



**T.C.  
GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**DOKTORA  
TEZİ**

**EGEMENLİK VE OSMANLI - TÜRK  
ANAYASALARINDA EGEMENLİK  
ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ (1808-1982)**

**MEHMET ÖZDOĞAN**

**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**KASIM 2018**



**EGEMENLİK VE OSMANLI - TÜRK ANAYASALARINDA EGEMENLİK  
ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ (1808-1982)**

**MEHMET ÖZDOĞAN**

**DOKTORA TEZİ**

**SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI**

**GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KASIM 2018**

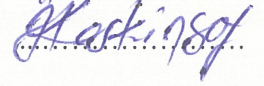


Mehmet ÖZDOĞAN tarafından hazırlanan "Egemenlik ve Osmanlı-Türk Anayasalarında Egemenlik Anlayışının Dönüşümü (1808-1982)" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından OY BİRLİĞİ ile Gazi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

**Danışman:** Doç. Dr. Ömer KESKİNSOY

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Başkan :** Prof. Dr. Murat AKÇAKAYA

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Üye :** Doç. Dr. Bülent ALGAN

Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Ankara Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Üye:** Doç. Dr. Çiğdem ERDEM

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

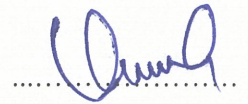
Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum



**Üye :** Dr. Öğretim Üyesi Adnan KÜÇÜK

Anayasa Hukuku Anabilim Dalı, Kırıkkale Üniversitesi

Bu tezin, kapsam ve kalite olarak Doktora Tezi olduğunu onaylıyorum

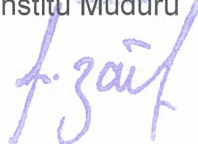


Tez Savunma Tarihi: 29.11.2018

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu tezin DOKTORA tezi olması için gerekli şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Prof. Dr. Figen ZAİF

Enstitü Müdürü





## ETİK BEYAN

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

Bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.



Mehmet ÖZDOĞAN

29/11/2018

EGEMENLİK VE OSMANLI - TÜRK ANAYASALARINDA EGEMENLİK  
ANLAYIŞININ DÖNÜŞÜMÜ (1808-1982)

(Doktora Tezi)

Mehmet ÖZDOĞAN

GAZİ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Kasım 2018

ÖZET

Bu doktora tez çalışmasında, Türk Anayasacılık hareketinin ilk belgesi olarak kabul edilen Sened-i İttifak'tan Cumhuriyet tarihinin halen yürürlükteki son anayasası olan 1982 Anayasasına kadar geçen dönem içerisindeki anayasaların dayandığı egemenlik anlayışı incelenmektedir. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde evvela egemenlik kavramına ilişkin açıklamalar yapılarak, konuya dair kavramsal çerçevenin çizilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca egemenliğin tarihi ve felsefi gelişiminden bahsedilmiş, klasik egemenlik anlayışında yaşanan dönüşüm irdelenmiştir. İkinci bölümde, egemenlik kavramı ile anayasa ve anayasacılık ilişkisi incelenmiştir. Üçüncü bölümde, Osmanlı anayasacılık gelişmeleri ve egemenlik anlayışı ilk iki bölüm temelinde analiz edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyetine geçiş birçok açıdan hem bir kopuş hem de bir süreklilik içermektedir. Dördüncü ve son bölümde ise modern ulus-devlet yapısı şeklinde kurulan yeni Cumhuriyet'te gerçekleştirilen anayasaların egemenlik anlayışı ve bu anlayışa sebep olan zihniyet değişimi anlatılmıştır. Bu çerçevede egemenlik anlayışının anayasal gelişmelerde yaşadığı değişim ve dönüşüm incelenmiştir. Bu bağlamda, tezin kapsamı ve sınırlılıkları göz önünde bulundurularak yapılan değerlendirmeler neticesinde, egemenlik kavramı her ne kadar tartışılmaya devam etse de kuramsal değerini koruduğu muhakkaktır. Bununla birlikte Osmanlı-Türk Anayasal gelişmelerinde egemenlik anlayışının en azından yasal/anayasal mevzuat açısından Batı tarzında bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini söylemek mümkündür. Ancak bu değişime neden olan aktörler ve dinamikler Batı ile aynı benzerliği taşımamaktadır. Bu yönüyle hem egemenlik anlayışı hem de anayasal gelişmeler bağlamında temel aktör devlet olduğu gibi değişime neden olan ana etkenler de mutlak gücü sınırlandırmak ve ulusu gerçek anlamda egemenliğin kaynağı ve kullanıcısı yapmaktan ziyade "devletin bekâsı" kaygısı temelinde şekillenmiştir. Dolayısıyla değişimin/dönüşümün yönü, Batıda olduğu gibi halk merkezli ve aşağıdan yukarıya değil; devlet merkezli, çoğunlukla yukarıdan aşağıya bir seyir izlemiştir. Dışarıdan gelen rüzgârın da etkisinin görüldüğü bu uzun süreçte devletin bireye öncelendiği bir anlayışın varlığı her anayasal gelişmede kendini az veya çok göstermiştir.

Bilim Kodu : 117111  
Anahtar Kelimeler : Devlet, Egemenlik, Milli Egemenlik, Anayasacılık, Kurucu İktidar  
Sayfa Adedi : 307  
Danışman : Doç.Dr. Ömer KESKİNSOY

SOVEREIGNTY AND THE TRANSFORMATION OF THE UNDERSTANDING OF  
SOVEREIGNTY IN OTTOMAN&TURKISH CONSTITUTIONS (1808-1982)

(Ph. D. Thesis)

Mehmet ÖZDOĞAN

GAZİ UNIVERSITY  
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

November 2018

ABSTRACT

This doctoral dissertation analyses sovereignty understanding of the constitutions between Charter of Alliance (Sened-i İttifak), which is accepted to be the first document of Turkish constitutionalism movement, and the Constitution of 1982 which is the last constitution of the Republican Era and is still in effect. It consists of four chapters. The first chapter dissects and elaborates on the concept of sovereignty. It also touches upon the historical and philosophical development of sovereignty and scrutinizes the changes in the classical understanding of the concept. The second chapter analyses the relationship between the notion of sovereignty and constitution and constitutionalism. The third chapter analyses the developments in Ottoman constitutionalism and understanding of sovereignty based upon the previous two chapters. The transition from Ottoman Empire to Republic of Turkey comprises both disengagement as well as continuity. The forth and last chapter analyses the understanding of sovereignty and the reasonings behind this understanding that has witnessed a mentality transformation during the Republican Era which is established in the form of a nation-state. In this framework, it analyses the changes and transformations of the sovereignty understanding through constitutional developments. In this regard, it concludes, within the scope and limitations of this dissertation, although the concept of sovereignty has continuously been debated it preserves its institutional value. However, it is also clear that in terms of legal/constitutional legislation the understanding of sovereignty in Ottoman-Turkish constitutional developments has witnessed a Western-style change and transformation. Yet, the dynamics and actors that caused this change do not share similarities with the West. The key actor that initiated changes has been the state, whereas the key factors have been the limitation of absolute power and “the survival of the state” instead of transforming the nation as the source and a part of sovereignty. Therefore, the direction of this transformation/change has been a top-down, state-centered process, unlike in the West where it has been a bottom-up and people centered. More or less in every constitutional development the state has been prioritized over the individual, in this long process that also has witnessed foreign influences.

Science Code : 117111  
KeyWords : State, Sovereignty, National Sovereignty, Constitutionalism, Founding Power.  
Page Number : 307  
Supervisor : Doç.Dr. Ömer KESKİNSOY



## TEŞEKKÜR

Tez yazım sürecinde desteğini ve ilgisini eksik etmeyen, görüş ve önerileriyle çalışmanın biçimlenmesini sağlayan tez danışmanım sayın Doç. Dr. Ömer KESKİNSOY başta olmak üzere, jüri üyeleri Prof.Dr. Murat AKÇAKAYA, Doç.Dr. Bülent ALGAN, Doç.Dr. Çiğdem ERDEM ve Dr.Öğretim Üyesi Adnan KÜÇÜK ve kendilerinden ders almış olduğum tüm hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca bugünlere gelmemde fazlasıyla emeği bulunan annem ve babamın yanı sıra, Yüksek Lisans eğitime başladığım andan itibaren her zaman yanımda olan ve beni destekleyen kıymetli eşim Dilara ÖZDOĞAN Hanımefendiye en içten teşekkürlerimi sunarım.

## İÇİNDEKİLER

|                                                                    | Sayfa |
|--------------------------------------------------------------------|-------|
| ÖZET .....                                                         | iv    |
| ABSTRACT .....                                                     | v     |
| TEŞEKKÜR .....                                                     | vi    |
| İÇİNDEKİLER .....                                                  | vii   |
| KISALTMALAR .....                                                  | xi    |
| 1. GİRİŞ .....                                                     | 1     |
| 2. KAVRAM OLARAK EGEMENLİK .....                                   | 9     |
| 2.1. Egemenlik Kavramının Anlamı .....                             | 9     |
| 2.2. Egemenliğin Değişik Boyutları .....                           | 14    |
| 2.2.1. İç Egemenlik .....                                          | 14    |
| 2.2.2. Dış Egemenlik .....                                         | 16    |
| 2.2.3. Krasner'in Sınıflandırma Çalışması .....                    | 18    |
| 2.3. Egemenliğin Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Kökeni .....         | 21    |
| 2.3.1. Egemenlik - Devlet İlişkisi .....                           | 22    |
| 2.3.2. İlk Çağdan Modern Devlete Egemenlik .....                   | 25    |
| 2.3.3. Modern Devletin Ortaya Çıkışı ve Gücün Merkezileşmesi ..... | 33    |
| 2.3.3.1. Modern Devlet ve Egemenlik .....                          | 33    |
| 2.3.3.2. Egemenliğin Gelişim Süreci ve Düşünürler .....            | 35    |
| 2.3.3.2.1. Niccolo Machiavelli (1469-1527) .....                   | 36    |
| 2.3.3.2.2. Jean Bodin (1530-1596) .....                            | 38    |
| 2.3.3.2.3. Francisco Suarez (1548-1617) .....                      | 42    |
| 2.3.3.2.4. Thomas Hobbes (1588-1679) .....                         | 43    |
| 2.3.4. Egemen Gücü Sınırlandırma Çabaları .....                    | 46    |
| 2.3.5. Ulus-Devletin Ortaya Çıkışı ve Ulusal Egemenlik .....       | 54    |

**Sayfa**

|                                                                              |     |
|------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.4. Egemenlik Teorileri.....                                                | 57  |
| 2.4.1. Teokratik Teoriler .....                                              | 58  |
| 2.4.1.1. Tabiat-üstü (Doğa-üstü) İlahî Hukuk Kuramı.....                     | 58  |
| 2.4.1.2. Providansiyel İlahî Hukuk Kuramı .....                              | 60  |
| 2.4.2. Demokratik Ya Da Beşeri Egemenlik Teorileri .....                     | 62  |
| 2.4.2.1. Halk Egemenliği .....                                               | 63  |
| 2.4.2.2. Milli Egemenlik/Ulus Egemenliği .....                               | 69  |
| 2.5. Klasik Egemenlik Teorilerine İlişkin Tartışmalar ve Değerlendirme ..... | 73  |
| 2.6. Değerlendirme.....                                                      | 81  |
| 3. ANAYASA – EGEMENLİK İLİŞKİSİ.....                                         | 87  |
| 3.1. Anayasa Kavramı .....                                                   | 87  |
| 3.2. Anayasaların Varlık Sebebi ve Önemi.....                                | 92  |
| 3.3. Anayasacılık .....                                                      | 100 |
| 3.3.1. Anayasacılığın Temel İlkeleri .....                                   | 102 |
| 3.3.1.1. Hukuk Devleti.....                                                  | 102 |
| 3.3.1.2. İnsan Hakları.....                                                  | 103 |
| 3.3.1.3. Siyasal Tarafsızlık.....                                            | 104 |
| 3.3.1.4. Kuvvetler Ayrılığı ve Yargısal Denetim.....                         | 105 |
| 3.3.2. Anayasacılığın Ortaya Çıkmasının Temel Dinamikleri .....              | 106 |
| 3.3.3. Anayasacılık Hareketleri .....                                        | 112 |
| 3.4. Egemenlik, Anayasacılık ve Yasa Yapma Gücü.....                         | 116 |
| 3.4.1. Egemenlik ve Anayasacılık Arasındaki Gerilimli İlişki .....           | 116 |
| 3.4.2. Yasa Koyucu: Egemen Güç.....                                          | 119 |
| 3.4.3. İlahiyatın Kısacasında Modern Devlet ve Egemenlik .....               | 121 |
| 3.5. Egemenlik ile İktidar Arasındaki Farklar .....                          | 124 |
| 3.6. Egemenliğin Modern Karşılığı: Kurucu İktidar Kavramı .....              | 128 |

**Sayfa**

|                                                                                                      |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.6.1. Egemenlik ve Kurucu İktidar .....                                                             | 128        |
| 3.6.2. Kurucu İktidara İlişkin Yaklaşımlar .....                                                     | 130        |
| 3.6.3. Kurucu ve Kurulu İktidar Ayırımı .....                                                        | 133        |
| 3.6.3.1. Asli Kurucu İktidarın Ortaya Çıkış Halleri .....                                            | 139        |
| 3.6.3.2. Asli Kurucu İktidarın Biçimleri .....                                                       | 141        |
| 3.7. Kurucu İktidarın Egemenlik Bağlamında Hukuki ve Sosyo-Politik<br>Açıdan Değerlendirilmesi ..... | 144        |
| <b>4. OSMANLI DÖNEMİ ANAYASALARI ve EGEMENLİK ANLAYIŞI ..</b>                                        | <b>151</b> |
| 4.1. Osmanlı Devlet Sisteminde Egemenlik Anlayışı .....                                              | 151        |
| 4.1.1. Osmanlı Öncesi .....                                                                          | 151        |
| 4.1.1.1. Eski Türk Egemenlik Anlayışı .....                                                          | 152        |
| 4.1.1.2. İslam Hukuku'nda Egemenlik Anlayışı ve Osmanlı .....                                        | 153        |
| 4.1.2. Osmanlı Devleti'nde Mutlakiyet Dönemi ve Egemenlik .....                                      | 155        |
| 4.2. Osmanlı Modernleşmesi ve Anayasacılık .....                                                     | 162        |
| 4.2.1. Osmanlı Modernleşmesi ve Dönüşümün Sinyalleri .....                                           | 162        |
| 4.2.2. Osmanlı Modernleşmesi Döneminde Anayasacılık Fikri .....                                      | 170        |
| 4.3. 1808 Sened-i İttifak: Osmanlı Anayasacılığında İlk Adım .....                                   | 175        |
| 4.4. 1839 Tanzimat Fermanı: Gülhane Hatt-ı Hümayunu .....                                            | 180        |
| 4.5. 1856 Islahat Fermanı .....                                                                      | 185        |
| 4.6. 1876 Kanun-ı Esasi: Osmanlı Devletinde İlk Anayasa ve Egemenlik<br>Anlayışı .....               | 187        |
| 4.6.1. I. Meşrutiyet .....                                                                           | 188        |
| 4.6.2. II. Meşrutiyet .....                                                                          | 193        |
| 4.7. Değerlendirme .....                                                                             | 198        |
| <b>5. TÜRKİYE CUMHURİYETİ DÖNEMİ ANAYASALARI ve<br/>EGEMENLİK ANLAYIŞI .....</b>                     | <b>203</b> |
| 5.1. İmparatorluktan Ulus-Devlet'e: Türkiye Devleti'nin Kuruluşu .....                               | 203        |
| 5.1.1. Milli Mücadele ve Kongreler (Dönemi) .....                                                    | 204        |



