

SİYASET BİLİMİ DEĞERLENDİRMELERİ

Editör: Doç.Dr. Samed KURBAN

yaz
yayınları

Siyaset Bilimi Değerlendirmeleri

Editör

Doę.Dr. Samed KURBAN

yaz
yayınları

2025

Siyaset Bilimi Değerlendirmeleri

Editör: Doç.Dr. Samed KURBAN

© YAZ Yayınları

Bu kitabın her türlü yayın hakkı Yaz Yayınları'na aittir, tüm hakları saklıdır. Kitabın tamamı ya da bir kısmı 5846 sayılı Kanun'un hükümlerine göre, kitabı yayınlayan firmanın önceden izni alınmaksızın elektronik, mekanik, fotokopi ya da herhangi bir kayıt sistemiyle çoğaltılamaz, yayınlanamaz, depolanamaz.

E_ISBN 978-625-8508-36-9

Ekim 2025 – Afyonkarahisar

Dizgi/Mizanpaj: YAZ Yayınları

Kapak Tasarım: YAZ Yayınları

YAZ Yayınları. Yayıncı Sertifika No: 73086

M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar/AFYONKARAHİSAR

www.yazyayinlari.com

yazyayinlari@gmail.com

info@yazyayinlari.com

İÇİNDEKİLER

Klasik ve Çağdaş Kuramlar Işığında Toplumsal Adalet.....	1
<i>Gülen GÖKTÜRK BALTAS</i>	
Teo-Politik Çerçeve ve Din ve Siyaset İlişkisi: ABD-İsrail Örneği.....	28
<i>Oktay KİMYA, Özgür YILMAZ</i>	
Kıbrıs Sorunu: Geçmişten Günümüze Bir Analiz	63
<i>Metehan BEKLEVİŞ</i>	
Yığın Dergisi (1946).....	83
<i>Diren ÇAKMAK</i>	
Almanya’da Irkçılığın Tarihsel ve Düşünsel Kökenleri.....	101
<i>Ertuğrul ERYÜCEL</i>	
Popülist Liderlik, Temsili Demokrasi ve Gönüllü Kulluk: Demokrasi Krizine Kuramsal Bir Yaklaşım	120
<i>Merve OĞUZHAN</i>	
Respect, Disrespect and Emotional Contestation.....	150
<i>Burcu EĞİLMEZ</i>	
Weimar Öncesi Almanya’da Temsili Demokrasi Deneyimleri: 1848-1918	174
<i>Mustafa Cem OĞUZ</i>	

"Bu kitapta yer alan bölümlerde kullanılan kaynakların, görüşlerin, bulguların, sonuçların, tablo, şekil, resim ve her türlü içeriğin sorumluluğu yazar veya yazarlarına ait olup ulusal ve uluslararası telif haklarına konu olabilecek mali ve hukuki sorumluluk da yazarlara aittir."

KLASİK VE ÇAĞDAŞ KURAMLAR IŞIĞINDA TOPLUMSAL ADALET

Gülen GÖKTÜRK BALTAS¹

1. GİRİŞ

Toplumsal adalet, bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin korunması, kaynakların adil dağılımı, mağdurlar ve dezavantajlıların durum ve koşullarının düzeltilmesi ve farklı yaşam biçimlerine saygı gibi meselelere odaklanan normatif ilkeler oluşturulmasını hedefine alan büyük bir kuramsal tartışmanın başlığıdır. Toplumsal adalet birincil olarak toplumun temel yapısı ile ilgilenir. Daha doğrusu, başlıca toplumsal kurumların temel hak ve yükümlülükleri nasıl dağıttığını ve toplumsal iş birliğinden doğan avantajların nasıl paylaştırıldığını belirleme biçimidir (Rawls, 1999, s. 6). Toplumsal adalet, bireylerin hak ve fırsatlara eşit erişimini güvence altına alarak toplumda güven ve dayanışmayı güçlendirir. Eşitsizliklerin ve haksızlıkların azaltılması, toplumsal barışın ve istikrarın sağlanmasına yardımcı olurken, bireylerin temel özgürlüklerini korumasını mümkün kılar. Ayrıca adaletli bir kaynak ve fırsat dağılımı, toplumsal refahın artmasını ve yeteneklerin etkin kullanılmasını sağlar. Son olarak, adalet değerleri, toplumun moral ve etik temellerini güçlendirir ve bireylerin birbirine adil davranmasını teşvik eder.

Bu bölümde toplumsal adalet, konuya odaklanmış önemli düşünürler üzerinden tartışmaya açılacaktır. Görüşlerine başvurulacak klasik kuramcılar John Locke, David Hume ve John

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İİBF, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ggokturk@ogu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7097-2548.

Stuart Mill'dir. Bu isimleri her ne kadar erken dönem bir düşünür olmasa da, kuramı “klasik” olarak değerlendirilebilecek ve toplumsal adalet denildiğinde belki de ilk akla gelen isim olan John Rawls takip etmektedir. Ardından ele alınan isimler liberal görüşlere bir karşıtlık ya da alternatif olarak değerlendirebileceğimiz Marksist ekolden gelen Gerald Allan Cohen ve Étienne Balibar'dır. Gerald Allan Cohen'in seçilmesindeki en büyük neden John Rawls ile girdiği polemiktir. Balibar ise toplumsal adalet kuramını “adaletsizlik” üzerinden – yani bir nevi tersten okuma yaparak– ele aldığı için değerli görülmüş ve tartışmaya dahil edilmiştir.

İlerde göreceğimiz üzere, toplumsal adalet üzerine düşüncesinde Locke, bireysel özgürlük ve vicdan özgürlüğüne odaklanırken, muhafazakar Hume adaleti toplumsal fayda ve istikrar çerçevesinde değerlendirmiştir; Mill ise özgürlük ile faydacılığı birleştirerek bireysel özgürlük ve toplumsal fayda arasında denge kurmaya çalışmıştır. Rawls, “hakkaniyet olarak adalet” yaklaşımıyla eşit özgürlükleri ve dezavantajlı grupların durumunu önceliklendirirken, Cohen adaleti eşitlik ve hakkaniyet temelinde ele almış ve haksız eşitsizliklerin hiçbir koşulda adil sayılamayacağını savunmuştur. Balibar ise adalet ve eşitliğin ayrılmaz olduğunu, adaletin hem bireyler hem de gruplar arası ilişkilerde sürekli politik mücadele alanı yarattığını vurgular. Ona göre adaletsizlik adalet üzerine düşünmemize ve mücadele etmemize neden olur. Yani, adalete ihtiyacı görünür kılan adaletsizliktir. Bu çalışmada toplumsal adalet, yalnızca yasal ve ekonomik düzenlemelerle değil, aynı zamanda etik, sosyal ve politik perspektiflerle de şekillenen çok boyutlu bir kavram olarak ele alınmaktadır.

2. KLASİK KURAMLAR

Toplumsal adalet, bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin korunmasını, toplumun temel kurumları aracılığıyla kaynakların ve fırsatların adil biçimde dağıtılmasını ve farklı inanç, değer ve yaşam biçimlerine saygıyı güvence altına alan bir normatif ilkeler bütünüdür. Bu anlayış, devletin ve toplumun bireyler üzerinde keyfi baskı kurmasını önler, bireysel özgürlük ile toplumsal düzen arasında denge kurar ve en dezavantajlı grupların durumunu dikkate alarak eşitliği ve hakkaniyeti temel alır. Toplumsal adalet, yalnızca yasalara uymaktan ibaret olmayıp, ahlaki, ekonomik ve sosyal yükümlülüklerin bütüncül değerlendirilmesini içerir ve bireysel fayda ile toplumsal refah arasında uyum sağlamayı hedefler. Bu kısımda klasik ve çağdaş toplumsal adalet kuramları tartışılacaktır. John Locke, David Hume, John Stuart Mill, ve John Rawls ele alınacak isimlerdir.

Farklı dini inançlara sahip insanların birlikte yaşamı üzerine ilk düşünen ve yazan isimlerden biri John Locke'tur. John Locke'un Türkçeye *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*² olarak çevrilen eseri, aslında Latince yazdığı *Epistola de Tolerantia* adlı metnidir. Locke bu eseri 1685 yılı sonlarında, siyasi sebeplerle saklanarak yaşadığı Hollanda Cumhuriyeti'nde kaleme almıştır. Locke'un sürgün dönemi, müsamaha, dışlama ve baskı gibi konuların gündemde olduğu siyasi bir ortamla yakından ilişkilidir. Metinde vurgulanan temel düşünce, devletlerin korku yoluyla insanların samimi inançlarını değiştiremeyeceğidir. Locke'un müsamaha savunusunda en çok takdir edilmesi gereken şey, başkalarının hakikat ve önem anlayışlarının kendi anlayışıyla örtüşeceğinin varsayılamayacağını kabul etmesidir. Locke'a göre, doğru ve önemli olan konularda herkesin aynı şekilde düşünmesini istemek sadece akıl dışı ya da uygulanamaz değil, aynı zamanda gerçek

² Bu bölümün yazarı "toleration" kelimesinin Türkçeye müsamaha olarak çevrilmesinin daha uygun olduğunu düşünmektedir ancak eser bu şekilde tanındığı için eser adının çevirisinde bir değişiklik yapmamaktadır.

anlamda siyasetin dışında bir hayal dünyasına kapılmak demektir; çünkü bu tutum, diğer insanların varlığını ve farklılıklarını yok saymak anlamına gelmektedir (Vernon, 2010). Locke’a göre insanlar dini inanç konusunda zorlanamazlar. Sivil otoritenin insanların kurtuluşu ile ilgilenmesi doğru değildir. Devletin din konusundaki baskısı da çoğunlukla ikiyüzlü bir tutum ihtiva eder (Locke, A Letter Concerning Toleration, s.4):

Din bahanesiyle insanlara işkence eden, mallarını gasp eden ve onları öldüren kişiler gerçekten dostluk ve iyi niyetle mi hareket ediyor? Onların vicdanlarına sesleniyorum. Böyle bir sevgiye ancak, aynı cezaları İncil’in emirlerine açıkça karşı gelen kendi dostlarına da uyguladıklarını gördüğümde inanabilirim. Eğer gerçekten dindarlarsa, aynı ateş ve kılıçla, ahlaki olarak yozlaşmış, günahkâr yoldaşlarını da cezalandırmaları gerekir

Locke’a göre toplumsal adaletin sağlanması, bireylerin vicdan özgürlüğü kadar mülkiyet haklarının korunmasına da dayanır. Locke’a göre mülkiyetin temelinde emek yatar. Onun felsefesinde buna “mülkün emek kuramı” diyoruz. Toprağı mülk yapan o toprağın işlenmesi yani emektir. Mülkiyetin sınırı çürüyüp bozulacak kadar çok şeye sahip olmamaktır. Doğanın bu kuralını bozan bozulma ihtimali olan çok şeyin bozulmayacak olan bir şey ile yani para ile değiştirilmesi olmuştur. Paranın icadı eşitsiz mülkiyetler yaratmıştır (Locke, 1689, ss. 10-18). “Nasıl ki insanların çalışma gayretlerindeki farklılıklar onların sahip oldukları miktarda da farklılıklara yol açmaya eğilimliyse, aynı şekilde paranın icadı da onlara mülklerini sürdürme ve büyütme imkânı sundu” (Locke, 1689, s.18). O halde para, mülkiyetin yalnızca korunmasını değil, aynı zamanda sınırsız bir şekilde genişletilmesini de meşrulaştıran bir unsur haline gelmiştir. Locke’a göre devletin temel görevi, insanların canını ve özgürlüğünü korumak kadar bir o kadar değerli olan mülkiyetini de korumaktır; bu görev, dini ya da metafizik kurtuluş arayışını asla kapsamamalıdır.

Locke, devlet ile din işlerinin ayrılması gerektiğini savunur; çünkü dinin amacı ruhun kurtuluşu iken devletin amacı ise dünyevi barış ve güvenliktir. Buradan hareketle Locke, devletin güvenlik gerekçeli denetim yetkisini meşru sayar. Ona göre gerektiği takdirde devletler bireylerin kararlarını şekillendirdikleri bilgi kaynaklarını denetleyebilirler. Bu, bir Locke yorumcusu olan Richard Vernon’a göre sansür uygulamak, yayın izinlerini engellemek, devlet kontrolündeki medya aracılığıyla içerik sunmak ya da yayınları sübvans etmek gibi yollarla yapılabilir. Yöneticilerin amacı halkın düşüncelerini değiştirmek olmayabilir de; yalnızca itaat edilmesini istemeleri yeterli olabilir – bunun nedenleri siyasi ya da psikolojik olabilir (Vernon, 2010).

Locke’un adalet arayışında odaklandığı konu vicdan özgürlüğü ve mülkiyet haklarının korunması iken, John Stuart Mill’in toplumsal adaletin sağlanmasına yönelik arayışı özgürlük kavramından bağımsız ele alınamaz. *Özgürlük Üzerine* adlı eseri özgürlük ile otorite arasındaki tarihsel mücadeleyi ele alır. Tarih boyunca en dikkat çeken meselelerden biri, özgürlük ile otorite arasındaki çatışmadır. Eskiden bu mücadele, halkın ya da bazı grupların, iktidardaki yöneticilere karşı verdiği bir mücadeleydi. “Özgürlük” denildiğinde, insanların siyasal yöneticilerin keyfi yönetimine karşı korunması anlaşıldı. Bu koruma, önce yöneticilerin çiğnememesi gereken bazı temel hakların tanınmasıyla sağlanmaya çalışıldı. Eğer bu haklar ihlal edilirse, halkın direnmesi ya da isyan etmesi haklı sayıldı. Daha sonra, hükümetin yetkilerini sınırlamak için anayasal düzenlemeler getirildi. Yani, toplumun ya da onu temsil eden bir grubun onayı olmadan bazı önemli kararlar alınamaz hale geldi. Zaman içinde insanlar, yöneticilerin mutlaka halktan bağımsız ve onların çıkarlarına aykırı bir güç olması gerektiğini fark etti. Bu nedenle halk, yöneticilerin seçimle gelmesini ve görevlerinin geçici olmasını talep etmeye başladı. Bu fikir, özgürlük

mücadelesinin yeni odağı haline geldi. Böylece artık hedef, sadece iktidarı sınırlamak değil, aynı zamanda iktidarı halkla özdeşleştirmek oldu çünkü yöneticiler halkın içinden çıkarsa, halkın iradesiyle uyumlu hareket edecekleri düşünüldü. Bu bakış açısına göre, halk artık kendi iradesine rağmen korunmak zorunda değildi.

Halkın iradesi denildiğinde aslında kastedilen şey, çoğu zaman ya en kalabalık ya da en etkili olan kesimin iradesidir — yani çoğunluğun ya da kendini çoğunluk gibi göstermeyi başaranların iradesidir. Ancak halkın tamamı, kendi içindeki bir kısmı ezmek isteyebilir ve bu da her türlü iktidar suistimali kadar tehlikelidir. Bu yüzden, yöneticiler halk tarafından seçiliyor diye, onların bireyler üzerindeki gücünün sınırlandırılması önemini yitirmez. Başlangıçta çoğunluk zorbalığından korkulmasının nedeni, bunun devlet eliyle (resmi otoriteler aracılığıyla) uygulanabileceğiydi. Ancak daha sonra fark edildi ki, toplumun kendisi de bir zorba haline gelebilir. Bu durumda toplum, yalnızca siyasal yollarla değil, toplumsal baskılarla da bireyler üzerinde tahakküm kurabilir. Toplum, kendi değerlerini ve alışkanlıklarını, hukuki cezalar olmadan da bireylere dayatabilir. Bu tür bir toplumsal baskı, çoğu zaman siyasi baskıdan bile daha tehlikelidir; çünkü daha gizli işler, yaşamın tüm ayrıntılarına nüfuz eder ve insanın ruhunu dahi esir alabilir. Bu nedenle yalnızca devlet otoritesine karşı değil, aynı zamanda toplumun egemen fikirleri ve duygularının tiranlığına karşı da korunmak gerekir. Toplum, kendi değerlerini herkese zorla benimsetmeye çalışmamalı; farklı düşünen, farklı yaşayan bireylerin gelişimini engellememelidir. Toplum, herkesin aynı kalıba uymasını beklediğinde, bireyselliği yok eder. Sonuç olarak, toplumsal baskının bireysel özgürlüğe müdahalesinin meşru sınırları olmalıdır ve bu sınırları belirlemek ve korumak, tıpkı siyasi despotizme karşı korunmak kadar önemlidir (Mill, 2009). O halde Mill, “çoğunluğun tiranlığı” kavramını toplumsal baskı

bağlamında yeniden düşünmeye davet eder çünkü çoğunluğun ya da baskın kültürel normların, farklı olanı susturma eğilimi, bireysel özgürlüğe yönelik ciddi bir tehdittir. Bu nedenle özgürlük, yalnızca devlet iktidarına karşı değil, çoğunluğun dayattığı toplumsal normlara karşı da korunmalıdır. Bu da, David Hume'un adaletin temelini kamu yararı ve toplumsal istikrar olduğu yönündeki görüşüyle örtüşür; çünkü Hume'a göre adalet, sadece güçlü olanın iradesi ile değil, tüm bireylerin güvenliğini ve özgürlüğünü koruyan dengeli bir toplumsal düzenin geliştirilmesi ile elde edilir.

David Hume felsefesinde adalet toplum faydasından ayrı düşünülemez. Hakkaniyet ve adalet insanların içinde bulundukları koşullardan bağımsız ele alınamaz kökenlerini toplumda bir şekilde sonuçlanan faydaya borçludurlar. Hume, adaletin kaynağını bireysel çıkarlarımızdan değil, toplumun ortak yararından türetir. İnsanlar doğal olarak taraflı davransa da, uzun vadede daha eşitlikçi ve dengeli bir düzenin faydasını görebilir. Bu nedenle adalet, mülkiyet gibi toplumsal kurumların düzenlenmesini sağlar ve değeri de, ahlaki yükümlülüğü de, toplumun istikrarına ve refahına katkı sağlamasından doğar (2010, ss. 25-30). Hume'un ahlaki ve politik araştırmaları üç teoriden oluşur: mülkiyet ve adalet teorisi, ahlaki duyarlılık teorisi, ve devlet ve itaat teorisi.

Adil davranış, nesnelerin mülkiyeti ve kullanımını yöneten kurallara uymaktan oluşur. Adalet ise bu tür bir anlayışın belirlediği erdemdir. Hume için, mülkiyet ve adalet teorisi, mülkiyet ve kullanımı belirleyen kurallar sistemlerinin gerekçesini açıklar. Devleti şekillendiren adaletin uygulanması için gereken kurallar sistemidir. Yani Hume'a göre, nesnelerin mülkiyeti ve kullanımını yöneten kurallar aynı zamanda devletin kurallarıdır. Ve itaat, devlet tarafından belirlenen bir erdemdir. Böylece itaatkâr davranış, mülkiyet sisteminin uygulanması için kurallara uymaktır. Devleti kuran kurallar, kişilere belirli

davranışları sergileme hakkı tanır ve diğer biçimleri yasaklar. Ancak nesnelere ilişkin davranış ve kişilere ilişkin davranış birbirine bağımlıdır. Hume tarafından varsayılan belirli bağlantı, devlet sisteminin mülkiyet sistemine bağımlı olmasını gerektirir (Gauthier, 1998, ss. 28-29). Hume'un sözleşmeye bakışı sözleşmecî filozoflarınkinden farklıdır. Rıza ile meşruiyet arasındaki uyum yönünün genellikle açık sözleşmecilik tarafından iddia edilenin tersi olduğunu, böylece aslında meşruiyetin rızayı güvence altına aldığını, rızanın meşruiyet kazandırmadığı konusunda ısrar eder. Açık sözleşmecî, yalnızca kendi özgür rızamızla bağlı olduğumuzu varsayar. Hume, rızamızın bizi yalnızca bu şekilde bağlı olma çıkarımız nedeniyle bağladığını; rızanın zorunlu kıldığını, çünkü toplumun istikrarının bunu gerektirdiğini ve çıkarlarımızın toplumun istikrarına bağlı olduğunu söyler (Gauthier, 1998, s. 36).

Hume, adaletin ve mülkiyet düzeninin temellendirilmesinde soyut ideallerden çok, insan doğasının ve toplumsal koşulların dikkatli gözlemi gerektiğini vurgular. Gerçekçi ve ölçülü bir anlayışla, en büyük toplumsal faydayı sağlayacak kuralların aranması gerektiğini söyler. Aşırı tutkulara ya da saf akıl yürütmeye değil, sade gözlem ve pratik deneyime dayanan bir yaklaşım, adil ve işlevsel bir hukuk düzeni için yeterlidir (2010, s. 37). O halde Hume, adalet ve çıkar arasındaki bağlantıyı inkâr etmek istemez çünkü adalet gibi ahlaki yükümlülüklerin tamamen doğalcı bir açıklamasını ister (Boucher & Kelly, 1998, s. 13). Özetle, adalet gibi erdemler, yalnızca teorik ya da doğuştan gelen değerlere değil, onların toplumsal istikrar ve refah açısından taşıdığı somut yararlarla dayalı olarak yüceltilir. Bu nedenle, ahlaki değerlerin saygınlığı da kamu yararına olan katkılarıyla orantılıdır; en fazla faydayı sağlayan erdemler, duygularımız üzerinde en güçlü etkiyi bırakır ve en çok onay görür (Hume, 2010, s. 45). Faydacı, toplam faydayı veya refahı maksimize edeni seçer. Faydacı, her kişinin

toplam faydanın belirlenmesinde çıkarlarının dahil edilmesiyle, artık bu çıkarlara itiraz etmeden uyma yükümlülüğü olduğunu iddia eder (Gauthier, 1998, s. 33).

Faydacılık, toplumsal adalet hakkındaki çağdaş tartışmaların kaynakları arasında özel bir statüye sahiptir. John Stuart Mill (2000, s. 12) faydacılığı açıklarken şu cümleyi yazmıştır: “Konuyla ilgili bir miktar bilgisi olanlar, Epikuros'tan Bentham'a kadar fayda teorisini savunan her yazarın, bununla hazdan ayırt edilebilecek bir şeyi değil, hazzın kendisini ve acıdan muafiyeti kastettiğini bilirler.” Bir başka deyişle, “ahlakın temeli olarak faydacılık veya En Büyük Mutluluk İlkesini kabul eden inanç, eylemlerin mutluluğu artırma eğiliminde oldukları ölçüde doğru, mutluluğun tersini üretme eğiliminde oldukları ölçüde yanlış olduğunu ileri sürer” (Mill, 2000, s.13). Ancak Mill hazlar arasında niteliksel farklar olduğunu söyleyerek faydacılık ilkesine yeni bir boyut kazandırır. Ona göre eğer iki hazdan birini deneyimlemiş olan herkes (veya neredeyse herkes), herhangi bir ahlaki baskı olmaksızın açıkça o hazzı tercih ediyorsa, işte o haz daha değerli ve daha arzu edilir olanıdır (2000, s.16). Kimi insanlar, daha yüksek nitelikli hazların tercih edilmesinin mutluluğun feda edilmesi anlamına geldiğini sanır. Yani, daha gelişmiş bir varlığın, daha az gelişmiş birine kıyasla daha az mutlu olacağını düşünürler. Ancak bu, mutluluk ile tatmin olmayı karıştırmaktır. Daha az gelişmiş bir varlık, haz alma kapasitesi düşük olduğu için elindekilerle tatmin olma ihtimali daha yüksektir. Öte yandan, zihinsel ve ahlaki yönlerden daha donanımlı biri, dünyada elde edebileceği mutluluğun kusurlu olduğunu bilir; fakat bu kusurları tolere etmeyi öğrenebilir. Böyle biri, bu kusurların farkında olmayan birini kıskanmaz; çünkü o kişi, bu eksiklikleri görmediği gibi, daha yüksek nitelikteki hazları da hiç tatmamıştır. Yani farkında olmamak bir avantaj değil, aynı zamanda büyük bir kayıptır. Bu yüzden şunu söyleyebiliriz: Tatmin olmuş bir domuz olmaksızın tatminsiz bir

insan olmak daha iyidir; memnun bir aptal olmaksızın mutsuz bir Sokrates olmak daha değerlidir. Ve eğer domuz ya da aptal bu fikre katılmazsa, bunun sebebi yalnızca kendi yaşadığı haz türünü bilmesidir; çünkü diğer taraf, her iki tarafı da deneyimlemiş olandır (2000, ss.17-18).

Düşünce tarihinin her döneminde, “doğru” ve “yanlış”ın ölçütü olarak fayda ya da mutluluğun alınmasına karşı öne sürülen en güçlü itirazlardan biri, adalet kavramına dayandırılmıştır. Mill’e göre yapılması gereken bir eylemin adil ya da adaletsiz oluşunun, eylemin diğer özelliklerinden tamamen ayrı, kendine özgü (*sui generis*) bir niteliği olup olmadığını ya da bu yargının, daha genel ve temel özelliklerin bir bileşimi sonucunda mı ortaya çıktığını incelemektir. Adalet duygusu, tıpkı renk ya da tat gibi doğrudan ve özgün bir his midir? Yoksa başka duyguların ve düşüncelerin birleşmesiyle oluşmuş türev bir duygu mudur? Bu soruları aydınlatmak için, insanlar tarafından “adaletsiz” olarak nitelendirilen tüm davranış türlerine ortak olarak atfedilen belirli bir niteliği araştırmamız gerekir çünkü adalet gibi pek çok ahlaki kavram, en iyi şekilde zıttı aracılığıyla tanımlanabilir. Eğer insanların adil ya da adaletsiz olarak değerlendirdiği her durumda ortak olan bir özellik varsa, bu durumda söz konusu özelliğin, bizim zihinsel yapımız ve duygusal eğilimlerimiz nedeniyle bu kadar güçlü bir ahlaki tepkiyle (yani adalet duygusuyla) ilişkilendiriliyor olup olmadığını sorgulayabiliriz. Eğer böyle ortak bir özellik ya da özellikler bileşimi yoksa, bu durumda adalet duygusunu açıklamak için başka bir yöntem aramamız gerekir. Her şeyden önce, bir kişinin kişisel özgürlüğünden, mülkiyetinden ya da ona ait başka herhangi bir şeyden yoksun bırakılması genellikle adaletsiz olarak kabul edilir. İkinci olarak; kişiye tanınmış olan yasal haklar, aslında ona ait olmaması gereken haklar olabilir. Yani, bu hakları veren yasa kötü bir yasa olabilir. Eğer durum böyleyse, o zaman bu hakların ihlalinin adil mi yoksa adaletsiz

mi olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkar. Mill'e göre adalet yasaya uymak gibi bir noktaya indirgenemez. Ona göre insanlar adil olmayan bir yasaya uymayabilirler. Yani adalet hukuktan daha yüksek bir ahlaki değer taşır. Üçüncü kriter herkesin layık olduğunu almasıdır. Mill burada adalet duygusunun temel unsurlarından birinin “herkese hak ettiğini vermek” olduğunu savunur. Bu, adaletin yalnızca hak ya da yasa temelinde değil, aynı zamanda kişisel sorumluluk, emek, niyet ve karakter gibi ölçütlerle de ilişkilendirildiğini gösterir. Dördüncü olarak, herkesçe kabul edilir ki, verilen sözün tutulmaması adaletsizliktir. Ahlâki güvenilirliğin ve sosyal ilişkilerin temeli olan “sözünde durma” ilkesini adaletin bir parçası olarak değerlendirir. Beşinci olarak, herkes tarafından kabul edilir ki, taraf tutmak ya da ayrımcılık yapmak, yani bir kişiye diğerine kıyasla haklı bir gerekçe olmaksızın ayrıcalık tanımak, adaletle bağdaşmaz. Tarafsızlık, özellikle karar verme süreçlerinde ya da adil davranış gerektiren durumlarda temel bir ahlaki ilke olarak görülür. Tarafsızlık düşüncesiyle yakından ilişkili olan bir diğer kavram da eşitliktir. Eşitlik, hem adalet anlayışının içinde yer alır hem de adil davranışın bir parçası olarak görülür; hatta birçok kişi için adaletin özünü oluşturur. Ancak bu alanda — diğerlerinden de fazla olarak — adalet anlayışı kişiden kişiye değişkenlik gösterir. Ve bu değişim, her zaman kişinin faydacılık (yarar) anlayışıyla paraleldir. Hemen herkes, eşitliğin adaletin bir gereği olduğunu savunur — ta ki eşitsizliğin daha faydalı olduğunu düşündüğü bir duruma kadar. Son tahlilde adalet, daha belirgin ve kesin bir yükümlülük alanını kapsarken, ahlak ve iyilikseverlik daha geniş ve genellikle kusurlu kalan, yani tam anlamıyla yerine getirilmesi mümkün olmayan görevleri içerir. Adalet, yapılması zorunlu olan eylemleri belirlerken, diğer ahlaki alanlar — faydacı açıdan bakıldığında — daha çok fayda sağlama ve değer yaratma gibi görevleri kapsar. Eğer adalet faydacılıkla hiç ilişkili değilse, kendi başına bağımsız ve mutlak bir standartsa; o zaman akla şu soru gelir: Eğer adalet zihnin içsel bir

pusulasıysa, neden bu pusula bu kadar belirsizdir? Neden bir davranış birine göre adil, diğerine göre adaletsiz görünür? Eğer adalet gerçekten doğal, değişmez, silinemez bir ilke olsaydı, onun belirli durumlara uygulanmasında bu kadar büyük farklılıklar ve anlaşmazlıklar yaşanmazdı. Bunun ışığında şunu söylemek gerekir: Eğer adalet gerçekten tüm insanlarda aynı şekilde işleyen içsel bir rehberin ürünü olsaydı, onu belirli bir duruma uygularken sanki matematiksel bir kuralı uyguluyormuşuz gibi açık ve şüpheden uzak sonuçlara ulaşmamız gerekirdi — ama durum böyle değildir. Sadece farklı milletler ya da bireyler adalet kavramını farklı şekillerde anlamakla kalmaz; aynı bireyin zihninde bile adalet, tek bir kural, ilke ya da ölçüt değil, birbiriyle her zaman örtüşmeyen birden fazla ilke olarak bulunur. Bu farklı ilkeler arasında seçim yaparken kişi ya başka bir dış ölçüte başvurur, ya da kendi kişisel eğilimlerine göre karar verir. Adalet, ahlaki yükümlülükler arasında en üstün ve vazgeçilmez olanların adı olarak kullanılmaktadır. Bunlar, toplumsal fayda açısından en öncelikli yükümlülükler olarak görülür. Ancak bazı özel durumlarda, başka bir toplumsal görev o kadar önemli olabilir ki, adaletin genel ilkelerinden birini geçersiz kılabilir. Örneğin bir hayat kurtarmak için, gerekli yiyeceği ya da ilacı çalmak veya zorla almak, ya da tek yetkili doktoru kaçırıp müdahaleye zorlamak, sadece meşru değil, ahlaki bir zorunluluk sayılabilir. Bu gibi durumlarda, adaletin bir erdem olduğunu varsaydığımız için, genellikle “adalet başka bir ahlaki ilkeye boyun eğdi” demeyiz; bunun yerine, normalde adil olan bir davranışın, başka bir daha üstün ahlaki ilke nedeniyle, o durumda adil sayılmadığını söyleriz. Bu da, kullandığımız dili o özel duruma uyarlamamız anlamına gelir (2000, ss. 62-94). Mill, adaletin toplumsal fayda temelinde şekillendiğini ve “olağan durumların dışında” bazı durumlarda, daha üstün bir ahlaki ilkenin adaleti gölgede bırakabileceğini savunur. Bu, adaletin katı değil, bağlama göre esnek bir kavram olduğunu gösterir. Netice olarak Mill’e göre adalet, faydacılıktan

bağımsız, kendine özgü ve mutlak bir ilke değildir. Aksine, adaletin taşıdığı önem ve bağlayıcılık, onun toplumsal faydaya (mutluluğa) olan katkısından kaynaklanır.

Faydacılık, Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve takipçileri gibi tarihi faydacılar tarafından savunulan sosyal reformlar ve kısmen faydacı gelenekten gelişen modern refah ekonomisinin büyümesi yoluyla toplumsal adalet fikrinin büyümesine katkıda bulunmuştur. Ancak, çağdaş siyasi teorisyenler ve filozoflar arasında, en azından John Rawls'un *Bir Adalet Teorisi*'nden bu yana, faydacılık, dağıtım adaleti teorilerinin ele almak üzere tasarlandığı sorunlardan biri olarak görülmüştür. Rawls ve takipçilerine göre, faydacılar adaletin yeterli bir hesabını veremezler çünkü kişilerin ayrılığının önemini reddeden bir karar kuralı uygularlar ve çoğunluğun refahı için bazılarının iyiliğini feda etmeye yönelik ilkeli bir kısıtlama sağlayamazlar (Boucher & Kelly, 1998, s. 14).

Rawls'a göre adalet, toplumsal kurumların ilk erdemidir, tıpkı gerçeğin düşünce sistemlerinin ilk erdemi olması gibi. Ne kadar zarif ve ekonomik olursa olsun bir teori, doğru değilse reddedilmeli veya yenilenmelidir; aynı şekilde, yasalar ve kurumlar ne kadar etkili ve iyi düzenlenmiş olursa olsunlar, adaletsizlerse yeniden düzenlenmeli veya kaldırılmalılardır. Her insan, toplumun refahının bile geçersiz kılamayacağı, adaletle dayalı bir dokunulmazlığa sahiptir. Bu nedenle adalet, bazılarının özgürlük kaybının, başkaları tarafından paylaşılan daha büyük bir iyilik tarafından haklı kılındığını reddeder. Aynı zamanda adalet, birkaç kişiye dayatılan fedakarlıkların, birçok kişinin yararlandığı daha büyük avantajlar toplamından daha ağır basmasına izin vermemelidir (Rawls, 1999, s. 3). Rawls'a göre herkes kendi amaçlarını gerçekleştirebilmek için daha büyük bir payı daha küçük bir paya tercih eder. Bu avantajların nasıl bölüştürüleceğini belirleyen çeşitli toplumsal düzenlemeler arasında seçim yapmak ve adil bir pay dağılımı üzerinde uzlaşmak için bir ilke setine

ihtiyaç vardır. Bu ilkeler, toplumsal adalet ilkeleridir: toplumun temel kurumlarında hak ve yükümlülüklerin nasıl dağıtılacağını belirlerler ve toplumsal iş birliğinden doğan fayda ve yüklerin adil biçimde nasıl paylaşılması gerektiğini tanımlarlar. (Rawls, 1999, s. 4). Rawls bu konuyu açarken “farklılık ilkesinden” söz eder. Onun anlayışında toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler olabilir ancak eşitsizlikler sadece toplumda en kötü durumda olanların durumunu iyileştiriyorsa meşrudur. Farklı ilke setlerine dayanan adalet anlayışlarının ortak bazı yönleri vardır. Bu nedenle, farklı adalet anlayışlarına sahip olanlar yine de şu konuda uzlaşabilir: Temel hak ve yükümlülüklerin dağıtımında kişiler arasında keyfi ayrımlar yapılmadığında ve kurallar, toplumsal yaşamın sağladığı avantajlar üzerindeki rekabet eden talepler arasında uygun bir denge kurduğunda, kurumlar adildir (Rawls, 1999, s. 5)

Farklı hedef ve amaçlara sahip bireyler arasında, ortak bir adalet anlayışı yurttaşlık dostluğunun bağlarını kurar. Ortak bir adalet anlayışı esastır, ancak işleyen bir toplum için yeterli değildir; koordinasyon, verimlilik ve istikrar sorunları da ele alınmalıdır. Adalet anlayışının hak ve görevleri tanımlama biçimi, güveni, iş birliğini ve toplumsal düzenlemelerin etkinliğini doğrudan şekillendirir. Dolayısıyla, adalet öncelikli olsa da, bir anlayış yalnızca adil bir şekilde dağıtıldığında değil, aynı zamanda toplumsal yaşam için daha geniş ve daha arzu edilir sonuçlar doğurduğunda diğerine tercih edilir (Rawls, 1999, ss. 5-6). Adaletin odak noktası, toplumun temel yapısıdır; özellikle de toplumun temel kurumlarının temel hakları, görevleri ve toplumsal iş birliğinden elde edilen faydaları nasıl paylaştırdığıdır. Bu kurumlar, anayasanın yanı sıra temel ekonomik ve sosyal düzenlemeleri de içerir. Toplumun temel yapısı, adaletin temel odak noktasıdır çünkü yaşam fırsatlarını en başından itibaren şekillendirir ve yalnızca liyakatle haklı gösterilemeyecek derin eşitsizliklere yol açma potansiyeli taşır.

Dolayısıyla sosyal adalet ilkeleri, siyasi, ekonomik ve sosyal kurumların tasarımını yöneterek hakların, görevlerin ve fırsatların nasıl dağıtılacağını belirler. Temel yapı kavramı kulağa belirsiz ve soyut gelse de, adalet ilkelerini en temel kurumlara uygulamak ve gerektiğinde genişletmek yeterlidir. Temel yapı için bir adalet anlayışı, ilkeleri her adaletsizlik vakasını çözemese bile, kendi başına değerlidir. Toplumsal adalet anlayışı, öncelikle toplumun temel yapısının hakları, görevleri ve faydaları nasıl dağıttığını değerlendirmek için bir standart görevi görür. Herhangi bir adalet anlayışını tam olarak kavramak için, onu toplumsal iş birliğinin temel vizyonu ile ilişkilendirmek gereklidir (Rawls, 1999, ss. 6-9).

Rawls, adalet kavramını hakkaniyetle eşitler. Kurallar Locke, Rousseau ve Kant'ın sözleşmelerinde olduğu gibi kişilerin sosyal statüleri, doğal yetenekleri ve kişisel hedeflerine karşı kördür. Hiç kimse kendi lehine kurallar tasarlayamayacağı için kurallar adil ve tarafsız bir toplumun temelini oluşturur. Adalet ilkeleri başlangıçta seçildikten sonra, anayasaların, yasaların ve kurumların oluşumuna rehberlik ederek, özgür ve eşit kişilerin makul bir şekilde kabul edebileceği toplumsal düzenlemeler oluştururlar. İnsanlar toplumlara gönüllü olarak katılmak yerine, doğarlar. Ancak adalet, adil koşullar altında kimsenin reddedemeyeceği koşulları yansıtarak kuralların gönüllü bir anlaşmaya yakın olmasını sağlar (Rawls, 1999, ss. 10-12). Hakkaniyet olarak adalet, bir tür sözleşme teorisi; ancak "sözleşme" terimi çok gerçekçi bir şekilde ele alındığında yanıltıcı olabilir. Belirli bir topluma veya hükümete katılmak için gerçek bir anlaşmayı değil, ahlaki ilkeler üzerine varsayımsal bir anlaşmayı ifade eder. Bu anlamda sözleşme fikri, faydacılıktaki "fayda" gibi terimlere benzer şekilde yüksek bir soyutlama düzeyinde işler ve rasyonel insanların adil koşullar altında hangi ilkeleri kabul edeceğini açıklığa kavuşturmayı amaçlar. Adalet teorisi, toplumsal iş birliğinin faydalarının birden fazla birey veya

grup arasında nasıl adil bir şekilde dağıtıldığını ele alan rasyonel seçim teorisi ile yakından bağlantılıdır. Sözleşme metaforu, bu çoğulculuğu, ilkelerin kamusal niteliğini ve köklü felsefi geleneği vurgulayarak, adaleti anlamak için soyut da olsa faydalı bir yol sunar (Rawls, 1999, ss. 14-15).

Adaletin hakkaniyet olarak ele alınması ile faydacılık arasında çizilen karşıtlıklar, Hume'un siyasi ilkeleri bireysel sözleşmelerden ziyade toplumsal düzeni sürdürmenin genel faydasına dayandıran yaklaşımına değil, özellikle Bentham, Sidgwick, Edgeworth ve Pigou'nun klasik faydacılığına atıfta bulunur. Hume, faydayı ortak iyilik olarak ele alır ve Locke'un sözleşme teorisindeki eşit hakların rolüne itiraz etmez; bu da onun görüşünde adaletin önceliğiyle bir çelişki olmadığı anlamına gelir. Ancak klasik faydacılık, bazı kişilere dayatılan dezavantajların başkalarına daha fazla fayda sağlanmasıyla haklı gösterilip gösterilemeyeceği sorusunu gündeme getirirken, adaletin hakkaniyet olarak ele alınması eşit özgürlüğü önceliklendirir ve eşitsizlikleri herkesin çıkarlarıyla uyumlu olanlarla sınırlar (Rawls, 1999, ss. 28-29).

Rawls'un adalet anlayışını açarken üzerinde durduğu kavramlardan biri “sezgiciliktir”. Sezgicilik, bizi en adil görüneni sezgilerimizle belirlemeye çağırır. Sezgicilik, ilkelerin nasıl dengelendiğini matematiksel veya başka bir şekilde açıklayabilmemize rağmen, bu ağırlıkları belirleyen temel bir ahlaki ölçüt olmadığını ve yargıyı nihayetinde sezgiye bıraktığını savunur. Bu tür teoriler, bağımsız çıkarları en üst düzeye çıkarmaya odaklanan teleolojik veya görevleri ve ilk bakışta ilkeleri vurgulayan ödevsel olabilir, ancak her iki durumda da sezgi, çatışan ilkelerin uzlaştırılmasına rehberlik eder. Sezgicilik, “öncelik sorununa” yönelik yararlı ve açık bir çözümün varlığını reddeder (Rawls, 1999, ss. 30-36). Peki, “öncelik sorunu” nedir? Rawls'un adalet teorisinde “öncelik sorunu”, farklı adalet ilkeleri

arasında bir çatışma olduğunda hangisinin diğerine üstün geleceği meselesidir.

Sezgicilik, rekabet eden adalet ilkelerine ağırlık atamak için sistematik bir yöntemin bulunmadığını, dolayısıyla ahlaki muhakemenin kaçınılmaz olarak sezgiye dayanması gerektiğini savunurken, klasik faydacılık böyle bir dayanaktan kaçınmak için tek bir yol gösterici ilke –fayda ilkesi– üzerinde ısrar eder. Mill ve Sidgwick, ahlaki yargılar arasındaki çatışmaları çözmek için yalnızca faydacılığın nihai standart olarak hizmet edebileceğini savunurken, Rawls herhangi bir adalet anlayışının sezgiyi içermesi gerektiğini kabul eder, ancak bunu yalnızca kısmi bir çözüm olarak görür. Rawls, adaletin hakkaniyet olarak kabul edilmesi teorisinde, sezginin rolünü, öncelik ve denge için üzerinde anlaşılan standartların, bu ilkelerin benimsenmesini destekleyen nedenlerle haklı çıkarılabildiği, tarafların orijinal konumdaki rasyonel seçimlerine dayandırarak sınırlar. Rawls, her ilkenin bir sonraki ilke uygulanmadan önce tam olarak karşılanması gereken sözcüksel veya seri bir ilke sıralaması önermektedir; örneğin, eşit özgürlük, sosyal ve ekonomik eşitsizlikleri düzenleyen ilkelere göre önceliklidir. Bu yaklaşım, yargıları en dezavantajlı grubun bakış açısından ihtiyatlı kararlar olarak yeniden çerçeveleyerek geniş ve soyut sezgilere olan bağımlılığı azaltır ve adalet sorununu daha yönetilebilir hale getirir. Nihayetinde amaç, sezgiyi tamamen ortadan kaldırmak değil, başlangıçta seçilen ilkeler aracılığıyla öncelik kuralları üzerinde makul bir mutabakat sağlamak ve böylece tutarlılık ve ortak bir adalet anlayışı yaratmaktır (Rawls, 1999, ss. 36-40).

Son tahlilde Rawls’a göre adalet, toplumsal kurumların en temel erdemidir ve hakların, yükümlülüklerin ve fırsatların dağılımını düzenleyerek toplumun temel yapısını şekillendirir. “Hakkaniyet olarak adalet” anlayışı, bireylerin eşit ve özgür kabul edildiği varsayımsal bir sözleşmeye dayanır; bu yaklaşım klasik faydacılıktan farklı olarak eşit özgürlükleri önceliklendirir ve

eşitsizlikleri yalnızca herkesin yararına olduğunda kabul eder. Rawls, sezgiciliğin belirsizliklerini azaltmak için ilkeleri sözcüksel bir sırayla düzenler ve özellikle en dezavantajlıların durumunu merkeze alarak adaletin daha tutarlı ve uygulanabilir bir çerçevede ele alınmasını sağlar. Rawls, adaleti sağlamayı amaçlayan ilkelere dayanan bir toplumsal sözleşme fikrini kullanır. Bu sözleşme, vatandaşlar arasında hak ve özgürlüklerin nasıl dağıtılacağı, sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin nasıl ele alınacağı ve gelir ve servetin nasıl paylaşılacağı konusunda bir anlaşmadır. Liberal demokratik bir toplumda bu anlaşma, Rawls'un adalet ilkeleri aracılığıyla şekillenir. Rawls'a göre toplumsal sözleşme, vatandaşların toplumlarının temeli olarak adalete dair ortak bir anlayış ve bağlılık paylaşımları anlamına gelir. Rawls'a göre liberal demokratik bir toplum, özgür ve eşit vatandaşların bu ilkeler tarafından yönlendirilen “adil bir iş birliği sistemi” içinde birlikte yaşadığı zaman var olur. Bu sistem içindeki insanlara “vatandaş” denir çünkü toplumsal iş birliğine katılırlar ve ortak bir adalet anlayışı altında aynı yasa ve kurumları kabul ederler (Saadé, 2015, s. 6).

3. ÇAĞDAŞ ELEŞTİRİ VE YAKLAŞIMLAR

Marksist siyaset filozofu Gerald Allan Cohen'in toplumsal adalet bakış açısı, hakların, özgürlüklerin, gelirin ve servetin toplumda nasıl paylaşıldığı ile ilgilidir. *Adalet ve Eşitliği Kurtarmak*'ta adalet ve eşitliği Rawlsçı liberalizmden ayırmaya çalışmıştır. Kitabının hemen başında liberal bir ideal toplumun sosyalist bir ideal toplumla aynı şey olmadığını ifade eder. Sosyalizmde eşitlik ve saygı, devlet tarafından dayatılmak yerine toplumun içinden kaynaklanır. Marx'ın öne sürdüğü gibi, doğru ilkeler günlük yaşamda yaşatılırsa, devlete olan ihtiyaç sonunda ortadan kalkabilir. Bu, yalnızca devlet baskısının sona ermesinden daha fazlasını ifade eder zira Marx'ın vizyonunda,

devlet ve toplum arasında bir ayırmadan söz edilemez. Cohen, Rawls ve takipçilerinin savunduğu, ekonomik teşviklerin ayrıcalıklı kesimlere sağladığı olanakları ve toplumda derin eşitsizlikleri adil gören görüşe karşı hakkaniyet odaklı bir görüşü savunmaya çalışır (Cohen, 2008, ss. 1-2). Cohen, adaletin temel ilkelerinin insani sınırlamalara veya koşullara bağlı olmaması gerektiğini savunur. Bu ilkeler, insanların adil davranmak isterlerse neler başarabileceklerine göre değil, adaletin gerçekte ne gerektirdiğine göre tanımlanmalıdır. İnsan yaşamıyla ilgili gerçeklerle şekillenen ilkeleri seçen Rawls'tan farklı olarak Cohen'e göre, bu gerçeğe duyarlı ilkeler adaletin daha derin ilkelerini yansıtabilir, ancak onlarla karıştırılmamalıdır. Rawls'un seçtiği ilkeler en pratik ilkeler olsa bile, yine de adaletin temel hakikatleri değildir. Cohen'e göre Rawls, adaletin kendisinin ne anlama geldiği gibi daha derin bir sorudan ziyade, insanların gerçek koşullarda hangi ilkeleri izleyebileceklerine daha fazla odaklanmıştır. Cohen, Rawls'un sosyal adalet görüşünün hatalı olduğu sonucuna varır. İlk olarak, adaletin temel ilkelerini insan doğasına veya koşullarına dayandırmak yanlıştır, çünkü gerçek adalet ilkeleri olgulara dayanmaz. İkinci olarak, toplum yapısı için en iyi kurallar, adaletin ötesindeki değerlerden etkilenir (Saadé, 2015, ss. 12-13). Cohen, Rawls'ın felsefesinin adaletin anlamını çarpıttığını, dolayısıyla adaletin onun yaklaşımından "kurtarılması" gerektiğini düşünmektedir. Bu da şu soruyu gündeme getirir: Adaleti kurtarmak eşitliği kurtarmak anlamına da gelir mi? (Saadé, 2015, s. 13)

Cohen'e göre, adil bir toplumda insanların eşit maddi fırsatlara sahip olması gerekir. Rawls'un farklılık ilkesini, en kötü durumda olanlara fayda sağladığında ciddi eşitsizliklere izin verdiği, ancak gerçek dağıtım adaleti buna izin vermediği için reddeder. Cohen'e göre adalet, eşitliği zorunlu olarak gerektirir, bu nedenle eşitlik olmadan adalet doğru bir şekilde tanımlanamaz veya gerçekleştirilemez. Cohen'e göre, eşitsiz dağıtımlar, seçim,

hata veya liyakatle haklı çıkarılmıyorsa adaletsizdir ve hiçbir şey bu adaletsizliği ortadan kaldıramaz. Buna karşılık, adil bir dağıtım eşit bir dağıtımdır, bu nedenle adalet ve hakkaniyet eşitliği gerektirir. Rawls’u izleyen sol-liberal düşünürler, eşitsizliği haklı gösteren argümanları reddeder; ancak en kötü durumda olanların durumunu iyileştirdiği sürece eşitsizliğin kabul edilebileceği ilkesini genellikle benimserler. Cohen’e göre, eşitsizliklerin, en kötü durumda olanlara fayda sağladığı sürece teşvik mekanizmalarıyla haklı gösterilebileceği fikri, Rawlsçılarca düşünüldüğünden daha sorunludur, çünkü bu yaklaşım temel topluluk ilkelerini ihlal eden bir toplumsal modeli varsayar. Eşitsizlikler, eşitlikçi niyetlerden değil, önceden var olan eşitsiz yapılardan dolayı en kötü durumda olanlara fayda sağlayabilir. Örneğin, devlet sağlık hizmetlerinin bulunduğu bir ülkede, hastane kaynaklarının bir kısmının yüksek ücret ödeyen hastalara ayrılması, elde edilen gelirin genel standartları yükseltmek için kullanılması durumunda yoksullara dolaylı olarak fayda sağlar; ancak bu, gelir eşitsizliğinin kendisinin yoksullara fayda sağladığı bir bağlamda gerçekleşir (Cohen, 2008, s. 31-33). Cohen’e göre bu durum, adaletin anlamını çarpıtır, çünkü adaletsizlik her zaman bir dereceye kadar adaletsizlik anlamına gelecektir ancak Rawls, en kötü durumda olanları iyileştirdiği takdirde adaletsizliğin adil sayılmasına izin vermiştir. Cohen için adalet, hakkaniyet ve eşitlik prensipleriyle derinden bağlantılıdır ve Rawls’un adalet fikrini eleştirmek aynı zamanda onun eşitlikçiliğini eleştirmek anlamına da gelir. Cohen, Rawls’un aslında daha fazla eşitsizlik yaratan eşitsizliklere dayandığını savunmuştur. Rawls’un iddia ettiği gibi, en dezavantajlı olanlar bu eşitsizliklerden kazançlı çıksa bile, Cohen bu eşitsizlikleri hâlâ adaletsiz görmektedir. En iyi ihtimalle, farklılık ilkesinin mevcut eşitsizlikleri yönetmek için bir politika işlevi görebileceğini, ancak bir adalet ilkesi olarak ele alınmaması gerektiğini düşünmektedir. Sonuç olarak Cohen, eşitsizliği daha büyük faydalar elde etmek için kullanmayı haklı çıkardığı için,

bunun ne gerçek bir adalet ilkesi ne de geçerli bir ahlaki ilke olduğu sonucuna varmıştır (Saadé, 2015, s. 14).

Cohen'in tezi, onu birçok siyaset felsefecisinden ayıran iki temel iddiada bulunur. İlk olarak, insan hayatına yön veren tüm ilkeler olgulara duyarlı değildir; bazıları olgulara dayanırken, bazıları olgulardan bağımsızdır. İkinci olarak, bir ilke olgulara ancak daha derin, olgulara duyarsız bir ilkeye dayandığı için yanıt verebilir. Başka bir deyişle, bir ilkenin bir olaya yanıt verebilmesinin nedeni, aslında daha temel ve olgusal dayanağı olmayan bir ilkeye bağlı olmasıdır. Yani, olgulara tepki veren ilkeler, eninde sonunda olgulardan bağımsız daha yüksek ilkelere dayanır (Cohen, 2008, s. 229). Cohen'in tezi, normatif ilkelerin nasıl yapılandırıldığını ve bağlantılı olduğunu inceler, insanların onları neden benimsediğini değil; tüm olguya duyarlı ilkelerin daha derin, olguya duyarsız ilkelere dayandığını vurgular. Yaklaşımı psikolojik değil, meta-etiktir ve bireylerin ilkeleri tam olarak kavrayıp kavrayamamasından bağımsız olarak, ilkelerin nihai temellerini dikkate alır. Cohen, “olması gereken”i “olan”dan türetme veya “olması gereken, yapılabilir” ilkesi hakkındaki tartışmalarda tarafsız kalır ve uygulanabilirliğin bir ilkenin temel geçerliliğini belirlemediğini gösterir. Bir ilke şu anda uygulanabilir olmasa bile, olguya duyarsız temeli, mümkünse uygulanması gerektiğini belirtir (Saadé, 2015, ss. 61-63).

