toplumunda o güne kadar rastlanmayan bir hareketlenme olmuş ve özgürlük havası esmiştir. İlanın ardından düzenlenen gösteriler, yayın hayatında o güne değin görülmemiş bir canlılık yaşanması bunun göstergeleridir. Aydınlar biraraya gelerek, belli yayın organlarında birleşmişler ve altı yüzyıllık ömrünün en kritik dönemlerini yaşayan İmparatorluğun yıkılmasını engelleyebilmek için çareler aramışlardır. Bu çare arayışları, Osmanlı-Türk entellektüel yaşamına ilk kez Batılı düşünce akımlarının girmesine yol açmıştır. Belli düşünce akımları çevresinde toplananlar bu çerçevede, ülkedeki siyasî gelişmelere karşı tavır almışlar, olayları yorumlamak, açıklamak, yönlendirmek istemişlerdir. İktidar karşısında bir güç olarak beliren bu çevreler, yayın organları vasıtasıyla sosyal hayata etki etmiş , kamuoyunu yapıcı, yönlendirici ve harekete geçirici bir rol oynamışlar, kısacası, "bu devlet nasıl kurtulabilir?" sorusuna en iyi yanıtı vereceklerine inanmışlardır⁵²⁶. Osmanlı İmparatorluğu'nun hızla dağılıp küçülmesi, aydınları kimlik arayışına yöneltmiştir. 20. yüzyıla doğru başlıca düşünce akımları olan Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gelişmeye, birbirleriyle çarpışmaya başlamıştır. Bunlar arasında Türkçülük akımı en çok serpiyen ve etkinlik kazanan akım olma özelliğini taşır. 19. yüzyılın ortalarında yeşeren ve 20.yüzyıl başlarına doğru, edebiyat, dil, tarih, eğitim, siyaset yönlerinden gelişmeyi sağlayan Türkçülük akımı, II. Meşrutiyet'in ilanının ardından örgütlenme sürecine girmiştir. Kasım1908'de *Türk Derneği*, 1911'de *Türk Yurdu* dernekleri kurulmuştur. Ayrıca Selanik'te, Ziya Gökalp'in çevresinde kümelenen bir grup gencin de *Genç Kalemler* dergisini çıkardığını ve burada özellikle "dilde Türkçülük"ün, "dilini yalınlaşması"nın savunulduğu bilinmektedir⁵²⁷. 12 Mart 1912'de ise,Türk Ocağı kurulmuştur. Kurucuları arasında M. Emin Yurdakul, Yusuf Akçura, Ferit Tek, M.A. Tefik, E. Bülent Serdaroğlu, Fuat Sabit, Ağaoğlu Ahmet'in bulunduğu dernek, amacını "İslam kavimlerinin başlıca mühimi olan Türklerin milli terbiye ve ilmi, içtimai, iktisadi

seviyelerinin ilerleme ve yükselmesiyle Türk ırk ve dilinin kemaline çalışmak" olarak açıklamıştır⁵²⁸. Dernek bu hedefine ulaşmak için, Türk Ocağı adlı klüpler açarak dersler, konferanslar, müsamereler düzenleyip, kitap ve risaleler yayınlamaya ve okullar açmaya yönelik faaliyet göstermiştir. Dernek, tüzüğünde, kendisini bir sivil toplum örgütü olarak gördüğünü vurgularcasına, "Ocak, maksadını tahsile (amacına ulaşmaya) çalışırken, sırf, milli ve içtimai bir vaziyette kalacak, asla siyaset ile uğraşmayacak ve hiçbir vakit siyasi fırkalara hizmet etmeyecektir" (madde4) hükmüne yer verilmiştir⁵²⁹.

Türk Ocağı, o tarihe kadar "Osmanlılık" politikası izleyen imparatorluğun bir Türk devletine dönüştürülmesi isteğini temsil etmektedir. Ancak bu istekle de yetinilmeyip, bütün Türklerin tek bir bayrak altında birleşmesi yani Turancılık hedefini de gütmektedir⁵³⁰. Kısa bir süre sonra İttihat ve Terakki'nin yönetime bütünüyle egemen olması, dönemin aydınlarından destek gören Türk ocağının güçlenmesini sağlamış, İttihatçılar açıkca ilan etmemekle birlikte, Turancılığı desteklemiştir⁵³¹. İttihatçıların desteğiyle, İstanbul'da ve öteki büyük illerde 28 "Ocak" kurulmuştur. Bu arada Türk Yurdu derneğinin çıkardığı Türk Dergisi Ocak'a geçmiştir. Ocaklar, ekonomik bağımsızlık düşüncesini işlemek, yerli malı kullanımını özendirmek gibi etkinliklerde rol almışlardır. Çok geçmeden I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, ardından itilafçıların yönetime gelmesi ve Sevr'in imzalanması, Türk Ocağının beklenen ölçüde gelişmesini engellemiştir. Ocak, mütareke döneminde, işgale karşı mitinglerin düzenlenmesine katılarak övgüye değer çabalar harcamıştır. Ancak İstanbul'daki İngiliz işgal kuvvetleri Türk Ocağı merkezine el koymuşlar, daha sonra İzmir ve Bursa şubeleri de kapatılmıştır⁵³².

Hukuk alanında yapılan yeniliklerin de ortaya koyduğu gibi, II. Meşrutiyet'in tartışmaya açtığı alanlardan biri de kadının statüsü ve aile kurumu olmuştur. Bu bağlamda kadınların hayatında da önemli değişiklikler meydana gelmiş, kadınla erkeğin sokakta birlikte gezemediği ülkede, savaşın getirdiği zorluklar yüzünden kadın iş hayatına girmiştir. Savaş koşulları kadınların ister istemez, fabrikalarda, dairelerde, sokakta (meselâ İstanbul'da çöpçülük), tarlada, çalışmalarını zorunlu kılmıştır. İttihat ve Terakki bunu teşvik etmiştir. Ordunun himayesi altında Kadınları Çalıştırma Cemiyeti kurulmuş, Cemiyet ordu için üniformalar, çamaşır, kum torbaları dikme işini, atelyelerinde 6000-7000 kadını günde on kuruş yevmiye ve yemek karşılığı çalıştırarak yürütmüştür⁵³³. Bunun ötesinde, 1. Orduda bir Kadın Taburu kurulmuştur. Bunlar tamamen asker gibi yaşıyorlardı, yalnız evli olanlar haftada 4 akşamı evlerinde geçirebiliyorlardı. Yine bu yıllarda, kadınlar birçok okula ve Darülfünun'a girmişlerdir. Bir süre sonra Darülbeydi sahnelerinde ilk Müslüman kadın tiyatro oyuncularını rol almaya başlamışlardır⁵³⁴.

Kadınların toplumsal yaşama katılmaları, onların düşün alanında da faaliyet göstermelerine yol açmış, dernekler ve dergiler yoluyla örgütlü bir kadın hareketi başlatılmıştır. Kadın dernekleri, amaçlarını

benimsetmek, kitlelere yaymak için, yayın ve konferanslar gibi araçlara başvurmuşlardır. Kadınlar ilk kez yardım derneklerinde biraraya gelerek örgütlenmişlerdir. Kadınların daha sonraki halk mücadelelerinde ve sorunların çözümünde kazanılan deneyimle önemli işlevler gören bu derneklerden önemlileri, Şevkat-i Nisvan (1898), Osmanlı kadınları Şefkat Cemiyeti Hayriyesi (1908) dir⁵³⁵. Özellikle Balkan ve I. Dünya Savaşı zamanında bu derneklerin sayısı artmıştır (Topkapı Fukaraperver Cemiyet-i Hayriyesi, Kadıköy Fukarasever Hanımlar Cemiyeti, Himaye-i Etfal Cemiyeti, Asker Ailelerine Yardımcı Hanımlar Cemiyeti, Müslüman kadınlar Birliği⁵³⁶). Bunun yanısıra eğitim temelli kadın dernekleri de faaliyet göstermiştir: II. Meşrutiyetin ilanından hemen sonra, "Şefkat Cemiyeti Hayriyesi" gibi Selanik'te kurulmuş olan "Cemiyet-i Hayriyeyi Nisvan", okullar açmayı, yetim ve yoksul kız öğrencilere yardımı programına almıştır⁵³⁷. Eğitim sorunu ile ilgilenen dernekler yanında, özellikle kimsesiz kadınlara meslek öğreten, mesleki uygulamasını sağlayan, bu amaçla dikişevleri, fabrikalar açan dernekler de kurulmuştur. Böylelikle kadının geçim sorunu da çözülmüştür. Bu tür dernekler, İstanbul'da ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinde faaliyet göstermişlerdir⁵³⁸. Kadın dernekleri arasında kültür ağırlıklı olanlar da vardır. Örneğin; "Teal-i Nisvan Cemiyeti", Halide Edip ve arkadaşları tarafından kurulmuştur. Derneğe üye olmak için Türkçeyi iyi okuyup yazmak ve İngilizce derslerine devam etmek gerekmektedir. Cemiyetin amacı, ulusal geleneklerden vazgeçmeden, kadınları irfanen yükseltmektir⁵³⁹. Siyasi partilerin de kadın dernekleri bulunmaktadır. Örneğin, İttihat ve Terakki Cemiyeti, kendi ideolojisi doğrultusunda kadın şubeleri ve dernekleri açmış, konferanslar düzenlemiştir⁵⁴⁰. İttihat ve Terakki Cemiyeti ileri gelenlerinden biri, cemiyette o sırada 40 kadın üyenin bulunduğunu, özellikle gazetelere gizlice mektupların dağıtılmasında bu kadınların önemli görevler üstlendiklerini belirtmiştir. İttihat ve Terakki Cemiyetinin, kadınlara yönelik olarak kurduğu "İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi", "Teali-i Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti", "Osmanlı Kadınları Terakkiperver Cemiyeti" gibi dernekler dışında Türk Ocakları, düzenledikleri konferanslarla kadınlara seslenmeye çalışmıştır⁵⁴¹. II. Meşrutiyet dönemi kadın dernekleri içinde feminist olarak nitelenebilecek tek dernek ise, Kadınlar Dünyası adlı yayın organı olan Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-u Nisvan Cemiyetidir. Mezhep ayrımı gözetmeksizin her Osmanlı kadınının asli, isteyen ecnebi kadını da yardımcı üye olarak kabul etmektedir. Dernek, Kadın Dünyası dergisiyle kendini kamuoyuna duyurarak, harekete destek veren kadınların sözcülüğünü üstlenmiştir⁵⁴². Cemiyet kadını sınırsız kuşatan geleneklere, kısıtlamalara, kadın-erkek eşitsizliğine, hukuksuzluğa, eğitimsizliğe karşı bir mücadele başlatmıştır. Bu amaçla gerek aile yaşamında gerekse toplumsal yaşamdaki ilişkiler açısından yeni bir düzenlemeye gitmenin gereği üzerinde durulmuştur.

Tüm bunlar, II.Meşrutiyet dönemindeki toplumsal değişmelerin, aile

kurumuna uzanacak derecede geniş kapsamlı olduklarının göstergeleridir. Geleneklere karşı, Müslüman toplum hayatının en mahrem ve kutsal yuvası sayılan bir kurumunu dahi hedef alan eleştirilerin başladığı gözlenmektedir⁵⁴³.

Toplumsal alandaki hareketliliğin, ekonomik alanda da yansımaları olmuştur. Savaş sırasında, esnaf örgütlenmesini, kooperatifçiliği, hatta devletçiliği savunan akımlar İttihat ve Terakki içinde filizlenmeye başlamışlardır. Özellikle savaşın son yıllarında, Ziya Gökalp ve Tekin Alp'in de çaba gösterdiği devletçilik akımı ilginç bir gelişme sayılabilir. Tesanütçülük (dayanışmacılık, solidarizm) görüşlerini esas alan bu akımlar ve özellikle devletçilik, Almanya'daki gelişmelerden etkilenmiştir⁵⁴⁴. Bu dönemde ekonomi alanında ilginç bir gelişme, İttihat ve Terakki'nin kapitülasyonlara karşı aldığı tavrıdır. I.Dünya Savaşı'nın başlamasından bir süre sonra, Osmanlı Hükümeti, emperyalistlerin kendi iç hesaplaşmalarından yararlanarak, tarihî bir karar almıştır. 9 Eylül 1914 günü ilan edilen karar, malî, iktisadî, adlî ve idarî kapitülasyonların tamamen kaldırılmasını öngörmektedir. 1838 iktisadî ve askerî iflasından sonra, Osmanlı devleti zaten yarı bağımlı bir hale düşmüştü. Bağımlılık, yabancılara tanınan ve bir bölümü İmparatorluğun ilk yüzyıllarından süregelen, kapitülasyon denen bir takım ayrıcalıklarla somutlaşıyordu. İmparatorluğun güçlü dönemlerinde ticareti kolaylaştırmak ve özendirmek için benimsenen sistem, gerileme ve çöküş dönemlerinde sömürünün, bağımlılığın, Avrupa hegemonyasının bir aracı haline gelmişti. Avrupa devletlerinin kendilerine ait postaneleri, konsolosluk mahkemeleri, hapishaneleri vb. vardı. İşte İttihat ve Terakki çağdaşlaşma yolundaki ilk engel olarak kapitülasyonları görüyor ve fırsattan yararlanarak bu sisteme son veriyordu. Bağımsızlık ilanı anlamını taşıyan bu kararın alınması yeterli değildi, çünkü kararın karşı tarafa kabul ettirilmesi gerekiyordu. Avrupa devletleri ise, Osmanlı Devleti'nin bu tek yanlı kararını kabul etmediklerini bildirdiler. Bu yönde gösterilen çabalar kısmî bir sonuç verdi: Almanya, 1917' de yapılan bir anlaşmayla, Osmanlı Devleti içinde kapitülasyonları öngören hiçbir antlaşmaya katılmamayı kabul etti⁵⁴⁵. Bu İttihat ve Terakki için kısmî ve kısa süreli bir başarı sayılırdı.

Ekonomik alanda atılan bir diğer adım, ticari işletmelerin finansmanı için ve kooperatifler kurulmasını desteklemek üzere milli bir bankanın kurulmasıydı. İttihat ve Terakki gençleri, üretime katılmaya teşvik ediyor ve bazen de usule uygun olmayan yollarla Türk şirketlerini geliştirmeye çalışıyordu.

Bu haliyle "Jön Türk" hareketi, gelecekteki Türkiye Cumhuriyeti önderleri için mükemmel bir denemeydi, bu hareket hem bir siyasî okul görevini üstendi hem de yeni fikir ve meselelerin denendiği bir alan oldu⁵⁴⁶.

D. DEĞERLENDİRME

Yukarıda, sivil toplumun unsurları başlığı altında incelediğimiz toplumsal yapıların ve ardından modernleşme çabaları ile ortaya çıkan yeni toplum anlayışının sağladığı veriler, Osmanlı İmparatorluğu'nda sivil toplum ile ilgili bazı sonuçlara ulaşmamıza olanak tanımaktadır.

Öncelikle, sivil toplumun unsurları olarak ele aldığımız toplumsal birimlere eklemeler yapılabileceği düşünülebilir. Bunlar arasında ilk akla gelen kuşkusuz, *Ulema* yani İlmîye sınıfıdır. Osmanlı toplumunun aydın kesimi olarak nitelenebilecek bu sınıfın üyeleri birer devlet görevlisidir. Bu konumları onları bir sivil toplum unsuru olarak ele almamızı engellemektedir. Zira bu , onların devlet politikalarını destekleyen bir tavır içinde olmalarına yol açmıştır. Medrese eğitiminden başlayarak⁵⁴⁷, merkezî yönetimin bir parçası olarak varlık kazanan Ulema, hiçbir zaman Batı'daki kilise örgütüne benzer, devlet dışı bir kurum olmamış; aksine devlet desteği ve denetimi altında yaşamıştır⁵⁴⁸. Osmanlı toplumunda devletten bağımsız bir aydın sınıfının doğması için Tanzimat dönemini beklemek gerekmiştir.

Yukarıda sözü edilen toplumsal yapılar birbirlerinden, en azından farklı alanlarda yer almak bakımından ayrılıyorlarsa da, idarî mekanizma ile aralarındaki bağ benzer nitelikler taşımaktadır. Gerçekten de, Osmanlı merkezî yönetimi, yerel veya dinsel toplum ünitelerini, bunların yöneticilerine "devlet memuru" benzeri bir statü tanıyarak, yönetsel piramidin bir ögesi durumuna getirmiştir. Böylece merkezî otorite, bireylere nüfuzunu doğrudan değil, dolaylı yoldan (ait olduğu grup aracılığıyla) hissettirmiştir. Toplumsal grubun bu "aracı" konumu, onun bir sivil toplum yapısı olarak nitelenmesi için yeterli değildir. Zira, yukarıda E. Gellner'in tarım toplumları ile ilgili olarak vurguladığı gibi, bu ikincil topluluklar, aslında devletin merkezî otoritesinin birer "aleti" durumundadırlar⁵⁴⁹. Bu işlevlerini kendi içlerindeki hiyerarşik yapıyla yerine getirirler. Zaten kendilerine varlık hakkı tanınmasının temel nedeni de, bu işlevsel yönleridir. Devlet için önemli olan, her grubu mümkün olduğu ölçüde denetlenilebilir kılmak ve aynı zamanda kendi meşrûyetini sağlama almaktır⁵⁵⁰. Grupların bu konumları, hukukî açıdan da değişmemektedir. Çünkü, Osmanlı hukukunda tüzel kişilik kavramı vakıflarla sınırlanmıştır. Genel olarak, devlet tüzel kişiliklerin tanınmasının yaygınlaşmasını istememiştir⁵⁵¹. Tanzimattan önce, dernek anlamını taşıyan kişi topluluklarını,

"tarikatleri", "loncaları" ve hatta "cemiyet" adıyla kurulan bazı müesseseleri, sadece bir tarihsel gelişim olarak değerlendirmek gerekir. Tüzel kişiliğe sahip dernek anlamındaki topluluğu, 1876 Anayasasında bile görmek mümkün değildir. Osmanlı hukukunda ilk defa dernekleri düzenleyen Cemiyetler Kanunu 1909 tarihinde ve II. Meşrutiyetten sonra kabul edilmiştir⁵⁵².

Sivil toplum unsuru olarak sıraladığımız yapılar arasında, bize göre, yukarıdaki saptamalarımız bu yapı için de geçerliliğini korumasına karşın, sivil topluma en çok yaklaşan "millet" sistemidir. Bu sistem uyarınca, azınlıklara tanınan, kendi eğitim kurumlarını kurabilme, meclislerini oluşturabilme ve yargılama yetkileri, devlet denetiminde olsa da, bu cemaatlerin devletten özerk bir yaşam alanına sahip olduklarının göstergesidir. Osmanlı idaresi, Hıristiyan ve Yahudi azınlığa tanıdığı bu özerkliği, İslamî mezheplere tanımamıştır. Devlet genel olarak, aslen Sünni tarikatleri desteklemiş, Şeyh Bedrettin gibi devletin gücünü sarsacak heterodoks mahiyetteki hareketleri bastırma gereği duymuştur. Böylece, Osmanlı devleti, heterodoks Müslümanlarla, Hıristiyanlarla olduğundan daha sert bir çatışma içine girmiştir⁵⁵³. Mahçupyan bunun nedenini, azınlıkların yönetime ortak olma riskini taşımamalarına karşın, İslamiyet içindeki mezheplerin devlet otoritesi için bir tehlike olarak görülmesine bağlamaktadır⁵⁵⁴. İmparatorlukta, genel olarak, Sünnilik açık şekilde benimsemiş, bir yandan bir medrese ağı kurularak, yarı devlet memuru din görevlileriyle Sünni anlayış yaygınlaştırmaya çalışılmış, bir yandan da Sünni tarikatlerin yayılmalarına ve desteklenmelerine önem verilmiştir. Bu çerçevedeki en önemli gelişme 15. Yüzyılda Nakşibendi Tarikati'nin Osmanlı'ya girmesi ve yaygınlaşmasıdır⁵⁵⁵. Zamanla ehli sünnet tarikatler devlet yönetiminin bir parçası olmuşlardır. İzlenen bu politikalar aracılığıyla, tarikatler kontrol altında tutularak toplum denetlenmeye çalışılmıştır⁵⁵⁶.

"Millet" sistemi dışında, loncaların devletten özerk hareket edebilme olanakları ölçüsünde birer sivil toplum unsuru olarak değerlendirilmesi mümkündür. Yukarıda değinildiği gibi, merkezden uzaklaştıkça loncalar üzerindeki merkezî denetim azalmakta, bunlar bu oranda hareket serbestisine kavuşmakta idiler. Bunun dışında, İmparatorlukta farklı dönemlerde merkezî otoritenin güçlenmesiyle, loncalar üzerindeki denetim yoğunlaşmakta, bu eğilim azaldığı ölçüde ise, denetim etkisini yitirmekteydi. Bu durumda loncalar, devletin merkezi otoritesinin dışında bir hareket alanına sahip olabiliyorlardı.

Son olarak, modernleşme süreciyle birlikte, Osmanlı toplumsal yapısında meydana gelen değişimin, sivil toplum açısından olumlu yönleri bulunduğu kaydedilmelidir. Herşeyden önce, 19. Yüzyılda Şinasi ve Namık Kemal gibi gazeteci/ düşünürler sayesinde, İmparatorlukta ilk kez bir "kamuoyu"nun teşkil ettiği söylenebilir. Bunun yanında, üstün devlet mefaatinden ayrı bir "kamu yararı" kavramının

doğuşu da yine bu reform süreciyle birlikte olmuştur. Bu Osmanlı toplumunda ilk kez bir "kamu alanı" düşüncesinin doğması anlamını taşır. Özellikle II. Meşrutiyet'in ilanının ardından Batılı düşünce akımlarının toplumsal yaşama girmesi ve yeni doğan aydın sınıf tarafından benimsenmesi bu "kamu alanı"nın genişlemesini sağlamıştır. Ancak, Osmanlı toplum yapısında oluşan bu değişim, köklü bir siyasi kültürün yerleşmemiş olması nedeniyle , sivil toplum konusundaki beklentilere karşılık verecek ölçüde olmamıştır.

IV. CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM.

A. YENİ TÜRK DEVLETİNİN DOĞUŞU

Osmanlı İmparatorluğu'nu çöküşün eşiğinden döndürmek ve hatta büyütmek umuduyla girilen I. Dünya Savaşı bittiğinde (Kasım 1918), geriye savaşın yıldırıldığı ve yoksul düşürdüğü bir halk kalmıştı. 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması, savaşı kazanan devletlerin İstanbul'u işgal etmelerine, ülkenin kimi bölgelerine asker çıkarmalarına olanak tanıyordu. Buna dayanarak Batılı müttefikler Anadolu'nun çeşitli bölgelerini işgal etmekte gecikmediler. İzmir'in işgalinden sonra yer yer devrimci kıpırdanmalar ve işgal bölgelerinde Müdafaayı Hukuk Komiteleri kurulmaya başlandı⁵⁵⁷. Amaç, Türk topraklarının işgalini ve bölüşülmesini protesto etmek, Wilson ilkelerinin Türklere de uygulanmasını sağlamak, elde edilebilen silah ve güçlerle istilacılara direnmektir. Bir başka deyişle, 1908'de ilk kez dinin etkisinden sıyrılmış olarak gördüğümüz siyasî tepki, bu kez daha fazlasıyla, "silahlı" direniş ile karşımıza çıkmaktaydı⁵⁵⁸. Kurulan komiteleri harekete geçiren nedenler arasında benzerlikler olmasına karşın, bunların aralarında bir birlik yoktu; hemen hepsi bölgesel hareketlerdi ve "gerilla savaşı"na dayalı bir savunma yapıyorlardı⁵⁵⁹. Kimisi Şeriat kimisi Halife Sultan'ı kurtarmak istiyor, kimisi de adem-i merkeziyet esasına dayalı bir yönetim tesis etmeyi hedefliyordu. Bu dağınık örgütleri ulusal bir kurtuluş hareketine dönüştürmek, bunun yanısıra, kaderine boyun eğmiş yalın halkı yeniden savaş cephelerine sevk edebilmek, neredeyse bir mucize idi⁵⁶⁰. Potansiyel gücü organize etmek, bunu gerçek bir devrimci güç haline getirmek amacıyla, başta Mustafa Kemal olmak üzere birçok subay ve aydın İstanbul'dan Anadolu'ya geçerek, bu mucizeyi gerçekleştirme çabasına giriştiler⁵⁶¹. Böylece, Kurtuluş Savaşı, başlangıçta genellikle subaylar ve eşraf tarafından örgütlenen Kuvayı Milliye müfrezelerinin yürüttüğü bir gerilla savaşı biçiminde başladı ve uzun süre böyle devam etti.

Erzurum (23 Temmuz - 5 Ağustos 1919) ve Sivas (4-11 Eylül 1919) Kongreleri zaman kaybedilmeden toplandı. Misakı Milli ile, hedef belirlendi; "ulusal ve ekonomik gelişmemizin olanaklı hale gelebilmesi ve daha modern bir yönetime kavuşmak için her devlet gibi bizim de tam bağımsızlığa ve özgürlüğe ihtiyacımız vardır" dendi. Anadolu'da bu dönemde hakim ideoloji, İslam'dı. Mustafa Kemal, aynı zamanda resmî ideoloji olan İslam'ı devrimci yönde kullandı. Milli Mücadele'nin başından itibaren, savaşın bir amacının da hilafet ve saltanatın

kurtarılması olduğunun söylenmesi bunun bir sonucuydu. Kaldı ki , bu dönemde, hedefin yalnızca Türk milletinin kurtarılması olduğu söylene bile, bunun halifelik ve saltanatın kurtuluşu ile özdeşleştirilmesi çok mümkündü. İstanbul Hükümeti'nin İslam'ı karşı-devrimci bir araç olarak görüp, Milli Mücadeleyi baltalama olasılığı, Mustafa Kemal'in bunu "devrimci" bir biçimde kullanması ile etkisiz kılınyordu⁵⁶². Kendisi bunu Söylevinde şu sözlerle açıklıyordu:

*"Ulus ve ordu, Padişah halifenin hayırlığından haberi olmadığı gibi, o kata ve o katta bulunana karşı yüzyılların kökleştirdiği din ve gelenek bağlarıyla içten bağlı ve uysal. Ulus ve ordu, kurtuluş yolu düşünülürken bu atadan gelen alışkanlık dolayısıyla kendinden önce yüce halifeliğin ve padişahlığın kurtuluşunu ve dokunulmazlığını düşünüyor. Halifesiz ve padişahsız kurtuluşun anlamını kavrama yeteneğinden yoksun...Bu inançla bağdaşmaz görüş ve düşüncelerini açığa vuracakların vay haline! Hemen dinsiz, vatansız, hayın, istenmez olur."*⁵⁶³ İşte bu nedenle Mustafa Kemal , cumhuriyetçi fikirlerini milli kurtuluş savaşının sonuna kadar bir "milli sır" olarak sakladı⁵⁶⁴.

Mustafa Kemal'in, Milli Mücadele'nin ilk günlerinden itibaren, en kısa zamanda seçimlerin yapıp meclisin toplanmasının gerekliliğini vurgulaması, "fiili" bir düzenin değil, "hukukî" bir düzenin yaratılmak istendiğinin göstergesidir. 18 Mart 1920'de, İstanbul'da Mebusan Meclisi'nin dağıtılması fırsatını değerlendiren Mustafa Kemal yayınladığı bildiriyle, yeni bir meclisin Ankara'da toplanabilmesi için seçimlerin yapılması çağrısında bulundu⁵⁶⁵. Yeni meclise, Mebusan Meclisi'nin İstanbul'dan kaçabilen üyeleri katılabilecekti. Bunun yanı sıra yeni mebusların seçilmesi için, seçim yapılacaktı. TBMM. 23 Nisan 1920'de açıldı, Mustafa Kemal başkan seçildi. Böylece, Türk toplumunun demokrasi mücadelesi yeni bir ivme kazanıyordu⁵⁶⁶. Bundan böyle, dışa karşı savaşı ve Osmanlı düzenine karşı ihtilâli yönlendirecek ulusal bir hükümet vardı. Her ne kadar amacın Padişahı kurtarmak olduğu ileri sürülmüşse de, aslında kurulan yeni bir devletti⁵⁶⁷.

Özetle, işgal güçlerine karşı kendiliğinden bir hareket olarak başlayan, büyük çoğunluğu Osmanlı subaylarından gelen bir öncü kadro tarafından organize edilen hareket, yerel kongreler, milli kongreler, Anadolu ve Rumeli Müdafiyi Hukuku Cemiyeti'nin teşkili ve Ankara'da toplanan TBMM. ile ürünlerini almaya başlamıştı⁵⁶⁸.

TBMM İstanbul'dan gelebilen ve seçilen milletvekillerinden oluşmuştu, üye sayısı 390 kişi idi. Bu üyelerin yarısından fazlası asker, memur ve diğer aydınlardan oluşuyordu (233 kişi). 47 din adamı vardı. Geriye kalanlar çiftçi, tüccar, aşiret reisi gibi kişilerdi. Meclisin bu profilinin, Cumhuriyet döneminden tek partili dönemin sonuna değin varlığını koruduğu söylenebilir. Bu, Milli Mücadele'nin küçük burjuva kökenli asker-sivil aydınlar ile Anadolu eşrafı öncülüğünde yapıldığını ortaya koymaktadır⁵⁶⁹.

Meclis hemen yasama faaliyetine başladı. Toplanmasından altı gün sonra, "Hıyanet-i Vataniye Kanunu " kabul edildi. Buna göre, TBMM'nin hukukîliğine karşı, sözle bile olsa her türlü hareket ölümle cezalandırılacaktı⁵⁷⁰. Bu, kurulanın bir devrim hükümeti olduğu gerçeğini ve radikal bir değişimi hedeflediğini ortaya koyuyordu. 18 Eylül'de İstiklâl Mahkemelerinin kurulması kararı alındı. Bu mahkemelerin yargıç ve savcılarını mebuslar olacaktı; mahkemelerin alacağı kararların ise kesin olması öngörülüyordu. Bunlar "devrim mahkemeleri" idi, yani adaleti sağlamanın ötesinde, karşı-devrimci hareketleri sindirme hedefi güdülüyordu⁵⁷¹.

Milî Mücadele hareketi, bölgesel kongrelerden başlayarak , nihayet BMM'nin toplanmasıyla "meşrûluk" ve "hukukîlik" arayışı içinde olduğunu gösteriyordu. Bu özellikle Ulusal Kurtuluş Hareketini, fiilîlik (çete, partizan savaşları, halk savaşı gibi) olgusuna dayanan hareketlerden ayırıyordu. Bu hukukîlik eğiliminin en büyük delili ise, 1921 Anayasası oldu⁵⁷².

1921 Anayasası (Teşkilatı Esasiye Kanunu), içinde bulunulan geçiş döneminin ihtiyacını karşılamak amacıyla oluşturulmuş temel bir metindi. Bunun ötesinde, ülkenin gelecekteki rejiminin ne olacağı konusunda ipuçları içermekteydi⁵⁷³.

1921 Anayasası, Kanunu Esasi'den farklı temellere dayanmakta ve yeni bir Türk Devleti kurmaktaydı⁵⁷⁴. Gerçekten de, 3. Maddesinde "Türkiye Devleti BMM tarafından idare olunur" derken yeni bir devletin doğuşundan, "Türkiye" devletinden söz ediliyordu⁵⁷⁵. Teşkilatı Esasiye Kanunu, ilk kez egemenliği, din dışı temellere dayandırıyor ve "Hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" ilkesini getiriyordu. Dinsel ve/ya ırsî unsurlardan kaynaklanan egemenlik anlayışı yerini milletin egemenliğine bırakıyordu. Millî egemenliğin kabul edildiği bir sistemin, kişisel egemenliğe dayanan monarşik bir rejimle bağdaşmayacağı açıktı⁵⁷⁶.