**Sayfa**

|                                                                                                         |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 5.1.2. Büyük Millet Meclisi ve Egemenlik .....                                                          | 208 |
| 5.2. Geçiş Dönemi: 1921 Anayasası ve Egemenlik.....                                                     | 212 |
| 5.2.1. Egemenliğin Kaynağında Değişme .....                                                             | 213 |
| 5.2.2. Saltanatın Kaldırılması ve Cumhuriyet'in İlanı .....                                             | 215 |
| 5.3. Türk Modernleşmesi, Zihniyet Değişimi ve Ulus İnşası .....                                         | 219 |
| 5.3.1. Türk Modernleşmesi .....                                                                         | 219 |
| 5.3.2. Zihniyet Değişimi .....                                                                          | 223 |
| 5.3.3. Uluslaşma ve Türk Kimliğinin İnşası .....                                                        | 227 |
| 5.4. Cumhuriyet'in İlk Anayasası: 1924 Anayasası ve Egemenlik .....                                     | 229 |
| 5.4.1. Savaş Sonrasında Türkiye ve Yeni Anayasanın Yapılışı .....                                       | 229 |
| 5.4.2. 1924 Anayasasında Egemenlik Anlayışı .....                                                       | 231 |
| 5.4.3. Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı ve Anayasanın Felsefi Arka<br>Planı .....                          | 234 |
| 5.5. 1961 Anayasası ve Egemenlik .....                                                                  | 240 |
| 5.5.1. 27 Mayıs Askeri Darbesi ve Yeni Anayasanın Yapılışı .....                                        | 240 |
| 5.5.2. 1961 Anayasasında Egemenlik Anlayışı .....                                                       | 242 |
| 5.5.3. 12 Mart Muhtırası ve Ara Rejim .....                                                             | 249 |
| 5.6. 1982 Anayasası ve Egemenlik .....                                                                  | 251 |
| 5.6.1. 12 Eylül Askeri Darbesi ve Yeni Anayasanın Yapılışı .....                                        | 251 |
| 5.6.2. 1982 Anayasasında Egemenlik Anlayışı .....                                                       | 254 |
| 5.6.3. Egemenliğin Kullanımı: Kuvvetler Ayrılığı Bağlamında Devlet<br>Organları Arasındaki İlişki ..... | 256 |
| 5.6.4. 1982 Anayasasında Devletçi Geleneğin İzleri.....                                                 | 263 |
| 5.7. Değerlendirme.....                                                                                 | 267 |
| 6. SONUÇ.....                                                                                           | 273 |
| KAYNAKLAR .....                                                                                         | 285 |
| ÖZGEÇMİŞ .....                                                                                          | 307 |

## KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış bazı kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

| Kısaltmalar | Açıklamalar                        |
|-------------|------------------------------------|
| AB          | Avrupa Birliği                     |
| ABD         | Amerika Birleşik Devletleri        |
| AİHM        | Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi     |
| AİHS        | Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi    |
| AP          | Adalet Partisi                     |
| AYM         | Anayasa Mahkemesi                  |
| AYMKD       | Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi |
| Bkz         | Bakınız                            |
| BM          | Birleşmiş Milletler                |
| BMM         | Büyük Millet Meclisi               |
| C.          | Cilt                               |
| CHF         | Cumhuriyet Halk Fırkası            |
| CHP         | Cumhuriyet Halk Partisi            |
| Çev.        | Çeviren                            |
| Der.        | Derleyen                           |
| DGM         | Devlet Güvenlik Mahkemesi          |
| DP          | Demokrat Parti                     |
| Ed.         | Editör                             |
| GHH         | Gülhane Hatt-ı Hümayunu            |
| Haz.        | Hazırlayan                         |
| HSYK        | Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu |
| İHEB        | İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi |
| İTC         | İttihat ve Terakki Cemiyeti        |
| KHK         | Kanun Hükmünde Kararname           |
| MBK         | Milli Birlik Komitesi              |
| MC          | Milletler Cemiyeti                 |

**Kısaltmalar****Açıklamalar**

|             |                                                                       |
|-------------|-----------------------------------------------------------------------|
| <b>md.</b>  | Madde                                                                 |
| <b>MGK</b>  | Milli Güvenlik Kurulu                                                 |
| <b>NATO</b> | North Atlantic Treaty Organization (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü) |
| <b>TBMM</b> | Türkiye Büyük Millet Meclisi                                          |
| <b>TCTA</b> | Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi                        |
| <b>TSK</b>  | Türk Silahlı Kuvvetleri                                               |
| <b>UCM</b>  | Uluslararası Ceza Mahkemesi                                           |
| <b>Yy.</b>  | Yüzyıl                                                                |

## 1. GİRİŞ

Siyasal düşünceler tarihinde görece yeni ve modern olan egemenlik kavramı, Anayasa Hukuku, Genel Kamu Hukuku, Siyaset Bilimi ve Siyaset Felsefesi gibi sosyal bilim dallarının konuları arasında önemli bir yere sahiptir.

Egemenlik, modern siyasal birlik modeli olan devletin (modern devletin) ortaya çıkabilmesi için ihtiyaç duyulan anahtar bir kavram olmuştur. Modern devletin oluşumu ile eş zamanlı olarak ortaya çıkan ve onun ayırt edici bir özelliği olarak önem kazanan egemenlik, siyasal iktidarın bizzat kendi kendisinin varlık nedeni olması anlamına gelmektedir.

Parçalı iktidar yapısına son verme arayışının çözüm yolu olarak, siyasal iktidarı tekleştirme ve dünyevî ilişkiler açısından en üste yerleştirme amacıyla Avrupa yönetim mekanizmasının temel unsuru haline gelen merkezi mutlakiyetçi monarşilere sihirli bir formül şeklinde sunulan egemenlik, aynı zamanda mutlak, sınırsız, bölünmez ve benzeri nitelikleri de bünyesinde taşımaktadır. Egemenlik kavramı, bu yönüyle, ilk ortaya çıktığı dönemden günümüze gelinceye kadar en çok tartışılan konuların başında yer almaktadır.

Tarihi gelişim süreci içerisinde, değişik boyutları bulunan egemenliğin niteliklerinde bazı önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Egemenliğin kaynağı, sınırları, kullanımı, uluslararası arenada yaşanan paradigma değişikliği sonucunda yaşadığı kavramsal dönüşüm; hem egemenliğin kaynağı ve kullanım alanlarıyla hem de onun etkili bir şekilde sınırlandırılmasıyla ilgili oldukça kapsamlı bir kavram olarak karşımıza çıkan anayasacılık ile yakından ilişki içerisinde. Nitekim anayasacılık hareketleri sonrasında devletin egemenliğinde yer alan “sınırlı” nitelik kendini çok net biçimde göstermiştir. Böylece klasik egemenlik anlayışı önemli bir değişime uğramıştır. Bu bakımdan, egemenlik sadece “hukuki açıdan en üstün iktidar” anlamında düşünülecek olursa, anılan ifadenin devlet gücü veya siyasal iktidar karşılığında kullanılması yanlış olur. Çünkü yazılı bir anayasaya ve hukuk normları hiyerarşisi yönünden “anayasanın üstünlüğü” ilkesine dayanan rejimlerde siyasal iktidar en üstün otorite değildir. Böyle bir devlet düzeninde siyasal iktidar, karar alma, emir verme ve bu karar ve emirlerini gerektiğinde kuvvete (zor kullanma

gücüne) başvurarak yerine getirme imkânlarına sahip olsa da netice itibariyle “sınırlı” bir iktidardır. Bu iktidarın sınırları da anayasada gösterilmiştir. O halde gerçek “üstün” iktidar, anayasayı yapan iktidar olmalıdır. Bu durumu göz önünde bulunduran bazı yazarlar (Eroğul, 1974; Gözler, 1998; Can, 2013, Kapani, 2009), devlet içinde “kurucu iktidar” ve “kurulu iktidar” şeklinde bir ayrım yapmanın gerekli olduğu ve “egemen” gücün de ancak kurucu iktidara ait olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.

Egemenliğin felsefi ve kuramsal tartışmalarının ortamı genel olarak Batı dünyası özel olarak ise Batı Avrupa’dır. Batı dünyasındaki egemenlik anlayışını değişim ve dönüşüme zorlayan dinamikler, zaman açısından gecikmeyle de olsa Osmanlı-Türk egemenlik düşüncesini de etkilemiş, benzer biçimde değişim ve dönüşüme zorlamıştır. Bu nedenle modern devletin kurucu unsurlarından biri olan egemenlik anlayışındaki dönüşüm konusu, Batı için olduğu kadar Türkiye açısından da önemli ve günceldir.

Egemenlik kavramı, tarihsel süreçte meşruiyetini belli bir kaynağa dayandırma ihtiyacı duymuştur. Başlangıçta Tanrısal iradeye dayandırılan egemenlik, Machiavelli ile birlikte başlayan, Bodin ve Hobbes ile devam eden yıllarda laik bir görünüm kazanmıştır. Yönettiği insanların tamamını eşit bir statüye yerleştiren, kendisini belirli bir toprak parçasıyla tanımlayıp kendine benzeyen diğer egemen unsurlardan sınırlarla ayrılan modern devlet kavramı; Fransız Devrimi’nden sonra ulus-devletle özdeşleşmiş ve klasik egemenlik anlayışının son yetkin şekli olan “ulusal egemenlik” kavramı ortaya çıkmıştır. Bundan sonra Avrupa’da monarşiler teker teker tasfiye edilmiş ve millet iradesine dayanan ulus-devletler yayılmaya başlamıştır. Böylece, Fransız Devrimi egemenlik için çok önemli bir milat olmuştur.

Devlet ve egemenlik ile ilgili teokratik anlayıştan demokratik anlayışa geçiş sürecinde Avrupa’da yaşanan gelişmeler ilerleyen tarihlerde Osmanlı Devleti’ni de etkilemiş, bu gelişmelere ayak uydurabilmek için ortaya konulan çabalar önce Osmanlı’da daha sonra Türkiye’de modernleşmenin önemli bir parçasını oluşturmuştur. Nitekim Osmanlı-Türk toplumunda, ilk adımları III. Selim devrinde atılan modernleşme hareketleriyle egemenlik anlayışında da değişimin izleri

görülmeye başlanmış, genel olarak modernleşme dönemiyle de hızlı bir değişim ve geçiş süreci yaşanmaya başlamıştır.

Bu çerçevede, “Egemenlik ve Osmanlı-Türk Anayasalarında Egemenlik Anlayışının Dönüşümü (1808-1982)” başlıklı bu tez çalışmasının amacı, Osmanlı-Türk Anayasalarında hâkim olan egemenlik anlayışı veya anlayışlarını tartışmak ve geçen süre zarfında egemenlik anlayışında bir değişim ve dönüşüm yaşanıp yaşanmadığını bu belgeler üzerinden incelemektir.

Yukarıda belirtilen ana amacın yanı sıra, anayasa hukuku, genel kamu hukuku, siyaset felsefesi ve siyaset bilimi literatüründe önemli bir kavram olan egemenlik ile anayasa kavramı ve anayasacılık hareketleri arasında bir ilişki var mıdır? Osmanlı Devleti’ni anayasal gelişmelere sevk eden sebepler nelerdir? Batı’da ortaya çıkan ve gelişen egemenlik kavramı, Osmanlı Devlet yönetiminde ve anayasacılık hareketinde bir etkiye sahip olmuş mudur? Modernleşme hareketleri zihniyet değişimine neden olmuş mudur? Çok milletli, çok dinli ve çok dilli bir imparatorluğun sona erdiği topraklar üzerinde kurulan yeni modern ulus-devlet formasyonuna geçişte egemenlik anlayışında bir değişim yaşanmış mıdır? Cumhuriyet tarihi içerisinde yürürlüğe giren anayasaların egemenlik anlayışında farklılık var mıdır? Egemenlik teorilerinden hangisi veya hangileri bu süreçte kendine yer bulmuştur? Son olarak Türk devlet geleneği anayasaların yapımını ve anayasalardaki egemenlik anlayışını etkilemiş midir? Sorularının cevapları özellikle birincil kaynaklara gidilmeye gayret edilerek aranacaktır.

Çalışmanın konusu, Osmanlı-Türk Anayasacılık hareketinin ilk belgesi olarak kabul edilen “Sened-i İttifak” ile başlatılmaktadır (Özçelik, 1959: 11; İnalçık, 1964: 603-611; Karal, 1988: 88-97; Özbudun, 2014: 25; Eroğul, 2014: 200; Arslan, 2005: 120). Bu başlangıç tarihi ile ilgili, yazılı anayasa rejiminin ilk adımı olarak 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayun’u gören Ali Fuat Başgil gibi farklı görüşte yazarlar bulunsa da (Başgil, 1946: 18), öğretilerdeki ağırlıktaki görüş benimsenerek çalışmada Sened-i İttifak esas alınmıştır. Bu bağlamda Türkiye’deki anayasal tarihin de anayasacılık akımına erken bir dönemde dâhil olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle Kanun-ı Esasi, hukuk ve siyasi tarihimizde hem ilk anayasa olması hem de içerdiği hususlar bakımından son derece önem arz etmektedir.

Önemli konulardan biri de anayasanın egemenlik anlayışı bakımından durduğu yerdir. Nitekim 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'nin ayak sesleri olan Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) ve Islahat Fermanı gibi reform hareketlerinin egemenlik anlayışı üzerindeki etkileri uygun zemini hazırlamaya yardımcı olan gelişmelerdir. Çalışmada tartışılan ve incelenen problem de bu hususla yakından alakalıdır.

Hakeza konumuz açısından Osmanlı-Türk anayasacılık tarihinde keskin bir dönüm noktasını ifade eden ve İmparatorluktan modern ulus-devlete geçiş sürecinin anayasası olan 1921 Anayasası (Teşkilat-ı Esasiye Kanunu) da kendisinden sonra gelecek Cumhuriyet anayasalarındaki çizgiye yön vermesi açısından son derece önem arz etmektedir. Bu bağlamda 1808 tarihli Sened-i İttifak'tan Cumhuriyet tarihinin halen yürürlükteki son anayasası olan 1982 Anayasasına kadar geçen dönem içerisindeki anayasal nitelikteki belgeler ve anayasaların dayandığı egemenlik anlayışının ve bu anlayışta yaşanan değişimin, Batı tarzı bir egemenlik anlayışı ile açıklanıp açıklanamayacağı tezin ana eksenini oluşturmaktadır.

1982 Anayasası yürürlüğe girdiği tarihten itibaren, bu satırların yazıldığı 2018 yılına kadar çok sayıda değişikliğe uğramıştır. Son olarak 2017 yılının Nisan ayında yapılan referandumla anayasa değişikliği gerçekleştirilmiş ise de, demokratik bir anayasa özlemi geniş toplum kesimleri açısından son bulmamıştır. Bununla birlikte, bugüne kadar anayasada yapılan değişiklikler, konumuz olan egemenlik anlayışı bağlamında, devlet-birey ilişkisinde devleti önceleyen ve ülkede gerçekleşen hukuki ve siyasi değişimin/dönüşümün temel aktörü ve belirleyicisinin (devleti koruma ve kurtarma retoriği ile) devlet olmasını içinde barındıran temel felsefeyi ve hâkim zihniyeti kökünden değiştirecek bir niteliğe sahip ol(a)mamıştır. Dolayısıyla çalışmada 1982 sonrasında yapılan değişiklikler ele alınmamıştır. Bu nedenle çalışmanın sınırlılıklarını 1808 ve 1982 yılları arasındaki tarihsel dönem oluşturmaktadır.

Tez çalışmasında, nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırmayı, “gözlem, görüşme ve doküman incelemesi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda gerçekçi ve bütüncül bir biçimde ortaya konmasına yönelik nitel bir sürecin izlendiği araştırma” olarak tanımlamak



mümkündür (Yıldırım ve Şimşek, 2000: 39). Nitel araştırma, disiplinler arası bütüncül bir bakış açısını esas alarak, araştırma problemini yorumlayıcı bir yaklaşımla incelemeyi benimseyen bir yöntemdir. Üzerinde araştırma yapılan olgu ve olaylar kendi bağlamında ele alınarak, insanların onlara yükledikleri anlamlar açısından yorumlanır (Altunışık, Coşkun, Bayraktaroğlu, Yıldırım, 2010: 302). Bu bağlamda çalışmada nitel araştırma yönteminin “doküman incelemesi” tekniği kullanılacaktır. Doküman incelemesi, araştırılması hedeflenen olgu veya olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar. Hangi dokümanların önemli olduğu ve veri kaynağı olarak kullanılabileceği araştırma problemi ile yakından ilgilidir (Yıldırım ve Şimşek, 2000: 140-141).

Bu nedenle çalışmada; egemenlik, anayasa, anayasacılık gibi olgular ilişkilendirilerek, özellikle birincil kaynaklara gidilmiş; Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, Kanun-ı Esasi, 1921-1924-1961-1982 Anayasalarının metinleri incelenmiştir. Biraz önce isimleri zikredilen pozitif metinlerin felsefesini irdelenmek amacıyla Amasya Tamimi, Erzurum ve Sivas Kongresi Beyannameleri, TBMM Zabıtları, Nutuk, Söylev ve Demeçler, Atatürk’ün ve diğer vekillerin Meclis konuşmaları ve milli egemenlik konusundaki sözleri gibi çeşitli tarihsel belge ve dokümanlar da incelenmiştir. İkincil kaynaklar olarak ise; verilerin toplanmasında mevcut belgelerden, Türkiye Büyük Millet Meclisinin dijital arşivinden, konu hakkında yazılmış tez, kitap, dergi, makale gibi basılı bilimsel kaynakların yanında elektronik olarak yayın yapan veri tabanlarından ve internet üzerinden ulaşılabilen ilgili başka yayınlardan yararlanılmıştır.