Cohen gibi Marksist olan Étienne Balibar, “adalet” ve “eşitlik” kavramlarının birbirinden ayıramayacağını, dolayısıyla bunlar arasında bir tercih yapmanın yanlış olduğunu savunur. Ona göre toplumsal eşitlik meselesi, bireyler arası olduğu kadar gruplar arası düzeyde de, adaletin farklı yorumları arasındaki çatışmaları kaçınılmaz kılar; böylece adalet yalnızca ahlaki değil, temelden politik bir sorun haline gelir. Bu noktada siyasetin içsel karşıtı olan “apolitik” boyut da devreye girer. Adalet, eşitlik, özgürlük, haklar gibi kavramlar sürekli değişen, çok anlamlı ve

karşıt tanımlar arasında salınır; hiçbir tanım mutlak biçimde üstünlük kuramaz, fakat pratik zorunluluklar nedeniyle sıralama ve seçimler yapılmak zorundadır (2012, ss. 9-11). Balibar toplumsal adalet konularındaki fikirlerini geliştirirken üç filozoftan etkilenmiştir. Bunlar Platon, Pascal ve Marx'tır.

Balibar'a göre Batı geleneğinde her adalet teorisi bir şekilde Platon'un *Devlet*'inin yeniden yazımıdır. Platon, eşitliğin adaleti yok ettiğini, adaletin ise ancak eşitsizlik üzerine kurulabileceğini savunmuştur. Bu eşitsizlik, toplum içindeki diyalogun aracılığıyla, liyakat esasına dayalı bir "içsel eşitsizlik" olmalıdır. Platon'a göre adalet, toplumdaki sınıflar ve bireyin ruhundaki unsurlar arasında uyumlu bir düzen demektir. Adaletsizlik ise düzensizliktir; bu yüzden her adalet talebi, yalnızca "daha yüksek" bir düzen kurma iddiasıyla meşrulaşabilir. Konsensüs, Platon'a göre, adaletin zorunlu koşuludur. Ayrıca Platon'da adalet ile öznenin oluşumu birbirinden ayrılamaz. Toplumsal düzenin dönüşümü, insan doğasının da dönüşümüdür. Bu, filozof-kral fikriyle birleşir: bilgi ile iktidarın olağanüstü ve nadir birliğinde adalet gerçekleşebilir. Platon'da adalet, gerçeklikten daha gerçek olan bir "idea"dır; pratik asla modeli tam olarak uygulayamaz, yalnızca yaklaşabilir. Bu anlayış, modern siyaset felsefesinde de (örneğin devrimci düşüncede) hâlâ etkisini sürdürür. Balibar'a göre bugün her adalet teorisi, Platon'un bıraktığı bu mirasa bir alternatif geliştirmek zorundadır. Yapılması gereken özneleşme kavramını yeniden tanımlamak, teoriden ziyade pratiğe odaklanmak, bireyden çok kolektifi amaçlamak ve modele değil deneyime öncelik vermektir (Balibar, 2012, ss. 15-23). Balibar'ın toplumsal adalet tartışmasında referans aldığı bir diğer isim de Blaise Pascal'dır. Pascal'a göre adaletin kendi başına dünyada bir gücü yoktur; bu nedenle toplumlar, gücü adil göstermek zorunda kalır. Yani güç meşruiyete ihtiyaç duyar, adalet de etkili olabilmek için güce ihtiyaç duyar. Bu da adalet ile güç arasındaki ilişkiyi ayrılmaz

kılar: güç her zaman kendini adaletin temsilcisi olarak sunar, adalet arayışları ise kaçınılmaz biçimde güce dayanır. Ancak bu durum bir paradoksa yol açar; çünkü adalet, güce yaslandığında kolayca kendi karşısına dönüşebilir (Balibar, 2012, ss. 11-15).

Balibar'ın üçüncü etkilendiği figür olan Karl Marx'ta adalet sabit bir ahlaki ölçüt değil, direniş, kolektif eylem ve baskının sürekli olarak bertaraf edilmesi yoluyla şekillenen dinamik ve çatışmalı bir süreçtir. Adalet bu yaklaşımda soyut bir ilke değil, yaşanan adaletsizlikler üzerinden kavranır. Son tahlilde Balibar'a göre adalet, sabit bir yasa ya da mutlak bir moral ölçüt olarak değil, hukukun içsel çelişkileri ve toplumsal ilişkilerdeki çatışmalar üzerinden sürekli olarak yeniden şekillenen dinamik bir süreçtir. Hukuk, farklı ve karşıt pratik temsillerin sürekli çatıştığı bir alan olarak kendini göstermektedir. Bu durum, adaletten dışlanan kişilerin, hukuku veya hukukun kurallarını değiştirme çabasıyla kamusal alana dahil olmaya zorlandığını gösterir. Adalet, Yunan trajedileri gibi *Eshilos*'un *Oresteia*'sında dramatize edildiği üzere yalnızca mağdurların taleplerinin onaylanması veya intikamı değildir; adalet, mağdurların toplumsal bütünlük içinde yarattığı “boşluk”tan doğar ve böylece adaletsizlik ile adalet ihtiyacı görünür ve işitilir hale gelir (Balibar, 2012, s. 23-29).

Étienne Balibar, toplumsal adaleti yalnızca bireyler arası ilişkiler bağlamında değil, sınıf, etnisite ve diğer toplumsal kategoriler üzerinden şekillenen yapısal eşitsizlikler perspektifiyle ele alır; ona göre adalet, hakların ve fırsatların dağılımının ötesinde, sürekli politik mücadele ve toplumsal dönüşüm süreçleriyle bağlantılıdır. Balibar, adalet ile eşitliğin birbirinden ayıramayacağını savunur ve bu nedenle toplumsal adaletin uygulanabilirliği, hem bireysel hem de kolektif düzeyde sürekli bir hak talebi ve mücadeleye dayanır; dolayısıyla adalet, statik bir düzenleme değil, dinamik ve tarihsel olarak inşa edilen bir süreçtir.

Tablo 1. Toplumsal Adalet Kuramları

Filozof	Adaletin Temeli	Öncelik / Vurgu	Bireysel Haklar & Toplumsal Yarar
Locke	Vicdan özgürlüğü ve mülkiyet hakları	Bireysel hakların korunması	Bireysel haklar öncelikli; toplumsal fayda ikincil
Hume	Toplumsal fayda ve istikrar	Toplumsal Düzen ve istikrar	Toplumsal fayda öncelikli; bireysel haklar destekleyici
Mill	Özgürlük ve faydacılık	Bireysel özgürlük ve toplumsal fayda dengesi	Bireysel özgürlük korunur, toplumsal fayda gözetilir
Rawls	Hakkaniyet olarak adalet; eşit özgürlükler	Eşitlik ve adalet (özellikle dezavantajlılar için)	Bireysel haklar eşitlenir; toplumsal eşitlik vurgulanır
Cohen	Dağıtıcı adalet; eşitlik ve hakkaniyet	Temel ilkeler tikel koşullara duyarlı; normatif prensipler öncelikli	Eşitlik öncelikli; toplumsal fayda haklı eşitsizlikle sınırlandırılmaz
Balibar	Adalet, hukukun kendi içindeki çelişkilerden doğar; adaletsizlik adaleti görünür kılar	Adaletsizliğe karşı mücadele ve çatışma	Bireysel ve toplumsal düzeyde sürekli hak talebi ve mücadele

4. SONUÇ

Toplumsal adalet, tarih boyunca farklı düşünürler tarafından farklı perspektiflerle ele alınmış, hem bireysel hak ve özgürlükleri hem de toplumsal yapının işleyişini merkeze alan çok boyutlu bir kavramdır. Yukarıda tartışılan toplumsal adalet kuramları, farklı öncelikler ve temeller üzerinden şekillenmektedir. Locke, toplumsal adaleti vicdan özgürlüğü ve mülkiyet haklarının korunmasına dayandırırken, bireysel hakları önceliklendirmiştir. Hume, toplumsal adaleti toplumsal fayda ve istikrar çerçevesinde değerlendirmiş ve toplumsal yararı vurgulamıştır. Mill, özgürlük ve faydacılığı birleştirerek bireysel özgürlük ile toplumsal fayda arasında denge kurmuştur. Rawls,

“hakkaniyet olarak adalet” anlayışıyla eşit özgürlükleri ve dezavantajlıların durumunu önceliklendirmiştir. Cohen ise, adaleti eşitlik ve hakkaniyet temelinde ele almıştır; ona göre, temel adalet ilkeleri gerçek durumlara bağımlı değildir ve haksız eşitsizlikler hiçbir şekilde adil sayılamaz. Bu çerçevede, Cohen’in yaklaşımı Rawls’un farklılık ilkesini ve uygulamaya dayalı olma ilkelerini eleştirerek, toplumsal adaletin özünün eşitlik ve hakkaniyete dayandığını vurgulamıştır. Balibar’ın yaklaşımında ise toplumsal adalet, yalnızca hakların dağılımı değil, aynı zamanda sürekli politik mücadele ve yapısal eşitsizliklerin dönüştürülmesi süreçleriyle şekillenen dinamik bir olgudur.

Bu çalışmada ortaya konduğu üzere, toplumsal adalet yalnızca yasal düzenlemelerle sağlanabilecek bir kavram değildir; etik, sosyal ve politik boyutlarıyla, toplumun temel kurumları ve bireylerin birbirleriyle kurduğu ilişkiler aracılığıyla sürekli olarak şekillenir. Klasik ve çağdaş kuramcıların ortaya koyduğu farklı perspektifler, toplumsal adaletin çok boyutlu doğasını ve uygulamada karşılaşılan zorlukları anlamamıza yardımcı olur. Sonuç olarak toplumsal adalet, bireylerin hak ve özgürlüklerinin korunmasını, eşitlikçi fırsat dağılımını ve toplumsal refahın güçlendirilmesini hedefleyen, hem normatif hem de eyleme yönelik bir kavram olarak değerlendirilmeli ve her zaman yeniden yorumlanmaya açık olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Balibar, É. (2012). Justice and Equality: A Political Dilemma? Pascal, Plato, Marx. É. Balibar, M. Sandro, & S. Ranabir içinde, *The Borders of Justice* (s. 9-31). Philadelphia: Temple University Press.
- Boucher , D., & Kelly, P. (1998). Introduction. D. Boucher, & P. Kelly içinde, *Perspectives on Social Justice : From Hume to Walzer* (s. 10-27). New York, London: Routledge.
- Cohen, G. A. (2008). *Rescuing Justice and Equality*. Cambridg, London: Harvard University Press.
- Gauthier, D. (1998). David Hume, contractarian. D. Boucher, & P. Kelly içinde, *Perspectives on Social Justice: From Hume to Walzer* (pp. 28-56). New York, London: Routledge.
- Hume, D. (2010). *Ahlak*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Locke, J. (2008 (1689)). Chapter V Property. J. Locke içinde, *Second Treatise of Government* (ss. 10-18). <https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/locke1689a.pdf> adresinden alındı
- Mill , J. S. (2000). *Utilitarianism*. Electric Book Company. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/well/detail.action?docID=3008465>. adresinden alındı
- Mill, J. S. (2009). *On Liberty*. The Floating Press.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Saadé, E. (2015). *The Concept of Justice and Equality : On the Dispute Between John Rawls and Gerald Cohen*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Vernon, R. (2010). Introduction. V. Richard içinde, *Locke on Toleration* (ss. viii-xxxii). Cambridge: Cambridge University Press.

Vernon, R. (2010). Locke on Toleration. J. Locke içinde, *A Letter Concerning Toleration*. Cambridge: Cambridge University Press.

TEO-POLİTİK ÇERÇEVEDE DİN VE SİYASET İLİŞKİSİ: ABD-İSRAİL ÖRNEĞİ

Oktay KİMYA¹

Özgür YILMAZ²

1. GİRİŞ

Din, insanlık tarihi kadar eski bir olgu olarak, tarih boyunca toplumsal ve siyasal yaşamın temel yapıtaşlarından biri olmuştur. Uygarlıkların, devletlerin ve imparatorlukların kuruluşunda ve sürekliliğinde din, taşıyıcı bir unsur ve ideolojik bir rehber işlevi görmüştür. Günümüzde de birçok devlet, kendi tarihsel kodlarını açıklarken dini referanslardan tamamen bağımsız hareket edememektedir. Tarihsel süreçler incelendiğinde, dinin devletlerin politika üretiminde ya da çatışmalarında belirleyici bir rol oynadığı görülmektedir. Bu bağlamda din, toplumsal kolektif hafızayı ve kimliği biçimlendiren, devletlere ideolojik yön ve misyon kazandıran başat bir faktör olarak öne çıkmaktadır.

Teo-politik en geniş tanımıyla dini ve politik alanların kesişimi olarak kabul edilmektedir. Daha spesifik olarak ise dini kavramların, inançların veya kurumların politik otoriteyi, meşruiyeti, gücü, egemenliği, kamu düzenini, kimliği ve yönetişimi nasıl şekillendirdiğini ifade etmektedir (Şengöz, 2025: 158).

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Siyaset ve Sosyal Bilimler, oktaykimyaa@gmail.com, 0009-0002-2858-3503.

² Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler, oyilmaz@beu.edu.tr, 0000-0001-7559-7583.

Avrupa özelinde, Reform, Rönesans ve Aydınlanma hareketleri, dinin toplumsal ve siyasal yaşam üzerindeki doğrudan etkisini sınırlamayı hedeflemiş; sekülerleşme ve laikleşme süreçleri aracılığıyla dini referanslardan bağımsız bir siyaset ve devlet modeli inşa edilmeye çalışılmıştır. Modern ulus-devlet paradigmasının oluşumunda bu sekülerleşme ideali belirleyici bir rol oynamıştır. Bununla birlikte günümüz küresel siyasal düzeninde, bu sekülerleşme girişimlerinin tam anlamıyla başarılı olamadığı; dinin hâlâ ulusal kimlikler, toplumsal kurumlar, kültürel kodlar ve uluslararası ilişkiler üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

Bu çalışmanın temel iddiası, tarihsel dönüşümler ve modernleşme süreçlerine rağmen dinin siyasal yaşam üzerindeki belirleyici etkisinin devam ettiğidir. Din, yalnızca ulusal kimlik inşasında değil, küresel siyasal projelerde de meşruiyet kaynağı ve ideolojik dayanak olarak işlev görmektedir. Modernleşme ve sekülerleşme süreçleri dinin etkisini ortadan kaldırmamış; aksine, uluslararası siyasette yeniden konumlanarak küresel güç mücadelelerinin merkezine yerleşmiştir.

Günümüzde misyonerlik ve oryantalizm gibi akımlar, Evanjelizm ve Siyonizm gibi dini kökenli politik hareketler ile Orta Doğu'daki mezhepsel ve dini çatışmalar, din ve siyaset arasındaki ilişkinin somut göstergeleri olarak değerlendirilebilir. Bahsi geçen örnekler, küresel aktörlerin stratejik kararlarında dini motivasyonların nasıl yönlendirici bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, günümüz dünya siyasetini analiz etmek ve anlamak için teo-politik perspektifi göz ardı etmek mümkün değildir; aksi takdirde analitik açıdan eksik ve günceli kavrama açısından yetersiz bir yaklaşım ortaya çıkacaktır.

Bu çalışmada, dinin siyasal yaşam üzerindeki rolü hem tarihsel hem güncel örnekler üzerinden ele alınacaktır. İlk olarak, dinin tarih boyunca devletler ve toplumlar üzerindeki

dönüştürücü rolü incelenecek; ardından modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin dinin siyasal işlevine etkisi değerlendirilecektir. Son olarak, dinin uluslararası siyasette araçsallaştırılması, emperyal stratejilerdeki teo-politik boyutu ve özellikle Evanjelizm ile Siyonizm'in Amerika Birleşik Devletleri (ABD)-İsrail ilişkilerindeki rolü analiz edilerek, dinin modern siyaset üzerindeki etkisi ortaya konacaktır.

2. DİN VE SİYASETİN TARİHSEL ETKİLEŞİMİ

Dinin yeryüzündeki serüveni, insanlık tarihiyle neredeyse eşzamanlıdır. Arkeolojik ve antropolojik araştırmalar, dinin en az insanlık tarihi kadar eski bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda din, insanlıkla birlikte doğmuş, gelişmiş ve tarih boyunca varlığını sürekli olarak sürdürmüş bir olgudur (Sercan, 2016: 12). İnsan ile din arasındaki bağın köklü ve sürekliliği kadar, din ile siyaset, tarih, toplum ve kültür arasındaki ilişkiler de tarihsel olarak derin ve çok boyutludur. Tarih boyunca din, toplumların varlıklarını sürdürmesinde ve toplumsal birliklerini sağlamasında temel bir unsur olarak işlev görmüş; adeta tarihin ve toplumsal yapının taşıyıcı kolonlarından biri olmuştur.

Din yalnızca toplumsal yaşamda görünürlük kazanmakla kalmamıştır. Aynı zamanda bireyler arasındaki yakınlaşma, toplumsal kaynaşma, millet olma bilinci, yardımlaşma ve toplumsal bütünlüğün sağlanmasında da belirleyici bir unsur olmuştur. Bununla birlikte tarih, dini kimlikle bağlantılı olarak gerçekleşen birçok savaş, yıkım ve çatışmaya da tanıklık etmiştir (Durmuş, 2021: 26). Sosyolojik bir gerçeklik olarak din, toplum hayatında bir yandan birlik, uyum ve sosyal istikrarı güçlendiren yapıcı etkiler üretirken; öte yandan ayrışma, huzursuzluk ve hatta geniş ölçekli çatışmaların ve savaşların ortaya çıkmasında etkili bir faktör olabilmektedir (Güneş, 2014: 153).

İnsanların yaşam biçimleri, yönetim tarzları, ekonomik düzenleri ve savaş gerekçeleri büyük ölçüde dini referanslarla şekillenmiştir. Bu bağlamda din, yalnızca bireysel inançların alanında değil, siyasetin, savaşın, tarihin ve kültürün ayrılmaz bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Din, bireye, topluma ve insan hayatının neredeyse her alanına doğrudan veya dolaylı bir biçimde nüfuz etmiştir. Din ve siyaset, insanlık tarihi boyunca birbirinden bağımsız düşünülemeyecek iki temel olgu olarak sürekli etkileşim halinde varlık göstermiştir. Her iki kurum da, insan hayatının anlamlandırılmasında, toplumsal düzenin şekillenmesinde ve birey ile toplumun refahı ve mutluluğunun sağlanmasında merkezi bir role sahiptir.

Tarihsel süreçte ne dini kurumların toplumsal yapıdan tamamen dışlandığı ne de siyasetin ve siyasetçilerin işlevsiz kaldığı bir dönem söz konusu olmuştur. Din, ulvi, ahlaki ve manevi değerler aracılığıyla toplumu inşa ederken; siyaset, bu toplumsal yapının kurumsal ve pratik boyutunu üstlenmiştir. Dolayısıyla insanlık tarihi, dini normların siyasal karar alma süreçlerini şekillendirdiği ve siyasal otoritenin de dini kurumlara yön verdiği çok katmanlı bir etkileşimler ağı olarak değerlendirilebilir (Erdoğan, 2022: 49).

Din, toplumsal, kültürel ve siyasal her türlü eylemde etkisini hissettirmiştir. Tarihsel süreç içinde dinin rolü o denli belirgindir ki, dinin dahil olmadığı veya müdahil olmadığı bir toplumsal düzeni gözlemlemek neredeyse imkânsızdır. Din, birçok toplumun yapısını kısa sürede değiştirmiş ve dönüştürmüştür. Örneğin, İslam dini, farklı kabileler arasındaki düşmanlıkları ortadan kaldırarak kısa bir süre içinde bu toplulukları bir araya getirmiş ve dünyanın birçok bölgesine hükmedecek bir devlet yapısının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda, İslam dini, toplumları birleştirme ve düşmanlıkları yok etme kapasitesi bakımından tarihsel bir örneklik teşkil etmektedir. Nitekim İbn Haldun, Arapların İslamiyet'i kabul

etmesinin ardından dinin güçlü bir devlet ve toplum inşa etmedeki rolünü şu ifadelerle vurgular:

“Tabiatlarında bir inkılap meydana geldikten ve tabiatları dini bir boya ile boyandıktan sonra ancak Araplar mülkü elde ederler, söz konusu dini renk bir takım çatışma doğuran kötü hasletleri onlarda siler. Kendilerinde dahili ve vicdani bir müeyyide meydana getirir, halkı birbirine karşı müdafaa etmeye ve korumaya sevk eder” (Haldun, 2018).

Antik uygarlıklardan Orta Çağ Avrupa’sına, İslam dünyasından modern ulus-devletlere kadar din, toplumsal hayatın her alanına, iktidar anlayışlarına ve yaşam biçimlerine nüfuz etmiştir. Bu süreçte, devletlerin, toplumların ve iktidarların ya dini referanslarla ya da dine karşı mücadele ederek varlıklarını sürdürdükleri gözlemlenmiştir. Bu durum, dinin siyaset ve toplum üzerindeki etkisinin tarih boyunca süreklilik arz ettiğini göstermektedir. Siyaset ve din arasındaki ilişki, tarihsel süreç içerisinde kesintisiz bir biçimde birbirini etkilemiş ve bu etkileşim, farklı coğrafya ve dönemlerde değişen biçimlerde kendini göstermiştir (Koç, 2023: 44).

Zaman içinde din, toplum ve siyaset arasındaki ilişkide farklı bir işlev kazanmaya başlamıştır. Modern döneme yaklaşırken dine, yalnızca uhrevi olanla ve ahiretle ilişkilendirilmiş yeni bir rol atfedilmeye başlanmıştır. Westphalia Barış Antlaşması ile başlayan ve Batı’dan başlayarak tüm dünyaya yayılan sekülerleşme süreci, dinin dünya siyasetindeki belirleyici rolünü giderek sınırlandırmıştır (Çobanoğlu, 2022: 71). Aydınlanma düşüncesiyle birlikte ortaya çıkan pozitivist ve materyalist yaklaşımlar, dini toplumsal ve siyasal alanın dışında konumlandırmaya yönelik yeni bir paradigmayı gündeme getirmiştir. Batı’da Rönesans, Reform, Aydınlanma ve modernleşme süreçleriyle birlikte gelişen sekülerizm düşüncesi, toplumsal ve kamusal yaşam üzerinde derin etkiler yaratmıştır. Berger’in “dünyanın büyüünün bozulması” olarak nitelendirdiği bu dönüşüm, dini, dini düşüncüyü ve dini yapıları

etkisizleştirmeye veya sınırlandırmaya yönelik bir çabayı ifade etmektedir. Bu süreç, Batı toplumlarının kültürel ve sosyal alanlarının dini kurum ve sembollerden arındırıldığı, dinden bağımsız bir modernleşme deneyimini ortaya koymuştur (Yamaç, 2022: 708).

Avrupa’da ulus-devletlerin doğuşu ve kiliseden bağımsız yönetim anlayışının gelişmesiyle krallar ve siyasi liderler, dini etkilerden bağımsız laik bir yönetim tarzı tasavvur etmişlerdir. Bu dönemde laiklik ve sekülerlik temelli devlet anlayışları inşa edilmiş; dinin siyaset ve yönetim üzerindeki doğrudan belirleyici rolü sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Böylece dinin toplumsal ve siyasal düzen üzerinde söz sahibi olma kapasitesi asgariye indirilmeye çalışılmıştır. Ancak tarihsel süreç boyunca din ile siyaset arasındaki ilişki, daima iç içe geçmiş bir nitelik taşımıştır. Dini ve siyasi alanın ayrılması, seküler düşüncenin temel meşruiyet dayanaklarından biri olarak ileri sürülmüş olsa da ayrımın tam anlamıyla gerçekleştirildiğini söylemek güçtür. Bireysel yaşam tercihleri, siyasal tutumlar ve toplumsal davranışlar incelendiğinde, din ve siyasetin çoğu zaman birbirini tamamlayan ve aynı kaynaktan beslenen pratikler olarak varlık gösterdiği görülmektedir. Batı dünyasında seküler yaşam tarzı gereği dinin siyasetten ayrıştırılması hedeflenmiş olsa da, bu süreç tüm coğrafyalarda eşit ölçüde ve aynı kriterler çerçevesinde gerçekleşmemiştir. Bu farklılık, yalnızca dinin toplumsal hayata nüfuz etme biçimini değil, aynı zamanda devlet yönetimi içerisindeki işlevini ve ağırlığını da doğrudan etkilemiştir (Yaman, 2022: 76).

Günümüzde sekülerleşme tezlerinin öngördüğü tam bağımsızlaşmanın gerçekleşmediği açıkça görülmektedir. 21. yüzyılda din, hâlâ toplumların kültürel dokusunda, siyasal karar alma süreçlerinde ve uluslararası ilişkilerde güçlü bir etki alanı oluşturmaktadır. Basit siyasal tercihlerden küresel çaplı stratejik

kararlara kadar pek çok noktada dini referansların belirleyici olmaya devam ettiği gözlemlenmektedir.

Din, artık ulus içi bir pratikten sıyrılarak uluslararası plan ve programları kapsayan bir anlayışa evrilmiştir. Geleneksel olarak bir ulusu bir arada tutan manevi bir yapı işlevi gören din, günümüzde tüm dünyaya belirli idealler doğrultusunda şekil verme amacı güden bir meşrulaştırma aracına dönüşmüştür. Bu durum, modern dünyanın esasen teo-politik bir çerçevede işlediğini ve pek çok siyasal kararın arkasında teo-politik hedeflerin bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Aydınlanma ile ileri sürülen, dinin modern dünyada toplum ve siyaset üzerindeki etkisini kaybettiği yönündeki tezler, tarihsel örnekler ışığında değerlendirildiğinde büyük ölçüde yanıltıcıdır.

Sanayileşme sürecinin tetiklediği kentleşme olgusuyla dinin toplumsal yaşamdan bütünüyle çekileceği yönündeki sekülerleşme tezlerinin aksine, günümüz modern metropollerinde yaşayan bireylerin yeniden dine yöneldikleri gözlemlenmektedir. Aşırı bireyselleşme ve sekülerleşme dinamikleri, bireyleri kalabalıklar içinde yabancılaşma ve yalnızlaşma süreçlerine sürüklemiş; bu bağlamda dini inanışlar ve toplumsal pratikler, modern birey için yeniden dayanışma, hayatın anlamını üretme ve kolektif kimlik inşası alanı olarak işlev görmeye başlamıştır (Güneş, 2014: 155).

Dinin bu kuşatıcı etkisinin farkında olan bazı devletler, teo-politik bir perspektifle yeni bir siyaset anlayışı geliştirmiştir. Bu siyaset anlayışı, din ile işgal, din uğruna işgal ya da dini referanslarla emperyal politikaların meşrulaştırılması gibi çeşitli kodlar içermektedir. Güncel dünya siyaseti ve uygulanan siyasal politikalar farklı bir perspektifle incelendiğinde, alınan kararların önemli bir kısmının din ile iç içe geçmiş yapılar çerçevesinde alındığı görülmektedir. Din, ulusal sınırların ötesine taşarak

uluslararası kuşatmaların ve teo-politik müdahalelerin meşrulaştırıcısı hâline gelmiştir.

Toplumların yaşam tarzlarından gelenek anlayışlarına, devletlerin iç işleyişi ve yönetim biçimlerinden uluslararası sistemin emperyal ve kapital yapısına kadar din, hâlâ derin ve belirleyici bir unsur olarak varlığını korumaktadır. Ulusal, uluslararası ve küresel ölçekte alınan kararların incelenmesi, bu süreçlerin büyük ölçüde teo-politik muhayyileler çerçevesinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Modern dünya, bu anlamda tam manasıyla teo-politik bir mücadele ve kuşatma alanı hâline gelmiştir.

Arkeoloji, tarih, jeoloji ve hatta mitoloji ile efsaneler aracılığıyla, insanlığın en eski dönemlerine dair toplumsal yaşamın değişim, dönüşüm ve gelişim süreçleri hakkında sınırlı da olsa nitelikli ve işlevsel bilgilere ulaşmak mümkündür. İlk insan topluluklarının yaşam biçimleri, toplumsal örgütlenmeleri ve inanç sistemleri üzerine edinilen veriler, her ne kadar parçalı ve yüzeysel olsa da, dinin bu süreçlerde oynadığı merkezi rolü açıkça ortaya koymaktadır. İnsanlık tarihinin en eski dönemlerinden itibaren karşımıza çıkan mitler, efsaneler ve anlatılar, toplumsal hayatın din ile ne denli iç içe olduğunu göstermektedir.

Tarih ilerledikçe belgelerin ve yazılı kayıtların çoğalması, din-toplum ilişkisini daha somut ve net bir biçimde izlemeyi mümkün kılmıştır. Tarih boyunca din, yalnızca bireysel inançların değil, aynı zamanda toplumsal düzenin, devletin ve kültürel yapının merkezinde yer almış; toplumsal varlığı inşa ve ihya eden asli bir taşıyıcı işlevi üstlenmiştir. İnsanlık tarihinde dinin hiçbir biçimde yer almadığı bir toplum veya dönem tespit edilememektedir. Başka bir deyişle, yeryüzünde tamamen dinsiz bir toplum veya dönem yaşanmamıştır (Şeriatî, 2024: 15). Bireysel düzlemde dine kayıtsız veya karşıt tutumlar sergileyen

kişiler bulunabilse de, toplumsal ölçekte bütünüyle inançsız veya ateist bir toplum örneğine tarihsel süreçte neredeyse hiç rastlanmamıştır. Bu durum, inanç sistemlerinin yalnızca bireysel bir yönelim değil, aynı zamanda kolektif kimlik ve toplumsal bütünleşme aracı olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Dinin bu etkisinin farkında olan eski devletler ve imparatorluklar, siyasal meşruiyetlerini dini bir misyon üzerinden tesis etmişlerdir. Örneğin, Antik Mısır ve Roma’da yüzyıllar boyunca “tanrı kral” anlayışı hâkim olmuştur (Çalık, 2010: 68). Bu toplumlarda krallar, tanrısal bir güce sahip oldukları kabul edilmiş; bazı dönemlerde ise bizzat tanrı olduklarını iddia etmiş ve halk da onlara tapmıştır. Tarihsel süreçte, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere siyasal iktidarın meşruiyeti çoğu kez dini referanslar aracılığıyla inşa edilmiştir. Antik dönemlerde hükümdarın kendisini ilahi varlık olarak görmesi ve bu anlayış üzerinden tanrılaştırması, teokratik iktidar anlayışının en açık tezahürü olarak değerlendirilmektedir (Koç, 2023: 60).

Tevhidî dinlerde ise doğrudan tanrısal kimlik atfı yerine, yöneticinin ilahi iradenin yeryüzündeki tecellisi veya kutsal olanın temsilcisi olarak kabul edilmesi, din kaynaklı siyasal meşruiyetin temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda, hükümdara itaat yalnızca siyasal bir yükümlülük değil, aynı zamanda kutsal ve ilahi olana uymanın zorunlu bir parçası olarak yorumlanmıştır. Dolayısıyla mevcut siyasal iktidara karşı gelmek, Tanrı tarafından tayin edilmiş otoriteye karşı gelmek anlamına gelmiş; bu açıdan siyasal itaatsizlik, dini bir itaatsizlik olarak da değerlendirilmiş ve meşru kabul edilmeyen bir eylem olarak algılanmıştır. Bu eyleme girişenler, çoğu zaman ciddi dini yaptırımlara maruz kalmış ve toplumsal yaşamdan dışlanmışlardır.

Eski Yunan düşünürlerinden Plutarkhos’un ifadesi, dinin tarih boyunca toplum yaşamındaki önemini ve etkisini çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır: “Dünyayı dolaşınız; duvarsız, yazısız, yasasız, servetsiz kentler bulabilirsiniz; fakat mabedsiz

ve tanrısız bir kente rastlayamazsınız” (Güneş, 2014: 153). Bu tespit, dinin toplumsal örgütlenmenin asli ve vazgeçilmez bir unsuru olarak tarih boyunca varlık gösterdiğini kanıtlamaktadır. Din, toplumları her yönüyle kuşatmış ve Orta Çağ insanı varoluşsal anlamını, hayatının amacını ve toplumsal konumunu teosentrik (Tanrı merkezli) bir kültürel sistem içinde tanımlamak zorunda kalmıştır. Bu birey, bütüncül bir organizmanın işlevsel bir unsuru gibi, kendisine atfedilen rol ve misyon çerçevesinde varlık kazanmakta; kimliğini, ailesini, ekonomisini, yönetimini ve genel anlam dünyasını belirleyen temel referans noktaları kilise ve onun izin verdiği diğer kurumlar olmaktadır (Büyük, 2004: 172).

Modern çağlarda, özellikle felsefi düşüncenin, bilimsel aklın ve seküler ideolojilerin yükselişiyle birlikte, Tanrı’yı veya ahiret inancını reddeden bireysel tutumlar ortaya çıkmıştır. Ancak bu bireysel tavırlar hiçbir zaman geniş toplumsal sınıflar veya gruplar düzeyinde örgütlü bir biçim kazanamamıştır. Bu durum, dinin tarih boyunca hem bireysel hem de kolektif yaşamın vazgeçilmez bir unsuru olmayı sürdürdüğünü; toplumsal sürekliliğin ve siyasal meşruiyetin temel dayanaklarından biri olarak varlığını koruduğunu göstermektedir.

Tarihsel süreç incelendiğinde, toplumların neredeyse tamamının dini bir karakter taşıdığı görülmektedir. Örneğin Antik Yunan medeniyetinde, gerçekleşen hemen her etkinliğin tinsel veya dinsel bir boyutu bulunmaktaydı (Sercan, 2016: 21). Din yalnızca bireysel inanç alanıyla sınırlı kalmamış, aynı zamanda toplumsal yapının, siyasal düzenin ve kültürel kimliğin asli kurucu unsuru olmuştur. Şehirlerin fiziki düzeni, mimarisi ve merkezî mekânları incelendiğinde, dinin bu belirleyici rolü açıkça görülmektedir. Birçok uygarlıkta şehirlerin merkezinde yer alan tapınaklar, mabedler veya kutsal alanlar, sadece ibadet edilen mekânlar değil, aynı zamanda toplumsal birliğin, siyasal otoritenin ve kültürel sürekliliğin simgesel odakları olmuştur.

Antik Mezopotamya kentlerindeki Zigguratlar, Antik Yunan'daki Akropolis, Orta Çağ Avrupa'sındaki katedraller ve İslam şehirlerindeki camiler, bu durumun somut göstergeleridir (Şeriati, 2024: 16).

Bu mekânlar, yalnızca dini pratiklerin icra edildiği alanlar olmakla kalmamış; aynı zamanda toplumsal belleğin, otoritenin ve kolektif kimliğin inşa edildiği merkezler olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla bir toplumun dini inançları, kutsal metinleri ve peygamberleri, yalnızca o toplumun manevi dünyasını değil, mekânsal düzenini, gündelik yaşamını ve kolektif entelektüel düzeyini de yansıtmaktadır. Bu bağlamda şehirlerin tarihsel gelişimi incelendiğinde, neredeyse tümünün merkezinde bir dini kurum, mabed veya kutsal mekân bulunduğu görülmektedir. Bu durum, dinin tarih boyunca toplumların ruhunu şekillendiren, kimliğini belirleyen ve sosyal hayatın eksenini oluşturan temel bir unsur olduğunu açıkça göstermektedir.

Din ile siyaset arasındaki bağ incelendiğinde, tarih boyunca bu iki alan arasında karşılıklı ve sürekli bir etkileşim söz konusu olduğu açıkça görülmektedir. İnsanlık tarihinin en çok tartışılan meselelerinden biri, din-devlet-siyaset ilişkisidir (Aygen, 2019: 516). Bu ilişkinin her zaman uyumlu bir zeminde ilerlemediği, aksine gerilim, iktidar mücadelesi ve çatışmalarla şekillendiği tarihsel olarak aşikârdır. Bazı dönemlerde siyasal iktidar, dini kendi amaçları doğrultusunda araçsallaştırmış ve tekeline alarak uygulamak istediği politikaların meşru bir zemini hâline getirmiştir. Bu tür dönemlerde dini asli işlevinden uzaklaştıran ve kendi tekeline alan diktatör siyasal iktidarlar, dini toplumsal düzene zarar veren ve tamamen siyasetin çıkarları doğrultusunda şekillenen bir araç hâline getirmiştir. Böylece toplum, siyasal ve sosyal olarak iktidarın kontrolü altında tutulmuş, dini kurumlar ve inançlar araçsallaştırılmıştır.

Batı dünyasında din-siyaset ilişkisine bakıldığında, devletin resmi dini olarak kurumsal bir kimlik kazanması ile Hristiyanlık, siyasal bir rol üstlenmiş ve devlet yönetimine müdahale gücünü elde etmiştir (Koç, 2023: 46). Özellikle Batı Hristiyan dünyasında, din ile siyasal düzen arasındaki ilişki, dinin siyaset üzerindeki mücadelesinin en çarpıcı örneklerini sunmaktadır. Bu dönemde din, toplum ve siyaset üzerinde son derece belirleyici bir unsur olmuş; devletlerin iç ve dış politikalarının temel parametreleri büyük ölçüde dini politikalar ve saiklerle şekillenmiştir.

Orta Çağ Avrupa'sında din, toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel yapıyı belirleyen başat faktörlerden biri olmuştur. Bu süreçte dini kurumlar yalnızca inanç hayatını şekillendirmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal hayatın her alanına müdahale etmiş ve siyasal otoritenin tesisinde merkezi bir meşruiyet kaynağı işlevi görmüştür (Durmuş, 2021: 27). Siyasi iktidarlar, otoritelerini sağlam bir zemine oturtmak için dini referanslardan yararlanmış ve bu yöntemle iktidarın kutsallıkla bütünleşmesini sağlamışlardır. Yaklaşık iki bin yıllık süreçte Hristiyanlık, Avrupa'nın bilimsel düşünce geleneğini, sanatsal üretim biçimlerini, edebi kanonunu, eğitim kurumlarını ve felsefi paradigmalarını derinden etkilemiştir (Demir, 2019: 138).

Modern dönemde benzer etkiler, özellikle Kuzey ve Güney Amerika toplumlarında gözlemlenmektedir. Günümüzde Hristiyanlık, dünya nüfusunun yaklaşık üçte birinin zihniyet dünyasını şekillendirmekte ve bu insanların toplumsal değerler sistemini, evlilik ve aile bağlarını, geleneksel ve ahlaki normlarını, ebeveynlik rollerini ve yaşam tarzı tercihlerini doğrudan etkileyen başlıca kültürel ve dinsel referanslardan biri olmaya devam etmektedir. Devletler, dini referanslar doğrultusunda politik kararlar almış; din uğruna mücadele etmiş ve dini bir imparatorluk, yani Tanrı'nın Krallığını kurma hedefiyle savaşa girmiştir. Bu bağlamda, 1492-1592 yılları

arasındaki Yüzyıl Savaşları ile 1618-1648 yılları arasındaki Otuz Yıl Savaşları, tarihe din merkezli en uzun ve yıkıcı çatışmalar olarak geçmiştir.

Söz konusu savaşlar, dinin siyaseti yönlendirme gücünün toplumsal ve siyasal istikrar üzerindeki derin etkilerini açıkça göstermektedir (Erdoğan, 2022: 50). Orta Çağ yaşam biçiminde din, siyaset anlayışı, toplum yönetimi ve ekonomi üzerinde öyle bir etki alanı yaratmıştır ki, dönemin siyasal düşüncesinde kralların iktidarının kaynağı ilahi olarak görülmüş ve toplum ile Tanrı arasında yapılan bir sözleşmeye dayandığına dair görüşler yaygınlaşmıştır (Büyük, 2004: 174). Tıpkı burada görüldüğü gibi, devletler yalnızca kendi sınırları içerisindeki dini otoriteye dayanmakla kalmamış, uluslararası siyaset ve politikada da din adına birtakım girişimlerde bulunarak bunu bir siyasal mücadele alanına dönüştürmüşlerdir. Bu durum, yalnızca Orta Çağ Avrupa'sına özgü bir olgu olmayıp, tarih boyunca birçok dönemde gözlemlenmiştir. Özellikle büyük devletler ve imparatorluklar incelendiğinde, teo-politik bir tasavvur ve kuşatma metodolojisi ile hareket ettikleri dikkat çekmektedir. Tarihsel süreç incelendiğinde, büyük devletlerin ve imparatorlukların güç ve egemenlik koşullarından birinin, dinleri kendi kontrolleri ve tekelleri altında tutabilmek olduğu görülmektedir.

Tarihte Roma, Osmanlı ve Britanya gibi imparatorluklar, dinleri kontrol altına alarak egemen oldukları coğrafyalarda hakimiyetlerini pekiştirmişlerdir. Öte yandan, dinler de bu güçlü devletlerin sunduğu imkânlardan yararlanarak etki alanlarını genişletmişlerdir. Örneğin, birçok düşünürün vurguladığı üzere, Roma İmparatorluğu olmasaydı Hristiyanlığın güçlü ve evrensel bir din hâline gelmesi mümkün olmayabilirdi. İmparatorluğun genişleyen emperyal yapısı, etki ettiği toplumsal yapı ve kapsadığı engin coğrafya, ilk Hristiyan topluluklar için belirleyici bir rol oynamıştır (Çalık, 2020). Başlangıçta ciddi baskı ve zulme

maruz kalmalarına rağmen, bu siyasi ve kültürel ortam, paradoksal biçimde Hristiyanlığın yayılımını kolaylaştırmıştır. Galya'dan Afrika'ya, İspanya'dan Suriye, Mısır, Britanya ve Anadolu'ya kadar uzanan bu geniş coğrafya, Hristiyanlığın kurumsallaşmasına elverişli bir zemin sağlamıştır (Burç, 2024: 403).

Teo-politik bakışın en çarpıcı örneklerinden biri, Orta Çağ'daki "Egemenlik Tanrı'nındır ve onu yeryüzünde Papa temsil eder" anlayışıdır (Fanid, 2014: 31). Bu anlayışa göre, yeryüzü tek bir krallıktır; Tanrı'nın krallığıdır ve bu krallığın tek meşru lideri Papa'dır. Papa, bu çerçevede dilediği yeri işgal edebilir ve dilediği eylemi gerçekleştirebilir; bu eylemler, dini meşruiyet temelinde haklı kılınmaktadır.

Hiç kuşkusuz inanç sistemleri, tarih boyunca devletlerin teşekkülünde ve kurumsal yapıların oluşumunda belirleyici roller üstlenmiştir. Evrensel nitelik kazanmış ve kurumsallaşmış dinler, ekonomik ilişkilerin şekillenmesine, toplumsal örgütlenmenin derinleşmesine ve imparatorluk ölçeğinde siyasal kurumların inşasına önemli avantajlar sağlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun ortaya çıkış süreci de bu bağlamda değerlendirilebilir. Osmanlı öncesi dönemde, coğrafyaya gelen dervişler ve sofiler tasavvufi cemaatler aracılığıyla dini kimliği pekiştirmenin yanı sıra toplumsal kaynaşmayı sağlamış ve tarımsal üretim ile hayvancılık faaliyetleri aracılığıyla iktisadî yaşamı canlandırmıştır. Bu durum, Osmanlı devlet geleneğinin kurumsallaşmasında ve toplumsal tabanının dini bir kimlikle oluşumunda kritik bir rol oynamıştır (Güneş, 2014: 158).

Tarihsel süreçte pek çok siyasal organizasyon teokratik veya yarı-teokratik nitelikler taşımış, modernleşme dinamikleriyle birlikte devletin dinle organik bağı kopararak seküler bir mahiyet kazanması yönünde adımlar atılmıştır. Bununla birlikte, devletin meşruiyetini pekiştirme noktasında din,

çoğu kez ikame edilemez bir referans olmaya devam etmiştir. Askerî yükümlülüklerin yerine getirilmesi, vergi ödeme sorumluluklarının kabul edilmesi ve toplumsal düzenin korunması gibi normatif davranışların kutsallık atfıyla desteklenmesi, dini öğretilerin toplumsal düzlemde içselleştirilmiş pratikleri olarak öne çıkmaktadır.

Bu anlamda din, toplumsal yapılar açısından önemli bir konuma sahiptir; belirli topluluklar veya hareketler tarafından meşruiyet sağlama, araçsallaştırma, birlik ve dayanışmayı güçlendirme gibi işlevsel boyutlarda kullanılabilmektedir. Bu çerçevede din, dini referanslara dayalı oluşumların ortaya çıkışında ve gelişim süreçlerinde en etkili ve işlevsel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Sahip olduğu güçlü etki alanı nedeniyle, din özellikle toplumsal ve siyasal hareketlerin bağlamında kritik bir öneme sahip olup, bir takım teo-politik planların uygulanmasında merkezi bir rol üstlenmektedir (Yamaç, 2018: 289).

3. DÜNYA SİYASETİNDE TEO-POLİTİK YAKLAŞIMLAR VE ARAÇSALLAŞTIRMA

Teo-politik tasavvurlar tarihsel olarak sadece geçmişin meseleleri değil, günümüzde de etkinliğini ve güncelliğini korumaktadır. Günümüzde küresel ve emperyal güç odakları, farklı toplumlar ve devletler üzerinde nüfuz tesis edebilmek amacıyla dini araçsallaştırmakta; meşru siyasal otoriteleri zayıflatmak için ise dini ve mezhebi çatışmaları körükleyerek iktidarları ciddi açmazlarla karşı karşıya bırakmaktadır (Aygen, 2019: 516). Tarih boyunca başka toplumları tanımak, keşfetmek ve bu yöntemle ötekinin sömürülmesini meşru bir zemine oturtmak için birçok akım ortaya çıkmıştır. Nitekim, İslam dünyasına karşı tarihsel olarak uygulanan teo-politik kuşatma örneklerinin en etkili olanlarından biri, oryantalizmdir.

“Misyonerliğin fikri ve politik temelini oluşturan oryantalizm, ötekini keşfetme ve yönlendirme amacına uygun olarak üretilmiş teo-stratejilerin en eskisidir” (Macit, 2016: 16). Günümüzde de bu tarz sömürü ve işgal akımları devam etmekte; en belirgin örneklerden biri, teo-politik emperyalizmin merkezi olan ABD’nin uyguladığı stratejilerdir. 21. yüzyılda ABD’nin takip ettiği teo-politik metodoloji, büyük devletlerin tarihsel, taktiksel ve taklitsel örneklerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda, emperyalist küresel güçler, dinlerin özellikle de İslam’ın küresel değerlere uygun ve aynı zamanda bu değerlerle çatışmayacak biçimde yorumlanmasını istemektedirler (Erdoğan, 2022: 50).

Modern uluslararası sistem incelendiğinde, teo-politik kararların yansımalarını gözlemlemek mümkündür. Günümüzde dini kimlikler, hayatın neredeyse tüm alanını kuşatmakta ve toplumsal yaşamı etkisi altına almaktadır. Kudüs, Mekke ve Roma gibi kutsal şehirler, büyük toplulukların toplandığı merkezler ve teo-politik tasavvurların üsleri hâline gelmişlerdir (Macit, 2010: 88). Böylece, teo-politik stratejiler bir misyon hâline gelmiş ve modern küresel siyasal tasavvuru, dünyayı ve politikaları her yönüyle kuşatan bir yapıya dönüştürmüştür.

20. yüzyıldan itibaren dünya yeni bir sürece girmiş; ideolojiler eski etki alanlarını kaybetmiş, din ve inanç ise yeniden üst kimlik olarak öne çıkmıştır. Küreselleşme ve teknolojik gelişmelerle birlikte dünya siyaseti farklı bir düzleme evrilmiştir. Dinin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kimlik inşa etme işlevi dikkate alındığında, toplumların ve kültürlerin gerek “diyalog” gerekse “çatışma” yönelimlerinin açık biçimde dini referanslara dayandığı görülmektedir (Çapcıoğlu, 2008: 157).

Bu durum, dinin yalnızca kişisel inanç ve pratiklerle sınırlı olmadığını, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin yönünü, kültürel etkileşim biçimlerini ve kolektif aidiyetleri belirleyen temel bir unsur olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Tüm bunların

farkında olan kilise, Hristiyanlığın üçüncü bin yıl misyonunu ortaya koymuş; Katolik kilisesi, bu strateji ile yeniden Hristiyanlaşma planını ideolojik bir kargaşa ortamında insanlığı dini bir misyon ve etiketle yeniden tanımlamak üzere şekillendirmiştir. Nitekim Kardinal Jean-Marie Lustiger, kilisenin bu amacını şu ifadelerle açıklamıştır:

“Biz Hristiyan çağının başındayız, bugün Batı ve şüphesiz tüm dünya kendi kendisine bir muamma gibi görünmekte, olağanüstü sorunlarla karşı karşıya kalmakta ve öyle bir sınav vermekte ki, kaderini üstlenmesi için yalnızca İsa Mesih’in dönüşü ve ona sunacağı kavram ve kuvveti göz önünde bulundurması gerekmektedir” (Kepel, 1992: 65).

Kardinalin yukarıdaki ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır ki, kilise, insanlığın içinde bulunduğu ideolojik bunalım ve politik kargaşadan kendisine yeni bir teo-politik nizam inşa etme misyonu atfetmiş; bu görevi İsa Mesih’in öğretisine dayandırarak kutsal bir misyon çerçevesinde gerçekleştirme senaryosunu oluşturmuştur. Bu bağlamda, günümüz küresel emperyalist güçleri de dinin toplumlar ve devletler üzerinde sahip olduğu dönüştürücü ve değiştirici etkilerin farkındadırlar ve bu anlayış ekseninde dinden beslenen yeni teo-politik planları tasarlamakta ve uygulamaktadırlar.

“Dinin etkileyici ve yönlendirici özelliğini bilen ve bunu defalarca tecrübe eden Batı: dini, ilahi esaslarla çatışan liberal-kapitalist sistemi meşrulaştırmak ve yaymak için kullanmaktadır. Gerek Soğuk Savaş döneminde gerekse sonrasında dinin, belirlenen politik-stratejik amaçlara uydurulduğu bir gerçektir. Cepheleşme olarak tanımladığımız Soğuk Savaş döneminde Vatikan’ın dinsizliğe karşı ittifak modeli üzerinden oluşturduğu cephe, sosyalist yörüngenin çöküşünde önemli bir rol oynamıştır. Ortodoks geleneğin düalist yapısı ve özellikle sosyalist yörüngenin dine karşı oldukça mesafeli tutumu, bütün dini duygu ve düşüncelere sahip toplumları, devletleri karşı cepheye vaziyet alamaya itmiştir” (Macit, 2016: 15).

Soğuk Savaş’ın sona ermesiyle birlikte liberalizmin zaferine ve Francis Fukuyama’nın “tarihin sonu” tezine atfen, Batı dünyasında yeni bir dönemin başladığına dair güçlü

söylemler ve eylem planları inşa edilmiştir. Ancak liberal siyasal tahayyülün bu zafer anlatısı kısa sürede yapısal bir açmazla karşılaşmıştır: Düşmansız, rakipsiz ve ötekisiz bir liberal düzenin sürdürülebilir olmadığı; ötekinin yokluğunda liberal kimliğin kendisini yeniden üretemeyeceği gerçeği ortaya çıkmıştır (Batur, 2025: 180).

Bu bağlamda, gerek ABD gerekse Avrupa Birliği yeni bir yapay düşman arayışına yönelmiş ve bu arayışın teo-politik tasavvurunda Müslümanlar ve İslam dünyası merkezi bir konuma yerleştirilmiştir. Soğuk Savaş sonrası ortaya çıkan bu boşluk, yeni bir teo-politik nizam arayışını gerekli kılmış ve ötekileştirme mekanizmaları devreye sokulmuştur. Teo-politik tahayyüller ve uzantıları, içselleştirilmiş ötekileştirme, düşmanlaştırma ve yabancılaştırma projeleri olarak uygulamaya konmuştur.

Aynı zamanda, Edward Said'in kavramsallaştırdığı oryantalizm mirası üzerine inşa edilen yeni söylemler, akademik ve fikrîsel düzlemde Müslüman kimliğini potansiyel bir tehdit, otoriterliğe eğilimli ve şiddete meyyal bir varlık olarak kodlamıştır. Böylece, liberal ideolojinin ihtiyaç duyduğu yeni tehdit imgesi, Müslüman öteki ve terörist figürü üzerinden yeniden üretilmiştir. Bu süreçte, güvenlik çalışmaları literatüründe öne çıkan *securitization* (güvenlikleştirme) yaklaşımı belirginleşmiş ve İslam dünyası ile Orta Doğu yalnızca kültürel, akademik ve siyasal düzlemde değil, aynı zamanda varoluşsal bir terör tehdidi olarak zihinsel olarak kodlanmıştır.

Bu teo-politik tasavvur ve metodoloji incelendiğinde, ABD'nin İsrail merkezli Orta Doğu politikalarının ardında yalnızca stratejik, ekonomik ve jeopolitik çıkarların değil, aynı zamanda teolojik inançlardan beslenen ve bu teolojinin şekillendirdiği emperyalist ideolojik gerekçelerin de yer aldığı açıkça görülmektedir (Albayrak, 2016: 146).