Teşkilatı Esasiye Kanununda yer alan önemli bir düzenleme , "vilayet ve nahiye şuraları" ile ilgiliydi. Bunlar, özerk, ancak halkın "mukadderatını" ilgilendiren siyasî bir yönü bulunmayan yerel meclisler olacaktı. Yerel yönetimlerle ilgili bu denli ayrıntılı hükümlerin anayasal bir metinde yer alması, sık rastlanır bir durum değil ise de, bunu millî egemenliği öngören 1. madde ile birlikte düşünmek gerektiği açıktır⁵⁷⁷. Gerçekten de, 24 maddelik kısa bir anayasa olan Teşkilatı Esasiye Kanunu, 14 maddesini yani yarısından fazlasını yerel yönetim ilkelerine ayırmıştır. "Vilayet" başlıklı bölümde, vilayetlerin tüzel kişiliğe ve özerkliğe sahip olacakları belirtilmiş, BMM'nin koyacağı yasalar çerçevesinde, evkaf, medreseler, maarif, sağlık, iktisat, tarım, bayındırlık ve sosyal yardımlaşma ile ilgili düzenlemeler ve bunların yürütülmesi "vilayet şûra"larının yetkisine bırakılmıştır. Ancak iç ve dış siyaset, şeriye, adliye ve askeriye ile ilgili konular, uluslararası ekonomik ilişkiler ve vilayeti ilgilendiren başka bir çok konu merkezî

yönetimin yetkisindedir (m. 12). Vilayetlerin yanısıra, kaza ve nahiyeler de hükme bağlanmış, en küçük idarî birim olarak nahiyelerin, özel işlerinde özerkliğe sahip, tüzel kişiler oldukları vurgulanmıştır (m. 16). Nahiyelerde de, bir şûranın toplanması öngörülmüş, bu şûranın halk tarafından doğrudan doğruya seçilen üyelerden oluştuğu belirtilmiştir.

Görülüyor ki, Teşkilatı Esasiye Kanunu merkezî yönetimi sınırlı ve istisnaî, yerinden yönetimi ise asli ve genel olarak ele alan bir sistem benimsemiştir⁵⁷⁸. 1921 Anayasası'nın, idarenin örgütlenmesi açısından getirdiği yerinden yönetimi esaslar bakımından, "aşağıdan yukarı" bir yönetim yapısı benimsediği söylenebilir. Bu ise, Osmanlı Türk idare geleneğinden çok farklı bir siyasî bakış açısına işaret eder⁵⁷⁹. Tanör, Teşkilatı Esasiye'nin yerel yönetim ilkelerini, 1918-1920 tarihleri arasında Anadolu ve Trakya'da etkinlik gösteren "yerel kongre iktidarlarının" bir yansıması olarak görür. Ancak Teşkilatı Esasiye Kanunu'nun öngördüğü bu yerel kurumlar, hiçbir zaman hayata geçirilememiş, zaman içinde merkezî yönetim ağırlık kazanmıştır⁵⁸⁰.

1921 Anayasası'nda ifadesini bulan devrimi hukuki bir zemine oturtma, yeni Türkiye devletinin hiç vakit kaybedilmeden yapılandırılması çabası yanında, yurdun dört bir yanında, Kurtuluş Savaşı devam etmiştir. Savaş zaferle sonuçlanmış ve 1 Kasım 1922'de Saltanat kaldırılarak, özellikle uluslararası platformda muhatap alınması gereken tek otoritenin TBMM olduğu vurgulanmıştır. Lozan antlaşması ile dışa karşı tam bağımsızlık belgelenmiştir⁵⁸¹. Artık bundan sonraki rejimin bir "cumhuriyet" olduğunun "milli bir sır" olmaktan çıkarılması zamanı gelmiştir. (29 Ekim 1923)

B. TEK PARTİ YÖNETİMİ

Kurtuluş Savaşının zaferle sona ermesi ve saltanatın kaldırılmasını (1 Kasım 1922) takip eden aylarda Mustafa Kemal halkçılık esasına dayalı bir siyasi parti kurmuştur. Adı, Halk Partisi'dir (Aralık 1922)⁵⁸². Bu parti, belli bir sınıfa değil, bütün sınıflara dayalı bir parti olacaktır. Zira Mustafa Kemal'e göre, "*bizim halkımız menfaatleri yekdeğerinden ayrılır sınıflar halinde değil, bilakis mevcudiyetleri ve mesailerinin toplamı yekdeğerine lazım sınıflardan ibarettir.*"⁵⁸³ Partinin kurulmasının ardından, I. BMM'i feshedilerek, Halk Partisi'nini de katılacağı yeni seçimlere gidilmesine karar verilir (1 Nisan 1923). Seçimlere girilmeden önce partinin programı Mustafa Kemal tarafından "9 umde" (9 ilke) başlığı ile duyurulur ve partinin bu programla seçime gireceği bildirilir. 9 umdede henüz rejim konusunda açık bir tavır takılmamış, cumhuriyetten söz edilmediği gibi, hilafet bir "makamı mualla" kabul edilmiştir⁵⁸⁴. 1923 seçimlerinde parti, meclisteki sandalyelerin hemen hemen hepsini kazanır. 11 Ağustos 1923'te ikinci dönem meclisi çalışmalarına başlar. 1921 Anayasasında değişiklik yapıp 29 Ekim 1923 tarih ve 364 sayılı Kanun ile Cumhuriyeti ilan eden, işte bu ikinci meclistir⁵⁸⁵. İkinci meclisin diğer bir önemli kararı Hilafetin kaldırılmasıdır (3 Mart 1924). Saltanatın kaldırılmasına karşın halifelik kurumunun ve sayısız İslamî kurumun varlığını devam ettirilmesi, eski rejim taraftarlarının daima İslamî motifleri reformcular ve onların programlarına karşı güçlü bir silah olarak kullanabilmeleri riskini taşıyordu. Bu riske karşı alınacak en etkin önlem, halifeliğin kaldırılması olmuştur⁵⁸⁶.

Cumhuriyet'in ilanı ile başlayan yeni dönemin ihtiyaçları, olağanüstü koşulların ürünü olan eksik ve yetersiz⁵⁸⁷ 1921 Anayasası'ndan daha kapsamlı bir anayasanın kabulünü zorunlu kılmıştır. 20 Nisan 1924 tarihli bu yeni anayasa⁵⁸⁸, "hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir" ilkesini korumaktadır. Bunun ötesinde, TBMM. bu egemenliği kullanmaya yetkili tek organ olarak belirtilmektedir⁵⁸⁹. 1924 Anayasasının özgürlüklere bakış açısına gelince, bu konuda Fransız İhtilali'nin klasik özgürlükler anlayışının benimsendiği söylenebilir. Buna bağlı olarak, herkesin özgürlüğünün sınırının, başkalarının özgürlüğü olduğu hükme bağlanmıştır. Klasik hak ve özgürlükler kısaca sayılmış, yasa önünde eşitlik, kişi dokunulmazlığı, vicdan, düşünce, söz, basın, seyahat, sözleşme, dernek kurma, ortaklık kurma, mülk edinme hak ve özgürlükleri birer madde ile ifade edilirken, "ekonomik ve sosyal haklar"dan söz edilmemiştir⁵⁹⁰.

Yeni anayasa çok partili bir siyasal yaşamı engelleyecek hiçbir hüküm taşımamaktadır. Nitekim, çok partili döneme geçiş konusundaki adımlar çok geçmeden atılacaktır. CHP'nin baskın bir çoğunluğa sahip oluşu, hiçbir zaman, II. Meclisi Mustafa Kemal'in itaatkâr bir aracı haline getirmemiştir. Kısa sürede Meclis içinde anayasal ve diğer sorunlar üzerinde anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır⁵⁹¹. 17 Kasım 1924'te, Halk Partisinden istifa eden milletvekilleri Terakkiperver Cumhuriyet Partisini kurmuştur. Bu yeni partiye bazı eski generaller önderlik etmiştir. Parti ekonomik ve daha çok siyasal liberalizmi benimsemiş, bunun "dinî hislere ve düşüncelere" saygıyla birlikte savunulacağı belirtilmiştir. Partinin manifestosu, despotizme muhalefeti, bireysel özgürlükleri, yargı bağımsızlığını ve idarede adem-i merkezîyetçiliği vurgulanmaktadır⁵⁹². Terakkiperver Cumhuriyet Partisi, İstanbul basınından destek görmüş, büyük kentlerde ve doğu bölgelerinde örgütlenmiştir⁵⁹³. Ne var ki, 13 Şubat 1925 'de patlak veren Şeyh Sait Ayaklanması'nın yarattığı karşı-devrimci güçler korkusu, Terakkiperver Parti'nin kapatılmasına neden olmuştur⁵⁹⁴. Kürt ulusçuluğu öğeleri taşıyorsa da, daha çok dinsel, karşı-devrimci bir hareket niteliğinde olan bu ayaklanmanın ardından, hükümeti olağanüstü yetkilerle donatan Takriri Sükun Yasası çıkarılmıştır. Bu yasanın CHP dışında kalan her türlü siyasî faaliyeti durdurması sonucu, ülkede istikrarlı sayılabilecek bir dönem başlamıştır⁵⁹⁵.

Terakkiperver Cumhuriyet Partisi deneyiminin ardından, çok partili rejime geçiş konusunda bir diğer çaba Serbest Fırka'nın kuruluşu olmuştur. Bu ikinci deneyimde kurulan parti, ılımlı bir muhalefet oluşturması düşünülerek kurulmuş "güdümlü bir parti"dir. Nitekim partiyi kuran, Mustafa Kemal'in arkadaşı Fethi Okyar'dır ve üyeler arasında Mustafa Kemal'in kız kardeşi de bulunmaktadır⁵⁹⁶. Ancak dünyayı saran 1929 ekonomik bunalımının etkisiyle kötüleyen Türk ekonomisinin halk üzerindeki olumsuz etkisi, muhalif bir güç etrafında toplanılması için yeterli bir neden teşkil etmiştir⁵⁹⁷. Bu beklenmeyen ve istenmeyen gelişmelere yol açar. Bunalımdan etkilenenler ve gericiiler büyük bir heyecanla yeni partiyi desteklerler, Fethi Okyar'ın İzmir'e yaptığı ziyaret kanlı olaylara neden olur. Bu gidişten ürken Fethi Okyar ve arkadaşları partiyi kapatırlar. Partinin kapatılmasından sonra, gerici bir olay niteliğini taşıyan Menemen Olayı patlak verir (23 Aralık 1930)⁵⁹⁸.

Yaşanan bu deneyimler, 1930 sonrasında tek parti rejiminin sertleşerek uygulandığı ve laik-milliyetçi reformların genişletildiği bir dönemin başlamasına yol açmıştır. Gerçekten de 1930'dan sonra, 1923-1930 yıllarında kabul edilen ilkeler, daha açıkça belirtilip genişletilerek önce Halk Partisi programına (1931), sonra Anayasa'ya (1937) konmuştur. Bunlar, Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, laiklik, devletçilik ve devrimciliktir. Parti yavaş yavaş kendini devlet ve

milletle bir tutmaya başlamış, 1935 kurultayında parti genel sekreterini içişleri bakanı tayin etmeyi kararlaştırmış, valiler vilayet parti teşkilatlarının başına getirilmiş; bölge müfettişleri hem parti hem de hükümet işlerini kontrol etmekle görevlendirilmişler ve nihayet bütün millet Halk Partisi üyesi sayılmıştır⁵⁹⁹. Hükümetin ekonomik siyasetinde de belirli bir değişme olmuş, devlet artan otoriter tutumuna uygun olarak, sanayi sektörünün idaresinde daha büyük sorumluluk yüklenip, memleket ekonomisinin genel kontrolünü eline almıştır⁶⁰⁰.

Başlangıçta tek parti kurmak Kemalistlerin niyeti olmamış olabilir, ancak başarısızlıkla sonuçlanan çok partili yaşama geçiş denemelerinin yarattığı karşı-devrimci güçler korkusu, böyle bir yönelişe yol açmıştır. Bundan sonraki 15 yıl boyunca CHP, tek siyasi parti olarak kalmıştır⁶⁰¹. O yıllarda CHP'nin faaliyetleri, Avrupa'daki tek partili devletlerde partinin rolü konusunda model olan İtalya'da faşist Parti, Rusya'da Komünist Parti ve Almanya'da Nazi Partisi- örneklerine içerikten çok biçim itibarıyla oldukça uygundur⁶⁰². Biçimsel açıdan benzerlikler taşımasına karşın, CHP totaliter olmayan bir tek parti modelidir. Çizdiği model, geleneksel toplum yapısını bilinçli bir biçimde değişime sevk ederek modernleştirme çabasında olan bir "vesayetçi rejim" örneği oluşturmaktadır⁶⁰³. Bu vesayetçi rejim yoluyla parti sosyal, ekonomik ve siyasî alanda modernizasyonu başarmıştır. Bu, totaliterizme başvurulmadan ve herhangi bir katı ideolojiye saplanmadan yapılabilmektedir. Alınan baskıcı önlemler, kimi zaman pragmatik çözümler ve güncel ihtiyaçlarla gerekçelendirilmiştir⁶⁰⁴.

Sosyal temelleri açısından CHP, genellikle, merkezî asker- bürokrat elit ile Anadolu eşrafının koalisyonu biçiminde tanımlanabilir. Yine de, merkezî yönetim düzeyinde asker- bürokrat elit her zaman baskın unsur niteliğini korumuştur. Bu ittifak büyük ölçüde, Kurtuluş Savaşı koşullarından gelen bir durumdur. Zira, köylü halkın Milli Kurtuluş Savaşı için harekete geçirilmesi ve yönlendirilmesi bu iki grubun ortak çabalarının bir ürünüdür. Bu anlamda, asker- bürokrat elit ve Anadolu eşrafı arasında zımnî bir ittifakın var olduğu söylenebilir. Bu ittifak, Anadolu'yu Batılı galip güçler tarafından bölünmekten kurtarmış ve sonra da yeni rejimin temellerini atmıştır. Cumhuriyet rejiminin pekişmesinden sonra da bu ortaklık sürmüştür⁶⁰⁵. Bu durum, özellikle işçi ve köylüler aleyhine sonuçlar doğurmuş; bu halk kesimleri devrimin bütünleyici bir parçası durumuna gelememiş, yönetimden soyutlanmış ve hatta ona yabancılaşmışlardır⁶⁰⁶.

Yukarıdaki açıklamalara, tek parti yönetimi döneminin bir reformlar süreci olduğu eklenebilir. Reformlar için izlenen metod, bunların bir kanuna dayandırılmalarıdır. Gerçekten de, önce reform yapılması ile ilgili kanun çıkarılmakta, ardından bu reformun halka benimsetilmesi için çalışmalarına başlanmaktadır. Bu çalışmaların başarısızlıkla sonuçlanması ihtimali üzerinde ise, hiç durulmamaktadır⁶⁰⁷.

Reformlar öncelikle hukuk ve eğitim alanında laikleşmeyi öngörür: Dinî düzenlemelerin yasaklanması, şeriatın yerine İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulü, Tevhidi Tedrisat Kanunu ile dinî eğitimin laik eğitimle birleştirilmesi, tekke ve zaviyelerin kapatılması, devletin dininin İslam olduğuna dair anayasa maddesinin kaldırılması (1928) bunlar arasında sayılabilir. Bunun dışında, Latin alfabesinin ve uluslararası ölçü birimlerinin kabulü, şapka kanunu gibi geleneksel toplum yapısını değiştirmeyi hedefleyen reformlar yapılmıştır⁶⁰⁸.

Özellikle Menemen olayının ardından, Atatürk öncülüğünde kültür hareketlerine hız verildiği gözlenir. Zira kültür, gericiğin çaresi olarak görülmektedir. Bu kültür hareketinin en önemli adımlarından biri halkevleri ve odalarının kurulmasıdır. 1931 yılında, Türk Ocakları Genel Kurulunun örgütü dağıtma kararı almasının ardından, 19 Şubat 1932'de halkevleri açılmıştır. Halkevleri, dil, edebiyat, tarih, güzel sanatlar, kütüphane ve yayın, toplumsal yardımlaşma, köycülük, halk dersaneleri ve kursları olmak üzere çeşitli etkinlik kollarına sahiptirler. Halkevleri ve halkodaları, Türk aydınlanma hareketini taşraya kadar yayan merkezler rolünü üstlenmişlerdir⁶⁰⁹.

Tek parti dönemi ekonomik alanda da önemli adımların atıldığı bir dönem olmuş, ulusal ekonomi ilkesi benimsenmiş, bir yandan devlet müdahalesi öngörülürken, bir yandan da Sanayi Teşvik Kanunu çıkarılarak, özel teşebbüs desteklenmiştir. Bu dönemin belirgin niteliği, yabancı sermayenin devletleştirilmesi çabasıdır. Yabancı sermayenin emperyalizmin bir unsuru olduğu fikri, özellikle kent hizmetlerine ilişkin, elektrik, havagazı, su, rıhtımlar vb. yabancıların elinde bulunan yatırımların hızla devletleştirilmesine neden olmuştur. Dünyayı saran 1929 ekonomik krizi Türkiye'de etkisini, ekonomik yaşama devlet müdahalesinin artması biçiminde göstermiştir. 1930'da Türk hükümeti, devletin daha fazla ekonomik faaliyetine duyulan gereksinmeyi vurgulamaya başlamış, ertesini yıl devletçilik CHP tarafından kabul edilen ve 5 Şubat 1937'de Anayasaya konulan "temel ve değişmez" altı ilkedden biri halini almıştır⁶¹⁰.

Atatürk 10 Kasım 1938'de ölünce İnönü cumhurbaşkanı olmuştur. 26 Aralık 1938 tarihli olağanüstü genel kongrede İnönü'nün partinin sürekli genel başkanı seçilmesi ve Atatürk'ün de kurucu ve ebedi başkan olarak ilân edilmesi kararlaştırılmıştır. Aynı kongrede İnönü, "Mill Şef" ünvanını almıştır. Daha sonra partinin aldığı monolitik biçim, ünlü "tek parti, tek millet, tek lider" sloganıyla en iyi ifadesini bulacaktır⁶¹¹. Atatürk'ün ölümü ve Cumhurbaşkanlığına İnönü'nün geçişinin tek parti döneminin sert siyasetinde belli bir değişiklik yapmadığı, belki onu biraz daha sertleştirdiği söylenebilir. Laikleşme devam etmiş, dil devrimi şiddetlenmiştir. 1938'de Cemiyetler Kanunu kabul edilmiştir. Bu kanun, ortak menfaatlere dayalı derneklerin kurulmasını kesinlikle yasaklamakta, böylece siyasî partilerin kurulmasına da imkân vermemekteydi. Bu arada mevcut mason teşkilatının kaldırılması emrediliyordu. Basın, hem günlük

çalışmalarında hem de yeni yayınlar için izin alabilmek bakımından çok sıkı denetim altında tutuluyordu. Bu denetim ,1938'de kurulan Basın Birliği ile kurumsallaştırıldı⁶¹². 1939 Halk Partisi kurultayında devlet parti münasebetleri yeniden ele alınarak, yüksek devlet memurları partinin kilit noktalarından uzaklaştırıldı. Muhalifleri engellemek amacıyla daha sert tedbirlerin alınması gerekti. Bu yüzden kişi hürriyeti çok fazla sınırlandı ve Halk Partisi memleketin mutlak hakimi oldu. Rejim katılaşmış, hükümet kendi siyasetinden memnun ve bu siyasetin doğruluğundan emin görünüyordu⁶¹³.

Zaman içinde uygulamaya konan baskıcı yasalar ve bunların uygulanma tarzları, vatandaşların devlete ve partiye güvenini aşındırdı. Bu durum özellikle, savaş yıllarında, önemli miktarda servet biriktirmiş olan işadamları ve büyük çiftlik sahipleri için söz konusu idi. Zira, uygulamaya konan varlık vergisi bu kesimde hükmete karşı güvensizlik hissi uyandırmıştı. 1945'e gelindiğinde, 1923'ten beri istikrar sağlayan siyasi ittifak bozulmuştu ve II. Dünya Savaşı biter bitmez yeni bir siyasî denge kurma gereksinimi doğdu⁶¹⁴.

C. KEMALİZMİN TEMEL İLKELERİ VE SIVİL TOPLUM

Timur'un tanımına sadık kalırsak, "Türk Devleti'nin kuruluşunda ve belli bir süre politikasının yürütülmesinde temel olan fikir ve ilkeler bütününe Kemalizm" diyebiliriz⁶¹⁵. Kemalizmin ilkeleri ,önce CHP 'nin 10 mayıs 1930 tarihli Büyük Kongresinde kabul edilmiş, 1937 yılında Anayasaya aktarılmıştır. Bu ilkeler konusunda parti programındaki kısa açıklamalar dışında resmî bir açıklama getirilmemiş ve ilkelerin içeriği dönemsel olarak farklılaşabilmiştir. Bu, Kemalizm'in "yumuşak ve esnek" bir ideoloji oluşu ile uyum içindedir⁶¹⁶.

Osmanlı siyasî/toplumsal yaşamında İslam dininin ne denli önemli ve belirleyici olduğuna değinmiştik. İmparatorlukta din, hem Sultan-Halife'nin iktidarını meşrûlaştıran bir temel⁶¹⁷ hem de toplumsal yapıyı biçimlendiren düzenleyici bir ilke işlevini üstlenmekteydi. İşte kurulan yeni Türkiye'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan temel farklılığı bu noktalarda toplanıyordu. Zira, yeni Türk devleti, siyasî/toplumsal yaşamda dinin belirleyici olmadığı, millî egemenliğe dayalı laik bir cumhuriyetti. Bir başka ifade ile, dinin belirleyici olmaktan çıkarılması sonucu doğan boşluk, Kemalist ilkelerle doldurulmaya çalışıldı. Bir meşrûiyet kaynağı ve düzenleyici ilke olarak İslam'ın karşısına şu ilkeler getirildi: Dinî unsurlardan sıyrılmış "milliyetçilik" ve "halkçılık", yeni Türkiye devletinin meşrûiyet kaynağı rolünü üstlendi. "Laiklik" ilkesi ise, İslamın toplumsal yapıyı biçimlendirme işlevinin yerini aldı. Bu işlevi üstlenen laiklik, vatandaşlarına dinsizliği telkin eden, din aleyhtarı bir devlet modelini değil, aksine, bir yandan din ve vicdan özgürlüğünün garanti altına alınmasını bir yanda da 3 Mart 1924'de kurulan Diyanet İşleri eliyle, kontrollü bir dinî teşkilatlanmanın sağlanmasını öngörüyordu.

19. yüzyıl Batı'da milliyetçiliğinin geliştiği ve "ulus-devlet" anlayışının kök saldıği bir dönem olmuştu. Oysa kozmopolit Osmanlı toplumu, daha önce değinildiği gibi, dine dayalı bir "millet" anlayışı üzerine temellenmekteydi. Batı'da Fransız İhtilali'nin ardından etkilerini artıran milliyetçilik akımları çok geçmeden zayıflayan İmparatorluğun, Müslüman-Türk halkı dışındaki halklarını harekete geçirdi. Bu dönemde "Osmanlılık" anlayışı ile bu halkları İmparatorluk içinde tutma çabaları sonuç vermedi . Çok uluslu imparatorluk halklarını "Osmanlılık" bayrağı altında bir arada tutmanın artık olanaksızlaştığı bir aşamada, "Türkçülük" akımı doğdu. Böylece, dinî cemaatlerle

özdeşleştirilen "millet" kavramının dışına çıkmış oluyordu. Bu yeni içeriğiyle "millet" kavramı, Kurtuluş Savaşı ve sonrasında halkı birleştirici bir unsur haline geldi. M. Kemal Atatürk, *Medenî Bilgiler* kitabında, bir "millet" in sahip olması gereken, siyasî varlıkta *birlik, dil birliği, yurt birliği*⁶¹⁸ gibi unsurları sıralıyorsa da, esnek bir millet tanımını yapıyor,

"a) Zengin bir hâtıra mirasına sahip bulunan;

b) Beraber yaşamak hususunda müşterek arzu ve muvafakkatta samimi olan;

c) Ve sahip olunan mirasın muhafzasına beraber devam hususunda iradeleri müşterek olan insanların birleşmesinden meydana gelen cemiyete millet namı verilir" diyor, "bir harstan olan insanlardan mürekkep cemiyete millet denir, dersek milletin en kısa tarifini yapmış oluruz" saptamasında bulunuyordu⁶¹⁹.

Bu haliyle millet kavramı ve buna dayalı "milliyetçilik" ilkesi, yeni Türk devletinin halkına, Osmanlı tarihinden daha eskilere dayanan bir "benlik" sağlamaktadır. "Türk Tarih Tezi" böyle bir düşüncenin ürünüdür. Buna göre, Cumhuriyet kuşaklarının tarih anlayışı, Osmanlı öncesi Türklerin başarılarından kaynaklanacaktır. Mardin, "Türk Tarih Tezi"ni Atatürk'ün en özgün girişimlerinden biri saymakta ve onun Pan Turanizm kapanına düşmeden, kendinden önceki kuşağın tarihçilerinin dağınık olarak yaptıkları araştırmaları kendine mal etmeyi başardığını ve onları rejimin destekçisi durumuna getirdiğini belirtmektedir⁶²⁰. 1931 yılında Türk Tarih Kurumu'nun ve 1932 yılında Türk Dil Kurumu'nun kurulması, bu kurumların çalışmaları sonucu Güneş-Dil Teorisinin ortaya atılması da bu bağlamda değerlendirilmelidir⁶²¹.

Kemalist milliyetçilik ilkesi, çok milletli bir toplumsal yapıdan tek bir milletin egemenliğine geçişi vurgulamaktadır. Bu açıdan, Mustafa Kemal Atatürk *Medenî Bilgilerde*, "*Türkiye Cumhuriyetini kuran Türk halkına Türk milleti denir*"⁶²² ve "*Türk milleti, halk idaresi olan cumhuriyetle idare olunur bir devlettir*"⁶²³ tanımlarına yer verirken, millet- devlet özdeşliğini ortaya koymakta, Türkiye'nin bir ulus-devlet (millî devlet de denebilir) olduğu vurgulamaktadır. Devlet ile milletin özdeşleştirilmesi, "egemenliğin millete ait olmasının" doğal bir sonucu olarak sunulmaktadır. Böylece Osmanlı Devleti'nden farklı bir meşrûluk anlayışı benimsenmiş bulunmaktadır⁶²⁴.

Yeni meşrûluk arayışı, yalnızca "milliyetçilik" ilkesinde ifadesini bulmamakta, bu ilke "halkçılık" ilkesi ile tamamlanmakta, hatta bu iki ilke kimi zaman birbiriyle örtüşmektedir. Kemalizmin halkçılık ilkesi, iki aşamada şekillenmiştir: İlkenin birinci aşaması, Kurtuluş Savaşını ve Cumhuriyetin ilk yıllarını kapsar ve "hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir", "halk kendi mukadderatına bizzat ve bilfiil sahiptir" ilkelerinde formüle edilir⁶²⁵. Halkçılığın ikinci aşaması ise, 1930'ların

katı tek parti yönetimine denk düşer ve "halk için halka rağmen" formülü ile ifade edilir⁶²⁶. Bu ikinci dönemde, halkın siyasî hayata katılması açısından TBMM'nin varlığı yeterli görülmemekte, meclisin halk için en doğru kararları alacağı inancı benimsenerek, Rousseau'cu bir yaklaşım sergilenmektedir.

Türk Kurtuluş Savaşı, asker-sivil bürokratlar yanında hareketin gerektirdiği kamuoyunu oluşturmaya çalışan aydınlar önderliğinde, toprak sahibi Anadolu eşrafının başını çektiği bir hareketti. Toplumsal yönü itibarıyla bu savaş, saraylı soylular ve bunların işbirlikçileri dışındaki halkın, yeni Türk devletinin "halk" unsurunu teşkil etmesini öngörmüştür. Bu nedenle "halkçılık" fikri gerek savaş esnasında gerekse devrimden sonra fazlasıyla vurgulanmıştır⁶²⁷.

Mustafa Kemal , 13 Eylül 1920'de meclise "Halkçılık Programı" başlığını taşıyan bir tebliğ sunmuştur. Bu programa göre, "millet", halktır. "Devlet halk devletidir"."Türk halk hükümeti BMM tarafından idare olunur". Bunun ötesinde, "hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir". "İdare usulü, halkın, mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına dayanır"⁶²⁸. Görüldüğü gibi, halkçılık ilkesi milliyetçilikle sınırlanmış, daha doğrusu, halk kavramı millet kavramı yerine konularak milliyetçiliğe dönüştürülmüştür⁶²⁹. Bu yönüyle halkçılık, milliyetçilik ideali etrafında toplumsal birliği sağlama aracı haline gelmektedir⁶³⁰. Halkçılığın bu araçsallığı, toplumsal bütünlüğün herhangi bir şekilde bölünmesi olasılığını ortadan kaldırır. Bu nedenle, Kemalist halkçılık ilkesi, toplumun sınıflardan değil, tüccarlar, devlet memurları, çiftçiler , zanaatkârlar gibi meslek gruplarından oluştuğunu kabul eder. Bu meslek grupları arasında bir çatışma değil, bir dayanışma söz konusudur⁶³¹.

1930'larda halkçılık ilkesi Terakkiperver Cumhuriyet Partisi ve Serbest Cumhuriyet Partisi deneyimlerinin yarattığı, rejimin tehlikeye düşeceği endişesinden kaynaklanan bir değişime uğramıştır. Bu nedenle tek partili dönemin halkçılığı rejim için tehdit oluşturabilecek çoğulculuğa izin vermeyecek biçimde formüle edilmiştir. Bu dönemde, halkın siyasî hayata ve yönetime katılması olumsuz karşılanmış, devrimlerin her zaman aşağıdan yukarı olmayacağı kimi zaman yukarıdan aşağıya da olabileceği vurgulanmıştır⁶³².

Halkçılığın milliyetçilik ile örtüştüğü oranda, yukarıda sözünü ettiğimiz iki aşama birbiri ile bağdaşmaktadır. Sınıf ayrımının olmadığı bir temelde halk, belli bir zaman kesitinde, belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insan topluluğunu ifade eder. Millet ise, dil, tarih, kültür, ülkü birliği üzerine kurulmuş soyut bir kavramdır. Somut halk kavramı, soyut millet kavramına dönüştürüldüğünde, "*bu soyut varlığın iradesinin, toplumdaki en üstün güç olarak devlette somutlaşmasını; devletin ise, fiilen TBMM'nde teşkilatlanmış olmasını; CHP'nin de fiilen başta M. Kemal Atatürk olmak üzere partinin yönetici kadrolarının güdümünde olmasını*" ifade etmektedir⁶³³. Kurulan, millet-devlet-parti

özdeşliği, halk için neyin iyi olduğunu bilenlerin, halka rağmen bunu gerçekleştirebilecekleri bir mekanizma kurduklarını ortaya koyar⁶³⁴. Bu monolitik yapı, yalnızca siyasî alandaki çoğulculuğun değil, toplumsal alandaki çoğulculuğun da yadsınması demektir.