Bu kapsamda çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, egemenlik kavramının anlamı, boyutları, tarihi gelişimi ve egemenliğin kaynağına ilişkin tartışmaları içeren teoriler ele alınmıştır. Egemen gücü sınırlandırma girişimlerine yer verilen bu bölümde aynı zamanda klasik egemenlik anlayışının dönüşümüne neden olan dinamiklere yer verilmiştir. Böylece çalışmanın diğer bölümlerine zemin hazırlanacaktır.

İkinci bölümde, anayasa, anayasacılık ve egemenlik ilişkisi incelenmiştir. Birey, toplum ve devlet hayatının sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi açısından hukuk düzeninin varlığı son derece önemli ve gereklidir. Anayasa kavramı ve anlayışı da

birey, toplum ve devlet hukukunun sınırlarını ve karşılıklı ilişkilerini belirlemesi bakımından hukuk düzeninin sağlanmasında birinci derecede rol oynar. Söz konusu bu sınırlama, bizi, anayasa, anayasacılık ve egemenlik kavramları arasındaki gerilimli ilişkiyi incelemeye ve analiz etmeye yönlendirmektedir.

Cumhuriyet dönemi egemenlik anlayışının hangi koşullarda geliştiğini açıklığa kavuşturmak amacıyla Osmanlı döneminin incelenmesi bundan sonraki adımdır. Çünkü Kurtuluş mücadelesinin kadroları ve ideolojisinin kökleri bu döneme kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla siyasi ve sosyolojik anlamda bu gelişmeler göz ardı edilerek 23 Nisan 1920'de gerçekleşen egemenlik anlayışının açıklanabilmesi mümkün değildir. Bu bakımdan, üçüncü bölümde öncelikle Osmanlı devlet geleneğinde egemenlik anlayışına yer verilmiştir. Osmanlı devlet sisteminde egemenlik anlayışından bahsederken sadece kırılma noktalarına atıfta bulunulmuş, tarihi olayların ayrıntısına girilmeden ve her padişah hakkında bilgi vermeden sadece tezin amaç ve sınırlılıklarına bağlı kalınmıştır. Daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasal gelişmelerin, modernleşme ve zihniyet değişimi çerçevesinde izleri sürülmüştür. 1808 tarihli Sened-i İttifak'tan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar ortaya çıkan anayasal nitelikteki belgeler ve Osmanlının ilk yazılı anayasası olan Kanun-ı Esasi'ye hâkim olan egemenlik anlayışı ile bölüm sona ermiştir.

Dördüncü ve son bölümde, egemenlik kavramının Cumhuriyet dönemindeki niteliği, anayasal dönemler bağlamında, uygulanan anayasa metinlerine bağlı kalınarak ele alınacaktır. Bu açıdan egemenlik anlayışındaki değişimin mahiyetini daha iyi anlamak için Cumhuriyeti kuran bürokratik seçkinlerin fikri haritalarını oluşturan düşüncelerin ve bu bağlamda yaşanan zihniyet değişiminin nasıl gerçekleştiğinin irdelenmesi gerekmektedir. Zira bu devletçi anlayış ve modernleşmeyle birlikte yaşanan zihniyet dönüşümü anlaşılmadan, Osmanlı-Türk Anayasal gelişmelerini ve bu belgelerde yer alan egemenlik anlayışındaki değişim(ler)in mahiyetini anlamamanın mümkün olamayacağı değerlendirilmektedir.

Bölümlerin oluşturulmasında, her bölümün bir diğer bölümün ön aşaması olmasına dikkat edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bütün bölümlerin sonunda eleştiri ve değerlendirme içerikli sonuç yerine kaim olacak düşüncelere yer verilmiştir.

Bundaki amaç, bütün görüşlere sadece sonuç bölümünde yer verilmesinin eksik kalacağı düşüncesidir. Bu çerçevede, çalışmanın verileri ile bu alanda araştırma yapanlara ve mevcut literatüre katkı sağlanması umulmaktadır.





## 2. KAVRAM OLARAK EGEMENLİK

Bir ihtiyaca cevap vermek için ortaya çıkan kavramlar, özel isimden veya bir şeyin adından daha fazlasıdır. Latincesi *conceptus* olan ve “bütünüyle almak”, “içermek” anlamındaki sözcükten gelen kavram (Akal, 1995: 23), genellikle tek bir kelime veya kısa bir tümce ile ifade edilen ve bir şey hakkındaki genel fikirdir. İnsan bilgisinin yapıtaşları olan kavramlar, kendileri vasıtasıyla düşündüğümüz, eleştirdiğimiz, tartıştığımız, izah ettiğimiz ve tahlil ettiğimiz araçlardır. Bununla birlikte, özellikle siyasal kavramlar söz konusu olduğunda kavramların güvenilir şeyler olduğu bir gerçektir (Heywood, 2012: 17). Değer yüklü olmaları, anlamlarının tartışma ve çekişme konusu olması, zaman içerisinde değişim aşamaları geçirmeleri, bazen de gerçekte sahip olduklarından daha fazla içerik ve anlam ile donatılmış olmaları siyasal kavramların karşılaşmakta olduğu problemler arasındadır. Bu çerçevede, uzun süre kamu hukukunda, siyaset felsefesinde ve klasik siyaset biliminde merkezi bir yere sahip, çeşitli teorilerin temel dayanağını oluşturan ve en basit anlamda “en üstün iktidar”ı ifade eden egemenlik kavramı da kuşkusuz bu durumla yüzleşmekten kaçamamıştır.

### 2.1. Egemenlik Kavramının Anlamı

Alman anayasa hukukçusu ve siyaset felsefecisi Carl Schmitt, modern siyasal teorinin tüm anahtar kavramlarının dünyevileştirilmiş dinsel kavramlar olduğunu savunmakta ve şöyle demektedir (Schmitt, 2016: 43):

*“Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişmeleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir.”*

Sıradanlığı aşan bu tespitten hareket edildiğinde, detaylarına çalışmanın ilerleyen bölümlerinde yer verilen, Eski Sümer, Akad, Mısır, Yunan ve Roma döneminden egemenliğin ilk kez siyasal bir sembol olarak formüle edildiği erken modern döneme kadar, iktidarın dili ile Tanrısallığın dili arasında uzun bir geleneksel bağ kurulduğu görülmektedir (Koçak, 2006: 63). Benzer şekilde, egemenliğin

dünyevileşmiş bir kavram olduğunu dile getiren yazarlardan bir diğeri de Eckstein'dir. Kavramın dini kökenine işaret eden Eckstein, “*Egemenlik terimi politize olmadan önce genel olarak yüksek rütbe ve üstünlük anlamındaydı. İnsanlardan daha çok Tanrıya verilen bir sıfattı.*” ifadelerini kullanmaktadır (Eckstein, 1996: 65).

Tanrı, tanımı gereği, tüm dünyevî ilişkileri belirleme, düzenleme, insanlara belirli edimlerde bulunma izni verme ya da yasaklama güçlerini haiz otorite merkezidir. Bu açıdan egemenliğin ima ettiği anlam da, çok uzun süreler, Tanrı'nın dünya üzerindeki hâkimiyetini ifade etmek için kullanılmıştır. Nitekim kutsal kitaplar, Tanrı'nın insanların kaderlerini belirleyen tek güç olduğu ve O'nun bu niteliğinden ötürü insanların koşulsuz itaat yükümlülüklerinin bulunduğu yönünde ifadelerle doludur. Örneğin Roma'nın yönetim anlayışının merkezinde yer alan *imperium* kavramını devralan, yönetimin uhrevî dayanağını gösteren *sacerdotium*'a zaten doğal şekilde sahip bulunan Kilise'nin, siyasal iktidarı tek başına ele geçirme yönünde sarf ettiği çabalar, egemenlik kavramının doğuşunu kolaylaştırmıştır (Beriş, 2006: 29-30).

Egemenlikle ilgili değişik anlam kümelerinin köklerini inceleyen Covert Buijs, bu kavramların bir aile oluşturduğunu söylemekte ve şu örnekleri vermektedir (Buijs, 2003: 236): “En üstün güç” (*summa potestas, plena potestas, plenitudo potestatis*), “mutlak iktidar” (*potentia absoluta*) veya (*omnipotentia*), “hukukun üstünde olmak” (*legibus solutus*), “kral” (*maiestas*) ve “emperyal yönetim” (*imperium*). Bu ifadelerin birçoğu ya halen kullanılmaktadır ya da daha önce eş anlamlı olarak egemenliği ifade etmek için kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere ortaya çıktığı andan itibaren değişik anlamlarda kullanılan egemenlik kavramının tarihi çok eski medeniyetlere kadar uzanmaktadır. Ancak egemenlik, ilk kez 1576 yılında onu tanımlayıp sistemleştirerek bir teori haline getiren ünlü Fransız hukukçu Jean Bodin tarafından “*Devletin Altı Kitabı (Les Six livres de la République)*”<sup>1</sup> isimli eserinin yayımlanmasıyla literatüre girmiştir. Bodin'in eserindeki tanımıyla egemenliğin; Latince en yüksek veya en üst

<sup>1</sup> Aristoteles'in “Siyaset” adlı kitabından ilham alan, hatta bu kitabın planına sadık kalınarak kaleme alınan eser, 1576'da yayımlanmış, 17. yy. başında büyük şöhret kazanmıştır. Daha sonra 1586'da “De Republica libri six” adı altında da lâtinceye çevrilmiştir (Okandan, 1966: 522).

anlamlarına gelen “*superanus*” teriminden türetildiği belirtilmiştir (Bodin, 2014: 183). Nitekim Türkçe’ye “*hâkimiyet*” olarak geçen “*sovereignty*”, popüler Latince’de “*superanus*” sıfatından, o da “*super*” kökünden türemiş, “benzerlerinden üstte bulunma” anlamında kullanılmaktaydı (De Jouvenel, 1957: 171’den aktaran Koçak, 2006: 64).

Bodin eserinde, bu güce Latinlerin *Maiestatem*, Yunanlıların *Akran eksusian* (en üstün iktidar), Kurian *arkho* (en üstün yönetim), İtalyanların *Segnorìa*, İbranilerin de *Tomah Şevet* (en büyük buyurma gücü) dediklerine işaret ederek, eskiden kullanılan egemenlik benzeri bu tür sözcükleri bildiğini göstermektedir. Bodin, ortaya attığı egemenlik kuramını sistematik bir hale getirmek için, egemenliğin niteliklerini ve sınırlarını kendi ifadeleriyle şu şekilde açıklamaktadır (Bodin, 2014: 183):

*“Egemenlik, tartışılmaz ve sınırsızdır. Egemenlik o toprak üzerinde yaşayan kişiler üzerindeki en yüksek, en mutlak ve en sürekli güçtür. Egemenlik, güçlülük niteliğinden dolayı böyle adlandırılmaktadır. Devlet de egemenliğin bölünmezliği üzerinde şekillenir. Egemenliğin sahibi Tanrı dışında hiç kimseye hesap vermek durumunda değildir. Egemenlik daima bölünmez ve devredilmezdir.”*

Siyasal iktidarı tekleştirme ve dünyevî ilişkiler açısından en üste yerleştirme amacına sahip Bodin, bir devletin sahip olduğu mutlak ve sürekli emretme gücünü nitелеmek için “*souveraineté*” (egemenlik) kavramını ortaya atmış; eserini Fransızcadan-Latinceye çevirirken “*maiestas*” ve “*potestas*” terimlerini egemenliği tanımlamak üzere kullanmıştır. Egemenlik kavramının literatüre girmesi, dinsel otoritelerin dünyevî iktidara ilişkin sahiplik iddialarının sıkça seslendirildiği bir sürecin aşılmasıyla mümkün olmuştur. Tıpkı Kilise gibi, dünyevî otorite de iktidarın ilkesi (*auctocritas*) ve kullanımını (*potestitas*) birleştirme amacından hareket ederek kendi öngördüğü düzen etrafında siyasal birliği sağlama amacından hareket eder. Daha sonra Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku’nda* (*Deiura belli ac pacis*-1625) egemenliğin geçtiği her yerde “*summa potestas*” ve “*summum imperium*” ifadelerini kullanmıştır (Koçak, 2006: 66).

İngiliz filozof Thomas Hobbes ise, ünlü *Leviathan* (1651) adlı eserinde, egemenliğin tanımlamasına dair türetilmiş bu ifadeleri “*sovereignty*” terimi ile teke

indirerek terminoloji kargaşasına son vermiş ve egemenliğin İngilizce literatürde yer almasını sağlamıştır. Kavramı, “en üstün iktidar” şeklinde geniş bir alanda tanımlayan Hobbes, “Devlet”in (Civitas) de onun tek temsilcisi olarak tarih sahnesine yer alması gerektiğini savunmuştur (Hobbes, 2012: 136-137).

Egemenlik konusu uzun zamandır üzerinde en çok tartışılan ve zamanla da karmaşık hale getirilen konuların başında gelmektedir. Bu durum kavramın kullanım sorununa da yansımaktadır. Bu açıdan özellikle, kamu hukuku alanında yer alan yazarların kullandıkları ifadelerin başlıcaları şunlardır (Hazır, 2009: 18-21; Zabunoğlu, 2015: 98-112; Okandan, 1966: 742-749; Hakyemez, 2004: 51-61): “Egemenlik”, “hâkimiyet”, “kamu gücü”, “kamu iktidarı”, “emretme kudreti”, “devlet iktidarı”. Egemenliğin, iktidarın mutlaklığı ve sınırsızlığı anlamında kullanıldığını, bu anlayışın modern devlet gücü kavramına yabancı olduğunu söyleyen Zabunoğlu’nun (2015: 98), egemenlik yerine “devlet iktidarı”, “kamusal güç” terimlerini kullanmayı tercih eden özellikle Alman siyaset bilimcileri ile aynı görüşü paylaştığını belirtmek gerekir. Diğer taraftan Fransız hukukçu Leon Duguit, kamu gücüyle egemenliği birbirinden ayıran ve egemenlikle kamu gücünün belli bir niteliğini ifade eden bu yazarların terminolojilerini kabul etmemekte, sadece egemenlik teriminin kullanılması gerektiği görüşünü şu sözlerle açıklamaktadır (Duguit, 2005: 379): *“Egemenlik, kamusal güç, devlet gücü, siyasi otorite, bütün bu deyimleri eş anlamlı kabul ediyor ve egemenlik sözcüğünü kullanıyorum, çünkü bu sözcük en kısa ve en kullanışlı olanıdır.”*

Egemenlik, Cumhuriyet dönemi Anayasalarında kullanılan terminolojiye de uygun düşmektedir. 1921 ve 1924 Anayasalarında “hâkimiyet”; 1961 ve 1982 Anayasalarında ise “egemenlik” terimi tercih edilmiş ve egemenliğin kayıtsız ve şartsız millete ait olduğu ifade edilmiştir.

Türk Dil Kurumu’nun sözlüğünde, *“milletin ve onun tüzel kişiliği olan devletin yetkilerinin hepsi, hükümlanlık, hâkimiyet”* olarak tanımlanan (Türkçe Sözlük, 1988: 434) “egemenlik” kavramının dilimize nereden geldiği konusunda da görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Karşıt görüşlerden ilkinde göre, eski Türk metinlerinde “ide, ige” kelimesi “ilin sahibi” anlamında kullanılırken, geçirdiği değişikliklerle “eye veya ege” biçimine dönüşmüş, egemenlik de “ege” kökünden türemiştir (Soysal,



1997: 120). İkinci görüş ise, “egemenlik”in hem ek hem de kök olarak Türkçe’ye uygun olmadığı, “egemenlik” sözcüğünün “hegemoni” kelimesine karşılık kullanıldığı savunulmuştur (Timurtaş, 1979: 32-33).

1921 ve 1924 Anayasalarında yer alan “hâkimiyet” sözcüğünün Batı’daki benzerleri gibi, dinsel kökenli bir kavram olduğu görülmekte ise de, Kuran’da geçen “hükm” ve ondan türeyen “hâkimiyet” vb. sözcüklerin siyasal egemenlik anlamına gelmediği görülmektedir (Koçak, 2006: 68). Hâkimiyet kelimesinin, hâkimlik yani emir verme, yasak etme, kaide ve kanun koyma iktidarı olduğunu belirten Başgil, sözcüğün, hukuk terimleri arasına girdiğinde bu sayılan anlamını korumakla birlikte, buna “üstünlük” ifade eden bir anlam da eklendiğini ve kuvvetler hiyerarşisinde en üstün kuvvetin adı olduğunu, *“Buna göre hâkimiyet, bir devlet ülkesinde mevcut fert ve gurup kuvvetlerinin üstünde, bunların hepsine kumanda eden ve direktif veren üstün kuvvettir”* sözleriyle açıklamıştır (Başgil, 1960: 175).