Özellikle 11 Eylül saldırıları, bu teo-politik insanın ve zihinsel kurgunun zirve noktası olarak değerlendirilmelidir. Samuel Huntington'un *Medeniyetler Çatışması* tezinden teorik ve fikrî destek bulan bu Müslüman tehdit tez ve ideası, liberal kamuoyunda geniş bir meşruiyet alanı bulmuş; uzun yıllar boyunca akademisyenlerin, siyasetçilerin ve toplumun zihinsel dünyasını önemli ölçüde etkilemiştir. İslam, şiddet ve terör ile özdeşleştirilmiş; Müslüman ise ya doğrudan terörist ya da terörist olmaya eğilimli bir “potansiyel tehdit” olarak imlenmiş ve zihinlerde kodlanmıştır. Böylece teröre karşı savaş söylemi, yalnızca jeopolitik bir strateji değil, aynı zamanda ötekileştirme ve ideolojik bir misyon işlevi gören teo-politik bir kuşatma aracına dönüşmüştür. Hedef yalnızca İslam dünyasının çevrelenmesi değil, aynı zamanda küresel düzeyde liberal hegemonik düzenin meşrulaştırılmasıdır; bu meşrulaşma programının temelinde ise belirli dinsel inançlar ve ideolojik gayeler yer almaktadır.

Bu süreçte medya, ekonomik aktörler, reklam şirketleri, akademik çevreler ve siyasal elitler aracılığıyla yürütülen propagandalar, İslam'ı şiddet ve baskı ile özdeşleştirirken, liberal değerlerin insanlığa ve özellikle İslam dünyasına sunduğu adalet, özgürlük ve ilerlemenin tek meşru temsilcisi olduğu iddiasını pekiştirmiştir. Bu söylemler, Batı merkezli teo-politik emperyal zihnin, kolonyal dönemde Afrika ve Amerika toplumlarına sunduğunu iddia ettiği “insanlaştırma ve özgürleştirme” söylemlerini hatırlatmakta; tarih, benzer senaryoların farklı bir boyutunu günümüze taşımaktadır.

Müslüman toplumlara yayılması öngörülen demokratik temayüllerin, esasında belirli sömürücü ve teo-politik amaçlara hizmet eden programlar olduğu, süreç ilerledikçe daha net bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Böylece Müslüman kimliğine yöneltilen bu teo-politik kuşatma, yalnızca emperyalist çıkarların değil, aynı zamanda liberal düzenin kendi sürekliliğini sağlamaya

dönük ideolojik ihtiyaçların bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Üretilen Müslüman düşmanlığı ve İslamofobik söylem, yalnızca bir önyargı değil, aynı zamanda uluslararası düzenin yeniden kurgulanmasında merkezi rol oynayan ve atılacak olası işgal adımlarını meşrulaştıran hegemonik bir stratejinin parçasıdır.

Müslümanların bu şekilde zihinlerde kodlanması, onların ayrımcılığa uğramasına, Müslüman ülkelere yönelik askeri müdahalelere ve benzeri uygulamalara kolaylıkla meşruluk kazandıran bir strateji olarak gözlemlenebilir (Batur, 2025: 182). Bu teo-politik tahayyülün bir yansıması, İslam'ın şiddeti teşvik eden baskıcı bir din olduğu algısının yayılmasıdır (Batur, 2025: 179). Bu düşünce, Müslüman azınlıkların ötekileştirilmesinden askeri müdahalelere kadar, modern teo-politik anlayışın temel sac ayaklarından biri olarak işlev görmektedir.

Günümüzde ortaya atılan birçok ideoloji, tez ve teori, dünya toplumlarının ve uluslarının yeniden inşası bağlamında, ABD ve Avrupa tarafından kurgulanan teo-politik merkezli yeni düzen ve dünya inşa etme stratejisinin birer parçası niteliğindedir. Bu yeni teo-politik kuşatmayı, eski Lübnan Maliye Bakanı ve hukuk akademisyeni Georges Corm'un ifadeleri de açıkça dile getirmiştir:

“Siyaset en fırsatçı, en soysuz ve ülküsüz haliyle dine ve kutsala bürünerek kendini daha iyi gizleyebilmek, bilinçaltımıza terör ve dehşeti daha iyi ekleyebilmek için dünyamıza ve kutsalımıza el mi koydu? Eğer durum bu ise öldüğü ilan edilen ideolojiden çok daha tehlikeli ve sinsi bir ideolojiyle karşı karşıyayız. Çünkü kutsala çağrıda bulunarak ancak entelektüel teröre hizmet edilebilir” (Macit, 2010: 88).

Özellikle son dönemlerde, her alanda ciddi biçimde hissedilen bu yeni inşa ve teo-politik tasavvur, dünyaya yeni bir şekil vermektedir. Dinin toplumlarda giderek yükselen bir değer hâline gelmesi; ABD'nin Orta Doğu için kurgulamış olduğu teo-politik planın İsrail tarafından sahnede adeta bir tiyatro oyuncusu gibi perforce edilmesi; Filistin'de yaşanan işgal ve soykırım; ve

eş zamanlı olarak ABD ve AB’de yükselen İslamofobi, emperyalist güçlerin dünya için kurguladıkları yeni teo-politik tasavvurun yalnızca fragmanı niteliğindedir.

“Orta Doğu da Müslüman Filistin’in kalbine bir hançer gibi saplanan bu işgalci devlet (İsrail), kuruluşundan bu yana uluslararası kuruluşların kural ve yaptırımlarını hiçe sayarak kendisine hamilik yapan emperyalist devletlerin menfaatlerinin bekçiliğini kendi kimliğine ve kuruluşuna yakışır bir tarzda yerine getirmektedir” (Kaçar, 2012: 295).

4. EVANJELİZM VE SİYONİZM’İN TEO-POLİTİK ROLÜ: ABD-İSRAİL İLİŞKİLERİ

ABD’nin Orta Doğu’daki temel stratejik ortağı İsrail’dir. ABD’nin dış ülkelere yaptığı yardımlarda, İsrail her zaman öncelikli konumda olmuştur. 1951’den itibaren ABD, İsrail’e yaklaşık 193 milyar dolar ekonomik ve askerî destek sağlamıştır (Yılmaz, 2020: 45).

İsrail, ABD’nin desteği, uluslararası örgütlerdeki koruyucu mekanizmalar ve Batılı güçlerin siyasi-askerî yardımları sayesinde, Arap devletleriyle girdiği neredeyse tüm çatışmalarda üstünlük sağlamıştır. Elde edilen her zafer, yalnızca İsrail’in sınırlarını genişletmesine olanak tanımamış, aynı zamanda bölgedeki saldırgan politikalarını daha da yoğunlaştırmasına zemin hazırlamıştır (Kaçar, 2011: 324). Birleşmiş Milletler’in (BM) işgal ve şiddet eylemlerini kınayan kararlarının sürekli olarak ihlal edilmesi ve yaptırıma dönüştürülememesi, arkasındaki emperyal destek ağının ve teo-politik kuşatmanın boyutlarını açıkça ortaya koymaktadır. İsrail’in uluslararası hukuka aykırı uygulamalarına yönelik her yaptırım girişimi, BM Güvenlik Konseyi’nde ABD’nin veto hakkını kullanmasıyla etkisiz hâle gelmektedir.

Özellikle 1970’lerden itibaren ABD’de İsrail’e yönelik destek, dini olarak muhafazakâr Protestan çevrelerde ve

Cumhuriyetçi siyasal blok içerisinde ideolojik ve teolojik bir dogma hâline gelmiştir. Moral Majority, Christian Coalition ve Evanjelik hareketin önde gelen figürleri hem Hristiyan teolojisinin eskatolojik boyutunda hem de Amerikan dış politikasının normatif yönelimlerinde İsrail'in merkezi konumunu vurgulamıştır. İsrail'in Orta Doğu'ya yönelik her türlü eylem ve söylemini açık bir şekilde desteklemişlerdir. Evanjelik akımlar, bu söylemsel çerçevede ABD'nin ilahi iradeye uygun hareket etmesi ve kolektif kutsallığını muhafaza etmesi için İsrail'in siyasi, askerî ve diplomatik olarak her koşulda desteklenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir.

Böylece, dini öğreti ile jeopolitik strateji ve siyaset iç içe geçerek Amerikan muhafazakâr siyasetinde özellikle İsrail ve Yahudi yanlısı bir teo-politik tasavvurun kurumsallaşmasını sağlamıştır (Yılmaz, 2020: 45). Amerikan siyasal ve kültürel yaşamının kodlarında önemli bir etki alanına sahip olan Evanjelik kiliseler, özellikle Hristiyan aşırı sağ hareket içerisinde güçlü bir stratejik pozisyonda yer almaktadır. Teo-politik gayeleri ve yönelimleri oldukça belirgin olan bu gruplar, radikal, dışlayıcı ve Mesih merkezli söylemleri nedeniyle literatürde sıklıkla Fundamentalist Hristiyanlar olarak nitelendirilmekte, bazı eleştirmenler tarafından ise Amerikan Talibanı şeklinde kodlanmaktadır. Bu bağlamda, Hristiyanlık siyasal teolojisi ve bazı Kitab-ı Mukaddes kehanetlerini merkeze alan yaklaşımları ve radikal ideolojik duruşları, çağdaş siyaset literatüründe genellikle aşırı sağ bir ekol olarak değerlendirilmektedir (Alıcı, 2018: 52).

Günümüzde Evanjelist hareket hem niceliksel açıdan en geniş tabana sahip Hristiyan oluşumlardan birini hem de siyasal açıdan en etkin yapıyı temsil etmektedir. Bu hareketin mensupları, sahip oldukları stratejik konum ve inançlar gereği, iç politikadaki karar alma süreçlerini etkilemekte ve dış politika yönelimlerine müdahil olabilmektedirler. Evanjelistler, kültür ve

ekonomi alanlarında da önemli bir söz hakkına sahiptir; gündem belirleyebilir ve kitleleri kendi teo-politik tasavvurları doğrultusunda yönlendirebilirler. Dini bir cemaat kimliği taşıyıcılar da kıyamet tasavvurlarına dayalı eskatolojik inançları nedeniyle, radikal söylemler veya militanca tutumlar sergileyen aktörler olarak değerlendirilmektedirler. Bu yaklaşım, Kitab-ı Mukaddes'te yer alan eskatolojik öngörülerin siyasal pratikler aracılığıyla somutlaştırılabileceği inancına dayanmaktadır (Akyüzoğlu, 2022: 110).

Siyaset üstü ve bağımsız bir perspektiften günümüz ABD-İsrail ilişkisi incelendiğinde, bu ilişkinin ne denli teo-politik kodlarla biçimlendiği açıkça görülmektedir. İsrail ile ABD arasındaki derin ittifakın en belirleyici unsurlarından biri “Hristiyan Siyonizm’i” paradigmasıdır. ABD’nin İsrail’e yönelik sürekli ve çoğu zaman koşulsuz desteği, yalnızca jeopolitik konjonktür veya stratejik çıkarlarla açıklanamaz; bunun arka planında Evanjelik hareket içerisinde güçlü biçimde varlığını sürdüren “binyıl öncesi tasnifçi” (Premillennial Dispensationalist) teo-dinsel inanış ve bu öğretinin kutsal kehanetlere dayalı yorumları bulunmaktadır. Dolayısıyla, ABD-İsrail ilişkilerinde dinsel söylem ile reel politik arasındaki birleşim, yalnızca pragmatik çıkarlar çerçevesinde değil, aynı zamanda teo-politik destekli referanslarla da kurumsallaşmış bir zeminde şekillenmektedir (Topcan, 2022: 905).

Hristiyan Siyonizm’in tasavvuruna göre İsrail, koşulsuz bir şekilde desteklenmelidir ki vaat edilen toprakları elde etsin; bu elde edişin Hristiyanlık alemi için getirisi ise Yahudilerin vaat edilmiş topraklarda krallıklarını kurmalarından sonra İsa Mesih’in geri dönüşünün gerçekleşeceği inancıdır. Dolayısıyla Hristiyanlık, yeni dünya düzeni misyonunu gerçekleştirmek amacıyla antropoloji ve teoloji alanlarını kapsayan çeşitli politikaları uygulamaya çalışmaktadır (Marshall, 2014: 345).

Öte yandan, Siyonizm düşünsel çerçevesi içinde birçok Yahudi grubu ile Amerikan muhafazakâr Protestan Evanjelikleri, günümüzde büyük ölçüde aynı teo-politik ve ideolojik eksende buluşmakta ve birçok konuda ortak bir program ile hareket etmektedirler. Günümüz Hristiyan-Yahudi ilişkileri politik düzlemde incelendiğinde, iki din arasında sürekli yenilenen kardeşlik söylemlerinin temel bir dayanak ve teolojik politik paradigma hâline geldiği görülmektedir. Bu bağlamda, ABD’de İsrail yanlısı en geniş kitle desteğine sahip örgütlerden biri olan *Christians United for Israel*’in (İsrail İçin Hristiyanlar Birliği) kurucusu Rahip John Hagee, 2007 yılında AIPAC (Amerikan İsrail Halkla İlişkiler Komitesi) Kongresi’nde yaptığı konuşmada, Hristiyanların İsrail’e destek vermesi gerektiğini teolojik öncüller, tarihsel arka plan ve siyasal gerekçeler üzerinden temellendirmiş ve bu konuşma, kurulan yeni teo-politik düzenin ipuçlarını da ortaya koymuştur.

“Eğer bir sınır çizilecekse bu sınır hem Hristiyanları hem Yahudileri kapsar; biz bölünmez bir bütünü, Tevrat aracılığıyla birbirimize bağlıyız; Hristiyanlığın kökleri Yahudilikten beslenmiştir. Bizler manevi anlamda kardeşiz ve bizi yıllar boyunca ayırtıran sebepler, ortaklığımızın yanında çok daha ikincil düzeydedir” (Topcan, 2019: 910).

John Hagee’nin yukarıdaki ifadelerinden hareketle, Evanjelizm ve Yahudilik, Siyonist bir perspektifle ortak bir teo-politik anlayış oluşturmakta; dini ve emperyal çıkarlar doğrultusunda, dünya üzerinde yeniden şekillendirme ve toplumlara istikamet verme amacı gütmektedirler. Evanjelik hareket, doğduğu Hristiyanlık ve Protestan geleneğinin birçok değer ve inancına karşı tepkisel bir karakter arz etmekte; başlangıçta Hristiyanların “yeniden doğuş” anlayışını savunan bireylerin bir araya gelmesiyle dini bir yapı olarak ortaya çıkmış olsa da, süreç içinde küresel ölçekte teo-sosyolojik, stratejik, politik ve ekonomik boyutları kapsayan çok yönlü bir misyona sahip olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda, Evanjelik hareket

klasik mezhepsel bir yapıdan ziyade, teo-politik bir işgal ve yeniden inşa projesi olarak kendini göstermiştir (Yamaç, 2022: 705).

Evanjelik hareketin teo-politik yaklaşımı ve teo-sosyolojik kodlarını anlamlandırabilmek için, onun küresel siyasete yön verme gayesi, toplumları yeniden inşa etme mücadelesi ve bu amacın temellendirdiği çıkarıcı yaklaşım dikkatle analiz edilmelidir. Ayrıca bu hareketin Yahudi mistisizmi ve Kabalizm ile ilişkisi de göz önünde bulundurulmalıdır. Evanjelik tasavvurun arka planında, Kitâb-ı Mukaddes merkezli teolojik anlayış ve kehanetvari inanışlar belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu sosyolojik ve teolojik boyut kavranmadan ABD'nin günümüz küresel sisteme uyguladığı siyasetin ana kodlarını çözümlemek mümkün değildir (Yamaç, 2022: 172).

Evanjelik ideolojinin din dayanaklı teo-sosyolojik öğretisi hem kendi politik tasavvurunu uygulamakta hem de küresel ölçekte ilahi planın politik-stratejik uzantısı olarak konumlanmaktadır. Bu bağlamda, emperyal siyasetler, misyonerlik faaliyetleri ve çatışma ile kriz bölgelerinde liberal demokrasi, özgürlük, insan hakları, barış ve adalet söylemleri, bu teo-sosyolojik çerçevenin meşrulaştırıcı araçları olarak kullanılmaktadır. Böylece, Evanjelik hareketin küresel misyonu, din temelli emperyal anlayışı ve dünyayı şekillendirme vizyonu hem ideolojik hem de stratejik olarak sistematik bir şekilde uygulanmaktadır. Bu durum, özellikle gelişmekte olan veya geri bırakılmış toplumların toplumsal ve siyasal yeniden biçimlendirilmesinde kritik bir işlev üstlenmektedir.

Güncel ve küresel ölçekte Evanjelik hareketin ortaya koyduğu siyasete ve emperyal politikalara bakıldığında, bu hareketin üstlendiği misyonun modern dünya sistemine karşı geliştirdiği adaptasyonlar ve her şeyi meşru bir zemine oturtma

tasavvuru ile birlikte oldukça stratejik, karmaşık ve çok katmanlı bir teo-sosyolojik örgü geliştirdiği görülmektedir. Bu yapının merkezinde, özellikle ABD'nin sahip olduğu küresel nüfuz alanı ve Batılı güç odaklarının ortaklığıyla, Orta Doğu başta olmak üzere geniş Müslüman coğrafyalarda çatışmalar yaratmak ve daha sonra bu krizlere müdahale ederek nüfuz ve meşruiyet kazanmak gibi metodolojiler ön plana çıkmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, Evanjelik dünya görüşü ile günümüz Batılı devletlerinin Orta Doğu politikaları arasında büyük ölçüde örtüşme ve karşılıklı beslenme ilişkisi olduğu; adeta aynı amaç uğruna hareket eden bir örgüt veya fabrikanın çarkları gibi işlediği söylenebilir.

Bu bağlamda, ABD ve Batılı aktörlerin Orta Doğu, Asya, Afrika ve Uzak Asya'ya dönük stratejileri hem Evanjelik teo-sosyolojik paradigmayı güçlendirmekte hem de kendi ülkelerinde İslam düşmanlığı ve yabancı düşmanlığı söylemlerinin yaygınlaşmasına zemin hazırlamaktadır. Dinlerden beslenen, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi iki büyük dinin kehanet tasavvurlarını da içeren bu yaklaşım, modern bir teo-politik işgal stratejisi geliştirmekte ve dinin toplumları inşa etmeden devletleri etkileme veya işgal etme gibi stratejiler için araçsal bir zemin oluşturmaktadır.

Dolayısıyla, Evanjelik tasavvur ile Batı politikaları arasındaki bu stratejik uyum, politik ortaklık ve emperyal çıkar inşası, dini bağlamda öteki olanlarla çatışmacı bir zemin oluşturmaktadır. Küresel ölçekte, tarih boyunca Batılı zihinler için öteki olarak kodlanmış Müslümanlar, Asyalılar ve Afrikalılar; Evanjelik teo-politik kuşatma anlayışıyla birleşerek, büyük dinler (İslam-Hristiyanlık-Yahudilik) arasındaki tarihsel gerilimi daha görünür ve çatışmacı bir eksene taşımaktadır.

Devletlerin ve politikacıların ortaya koyduğu stratejilerde, Evanjelik hareketin inşa ettiği yeni dünya nizamının izleri

belirgin bir şekilde gözlemlenmektedir. ABD ve Batı siyasal söylem ve hareketlerinde giderek öne çıkan anti-İslamizm, Müslüman düşmanlığı ve Siyonizm ile uyumlu semitizm içeren politik söylemler, Evanjelik plan ile paralel bir teo-politik strateji ortaklığı sergilemektedir. Özellikle Evanjelik-Siyonist ittifakın en yoğun biçimde gözlemlendiği Filistin sahasında, Evanjelizmin merkezi ve üssü olan ABD'nin İsrail'e koşulsuz desteği, bu teo-sosyolojik planın ve teo-politik kuşatmanın politik yansımalarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Filistin, Suriye ve Orta Doğu'nun farklı bölgelerinde geliştirilen politikalar, Batı'nın küresel ve tarihsel çıkarları ile Evanjelik hareketin ve Siyonist anlayışın stratejilerinin büyük ölçüde örtüştüğünü ve birçok alanda stratejik bir ortaklık yürütüldüğünü göstermektedir.

II. Jean Paul'un üçüncü binyılda özellikle Ortadoğu merkezli olarak dünyayı Hristiyan inancı ekseninde dönüştürme ve değiştirme mesajı, Evanjelizm ile Hristiyan ekümenizmi çizgisinde kesişmektedir. Hristiyan birliğinin dinler arası diyalog fikrine evrilmesi, esasında uzun vadeli stratejik planların ve teo-politik kuşatma tezlerinin bir yansımasıdır. İnce ve samimi bir dil ile soyut kavramlar üzerinden inşa edilen bu diyalog esaslı yaklaşım, özü itibarıyla küresel düzeni yeniden kurgulamaya yönelik en dikkat çekici teo-stratejik ve teo-politik hamlelerden biri olarak öne çıkmaktadır (Karaoğlu, 2016: 6).

Söz konusu teo-politik kuşatma stratejisinin İslam'a dönük olarak belirlenen şartlar ve hedeflere uyarlanmış olması, bu planın dikkatle tasarlandığını, uygulama parametrelerinin net biçimde belirlendiğini ve hayata geçirileceği zeminin ve zamanın önceden tespit edildiğini göstermektedir. Bu proje, esas itibarıyla kendi dini-siyasi amaçlarını başka bir inancın dili üzerinden, sanki o inancın kendi iç dinamiğinde ve tarihsel kodlarında mevcutmuş gibi sunarak hayata geçirme yöntemine dayanmaktadır. Dahası, bu stratejinin tarihsel örnekliliği, sahada işlerliğini ve verimliliğini kanıtlamış bir yaklaşım olduğunu

ortaya koymaktadır. Evanjelik hareketin Kilise merkezli olarak geliştirdiği bu çerçevenin, Batılı güçlerin seküler söylemleriyle kurguladıkları liberal demokrasi modelleriyle örtüşmesi, söz konusu hareketin devlet politikalarıyla uyumlu olduğunu ve dinin tarihsel süreçte hiç olmadığı kadar siyasette etkili bir konum kazandığını göstermektedir. Dolayısıyla, kutsal metinlerde yer alan kehanetlere dayalı bu Evanjelik hareket, esasında ilahi referanslarla temellendirilmiş uzun vadeli çıkar ve hedefleri olan siyasal bir proje niteliği taşımaktadır (Kurtoğlu, 2011: 16).

Bu bağlamda, Hristiyanlığı merkeze alan ve pek çok konuda Yahudilik ile ortak bir perspektifte buluşan Evanjelik kuşatıcı hareketin kökenleri sanıldığığının aksine yeni değildir; geçmiş 19. yüzyıla, hatta daha da öncesine uzanmaktadır. Bu hareketin teorik temellerinin oluşturulması ve kurumsal taslaklarının geliştirilmesi amacıyla çok sayıda çalışma yapılmıştır (Karaoğlu, 2016: 38). Dolayısıyla, Evanjelizm'in yalnızca modern dönemde ortaya çıkan yeni bir akım olduğu yönündeki tezler ikna edici değildir. Nitekim 1943 yılına kadar Evanjelik düşünce ile paralel bir çizgide hareket eden Avrupa ve Amerika merkezli birçok kuruluş ortaya çıkmıştır. Bu kurumsallaşma süreci, Evanjelik düşüncenin yalnızca dini değil, aynı zamanda siyasi ve stratejik bir boyuta sahip olduğunu; küresel ölçekte işlevsellik kazanan bir ağ inşa ettiğini göstermektedir.

Günümüzde küresel siyaseti her yönüyle kuşatan ve kendisine meşru bir işgal zemini oluşturmaya çalışan Evanjelik hareketin, yüzlerce alt kolu ve organizasyonu bulunmaktadır. Amerikan siyasal yaşamında giderek daha görünür hâle gelen bu hareket, farklı dönemlerde ortaya çıkan örgütlenmeler aracılığıyla seçim süreçlerinde siyasal katılım, dinsel propaganda ve toplumsal yönlendirme kapasitesini kullanarak seçmen davranışları üzerinde belirleyici bir rol oynamıştır. ABD iç

siyasetinin temel parametrelerinin şekillenmesinde kayda değer bir etki üretmiştir.

Özellikle Jerry Falwell ve Pat Robertson'ın öncülüğünde yürütülen, Carter'a karşı Ronald Reagan'ı destekleyen propaganda kampanyaları, 1980 seçimlerinde “dini seçmen bloklarının” ve “kimlik ile aidiyet siyaseti”nin somut tezahürleri olarak dikkat çekmiştir (Bedir, 2013: 93). Bu tür gelişmeler, Evanjelik hareketin siyasal mobilizasyon kapasitesini artırmış; dini kodlara dayalı lobicilik, iş birliği ve koalisyon inşası bağlamında Amerikan siyasetinde kalıcı bir etki üretmiştir. Günümüzde de başkanlık seçimlerinde ve karar alma süreçlerinde bu dini lobilerin geniş kitleler üzerinde önemli bir etki potansiyeline sahip oldukları görülmektedir.

Evanjelik hareketin medya, ekonomi, dini kurumlar ve siyasal alan üzerindeki etkinliğinin temelinde, toplum nezdinde kamuoyu inşa etme hedefi ve teo-politik stratejiler yatmaktadır. Hareketin teolojik misyonu yalnızca dini alanlarla sınırlı kalmamakta; siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal mobilizasyon süreçleri aracılığıyla daha geniş toplumsal düzeyi kapsayan programlara dönüşmektedir. Bu çerçevede, dini bağlılıkların araştırmalarıyla hem politik güç devşirme hem de ekonomik çıkar üretme mekanizması olarak işlev görmektedir (Özdemir, 2022).

Tarihsel süreç içerisinde ABD siyasetinde giderek güç kazanan Evanjelikler, günümüz dünya siyasal sisteminde en etkili teo-politik hareketlerden biri hâline gelmiştir. Bu gücün somut örneklerinden biri, 2004 seçimlerinde başarısız ekonomi politikalarına rağmen Evanjelist desteği arkasına alan George W. Bush'un ikinci kez seçilmesidir. Bu durum, Evanjelik hareketin siyasal mobilizasyon kapasitesinin ve seçim sonuçları üzerindeki belirleyici rolünün en açık göstergelerinden biri olarak değerlendirilmektedir (Yaylar, 2011: 21).

5. SONUÇ

İnsanlığın tarihsel serüveni boyunca din ile siyaset ilişkisi, temel niteliğini koruyarak farklı parametreler eklenmiş biçimde devam etmiştir. Antik uygarlıklar ve eski siyasal sistemlerde din, toplum ve devlet için birleştirici bir güç işlevi görmüş; günümüzde de birey ve toplum üzerinde benzer bir derinliğe sahip olmayı sürdürmektedir. Ancak 21. yüzyılda küreselleşme süreciyle din, yalnızca toplumsal veya kültürel bir olgu olarak değil, aynı zamanda küresel stratejik hedefler için bir araç olarak da görülmeye başlanmıştır. Günümüzde dinin etkisi, geleneklerden kültüre, kültürden ekonomi ve politikaya kadar uzanan geniş bir yelpazede hissedilmektedir. Bu durum, dünya siyasetinde alınan pek çok kararın ve atılan adımların arka planında belirli dinsel referansların ve misyonların etkili olduğunu göstermektedir.

Aydınlanma düşüncesi ve sekülerleşme süreçleri, dinin toplumsal ve siyasal alanlardan bütünüyle çekileceği yönünde bir beklenti yaratmış olsa da günümüz koşullarında bu öngörünün geçerliliğini yitirdiği açıktır. Bugün Orta Doğu'dan Orta Asya'ya, Afrika'dan diğer coğrafyalara kadar birçok bölge, farklı düzeylerde teo-politik kodlardan beslenen stratejik bir kuşatma altındadır. Bu sürecin öncülüğünü, özellikle ABD ve bazı Avrupa devletlerinin üstlendiği; tarihsel bağlamda dinsel motivasyonları ve misyoner yaklaşımları hatırlatan sorumlulukları günümüzde de sürdürdükleri gözlemlenmektedir. Bu durum, tarihsel olarak tekrar eden bir örüntüyü andırmakta; toplumlar, politik ve teolojik kodlar referans alınarak, farklı düzeylerde etkilenmektedir.

Evanjelik hareketler, Siyonist yapılar ve henüz etkisi tam olarak belirginleşmemiş çeşitli dini temelli örgütlenmeler, küresel siyasette çok boyutlu teo-politik kararların üretiminde, stratejisinde ve uygulanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu örgütlerden en etkili olanı kabul edilen Evanjelik hareketin teo-

sosyolojik ve politik paradigması, günümüz küresel din-siyaset ilişkisini ve yeni dünya düzenini anlamada önemli göstergeler sunmaktadır. Modern teo-politik tasavvur, toplumsal yaşamın farklı alanlarına sirayet etmiş bir biçimde işlev göstermektedir.

Evanjelistler ve Siyonistler gibi din temelli politik hareketler, kültürün işlevselliğini, siyasetin karar alma süreçlerini, ideolojiyi, toplumun kavrayış biçimlerini, siyasetçilerin zihinsel tasavvurlarını, ulusların sembollerini, hikâye ve efsanelerini etkileyebilmekte; kendi politik kodlarını referans alarak ulvi kabul ettikleri hedefler doğrultusunda toplumsal yapıları yeniden şekillendirme stratejilerini açıkça ortaya koymaktadırlar. Bu hareketler, stratejik konumlarını güçlendirmek ve meşruiyet alanlarını genişletmek amacıyla farklı inanç ve kültürleri etkileyerek kendi tahakkümlerine bağlı kılmayı hedeflemekte ve çıkar odaklı bir karakter sergilemektedir. Ortaya koydukları politik kararların ardında, tanrının insanlık için belirlediğine inanılan planlara dayanan ideolojik bir meşruiyet inancı bulunmaktadır; bu inanç, ekonomik sömürü, zihinsel işgal ve hatta soykırımı meşrulaştırmak için kullanılabilmektedir.

Dünya siyaseti bu çerçevede yeniden okunduğunda, pek çok politik kararın teo-politik emellere dayandığı açıkça görülmektedir. Teo-politik anlayıştan beslenen kuşatma projeleri, dinin artık toplumları inşa etmek yerine ulusları ve coğrafyaları işgal etmeye yönelik bir meşrulaştırma aracı hâline geldiğini göstermektedir. Güncel dünya siyasetinin özünde, teo-politik kuşatma ve dini kodlar, gelenekler ile mukaddes kehanetlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Akyüzoğlu, İ. (2022). Politik Hedefleri Açısından Amerikan Evanjelizmi Ve Osmanlı Devleti'ndeki Faaliyetleri. *Eskişehir Osmangazi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(6), 110-135.
- Albayrak, H. Ş. (2019). ABD'de Hristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Ve Esasları Ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi. *Darulfunun İlahiyat Dergisi*, 30(1), 141-169.
- Alıcı, M. (2018). Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist Evanjelik Ve Reel-Politik Yaklaşımlar. *Akra, Kültür, Sanat Ve Edebiyat Dergisi*, 6(15), 41-58.
- Aygen, M. (2019). Din Devlet Ve Siyaset İlişkisi Üzerine. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7(18), 516-536.
- Batur, M. (2025). “Din Şiddeti” Çevrelemek: Kolonyal Modernite, Zaman ve Mekan. *Din Ve Toplum Dergisi*, 15(1), 179-203.
- Bedir, Ş. F. (2013). Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hristiyanlık. *Birey Ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 73-98.
- Burç, S. A. (2024). Siyasal Düşüncede Söz'ün Gücü: İsa, Paulus Ve Augustinus'ta Hristiyan Logosunun Seyri. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 37, 398-418.
- Büyük, C. (2004). Yeni Çağ Batı Düşüncesinde Hristiyanlık Ve Siyaset İlişkisi İle İlgili Bazı Düşünceler. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(1), 171-180.

- Çalık, E. (2010). Hristiyan Medeniyetinin Dini Kaynakları. *Gazi Üniversitesi İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi*, 12(2), 57-92.
- Çalık, E. (2020). Hristiyan Medeniyetinin Siyasi Kaynakları. *Bayburt Üniversitesi İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 3(7), 85-94.
- Çapcıoğlu, İ. (2008). Küreselleşme, Kültür Ve Din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49(2), 153-183.
- Çobanoğlu, A. (2022). Din Unsurunun Dış Politika Etkileri: Trump Dönemi Abd-İsrail İlişkilerinde Evanjelizmin Rolü Örneği. *Filistin Araştırmaları Dergisi*, 11, 70-102.
- Demir, K. A. (2019). Hristiyanlık Dininin Devlet Yönetimi Üzerine Etkileri. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23, 137-151.
- Durmuş, S. (2021). *Evanjelizm Bağlamında Abd Dış Politikasında Dinin Rolü: Sosyal İnşacı Bir Analiz*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdoğan, i. (2022). Siyaset- Din İlişkisi Bağlamında Bazı Dini Kavramlardaki Anlam Kaymaları. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 2(11), 49-66.
- Fanid, E. N. (2014). Siyasetin Meşruluğu Ya Da Meşruiyetin Siyaseti. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6(11), 28-39.
- Güneş, A. (2014). Sosyolojik Olarak Din Ve Toplum İlişkileri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 24(1), 153-164.
- Haldun, İ. (2018). *Mukaddime* (Vol. 18). (S. Uludağ, Trans.) İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kaçar, A. (2011). *Emperyal Kuşatma Ve İslam Dünyası*. Ankara: Genç Birikim.

- Kaçar, A. (2012). *Zirvedeki Mankurtlar Resmi İdeolojiye Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Genç Birikim Dergisi Yayınları.
- Karaoğlu, Y. (2016). *Teo-Stratejik Eksende Evanjelizm'in Okunması*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Kepel, G. (1992). *Tanrının İntikamı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koç, Ö. (2023). Laiklik Uygulamaları Üzerinden Bir Hristiyanlık-Siyaset İlişkisi Değerlendirilmesi. *Veche*, 2(1), 44-62.
- Kurtoğlu, R. (2011). ABD Siyaset Stratejisinde Evanjelist-Kabalist Felaket Filmleriyle Psikolojik Savaş Operasyonları Ve Türkiye. *İstanbul Sosyal Çalışmalar Dergisi*, (41), 15-40.
- Macit, N. (2010). Teo-Politik Kuşatma “Dünya Sistemi Diploması ve Din”. *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 1(4), 87-103.
- Macit, N. (2016). *İmparatorluk Politikalarında Teo-Stratejiler ve Türkiye*. Ankara: Ay Yayınları .
- Marshall, R. (2014). Christianity, Antropology, Politics. *The University Of Chicago Press Journal*, 55(10), 344-356.
- Özdemir, S. (2022). Selefilik Ve ABD Evanjelizminin İslamofobiye Etkileri. *Gelecek Vizyonlar Dergisi*, 6(2), 64-78.
- Şengöz, M. (2025). Teopolitik ve Eskatolojik İnançların Modern Siyaset ve Uluslararası Güvenlik Üzerindeki Rolü. *Habitus Toplumbilim Dergisi*, (6), 157-186.
- Sercan, M. (2016). *Eski Yunan Dini İnancında Birey-Din İlişkisinde Bireyin Rolü*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.

- Şeriati, A. (2024). *Dine karşı Din*. Ankara: Fecr.
- Topcan, Ö. (2022). Protestan Evanjeliklerin Amerika İsrail İlişkilerindeki Rolü Üzerine Teo-Politik ve Tarihsel Değerlendirme. *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7(4), 905-936.
- Yamaç, M. (2022). Din Referanslı Hareketlerin Sosyo-Politik Bağlamda Karşılaştırılması: Evanjelizm ve Gülenizm (Fetö) Örneği. *Tetkik Dergisi*, (2), 285-318.
- Yamaç, M. (2022). Evanjelik Dini Hareketin Teo-Sosyolojik Paradigması. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 8(2), 704-726.
- Yaman, H. (2022). Din ve Siyasetin Yorumlanmasında Söylemin Ayırıştırılmazlığı. *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 13(1), 73-87.
- Yaylar, Y. (2011). *Evanjelizm ve Türkiye Planı*. Kırşehir: Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, H. (2020). Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dini Talepleri Üzerine Bir İnceleme. *Oksident*, 2(1), 27-58.

KIBRIS SORUNU: GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE BİR ANALİZ

Metehan BEKLEVİŞ¹

1. GİRİŞ

Tarih boyunca çok sayıda medeniyete ev sahipliği yapan Kıbrıs, çeşitli çatışma ve savaşlara sahne olmuştur. Mısırlılar, Hititler, Cenevizliler, Venedik Cumhuriyeti, Osmanlı İmparatorluğu ve Birleşik Krallık'ın egemenliği altında kalan ada, Akdeniz'de son derece önemli bir jeopolitik ve stratejik konuma sahiptir. Kıbrıs, farklı dönemlerde ağır toplumsal bedellerin ödendiği süreçler yaşamıştır. Özellikle 1489'da başlayan Venedik yönetimi sırasında uygulanan baskıcı idari ve mali politikalar, adadaki toplumsal gerilimleri artırmıştır. Kıbrıs halkı, söz konusu baskıların ardından Osmanlı Devleti'ne elçiler göndererek destek talebinde bulunmuştur. Doğu Akdeniz'in güvenliği açısından da stratejik önem taşıyan Kıbrıs'ın fethi, Osmanlı açısından bir zorunluluk olarak değerlendirilmiştir. Kıbrıs'ın Osmanlı tarafından fethi kolay olmamış; kuşatma yaklaşık bir yıl sürmüş ve ağır kayıplar verilmiştir. Nihayet 1571 yılında ada, Osmanlı topraklarına katılmıştır. Uzun yıllar Osmanlı idaresinde kalan Kıbrıs, imparatorluğun çözülme döneminde önce geçici olarak Birleşik Krallık yönetimine bırakılmış, ardından Osmanlı hâkimiyetine geri dönmemiştir. Britanya yönetimi sürecinde adada siyasal huzursuzluklar derinleşmiş; kolonyal idare, Rum toplumunda güçlenen Enosis (Yunanistan'la birleşme) hedefleri ve yerel siyasal aktörlerin yönelimleriyle

¹ Öğretim Görevlisi, Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Gölpazarı Meslek Yüksekokulu, Yerel Yönetimler Programı, metehan.beklevis@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9184-0851.

birleşerek, Osmanlı döneminde yerleştirilen Türk nüfusa karşı düşmanlık ve şiddet içeren eylemleri tetiklemiştir. “Kıbrıs Sorunu”, esasen kolonyal dönemin mirası, Enosis talepleri ve toplumlar arası gerilimlerin birleşiminden doğmuştur. Ada, farklı dönemlerde katliam ve saldırılara sahne olmuş; bu süreç Türkiye’nin askerî müdahalesini gerektiren bir güvenlik sorununa dönüşmüştür. Kıbrıs Türk tarafının ve Türkiye’nin barışçıl girişimlerine karşın karşı tarafın saldırgan tutumu, çözüm sürecinde tıkanmalara yol açmış; yürütülen müzakereler henüz kalıcı bir sonuca ulaşmamıştır. Bu çalışmada Kıbrıs Sorunu’nun tarihsel arka planı; Osmanlı ve Birleşik Krallık dönemleri, Türkiye Cumhuriyeti dönemindeki gelişmeler, adadaki toplumsal-siyasal süreçler ve güncel siyasal durum incelenecektir. Kıbrıs meselesi, Türkiye’nin dış politikasının başat konularından biri olmaya devam etmekte olup, nihai bir çözüme ulaşıncaya kadar önemini koruyacaktır.

2. KIBRIS’IN KISA TARİHİ

2.1. Osmanlı Hâkimiyeti Öncesi

Kıbrıs Adası, çok eski çağlardan bu yana varlığını sürdüren bir yerleşim alanıdır. Hititler, Mısırlılar, Asurlular, Persler, Romalılar ve Bizans İmparatorluğu farklı dönemlerde ada üzerinde hâkimiyet kurmuştur. 638 yılında İslam ordularının Kıbrıs’a düzenlediği seferlerle adanın önemli kesimleri Müslüman denetimine girmiştir. Hz. Osman döneminde ada üzerindeki kontrol genişlemiş; ancak 964 yılında Bizans’ın yeniden hâkimiyeti sağlanmıştır. Bunu izleyen yüzyıllarda İngilizler, Cenevizliler ve Venedikliler gibi güçlerin etkisi görülmüş; ada uzun süre boyunca farklı siyasi otoritelerin yönetimine sahne olmuştur (Olgun, 1999: 13).

Kıbrıs’ın sıkça el değiştirmesinde, zengin doğal kaynakları ve stratejik coğrafi konumu belirleyici olmuştur.

Venedik yönetimi döneminde adayı ziyaret eden Portekizli seyyah Pantaleao'ya göre halkın durumu “kölelerin durumundan daha iyi değildi” ve yerel halk, özgürlüklerine kavuşmak için Osmanlı tebaasına dâhil olmayı arzu ediyordu. Bu dönemde Ortodoks Kilisesi, Katolik Kilisesi'ne tâbi kılınmış; vergi tahsili Latin Başpiskoposun yetkisinde toplanmıştır. Yüksek vergiler ve idarî baskılar, yerli halkı Osmanlı'ya sığınmaya yöneltmiştir; zira Osmanlı yönetiminde etnik ayrımcılık yapılmadığı ve din özgürlüğüne alan tanındığı kabul edilmekteydi (Önalp, 2010: 36).

Venedik idaresi, 1489'dan itibaren adada baskıcı bir düzen tesis etmiş; korsanlık ve şiddet vakaları yoğunlaşmıştır (Mütercimler, 2006: 71). Osmanlı Devleti, Doğu Akdeniz kıyılarının büyük bölümünü fethederek önemli bir üstünlük kurmuş; denizde ise Kıbrıs'ın ele geçirilmesi stratejik bir hedef olarak öne çıkmıştır. 1569'da Mısır'a Osmanlı defterdarını götüren bir gemiye yapılan saldırı, bu hedef doğrultusunda karar alma sürecini hızlandırmıştır. II. Selim, adanın ilk uygun fırsatta fethedilmesi için gerekli hazırlıkları başlatmış; 2 Temmuz 1570'te karaya asker çıkaran Osmanlı kuvvetleri, 1 Ağustos 1571'de adanın fethini tamamlamıştır (Önalp, 2010: 40).

2.2. Osmanlı Hâkimiyetinde Kıbrıs

1571'de Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine giren Kıbrıs'ta, Anadolu'dan yürütülen iskân politikalarıyla Türk nüfusu belirgin biçimde artmış ve bu durum yaklaşık üç yüzyıl devam etmiştir (Sönmezoğlu, 2013: 178). Fetihten hemen sonra padişah, Kıbrıs beylerbeyine, kadısına ve defterdarına; halkın kalkınmasını sağlayacak icraatların ivedilikle yerine getirilmesini, adaletli bir idare tesis edilmesini, vergilerin hakkaniyetle toplanmasını ve emirlerin uygulanmasında titizlik gösterilmesini emretmiş; aksi hâlde mazeret kabul edilmeyeceğini açıkça bildirmiştir (Önalp, 2010: 50).

Venedik dönemine ait idarî ve malî baskılar nedeniyle adadaki Ortodoks nüfusun Yunanistan'a göç eğilimi göstermesi üzerine, Anadolu'dan Kıbrıs'a Türk göçü teşvik edilmiştir. Osmanlı idaresi, beklenen sonuç elde edilemeyince sürgün/yerleştirme uygulamalarına da başvurmuştur. Kıbrıs'taki Türk nüfusun kökeni esasen Anadolu'daki Türk topluluklarına dayanır. II. Selim'in kararıyla adaya yaklaşık 20 bin asker ile 10 bin civarında zanaatkârın gönderilmesi planlanmış; Anadolu, Karaman, Rum ve Dulkadiiriyye eyaletlerinde görevli kadılar, çeşitli zanaat ve meslek gruplarından seçmeler yapmıştır. Bu kontrollü iskân politikasıyla adada idarî düzenin güçlendirilmesi ve toplumsal istikrarın sağlanması amaçlanmıştır (Oktay, 2015: 18).

Kıbrıs, Osmanlı idaresi altında uzun bir süre nispeten istikrarlı bir yönetim dönemi yaşamıştır. Adanın Osmanlı egemenliğinden çıkışında belirleyici olan unsur ise Yunanistan'dan ziyade Birleşik Krallık'ın bölgesel siyaseti olmuştur. Osmanlı Devleti'nin Rusya ile savaş hâlinde bulunduğu bir dönemde, İngiltere, imparatorluğun içinde bulunduğu malî sıkıntılardan da yararlanarak Kıbrıs'ı 1878'de vekâleten devralmıştır (Mütercimler, 2006: 72). Bu tarihten sonra Kıbrıs ne Osmanlı Devleti'nin ne de onun ardılı Türkiye Cumhuriyeti'nin egemenliğine geri dönmüştür.

2.3. Kıbrıs'ta İngiltere Hâkimiyeti ve Sonrası

1878 yılı, Kıbrıs'ın Osmanlı Devleti'nden fiilî olarak ayrılışının başlangıcıdır. Rusya karşısında ağır bir yenilgiye uğrayan Osmanlı, adanın idarî yönetimini İngiltere'ye bırakmayı kabul etmiş ve karşılığında sınırlı bir mali karşılık elde etmiştir. Geçici yönetimi devralan İngiliz idaresinin hedefi, adayı bütünüyle kendi egemenliği altına almak olmuştur. Kıbrıs, İngiltere açısından Cebelitarık ve Malta ile birlikte stratejik bir kilit noktasını temsil etmekte; ada üzerindeki denetim Akdeniz ve

Ortadoğu'ya yönelik kontrol kapasitesini artırmaktaydı. İngiltere'nin amacı, Süveyş Kanalı ve müteakiben Mısır üzerindeki hâkimiyetle Ortadoğu–Hindistan ticaret yollarını daha etkin biçimde denetlemektir. 12 Temmuz 1878'de adaya çıkan İngilizler, Sir Garnet Wolseley'i Yüksek Komiser olarak görevlendirmiştir (Önalp, 2010: 68).

Osmanlı'nın Kıbrıs'ta idarî yetkiyi İngiltere'ye bırakmasının hemen ardından Enosis faaliyetlerinin yoğunlaştığı görülmüştür. Adanın İngiliz denetimine geçmesini, siyasal ve toplumsal serbestî alanlarının genişlemesi biçiminde yorumlayan Kıbrıslı Rum aktörler, Enosis girişimlerini artırmıştır (İsmail, 2000: 23).

Bu sürecin hızlanmasında Rum okullarının sayısındaki artış belirleyici olmuştur. Kıbrıs'ta öğrencilere Enosis ve Megali İdea düşüncelerinin aşılması, Türk karşıtlığında kayda değer bir yükselişe yol açmıştır (Önalp, 2010: 71). İngiltere ise Osmanlı Devleti'nin kendisi karşısında savaşa girmesini fırsat bilerek adanın ilhakı yönündeki adımlarını ilerletmiştir (Sönmezoğlu, 2013: 179). Bu gelişmeler, daha sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti'ni de yakından ilgilendirmiş olmakla birlikte, Lozan Barış Antlaşması'nda Türkiye millî sınırlar dışındaki alanlarla ilgilenmemiştir; buna Suriye, Azerbaycan ve Kıbrıs da dâhildir (Fedayi, 2016: 330). Böylece Kıbrıs, Türk idaresine geri dönme ihtimalini bütünüyle kaybederek İngiliz yönetimi ve İngiltere'nin desteklediği Yunan–Rum siyasal hatlarının etkisi altına girmiş; konu, Türk siyasal tarihinde kalıcı bir sorun alanı olarak yerini almıştır.

3. KIBRIS SORUNUNUN DERİNLEŞMESİ SÜRECİ

Lozan Antlaşması sonrasında, Antlaşma'nın 21. maddesi uyarınca Kıbrıs'ta yaşayan Türk halkı, İngiliz tabiiyetini kabul

etmeleri koşuluyla adada kalabilecekti. Türk tabiiyetinde kalmayı tercih edenlerin ise 12 aylık sürenin sonunda Kıbrıs'tan ayrılmaları öngörülmüş; aksi hâlde zorunlu göçe tâbi olacakları bildirilmiştir. Lozan Antlaşması ile Kıbrıs, fiilen İngiliz toprağı kabul edilmiştir (Oktay, 2015: 43).

İngiliz hâkimiyeti altındaki Kıbrıs'ta Rumlar, Enosis taleplerini Londra'ya iletmiş; bu talebin karşılanmaması üzerine Kıbrıs Rumları 1931'de bir ayaklanma başlatmıştır. Bu başkaldırının başlıca nedenleri şunlardır:

1. İngiltere'nin Kıbrıs'ta sömürgeci bir tutum sergilemesi ve diğer sömürgelerinde olduğu gibi yerel yönetime ilişkin en temel hakları dahi tanımaması;
2. Kıbrıs'ta ekonomik koşulların giderek kötüleşmesi ve bunu izleyen ekonomik bunalım;
3. Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhakı (Enosis) fikrinin yaygınlaşması (Mütercimler, 2006: 84).

1931 isyanını başlatanların Rumlar olmasına karşın, alınan sert tedbirlerden Türkler de etkilenmiştir. Herhangi bir olaya karışmamış olmalarına rağmen Türklerin de sıkı önlemlere maruz kalması ciddi hoşnutsuzluk doğurmuştur. 1931'de başlayan gerilim ve şiddet dönemi, 1943'e kadar sürmüştür; uygulanan sert ve caydırıcı tedbirlerle olaylar kademeli olarak yatıştırılmıştır (Mütercimler, 2006: 85).

Kıbrıs Rumlarının yanı sıra Yunanistan da adanın kendisine bağlanmasını istemiş; II. Dünya Savaşı sonrasında Paris Barış Konferansı ile Rodos ve On İki Ada'nın Yunanistan'a bırakılması, Enosis yönündeki beklentileri güçlendirmiştir. 27 Şubat 1947 tarihinde Yunan Parlamentosu oybirliğiyle Enosis kararı alarak Kıbrıs'ın Yunanistan'a verilmesini talep etmiştir (Oktay, 2015: 57).

İngiltere, adada daha demokratik bir anayasa hazırlanması amacıyla bir Danışma Meclisi kurmuş; 19 üyeden yalnızca 7'si Türklerden oluşmuştur. İngilizlerin tasarladığı yeni düzen, bir yasama meclisi ile bunun yanında bir yürütme konseyi öngörmekteydi. Ancak İngiltere, adadaki nihai denetimi elinde tutmayı sürdürürken bu önerileri gündeme getirmiştir. 1948'de Danışma Meclisi'nde görüşülen teklif, Rum üyelerce reddedilmiştir; Rum temsilciler, tam özerklik tanımayan hiçbir öneriyi kabul etmeyeceklerini ifade etmişlerdir. Kilise'nin siyasal etkisi, özellikle 1947'de başpiskoposluğa getirilen Makarios II'nin tutumu, bu reddin ardındaki belirleyici unsurlardan biri olmuştur. Bu nedenlerle yeni bir özerk yönetim ve anayasa oluşturulması imkânsız hâle gelmiş; İngiliz Valisi, yeni bir meclis teşkil ederek adayı kendi tasarrufları doğrultusunda yönetmeyi sürdürmüştür (Önalp, 2010: 91).

4. 1950–1960 DÖNEMİNDE KIBRIS SORUNUNDA TÜRKİYE VE İNGİLTERE KARŞILAŞTIRMASI

1950'li yılların başında Türkiye'nin Kıbrıs'a yaklaşımı, Lozan Barış Antlaşması sonrasındaki döneme benzer biçimde sınırlı kalmıştır. 23 Ocak 1950'de dönemin Dışişleri Bakanı Necmettin Sadak, “Türkiye'nin Kıbrıs meselesi diye bir meselesi yoktur.” diyerek hükümetin görüşünü ifade etmiştir (İsmail, 2000: 326). Kıbrıs konusunda Yunanistan meseleyi BM'ye taşıırken, CHP ve DP iktidarlarının temkinli tutumu literatürde eleştirilmiş; 1950 sonrasında Kıbrıs'la ilgili karar süreçlerinde Türkiye'nin çıkarlarının geri planda kaldığı değerlendirmeleri yapılmıştır. Bu yaklaşım, Kıbrıs'ın Misak-ı Millî sınırları içinde yer almamasıyla da temellendirilmiştir (Mütercimler, 2006: 89).

1950'lerin başında, İngiltere'den bağımsızlık ve Yunanistan'la birleşme (Enosis) arzusunu açıkça dile getiren Kıbrıslı Rumlar, İngiltere'nin Yunanistan'la kurduğu ilişkiler

nedeniyle hedeflerine ulaşamamıştır. Yunanistan, Kıbrıslı Rumların self-determinasyon hakkına sahip olduklarını savunmuş; İngiltere ise adada Türk toplumunun varlığını vurgulayarak bu talebi reddetmiştir. Yunanistan'ın konuyu BM gündemine taşımasıyla mesele uluslararası bir boyut kazanmıştır (Özgöker, 2010: 580).

17 Aralık 1954'te toplanan BM Genel Kurulu, 814 sayılı kararla Yunanistan'ın self-determinasyon talebini, Kıbrıs'ta iki toplumlu yapı bulunduğu gerekçesiyle reddederek bu ilkenin uygulanamayacağını belirtmiştir. Bu karar sonrasında Kıbrıslı Rum siyasal aktörler silahlı örgütlenmeye yönelmiş; Makarios ve Grivas, 10 Ocak 1955'te EOKA'yı kurarak silah dağıtımına ve örgütlenmeye başlamıştır. 1955'te İngiltere'de hükümet değişikliğiyle kurulan Muhafazakâr Parti hükümeti, Kıbrıs konusunda daha kararlı bir çizgi benimsemiş ve aynı yıl bir üçlü konferans toplayarak Yunanistan ile Türkiye'yi çözüm amacıyla davet etmiştir. Konferansın konusu, Kıbrıs'ın geleceği olarak belirlenmiştir. Böylece, 1950'lerin başında ve daha önce Lozan'da Kıbrıs'a doğrudan müdahil olmayan Türkiye Cumhuriyeti, bu davetle sürecin aktif tarafı hâline gelmiştir. 29 Ağustos 1955'te Londra'da başlayan konferansta Türkiye'yi Fatin Rüştü Zorlu temsil etmiştir. Yunanistan Enosis tezinde ısrar ederken, Türkiye ya mevcut statükonun sürdürülmesi ya da İngiltere'nin Kıbrıs'tan çekilmesi hâlinde egemenliğin Türkiye'ye devri tezini savunmuştur (Önalp, 2010: 95-97). Bu tutum İngiltere tarafından olumlu karşılanmış; müzakere eksenli fiilen İngiltere-Türkiye hattına taşınmıştır. 6 Eylül 1955'te sonuç bildirgesi üzerinde çalışılırken, Selanik'ten gelen haberler sürecin seyrini etkilemiştir (Oktay, 2015: 67).