"Milliyetçilik" ve "halkçılık" ilkeleri yeni devlet yönetiminin meşrûiyet kaynağını oluştururken, laiklik de, İslam'ın toplumsal alanı düzenleme işlevinin yerini alıyordu. Kemalist reformlar, dinin , siyaset, hukuk, eğitim gibi alanlardan ayrılıp bireylerin özel alanlarına indirgenmesi gerektiği tezini savunuyordu. Bu haliyle laiklik, milliyetçilik ile birlikte, Kemalist kadronun, toplumsal alanda gerçekleştirmek istediği değişimin temelini oluşturuyordu⁶³⁵. İslam dini, Şeriat adı altında , aile hukukundan miras hukukuna, ceza ve usul hukukundan kişiler ve borçlar hukukuna kadar geniş bir alanı kapsayan ayrıntılı bir hukuk sistemi öngörüyordu. Bu nedenle İslamda dinin devletten ayrılması fikrine hep itiraz ediliyor⁶³⁶, toplum katı dinsel kuralların kalın duvarları içine hapsediliyordu. Bu çelişkiyi aşmanın tek yolu, dinin kişinin vicdana ilişkin olduğu, inanç ve ibadet olgularını kapsadığı, dünyevi iktidarın ise, akılcılığa dayalı olarak, toplumsal yaşamın gereklerine göre biçimleneceğini kabul etmektir⁶³⁷. İşte Kemalist laiklik ilkesi bu temel ayrıma dayanıyordu. Din, Anadolu insanının evrenle bağlantılı en yüksek meşrûiyet kaynağını oluşturmuştu. Atatürk, dinin manevî gücünü varlığını yadsımamakla beraber, bilimi cumhuriyetin temel felsefesi haline getirmeye çabalıyordu. Yani, Atatürk'ün dini toplumsal bir olgu olarak kabul ediyor, ama toplumu yöneten yasaların rasyonel ilkelere dayandırması gerektiğine inanıyordu⁶³⁸.

Yeni rejimin temellerinden biri olan laiklik, böylece vicdan özgürlüğünün, dil, din, ırk ve sınıf ayrımı yapılmaksızın herkesin kanun önünde eşitliğinin ve bu çerçevede ulusal egemenliğin güvencesi olarak sunulmakla⁶³⁹ kalmamakta, pozitivist bir felsefenin benimsendiğinin göstergesini oluşturmaktadır.

Pozitivizm Fransa'da 19. yüzyılda, bir taraftan pozitif bilimlerin başdöndürücü gelişmesinin bir yanda da orta sınıfların ve burjuvazinin dini inançlarının zayıflamasının yarattığı entellektüel boşluktan doğmuştur⁶⁴⁰. Jön Türk ideolojisinin Kemalizm tarafından devralınan düşünsel mirasının en önemli ögesi bu pozitivist anlayıştır. Kemalizm'in "muassır medeniyet" idealinin asli unsuru olarak karşımıza çıkan bilim ve teknoloji, Comte'un pozitivizminin etkisini göstermektedir. Pozitivizmin, Kemalizme yansımaları, iktisadi düzeyde, hızlı kalkınma ve sanayileşmenin gerçekleştirilmesi, pozitif bilim ve teknolojinin insanlığa sağladığı olanaklardan yararlanarak toplumu "muassır medeniyet seviyesine" erdirmeye biçimindedir. Böylelikle, Batı üstünlüğünü sağlayan aracı (bilim ve teknoloji) kullanarak batıyı yakalamak ve "muassır milletlerle" uyum içinde, ilerleme yolunda yürümek mümkün olacaktır⁶⁴¹. Bunu sağlamanın yolu laik eğitimden geçmektedir. Laik eğitim yoluyla, toplumda dinin oluşturduğu değerler

sisteminin değiştirilmesi hedeflenmektedir. Tunçay, Comte'çu pozitivistliğe sadık kaldığı ölçüde, Kemalist laiklik anlayışının ve uygulamasının, eski İslam inancının yerine yeni bir inanç sistemi (yeni bir "din") yerleştirmek istediğini kabul etmek gerektiğini⁶⁴² belirtir. Köker de, A. Comte'un üç hal yasası uyarınca, pozitivist dönemde hakim inancın "bilim" olduğunu, bir başka ifade ile, pozitivist evrede bir "bilim" imanının geçerli olduğunu vurguladıktan sonra, Kemalizmin laiklik ilkesinin, bu çerçevede, İslamî inanç sisteminin yerine bilimin bir inanç sistemi olarak benimsenmesi anlamına geldiğinin söylenebileceğini belirtir⁶⁴³. Bu saptamalar, sözü edilen yazarların da vurguladıkları üzere, Comte'çu pozitivistliğe sadık kalındığı ölçüde doğrudur. Bir başka deyişle, eğer Kemalist laiklik ilkesi ile benimsenin "saf" Comte'çu bir pozitivistlik olduğu kabul edilirse, bilimin İslam yerine konan yeni bir "din" olduğu söylenebilir. Oysa, Kemalist laiklik anlayışı, saf bir pozitivistlik formunda değildir. "Hayatta en hakiki mürşit ilimdir" düsturu doğrultusunda , pozitivist bir yaklaşım benimsenmiş ise de, İslam'ın toplumsal bir olgu olarak kabul edildiği yadsınamaz. Nitekim, Diyanet İşleri yoluyla, devletin dinî teşkilatlanma ve eğitimi üzerine alması, "saf" Comte'çu pozitivistlikten sapma olarak değerlendirilebilir.

Laiklik ilkesi doğrultusunda benimsenen laik hukuk ve eğitim sistemiyle birlikte, Cumhuriyet rejiminin kendisi ve onun temellerini düzenleyen anayasa, "sivil toplum" kavramına uygun toplumsal öğelerdir⁶⁴⁴. Ancak özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında, tarihin doğal akışının ötesine geçilerek , daha çağdaş bir topluma yönelik, millet-devlet-parti özdeşliği ile gerekçelendirilen Jakoben eğilimlerle güçlendirilmiştir. Bu ise, sivil toplum düzeniyle bir yerden sonra ister istemez çatışacaktır. " *Uygulanan yöntem, özellikle "kutsallaştırılmış" belirli devrimci amaçlar adına, demokratik açılımların sürekli denetim altında tutulacağı bir yenileşme deneyimidir*"⁶⁴⁵. Bir başka deyişle, hayata geçirilmeye çalışılan "kültür devrimi", Osmanlı düzenine yüzyıllar boyu damgasını vurmuş aydın-halk, yönetici elit-yönetilen uzlaşmazlığının Cumhuriyet Türkiye'sinde de yaşanmasına yol açacaktır⁶⁴⁶.

Bunun ötesinde çağdaşlaşma süreci sivil topluma bir yönelik sayılırsa, Batı'da "siyasî toplum"un müdahalesi ile değil, aksine, bu yapıya direnilerek oluşturulmuş, özerk sivil toplum yerine, Türkiye'de sivil toplumun yasa yoluyla ve devlet eliyle yaratılmaya çalışılması gibi bir çelişkiyle karşı karşıya kalınır⁶⁴⁷.

D. ÇOK PARTİLİ SİYASİ YAŞAMA GEÇİŞ VE DEMOKRAT PARTİ DÖNEMİ

Cumhuriyet rejimi teorik açıdan insana hak ve özgürlükler tanıyor , ama onu bu hak ve özgürlükleri gerçekleştirmenin araçlarından yoksun bırakıyordu. Bütün erkin Millet Meclisi'nin elinde toplanması, hükümet üzerinde kontrol veya denge yaratacak herhangi bir gücün mevcut olmayışı, insan hak ve özgürlükleri ile ilgili anayasa hükümlerini uygulamada anlamsız kılıyordu. Bu hak ve özgürlükleri hükümet uygun görürse tanır, görmezse tanımazdı. Nitekim, 1930'daki Serbest Fırka denemesi ve özellikle II. Dünya Savaşı yıllarının uygulamaları bunu göstermişti. Hükümet, özgürlükler üzerindeki kısıtlamaların, rejimin siyasal ideolojisinin değil, devrim hareketlerinin yürütülmesinin gerektirdiği acil, pratik önlemlerin bir sonucu olduğunu savunuyordu⁶⁴⁸.

II. Dünya Savaşının sonunda Türkiye'nin siyasi ve ekonomik menfaatlerinin kesinlikle Batının tarafında olduğu görüldü. Türkiye'nin BM.'e girişi ve Batı'ya yaklaşması, tek parti rejiminin temellerini sarstı. Bundan başka, dış ülkelerde, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde demokratikleşme yönünde atılan adımlar, Almanya, İtalya ve Japonya'da totaliter rejimlerin yenilgisi, siyasî sistemini daha demokratik bir hale getirmedikçe Türkiye'nin Batı'nın desteğini elde edemeyeceğini gösteriyordu⁶⁴⁹. Diğer yandan, savaş yıllarında alınan çeşitli toplumsal, siyasal, ekonomik tedbirlerin ülke içinde doğurduğu hoşnutsuzluk o derece ciddi bir hal almıştı ki, genel bir karışıklığa meydan vermemek için, acil tedbirler alınması gerekiyordu⁶⁵⁰. Üstelik, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Bildirgesini kabul etmekle Türkiye, bu belgenin demokratik ilkelerine uygun, daha özgürlükçü bir rejime geçmeyi taahhüt etmiş oluyordu⁶⁵¹. Bunun ötesinde, savaş sonrasında yeni toplumsal sınıflar ve gruplar ortaya çıkmıştı: Okur yazarlık oranı %30'a yükselmiş, üniversite temeline dayalı yeni bir aydın sınıfı oluşmuştu. 1930'ların ekonomik gelişmeleri ise, sanayici ve tacirlerden meydana gelen bir orta sınıf doğurmuştu. Bunların tümünün menfaatini tek parti içinde denkleştirmeye çalışmak olanaksızdı⁶⁵². Nitekim, 1 Kasım 1945 tarihli konuşmasında İnönü, sistemdeki temel eksikliğin bir muhalefet partisi olduğunu kabul ediyor ve "*memleketin ihtiyaçları sevkiyle, hürriyet ve demokrasi havasının tabii işlemesi sayesinde, başka siyasi partinin de kurulması mümkün olacaktır*" diyordu⁶⁵³.

Bütün bu gelişmelere paralel olarak hükümet bir dizi liberal önlem aldı. İşçileri tatmin etmek için, grev hakkı tanınmasa da, sendika kurma yasakları kaldırıldı. Bir Çalışma Bakanlığı kuruldu. Basın Yasası değiştirilerek hükümetin adli kanallardan geçmeden kendi kararıyla gazete kapatması engellendi. Dernekler Yasası ile "sınıf temeline" dayalı derneklerin kurulması yasağı kaldırıldı ve dernekleri kapatma yetkisinin hükümete değil, mahkemelere ait olduğu hükme bağlandı. Üniversitelere iç yönetimde, eğitim ve disiplin konularında özerklik verildi⁶⁵⁴. Bu önlemlerden biri de, Çiftçiyi Topraklandırma Yasasıydı. Bu yasa görüşülürken çıkan tartışmalar, CHP içindeki muhalefetin açığa çıkmasını sağladı⁶⁵⁵. Yasa tasarısı 11 Haziran'da kabul edildi. Uzun ve sert tartışmalar dikkate alındığında, bir muhalefet partisi ya da partileri ve karşıt politikalar olsaydı, yasa meclisten geçemezdi sonucuna varmak makûl görünmektedir. Yasanın, kabul edilmesine karşın, sınırlı bir uygulama alanı bulması, bunun bir işareti olarak değerlendirilebilir.

Çiftçiyi Topraklandırma Yasası görüşmelerinde yükselen muhalif seslerden, gelecekteki Demokrat Parti'nin dört kurucusu (Celal Bayar, F. Köprülü , R. Koraltan ve A. Menderes), Anayasada belirtilen milli egemenlik ilkesinin tam olarak uygulanmasını ve parti işleyişinin demokrasinin temel ilkelerine göre yürütülmesini isteyen öneriyi parti meclis grubuna sundular. Sunulan bu önerinin yeni bir siyasî parti kurma isteğinin bir ifadesi olup olmadığı açık değildir. Belki de öneriyi sunanlar, partiden daha fazla merkezileşme yerine siyasî denetimin gevşemesini istiyorlardı⁶⁵⁶. Bu arada, bir siyasî parti kurma girişimi CHP'li muhalefetten değil, N. Demirağa adlı İstanbullu bir sanayiciden geldi. 7 Temmuz 1945'te Milli Kalkınma Partisini kurmak için izin istedi ve bu izin verildi⁶⁵⁷.

CHP'deki muhalifler seslerini yükselttiler. Menderes ile Köprülü Tan ve Vatan gibi gazetelerde eleştirel makaleler yazdıkları için partiden ihraç edildiler. Celal Bayar meclisteki görevinden istifa etti ve partiden ayrıldı. 7 Ocak 1946'da Demokrat Partinin (DP) kuruluşu resmen ilan edildi ve Türkiye yeni demokrasi deneyimine başladı⁶⁵⁸. Yeni partinin programı eski partininkinden neredeyse hiç farklı değildi. Demokrat Partililer Kemalizm'in altı ilkesini(her birine farklı vurgu ve yorum yapmalarına karşın) benimsiyorlardı. Aslında, bu ilkeleri kabul etmek zorundaydılar, aksi halde anayasayı ihlal etmiş olurlardı. Bu altı temel ilkenin ötesinde, Demokrat Partililer kendilerini "demokrasiyi geliştirme" görevine adayacaklarını vurguluyorlardı. Bu yaklaşım, siyasî gücün yukarıdan çok, aşağıdan (halktan) alınmasını güvenceye almak yanında, hükümet faaliyetlerinin frenlenmesini ve bireysel özgürlüklerin artırılması sonucunu da doğuracaktı⁶⁵⁹.

DP kısa sürede tek parti yönetiminden hoşnut olmayanların desteğini kazandı. Yine de, 1946 yılında yapılan seçimler CHP'nin başarısı ile sonuçlandı. Bu seçimlerin ardından, seçimlere yolsuzluk

karıştığı iddia edildi.

1946-1950 yılları geçiş yıllarıydı. Bu dönemde iki parti seçmenleri kazanmak amacıyla yeni kimlikler edinmek için mücadele ettiler. CHP seçimlerin hemen ardından İnönü'ye verdiği Milli Şef ünvanını kaldırdı, gelecekte başkan dört yılda bir toplanacak kongre tarafından seçilecekti⁶⁶⁰. Ayrıca, halkevlerinin parti merkezlerinden çok halkın genel kullanımına açık kültür merkezleri olduğu vurgulanmaya başlandı⁶⁶¹.

1950 seçimleri öncesinde, CHP, devletçilik yerine özel girişimi canlandırmayı, yabancı sermayeyi desteklemeyi, tarım kredilerini artırmayı, hatta "Kemalizm" in altı ilkesini anayasadan çıkarmayı vaad etti. Özel sektör sürekli olarak tatmin edildi ve İslamî uygulamalardaki kısıtlamaların kaldırılmasını isteyenler yatıştırıldı . Bu arada DP ise, programlarının temel ögesi olarak serbest girişimi vurgulamaya başladı⁶⁶².

1950 seçimleri sonucunda Demokrat Parti, mecliste büyük bir çoğunluk kazandı. C.Bayar Cumhurbaşkanı, A.Menderes Başbakan oldu; CHP ilk kez muhalefete düştü⁶⁶³. Demokratlar muhalefeti pek önemsemediler. Ülke için en iyi olanı tek başlarına bildiklerini düşünüyor ve kendilerini çağdaş Türkiye'nin mimarları olarak algılıyorlardı. Bunlar aynı zamanda, CHP'yi tarihsel rolünü tamamlamış olarak görüyorlar, Cumhuriyetçiler'in sesizce oturup, onları ülkeyi geliştirme görevlerinde rahat bırakacaklarını umuyorlardı⁶⁶⁴.

DP. dönemi büyük umutlarla başladı. DP. muhalefetteyken demokratikleşme vaadinde bulunuyordu, bu vaadlerin içinde grev hakkı bile vardı. Ne var ki, iktidara geldikten kısa bir süre sonra bu vaadler unutuldu. DP bütün gücünü ekonomik kalkınmaya verdi⁶⁶⁵. Amerika Birleşik Devletleri'nin özendirmesiyle 1948'de başlayan geniş çaplı karayolu yapımı sürdürülerek, o güne değin piyasaya açılmamış olan birçok taşra kasabası ve köyü bu olanağa kavuşturuldu; tarımda makineleşmeye önem verildi. Ekonomik alanda kaydedilen başarılar, uzun vadede, kişi başına düşen gelirin artmasına neden olduysa da, gelir dağılımında eşitsizlikler doğurdu, enflasyonu körükledi. Muhalefetteki CHP, izlenen ekonomi politikalarını şiddetle eleştiriyordu. Muhalefetin eleştirdiği bir hükümet uygulaması daha vardı. O da izlenen din politikasıydı. Zira, DP 1949'da CHP'nin devlet okullarında din eğitime izin veren politikasını genişleterek, din eğitimini bütün okullara yaygınlaştırdı. CHP İlahiyat Fakültesini yeniden açmıştı; DP, fakültenin bütçesini genişletti, 1951'de İmam Hatip okulları kuruldu, ezanın Türkçe okunması uygulaması kaldırıldı , dini yayınların artmasına olanak tanındı⁶⁶⁶. Bütün bunlar, CHPnin yerine yeni bir seçenek koymadan, inançları zayıflatmakta fazla ileri gittiği konusundaki genel düşünceyi yansıtıyordu. Ancak izlenen politika, dinî liderlerin ön plana çıkmalarına, bunların laiklik aleyhine

faaliyet göstermelerine, tarikatlerin yeniden ilgi uyandırmasına yol açtı⁶⁶⁷.

Demokrasiye inanmakla birlikte, DP'lilerin demokrasi anlayışları oldukça hamdı. Başarılarını daha önceki dönemin katı tek parti sistemine karşı çıkmalarına borçlu oldukları halde, aşırı ve olabildiğince plansız bir büyümenin sonucu ortaya çıkan ekonomik zorluklar ve Kıbrıs yüzünden Yunanistanla ilişkilerin gerginleşmesinin yarattığı siyasal huzursuzluk nedeniyle, gittikçe artan baskıcı önlemlere başvurdular. Tek parti döneminin anti-demokratik zihniyetini tamamen ortadan kaldırmayı başaramadılar⁶⁶⁸. Buna ek olarak, ne DP muhalefeti kabul etmeyi ne de CHP sorumlu bir muhalefet yapmayı öğrenebilmişti. Hükümet, şiddetli muhalefete baskıcı uygulamalarla yanıt veriyordu. CHP'nin yanısıra, üniversite gibi kurumlara ve basına karşı anti-demokratik yasalar çıkarıldı ve katı bir biçimde uygulandı. Bu durum, liberal vaatlerinden ötürü başından itibaren DP'yi desteklemiş olan aydın kesimin partiye yabancılaşmasıyla sonuçlandı. Bu aydın kesim, küçük bir azınlık olmasına karşın, üniversitelerde ve çeşitli meslek dallarında güçlüydü ve Demokratların özgürlükleri engelleyecek yerde ilerleterek sivil toplumu güçlendireceklerini ummuştu. Menderes'in zaten ağır olan ceza yasasını daha da ağırlaştırması, basına karşı aldığı önlemler, muhalefetin malvarlığını müsadere etmesi ve üniversite özerkliğine saldırması vb., Türkiye'yi daha özgür ve demokratik bir ülke haline getirme vaatlerinden vazgeçildiğini gösteriyordu⁶⁶⁹. DP, iktidara geldikten sonra halkevlerini, devletleştirdi. Bu, halkevi ve odalarının zamanla eğitsel işlevlerini yerine getirememeleri sonucunu doğurdu. Ayrıca, her türlü muhalefete karşı bir tutum içinde olmanın bir göstergesi olarak, Atatürk devrimlerinin aleyhinde olduğu gerekçesiyle Millet Partisi kapatıldı (8 Temmuz 1953)⁶⁷⁰.

1954 seçimlerinden galip çıkmasının ardından DP'nin bir çoğu siyasî amaçlı, rastgele yaptığı yatırımlar, dağıttığı krediler enflasyona, döviz darboğazına, mal kıtlığına yol açtı. Hükümet buna rağmen iktisadî planlama düşüncesini reddediyor, hatta alaya alıyordu⁶⁷¹. Oyları azalmasına rağmen, DP 1957 seçimlerini de kazandı. Bu seçimin ardından daha fazla oy kaybetme korkusu DP iktidarını yeni ve daha şiddetli baskıcı uygulamalara yöneltti⁶⁷². Özellikle muhalefete yönelik baskıcı uygulamalar artırıldı. Muhalefet gezileri, zorbalıkla, korkutarak, yıldırarak önlenmeye çalışıldı. Nihayet, 12 Nisan 1960 tarihinde DP grubu bir bildiri yayımlayarak CHP'yi "silahlı ve tertipli ayaklanmalar hazırlamakla", bir kısım basını da bunu yalan ve çarpıtılmış haberlerle desteklemekle suçladı ve bir *Tahkikat Komisyonu* kurulması yönünde karar alındığını açıkladı. 18 Haziran'da üyelerinin tamamı DP'li olan, 15 kişilik bir komisyon kuruldu⁶⁷³. 27 Nisan 1960 günü çıkarılan ve *Tahkikat Komisyonuna* olağanüstü yetkiler tanıyan yasa, Komisyonu, her türlü yayını yasaklamaya, süreli

yayınları ve basımevlerini kapatmaya, her türlü siyasî etkinlik konusunda önlem ve karar almaya yetkili kılıyordu⁶⁷⁴. Bu gelişmeler sonucu 27 Mayıs 1960 darbesi geldi.

Çok partili siyasî hayata geçilmesi, Türkiye'de demokratikleşme yönünde atılan önemli bir adım sayılsa da, DP iktidarı dönemi Türkiye'de demokratik uygulamaların geliştirildiği bir dönem olmadı. Taşrayı dış dünyaya açan karayollarının yapımı, halkın siyasete katılımının artmasına olanak tanınması, tarımda makineleşmenin hızlandırılması gibi toplumsal kazançlar sağladıysa da, DP'nin on yıl süren iktidarı, Türk siyasî tarihinde hep baskıcı bir dönem olarak anıldı.

V.GÜNÜMÜZ TÜRKİYESİ'NDE SİVİL TOPLUM.

A. 1961 ANAYASASI DÖNEMİNDE SİVİL TOPLUM.

DP'nin muhalefet ve basına karşı anayasa hükümlerini etkisiz kılan baskıcı tavrı ve bunlara gösterilen tepkilerin sertleşmesi, İstanbul ve Ankara'da öğrenci olaylarının yoğunlaşması⁶⁷⁵, 1960 askerî darbesini hazırlayan nedenlerdi. Darbe, Milli Birlik Komitesi (MBK) adını taşıyan, genç subaylardan oluşan bir cuntanın eseri idi⁶⁷⁶. Bu darbeyle, Türk siyasal/toplumsal tarihinde, ordunun belirleyici rol oynadığı bir "darbeler dönemi" başlamış oluyordu. Her ne kadar, gerek 1960 gerek 1980 askerî müdahalelerinde, hedefin yeniden demokratik çok partili rejime dönüş olduğu açıklansa ve bu vaad yerine getirilse de, hükümetler askerî güçlerin sivil iktidar üzerindeki gölgesini hep hissettiler.

MBK 27 Mayıs'taki radyo konuşmasında, eylemin amacının, "partileri 'çıkılmazdan' kurtarmak, partiler üstü bir yönetim kurmak, serbest seçimleri yapmak ve siyasî iktidarı tekrar, kazanan partiye devretmek" olduğunu açıkladı⁶⁷⁷. Darbe ertesinde, DP kapatıldı ve Yassıada Mahkemesi'nde alınan karar üzerine DP'nin önde gelen üç ismi, Menderes, Zorlu ve Polatkan idam edildi⁶⁷⁸.

MBK önce 1924 Anayasası'nın bir çok hükmünü değiştiren geçici bir anayasal düzen kurdu. Buna göre, Komite , yasama yetkisini bizzat, yürütme yetkisini ise bakanlar eliyle kullanacak , bunun yanısıra bakanları denetleme ve azletme gücüne de sahip olacaktı⁶⁷⁹. Bu geçici düzen devam ederken, MBK , ülkenin ihtiyaçlarına yanıt verecek yeni bir anayasa taslağı hazırlama görevini "İstanbul Komisyonu" olarak anılan, akademisyenlerden kurulu bir komisyona verdi. Ancak komisyonun hazırladığı anayasa taslağının kamuoyunu yeterince tatmin etmediği gerekçesiyle, yeni bir taslak hazırlamak üzere iki kanatlı (Milli Birlik Komitesi ve Temsilciler Meclisi) bir kurucu meclis teşkil edildi. Bu kurucu meclisin ikinci kanadında, siyasî partilerin kendi seçtikleri temsilciler yanında, yargı organları, üniversiteler, barolar, basın, öğretmen, gençlik ve esnaf kuruluşları, sendikalar, ticaret ve sanayi odalarının temsilcilerinin bulunması⁶⁸⁰, yapılan bir darbe de olsa, Türkiye'de gelişmekte olan sivil toplum unsurlarının dikkate alındığını ve karar alma sürecine katıldığını ortaya koymaktadır.

Akşın, 27 Mayıs hareketinin bir "darbe" olmanın ötesinde, Türkiye'de Atatürk ve İnönü'nün kurmuş oldukları demokrasi

temellerini genişletip pekiştirdiğini yazar⁶⁸¹. Kuşkusuz onun bu saptaması, 1961 Anayasası'nın özgürlükçü niteliğine bir övgüdür. 1924 Anayasası'nın sınırlı ve güvencesiz özgürlükler kataloğuna karşın, 1961 Anayasası geniş ve sağlam temellere dayalı hak ve özgürlükler sunuyordu⁶⁸². Geniş bir hak ve özgürlükler listesi vermekle kalmıyor, sosyal ve ekonomik haklar da tanıyarak, çağdaş bir anayasa tablosu çiziyordu.

1961 Anayasası hak ve özgürlüklere, hukuki güvenceler vermekle kalmıyor, aynı zamanda bu özgürlüklerin yaşaması için gerekli çoğulcu toplumsal düzeni de kurmaya çalışıyordu. Bunun için de meslek grupları, sendikalar, siyasi partiler gibi toplulukları, üniversite ve TRT gibi özerk kuruluşları belli hak ve dokunulmazlıklarla donatıyordu⁶⁸³.

1961 Anayasası'nın yarattığı özgürlük atmosferi etkisini göstermekte gecikmemiş, Türk siyasî/ toplumsal yaşamı hareketlenmiş, çoğulcu demokrasiye yöneliş başlamıştır. Bunun örnekleri, uç partilerin siyasî yelpazede yer almaya başlamalarıdır. Örneğin, 1961'de ilk kez, yönetici sınıfların çıkarlarıyla doğrudan çatışan çıkarları temsil eden bir partinin, Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP), faaliyetine izin verilmiştir⁶⁸⁴. Bunun yanısıra, İslamcı sağ da, organize olarak partisini kurma olanağına sahip olmuştur.

27 Mayıs ertesinde kapatılan DP'nin yerini, Adalet Partisi ve Yeni Türkiye Partisi doldürmüştür. Bunlardan Adalet Partisi 1965 ve 1969 seçimlerini kazanmış ve DP'nin çizgisini azçok korumuştur. Zira DP kapatılmış olmasına karşın, neo-demokrat partilerin geri dönüşünü engellemek için bir şey yapılmamıştı. İktidarın sosyo-ekonomik temelleri de değişmediğinden, eski politik güçlerin öne çıkması kaçınılmazdı⁶⁸⁵.

Anayasanın garanti altına aldığı özgürlükler sayesinde, radikal ve solcu eğilimleri olan fikir klüpleri, Türkiye'nin sorunlarını tartışıp açığa çıkarmak üzere üniversitelerde örgütlendi. Siyasi literatürün yayımlanması (özellikle çeviriler) burjuva aydınların ve hatta işçi sınıfının politikleşmesini sağladı⁶⁸⁶.

AP iktidarı, seçim kampanyalarında heyecanlı anti-komünizm sloganlarına ve İslam'a dayanıyordu. Bu yolla geldiği iktidar, ülkeyi beklenen istikrarlı yapıya kavuşturamadı. Siyasî ortamda ideolojik kutuplaşmalar oluştu. İşçiler giderek militanlaşıyordu. İlimli bir sendikal konfederasyon olan Türk-İş'ten ayrılan bir kısım militan, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonunu kurdu. Üniversiteler, özellikle Nato ve Amerika Birleşik Devletleri'ne tâbi olmayan bir Türkiye konusunda, hükümet politikalarına tavır alıyorlardı⁶⁸⁷.

AP özellikle 1966 seçimlerinden sonra, "sol"a yaptığı muhalefeti artırmıştı. Örneğin çıkarılan af kanunu, CK'un 141 ve 142. maddelerini ihlal edenleri yani "komünizm propagandası" yapmakla suçlananları kapsam dışı bırakmıştı⁶⁸⁸. Öncelikli hedef aydınları;

yazarlar ve sanatçılar sürekli taciz edildi, bazıları hakkında komünizm propagandası yaptıkları gerekçesiyle kovuşturma yapıldı. Siyaset, üniversiteye, fabrikaya girmiş ve zaman zaman sokağa taşmıştı. Sokak siyaseti kriz atmosferi yaratmıştı. Bunun beraberinde getirdiği istikrarsızlık, darbe söylentilerinin yayılmasına yol açtı.

Altmışların sonunda Avrupa ve Amerika'da etkinlik kazanan 68 olaylarının Türkiye'ye yansımaları oldu. Üniversite öğrencileri, çağdışı eğitim sisteminden , Batı ile ittifaka son verilmesine kadar bir çok nedenle protesto eylemleri düzenliyorlardı. Amerikan Altıncı Filo'nun gelişi üzerine yapılan öğrenci eylemleri bunun örneklerinden biridir⁶⁸⁹.

Siyasî ortamdaki kutuplaşmanın faturası, özgürlükçü anayasaya çıkarılıyor, anayasanın değiştirilerek durumun düzeltilmesi öneriliyordu. Zira bu özgürlükler Türk siyasî sistemine "fazla" gelmişti⁶⁹⁰.

1970'de bir yandan genel ekonomik durum hızla kötüleşirken, bir yandan da olaylar tırmanışa geçmişti. Öğrenci olayları "kent gerillası" tipine doğru kayıyor, banka soygunları ve Amerikalılara yönelik eylemler yapılıyordu. Deniz Gezmiş'in liderliğindeki Türk Halk Kurtuluş Örgütü, 3 Mart 1971'de 4 Amerikalı subayı kaçırdı, güvenlik güçlerinin kaçırdıkları subayları ODTÜ'de aramak istemesi üniversiteyi savaş alanına çevirdi⁶⁹¹. Bu öğrenci olaylarına işçi militanlığı ve grevler ekleniyordu. Bu gelişmeler, birkez daha askeri, çok da uzak durmadığı siyasete müdahale etmeye yöneltti. 12 Martta Cumhurbaşkanı Sunay , Meclis ve Senato Başkanları, Genelkurmay Başkanı ve Kuvvet Komutanlarının imzasını taşıyan bir muhtıra aldılar. Muhtıra, Anayasa'nın öngördüğü reformları hayata geçirebilecek güçlü ve güvenilir bir hükümetin kurulmasını istiyordu. Bu hemen yapılmadığı takdirde, silahlı kuvvetler iktidarı devralacaktı⁶⁹². Muhtıranın ardından, Nihat Erim tarafından partiler üstü bir hükümet kuruldu. Kabine çoğu teknokrat ("beyin takımı" diye nitelenen) bakanlardan oluşuyordu.

Muhtıranın ardından ülkenin istikrarlı bir siyasî yapıya kavuştuğu söylenemez. 12 Mart'ı izleyen günlerde, aralarında İstanbul, Ankara ve İzmir'in de bulunduğu 11 ilde sıkıyönetim ilan edildi. Sıkıyönetimin ilk günlerinde siyasî gençlik örgütleri kapatıldı, meslek grupları ve sendikaların siyasî toplantı ve seminerleri yasaklandı. Bazı gazetelere kapatma ya da toplatma cezaları verildi ve yazarları tutuklandı⁶⁹³. 3 Mayıs'ta Ankara sıkıyönetim yetkilileri , hangi niyetle olursa olsun grev ve lokavt yapılmasını yasakladılar; bu kural diğer sıkıyönetim bölgelerinde de uygulandı⁶⁹⁴.