1961 ve 1982 Anayasalarında ise “hâkimiyet” yerine “egemenlik” tercih edilmiştir. Bu bağlamda Kubalı, egemenliği, belli bir ülke sınırları içinde ve ülkede oturan gerçek ve tüzel kişiler üzerinde kullanılan ve devlet kişiliğine bağlı olan, ondan ayrılmayan asli, en yüksek hukuki iktidar ve kudret biçiminde tanımlanabileceği gibi, “asli ve en yüksek emir ve kumanda ehliyet veya yetkisi” şeklinde de tarif edilebileceğini söylemektedir (Kubalı, 1969: 40).

Bu çerçevede yukarıda değinilen açıklamalar ve tanımlamalardan da görüleceği üzere, egemenlik ortaya çıktığı günden itibaren geniş tartışmalara konu olmuş, üzerinde fikir birliğine varılamamış bir kavram olma özelliğini devam ettirmektedir. Ayrıca kavramın terk edilmesi gerektiği yönündeki farklı düşünceler taraftar toplamış olsa da, egemenliğin Anayasa Hukuku, Genel Kamu Hukuku, Siyaset Felsefesi ve Siyaset Biliminin temel ve merkez kavramlarından biri olma vasfı güçlü bir şekilde yerini korumakta ve kavramın yaygın kullanımı devam etmektedir (Kapani, 2009: 58).

## 2.2. Egemenliğin Değişik Boyutları

Klasik egemenlik teorisi, iç ve dış egemenlik olmak üzere temelde iki farklı görünüme sahiptir. İlki egemenliğin iç hukuk bakımından değerlendirilmesini ifade ederken, ikincisi dışarıdan görünümü, diğer bir deyişle diğer devletlerce algılanışını ifade etmektedir (Doehring, 2002: 133). Ancak bu ayrım egemenliğin etki alanından hareket etmektedir. Ne var ki, bu ikili ayrıma ait aşağıda detaylı olarak yer alan tanımlardan da anlaşılacağı üzere egemenliğin standart bir tanımının ve anlamının ortaya konulmasının güçlüğü karşımıza çıkmaktadır. Buna göre içerdeki mutlak egemenlik anlayışı, dışarıya bağımsızlık olarak yansımaktadır. Diğer yandan, zamanla farklı boyutları türeyen veya yeni nitelikler kazanan egemenlik kavramını iki sınıflamayla açıklamak yeterli olmadığından, bu klasik tasnifin dışında; ikisini de kapsayan durumlar olduğu gibi farklı boyutlarını ele alan egemenlik sınıflamasına da ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda egemenliğin literatürde dört farklı boyutu olduğunu savunan Stephen D. Krasner'in yaklaşımı (Krasner, 1999: 3-5) bize yardımcı olacaktır.

### 2.2.1. İç Egemenlik

Egemenlik kavramının tarihsel gelişimi ve ortaya çıkışı büyük ölçüde anayasa ile kavranan iç egemenlik ile ilişkilidir. Geleneksel olarak “pozitif egemenlik” de denilen iç egemenlik veya diğer bir ifadeyle devlet içinde egemenlik, “*siyasal toplumda bulunan nihaî ve mutlak otorite*” (Hinsley, 1966: 26) ya da devletin ülke sınırları içinde ve yurttaşları üzerinde en üstün emretme gücüne sahip olması şeklinde anlaşılmaktadır (Koçak, 2006: 122).

İç egemenlik bağlamında yönetimler, herhangi bir dış itirazla karşılaşmadan her biçimde kendi iç siyasal örgütlenmelerini gerçekleştirebilecekler ve bunu yaparken de bir müdahale ile karşılaşmayacaklardır. Devlet içinde otorite, egemenlik kuramının öncü düşünürlerinden olan ister Bodin ve Hobbes tarafından savunulduğu gibi bir elde toplanabilecek ve merkezileştirilebilecek, isterse Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi değişik kurumlar arasında egemenlik yetkileri bölünebilecektir. Bu açıdan devlet ister üniter, isterse federal yapılı olabilecektir (Krasner, 1999: 11).

İç egemenliğin temel varsayımı; devlet iktidarının başka hiçbir güce bağlı olmadığı, bundan dolayı hiçbir otorite tarafından sınırlandırılmayacağı, kısacası kavramın bir yüzüne karşılık gelen “en üstün güç” tanımı gereğince, kendi sınırları içinde son sözü söyleme yetkisinin devlete ait olduğu düşüncesine dayanır (Turhan, 2003: 217). Bu yüzüyle iç egemenlik, devlet otoritesi ile yurttaşlar arasındaki ilişkide belirleyici rolü her zaman devletin oynayacağı fikrine gönderme yapar. Ancak nihai ve mutlak güç, siyasal toplumun özünde yatar. İç egemenlik anlayışıyla devlet, kendisine meydan okuma ihtimali bulunan potansiyel güç odaklarının tamamının önünü keserek siyasal toplumun yönetimini kendi eline almış; toplum üyelerinin tamamının devlete itaat yükümlülüğü doğmuştur (Beriş, 2016: 190). Konu üzerine klasikleşmiş eserlerden birinin sahibi olan F. Harry Hinsley, iç egemenliğin siyasal topluluğun düzeni ve devamlılığını sağlayacak meşrûiyet ilkesini üretmesi bakımından tarihsel bir başarı olduğunu savunur (Hinsley, 1966: 15). Zira egemenlik kavramının içerdiği, mutlaklık, süreklilik ve devredilmezlik gibi unsurlar, gücü merkezileştirme ve siyasal iktidarın sürekliliğini sağlama açısından devlete eşsiz bir kuramsal dayanak sağlar (Beriş, 2016: 191).

Egemenlik açısından belirtilmesi gereken diğer bir husus da iç egemenlik konusunda yaşanmakta olan kavram ve terim karmaşasıdır. İç egemenliğin bugüne kadar kendi içinde iki farklı anlamda kullanılmakta olduğunu belirten Kapani'ye göre (2009: 61-62), birincisi, egemenliğin ilk ve asıl anlamı olup, devlet iktidarının kendisini değil, onun belirli birtakım karakteristik (sınırsız, bölünmez, mutlak ve devredilmez) niteliklerini ifade etmek için kullanılmaktadır. İkinci anlamı ise, devlet iktidarının niteliğini değil, bizzat kendisini ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu anlam ikiliği Bodin'den kaynaklanmaktadır. Bodin, kitabının bir bölümünde egemenliğin sınırsız, mutlak, en üstün olma, bölünmez ve devredilmez niteliklerini vurgularken başka bir yerinde gerektiğinde savaş ve barışa karar vermek, para basmak, vergi konmasına karar vermek gibi iktidarın belirli bir niteliğine değil onun somut içeriğine, yetkilerine değinmektedir (Koçak, 2006: 124; Hakyemez, 2004: 79).

İç egemenlik bağlamında, egemen iktidarın başlıca niteliklerini üstünlük, aslilik ve bölünmezlik olarak üç başlık altında toplayan Başgil'e göre; Devletin iç egemenliği üstün bir iktidar ve yetkidir. Egemen iktidar bir başka iktidardan çıkmadığı gibi bir

başka iktidar tarafından da kurulmamıştır. İç egemenliğe sahip olan devletin yasaları ve kuralları eşit bir şekilde tüm kişi ve kurumları bağlayan en üstün emir durumundadır. Devlet, meşruluğunu ve üstün emretme gücünü kullanarak vatandaşlarına, yükümlülükler getirmekte, kendi hukuk düzenini kabul ettirmekte ve onu yürütmek imkânına sahip olmaktadır. Ülke içinde yer alan tüm kurum, kuruluş, dernek vb. oluşumlar yetkilerini devletten alırken devletin iktidarı aslidir. Devlet, canlı bir varlığa benzetildiğinde, egemenlik onun ruhudur, bu açıdan bölünmesi mümkün değildir. Federal sistem ve yerinden yönetim gibi hususlar sadece egemenliğin değişik organlarca kullanılmasını ifade etmektedir (Başgil, 1960: 178-179).

### 2.2.2. Dış Egemenlik

Dış egemenlik, devletin başkaca bir devlete bağımlı olmadığını, diğer devletlerle hukuken eşit konumda bulunduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır (Teziç, 2012: 139; Kapani, 2009: 61). Poggi'nin ifadesiyle *“Egemenlik demek, her devletin kendine ait ayrı bir duruşa sahip olduğu, kendi kendine yettiği, önceliği kendisinde bulduğu oluşumlar olması demektir.”* (Poggi, 2011: 33). Bir başka anlatımla, devletlerin uluslararası sistem içerisinde eşit özneler olarak belirmeleri, birbirlerinin işlerine karışmamaları, böylece fiilî bir özerkliğe sahip olmaları olarak anlaşılabilir (Krasner, 2001: 230).

Devletler açısından dış egemenliğe nazaran daha önce kavram haline dönüştürülen iç egemenlik devlet kudretini ifade eder. İç egemenliği olmayan bir devletin, kendi toprakları üzerinde dış egemenliğinin olması mümkün değildir. Devletin siyasi iktidarının, diğer iktidar sahibi gerçek ve tüzel kişilerin üzerinde olmasını, emretme ve yön verme yetkisine sahip olmasını ifade eden dış egemenlik ise kısaca “bağımsızlık”, yani devletin kendi hür iradesiyle kabul ettiği sınırlamalar dışında uluslararası alanda başka hiçbir sınırlamaya tabi tutulamaması olarak kendini gösterir (Başgil, 1960: 178-179).

İç egemenlik ve dış egemenlik kavramının erken dönem uluslararası hukukçuların ileri sürdüğü argümanlarda da mevcut olduğunu belirtmek gerekir. 16. yüzyılda yaşamış olan Suarez'in ‘intra se’ ve ‘inter se’ ayrımı her sitenin ya da krallığın

kendi içinde uyması gereken hukuk ve bütün halkların uyması gereken hukuk ayrımına işaret etmektedir (Öğüt, 2013: 149). Dış otoritelerin müdahale ve denetimlerinden bağışık olunması anlamını ifade eden "negatif egemenlik" kavramına paralel olarak "Egemen Devletler Sistemi"<sup>2</sup> ise, ilk kez Hollandalı hukukçu Hugo Grotius tarafından ortaya atılmıştır. Buna göre devletlerarası hukuk, ahde vefa (*pacta sunt servanda*) ilkesi çerçevesinde yürür. Zira her devlet egemendir ve devletler, dışarıya yansıyan egemenliklerini ancak kendi iradeleriyle bir ölçüde sınırlayabilirler (Uygun, 1999: 396-397). Bu bağlamda uluslararası hukuk, devletlerin egemen eşitliği ilkesine dayanmaktadır. Devletin, dış otoritelerin müdahale ve denetimlerinden bağışık olması anlamında kullanılan bu tanımda devletin kullandığı yetkiler esas alınmıştır. Uluslararası antlaşmalarla veya devletlerin; tanıma, kınama, vazgeçme ve söz verme gibi tek taraflı işlemleri ile gerçekleşen egemenliğin kısmi devri yine devletin kendi rızası ile mümkün olmaktadır (Yıldırım, 2001: 28).

Bodin tarafından kavramsallaştırılan ve içeriği betimlenen iç egemenlik kavramı, dış egemenlikle sentezlenerek bir sistem içerisine oturtulmuştur. Devletin egemenlik unsurunu betimleme açısından Bodin ve Suarez'in fikirlerini sentezleyerek sunan Grotius'un konumuz için asıl önemi egemenlik kavramını bir devletlerarası sistem içerisinde anlamlı kılması ve "egemen eşitlik" ilkesinin kuramsal temellerini atmış olmasında yatar. Buna göre her devlet diğerleri ile eşit dış egemenlik haklarına sahip ve bağımsızdır. Bu nedenle de devletlerarası sistem belirli bir normatif düzen ve hiyerarşi içeremez (Beriş, 2006: 45).

Egemen eşitlik ilkesinin uluslararası hukuktaki en somut tezahürü, bir devletin iç işlerine müdahalenin yasaklanmasıdır. Bir devletin siyasî rejimi ve millî yetki alanına giren konularla uluslararası toplumun ilgilenmemesi ve bu tür konular söz konusu olduğunda ilgili devlete müdahale edilmemesi gerekir (Öğüt, 2013: 157).

<sup>2</sup> 1618 ve 1648 yılları arasında cereyan eden "Otuz Yıl Savaşları" sonrasında imza edilmiş olan Münster ve Osnabrück Antlaşmaları ile kurulan Vestfalya Barışı modern anlamda uluslararası hukukun miladı olarak kabul edilmektedir (Sander, 2011: 101). Egemen eşitlik kavramının geçirdiği evrim sürecinin ilk basamağı olarak belirtilebilecek 1648 tarihli Vestfalya Antlaşması ile bu kuram hukuki bağlayıcılık kazanmıştır. Dinin asıl savaş sebebi olması hasebiyle Otuz Yıl Savaşları'ndan yorulmuş devletler barışı tesis edebilmek için hukuku dini ve feodal karakterinden uzaklaştırarak ahde vefa, devletlerarası eşitlik ve devletin iç işlerine karışmama ilkeleri Vestfalya Barışı'nın uluslararası hukuku oluşturan esasları haline gelmiştir (Preuss, 2011: 133).

Bu çerçevede, iç ve dış egemenlik tanımlamaları esas alındığında karşımıza biri olumlu, diğeri olumsuz iki yön çıkmaktadır. Olumlu yönü ile egemenlik, hiçbir şarta bağlı olmadan emir verebilme iktidarı olarak açıklanırken; olumsuz yönüyle de, başka hiçbir iradedden emir almaması ifade edilir. Bu anlamda egemen bir devletin, gerek iç işlerinde ve gerekse uluslararası ilişkilerinde dilediği gibi hareket edebilmesi, herhangi bir sınırlama ve müdahale ile karşılaşmaması anlatılmak istenmektedir.

### 2.2.3. Krasner'in Sınıflandırma Çalışması

Egemenliğin dört farklı boyutu olduğunu savunan ve bunları tasnif ederek birbirinden ayırmayı öneren Krasner'e göre egemenlik ilk olarak, "*iç egemenlik*" (*domestic sovereignty*) anlamında kullanılır. Bu açıdan, bir bakıma egemenliğin entelektüel tarihini oluşturan Machiavelli, Bodin ve Hobbes gibi düşünürlerin kavramsallaştırdıkları egemenlik modeli iç egemenliktir. Bu anlayış, kamu otoritesinin devlet içerisinde örgütlenmesinin ve kontrol gücüne sahip olarak siyasal yapılanma üzerinde kurduğu denetim mekanizmalarının incelenmesine dayanır. Özellikle Bodin ve Hobbes, yaşadıkları çağın güncel sorunlarına çözüm ararken karmaşanın ve siyasal düzensizliğin önlenmesi amacıyla istikrarlı bir düzen kurulması üzerinde durmuşlar ve öncelikle dinsel inanış farklılıklarına rağmen toplum içindeki tüm bireylerin meşrû olarak kabul edip benimseyecekleri bir örgütlenme ortaya koymak istemişlerdir (Krasner, 1999: 11). Kuramın dönemin koşullarına uygun ideal modeli de hazırdır: Mutlak monarşi (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 48-53). Nitekim krallarına hizmet eden Bodin ve Hobbes, monarşinin ulusal birliği sağlayacak tek siyasal sistem olduğu düşüncesiyle, yani "devletin bekâsı" için sürekli, tek, bölünmez egemenliğin adresini monarşi olarak gösterir ve bu şekilde güncel bir soruna kuramsal çözüm getirirler.

İkinci model, "*sınır ve karşılıklı bağımlılığa dayanan egemenlik*"tir (*interdependence sovereignty*). Bu yaklaşım, devletlerin sınır hareketlerini denetim altında tutma yeteneklerini ifade eder. Sınırlar ya da "uç"lar, devletin belirmesinde son derece mühim bir konuma sahiptir. Ancak özellikle küreselleşme süreci ile gelişen ulaşım ve iletişim teknolojilerinin devletlerin kendi sınırlarını denetleme yüzüyle beliren egemenliğini aşama aşama ortadan kaldırdığı görülmektedir. Buna göre özellikle

devletlerin sınırlarını aşan hareket alanlarında insan, meta, uyuşturucu, para, çevresel atık, bulaşıcı hastalık ve düşünce akışını düzenlemede karşılaştıkları yetersizlik artık rollerini, otorite kullanımından çok, bu önlenemez akışın denetimi ile sınırlamaktadır (Krasner, 1999: 12-13).