İngiltere'nin adada gündeme getirdiği self-determinasyon formüllerinin Makarios tarafından reddedilmesi üzerine Makarios önce Seyşeller'e sürgün edilmiş, ardından Atina'ya yerleşmesine izin verilmiştir. Bu süreçte EOKA şiddet

eylemlerinin yaygınlaşması ve Türklere yönelik saldırıların artması, Ankara'yı taksim tezini açık biçimde savunmaya yöneltmiştir (Mütercimler, 2006: 109). EOKA saldırılarına karşı Kıbrıs Türklerinin haklarını korumak amacıyla 27 Kasım 1957'de Rauf Denктаş, Burhan Nalbantoğlu ve Kemal Tanrısevdi tarafından Türk Mukavemet Teşkilatı (TMT) kurulmuş; teşkilatın ilk büyük kitlesel eylemi 27-28 Ocak 1958'de düzenlenen sömürge yönetimi ve Enosis karşıtı miting olmuştur. Bu dönemde taksim, Enosis'e karşı geliştirilen başat karşı tez olarak öne çıkmıştır (İsmail, 2000: 359).

Kıbrıs'taki gerilim ve şiddet giderek artmış, sorun çıkmaza sürüklenmiştir. Bu nedenle Yunanistan Başbakanı Konstantin Karamanlis, çözüm arayışını üçlü görüşmeler yönünde yoğunlaştırmıştır (Olgun, 1999: 16). Ocak 1959'da Türkiye, İngiltere ve Yunanistan, Kıbrıs'la ilgili bir uzlaşının ana hatları üzerinde anlaşmaya varmış; 11 Şubat 1959'da Zürih Antlaşması imzalanmıştır. Bu çerçevede adanın bağımsızlığı, Türk ve Rum toplumlarının ortaklığı, toplumsal alanda otonomi ve garantörlük düzeni (Türkiye, İngiltere, Yunanistan) kabul edilmiştir (Özgöker, 2010: 580). Ardından Zürih'te varılan mutabakat, Londra'da imzalanan üçlü antlaşmalarla teyit edilmiştir. 19 Şubat 1959'da imzalanan bu antlaşmalar, Kıbrıs'ta bağımsız bir devlet kurulmasını öngörmüş; sürecin devamında 1960 Anayasası ile Kıbrıs Cumhuriyeti tesis edilmiştir (Olgun, 1999: 17).

Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluş mimarisini oluşturan Londra, Zürih ve Garanti Antlaşması, İngiltere, Türkiye ve Yunanistan arasında imzalanmıştır. Bu düzenlemeler uyarınca Türkiye'nin 650, Yunanistan'ın ise 950 kişilik askerî birlik bulundurma hakkı tanınmış; ayrıca Türkiye'ye, antlaşma hükümlerinin ihlali ve barışın bozulması hâlinde müdahale etme yetkisi verilmiştir (Mütercimler, 2006: 119; Önalp, 2010: 109).

Türk birliğinin adada konuşlanmasıyla birlikte Kıbrıs'ta 82 yıllık Britanya idaresi sona ermiştir.

5. KIBRIS CUMHURİYETİ'NİN KURULMASINDAN 1974 KIBRIS BARIŞ HAREKÂTI'NA UZANAN DÖNEM

Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra adada kalıcı bir barış ve huzur ortamı sağlanamamıştır. 1960'ta kurulan Kıbrıs Cumhuriyeti, fiilen yalnızca üç yıl işlerlik gösterebilmiştir. Bunun başlıca nedeni, Türk üyelerin karar alma süreçlerinden dışlanması ve hükümetin Rum tarafının önceliklerine göre tek taraflı icraatlarda bulunmasıdır (Göktepe, 2009: 413).

Cumhuriyetin ilanını izleyen dönemde, Türklere tanınan hakların geri alınmasını hedefleyen milliyetçi Rum gruplar Akritas Planını hazırlamıştır. 27 Mayıs 1960 darbesi bağlamında Londra ve Zürih Antlaşmalarını değiştirmek isteyen Makarios, antlaşmaları imzalayan devletlere revizyon önerilerini sunmuş; Türk tarafının sert tepkisi üzerine taleplerini kabul ettiremeyince Akritas Planı'nı devreye koymuştur (Oktay, 2015: 94).

Akritas Planı çerçevesinde, adadaki Türk varlığını tasfiye etmeye dönük saldırılar artmış; EOKA terör örgütünün eylemleri yoğunlaşmıştır. Türkiye, Yunanistan ve Birleşik Krallık'ı ortak müdahaleye davet etmiş; sonuç alınamayınca Türkiye tek taraflı uyarı amaçlı bir harekete girişmiş ve bu çerçevede Türk jetleri Lefkoşa semalarında uçuşlar yapmıştır (Mütercimler, 2006: 136).

1964, Kıbrıs açısından kritik bir yıl olmuştur. Çatışmalar sürmüş; çok sayıda Kıbrıslı—özellikle Kıbrıs Türkleri—hayatını kaybetmiştir. BM Barış Gücü adaya konuşlandırılmış ancak çatışmaları durdurmada etkili olamamıştır (Göktepe, 2009: 413). Türkiye'nin askerî seçenekleri değerlendirmesi üzerine, ABD Başkanı Lyndon B. Johnson, İsmet İnönü'ye bir mektup

göndererek müdahaleye karşı uyarmış ve olası bir Sovyet saldırısı durumunda Türkiye'nin savunulmayabileceğini bildirmiştir (Önalp, 2010: 152). Bu ortamda Rum ve Yunan unsurlar Türk köylerine yönelik saldırılarını sürdürmüştür.

Kıbrıs sorunundaki dönüm noktalarından biri de 1967'de Yunanistan'da gerçekleşen askerî darbedir. 21 Nisan 1967'de Albay Papadopoulos önderliğindeki cunta iktidarı ele geçirmiş; hükümet programında Enosis yönünde imalar görülmüş ve Makarios karşısında Grivas'a yakın durulacağı mesajı verilmiştir (Sever, 2012: 30). Papadopoulos'un Kıbrıs ziyareti sonrasında, 16 Kasım 1967'de Rum birlikleri Türk bölgelerine saldırmış, bazı yerleri ele geçirmiştir. Türkiye bu gelişmeler üzerine bir çıkarma harekâtı kararı almış; ancak ABD Savunma Bakanı Cyrus Vance'in arabuluculuğuyla bu karardan vazgeçilmiştir. Askerî donanımı yetersiz olan Türkiye, bu süreçten sonra kapsamlı modernizasyon programlarına yönelmiş ve ileride bir çıkarma harekâtını mümkün kılacak unsurları envanterine katmıştır (Oktay, 2015: 94).

Enosis'i derhâl gerçekleştirme hedefiyle Rum tarafı çalışmaları hızlandırmış; EOKA-B örgütlenmesiyle eylemler yeniden tırmandırılmıştır. Grivas, 1971'de gizlice adaya dönerek şiddet eylemlerini planlamış; 1974'te ölümü, Makarios üzerindeki baskıyı bir ölçüde azaltmıştır (Önalp, 2010: 184).

Kıbrıs'ta Türklerin siyasal eşitliğini ve güvenliğini hedef alan direniş ve tedhiş eylemleri 1974'e dek sürmüştür. Haziran 1974'te adada, EOKA'nın askerî cuntanın desteğiyle Makarios'a karşı gerçekleştirdiği darbe sonucu yönetim ele geçirilmiştir. Bunun üzerine Türkiye, 1960 Garanti Antlaşması'nın 4. maddesindeki tek başına hareket etme yetkisine dayanarak 20 Temmuz 1974'te Kıbrıs Barış Harekâtını başlatmıştır (Göktepe, 2012: 580).

6. KIBRIS BARIŞ HAREKÂTI VE TÜRKİYE

“Biz aslında savaş için değil barış için; yalnız Türklere değil Rumlara da barış getirmek için adaya gidiyoruz.” diyen Başbakan Bülent Ecevit, harekâtın amacını bu sözlerle ifade etmiştir. 20 Temmuz 1974 sabahı Kıbrıs Barış Harekâtı başlamıştır (Oktay, 2015: 135). Garantör ülkelerden biri olan Türkiye, bu tarihte müdahale hakkını kullanmış ve iki aşamada bugün KKTC sınırlarına tekabül eden bölgeyi denetim altına almıştır (Sönmezoğlu, 2013: 179). 22 Temmuz 1974’te yürürlüğe giren ateşkesin hemen ardından, Birleşik Krallık Dışişleri Bakanı Güvenlik Konseyi kararıyla Türkiye ve Yunanistan’ı 25 Temmuz’da Cenevre’de konferansa davet etmiştir. Dönemin Dışişleri Bakanı Turan Güneş, Türk birliklerinin Kıbrıs Türk halkını korumak için adada bulunduğunu belirtmiştir. Buna karşılık Yunan heyeti, Türkiye’nin askerî varlığını adadan çekme hedefi dışında kalıcı barışa yönelik bir irade ortaya koymamıştır (Önalp, 2010: 179). 30 Temmuz 1974’te, adada Türk ve Rum olmak üzere iki cemaat bulunduğu resmen kabul edilmiş; 30 Temmuz Deklarasyonu Yunan tarafınca imzalanmıştır. Görüşmeler 8 Ağustos’ta yeniden sürdürülmek üzere ertelenmiş ve liderlerin bir araya gelmesi kararlaştırılmıştır (Oktay, 2015: 150).

II. Cenevre görüşmelerinin başlamasıyla Türk tarafı, adanın %38’ini kapsayacak bir federe devlet önerisi sunmuştur. Yunan ve İngiliz tarafları bu teklife sıcak bakmamış, süreci oyalayıcı manevralarla sürdürmüştür. Bunun üzerine 13 Ağustos 1974’te Turan Güneş, “Ayşe tatile çıksın” parolasıyla II. Harekâtın başlatılabileceğini bildirmiş ve ikinci aşama uygulanmıştır (Olgun, 1999: 26). Müdahale sonrasında iki toplumlu bir federasyon zeminini tesis etmeye dönük çalışmalar başlatılmış; Cenevre Düzenlemeleri ile adada fiilen iki idarenin varlığı kabul görmüştür. Harekât neticesinde iki toplum coğrafi

olarak kesin biçimde ayrılmış; 1975'te Kıbrıs Türk Federe Devleti ilan edilmiştir (Göktepe, 2012: 581).

Harekât sırasında Türkiye, CHP-MSP koalisyonu tarafından yönetilmekteydi. Koalisyon ortaklarının Kıbrıs politikasına yaklaşım farklılıkları daha sonra görünür hâle gelmiştir. Bununla birlikte, hükümetin en önemli icraatı kuşkusuz askerî harekâtın gerçekleştirilmesidir (Fedayi, 2009: 501). CHP ve Ecevit, harekâtın uzatılmasına mesafeli yaklaşırken; MSP ve Necmettin Erbakan, hedefler tamamlanıncaya dek devam edilmesi gerektiğini savunmuştur. Ecevit, MSP'nin tutumunu “fetih/cihat havası” olarak nitelemiştir. Rauf Denktaş da 1996 tarihli bir konuşmasında “Kıbrıs'ı zulümden kurtarma kararını veren Sayın Erbakan'dır...” diyerek MSP'nin rolünü vurgulamıştır. Başbakan Yardımcısı Erbakan, hazırlıkların tamamlanmasına ilişkin talimatlar vermiş; Ecevit'in İngiltere'den olumsuz yanıt alması üzerine harekât kararında belirleyici olmuştur. Harekât başladıktan sonra Ecevit'in süreçleri sonlandırma eğilimi gösterdiği, MSP'nin ısrarıyla operasyonun sürdüğü yönünde görüşler de literatürde yer almaktadır (Oktay, 2010: 170).

7. KKTC'NİN KURULUŞU VE GÜNÜMÜZE KADAR KIBRIS SORUNU

Kıbrıs Türk Federe Devleti'nin ilanından sonra Türk tarafı, Rum tarafıyla uzlaşma arayışlarını sürdürmüştür. 9 Ağustos 1980'de başlayan görüşmelerde ortaya çıkan belge, iki kesimlilik ve güvenlik kavramlarını ilk kez açıkça zikretmiş; sorunun anayasal yönünün federal, toprak boyutunun ise iki kesimli bir çözümle ele alınacağını formüle etmiştir. 15 Kasım 1983'te Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC), Kıbrıs Türk halkının self-determinasyon hakkına dayanılarak ve siyasal eşitlik vurgulanarak ilan edilmiştir. Bu adım atılırken federasyon tezi

korunmuş ve Rum tarafına barış ve çözüm çağrısı yapılmıştır (T. C. Dışişleri Bakanlığı, t.y.).

KKTC'nin ilanının ardından BM Güvenlik Konseyi, 541 sayılı kararla, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kuruluşuna ilişkin uluslararası antlaşmalara aykırılık iddiasıyla KKTC'nin ilanını hukuken geçersiz saydığını açıklamıştır (UNSC, 1983)

1984'te BM Genel Sekreteri Javier Pérez de Cuéllar, tarafları New York'ta masaya oturtmuş ve bir taslak metin hazırlamıştır. Taslakta iki toplumlu federal devlet, Rum Cumhurbaşkanı ve Türk Cumhurbaşkanı Yardımcısı için veto yetkileri gibi hükümler öngörülmüştür. Rauf Denktaş taslağı kabul etmiş; Kipriyanu ise reddetmiş, böylece uzlaşa sağlanamamıştır (Oktay, 2015: 179).

BM gözetimindeki süreci canlandırma çabaları 1999'da hız kazanmıştır. BM Genel Sekreteri Kofi Annan'ın 14 Kasım 1999 tarihli açıklamasıyla yeni bir aşamaya geçilmiş; ardından dolaylı görüşmeler yapılmışsa da sonuç alınamamıştır. Annan, ilerleme sağlanamaması üzerine kendi çözüm planını geliştirmiştir. 3 Kasım 2002'de Türkiye'de AK Parti'nin tek parti hükümeti kurmasıyla Ankara, Kıbrıs meselesinde çözüme destek veren bir tutum benimsemiştir. Genel Sekreter'in 26 Şubat değişikliklerini ve 24–31 Mart 2004'te İsviçre'de yapılan Dörtlülük Zirve sürecini takiben planın beşinci versiyonu taraflara sunulmuş; 24 Nisan 2004'te referanduma gidilmiş; Türk tarafı planı kabul etmiş, Rum tarafı ise reddetmiştir. Annan, 3 Haziran 2004'te Güvenlik Konseyi'ne sunduğu raporda, Kıbrıs Türk tarafına uygulanan tecridin kaldırılması yönünde güçlü olmasa da bir tavsiyede bulunmuştur. (Sönmezoğlu, 2013: 183).

2008'de, referandumun ardından kesilen süreç yeniden başlamış; Nikos Anastasiadis'in iş başına gelmesiyle adada görece olumlu bir hava oluşmuştur. 10 Şubat 2014'te KKTC Cumhurbaşkanı Derviş Eroğlu ile GKRY lideri Nikos

Anastasiadis, yeni BM Genel Sekreteri Ban Ki-moon gözetiminde görüşerek ortak bir metin üzerinde uzlaşmıştır (Oktay, 2015: 242). Metnin en önemli vurgusu, mevcut durumun kabul edilemez olduğunun iki tarafça ifade edilmesidir; mevcut durumun hem Rumlara hem Türklere olumsuz yansımaları olduğu belirtilmiştir (Akgün, 2014: 2).

2017’ye gelindiğinde, Enosis krizi nedeniyle görüşmeler yeniden tıkanmıştır. Mustafa Akıncı, Enosis’in okullarda kutlanmaması ve bu yönde somut adımlar atılması şartlarını ileri sürmüştü; 12 Şubat 2017’de Rum Meclisinin, Kıbrıs’ın Yunanistan’la birleşmesini öngören 1950 tarihli Enosis kararının okullarda kutlanmasına ilişkin karar alması üzerine Türk tarafı yaklaşık 21 ay sürece katılmamıştır. Enosis kararının yarattığı gerilim, adada ikiye bölünmeyi derinleştirmiş ve müzakere sürecinin duraksamasına yol açmıştır (T. C. Dışişleri Bakanlığı, 2017).

2020’de Ersin Tatar’ın Cumhurbaşkanı seçilmesi ile iki-devlet yaklaşımı KKTC’nin devlet politikası haline gelmiştir (KKTC, 2025a). BM Güvenlik Konseyi’nin 23 Temmuz 2021 tarihli “derhal geri alın” çağrısına rağmen Maraş/Varosha’daki kademeli açılım adımları sahada devam eden gerilim başlığı olarak yerini korumuştur (UN, 2021). BM Genel Sekreteri’nin temsilcisi olarak María Ángela Holguín görevlendirilmiştir. 2024-2025 yıllarında geçiş kapıları, mayın temizliği ve enerji gibi konularda güven artırıcı önlemler gündeme alınmıştır (Associated Press, 2024; 2025). Günümüzde, KKTC iki devlet düzen arayışının kabulü noktasında tavrını devam ettirmektedir. Çözüm arayışının siyasal eşitlik, güvenlik ve iki kesimlilik ilkelerinin uygulanmasına yönelik adımlar atılması beklenilmektedir. Ayrıca, yapılan anketlerde KKTC vatandaşlarının da iki devletli çözüm siyasetine destek verdiği KKTC Cumhurbaşkanı Ersin Tatar tarafından vurgulanmaktadır (KKTC, 2025b).

8. SONUÇ

Kıbrıs, Doğu Akdeniz’de jeopolitik ve stratejik bakımdan kritik konuma sahip bir adadır. Kıbrıs, bütün Ortadoğu ülkelerini kontrol etmeye yarayan “sabit bir uçak gemisi” konumundadır (Yaycı, 2012: 5). Osmanlı hâkimiyeti öncesinde Venedik yönetiminde baskı ve şiddetin artması üzerine yerel unsurlar Osmanlı’dan destek talep etmiş; 1570–1571 sürecinde ada Osmanlı egemenliğine girmiştir. Osmanlı idaresi Anadolu’dan kontrollü iskân politikaları uygulamıştır.

1878’e dek Osmanlı yönetiminde kalan Kıbrıs, imparatorluğun zayıflamasıyla Birleşik Krallık’a kiralanmış; I. Dünya Savaşı sürecinde İngiltere antlaşmaları feshederek adayı tek taraflı ilhak ettiğini duyurmuştur. Lozan Antlaşması’nda Türkiye Cumhuriyeti, Kıbrıs’ın Misak-ı Millî dışında olduğunu kabul etmiş; böylece ada üzerindeki hak iddiası sona ermiştir.

II. Dünya Savaşı sonrasında Rum tarafı self-determinasyon ve Enosis taleplerini yükseltmiş; Türkiye’nin konuya daha doğrudan dâhil olması BM ve Londra Konferansı süreçleriyle mümkün olmuştur. 1960’ta iki toplumlu Kıbrıs Cumhuriyeti kurulmuş; ancak kısa sürede tek taraflı uygulamalar ve Enosis hedefi doğrultusundaki eylemler, Türk toplumuna yönelik saldırıları artırmış; bu da Türkiye’nin 1974 Kıbrıs Barış Harekâtına zemin hazırlamıştır. Harekâtın ardından Kıbrıs Türk Federe Devleti (1975) ve KKTC (1983) ilan edilmiştir.

Sonraki yıllarda çok sayıda müzakere turu yapılmış; ancak Rum tarafının uzlaşmaz tutumu ve uluslararası siyasetteki kırılgan dengeler nedeniyle kalıcı bir çözüm üretilmemiştir. 2004 Annan Planı referandumunda Türk tarafının evet, Rum tarafının hayır demesi; 2014 ortak metnine karşın somut ilerleme sağlanamaması; 2017 Enosis kararıyla müzakerelerin durması bu sürecin başlıca eşikleridir. Kıbrıs meselesi, hâlen iki toplumun

siyasal eşitliği, güvenlik düzenlemeleri ve iki kesimlilik ilkeleri etrafında çözüm arayışlarını sürdürmektedir.

Sonuç olarak, uzun yıllardır çözilemeyen “Kıbrıs Sorunu”, KKTC ve KKTC vatandaşları tarafından iki devletli çözümün yegâne yol olarak benimsendiği, bu amaçla atılacak adımlara açık olduğu görülmektedir.

KAYNAKÇA

- Akgün, S. (2014). Kıbrıs'ta yeni müzakere heyecanı. *SETA Perspektif*, (35), 1-4.
- Associated Press. (2024, January 5). *UN chief names a new envoy to scope out the chances of restarting Cyprus talks*. Erişim Tarihi 05 Ekim 2025, <https://apnews.com/article/cyprus-united-nations-envoy-peace-talks-aad9039c2df00cd1778c9622ff72f741>
- Associated Press. (2025, May 24). *UN envoy for Cyprus pushes for trust-building measures ahead of July meeting*. Erişim Tarihi 05 Ekim 2025, <https://apnews.com/article/cyprus-ethnic-division-united-nations-envoy-holguin-trust-e>
- Fedayi, C. (2009). Türkiye'nin siyasal ve sosyal kaos dönemi. In A. Çaylak, C. Göktepe, M. Dikkaya, & H. Kapu (Eds.), *Türkiye'nin politik tarihi*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Fedayi, C. (2016). *İmparatorluk nasıl yıkıldı?* Ankara: Kadim Yayınları.
- Göktepe, C. (2009). Türkiye'de 27 Mayıs darbesi sonrası iç ve dış siyasi gelişmeler. In A. Çaylak, C. Göktepe, M. Dikkaya, & H. Kapu (Eds.), *Türkiye'nin politik tarihi*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- İsmail, S. (2000). *Kıbrıs sorununun kökleri*. İstanbul: Akdeniz Haber Ajansı Yayınları.
- KKTC (2025a). *Basın Açıklaması*. Erişim Tarihi 05 Ekim 2025, <https://kktcb.org/tr/cumhurbaskani-aciklamasi-14015>
- KKTC (2025b). *Anketler Halkımızın İki Devletli çözüme olan desteğinin güçlenerek arttığını gösteriyor*. Erişim Tarihi 05 Ekim 2025, <https://kktcb.org/tr/cumhurbaskani-ersin-tatar-son-donemde-yapilan-tum-anketlerin-halkimizin-iki-13522>

- Mütercimler, E. (2006). *Satılık ada Kıbrıs*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Oktay, E. (2015). *Türk tarihinin kayıp yılları: Kıbrıs sorunu*. İstanbul: Akis Kitap.
- Olgun, A. (1999). *Dünden bugüne Kıbrıs sorunu*. İstanbul: Kastaş Yayınları.
- Önalp, E. (2010). *Geçmişten günümüze Kıbrıs*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Özgöker, U. (2010). Türk dış politikasının kilit sorunu: Kıbrıs sorunu. In C. Yenigün & E. Efegil (Eds.), *Türkiye'nin değişen dış politikası*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Sever, M. (2012). *20 Temmuz 1974 Kıbrıs: Bitmeyen gece*. İstanbul: Kastaş Yayınevi.
- Sönmezoğlu, F. (2013). *Uluslararası ilişkilere giriş*. İstanbul: Der Yayınları.
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı. (t.y.). *Kıbrıs meselesinin tarihçesi: BM müzakerelerinin başlangıcı*. Erişim tarihi 29 Eylül 2025, http://www.mfa.gov.tr/kibris-meselesinin-tarihcesi_-bm-muzakerelerinin-baslangici.tr.mfa
- Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı (2017). *No:47, 14 Şubat 2017, GKRY Meclisinin 1950 Yılında Düzenlenen Enosis Oylamasının Okullarda Anılmasına İlişkin Kararı Hk.* Erişim Tarihi 29 Eylül 2025, https://www.mfa.gov.tr/no_47-_gkry-meclisinin-1950-yilinda-duzenlenen-enosis-oylamasinin-okullarda-anilmasina-iliskin-karari-hk_.tr.mfa
- United Nations Security Council. (1983). *Resolution 541 (1983), adopted by the Security Council at its 2500th meeting, on*

18 November 1983. Erişim Tarihi 29 Eylül 2025,
<https://digitallibrary.un.org/record/58970?v=pdf>

United Nations Security Council (2021). *Security Council Presidential Statement condemns announcement on further reopening in fenced-off Varosha Area of Cyprus*. Erişim Tarihi 05 Ekim 2025,
<https://press.un.org/en/2021/sc14586.doc.htm>

Yaycı, C. (2012). Doğu Akdeniz’de yetki alanlarının paylaşılması sorunu ve Türkiye. *Bilge Strateji*, 4(6), 1-70.

YIĞIN DERGİSİ (1946)

Diren ÇAKMAK¹

1. GİRİŞ

İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra Türkiye'de çok partili hayata geçilmiştir. Böylece sol içerikli yayınların sayısı artabilmiştir. Bu sol içerikli yayınlardan birisi de Yığın Dergisi'dir. Dergi ayda iki kez çıkan fikir ve sanat dergisidir. Yığın Dergisi'nin ilk sayısı 1 Ekim 1946'da çıkmıştır. Dergi altı sayı yayınlanmış ve 15 Aralık 1946 tarihli 6. sayısının yayınlanmasından bir gün sonra kapatılmıştır.

Dergi üzerine bugüne kadar yazılmış iki önemli bilimsel makale mevcuttur. Her iki makalenin yazarı M. Bülent Varlık'tır. İlk önemli bilimsel makale “Yığın'ın Kemalizm'e Bakışı” başlığını taşır. Mülkiyeliler Birliği Dergisi'nde 1997'de yayınlanan bu makale oldukça kısadır, altı sayfadır. İkinci önemli bilimsel makale “Eski Sol Üzerine Yeni Notlar: Yığın” başlığını taşır. Kebikeç Dergisi'nde 2014'te yayınlanan bu makale, Yığın yazılarının bibliyografyasını ve Yığın'dan yazı parçalarını içerir. Her iki makalenin literatüre başlıca katkısı Yığın Dergisi'nin varlığına dikkat çekmesidir.

Yığın Dergisi'nin bütün sayılarına Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı'ndan (TÜSTAV) elektronik ortamda erişmek mümkündür.

Çalışma, giriş ve sonuç bölümleri hariç beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Dergi hakkında genel bilgilere

¹ Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İİBF, İktisat, direncakmak@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0002-2024-7831.

yer verilmekte; ikinci bölümde, Dergi'nin izlediği siyasi çizgi anlatılmakta; üçüncü bölümde, Dergi'nin kapitalizme bakışı değerlendirilmekte; dördüncü bölümde, Dergi'de öne çıkan yazılardan, öykülerden ve şiirlerden bahsedilmekte, beşinci bölümde, Dergi'nin Atatürk'e ve cumhuriyete bakışı incelenmektedir. Çalışmada içerik çözümleme kullanılmaktadır. Çalışmanın önemi, Yığın Dergisi hakkında en kapsamlı çalışma olması ve Yığın Dergisi hakkında doğru bilgiler içermesidir.

2. YIĞIN DERGİSİ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

Yığın Dergisi'nin ilk sayısı 1 Ekim 1946 tarihinde çıkmıştır. İlhan Darendelioğlu, Dergi'nin büyük kentlerde, üzerinde “Yığın yakında çıkıyor” ibaresi bulunan afişlerle duyurulduğunu söyler (Varlık, 2014: 199). Dergi altı sayı yayınlanmış ve 15 Aralık 1946 tarihli 6. sayısının yayınlanmasından bir gün sonra kapatılmıştır.

Dergi'nin son sayısının dağıtımına çıkamayışından kaynaklı, Dergi'nin beş sayı çıktığı yönünde yanlış bilgi mevcuttur. Remzi İnanc, Vedat Günyol, Şükran Kurdakul ve Özgün Erler Bayır, derginin beş sayı yayınlandığı yanlış bilgisinin yayılmasına neden olan isimlerdir. (Varlık, 2014: 199-200)

Dergi ayda iki kez yayınlanmıştır. Her ayın birinde ve onbeşinde çıkan Dergi'nin ayda bir kez yayınlandığını sananlar vardır. M. Bülent Varlık, bu kişilere örnek olarak Aclan Sayılğan'ı gösterir (Varlık, 2014: 200). Aclan Sayılğan'ın Dergi'de bir şiiri de yayınlanmış olmasına rağmen, Aclan Sayılğan Dergi'nin ayda bir yayınlandığı yanlış bilgisine sahiptir.

Kendini “fikir ve sanat mecmuası” olarak sunan Yığın’ın sahibi ve yazı işleri yöneticisi Adil Yağcı’dır. Adil Yağcı Yüksek Ticaret Mektebi mezunudur. Sosyalisttir. Zengin bir kişidir ve Yığın Dergisi dışında Sendika isimli dergiyi de finanse etmiştir. Adil Yağcı, halkın çıkarına olan bazı radyo programlarına da maddi destekte bulunmuştur. Sol çevreler tarafından “Vizyonu geniş bir yağ fabrikatörü” olarak anılan Adil Yağcı, bütün hayatını emekçilerin çıkarlarının savunulmasına adanmış bir sermayedardır (Varlık, 2014:200).

Dergi’nin sayılarına bakıldığında, Dergi’nin sayfa sayısının kapak dahil 16 sayfa olduğu görülür. Dergi, İstanbul’da Çemberlitaş yakınlarında bulunan Ferik Kalmuk Basımevi’nde basılmıştır. Türk siyaset tarihinde “F-K Basımevi” diye anılan matbaanın sahibi Ferit Kalmuk 1947 Türkiye Komünist Partisi (TKP) davası sanıkları arasındadır (Varlık, 2014: 200). Bu basımevi Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi’ne (TSEKP) ait olduğu için, Dergi’nin TSEKP yayın organı olduğunu öne sürenler vardır.

Dergi’nin, Ş. Hüsnü Değmer’in önderliğindeki TSEKP’in yayın oranı olduğuna dair Dergi’de herhangi bir bilgi mevcut değildir. Bununla beraber, Aclan Sayılğan ve Şükran Yurdakul Yığın’ın TSEKP’in yayın organı olduğunu savunur. Arslan Kaynardağ, TSEKP ile Dergi arasında hukuki bir bağın olmadığını ancak dergide yazanların bu partiye üye veya bu parti görüşünü destekleyen kişiler olduğunu söyler. Müntekim Öçmen, Hulusi Dosdoğru ve Dergi kapaklarını çizen Faris Erkmán TSEKP davasından hüküm giymiş kişilerdir (Varlık, 2014: 201). Dergi’nin TSEKP’in yayın organı olduğunu savunanlar arasında TÜSTAV da vardır. Son tahlilde, Yığın’ın TSEKP yayın organı olduğunu söylemek doğru olur.

Dergi’nin sayısı 25 kuruştur. Dergi’nin yıllık abonesi 600 kuruş ve altı aylık abonesi 300 kuruştur. Öğretmen ve

öğrenciler için abone ücreti yıllık 500 kuruş, ve altı aylık 250 kuruş olmak üzere indirimlidir. M. Bülent Varlık, Dergi'nin tirajının Arslan Kaynardağ tarafından yaklaşık 2000 olarak verildiğini belirtir (Varlık, 2014: 200).

Dergi'de en çok yazan kişiler arasında Arslan Kaynardağ, Abdülbaki Gölpınarlı, Sabire Dosdoğru, Hüsamettin Bozok, Burhan Arpad, Suat Taşer ve Orhan Kemal başta gelir. Dergi'de Nazım Hikmet'in daha sonraki yıllarda “Memleketimden İnsan Manzaraları” ve “İstiklal Savaşı Destanı” kitaplarında yer alan bazı şiirleri imzasız ya da “İbrahim Sabri” müstearıyla yayınlanmıştır (Varlık, 2014: 201). Yığın'ın ilk sayısının kapağında Franz Mazerel'in bir deseni yer alır. Dergi'nin 3, 4. ve 6. sayılarının kapağı Faris Erkman'a aittir. Dergi'nin çeşitli sayılarında Nuri İyem, Kathe Kolwitz, Picasso ve Fethi Karakaş gibi sanatçıların eserlerine yer verilmiştir (Varlık, 2014: 202). Dergi ilk sayısında neden çıktığını açıklayan bir yazıya sayfalarında yer vermemiştir. Dergi, her sayısında bir temayı ele almıştır. Dergi'nin 2. sayısında verem hastalığı, 3. sayısında cumhuriyet, 4. sayısında Atatürk, 5. sayısında kadın hakları ve 6. sayısında Beethoven konusu özel olarak incelenmiştir.

Yığın, sosyalist yayın çizgisine sahip olup, Kemalizm'e ilericilik atfetmiş bir dergidir (Varlık, 1997: 54). Yığın, sosyalist bir yayın çizgisine sahip olduğu için Rusya'daki sosyalist devrimi Birinci Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşen büyük bir devrim olarak görür. Dergi'nin Cumhuriyet devrimini de sosyalist devrim gibi büyük bir devrim saydığını hatırlatmak gerekir.

Dergi'nin en ilginç kısmı “Dünyadan Haber” kısmıdır. Burada Batılı yazarlar hakkında haberlere yer verilir. Dergi'de kitap tanıtımları da bulunmaktadır. Yayınlanan kitaplarının Yığın'da tanıtılmasını isteyen yazarların kitaplarından ikiye

adet Dergi yazışma adresine göndermeleri istenmiştir. Kitap tanıtımlarında yabancı yazarların kitaplarının ağırlığı teşkil ettiği söylenebilir. Dergi’de şiirlerin kültür yazılarının arasına yerleştirildiği dikkati çeker. Dergi, yoksulluğun acımasız yüzünü gözler önüne seren öykülere sayfalarında yer açmıştır.

Yığın, 6. sayısının yayınlanmasının hemen ardından 16 Aralık 1946 tarihinde Sıkıyönetim Komutanı Korgeneral Asım Tınaztepe imzasını taşıyan bir tebliğ ile kapatılmıştır (Varlık, 2014: 202). Tebliğ Vatan gazetesinin 15 Aralık 1946 tarihli sayısında yayınlanmıştır. Aynı tebliğ ile TSEKP, Türkiye Sosyalist Partisi, İstanbul İşçi Sendikaları Birliği ve İstanbul İşçi Kulübü de kapatılmış, kapatılan partilerin fikirlerini yaydığı iddiası ile Sendika, Ses, Nor Or, Gün ve Dost gazete ve dergilerinin faaliyetlerine son verilmiştir (Varlık, 2014: 203). Yığın Dergisi’nin kapatılma nedeninin Nazım Hikmet’in “Kurtuluş Savaşı Destanı”ndan bazı parçaların yayınlanması olduğu tahmin edilmektedir. Bu iddiayı ilk dile getiren kişinin Vedat Günyol olduğunu belirtmek gerekir.

3. YIĞIN DERGİSİ’NİN İZLEDİĞİ SİYASİ ÇİZGİ

Yığın, Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi’nin (TSKEP) yayın organıdır. TSKEP, gizli Türkiye Komünist Partisi’nin uzantısı legal bir parti olmakla beraber, Yığın sayfalarını, Sovyet propagandası için bir araç olarak kullanmamıştır. Altını çizmek gerekir ki, Yığın sayfalarında savunulan siyasi görüşler ile TSKEP görüşleri arasında paralellik vardır.

Dergi, emek ve sermaye çelişkisinde tarafını emekten yana seçmiştir. İşçilerin sömürülmesine karşı çıkmanın yeterli olmadığını savunan Dergi, işçi sömürüsüne mani olmak gerektiği iddiasında olmuştur. Üretim araçlarını yurttaşın ortak mülkiyetine geçirmek isteği, Dergi sayfalarında

izlenebilmektedir. Halkın geçim sıkıntısını gündeme getiren yazılara Dergi sayfalarında sık rastlamak mümkündür. Halkın geçim standartlarını yükseltmeye dönük politikaların hayata geçirilmesi gerektiği görüşünde olan Dergi, emekçilerin yönetimde etkin hale getirilmelerinden yanadır. İşçi sınıfına dair sınırlandırıcı yasal düzenlemelerin derhal değiştirilmesi gerektiğini savunan Dergi, işçilerin ayrımcılığa uğramaması için bazı tedbirler alınması hususuna işaret eder. İş yaşamında işçilerin sömürülmesini engelleyen kimi standartlar getirilmesini elzem bulan Dergi, işçi sınıfının hak ettiği ücreti almasının önündeki engellerin kaldırılmasını toplumsal barışın sağlanması bakımından zaruri bulur.

Dergi sayfalarında “gericilik” ve “ırkçılık” ifadelerine rastlanır. Dergi, hem gericilikle hem de ırkçılıkla mücadele edilmesi gerektiğini savunur.

Dergi'nin yayın çizgisi izlendiğinde, sosyalist bir düzene geçiş için ortam hazırlamaya dönük görüşler ve politikaların kendini gösterdiği söylenebilir. İşçiler ve köylüler ile ilgili ülkedeki yasal düzenlemelerin anlaşılması zor ifadelerde dolu olduğuna dikkat çeken Dergi, bu sorunun giderilmesi gerektiğini savunur. Dergi, köylülerin teşkilatlanmalarını ve kendi haklarını kendilerinin savunmalarını bir çözüm olarak görür. Dergi toprak reformunu zaruri bulur. Öte yandan, Dergi, devletin bir toprak reformu gerçekleştireceğinden kuşku duyar. Zira buna mevcut sistemden nemalanan kesimler izin vermeyecektir. Dolayısıyla köylülerin kendi çıkarlarını kendilerinin savunmaları gerekmektedir.

Dergi, vergide adaletin olmadığını görüşündedir. Dergi, devletin vergi gelirinin büyük kısmını alt gelir grubundan tahsil ettiğine işaret eder. Emekçilerin vergilerle ezildiğini iddia eder. Vergi sisteminin adaletli biçimde düzenlenmesi gerektiğini savunan Dergi, vergilerin büyük kısmının zenginlerden veya

zenginleşmekte olan kesimlerden tahsil edilmesi gerektiği görüşünü öne sürer.

Dergi, kadınların erkeklerle eşit ücret almaları meselesine önem verir. Daha çok kadının çalışma hayatında yer alması gerektiğini savunan Dergi, kadınların çalışma hayatında erkeklerle eşit muamele görmeleri için tedbirler alınmasından yanadır.

Devletin ekonominin her alanında var olması gerektiğini savunan Dergi, kapitalist devletçilikten uzaklaşılarak sosyalist devletçiliğe geçişi hazırlayan tedbirlerden yana bir duruş sergiler. Dergi, ihtiyaçları karşılamak için devletin üretim yapmasını elzem sayar. İşçiler tarafından kurulan kurumlar aracılığıyla işçi haklarının güvenceye kavuşturulmasından yana olan Dergi, memurlar için de reformlar yapılması gerektiğini, özellikle bürokrasideki rüşvet ve suiistimal sorunlarının önüne geçilmesinin acil olduğuna dikkat çeker. Devlet eliyle ağır sanayi hamlesi gerçekleştirilmesinden yana olan Dergi, İkinci Dünya Savaşı sırasında temin edilen haksız kazançların müsadere edilmesinden yana görüş bildirir.

Dergi, köylülerin ve özellikle gençlerin eğitim seviyesinin artırılmasından yanadır. Tüm yurttaşların üretici kılınması için tedbirler alınması gerektiğinden yana olan Dergi, işçilerin kültür düzeyinin yükseltilmesi için politika geliştirilmesi gerektiğini savunur. Üniversitelerde özerklik konusunu önemseyen Dergi, akademisyenlerin siyaset yapmalarının önünün açılması gerektiği görüşündedir.

Dergi yazıları incelendiğinde, Sovyet taraftarı çizgiyi tespit etmek mümkün değildir. Bununla beraber, emekçilerin egemen olduğu bir sistem özlemini Dergi sayfalarında görmek mümkündür. Dergi, mevcut ekonomik ve toplumsal düzene eleştirel yaklaşan yazılara öncelik vermek suretiyle, sosyalist bir yayın çizgisi izlemiş gözükür.

4. YIĞIN DERGİSİ'NİN GÖZÜNDEN KAPİTALİZM

Yığın Dergisi, kapitalizmi emekçilerin emeklerini sömüren bir iktisadi örgütlenme biçimi olarak görür. Bireycilik ile sınıfsal eşitliği, özel mülkiyet ile devlet mülkiyetini, rekabet ile dayanışmayı karşıtlık çerçevesinde anlamlandıran Dergi'ye göre, kapitalizm insanı onursuz kılan bir üretim tarzıdır. Eşitliği doğanın ilk dileği olarak gören Dergi, kapitalist düzenin insan doğasına aykırı olduğunu savunur. Tüm insanların eşit olduğunu vurgulayan pek çok yazıya sayfalarında yer açan Dergi, kapitalizmde ahlaki ve toplumsal amaç gütmeyen olanaksızlığına işaret eder. Kapitalizmin kârı çoklaştırmaya dayalı bir sistem olup, yardımlaşma duygusunu öldürdüğünü öne süren Dergi, kapitalizmin kaçınılmaz olarak tekelleşme yarattığını iddia eder.

Dergi'ye göre, emek olmadan servet olmaz, emek yegane servet yaratıcısıdır. Dergi, kapitalizmi şeytanlaştırır. Dergi'ye göre, bütün kötülüklerin anası kapitalizmdir. Başkasının emeğinin meyvelerine sahip olmak için kurnaz ve güçlü olmayı salık veren bir sistem olarak kapitalizmi eleştiren Dergi, kapitalizmin yoksulluk yarattığını vurgular. Kapitalist sistemde, emekçilerin hayatta kalmak için çalıştıklarını, sermayedarların ise emekçilerin emeklerine el koyduklarını, böylece emekçileri kendilerine muhtaç kıldıklarını savunan Dergi, sermayedar sınıfını aylak sınıf olarak görür.

Emekçilerin haklarını kullanmalarını sınırlandıran yasaları, yasal soygun araçları diye gören Dergi, toplumsal değişimin ve gelişimin üretim ilişkilerinde meydana gelen değişime paralel olduğunu savunur. Kapitalizmin bir gün sona ereceğine dair ümit taşıdığı anlaşılan Dergi için nihai uygar toplum sosyalist toplumdur. Kapitalist toplum barbarlığın kök saldığı bir toplum olarak Dergi sayfalarında sunulur.

Dergi'ye göre, hayatı belirleyen bilinç değildir, hayat bilinci belirler. İnsanlık tarihini üretim faaliyetlerinin tarihi olarak gören Dergi, tarihin aktörünü sınıf olarak görür. Bir diğer deyişle, Dergi için tarih, sınıf mücadeleleri tarihidir. Ezen ve ezilenin tarih boyunca karşıtlık içinde olduğuna dikkat çeken Dergi, kapitalizmde işçilerin yabancılaşma hissettiklerini öne sürer. Dergi, kapitalizmin iç sömürüyle başlayıp dış sömürüye evirildiğini savunur. Dergi'ye göre, emperyalizm kapitalizmin son aşamasıdır. Dergi, mali sermayenin sanayi sermayesi üzerindeki tekelleri denetimini emperyalizm olarak tanımlar.

Dergi, herhangi bir gruba veya kolektif bütüne karşı, insanın tekil olarak en yüksek derecede öneme sahip olmasının ideolojisi olarak liberalizme karşıdır. Dergi, eşitlik ile özgürlük dengesinde, eşitliğe daha fazla önem atfeder. Dergi hukuki eşitliği önemser. Ancak iktisadi mutlak eşitlik ulaşılabilecek nihai amaç olarak gözükmür. İktisadi mutlak eşitliğin olmadığı yerde adaletsizliğin olacağını düşünen Dergi, insanların eşit doğduklarının her fırsatta altını çizerek, Dergi, insanın sosyal bir varlık olduğuna dikkat çeken yazılara sayfalarında yer verir. Bireyin her şeyini topluma borçlu olduğu düşüncesi Dergi tarafından benimsenmiş gözükmür.

Dergi, insanların birbirleriyle kardeşlik duygusu içinde olması gerektiğini savunur ve kapitalizmin buna engel olduğu iddiasındadır. Milliyetçileri, tüm insanların kardeşliğini bölmekle eleştiren Dergi için bireyin hangi milliyetten olduğu önemli değildir, insan olmak kardeş olmak için yeter sebeptir. Rekabetçilik yerine işbirliğini savunan Dergi, rekabetçiliğin bireyler arasında çatışma yaratacağını savunur. Dergi'ye göre, kardeşliğin gelişmesi için işbirliği elzemdir. Dergi, toplumsal istikrarın ve huzur ile barış içinde yaşamının yegane yolunun, bütün bireylerin gelir durumunu düzeltmek olduğunu öne sürer. Ülke kaynaklarının bireylerin ihtiyacına göre dağıtılmasını

zaruri gören Dergi, yurttaşların refah içinde yaşaması için devletin sorumluluğunun altını çizer.

Dergi, eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasında devletin rolünü merkezi görür. Dergi'ye göre, devlet, sınıflar arası kaynakların adil olmayan paylaşımına son verecek yegane aktördür. Kapitalizmi açgözlülüğü meşrulaştıran bir sistem olarak gören Dergi, iktisadi şartların siyasete şekil verdiğine dikkat çeker. Dergi, kapitalizmin emeği sadece bir tüketim malına indirgemesi durumuna şiddetle karşı çıkar. Kapitalist devleti işçilerin devleti olarak görmeyen Dergi, işçilerin devlette söz sahibi olacakları günün umudunu taşır.

5. YIĞIN DERGİSİ'NDE ÖNE ÇIKAN YAZILAR, ÖYKÜLER VE ŞİİRLER

Yığın'ın 1. sayısında “Dünyadan Haber” kısmında, Fransız felsefeci Henri Mougin'in (1912-1946) öldüğü haberi verilir. Ayrıca “Dünyadan Haber” kısmında, Polonyalı solcu kadın yazar Wanda Wasilewska'nın (1905-1964) yeni basılan bir romanından bahsedilir. Sovyet yazar ve gazeteci İlya Ehrenburg'un (1891-1967) Türkçeye tercüme edilen şiirlerinin adlarının sıralandığı bir haberde, İlya Ehrenburg “Fransız dostu” olarak okurlara tanıtılır. Yığın'ın 1. sayısında “Geri Fikir ve Hareketlere Karşı Gençliğin Açtığı Savaş” başlıklı bir başyazı vardır. Başyazıda bir grup üniversite öğrencisinin “Öğrenciler Birliği” adıyla kurdukları dernekten bahsedilir. Bu derneğin “Üniversite Talebe Birliği”ne alternatif bir örgütlenme olduğu yazıdan anlaşılır. Öğrencilerin yatacak yer ve yiyecek meselesi, sağlık yardımı gibi konulardaki ihtiyaçlarını gündeme getiren bu sivil toplum örgütü, Dergi tarafından takdirle karşılanır. Aynı sayıda, Rus opera sanatçısı Fyodor Şalyapın'ın “Dostum Gorki” başlıklı yazısına, Abdülbaki Gölpınarlı'nın “İnsanı ve İnsanlığı Her Şeyin Üzerinde Tutan Yunus” başlıklı yazısına, Hüsamettin

Bozok'un "Kitap Yakmak Yok" başlıklı yazısına, Kemal Bilbaşar'ın "Kaymaklı Tavukgöğsü" başlıklı öyküsüne ve Suat Taşer'in "Cefayı Çeken Eller" başlıklı şiirine yer verilir.

Yığın'ın 2. sayısında "Dünyadan Haber" kısmında, İngiliz romancı Herbert Wells'in (1866-1946) öldüğü haberi verilir. Ayrıca "Dünyadan Haber" kısmında, "Dünya Üniversiteliler Kongresi'nin toplantısından, Romanya'daki tercüme faaliyetlerinden ve Fransa'daki Cannes Film Festivali'nden bahsedilir. Başyazının başlığı şöyledir: "Atatürk İnkılabı ve Tarikatların Kaldırılışı". Atatürk'ün medreseleri kaldırması, tekke ve zaviyeleri kapatması Dergi tarafından takdirle karşılanır. Aynı sayıda, Arslan Kaynardağ'ın "Şarlo'nun Yeri Demokrasi Cephesinin Ön Safhasıdır" başlıklı yazısına, Abdülbaki Gölpınarlı'nın "Yunus mu Yalan Söylüyor, yoksa Oratoryo mu?" başlıklı yazısına, "Sabire Dosdoğru'nun "Veremle Mücadele Bir Hayır İşi, Bir Sadaka Meselesi Değil, Bir Devlet Davasıdır" başlıklı yazısına, Fransız şair Paul Eluard'ın "Kendilerini Bir Daha Görmediklerimin Ölmezliği Adına" başlıklı şiirinin N. İlhan Berk tarafından tercümesine, Cevdet Kudret Solok'un "Bizim Sokak" başlıklı öyküsüne ve Cahit Saffet Irgat'ın "Ana Cadde" başlıklı şiiri ile İbrahim Sabri'nin "Ölüme Dair" başlıklı şiirine yer verilir.

Yığın'ın 3. sayısında "Dünyadan Haber" kısmında, Paris'te toplanan Dünya Anti-faşist Kadınlar Kongresi'nin toplantısından bahsedilir. Ayrıca "Dünyadan Haber" kısmında, Macar yazar Lajos Zilahy'nin (1891-1974) faşizme karşı demokrasiyi seçen bir yazar olduğu bilgisi, George Bernard Shaw'un doğum günü kutlamasının ayrıntıları ile Fransız filozof Bernard Groethuysen'in ölüm haberi verilir. Başyazıda cumhuriyet rejimi konu edilir. Aynı sayıda Sabire Dosdoğru'nun "Hayat Standardımızın Gittikçe Düşmesine Sebep Olan En Mühim Amillerden Biri Ev Buhranı" başlıklı yazısına, Suat Taşer'in "Gözlerim Uzaklarda" başlıklı şiirine, Ali Karasu'nun

“Cibali” başlıklı şiirine, Arslan Kaynardağ’ın “Ortaköy Harabelerine Sığınan İşçiler ! Buralarda Yaşanmaz, Sadece Çürünür!” başlıklı yazısına, Orhan Kemal’in “Bir Takım İnsanlar” başlıklı öyküsüne, Vasyl Yermilov’un “Çehov’un Eserlerindeki Kadın Kahramanlar” başlıklı yazısının Ali Konuk tarafından tercümesine ve Aclan Sayılğan’ın “Bir Sigara Yaktığın Zaman” başlıklı şiirine yer verilir.

Yığın’ın 4. sayısında “Dünyadan Haber” kısmında, Azerbaycan’da “Ferhat ile Şirin” operasının sahnelendiğinden haber verilir. Ayrıca “Dünyadan Haber” kısmında, İspanyol şair ve oyun yazarı Federico Garcia Lorca’nın (1898-1936) bir oyununun Prag’da sahnelendiği haberi, Dünya Kadınları Demokratik Federasyonu’nun çalışmalarını başarıyla yürütmekte olduğu bilgisi verilir, Eli Vittorini’nin (1908-1966) eserlerinden bahsedilir. Başyazıda Atatürk konu edilir. Aynı sayıda Burhan Arpad’ın Nazilerin dünyayı sürüklediği felaketi konu alan bir yazısına, Ö. F. Toprak’ın “Vatan Şarkısı” isimli şiirine, Abdülbaki Gölpınarlı’nın “Yaşayan Bilgi Lazım” başlıklı yazısına, Sabire Dosdoğru’nun “Atatürk ve Türk Kadınları” başlıklı yazısına, Arslan Kaynardağ’ın “Halk Resminin Tarihimizde Daha Başka Örnekleri De Var” başlıklı yazısına, Yunan yazar Sotiris Patacis’in “Ölümler Şarkısı” isimli öyküsüne ve Kemal Sönmezler’in “Yeni Açılan Resim Sergisi” başlıklı yazısına yer verilir.

Yığın’ın 5. sayısında “Dünyadan Haber” kısmında, Londra’da toplanan ve anti-faşist gençlerden oluşan “Dünya Demokrat Gençlik Federasyonu”nun çalışmalarından bahsedilir. Ayrıca “Dünyadan Haber” kısmında, Rus besteci Dimitri Şostakoviç (1906-1975) tanıtılır. Sayının başyazısının başlığı şöyledir: “Kadın Çalışıyor.” Yazıda İstanbul’daki Eminönü Halkevi’nde üniversiteli gençlerin yaptığı bir münazarada, kadının çalışmaması fikrinin çoğunluk kazanmış olmasına dikkat çekilir ve bu durum gericilik olarak nitelendirilir. Aynı

sayıda Stefan Zweig'in (1881-1942) eserlerinin tanıtımına rastlanır. Söz konusu sayıda, Rüştü Şardağ'ın "Wells'in Arkasından" başlıklı yazısına, Abidin Dino'nun "Sanat ve Politika" başlıklı yazısına, Hüsamettin Bozok'un "Hüseyin Rahmi Gürpınar, Bir Halk Romancısının Sanatından Bir Yaprak" başlıklı yazısına, Müntekim Öçmen'in "Kadın Meselesi, Bir Muamma mı?" başlıklı yazısına, Abdülbaki Gölpınarlı'nın "Kadının Ezeli Hakkı" başlıklı yazısına, Cahit Saffet Irgat'ın "Unutulmaz Şarkı" başlıklı yazısına,ERCÜMENT Behzat Lav'ın "Şiir" başlıklı şiirine ve Burhan Arpad'ın "Burun ve Eller" başlıklı yazısına yer verilir.