"Kent gerillaları"nın İsrail İstanbul başkonsolosunu kaçırmaları, uygulanan baskıların artırılmasına yol açtı. Hükümet bu olayı gerçekleştirenler hakkında ölüm cezasını öngören bir yasanın geriye dönük olarak uygulanmak üzere, meclisten geçirileceğini duyurdu. Bu belki bir blöftü, ama anayasal güvencelerin önemini kaybetmeye başladığının da bir göstergesiydi.

Siyasi denetim neredeyse tümüyle sıkıyönetim komutanlarının elindeydi. Sıra aydınlara gelmişti; aralarında Yaşar Kemal, Fakir Baykurt gibi yazarların, B.N. Esen, B. Savcı, T.Z. Tunaya ve M. Sosyal gibi akademisyenlerin bulunduğu 417 kişi gözaltına alındı⁶⁹⁵. Nihayet, Türkiye için "lüks" olduğu söylenen 1961 Anayasası değişikliğe uğradı.

Yapılan değişikliklerle anayasanın özgürlükler rejimine ağır bir darbe indirildi. Temel hak ve özgürlüklerin özüne dokunulamayacağına ilişkin madde, "özgürlüklerin kötüye kullanılmasını önleme" amacına yönelik bir maddeye dönüştürüldü. Bunun dışında, kamu görevlilerinin sendika kurma hakları kaldırıldı. Üniversite özerkliği kısıtlandı, TRT'nin özerkliğini düzenleyen maddeden "özerklik" sözcüğü çıkarılıp, bunun yerine "tarafsızlık" ile yetinilen yeni bir ifade kullanıldı⁶⁹⁶.

12 Mart ara düzeninin sonu 14 Ekim 1973'de yapılan seçimlerle geldi. Bu seçime, kapatılan Milli Nizam Partisinin yerine kurulan, Milli Selamet Partisi de katıldı ve seçim sonunda CHP ile koalisyon hükümeti kurdu. Koalisyon hükümeti, istikrarlı bir düzen yaratamadı. Siyasî alandaki istikrarsızlık topluma yansımakta gecikmiyordu. Bundan sonra kurulan "Milliyetçi Cephe" koalisyonu da bekleneni vermedi. Zaten, artan şiddet olayları buna olanak bırakmıyordu. Uzun süredir laiklikten ödün veren siyasetlerin izlenmesinin bir ürünü olan (bir Alevi -Sünni çatışması niteliğini taşıyan) Kahramanmaraş olayları, bu tedhiş olaylarının boyutları hakkında fikir verecek niteliktedir⁶⁹⁷.

Tüm bu gelişmeler ülkeyi yeni bir darbenin eşiğine getirdi. 1961 Anayasası, sivil toplumun gelişimi için gerekli normatif temeli sağlıyordu. Ancak demokratik hak ve özgürlüklerin tanınması sivil toplumun varlığı için bir ön şart ise de , onun varlığını garantilemiyordu⁶⁹⁸. Nitekim, 1961 Anayasası döneminde de, toplumsal yapı, anayasanın yarattığı özgürlükçü atmosferde sivil toplumcu bir gelişim göstermesine karşın, aşırı siyasî kutuplaşmanın kurbanı oldu ve sivil toplum siyasî toplum içinde eridi. Bu aşırı politizasyonun nedenlerinden biri, İktidar partilerinin (özellikle AP) muhalefeti siyasal sistemin dışına itme çabaları , belli ideolojileri hedef göstermeleridir denebilir. Bunun ötesinde, mevcut sivil toplum unsurlarının, kendinden olmayanı dışlayan, en doğru toplumsal modelin kendisi olduğu iddiasındaki, katı, dogmatik ideolojilere bağlanmalarının, çoğulcu bir sivil toplum geleneğinin oluşumunu engellediği söylenebilir⁶⁹⁹.

B. 1980 SONRASINDA TÜRKİYE VE SİVİL TOPLUM

12 Eylül 1980 askeri darbesi Türkiye'de siyasî süreci bir kez daha kesintiye uğrattı. Beş generalden kurulu Milli Güvenlik Konseyi (MGK) darbenin amacını, 1960 darbesine benzer bir biçimde, iktidarı "demokratik, laik, sosyal hukuk kurallarına dayalı bir yönetime" devretmek olarak açıklıyor ve fazladan bununla kast edilenin 12 Eylül öncesine dönmek olmadığını vurguluyordu⁷⁰⁰. Bu anlayış içinde Milli Güvenlik Konseyi ve Danışma Meclisinden oluşan iki kanatlı bir Kurucu Meclis oluşturuldu⁷⁰¹ ve yeni bir Anayasa ve Siyasî Partiler ve Seçim Kanunu, üyeleri Konsey tarafından atanmış Danışma Meclisince hazırlandı. Danışma Meclisi'nin hazırladığı metinler, son şeklini Milli Güvenlik Konseyi'nin inceleme ve düzeltmelerinden sonra alabildiler. MGK'nun metinler hakkındaki itirazları ve yaptığı düzeltmeler, Türkiye'nin yeni demokrasi çabasının önceki deneyimlerden farklı bir biçim alacağını ipuçlarını veriyordu⁷⁰².

12 Eylül darbesini hazırlayan olayların 1961 Anayasası ve onun özgürlükçü hükümlerinin bir sonucu olarak görülmesi, yeni hazırlanan anayasanın bir "tepki anayasası" olması sonucunu doğurdu. Buna göre, 1982 Anayasası, 1961 Anayasası'nın özgürlükler ağırlıklı sisteminden ayrılarak otorite ağırlıklı bir sistem getirdi⁷⁰³. 1961 Anayasası halkın siyasete katılımını seçimlerle sınırlı görmeyen, çoğulculuğa temel oluşturan bir metin iken, 1982 Anayasası daha az katılımcı bir demokrasi anlayışını benimsedi. Bunu, 1982 Anayasası'nın, halkı siyasetten uzaklaştırmayı yani "depolitizasyonu" hedeflediği biçiminde yorumlamak mümkündür⁷⁰⁴. Anayasaya yansıyan anlayış, siyasî faaliyetin sadece partiler ve seçilmiş devlet organları eliyle yürütülmesi biçimindedir. Bu anlamda, sendikaların, derneklerin siyasi aktiviteleri büyük ölçüde kısıtlanmıştır. Söz konusu yaklaşımın ifadesi olan hükümler 1995'e kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Buna göre, siyasî partiler yurtdışında teşkilatlanıp faaliyette bulunamayacak, kadın ve gençlik kolları oluşturamayacak ve benzeri şekilde ayrıcalık yaratan yan kuruluşlar meydana getiremeyecekler ve vakıf kuramayacaklardır. (m. 68/f.6) Bunun dışında, siyasî partiler, kendi siyasetlerini yürütmek ve güçlendirmek amacıyla dernekler, sendikalar, vakıflar, kooperatifler ve kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ve bunların üst kuruluşları ile siyasî ilişki ve işbirliği içinde de bulunamayacaklar ve bunlardan maddi yardım alamayacaklardır (m. 69/ f.2). Dernekler açısından da siyasi partilerle ilgili hükümlere paralel düzenlemeler yapılmıştır. Buna göre,

dernekler, siyasî amaç güdemeyecekler, siyasî faaliyette bulunamayacaklar, siyasi partilerden destek göremeyecekler ve onlara destek olamayacaklar, sendikalar, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları ve vakıflar bu amaçla ortak hareket edemeyeceklerdir (m.33/f. 4).Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları için de aynı yasaklayıcı hüküm getirilmekte, ek olarak, meslek kuruluşlarının ve üst kuruluşlarının seçimlerinde siyasî partilerin aday gösteremeyecekleri ve belli adayların leh ya da aleyhlerine faaliyet gösteremeyecekleri belirtilmektedir (m. 135/ f. 3 ve 4). Tüm bunlara ek olarak, siyasi amaçlı grev ve lokavt, dayanışma grevi ve lokavtı , genel grev ve lokavt, işyeri işgali, işi yavaşlatma, verimi düşürme ve diğer direnişler de engellenmiştir (m.54/7).

Yeni Anayasa 7 Kasım 1982'de yapılan halkoylamasıyla, % 91.27 oyla kabul edildi. Halkoylaması öncesinde, MGK anayasa taslağı hakkındaki tartışmaları "anayasa taslağını geliştirme niyetiyle açıklanacak görüşler"le sınırlı tuttu. Bunun ötesinde, Devlet Başkanı K. Evren'in anayasayı tanıtmak üzere yaptığı konuşmaların eleştirilmesi yasaklandı⁷⁰⁵.

Yapılan halkoylamasının sonucu, yalnızca Anayasanın kabulü anlamına gelmiyor, K. Evren'nin 7 yıl için Cumhurbaşkanı seçilmesi anlamını da taşıyordu. K.Evren'in Cumhurbaşkanı seçilmesi, MGK rejiminden demokratik rejime yumuşak bir geçiş yapmayı sağlayacak önlemlerden biri olarak düşünülmüştü.

1982 Anayasasının kabulünün ardından bir geçiş dönemine girildi. Bu geçiş döneminin esasları, Anayasa'nın geçici hükümlerinde ifadesini buluyordu. Bu hükümler arasında, MGK'na kurulacak yeni siyasî partilerin üyelerini veto etme hakkının tanınması ve 12 Eylül öncesi siyasî partilerin yöneticileri ve milletvekilleri için beş ve on yıllık siyasî faaliyet yasağı yer alıyordu. Bu hükümlerle kuşkusuz, eski siyasî kadroların en azından bir süre siyasî hayatın dışında tutulması ve yeni başlayacak siyasî süreçte, yeni kadroların yer alması sağlanmak isteniyordu. Siyasî yasakları içeren Anayasa'nın Geçici 4. Maddesi , 1987 yılında yapılan bir halkoylaması ile yürürlükten kaldırıldı.

Geçici maddelerin öngördüğü hedeflere paralel olarak , yeni siyasî süreçte, eski partilerin halefleri görünümündeki partilerin yanında yeni partiler yer aldı. 6 Kasım 1983'te yapılan seçimler sonunda, Anavatan Partisi (ANAP) iktidara geldi. 1991 sonbaharındaki genel seçimlere kadar, ANAP iktidarda kaldı⁷⁰⁶ ve sonrasında, sağ partilerin büyük ortak oldukları koalisyon hükümetleri kuruldu. 1980 sonrasında, uzun süre iktidarda kalan ve çoğunluğun desteğini alan ANAP'ı, başarıya götüren unsurlar arasında, 1980 öncesi kutuplaşmanın aksine, parti tarafından izlenen uzlaşmacı siyasetin de yer aldığı söylenebilir⁷⁰⁷. İzlenen bu siyaset, 1970'lerin dogmatik ideolojilerinin yerini pragmatik, uzlaşmacı bir anlayışın aldığına da örneğini oluşturmaktadır. Nitekim ANAP'ın retorikten ziyade "icraat" üzerinde durması, ideolojik

değerlerin yerine pragmatik ilkelerin geçtiğinin bir göstergesidir. Bu haliyle 1980 sonrası, normatif düzeyde "depolitizasyon"u öngörse de, toplumsal alanda, yeni bir siyasî anlayışın gelişmekte olduğu bir dönem haline gelmiştir⁷⁰⁸. İç siyasetteki bu dönüşüm kuşkusuz dünya konjonktürü ile de uyum içindedir. Zira, Sovyetler Birliği'nde "glasnost" ve "perestroika" ile başlayan süreç, 1980'li yılların sonunda Doğu Bloku'nun dağılması ile ivme kazanmış, katı ideolojiler yerlerini kapitalizm başta olmak üzere feminizm, çevrecilik vb. gibi yumuşak ideolojilere bırakmışlardır⁷⁰⁹. Bu yumuşak ideolojiler Türkiye'de de ilgi görmüş, yalnızca doğrudan siyasî konularla değil, aynı zamanda modern toplumun yeni duyarlılık alanlarıyla da ilgilenilmeye başlanmıştır.

1990'lı yıllara gelindiğinde, 1980'lerin ılımlı atmosferinin doğurduğu bir sivil hareketlilik başlamıştır. 1995 yılında, derneklerin , meslek örgütlerinin siyasî faaliyet, siyasî partilerin kadın ve gençlik kolları örgütleyebilme, yasaklarının kaldırıldığı anayasa değişikliği⁷¹⁰, bu hareketliliğin normatif temelini oluşturmuştur. Bunun ötesinde, önceleri aydınların ilgi gösterdiği bir retorikten ibaret görünen sivil toplum kavramı, toplumda karşılığını bulmaya başlamıştır. Bu anlamda Türkiye'de sivil toplum örgütü kapsamı içinde değerlendirilebilecek belli başlı kuruluşlar, sendikalar, dernekler, kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, vakıflar ve kooperatiflerdir. Eroğul'un 1995 itibarıyla verdiği rakamlara göre, Türkiye'de, işçi sendikası sayısı 90 dolayındadır. Bunlar büyüklük sırasıyla, üç konfederasyonda toplanmıştır: Türk-İş, DİSK, Hak-İş. İşçi sendikalarının üçte biri bağımsızdır. 50 dolayında işveren sendikası bulunmaktadır. Bunların yaklaşık dörtte biri TİSK'e bağlıdır. Geri kalanlar bağımsızdır. Kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşları, odalar, borsalar ve barolar biçiminde örgütlenmiştir. Kooperatifçiliğin en yaygın olduğu alan tarımdır. Bunun yanı sıra, kentlerde konut yapımında çok sayıda etkin kooperatif bulunmaktadır. Batı'daki örneklerden oldukça geri kalmakla birlikte, son yıllarda Türkiye'de kooperatifçiliğin hatırı sayılır bir gelişim gösterdiği söylenebilir⁷¹¹. Dernek ve vakıflara gelince, Türkiye'de özellikle son yıllarda eğitim, çevre koruma vb. alanlarda vakıfların etkinliğinin dikkat çekici bir artış gösterdiği bilinmektedir. Dernekler konusunda ise, aynı şeyi söylemek zordur. Eroğul, bunu büyük ölçüde 12 Eylül darbesinin ardından 1983 yılında kabul edilen 2908 sayılı dernekler yasasındaki kısıtlayıcı hükümlerin bir sonucu olarak görür. Örneğin, 4 maddede, bir fıkrada dernek kurma hakkının herkese tanındığı belirtildikten sonra, "ancak" diye başlayan diğer fıkralarda kimlerin dernek kuramayacakları uzun uzun sıralanmıştır. Bunun dışında, dernek kurmasına izin verilenlerin, kurmaları yasak olan dernekler 5. ve 6. maddelerde hükme bağlanmıştır. Bu ve benzeri hükümler derneklerin etkinliğinin büyük ölçüde kısıtlanması sonucunu doğurmuştur⁷¹².

Kuşkusuz medyayı ve dar anlamda basını da bir sivil toplum ögesi olarak değerlendirmek gereklidir. Teknolojik gelişmelerle beslenen medya bugünün Türkiye'sinde, kamuoyunu yönlendirerek, devlet erkleri üzerinde etkin bir sivil güç oluşturmaktadır. Bu açıdan bir sivil toplum unsuru olan medya, tekelleştiği ve ticarî kaygıları ön plana aldığı, çoğulcu toplumsal yapıyı desteklemek yerine ortadan kaldırmayı hedeflediği ölçüde, bu işlevinden uzaklaşmaktadır.

Yukarıda sıralanan sivil toplum örgütleri arasında yerel yönetimlerin de yer alması düşünülebilir. Nitekim, sivil toplumun gelişmesi için yerel yönetimlerin güçlendirilmesi gerektiği savunulmuştur⁷¹³. Yerel yönetimlerin, katılımcı bir siyasî kültürün oluşması açısından, önemli işlevler üstlendikleri reddedilemez. Ancak yerel yönetim kurumlarını birer sivil toplum örgütü olarak ele almak mümkün değildir. Çünkü, yerel yönetimler birer kamu hukuku tüzel kişisi olarak sivil değil, siyasal toplumun bir parçasıdır⁷¹⁴. Bu yönden, devletten özerk değil, merkezî yönetimin denetimi (idarî vesayeti) altındaki idarî birimler olarak değerlendirilmeleri gereklidir.

Türk toplumunda Osmanlı patrimonyal yönetim geleneklerinin süregelmesi, devletin "baba" olarak algılanması hususu, Türk sosyal bilimcileri tarafından sıkça yapılan bir tespittir. 1990'lı yılların sonuna yaklaşıldığında, bu gelenekten uzaklaşmaya başlandığının işaretleri görülmektedir. Devleti temsil eden siyasî unsurlardaki yozlaşmanın yarattığı yaygın hoşnutsuzluk, hayal kırıklığı ve güvensizlik, sivil insiyatifin harekete geçmesine yol açmaktadır. Bu sivil insiyatif, demokratik süreci yeniden başlatan darbelere karşı da bir alternatif oluşturmaktadır. Bu bağlamda, sivil toplum örgütlerinin genel olarak ülke sorunlarıyla ilgili tek başlarına ve/ya ortak tavır sergiledikleri görülmektedir. Örneğin, TÜSİAD'ın konunun uzmanları durumundaki akademisyenlere hazırlattığı ve kamuoyuna sunduğu anayasa değişikliği önergesi, doğu raporu gibi etkinlikleri, hükümetin bu konularda benimsediği politikaların eleştirilmesi kadar yönlendirilmesi çabası olarak da değerlendirilmelidir⁷¹⁵. Bunun dışında farklı menfaatleri temsil eden sivil toplum örgütlerinin biraraya gelerek, demokrasi yanlısı bir tavır sergilemeleri de kayda değerdir⁷¹⁶.

Kuşkusuz 1990'lı yıllarda Türkiye'de en fazla ivme kazanan hareket, İslamcılıktır. Tek parti döneminin sonlarından beri halkla yakınlaşmanın bir aracı ve sembolü işlevini gören "din", 1980 darbesi sonrasında, siyasî otoriteye ve lidere sadakâtin temeli olarak kullanılmıştır⁷¹⁷. Buna paralel olarak, din ve ahlâk derslerinin bir anayasa kuralı haline getirilmesi ve dinî eğitim kurumlarının sayısındaki artış, İslamî hareketi beslenmiştir. Bugün karşımıza çıkan İslamî hareket homojen bir yapı arz etmemesine karşın, cehalet ve gericiliğin ötesine geçen motifler taşımaktadır. Eğitim ya da kazanç yoluyla İslamcı hareket, yükselen sınıfları ve kentleşen kesimleri arkasına alabilmiştir⁷¹⁸.

Liberal hareketin pragmatik değerlerle beslediği politik kültürü İslamcı hareket muhafazakâr değerlerle beslemektedir⁷¹⁹. Kültürel bir unsur olarak düşünüldüğünde İslamcı hareketlerin, devlet dışında örgütlenmiş olmaları bakımından, sivil toplum içinde varlık kazanabilecekleri söylenebilir. Ancak unutulmaması gereken nokta, devlet dışı her örgütlenmenin sivil toplum kapsamında değerlendirilemeyeceğidir. İslam, toplumsal yaşamın her alanını kapsayan bir yapıdadır. Hukuktan, ekonomiye, sosyal hayattan bireyin özel alanına kadar yayılır. Bu yapıda dinsel bağlarla birbirine bağlanmış kişiler birbirine eşittir. Birey topluluğun içinde erimiştir. İslamın bu monolitik yapısı, İslamî hareketleri devlet dışında yer almakla birlikte, devlete alternatif bir hegemonya oluşturma hedefine yöneltir ki, bu sivil toplum ile bağdaştırılmaz. Zira sivil toplum, merkezî iktidarın dışındaki alanlara herhangi bir kutsallık atfetmez, alternatif bir hegemonya önermez⁷²⁰.

1990'ların Türkiye'sinde , İslam siyasî bir sembole dönüştürüldüğü ölçüde yeni bir kutuplaşma tehlikesi doğmaktadır. 1970'li yıllarda , sağ-sol ekseninde görülen bu kutuplaşma, günümüzde İslamcı-Laik (ya da Atatürkçü) biçiminde yeniden tesis edilmektedir. 1980 öncesi hatırlandığında, bu tür kutuplaşmanın sivil toplumu yok edici etkisi yadsınmaz.

Sonuç olarak, günümüz Türkiye'sinde demokrasi arayışları ile başabaş giden bir sivil toplum arayışının var olduğu söylenebilir. Yine de, Türkiye'de sivil toplum yavaş gelişmektedir⁷²¹. Bu, Habermas'ın vurguladığı gibi, sivil toplumun yalnızca anayasal bir devletin kurumsal garantileriyle yetinmeyip, daha fazlasına gereksinim duymasının bir sonucudur. Gerçekten de, sivil toplum, ancak sosyalleşme, siyasî kültür, özgürlüğe alışkın bir halk ve kültürel geleneğin desteği ile gelişebilir⁷²². Bu unsurların yeterli desteği ile Türkiye'de yaygın ve etkili bir sivil toplumun varlık kazanacağını söylemek, iyimser bir tahmin olmanın ötesinde, bir öngörüdür.

GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Aristoteles'in "politike koinonia"sından başlayıp , sosyal sözleşmecî teorisyenlerin, doğa halinden ayrılıp, siyasî bir otorite etrafında biraraya gelmeyi öngören teorilerinde yer alan sivil toplum kavramını, Hegel aile ve devletin dışında, bu ikisi arasında bulunan bir alan olarak ele almıştı. Marx'ın , genel olarak devletten "arta kalan" , başka bir deyişle, devletin "dışta bırakılması " halinde, toplumdan geriye kalan bir sosyal yapı olarak algıladığı bu kavram, Gramsci tarafından siyasî toplumun tamamlayıcı bir unsuru olarak tasvir edildi. Sivil toplum kavramı, siyasî düşünce tarihindeki bu teorik tartışmaların bir unsuru olarak varlık kazanmakla birlikte, aynı zamanda, ortaçağda Batı Avrupa'da özerk kentlerin ortaya çıktığı tarihsel bir aşamayı ifade etmek için de kullanıldı. 19. yüzyılın sonuna değin, sosyal bilimcilerin hem siyaset felsefesinin bir ögesi hem de tarihteki toplumsal bir aşama olarak üzerinde önemle durdukları kavrama duyulan ilgi, 20. yüzyılın ilk yarısında büyük ölçüde azaldı. Gelişmiş bir sivil toplumun bulunmayışının, Sovyet Bloku'nun dağılmasının ardından doğan yeni devletleri karakterize eden bir unsur olarak vurgulanması, yüzyılın son çeyreğinde, sivil toplum kavramının yeniden güncelleşmesine neden oldu. Bir sivil topluma hiç sahip olmayan ya da onun baskı altında tutulmuş sınırlı bir varlığı ile yetinmek zorunda kalan ülkeler için, gelişmiş bir sivil toplumun gerekliliği üzerinde durulmaya başlandı. Demokrasiye geçiş ve demokrasinin pekişmesi süreçlerinde sivil toplumun etkisi tartışmasız kabul edilir oldu. Aralarında Türkiye'nin de yer aldığı pekişme sürecindeki demokrasilerde, sivil toplum bu sürecin vazgeçilmez bir ögesi durumuna yükseldi.

Bunun ötesinde, ulus-devletin sona erdiği, dünyanın bir globalleşme sürecine girdiği tezleriyle birlikte sivil toplum, uluslararası platformda kendine yer arayan bir sosyal yapı konumuna geldi. İşte, "uluslararası sivil toplum" kavramının doğuşu, bu yoldaki bir gelişmenin ürünüdür.

II. Dünya Savaşı ertesinde barışın korunmasında ve halklar arasında işbirliğinin sağlanmasında hükümetlerin çabalarının yeterli olmayacağı fark edilmiş ve bunun bir yansıması olarak, Birleşmiş Milletler Ana Sözleşmesinin 71. maddesinde, Ekonomik ve Sosyal Konsey'in amaçlarını gerçekleştirebilmek için uluslararası sivil toplum örgütleriyle işbirliğine girişebileceği açıklanmıştı . Benzer bir yaklaşım, 1949'da kurulan Avrupa Konseyi'nde de benimsendi. Konsey, daha

kuruluşunun üçüncü yılında, 1952'de, uluslararası sivil toplum örgütleri için sürekli bir danışmanlık konumu yarattı ve onlara tüzel kişilik tanıdı. Yıllar geçtikçe bu danışmanlık statüsü iyice kurumsallaştı. Bakanlar Komitesi 1972'de aldığı 35 sayılı kararla, Avrupa Konseyi ile uluslararası sivil toplum örgütleri arasındaki ilişkileri bir dizi kurala bağladı. Ancak zamanla, bu kuralları geliştirme gereği duyuldu. Önce Uluslararası Gönüllü Organizasyonların Hukukî Kişiliğinin Tanınması Konvansiyonu (European Convention on the Recognition of the Legal Personality of International Governmental Organizations) kabul edildi ve ardından 18 Ekim 1993'te alınan 38 sayılı kararla, sivil toplum örgütleriyle ilişkilerde bugün geçerli olan düzen resmîleştirildi. .

Avrupa Konseyi'nde kendilerine danışmanlık statüsü tanınmış olan 350 uluslararası sivil toplum örgütü bulunmaktadır. Bunlar konseyle ilişkilerini daha düzenli yürütmek için kendi aralarında da örgütlenmiş durumdadırlar. Uluslararası sivil toplum örgütleri, Konseyin ilgi alanlarına paralel olarak başlıca dokuz alanda faaliyet göstermektedirler: 1. Doğu-Batı işbirliği (Avrupa Konseyi eski Doğu Avrupa'yı kendine uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır.) 2. Kuzey-Güney Diyalogu ve Dayanışması 3.Cinsler arası eşitlik 4. "Sosyal şart" ve toplumsal koşullar 5. Aşırı Yoksulluk ve İnsan haysiyeti 6. Eğitim 7. Sağlık 8. Kent sorunları ve kentler arası ilişkiler 9. Kırsal alan sorunları.

Uluslararası sivil toplum örgütleri, uluslararası örgütlerdeki bu danışmanlık statülerinin dışında, benimsedikleri yaklaşım doğrultusunda devlet politikalarına doğrudan müdahale eden eylemler yapmaktadırlar. Bu yöntemle, devletlerin iç hukuk kurumlarının işlevleri sorgulanmakta, yapısal değişiklik önerileri getirilmekte ve hatta yeni kurumların oluşturulması yönündeki niyetler ortaya konmaktadır. Yeşil Barış Örgütü'nün ve Uluslararası Af Örgütü'nün eylemleri bu konun en iyi örneklerini oluşturmaktadır.

Sivil toplum, globalleşme sürecine yalnızca uluslararası sivil toplum örgütleri yoluyla katılmamaktadır. Çağımızda temel iletişim sisteminin yeniden yapılanması, "elektronik medya"nın oluşumu sivil toplumun ulusal sınırlar dışında varlık kazanmasının bir diğer aracı olmuştur. Habermas, sosyal sınırlarının ötesine taşan bu yeni iletişim sisteminin, en ilkel sosyal ve siyasî formları anımsattığını belirtir. Ona göre, avcı ve toplayıcı toplumlarla çağımız iletişim çağının toplumları arasında bir paralellik vardır. Hem avcı ve toplayıcılarda hem de "elektronik toplumlar"da sınırların bulunmayışı bu paralelliğin kurulmasına yardım eder. Avcı ve toplayıcı toplumlar, kadın ve erkeklerin, çocuk ve yetişkinlerin, liderler ve onların takipçilerinin rolleri bakımından, sahip olduğumuz bilinen tüm sosyal tiplerden, çok daha eşitlikçi olma eğilimindeydi. Bu eğilimi doğuran farklı mekânları ve farklı sosyal alanları benimseme zorunluluğuydu. "Elektronik medya"nın işlevini bu bağlamda değerlendirdiğimizde, Sovyet Birliği'nde, Alman Demokratik Cumhuriyeti'nde, Çekoslovakya'da ve Romanya'da meydana gelen

dönüşümü televizyonlarda gösterilen olaylar olmaktan çok, "oluşum modu televizyon olan" tarihi bir süreç olarak değerlendirmek mümkündür. Kitle iletişiminin tüm dünyaya yayılan etkinliği, 20. yüzyılın ilk yarısında olduğu gibi, kitlelerin meydanlardaki, caddelerdeki görüntülerinin televizyonda yayınlanmasıyla hedefine ulaşan devrimci bir güç oluşturabilmesi ile sınırlı değildir. Yaşam alanımızı (lifeworld) etkileyen "elektronik medya"nın bir sonucu olarak, olayların aynı zamanda her yerde etkili olması, bir diğer deyişle, bunların "senkronize" (eşzamanlı) olması söz konusudur. Bu anlamda sosyal olarak tanımlanmış sınırların kitle iletişimi yoluyla ortadan kalkması gündeme gelmektedir.

Kuşkusuz Türkiye, yirminci yüzyılın sonunda yaşanan bu evrensel dönüşümün dışında kalamamaktadır. Artan iletişim olanakları ile birlikte, Türkiye'nin üyesi olduğu uluslararası örgütler ve taraf olduğu antlaşmalar hatırdta tutulduğunda, dünyayı saran değişim rüzgarlarının ülkeye yansması kaçınılmazdır. Bu doğrultuda, 1990'lı yılların Türkiye için sivil toplumun gelişme dönemi olarak nitelenmesi mümkün görünmektedir. Her ne kadar sivil toplumun gelişmesi yönünde olumlu adımlar atıldığı saptaması yapılabilsen de, Türkiye'de bu yöndeki hareketin ağır bir seyir izlediği belirtilmelidir. Bu büyük ölçüde Türkiye'nin toplumsal/siyasî mirasının bir etkisi olarak değerlendirilebilir. Lewis'in haklı olarak belirttiği gibi, "köklü yetkesel geleneklerin egemen olduğu, din ve törelerin haklardan çok görevlerle ilgilendiği bir siyasî kültürün yoğunlukta bulunduğu bir bölgede özgür kurumların oluşması ve yaşaması pek kolay" değildir. Her ne kadar, cumhuriyet rejiminin kendisi ve getirdiği anayasal düzen, sivil toplumun oluşması için elverişli bir ortam yaratmış ise de, toplumsal/siyasî yaşamda, büyük ölçüde devletin yönlendirdiği bir siyasî kültür varlığını sürdürmüştür. Devletin toplumsal/siyasî alanın her köşesine uzanan eli, seçim dönemlerinde oy vermeye sınırlı dar bir siyasî katılım anlayışının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu anlayış, yaşanan askerî darbe deneyimleriyle de pekiştirilmiştir.

1990'larda Türk siyasî kültüründe bir değişimin gündeme geldiği söylenebilir. Bu değişimin başlıca nedeni, yaşanan siyasî yozlaşma sürecinin toplumda, siyasî kadrolara karşı güvensizliğe yol açmış olmasıdır. Bu güvensizlik, Türk siyasî kültüründeki devletçi geleneği aşındırmıştır. Bu aşınma, sivil inisiyatifin harekete geçmesi ve yaygınlaşması sonucunu doğurmuştur. İşte son yıllarda Türkiye'de izlenen sivil toplumcu hareket böyle bir değişimin ürünü olarak algılanabilir. Birbirleriyle barışçıl yollarla rekabet eden sivil toplum örgütlerinin varlığı yanında, iletişim ve haber alma özgürlüğünden yeterli derecede yararlanan, hak arama özgürlüğünü uluslararası platformda devleti aleyhine dava açabilecek genişlikte kullanabilen bir "vatandaş" modelinin ortaya çıkışı ile ilgili örnekler, bu hareketi beslemektedir. Kısacası, Türkiye'de demokrasi inancıyla elele giden bir sivil toplum kültürünün, ağır ağır da olsa, yerleşmeye başladığı söylenebilir.