Üçüncü model olan “uluslararası hukuksal egemenlik” (*international legal sovereignty*) devletlerin birbirlerini karşılıklı tanımaya dayalı egemenlik alanını ve böylece uluslararası sistemde siyasal varlıklar olarak belirmelerini ifade eder. Daha çok liberal ilkelerden hareket eden bu yaklaşıma göre, devletler, tıpkı bireyler gibi, sistem içerisinde eşit, bağımsız ve özgür bir şekilde var olurlar. Uluslararası hukuk, devletlerin bu haklarını güvence altına almıştır (Krasner, 1999: 14-15). Diplomatik dokunulmazlık, tanıma ve devletlerin edimlerinin başka devlet mahkemelerinde yargılama konusu olmasını engelleyen “devlet edimi ilkesi” gibi kavramlar bu anlayışın uzantısı olarak uluslararası hukukta kendilerine yer bulurlar. Bu model, ileride bahsedilecek olan Vestfalyan egemenlik (*Westphalian Sovereignty*) anlayışına benzer görünür. Vestfalyan egemenlikten farklı olarak burada, soyut bir olgu olarak devlet ile devletin yönetim aygıtı veya siyasal rejimi arasında ayrıma gidilir. Örneğin Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti (KKTC) Türkiye dışındaki devletler tarafından tanınmadığı için uluslararası hukuksal egemenliğe sahip değildir; ancak, bu ülke belirli bir toprak parçası üzerinde hükümlanlık sürmesi nedeniyle Vestfalyan anlamda egemen bir devlettir. Bunun tam tersi olarak Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ), 1974’ten itibaren “Filistin” adına Birleşmiş Milletler’de gözlemci statüsünde bulunmuştur; ancak, 1988’e kadar bir toprak parçasına hükmetmemiştir. İç egemenliği bulunmayan, İsrail işgali nedeniyle toprakları üzerinde hükümlanlık haklarını tam olarak sağlayamayan Filistin devleti için aynı durum halen de büyük ölçüde geçerlidir (Beriş, 2006: 55-56).

Krasner’in ortaya koyduğu son model ise “Vestfalyan egemenlik” olarak adlandırılır. Adından da anlaşılacağı gibi bu model, Vestfalya Anlaşmaları ile beliren, devletin kendi sınırları içerisinde karar alma tekeline sahip olması, dış aktörlerin iç otorite yapılanmasına müdahale edememeleri öncülünden hareket eder. Özde dinsel çatışmaların önüne geçmek için prenslerin kendi sınırları içerisinde serbestçe kural koyabilme haklarını karşılıklı olarak güvence altına alan

Vestfalya ile çizilen çerçeve, 18. yüzyılda Wolff ve Vattel tarafından hukuksal platforma taşınmış ve “başka ülkelere müdahale etmeme” şeklinde literatüre dâhil edilmiştir (Krasner, 1999: 19-25).

Egemenliğin siyasal pratikler açısından uluslararası düzlemde belirmesi Vestfalya Anlaşmaları aracılığıyla olmuştur. Otuz Yıl Savaşları sonrasında 1648’de imzalanan Vestfalya Anlaşmaları aracılığıyla teritoryal açıdan kendi alanlarında özgürce hareket etmeyi ve birbirlerinin coğrafi sınırlarına saygı göstermeyi kabul eden prenslikler, egemenliğin karşılıklı kabulüne dayanan modern devletler sisteminin temellerini atmışlardır. Vestfalya Anlaşmaları’nın modern devletin oluşumu açısından en önemli sonucu, otorite ile toprak arasında bağ kurulması, böylece kendi coğrafyası içerisinde devletin geniş bir özerkliğe sahip olduğunun kabul edilmesidir (Phillpott, 1999: 144-167).

Egemenlik kavramı için bir dönüm noktasını oluşturan Antlaşma, ulus-devletin uluslararası düzendeki yerini göstermesi ve kendi sınırları içinde nasıl bir güce sahip olduğuna işaret etmesi bakımından Grotius’un egemen devlet kuramı ile de örtüşür. Vestfalya modeline göre devletler, uluslararası hukukta eşit özneler olarak yer alan başat siyasi aktörlerdir (Cebeci, 2008: 23-28). Vestfalyan egemenlik, bir anlamda dış aktörlerin iç otoritenin oluşumuna müdahale edememesi anlamına gelen dış egemenlik kavramıyla örtüşürken, diğer yandan, devletin kendi sınırları içerisinde mutlak ve rakipsiz karar alma yetkisine sahip olması fikrinden hareketle iç egemenlik kavramını destekler (Krasner, 1999: 13).

Vestfalya ile beraber siyasal iktidar ile sınır arasında doğrudan bir bağlantı kurulmuş, her devlet hükmettiği coğrafya parçası, yani ülkesi üzerinde, tıpkı diğer devletler gibi egemen duruma gelmiştir. Böylece uluslararası sistemin ve hukukun temelleri atılmış; 1945 yılında imzalanan Birleşmiş Milletler (BM) Anlaşması’nın ikinci maddesi ile tekrar hatırlanan “egemen eşitlik” ilkesi tarih sahnesine çıkmıştır.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Üyelerini “eşit” gören ve katılımcı bir yapı ortaya koymaya çalışan BM’nin beş daimi üyenin (ABD, Rusya, Çin, İngiltere ve Fransa) oluşturduğu, veto yetkisini haiz “Güvenlik Konseyi”ne sahip olması, Teşkilatın katılımcılık ve demokratiklik iddialarına gölge düşürmektedir (Davutoğlu, 2003: 53-54).



Vestfalyan egemenlik anlayışı, içişlerine karışılmasını istemeyen ancak bunu tek başına temin etmeye imkân ve kabiliyeti olmayan zayıf devletler tarafından memnuniyetle kabul edilmiştir. Vestfalya Antlaşması'ndan sonra kendi topraklarında özgürce hareket etmeyi ve diğerlerinin coğrafi sınırlarına saygı göstermeyi kabullenen prenslikler olduğu gibi bir kısım modern devletler de egemenliklerini bu antlaşmaya dayandırmışlardır. Örneğin 19. yüzyılda bağımsızlığını kazanan pek çok Latin Amerika ülkesi, eski sömürgecileri olan devletlere karşı ulusal bağımsızlıklarını bu ilkeye dayanarak savunmuşlardır (Beriş 2006: 58).

Krasner'in farklı boyutlarla ortaya koyduğu bu sınıflandırma, egemenlik kavramının inşasından günümüze dek geçirdiği evrimi anlamamızı sağlayacak önemli kuramsal ipuçları sunar. Bu bağlamda, örneğin, herhangi bir uluslararası örgüte üyelik, hukuksal egemenliği çok fazla etkilemez iken, Vestfalyan egemenliği büyük ölçüde ortadan kaldırılabilmektedir (Davutoğlu, 2003: 49-50). Dolayısıyla bir ülkede bu dört unsurun tamamının bir arada bulunmasının olanaksız olduğu durumlar da söz konusu olabileceğinden Krasner, egemenliğin her zaman ve her yerde geçerli (genelgeçer), tek bir tanımının yapılamayacak kadar esnek bir kavram olduğunu savunmaktadır (Beriş, 2006: 59).

### **2.3. Egemenliğin Tarihsel Gelişimi ve Felsefi Kökeni**

Kavramlar, problemler, felsefe sistemleri kültür ürünü oldukları gibi, aynı zamanda kültürü etkiler ve biçimlendirirler. Bu nedenle onların birer “etki tarih”leri vardır ve ait oldukları kültürel-tarihi ortamdan bağımsız olamazlar (Özlem, 2002: 48). Bir kavram olarak egemenlik de Batı kültür ortamında ve belirli bir tarihsel kesitte ortaya çıkmıştır. Yani bir diğer ifadeyle egemenliğin felsefi ve kuramsal tartışmalarının ortamı genel olarak Batı dünyası özel olarak ise Batı Avrupa'dır.

Egemenlik konusu üzerinde ortaya konan yaklaşımlar modern düşünce öncesinde varlık evren konusundaki görüşlerin Tanrı merkezli olduğu, modern düşünce dönemiyle birlikte Tanrı merkezli varlık anlayışının yerine, insan merkezli evren anlayışının yerleştiği, böylece eski anlayışın değiştiği ve sona erdiği kabul görmektedir (Koçak, 2006: 27).

Bu çerçevede devlet ve egemenlik kavramları, doğusundan batısına bütün Dünyada, tarihi gelişim içinde aralarında Machiavelli, Bodin, Hobbes başta olmak üzere, birçok düşünür ve sosyal bilimci tarafından çeşitli şekillerde ifade edilmeye çalışılmış ve çeşitli fikir akımlarının konusu olmuştur. Siyaset felsefesinin kökenlerinin yer aldığı Eski Yunan'da, Bizans'ta ve Ortaçağ'da da modern çağların egemenlik tartışmalarını anımsatan kuramsal yaklaşımlar sergilenir. Her ne kadar egemenlik, modernite ile beraber doğmuş ve modern devletin bir kavramı olmuş ise de, ne modern devlet ne de tarihsel bir süreç olarak modernite kendiliğinden ve birdenbire ortaya çıkmıştır (Beriş, 2006: 31-32). Dolayısıyla bunların geçmişten bir anlık kopuşun ürünleri olmadığı dikkate alındığında kavramın tarihsel gelişimi ve felsefi kökenlerini açıklama gereği doğacaktır. Bu bağlamda aşağıda yer alan alt başlıklar konunun bu amacına yöneliktir.

### **2.3.1. Egemenlik - Devlet ilişkisi**

Çalışmanın önceki bölümlerinde yer verilen tanım, açıklama ve örneklerle bakıldığında egemenliğin, devlet mefhumu ile yakın olan ilişkisi görülmektedir. Tarihi, sosyolojik, siyasi, felsefi ve hukuki boyutları olan devlet olgusu birçok bilim dalı tarafından incelenmiş ve halen incelenmeye devam edilmektedir.

Salt hukuki tezahür olmadığı için tek boyutlu incelenemeyen Devlet kavramını; sosyal sözleşme teorisini esas alarak açıklayanlar olduğu gibi, devletin temelinin aile olduğuna ve devletin bir ailenin genişleyerek şümullü bir hale gelmesiyle ortaya çıktığını, devletin insanlar gibi doğup, gelişen ve sonra da ölen biyolojik bir yapı olduğunu, devletin sınıflar arası bir çatışmadan doğduğunu, devletin sosyal sınıflar arası bir ekonomik mücadelenin ürünü olduğunu ve devletin, sosyal, ferdi, coğrafi ve benzeri etkenler nedeniyle bir kollektiviteden kaynaklanan teşkilatlanmanın ürünü olarak ortaya çıktığını ileri sürerek açıklayan pozitivist teori olmak üzere çeşitli görüşler mevcuttur (Okandan, 1966: 28-112; Zabunoğlu, 2015: 23-62; Hazır, 2009: 11-32; Keskinsoy, 2016: 9). Ancak, genellikle kabul edilen, devleti unsurlarına ayırarak yapılan tanımdır. Buna göre devlet; belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanların bir egemenlik anlayışı altında örgütledikleri hukuki ve siyasi düzeni olan tüzel kişiliği haiz (Okandan, 1966: 841-842) sürekliliği bulunan uluslararası bir siyasi kuruluş olarak tarif edilebilir. Yine, Fransız hukukçu

Jellinek, devleti, *“kendisine özgü bir devlet gücüne malik ve belirli bir ülkede oluşmuş korporasyon”* olarak tanımlar (Yılmaz, 2012: 12).

Beşeri ve siyasi bir müessese olan devlet tüzel kişiliğinden mütevellit ve onun adeta mütemmim cüz’ü olan; bu manada en üst buyurma gücüne egemenlik denir (Kubalı, 1971: 44). Bugüne kadar farklı anlamlarda karşımıza çıkan, bu sebeple de nispî bir karaktere sahip olan egemenlik kavramı, uzun yıllar devletin temel unsurlarından birisi ve onun ayırt edici özelliği olarak kabul edilmiştir.<sup>4</sup> Bu manada devlet olgusunun üç temel unsurundan biri olan egemenlik, devletin maddi unsurlarını oluşturan insan topluluğu (halk, ahali, nüfus) ve ülke unsurlarından farklı olarak; soyut bir kavramdır. Bu yönüyle soyut bir hukuki varlık olan devletin bu niteliğini almasını sağlayan devletin kurucu unsurlarıdır. Bu kurucu unsur içerisinde yer alan egemenlik de devlete hukuk âleminin üstün bir realitesi değerini kazandıran siyasi unsur niteliğini taşımaktadır (Hazır, 2009: 16-22).

Devlet kuramına ilişkin çalışmalar ve tartışmalarda adı fazlaca geçen kavramlardan biri olan egemenlik, en yetkin siyasal örgütlenme biçimi olan ve hukuksal açıdan varlığını “egemen” olmasına borçlu olan “modern devlet” için önem taşımaktadır. Nitekim “modern devlet”in kendi öncesindeki siyasal yapılanmalardan farkını gösteren ana unsur egemenliğidir. Klasik hukuki yaklaşım içinde egemenlik, “ülke” ve “halk”la birlikte devletin varlık koşullarından biri olarak gösterilir. Ancak diğer iki unsurun aksine, egemenlik, somut bir gerçekliğe karşılık gelmez (Sağlam, 2013: 58). Devletin bu kurucu unsuru, hukuksal bir ilkedен, adeta bir “kanaat”ten ibaret kalır. İktidar ilişkilerini anlamlandırmayı sağlayacak bir araç olarak egemenliğin kavramsallaştırması hiç de kolay olmamış; kavramın bugün kullandığımız anlamına ulaşması birkaç yüzyılı bulmuştur (Beriş, 2006: 17). Bir diğer ifadeyle, burada belirtilen devlet kavramı da aynen egemenlik gibi belirli tarihi koşullarda ve bu koşulların bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

<sup>4</sup> Kapani bu klasik yaklaşıma katılmadığını şu ifadelerle belirtmiştir: *“Biz bu tutumdan ayrılarak egemenliği siyasal iktidar kavramı ile birlikte incelemeyi daha doğru buluyoruz. Zira bu ikisi birbirleriyle çok yakın ilişkisi olan ve çoğu zaman birbirleriyle karıştırılan kavramlardır. Ayrıca, egemenliği devletin ayırdedici kriteri (ölçütü) olarak görmeyişimiz de bizi bu yolu seçmeye yöneltmiştir* (Kapani, 2009: 58-59).

Devletin oluşabilmesi için belirli toprak parçasında (ülke)<sup>5</sup> yerleşmiş, ortak özellikleri bulunan insanlar üzerinde tek ve üstün bir siyasi otoritenin kullanabilmesi gerekir. Üstün ve sınırsız bu güç; emir, kumanda ve yaptırım uygulama yetkisi şeklinde karşımıza çıkan egemenliktir (Akyılmaz, 1998: 1). Egemenlik, otorite, siyasi iktidar, devlet kudreti gibi farklı şekillerde ifade edilen bütün bu kavramlar, kamu hukukçuları tarafından üzerinde tartışılan, devletin sahip olduğu üstün gücün anlamı ve niteliği konusunda üzerinde görüş birliğine varılamayan kavramlardır. Ancak şu da bir gerçektir ki devlet asgari olarak, belli sınırlar içinde yerleşmiş bir insan topluluğu, istikrarlı bir siyasi teşkilat ve müesseseseleşmiş bir iktidarı ifade etmektedir. Bu anlamda Devlet niteliğine sahip her toplulukta mutlaka üstün bir otoriteye ya da iktidara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda egemenlik, hukuksal bir kavramdır ve devlet iktidarının meşruluğunu ifade eder (Akyılmaz, 1998: 2).

Bodin'e göre, egemenlik, bir geminin güvertesi gibidir. Nasıl bir geminin omurgası, yelkenleri, güvertesi varsa ve bunlar geminin gemi olmasını sağlıyorsa, bunlar olmaksızın bir geminin varlığından bahsedilemiyorsa, toplumun üyelerini, aileleri ve dernekleri tek bir beden şeklinde egemenlik erkiyle birleştirmeyen bir devlet de, devlet değildir (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 26).