Yığın'ın 6. sayısında "Dünyadan Haber" kısmında, Sovyet yazar ve gazeteci İlya Ehrenburg'un (1891-1967) çalışmalarından tıpkı Yığın'ın 1. sayısında bahsedildiği gibi övgüyle bahsedilir. Ayrıca "Dünyadan Haber" kısmında, İspanyol şair ve oyun yazarı Federico Garcia Lorca (1898-1936) İspanya'da faşist rejimin bir kurbanı olarak sunulur ve Lorca'nın yaşam öyküsü anlatılır. Söz konusu sayıda, başyazıya rastlanmaz. Aynı sayıda, Rasim Gürhan'ın "Özlü ve Planlı Neşriyata Muhtacız" başlıklı yazısına, Behice Boran'ın "İleri Sanat, Geri Sanat" başlıklı yazısına, Orhan Kemal'in "İşsizlik" başlıklı şiirine, Sabire Dosdoğru'nun "Halk Sağlığı ve Sosyal Tebabet" başlıklı yazısına, Hulusi Dosdoğru'nun "Demokratik ve Antidemokratik Kampanya" başlıklı yazısına, Arslan Kaynardağ'ın "İşçiye ve Halk Yığınlarına Hitap Eden Yeni Bir Felsefe Kitabı" başlıklı yazısına, Nabi Dinçer'in "Sizler" başlıklı yazısına, H. W. Katz'ın "Sonsuz Kaçış" başlıklı Nazi zulmünü anlattığı yazısının Burhan Arpad tarafından yapılan tercümesine, Nevzat Hatko'nun "Sanat Siyaset Politika" başlıklı yazısına ve Amerikalı şair Walt Whitman'ın (1819-1892) "Şarkım" başlıklı şiirinin İbrahim Gökbakar tarafından yapılan tercümesine yer verilir.

Yığın'ın altı sayısı incelendiğinde, “Dünyadan Haber” kısmında yer alan sanatçıların anti-faşist oldukları dikkati çeker. Eserleri tanıtılan sanatçılar sosyalist veya komünist veya sosyal demokrat görüşleri ile öne çıkan isimlerdir. Sadece 6. sayıda başyazıya yer verilmez. Bütün başyazılar dönemin şartlarına göre oldukça sivri dilli bir üslupla yazılmış gözükür. Dergi yazılarında emek ve emekçi temaları dikkat çekicidir. Nazi faşizminin yarattığı karanlığa işaret eden yazılara Dergi sayfalarında sık rastlanır. Şiir tercümelerindeki edebi lezzet kendini açıkça gösterir. Dergi, okurlarda sol edebiyat farkındalığı oluşturma gayreti içindedir.

6. YIĞIN DERGİSİ, ATATÜRK VE CUMHURİYET

Atatürk'ün 8. ölüm yıldönümüne rastlayan Yığın'ın 4. sayısında kapakta Faris Erkman tarafından çizilen bir Atatürk desenine yer verilmiştir. Başyazı Atatürk'e ayrılmıştır. Yazının başlığı uzundur ve şöyledir: “Tarih Karşısında Atatürk, Atatürk Türkiye'yi İleri bir Merhaleye Sağa Değil Sola Götürmek İsteyen Bir Mücahitti”. Dergi Atatürk'ü akılcı ve gerçekçi bir lider olarak görür. Milli Mücadele'nin başarıya ulaşmasını Atatürk'ün kabiliyetleri ile ilişkilendiren Dergi, Türk ulusunun şerefli bir ulus olarak yaşamasını Atatürk'e borçlu olduğunu savunur. Milli Mücadele sonunda tam bağımsız Türk Devleti'nin kuruluşunu bir kahramanlık öyküsü olarak nitelendiren Dergi için Atatürk büyük bir kahramandır.

Dergi, Türk ulusunun kendi kendinin egemeni kılan kişi olarak Atatürk'ü yüceltir. Türk ulusunun kendi iradesine güvenmeyi öğrenmesinin Atatürk sayesinde olduğunu savunan Dergi, milliyetçilik ilkesi hariç, Atatürk ilkelerine sahip çıkar.

Yığın'a göre, cumhuriyetçilik, devletin yönetiminde milli iradeyi ve özgür seçimi esas almaktır. Dergi, cumhuriyeti

demokrasinin en gelişmiş biçimi olarak görür. Yığın'a göre, inkılapçılık, Türk ulusunu geri bırakmış olan köhne kurumların yerlerine çağın gerekliliklerine göre yeni kurumların konulmasıdır. Bilim ve tekniğin rehberliğinde her daim çağdaşlaşmak olarak nitelendirilen inkılapçılık ilkesi, Yığın'a göre, Türk toplumunun medeni bir toplum olması için zaruridir. Yığın, halkçılık ilkesinin önemini vurgular. Türk toplumunda birey, aile, zümre ve sınıf egemenliğinin olamayacağını güvencesi olarak halkçılık ilkesini gören Yığın'a göre, bütün bireylerin yasa önüne eşit olmasını sağlayan bu ilkenin mevcudiyetidir. Yığın, laiklik ilkesini, dinsel inançların devlet yönetiminde ve siyasette rol oynamaması biçiminde tanımlar. Dinin siyasete alet edilmesine karşı çıkan Dergi, dinin ancak bu şekilde vicdanlarda kutsal yerini koruyabileceğini savunur. Yığın'a göre, devletçilik ilkesi devlet sosyalizmine varır biçimde yorumlanabilir. Dergi, Atatürk'ü anti-emperyalist, gericilik karşıtı, devrimci ve ilerici bir kahraman olarak görür.

Atatürk'ün 8. ölüm yıldönümüne rastlayan Yığın'ın 4. sayısında "Atatürk ve Türk Kadınları" başlıklı bir yazı vardır. Sabire Dosdoğdu tarafından yazılan yazıda, Türk kadınlarının Atatürk'e toplum içindeki yükselen konuları ve kazandıkları özgürlükler bakımından borçlu oldukları savunulur. Türk kadınının kazanımlarını korumak suretiyle, Atatürk'e borcunu ödemesi gerektiği iddiasındaki Dergi, Atatürk'ün mirasına sahip çıkmak konusunda kadınları sorumlu tutar.

Cumhuriyetin 23. yıldönümüne rastlayan Yığın'ın 3. sayısında başyazı cumhuriyete ayrılmıştır. Yazının başlığı şöyledir: "Cumhuriyet Bayramı".

Dergi, cumhuriyet rejimini, ulusun bizzat kendi yazgısına egemen olmasını sağlayan bir rejim olarak kutsallaştırır. Cumhuriyeti gerçek demokrasi olarak nitelendirir. Egemenliğin kayıtsız şartsız ulusta oluşunu insan onurunun

gereği sayar. Dergi, özgürlük, eşitlik ve adaletin ancak cumhuriyet rejiminde olduğunu savunur. Dergi, diktatörlük ile cumhuriyeti birbirine iki zıt rejim olarak anlamlandırır. Cumhuriyet rejiminde, diktatörün veya bir sınıfın hakimiyetinden söz edilemeyeceğini savunur. Dergi, cumhuriyet rejimini, bütün yurttaşların hukuk önünde eşit olduğu bir rejim olarak tanımlar. Cumhuriyet rejiminde, ırk, din, mezhep ve cins farkının olmadığına altını çizer. Dergi, Türk ulusunun, saltanat rejimi altında uzun yıllar acı çektiğini, cumhuriyet rejimiyle birlikte, kendi iradesini kullanmaya başladığına işaret eder. Dergi'ye göre, Türk ulusu için en uygun yönetim cumhuriyet rejimidir. Egemenliğin bir kişide, bir zümrede veya bir sınıfta olmasının insan onuru ile bağdaşmadığını vurgulayan Dergi, cumhuriyeti erdemli yurttaşların rejimi diye anlamlandırır.

7. SONUÇ

İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden sonra Türkiye'de çok partili hayata geçilmiştir. Böylece sol içerikli yayınların sayısı artabilmiştir. Bu sol içerikli yayınlardan birisi de Yığın dergisidir. Dergi ayda iki kez çıkan fikir ve sanat dergisidir. Yığın dergisinin ilk sayısı 1 Ekim 1946 tarihinde çıkmıştır. Dergi altı sayı yayınlanmış ve 15 Aralık 1946 tarihli 6. sayısının yayınlanmasından bir gün sonra kapatılmıştır.

Yığın, Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi'nin (TSKEP) yayın organıdır. Dergi, sosyalist bir yayın çizgisi izlemiştir. Yığın'ın altı sayısı incelendiğinde, “Dünyadan Haber” kısmında yer alan sanatçıların anti-faşist oldukları dikkati çeker. Eserleri tanıtılan sanatçılar sosyalist veya komünist veya sosyal demokrat görüşleri ile öne çıkan isimlerdir.

Yığın Dergisi, kapitalizmi emekçilerin emeklerini sömüren bir iktisadi örgütlenme biçimi olarak görür. Bireycilik

ile sınıfsal eşitliği, özel mülkiyet ile devlet mülkiyetini, rekabet ile dayanışmayı karşıtlık çerçevesinde anlamlandıran Dergi'ye göre, kapitalizm insanı onursuz kılan bir üretim tarzıdır. Eşitliği doğanın ilk dileği olarak gören Dergi, kapitalist düzenin insan doğasına aykırı olduğunu savunur.

Dergi Atatürk'ü akılcı ve gerçekçi bir lider olarak görür. Milli Mücadele'nin başarıya ulaşmasını Atatürk'ün kabiliyetleri ile ilişkilendiren Dergi, Türk ulusunun şerefli bir ulus olarak yaşamasını Atatürk'e borçlu olduğunu savunur. Milli Mücadele sonunda tam bağımsız Türk Devleti'nin kuruluşunu bir kahramanlık öyküsü olarak nitelendiren Dergi için Atatürk büyük bir kahramandır.

Dergi, cumhuriyet rejimini, ulusun bizzat kendi yazgısına egemen olmasını sağlayan bir rejim olarak kutsallaştırır. Cumhuriyeti gerçek demokrasi olarak nitelendirir. Egemenliğin kayıtsız şartsız ulusta oluşunu insan onurunun gereği sayar. Dergi, özgürlük, eşitlik ve adaletin ancak cumhuriyet rejiminde olduğunu savunur.

Dergi yazıları incelendiğinde, Sovyet taraftarı çizgiyi tespit etmek mümkün değildir. Bununla beraber, emekçilerin egemen olduğu bir sistem özlemini Dergi sayfalarında görmek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Bayır, Ö.E. (2011), Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş Sürecinde Solda Partileşme, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 45, 45-72.
- Darendelioğlu, İ. (1979), Türkiye’de Komünist Hareketleri, İstanbul: Toker Yayınları.
- Doğan, E. (1997), Edebiyatımızda Dergiler, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Günyol, V. (1986), Sanat ve Edebiyat Dergileri, İstanbul: Alan Yayınları.
- İnanç, R. (1983), Eski Dergilerimiz :Yığın, Bilim ve Sanat, 3(38), 40-41.
- Kabacalı, A. (1990), Başlangıçtan Günümüze Türkiye’de Basın Sansürü, İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları.
- Kurdakul, Ş. (1989), Şairler ve Yazarlar Sözlüğü, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Sayılğan, A. (1976), Türkiye’de Sol Hareketler, İstanbul: Otağ Yayınları.
- Varlık, M.B. (1997), Yığın’ın Kemalizm’e Bakışı, Mülkiyeliler Birliği Dergisi, 21(202), 54-59.
- Varlık, M.B. (2014), Eski Sol Üzerine Yeni Notlar: Yığın, Kebikeç, 38, 199-226.

ALMANYA'DA IRKÇILIĞIN TARİHSEL VE DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ

Ertuğrul ERYÜCEL¹

1. GİRİŞ

18. yüzyılda, coğrafi keşiflerin ardından kapitalizmin ve emperyalizmin gelişmesi sonucu ortaya çıkan ırkçılık olgusunun Avrupa'da en güçlü olduğu ülke şüphesiz Almanya'dır. Gerek 19. yüzyılda gündeme gelen ve Ari ırkın üstünlüğünü esas alan “bilimsel ırk kuramları”, gerek “Weimar Dönemi”, “Nazi Dönemi”, “Soğuk Savaş Dönemi” uygulamaları ve günümüzde “göçmenler” üzerinden yürütülen tartışmalar Almanya'da ırkçılık konusunun sürekli olduğunu ortaya koymaktadır.

Almanya'nın siyasi tarihi savaş ve mücadele içinde geçmiştir. M.Ö. 100'lü yıllardan, 1871'de ulusal birliğin sağlandığı zamana kadar geçen yaklaşık 1000 yıllık süre içinde Almanya, küçük prensliklerin mücadelesine ve bu mücadeleyi kullanarak Alman coğrafyası üzerinde nüfuz elde etmeye çalışan büyük devletlerin müdahalelerine sahne olmuştur. Alman coğrafyasında kısa aralıklarla büyük savaşlar yaşanmış ve Almanya ulusal birliğini rakiplerine göre çok geç sağlamıştır. Bu açıdan Almanya siyasi tarihi savaşın, mücadelenin, bölünmüşlüğün, parçalanmışlığın ve birlik özleminin tarihidir.

Almanya'nın tarihi; siyasal, askeri, ekonomik ve soysal krizlerle doludur. Ulusal birliğin geç sağlanması, I. Dünya Savaşı'nın kaybedilmesi, Versailles Antlaşması'nın getirdiği ağır

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, ertugrulyucel@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4404-8148.

ekonomik ve askeri şartlar, üstüne yaşanan 1929 Büyük Ekonomik Buhranı, Nazi iktidarı, II. Dünya Savaşı'nın da kaybedilmesi, savaş sonrası dönemde Almanya'nın Doğu ve Batı Almanya olarak ikiye bölünmesi, Soğuk Savaş sonrası gündeme gelen misafir işçiler problemi ve aşırı sağın yükselmesi bu krizlerin en önemlileridir.

Almanya siyasi tarihi savaş ve mücadelenin olduğu kadar, ırkçılığın da tarihidir. Irkçılık, Alman Siyasi Tarihi'nde kronik bir olgudur. Irkçılığın Almanya'da tarihsel ve düşünsel olarak derin kökleri vardır. Barış dönemlerinde unutulur gibi olsa da; siyasal, sosyal, ekonomik ve askeri krizler ırkçı düşünceleri ve pratikleri tekrar gündeme getirmektedir. Bu çalışma, Almanya Siyasi Tarihi'nde ırkçılık olgusunu incelemektedir. Almanya'da ırkçılık olgusunun tarihi, düşünsel ve ekonomik temellerinin ortaya konulması ve son 50 yıllarda aldığı şeklin anlaşılması çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır. Almanya'da ırkçılığın, ülkenin yaşadığı siyasal, ekonomik, sosyal ve askeri krizlerin sonucu olarak gündeme geldiği; şekil ve içerik değiştirdiği hâlde varlığını sürekli olarak muhafaza ettiği, çalışmanın temel önermesidir. Almanya rakiplerine göre ulusal birliğini çok geç sağladığı ve kendisini bir “kültür ulusu” olarak tanımladığı için, ulusal birliğin sağlandığı tarihten günümüze kadar, ırksal hijyenin korunmasına yönelik kolektif bir kaygıyı sürekli taşımıştır. Bu kaygı, Almanya'da “ulusal birliği”, “etnik homojenliği” ve “ulusal kültürü” korumaya yönelik aşırı bir hassasiyete yol açarken; ötekinin varlığı, birliğe ve homojenliğe tehdit olarak algılanmıştır.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İrk, antropoloji temelli bir kavram olarak beden yapılarındaki kalıtsal bazı özellikler bakımından birlik gösteren insan gruplarını ifade eder. “Deri rengi”, “kafatası şekli”, “burun

yapısı”, “kan grubu” vb. özellikler ırkları tasnif etmede en çok kullanılan özelliklerdir (Erdem, 1976: 23-24). İlk çağlardan başlayarak insanların başta deri rengi olmak üzere birçok kıstasa göre gruplandırıldığı görülür. Örneğin; Eski Mısır resimlerinde insanların deri renklerine göre tasnif edildiği görülmüştür. Bu durum, insanların ilk çağlardan itibaren ırk kavramının farkında olduklarını ortaya koymaktadır. Ancak ırkçılık bilinci, “antropoloji” ve “kapitalizm”in gelişmesinin sonucu olarak 18. yüzyılda ortaya çıkmış yeni bir olgudur (Bernasconi, 2000: 82-83).

Irkçılık, kalıtsal beden özelliklerden yola çıkarak insan grupları (ırklar) arasında hiyerarşik ilişkiler (üstünlük-aşağılık) kuran düşünce biçimi ve bu düşünce biçiminin doğurduğu tutum ve davranışlar bütünüdür (Fontette, 1991: 20). Irkçılık bilinci 18. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu tarihten önceki ayrımlar ırkçılığa dayanmamaktadır. Örneğin; kölelik kurumundaki ayırım kalıtsal fizik özelliklere dayanmamaktadır. Eski Yunan ve Roma’da beyaz olanların da köle olarak çalıştığı bilinmektedir. Yine Ortaçağ’da, Yahudilere karşı sergilenen düşmanlık ırkçılıkla ilişkilendirilemez. Burada da düşmanlığın kaynağı kalıtsal fiziki özellikler değildir. Ortaçağ’da Yahudilere sergilenen düşmanlığın altında İsa’nın çarmıha gerilmesinden kaynaklanan dini önyargılar vardır. Öte yandan Eski Yunan’daki ve Roma’daki uygar-barbar ayrımı da ırkçı bir bakış açısı değildir (Şenel, 1993: 39). Bu ayrımlar daha çok yerleşik olma, göçebe olma, aynı dili konuşma gibi kıstaslara göre yapılan ayrımlardır. Dolayısıyla, insanların Eski Mısır’dan itibaren ırkların (beyaz, sarı, siyah) farkında olduğu, ancak ırkçılık bilincinin (aşağı ırklar-üstün ırklar) yeni bir olgu olduğu ileri sürülebilir (Miles, 2000: 28).

20. yüzyılın ortalarından itibaren genetik biliminin gelişmesine paralel olarak biyolojik ve fiziksel özellikleri niteleyen ırk kavramının bilimsel niteliğini kaybetmesi ve II.

Dünya Savaşı sırasında Nazi Almanyası'nın Ari ırk politikasının soykırımla sonuçlanması, savaş sonrası dönemde ırkçılığın kaybolduğu izlenimini yaratmıştır. Ancak 1960'lı ve 70'li yıllarda yaşanan kıtalararası ve devletlerarası göç olgusu, göçmenlere karşı ayrımcı ve dışlayıcı davranışlar ırkçılığın sona ermediğini, şekil ve içerik değiştirerek varlığını koruduğunu ortaya çıkarmıştır (Barker, 1981: 80-87).

18. yüzyılda biyolojik ve fiziksel özellikler bakımından birlik gösteren insan grupları arasında hiyerarşik ilişkiler kuran ırkçılık olgusu, 1970'li yıllarla birlikte kültürel olarak belirmeye başlamıştır. Yeni ırkçılıkla birlikte; öteki artık biyolojik ve fizik özelliklerle değil; kültürel kodlarla tanımlanmıştır. Kültürlerin bir arada yaşamasını reddeden bu anlayış, azınlıkları-göçmenleri hedef almış ve onların sosyo-ekonomik olarak alt tabakalarda yer almasını aile yapısı, ahlak, disiplin, dini inanç, yaşam tarzı gibi kültürel özellikler üzerinden açıklamıştır (Keneş, 2012: 16).

Ev sahibi kültürün diğer kültürlerden (azınlık) daha üstün olduğuna dair inanç, tutum ve davranışları kapsayan yeni ırkçılık olgusunu görünür kılan en önemli gelişme, uluslararası göç hareketleridir (Fanon, 1967: 42-43). Savaş sonrası dönemde Avrupa'nın ekonomik olarak yeniden gelişmesi için ihtiyaç duyulan insan gücünün Asya ve Afrika ülkeleri üzerinden giderilmesi, kültürlerarası etkileşimi hızlandırmış ve ev sahibi kültürün saflığının korunmasını savunan yeni yaklaşımları gündeme getirmiştir. Göçmen karşıtlığı üzerinden gelişen ırkçılığın bu yeni formunun 1970'lerde ortaya çıkması, kapitalizmin bu yıllarda yaşadığı krizle yakından ilişkilidir. Yine Avrupa'da son dönemde "göçmen karşıtlığı" ve "İslam karşıtlığı" söylemleri üzerinden yükselişe geçen "aşırı sağ" olgusu, Avrupa'nın bu dönemde yaşadığı krizlerden bağımsız değerlendirilebilecek bir olgu değildir.

Farklı kültürlerin bir arada yaşamasının mümkün olmadığını savunan bu anlayış (yeni ırkçılık), devlet sınırları içerisinde azınlıkta (sayıca veya güç bakımından) kalan grupları aşağı bir konuma yerleştirir ve öteki olarak tanımlar. Toplumsal yaşam içinde ortaya çıkan tüm krizlerin sebebi her zaman öteki olarak görülür (Somersan, 2004: 43-44).

3. ALMANYA'DA IRKÇILIĞIN TARİHSEL KÖKENLERİ

Almanya, Avrupa kıtasının tam ortasında; Rusya, Fransa, Avusturya, Macaristan, İtalya ve İngiltere gibi güçlü devletlerin arasında bulunmaktadır. Bu coğrafya, yüzyıllar boyunca Avrupa'nın büyük devletlerini birbirinden ayıran bir işlev görmüştür. Almanya coğrafyası Avrupa'yı dengede tutup, büyük devletler arasındaki güç mücadelesinin odağında yer almıştır. Almanya'nın ulusal birliğini Avrupa'nın diğer büyük devletlerine kıyasla çok geç sağlamasının bir sebebi de budur. Avrupa'nın büyük devletleri, Almanya coğrafyasının bölünmüş ve parçalanmış kalmasını denge siyaseti için zaruri görmüştür (Roskin, 2009: 195).

Almanya'nın Avrupa'nın ortasında, büyük güçlerin arasındaki coğrafi konumu; Almanya'da ulus inşa edilirken ırkçı bir üstünlük anlayışının benimsenmesine yol açmıştır. Almanya'nın çevresi; varlığını tehdit eden, Almanları bölünmüş ve parçalanmış olarak tutmaya gayret eden düşman devletlerle sarılıyken, Almanlarda ulusal birliğin ancak kuvvet ve mücadele yoluyla sağlanabileceğine dair bir kanaatin oluşmasına yol açmıştır. Öyle ki, Otto Von Bismarck Almanya'nın ulusal birliğini inşa ederken sadece “kan ve demire” atıf yapmıştır (Roskin, 2009: 204).

Almanya'nın ulusal birliğini geç sağlamasının bir diğer sebebi de küçük Alman prenslikleri arasındaki mezhep savaşları

ve hâkimiyet mücadelesidir. Reform Hareketi'nin başladığı ülke olan Almanya, uzun yıllar süren mezhep savaşlarına şahit olmuştur. Diğer taraftan prensliklerin kendi aralarındaki üstünlük mücadelesi, bu mücadele sırasında prensliklerin Avrupa'nın büyük güçlerinden çoğu zaman koruma istemesine de yol açmıştır (Elias, 1998: 6).

Almanların asırlar süren bölünmüşlük ve parçalanmışlık durumunun yarattığı devletlerarası statü sorunu (aşağılanmışlık duygusu), geçmişi ve bugünü unutturmak için tarihteki altın bir döneme atıf yapan ve gelecekte yine aynı görkemli günlere ulaşılacağını vaat eden romantik bir üstünlük söyleminin gelişmesine yol açmıştır. Doğuştan gelen ve kanda bulunan üstünlük iddiası, Almanlar açısından geçmişin renksizliğinden kurtulmak için oldukça elverişli olmuştur. Asırlar boyunca süren yenilgiler ve onu izleyen iktidar kayıplarıyla yaralanan milli onur, Almanlar tarafından romantizm yoluyla geçmişin görkemli günleri yâd edilerek ve milli geleceği temin edecek yeni bir ulusal kimlik hayal edilerek tamir edilmeye çalışılmıştır. Bu söylem altın geçmişi gelecekte de ortaya çıkarmayı vaat ettiği için bunu başaracak toplum, geçmişin aynısı olarak kurgulanmıştır. Bu yüzden milli geleceği inşa edecek toplum-ulus, kanla-soyla tanımlanmıştır (Elias, 1998: 124). Bundan dolayı Almanya'da ulus, canlı bir organizma olarak düşünülmüş ve sahip olunan kanın-soyun bir kimlik yaratacağına inanılmıştır. Almanya'da ulus inşâ edilirken “volk” kavramına atıf yapılmıştır. Ulusun özüne yerleştirilen “volk”, ulusun ortak bir köke doğru tarih ve kültür yoluyla ulaştığı metafizik bir çıkarım olarak görülmüştür. Bu yoruma göre “ulus”, Tanrı tarafından özel vasıflarla donatılmış insan türünün doğal bir bölünmesi olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden her insan ait olduğu ulusun ayırt edici özelliklerini saf ve dokunulmaz şekilde muhafaza etmek zorundadır (Kedouire, 1971: 51).

Almanların ulusal birliği sağlamasının ve ardından dünya siyasetinde hak ettiği yeri almasının yolu mücadeleden ve sürekli ilerlemeden geçiyordu. Nasıl canlılar arasında yaşamak için amansız bir mücadele varsa; yeryüzündeki insan grupları arasında da kaynaklar için, yaşamak için aynı mücadele söz konusuydu. Hayatta kalmak ve kaynaklara erişmek isteyen her grup için yeryüzü sınırsız bir rekabet ortamıydı. Bu açıdan bakıldığında dünya, toplulukların (klan, aşiret, ulus, ırk) sürekli olarak yaşam savaşı verdikleri bir arenaydı. Savaş, gruplar arası mücadelenin kaçınılmaz bir tezahürüydü. Barış dönemleri geçici bir ateşkesten başka bir şey değildi. Bu ortamda güçlü olan ırklar hayatta kalacak, zayıf olanlar ise elenip gidecekti. “Sosyal Darwinizm” adı verilen bu kuram, “ırkı” ve “genetiği” temel alarak insanlığın evrimini açıklamaya çalışmaktaydı. Buna göre, dünyada var olan insan grupları arasında bir yaşam mücadelesi vardı. Mücadelede diğer gruplara üstünlük sağlayanlar (genetik olarak iyi/üstün olanlar) seçiliyordu. Bu da “milliyetçilikle”, “ırkçılıkla”, “emperyalizmle” ve “militarizmle” eklemleniyordu. Örneğin; sömürgeci bir ulus ya da ırk, sömürülen gruba göre genetik bakımdan daha üstün olduğu içi sömürüyor, diğeri de genetik bakımdan daha aşağı olduğu için sömürülüyordu. Fit olan ulusun ya da ırkın (Almanların) fit olmayanlar üzerinde hâkimiyet kurması, onu ortadan kaldırması normaldi ve hatta ilerleme adına arzu edilendi. Özetle; Sosyal Darwinizm bireylerin ve toplumların birbirine düşman olduğu, hayatta kalmak için birbiriyle dişe diş sürekli mücadele etmek zorunda kaldığı savaş hâliydi (Ünder, 2003: 428).

4. ALMANYA’DA IRKÇILIĞIN DÜŞÜNSEL KÖKENLERİ

Bölünmüş ve parçalanış Almanya’nın güçlü bir merkezi devlet hâline gelmesi fikri ilk olarak Napolyon ordularının Alman

prensliklerini işgal ettiği yıllarda (1805-1806) Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) tarafından dile getirilmiştir. İşgal üzerine Berlin Üniversitesi'ndeki görevini terk ederek ülke dışına çıkan Fichte, “Alman Ulusuna Söylevler” adlı eseri ile tüm Almanları bir araya getirecek güçlü ve merkezi bir devletin kurulmasını isteyecektir. Fichte, bu görüşleriyle “Pan-Germanizm”in öncülüğünü yaptığı gibi, Alman ırkının üstünlüğünü içeren Ari tezlerin de önünü açacaktır. “Her şeyimizi kaybettik, elimizde sadece eğitim kaldı” diyen Fichte, siyasal birliğin ancak eğitim yoluyla sağlanabileceğini, dünya üzerinde eğitime müsait tek ırkın da Almanlar olduğunu savunacaktır. Bunun sebebi olarak da “Alman Dili”ni gösterecektir. Fichte’ye göre, dünyada yaşayan diller arasında en canlı dil Almanca’ydı. Bu yüzden sadece Almanlar mükemmel devleti kurabilecekti (akt. Göze, 2007: 236).

19. yüzyılda Ari ırkın üstün ırk olduğunu iddia eden ve buna bilimsel destek sunan ırk kuramları ortaya çıkmıştır. Irkçı düşünürler, insan ırklarının çok kaynaklı olduğunu ve bu yüzden ırklar arasında hiyerarşik bir sıralama (üstün ırklar ve aşağı ırklar) olduğunu savunmuşlardır. Bu düşünürlerin hemen hepsi beyaz ırkın “Ari” kolunun üstün ırk olduğunu ve bütün uygarlıkların bu ırk tarafından yaratıldığını iddia etmiştir. Bu kuramlara göre, medeniyet-kültür yaratan ve bu potansiyele sahip olan tek ırk, beyaz ırk ve özellikle bu ırkın geçmişte mucizeler yaratan “Ari” koludur (Reisigl ve Wodak, 2001: 4).

Bu kuramların en ünlüsü ve etkisi Fransız Kont Joseph Arthur de Gobineau’ya (1816-1882) aittir. Gobineau, “İnsan Irklarının Eşitsizliği Üzerine Deneme” adlı eserinde, tarihin ırkla yorumlanmasını içeren teorisini ortaya koymaktadır. Gobineau, eserinde hareket noktası olarak toplumların gelişmesi ve çökmesi sorununu ele almış, toplumların çöküşlerinin nedenlerini araştırmıştır. Gobineau’ya göre; birçok düşünürün iddia ettiğinin aksine, toplumların çöküş nedeni dinsel yozlaşma, ahlak

bozukluğu, aşırı özgürlük ve lükse düşkünlük gibi nedenler değildir (Gobineau, 1915: 8-9). Toplumların ilerlemesinin ya da çökmesinin asıl sebebi, “ırklar arası karışma”dır. Bir toplumun çökmesinin ya da soysuzlaşmasının başlıca nedeni, üstün ırkın sahip olduğu yaratıcı özelliklerin “melezleşme” sonucunda ortadan kaybolmasıdır. Bir ırk kendi asli özelliklerini ve değerlerini tamamen kaybedecek şekilde başka bir ırkla karıştığı zaman ölür (Gobineau, 1915: 25-27). Bir toplum, atalar tarafından yaratılmış çok parlak bir kültüre sahip olsa da melezleşme o toplumu soysuzlaşmaya götürür. Geçmişte “Yunanlılar” ve “Romalıları” böyle çökmüştür. Toplumun ve onun kültürünün çökmesine engel olmak için ırkın saflığını mutlak surette muhafaza etmek gerekir (Gobineau, 1915: 34-35).

Gobineau, ırklar arası karışım fikrinden hareketle; insan ırklarını “yüksek ırklar” ve “aşağı ırklar” olarak sınıflandırmış ve insan ırklarının eşitsizliği fikrine varmıştır. Yüksek ırklar ilerlemeye ve yaratmaya kabiliyetlidir. Aşağı ırklar için bu özellikler söz konusu dahi olamaz. Uygarlık ve kültür sadece yüksek ırklar tarafından yaratılır ve her kültür tipi, ırk özelliklerinin görünümünden başka bir şey değildir. Tarihte birçok ırk vardır ki bunlar binlerce yıldır var olmalarına rağmen, kültürün en ilkel aşamalarında kalmışlardır. Onlar yaşadıkları farklı çevrelere rağmen, yaratmaya ve ilerlemeye kabiliyetli değildir. Onların yaratma ve üretme konusundaki kısırlığı, çevresel faktörlerden çok ırkça aşağı olmalarından kaynaklanmaktadır (Gobineau, 1915: 149-153).

Gobineau’ya göre; insanlık tarihinin başlangıcından beri “beyaz ırk”, “sarı ırk” ve “siyah ırk” olmak üzere başlıca üç ırk vardır. Diğer ırk çeşitleri, bu temel ırkların karışmasından başka bir şey değildir. Bu ırkların en yeteneklisi ve yaratıcısı “beyaz ırk” ve özellikle onun “Ari” koludur. Bu ırk saf hâliyle tarihte mucizeler yaratmıştır. İnsanlık tarihinde bilinen on uygarlıktan altısını (Hint, Mısır, Asur, Yunan, Roma, Cermen) beyaz ırkın en

üstün kolunu temsil eden “Ari”ler yaratmıştır. Geriye kalan dört uygarlık ise (Çin, Meksika, Peru ve Maya) beyaz ırkın öteki ırklarla karışmasından meydana gelen başka kollar tarafından yaratılmıştır (Gobineau, 1915: 207-212).

Gobineau’ya göre Cermen ırkı, beyaz ırkın en karışmamış, en saf temsilcisidir. Milletlerin medeniyet sahasındaki yükselme kabiliyeti, kanlarındaki beyaz ırkın kanının miktarı ile ölçülür. Yukarıda ifade edilen karışımlar yüzünden, damarlarında Aryan kanı azalmış olan milletler medeniyet sahasında başarısızlığa mahkûmdur (Gobineau, 1915: 212).

Gobineau’nun fikirleri, Almanya’da çok büyük ilgi görmüştür. Fikirlerin yayılmasını hızlandırmak için “Gobineau Cemiyeti” adını taşıyan dernekler kurulmuştur (Erdem, 1976: 35-36). Derneklerin çalışmaları, 1870’den sonra Alman ırkçılarını ve iki dünya savaşı arası dönemde Nazileri etkileyecektir.

İrk öğretilerinin Gobineau’dan sonraki en önemli temsilcisi; aslen İngiliz olan Houston Steward Chamberlain’dir . Chamberlain ırk teorisini, “Ondokuzuncu Yüzyılın Temelleri” adlı eserinde dile getirmiştir. Chamberlain, ırkçılığı tarihi ve felsefi bir temele oturtan eserinde, çağdaş dünyanın dört kaynağın katkısıyla meydana geldiğini savunmaktadır: Grek uygarlığının katkısı, Roma uygarlığının katkısı, Yahudi uygarlığının katkısı, Tötonik uygarlığın katkısı. Çağdaş dünya Greklerden şiiri, sanatı, felsefeyi almıştır. Romalılardan hukuku, politikayı, düzeni ve devlet fikrini almıştır. Yahudilerden ise; dolaylı olarak Hristiyanlığın unsurlarını almıştır. Tötonlar ise, 19. yüzyıl Batı uygarlığını yaratmıştır (Lees, 1911: XIII).

Chamberlain’e göre çağdaş dünya, bu dört uygarlığı meydana getiren etnik grupların dehasının eseridir. Chamberlain, üstün ve aşağı ırklar arasındaki farklılıkların çevresel faktörlerden değil, yaradılıştan kaynaklandığını savunur. Ona göre yüksek ırk; beyaz ırk ve özellikle bu ırkın “Töton” koludur. Grekler ve

Romalılar geçmiş zamanda bu ırktan idiler. Bu bakımdan Chamberlain'ın teorisi, Gobineau'nun teorisine benzer; fakat Chamberlain'ı Gobineau'dan ayıran temel fark, ırkların karışmasının olumlu sonuçlar doğurduğuna ve doğuracağına inanmasıdır.

Chamberlain'a göre, ırkların karışmasının olumlu sonuçlar verebilmesi için üstün ırklar bulunmalı ve üreme için seçme (yapay) bir seleksiyon uygulanmalıdır. Chamberlain'e göre Tötonlar, türlü Ari ırkların mutlu bir karışımının ürünü olarak 19. yüzyıl uygarlığının hakiki yaratıcılarıdır. Onlar sarışın, dolikosefal, yürekli, enerjik, yenilikçi ve yaratıcı ruhludur. Tötonlar, geçmişteki uygarlıkların mirasını toplayarak bugünkü büyük ve parlak yeni uygarlığı yaratmışlardır (Chamberlain, 1911: 535). Tötonik ırkın üstün moral tipi ise, bu ideal Töton tipine yakın olan “Nordik ırk”tır. “Nordik ırk”, sayıca en fazla Almanya'da görüldüğü için, Alman ulusu öteki uluslardan üstündür (Chamberlain, 1911: 547).

Chamberlain'ın savunduğu görüşler, Almanya'da coşkuyla karşılanmış ve özellikle İmparator II. Wilhelm'i çok etkilemiştir. İmparator kitabın olabildiğince çok basılabilmesi için ödenek çıkarmış ve kitabı Alman subaylara, öğrencilere ve diplomatlara ücretsiz dağıttırmıştır (Şenel, 1993: 99).

İrkçi korkuları ve umutları, onlara güncel siyasal biçimler vererek Alman aydınların ve gençlerin zihnine kazıyan ise Alfred Rosenberg'dir (1839-1946). Alfred Rosenberg, gençliğinde Chamberlain'ın “Ondokuzuncu Yüzyılın Temelleri” adlı kitabını okumuş ve hayli etkilenmiştir. Nitekim; Chamberlain'e Gobineau'dan miras kalan “Ari ırk teorisi”, Rosenberg'in Cermen üstünlüğü fikrini geliştirmesiyle doruğa ulaşacaktır. Gobineau, Chamberlain ve nihayet Rosenberg aynı çizgiyi sürdürecektir (Speer, 1970: 115).

Rosenberg, ırkçı teorisini “Yirminci Yüzyılın Mitosu” adlı eserinde dile getirmiştir. Kitabın esas konusu, “ırk” ve “kan saflığı”dır. Rosenberg, eserinde Nordik ırkın üstünlüğünü savunmuş, bu ırkın yüksek değerini korumaya ve tüm değerleri Nordik ırka tabi kılmaya girişmiştir (Rosenberg, 2004: 392). Rosenberg, bir ulusu birlik içinde tutmak için içeride ve dışarıda ortak düşmanlar yaratmak gerektiği fikrini savunmuştur. Rosenberg’e göre; bu düşman içeride Yahudiler ve Marksistler, dışarıda Sovyet Rusya’dır (Peel, 2004: 23-25). Baba olmak isteyen her Alman, emperyalist girişimleri desteklemek zorundadır. Böylece, geleceğin yüz yıllık Almanyası’nın ırksal devleti, tüm Almanca konuşan halkları kapsayabilecektir (Rosenberg, 2004: 319-320).

Rosenberg, tarihe ve çağına ırk kavramı açısından bakar. Rosenberg’e göre, Nasyonal Sosyalizm’in devlet biçimi “ırk imparatorluğu”dur. Ulus devlet, Fransız Devrimi’nin idealidir ve ulus devlet, ırk imparatorluğunun yanında cüce kalır (Rosenberg, 2004: 362-363).

Rosenberg, eserinde gelecek kuşakların soylarının ıslahı için Nordik ırka “poligami” hakkının tanınmasını ister. İçinde diğer uluslardan fazla Nordik öge içeren Alman ulusu, o zaman saf bir “Nordik ırk” durumuna yükselecektir (Rosenberg, 2004: 402). Rosenberg’in gösterdiği yolda Hitler, saf kan üstün ırktan Cermenler yetiştirmek için insan haraları kurmaya kadar gidecektir. Hitler’in Rosenberg’den esinlenen ırkçı düşüncelerini dünya çapında uygulamaya sokma görevini üstlenen Himmler’in, 1937 yılında yaptığı bir konuşmada, gelecek on iki yıl içinde Alman dış politikasının tüm dünyadaki alt ırkları yok etmeye yönelik olacağını duyurması, ırkçı politikaların ulaşabileceği noktayı göstermesi bakımından uyarıcıdır (akt. Şenel, 1993: 97).

Bilimsel ırk kuramlarının ikinci kolu Vacher de Lapouge ve Otto Ammon’un geliştirdikleri “antroposyoloji”dir.

Antropososyoloji, toplumda ırksal etmenin önemini vurgulayan ve biyolojik evrim sürecinin uygarlıkların tarihsel gelişimini etkileme biçimine bilimsel açıklama getirme iddiasında olan yaklaşımdır.

Fransız Vacher de Lapouge (1854-1936)’a göre, Avrupa nüfusu ırk anlamında üç ırkı içerir: “Avrupa adamı” (Ari ırk), “Alp adamı”, “Akdeniz adamı”. Avrupa nüfusunun başlıca ırk tipleri bunlardır. En önemli ırk belirleyicileri “kafatası indeksi” ve “deri rengi”dir. Avrupa adamının (Ari ırkın) özellikleri şunlardır: Uzun boyludur, “Dolikosefal” kafa yapısına sahiptir. Dolikosefalin büyük arzuları vardır ve onları gerçekleştirmek için durmaksızın çalışır. Cesaretli ve cüretlidir, aynı zamanda çok zekidir. Düşünmediği ve arzu etmediği hiçbir şey yoktur. Arzu etmek, onun için hemen gerçekleştirmek anlamına gelir. İlerleme en geniş arzusudur. O, dinde Protestan’dır. Politika ve devletten kendi eylemlerine saygıdan başka bir şey istemez (akt. Toprak, 2012: 25-26).

Alp adamının boyu 1.60-1.65 kadardır. “Brakisefal” kafa yapısına sahiptir. Kanaatkâr, çalışkan, dikkate değer derecede ihtiyatlıdır ve hiçbir şeyi tesadüfe bırakmaz. O, toprağı ve özellikle kendi doğduğu memleketi sever. Üstün zekâlı değildir. Onun görüş açısı sınırlıdır. Kendi ılımlı projelerini gerçekleştirmek için sabırla çalışır. O, bir gelenekçidir. O, ilerlemeyi sevmez. Dinde, Katolik olmayı tercih eder. Politikada devletin himayesini ve onun işe karışmasını arzu eder (akt.Toprak, 2012: 26).

Akdeniz adamı ise, kısa boylu ve esmerdir. Kafatası “dolikosefal” ve “brakisefal” ırk arası bir özellik gösteren “mezosefal”dir; (akt. Toprak, 2012: 26).

Lapouge’a göre sınıflar, toplumsal ayıklanmanın ürünleridir. Toplumun yüksek sınıfları da yüksek ırklarla çakışmaktadır. Zenginlik derecesi ile kafatası indeksi orantılıdır.

Ulusal konumda durum böyleyken, uluslararası alanda kuzeyin dolikosefallerinin düşünce, bilim, sanat ve yönetime; güneyin brakisefallerinin tarıma ve el işlerine yatkın oldukları görülür. Lapouge, “Nordik ırk” dediği “Aryan” ırkının üstünlüğünü savunduğu “L’aryen” (1899) adlı yapıtında, Aryan’ın her işte başa geçtiğini, brakisefalin de bu işi seve seve ona bıraktığını savunmaktadır (akt. Şenel, 1993: 67-68)

Lapouge, ırkların bu karakter çizgilerini verdikten sonra, pratik olarak kültürün bütün önemli gerçeklerinin Avrupa insanı “Ari ırk” tarafından yaratıldığını ileri sürmektedir. Onlar bütün yaratıcı eylemlerde “şef” idiler. Başka bir ifadeyle; hâkim-üstün ırk idiler. Bütün kültür ve uygarlık, üstün “Ari ırk” tarafından yaratılmıştır. İnsanlığın ilerlemesi tamamen onların eseridir. Oysa, bu yaratıcı ırk günümüzde hızla yok olmaktadır. Sosyal ayıklanmanın her şekli (savaşlar, politika, dinsel kurallar, ahlak kuralları, hukuk kuralları, ekonomi vd.) yüksek ırk unsurlarını azaltıp aşağı ırk unsurlarının çoğalmasına yol açmaktadır (akt. Closson, 1897: 326-327).

Antropososyolojinin ikinci önemli temsilcisi olan Alman antropolog Otto Ammon (1842-1916), antropososyolojiye 1886 yılında Bade Büyük Dukalığı’nın askerlerini “antropometrik” olarak ölçmekle başlamıştır. Bu ölçümlerde, şehirlerden gelen erlerin dolikosefal yüzdesinin, köylerden gelen erlerin dolikosefal yüzdesinden yüksek olduğunu tespit etmiştir. Otto Ammon jimnazların -Alman ortaokulları- öğrencileri ile Karlsruhe ve Freiburg kentlerinin askerlerini, onların sosyal durumlarına -özellikle köylü ya da kentli olmalarına- göre ayırarak başka “antropometrik” ölçümler yapmıştır. Elde ettiği sonuçlar şehirlerde oturanların dolikosefal yüzdesinin, köylerdekilerin yüzdesinden çok yüksek olduğunu göstermiştir. Ammon’a göre, dolikosefallerin kentlerde toplanmasının sebebi “seleksiyon”dur. Bu seleksiyon ile şehir hayatına daha uygun olan dolikosefaller kent nüfusunun hâkimi konumuna gelmiştir. Dolikosefaller şehir

hayatının sosyal merdivenlerini çıkmaya daha yeteneklidir (Hankins, 1926: 110-111).

Ammon, sosyal tabakalaşmanın temelinde insanların ırksal farklılıklarının bulunduğunu savunmuştur. Ammon, tarihsel ve antropometrik verileri kullanarak yüksek tabakaların Ariler'den gelmiş olduğunu (dolikosefal olduğunu), oysa aşağı sosyal tabakaların özellikle brakisefal olduğunu iddia etmiştir (Hankins, 1926: 114-115). “Ammon Yasası” olarak adlandırılan bu yasaya göre, dolikosefaller kent yaşamına daha düşkündür; daha girişimci, yeniliği seven, macerayı seven kişilerdir. Brakisefaller ise sakin, tutumlu, içe kapalı, tutucu, toprağa bağlı insanlardır. Lapouge ve Ammon'un birbirine benzer bu çıkarımları literatüre “Lapouge-Ammon Yasaları” olarak geçmiştir (Şenel, 1993: 67).

“Lapouge-Ammon Yasaları” kısaca şunları ifade etmektedir. Brakisefaller köylerde toplanmaya ve yaşamaya eğilim gösterir. Oysa, dolikosefaller daha çok şehirlerde toplanmaya eğilim gösterir. Şehir hayatı dolikosefallerin lehine olmak üzere bir “ayıklanma-seleksiyon” yapmaya eğilim gösterir ve en fazla brakisefalleri yok etmeye yöneliktir.

5. SONUÇ

Almanya siyasi tarihinde ırkçılık çok derin köklere sahiptir ve sürekli. Irkçılık, şekil ve içerik değiştirdiği hâlde, varlığını korumaya devam etmektedir. Bazı dönemlerde unutulur gibi olsa da siyasal, toplumsal, ekonomik ve askeri alanlarda yaşanan krizler, ırkçılığı tekrar gündeme taşımaktadır. Ulusal birliğin İngiltere, Fransa gibi rakiplere kıyasla çok geç sağlanmasının sonucu olarak gündeme gelen “etnik homojenlik” ve “biyolojik üstünlük” fikri, önce “bilimsel ırk kuramları” ile işlenmiş, ardından Versailles'ın utancını ortadan kaldırmayı ve I. Dünya Savaşı'nın yol açtığı ağır ekonomik ve sosyal krizi

gidermeyi amaçlayan Nazi yönetimi tarafından resmi bir söyleme kavuşturulmuştur.

Nazilerin Ari ırk yaratma politikasının soykırımla sonuçlanması ve savaştan sonra Almanya'nın ikiye bölünmesi ırkçılığın sona erdiğini düşündürmüştür. Ancak 1970'li yıllarda gündeme gelen “göçmen işçi” sorunu, yeni bir ırkçılık türünü gündeme getirmiştir. Biyolojik üstünlüğün ve Ari ırkın yerini, kültürel üstünlük söylemine dayanan “yeni ırkçılık” almıştır. Göç, göçmenlere yönelik önyargılar, gelecek kaygısı, sosyal güvensizlik ve enflasyon, işsizlik, durgunluk gibi ekonomik sorunlar; “yeni ırkçılığı” besleyen temel faktörler olmuştur. Bu açıdan Almanya, ırkçılığın gerek bilimsel ve felsefî düşünce boyutuyla gerekse uygulama boyutuyla gözlemlenebileceği en önemli ülke konumundadır.

KAYNAKÇA

- Barker, M. (1981). *New Racism: Conservatives and the Ideology of the Tribe*. London: Junction Books.
- Bernasconi, R. (2000). *İrk Kavramını Kim İcat Etti: Felsefi Düşünce ve İrkçilik*. (Çev. Z. Direk vd.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Chamberlain, H.S. (1911). *The Foundations of the Nineteenth Century*, Houston Stewart Chamberlain, London: J. Lane, 1911, v-vı. Erişim adresi <https://archive.org/details/foundationsnine00leesgoog/page/n11>
- Closson C.C. (1897). *The Hierarchy of European Races*. *American Journal of Sociology* Sociology. 3(3), 314-327.
- Elias, N. (1998). *The Germans*. (Translated by: M. Schröter). New York: Columbia University Press.
- Erdem, G. (1976). *Suçlamalar 2*. Ankara: Töre-Devlet Yayınevi.
- Fanon, F. (1967). *Toward the African Revolution: Political Essays*. (Translated by: H. Chevalier). New York: Grove Press.
- Fontette, F. D. (1991). *İrkçilik*. (Çev. H. Karyol). İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Gobineau, A. (1915). *The Inequality of Human Races*. (Translated by: A. Coollins). London: William Heinemann. Erişim adresi <https://archive.org/details/inequalityofhuma00gobi/page/n5>
- Göze, Ayferi (2007). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta Yayınevi.

- Hankins, F.H. (1926). *The Racial Basis of Civilization*. London-New York: Alfred A. Knopf.
- Kedouire, E. (1971). *Avrupa’da Milliyetçilik*, (Çev. M. H. Timurtaş). Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Keneş, Ç. H. (2012). *Biyolojik Mitten Kültürel Mite: Yeni’ Irkçılık Nedir?*. *Dipnot*, 9, İstanbul, 5-24.
- Lees, J. (1911). Introduction, in *The Foundations of the Nineteenth Century*, Houston Stewart Chamberlain, London: J. Lane, 1911, v-vi. Erişim adresi <https://archive.org/details/foundationsnine00leesgoog/page/n11>
- Miles, R. (2000). *Irkçılık*. (Çev. S. Yaman). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Peel, P. (2004). *The Life and Death of Alfred Rosenberg, in The Myth of the Twentieth Century*. (Translated by: James Whisker). Sussex, England: Historical Review Press. Erişim adresi <https://archive.org/details/TheMythOfThe20thCentury/page/n13>
- Reisigl, M. ve Wodak, R. (2001). *Discourse and Discrimination: Rhetoric of Racism and Antisemitism*, London: Routledge.
- Rosenberg, A. (2004). *The Myth of the Twentieth Century*. (Translated by: James Whisker). Sussex, England: Historical Review Press. Erişim adresi <https://archive.org/details/TheMythOfThe20thCentury/page/n13>
- Roskin, M. G. (2009). *Çağdaş Devlet Sistemleri: Siyaset, Coğrafya, Kültür*. (Çev. B. Seçilmişoğlu). Ankara: Adres Yayınları.

- Somersan, S. (2004). Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Speer, A. (1970). Inside the Third Reich: Memoirs. (Translated by R. Winston ve C. Winston). New York: Macmillan. Erişim adresi https://archive.org/details/Inside_the_Third_Reich_Albert_Speer/page/n1
- Şenel, A. (1993). Irk ve Irkçılık Düşüncesi. İstanbul, Bilim ve Sanat, Yayınevi.
- Toprak, Z. (2012). Cumhuriyet ve Antropoloji. İstanbul: Doğan Kitap.
- Ünder, H. (2003). Türkiye’de Sosyal Darwinizm Düşüncesi. Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce (Milliyetçilik), 4, 427-437.

POPÜLİST LİDERLİK, TEMSİLİ DEMOKRASİ VE GÖNÜLLÜ KULLUK: DEMOKRASİ KRİZİNE KURAMSAL BİR YAKLAŞIM

Merve OĞUZHAN¹

1. GİRİŞ

Demokrasi ve popülizm, siyaset bilimi literatüründe sıklıkla bir arada ele alınan, ancak birbiriyle hem çatışan hem de kesişen yönleri sahip iki kavramdır. Demokrasi, halkın yönetime katılımını, çoğulculuğu ve hukukun üstünlüğünü temel alırken, popülizm sıklıkla elit karşıtlığı, halk iradesinin mutlak belirleyiciliği ve kurumsal yapıları sorgulayan bir siyasal söylem olarak tanımlanmaktadır. Popülizmin demokratik süreçler üzerindeki etkisi, özellikle son yıllarda giderek daha fazla akademik ilginin odağı haline gelmiş ve bu iki kavram arasındaki ilişki, farklı bakış açılarıyla incelenmiştir. Bu iki kavramın birbiriyle ilişkisinin temelinde, modern demokrasilerin, günümüzde yalnızca kurumsal işleyişlerine yönelik işlevsel aksamalarla değil, aynı zamanda temsiliyetin meşruiyetine ilişkin krizlerle karşı karşıya kalması yatmaktadır. Bu temsiliyet krizlerinde ise popülist liderler önemli rol oynamaktadır.