Dipnotlar

1. Z.A. Pelczynski, "Dayanışma ve Polonya'da Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu:1976-81", Sivil Toplum ve Devlet, Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar içinde, Derleyen: J. Kean, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 388.
2. Webster's New Twentieth Century Dictionary of the English Language, Unabridged, Second Edition, Cleveland and New York 1959.
3. Bunun için bkz. Şerif Mardin, "Sivil Toplum", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt.7, İletişim Yayınları, tarih belirtilmemiş, s. 1918 ; Şahin Alpay, "Türkiye'de Devlet- Sivil Toplum Dengesi Yeniden Kurulmalı", Sivil Toplum içinde, T. Sosyal Ekonomik ve Siyasal Araştırmalar Vakfı, Editör: Y. Fincancı, Anadolu Matbaası, İstanbul 1991 s.18.; M. Lutfullah Karaman, "Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış", Türkiye Günlüğü, Bahar 1990, Sayı:10, s. 4.
4. E.M. Wood, "The Uses and Abuses of Civil Society", Socialist Register, 1990, s. 62.
5. Sosyal sözleşme ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ernest Baker, Social Contract, Locke- Hume- Rousseau, University Press, Oxford 1953.
6. James Schmidt, "Civil Society and Social Things: Setting the Boundaries of the Social Sciences", Social Research, Vol. 62, No.4, Winter 1995, s. 902.
7. Aristoteles, Politics, Great Philosophers of Western World, Vol. 9, USA. 1952, s. 445, parç. 1252a.
8. Schmidt, s.902.
9. Jean L.Cohen & Andrew Arato, Civil Society and Political Theory, MITT, USA. 1992, s.84.
10. Cohen & Arato, s. 85.
11. Aristoteles, Politika, Çeviren: Mete Tunçay, 2. Bası, Remzi Kitabevi, İstanbul 1983, s.9.
12. C. Bali Akal, Sivil Toplumun Tanrısı, Afa Yayınları, İstanbul 1990, s. 35.
13. Thomas Hobbes, Leviathan, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1992, s. 93.
14. Hobbes, s. 94.
15. Hobbes, s.94.
16. C. Joachim Friedrich, The Philosophy of Law in Historical Perspective, The University of Chicago Press, 2nd Edition, 1963, s.86.
17. Hobbes, s.96.
18. Hobbes, s. 127.
19. Hobbes, s. 130.
20. Friedrich, s.86.
21. Hobbes, s. 133 vd.
22. Hobbes, s. 133.
23. Hobbes, s.136.
24. Aynı görüş için bkz. Alaeddin Şenel, Siyasal Düşünceler Tarihi, V Yayınları, Kısaltılmış 3. Baskı, Ankara 1991, s. 423.
25. Bunun için bkz. Hobbes, 138.
26. Friedrich, s.86.
27. Locke'un en önemli eseri sayılabilecek Of Civil Government'ın içinde yer alan başlıklardan biri(Chapter VII), "Of Political or Civil Society" dir. Bunun dışında eserini

tümünde de, bu ibarelerin birbirleri yerine kullanmaya devam etmektedir. Bkz. J. Locke, *Of Civil Government*, UK 1943, passim.

28. John Kean, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, Çeviren: N. Erdoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s.68.

29. Locke, *Of Civil ...*, s.118.

30. David C. Synder, "Locke on Natural Law and Property Rights", in John Locke *Critical Assessments*, Vol. III, Edited by Richard Ashcraft, London 1991, s.366.

31. Locke, *Of Civil...*, s.120.

32. Baker, s. XXIII-XXIV.

33. W. James Byrne, " The Basis of The Natural Law in Locke's Philosophy", in John Locke- *Critical Assessment*, Vol. III, Edited by R. Ascraft, London 1991, s.54.

34. Locke, *Of Civil...*, s. 159.

35. J. Locke, *Letters Concerning Toleration*, *Great Philosophers of Western World*, Vol.35, Chicago 1952, s.3.

36. Akal, s.37.

37. R. Ascraft, *Locke's Two Treatises of Civil Government*, 2.nd Edition, Unwin Hyman, London 1989, s.211-212.

38. Locke, *Of Civil...*, s.229.

39. Locke, *Of Civil...*, s. 178.

40. Locke'un teorisinde, sosyal sözleşmenin iki anlaşmadan oluşup oluşmadığı ile ilgili tartışmalar ve bunların bir değerlendirmesi konusunda bkz. Ayşenur Akpınar, *Hukuk Felsefesi Açısından J. Locke'un İhtilal Hakkı Teorisi*, Yayınlanmamış Master Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993, s.30-35.

41. Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Penguin Books, UK. 1994, s.61.

42. Duncan Forbes, *Introduction to Adam Ferguson's An Essay on History of Civil Society*, Edinburg 1966, s. XV.

43. John Kean, *Demokrasi ve Sivil Toplum*, s.54.

44. Forbes, s.XIX.

45. Salvador Giner, "The Withering Away of Civil Society", *Praxis International*, Vol.5, No.3, October 1985, s.247.

46. Forbes, XIX, XX, XXXI; Schmidt, Ferguson'un bu saptamayla Batı dillerindeki "civilized" ve "civil" terimleri arasındaki farkı ortaya koyduğunu, örneğin Çin'in "civilized" olduğunu, ancak yönetim biçimi bakımından "civil" olmadığını vurgulamaktadır. Schmidt, s.923.

47. Forbes, XX- XXI.

48. Gellner, *Conditions of...*, s.62.

49. Emile Durkheim, *The Division of Labour in Society*, Translated by G. Simpson, London 1964.

50. Adam Ferguson, *An Essay on the Civil Society*, Edited with an introduction by

Durcan Forbes, Edinburg 1966, s. 180-192.

51. Ferguson, s. 230.

52. Ferguson, s.231-232.

53. Gellner, Conditions of..., s. 63; Gellner'a göre, burada Ferguson, farkında olmadan diğer medeniyet teorisyenlerinden İbni Haldun'u tekrar eder. Gellner s. 64. İbni Haldun, Ferguson'un endişeyle yaklaştığı bu meseleyi, basit bir geçeklik olarak ele almıştır: Güvenliğini başkasına, yönetim ve savaş uzmanlarına devreden üreticiler, politik ve askeri alanda güçsüz ve çaresiz kalırlar. İbni Haldun, Mukaddime, Cilt.I, Çeviren K. Ugan, İstanbul 1954, s. 370.

54. Ferguson, s.149.

55. Forbes, s. XXXI.

56. Ferguson, s.253 vd.

57. Ferguson, s.255.

58. Forbes, s.XXXI.

59. Ferguson, s. 275 vd.

60. Gellner, Conditions of..., s.63.

61. Thomas Paine, İnsan Hakları, Çeviren: M. Osman Dostel, 2. Baskı, MEB. Yayınları, İstanbul 1964, s.195-196.

62. Bu paralellik yadırganmamalıdır. Çünkü bu düşünürlerden biri Amerikan ve Fransız İnsan Hakları metinlerinin fikir babası iken diğeri bunların yürekli bir savunucusudur.

63. Paine, s.196-197.

64. Paine, s.197.

65. Paine, s. 198.

66. Paine, s.199-200.

67. Paine, s.204.

68. Paine, s.208.

69. Paine, s.213-214.

70. Paine, s.222.

71. Paine, s.224.

72. Norberto Bobbio,"Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", Çeviren: Mehmet Küçük, Sivil Toplum ve Devlet içinde, Derleyen: J. Kean, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s.99.

73. Giner, "The Withering...", s.249; Cohen & Arato, s.92.

74. Pelczynski,"Dayanışma ve Polonya'da...", s.388.

75. Edward Shils, "The Virtue of Civil Society", Government and Opposition, Vol. 26, No.1, Winter 1991, s.6.

76. Bendix, sivil toplum kavramının Anglo Amerikan kökenli bir kavram olduğunu belirttikten sonra, Almanca'ya "Zivilgesellschaft" olarak çevrildiğini ve "bürgerliche Gesellschaft"la karıştırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, Anglo Amerikan kavramı "sivil toplum: "bürgerlich Gesellschaft"ın eşanlamısı değildir. "Bürgerlich" sıfatı ortaçağ şehirlerini anımsatır; ortaçağ şehir düzeninin içinde yer alabilmiş olanları niteler. Sonraları kavram daha spesifik bir anlamda kullanılmıştır. Hegel ile birlikte, "bürgerliche" ihtiyaçlar, özgürlük ve güvenlik üzerinde bireyle toplum arasında bir uzlaşmaya işaret eden bir anlam yüklenmiştir. Bendix, "State, Legitimation and Civil Society", Telos ,Vol.86, Winter 1990-91, s. 142-148.

77. George Sabine, Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi, Çeviren: Özer

Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara 1991, s.49.

78. Sabine, s.36.

79. Sivil toplum kamu ve özel olarak iki alana ayrılmış ve birbirlerine zıt özel menfaatlere bölünmüş bir toplum olarak "bölünmemiş" ilkel toplumun karşıtı durumundadır. Bunun için bkz. L. Krader, Dialectic of Civil Society, Van Gorc. 1976, s.59.

80. G.W.F. Hegel, The Philosophy of Right, Great Philosophers of The Western World, Vol.46,

81. Seyla Benhabib, "The Logic of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marks", Philosophy and Social Criticism, No.2, Vol.8, 1981, s.160.

82. halde, soyut düzeyde, bireylerin kendi bencil amaçları için hareket ettikleri ve hala da bu hareketler çerçevesinde birbirleriyle ilişki kurdukları bir burjuva ekonomisi ile karşı karşıyayız. Thomas E. Wartenberg, "Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society, Philosophy and Social Criticism, No.2, Vol.8, 1981, s. 171.

83. Hegel, Philosophy of Right, s.135.

84. Gülnur Savran, Sivil Toplum ve Ötesi, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987, s.132 ve ayrıca bkz. G.W.F. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Çeviren: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991, Parg.199, s.168; Hegel'e göre, herşeyin ikili bir varoluş biçimi vardır ve bu ikisi arasında sürekli bir gidiş-geliş: gerek şeyler gerekse insanlar kendileri için oldukları kadar başkaları içindirler de. Her varlığın taşıdığı bu başkaları için olma potansiyeli, faydaya dayalı bir ilişkiler ağının kurulmasına yol açar. Bunun için bkz. Savran, Sivil Toplum ve Ötesi, s.108.

85. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 182, s.159.

86. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 238, s.190.

87. Ancak bu hak, sırf kendiliğinde olarak kalmaz, gerçekliği içinde tanınır, çünkü yargı gücü tarafından korunur. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg.208, s.173.

88. Wood, s.62-63.

89. Burada "korporasyon", ekonomik merkezli ticarî birlikler kadar, dernek vb. gönüllü örgütlenmeleri de içermektedir. Bu haliyle terim, Hegel'in sivil toplum teorisi ile de uyumludur.

90. Krishan Kumar, "Civil Society; An Inquiry into the Usefulness of An Historical Term", BJS, Vol.44, No.3, September 1993, s. 378.

91. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 201, s.169.

92. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 251, s. 196.

93. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 289'a ek, s. 237.

94. Hegel'in teorisinde yer alan toplumsal sınıflarla ilgili açıklamalar ilerdedir.

95. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 250, s.195.

96. Drydyk'e göre, Hegel teorisinde loncaları ve benzer organizasyonları modernize etmeye çalışmış ve bu bağlamda onlara görevler yüklemiştir. Bunun için bkz. Jay Drydyk, "Capitalism, Socialism, Civil Society", The Monist, Vol.74., No.3, July 1991, s.463.

97. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 252, s.196.

98. "Ekonomik bağımlılık... sivil toplumun sağladığı "kültür disiplini"nin (discipline of culture) başlangıcıdır, sonu değil" Nancy Rosenblum, "Civil Societies: Liberalism and the Moral Uses of Pluralism", Social Research, Vol.61, No.3, Fall 1994, s. 549.

99. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 252, s.196.

-
100. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 201, s.169.
101. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 203, s.169-170.
102. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 204, s.170-171.
103. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 303, s.245-246.
104. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 205, s.171.
105. Aynı görüş için bkz. Sabine, s.51-52.
106. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 310, s.244.
107. Şahin Yenişehirlioğlu, Hegel Felsefesinde Birey, Toplum, Devlet İlişkileri, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985, s.158.
108. Z.A. Pelczynski, "The Hegelian Conception of the State", in Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspectives, Edited by Z.A. Pelczynski, Cambridge 1971 ,s. 11; Shils, s.6.
109. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 183,s.159-160.
110. Wartenberg, s.170.
111. Wartenberg, s.170.
112. Sabine, s.48-49.
113. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 249, s.195.
114. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 270, s.216-217.
115. Sabine, s.48.
116. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 258, s.199-200.
117. Giner, "The Withering...",s.250.
118. Pelczynski, " The Hegelian Conception of the State", s. 17.
119. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 270, s.217.
120. Giner, "The Withering...",s.250.
121. Yenişehirlioğlu, s.160-161.
122. Pelczynski, "Dayanışma ve Polonya'da...", s.388.
123. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 273, s.222.
124. "Stande" terimi batı toplumsal tarihinde kentlerin gelişiminin belli bir aşamasına işaret eder. İngilizce "estate(s)" kelimesinin karşılığıdır. "Stande" meclisleri (ya da kısaca "stande"ler) kurumsal bir çatı altında toplanarak kendilerini bölgesel hükümdar nezdinde temsil eden, yönetimin kamuyu ilgilendiren genel boyutları üzerinde hükümdarlarla işbirliği yapan yerel meclislerdi. Bunlarla ilgili geniş bilgi için bkz. Gianfranco Poggi, Çağdaş Devletin Gelişimi, Çevirenler: Şule Kut- Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 54-57.
125. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 301, s.243.
126. Diğeri de korporasyonlardır. Savran, Sivil Toplum ve Ötesi, s.158.
127. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg.303, s.246.
128. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 306, s.247.
129. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg.308, s.248.
130. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, s.244.
131. Rosenblum, s. 548.
132. Hegel, Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Parg. 238, s.190.
133. Wood, s.62; ayrıca bkz. Benhabib, s.156.
134. Giner, "The Withering...", s.249.
135. A. Güriz, Hukuk Fesefesi,4.Baskı, A.Ü.H.F. Yayını, Ankara 1996, s.251.
-

-
136. Alwyn W. Gouldner, "Civil Society in Capitalism and Socialism, in The Two Marxisms, A Continuum Book, New York 1980, s.355.
137. Kürşat Bumin, Sivil Toplum ve Devlet, Kuramlar- Deneyler- Arayışlar, Yazko, İstanbul 1982, s. 35 ; Giner, "The Withering...", s.250.
138. Karl Marx, Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, in Karl Marx- Early Writings, Translated and Edited by T.B. Bottomore, USA 1964, s. 55-58; Schmidt s.926.
139. Krader, s.71.
140. Gülnur Savran, "Sivil Toplumun Eleştirisi", Yapıt, No. 5, Haz.-Tem. 1984, s.34
141. Krader, s.71.
142. Bobbio, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", s.100.
143. Karl Marx - Friedrich Engels, Alman İdeolojisi (Feuerbach), Çeviren: Selahattin Hilav, Sosyal Yayınları İstanbul 1968, s.66-67.
144. Savran, "Sivil Toplumun Eleştirisi", s.35.
145. Karl Marx, On Jewish Question, in Early Writings, Translated and Edited by T.B. Bottomore, USA. 1963, s.27.
146. Marx, aklın normatif gücünün oluşumunun tarihsel bağlamını doğru bir biçimde görmüştür; yani genişleyen burjuva sınıfının ekonomik çıkarlarının korunması için aydınlanmanın özgürleştirici potansiyellerini sınırlamak niyetinde olmadığını, aksine, toplumu bireyi özgürleştiren bir alana dönüştüren aydınlanma unsurlarının böyle bir seçimi gerektirdiğini doğru bir biçimde fark etmiştir. Mojmir Krizan, "Civil Society and The Modernization of Soviet Type Societies", Praxis International, Vol.7, No.1, April 198, s.93.
147. Marx'a göre, Ortaçağda burjuvalar, kır senyörlerine karşı kendilerini korumak için kentlerde birlik teşkil etmek zorundaydı. Bunun için bkz. Marx, Alman İdeolojisi, s.95.
148. Gouldner, s.355-356.
149. Marx "insan" ve "vatandaş" hakları ayırımına dikkat çekerek, "vatandaştan ayrı insan kimdir?" sorusunu kendine yöneltmekte ve bunu "bu sivil toplum üyesinden başkası değildir" biçiminde yanıtlamaktadır. Buna bağlı olarak, sözde "insan hakları"nın, "vatandaş hakları"ndan farklı olarak, basitçe sivil toplumun bir üyesinin hakları olduğunu, yani egoist insanın, toplumdan ve diğer insanlardan ayrılmış insanın hakları olduğunu belirtmektedir. Bkz. Marx, On Jewish Question, s. 24.
150. Kean, Demokrasi ve Sivil Toplum, s.90.
151. Gouldner, s.359.
152. Savran, "Sivil Toplumun Eleştirisi", s.35.
153. Aynı görüş için bkz. Kean, Demokrasi ve Sivil Toplum, s.91-92; Kean'a göre, Marx'ın bu noktaları göremeyişinin nedeni, Marxçı kuramın başlangıcından beri başını ağrıtmış ve onu kötürümleştirmiş olan "ekonomizm"dir.
154. Gouldner, s.361 vd.
155. Marx- Engels, Alman İdeolojisi, s.93.
156. Bunun bir uzantısı da şudur: Sivil toplum-devlet ayrılığı kapitalist özel mülkiyetle birlikte doruğa ulaşır. Savran, Sivil Toplum ve Ötesi, s.190.
157. Savran, Sivil Toplum ve Ötesi, s.186 ; Marx tarafından sivil toplum teriminin farklı anlamlarda kullanıldığını Schmidt de fark etmiştir. Yazara göre, Marx'ın bu "ikircikli" kavramlaştırması "bürgerliche Gesellschaft" teriminin, onun tarafından, belli
-

bir tarihsel periyodu anlatmak için kullanıldığında "burjuva toplumu" na; tüm eski toplumların "prenslerin ve devletlerin yüksek sesli dramaları"na ilgilerini hasretmiş tarihçiler tarafından bilinmeyen bir ayrımı vurgulamak için kullanıldığında da "sivil toplum"a atıfta bulunmasından kaynaklanır. Schmidt bunu Marx'ın "bürgerliche Gesellschaft" teriminin belirsizliğini istismar etmesi olarak görür.bkz. Schmidt s.924-926.

158. Marx- Engels, Alman İdeolojisi, s.66.

159. Marx- Engels, Alman İdeolojisi, s. 104.

160. Karl Marx, Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkıya Önsöz, Çeviren: Sevim Belli, K.Marx- F. Engels Seçme Parçalar içinde, Cilt 1, Sol Yayınları, Ankara 1976, s. 608-609.

161. Kumar, "Civil Society: An Inquiry..." s.379-380.

162. Gouldner, s. 356-357.

163. Giner, "The Withering ...",s.250 ; Hukuk Marx'ın teorisinde, ideolojik üst yapının bir parçasıdır. Bu anlamda, hukukun adalet fikri üzerine temellendirilmesi düşünülemez; o ancak, hakimiyetin bir aracı ve sömürücü sınıfın menfaatlerini gerçekleştirmek için kullandıkları bir aleti haline gelmiştir. Bunun için bkz. Frederich s.143-144.

164. Kean, Demokrasi ve Sivil Toplum, s.91.

165. Marx, Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkıya Önsöz, s.609.

166. Savran bu etkileşimin Marx'ın teorisinde sivil toplumu (özellikle bir eleştiri konusu olarak ele alındığında) yapı ile üst yapının kesişme alanı haline getirdiğini belirtir. Bunun için bkz. Savran,Sivil Toplum ve Ötesi, s. 197-198.

167. Kean, Demokrasi ve Sivil Toplum, s.94.

168. T.B. Bottomore, "Marx'ın Toplum Bilimi ve Toplum Felsefesi", Çeviren: Özer Ozankaya, AÜSBF Dergisi, No.1, Cilt. XXIII, Mart 1968, s. 360; Bunun bir uzantısı olarak, Marx temelde özgürlüğü yabancılaştırmanın karşıtı biçiminde, yani yabancılaştırmanın yok edilmesi olarak algılamıştır. Bunun için bkz. Giovanni Sartori, Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, Çevirenler: T. Karamustafaoğlu, M. Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s.491.

169. Bkz. Krader, s.71.

170. Gouldner'a göre, insan ilişkileri alanı hem ekonomi hem de politika tarafından paylaşılır; bu ikisini birbirinden ayırmak Marx için zorunlu bir ihtiyaç olarak görünür ve ekonominin hakimiyetini ileri sürmesine yol açar. Bkz. Gouldner, s.356.

171. Bumin, s.37.

172. Karl Marx, Felsefenin Sefaleti, Marx- Engels, Devlet ve Hukuk Üzerine, Derleyen ve Çeviren: Rona Serozan May Yayınları, İstanbul 1977, s.188.

173. Kean, Demokrasi ve Sivil Toplum, s.91.

174. Bumin, s.37.

175. Bkz. Alexis de Tocqueville, Amerika'da Demokrasi, Çevirenler: İ. Sezal- F. Dilber, Yetkin Yayınları, Ankara 1994, s. 47 vd. ve s.64 vd.

176. Kumar, "Civil Society: An Inquiry..." s.381

177. Bkz. Tocqueville, s.177-179.

178. Schmidt, s.916-917; Kumar, "Civil Society: An Inquiry..." s.381.

179. Tocqueville, s.177.

180. Tocqueville, s.177-178.

181. Tocqueville, s.83.

182. Tocqueville, s. 84.

183. Tocqueville, s.84.

184. Basın özgürlüğü konusundaki görüşleri için bkz. Tocqueville, s.80-85.

185. Bkz. Tocqueville, s.53 vd.

186. John Kean, "Despotizm ve Demokrasi; Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850", Çeviren: Levent Köker, Sivil Toplum ve Devlet içinde, Derleyen: J. Kean, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s.79.

187. Tocqueville, s. 266.

188. Tocqueville bu yeni despotizm türünü adlandırmakta zorlanır: " Demokratik ülkeler şimdiye dek varolmayan farklı bir baskı türünün tehditi altındadır. Çağdaşlarımızın zihninde benzerinin izi bile yoktur. Bu olguyu anlatabilecek bir kelime de bulamadım. Despotluk ve tiranlık ile ilgili eski kelimeler de yeterli değildir.Bu yepyeni bir olgu olduğundan ve ben de onu bir türlü adlandıramadığımdan anlatmaya çalışacağım" Bunun için bkz. Tocqueville, s. 265.

189. Kean, Demokrasi ve Sivil Toplum, s. 80.

190. Tocqueville, s. 106- 112.

191. Tocqueville, s.276.

192. Tocqueville, s.278.

193. Bobbio'ya göre, Hegel Marx'a sivil toplumu "ihtiyaçlar sistemi" olarak belirttiğinde, Gramsci'ye ise, sivil toplumdan "devletin etik kökenleri" olarak söz ettiğinde öncülük eder. Bu konuda bkz. Noberto Bobbio, Gramsci ve Sivil Toplum, Çevirenler: A. İpek, K. Somer, Savaş Yayınları, Ankara 1982, s.22.

194. Cohen & Arato, s.142.

195. Bumin, Gramsci'nin teorisinin özgünlüğünü överek; onun diğer Marxist yazarlar gibi ideolojiden sapma kaygısına düşmeden, dünyada olanları anlamaya çalıştığını belirtir. Bunun için bkz. Bumin, s. 40.

196. Nielsen, Gramsci'nin yaklaşımının tarihsel maddecilik olduğunu kabul etmekle birlikte, onun yaklaşımının tarihsel maddeciliğin geleneksel çizgisi dışında "sınırlı" bir tarihsel maddecilik olduğunu belirtir. Geleneksel tarihsel maddecilikte, belli bir dönemde var olan üretim ilişkilerinin o dönemin siyasi, hukuki, moral ve dini kurumlarını da biçimlendirdiği kabul edilir. Oysa, sınırlı tarihsel maddeciliğin tüm üstyapısal olguyu ekonomik ilişkilerle açıklama iddası yoktur. Ayrıntısı için bkz. Kai Nielsen,"Reconceptualization Civil Society for Now: Some Somewhat Gramscian Turnings", in Toward A Global Civil Society, Edited by Michael Walzer, Berghahn Books, Oxford 1995, s. 46-50.

197. Bkz. Antonio Gramsci, Hapishane Defterleri, Seçmeler, Çeviren: Adnan Cemgil, 2. Baskı, Belge Yayınları, İstanbul 1986 s.19 vd.

198. Cohen & Arato, s. 144; Bumin, s.40.

199. Nielsen, s.42- 43.

200. Nielsen, s.46.

201. Bumin, s.41.

202. Gramsci, s.323.

203. Kumar, "Civil Society: An Inquiry...", s.381.

204. Nielsen, s. 44.

205. Gramsci, s. 247; Nielsen, s. 42-43.

206. Bobbio, Gramsci ve Sivil Toplum, s. 18 ; Cohen ve Arato, Bobbio'nun bu saptamasından bir adım ileri giderek, Gramsci'nin asıl niyetinin yapı- üstyapı öğretisini tamamen konu dışı bırakmak olduğu sonucuna varmaktadırlar. Cohen & Arato, s. 145.

207. Texier, Gramsci'de sivil toplumun yapıya ait olmadığı doğrudur, ama bu onun içeriğinin "ekonomik" olmadığı anlamına gelmez der ve "sivil toplum" çerçevesinde yer alan üst yapısal etkinliklerin biçiminin ideolojik, içeriklerinin ise toplumsaşı ve ekonomik oldukları sonucuna varır. Bunun için bkz. Jacques Texier, "Gramsci, Üstyapılar Teorisini", Gramsci ve Sivil Toplum içinde, Savaş Yayınları, Ankara 1982, s. 78.

208. Bobbio, Gramsci ve Sivil Toplum, s. 18.

209. Giner, "The Withering...", s. 252-253.

210. Kumar, "Civil Society: An Inquiry...", s.382.

211. Gramsci, s. 310.

212. Bumin, s. 45-46 ; Burjuvazinin hegemonya kurduğu bir yerde sivil toplum burjuva toplumdur. Cohen & Arato s. 146; Aynı görüş için ayrıca bkz. Savran s. 46; Textier s. 77.

213. Bumin, s.42.

214. Aydınlar ile ilgili görüşleri için bkz. Gramsci, s.99 ve s.149-151

215. Bumin, s.45.

216. Kumar, "Civil Society: An Inquiry...", s.381.

217. Bobbio, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", s. 116; Savran, "Sivil Toplumun Eleştirisi", s. 46; Gramsci, s. 321.

218. Bobbio, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", s.117.

219. Bobbio, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", s. 117-118.

220. Schmidt, s. 901.

221. White'a göre, günümüzde "sivil toplum"un gelişmeye ilişkin anlamları hakkında bir tartışma sahası ve bir düşünce paradigması var olsa da, bu terim farklı kişiler için, farklı anlamlar içermekte ve çoğunlukla da bulanık bir siyasî slogan içinde yozlaştırılmaktadır. Gordon White, "Civil Society, Democratization and Development(I) : Clearing the Analytical Ground", Democratization, Vol.1, No.3, Autumn 1994, s.375.

222. Bunun için bkz. Schmidt, s.901 ve S. Giner, "Civil Society and Its Future", in Civil Society, Edited by J. Hall, Polity Press, USA 1995, s.303 .

223. Wood, s.63.

224. Wood, s. 61.

225. Jean Cohen, "Interpreting the Notion of Civil Society", in Toward a Global Civil Society, Edited by M. Walzer, USA 1995, s.35; Wood, Devlet- sivil toplum ikiliğinin devletin, uygulamada zorunlu değilse de, "baskısı"yla, ilke olarak sivil topluma ait olan "özgürlük" ya da "gönüllü hareket" arasındaki zıtlığa dayandırıldığını belirtir. Wood, s.64.

226. Edward Shils, "The Virtue of Civil Society", Government and Opposition, Vol. 26, No.1, Winter 1991, s.4.

227. Bunun için bkz. Michael Walzer, "The Concept of Civil Society, in Towards a Global Civil Society ,Edited by M. Walzer, USA 1995, s. 22-23.

228. Turan, özerkliği, varlığını başkasının desteğine bağlı olarak görmemek veya bağlı olmamak olarak tanımlar. Ona göre, kendi kendini destekleyen, yaşamak için başkasının desteğine, onayına ihtiyaç duymayan kuruluşlar sivil toplum kapsamında değerlendirilmelidirler. Bu kuruluşlar kendi inisiyatifleri ile hareket ederler , gündemlerini kendileri belirlerler. Bunun doğru sonucu olarak, sivil toplum kuruluşları, siyasî otorite karşısında (varlıklarını bir siyasî otoriteye borçlu olmadıklarından) olumlu ya da olumsuz tavır almakta özgür olabilirler. Dolayısıyla, siyasî otoriteyi desteklemek yanında eleştirebilirler. İter Turan, "Sivil Toplum Kurumları ve Özerklik", Sivil Toplum içinde, Editör:Y. Fincancı, T. Sosyal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı, İstanbul 1991,s.29.

229. Larry Diamond, "Toward Democratic Consolidation", Rethinking Civil Society, Journal of Democracy, Vol.5, No.3, July 1994, s.15.

230. Shils, s.9.

231. Bazı temel kurallar işletildiğinde (şiddetten kaçınma, plüralizme saygı gibi), devletin kendisi kanunsuz, birey ve grupların özerkliğini küçümseyici olsa da, sivil toplum yine de var olabilir; ancak bu sivil toplum geçicidir ya da zamanla tükenir, Bunun için bkz. Diamond, s.5.

232. Benjamin R. Barber,"Three Challenges to Reinventing Democracy", in Reinventing Democracy, Edited by Paul Hirst and Sunil Khilnani, The Political Quarterly, Blackwell Publishers, Oxford 1996, s. 149 ;Medya burada yazılı basını, radyo ve televizyon bültenlerini, yayımlanan araştırmaları, siyasetçilerin ve bürokratların ve siyasi formların ve hükümete ilişkin kurumların eleştirel tartışmasını ve değerlendirmesini içine almaktadır. Shils, s.10.

233. Wood, s.64.

234. Diamond, s.7-8.

235. Cohen, s.38.

236. Diamond, s.12.

237. Arnaud Sales,"The Private, the Public and Civil Society: Social Realms and Power Structures", International Political Science Review, Vol.12, No.4, 1991, s. 296.

238. White, s.377.

239. Cohen, s.36.

240. Mağcupyan, buna en güzel örneğin Nazi Almanyası'nda yaşandığını, söz konusu dönemde ülkede birçok sivil inisiyatif ortaya çıktığı halde, bunların birçoğunun devlet politikasını desteklediğini vurgular. Etyen Mağcupyan, İdeolojiler ve Modernite, Yol Yayınları, İstanbul 1996, s. 131; aynı yönde saptamalar yapan Hall de, grupların devlet kadar tiranik olabileceklerine dikkat çekmektedir. John Hall, In Search of Civil Society, in Civil Society, Edited by J. Hall, USA 1995, s. 15.

241. Cohen, s.38.

242. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. David Nicholls , Three Varieties of Pluralism, The Macmillan Press, Great Britain 1974, özellikle s. 5-17, s.38 vd.