Özer tarafından en yüksek otorite veya güç olarak tanımlanan egemenliğin mutlak niteliğine ilişkin iki görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan ilki, Bodin ve Loyseau tarafından geliştirilen Klasik Fransız Görüşü, egemenliği devletin zaruri bir unsuru olarak kabul eder. Egemenlik; devlet idaresine bağlı kendinden üstün veya rakip bir güç tanımayan mutlak bir otoritedir. Yani devletin esasını teşkil eden bir niteliktir. İkincisi olan Klâsik Alman Görüşüne göre ise, egemenlik mutlak bir karakter taşımaz; en üstün emir ve kumanda kuvvetidir fakat nispidir. Bu nispi durumuna göre en üstün hükümlerlik gücü olan egemenlik, göreceli bir kavram

<sup>5</sup> Egemenliğin yer yönünden sınırlarını belirleyen ve bu alanda kesintisiz biçimde uygulanmasını sağlayan ülke unsuru ile ilgili Anayasa Mahkemesi 13.06.1985 tarih ve E:1984/14-K:1985/7 sayılı kararında şu açıklamalara yer vererek devletin ülke unsurunun açıklanmasında önemli bir bakış açısı sunmaktadır: “Ülke devletin asli ve maddi unsurlarından biridir. Ülke olmadan devlet olmaz. Ülke devlet otoritesinin geçerli olacağı alanı belli eder. Devlet sahip olduğu kurucu unsur niteliğini taşıyan üstün gücüne dayanmak suretiyle ülkede yerleşik olan ve devletin diğer asli-maddi unsurunu oluşturan insan topluluğunun güvenliğini ve yararını kollamak ve gözetmek durumundadır. Bu asli görevi nedeniyle ki, ülke üzerinde egemenliğe dayalı üstün bir hakka sahiptir.” Ülkemizde de, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin sınırları Misak-ı Milli (Ulusal Ant) adlı belgeye atıf yapılarak kavramsallaştırılmaktadır (Sağlam, 2013: 60).

olarak değerlendirilmektedir. Yine de devlet, kendinin tabi olduğu sınırları kendi serbest iradesi ile belirler (Özer, 2004:190).

Nihai olarak, 16. yüzyılın sonlarına denk düşen egemenlik, devlet ile birlikte ele alınan ve siyaset teorisinin içerisinde gelişen bir kavramdır; çünkü “ulusal devlet” olarak da nitelendirilen modern devlet ve egemenlik kavramları birlikte ortaya çıkmışlardır (Poggi, 2009: 79 vd.; Turhan, 2003: 218). Bununla birlikte devletin egemenliğinin günümüze kadar hiç değişmeden geldiğini söylemek mümkün değildir. Bu konuda iki farklı dönem vardır: İlk olarak 1789 Fransız Devrimine kadar olan dönemdir. Bu dönemde egemenlik tek bir kişiye izafe edilmiştir. Rousseau’nun görüşlerinin de etkisinin görüldüğü, Fransız Devrimiyle ortaya çıkan ikinci dönemde ise, aslında devlet gücünün niteliklerinde ilke olarak bir değişiklik olmamakla birlikte, bu güç tek bir kişiden alınarak tüm topluma verilmiştir. Yeni Çağla birlikte, egemenlik, modern siyasal iktidar tipi olarak “ulus devlet”i anlatan bir kavram haline gelmiştir (Hakyemez, 2004: 25). Zamanla siyasi kararları nihai olarak belirleme yetkisinin halka ait olduğunun kabul edildiği demokratik rejimlerde egemenlik “millet”tedir (Erdoğan, 2005b: 23). Artık egemenliğin kaynağı ile kullanımı insanlarda “bir”leşmiştir. Çalışmanın ilerleyen aşamalarında bu değişimin izleri sürülecektir.

### 2.3.2. İlk Çağdan Modern Devlete Egemenlik

İnsanlar tarih boyunca toplu halde yaşamışlardır. Aristoteles’in ifadesiyle insan toplumsal ve aynı zamanda politik bir varlıktır (Aristoteles, 1993: 9). Modern anlamda devletin var olmadığı, devleti ortaya çıkarabilecek koşulların oluşmasına imkân bulunmayan “*ilkel toplumlar*”da egemenlik ve benzeri bir düşüncenin var olamayacağını söylemek mümkündür. Merkezi otoritenin, diğer bir ifadeyle merkezileşmiş güç tekelinin bulunmadığı bu ilkel ve devletsiz toplumlarda, topluluğun tüm bireyleri kararların alınmasına katkıda bulunacağı için bu topluluklarda iktidarını meşrulaştırma kaygısı taşıyan bir yönetici sınıf bulunmamaktadır (Koçak, 2006: 31).

Eski Mısır kamu hukunda Firavunların/kralın yeryüzünde hem hükümdar hem de Tanrı kabul edilmesiyle Kral ile Tanrı arasında bir ayniyet bulunmakta ve ikisi

arasında hiçbir farkın olmadığına inanılmaktadır. Firavunlar doğrudan Tanrısal gücün kendilerinde var olduğunu halka kabul ettirme çabası içinde olmuşlardır. Aynı zamanda bir yeryüzü tanrısı olarak da görülen hükümdara boyun eğmek sadece siyasi bir zorunluluk olmanın ötesinde aynı zamanda dinsel bir görevi ifade etmektedir (Kapani, 2009: 75).

Eski Sümer sitelerinde her sitenin gerçek hükümdarı olarak kabul edilen Tanrıları vardır. Ancak iktidarın kullanımı, Tanrı adına hareket eden “*Ensi*” ve “*Patesi*” denilen şeflerdedir. Ruhani ve maddi yetkilere sahip bu şefler, sitenin tanrısı ile halk arasında aracı olan, kozmik dünya ile gerçek dünya arasında siyasal düzeni temsil eden aracı organ gibidirler (Okandan, 1951: 102-103). Babil Hükümdarı Hammurabi’nin kendisini bazen mabud “*Sin*”in, bazen de Amurlular’ın kutsadığı “*Dagan*”ın oğlu olarak göstermesi, halkı yönetme ve adalet dağıtma görevinin kendisine Tanrı Marduk tarafından verildiğini söylemesi kuramsal açıdan teokratik egemenlik anlayışı için iyi bir örnektir (Okandan, 1951: 121-122). Ancak yukarıda yer alan tipler, hukuken ve fiilen gücün kimin tarafından kullanıldığı sorunu ile ilgilenen egemenlik kavramına oldukça uzaktır.

Egemenliği kavramlaştıran Bodin ve onu yetkinleştiren Hobbes’un egemenlik kuramları ile eski Yunan site devletleri (polis) arasında yakın benzerlik bulunduğu ileri sürülmüştür. Batı medeniyetinin felsefi temellerinin en önemlilerinden biri olan Yunan felsefesi olduğu dikkate alındığında bu tür bir benzerliğin göz ardı edilmemesi gerekir. Nitekim Lipson bu gerçeğe şöyle işaret etmektedir (Lipson, 1978: 200): “*Tüm toplumu içine alan Yunan’ın polis anlayışı ile Bodin’in ya da Hobbes’un egemenlik teorisi arasında yüzyıldan yüzyıla uzayan bir bağ kurulmuştur.*” Yunan site devletinde, kadınlar, yabancılar (metoikos) ve köleler ne egemen meclisin toplantılarında bulunabiliyordu ne de kamusal görevlerde hizmet vererek siyasal yaşama katılabiliyorlardı. Bireylerin ise, site dışında bir varlıkları olmadığı gibi, birey olarak site karşısında da kendine özgü hak ve yetkileri bulunmamaktaydı (Okandan, 1951: 265). Devlet ile toplumun birbirinden ayrılmadığı bu dönemde “*polis*” sözcüğü her ikisini anlatabilmek için yeterli olmuştur. Nitekim devlet egemenliğinin sınırları gibi sorunlarla hemen hiç ilgilenmeyen ve “*teklik*”ten yana olan Platon ve Aritoteles gibi düşünürlerin sözleri “mutlak ve sınırsız” devlet deyimleriyle açıklanmıştır. Ancak Aristoteles devlet

içinde diğer grupları korurken, hocası Platon'un tekçi devleti, diğer grupları ortadan kaldırmak ve onların görevlerini yok etmek istemektedir (Lipson, 1978: 183).

İnsan doğasının erdemli olmayı amaçladığını belirten Platon'un devletinde yönetici elitin temel kaygısı, yurttaşları erdemli bir şekilde yetiştirmekle ortaya konulmuştur. Aristo sonrası Stoacılar ve Epiküryenler gibi Yunan filozoflarında polisin sınırları içinde kalan herşeyi devlet elinde merkezileştiren bu "tek"çi düşünceye karşı çıkışlar görülmüştür. Stoa okulu düşünürlerine göre temel amaç mutluluktur. Mutluluğa ulaşabilmenin yolu doğaya uygun davranmaktan, doğaya uygun davranmanın yolu ise akla uygun davranmaktan geçiyordu. Buna göre devlet her şeyin üstünde değildir, onun üstünde akıl vardır, yasa vardır, hukuk vardır. Böylelikle Stoa Okulu, devleti her şeyin üstünde gören, onu putlaştıran klasik Yunan düşüncesinden uzaklaşmıştır. İnsana devlet dışında manevi değer tanınmasıyla Stoisizm insanlar arasında eşitlik, kardeşlik düşünceleri ile insan hakları doktrininin en eski felsefi kaynağını oluşturmuştur. Hristiyanlığın insan anlayışı da stoisizmden etkilenmiş ve Tanrı önünde eşit ve özgür insan anlayışına giden yolda stoisizm önemli bir basamak oluşturmuştur (Göze, 2013: 63-65). Yine de, Yunan düşünürlerde ve Yunan sitelerinde varlığını kabul ettikleri güce bir üstünlük tanınması, bu üstün gücün sadece site içinde değil, diğer Yunan sitelerindeki üstün güçlere karşı da bağımsızlığı korumaya yönelik bir anlayışı içermesi, Yunanlıların devletin iktidar unsurunda varlığı öne sürülen iç ve dış niteliklerin her ikisinin de bilincinde olduğuna işaret etmektedir (Okandan, 1966: 776).

Egemenlik düşüncesinin doğumu ve gelişiminde Batılı yazar ve düşünürlerle ilham kaynağı olan Roma'da ise, hayatın her alanı devlet gücünün denetimi altına alınmıştır. Roma toplumunu oluşturan değişik sosyal gruplardan hiçbirisi kendilerini devletten ayrı görmedikleri gibi, kendilerine, devlete gösterilenden daha fazla bir bağlılık gösterilmesini de istemezlerdi (Lipson, 1978: 185). Romalılar devlet gücünün üstünlüğünü hem devlet içinde hem de devlet dışında Principatus ve Dominatus dönemlerinde sağlamaya çalışmışlardır. Devletin üstün gücüne, dışa karşı sadece bağımsızlık değil, ona aynı zamanda bu alanda da sınırsız üstünlük tanıyarak, dünyanın bütün toplumlarını bu güce bağlama isteğini de bünyesinde taşımıştır. Böylece devlet gücüne sadece içte değil, dışta da sınırsız

üstünlük niteliği tanımlıdır (Okandan, 1966: 776-777). Nitekim Roma'nın bu anlayışı ileride egemenliğin gelişimindeki en önemli ilham kaynaklarından birini oluşturacaktır.

Roma'nın Cumhuriyet ve imparatorluk dönemlerinde, "egemenlik" sözcüğü kuramsal ve kavramsal anlamda tartışılmamış olmakla birlikte, bu olguyu ifade etmek için "*imperium*" sözcüğünü kullanmışlardır. Roma'lı yönetici ve İmparatorlar "*üstün emretme gücü*" olarak kullandıkları "*imperium ve potestas*" şeklinde ifade edilen bu gücü, devletin iktidar unsurunun niteliklerini belirten bir hukuki terimden ziyade yetkilerini anlatmak ve açıklamak için kullanmışlardır (Okandan, 1966: 777-778).

Egemenlik kavramının asıl filizlendiği ortam, zaman açısından uzun yüzyıllar boyu sürmüş olan Ortaçağ Batı dünyasıdır. Egemenliğin tarihsel kökleri Ortaçağ Hristiyan dünyasında aranırken, bu dönemin düşünce ve anlayış özellikleri geçen zaman içinde değişime uğramış ve farklılıklar göstermiştir. Roma'nın parçalanması ve Batı Roma İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra Doğu'da Bizans "*imperium*" anlayışını sürdürmeye çalışmıştır. Ancak Batı'da bir yandan Papalığın bütün laik güçler üzerinde olması, diğer yandan Roma'nın mirasçısı olduğunu iddia eden Kutsal-Roma Cermen İmparatorluğu'nun üstünlük iddiaları, bir diğer yandan da toprak mülkiyeti ile toprak kirası temeline dayanan, böylece kişisel ilişkiler ağı kurmuş olan feodalitenin varlığı gücün parçalanmasına neden olmuştur. Bir başka açıdan, Ortaçağ Avrupası'nda, egemenliğin kralın elinde toplanarak "bölünmez" nitelik kazanması sürecinde, kralın iki rakibi olmuştur: Feodal Beyler ve Kilise.

Ortaçağ, gerek iktisadî ve siyasal kurumlarıyla gerekse düşünsel açıdan egemenlik kavramına uzaktır. Ortaçağ, toplumsal ilişkileri, ekonomisi ve siyasal kurumları ile feodalitenin üzerine kuruludur (Şenel, 2004: 208-218). Parçalı ve kırılğan bir iktidar yapısına sahip olan Feodalite her şeyden önce bir üretim tarzıdır. Feodalitenin parçalı iktidar yapısı, bunun yanında dinin hem dünyevî hem de uhrevî yaşamı yönlendirme çabası, bunlarla ilişkili olarak siyasal otoritenin güçsüzlüğü, merkezileşmiş ve belirli bir coğrafî alan üzerinde hâkimiyeti tam anlamıyla eline almış kurumsal bir yapı olarak devletin hâlâ ortalarda olmadığını göstermektedir. Üstüne üstlük, kolları, Hristiyan coğrafyasının her yerine uzanan



ve kendini tüm dünyevî otoritelerin üzerine yerleştiren kilise, bu dönemde insanlığın evrensel kurtarıcısı rolünde ve siyasal iktidarı bu kutsal amacını gerçekleştirmek üzere yararlanacağı basit bir aygıt olarak görme eğilimindedir. (Beriş, 2006: 69).

Toprak sahibi olan lord (süzeren) ile onun “vassal”ı arasındaki somut hiyerarşik ilişki, o dönemde Kilise yönetimi için de geçerlidir. Bu şekilde somut hiyerarşik ilişkiler üzerine kurulan Ortaçağ feodal düzeninde (Lipson, 1978: 118-119) insanların soyut egemenlik düşüncesine sahip olmaları düşünülemezdi. O dönemde kullanılan egemenlik sözcüğü modern anlamda siyasal-hukuki egemenliğin karşılığı değildi (Koçak, 2006: 46).

Ortaçağ Hristiyan dünyası, Hristiyanlık dininin temel inanışları ve Aristo felsefesinin yoğun şekilde etkisi altında bulunmaktadır. Çağın belirleyici niteliği, salt birlik (mutlak vahdet) düşüncesinden hareket etmiş olmasıdır. Bu anlayışa göre, en geniş kapsamlı varlık evren olmak üzere, bunun içinde yer alan tüm varlıklar bir hiyerarşi içinde dizilmişlerdir. Evren tüm insanlığı, insanlık<sup>6</sup> da kendini oluşturan insan topluluklarını içine almaktadır (Akbay, 1948: 125-126).

Egemenliğin temel unsuru özgür, başlı başına sorumlu “yasa koyucu” düşüncesidir. Bu nedenle egemenlik kavramının netlik kazanması, ‘*kral kendi ülkesinde imparator*’ (*rex est imperator in his own realm*) formülü ile bağlantılıdır (Erözden, 2008: 45). Modern devleti ortaya çıkaran kurgu dünyevi bir alanda yasa ile uygulama arasındaki niteliği itibarıyla “tek”liği içeren siyasal iktidar ilişkisini kurmaktır. Hâlbuki modern düşünce öncesi kozmik dünya ile gerçek dünya - tanrı ile halk - kutsal yasa ile dünyevi güç odağı ayrı ayrı düşünülmeyi gerektirmektedir (Akal, 2005: 15-16). Bu bağlamda egemenlik modern çağın kavramıdır. Batı Avrupa toplumları için Ortaçağın kurumları geleneksel olan kurumlardır. Modernliğin geleneksel sistemle çatışması 12. ve 13. yüzyıllarda ortaya çıkmıştır (Black, 1986: 7). Erken modernleşen toplumlarda dönüşüm içsel etkenlerden kaynaklandığından bu dönüşüm uzun yıllar sürmüş ve yavaş gerçekleşmiştir. Bu

<sup>6</sup> Ortaçağ Batı dünyası için insanlık kavramı, sadece Hristiyan dünyasıdır. Hristiyan olmayanların da insan sayılıp sayılmayacağı konusunda değişik görüşler için bkz.(Akal, 2010: 47-50).

yavaşlık egemenlik için de geçerli olmuş, kavramın gelişmesi ve yetkinliğe ulaşması yıllar almıştır.