Küreselleşme süreçleri, toplumsal yapının dönüşümü ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler, demokratik rejimlerin siyasal temsil ve katılım mekanizmaları üzerindeki baskıyı artırmaktadır. Bu durum halkın siyasal kurumlara duyduğu güveni etkiler. Ortaya çıkan temsil boşluğu, çoğu kez kendisini

¹ Öğr. Gör. Dr. Kayseri Üniversitesi, Kayseri, merveoguzhan@kayseri.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9414-0503.

“halk” ile “elitler” arasındaki karşıtlık üzerinden tanımlayan popülist liderlik biçimleri tarafından doldurulmaktadır. Bu durum demokrasiye içkin çoğulculuk ve kurumsal denge ilkelerinin sorgulanmasına yol açmaktadır.

Bu noktada, popülist liderliğin yükselişini yalnızca siyasal stratejiler ya da kurumsal zayıflıklar üzerinden değil, aynı zamanda bireylerin iktidar karşısındaki konumlanış biçimleri üzerinden de değerlendirmek gerekir. Zira modern demokrasilerde yurttaşın rızası, yalnızca seçimler aracılığıyla değil, gündelik siyasal ilişkilerde iktidara yönelik algı, bağlılık ve itaat biçimleriyle de şekillenmektedir.

La Boétie’nin (1975) gönüllü kulluk kavramı, bireylerin toplumsal ve siyasal yapılar içerisinde kendi rızalarıyla iktidar ilişkilerini sürdürmelerini ve mevcut güç yapılarını içselleştirmelerini açıklamaktadır. Bu bağlamda gönüllü kulluk kavramı, temsili demokrasilerde halkın rızasının işlevini ve demokratik kurumların meşruiyetine dair sorunları anlamada, popülist liderlerin temsiliyet boşluklarını halkın gönüllü rızasını yönlendirerek nasıl doldurduklarını ve demokratik süreçleri nasıl etkilediklerini açıklamada önemli bir çerçeve sunar.

Buradan hareketle çalışma, temsili demokrasilerde ortaya çıkan temsil boşluklarının popülist liderlik bağlamında nasıl şekillendiğini, halkın rızasının bu süreçteki işlevini, La Boétie’nin gönüllü kulluk kavramı çerçevesinde popülist liderliğin ve temsiliyet krizinin birbiriyle ilişkisini kuramsal bir çerçeve ile incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın özgünlüğü ise popülizmi yalnızca güncel bir siyasal pratik veya geçici bir olgu olarak değil, temsili demokrasinin yapısal sorunlarıyla doğrudan bağlantılı bir kuramsal mesele olarak ele alınması ve bu kavramların La Boétie’nin gönüllü kulluk kavramı ile açıklanmasıdır. Literatürde sıklıkla popülizmin demokrasiye yönelik yıkıcı etkileri ön plana çıkarılmakla birlikte, bu çalışma

popülist liderliğin, temsil krizinin bir sonucu ve demokratik meşruiyet arayışının bir tezahürü olarak okunabileceğini ileri sürmektedir. Böylece makale, popülizm–demokrasi ilişkisine dair hâkim tehdit odaklı yaklaşımları aşarak, daha çok boyutlu ve tartışmacı bir perspektif geliştirmeyi hedeflemektedir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, demokrasinin kurucu ilkeleri ele alınarak modern demokrasi krizinin ortaya çıkışına zemin hazırlayan dinamikler incelenecektir. İkinci bölümde, popülizmin kuramsal çerçevesi çizilecek, popülist liderliğin temel özellikleri ve demokrasi ile ilişkisi ele alınacaktır. Üçüncü bölümde ise La Boétie’nin gönüllü kulluk kavramı çerçevesinde popülist liderlik ve temsiliyet krizinin birbirleriyle bağlantısı üzerinden demokrasi krizi tartışılacaktır.

2. DEMOKRASİ VE TEMSİLİYET KRİZLERİ

Demokrasi, siyaset biliminin en temel kavramlarından biri olup, Antik Yunan’dan başlayarak tarihsel süreç içerisinde farklı anlamlar kazanmış ve çeşitli kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde yeniden yorumlanmıştır. Kökeni çok eskilere dayansa da dünya siyasi sistemlerinde güncelliğini koruyan demokrasi, kimi zaman yoksul bir yığının yönetimini ifade ederken kimi zaman ulaşılması gereken bir ideal olarak farklı tanımlamalarla ele alınmıştır. Günümüzde demokrasi, dünya genelinde pek çok ülkenin yönetim biçimini ifade etmekle beraber, insanların tam olarak anlamını bilmesi de iyi çağrışımlardan kaynaklı başvurduğu bir kavramdır. Demokrasi kavramına yönelik gerçekleştirilen araştırmaların merkezinde iki farklı demokrasi tanımlaması yer alır biri ideal, ulaşılması gereken bir hedef olarak demokrasi diğeri ise idealin eleştirildiği uygulamadaki demokrasi ve bunun sonuçlarıdır.

Sartori'ye göre (1996:9) demokrasiyi tanımlama sorunu iki yönlüdür; demokrasi için, hem olanı hem de olması gerekeni kapsayan bir tanıma ihtiyaç vardır. Demokrasi ideali, demokrasi gerçeğini tanımlamaz ve gerçek demokrasi ile ideal demokrasi aynı şey değildir. Bu anlamda demokrasi, teorik idealleri ile pratikteki uygulananı arasındaki dinamik etkileşimden beslenen ve bu çerçevede şekillenen bir siyasal olgudur.

En genel tanımıyla demokrasi, halkın egemenliğine dayanan, bireylerin siyasi sürece katılımını teşvik eden ve hukukun üstünlüğüne bağlı bir yönetim biçimi olarak kabul edilmektedir (Dahl, 1993). Demokrasi, yalnızca bir yönetim şekli olarak değil, aynı zamanda siyasal bir kültür ve yönetişim anlayışı olarak da ele alınmaktadır. Demokrasi kavramı, köken itibarıyla halk (*demos*) ve iktidar (*kratos*) sözcüklerinden türeyen *demokratia* teriminden gelmektedir. Monarşi ve aristokrasiden farklı olarak, yönetim yetkisinin halka ait olduğu bir siyasal düzeni ifade eder. Bu düzenin varlığı, yurttaşlar arasında belirli ölçüde siyasal eşitliğin bulunmasını gerektirir (Held, 2006).

Demokrasiyi diğer yönetim biçimlerinden ayıran temel unsurlar; siyasal iktidarın seçimle değişmesi, bu seçimlerin serbest, adil, yarışması olması, pek çok görüşün temsil edildiği siyasal partiler, halkın temeline yayılmış olan siyasal eşitlik, siyasal iktidarın halka karşı sorumlu olması, hesapverebilirlik, temel hak ve özgürlüklerin hukukla korunup siyasal iktidarın hukukla sınırlandırıldığı, azınlığın haklarına saygılı bir şekilde çoğunluğun yönetme hakkı, kuvvetler ayrılığı ve güçlü bir sivil toplum demokrasinin varlığının göstergesidir (Yayla, 2016). Ancak, bu unsurların nasıl şekillendiği ve uygulandığı, ülkenin siyasal, ekonomik ve kültürel bağlamına göre farklılık göstermektedir.

Demokrasinin unsurlarından kaynaklı temel eleştirilerin merkezinde demokrasi krizi vardır. Antik Yunan topraklarında doğan demokrasi yine aynı topraklarda bu krize maruz kalmıştır. Zira demokrasinin anavatanı olan Atina görünürde demokratik bir eğilimi temsil etse de yöneten hiçbir zaman halk olmamıştır (Ağaoğulları, 2015). Kurulan demokratik yapının eksikleri bir süre sonra tekin yönetimine yol açmakta, demokrasi kendi içerisinde otoriter ve totaliter eğilimleri doğurmaktadır. Ancak demokrasi krizi, yalnızca otoriterleşme eğilimlerini değil, aynı zamanda demokratik rejimlerin işleyişinde gözlenen meşruiyet, temsil ve katılım sorunlarını da kapsamaktadır. Bu kriz, yurttaşların siyasal süreçlere olan güvenlerinin zayıflaması, temsil kurumlarının işlevselliğini yitirmesi ve kamusal alanın piyasa mantığıyla daralması gibi çok boyutlu dinamiklerden beslenmektedir (Crouch, 2004; Held, 2006; Rosanvallon, 2008). Bu bağlamda, modern demokrasiler yalnızca kurumsal zafiyetler ya da siyasal yozlaşma ile değil, aynı zamanda temsil, katılım ve meşruiyet arasındaki ilişkinin dönüşümüyle de sınanmaktadır. Dolayısıyla demokrasi krizi, temelde bir temsiliyet krizine dönüşmektedir. Bu bölüm altında temsili demokrasinin kuramsal temelleri, yapısal ilkeleri ve bu ilkelere yönelik eleştiriler üzerinden şekillenen temsiliyet krizinin dinamikleri tartışılacaktır.

2.1. Temsili Demokrasinin Kurucu İlkeleri

Demokrasi denilince ilk olarak başvurulacak kaynaklar Antik Yunan Atina'sı olmaktadır. Atina'da uygulanan halkın belirli siyasal yapılar üzerinden doğrudan yönetime katılımı, doğrudan demokrasiyi ifade eder. Yüzölçümünün ve nüfusun küçük olmasıyla beraber yönetime katılan, siyasal anlamda yurttaşlık statüsünde bulunan kesim oikos alanının dışında kalan kesimdir. Yani belirli bir zorunluluğu (üretim ve ev yönetimi gibi), efendisi olmayan zamanını siyasete ayıran kesim ki bu da o dönem için özgür yetişkin erkekleri temsil etmektedir

(Ağaoğulları, 2015). Doğrudan demokrasinin uygulanabilirliği için önemli olan sayıdır, yani yönetime katılanların sayısı büyüdükçe bu demokrasi türünü uygulayabilmek ne yazık ki güçleşmektedir. Bu anlamda dünya genelinde nüfusun artması ve yaşanan sosyal, siyasal, ekonomik gelişmelerin sonucunda 18. Yüzyıl itibarıyla doğrudan demokrasi yerini insanların temsilciler aracılığıyla yönetime dahil olduğu temsili demokrasiye bırakmıştır (Dahl, 1998).

Demokrasinin en temel özelliği katılımdır. Dolayısıyla hangi demokrasi türü olursa olsun katılım esas paydadır. Demokrasi, katılım biçimi ve katılanların siyasal katılıma yönelik geliştirdikleri demokrasi kültürlerine göre türlerine ayrılmaktadır. Buradan hareketle demokrasi, genellikle temsili demokrasi, doğrudan demokrasi ve katılımcı demokrasi gibi alt türler çerçevesinde sınıflandırılmaktadır. Temsili demokrasi, halkın doğrudan yönetimde yer almak yerine, seçilmiş temsilciler aracılığıyla yönetildiği bir modeli ifade ederken, doğrudan demokrasi halkın karar alma süreçlerine bizzat katılımını öngörmektedir. Katılımcı demokrasi ise bireylerin siyasal karar alma süreçlerine daha etkin bir şekilde dahil edilmesini teşvik eden bir anlayışı temsil etmektedir (Pateman, 1970).

Temsili demokrasi, toplumların nüfus olarak büyümesinin ve modern devletlerin doğmasının sonucudur ve demokrasiyi çok daha büyük toplumlarda uygulanabilir kılmıştır (Yayla, 2016). Temsili demokrasi, yönetim faaliyetinin hukuk devleti ilkesi çerçevesinde, halkın çıkarlarını temsil eden seçilmiş görevlilerce yürütüldüğü bir sistemdir (Held, 2006:4). Demokrasinin unsurları aynı zamanda temsili demokrasinin kurucu ilkeleridir. Bu ilkeler temsiliyet, meşruiyet, hesap verebilirlik, hukukun üstünlüğü, kuvvetler ayrılığı ve siyasal katılım olarak sıralanabilir (Held, 2006; Dahl, 1989; Pitkin, 1967). Temsiliyet, halkın yönetime doğrudan katılımının

mümkün olmadığı geniş ölçekli toplumlarda demokratik meşruiyetin temel dayanağı olarak ortaya çıkar. Temsiliyet ilkesi, halkın egemenliğinin seçilmiş temsilciler aracılığıyla kullanılmasını esas alır. Pitkin'e (1967) göre temsil, yalnızca bir vekâlet ilişkisinden ibaret değildir, nitekim temsilciler, halkın iradesini yansıtmakla beraber kamusal yararı gözetmek zorundadır.

Temsili demokrasinin ikinci kurucu unsuru olan meşruiyet, siyasal iktidarın halkın rızasına dayanmasını ifade eder. Halkın rızası olmadan kurulmuş bir yönetim demokrasi değildir. Çünkü demokrasi meşruiyetini, yönetenlerin seçim yoluyla göreve gelmesi ve yönetilenlerin onayıyla iktidarını sürdürmesiyle sağlar (Dahl, 1989). Bu nedenle meşruiyet, sadece hukuki bir geçerlilik değil, aynı zamanda toplumsal bir kabul anlamı taşır. Serbest, adil ve düzenli seçimler ise bu meşruiyetin kurumsal güvencesini oluşturur.

Temsili demokrasinin bir diğer kurucu ilkesi hesap verebilirliktir. Bu ilke temsilcilerin yürüttükleri faaliyetlerden dolayı halka karşı sorumlu olmalarını gerektirir. Demokraside hesap verebilirliğin yalnızca seçim dönemlerinde değil, siyasal sürecin her aşamasında sağlanması gerekir. Yasama denetimi, medya özgürlüğü ve sivil toplumun denetim kapasitesi, bu ilkenin uygulanmasında önemli rol oynar. Bu yönüyle hesap verebilirlik, demokrasinin işleyişinde hem yöneticilerin şeffaflığını hem de yurttaşların denetim gücünü güçlendirmektedir (Dahl, 1971; Schedler, 1999; Held, 2006). Temsili demokraside halk ile temsilciler arasında karşılıklı bir beklenti ilişkisi bulunmaktadır. Temsilciler, halka hesap verme sorumluluğunun bilincinde oldukları ölçüde demokratik meşruiyetlerini koruyabilirler. Ancak halkın temsilciler üzerinde etkin bir denetim mekanizması işletmemesi durumunda, temsilciler hesap verebilirlikten uzaklaşarak iktidarlarını sürdürme kaygısıyla otoriter eğilimler sergileyebilirler. Bu

nedenle siyasal partiler ile sivil toplum örgütlerin, temsil ettikleri kesimlerin çıkarlarını koruyarak iktidar karşısında dengeleyici bir rol üstlenmeleri, temsili demokrasinin sürdürülebilirliği açısından oldukça önemlidir.

Hukukun üstünlüğü ilkesi ise temsili demokrasinin meşruiyetini ve işleyişini güvence altına alan en temel dayanaktır. Schumpeter (1942), demokrasiyi halkın yöneticilerini özgür seçimlerle belirlediği bir yöntem olarak tanımlarken, bu yöntemin hukuki sınırlar içinde işlemesi gerektiğini belirtir. Hukukun üstünlüğü, siyasal iktidarın keyfilliğini önler ve temel hak ve özgürlükleri güvence altına alır. Bu ilke, iktidarın sınırlandırılması yoluyla yurttaşların haklarının korunmasını sağlayarak demokrasinin sürekliliğini sağlar.

İktidarın sınırlandırılmasının bir diğer kolunu ise kuvvetler ayrılığı ilkesi oluşturmaktadır. Kuvvetler ayrılığı ilkesi, erkler arasında yani yasama, yürütme ve yargı organları arasında bir denge ve denetim mekanizmasının kurulmasını ifade eder. Bu mekanizma, iktidarın tek elde toplanmasını engelleyerek demokratik sistemin otoriter eğilimlere dönüşmesini önler (Montesquieu, 1989). Kuvvetler ayrılığı ilkesi, temsili demokrasinin kurumsal istikrarının en önemli güvencelerinden biridir (Heywood, 2015).

Son olarak, tüm demokrasi türlerinin temel ilkesi olan siyasal katılım ilkesi, temsili sistemlerde yurttaşların yalnızca oy verme eylemiyle sınırlı kalmayan bir biçimde siyasal sürece aktif olarak dahil olmalarını gerektirir. Siyasal katılım demokrasinin canlılığını koruyan temel unsurdur. Bireylerin siyasal karar alma süreçlerine daha etkin biçimde dahil olmaları hem temsil mekanizmalarını meşrulaştırır hem de yurttaşlık bilincini güçlendirir (Pateman, 1970). Bu doğrultuda siyasal katılım, temsili demokrasinin toplumsal yönünü güçlendiren,

meşruiyetini ve sürekliliğini destekleyen bir ilke olarak değerlendirilmektedir.

Temsili demokrasinin kurucu ilkeleri, halk egemenliğinin kurumsallaştırılmasını sağlayan, bireysel hak ve özgürlükleri koruyan, iktidarın sınırlandırılmasını güvence altına alan bir siyasal sistemin temel dayanaklarını oluşturur. Bu ilkeler arasındaki denge, demokrasinin hem idealini hem de pratik işleyişini karşılıklı sürdürülebilir kılmaktadır.

2.2. Modern Demokrasilerde Meşruiyet ve Temsiliyet Sorunları

Modern demokrasilerde meşruiyet ve temsiliyet, demokratik sistemlerin işleyişinde temel iki boyutu temsil etmektedir. Demokrasinin temelini oluşturan temsiliyetin ve halkın rızasıyla şekillenen meşruiyetin sarsılması demokrasinin yok olmasına neden olur. Meşruiyet, siyasal iktidarın halkın rızasına dayanmasını ve yönetenlerin, yönetilenler tarafından kabul gören yöntemlerle iktidarlarını sürdürmesini ifade eder (Dahl, 1993). Demokratik yönetimlerin meşruiyeti, yalnızca seçimlerle sağlanmakla kalmaz, aynı zamanda yönetim süreçlerinin şeffaflığı, yurttaşların karar alma süreçlerine erişimi ve kurumsal denetim mekanizmalarının işlerliği ile pekiştirilir (Held, 2006).

Temsiliyet sorunları, halk ile seçilmiş temsilciler arasındaki etkileşim eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Temsilciler, halkın çıkarlarını ve taleplerini yansıtmakla yükümlü olmakla birlikte, çoğu zaman kurumsal baskılar, partisel çıkarlar veya bürokratik yapılar nedeniyle halkın beklentilerini karşılamakta yetersiz kalabilirler (Pitkin, 1967). Bu durum, temsilciler ile yurttaşlar arasındaki güven ilişkisini zayıflatmakta ve demokratik meşruiyet üzerinde doğrudan olumsuz etki yaratmaktadır. Temsilin zayıflaması aynı oranda meşruiyetin zayıflaması demektir.

Temsiliyet krizleri, özellikle yurttaşların siyasal süreçlere katılımının azalması, seçimlerin etkinliğinin düşmesi ve temsili kurumların halkın beklentilerini karşılayamaması durumlarında belirginleşir (Crouch, 2004). Böyle bir kriz ortamında popülist liderlik biçimleri, kendi siyasal amaçları doğrultusunda temsil boşluklarını doldurmak için halkın rızasını manipüle ederek demokratik kurumların işlevselliğini ve çoğulcu yapısını zayıflatabilmektedir (Rosanvallon, 2008). Dolayısıyla modern demokrasiler, yalnızca kurumsal veya işlevsel zafiyetlerle değil, aynı zamanda temsil ve meşruiyet arasındaki karmaşık ilişkilerin dönüşümüyle de sınanmaktadır.

Modern demokrasilerde gözlemlenen meşruiyet ve temsiliyet sorunları, aynı zamanda demokrasi krizinin temel dinamiklerini ortaya koymaktadır. Demokrasi krizi, yalnızca otoriterleşme veya kurumsal aksaklıklarla sınırlı olmayıp, halk ile temsilciler arasındaki güven ilişkilerinin zayıflaması, yurttaş katılımının azalması ve temsili kurumların halkın taleplerini karşılamada yetersiz kalması gibi çok boyutlu bir olgudur (Crouch, 2004; Rosanvallon, 2008). Modern demokrasilerde meşruiyet ve temsiliyet sorunları, demokratik sistemlerin sürdürülebilirliği açısından kritik öneme sahiptir. Bu sorunların çözümü, halk ile temsilciler arasındaki etkileşimin güçlendirilmesi, katılım mekanizmalarının etkinleştirilmesi ve demokratik denetim süreçlerinin şeffaf biçimde işletilmesi ile mümkün olabilmektedir. Meşruiyet ve temsiliyet sorunlarının bulunduğu demokratik yönetimlerde ise farklı otoriter, totaliter eğilimler ya da popülist liderler varlık kazanarak demokrasi görünümü altında iktidarlarını sürdürürler.

Nitekim günümüz siyasetinde, temsil mekanizmaları üzerine kurulu sistemlerin giderek derinleşen bir krizle karşı karşıya kalması; siyasal iktidarın kişiselleşmesi, medyanın siyasal süreçler üzerindeki artan etkisi ve yurttaşların siyasal kurumlara olan güveninin zayıflamasıyla birlikte popülizmin

yükselişe geçtiği düşünülmektedir (Pasquino, 2005: 22). Bu tabloya paralel olarak, ülkelerin benimsedikleri ekonomik politikaların yarattığı toplumsal sonuçlar da popülist eğilimleri beslemektedir. Özellikle alt sınıflar başta olmak üzere geniş toplumsal kesimlerde artan hayal kırıklığı ve memnuniyetsizlik, modern demokrasilerin vaat ettiği eşitlik ve katılım idealleriyle siyasal sistemin pratik işleyişi arasındaki uçurumun derinleşmesine neden olmaktadır. Böylece, demokrasinin normatif değerleriyle işlevsel gerçekliği arasındaki gerilim görünür hâle gelmekte ve bu durum, popülizmin ortaya çıkışını tetikleyen başlıca dinamiklerden biri olarak değerlendirilmektedir (Abts & Rummens, 2007: 411–412).

Popülizm, temsili demokrasinin yapısal sınırlarına ve içsel çelişkilerine doğrudan müdahale eden bir siyasal olgu olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, popülist hareketler ve partiler genellikle temsil krizlerinin ardından ortaya çıkarak, mevcut siyasal düzenin dışladığı ya da görünmez kıldığı kesimlere yeniden ses olma iddiasıyla sahneye çıkmaktadır. Popülist söylem, temsil sistemini bütünüyle reddetmekten ziyade; sınıfsal, dinsel, etnik ya da coğrafi temelde temsil edilmemiş toplumsal grupları siyasal temsile dâhil etme vaadiyle meşruiyet kazanmaktadır (Panizza, 2005: 11).

3. POPÜLİZM VE POPÜLİST LİDERLİK

Bu bölümde, popülizmin temel kavramsal çerçevesi, popülist liderlerin karakteristik özellikleri ve temsili demokrasiler üzerindeki etkileri tartışılacaktır. Amaç, popülizmin yalnızca geçici bir siyasal pratik olarak değil, temsili demokrasinin yapısal sorunlarıyla etkileşim içinde ortaya çıkan kalıcı bir fenomen olarak anlaşılmasını sağlamaktır.

Popülizm, 21. yüzyılın öne çıkan siyasal kavramlarından biri olarak kabul edilmektedir. Bu terim, Latin Amerika’da sol

eğilimli devlet başkanlarını, Avrupa’da sağ eğilimli muhalefet partilerini ve Amerika Birleşik Devletleri’nde hem sol hem sağ politik yelpazeden başkan adaylarını tanımlamak için kullanılmaktadır. Ancak, popülizm kavramı akademik ve kamuoyu tartışmalarında sıkça başvurulmasına rağmen, yaygın kullanımındaki çeşitlilik ve bağlamsal farklılıklar, kavramsal belirsizlik ve yorum karmaşasına yol açmaktadır (Mudde & Rovira Kaltwasser, 2017). Bu anlamda popülizm, ideolojik açıdan belirsiz bir kavram olup, farklı siyasal yönelimlerde kendini gösterebilmektedir. Sağ popülizm, milliyetçilik, göç karşıtlığı ve geleneksel değerlere vurgu yaparken, sol popülizm toplumsal eşitsizlikleri ön plana çıkararak elitlerin ekonomik ayrıcalıklarını hedef almaktadır (Laclau, 2007). Dolayısıyla popülizm, tek bir tanımla açıklanması zor olan, çok boyutlu ve bağlamsal değişkenlik gösteren bir kavramdır.

En genel anlamda popülizm, halk ile elitler arasındaki karşıtlığa dayanan, halk iradesini merkeze alan ve çoğu zaman geleneksel siyasal kurumları, bürokrasiyi ve yerleşik elitleri sorgulayan bir söylem biçimi olarak tanımlanmaktadır. Kısaca popülizm siyasal söylem ve liderlik biçimlerini şekillendiren çok boyutlu bir olgu olarak ele alınmaktadır (Mudde, 2004). Popülist liderlik de bu çerçevede, halkın rızasını doğrudan mobilize ederek temsil boşluklarını doldurmayı ve mevcut kurumsal yapıların işleyişini sorgulamayı amaçlayan bir siyasal strateji olarak tanımlanır (Laclau, 2007).

Popülizm kavramı etimolojik olarak Latince *populus* sözcüğünden türemiş olup, “halk” ya da “insanlar” anlamına gelmektedir. Kavram, özünde halkın siyasal alandaki merkezi konumuna vurgu yaparken, tarihsel olarak İngilizce *the people* ifadesinden türeyen *peopleism* kavramı üzerinden şekillenmiştir (Canovan, 1981). Popülizm kavramı, siyaset literatüründe halkın egemenliğini ve elit karşıtlığını vurgulayan bir siyasal yaklaşım olarak tanımlanmaktadır (Mudde & Rovira Kaltwasser, 2017).

İlk olarak 19. yüzyılın sonlarında Amerika Birleşik Devletleri'nde "People's Party" (Halk Partisi) bağlamında kullanılmış ve daha sonra Latin Amerika'da özellikle 20. yüzyılın başında politik liderlik ve hareketleri tanımlamak için benimsenmiştir (Laclau, 2007). Kavram, hem ideolojik hem de liderlik bağlamında ele alınmış olup, halk-elit karşıtlığı, doğrudan halk iradesinin merkeze alınması ve kurumsal yapılarla olan gerilimler popülizmin temel bileşenleri olarak görülmektedir (Canovan, 1999). Günümüzde popülizm, yalnızca belirli bir siyasi parti ya da liderle sınırlı kalmayıp, demokratik sistemlerin yapısal ve bağlamsal sorunlarıyla etkileşim içinde ortaya çıkan çok boyutlu bir olgu olarak tartışılmaktadır.

Popülizmi açıklamaya yönelik olarak geliştirilen dört temel kavramsal çerçeve vardır. Bunlar söylem, ideoloji, strateji ve siyasal mantıktır (Batur & Geçer, 2023). Liderlik bu dört kavramsal çerçeve içerisinde şekillenir ve bu popülist liderlik olarak dışa vurur. Popülist liderlik, modern demokratik siyasal sistemlerin temsil ve meşruiyet krizlerine tepki olarak ortaya çıkan, halkın iradesini doğrudan temsil etme iddiasına dayalı bir siyasal söylem ve pratik biçimidir. Popülist lider, kendisini "halkın gerçek sesi" olarak konumlandırır ve siyasal düzenin kurumsal yapısını, halkın iradesini engelleyen bir "elitler sistemi" olarak resmeder (Mudde & Kaltwasser, 2017: 6). Bu bağlamda popülist liderlik, hem temsil kriziyle beslenen bir meşruiyet kaynağına sahiptir hem de demokratik süreçlerin iç dinamiklerini dönüştüren bir etki yaratır.

Popülist liderlik biçimi, siyasal iktidarın kaynağını "halkın saf ve bölünmez iradesine" dayandırarak, temsil mekanizmalarında yaşanan kopuşa karşı bir tür düzeltici veya telafi edici siyasal strateji olarak kendini meşrulaştırır (Mudde & Kaltwasser, 2017). Popülist lider, kendisini "halkın sesi" veya "gerçek temsilcisi" olarak konumlandırırken, kurumsal siyasetin aktörlerini "halktan kopmuş seçkinler" olarak tanımlar. Bu

söylem, toplumu dikotomik bir biçimde ikiye ayırır: bir yanda ahlaki açıdan üstün, homojen bir “halk” figürü; diğer yanda ise yozlaşmış ve çıkar odaklı bir “elitler” grubu yer alır (Laclau, 2007).

Bu bağlamda popülist liderlik, yalnızca bir söylem biçimi değil, aynı zamanda iktidarın meşruiyetini yeniden tanımlayan bir siyasal eylem tarzıdır. Popülist lider, halkın duygularına ve kimliksel aidiyetlerine hitap ederek, rasyonel-bürokratik temsil anlayışını duygusal ve karizmatik bir bağla ikame eder (Weyland, 2001). Weber’in karizmatik otorite kavramı bu noktada açıklayıcıdır, çünkü popülist lider, hukuksal ya da kurumsal yetkilendirmeden ziyade, halkın gönüllü rızası ve inancı üzerinden meşruiyet kazanır (Weber, 2012). Bu durum, demokratik temsilin biçimsel ilkeleri ile halkın doğrudan iradesine dayalı siyasal meşruiyet anlayışı arasında çelişkili bir ilişki yaratır.

Popülist liderliğin temel mekanizması, siyasal alandaki karmaşık çıkar ilişkilerini “biz” ve “onlar” karşıtlığına indirgemesidir. Bu indirgeme, hem siyasal söylemi sadeleştirerek halkın duygusal mobilizasyonunu kolaylaştırır hem de liderin kendisini “ortak kimliğin somutlaşmış hali” olarak sunmasına olanak tanır (Moffitt, 2016). Bu nedenle popülist liderliğin gücü, çoğu zaman kurumsal rasyonellikten değil, karizmatik performans, kriz söylemi ve duygusal seferberlikten beslenir. Kriz söylemi, popülist liderliğin en işlevsel araçlarından biridir, çünkü ulusal iradenin tehdit altında olduğu iddiası, liderin olağanüstü bir kurtarıcı figür olarak konumlanmasını mümkün kılar (Taggart, 2000). Böylece popülist lider, demokratik sistemin içinden doğsa da onun kurumsal sınırlarını aşan bir siyasal temsil biçimini hayata geçirir.

3.1. Popülist Liderliğin Temel Özellikleri

Popülist liderliğin en belirgin özelliği, karizmatik otoriteye dayalı kişisel liderlik anlayışıdır. Weber'in (2012) karizmatik otorite kavramı, popülist liderliğin kurumsal otoriteyi aşan ve duygusal bağlılık üzerinden işleyen doğasını açıklamak açısından temel bir referans noktasıdır. Popülist lider, politik meşruiyetini kurumsal yetkilerden değil, halkla kurduğu duygusal bağdan sağlar. Bu bağ, liderin kişisel karizması, hitabet gücü ve kriz anlarında halkı kurtarıcı bir figür olarak görünmesiyle desteklenir (Eatwell & Goodwin, 2018: 52). Böylece lider, yalnızca siyasal bir temsilci değil, halkın simgesel kurtarıcısı, kahramanı hâline gelir.

Karizmatik otoritenin en önemli sonucu, siyasal alanın kişiye bağlı olarak şahsileşmesidir. Popülist lider, devleti, partiyi ve halkı kendi kimliğiyle özdeşleştirir. Aynı zamanda popülist lider halkın farklı toplumsal taleplerini tek bir sembolik bütünlükte birleştirir (Laclau, 2007: 93). Bu süreçte, liderin kişisel kimliği, halkın ortak kimliğiyle iç içe geçer, politik sadakat ideolojik temellerden ziyade kişisel bağlılık üzerine inşa edilir.

Popülist liderliğin ikinci temel özelliği, siyasal alanı halk ve elitler arasındaki dikotomik bir karşıtlık üzerine kurmasıdır. Popülist söylemde halk, saf, erdemli ve homojen bir bütün olarak temsil edilirken, elitler yozlaşmış, çıkarıcı ve halktan ayrı bir kesim olarak görülür (Moffitt, 2020: 66). Bu ikili karşıtlık, karmaşık toplumsal sorunları basitleştirerek, siyasal gerçekliği moral bir mücadeleye indirger. Popülist lider, bu karşıtlık üzerinden “biz” ve “onlar” retoriğiyle toplumsal kutuplaşmayı derinleştirir, aynı zamanda meşruiyetini halkın düşmanlarıyla mücadele söylemi üzerinden yeniden üretir (Mudde, 2004: 544). Bu söylem üzerinden sağladığı meşruiyeti ile halk içerisinde adeta bir kurtarıcı olarak benimsenir ve hayran duyulur.

Popülist liderliğin üçüncü özelliği iletişim tarzını, bilinçli bir basitleştirmeye dayandırmasıdır. Karmaşık politik süreçler, duygusal ve sembolik temsiller aracılığıyla sunulur. Bu durum, popülizmin demokratik söylemle olan çelişkili ilişkisini açıklar. Zira popülist lider, halkın sesi olma iddiasıyla çoğulculuğu reddeder ve bu reddedişini demokratik bir dil aracılığıyla meşrulaştırır (Urbinati, 2019: 74). Dolayısıyla popülist lider her ne kadar halkın meşruiyetini almış olsa da uyguladığı ötekileştirme söylemi ile demokrasinin azınlığın haklarına saygılı çoğunluğun yönetimi anlayışıyla çelişir.

Popülist liderliğin dördüncü özelliği sürekli kriz üretmesidir. Popülist lider varlığını sürdürmek için sürekli bir kriz atmosferi yaratma eğilimindedir. Kriz, popülist liderin meşruiyetinin hem nedeni hem de aracı hâline gelir. Dolayısıyla popülist liderler krizi yönetmekten ziyade üretirler (Moffitt, 2016). Kriz üretme stratejisi, toplumu sürekli bir tehdit algısı altında tutarak, liderin kurtarıcı rolünü meşrulaştırır. Kriz söylemi, halkın duygusal seferberliğini artırırken, aynı zamanda alternatif siyasal aktörleri tehdit unsuru olarak konumlandırır. Böylece demokratik rekabetin yerini olağanüstü hâl siyaseti alır. Nitekim mevcut siyasal düzen ve ulusal kaynakların tehdit altında olduğu algısı, toplumsal düzlemde bir güvensizlik ve korku atmosferi yaratarak, toplumun geniş kesimlerinde bir tür siyasal seferberlik halinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Kriz söylemi, temsil ilişkilerini dönüştürerek demokratik kurumları işlevsizleştirir. Halkın siyasal talepleri, kurumsal süreçler aracılığıyla değil, liderin doğrudan müdahalesiyle karşılanır. Bu durum, La Boétie'nin (1975), "gönüllü kulluk" kavramsallaştırmasıyla benzer bir biçimde halkın özgür iradesini liderin otoritesine gönüllü biçimde devrettiği bir bağımlılık ilişkisi yaratır. Halk, özgürlük talebini lider figürünün varlığıyla eşlediğinde, popülist liderliğin meşruiyet döngüsü tamamlanır.

Popülist liderliğin beşinci özelliği aracısız bir şekilde halkla etkileşim sağlamasıdır. Popülist lider medya ve dijital iletişim araçları üzerinden doğrudan halkla etkileşim içerisinde. Bu anlamda popülist lider, geleneksel kurumsal iletişim biçimlerini atlayarak, sosyal medya gibi araçlar üzerinden halkla aracısız bir ilişki kurar. Bu strateji, hem temsili kurumların gereksizleştirilmesini hem de liderin halkın içinden biri imajını pekiştirir (Gerbaudo, 2018: 127).

Medya stratejisi aynı zamanda popülist liderin söylemsel hâkimiyetini güçlendirir, bilgi akışı, eleştirel tartışma yerine performatif ve duygusal içeriklerle yönlendirilir. Bu bağlamda, popülist liderlik yalnızca siyasal bir model değil, aynı zamanda bir iletişim biçimidir. Halkla kurulan bu duygusal iletişim, modern demokrasinin kamusal akılının yerine duyguların yer almasıyla çelişir (Waisbord, 2018, s. 25). Popülist lider medya üzerinden algı yönetimi yapar ve meşruiyetini sağlamlaştırır.

Buradan hareketle popülist liderliğin bütün bu özellikleri demokratik meşruiyetin biçimsel unsurlarını korurken, içeriksel anlamını dönüştürür. Popülist liderin gücü, halkın duygusal bağlılığı ve gönüllü rızasından doğar, bu da La Boétie'nin gönüllü kulluk kavramının modern bir yansımasıdır. Dolayısıyla popülist liderlik, bir halk egemenliği iddiası altında, demokratik temsilin sınırlarını yeniden çizen bir siyasal biçimdir.

3.2. Temsiliyet Boşluklarının Popülist Söylemlerle İlişkisi

Popülizmin demokratik süreçlerle ilişkisi tartışmalı bir konudur. Kimi akademik çalışmalar popülizmin demokrasiyi derinleştirebileceğini öne sürerken (Mouffe, 2018), bazı çalışmalar ise popülist liderlerin demokratik kurumları aşındırarak otoriter eğilimleri güçlendirdiğini savunmaktadır (Levitsky & Ziblatt, 2018). Bu çerçevede popülizm, demokrasi

için hem bir tehdit hem de bir yenilenme aracı olarak görülebilecek ikili bir karaktere sahiptir.

Popülist söylem, modern demokrasilerde temsil ilişkisini dönüştüren en önemli siyasal olgulardan biridir. Popülist liderler, halkın sesi olduklarını öne sürerek, kurumsal temsiliyet mekanizmalarının halk iradesini yansıtmadığı savını iddia ederler (Mudde & Kaltwasser, 2017: 22). Bu söylem, bir yandan demokratik meşruiyetin kaynağı olarak halk iradesini yüceltirken, diğer yandan partiler, parlamentolar, yargı organları gibi temsili kurumları, elitist ve halktan kopuk yapılar olarak konumlandırır. Böylece popülizm, demokratik değerlerin dilini kullanarak, demokrasinin kurumsal temellerine yönelmiş bir eleştiri biçimine dönüşür (Urbinati, 2019: 65).

Popülist söylemler, siyasal alanı halk ve elitler arasındaki ikili karşıtlık üzerinden inşa eder. Popülizm halkı homojen bir bütün olarak kurgularken, iktidardaki ya da egemen addedilen kesimleri halkın düşmanı konumuna yerleştirir (Laclau, 2007). Bu söylem stratejisi, temsil ilişkisini çoğulculuktan uzaklaştırır, halkın farklı taleplerini temsil etme işlevi taşıyan demokratik kurumlar, meşruiyetini yitirmiş yapılar olarak sunulur. Popülist liderin aracısız bir şekilde halkla konuştuğu iddiası, bu kurumları aracı olmaktan çıkararak işlevsizleştirir. Sonuç olarak ortaya çıkan bu temsil krizi yalnızca siyasal sistemin işleyişine değil, demokratik kültürün kendisine zarar verir (Moffitt, 2020).

Popülist söylemlerin demokratik kurumlar üzerindeki etkisi üç düzeyde gözlemlenebilir: kurumsal zayıflama, normatif dönüşüm ve kamusal aklın daralması. İlk olarak, kurumsal zayıflama, liderin halkın gerçek iradesini temsil ettiğini ileri sürerek yasama, yargı veya medya gibi denetleyici mekanizmaların meşruiyetini sorgulamasıyla başlar. Bu süreçte kuvvetler ayrılığı ilkesi, bürokratik engel veya elitist statüko olarak gösterilir (Levitsky & Ziblatt, 2018: 43). İkinci olarak,

normatif dönüşüm, demokratik kurumların değer sistemini dönüştürür, liyakat, katılımcılık veya şeffaflık gibi ilkeler, yerini sadakat, karizma ve lider merkezli siyasal kültüre bırakır. Üçüncü olarak, kamusal aklın daralması, popülist söylemin duygusal seferberliği bilgiye, akla ve eleştirel düşünceye tercih etmesiyle ortaya çıkar (Urbinati, 2019).

Bu bağlamda, popülist liderlik, demokratik kurumları temsil krizinin bir nedeni olarak gösterirken, gerçekte bu kurumların zayıflamasını hızlandırır. Halkın siyasal temsilcilerle kurduğu ilişki, kurumsal güven yerine kişisel bağlılığa dayanır. Bu durum, La Boétie'nin (1975) gönüllü kulluk kavramıyla açıklanabilir: bireyler, özgürlüklerini korumak yerine, liderin söylemine duydukları güven ve aidiyet duygusuyla kendi iradelerini devrederler. Böylece temsil krizi, yalnızca siyasal elitlerle halk arasındaki mesafeden değil, halkın siyasal özerkliğini gönüllü biçimde devretmesinden de kaynaklanır.

Popülist söylem, demokrasiye karşı doğrudan bir tehdit oluşturmak yerine, onun anlamını dönüştürerek içeriden aşındırır. Popülizm, bizzat demokrasinin kendisi için açığı zeminde ona karşı işleyen bir patoloji, parazit ya da uzlaştırılmaz bir unsurdur (Rosanvallon, 2011). Zira popülizm, demokratik meşruiyeti çoğulculuk yerine birlik kavramı etrafında yeniden kurar. Bu durum demokratik yenilenmenin değil, demokratik tek sesliliğin zeminini hazırlar. Halkın iradesi, çoğulcu bir tartışmanın ürünü olmaktan çıkarak, liderin söylemiyle özdeşleşmiş bir toplumsal hakikat hâline gelir (Canovan, 1999).

4. LA BOÉTİE GÖNÜLLÜ KULLUK KAVRAMI VE POPÜLİST LİDERLİK

4.1. Gönüllü Kulluk Kavramı

Étienne de La Boétie'nin Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev (*Discours De la Servitude Volontaire*) (1576) adlı eseri, siyaset felsefesi literatüründe bireylerin tahakküme rıza göstermesini açıklayan en erken kuramsal çerçevelerden birini sunmaktadır. La Boétie'ye göre tiranlık, yalnızca zor ya da baskı yoluyla değil, bireylerin gönüllü olarak boyun eğmeleri sayesinde varlığını sürdürür (La Boétie, 1975). Bu nedenle siyasal iktidarın devamlılığı, yönetenin gücünden çok, yönetilenlerin rızasına dayanır.

La Boétie'nin buna yönelik temel sorusu, “Hükmedilen halk niçin ve nasıl boyun eğerek onaylayana, yani gönüllü kullar toplamına dönüşür?” olmuştur. Bu soruya yönelik cevabı ise halkın özgürlük istencini yitirdiği için alçaklaşmasından kaynaklandığıdır. Halkın tirana boyun eğişi onun erdemsizliğindendir. Ancak halkı bu erdemsizliğe iten bir etken vardır. İnsan zoon politikon (*siyasal hayvan*) değildir, sonradan siyasallaşır. Halkın erdemsizliğinin altında da bu yatar. Halk doğuştan köleliği istemez, bu bilinç ona öğretilir (Ağaoğulları, 2015: 387).

La Boétie, bu rızanın kaynağını hem alışkanlıkta hem de ideolojik meşrulaştırma süreçlerinde arar. İnsanlar, doğdukları andan itibaren içinde bulundukları iktidar ilişkilerini doğal kabul ederler. Bu durum da özgürlüğün yitirilişini görünmez hâle getirir. Bu bağlamda “gönüllü kulluk”, baskının açık bir zorlamadan ziyade, toplumsal alışkanlıklar, gelenekler ve simgesel otoriteler aracılığıyla yeniden üretildiği bir süreçtir (La Boétie, 1975).

Nitekim La Boétie'ye (1975) göre tiranlık, yalnızca zora dayalı bir egemenlik biçimi değil, bireylerin kendi rızalarıyla

teslim oldukları bir itaat düzenidir. Siyasal iktidar, yönetenin gücünden çok, yönetilenlerin boyun eğme istekliliği sayesinde varlığını sürdürür. Bu bağlamda gönüllü kulluk, insanların özgürlüklerini kaybettiklerinin farkına varmadan, alışkanlık, gelenek ve ideolojik söylemler yoluyla tahakküme rıza göstermeleri anlamına gelir.

La Boétie'nin düşüncesi, daha sonraki yüzyıllarda rıza üretimi, hegemonya ve sembolik tahakküm gibi kavramların teorik zeminini hazırlamıştır. Özellikle Gramsci'nin hegemonya kuramı ve Bourdieu'nün sembolik şiddet yaklaşımı, La Boétie'nin bireyin iktidara gönüllü boyun eğişine dair gözlemlerinin modern yorumları olarak değerlendirilebilir (Gramsci, 1971; Bourdieu, 1991). Bu açıdan La Boétie, iktidarın yalnızca zor yoluyla değil, aynı zamanda bireyin rızasıyla nasıl sürdürüldüğünü açıklayarak, modern siyaset teorisinde hâlâ geçerliliğini koruyan bir düşünsel miras bırakmıştır.

4.2. Halkın Rızası ve Popülist Liderliğin Meşruiyet İlişkisi

Popülist liderliğin meşruiyeti, halkın doğrudan rızasına ve bu rızanın sürekliliğine dayalı olarak inşa edilir. Popülist söylem, halkın iradesini temsil etme iddiası üzerinden kendisini demokratik bir temele oturtur, ancak bu temsil biçimi, halkın eleştirel aklının yerini duygusal bağlılığa bıraktığı noktalarda, gönüllü bir rıza mekanizmasına dönüşür. Bu bağlamda, La Boétie'nin gönüllü kulluk kavramı, popülist liderliğin meşruiyetini açıklamak için tarihsel ve teorik bir arka plan sunar.

La Boétie'ye göre iktidarın sürekliliğini sağlayan asıl unsur, zor kullanımı değil, bireylerin kendi iradeleriyle iktidara boyun eğmeleridir. Ona göre insanlar yalnızca özgürlüklerini kaybetmezler, aynı zamanda köleliklerini sever hâle gelirler (La Boétie, 1975). Bu durum adeta kölenin efendiye aşkıdır.

Hükmedilenler iktidarı arzuluyor gibi görünse de asıl olan arzuladıkları şey kölelikten başka bir şey değildir. Çünkü her iktidarın özünde tiranlık yatar. Bir tiranı, iktidarın efendisi kılan şey, onun becerisi ve siyaset sanatkârlığı değil, köleliği arzulayanların, hükmedilenlerin iradesidir (Ağaoğulları, 2015: 381). Tirana boyun eğen bir halk, yalnızca özgürlüğünü kaybetmekle kalmaz, aynı zamanda özgürlüğünü koruma iradesini ve arzusunu da yitirir. Dolayısıyla köleliğin asıl sorumlusu halkın kendisidir. Zira siyasal iktidarın varlığını sürdüren temel unsur, halkın ona itaat etme eğilimidir. Bu nedenle özgürlük, tirana karşı silahlı bir mücadeleyle değil, sadece itaat etmeme iradesinin ortaya konulmasıyla yeniden kazanılabilir (La Boétie, 1975: 23).

Bu düşünce, popülist liderliğin toplumsal tabanda bulduğu destek biçimini anlamak açısından açıklayıcıdır. Popülist lider, halkın arzularını, korkularını ve kimliksel aidiyetlerini manipüle ederek rızayı gönüllülük temelinde yeniden üretir. Bu durumda halk, baskıcı veya tek taraflı bir iktidar ilişkisine katlanmakla kalmaz, onu kendi kimliğinin ve iradesinin temsili olarak içselleştirir (Urbinati, 2019: 92).

La Boétie'nin gönüllü kulluk kavramı, iktidarın doğrudan baskısından çok, bireylerin psikolojik ve kültürel düzeyde iktidara bağlanma biçimlerine işaret eder. Halk, özgürlüğünü korumak için direniş göstermek yerine, iktidarın söylemini kendi çıkarıymış gibi benimsediğinde, gönüllü kulluk durumu ortaya çıkar (La Boétie, 1975). Popülist rejimlerde bu durum, halkın liderle özdeşleşmesi yoluyla gerçekleşir. Popülist lider, halk kavramını hegemonik bir boş gösteren olarak kullanarak, çoklu toplumsal talepleri kendi etrafında bütünleştirir (Lacau, 2007). Bu şekilde, halkın rızası eleştirel bir farkındalıktan ziyade, duygusal bir aidiyet ve kimliksel özdeşleşme üzerinden kurulmuş olur (Moffitt, 2020: 63).

La Boétie'nin analizinde rızanın gönüllülüğü, bireylerin korkudan veya çıkar ilişkilerinden ötürü değil, iktidara duydukları alışkanlık nedeniyle sürdürülür. İnsanlar özgürlüğün ne olduğunu unuttuklarında, kölelik doğal hâle gelir (La Boétie, 1975: 57). Popülist liderlikte de benzer bir durum vardır, halk liderin söylemini sürekli biçimde içselleştirerek onu politik gerçekliğin yegâne temsilcisi hâline getirir. Bu durum, demokratik meşruiyetin halk iradesine dayanması ilkesini biçimsel bir düzeye indirger. Artık halk, iktidarı denetleyen özne değil, onu kutsayan bir figür hâline gelir (Mudde & Kaltwasser, 2017: 48).

Dolayısıyla, La Boétie'nin gönüllü kulluk kavramı, popülist meşruiyetin eleştirisini mümkün kılar. Popülist lider, halkın rızasını özgür irade kisvesi altında yeniden üretirken, aslında bireyleri siyasal özerklikten uzaklaştırır. Bu süreçte rıza, eleştirel bilinçten koparak duygusal sadakate dönüşür. Böylece halk, efendisini kendi elleriyle yücelten bir kitleye evrilir (La Boétie, 1975: 60). Meşruiyet, bu durumda, halkın bilinçli onayından değil, gönüllü kulluğundan beslenir.

Sonuç olarak, popülist liderliğin meşruiyeti, La Boétie'nin teorisinde olduğu gibi, rızanın biçimsel değil içeriksel doğasına bağlıdır. Halkın rızası, demokratik özerklikten doğduğu sürece meşrudur, ancak bu rıza, eleştirel düşünceden yoksun, gönüllü bir bağlılığa dönüştüğünde, meşruiyetin kendisi tartışmalı hâle gelir. Bu nedenle, popülist liderliğin sürekliliği, halkın özgürlük bilincini yeniden inşa etme kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir. Başka bir ifadeyle halkın eleştirel düşüncesini kaybetmesi liderin sürekli varlığını kolaylaştırır, bilinci yeniden kazanması ise liderin meşruiyetini sorgulatır ve popülist liderliği tehlikeye atar.

4.3. Popülist Liderlik Bağlamında Temsilîyetin Krizi ve Gönüllü Kulluk Analizi

Modern demokrasilerde temsilîyet ilkesi, halkın siyasal iradesinin kurumlar aracılığıyla somutlaşmasını mümkün kılan temel mekanizmadır. Ancak son yıllarda, özellikle popülist liderlik biçimlerinin yükselişiyle birlikte, bu temsil mekanizması ciddi bir meşruiyet krizi yaşamaktadır. Popülist liderlik, halkın iradesini doğrudan temsil etme iddiasıyla temsili demokrasinin aracılık sistemini reddederken, paradoksal biçimde halkın iradesini tek bir figür etrafında yoğunlaştırır (Mudde & Kaltwasser, 2017: 22). Bu durum, temsilin çoğulcu niteliğini zayıflatarak demokratik katılımı kişisel sadakate dayalı bir bağlılığa dönüştürür.

Bu noktada, La Boétie, insanların zor yoluyla değil, kendi rızalarıyla iktidara boyun eğdiklerini ileri sürer. Ona göre, bir kişi ancak birçok insanın kendisine boyun eğmesiyle tiran olur, oysa bu insanlar yalnızca itaat etmeyerek onu güçsüzleştirebilirler (La Boétie, 1975: 43). Bu tespit, popülist liderliğin temel dinamiğini açıklar, halkın desteği olmadan popülist bir liderin varlığı sürdürülemez. Dolayısıyla iktidarın kaynağı halkın rızasındadır. Ancak bu rıza, özgür ve eleştirel bir bilinçten değil, duygusal bir aidiyet ve kimliksele özdeşleşmeden doğduğunda, gönüllü kulluğun modern bir biçimini üretir.

Popülist liderlikte temsilîyet krizi, halkın siyasal özne olarak özerkliğini kaybedip, lider figürünün bir uzantısına dönüşmesiyle derinleşir. Bu noktada temsil ilişkisi, kurumsal bir mekanizma olmaktan çıkıp, karizmatik bir kişilik etrafında yeniden biçimlenir. Bu durum, La Boétie'nin (1975) köleliğin içselleştirilmesi olarak adlandırdığı süreci çağırıştır, halk, özgürlüğünü teslim ettiği iktidarı sorgulamak yerine, onu meşrulaştıran bir sadakat kültürü geliştirir.

La Boétie'nin yaklaşımında kulluğun gönüllü oluşu, iktidarın doğrudan zorbalığından ziyade, bireylerin psikolojik ve kültürel düzeyde boyun eğmeye alışmış olmalarından kaynaklanır. Ona göre, insanlar iktidarın baskısına alıştıklarında, özgürlüğü unutur ve köleliği doğal olarak görürler (La Boétie, 1975: 57). Günümüz popülist liderliklerinde bu olgu, medya söylemleri, kimlik temelli politikalar ve liderin kişisel karizması üzerinden yeniden üretilir. Halk, liderin sözlerini kendi çıkarının ve kimliğinin temsili olarak algıladığında, gönüllü rıza süreci pekişir (Urbinati, 2019: 108). Bu bağlamda, temsil krizi yalnızca kurumsal bir zayıflık değil, aynı zamanda bir bilinç krizi, yani halkın kendi politik özne konumundan uzaklaşmasıdır.

Popülist liderliğin temsiliyet krizinde rıza, demokratik bir mutabakat olmaktan çıkarak, duygusal bir bağlılık biçimine dönüşür. Moffitt'in (2020: 67) vurguladığı gibi, popülizm temsilin tiyatral bir biçimidir, lider halkla arasında kurduğu duygusal iletişim aracılığıyla politik bir sahne yaratır. Bu sahnede halk, artık temsil edilen değil, temsilin devamlılığını sağlayan edilgen bir kitle hâline gelir. Böylece La Boétie'nin (1975: 60) gönüllü kulluk kuramında dile getirdiği efendisine kendi elleriyle güç kazandıran halk metaforu, modern popülizmin dinamiklerinde yeniden karşılık bulur.