243. Giner, "The Withering...", s.256.

244. Walzer, son birkaç yüzyıl içinde siyaset teorisyenleri ve ahlâk felsefecileri tarafından ele alınan " İyi bir yaşam için tercih edilen konumu en fazla destekleyen çevre hangisidir?" "Hangi tür kurumları işletmeliyiz?" sorularına 19. ve 20. yüzyıl sosyal düşüncesinde , şimdiki kadar, benzer olan dört farklı yanıt bulunduğunu hatırlatarak, bunların her birinin kendi tamlığını ve doğruluğunu iddia ettiğini, oysa herbirinin sivil toplumun zorunlu plüralizmini ihmal ettikleri için, önemli ölçüde yanlış olduğunu vurgular. Bkz.Walzer, s.8.

245. Diamond, s.12.

246. Shils, s. 9; Giner, "The Withering ...", s.257.

247. Diamond,s.6.

248. Nielsen,s.41-42.

249. Sales, s.297.

250. Giner, "The Withering ...",s.255.

251. Shils'e göre, sivil toplumu, Hegelci eğilimle pazarla sınırdış olarak tanımlamak, kavramın deformasyonuna neden olmuştur. Bu bakış açısı, diğer alanların önemini azaltmış, diğer alanları pazara bağımlı ya da onun türevi olarak göstermiştir. Bkz. Shils s.9; aynı görüşü paylaşan Cohen'e göre, "Sivil toplumun özerkliği, pazarın özerkliğiyle aynı değildir. Diğer bir deyişle, pazar ve mülkiyet hakları merkezinde yer alan bir burjuva toplumu sivil toplumun yalnızca sorunlu bir parçasıdır. Bkz. Cohen s.36.

252. Nielsen, s. 41-42.

253. Giner, "The Withering...", s.258.

254. Shils, s.10.

255. Wood, s.63.

256. Cohen, s.39.

257. Schmidt, s.926.

258. Walzer, s.16.

259. Bunun için bkz. Gellner,Conditions of Liberty, s. 1 vd.

260. Cohen, s.35; Wood, s.64.

261. Sales, s. 296.

262. Walzer, s. 7; Cohen, s.35.

263. Böylece sivil toplum eski "devlet- pazar" ikilemine değerli bir analitik övgüdür. Bkz. White, s. 375.

264. Barber, s.144.

265. Burada demokrasiyi bir "ideal"den çok Robert Dalh'ın "polyarchy" olarak adlandırdığı "asgari usuller"in ve bunlara Scmitter ve Karl tarafından eklenen

unsurların bir toplamı olarak algılıyoruz. Bunun için bkz. P. Scmitter &T.L.Karl, "Demokrasi Nedir , Ne Değildir?", Çeviren:L.Gönenç, Demokrasinin Küresel Yükselişi içinde, Derleyenler: L. Diamond & M. Plattner, Yetkin Yayınları, Ankara 1995, s. 72-73; Gellner bir "ideal" olarak demokrasinin soyut bir insan modeli benimseyip, onu genelleştirmesi nedeniyle, gerçekçi olmaktan uzak olduğunu, oysa "sivil toplum"un çok daha gerçekçi bir kavram niteliği taşıdığını vurgulamaktadır. Bunun için bkz .Gellner, Conditions of Liberty, s. 188-189.

266. Diamond, s.7.

267. Francis Fukuyama, "The Primacy of Culture, Journal of Democracy, Vol.6, No.1, January 1995, s.8.

268. J. Linz & A. Stepan, Problems of Democratic Transition and Consolidation, John Hopkins University Press, USA 1996, s.7.

269. Linz& Stepan, s.13-14.

270. Linz& Stepan, s.10.

271. Linz&Stepan, s. 11-12.

272. Hall, s.4.

273. Rosenblum, s.546-547.

274. Steven M. DeLue, Political Thinking, Political Theory And Civil Society,USA 1997, s.13.

275. DeLue, s.14.

276. DeLue,s.15.

277. Walzer,18.

278. Kumar, "Civil Society: An Inquiry...", s.391.

279. Diamond, s.8.

280. Scmitter&Karl, s.71.

281. Diamond, s.10.

282. Giner, "The Withering...", s.24.

283. David Held, Political Theory and Modern State, Polity Press, UK 1995. s.168; Kean, Demokrasi ve Sivil Toplum, s. 36.

284. Kean, Demokrasi Ve Sivil Toplum, s. 37-38; Held, s.168.

285. White, s.377.

286. M.A. Ağaoğulları- L. Köker, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge Kitapevi, Ankara 1991, s.163 vd.; ayrıca bkz. F.L. Ganshof, Feodalism, Third Edition, Great Britain 1970, özellikle, s.156 vd.

287. Şerif Mardin, "Sivil Toplum", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 7, İletişim Yayınları, tarihsiz,s. 1918.

288. Poggi, s.49.

289. Ömer Çaha, "Osmanlı'da Sivil Toplum", A.Ü. S.B.F. Dergisi,Yılmaz Günal'a Armağan, Cilt.49, No. 3-4, 1994, s. 80.

290. A. Black, Guilds and Civil Society in European Political Thought: From the Twelfth to the Present, Cornell University Press, New York 1984, s.33.

291. Poggi, s.52.

292. Dolayısıyla, kentlerin yükselişi, o zamana kadar hangi düzeyde olursa olsun lord-vassal ilişkisine dahil iki tarafın yönetimindeki sisteme, yeni bir güç kaynağı eklemiştir. Bölgesel hükümdar ile vassalar arasındaki değişen dengede, bir tarafın diğerine karşı kullanabileceği , olası bir müttefik olarak da olsa, bu tür bir gücün en

azından göz önüne alınması gerekmiştir. Poggi s.49.

293. Poggi, s.50-51.

294. Kentler, bir çok durumda kendilerinin meşrû bir tüzel kişilik olduklarını, mahkemede dava açma ve mülk edinme haklarına sahip bulduklarını iddia ediyorlar, bazı durumlarda da özellikle Almanya ve İtalya'da, kendi yasalarını yapmaya ve uygulamaya hakları olduğunu belirtiyorlardı. Bu iddialar, kent kavramının doğrudan doğruya tıpkı lonca gibi, üyelerinin karşılıklı rızası ve yemini yoluyla varlık kazanmış bir birlik ya da komün olmasından kaynaklanmaktaydı. Black, s. 52

295. Çaha, s. 80-81.

296. Cin ve Akyılmaz buna çarpıcı bir örnek olarak, İngiltere'de Winchester'a gönderilen fermanlarda bazen "Winchester'ın vatandaşları" bazen de "Winchester tüccar loncasının vatandaşları" ibaresinin kullanılmasını göstermektedirler. H. Cin-G. Akyılmaz, Feodalite ve Osmanlı Düzeni, Selçuk Üniversitesi Yayını, Konya 1995, s.154.

297. Cin-Akyılmaz, s.153.

298. Poggi, s.49.

299. Cin-Akyılmaz, s. 153.

300. Mardin, "Sivil Toplum", s.1919.

301. Poggi, s.51.

302. Poggi, s. 52; Kent yasaları uyarınca bir yıl ve bir gün kentte yaşayan serf özgür statüsünü kazanıyordu. Serflikten burjuvalığa geçiş ünlü bir Alman atasözünde şöyle vurgulanmaktadır: "Kent havası insanı bir yıl ve bir gün sonra özgür kılar" Black, s. 34; Mardin, bir serfin değişen hukukî statüsünün kabulünü, hukuk kavramının "belirliliği"nin (fixity) Ortaçağ kadar eskiye dayanan erken gelişiminin bir göstergesi olarak algılar. Bkz. Ş. Mardin, "Civil Society and Islam", in Civil Society, Edited by J. Hall, Polity Press, USA. 1995, s.280.

303. Black, s.42; Kişinin kendi "eşini seçme hakkı"nın ayrıca vurgulanması, feodal sistemde senyörlerin vassalları istediği kişi ile evlendirme hakkının varlığından kaynaklanmaktadır. Bunun için bakınız Cin Akyılmaz s. 119-120.

304. Mardin, Sivil Toplum, s.1919.

305. Poggi, s.54; Bu sistemin Avrupa'da görülen genel çizgilerine, Alman kamu hukukunda "Standestaat sistemi" denmekte, ancak kavram, Batı'daki toplumsal bir aşamayı işaret ettiğinden daha genel bir kullanıma sahip bulunmaktadır. Bkz. Mardin, "Sivil Toplum", s.1919-1920.

306. Poggi, s.83.

307. Mardin, "Sivil Toplum", s.1919.

308. Şerif Mardin, "Civil Society and Islam", s.280

309. S.N. Eisenstadt, "Civil Society", The Encyclopedia of Democracy, Edited by S. Martin Lipset, Congressional Quarterly Inc., Washington 1995, s. 240.

310. Black, s. 33-34.

311. Ernest Gellner, "Civil Society in Historical Context", International Social Science Journal, "Rethinking Democracy,Vol.43, No.129, August 1991, s.500.

312. Gellner, Conditions of Liberty, s. 8; E. Gellner, "The Importance of Being Modular",in Civil Society, Edited by J.Hall, Polity Press, USA 1995, s.34.

313. Ş.Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk",Şerif Mardin-Makaleler-1, Türkiye'de Toplum ve Siyaset içinde, Derleyenler: M. Türköne-T.Önder,

-
- İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 1995, s. 208.
314. Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973, s.27.
315. Gilles Veinstein, "Büyükülüğü içinde İmparatorluk (XVI. Yüzyıl), Osmanlı Tarihi- I içinde, Editör: R. Mantran, Çeviren: S. Tanilli, Say Yayınları İstanbul 1991, s.200.
316. Ergun Özbudun, "Türkiye'de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasi Kültür", Türkiye'de Demokratik Siyasi Kültür içinde, Derleyenler: E. Özbudun- E. Kalaycıoğlu- L. Köker, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara 1995, s. 2.
317. "Reaya" kelimesinin "sürü" anlamına geldiği düşünülürse, bu sınıfın Osmanlı idaresi karşısındaki konumu daha iyi anlaşılır. Bunun için bkz. Berkes, s.27.
318. Halil İnalcık, "The Nature of Traditional Society", in Political Modernization in Japan and Turkey, Edited by R. Ward-D. Rustow, Princeton, 1964, s.44.
319. Cin- Akyılmaz, s. 174.
320. Vatin, Fatih için "elleri çok daha serbestti şimdi" diye yazar. Bunun için bkz. Nicolas Vatin, "Osmanlıların Yükselişi (1451-1512)", Osmanlı İmparatorluğu Tarihi içinde, Editör: R. Manthan, Çeviren: S. Tanilli, Say Yayınları, İstanbul 1991, s.108; ayrıca bkz. Cin- Akyılmaz, s.174-175.
321. Vatin, s. 127.
322. Cin- Akyılmaz, s.174.
323. Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin...", s. 208; Osmanlı İmparatorluğunun toprak düzenine bakıp onun feodal bir düzen olduğu yorumunu yapanlar olduğu gibi, onun feodal yapılanmanın henüz başında iken bunu geliştirememiş olduğunu belirten tarihçiler de vardır. Örnek olarak bkz. T.Timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, İmge Yayınevi, Ankara 1994 ve Cin-Akyılmaz, s. s.167 vd. Biz bu konuyla ilgili tartışmaya girmeyip, özellikle gerileme döneminde ortaya çıkan feodal unsurlara bir kenara bırakırsak, Osmanlı'da merkezî devlet unsurlarının ağır bastığı fikrinde olduğumuzu belirtmekle yetiniyoruz. Osmanlı'da sivil toplum ile ilgili belirlemelerimiz aynı zamanda bu yöndeki argümanımızın bir savunusu olarak da kabul edilebilir.
324. Cin- Akyılmaz , s.174; Aynı sonuca varmakla birlikte Timur farklı bir tespit yapar. Yazara göre, Batı Avrupa'da aristokrasinin bir kolunu çoğu köle kökenli kimseler oluşturmuştur. Osmanlılarda durum farklı değildir. Ancak Osmanlılarda bu süreç tamamlanmamış ve devşirme- saray aristokrasisi mülkünü ve hatta canını güvence altına alan bir hukuk getirememiştir. Timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, s.272.
325. C. Üçok- A.Mumcu, Türk Hukuk Tarihi,Ankara 1981, s.58; Timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, s.270.
326. Berkes, s. 154.
327. Mardin,"Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", Defter, Sayı.2, Aralık-Ocak 1987, s.9; ayrıca bkz. Karaman, s. 9.
328. Timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, s.270.
329. Cin-Akyılmaz, s.178.
330. Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin...", s.210.
331. Üçok- Mumcu, s. 251-252.
332. Şevket Pamuk, Osmanlı - Türkiye İktisadî Tarihi, 1500- 1914, Gerçek Yayınevi, 100 Soruda Serisi, İstanbul 1988, s. 47.
333. Timur, s.217-218.
334. Pamuk, s.48.
335. Mardin, "Power, Civil Society and Culture in Ottoman Empire", Comperative Studies in Society and History, Vol.11, 1969, s. 262.
336. Sunulan bu tablo, tüm imparatorluk için tek tip olarak geçerli değildir.
-

Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra Batılı modellerini geliştiren Avrupa kentleri bazı Batılı niteliklerini korumuşlardır.Mardin, "Power, Civil Society...", s. 266.

337. Ş. Mardin, "Center- Periphery Relations : A Key To Turkish Politics?", in Political Participation in Turkey,Edited by, E. Akarlı- G. Ben-Dor, Boğaziçi University Publications, İstanbul 1975, s.10.

338. Çağatay, bunların kökeninin Orta Asya'ya dayandırılabilceğini belirtir. Bunun için bkz. Neşet Çağatay, Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik , Türk Tarih Kurumu Yayını , VII. Dizi, Sayı:104, Ankara 1989 , s. 235.

339. "Fütüvvetnameler", iyi ve mükemmel insan olma kurallarını kapsayan eserlerdir. Çağatay, s. XI.

340. Pamuk, s.57

341. Mustafa Akdağ, Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi, Cilt II, Cem Yayınevi, tarihsiz, s. 408.

342. Pamuk, s.57.

343. Pamuk, s.55.

344. Pamuk, s.56.

345. Pamuk, s.57.

346. Veinstein, s. 265.

347. Yücel Özkaya, XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985, s.68, 82; Pamuk, s. 58.

348. Pamuk, s.59, Özkaya, XVII. Yüzyılda Osmanlı ..., s.71.

349. Pamuk, s.62.

350. Özkaya, XVII. Yüzyılda Osmanlı...,s. 67.

351. Pamuk, s.62.

352. Pamuk s. 59 ; Mardin, Batı'da feodal lordlar ve kralların tacirlere zanaatkârlardan çok daha fazla destek verdiklerine dikkat çekerek, Osmanlı İmparatorluğu'nda durumun tersine dönmüş olduğunu belirtiyor. Ona göre, devlet yalnızca, tacirlerin monopolcü uygulamalarına karşı zanaatkârları korumakla kalmıyor, daha da önemlisi, ortak varlıklarını reddederek tacir kapitalistlerin oligarşilerinin biçimlenmesini de önliyordu. Ş. Mardin," Power Civil Society ...", s. 260-261.

353. Pamuk, s.58.

354. H. İnalçık, Ottoman Empire, The Clasical Age: 1300-1600, London 1973, s. 161.

355. Özkaya, XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları..., s. 80 vd.

356. Timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, s. 257.

357. Akdağ, bu saptamalara paralel olarak, kentlerde kadınların çok geniş ve karışık olan çeşitli görevleri kolayca yürütebilmelerini loncaların bu araçsal işlevi ile açıklıyor. Bunun için bkz. Akdağ, ciltII, s.409.

358. Pamuk, s.61.

359. Özkaya, XVII. Yüzyılda Osmanlı..., s.36.

360. Şakir Berki, "Vakfın Mahiyeti". Vakıflar Dergisi, Sayı.VIII, Ankara 1969, s.1

361. H. Cin - A. Akgündüz, Türk-İslam Hukuk Tarihi, Cilt.2, Timaş Yayınları, İstanbul 1990, s. 35-36.

362. Firuzan Selçuk, "Vakıflar", Vakıflar Dergisi, Sayı. VI, İstanbul 1965, s.21.

363. Cin- Akgündüz, s.38; Ş. Berki, "Türkiye'de İmparatorluk ve Cumhuriyet Devrinde Vakıf Çeşitleri", Vakıflar Dergisi, Sayı.IX, s.1.

364. Cin - Akgündüz, s. 51; örneğin, müsrif mirasçılarının veraset yoluyla ellerine geçecek olan miras payını kısa bir zaman içinde tüketmelerine engel olabilmek için kişiler vakıf kurabilmektedirler. Bu yolla vakfeden (vâkıf), kurduğu vakfının gelirinden mirasçı olan evladına veya diğer mirasçılara aidat verilmesi şartını getirebilir. Bunun için bkz. Berki, " Vakfın Mahiyeti, s. 3.

365. Selçuk, s. 23.

366. Cin-Akgündüz, s.47.

367. Cin- Akgündüz, s.56.

368. Mardin, "Power, Civil Society...", s.261.

369. Selçuk, s.24.

370. Cin- Akgündüz, s.59.

371. İlber Ortaylı, " Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı", Hamide Topçuoğlu'na Armağan, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayını, Ankara 1995, s.85.

372. Gülnihal Bozkurt, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914), Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1996, s. 1.

373. Akdağ, Cilt II, s. 53.

374. Bozkurt, s. 8; "Cizye" Tanzimattan sonra kaldırılmış ise de, daha sonra gayrimüslimlerden "bedel-i askerî" adı altında toplanmaya devam etmiştir. Bkz. Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı", s. 85.

375. Bozkurt, s.10.

376. Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı", s.87; ayrıca bkz. İ. Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim İçinde, Derleyen: E. Kalaycıoğlu, A.Y. Sarıbay, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz, s.176-177.

377. Osmanlı devletinde Rum milleti, Ermeni milleti, Yahudi milleti vardır. Rumlar ve Bulgarlar Ortodoks iseler Rum milletinin üyesi sayılırken, Ermeniler protestan ya da Katolik oluşlarına göre farklı milletlere bölünmüşlerdi. Bozkurt s.1, 9.

378. Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı", s.86; Akdağ, Cilt.II, s.52.

379. Zimmiler, özel hukuk, usul hukuku ve ceza hukuku açılarından olduğu kadar bazı sosyal kurullarla da Müslümanlardan ayrılırlar; örneğin, Müslümanlardan farklı renklerde giyinmek zorundadırlar, ata binemezler, silah taşıyamazlar, Bozkurt s.2,8-9.

380. Bozkurt, s.1.

381. Akdağ, Cilt. II, s. 54-55.

382. Ancak şeriye sicillerinde, zimmilerin özel hukuka ilişkin davalarını ve noterlik işlerini tercihan kadı önüne getirdiklerini görüyoruz. Bunun için bkz. Bozkurt, s.23; ayrıca bkz. Akdağ, s. 57.

383. Osmanlı millet sisteminin işleyişinde özellikle Tanzimat sonrasında önemli değişiklikler olmuştur. Özellikle cemaatlerin her biri, laik unsurların da cemaat yönetimine katılması kaygısıyla ruhani kurulları yanında meclislerin kurulması yoluna gitmişler; cemaate ait, vakıf, okul ve sosyal tesislerin yönetimini bu laik meclislere bırakmışlardı. Ortaylı böylece bu cemaatlerin adeta birer "tüzel kişilik" kazanmış olduklarını vurgulamaktadır. Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı", s.91.

384. Bozkurt, s.29-30.

385. Bozkurt, s.31.

386. Bozkurt, s.7,23 ; aynı bilgi için ayrıca bkz. Akdağ, Cilt. II, s.57.

387. Bozkurt, s.10.

388. Yücel Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1994, s.141.

389. Bülent Tanör, Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri, Der Yayınları, İstanbul 1992, s.14.

390. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s. IX.

391. Özkaya, ayanların 18. yüzyılda kent hayatında ehl-i şer ve ehl-i örf zümresi üzerinde büyük etkileri bulunduğunu; bu zümrelerin çoğu kez ayanların sözünden çıkmadıklarını belirtir. Özkaya "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları...", s. 199.

392. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğunda Ayanlık, s. 125; ayrıca bkz. Y. Özkaya, "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yerli Ailelerin Ayanlıkları Ele Geçirışleri ve Büyük Hanedanlıkların Kuruluşu", Belleten, Cilt. XLII, Sayı. 168, Ekim 1978, s. 667.

393. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s.271.

394. Mardin, "Power, Civil Society...", s.266.

395. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s.114.

396. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s.149.

397. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s. X.

398. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s. 130.

399. Özkaya, XVIII. Yüzyılda Osmanlı..., s.198.

400. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s.304.

401. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s. 171, 173-174.

402. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s. 272 ; Tanör, 1768'den(Osmanlı- Rus Savaşından) sonra ise ayanların, yüklü paralar karşılığında, buldukları yer valisince atanmaya başladıklarını belirtiyor. Tanör, s. 13.

403. Özkaya, Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, s. 247.

404. Tanör, s.13-14.

405. Stanford & Ezel Kural Shaw, Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, E

Yayınları, İstanbul 1983, Cilt. II, s.26.

406. Tanör, s.28, Shaw&Shaw, s. 26-27.

407. Bu meşverete ülkedeki ayanların kaçının katıldığı konusunda tarihçiler arasında bir görüş birliği yoktur. Lewis, bunlardan yaklaşık 273'nün toplantıya katıldıklarını iddia eder. Ancak belgeyi imzalayan ayan sayısı yalnızca dördtür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Lewis, The Emergence of Modern Turkey, Second Edition, Oxford 1968, s. 75 vd.

408. Shaw&Shaw, s. 27.

409. Her ne kadar metin ayanların azından kaleme alınmış olsa da Sened-i İttifak, gerçekte, merkezi güçler tarafından sahneye konan geçici bir uzlaşma arayışı olarak nitelenebilir. Tanör, s. 31, 38

410. Shaw & Shaw, s.27; Halil İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümayunu" , Belleten, Cilt.XXVIII, No. 112, Ekim 1964, 608.

411. Tanör, s.32.

412. İnalçık, "Sened-i İttifak...", s.609.

413. İnalçık, " Sened-i İttifak...",s. 609-610.

414. Mardin, "Center- Periphery...", s.14.

415. Berkes, s. 98-99.

416. Ahmet Mumcu, İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri, Savaş Yayınları, Ankara 1992, s. 153.

417. E. Kalaycıoğlu- A. Y. Sarıbay, "Tanzimat, Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişme", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim, Derleyenler: E. Kalaycıoğlu, AY. Sarıbay, Der Yayınları, tarihsiz, s.26.

418. Etyen Mahçupyan, Osmanlı'dan Postmoderniteye, Yol Yayınları, İstanbul 1996, s.57.

419. Bu dönemden daha önce de İmparatorlukta modernleşme yönünde önemsiz sayılmayacak, birçoğu teknik adımlar atılmış, ancak bunlar tüm sistemi etkileyen bir reform hareketine dönüşmemiştir. Bunlar içinde en önemlisi kuşkusuz maatbaanın getirilmesidir. İslamî gerekçelerle 18. yüzyılın ilk çeyreğine kadar yasaklanan basım faaliyetine 5 Temmuz 1727 tarihli Padişah fermanıyla izin verilmiş ve ilk Türk matbaası kurulmuştur. Bu yöndeki faaliyetlerin öncüleri Said Çelebi ve tabii ki, İbrahim Müteferrika'dır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Lewis, The Emergence ..., s. 50 vd.

420. Berkes, s. 88 vd.

421. Tanör, s.23.

422. Tanör, s.25.

423. Lewis, The Emergence..., s. 59-61; Tanör, s. 24-25.

424. Kabakçı Mustafa hareketinin halk eylemi olarak başlayıp, ayan ve ulema tarafından bu amacından saptırıldığı konusundaki görüş için bkz. Shaw & Shaw, Cilt. II, s. 25-26.

425. Shaw& Shaw, s.25.

426. Berkes, s. 153-154.

427. Shaw & Shaw, s. 66 vd.

428. Berkes, s. 155.

429. Berkes, s.154.

430. Tanör, s.50.

431. Shaw & Shaw, s. 65.

432. Tanör, s. 55-57.

433. Berkes, s. 180.

434. İnalçık, "Sened-i İttifak ve...", s. 614.

435. İnalçık, "Sened-i İttifak ve...", s. 612.

436. Kalaycıoğlu- Sarıbay, s. 27.

437. Kalaycıoğlu- Sarıbay, s. 28.

438. Mumcu, İnsan Haklar..., s. 158.

439. İnalçık, " Sened-i İttifak ve...", s. 613.

440. İnalçık, "Sened-i İttifak ve...", s. 612.

441. Kalaycıoğlu- Sarıbay, s. 27.

442. Lewis, The Emergence..., s. 107.

443. İnalçık, "Sened-i İttifak ve...", s.615.

444. Tanör, s.67.

445. İnalçık, "Senedi İttifak ve...", s. 618.
446. Kalaycıoğlu- Sarıbay, s. 32.
447. Halil İnalçık. "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", Belleten, Cilt,XXVIII, No. 112, Ekim 1964 ,626-627 ve 633; Kalaycıoğlu ve Sarıbay, bu meclislerin işlevlerinin ulaşım, tarım, ticaret gibi konulara ilişkin taleplerin Sadaret'e iletilmesi dışında bir işlevleri olmadığını belirtmektedir.Bunun için bkz. Kalaycıoğlu-Sarıbay, s. 32.
448. İnalçık, "Tanzimat'ın...", s. 634; Kalaycıoğlu-Sarıbay, s.32.
449. Kalaycıoğlu- Sarıbay, s. 37.
450. Kalaycıoğlu-Sarıbay, s.38.
451. İnalçık, "Tanzimat'ın...", 624.
452. Berkes, s. 190.
453. Berkes, s.190.
454. Bozkurt, s.55.
455. Ş. Mardin, "Batıcılık", Şerif Mardin- Makaleler-4, Türk Modernleşmesi içinde, Derleyenler: M. Türköne- T. Önder, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, s.14.
456. G. E. Von Grunebaum, İslamiyet, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Günümüze Kadar, Çeviren: Esat Nermi Esendor, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1993, s. 106-107; Mardin, "Batıcılık", s.14.
457. Mardin, "Batıcılık", s.14.
458. Tanör, s.96-97.
459. Tanzimat özünde Osmanlı egemen sınıfının geleneksel otokratik sosyal ve siyasal durumunu devam ettirmek için yapılmış bir modernleşme girişimidir. Von Grunebaum, s. 99
460. Tanör, s. 100; aksi görüş için bkz. Suna Kili, "1876 Anayasasının Çağdaşlaşma Sorunları Açısından Değerlendirilmesi", Türkiye'de Siyaset, Süreklilik ve Değişim içinde, Derleyenler: E.Kalaycıoğlu , A.Y. Sarıbay, Der Yayınlar, tarihsiz, s. 104 vd.
461. Tanör, s.105- 106.
462. Ergun Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, Yetkin Yayınları, Gözden Geçirilmiş 3. Baskı, Ankara 1993, s.4.
463. Tanör, s.109.
464. Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, s.4.
465. Kili s. 105 ;Tanör, s.112.
466. Tanör, s.112.
467. Mumcu, İnsan Hakları..., s.164; Tanör, s.115.
468. Münci Kapani, Kamu Hürriyetleri, Sekizinci Baskı,Tıpkı Basım, Yetkin Yayınevi, Ankara, 1993, s.103.
469. Madde 17 "Bütün Osmanlılar kanun önünde ve dinsel ve mezhepsel durumlar dışında memleketin haklar ve görevlerinde eşittir" Bkz. Mumcu, İnsan Hakları..., s.166.
470. Kapani, s.103.
471. Yalnızca savaş durumunda müsadereye olanak tanınmıştır. (Madde24) Bkz. Mumcu, İnsan Hakları..., s. 167.
472. Tanör, s.115; Kapani, s.103.
473. 1876 Anayasası'nın çağdaşlaşmanın bir gereği sayılan örgütlenme ve kurumlaşmaya yer vermemesi ile ilgili bir yorum için bkz. Kili, s. 112.
474. Tanör, s.116-117.
475. Tanör, s. 118-119.
476. Münci Kapani, s. 104.
477. Bir diğer örnek de, artan jurnallerdir. Öyle ki, bu yüzden halk, gölgesinden bile korkar olmuştur. S. Akşin, Türkiye'nin Yakın Tarihi, İkinci Baskı, İmaj Yayınevi, Ankara 1996, s. 38; genel olarak Osmanlı merkezî yönetiminde jurnalciliğin yeri konusunda ayrıca bkz. Timur, Osmanlı Toplumsal Düzeni, s.64
478. Tanör, s, 129.
479. Akşin'e göre, sansür memurları kimi zaman Abdülhamit'ten daha kuruntulu davranmaktaydılar. Bu, padişahı münasebetsiz bir duruma düşüren bir baskı yanlışı yüzünden, devletin resmî gazetesi olan Takvim-i Vakayi'nin 1890'da kapatılmasına da neden olmuştur. Bu gazete 1908'e kadar bir daha çıkmamış, devlet resmî gazetesiz

kalmıştır. Akşin, s. 38 ; Bunun için ayrıca bkz. Alpay Kabacalı, Türk Basınında Demokrasi, Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara 1994, s. 43-49.

480. Bu dönemde, demiryollarının uzunluğunda önemli artışlar olmuştur. Genellikle demiryollarını yabancı sermaye yapmakla birlikte, özellikle hacılara kolaylık sağlamak amacıyla inşa edilen Şam-Halep demiryolunu Osmanlı hükümeti yapmıştır. Akşin, s. 36.

481. Derneğin kurucularından en tanınanları Abdullah Cevdet ve İbrahim Temo'dur.

482. Akşin, s.38.

483. K. Karpat, Türk Demokrasi Tarihi, Afa Yayınları, İstanbul 1996, s. 37.

484. Akşin, s. 38; Abdülhamit'in baskı rejimi ve meclisi tatil etmesi üzerine başlayan Jön Türk hareketi, İttihat ve Terakki mivheri altında gelişmiştir. Namık Kemal gibi vatanseverlerin dağıtılması, Mithat Paşa'nın öldürülmesi bu hareketi beslemiş, Mithat Paşa ve Namık Kemal, Jön Türkler akımının fikir ve heyecan kaynakları olmuştur. Bunun için bkz. Ş. Süreyya Aydemir, Tek Adam, Cilt I, Remzi Kitapevi, İstanbul 1976, s. 126.

485. Tanör, s.134.

486. Tanör, s.133-135.

487. Tanör, s.135; aynı yaklaşımın Kanunu Esasinin hazırlanması aşamasında da varlığını sürdürdüğünü vurgulayan Kili, bu anayasanın ulusal Türk devletinin değil, Osmanlı devletinin anayasası olmasının beklendiğini belirtmektedir. Bkz. Kili, s. 107.

488. F. Ahmad, Modern Türkiye'nin Oluşumu, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995, s.54-55.

489. İ.A. Çubukçu, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Türk Tarih Kurumu Yayını, sayı.118, Ankara 1991, s.46-47.

490. T.Z. Tunaya, Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Arba Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1996, s.93.

491. Çubukçu, s.47.

492. Tunaya, s.95; Karpat'a göre "esas meselesi olan siyasi rejim meselesini halletmemiş ve toplumsal ve ekonomik şartların gerçek kuvvetini henüz anlamamış bir toplumda Prens Sabahattin'in fikirlerinin uygulanabilmesi için bir bakıma vakit erkendi". Bunun için bkz. Karpat, s. 41.

493. 1905 yılında Mustafa Kemal atandığı Şam'da bulunan Vatan adlı gizli örgüte girmiş, örgütün adını Vatan ve Hürriyet olarak değiştiren başına geçmiştir. Örgütün bir şubesi Selanik'te açmış olmasına karşın, orada uzun süre kalamadığından örgüt güçlenememiş ve Rumeli'deki asıl örgütlenme Osmanlı Hürriyet Cemiyeti olmuştur. Akşin, s.42.