Diğer taraftan modern çağdaki egemenlik anlayışı, Ortaçağ hukuk ve siyaset anlayışından köklü bir kopuşun ifadesidir. Ortaçağ Avrupasında dünyevi iktidarlari, kaynağı ilahi olan “*doğal hukuk*” kurallari bağlamaktadır. Bu dönemde her türlü insani faaliyeti ve devlet yönetimine ilişkin tüm faaliyetleri düzenleyen doğal hukuk kurallarıdır (Akbat, 1948: 127).<sup>7</sup> Doğal hukuk ile insan doğası arasında doğrudan bir ilişki olduğunu, insan doğasının doğal hukuka<sup>8</sup> uygun olanı yaparak doğru ve erdemli eylemlere ulaşabileceğini öne süren Thomas Aquinas tarafından sistemli bir şekilde açıklanan görüşe göre, yasa, evreni yaratan ve yöneten ilahi aklı yansıtan bir aynadır. Ortaçağın Aristo’su olarak da bilinen Aquinas’a göre, yeryüzünde en yüksek iktidara sahip kral da dâhil tüm insanlar, Tanrı iradesinin ifadesi demek olan İlâhi yasaya boyun eğmekle yükümlüdür. Özetle, Aquinas’ın devlet gücünün niteliği olarak yasa yapma iktidarını ileri sürdüğü görölmektedir (Okandan, 1966: 774).

Ortaçağın bir başka düşünürü Padovalı Marsilius ise, devlet gücünü, yasaları yapan ve hükümeti meydana getiren bir güç olarak görmüştür (Okandan, 1966: 778). Ortaçağın siyasal ortamının bu karışıklığı içinde Marsilius tutarlı bir şekilde dünyevi otoritenin yanında yer almış ve bunu savunmuş bir filozoftur. Marsilius, siyasetin kiliseden bağımsızlığını ve bunun uzantısı olan devletin birliğini kuramsallaştırarak oluşturduğu görüşleri ile modern egemenlik düşüncesine ve modern (egemen) devlet kavramına giden yolu açmaktadır (Karaböcek, 2011: 34-36). Sonraları Dante de benzer düşünceleri paylaşmıştır. Dante’ye göre de doğal hukuk ilâhi hukuktan, insan yapısı olan beşeri hukuk da doğal hukuktan kaynağını aldığına göre, sonuçta beşeri hukuk da Tanrı’nın iradesine uygun olan bir hukuktur. Bu anlamda birini ihlal etmek, diğerini de ihlal etmek demektir. Bu noktada Dante’ye göre hukuk ile Tanrı’nın iradesi arasında herhangi bir fark görülmez (Akbat, 1948: 146).

<sup>7</sup> Akbat’ın da belirttiği gibi (1948: 127), bütün bu ifadeler kuramda kalmış, uygulama sırasında insanlar bir taraftan devletin veya senyörün, diğer taraftan kilisenin baskısı altında yaşamıştır.

<sup>8</sup> St. Thomas’ın görüşlerinde, pozitif hukukun doğal hukuka bağlanması ileride insanın doğal haklarını açıklamada benzer şekilde uygulanan bir yöntem olacaktır. Yeniçağdaki insan hakları kavramı ve bu haklara dayanan yönetim anlayışı, kaynaklarını buradan devşirecektir. Bu açıdan egemenliğin sınırları da bu doğal haklar ile sınırlandırılacaktır (Karaböcek, 2011: 32).

George Sabine de eserinde, Ortaçağ'da doğal hukukun, uyrukları olduğu kadar yöneticileri de bağladığını, kralların hukuka uygun şekilde adalet dağıtma yükümlülüklerinin bulunduğunu ve halkın genel kanaatlerinin de bu yönde olduğunu yazmaktadır (Sabine, 1969: 196). Ortaçağ'da doğal hukuk-Tanrı-gelenekler bağlantısını kuran Sabine, bu konudaki yaygın inançları şu ifadelerle belirtmektedir (Sabine, 1969: 199):

*“... Ortaçağ'larda ister meslekten bir hukukçu olsun, ister halk adamı herkesin doğal hukuka inandığı doğrudur, ama bu inanç hiçbir şekilde kanunlara duyulan olağanüstü saygıyı tüketmiyordu. Tanrının etkisi insanların hayatlarını en küçük ayrıntılarında bile etkileyen bir güç olarak düşünüldüğünden gerçekten her türlü kanunun ebedi olarak geçerli olduğuna, bir dereceye kadar da kutsal olduğuna inanılırdı. Köklerini halktan alan gelenekler hiçbir şekilde doğal hukuktan ayrı sayılmaz, yerden yetişip göğe varan, gölgesinde bütün insan hayatının, ulu ağacın küçük bir dalı sayılırdı.”*

Bu düşünceye göre köklerini halktan alan gelenekler doğal hukuktan ayrı olmadığı gibi, doğal hukuk da Tanrısal, ebedi ve kutsaldır. Yine bu dönemde Avrupa'da doğal hukuk, yöneticileri bağlamakta ve iktidarlarını sınırlandırmaktadır. Bu nedenle Bodin, egemenin niteliklerini ortaya koyarken onun örf adet kuralları ile bağlı olmadığını, ancak egemenin kabul etmesi durumunda bu kuralların hukuki geçerlik kazanabileceğini ileri sürmektedir (Koçak, 2006: 51-52). Tanrı'nın iradesinin eseri olan örf ve adet hukuku karşısında, dünyevi egemen iradeye üstünlük tanıyan bu zihniyet değişiminin sonucu, modern döneme ait egemenlik düşüncesinin doğumunu hazırlamıştır. Bununla birlikte, Ortaçağ'da Tanrısal olmayan gücü düşünmek olanaklı olmadığından temel sorun, bu gücün Tanrı tarafından kime verildiği noktasında odaklanmıştır. Ortaçağ Hristiyanlık düşüncesinde siyasal iktidar ilişkisi, *“bir yönünü ilke açısından Tanrının, diğer yönünü kullanım açısından uygulamanın başında olanın – sahibi değil- oluşturduğu iki başlı bir sorun”* olarak kalmıştır. Modern döneme ait egemenlik anlayışı ile Ortaçağ'da ayrı tutulan ilke (yasa) ve kullanım (uygulama) birleştirilecektir (Akal, 2005: 70-71).

Egemenliğin değişen anlamını gösteren bu süreçte egemenliğin doğumuna kaynaklık eden tarihi gelişmeleri özetle şu üç başlıkta toplamak mümkündür: Roma geleneği ve siyasal düzeni, Papalığın mutlakıyetçi talepleri ve son olarak

Rönesans ve Reform Hareketleri. Bu süreçte nasıl Roma'daki Papa'nın şahsında sembolleşen *"Hristiyanların siyasi birliği"* düşüncesi *"iki kılıç"* kavramını anakronik hale getirmişse, Kilise tarafından desteklenen *"Avrupa Hristiyanlığı birliği"* idealini de Rönesans ve Reform olayları yıkmıştır. Böylece, gerçek anlamda egemenlik düşüncesinin en önemli kaynağı ön plana geçmiş olmaktadır (Koçak, 2006: 60). Özellikle, 31 Ekim 1517 günü ünlü "Doksanbeş Tez"ini yayımlamasıyla Reform'un başlatıcısı olarak kabul edilen Luther'in siyaset kuramına en önemli katkısı, Ortaçağ boyunca siyasal düşüncenin en fazla revaç bulan kavramı olan ve Gelasius'un öğretisinin<sup>9</sup> yerini alan *"İki Kılıç Kuramı"*<sup>10</sup> karşı ürettiği tezlerdir.

Luther, öncelikle dünyevî iktidarın dışında uhrevî bir iktidarın varlığını kabul etmez. Ona göre dünyevî iktidar tanrısal kökenlidir; ancak bu iktidarın başında bulunan kral yetkisini kiliseden değil, doğrudan Tanrı'nın kendisinden almaktadır. Dünyevî iktidar, tanrısal kökenli olduğu için inananların iktidar sahiplerine, her koşulda, hatta onlar tiranlığa kaysalar bile, tabî olma yükümlülüğü bulunmaktadır. Luther'in Ortaçağ Hristiyan düşüncesinden farklı olarak ortaya koyduğu iktidarın kökeni meselesidir. Luther, monarkın iktidarını kullanabilmesi için kiliseyi aradan çıkarmış; iktidarın monarka doğrudan Tanrı tarafından verildiğini savunmuştur. Dolayısıyla dünyevî iktidarın sahibi monarşidir ve bu hakkı kullanabilmesi için kilise tarafından yetkilendirilmesine ya da eylemlerinin onaylanmasına ihtiyacı yoktur. Sonuçta Luther'in tezleri ile kılıç teke inmiştir ve o da dünyevî iktidara aittir. Elbette, burada söz konusu edilen siyasal iktidar, yetkin bir kurumsal yapılanmaya sahip "devlet" değildir ve egemenliğin kökenleri bu dönemde hâlâ yeryüzüne inmemiştir (Beriş, 2006: 93).

<sup>9</sup> Bu öğretinin temeli, ruhani otoriteyi temsil eden Kilise ile dünyevi iktidarı temsil eden devletin birbirinden ayrı alanlarda dünyayı kendi amaçlarına göre yönettiği düşüncesidir (Saygılı, 2015: 153).

<sup>10</sup> *"Her iki iktidarı birbirinden ayrı alanlara yerleştirerek Kilise'nin özerkliğini sağlamlaştırmayı amaçlayan "Gelasius Öğretisi"nden farklı olarak, "İki Kılıç Kuramı", Kiliseye, hem dünya işlerini idare etme, düzeni ve adaleti sağlama hem de ruhsal alanı yönetme güçlerini elinde bulundurduğunu, ama dünya işlerini idare etmeye yarayan maddi kılıcı kralların eline verdiğini, kralların bu kılıcı Kilise'nin buyruklarına uygun olarak kullanmak zorunda olduklarını ileri sürme olanağı vermiştir."* (Ağaoğulları ve Köker, 2011: 201-202). Böylece, "İki Kılıç Kuramı", Auctoritas'ın tamamen dini iktidar tarafından belirlendiği ve iktidarın kullanım ilkesi olan potestas üzerinde mutlak kontrolü olduğu iddiasına yaslanmaktadır.

### 2.3.3. Modern Devletin Ortaya Çıkışı ve Gücün Merkezileşmesi

Modern devlet<sup>11</sup> anlayışı, kendinden önceki devlet anlayışından bir kopuşu gerçekleştirerek oluşmuştur. Bu bakımdan kendisinden önceki devlet anlayışından temel farklılıkları bulunmaktadır. Bu farklılıklar aslında yalnızca devlet görüşünde karşımıza çıkmaz. Batının modern düşünce sistemi içerisinde devlet görüşü onun öğelerinden biridir. Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra Avrupa’da ortaya çıkan bilim, sanat, edebiyat alanlarındaki gelişmelere paralel olarak aydınlanma dönemi ile modern düşüncenin temelleri atılmıştır. Dolayısıyla modern düşüncenin evren anlayışına uygun bir devlet görüşü inşa edilmeye çalışılmış ve bu gerçekleşirken modern düşüncenin evren, insan, toplum anlayışı ile uygun bir görüş ortaya çıkmıştır (Karaböcek, 2011: 47).

#### 2.3.3.1. Modern Devlet ve Egemenlik

Modern devlet anlayışı ve buna bağlı olan egemenlik kavrayışı modern düşünce biçiminin üzerine inşa edilmiştir. Modern dönem öncesinde evren anlayışı Tanrı düşüncesinin merkezde yer aldığı ve evrenin bu düşünce etrafında açıklandığı bir anlayıştır. Ancak Kopernik, Kepler, Galileo, Bacon, Descartes ve Newton’un düşünce ve yaklaşımları bu anlayışta değişimin ilk öncüleri olmuştur. Başta fizik alanındaki bu gelişmeler evrenin mekanik bir düzen olarak algılanması sonucunu doğurmuştur. Evren artık aşkın bir gücün sürekli yönetiminde olan bir düzen olarak değil, doğa yasalarına tabi ve insan bilgisine tamamen açık bir düzen olarak görülüyordu. Evren matematik dili ile yazılmış bir kitaptı ve bu kitaptaki bilgiler doğa bilimlerinin dili ile anlaşılabilirdi (Karaböcek, 2011: 49). Modern düşüncenin evren kavrayışının önemi, daha sonra seküler düşüncenin gelişimini hazırlayan en önemli bilimsel dayanağı oluşturmuştur. *“Newton’dan gelen boyut bilimsel, Locke’dan gelen boyut felsefi ve epistemolojik, Montesquieu’dan gelen boyut ise siyasal sorunların tartışılmasına imkân veren bir zemin hazırlamıştır.”* (Çiğdem, 2009: 22).

Yeni Çağın evren görüşü aynı zamanda bu evren görüşü ile uyum içerisinde bir insan görüşünü de gerektirmektedir. Yeniçağdaki insan kavrayışı süreç içerisinde

<sup>11</sup> Devletin doğası, tarihsel gelişimi, dönüşümü ve geleceği için bkz. (Poggi, 2009; 2011).

bu evren kavrayışı ile bir tutarlık göstererek ortaya konmuştur. Yeniçağ'ın insan anlayışı toplum kavrayışını ve dolayısıyla da modern devlet teorisini belirleyecek ve bu bakımdan egemenlik kavrayışının hazırlayıcısı olacaktır (Karaböcek, 2011: 51). İnsanın merkeze yerleşmesi Descartes'in "*Düşünüyorum öyleyse varım.*" (Descartes, 1994: 33) sonucu ile başlar. Descartes ile beraber düşünen özne (res cogitans), merkeze yerleşir. Artık insan kendi aklı ile en yalın hakikatlerin temeli haline gelir. İnsanın düşünen özne olarak tanımlanması, akla yapılan vurgunun güçlenmesine yol açacaktır. Özellikle genel olarak İngiliz Sanayi Devrimi ile başlatılıp Fransız Devrimi ile bitirilen, hem Amerika hem de Avrupa'nın hemen her yerinde etkili olmuş bir süreci ifade eden aydınlanma döneminde (Çiğdem, 2009: 13) akla yapılan vurgu artacak ve neredeyse insan aklı, tanrısal bir nitelik taşıır hale gelecektir.

Modern düşüncenin insan anlayışı, bireye dayalı ve ortaçağın hiyerarşik toplum anlayışına karşı eşitlikçi bir insan anlayışıdır. Modern düşüncenin toplum kavrayışı bu temelleri veri kabul ederek ortaya çıkmış bir kavrayıştır. Artık toplumsal yapının kendisi, dinamikleri ve kurumları bir aşkın varlığa gönderme yapmadan anlaşılmaya çalışılıyor ve bu yapılırken de insan aklının kendisinden başka bir kaynağa başvurulmuyordu. Tüm toplumsal yapıyı düzenleyebilecek ve organize edecek bu yeni iktidar aygıtı modern devletti ve modern devlet anlayışına bağlı egemenlik kuramı topluma aşkın bir güç olarak ortaya konacaktır (Karaböcek, 2011: 66). Bu açıdan adına "Devlet" denilen ve oluşumunu sağlayan pek çok etmenin bulunduğu bu siyasi yapılanma, 16. ve 17. yüzyıllarda Batı Avrupa'da ortaya çıkmış olan nispeten yeni bir olgudur. Doktrindeki ifadeyle modern devlet, 'kurumsallaşmış siyasal iktidar tipi' (Akal, 2011: 14) olup, herşeyden önce siyasal iktidar alanı içinde yer alan bir olgu, onun doğal bir parçasıdır. Siyasal iktidarın kurumsallaşma sürecinin en ağır ve modern açılımı (Poggi, 2011: 24) olan devletin bir unsuru olarak kabul edilen egemenlik kavramı da genel olarak bugünkü anlamıyla yine aynı yüzyılda ortaya çıkmıştır (Kapani, 2009: 58).