Sonuç olarak, popülist liderlik bağlamında temsiliyetin krizi, halkın özgür iradesinin kurumsal temsilden koparak kişisel sadakate yönelmesiyle derinleşmektedir. Bu durum, La Boétie'nin gönüllü kulluk anlayışında betimlendiği üzere, bireylerin özgürlüklerini kaybetme sürecinin gönüllü bir teslimiyetle birleştiği noktayı temsil eder. Popülist liderin meşruiyeti, eleştirel rızadan ziyade duygusal bağlılık ve kimliksel özdeşleşmeye dayandıkça, demokratik temsilin niteliği aşınır ve temsiliyet, kurumsal bir müzakere süreci olmaktan çıkarak karizmatik liderliğin sahnesine dönüşür. Dolayısıyla popülist söylemler, temsiliyet krizini derinleştirerek demokratik

kurumların hem işlevsel hem de sembolik gücünü zayıflatır. Bu dönüşüm, halkın özgürlük bilincinin yerini gönüllü teslimiyetin almasıyla açıklanabilir. Buradan hareketle gönüllü kulluk analizi, popülist liderlik ve temsiliyet krizini yalnızca politik bir mesele olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir bilinç ve özneleşme sorunu olarak değerlendirme imkânı sunar. Demokratik kurumların sürdürülebilirliği ise bu söylemsel hegemonya karşısında halkın eleştirel bilincini yeniden inşa edebilme kapasitesine bağlıdır.

5. SONUÇ

Popülist liderlik yalnızca geçici veya dönemsel bir siyasal olgu olmayıp, temsili demokrasilerin yapısal boşluklarıyla doğrudan ilişkilidir. Popülist liderler, halkın iradesini doğrudan sahiplenme iddiası ile kurumsal mekanizmaların sınırlarını aşarken, La Boétie'nin ifade ettiği gönüllü kulluk kavramı, halkın bu süreçteki aktif rızasını ve iktidar ilişkilerini kendi onayıyla sürdürmesini açıklamada önemli bir araç olarak kullanılmaktadır.

Çalışma, temsili demokrasilerdeki temsil boşluklarının, popülist liderlik aracılığıyla halkın gönüllü rızası üzerinden doldurulduğunu göstermiştir. Popülist söylemler, kriz söylemi, halk–elit karşıtlığı ve karizmatik otorite mekanizmaları aracılığıyla temsiliyet ilişkilerini yeniden yapılandırır. Bu süreç, demokratik kurumların işlevselliğini ve sembolik meşruiyetini sınarken, halkın bilinçli veya bilinçsiz desteğiyle La Boétie'nin gönüllü kulluk olgusunu modern anlamda yeniden üretir.

Bu bağlamda, temsiliyet krizinin derinleşmesi, halkın siyasal özne olarak özerkliğini kaybetmesiyle yakından ilişkilidir. Popülist liderlikte temsil, kurumsal bir müzakere süreci olmaktan çıkıp karizmatik liderliğin kişisel otoritesi etrafında biçimlenir. Böylece halk, iktidarı denetleyen bir özne

olmaktan ziyade, onu duygusal ve kimliksel bir aidiyetle meşrulaştıran edilgen bir kitleye dönüşür. Bu durum, La Boétie'nin gönüllü kulluk anlayışında ifade ettiği, bireylerin özgürlüklerini kaybetme sürecinin gönüllü bir teslimiyetle birleştiği noktayı çağırıştırır. Popülist liderliğin sürekliliği, halkın eleştirel bilincinin zayıflaması ölçüsünde mümkün hâle gelir. Dolayısıyla demokratik temsilin sürdürülebilirliği, yalnızca yapısal reformlara değil, halkın bilinçli katılımının, eleştirel düşünme kapasitesinin ve özgürlük bilincinin yeniden inşasına bağlıdır.

Bununla beraber popülist liderlik yalnızca demokrasiye yönelik bir tehdit olarak değil, temsili demokrasinin yapısal eksikliklerini görünür kılan bir kuramdır. Demokratik krizler, liderlerin pratiğiyle sınırlı olmayıp, toplumsal yapıların kendi iç dinamiklerinden kaynaklanan bir olgudur. Nitekim popülist liderlerin meşruiyeti, kurumsal mekanizmaların zayıflığı ve halkın temsil boşluklarını doldurma eğilimi ile beslenmektedir.

Sonuç olarak, popülist liderlik, temsili demokrasi ve gönüllü kulluk ilişkisi, demokratik sistemlerde meşruiyet ve temsilin yeniden üretim süreçlerini anlamada önemli bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Bu çalışma, temsili demokrasilerde yaşanan temsil krizinin, popülist liderlik pratikleri aracılığıyla bireylerin siyasal öznelliklerini zayıflatıldığını ve bu sürecin La Boétie'nin gönüllü kulluk kavramsallaştırmasıyla açıklanabilecek bir bilinç dönüşümüne işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Popülist liderliğin meşruiyeti, eleştirel rızadan çok duygusal bağlılık ve kimlik temelli özdeşleşmeye dayandığında, demokratik temsilin niteliği aşınarak halkın iradesi, kurumsal bir müzakere süreci yerine karizmatik otoriteye yönelmektedir. Bu bağlamda, popülist liderlik ve temsil krizi tıpkı gönüllü kulluk anlayışında olduğu gibi efendisine aşık köle bir halkı ortaya çıkarmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abts, K., & Rummens, S. (2007). Populism versus democracy. *Political Studies*, 55(2), 405–424.
- Ağaoğulları, M. A. (2015). *Batı'da Siyasal Düşünceler: Sokrates' ten Jakobenlere: Sokrates' ten Jakobenlere* (Vol. 270). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Batur, A., & Geçer, E. (2023). Sosyal medyada popülist söylem ve politik psikoloji: 2019 Türkiye yerel seçimleri örneği. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 11(2), 1182-1211.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. Junction Books.
- Canovan, M. (1999). *Trust the people! Populism and the two faces of democracy*. *Political Studies*, 47(1), 2–16.
- Crouch, C. (2004). *Post-democracy*. Cambridge: Polity Press.
- D Montesquieu, C. (1989). *Montesquieu: The spirit of the laws*. Cambridge University Press.
- Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy: Participation and Opposition*. Yale University Press.
- Dahl, R. A. (1993). *Demokrasi ve Eleştirileri*. Ankara: Yetkin Yayıncılık.
- Dahl, R. A. (1998). *On Democracy*. Yale University Press.
- Eatwell, R., & Goodwin, M. (2018). *National Populism: The Revolt Against Liberal Democracy*. London: Penguin.
- Gerbaudo, P. (2018). *The Digital Party: Political Organisation and Online Democracy*. London: Pluto Press.

- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks*. International Publishers.
- Held, D. (2006). *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Heywood, A. (2015). *Siyaset*, (çev. B. Şahin, A. Yayla, M. Yıldız vd.). Ankara: Adres Yayınları.
- La Boétie, E. D. (1975). *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev* (Çev. M. Özbek). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, E. (2007). *Popülist akıl üzerine* (çev. N.B Çelik). Ankara: Epos Yayınları.
- Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2018). *How Democracies Die*. New York: Crown Publishing.
- Moffitt, B. (2016). *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*. Stanford: Stanford University Press.
- Moffitt, B. (2020). *Populism*. Cambridge: Polity Press.
- Mudde, C. (2004). *The Populist Zeitgeist. Government and Opposition*, 39(4), 541–563.
- Mudde, C., & Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Panizza, F. (2005). *Introduction: Populism and the mirror of democracy*. In F. Panizza (Ed.), *Populism and the mirror of democracy* (pp. 1–31). Verso.
- Pasquino, G. (2005). *Populism and democracy*. In D. Albertazzi & D. McDonnell (Eds.), *Twenty-first century populism: The spectre of Western European democracy* (pp. 15–29). Palgrave Macmillan.

- Pateman, C. (1970). *Participation and democratic theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitkin, H. F. (1967). *The concept of representation*. Berkeley: University of California Press.
- Rosanvallon P. (2011). *Democraic Legiimacy: Impartiality, Relexivity, Proximity* (Çev. A. Goldhammer). Princeton&Oxford: Princeton University Press.
- Rosanvallon, P. (2008). *Counter-democracy: Politics in an age of distrust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartori, G. (1996). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş* (Çev. T. Karamustafaoğlu ve M. Turhan).
- Schedler, A. (1999). Conceptualizing accountability. In A. Schedler, L. Diamond, & M. F. Plattner (Eds.), *The self-restraining state: Power and accountability in new democracies* (pp. 13–28). Lynne Rienner Publishers.
- Schumpeter, J. A. (1942). *Capitalism, socialism and democracy*. New York: Harper & Brothers.
- Taggart, P. (2000). *Populism*. Open University Press.
- Urbinati, N. (2019). *Me the People: How Populism Transforms Democracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Waisbord, S. (2018). *The Communication Manifesto*. Cambridge: Polity Press.
- Weber, M. 2012. *Ekonomi ve Toplum 1* (Çev. L. Boyacı). İstanbul: Yarı Yay. (Ekonomi ve Toplum 1)
- Weyland, K. (2001). Clarifying a contested concept: Populism in the study of Latin American politics. *Comparative Politics*, 34(1), 1–22.
- Yayla, A. (2016). *Siyaset Bilimi*. Ankara: Adres Yayınları.

RESPECT, DISRESPECT AND EMOTIONAL CONTESTATION

D. Burcu EĞİLMEZ¹

1. INTRODUCTION: FROM TOLERATION TO RESPECT

Debates on toleration have long structured the moral grammar of plural societies². But toleration, classically conceived, is an intrinsically asymmetrical practice: it rests on a power to permit and a willingness to forbear. The majority or hegemonic groups/ideas tolerate the minority to the extent that the latter remain within the boundaries of civility and loyalty and do not threaten public order or the dominant identity. The tolerated are never quite co-equals (Brown 2009); they are admitted conditionally, often expected to show gratitude and restraint.

Accordingly, it is important to reconceive toleration not as a timeless virtue but as a way of reasoning that posits requirements—notably justice and prudence—under which some forms of difference are governed and others sanctioned (Forst, 2013; Brown, 2009; Mendus, 1989; McKinnon 2007). This helps explain why, in historical cases, we encounter types ranging from contemptuous tolerance to punitive intolerance, rather than a simple binary. The sixteenth-century Ottoman case, for instance,

¹ Öğretim Görevlisi, Dr., İzmir Ekonomi Üniversitesi, Rektörlük, Ortak Dersler Bölümü, burcu.egilmez@ieu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4518-1565.

² For some key representatives of these debates, which serve as a background for the present study, see (Kaplan, 2007; Walzer, 1997; Brown, 2009; Forst, 2013; Mendus, 1989; Horton & Mendus, 1999; McKinnon 2007).

illustrate how prudential calculations of imperial order coexist with conceptions of justice that make space for protected communities (e.g., regimes of church repair, *vakıf* administration, and differential taxation), yet these same regimes encode hierarchies of visibility and audibility (Eğilmez, 2011).

The hierarchy that toleration implies requires that one approach it critically: it may be that “what we need is the reformulation of the requirement of toleration as respect and equality” (Eğilmez, 2011, pp. 194-195). In other words, if toleration is not to normalize hierarchy, domesticate contestation, and generate affective costs of being merely permitted (such as humiliation), then one must pay attention to the idea of *standing* inherent in a robust conception of respect. In this way it becomes possible to move from the logic of ‘we let you’ to ‘we owe you (reasons and remedies)’, which is needed in democratic equality. It is against the background of this critique of toleration’s asymmetry that respect must be understood. Permission tolerates what it could forbid, whereas respect recognizes membership; forbearance implies overt or covert domination, whereas respect secures non-domination. Respect, unlike permission, does not presuppose authority to allow or withhold; it recognizes membership and standing from the beginning. Thus, respect could serve as a significant political concept in a “world without inequality” (Sennett, 2003), provided that one specify what kind of relation it is, how it is enacted administratively, and the cases of its failure.

It is obvious that only few concepts in contemporary political discourse seem as self-evidently desirable as respect. It is invoked by liberal theorists as a precondition for democratic pluralism, by social movements as a marker of dignity, and by governing institutions as the currency of civic order. To call for respect is to demand recognition without deference, equality without uniformity, and coexistence without subordination. Yet it

is precisely this ubiquity that warrants scrutiny. I therefore interrogate respect not as a settled moral good but as a contested political field, structured by competing interpretations and shaped by unequal distributions of power. I trace how respect functions within modern political thought, how it operates in contemporary practices of governance, and how it is mobilized in political struggles from below.

On one side lies a liberal tendency that casts respect as an ethical corrective to the fragmentation of modern societies (Kant, 1996, 5:88-5:89; Rawls, 1993). On the other side stands a critical tendency—Marxist, Foucauldian, feminist—that treats respect, like toleration, as a discourse that masks domination, manages dissent, and recodes material inequalities as moral failings (Marx, 1978, especially pp. 41-43); Foucault, 2008; Brown, 2015; Fanon, 1963). In this view, respect is less a bridge across difference than a technique of discipline, rearticulated in contemporary regimes of governing through recognition (Taylor, 1994; Ahmed, 2004).

At stake, however, is not only a cognitive-normative dispute about concepts and justifications. Drawing on research on emotions (Wolf, 2011; Aminzade & McAdam, 2001), I also contend that respect also activates and organizes political emotions. Where public institutions extend respect—through standing, due process, and non-degrading address—citizens are more likely to participate meaningfully in ordinary democratic life. Where respect is denied or damaged (disrespect), we see two characteristic effects: inhibition (withdrawal, apathy, self-silencing) and contention (anger, humiliation, solidarity translating into protest). Thus treat respect/disrespect as a mechanism that converts diffuse grievance into collective claim-making by naming injuries and authorizing voice (Aminzade & McAdam, 2001; Wolf, 2011; Goodwin, Jasper & Polletta, 2001; Ahmed 2004).

Hence, I advance three linked claims. First, conceptually, respect is ambivalent—it can be a moral foundation or a masking discourse. Second, as a technology of governance, respect is administered through conditional recognition within neoliberal regimes of *responsibilization*. Third, politically, the experience of (dis)respect shapes the activation, direction, and repertoire of action—sustaining participation when present and motivating contentious politics when denied.

2. RESPECT/DISRESPECT

Like other analytical concepts—such as toleration, justice, freedom, and equality—the notion of respect and disrespect is shaped by specific conceptual and normative frameworks. Dillon aptly formulates the guiding questions that structure this framing:

What kind of a thing is respect – is it an attitude, a mode of conduct, a feeling, a form of attention, a mode of valuing, a virtue, a duty, an entitlement, a tribute, a principle? Is respect a singular thing or are there different types of respect? Is respect primarily a moral phenomenon? How is respect similar to, different from, or connected with other concepts, such as esteem, honor, love, dignity, contempt, indifference, denigration, tolerance, acceptance, and so on? What beliefs, attitudes, emotions, motives, and conduct does respect involve? What are appropriate objects of respect and on what grounds do they warrant respect? (2007, p. 201-202).

Respect, commonly understood as an attitude (Dillon, 2003 and 2007; Wolf, 2011), and frequently referenced in everyday discourse, provides a useful framework for addressing some of the aforementioned questions. As Wolf says, “we talk about respecting the law, the risks of a polar expedition, the judgement of a colleague, the Catholic Church, the achievements of our brothers, the rights of our business partners, the presence

of a neighbor, the needs of our students” (2011, p. 109). These examples reveal the broad range of respect’s subjects and objects, which extend from individuals to laws, and from the environment to institutions. Similarly, the motives for respect are diverse: one may show respect out of obligation, fear, prudence, authority, love, or moral conviction. The term’s semantic origin also offers conceptual clarity. Derived from the Latin *respicere*—meaning “to look back” or “to look again”—respect denotes attentiveness and careful consideration. To respect something, therefore, is to take it seriously, to attend to it thoughtfully, and to seek to understand it clearly (Dillon, 2007, pp. 202–203). This etymological insight helps distinguish respect from related notions such as honor, dignity, contempt, indifference, and denigration, while also emphasizing its relational and perceptual dimensions. In terms of typology, Darwall’s (1977) early distinction remains a cornerstone of contemporary discussions: *recognition respect*, which is owed to persons as persons, contrasts with *appraisal respect*, which refers to esteem based on excellence or achievement. Subsequent scholarship on respect typically develops or refines these two widely accepted categories.

In the canonical liberal imaginary, *recognition respect* provides the moral minimum that makes pluralism governable without requiring metaphysical agreement. Following the Kantian tradition, it interrogates the relationship between morality, duty, rights, and rationality in addressing the contested moral and political issues of the contemporary world—ranging from abortion, stem-cell research, and discrimination to capital punishment, physician-assisted suicide, pornography, affirmative action, terrorism, sexual harassment, cooperation with injustice, and the treatment of sexual minorities (Dillon, 2007, p. 211). More broadly, it engages with debates on justice and equality, injustice and oppression, autonomy and agency, moral and

political rights and duties, moral motivation and development, cultural diversity and toleration, punishment, political violence, and numerous applied ethical contexts (Ibid.).

2.1. The Liberal Justifications

For Kant, respect (*Achtung*) is not an affection but a rationally compelled recognition. Accordingly, every person, as an autonomous lawgiver, must be treated as an end in themselves (Kant, 1996, 4:428-429). The Kantian claim that “all and only persons and the moral law they autonomously legislate are appropriate objects of the morally most significant attitude of respect” (Dillon, 2003) allows us to distinguish respect from recognition. Respect, in this sense, denotes the minimal moral consideration that others are entitled to, whereas recognition—as understood by Honneth and Taylor—extends further, encompassing subjective forms of positive evaluation such as love and esteem (Wolf, 2011, p.107). In this regard, recognition “ignores the non-evaluative dimensions of human existence that people equally want to see respected” (Wolf, 2011, p. 111).

This distinction grounds duties of justice that do not depend on sympathy, affection, kinship, or shared belief. One need not like, approve of, or even understand others; one must nevertheless respect them. Modern political liberalism, as formulated by Rawls (1993), translates this Kantian insight into the framework of public reason: citizens demonstrate respect for one another by offering justifications that other reasonable citizens could accept, despite profound disagreements about the good. The subsequent multicultural turn, visible in the work of Taylor (1994) and Kymlicka (1995), extends this logic to cultural difference—framing recognition as a matter of equality rather than benevolence. Taken together, these developments anchor the liberal idea of respect in the principles of status equality and public accountability.

The attraction of this picture is obvious: it avoids paternalism, sustains pluralism, and provides a universalist baseline. Yet its formality—abstraction from concrete relations—has costs. Respect conceived solely as a moral stance easily becomes thin: insulated from power, indifferent to administration, inattentive to who can credibly claim and receive respect in practice. The challenge is to connect the moral grammar implied by this account to the social mechanisms through which standing is conferred or denied (Fraser, 1995).

A taxonomy of respect may help us to measure and compare cases rather than argue at the level of ideals. Six dimensions are particularly useful.³

1) Circumstances & Requirements: Respect is structured by a way of reasoning that sets background requirements (justice, prudence, public order, legality). These requirements shape which forms, levels, and degrees appear in practice.

2) Levels & Degrees: Respect may exist at one level (courtroom speech, due process) but not another (budget allocations, street-level discretion). Degrees range from tokenistic address to enforceable standing. Empirically, we seldom find either pure respect or pure disrespect; rather, there are mixed settlements across domains, as King (1976) argued in the case of toleration/intolerance.

3) Forms: Positive forms include indifference/neutrality (non-interference), status recognition (equal standing), and

³ The taxonomy of respect proposed here adapts (with modification) that developed in Eğilmez, 2011 for toleration. The adaptation is justified because both concepts are second-order stances that organize how individuals respond to difference under conditions of (potential) conflict. The key point in the taxonomy proposed in the present study is that respect centers standing, rather than mere permission. The taxonomy also makes visible parallel risks of failure: Just as the former could entrench hierarchy via permission, the latter can slide into respectability via reduction to demeanor tests.

conditional respectability (recognition contingent on conduct). Negative forms include administrative discourtesy, degrading treatment, discretionary denial of due process, and punitive humiliation.

4) Subjects & Objects: We can distinguish three directions. Vertical respect is enacted when states and their agents acknowledge citizens and residents as bearers of equal standing (e.g., due process, non-degrading address, equal access). Horizontal respect obtains among citizens and groups as they interact in civil society (e.g., intergroup speech norms, workplace practices). The object of respect may be persons, groups, practices/beliefs, or offices/institutions. This clarifies, for example, how a state can respect religion in principle while disrespecting particular worship practices via spatial and sound regulation.

5) Indicators: Rules, procedures, speech acts (naming/address), budgets, complaint mechanisms, spatial access (permits, routes), and discretionary practices provide observable markers of respect/disrespect.

6) Outcomes: Standing, recognition, voice, non-domination, and (where relevant) redistribution. This dimension lets us evaluate whether respect remains symbolic or translates into material guarantees.

One can then say that in a democratic polity justice requires respect: If institutions are just, then persons have equal standing. But respectful forms alone do not make a system just. Similarly, respect implies minimal constitutive conditions. More specifically, institutional respect is partly constituted by reason-giving, review/contestability, remedies, dignified address and non-arbitrary treatment. Legality, then, implies parts of these minimal constitutive conditions (such as notice, reasons, and fair hearing), if it will count as robust. Finally, one can say that respect

constrains public-order rules, whereas even though one can give prudential reasons to act respectfully, prudence alone is neither necessary nor sufficient for respect. In this framework, then, *respect* is understood as the attitude of the state toward its citizens that entails the equal recognition of their rights and self-worth. It represents a moral and political obligation grounded in the shared status of citizenship. *Disrespect*, conversely, refers to an attitude that denies or undermines citizens' rights and self-worth. Such denial produces personal (emotional and rational), social (collective), and political discontent, as it violates the agreed-upon principles of equality and justice that underpin the rule of law and the ideal of equal treatment.

From a political perspective, therefore, respect is best conceived as an action or mode of treatment enacted by public authorities toward members and residents—an acknowledgment of their equal rights, dignity, and worth. Its negation, *disrespect*, generates dissatisfaction at personal, social, and political levels, destabilizing the moral and institutional foundations of democratic equality.

The next section examines the main criticisms directed at the concept of respect, followed by a discussion of the social and political outcomes of disrespect.

2.2. Respect as a Masking Discourse

Critical approaches invert the liberal imaginary outlined above. In Marx's analysis, liberal equality in the political sphere coexists with inequality in civil society; the language of rights—and by extension, respect—can sanctify this split by celebrating formal personhood while leaving material subordination untouched (Marx, 1976, p. 280). From this perspective, respect is not a corrective but an ideological veil.

For Foucault, the issue is not only ideology but subjectivation because modern power works by producing

subjects who govern themselves. The moral injunction to be ‘respectful’—civil, responsible, self-managing—becomes a technology through which inclusion is made conditional on proper conduct (Foucault, 2008). Wendy Brown (2015) shows how neoliberalism moralizes political questions: responsibility displaces rights; ethical self-fashioning replaces institutional guarantees.

Feminist and anti-racist theorists highlight a critical asymmetry also in the politics of respect. Appeals to respect often function to regulate dissent at the margins: the anger or protest of subordinated groups is frequently coded as disrespectful, while conditional or condescending forms of ‘respect’ from dominant institutions are granted selectively and on probationary terms (Hooks, 2000; Ahmed, 2004; Cooper, 2017). This asymmetry reveals that respect is not a neutral moral category but one deeply embedded in power relations, capable of reinforcing existing hierarchies under the guise of civility or recognition.

Fraser’s critique of recognition-focused politics further underscores this danger. When recognition is detached from redistribution and democratic accountability, it risks serving as a tool of appeasement rather than genuine emancipation, offering symbolic validation without addressing structural inequalities (Fraser, 1995; Fraser and Honneth, 2003). From the perspective of political analysis, this indicates that respect and disrespect cannot be fully understood as abstract moral attitudes alone; their social and political effects are mediated by the positions of power and authority in which they are enacted. In other words, respect extended from dominant actors may reproduce subordination, while disrespect experienced by subordinated actors can signal legitimate grievance and a challenge to unjust hierarchies.

2.3. Governing Through Respect: Responsibilization and Deservingness

Under neoliberal rationalities, respect becomes both individualized and moralized. What was once understood as a public obligation among equals is reframed as a private ethic of self-respect, evaluated through metrics such as employability, resilience, and compliance. In this framework, the ‘respected’ citizen is the *responsibilized* subject who manages risk, invests in human capital, and disciplines themselves in accordance with performance standards (Brown, 2015; Dardot & Laval, 2013; Soss, Fording & Schram 2011; Shamir, 2008). Consequently, respect is transformed from a relational recognition of equal standing into a measure of personal worthiness.

This recoding of respect is not merely rhetorical; it is institutionalized through conditionality and activation regimes (e.g., work and welfare requirements, behavioral contracts, sanctions), managerial audit cultures (targets, dashboards), and behavioral nudges that shift responsibility from the polity to the individual (Soss, Fording & Schram, 2011; Peck, 2001; Shamir, 2008; Herd & Moynihan, 2018). Officials judge not only whether rules are met but whether claimants display the ‘correct’ demeanor—gratitude, calm, and self-improvement. Respect thus becomes performative: a front-stage display signaling one as deserving. As Frankfurt notes, however, equal respect alone does not ensure equal distribution (1997, p.8).

Defenders argue that these norms can cultivate agency or dignity. Yet this often ignores the asymmetrical institutional context: means-tested benefits, precarious legal status, mandatory activation, and the threat of sanctions create an architecture of control. Officials manage information, time, and access, while claimants navigate administrative burdens—documentation, queues, digital forms—turning help-seeking into a test of

deference. Scripts of gratitude and politeness are not neutral virtues but gatekeeping signals; choice is often conditional consent under credible risk of loss (Herd & Moynihan, 2018; Soss, Fording & Schram, 2011). In this sense, respect framed as responsibility resembles domination masked as virtue, undermining the non-domination republican ideal (Pettit, 1997).

Where formal rules and respectful treatment align, citizens experience the state as legitimate. Where they diverge, two patterns emerge: withdrawal (such as avoiding offices, underclaiming benefits, self-silencing) and mobilization (such as naming grievances, filing appeals, seeking allies, or protesting). Even service scripts enforce this logic: placards warning that abusive or disrespectful language will result in service being refused and helpline instructions to terminate calls for raised voices encode affective norms that make access conditional. Humiliation and anger thus signal mistreatment and may motivate collective action.

Under conditional inclusion, respect is a reward, not a baseline recognition. Those who comply, manage emotions, and perform properly are deemed deserving; those who resist or express anger are not (Brown, 2015; Dardot & Laval, 2013). Institutionalization of this logic produces predictable effects across contexts. In schools, respect is equated with quiet, deferential behavior, penalizing difference and narrowing voice. In policing and courts, discretionary offenses translate perceived disrespect into sanction, while procedural justice research shows that its absence erodes trust and compliance (Tyler, 2006). In immigration and social protection, scripts of the ‘good migrant’ or ‘deserving claimant’ operationalize worthiness through appointments, documentation, and tone policing, filtering legal entitlements through interactional merit and producing gaps in access and voice (Soss, Fording & Schram, 2011; Herd & Moynihan, 2018).

Two key implications follow from this analysis of institutionalized respect and disrespect. First, time, emotion, and risk are shifted downward onto individuals, while failures are interpreted as personal shortcomings or acts of disrespect rather than as consequences of administrative design. Second, the politics of deservingness re-moralizes claims-making: anger at mistreatment is read as evidence of unworthiness, whereas expressions of gratitude signal merit. These patterns underscore the earlier point that respect must be institutionalized in both formal rules and everyday interactions; a democratic polity should not condition citizens' standing on performative deference.

The micropolitics of respect matters because it links procedure, emotion, and action. When citizens encounter voice, reasoned explanation, and dignified treatment, they are more likely to comply and re-engage with institutions. Conversely, where they encounter disrespect, they are more likely to withdraw, resist, or mobilize (Tyler, 2006). In this sense, respectability' functions as a form of discipline: access to rights and services becomes contingent on affective conformity, effectively converting entitlement into performance. Replacing these demeanor-based tests with clear criteria, time-bound responses, and safe avenues for challenge recasts respect as a matter of standing rather than style.

It should be acknowledged that these dynamics are not only cognitive or procedural but also deeply affective. Discourses of respect and civility regulate emotion—anger, indignation, and humiliation—through tone rules that delegitimize disruptive feelings among subordinated groups while rewarding affective moderation. In doing so, respect operates as a masking mechanism: it channels emotional responses into self-management and private shame rather than public claims, thereby suppressing participation or redirecting it toward more

contentious repertoires when grievances are collectively recognized and expressed (Aminzade & McAdam, 2001; Goodwin, Jasper & Polletta, 2001; Ahmed, 2004; Wolf, 2011).

3. DISRESPECT, EMOTIONS AND CONTENTIOUS POLITICS

In the preceding sections I have argued two things. First, conceptually, respect is ambivalent: it can ground equal standing or function as a masking discourse that legitimates domination. Second, as a technology of governance, respect is administered in code and in contact within neoliberal regimes of responsabilization. Formal guarantees coexist with discretionary filtering. Deservingness and respectability condition access.

3.1. Respect-Emotion-Action Nexus

This brings us to the third claim: the experience of (dis)respect shapes the activation, direction, and repertoire of political action. Emotions are not incidental to this process. Humiliation and anger are the diagnostic signals through which people name injuries, authorize voice, and coordinate with others; trust, gratitude, and a sense of efficacy sustain routine participation. These affects mediate between everyday encounters and collective strategy, helping to explain why some episodes end in quiet exit and others scale up into complaints, legal challenges, or protest (Aminzade & McAdam, 2001; Ahmed, 2004; Tyler, 2006). Recent scholarship emphasizes the centrality of emotions—such as anger, indignation, fear, disgust, joy, and love—in shaping political behavior, collective grievances, and mobilization dynamics (Goodwin, Jasper & Polletta, 2001, p. 2).

Within this revised theoretical framework, leading scholars argue that the onset of contentious political episodes is not only accompanied by, but also partially dependent on, the

collective intensification of emotional states (Aminzade & McAdam, 2001, pp. 17–18). Furthermore, they highlight the role of emotions as critical motivators for individual political engagement, suggesting that affective experiences are essential to understanding why individuals choose to participate in activism. Importantly, this perspective rejects the traditional dichotomy between emotion and rationality, instead proposing that periods of heightened contention often involve both intensified emotional expression and increased strategic, instrumental action. In this view, emotions and rational calculations are not mutually exclusive but are interdependent and co-constitutive elements of political action. This turn toward emotion thus represents a significant expansion in the analytical toolkit of political science, enabling a more nuanced understanding of the affective foundations of collective action and contentious politics.

The disregard for citizens' rights—an attitude that undermines their inherent dignity and self-worth—constitutes a fundamental source of public anger and, consequently, collective resistance. Wolf identifies three interrelated mechanisms that elucidate the mobilization of anger in response to experiences of disrespect: the need to safeguard one's public image, the desire to preserve self-esteem and self-respect, and the profound emotional repercussions of disrespect, which intensify negative perceptions and increase the propensity for risk-taking behavior (2011, p. 126). Building on this, one may claim that demands for respect are as much affective authorizations as they are normative claims. To demand respect is to license oneself—and one's allies—to speak, appear, and persist in public without prior deference. It is not a request for politeness, but an insistence on standing: the right to be addressed as a co-author of the common, even under conditions of dependency and risk. As such, respect names both a status (equal standing) and a stance (refusal of degradation), and it travels through the emotions that connect everyday

mistreatment to collective action (Butler, 2004; Ahmed, 2004; Fraser, 1995). This sequence—humiliation to anger to coordinated voice—also appears in social-psychological work on respect and procedural fairness (Middleton, 2004).

For example, feminist campaigns such as #MeToo reconceptualize respect as bodily standing. Shaming and embarrassment are reframed as injuries; anger becomes a public resource for testimony, pattern recognition, and material change. Inverting the politics of respectability—“speak calmly, don’t name names, protect reputations”—these movements transform naming into a claim to standing (Butler, 2004; Cooper, 2017; Ahmed, 2004; Fraser, 1995).

3.2. Institutionalizing Respect

Therefore, if respect is to be more than a civility code, it must be institutionalized in ways that change relations of authority without reducing politics to managerial technique. The point is not to ‘design’ better manners; it is to restructure the terms of standing so that those who depend on public services do not have to purchase recognition with deference. Three notions thus capture the normative thrust of the argument I have advanced: standing under dependency, non-domination, and equality-of-participation.

First, treating respect as standing under dependency rejects the assumption that vulnerability licenses control. A polity that recognizes equal standing must decouple recognition from humility: the right to claim assistance or redress cannot be contingent on affective conformity. The shift is conceptual before it is institutional: it displaces the ‘good client’ imaginary of neoliberalism with a co-author imaginary.

Second, non-domination reframes respect as contestability. What matters is not only fair outcomes but the absence of arbitrary power—secured by reason-giving, review,

and the ability to challenge decisions without retaliation (Pettit, 1997). This is the constitutional core of respect: a recognition that authority is answerable to those subject to it. Here the emphasis is not on etiquette but on contestatory citizenship: the standing to demand reasons and obtain remedies even when one is angry, afraid, or dependent.

Third, equality-of-participation shifts respect from being conferred to being co-authored (Fraser, 1995). Those most affected by rules should help make and monitor them. The operative transformation here is from ‘for’ to ‘with’: oversight forums with member representation, rights to accompaniment in key encounters, and public reasoning over categories like ‘failure to engage’ or ‘disorderly conduct.’ These are not best-practice checklists so much as institutional grammars for authorizing presence and voice. They aim to align code and contact by changing who gets to speak into each.

Two clarifications are in order to guard against technocratic drift. First, institutionalization is not a synonym for depoliticization. The goal is to stabilize gains won from below so that standing does not evaporate with personnel turnover or electoral cycles. Second, institutionalization should acknowledge emotion rather than police it away: grievance procedures that allow anger without penalty, public hearings that recognize humiliation as evidence of harm, and remedies that validate injury rather than recoding it as incivility. In this sense, the respect–emotion–action axis is not an afterthought; it is the medium through which standing becomes durable.

Finally, in keeping with my earlier claim about respect’s ambivalence, nothing completely eliminates the risk of co-optation. Institutional grammars, once established, may ossify into new tests of respectability. The appropriate response is not closure but vigilant contestation; that is, one must maintain

continuous scrutiny by those governed by the rules, transparency that exposes the gaps between formal codes and lived practices, and the preservation of contentious repertoires as viable tools when institutional routines falter. To institutionalize respect without reinscribing respectability, then, is to embed equal standing within arrangements that remain both accountable and open to challenge.

4. CONCLUSION

It is legitimate to wonder why the concept of respect has occupied such a privileged position in modern moral and political thought. Its enduring appeal—already discernible in Kant—lies in its capacity to bind free and equal agents without presupposing a shared metaphysical or theological foundation. For Kant, respect functions as the affective correlate of the law’s authority: “Respect is properly the representation of a worth that infringes upon my self-love” (Kant, 4:401n). Hence, it is an emotion elicited by a rational demand. This dual character explains its normative promise: respect offers political theory a means of grounding reciprocity and mutual recognition under conditions of pluralism, without recourse to traditional or religious consensus, thus going beyond toleration.

The first claim advanced here is that respect occupies an inherently ambivalent position in political life. On one reading, it secures equal standing by rejecting humiliation and affirming individuals as co-authors of shared norms. On another, it serves as a masking discourse—legitimizing domination by translating structural inequality into deficiencies of character, civility, or comportment. Contemporary neoliberalism intensifies this ambivalence by governing through conditional recognition and responsabilization. Formal guarantees encoded in law or policy are mediated by discretionary contact: street-level judgments,

scripts that police ‘tone’, and sanctioning powers that translate perceived ‘disrespect’ into material deprivation. In such contexts, respect drifts from a marker of standing to a test of respectability—an evaluative performance demanded precisely under conditions of dependency.

The second, related claim is that the politics of respect is not only an affair of ideas but of emotion and action. Respect is not just a proposition about persons; it is an affective authorization. When extended as standing, it generates trust, gratitude, and efficacy that sustain routine participation. When withheld, everyday humiliations activate anger that scales from private grievance to voice—complaints, appeals, organizing, protest. On this view, the relation between respect’s normative content and its emotional register is internal, not incidental: respect shapes how people understand themselves as entitled to speak and be heard, and how they coordinate with others around that entitlement.

To avoid the slide into respectability while keeping faith with respect’s democratic promise, I have recentered the concept around three linked ideas: standing under dependency, non-domination, and equality-of-participation. Standing under dependency rejects the notion that vulnerability licenses control; recognition should not be purchased with deference. Non-domination reframes respect as contestability: authorities must give reasons, be open to review, and protect challenges from retaliation. Equality-of-participation shifts respect from being conferred to being co-authored, so those most affected by rules help to make and monitor them. Together, these ideas supply an institutional grammar—who must answer to whom, on what timeline, with what remedies—capable of aligning principle and practice without policing emotion out of public life.

This account invites several lines of further inquiry. Empirically, we need sharper tools to measure the gap between principles and practice, and ethnographic attention to the affective scripts through which behavior and emotion are policed. Comparatively, the respect–emotion–action nexus should be traced across administrative traditions, digital service infrastructures, and crisis governance domains such as disaster response and public health. Normatively, further work is required to clarify how Kantian dignity, republican non-domination, and equality of participation can be held together and adapted to different contexts.

If respect once promised to ground political reciprocity without metaphysical consensus, its peril has been to slide into civility that disciplines difference. The path sketched here treats respect not as etiquette but as a claim on institutions: a demand for equal standing under dependency, secured by contestable authority and co-authored rules. In that sense, respect is neither the end of politics nor a decorative virtue. It is one of the conditions under which democratic life can be argued, organized, and lived.

REFERENCES

- Ahmed, S. (2004). *The cultural politics of emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Aminzade, R., & McAdam, D. (2001). Emotions and contentious politics. In R. R. Aminzade, J. A. Goldstone, D. McAdam, E. J. Perry, W. H. Sewell Jr., S. Tarrow, & C. Tilly (Et. al.), *Silence and voice in the study of contentious politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 14-50.
- Brown, W. (2009). *Regulating aversion: Tolerance in the age of identity and empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. NJ: Princeton University Press.
- Butler, J. (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*. London: Verso.
- Calhoun, C. (2001). Putting emotions in their place. *Passionate politics: Emotions and social movements*, 1, 45-57.
- Cooper, B. (2017). *Eloquent rage: A Black feminist discovers her superpower*. New York, NY: St. Martin's Press.
- Dardot, P., & Laval, C. (2014). *The new way of the world: On neoliberal society* (G. Elliott, Trans.). London: Verso. (Original work published 2009)
- Dillon, R. S. (2003). Respect. <https://plato.stanford.edu/ENTRIES/respect/>
- Dillon, R. S. (2007). Respect: A philosophical perspective. *Gruppe. Interaktion. Organisation. Zeitschrift für Angewandte Organisationspsychologie (GIO)*, 38(2), 201-212.

- Eğilmez, D. B. (2011). *Justice as the Requirement of Toleration: Contemptuous Tolerance and Punitive Intolerance in the Sixteenth Century Ottoman Empire* (Doctoral dissertation, Middle East Technical University (Turkey)).
- Emirbayer, M., & Goldberg, C. A. (2005). Pragmatism, Bourdieu, and collective emotions in contentious politics. *Theory and society*, 34(5), 469-518.
- Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth* (C. Farrington, Trans.). New York, NY: Grove Press.
- Forst, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and present* (No. 103). Cambridge University Press.
- Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979* (G. Burchell, Trans.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Frankfurt, H. (1997). Equality and respect. *Social Research*, 3-15.
- Fraser, N. (1995). From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a “post-socialist” age. *New Left Review*, 212, 68–93.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A political–philosophical exchange* (J. Golb, J. Ingram, & C. Wilke, Trans.). London: Verso.
- Goodwin, Jasper & Polletta (2001) Introduction: Why Emotions Matter, In Goodwin, J., Jasper, J. M., & Polletta, F. (Eds.). *Passionate politics: Emotions and social movements*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1-27.
- Herd, P., & Moynihan, D. P. (2018). *Administrative burden: Policymaking by other means*. New York, NY: Russell Sage Foundation.
- Hooks, B. (2000). *Feminist theory: From margin to center*. Pluto press.

- Horton, J., & Mendus, S. (1999). Toleration, identity and difference. In *Toleration, identity and difference* (pp. 1-16). London: Palgrave Macmillan UK, 1-16.
- Mendus, S. (1989). *Toleration and the Limits of Liberalism* (Vol. 163). London: Macmillan.
- Kant, I. (1996). *Practical philosophy* (M. Gregor, Trans. and Ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 37-108.
- Kaplan, B. J. (2007). *Divided by faith: Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kemper, T. D. (1987). How many emotions are there? Wedding the social and the autonomic components. *American journal of Sociology*, 93(2), 263-289.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipsky, M. (2010). *Street-level bureaucracy: Dilemmas of the individual in public services* (Expanded ed.). New York, NY: Russell Sage Foundation. (Original work published 1980)
- Marx, K. (1978). Marx-Engels Reader (Second ed.). (Robert C. Tucker ed.) WW Norton & Company. New York.
- (1976). Capital. A Critique of Political Economy. Vol 1. (Ben Fowkes, Trans.) Penguin Books.
- McKinnon, C. (2007). *Toleration: A critical introduction*. Routledge.
- Mendus, S. (Ed.). (1988). *Justifying toleration: Conceptual and historical perspectives*. Cambridge University Press.

- Ost, D. (2004). Politics as the Mobilization of Anger: Emotions in Movements and in Power. *European Journal of Social Theory*, 7(2), 229-244.
- Peck, J. (2001). *Workfare states*. Guilford Press. Pettit 1997
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York, NY: Columbia University Press.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sennett, R. (2003). *Respect in a World of Inequality*. WW Norton & Company.
- Shamir, R. (2008). The age of responsibilization: On market-embedded morality. *Economy and society*, 37(1), 1-19.
- Soss, J., Fording, R. C., & Schram, S. F. (2011). *Disciplining the poor: Neoliberal paternalism and the persistent power of race*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. In A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 25-73.
- Tyler, T. R. (2006). *Why people obey the law* (2nd ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Walzer, M. (1997). *On toleration*. Yale University Press.
- Wolf, R. (2011). Respect and disrespect in international politics: the significance of status recognition. *International Theory*, 3(1), 105-142.

WEİMAR ÖNCESİ ALMANYA’DA TEMSİLİ DEMOKRASİ DENEYİMLERİ: 1848-1918

Mustafa Cem OĞUZ¹

“Şimdi savaşa hazırlanın ey oy veren kitleler.

Şimdi hazırlanın kavga etmeye ey proletaryalar.

Sokaklarda itişip kakışarak,

Sanki binlerce ateşten mancınık,

Etrafında ölümler yığın yığın dizilmiş;

Ve bir uğultu herkese haykıracak:

“Kırmızıya oy veriyoruz! Kırmızıya oy veriyoruz!”

(1907 Seçimlerinde Yayınlanan Anonim Bir Propaganda Şiiri)

1. GİRİŞ

1933 yılında Almanya’da demokratik siyasal hayat Hitler’in iktidara gelişiyle sona erdiğinde genel kanı Almanya’nın zaten güçlü bir demokratik geleneğe sahip olmadığı için bu durumun anlaşılır bir şey olduğuydu. Bu yoruma göre Prusya’nın Junker aristokrasisi üzerinden gelişmiş olan otoriter sistemi 1871’de tüm Almanya’ya teşmil edilmişti ve bu sistemin ethosu kısa ömürlü Weimar döneminde de gizil bir güç olarak varlığını sürdürmüş ve nihayet Naziler ile ülke aslına rücu etmişti; hiyerarşik bir militarist kültüre sahip olan Prusya’nın, emperyalist bir vizyonla birleştirdiği Almanya, Batı Avrupa’da gelişmekte olan demokratik siyasal hayattan çok uzaktı; vatandaşlık hak temelli bir kazanımdan ziyade, etnik ortaklık üzerinden verilen yeni bir teba statüsünü andırıyordu; hak ve hürriyetler son derece

¹ Doç. Dr. Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İİBF, Kamu Yönetimi Bölümü, oguzmustafacem@gmail.com ORCID: 0000-0003-3968-350X.

sınırlandırılmıştı ve *Reichstag* (parlamento), İmparatorun gölgesinde son derece sembolik bir kurum olarak varlığını sürdürmüştü (Wehler, 1985). *Sonderweg*² (Almanya'nın özel yolu) tezi olarak da adlandırılan bu görüşün öne çıkan iki temsilcisi vardı; Dahrendorf (1967) ve Moore (1967). Dahrendorf modernleşme kuramı içerisinde değerlendirildiği Almanya'nın hızlı bir toplumsal/iktisadi modernleşme yaşamasına rağmen bunu siyasal bir modernleşmeyle taçlandıramadığı için *otoriter modernleşme* yaşadığını, bu noktada da sorumluluğun Junker aristokrasisinde olduğunu belirtmiştir. Moore (1967) ise yapısalcı bir analizle Alman burjuvazisi ile aristokrasinin “demir & çavdar” evliliği ile bir araya gelerek, burjuva devrimine mani olduklarını ve böylece faşizme giden yolu inşa ettiklerini iddia etmiştir.

Bu bakış açısı 1933'de yaşananları bir kaza olarak değil, indirgemeci bir şekilde 19.yy'da şekillenen politik ve kurumsal kültürün doğal bir sonucu olarak görmektedir. Ancak alternatif okumalar da mevcuttur. Bu noktada özellikle Eley ve Blackbourn'un kaleme almış olduğu *The Peculiarities of German History* (1984) adlı çalışma ezber bozan bir niteliğe sahiptir. *Sonderweg* tezine itiraz eden yazarlar Almanya'nın bir ideal tip olarak İngiltere ile mukayese edilmesine karşı çıkarak, İngiltere'nin de son derece çalkantılı bir modernleşme süreci yaşadığını ve Almanya'nın bir istisna olmadığını iddia etmişlerdir. Yine Alman burjuvazisinin “başarısızlığı” iddiasına karşı birçok alanda kalıcı kazanımlar elde ettiklerini ortaya koymuşlardır. Son olarak 19.yy Almanya'sında çok canlı bir sivil toplumun inşa edildiğini ve böylece aktif bir siyasal hayatın

² “Sonderweg” terimi, Almanya'nın Batı Avrupa ülkelerinden (özellikle İngiltere ve Fransa'dan) farklı, “eksik” veya “yarım kalmış” bir modernleşme yaşadığı tezini ifade eder. Kavram ilk kez 19. yüzyıl sonlarında muhafazakâr çevrelerde “Almanya'nın özgün gelişme yolu” anlamında olumlu biçimde kullanılmış, ancak II. Dünya Savaşı sonrasında tarihçiler (ör. Wehler, Dahrendorf, Moore) tarafından Nazi rejiminin yapısal köklerini açıklamak için olumsuz anlamda benimsenmiştir.

önünün açıldığını savunmuşlardır. Elly ve Blackbourn'un bu analizlerinin yanında gerçekten de dikkatli bir okuma 1871'de inşa edilen siyasal sistemin tüm kusurlarına rağmen dönemin Avrupa devletlerine göre çok daha demokratik bir temsili sistem kurduğunu ortaya koymaktadır.³ Tüm erkek yurttaşlara imparatorluk düzeyinde genel oy hakkı veren ve üç yıl gibi kısa aralıklarla düzenli seçimler yapan Alman İmparatorluğu, yasama ve yürütüme arasındaki dengesizliklere rağmen güçlü bir parti rekabeti ve canlı bir siyasal sistem yarattı. Bu dönemde ortaya çıkan SPD ve Merkez Parti 1945'den sonra da varlıklarını devam ettirdiler ve Federal Almanya Cumhuriyeti'nin istikrarlı bir demokrasi olarak gelişmesinde birinci derecede etkili oldular. Elinizdeki çalışmanın temel iddiası da bu veriler ışığında Weimar Cumhuriyeti'nin değil, Nazi Almanyası'nın Almanya tarihinde bir istisna olduğudur. Çalışma bu iddiasını kurumsal siyasetin görünümüleri üzerinden tartışacaktır. Bu nedenle de odağına seçim ve parti sistemleri ile parlamenter siyaseti alacaktır.

2. 1848 DEVRİMİNİN MİRASI

Viyana Kongresi (1815) ile ortaya çıkan Avusturya önderliğindeki *Alman Konfederasyonu* adından da anlaşılacağı üzere merkezi bir yürütme erki olmayan esnek bir birliktelik üzerine kuruluydu. Frankfurt'da toplanan *Bundestag* bir yasama organından ziyade üye devletlerin atanmış temsilcilerinden oluşan bir diplomasi kurumuydu. 39 üyeden oluşan bu konfederasyonun varlık nedeni ortak dış düşmandan ziyade liberal ve sosyalist halk kesimlerinden gelebilecek demokrasi

³ Erkekler için evrensel oy hakkı diğer Avrupa ülkelerinde şu tarihlerde verilecekti: 1890 İspanya, 1906 Norveç, 1907 Finlandiya ve Avusturya, İsveç 1909, İtalya 1912, Danimarka 1915, İzlanda 1916 ve Hollanda 1918. Almanya'dan daha önce bu hakkı tanıyan ülkeler ise sadece Yunanistan ve Fransa'ydı. ABD'de 1850'lerde *de jure* olarak tüm eyaletlerde oy hakkı tanınsa da, siyahların ve yoksul beyazların *de facto* bu hakka kavuşması 20.yy'ı bulacaktı. Tüm bu veriler ışığında bakıldığında Almanya'nın evrensel oy hakkında bir öncü olduğu görülmektedir.

taleplerini bastırmaktı. Bu amaç için de daimî olmasa da ortak bir ordu oluşturulmuştu. Son derece muhafazakâr ve reaksiyoner olan bu konfederasyon Metternich'in önderliğinde 1848'e kadar tüm liberal talepleri bastırabilmiştir. Bunlar arasında en önemlisi ise liberal ve milliyetçi üniversite gençliği ile aydınları hedef alan 1819 tarihli Karlsbad Kararları'dır (Fulbrook, 2011: 111-112). Basın üzerine katı bir sansür getiren, üniversiteleri sıkı denetim altına alan bu kötü şöhretli kararlar kısa süreli de olsa liberal muhalefeti bastırmayı başarmıştı. Ancak Konfederasyonun demokratik talepleri bastırmadaki bu başarısı, Alman toplumunun iktisadi ve sosyal gelişimini engelleyemeyecekti. Alman sanayisi 1815'den sonra özellikle Ren Bölgesi ve Saksonya'da hızlı bir gelişme gösterecekti. Demir-çelik ve kömür endüstrisindeki ilerlemeler yeni inşa edilen demir yolları ile ülkeyi hızlı bir kalkınma sürecine dahil edecekti (Hoyer, 2024: 28). Prusya önderliğinde oluşturulan gümrük birliği (*Zollverein*-1834) de, ulusal bir iç pazar yaratarak ticaretin canlanmasını sağlayacaktı. Tarımda ise köylüler üzerindeki feodal yükümlülükler azaltılacak, bu da hem verimlilik artışına hem de emek hareketliliğine neden olacaktı. Tüm bu gelişmeler burjuvazinin güçlenmesini sağladığı gibi güçlü bir işçi sınıfının ortaya çıkmasına da zemin hazırlayacaktı. Bu şekilde canlanan iktisadi hayat toplumun demokrasi talebini de artıracak ve nihayet bu talep 1848 Devrimi ile siyaset sahnesine çıkacaktı.

İktisadi, siyasi ve kimlik temelli taleplerin bir neticesi olarak Fransa'da ortaya çıkan 1848 devrimleri kısa süre içerisinde tüm Avrupa'ya yayıldı. Eş zamanlı olarak İtalya'da, Avusturya'da ve Almanya'da halk ayaklanmaları gerçekleşti. İtalya ve Avusturya topraklarındaki ayaklanmalar daha çok bağımsızlık iddiası ile gerçekleşirken, Almanya'da ulusal birlik ve anayasal yurttaşlık talebi öne çıkacaktı. Baden'de başlayan ayaklanmalar kısa sürede Berlin'e yansıyor ve buradaki gösterilerin kanla bastırılması sonucunda Prusya Krallığı geri

adım atmak zorunda kalacaktı (Clarck, 2006: 485). Mayıs 1848’e gelindiğinde ise siyasi merkez olan Frankfurt’ta ilk defa bir ulusal meclis açılacaktı. Meclisin açılmasına neden olan taleplerin başında ise anayasal, meşruti bir yönetim arzusu ile ulusal bir alman devletinin inşası geliyordu. Bu meclis için yapılan seçimler her bir devlette ayrı kurallar ile yapılırsa da genel bir benzerlik görülüyordu. Seçim her ne kadar genel oy ile yapılmasa da ev sahibi olan ve vergi ödeyen tüm erkek bireylere oy hakkı verildi. Dönemin nüfusu içinde bu yaklaşık %20’lik bir kesime tekabül ediyordu (Fulbrook, 2011: 123). İstisnalar olmakla birlikte genellikle iki türlü bir seçim yapıldı ve temsilcileri ikinci seçmenler belirledi. Seçilen 585 delegenin profilleri de buna uygun olarak yüksek eğitim görmüş, varlıklı akademisyenler, hukukçular ve burjuvalardan oluşacaktı. Meclis ilk önce medeni haklar ile ilgili liberal bir düzenleme yaptı ve Karlsbad Kararları ilga edildi. Ayrıca tarım alanındaki feodal yükümlülüklerin birçoğu kaldırıldı. İkinci iş olarak konfederasyonu, merkeziyetçi bir devlete dönüştürecek yeni bir anayasa hazırladı. 1849’un Martında kabul edilen bu anayasaya (Paulskirche) göre ülke bir anayasal monarşi olacaktı; 25 yaşını dolduran tüm erkek yurttaşlar evrensel, eşit oy hakkına kavuşacaktı; tek dereceli, nüfusa dayalı temsile dayanan özgür seçimler yapılacak ve ülkenin yürütme gücü imparator unvanı ile Prusya Kralı’na bırakılacaktı (Eyck, 1968). Ancak Prusya Kralı IV. Wilhelm’in “taç tanrıdan gelir, halktan değil” diyerek parlamentonun ona sunduğu Alman İmparatoru unvanını kabul etmemesiyle bu anayasa girişimi ölü doğmuş oldu (Breuilly, 2022: 93). Prusya ve Avusturya’nın bu anayasayı kabul etmemesiyle, ülke çapında anayasa lehine gösteriler meydana geldi ancak bu iki devlet güçlü orduları ile ayaklanmaları sert bir şekilde bastırdı. Bunun üzerine hayal kırıklığına uğrayan delegelerin büyük kısmı Frankfurt meclisinden istifa ettiler. Kalan az sayıda vekil anayasayı ve meclisi koruyabilmek adına Stuttgart’a çekildiler ama onlar da

Württemberg ordusunun baskısı ile 1849'un Haziran ayında dağıldılar.