494. Böylece doğa bilimlerinin deneysel yöntemi toplumbilim alanına aktarılmakta, "nedensellik" ilkesi, toplumsal olguların araştırılmasında da başköşeye yerleştirilmektedir. Bunun için bkz. C. Can, Hukuk Sosyolojisinin Gelişim Yönü, AÜHF. Yayını, No. 16, Ankara 1996, s. 100.

495. Karpat, s. 40; Akşin, s.40

496. Akşin, s.42.

497. Karpat, s. 36-37

498. Kapani, s.104-105, Tanör, s.141.

499. Aydemir, Tek Adam, Cilt I, s. 126.

500. Akşin, s.49.

501. Shaw, & Shaw, s. 330; Ahmad, Modern..., s. 51.

502. Tanör, eylemin önplanındaki ideolojinin "Osmanlılık" olmasının nedenini de bu birlikteliğe bağlar. Bununla birlikte II. Meşrutiyet'in esas olarak, Türk-liberal reformist aydınlarının ağır bastıkları bir hareket olduğunu, bu nedenle de bağrında Türk ulusçuluğunu, ulusal-burjuva profilleri taşıdığını belirtir. Tanör, s. 142.

503. Akşin, s.46.

504. Mardin de, İttihat ve Terakki'nin 1876 Anayasası'nı yürürlüğe koymanın dışında bir "özgürlük" kuramına sahip olmadığını, böyle bir teoriye sahip olanın, bir dereceye kadar Prens Sabahattin olduğunu belirtmektedir. Ş. Mardin, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", Şerif Mardin Makaleler-4, Türk Modernleşmesi içinde, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1995, s.100.

505. Aydemir, Cilt I, s. 134; Karpat, s.38.

506. Akşin, s.46.

507. Ahmad, Modern... s.56.

508. Halk arasında Abdülhamit II. Meşrutiyet'i ilan ettiği için takdirle karşılanmış, bu takdirler Padişah'a çekilen tebrik telgraflarında ifadesini bulmuştur. Örneğin Mekteb-i Hukuk öğrencileri Padişah'a çektikleri telgrafta "Padişahın yüce kişiliğinin koyduğu Kanunu Esasi'nin uygulaması hakkındaki buyruklarından dolayı padişaha bağlananların kalplerinden yükselen neşe ve gönül ferahlığına katılarak kalplerimizin kaynaklarından coşan zincirleme teşekkürlerimizi ve iyilikbilirliğimizi sunarız" deniyordu. Alpay Kabacalı, Türkiye'de Gençlik Hareketleri, Altın Kitaplar, İstanbul 1992, s. 40-41.

509. Akşin, bu çelişkiden kutulabilmek için, İttihatçıların "etraf" kuramını geliştirdiklerini, buna göre Abdülhamit'in "iyi" bir padişah olduğunu, fakat çevresindekilerin kötü olduğunu ve onu etkilediklerini ileri sürdüklerini belirtiyor. Bunun için bkz. Akşin, s. 46; bu konuda ayrıca bkz. Shaw&Shaw, s. 331 vd.

510. Bu seçimlerle ilgili olarak bkz. Shaw& Shaw, s. 335-336; Akşin'e göre, İttihat ve Terakkinin bu seçim başarısı görünüşte bir başarıydı. Çünkü İttihat ve Terakki'nin Rumeli dışındaki örgütlenmesi çok sağlam değildi. Dernek , Rumeli dışında "İttihatçıyım" diyen herkesi yanına alıp, mebus adaylarını bunlar arsından seçmek zorunda kalmıştı. Oysa bu kişilerin çoğu, fırsatçı, sözde İttihatçıydılar. Akşin s. 47.

511. Karpat, s.38-39.

512. F. Ahmad, Modern..., s. 57; Akşin, 31 Mart olayının birden fazla kıskırtıcı bulunduğunu belirtir ve bunlar arasında , Prens Sabahattin ve yandaşlarının, medreseli softaların, Volkan Gazetesi ve İttihat-ı Osmanlı Cemiyeti'nin, Arnavut ulusçuların bulunduğunu kaydeder. Akşin, s. 49.

513. Karpat, s.39.

514. Shaw& Shaw, s.343

515. Ancak, iç ve dış koşulların gittikçe ağırlaşması, ülkede yerleşmiş bir demokratik geleneğin bulunmaması anayasanın gereği gibi uygulanmasını engellemiştir, Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, s.5.

516. Shaw& Shaw, s.345.

517. Shaw& Shaw,s.341.

518. Bu seçimler İttihat ve Terakki'nin seçimde uyguladıkları baskıyı vurgular biçimde Osmanlı- Türk tarihinde "sopalı seçimler olarak bilinir. Bu konuda bkz. Akşin, s. 61 vd.

519. Tanör, s.161.

520. Karpat, s.39; Tanör, s.162.

521. Tunaya, s. 74.

522. Ortaylı, "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine", s.181.

523. Yalnız şuna işaret etmek gerekir ki, işin bu yönü kadar, bu davranışta kapitülasyon düzeninden kurtulmak çabasını da hesaba katmak gerekir. Zira, ülkede din mahkemeleri devam ettikçe, Avrupalıların bunu ileri sürerek Türk mahkemelerinin yetkisine itiraz etmeleri kolaylaşıyordu. Bunun için bkz. Akşin, s.94.

524. Karpat, s.48.

525. Hüseyin Cahit, Türk Ocağı çerçevesinde kurduğu İslah-ı Huluf Cemiyetinde bu fikirleri savunuyordu. Akşin, s. 94.

526. Tunaya s. 76; Mardin'e göre, o döneme ait "vatanı kurtarma" idealleri bir rastlantının sonucu değildir. Eski sistemdeki kişisel ilişkilerin vurgulandığı "uyruk" anlayışının, kişisel ilkelerin yerini genel ilkelere bıraktığı "yurttaş" olma bilincine bırakmasının bir ürünüdür. "Yurttaş"ın bağlanma noktası "Padişah"la olan kişisel ilişki değil, daha çok, soyut bir kavram olan vatandır. Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin...", s. 221.

527. Kabacalı, Türkiye'de Gençlik Hareketleri, s. 56.

528. Kabacalı, Türkiye'de Gençlik Hareketleri, s. 57

529. Kabacalı, Türkiye'de Gençlik Hareketleri, s.57.

530. Bu hedefin belirlenmesinde, Rusya'dan gelen Akçuraoğlu Yusuf, Ağaoğlu Ahmet gibi aydınlar etkin olmuşlardı. Kabacalı, Türkiye'de Gençlik Hareketleri, s. 57.

531. Kabacalı, Türkiye'de Gençlik Hareketleri, s.58.

532. Türk Ocağı ilki Kurtuluş Savaşı sonrasında, ikincisi 1949'da üçüncüsü 1986'da olmak üzere üç kez yeniden kuruldu ise de, bu dönemlerinde, ilkinde olduğu

gibi bir "gençlik örgütü" niteliğini taşımadı . Kabacalı Türkiye'de Gençlik Hareketleri, s. 58

533. Serpil Çakır, Osmanlı'da Kadın Hareketi, Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1996, s.50-51.

534. Akşin, s.94-95.

535. Çakır, s.43.

536. Çakır, s.45.

537. Çakır, s. 46

538. Çakır, s.49.

539. Çakır, s.53.

540. Çakır, s.55.

541. Çakır, s.56.

542. Çakır, s. 56-57; ayrıca bkz. Aynur Demirdirek, Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi, İmge Kitapevi, Ankara 1993, s.49-58.

543. Berkes, s.391.

544. Akşin, s.86.

545. Akşin, s.83-84.

546. Karpat, s.48.

547. Cin- Akyılmaz, s. 185; Mardin, "Türk Toplumunu...", s. 11.

548. Çaha, s.93; Mardin, "Türk Toplumunu...", s.12.

549. Mahçupyan devlet yönetiminde araç oluşlarını, bu kurumların birer "sivil toplum örgütü" olarak nitelendirmek için yeterli görmektedir. Buna bağlı olarak yazar, Osmanlı'da bir "sivil toplum geleneği" bulunmamasına karşın, "sivil toplum örgütleri"nin bulunduğu düşüncesindedir. Bkz. Mahçupyan, İdeolojiler ve Modernite, s. 129.

550. Mahçupyan, Osmanlı'dan Postmoderniteye, s. 37.

551. Mardin, "Power, Civil Society...", s.286.

552. Cin-Akgündüz, s.59-60.

553. Hülya Küçük, "Osmanlılarda Tarikatlerin Fonksiyonları",Türkiye Günlüğü, Sayı.45, Mart-Nisan 1997, s.85.

554. Mahçupyan, Osmanlı'dan Postmoderniteye, s. 36.

555. Ali Bayramoğlu, "Osmanlı'dan Günümüze Tarikatler", YeniYüzyıl, Yazı Dizisi, 28 Ocak 1997, s.15.

556. Bayramoğlu, s. 15.

557. Atatürk Söylev'de şöyle diyor: "Durumun korkunçluğu karşısında her yerde, her bölgede bir takım kişilerce kurtuluş yolları düşünölmeye başlanmıştı. Bu düşünceyle girişilen çalışmalar, bir takım örgütler doğurdu." Bu örgütler hakkında bkz. M.K. Atatürk, Söylev, Cilt I, Türk Dil Kurumu Yayını, 8. Baskı, Ankara 1981, s. 2 vd.

558. Berkes, s.422.

559. T. Timur, Türk Devrimi ve Sonrası, İmge Yayınları, Ankara 1993,s.17.

560. Berkes, s. 422.

561. Yalnızca "Nigehban" adı verilen küçük bir işbirlikçi subay grubu İstanbul'da, padişahın hizmetinde kaldı. Bununla ilgili olarak bkz. Atatürk, Söylev, s. 170-171.

562. Timur, Türk Devrimi..., s.27.

563. Atatürk, Söylev, s.8.

564. Atatürk, Söylev, s.45.

565. E. Özbudun, "Development of Democratic Government in Turkey: Crises,Interruptions and Reequilibrations", in Perspectives on Democracy in Turkey, Published by T. Political Science Association, Ankara1988, s.9-10.

566. Akşin, s.130.

567. Ahmet Mumcu, Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi, İnkılap-Aka Yayını, 8. Baskı, İstanbul1983, s.52; Mustafa Kemal'in meclisin açılmasından önce (21 Nisan'da) yayınladığı, halifelik ve saltanatın kurtarılması amacına yer veren bildiri metni için bkz. Atatürk, Söylev, s. 313.

568. Timur, Türk Devrimi..., s.22.

569. Timur, Türk Devrimi, s.42

570. Mumcu, Türk Devriminin..., s. 53; Akşin, s. 131

571. Akşin, s.131.

572. Tanör, s.199.

-
573. Bu nedenle Karpat, muhafazakârların anayasanın mecliste görüşülmesi sırasında tepki gösterdiklerini belirtiyor. Karpat, s. 54.
574. Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, s.6.
575. Tanör'e göre, Türkiye devleti ibaresinin kullanılması, etnik kökeni, dini ve kültürü ne olursa olsun belli bir siyasal coğrafya (Misakı Milli sınırları) içinde yaşayanların siyasî birleşmesini vurgulamak içindir. Bunun için bkz. Tanör, s.205.
576. Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, s. 6.
577. Benzer görüş için bkz. Tanör, 209.
578. Tanör,s.214.
579. Tanör,s.214.
580. Tanör,s.215.
581. Mumcu, Türk Devriminin..., s. 101.
582. Özbudun, " Development...", s. 10.
583. Atatürk'ün söylev ve demeçleri, c.II, s. 12; Mustafa kemal Ankara'da Hakimiyeti Milliye, yenigün, Öğüt gazetelerinin muhabirlerine verdiği demeçte: " Bu millet maksat ve mülahazaları nazarı dikkatte bulundurarak milletimin, her sınıf halkında ve hatta alemlî İslamın en uzak köşelerinde beni ebediyen müftekir bırakacak surette gördüğüm teveccüh ve itibada kesbi liyakat etmek için ...halkçılık esasını üzerine müstenit bir Halk Fırkası namıyla siyasî bir fırka teşkil etmek niyetindeyim. T. Parla Türkiye'de Siyasi Kültürün Resmî Kaynakları Cilt II, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri , İletişim Yayınları, İstanbul 1991, s. 196.
584. Timur, Türk Devrimi...,s.75.
585. Tanör,s. 229.
586. Ahmad, Modern..., s. 82.
587. Tanör,s. 235.
588. Ahmad'a göre 1924 Anayasası, Milli Mücadele sırasında ortaya çıkmakta olan Kemalist devletin biçim ve yapısını tanımlamak için alınan çeşitli kararların birleştirildiği bir metindir. F. Ahmad, Demokrasi Sürecinde Türkiye, Hil Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1996, s.16.
589. M. Soysal, Anayasanın Anlamı, 100 Soruda Serisi, Gerçek Yayınevi, Gözden geçirilmiş 7. Baskı, İstanbul 1987, s.46-47.
590. Soysal, s.50.
591. Özbudun, ``Development ...``, s. 13.
592. Ahmad, Modern..., s. 86
593. Özbudun, ``Development ...``, s.10-11.
594. Ahmad, Demokrasi..., s.17.
595. Ahmad, Modern...,s.87.
596. Akşin, s.180.
597. Akşin, s. 181; Ahmad bunu halkın yönetime yabancılaşması ile birarada ele alır. Ahmad, Modern..., s. 88.
598. Ahmad, Demokrasi ..., s. 17 ;Akşin, s. 183.
599. Karpat, s. 79 ; Lewis, Emergence..., s. 381-383.
600. Karpat,s.76.
601. Ahmad, Democracy, ...,s.17.
602. Lewis, The Emergence...,s.283.
603. Vesayetçi rejim konusunda bkz. Özbudun, Siyasî Partiler, AÜHF. Yayını No.471, 4. (Tıpkı)Basım, Ankara 1983, s.118.
604. Özbudun, "Established Revolution vs. Unfinished Revolution: Contrasting Patterns of Democratization in Mexico And Turkey", AÜHF. Dergisi, C. XXVI, sayı.1-2, 1969, s.11.
605. Özbudun, "Development...", s. 12-13; Timur, Türk Devrimi...,s. 58; Ahmad, Demokrasi... s. 15.
606. Özbudun, "Established...",s.23.
607. L. Köker, Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1989, s.175.
608. Devrimler konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.Mumcu, Türk Devriminin..., s.135-139.
609. Akşin, s. 182; Köker, halkevleri uygulamasının aydın-halk kopukluğunu gidermek yerine bu kopukluğun artmasına neden olduğunu iddia eder.Bkz. Köker, s.
-

-
- 176, dipnot 89.
610. Ahmad, Demokrasi...,s. 17.
611. Ahmad, Demokrasi..., s.20.
612. Karpat,s. 78-80.
613. Karpat, s.80.
614. Ahmad, Demokrasi...,s.22.
615. Timur, Türk Devrimi..., s. 98.
616. Katı ve yumuşak ideoloji ayrımı için bkz. A. Güriz, "İdeoloji Kavramı Üzerine", Hamide Topçuoğlu'na Armağan, Ankara 1995, s. 5-6.
617. Binnaz Toprak, "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", Türkiye'de Siyaset:Süreklilik ve Değişim içinde ,Der Yayınları, İstanbul tarihsiz, s. 389.
618. Afetinan, Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün Elyazmaları, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1988, s.22.
619. Afetinan, Medeni Bilgiler, s.24.
620. Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin....", s.238-239.
621. Toprak, s. 389.
622. Afetinan, Medeni Bilgiler, s. 18.
623. Afetinan, Medeni Bilgiler,s.26.
624. Köker,s.155.
625. Köker,s.137.
626. Ali Kazancıgil , "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim içinde, Derleyenler: E. Kalaycıoğlu, A.Y. Sarıbay, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz, s.198; Köker,s.138.
627. Timur,s.256.
628. Aydemir, Tek Adam, s.474-475.
629. Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931, Yurt Yayınları, Ankara 1981, s. 209.
630. Karpat, s.63.
631. Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri, s.237; Karpat, s.64, 251.
632. Köker, s.145-148.
633. Köker, s.158-159.
634. Köker,s.159.
635. Köker,s.162.
636. Özbudun, "Atatürk ve Laiklik", Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Cilt:VIII, Sayı:24, Temmuz 1992, s.431; Toprak, İslam dinin sosyal ve siyasal yapıya yayılmış olduğunu vurgulayarak onun , diğer bir çok dinle karşılaştırıldığında siyasal bir din olduğunu belirtir.Bkz. Toprak, s. 389.
637. Özbudun, "Atatürk ve Laiklik", s.431.
638. Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin ...", s. 232.
639. Köker, s.165.
640. Timur, Türk Devrimi...,s.100
641. Köker,s.223.
642. Tunçay, s.214; Mahçupyan'a göre, " Kemalist devrimler en temel geleneksel değer olan dinin yerine laikliği getirirken, bunu demokratik ve sivil toplumcu bir içerikle algılamamış, dolayısıyla "laiklik" toplumun dışından empoze edilen ve yeni siyasî kadrolara meşrûiyet sağlayan bir "vatandaşlık" dinine dönüşmüştür.", Mahçupyan, Osmanlı'dan Posmoderniteye, s. 93.
643. Köker,s.168.
644. Murat Belge, "Sivil Toplum ve Türkiye", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt 7, İletişim Yayınları, tarihsiz, s. 1920.
645. Ali Gevgilili, Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk, Bağlam Araştırma Dizisi, 2. Baskı, İstanbul 1990, s. 114.
646. Gevgilili, s. 116; Kazancıgil, s.198.
647. Belge,s.1920.
648. Karpat,s.125.
649. Shaw&Shaw, s.473.
650. Karpat, s.127-128; Ahmad, Demokrasi...,s.23.
651. Lewis, The Emergence..., s.474-475; Karpat,s.128.
652. Shaw&Shaw,s. 474.
-

-
653. Ahmad, Demokrasi...,s.22.
654. Shaw& Shaw, s. 475.
655. Ahmad, Demokrasi...,s.24.
656. Ahmad, Demokrasi..., s.24-26
657. Ahmad, Demokrasi...,s. 27.
658. Von Grunebaum, s. 132.
659. Ahmad, Modern..., s. 151.
660. Ahmad, Demokrasi..., s.59-60.
661. Shaw& Shaw, s.477.
662. Ahmad, Demokrasi...,s. 31; Ahmad, Modern...,s. 155.
663. Von Grunebaum, s.132.
664. Ahmad, Modern...,s. 157; O dönemin tanıklarından Fahri Belen şöyle yazar:
"...Tahta oturan bir padişahın babasına sen rahat otur, memleketi ben idare edeyim demesi gibi, Demokrat liderler de Halk Partisinden bunu dilemekte idiler." Fahri Belen, Demokrasiden Diktatörlüğe, İstanbul 1960, s. 54.
665. Akşin, s.220.
666. Toprak, ezanın Arapça okunması yasağının kalkması konusundaki kararın mecliste mutlak çoğunlukla alındığını, Halk Partili milletvekillerinin de bu kararı desteklediklerini belirtiyor.Toprak,s. 394.
667. Shaw& Shaw, s.481.
668. Ahmad, Modern...,s. 157.
669. Ahmad, Modern...,s.160.
670. Akşin, s.222.
671. Ahmad, Modern..., s.164.
672. Akşin, s.224; bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ş.Süreyya Aydemir, Menderes'in Dramı,Remzi Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul 1976, s. 259 vd.
673. Ahmad, Modern..., s. 152; Akşin, s. 228.
674. Akşin, s. 229-230.
675. Kabacalı, Türkiye'de Gençlik Hareketleri, s.117 vd.
676. Akşin, s.230.
677. Aktaran Ahmad, Demokrasi..., 163.
678. Ahmad, Demokrasi..., s.173.
679. Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, s..139.
680. Özbudun, Türk Anayasa Hukuku,s.139.
681. Akşin, s.233.
682. Kapani,s.117.
683. Kapani,s. 127.
684. Ahmad, Demokrasi..., s.187.
685. Ahmad, Demokrasi..., s.185.
686. Ahmad, Demokrasi..., s.187.
687. Ahmad, Demokrasi..., s. 195.
688. Ahmad, Demirel döneminde sol karşıtlığının bir "isteri"ye dönüştüğünü yazar, Ahmad, Demokrasi...,s. 197.
689. Bunun için bkz. Kabacalı, Türkiye'de Gençlik Hareketleri, s. 180-181.
690. Ahmad, Demokrasi..., s.200.
691. Akşin, s. 235-236.
692. Ahmad, Demokrasi..., s. 206
693. Kabacalı, Türk Basınında Demokrasi, s.306 vd.
694. Ahmad, Demokrasi..., s.284.
695. Ahmad, Demokrasi..., s.286.
696. Kapani,s.136.
697. Akşin, s.240.
698. N. Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve değişim içinde, Derleyenler:E.Kalaycıoğlu, A. Y. Sarıbay, Der yayınları, İstanbul tarihsiz, s.513.
699. Benzer görüş için bkz. Göle, 513-514.
700. Özbudun, "Development...", s. 25.
701. Soysal, s.49.
702. Özbudun, "Development...", s.25.
703. Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, s.38; bu anlamda 1973 değişiklikleri1982
-

Anayasasının bir provası sayılabilir.

704. Özbudun, Türk Anayasa Hukuku, s.43.

705. Özbudun, "Development ...", s.26.

706. Bilgi için bkz. M.S. Gemalmaz, Anayasa'da Olağanüstü Rejim, Demokratikleşmede Sivil Toplum, Kavram Yayınları, İstanbul 1995,s. 11.

707. A.Y. Sarıbay, Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam. İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s.125

708. Göle, s.510.

709. Bu konuda bkz. A. Güriz, Kapitalist İdeoloji Üzerine Bir İnceleme, Siyasal Kitapevi, Ankara 1995, passim.

710. Bu değişiklikler, 23.7.1995 günü TBMM'de kabul edilen 4121 sayılı yasa ile gerçekleştirilmiştir. Bu yasa 26.7.1995 günü Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Anayasa değişikliği doğrultusunda , kamu kurumu niteliğindeki meslek kuruluşlarının siyaset yapmasına olanak tanınması ile ilgili hususları düzenleyen yasa ise, 18.6.1997 tarihinde Cumhurbaşkanı tarafından imzalanmıştır.

711. Cem Eroğul,"Sivil Toplum Örgütlerinin Demokratikleşme Süreçlerine Katkıları", AÜSB. Fakültesi İnsan Hakları Merkezi Dergisi, Cilt III, Sayı:4, Kasım 1995, s. 5-6.

712. Eroğul, s.8

713. Özbudun, "Development ...", s.46.

714. Ruşen Keleş, Yerinden Yönetim ve Siyaset, Cem Yayınevi, İstanbul 1992, s. 53-54.

715. Gemalmaz, TÜSİAD'ın söz konusu etkinliklerine karşılık, üniversitelerin ve işçi örgütlerinin hükümete ve kamuoyuna herhangi bir alternatif çalışma sunmadıklarına dikkat çeker.Gemalmaz, s. 138.

716. 28 Mayıs 1997'de bir araya gelen işçi, esnaf ve işveren konfederasyon ve sendikalarından oluşan beş sivil toplum örgütü (Türk-İş, TİSK, TOOB, TESK ve DISK), mevcut siyasî meselelere barışçıl çözüm arayışlarını dile getirmişlerdir.Bunun için bkz. 29 Mayıs 1997 tarihli günlük gazeteler.

717. E. Kalaycıoğlu, "1960 Sonrası Türk Siyasal Hayatına Bir Bakış:Demokrasi Patrimonyalizm ve İstikrar",Türkiye'de Siyaset:Süreklilik ve Değişim içinde, Derleyenler: E.Kalaycıoğlu, A.Y.Sarıbay, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz, s.485.

718. Göle, s.515.

719. Göle, 515.

720. Sarıbay, s. 131-133.

721. Turan ,s.31

722. Jürgen Habermas, "Further Reflections on the Public Sphere ", in Habermas and Public Sphere, Edited by Chaig Calhoun, The MIT Press, 2. Printing, UK 1993, s. 453; aynı konuda bkz. Turan,s. 33.

723. BM'ler Şartınının 71. Maddesindeki "danışmanlık" statüsü ve diğer uluslararası örgütlerin tanınmasıyla şimdiye kadar , 600'ün üzerinde uluslararası sivil toplum örgütüne BM. Ekonomik ve Sosyal Konseyi'nde, danışman statüsü verilmiştir. Paul Ghils, "International Civil Society: International Non Governmental Organizations in the International System", International Social Science Journal, Vol 44, No.133., 1992, s. 418.

724. Avrupa Konseyinde kendilerine danışmanlık konumu tanınmış örgütler: International Chamber of Commerce, European Insurance Committee, Council of Bars and Law Societies of the European Community,Association of European Chambers of Commerce and Industry, International Federation of Pharmaceutical Manufacturers' Associations, International Federation of Journalists, World Federation of Advertisers, European Union of Dentists, International Union of Architects. Bu meslek kuruluşlarının yanı sıra, sendikal nitelikte kuruluşlar da yer almaktadır: European Trade Union Confederation, European Council of Police Trade Unions, International Federation of Senior Police Officers, European Federation of Employees in Public Service. Bunların dışında mülk sahipleri ve belli din mensuplarının çıkarlarını korumaya yönelik örgütler de vardır: Property Owner International Union, European Jewish Congress, Conference of European Churches. Bkz. Eroğul, s. 3-4.

725. 24 Nisan 1986'da kabul edilmiş, 1 Ocak 1991'de yürürlüğe girmiştir.Ghils, s.419.

-
726. Bu yeni yapılanmanın ana çizgileri konusunda bkz., Eroğul, s. 5, Ghils, s. 419 vd.
727. Eroğlu, s.5.
728. Ghils, s.421.
729. Ghils, s. 428-429.
730. Habermas, s.455.
731. Habermas, s.455.
732. Habermas, s. 456-457.
733. Bernard Lewis, "Türkiye Neden Tek Müslüman Demokrasi?", Altıok, Sayı:6, Cilt:2, Ocak 1995, s. 39.
-

Ö Z E T

Son yıllarda sivil toplum, demokratikleşme ile birlikte sıkça sözü edilen bir kavram haline gelmiştir. Özellikle Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından ortaya çıkan post-komünist ülkelerde, sivil toplumun bulunmadığı vurgulanmakta ve istikrarlı bir demokratik siyasî düzen için, sivil toplumun zorunlu bir unsur olduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda, son yıllarda, siyaset felsefesi alanında, özellikle Doğu Avrupa'da sivil toplumun gelişimi ile ilgili birçok çalışmanın yapıldığı gözlenmektedir. Kanımızca, sivil toplum konusunda üzerinde durulması gereken bir örnek daha vardır: Türkiye.

Demokrasi ve sivil toplum arasındaki sıkı bağ dikkate alındığında, Türkiye'de sivil toplumun gelişimi üzerinde durmak yararsız olmayacaktır.

Sivil toplumun kökleri Batı siyasî düşünce tarihinde yer almaktadır. Genel olarak, sivil toplum, gönüllü, devletten özerk, kendi kendine oluşmuş kendi iç düzenini kendisi sağlayan, bir hukuk düzenine tabi sosyal bir yapı olarak tanımlanabilir. Sosyal sözleşmecî teorisyenler sivil toplumu, bu tanımlamadan çok farklı bir biçimde, devletle özdeşleştirmişler, doğa halinden çıkışı ve bir siyasî düzenin tesisini vurgulamak için kullanmışlardır (Hobbes). Mülkiyet ilişkileri ve kapitalist uygulamaların artışıyla birlikte, sivil toplum- devlet özdeşliği bulanıklaşmaya başlamıştır (Locke). Hegel, sivil toplumu aile ve devletin dışında, bu ikisi arasında yer alan bir sosyal alan olarak tasvir etmiştir. Marx ise, sivil toplumu bir ekonomik ilişkiler ağı olarak görmüş, burjuva kapitalist toplumuyla bir tutmuştur.

Sivil toplum, tarihsel olarak, Batı'da toplumsal bir aşamayı nitelemek için de kullanılmıştır. Bu bağlamda, feodalitenin temellerinin sarsılmasıyla birlikte gündeme gelen özerk kentler, sivil toplumun nüveleri olarak kabul edilebilir. Batı'daki devletten özerk kentlere denk yapılar Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunmamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu, yönetme erkinin büyük ölçüde sultanda toplandığı patrimonyal bir devlet örneğidir. Bu nedenle, devletten bağımsız işleyen ve devletle birey arasında aracı konumunda bulunan toplumsal yapıların Osmanlı'da bulunmadığı söylenebilir. Ancak, özellikle merkezî otoritenin zayıfladığı dönemlerde faaliyet alanları nisbeten genişleyen sivil örgütlenmeler mevcuttur. Bunlar arasında, vakıflar, loncalar, azınlıklar, İmparatorluğun son dönemlerinde güçlenen ayanlar sayılabilir.

Osmanlı İmparatorluğu , XIX. yüzyılda bir reform sürecine girmiş, ilk kez, Batılı düşünce akımları etkinlik kazanmış, bir kamuoyu teşkil etmeye başlamış ve bir kamusal alan anlayışı doğmuştur. Reform süreciyle birlikte yaşanan toplumsal değişim, Cumhuriyet rejimiyle birlikte gerçek bir yenileşme hareketine dönüşmüştür. Cumhuriyet rejiminin kendisi ve onun getirdiği

anayasal düzen sivil toplumun gelişmesi için elverişli ortamı yaratmışsa da, tek partili dönemde, millet- devlet- parti özdeşliği ile ifade edilebilecek monolitik yapı, çoğulcu bir sivil toplumun gelişmesine olanak tanımamıştır. Çok partili döneme geçiş ile birlikte toplumsal yaşamda meydana gelen hareketlilik, 1961 Anayasası döneminde, yerini, katı ideolojilere bağlılığın getirdiği siyasî kutuplaşmanın yarattığı anarşik bir ortama terk etmiştir. 1980 askeri darbesinin ardından 1983 yılında yeniden çok partili bir siyasî demokrasiye geçilmiştir. 1990'lara gelindiğinde, Türk siyasî kültüründe meydana gelen değişim doğrultusunda sivil toplumun gelişmesi yönünde olumlu adımlar atıldığı söylenebilir.

CIVIL SOCIETY

Philosophical Roots and Its Appearance in Turkey

Nowadays the idea of civil society is central to any discussion of democratization. Especially after the collapse of Soviet Block, it has been recognised that post-totalitarian societies were characterised by the absence of civil society which is a necessary precondition of stable democratic political institutions. Therefore a great deal of interesting work regarding Eastern Europe has been done in political philosophy. Yet there is another interesting case which is neglected: Turkey. Due to the democratization process, in Turkey civil society is as important as post-communist countries, but it differs from these societies. Primarily, democracy is not the first experience of Turkey and liberal economy is not far from Turkish economic system. On the other hand, although its more than %90 citizens are Muslims, Turkey is a secular state. Therefore, it also differs from Islamic countries. So, the attention is to be focused on the concept of civil society with respect to this sui generis structure of Turkey.

First of all, as a Western concept civil society must be defined within Western political thought. Generally, civil society is conceived as the realm of organised social life which is voluntary, self generating, autonomous from the state, and bound by a legal order. Paradoxically, the early usages of the term "civil society", far from establishing an opposition between state and civil society, conflated the two. "Civil society" was synonymous with the "commonwealth" or "political society" (Hobbes). When property relations and capitalist appropriation advanced, this identity blurred (Locke). Hegel distinguished civil society from the family and state. It was the market, the commercial sector of society and the institutions which protect their members. Marx used the term of civil society in the narrower Hegelian sense and equated it with bourgeois capitalist society.

To determine what the civil society is or is not, all these variations and shifts in meaning must be explored.