Konfederasyon düzeyinde bunlar yaşanırken, üye devletler nezdinde de demokratik/anayasal gelişmeler yaşandı. Frankfurt Parlamentosu için yapılan seçimlere paralel olarak, her bir devlette de seçim yapılarak, kurucu meclisler oluşturuldu. Bu meclisler bir yıl içinde liberal anayasalar yaptılar ve parlamentolar kurdular. Örneğin Prusya Krallığı 1848 anayasası ile iki kanatlı bir parlamento ihdas ettiği gibi, erkek yurttaşlarına da genel oy hakkı verdi (Clarck, 2006: 478). 39 Alman devletinin her biri bu şekilde liberal-demokratik reformlar yaptılar, ancak devrimin bastırılmasından sonra anayasalarını korumakla birlikte birçoğu otokrasiyi yeniden güçlendirecek revizyonlar yaptılar (Eyck, 1968).

Almanya topraklarındaki bu ilk demokrasi denemesi görüldüğü üzere bir yıl sürebilmiş ve arzu ettiği sonuçları elde edemedi dağılmıştır. Ama bu kısa süreli varlığı bile Almanya'daki demokrasi ve ulus devlet mücadelesi için önemli bir miras bırakmıştır. Öncelikle ilk defa devletlerin değil, seçimle belirlenen halkın temsilcileri bir araya gelmiş ve ulus adına karar verme yetkisinin kendilerinde olduğunu belirtmişlerdir. Yine aynı hat üzerinden ülkeyi yönetecek monarka da halk adına karar vermişlerdir. Bu demokratik irade 1848'de sonuç alamasa da 20 yıl sonra tepeden inme bir şekilde olsa da arzu ettiği hedefe erişecekti. Ayrıca demokratik pratik açısından da 1848 devrimi önemli bir kazanım olmuştur. İlk defa erkek nüfusunun büyük bir kısmı sandığa gitmiş ve temsilcilerini seçmiştir. Parlamentoda siyasi gruplar oluşmuş ve farklı ideolojik kesimler tarafından ortak bir yasama faaliyeti yürütülmüştür. Bu çalışmada odağa yerleşecek olan Prusya'da da her ne kadar 1850 yılında otokrasi yeniden tesis edilmiş olsa da genel oya dayalı seçim sistemi 1918 yılına kadar varlığını korumuştur. Seçim sistemi dolaylı olsa ve üç sınıflı oy sistemine (Dreiklassenwahlrecht) dayansa da

dönemin Avrupa'sına göre oldukça demokratik ve istikrarlıydı. Bu nedenlerden ötürü 1848 Devrimi ve Frankfurt Parlamentosu deneyimi, Alman Demokrasi tarihinin ilk adımı olarak görülmelidir (Eyck, 1968: Mattheisen, 1979).

3. BİSMARCK VE İMPARATORLUĞUN KURULUŞU: SINIRLI DEMOKRASİ

1850-1866 yılları otokrasilerin devrimleri ve demokratik muhalefeti bastırdığı bir restorasyon dönemi idi (Fulbrook, 2011: 124). Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere 39 devletin hemen hemen hepsi -bazılarının devrimden önce de anayasası ve kısmen demokratik bir yasama organı bulunuyordu- 1848'den sonra bir temsili yasama organına ve de demokratik olsun olmasın bir anayasaya sahipti. Avusturya 1861 yılına kadar mutlak monarşi olarak kalsa da 48 devriminin Alman topraklarında geri döndürülemez bir miras bıraktığı açıktı. Bu döneme damgasını vuran siyasi gelişme ise “milli sorunun” hangi devlet öncülüğünde çözüleceğiydi. Prusya Kralı 1849'da Alman İmparatorluğunun Tacını hem halk tarafından sunulduğu için hem de diğer Alman devletleri ile sorun yaşamaktan korktuğu için reddetmişti (Breuilly, 2022). Avusturya ise topraklarındaki farklı etnik gruplardan dolayı böyle bir devletin ortaya çıkmasına razı değildi. Ama buna rağmen liberal burjuvazi bu devletin inşası için çalışmaya devam ediyordu ve Prusya da bu tarihi çağrıdan uzak duramıyordu.

Söz konusu dönemde Prusya'nın üstünlüğü hem kurumsal örgütlenmenin sağlamlığı, hem yapısal avantajları, hem de elitlerin etkin politik ve askeri kararlarıyla pekiştirildi. Yapısal avantajı kapsadığı nüfusun etnik olarak daha türdeş olmasıydı. Bu türdeşlik onun kusurlu da olsa temsili demokrasi kurumlarından ve anayasadan çekinmemesini sağladı. Avusturya ise en ufak liberalleşmenin bile bölünmeye neden olacağı kaygısı ile hareket

ediyordu. Bu da Alman milliyetçilerinin gözünde Avusturya'yı bir tehdit haline getiriyordu (Breuilly, 2022: 139-140). İkinci olarak Prusya'nın Ren bölgesinde topraklarının bulunması onu Alman milliyetçiliğinin kurucu ötekisi olan Fransa ile sık sık karşı karşıya getiriyordu. Bu sınır koruyuculuğu ister istemez, ulus-devlet inşasında Prusya'yı öne çıkarıyordu. Kurumsal örgütlenme açısından ise Zollverein (Gümrük Birliği), Prusya'yı hem bir ekonomik güç haline getiriyor, hem de diğer Alman devletleri üzerinde hegemonik bir güce kavuşturuyordu. Son olarak siyasi, askeri elitlerin aldıkları doğru kararların da Prusya'nın Almanya siyasetinde öne çıkmasını sağladığını söyleyebiliriz. Askeri elit olarak genellkurmay başkanı Moltke 1866 savaşında belirleyici rol oynarken, siyasi elit olarak ise Otto Von Bismarck hem iç hem de dış siyasette aldığı kararlar ile Prusya'nın, Avusturya'yı Alman siyasetinden dışlamasında birinci derecede etkili oldu (Hoyer, 2024: 46-50).

Muhafazakar bir siyasetçi olan Bismarck, liberalizmin karşısında durmakla birlikte, liberallerin ve milliyetçilerin güçlerinin farkındaydı. Zaten onu 1862'de şansölyelik makamına taşıyan da Prusya Parlamentosu'ndaki (Landtag) liberal vekillerin, krala karşı gösterdikleri güçlü dirençti. Prusya ordusunu güçlendirme çabasındaki II. Wilhem, parlamentodan bu bütçeyi geçiremeyince Bismarck'ı başbakanlık makamına getirmek zorunda kaldı. Bismarck Prusya anayasasını çiğneyerek parlamento onayı olmadan savunma bütçesini geçirdi ve askerlik süresini de uzattı (Hoyer, 2024: 44). Böylece parlamento ile Bismarck arasında sert bir çatışma başladı. Ancak bu çatışma 1864 yılında gelen askeri zafer ile yatışacaktı. Danimarka kontrolünde olan ama etnik çoğunluğu Alman olan Schleswig ve Holstein bu savaşta Prusya ve Avusturya orduları sayesinde Alman Konfederasyonuna katıldı. Schleswig, Prusya Krallığına bağlanırken, Holstein ise Avusturya İmparatorluğuna bağlandı. Bu zafer Prusya Parlamentosundaki milliyetçilerin süngüsünü

düşürdüğü gibi Prusya ordusunun artık Avusturya ordusu ile başa çıkabileceğini de kanıtlamış oldu. Bu nedenle 1866 yılında Avusturya-Prusya savaşı başladığında parlamentodaki tüm liberal muhalefet, Bismarck'ın yanında durdu (Breuilly, 2022; Fulbrook, 2011). Mutlak bir Prusya zaferi ile biten bu savaşın ardından Prusya önderliğinde *Kuzey Almanya Konfederasyonu* kurulduğunda liberaller, hasımları olan Bismarck'ın istemeden de olsa kendi davalarına hizmet ettiklerini gördüler ve bu durum liberaller içinde bir bölünme yaratarak, Ulusal Liberal bir hizbin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu hizip Bismarck'ı muhafazakarlar ile birlikte siyasi hayatı boyunca destekleyecek önemli bir aktör olacaktı (Steinberg, 2015: 338).

Bismarck'ın yükselişine ve Alman İmparatorluğunun inşasına tanıklık eden bu süreçte (1850-1871) yukarıda da belirttiğimiz üzere Prusya siyaseti merkezi bir rol oynamıştır. Bu nedenle Prusya'da temsili demokrasinin gelişimi önem arz etmektedir. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere 1848 devrimi ile bir meclis seçen ve anayasa yapan Prusya, devrimin bastırılmasının hemen ardından 1850 yılında anayasayı monarşinin gücünü artırarak revize etti (Blackburn, 1997: 226). Buna göre *Landtag* adı verilen iki kanatlı bir yasama organı ihdas edildi, halk meclisi (Abgeordnetenhaus) olarak adlandırılan alt kanat halk oyu ile seçilirken, üst meclis (Herrenhaus) adı verilen üst kanat ise monarkın atadığı soylular ve bürokratlardan oluşturuldu. Kabinenin tamamen monarka karşı sorumlu olduğu bu sistemde yasamanın yetkileri son derece sınırlıydı ve yürütmeyi denetleme araçlarından yoksundu (Becker & Hornung, 2020: 1148). Dolayısıyla liberallerin arzu ettiği anayasal sistem hala inşa edilmeyi bekliyordu.

Landtag'ın seçim sistemi ise demokratik olmaktan uzaktı. *Dreiklassenwahlrecht* adı verilen bu seçim sisteminde 24 yaşını doldurmuş ve sosyal yardım almayan tüm erkek vatandaşlar oy hakkına sahipti; vekil olma şartı ise yaş 30 olarak belirlenmişti.

İki dereceli bu seçim sisteminde vatandaşlar vergi ödeme güçlerine göre 3 gruba ayrılıyorlardı ve her bir grubun seçtiği ikinci seçmen (delege) sayısı aynıydı. Krallık coğrafyası yine 3 tür seçim bölgesine bölünüyor ve en fazla 3 vekil seçilecek şekilde bölgeler belirleniyordu (Becker & Hornung, 2020: 1144). Seçim bölgesinde yetkililer seçim öncesinde kimlerin hangi grupta oy vereceğini kararlaştırıyordu. Örneğin 1000 seçmenin olduğu bir seçim bölgesinde, en yüksek vergi veren 10 seçmen 1. Kategoriye dahil edilerek 10 delege seçme hakkına erişiyordu. 150 seçmen 2. Kategoriye dahil edilerek yine 10 delege seçme hakkına sahip oluyorken, 3. Kategoriye giren 840 seçmen de 10 delege için oy kullanıyordu. Seçilen 30 delege ise seçim günü gidip, bölgenin temsilcisini seçiyorlardı. Dolayısıyla ilk kategorideki bir kişinin oyu, 3. kategorideki 84 oya eşit oluyordu. Bu sistem sadece bu yönü ile adaletsiz değildi, aynı zamanda belirlenen seçim bölgeleri nedeniyle de son derece sıkıntılıydı. Zira seçim bölgeleri nüfus üzerinden değil, tarihi feodal statüler üzerinden belirleniyordu. Junkerlerin hakim olduğu doğu bölgelerinde 30-40 bin kişiye tek vekil düşerken, nüfusu bir milyonu aşan Berlin sadece 3 vekil çıkarabiliyordu. Sanayileşmenin ve kentleşmenin artması ile zaman içerisinde bu adaletsizlik daha da artacak ve sistem daha fazla sorgulanır hale gelecekti (Snell, 1976: 134).

Görüldüğü üzere Prusya seçim sisteminde hem oy hakkı sınıf esasına göre farklılaşıyordu, hem de seçim bölgeleri geleneksel hakim sınıfları ayrıcalıklı kılacak şekilde düzenlenmişti. Ayrıca, bu şekilde oluşturulan halk meclisinin kararlarını veto edebilen Junkerlerden oluşan üst meclis de dikkate alındığında, işçi sınıfının ve orta sınıfın Prusya siyasal sisteminde son derece sınırlı bir etkiye sahip oldukları görülmektedir (Blackburn, 1997: 227). 1860'dan sonra burjuvazi halk meclisindeki çoğunluğu ile bu adaletsiz seçim sistemini değiştirmek için hamle yapsa da, her defasında üst meclis

tarafından veto edildi. Öyle ki, Reichstag seçimlerine 1890'dan itibaren damga vuran SPD, Landtag seçimlerinde Prusya seçim sistemi ve anayasal yapıdan dolayı etkili olamayacaktır.

Landtag seçimleri anayasaya göre 3 yılda bir yapılacaktı ama monarkın fesih yetkisinden dolayı özellikle 1860'dan itibaren seçimler sıklaştı. 1888'den itibaren ise *Reichtag* seçimleri gibi 5 yılda bir yapılmaya başlandı ve bu durum İmparatorluğun çöküşüne kadar sürdü. Bu dönemde partiler henüz oluşmamıştı, siyasal çekişme Landtag içindeki hizipler üzerinden ilerliyordu. Öne çıkan hizipler ise şu şekildeydi: Junkerlerin çoğunlukta olduğu muhafazakârlar ve burjuvazinin temsilcisi olan -ileride Alman İlerleme Partisi adını alacak-İlerleme grubuydu. Muhafazakârlar mevcut anayasanın ve seçim sisteminin devamlılığından yanaydılar ve her türlü liberal reform önerisinin karşısında yer alıyorlardı. Ayrıca “milli sorunla” da ilgilenmiyorlardı. İlerleme Partisi ise anayasal sistemin liberalleşmesini, gerçek anlamda bir meşruti monarşinin tesis edilmesini arzu ettiği gibi Almanya'nın birleşmesini de öncelikli bir hedef olarak belirlemişti (Blackburn, 1997: 244).

1860'ların başına kadar muhafazakarlar yasama organına hakim olsalar da, bu tarihten itibaren hem burjuvazinin seçmen tabanını genişletmesi hem de muhafazakarların bir bölümünün de sanayi ve ticaret dünyasına dahil olmasıyla birlikte, Landtag'da muhafazakar blok güç kaybetti. Bu zayıflama ilk etkisini 1862 yılındaki bütçe görüşmelerinde gösterdi. I. Wilhem'in ordu reformu için istediği bütçe Landtag'da onaylanmadı. Liberaller bu reformun hem otokrasinin gücünü artıracığını hem de sınıfsal çıkarlarına aykırılık içerdiğini düşünüyordu. Wilhem bunun üzerine Bismarck'ı şansölye makamına yerleştirdi. Ondan beklentisi parlamentoyu ikna etmesiydi. Ancak Bismarck pragmatik bir şekilde meclisi feshetmeden, onu bypass ederek bütçeyi yürürlüğe koydu. Bismarck Prusya anayasasındaki bir boşluktan yararlanarak, bütçeyi parlamentoya sunmadan

yürürlüğe koydu. Parlamento bunu bir anayasal suç olarak tanımlasa da mevcut sistem içinde itiraz edebileceği kanallar yoktu. Bu süre zarfında ise Bismarck 1864’de Danimarka’ya karşı askeri zafer elde ederek, Schleswig’i topraklarına kattı ve 1866’da ise Almanya’nın önderliği mücadelesindeki yegane rakibi Avusturya’yı yendi. Bu iki gelişme de Liberalleri, Bismarck’ın liderliğine ikna etti. Zira o bu zaferleri ile dolaylı olarak burjuvazinin politik ideallerini gerçekleştirmiş oluyordu. Zaferden hemen sonra Landtag, bir af yasası ile geriye dönük olarak Bismarck hükümetinin bütçelerini onayladı ve böylece anayasal kriz, askeri zafer ile çözülmüş oldu. Bu tarihten itibaren Landtag’ın kompozisyonunda da önemli değişimler oldu. Muhafazakar hizip bölünerek içinden Özgür Muhafazakarları (Freikonservative Partei-1866) çıkarırken, Almanya’nın ilk siyasal partisi olan Alman İlerleme Partisi’nden de (Deutsche Fortschrittspartei-1861), *Milliyetçi Liberaller* (Nationalliberale Partei-1867) doğdu. Bu iki parti de başbakanlığı süresince Bismarck’ın parlamentodaki en önemli destekçileri olacaktı (Blackburn, 1997: 244-245).

Prusya-Avusturya savaşı sonrasında Alman Konfederasyonu sona erdi ve Prusya önderliğinde Avusturya ile Katolik güney devletlerinin dışarıda bırakıldığı yeni bir devlet ortaya çıktı: *Kuzey Almanya Konfederasyonu*. 22 Alman devletinden oluşan ve başkenti Berlin olan bu devletin monarkı da “federal başkan” unvanı ile I. Wilhem’di. 1867 tarihli anayasasına göre ülkenin yasama organı iki kanatlıydı; *Reichtag* ve *Bundesrat*. Rejim anayasal olarak meşruti monarşi olmakla birlikte, hükümet krala karşı sorumlu olduğu için idealden uzaktı. Ama Reichtag seçimlerinde oy hakkı tüm erkek vatandaşlara verildiği gibi seçim sistemi de Landtag seçimleri gibi eşitsizlikçi değildi. Bu nedenle çağına göre oldukça ilerici bir temsili

demokrasi modeli inşa edilmişti (Blackburn, 1997: 257).⁴ 1867 yılında yapılan dar bölgesi çoğunlukçu seçim ile Reichstag’a 297 vekil seçilirken, Bundesrat’a da 17si Prusya temsilcisi olmak üzere üye devletlerden toplam 43 delege gönderildi. En fazla sandalye Ulusal Liberaller’e aitken, onları Muhafazakarlar ve Özgür Muhafazakarlar takip etti. Bu devletin başkanlığını da üstlenen Bismarck’ın parlamentodaki en sadık müttefikleri de Ulusal Liberaller ve Özgür Muhafazakarlar olacaktı (Blackburn, 1997: 258). Yine bu parlamento ile Katolik Almanları temsil eden Zentrum (Merkez) adlı hizip de siyasi sahnede görüldü. Ülke bu parlamento döneminde nihai birleşmeye gitti ve Alman İmparatorluğu 1867 anayasasında yapılan küçük değişiklikler ile bu sistem üzerine inşa edildi.

4. REİCHSTAG, PARTİLER VE KİTLE SİYASETİNİN DOĞUŞU (1871-1914)

1870-71 Fransa-Prusya savaşının, Prusya’nın mutlak hakimiyeti ile bitmesinin hemen ardından Versailles Sarayı’nda Alman İmparatorluğu kuruldu ve I. Wilhem de Alman İmparatoru unvanını aldı. Zafer ile konfederasyon yerini imparatorluğa bıraktı ve böylece abisinin 1848’de “parlamentonun/halkın elinden taç giyilmez” diyerek reddettiği tacı Bismarck’ın veciz ifadesi olan “Kan ve Demir” ile elde etmiş oldu. Bu yeni imparatorluk 1867 anayasasının iskeleti üzerine kurulan federal bir meşruti monarşiydi. Üye devlet sayısı 25’e çıkmıştı ama sistem içindeki Prusya ağırlığı mevcudiyetini koruyordu (Craig, 1978: 49). Bununla birlikte yeni devleti çok daha canlı bir siyaset

⁴ Bismarck’a göre Prusya’daki üç sınıflı oy sistemi, anti-monarşist ve milliyetçi bir parlamento yaratmıştı. Ancak sıradan halkın gözünde monarşi hâlâ kutsal bir konumdaydı ve bu kesimde çok güçlü bir muhafazakâr damar vardı. Bu nedenle, Kuzey Almanya Federasyonu’nun ve ardından Alman İmparatorluğu’nun kuruluşu sırasında, Bismarck evrensel oy hakkına karşı çıkmadı; hatta bunu zımnen destekledi (Anderson, 2000: 5).

ve parlamento hayatı bekliyordu. Bunun ise başlıca üç nedeni vardı. İlki 1871 ile Alman siyasetinin yıllardır süren “birleşme probleminin” sona ermesiydi. Artık siyaset toplumsal hayatın başka sorunlarına odaklanacaktı. İkinci olarak ise genel oy hakkının kabul edilmesiyle birlikte siyaset daha kitlesel bir fenomen haline gelecekti. Bu da seçmenlere ulaşabilmek için daha geniş bir ideolojiyi ve bürokratik yapıyı zorunlu kılacaktı. Üçüncü olarak, büyüyen endüstriyel hayat beraberinde önemli iktisadi ve sosyal sorunlar getirmişti ve bu sorunların çözümünü isteyen çıkar grupları ortaya çıkmıştı. Tüm bu gelişmeler siyasal parti kurumunu zorunlu hale getirecekti (Berdahl, 1972: 1-2).

Bu gelişmelere istinaden 1870’den itibaren Reichtag’da modern siyasal partilerin sayısı artmaya başladı. Halihazırda bulunan Milliyetçi Liberaller ve Özgür Muhafazakarlar partilerine ilk olarak 1870’de Katolikleri temsil eden Merkez Parti (Zentrum) katıldı. 1875 yılında ise Lasalle’in Alman İşçi Birliği örgütü ile Bebel’in Sosyal Demokrat İşçi Partisi Gotha Programı etrafında birleşerek “Alman Sosyalist İşçi Partisini” kurdular. Junkerlerin sözcülüğünü yapan muhafazakarlar da 1876 yılında partileşerek Alman Muhafazakar Partisi’ni (*Deutschkonservative Partei*) oluşturdular. Güçlü parti teşkilatları, üyelik sistemleri ve kampanyaları ile bu partiler Alman İmparatorluğu’nun Reichtag’ında aktif bir demokratik hayat inşa ettiler (Blackburn & Eley, 1984: 261).

İmparatorluğun oluşumundan önce Alman siyasi coğrafyasında tek bir siyasi parti mevcuttu ve o da 1861’de kurulan Alman İlerleme Partisiydi (*Deutsche Fortschrittspartei*). Ulusal bütünleşmeyi ve liberalleşmeyi savunan bu parti yukarıda da belirttiğimiz üzere Bismarck’in yükselişi ile bölünerek içinden Ulusal Liberal Partiyi (1867) yaratmıştı. Bu parti ulusal bütünleşmenin gerçekleşmesi ve pekişmesi döneminde Reichtag’da önemli çoğunluklar elde ederken, 1873 ekonomik krizinden sonra yavaş yavaş gerilemeye başladı. Zira bu kriz ile

birlikte büyük sanayiciler, muhafazakarlar ile birlikte daha korumacı gümrük tarifesi istediler. Bismarck'ın da bu talebin arkasında durması neticesinde Liberaller ile şansölye arasında 1860'larda kurulan ittifak çözülmeye başladı. Bismarck bu tarihten itibaren 1876'da kurulan Alman Muhafazakar Partisi (Deutschkonservative Partei) ile ittifak halinde olacaktı. Yine de ulusal liberallerin sağ kanadı Bismarck'dan kopmadı ve partiyi onun çizgisinde, korumacı bir ekonomi politikasına yöneltti. Bu dönüşüm parti içinde bir yarılma yarattı; partinin serbest ticaretten ve liberal değerlerden uzaklaşmasını protesto eden sol kanat, 1880 yılında Liberal Birlik Partisi'ni (Liberale Vereinigung) kurdu. Liberal Birlik seçimlerde önemli bir varlık gösteremeyince 1884 yılında Alman İlerleme Partisi ile birleşerek, Alman Radikal Liberal Partisini (Deutsche Freisinnige Partei) oluşturacaktı (Craig, 1978: 62).

Bu dönemin bir diğer tartışması da Bismarck'ın Katolik Kilisesi'nin Almanya üzerindeki etkisini ortadan kaldırmak için başlattığı Kulturkampf süreciydi. Birleşmeden sonra Zentrum Partisi etrafında bir araya gelen ve özellikle güneyde ve Ren bölgesinde etkili olan Katolikler, hem Bismarck'ı, hem de liberalleri endişelendiriyordu. Bismarck, Katolik vatandaşların imparatorluğa değil de Vatikan'a sadakat göstereceklerinden kaygılanıyorken; Liberaller, Katoliklerin birliği dağıtmasından ve de ulus-devletin eğitim ve hukuk üzerinden sağladığı türdeşliğe zarar vermesinden endişe ediyorlardı (Blackburn, 1997: 262). Bunun için Bismarck 1871-1878 arasında Ulusalçı Liberallerin desteği ile bir dizi yasa çıkararak, Katoliklerin siyasi, sosyal ve kültürel otonomilerini ortadan kaldırmak istedi. Bunun için Cizvitleri ülkeden kovarak, eğitim hayatı üzerindeki etkilerini yok ettiği gibi tüm din adamlarının da devlet tarafından atanmalarını kararlaştırdı (Craig, 1978: 1969). Ancak bu mücadele Katoliklerin çok daha sıkı bir şekilde Zentrum Partisi'nin etrafında toplanmasına neden oldu. Öyle ki, Zentrum

1878 seçimlerinden 1912 seçimlerine kadar 34 yıl boyunca Almanya’da birinci parti olacaktı. Partinin bu başarısının ardında Kulturkampf’ın Katoliklerde yarattığı endişe etkili olsa da bir diğer önemli neden de 1875’de kurulan *Alman Sosyal Demokrat Partisi* (SPD) ve onun üzerinden yükseldiği işçi sınıfının talepleri idi. Bismarck bu tehdidi, Katolik tehdidinden daha tehlikeli görecekti ve parlamentonun bu güçlü grubunu, anti-sosyalist kampa çekebilmek için Kulturkampf’a son verecekti (Blackburn, 1997: 263). Ama Zentrum’un yaşadığı yoğun baskı Katoliklerin siyasetle daha fazla ilgilenmesine, aktif bir siyasal katılıma neden oldu. Öyle ki, baskıya gelen tepki Zentrum’un parti yapısının daha da kompleksleşmesine ve tabana yayılmasına neden oldu. Onun bu dönüşümü siyasi rekabet nedeniyle diğer partiler tarafından da takip edildi ve Almanya’da kitle siyasi partileri güçlendi (Berman, 2001: 442)

1877 seçimlerinde %9.1 oy oranına ve üye sayıları da on binlere ulaşan SPD, işçi sınıfı üzerindeki yaygın etkisi nedeniyle Bismarck için yaşamsal bir tehdit haline geldi. 1878 yılında İmparatoru hedef alan suikast girişimini bahane ederek, Reichstag’a *Sozialistengesetze* olarak anılan ilk anti-sosyalist yasa teklifini verdi (Craig, 1978: 144). Teklife göre polise kamu düzenini bozan tüm yayın faaliyetlerini durdurma, tüm örgüt ve dernekleri kapatma ve de tehlikeli gördüğü kişileri sürme yetkileri verilirdi. Ancak bu teklif uzun yıllardır Bismarck’a destek veren Ulusal Liberalleri kaygılandırdı. Zira serbest ticarete mesafeli yaklaşmaya başlayan ve muhafazakarlar ile daha yakın bir temas kuran Bismarck’ın bu kanunu kendileri aleyhine de kullanabileceğinden çekiniyorlardı. Bu nedenle teklifin aleyhinde oy kullanarak, yasalaşmasına mani oldular (Blackburn, 1997: 265). Bismarck bunun üzerine İmparator’a parlamentoyu feshettirdi. Seçimlerin temmuz ayında yapılması planlanırken, haziran ayında imparator çok daha ölümcül bir suikast girişimine uğradı. Bu nedenle Temmuz seçimlerine güçlü bir anti-sosyalist

kamuoyu ile gidildi ve hem Ulusal Liberaller hem de Sosyal Demokratlar oy kaybetti. Seçimin galibi ise sandalye sayılarını 40 civarı artıran Bismarck’a yakın Muhafazakar blogdu. Yeni parlamento 1878’in Ekim ayında sosyalist yasayı kabul etti. İki yılda bir parlamento tarafından yenilenecek olan bu yasa II. Wilhem’in tahta çıkmasına kadar yani Bismarck’ın şansölyeliği boyunca yürürlükte kalacaktı. SPD bu yasadan sonra kapatılmasa da miting ve kampanya yapamadığı için oy oranlarında bir düşüş yaşadı. Parti 1877’deki oy oranına bir daha ancak 1884 seçimlerinde ulaşabildi.

Bismarck SPD’yi bu şekilde kontrol altına almasına rağmen işçi sınıfının giderek büyüdüğüünün farkındaydı ve bu sınıfın Almanya siyaseti üzerindeki olası etkisinden çekiniyordu. Bu nedenle 1880’den itibaren işçi sınıfını, monarşiye tabi kılacak ve onu sosyalistlerden uzaklaştıracak bir reform arayışına girişti. Bulduğu çözüm ise Almanya tarihine “Staatssozialismus” (Devlet Sosyalizmi) olarak geçecek bir dizi sosyal politika düzenlemesiydi (Craig, 1978: 150). Çalışan sınıflara devlet eliyle sosyal güvenlik ve refah önlemleri sunmayı böylece onları sosyalistlerin “yıkıcı” ajandalarından uzaklaştırmayı hedefleyen bu politika birçok açıdan da Avrupa’da öncü oldu. 1883’de hastalık, 1884’de kaza ve 1889’da yaşlılık ve malullük sigortaları yürürlüğe girdi. Böylece modern bir sosyal devlet inşa edilmiş oldu. Ancak tüm bu reformlar işçi sınıfını SPD’den uzaklaştırmak yerine onları bilinçlendirerek, partilerine daha fazla sahip çıkmalarını sağladı (Van Meerhaeghe, 2006: 288). Öyle ki, SPD 1884 seçimlerinde %9.71, 1887’de %10.12 alırken, Bismarck’ın şansölyelikten çekildiği 1890’da %19,75 oy oranı ile ilk defa birinci parti olacaktı.

II. Wilhem’in tahta oturması ile Almanya siyasetinde çarpıcı değişiklikler meydana gelecekti. Genç imparator, dedesinin iktidarı tamamen Bismarck’a bırakarak hata yaptığını düşünüyor ve yetkinin imparatorluk makamına geçmesini arzu

ediyordu. Ayrıca Bismarck'ın Avrupa siyasetinde takip ettiği dengeli dış politikayı bir zayıflık olarak okuyor ve *Weltpolitik* olarak adlandırdığı agresif ve emperyal bir vizyonu benimsiyordu (Hoyer, 2024: 158; Steinberg, 2015: 531). Onun bu vizyonu içinde işçi sınıfına ve onun temsilcisi olan SPD'ye karşı takınılan baskıcı tutum iç politikada gereksiz bir enerji kaybına neden oluyordu. Wilhem ise işçi sınıfının ve partisinin yükselişini görüyor ve onları karşısına almaktan ziyade kendi safına çekmeyi daha avantajlı görüyordu. Bu nedenle Bismarck anti-sosyalist yasaların süresini uzatmak istediğinde bunu reddedecek ve bu konuda oluşan fikir ayrılığı nedeniyle de Bismarck'ın istifasını isteyecekti. Bismarck'ın yerine atadığı *General Leo von Caprivi* döneminde ise Wilhem, Berlin'de, uluslararası bir işçi konferansı düzenleyerek, işçiler ve sendikalar nezdinde bir popülerlik elde etmeye çalışacaktı. Ayrıca Bismarck döneminde işçilere sağlanan sosyal hakların da kapsamını genişletecekti (Craig, 1978: 261).

Wilhem'in işçi sınıfına dönük bu pragmatist tavrı nihai noktada pek de istediği sonucu vermeyecekti. Zira işçi sınıfı İmparatorluk hükümetinin sosyal politikalarına rağmen SPD'ye her geçen yıl artan bir oranda sahip çıkacaktı. Öyle ki, parti 1890 seçimlerinden, imparatorluğun yıkıldığı 1918'e kadar girdiği tüm seçimlerde birinci olacaktı. SPD bu süre zarfında hukuk devleti ilkelerine, parlamento hukukuna ve siyasal haklara daha fazla sahip çıkacak ve demokratik siyasal hayatın gelişmesine katkıda bulunacaktı (Berman, 2001:441). Ancak parti, elde ettiği seçim başarılarına rağmen seçim sistemindeki adaletsizlikler yüzünden sadece 1912 seçimlerinde milletvekili sayısı bakımından birinci parti konuma erişebildi (Bkz. Tablo 1). Bu süre zarfında parti Wilhem'in emperyalist ve militarist politikalarının karşısında durarak, askeri harcamaların aleyhinde bir tutum aldı. Wilhem ise Zentrum'un, liberallerin ve muhafazakarların ittifakı ile SPD'ye karşı direnebildi. Bu dönemde imparator SPD'yi Almanya'nın çıkarlarına sırtını dönmekle, vatan hainliği ile suçlayacak ve

bunda zaman zaman da başarılı olacaktı. Örneğin 1907'deki oy düşüşünün arkasında partinin Namibya'daki isyanın bastırılmasına karşı tutumu etkili olmuştur. Rejimin partiye dönük milliyetçi ve militarist propagandası 1. Dünya Savaşı'nda meyvesini verecek ve SPD'yi *Burgfriedenspolitik*'i (İç barış politikası-kale içi barış) kabul etmek zorunda bırakacaktır. Buna göre SPD hükümetin savaş politikasını eleştirmeyecek, seçimlerin ertelenmesine rıza gösterecek ve savaş kredilerini onaylayacaktı ayrıca partiye müzahir olan sendikalar da savaş boyunca greve gitmeyecekti. Ancak savaşın uzaması ile parti içindeki savaş karşıtı muhalefet güçlenecek ve nihayet 1917 yılında **Almanya Bağımsız Sosyal Demokrat Partisi**'ni (USPD) kurarak, SPD'den ayrılacaklardı.

Seçim Yılı	Oy Oranı (%)	Sandalye Sayısı
1890	19,8	35/397
1893	23,3	44/397
1898	27,2	56/397
1903	31,7	81/397
1907	28,9	43/397
1912	34,8	110/397

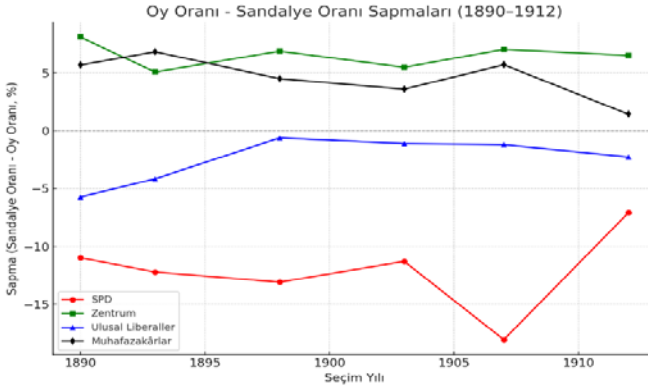
Tablo 1. Sosyal Demokrat Partinin Yıllara Göre Aldığı Oy Oranları ve Sandalye Sayıları

1890-1912 arasındaki sisteme temsili demokrasi açısından bakıldığında birçok kusurunun bulunduğu görülmektedir. Yukarıda belirttiğimiz siyasi baskı ortamının haricinde seçim sisteminin yarattığı büyük bir temsil krizi bulunmaktadır ve bu krizin mağdurlarının başında ise SPD gelmektedir. Tablo 2'de de görüldüğü üzere partinin Reichstag seçimlerinde almış olduğu oy oranı ile kazandığı sandalye oranı arasında büyük bir fark mevcuttur. Bunun temel nedeni ise seçim bölgelerinin nüfusa göre adil bir şekilde belirlenmemiş olmasıdır. 1871 yılında belirlenen seçim sistemine göre imparatorluk 397 seçim bölgesine ayrılmıştı ve bu bölgeler de nüfusa göre değil feodal, mezhepsel ve tarihi kıstaslara göre belirlenmişti. Kırsal

bölgelerde bin, iki bin kişilik seçmene bir temsilci düşerken, sanayi kentlerinde yüzbinlerce seçmene bir vekil düşüyordu. Seçim bölgelerinin 1871'den sonra bir daha değiştirilmemesi de bu durumun nedenlerinden biriydi. Çünkü 40 yıllık süre zarfında kırsaldan, sanayi kentlerine yoğun bir şekilde göç olmuştu ve kırsal kesim birçok yerde neredeyse boşalmasına rağmen seçim bölgesi olarak varlığını sürdürmüştü. SPD'nin yüksek oy oranına rağmen düşük sandalye oranına sahip olmasının bir başka nedeni ise seçimin iki turlu yapılması ve ikinci turda da partinin adaylarının karşısına muhafazakar bloğun ortak adayla çıkmasıydı.⁵ Bir başka neden ise 1903 yılına kadar seçimlerin “açık oy” ile yapılmasıydı, zira bu durum özellikle kırsal kesimlerde toprak sahibi muhafazakar elitlerin lehine etki yapıyordu (Anderson, 2000: 250). Ama bu olumsuzluklara rağmen Zentrum ve SDP artan oy oranları ile Alman şansölyelerinin geleneksel destekçisi olan Ulusal Liberalleri ve Muhafazakar Bloğu zayıflattı. Onların zayıflaması ile hükümet, yasama sürecinde bu iki partiye daha fazla ödün verir oldu. Böylece anayasal anlamda hükümet, parlamentoya karşı sorumlu olmasa da uygulamada parlamentonun ve dolayısıyla halkın tercihlerini dikkate almak zorunda kaldı (Berman, 2001: 449). Özellikle imparatorun emperyal arzularının doğurduğu silahlanma yarışı ve bunun yarattığı kaynak arayışı bu dönüşümde birinci derecede etkili oldu. Hükümetin bu harcamaları karşılamak için 1909'da önerdiği miras vergisi,

⁵ Daniel Ziblatt (2009: 18-19), Reichstag seçimlerini analiz ettiği makalesinde, aristokrasinin sandığı nasıl manipüle ettiğini ve böylece genel oy hakkına rağmen çalışan sınıfların neden parlamentoda üstünlük kuramadığını ortaya koyar. Ona göre toprak mülkiyeti üzerindeki eşitsizlik giderilmeden, yani feodal topraklar bölünmeden genel oy hakkı verilmesi, aristokrasinin gücünü pekiştirmiştir. Zira 1903 yılına kadar açık oy kullanılması, seçim bölgesi üzerinde büyük bir iktisadi güce sahip olan aristokratların, köylülerin oylarını diledikleri gibi yönlendirebilmelerine sebep olmuştur. Ayrıca seçimleri düzenlemek ve yürütmekten sorumlu olan bölge idarecisi Landratlar da büyük ölçüde soyluların arasından atandığı için seçmen kütüklerinin oluşturulmasında, kampanyanın yürütülmesinde, oyların sayılmasında ve seçimlerin denetlenmesine sıklıkla usulsüzlükler yaşanmıştır.

muhafazakar blog tarafından reddedildiği gibi bu hizipler bunun yerine dolaylı vergilerden oluşan bir paket önerdiler. Bu öneri ise Muhafazakarlar ile Ulusal Liberaller'i karşı karşıya getirerek, Bismarck'ın inşa ettiği “demir ve çavdar evliliğini” de bitirdi. Öyle ki, bu tarihten sonra liberaller ile SPD arasında yakınlaşma başlayacak ve 1912'ye gelindiğinde SPD Reichstag'da birinci parti haline gelecekti.



Tablo 2. Reichtag Seçimlerinde Oy Oranı-Sandalye Oranı Sapmaları

1912-1918 arasında savaştan dolayı ülke seçime gitmedi. Bu süre zarfında sadece parlamento değil, şansölye Hollweg de ülke yönetiminde söz sahibi değildi. İktidar tam anlamıyla Hindenburg ve Ludendorff isimli iki generalin kontrolü altındaydı. Ama savaşın uzaması ve zaferin bir türlü gelmemesi üzerine özellikle 1917'den sonra Reichstag'ın bütçe yetkisi üzerinden daha fazla inisiyatif almaya başladığı görüldü. Liberallerin, SPD'nin ve Katolik vekillerin oluşturdukları komisyon 1917'de bir “Barış Kararı” aldı. Bu karar ile savaşın “tazminatsız ve ilhaksız” bitirilmesi öneriliyordu. Muhafazakar ve milliyetçi vekillerin tepkisini çekse de, bu karar bütçe ve savaş kredileri üzerindeki etkisinden dolayı hükümetin, Reichstag'ı daha fazla dikkate almak zorunda bırakacaktı. 1918 yılına gelindiğinde ise savaşın kaybedileceği anlayan Hindenburg ve

Ludendorff sorumluluğu ordu, bürokrasi ve imparator üzerinden atmak için Reichstag'ın siyasal sistem içinde daha fazla yetkili olması gerektiğine karar vererek, parlamenter monarşiye geçilmesine izin verdiler (Craig, 1978: 386-388). Akıllarındaki bir başka düşünce de demokratikleşen Almanya'nın barış görüşmelerinde lehine olacağına dair inançlarıydı (Hoyer, 2024: 238). Ayrıca barış görüşmelerinin siviller tarafından yapılmasının monarşist, militarist, milliyetçi halk kesimleri ve elitleri nezdinde ordunun itibarını koruyacak bir hamle olarak yorumladılar. Bu niyetle Ekim ayında yapılan anayasa değişikliğinde hükümet, parlamentoya karşı sorumlu hale getirildi ve ordu da otonomisini kaybederek, parlamento tarafından seçilecek olan şansölyenin kontrolü altına girdi. Böylece imparatorluk makamı son derece sembolik bir hale getirildi. Ama bu değişiklikler imparatorluğun kaderini değiştirmeye yetmedi ve yaklaşık yirmi gün sonra rejim yıkılarak, yerine Weimar Cumhuriyeti kuruldu.

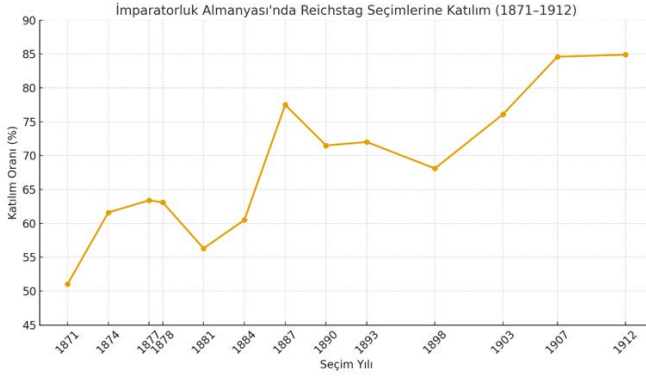
5. SONUÇ

Stanley Suval'ın (1985: 21-25) da işaret ettiği gibi Wilhem Almanyası, dönemindeki Anglo-saxon dünyaya göre çok daha aktif bir siyasal hayata sahipti. Bu canlılığın birçok alanda göstergeleri mevcuttu. Öncelikle seçimlerin aralıkları 3 yıl gibi kısa bir süreydi ki, demokrasinin beşiği olarak görülen İngiltere'de bile seçimler 7 yılda bir yapılıyordu. İngiliz parlamentosunda sandalyelerin %25'i rakipsiz, tek adaylı bir şekilde yapılırken, Reichstag'da bu sayı sadece 1871 seçiminde sekizdi, sonrasında ise yarışsız bir seçim bölgesi olmayacaktı. 1893 seçiminde her bir sandalye için ortalama dört aday yarışlıyordu ve bu rakiplerin bazıları hiç şanslarının olmadığını bilmelerine rağmen sadece partinin bayrağını dalgalandırmak için seçime girmişlerdi (Andersen, 2000: 9). Ayrıca seçimlere katılım oranları 40 yıllık süre zarfında %50'lerden, %85'lere kadar

yükselmışti (Bkz. Tablo 3). Bu yükselişte, seçime katılımın önüne doğrudan ya da dolaylı engel koymayan yasal mevzuatın yanı sıra siyasal kültürdeki dönüşüm de etkili olmuştu. Suval'ın ifadesine göre Alman halkı için oy verme pratiği geri döndürülemez bir davranış haline gelmişti. Bunun bir nedeni de ülkenin federal yapısı nedeniyle vatandaşların hem ulusal hem de yerel seçimlerde sık sık oy kullanmak zorunda olmalarıdır. Öyle ki, bazı federe birimlerde vatandaşların sandığa gitme sıklığı yirmi dört aydan azdır.

Buna paralel olarak siyasi partilerin ve derneklerin üye sayılarında, basılan afiş-broşür miktarında, partilere yapılan bağışlarda ve miting sıklığında çarpıcı bir artış vardı. Ancak siyasete dönük bu ilgiden daha çarpıcı olan, süreç içinde Alman halkının otoriteye karşı daha az itaatkar olmasıdır. Bunu imparatorun hükümetlerine destek vermeyen partilerin artan oy oranlarından görebiliyoruz. 1871'de hükümete destek veren blok (Ulusal Liberaller ve Muhafazakarlar) toplam oyların %57'sini alıyorken, 1912'de bu oran %25'e kadar gerileyecekti.

Siyasete katılımın bu şekilde yoğunlaşmasının arkasında hiç şüphesiz Zentrum ve SPD gibi iki kitle partisi vardı. Bu iki parti de yukarıda da bahsettiğimiz üzere Bismarck'a karşı giriştikleri mücadelede giderek bir demokrasi kahramanı haline geldiler. İkisi de insan haklarını ve hukuk devleti değerlerini sistem içinde savundukları gibi daha geniş seçmen tabanına ulaşmak için girdikleri gayretlerle de siyasal hayatı canlandırdılar. Bu partilerin yönetici kadroları da zamanla profesyonelleştiler ve tek meslekleri parti olan siyasetçiler ortaya çıktı. Bu nedenle de bu tip siyasetçiler için demokratik siyasal hayatın devamlılığı yaşamsal bir konu haline geldi ve seçimler, oy hakkı, örgütlenme-ifade özgürlüğü gibi değerleri savunmaya başladılar (Berman, 2001: 446).



Tablo 3. İmparatorluk Almanyası'nda Reichstag Seçimlerine Katılım

Alman İmparatorluğu'nun 1871–1918 arasındaki siyasi rejimi, hukuki açıdan kusurlu bir meşruti monarşi olsa da, pratikte rekabetçi bir parlamenter kültür üretmiştir. 19. yüzyıl sonu itibarıyla Reichstag'ın işlevi yalnızca sembolik bir meclis olmaktan çıkmış; hükümet politikalarını dolaylı biçimde yönlendiren bir forum haline gelmiştir. SPD ve Zentrum'un yükselişiyle birlikte yasama organı, bütçe görüşmelerinden sosyal politika reformlarına kadar birçok alanda hükümet üzerinde fiili baskı kurabilmiştir. Bu durum, demokratikleşmenin yalnızca yukarıdan gelen anayasal düzenlemelerle değil, aşağıdan gelen örgütlenme ve katılım dinamikleriyle de mümkün olduğunu ortaya koyar.

Dolayısıyla Almanya'nın 1933'e giden tarihsel güzergâhını tekil bir "Sonderweg" çizgisiyle açıklamak eksik bir okumadır. İmparatorluk Almanyası'ndaki siyasi ve toplumsal çoğulculuk, liberalizmin ve sosyal demokrasinin kurumsallaşmasıyla birlikte çok daha karmaşık bir modernleşme modeli üretmiştir. Almanya, otoriter bir miras kadar güçlü bir demokratik miras da taşımaktaydı; Weimar Cumhuriyeti'nin kırılganlığı bu ikili mirasın çatışmasından doğmuştur. Başka bir ifadeyle, Alman tarihi sadece "demir ve çavdar evliliği"nin değil,

aynı zamanda sandık ve sendikanın, kürsü ve broşürün, oy pusulası ve grev hakkının da tarihidir.

Bu bağlamda, Almanya'nın demokratik potansiyelini yitirmesi yapısal bir zorunluluk değil, siyasal tercihlerin ve kriz yönetiminin bir sonucudur. 1918–33 arasındaki siyasal elitlerin hatalı stratejileri, savaş sonrası toplumsal travmalar ve uluslararası koşullar birleştiğinde, bu potansiyel otoriter bir yönelime evrilmiştir. Ancak bu, İmparatorluk döneminde oluşan demokratik birikimin değersiz olduğu anlamına gelmez. Tam tersine, Federal Almanya Cumhuriyeti'nin 1949 sonrasında inşa ettiği istikrarlı demokrasinin arka planında, 19. yüzyılın sonundaki bu deneyimlerin güçlü bir genetik mirası vardır.

Sonuç olarak, Almanya'nın 19. yüzyıl siyasal tarihi bir “kaçırılmış fırsatlar” hikâyesi kadar, uzun vadede kurumsallaşmış bir demokratik hafızanın da hikâyesidir. 1848'den 1918'e uzanan süreç, otoriter devlet geleneğiyle halkın demokratikleşme arzusu arasındaki gerilimin tarihidir; bu gerilim bazen çatışmaya, bazen uzlaşmaya, ama her koşulda siyasetin toplumlaşmasına yol açmıştır. Weimar öncesi Almanya'yı anlamak, dolayısıyla sadece Nazizmin kökenlerini değil, Almanya'nın sonraki yüzyılda nasıl kalıcı bir demokrasiye dönüşebildiğini de anlamak demektir.

KAYNAKÇA

- Anderson ML. (2000). *Practicing Democracy: Elections and Political Culture in Imperial Germany*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press. 483 pp.
- Becker, S. O., & Hornung, E. (2020). The Political Economy Of The Prussian Three-Class Franchise. *The Journal of Economic History*, 80(4), 1143-1188.
- Berdahl, R. M. (1972). Conservative Politics And Aristocratic Landholders In Bismarckian Germany. *The Journal Of Modern History*, 44(1), 2-20.
- Berman, S. E. (2001). Modernization In Historical Perspective: The Case Of Imperial Germany. *World Politics*, 53(3), 431-462.
- Blackbourn, D. (2003) *History of Germany, 1780-1918: The Long Nineteenth Century*. Malden: Blackwell Publishing.
- Blackbourn, D., & Eley, G. (1984). *The Peculiarities Of German History: Bourgeois Society And Politics In Nineteenth-Century Germany*. OUP Oxford.
- Breuilly, J. (2022). *Avusturya, Prusya ve Almanya'nın Oluşumu, 1806-1871*. A. Selman (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Clark, C. M. (2006). *Iron Kingdom: The Rise And Downfall Of Prussia, 1600-1947*. Harvard University Press.
- Craig, G. A. (1978). *Germany, 1866-1945*. Oxford University Press, USA.
- Dahrendorf, R. (1967). *Society And Democracy In Germany*. Garden City, NJ: Anchor Books.
- Eyck, F. (1968). *The Frankfurt Parliament 1848-1849*. New York: Macmillan.

- Fulbrook, M. (2011). Almanya'nın Kısa Tarihi, çev. Sabri Gürses, Boğaziçi üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Hoyer, K. (2024). Kan ve Demir: Alman İmparatorluğu'nun Yükseliş ve Çöküşü. Çev. Sinan Çakır, Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Mattheisen, D. J. (1979). Liberal Constitutionalism In The Frankfurt Parliament Of 1848: An Inquiry Based On Roll-Call Analysis. Central European History, 12(2), 124-142.
- Moeller, F. (2017). The German Revolution Of 1848-1849-New Perspectives. Вестник Санкт-Петербургского Университета. История, (3), 601-612.
- Moore, Barrington. (1967). Social Origins Of Dictatorship And Democracy. Bostons: Beacon Press.
- Snell, J. L. (1976). The Democratic Movement In Germany, 1789–1914 (Ed. and completed by H. A. Schmitt). Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Steinberg, J. (2015). Bismarck,(Çev. Hakan Abacı). İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları.
- Suval, S. (1985). Electoral Politics in Wilhelmine Germany. University of North Carolina Press
- Van Meerhaeghe, M. (2006). Bismarck And The Social Question. Journal Of Economic Studies, 33(4), 284-301.
- Wehler, H. U. (1985). The German Empire, 1871-1918. Berg Publishers.
- Ziblatt, D. (2009). Shaping Democratic Practice And The Causes Of Electoral Fraud: The Case Of Nineteenth-Century Germany. American Political Science Review, 103(1), 1-21.

SIYASET BİLİMİ DEĞERLENDİRMELERİ

yaz
yayınları

YAZ Yayınları
M.İhtisas OSB Mah. 4A Cad. No:3/3
İscehisar / AFYONKARAHİSAR
Tel : (0 531) 880 92 99
yazyayinlari@gmail.com • www.yazyayinlari.com