Historically, "civil society" is conceived as a socio- cultural development in which urban life and commercial activities flourished in the West. In Western towns, bourgeois, through commercial activities, not only increased their wealth but also provided some privileges (and rights) from feudal nobles. Hence, towns were recognize as units which were autonomous from the state. To this was added the corporate autonomy of the churches, and the guilds. But no equivalent development to these existed in the Ottoman

Empire. Ottoman Empire was typically a "patrimonial" state. All political power concentrated in the hands of the Sultan. There were no social structures which operated independently from the government and which played a cushioning role between the state and individual. However, especially in the falling period of the Empire, some civil groups were considered to be existed: Wakfs, ayan (local nobles), ulema (religious scholars), lonca (commercial guilds). Religious minorities which were permitted to conduct their religious practices, personal laws and religious endowments in accordance with their religions were appended to these institutions.

Turkey has Islamic socio-cultural tradition. However, in Ottoman Empire legal system was not based on pure shari'ah (Islamic Law). Furthermore, with the Kemalist reforms secularism become not only a principle which split divine and worldly rule but also a way of life. It is obvious that secularism creates quite a proper atmosphere to organising civil institutions.

Keeping apart the reformist period of Ottoman Empire, Turkish Republic itself, and constitutional norms and laws guaranteed to the citizens to express themselves paved the way for organising civil society.

Although it has been interrupted thrice since 1960, democracy has been the rule in Turkish Republic. Turkey overall degree of success with democratic government can be described as "mixed" or "unstable". In the last consolidation period of democracy, democratic culture is strengthened with constitutional and legal amendments.

It has been pointed out that recent years have witnessed a certain revival of Islam in Turkey. As a cultural phenomenon, can we consider Islamic movement as a part of civil society? The answer might be no, because Islam as a religion not only comprise Muslims' personal lives but also organise all aspects of public life. So, it doesn't confer on its members the kind of freedom we require and expect from civil society.

In 90's, in the company with the political corruption, Turkish statist tradition is deteriorated. (In Turkish folk speech the state is generally referred to as the father "Devlet Baba". In this context, the father is the guardian of the family and whether good or bad at it he is nevertheless the father) As a result of this situation, civil initiatives are motivated.

Finally, it can be said that hand in hand with democracy, civil society is a developing social phenomenon in Turkey. But this development is slower than expected; because, as Habermas noted, civil society "requires more than institutional guarantees of the constitutional state; it also needs the supportive spirit of cultural traditions and patterns of socialization, of the political culture, of a populace accustomed to freedom".

BİBLİYOGRAFYA

AFETİNAN A.Medenî Bilgiler ve M.Kemal Atatürk'ün El Yazıları ,2. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayını, XVI. Dizi, Ankara 1988.

AĞAOĞULLARI M.A- KÖKER L. İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge Kitapevi, Ankara 1991.

AHMAD Feroz. Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980, Çeviren: Ahmet Fethi, 2. Baskı, HİL yayınları, İstanbul 1996.

_____. Modern Türkiye'nin Oluşumu, Çeviren: Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul 1995.

AKAL Cemal Bali. Sivil Toplumun Tanrısı, Afa Yayınları, İstanbul 1990.

AKDAĞ Mustafa. Türkiye'nin İktisadî ve İçtimai Tarihi, Cilt. I-II, Cem Yayınevi, İstanbul tarihsiz.

AKPINAR Ayşenur. Hukuk Felsefesi Açısından John Locke'un İhtilal Hakkı Teorisi, Yayınlanmamış Master Tezi, AÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993.

AKŞİN Sina. Türkiye'nin Yakın Tarihi 1789-1980, İmaj Yayıncılık, 2. Baskı, Ankara 1996.

ALPAY Şahin. "Türkiye'de Devlet- Sivil Toplum Dengesi Yeniden Kurulmalı", Sivil Toplum içinde, Türkiye Sosyal Ekonomik ve Siyasal Araştırmalar Vakfı Yayını, Editör:Y. Fincancı, Anadolu Matbaası, İstanbul 1991.

ARİSTOTELES. Politics, Great Philosophers of Westwern World, Vol.9, USA 1952.

_____. Politika, Çeviren: Mete Tunçay, 2. Baskı, Remzi Kitapevi İstanbul 1983.

ASCRAFT Richard. Locke's Two Treatises of Civil Government, 2.nd Edition, Unwin Hyman, Lodon 1989.

ATATÜRK M. Kemal. Söylev, Cilt.I-II, Türk Dil Kurumu Yayını, 8. Baskı, Ankara 1981.

AYDEMİR Ş.Süreyya. Tek Adam, Cilt I-II-III, Remzi Kitapevi, İstanbul 1976.

_____. Menderes'in Dramı, Remzi Kitapevi, 2. Baskı, İstanbul 1976.

BARBER Benjamin R. "Three Challenges to Reinventing Democracy", in Reinventing Democracy, Edited by Paul Hirst and Sunil Khilnani, The Political Quarterly, Blackwell Publishers, Oxford 1996, s.144-156.

BAKER Ernest. Social Contract, Locke-Hume- Rousseau, University Press, Oxford 1953.

BAYRAMOĞLU Ali. "Osmanlı'dan Günümüze Tarikatler", Yeniüzyıl, Yazı Dizisi, 28. Ocak 1997.

BELEN Fahri. Demokrasiden Diktatörlüğe, İstanbul 1960.

BELGE Murat. "Sivil Toplum ve Türkiye", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt.7, İletişim Yayınları, tarihsiz.

-
- BENDIX R. "State, Legitimation and Civil Society", Telos, Vol.86, Winter 1990-1991.
- BENHABİB Seyla. "The Logic of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx, Philosophy and Social Criticism, No.2, Vol.8, 1981, s.151-165.
- BERKES Niyazi. Türkiye'de Çağdaşlaşma, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973.
- BERKİ Şakir. "Vakfın Mahiyeti", Vakıflar Dergisi, Sayı.VIII, Ankara 1969.
- _____ . "Türkiye'de imparatorluk ve Cumhuriyet Devrinde Vakıf Çeşitleri", Vakıflar Dergisi, Sayı IX.
- BLACK A. Guilds and Civil Society in European Political Thought: From the Twelfth to the Present, Cornell University Press, New York 1984.
- BOBBIO Noberto. "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", Çeviren: Mehmet Küçük, Sivil Toplum ve Devlet içinde, Derleyen: J. Kean, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s.91-119.
- _____ . Gramsci ve Sivil Toplum, Çevirenler: A.İpek- K. Somer, Savaş Yayınları, Ankara 1982.
- BOTTOMORE T.B. "Marx'ın Toplum Bilimi ve Toplum Felsefesi", Çeviren: Özer Ozankaya, AÜSBF Dergisi, No.1, Cilt.XXIII, Mart 1968.
- BOZKURT Gülnihal. Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914), Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1996.
- BUMİN Kürşat. Sivil Toplum ve Devlet, Kuramlar- Deneyle- Arayışlar, Yazko, İstanbul 1982.
- BYRNE W. James. "The Basis of Natural Law in Locke's Philosophy", in John Locke- Critical Assessment, Vol. III, Edited by R. Ascraft, London 1991.
- CAN Cahit. Hukuk Sosyolojisinin Gelişim Yönü, AÜHF Yayını, No.16, Ankara 1996.
- CİN H.- AKYILMAZ G. Feodalite ve Osmanlı Düzeni, Selçuk Üniversitesi Yayını, Konya 1995.
- CİN H.- AĞÜNDÜZ A. Türk- İslam Hukuk Tarihi, Cilt II, Timaş Yayınları, İstanbul 1990.
- COHEN Jean L. & ARATO Andrew. Civil Society and Political Theory, MITT, USA 1992.
- COHEN Jean. "Interpreting the Notion of Civil Society", in Toward a Global Civil Society, Edited by M. Walzer, USA 1995.
- ÇAĞATAY Neşet. Bir Türk Kurumu Olarak Ahilik, Türk Tarih Kurumu Yayını, VII. Dizi, Sayı: 104, Ankara 1989.
- ÇAHA Ömer. "Osmanlı'da Sivil Toplum", AÜSBF. Dergisi, Yılmaz Günal'a Armağan, Cilt. 49, No. 3-4., 1994.
- ÇAKIR Serpil. Osmanlı Kadın Hareketi, Metis Kadın Araştırmaları, 2. Basım, İstanbul 1996.
- ÇUBUKÇU İ. Ağâh. Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Türk Tarih Kurumu yayını, VII. Dizi, Ankara 1991.
- DELUE Steven M. Political Thinging, Political Theory and Civil Society, USA 1997.
- DEMİRDİREK Aynur. Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi, İmge Kitapevi, Ankara 1993.
- DIAMOND Larry. "Toward Democratic Consolidation", Rethinking Civil Society, Journal of Democracy, July 1994, s.4-17.
-

DRYDYK Jay. "Capitalism, Socialism, Civil Society", *The Monist*, Vol.74, No.3, July 1991, s. 457-477.

DURKHEIM Emile. *The Division of Labour in Society*, Translated by G. Simpson, London 1964.

EISENSTADT S.N. "Civil Society", *The Encyclopedia of Democracy*, Edited by S. Martin Lipset, Congressional Quarterly Inc., Washington 1995.

EROĞUL Cem. "Sivil Toplum Örgütlerinin Demokratikleşme Süreçlerine Katkıları", *AÜSBF. İnsan Hakları Merkezi Dergisi*, Cilt.III, Sayı.4, 1995.

FERGUSON A. *An Essay on the Civil Society*, Edited with the Introduction by D. Forbes, Edinburg 1966.

FORBES Duncan. *Introduction to A. Ferguson's An Essay on History of Civil Society*, Edinburg 1966.

FRIEDRICH C. Joachim. *The Philosophy of Law in Historical Perspective*, The University of Chicago Press, 2nd Edition, 1963.

FUKUYAMA Francis. "The Primacy of Culture", *Journal of Democracy*, Vol. 6, No.1, January 1995.

GANSHOF F.L. *Feodalism*, 3rd Edition, Great Britain 1970.

GELLNER Ernest. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Penguin Books, UK 1994.

_____. "Civil Society in Historical Context", *International Social Science Journal, Rethinking Democracy*, Vol.43, No. 129, August 1991.

_____. "The Importance of Being Modular", in *Civil Society*, Edited by J. Hall, Polity Press, USA 1995.

GEMALMAZ M.S. *Anayasa'da Olağanüstü Rejim, Demokratikleşmede Sivil Toplum*, Kavram Yayınları, İstanbul 1995.

GEVĞİLİLİ Ali. *Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi*, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk, Bağlam Araştırma Dizisi, 2. Baskı, İstanbul 1990.

GHILS Paul, "International Civil Society: International Non Governmental Organizations in the International System", *International Social Science Journal*, Vol. 44, No.133, 1992.

GINER Salvador. "The Withering Away of Civil Society", *Praxis International*, Vol.5, No.3, October 1995.

_____. "Civil Society and Its Future", in *Civil Society*, Edited by J. Hall, Polity Press, USA 1995, s. 301-325.

GOULDNER Alwyn. "Civil Society in Capitalism and Socialism", in *The Two Maxims, A Continuum Book*, New York 1980, s. 355-373.

GÖLE Nilüfer. "80 Sonrası Politik Kültür", *Türkiye'de Siyaset : Süreklilik ve Değişim içinde*, Derleyenler: E. Kalaycıoğlu- A.Y. Sarıbay, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz, s.509-521.

GRAMSCI Antonio. *Hapishane Defterleri, Seçmeler*, Çeviren: Adnan Cemgil, 2.Baskı, Belge Yayınları, İstanbul 1986.

GÜRİZ Adnan. *Hukuk Felsefesi*, 4. Baskı, AÜHF Yayını, No.511, Ankara 1996.

_____. "İdeoloji Kavramı Üzerine", *Hamide Topçuoğlu'na Armağan*, Ankara 1995, s.1-15.

_____. *Kapitalist İdeoloji Üzerine Bir İnceleme*, Siyasal Kitapevi, Ankara 1995.

HABERMAS Jürgen. "Further Reflections on the Public Sphere", in Habermas and Public Sphere, Edited by Chaig Calhoun, The MIT Press, 2nd Printing, UK 1993.

HALL John. In Search of Civil Society, in Civil Society, Edited by J. Hall, USA 1995.

HEGEL G.W.F. The Philosophy of Right, Great Philosophers of the Western World, Vol 46, 1952.

_____. Hukuk Felsefesinin Prensipleri, Çeviren: C. Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul 1991.

HELD David. Political Theory and Modern State, Polity Press, UK 1995.

HOBBS Thomas. Leviathan, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1992.

İBN-İ HALDUN. Mukaddime, Cilt I, Çeviren: K. Ugan, İstanbul 1954.

İNALCIK Halil. "The Nature of Traditional Society", in Political Modernization in Japan and Turkey Edited by R. Ward- D. Rustow, Princeton 1964.

_____. "Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümayunu", Cilt XXVIII, No. 112, Ekim 1964, s. 603-622.

_____. "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler", Belleten, Cilt XXVIII, No.112, Ekim 1964, s. 623-649.

KABACALI Alpay. Türk Basınında Demokrasi, Kültür Bakanlığı Yayını , Ankara 1994.

_____. Türkiye'de Gençlik Hareketleri, Altın Kitaplar, İstanbul 1992.

KALAYCIOĞLU Ersin- SARIBAY A.Yaşar. "Tanzimat, Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişme", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim içinde, Editörler: E. Kalaycıoğlu- A.Y. Sarıbay, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz.

KALAYCIOĞLU Ersin. "1960 Sonrası Türk Siyasal Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Patrimonyalizm ve İstikrar", Türkiye'de Siyaset:Süreklilik ve Değişim içinde, Derleyenler: E.Kalaycıoğlu-A.Y. Sarıbay, İstanbul tarihsiz, s.469-495.

KAPANİ Münci. Kamu Hürriyetleri, Yedinci Baskı, Tıpkı Basım, Yetkin Yayınevi, Ankara 1993.

KARAMAN Lutfullah. "Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış", Türkiye Günlüğü, Sayı. 10,Bahar 1990.

KARPAT Kemal. Türk Demokrasi Tarihi, Afa Yayınları, İstanbul 1996.

KAZANCIGİL Ali. "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim içinde, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz, s. 185-205.

KEAN John. Demokrasi ve Sivil Toplum, Çeviren: Necmi Erdoğan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.

_____. "Despotizm ve Demokrasi: Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri Ve Gelişimi, 1750-1850", Çeviren: L. Köker, Sivil Toplum ve Devlet , Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar içinde, Derleyen: J. Kean, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993.

KELEŞ Ruşen. Yerinden Yönetim ve Siyaset, Cem Yayınevi, İstanbul 1992.

KİLİ Suna. "1876 Anayasasının Çağdaşlaşma Sorunları Açısından Değerlendirilmesi", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim içinde, Editörler: E. Kalaycıoğlu- A.Y. Sarıbay, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz.

KÖKER Levent, Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, İletişim Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1989.

KRADER L. Dialectic of Civil Society, Van Gorc 1976.

KRIZAN Mojmir. "Civil Society and the Modernization of Soviet Type Societies",

- Praxis International, Vol.7, No.1, April 1987,s.90-110.
- KUMAR Krishan. "Civil Society; An Inquiry into the Usefulness of An Historical Term", BJS, Vol.44, No.3, September 1993, s. 375-395.
- KÜÇÜK Hülya. "Osmanlılarda Tarikatlerin Fonksiyonları", Türkiye Günlüğü, Sayı.45, Mart- Nisan 1997.
- LEWIS Bernard. The Emergence of Modern Turkey, 2nd Edition, Oxford 1968.
- _____. "Türkiye Neden Tek Müslüman Demokrasi?", Altıok, Cilt:2, Sayı:6, Ocak 1995, s. 34-42.
- LOCKE John. Of Civil Government, UK 1943.
- _____. Letters Concerning Toleration, Great Philosophers of Western World, Vol. 35, Chicago 1952.
- LINZ J.& STEPAN A. Problems of Democratic Transition and Consolidation, John Hopkins University Press, USA 1996.
- MAHÇUPYAN Etyen. İdeolojiler ve Modernite, Yol Yayınları,İstanbul 1996.
- _____. Osmanlı'dan Postmoderniteye, Yol Yayınları, İstanbul 1996.
- MARDİN Şerif. "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", Defter, Sayı. 2, Aralık-Ocak 1987.
- _____. "Power, Civil Society and Culture in Ottoman Empire", Comperative Studies in Society and History, Vol.11, 1969.
- _____. "Center -Periphery Relations: A Key to Turkish Politics? ", in Political Participation in Turkey, Edited by E.Akarlı- G. Ben Dor, Boğaziçi University Publications, İstanbul 1975.
- _____. "Sivil Toplum", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, Cilt7, İletişim Yayınları, tarihsiz.
- _____. "Civil Society and Islam", in Civil Society, Edited by J. Hall, Polity Press, USA 1995.
- _____. "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", Şerif Mardin- Makaleler-I , Türkiye'de Toplum ve Siyaset içinde, Derleyenler: M. Türköne- T. Önder, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul 1995.
- _____. "Batıcılık", Şerif Mardin- Makaleler-4, Türk Modernleşmesi içinde, Derleyenler: M. Türköne -T. Önder, 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1995.
- _____. "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", Şerif Mardin -Makaleler-4, Türk Modernleşmesi içinde, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1995, s.81-103.
- MARX Karl. Ekonomi Politğin Eleştirisine Katkıya Önsöz, Çeviren: Sevim Belli, K. Marx- F. Engels Seçme Parçalar içinde, Sol Yayınları, Ankara 1976.
- _____. Felsefenin Sefaleti , Marx- Engels, Devlet ve Hukuk Üzerine, Derleyen ve Çeviren: Rona Serozan, May Yayınları, İstanbul 1977.
- _____. Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, in Karl Marx - Early Writings, Translated and Edited by T.B. Bottomore, USA 1964.
- _____. On Jewish Question, in Karl Marx- Early Writings, Translated and Edited by T.B. Bottomore, USA 1964.
- MARX K.-ENGELS F. Alman İdeolojisi (Feuerbach), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1968.
- MUMCU Ahmet. İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri, Savaş Yayınları, Ankara 1982.

..... Türk Devriminin Temelleri ve Gelişimi, Sekizinci Baskı, İnkılâp ve Aka, İstanbul 1983.

NICHOLL S:D. Three Varieties of Pluralism, The Macmillan Press, Great Britain 1974.

NIELSEN Kai. "Reconceptualization Civil Society for Now : Some Somewhat Gramscian Turnings", in Toward A Global Civil Society, Edited by Michael Walzer, Berghahn Books, Oxford 1994.

ORTAYLI İlber. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı", Hamide Topçuoğlu'na Armağan, AÜHF. Yayını, Ankara 1995.

..... "Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketi Üzerine", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim içinde, Derleyen: E. Kalaycıoğlu, A.Y. Sarıbay, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz.

ÖZBUDUN Ergun. "Türkiye'de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasî Kültür", Türkiye'de Demokratik Siyasî Kültür içinde, Derleyenler: E. Özbudun- E.Kalaycıoğlu- L.Köker, Türk Demokrasi Vakfı Yayını, Ankara 1995.

..... Türk Anayasa Hukuku, Yetkin Yayınları, Gözden geçirilmiş 3. Baskı, Ankara 1993.

..... "Development of Democratic Government in Turkey: Crises, Interruptions and Reequilibrations", in Perspectives on Democracy in Turkey, Published by T. Political Science Association, Ankara 1988, s.1-59.

..... Siyasî Partiler, AÜHF. Yayını, No.471, 4. (Tıpkı) Basım, Ankara 1983.

..... "Established Revolution vs. Unfinished Revolution : Contrasting Patterns of Democratization in Mexico and Turkey", AÜHF. Dergisi, Cilt. XXVI, Sayı. 1-2, 1969.

ÖZKAYA Yücel. XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1985.

..... "XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Yerli Ailelerin Ayanlıkları Ele Geçirışleri ve Büyük Hanedanlıkların Kuruluşu", Belleten, Cilt. XLII, Sayı 168, Ekim 1978.

..... Osmanlı İmparatorluğu'nda Ayanlık, Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1994.

PAINE Thomas. İnsan Hakları, Çeviren: M.Osman Dostel, 2. Baskı, İstanbul 1964.

PAMUK Şevket. Osmanlı- Türkiye İktisadî Tarihi, 1500-1914, Gerçek Yayınevi, 100 Soruda Serisi, İstanbul 1988.

PARLA Taha. Türkiye'de Siyasî Kültürün Resmî Kaynakları, Cilt. II, Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, İletişim Yayınlar, İstanbul 1991.

PELCZYNSKI Z.A. "Dayanışma ve Polonya'da Sivil Toplumun Yeniden Doğuşu: 1976-81, Sivil Toplum ve Devlet , Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar içinde, Derleyen: J. Kean, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 385-405.

..... "The Hegelian Conception of the State", in Hegel's Political Philosophy, Problems and Perspective, Edited by Z.A. Pelczynski, Cambridge 1971.

POGGI Gianfranco. Çağdaş Devletin Gelişimi, Çevirenler: Şule Kut- Binnaz Toprak, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991.

ROSENBLUM Nancy. "Civil Societies : Liberalism and the Moral Uses of Pluralism", Social Research, Vol.61, No.3, Fall 1994, s.539-562.

SABINE George. Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi, Çeviren: Ö. Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara 1991.

SALES Arnaud. "The Private, the Public and Civil Society: Social Realms and Power Structures", International Political Science Review, Vol.12, No.4, 1991, s.295-312.

SARTORİ Giovanni. Demokrasi Teorisine Geri Dönüş, Çevirenler: T. Karamustafaoğlu-M. Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Yayını, Ankara 1993.

SAVRAN Gülnur. Sivil Toplum ve Ötesi, Alan Yayıncılık, İstanbul 1987.

_____. "Sivil Toplumun Eleştirisi", Yapıt, No.5, Haziran- Temmuz 1984, s.31-49.

SCMITTER P.C.& KARL T.L. "Demokrasi Nedir , Ne Değildir?", Çeviren: Levent Gönenç, Demokrasinin Küresel Yükselişi içinde, Derleyenler: L. Diamond & M. Plattner, Yetkin Yayınları, Ankara 1995.

SCHMIDT James. "Civil Society and Social Things: Setting Boundaries of the Social Sciences ", Social Research, Vol. 62, No.4, Winter 1995, s. 899-932.

SELÇUK Firuzan. "Vakıflar, Vakıflar Dergisi, Sayı. VI, İstanbul 1965.

SHAW S. & E. Kural. Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye, Cilt II, E Yayınları, İstanbul 1983.

SHILS Edward. "The Virtue of Civil Society", Government and Opposition, Vol.26., No.1, Winter 1991, s.3-21.

SOYSAL Mümtaz. Anayasanın Anlamı, 100 Soruda Serisi, Gerçek Yayınevi, Gözden Geçirilmiş 7. Baskı, İstanbul 1987.

SYNDER David C. "Locke on Natural Law and Property Rights", in John Locke-Critical Assessments, Vol.III, Edited by R. Ascraft, London 1991.

ŞENEL Alaeddin. Siyasal Düşünceler Tarihi, V Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1991.

TANÖR Bülent. Osmanlı- Türk Anayasal Gelişmeleri, Der Yayınları, İstanbul 1992.

TEXIER Jacques. "Gramsci, Üstyapılar Teorisini", Gramsci ve Sivil Toplum içinde, Savaş Yayınları, Ankara 1982.

TİMUR Taner. Osmanlı Toplumsal Düzeni, İmge Yayınevi, Ankara 1994.

_____. Türk Devrimi ve Sonrası, İmge Kitapevi, İstanbul 1993.

TOCQUEVILLE Alexis de. Amerika'da Demokrasi, Çevirenler: İ. Sezal- F. Dilber, Yetkin yayınları, Ankara 1994.

TOPRAK Binnaz. "Türkiye'de Dinin Denetim İşlevi", Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim içinde, Der Yayınları, İstanbul tarihsiz, s.387-397.

TUNAYA Tarık Z. Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, Arba Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1996.

TUNÇAY Mete. Türkiye'de Tek Parti Yönteminin Kurulması, 1923-1931, Yurt Yayınları, Ankara 1981.

TURAN İlter. "Sivil Toplum Kurumları ve Özerklik", Sivil Toplum içinde, Editör: Y. Fincancı, T. Sosyal Ekonomik Araştırmalar Vakfı, İstanbul 1991.

ÜÇÖK C.- MUMCU A. Türk Hukuk Tarihi, Ankara 1981.

VATIN Nicolas. "Osmanlıların Yükselişi (1451-1512), Osmanlı İmparatorluğu Tarihi-I içinde, Editör: R. Mantran, Çeviren: S. Tanilli, Say Yayınları, İstanbul 1991.

VEINSTEIN Gilles. "Büyüklüğü İçinde İmparatorluk (XVI. Yüzyıl), Osmanlı İmparatorluğu Tarihi-I içinde, Editör:R. Mantran, Çeviren: S. Tanilli, Say Yayınları, İstanbul 1991.

VON GRUNEBaum G.E. İslamiyet, Osmanlı Devleti'nin Kuruluşundan Günümüze Kadar, çeviren: Esat Nermi Esendor, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1993.

WALZER Michael. "The Concept of Civil Society", in Toward a Global Civil Society, Edited by M. Walzer, USA 1995, s.7-29.

WARTENBERG Thomas E. "Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society", Philosophy and Social Criticism, No.2, Vol.8, 1981, s. 169-182.

WEBSTER'S New Twentieth Century Dictionary of the English Language, Unabridged, 2nd Edition, Cleveland and New York 1959.

WHITE Gordon. "Civil Society, Democratization and Development (I): Clearing the Analytical Ground", Democratization, Vol.1, No.3, Autumn 1994, s. 375-390.

YENİŞEHİRLİOĞLU Şahin. Hegel Felsefesinde Birey, Toplum, Devlet İlişkileri, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara 1985.

"demokrasi kültürü köklerini sivil toplum içinde bulur..."

Ayşenur Akpınar Gönenç'le "Sivil Toplum" üzerine bir röportaj

Altkitap: Sivil toplum kavramı Türkiye'de son zamanlarda üzerinde en çok konuşulan kavramlarda biri. Kavrama gösterilen bu ilgiyle 1980 sonrasında ortaya çıkan gelişmeleri nasıl ilişkilendiriyorsunuz?

A. A. Gönenç: Türkiye açısından baktığımızda 80 müdahalesi sonrası, 1982 Anayasası'nın da etkisiyle, yoğun bir depolitizasyon sürecinin yaşandığını görüyoruz. Ancak bu sürecin yaşandığı dönem, aynı zamanda Türk toplumsal yaşamının yeniden yapılandığı dönemdir. Özellikle 90'lara gelindiğinde Türk toplumsal yaşamında bir hareketlenme gündeme gelmiş ve bu bağlamda sivil toplum kavramı toplumsal gerçeklikte karşılığını bulmaya başlamıştır. Toplumsal yaşamdaki bu değişim, Anayasa ve yasalarda sivil toplumun önündeki engellerin bir ölçüde kaldırılması sonucunu doğurmuştur. Bunun ulusal olduğu kadar uluslararası gelişmelerle de ilgisi olduğu açıktır. Bu noktada, ulusal ve uluslararası düzeyde iletişim olanaklarının ve haber akışının, 10-15 yıl önce hayal bile edilemeyecek biçimde artması önemli bir dönüm noktasıdır. Bunun yanında, yine ulusal ve uluslararası platformda, katı ideolojilerin etkinliğini yitirmesi, toplumların siyasi alanın dışında kendilerini ifade edebilecekleri bir alana yönelmelerine neden olmuştur. Bu alan, sivil toplum alanıdır.

Altkitap: Çalışmanızın felsefi temellere ilişkin bölümünde sadece belli düşünürler ve onların fikirleri üzerinde yoğunlaşıyorsunuz? Neden?

A. A. Gönenç: Tabii ki Batı Literatüründe sivil toplum kavramıyla ilgili teoriler benim ele aldıklarımın ibaret değil. Ancak ben bir seçim yapmak zorundaydım ve kendimce günümüz sivil toplum kavramının şekillenmesinde mihenk taşı sayılabilecek teorileri seçtim.

Altkitap: Sivil toplum kavramının Türk-Osmanlı-İslam geleneğinde felsefi bir altyapısının olmadığını görüyoruz. Sizce bunun nedeni nedir?

A. A. Gönenç: Herşeyden önce sivil toplum (societas civilis, civil

society) batılı bir kavram. Bu nedenle Türk literatüründe kavramın felsefi altyapısını oluşturacak bir eser bulunmuyor. Öyle ki, çoğu zaman kavramın Türkçe karşılığının "askeri olmayan toplum" olarak algılandığı dahi olmuştur. Bana sorarsanız, Türk Literatüründe sivil topluma ilişkin ilk çalışmanın Atatürk'ün "Medeni Bilgiler" eseri olduğunu söylemek yanlış olmaz. İslam toplumuna dair net birşey söyleyemeyeceğim. Çünkü benim inceleme alanım dışında kalıyor. Ancak İslam toplumu açısından, "Medine Anayasası"nın sivil topluma ilişkin bir belge olduğu konusunda bir görüş olduğumu biliyorum. Yine de, tekrar vurgulamak gerekir ki, kavram Batı kökenli bir kavram ve bizim teorik düzeyde yapmaya çalıştığımız, bunu kendi toplumumuza uyarlamak.

Altkitap: Sivil toplum ve demokrasinin pekişmesi arasında bir ilişki olduğunu düşünüyor musunuz?

A. A. Gönenç: Aslında bu konuda söylenecek çok söz var. Ama bir kaç cümleyle belirtecek olursak, hem demokrasiye geçiş hem de demokrasinin pekişmesiyle gelişmiş bir sivil toplum arasında doğrudan bir ilişki bulunduğu artık kabul ediliyor. Herşeyden önce vatandaşlar demokratik yönetim ilkelerini sivil toplum içerisinde öğrenirler. Bu alan, onlar için, örgütlenme, konuşma, din ve vicdan özgürlüğü, v.b. ile donatıldıkları bir alandır. Burada bireyler, yalnızca yönetimin siyasi kararlarını etkilemekle kalmaz, kurallarını kendilerinin belirledikleri yaşamsal hedeflere yönelirler. Kısacası demokrasi kültürü köklerini sivil toplum içinde bulur ve sağlam kökleri olan bir siyasal kültür demokrasinin pekişmesinde anahtardır.

Altkitap: Son zamanlarda ortaya çıkan bazı uluslararası hareketler (Yeşiller, kapitalizm karşıtı, savaş karşıtı örgütler, v.b.) küresel bir sivil toplumun habercisi sayılabilir mi?

A. A. Gönenç: Bu sayılanlar uluslararası sivil toplum hareketlerinin örnekleri olarak karşımıza çıkıyor. Sivil toplum hareketlerinin uluslararası platforma taşınması aslında yeni değil. Çünkü II. Dünya Savaşı'nın ardından barışın korunması ve halklar arasında işbirliğinin sağlanmasında hükümetlerin çabalarının yeterli olmayacağı fark edilmiş ve uluslararası örgütlerde sivil toplum kuruluşlarına da söz hakkı verilmeye başlanmıştır. Ocak 1991'de yürürlüğe giren "Uluslararası Gönüllü Organizasyonların Hukuki Kişiliğinin Tanınması Konvansiyonu" bu yolda atılmış önemli bir adımdır. Tüm bunlar son zamanlarda ortaya çıkan gelişmelerle birlikte düşünüldüğünde, küresel sivil toplumun hiç te uzakta olmadığını söyleyebiliriz. Tabii ki, yine uluslararası iletişimin olanaklarının (örneğin, internet) artması bu yapılanmaya çok büyük katkıda bulunmaktadır.