Yukarıda yer alan düşünsel gelişmelerin yanında kilisenin siyasal gücünü ve etkinliğini yitirmesi, sosyo-ekonomik koşullara uyum sağlayamayan feodalitenin tarih sahnesinden silinmesi ve burjuvazinin toplumsal sınıfların en önemlisi durumuna gelmesi modern devletin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan başlıca

sebepler olmuştur. 16. yüzyılda başlayan, bunu izleyen iki yüzyıl boyunca iyice güçlenen eğilim, her şeyden önce siyasal iktidarın tek bir elde toplanması ve merkezileşmesi yönündedir. Egemenliği içkin, modern laik devletin oluşumunda temel motif olan kapitalizmin gelişim sürecine Rönesans ve Reform hareketleri eşlik eder. Kapitalizmin ekonomik açıdan gerçekleştirdiğini Rönesans ve Reform düşünsel açıdan yapacak ve Ortaçağ sonrası Avrupa'sında köklü bir zihniyet değişikliğinin temellerini atacaktır.<sup>12</sup>

### 2.3.3.2. Egemenliğin Gelişim Süreci ve Düşünürler

Egemenliğin gelişim süreci modern devletle başlar. İktidarın tek ve merkezî bir nitelik kazanması, tarih sahnesine yeni çıkmaya başlayan burjuvazinin desteğini arkasına alarak alternatif güç odaklarını aşama aşama ortadan kaldırması ve Rönesans ile Reform deneyimlerinin ardından Avrupa'da kilisenin etkinliğinin azalıp siyasal ve toplumsal hayatın laik bir kimliğe bürünmesi ile mümkün olmuştur (Hakyemez, 2004: 62).<sup>13</sup> Bu açıdan modern devletin doğuşunu sağlayan pratik koşullar, 15 ve 16. yüzyıllar Avrupa'sında aranmalıdır. Modern devletin kurumsallaşmayı başarması, hükmettiği toplumun kaynaklarını seferber etmede avantaj sağlaması ve rakipleri olan şehir birlikleri (city-leagues) ve şehir devletlerini (city-states) alt etmesi, siyasal toplumun tek yetkin örgütlenmesi şeklinde belirmesini sağlamıştır (Spruyt, 1994: 185).

Feodalitenin parçalı iktidar yapısı, ne ticaretin dayanacağı standart hukuksal normları oluşturmada ne de değişik bölgeler arasında düzenli mal akışı

<sup>12</sup> Bu genel yaklaşıma karşılık, Saygılı, "Kutsal Canavar Devlet" isimli eserinde, modern devletin hem rasyonel araçlarla donatılmış hem de kutsallıklarla kuşanmış olduğunu, buradan hareketle, modern devletin ilahiyatın kavramları olmadan anlaşılamayacağını belirtmektedir. Ayrıca tarihteki sürekli mücadele içinde bulunan iki güçten –devlet ile teoloji- teolojinin hem modern devletin en azılı düşmanı hem de onun biçimlendiricisi olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.(Saygılı, 2015: 1-31).

<sup>13</sup> Akal, kendi ifadesiyle "laikleşme" hakkında şu cümleleri kurar: *"Laikleşme, kabaca din ve dünya işlerinin birbirinden ayrılması değil, bunun tam tersini anlatacaktır. Eski toplumlar kutsal olanı dünyevi olandan, Yasa'yı uygulamadan titizlikle ayırmışlardı. Bu geleneksel ayırma son veren ve iki alanı teke indirgeyen modern krallıkta, siyasi iktidarın ilkesiyle kullanımı denen iki unsur, dünyevi bir çerçevede kaynaşacaktır. Yasa ile uygulama arasındaki ilişki bir meşruiyet ilişkisi olduğundan, laiklik, aynı zamanda meşruiyet arayışındaki kesin bir değişikliği de işaret etmektedir. Genel olarak, meşruiyet, gücü kullanana otorite odağının onayını vererek, yasallığı sağlar. (...) Laikleşme sonucunda uygulama kendisine dünyevi alanda yeni bir gönderge, bir meşruiyet kaynağı (dünyevi Yasa Yaratıcı) arayacaktır: Ulus. (...) Modern krallık, ulus-devleti hazırlayan süreçte (laikleşme), hem ruhani hem dünyevi alana sahip çıkacak, daha doğrusu kutsal olanı dünyevileştirecek, kilise'yi devlet içinde eritecektir."* (Akal, 2005: 341).

sağlayacak bir güvenlik ortamı yaratmada başarılı olacaktır. Bu nedenle burjuvazi, serbest ticaret yapabilmesine imkân sağlayacak siyasal istikrarın sağlanması koşuluyla krallara vergi verme yükümü altına girecek ve böylece merkezî mutlakiyetçi monarşiler kısa süre içerisinde Avrupa yönetim mekanizmasının temel unsuru haline gelecektir (Beriş, 2006: 100). Burjuvaziden gelen vergiler aracılığıyla büyük bir ekonomik potansiyel elde eden krallar, gelir kaynakları önemli ölçüde azalmış feodal beylerin görelî egemenliğini ortadan kaldırırlar; artık egemenlik bir, bölünmez ve devredilemez hale gelmeye başlayacak ve bu egemenliği kullanacak tek enstrüman da merkezî yönetim mekanizmasının başında yer alan kral olarak belirecektir. Bu dönemde monarşi, burjuvazinin ekonomik desteğiyle, Ortaçağ boyunca kendi iktidarı karşısındaki en önemli güç olan kiliseye karşı yönetim erkini tam olarak eline almış; burjuvazi ise toprak soylusu aristokrasiden daha yetkin bir siyasal özne haline gelmeye başlamıştır. Elbette bu sürecin tamamlanması hiç de kolay olmayacak, örneğin burjuvazinin aristokrasiyi tam anlamıyla yenmesi ve kendi düzenini kurması için Fransız Devrimi'nin beklenmesi gerekecektir (Beriş, 2006: 101).

#### **2.3.3.2.1. Niccolo Machiavelli (1469-1527)**

Batı'da "devlet", "laiklik" ve "egemenlik" düşüncelerinin ilk kez Machiavelli tarafından dile getirildiği kabul edilmektedir. Düşünceleriyle siyaset felsefesinin o güne kadarki mecrasının değişmesini sağlayan Machiavelli'ye göre "egemen", korkunun esas olduğu bir güç kullanma aracı olarak belirir ve kendi gücüne dayanıp zor kullanmalıdır. Yazılarında Prens'ten söz ederken sadece yöneten kişiden değil, aynı zamanda bu kişinin güvenliklerini sağlamak için oluşturmak zorunda oldukları kurumları, bir başka deyişle "devlet"i de düşündüğünü yine onun eserinde yer alan şu satırlarda görmek mümkündür (Machiavelli, 2013: 33):

*"... Yenilikçiler kendi güçlerine mi dayanmaktadır yoksa başkalarına mı bağılıdır? Bu durumda iki noktaya değinebiliriz ki bunlardan biri onların işlerini devam ettirmek için dilekte/ricada bulunmaları; ikincisi ise kuvvet/zor kullanmaları. Birinci durumda, hiçbir yere varmadan başarısız olurlar. İkinci durumda ise, yani kendi güçlerine dayanıyorlarsa ve zor kullanıyorlarsa, nadiren tehlikeye düşerler. Bundan dolayı, bütün silahlı peygamberlerin galip geldikleri, silahsızların ise hüsrana uğradıkları görülmüştür"*



Machiavelli yine aynı eserinde, Hükümdarın, sadece hayatını ve devletin varlığını sürdürmeyi amaçlaması gerektiğine ve hükümdarın tahtı, yasaları, danışmanları ve onu koruyan devletin var olduğuna işaret eder (Machiavelli, 2013: 103-104). Görüldüğü gibi Machiavelli, daha sonra Bodin ve Hobbes tarafından sistemli bir kurumsal yapı içinde ele alacakları egemenliği ve egemenliğin can verdiği kurumsallaşmış modern devleti kavramıştır. Egemenlik ve devlet, Machiavelli tarafından bir olgu olarak görülmüş ve açıklanmaya çalışılmış, ancak bir kavram haline henüz gelmemiştir (Koçak, 2006: 74). Machiavelli daha çok yeni prenslikler üzerinde dikkatini yoğunlaştırmıştır. Bu Prenslikler silah, politik kurnazlık veya eşkıyalık denilebilecek eylemlerle kurulmuşlardır. Burada Hükümdar, modern egemenlik tanımının olmazsa olmaz ögesini oluşturan “*en üstün emretme gücü*”ne sahiptir. Ünlü eseri “*Prens*”te (*Il Principe*) tasvir ettiği yeni hükümdar tipi, aslında egemenin ta kendisidir (Ağaoğulları ve Köker, 2008: 186-191).

Machiavelli’nin düşüncesinde egemeni sınırlandıracak bir güç olmayacağı gibi, egemen güç, bireylerin ve toplumun iradelerinin üstünde mutlak erktir. Asıl olan ister korku, isterse ikna ile olsun, toplumun itaatini sağlanmasıdır. Egemen bunu sağlamak için hiçbir kayıt altında değildir. “*Tuzakların farkına varmak için tilki, kurtları korkutmak için aslan olmalıdır*” (Machiavelli, 2013: 81). Egemen, halkın tek yol göstericisi, iktidarın birlik ve bütünlüğünün tek teminatıdır. Bu yüce amacı gerçekleştirmek için ise, hiçbir engel tanımayan, halkını bazen okşayarak, bazen tepeleyerek yöneten, ama her zaman ülkesinin birlik ve beraberliği için çalışan bir kişidir Egemen. Machiavelli için egemenliğin en temel ilkesi siyasal iktidarın birlik ve bütünlüğüdür. Bu amaca ulaştıran herşey meşru kabul edilir. Machiavelli, egemenliğin meşruiyet ilkesini “ortak iyi” kavramıyla açıklar. Ortak iyiliğin bilicisi, uygulayıcısı, yargılayıcısı, “Hükümdar”dır. Bütün güç egemenin uhdesinde olduğundan, onu sınırlandıracak veya egemenliğini parçalayacak kuvvetler ayrımı bulunmamaktadır (Çetin, 2007: 40).

Machiavelli’nin özellikle *Prens*’teki çabası siyasal iktidarı teke indirmeye ve yalnızca tek bir hükümdarın bulunması durumunda siyasal düzenin devamlılığın sağlanacağını göstermeye yöneliktir. Ortaçağ’da siyasi iktidar “*bütün iktidarın Tanrıdan geldiği*” düşüncesiyle Tanrısallıkla meşrulaştırılırken, Machiavelli ortaya koyduğu düşüncesiyle, bu anlayışın yerine-yine bu anlayışın izlerini taşıyan-,

iktidarın ilkesi ile kullanımını prensin kişiliğinde, maddi bedeninde birleştirerek gerçek anlamda kopuşun bir simgesi olmuştur. Bu anlamda, Thomas Aquinas'ın ortaya koyduğu Kilise'nin doğal hukuk kuramı ile bağlantısını kesmiş, daha gerilere giderek Aristoteles'in Politika'sı, Çiçero'nun Cumhuriyet'i, Polybus ve Titus Livus'un Roma tarihi ile yeniden düşünce köprüsünü oluşturmuştur (Schilling, 1971: 206). Buradan hareketle, egemenlik düşüncesiyle laikleşme arasında sıkı bir bağın bulunduğu, modern egemenliğin ancak laik bir temel üzerinde şekillendiği anlaşılmaktadır. Düşünürün asıl başarısı da buradadır. Yani, din temelli bu siyasal öngörüğü dönemin somut koşulları ekseninde yeniden yorumlayıp "tek" iktidara laik bir içerik kazandırması, böylece Avrupa'da siyasal evrimin yönünü kestirebilmesidir (Sabine, 1969: 5). İlerleyen süreçte kaçınılmaz bir gerçek halini alacak olan ulusal birliğin anlamı da ilk olarak Machiavelli tarafından kavranmıştır. Böylece egemenlik laiklik bağlantısının da ilk kez Machiavelli tarafından kurulduğu görülmektedir. Ancak Machiavelli düşüncesinde egemenin fiziki varlığının ortadan kalkması durumunda, gücün ister istemez zaafa uğrayacağı kaçınılmazdır. Bu bağlamda egemenliğin "süreklilik" niteliği bu süreçte henüz oluşmamıştır. Zamanla ortaya konan bu nitelik, yöneticilerin fizik varlıkları ile devlet denen ve sürekli olan aygıtın birbirlerinden ayrılmasına ve günümüz modern devlet anlayışının ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Koçak, 2006: 77). Floransalı yazar, "stato" terimi ile tanımladığı merkezi, laik, ulusal devlete giden kuramsal yolda ilk adımları atacaktır. Bu yönüyle iktidarın nitelikleri konusunda getirdiği tanımlamalarla eserini neredeyse kendisini eleştirmeye ayıran Bodin'e esin kaynağı olacaktır (Beriş, 2006: 88).

### **2.3.3.2.2. Jean Bodin (1530-1596)**

Egemenlik düşüncesini kavram kalıbına döken ve tanıma kavuşturan Fransa'da Protestanların katledildiği St.Barthelemy katliamına şahit olmuş ünlü Fransız hukukçu ve düşünürü Jean Bodin'dir. Bodin'in egemenlik kavramını işleyişi siyaset felsefesinin en önemli başarılarından biri olarak kabul edilmektedir (Akın, 1974: 95). Egemenliği, *"bir devleti diğer organizasyonlardan ayıran veya insan topluluklarından ayıran temel özellik"* olarak belirten, daha önce hukukçuların ve siyaset bilimcilerinin bu kavramı tanımlamadığına işaret eden Bodin, egemenliği *"Yurttaşlar ve uyruklar üstündeki en yüksek ve en sürekli güç"* olarak tanımlamıştır

(Bodin, 2014: 183). “Devletin Altı Kitabı” adlı eserinde, devleti; *“birçok ailenin ve (bu ailelerin) ortak çıkarlarının egemen bir güçle, doğruluk üzerine (yasa uyarınca) yönetilmesidir.”* şeklinde tanımlar (Bodin, 2014: 181). Devletin bu tanımı içinde egemenliğin uygulanacağı mekân anlamında bir toprak parçasına veya ülkeye yer vermemiş, sadece egemenliğin çıkışı ve meşruluğu anlatılmak istenmiştir (Koçak, 2006: 80).

Ailedeki baba otoritesi ile devletteki egemen otorite birbiriyle özdeştir. Doğal, tartışılmaz ve sınırsızdır. Toplumdaki tüm iktidar odakları yetkilerini bu ilkedен almışlardır. Egemenliğin özü bu çıkarların korunmasında ve sürdürülmesinde gizlidir. Ortak çıkarı belirleyen güç ise egemendir. Bodin yaşadığı dönemin ataerkil yapısından hareketle devletin ailelerden meydana geldiğini ve ailede de babanın egemenliğinin sınırsız olduğunu ifade ettikten sonra, aile ile egemen erk arasında bir bağlantı kurarak, egemen erkin egemenliğinin de sınırsız, mutlak ve sürekli olduğunu vurgulamaktadır (Bodin, 2014: 181-186). Bodin’den önce Aquinas da bir kralın kendi krallığında egemen yetkisinin Tanrının evrensel yasaları ile ilişkisini tartışmaya açmıştır. Ancak Bodin’e kadar hiçbir düşünür devlet ile egemenlik arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla ortaya koyabilmiş değildir. Diğer bir deyişle 16. yüzyılın ikinci yarısında Bodin, her devletin egemenliğe sahip olduğunu belirtmekte ve egemenliğin devlete içkin bir kavram olduğunu ifade etmekteydi.

Fransız hukukçu, dönemin koşullarında egemenliğin adresi olarak mutlak monarşileri gösterir (Bodin, 2014: 187). Her türlü doğal sistemin temelinde genelde tek bir merkez olduğu için doğal birlik olan devletin de tek egemeni olmasının normal olduğunu savunan Bodin’e göre, egemenliğin gerçek anlamıyla yalnızca monarşide varolabilmesi kavramın tek bir üstün güce gönderme yapmasının mantıksal sonucudur. Monarşilerde egemenliği taşıyan iktidarda tek başına bulunan yöneticidir. Birden fazla yöneticinin olması iki anlama gelir; ya egemenlik bölünmüştür ya da egemen başkalarının yönetimine tabidir. Her iki durum da tek bir siyasal figürün egemen olması fikriyle çelişir; bu nedenle Bodin’in kurguladığı modern egemenlik tek bir iktidarla bağdaşır (Hardt ve Negri, 2003: 108). Kurgunun pratik yaşamda ifade ettiği anlama baktığımızda egemenliğin bir bakıma monarşilerin kilise ve imparatorluk karşısında rüşünü ispat etmesinin aracı olduğu görülür (Schilling, 1971: 216).

Egemenliği açıklarken kamu hukuku, siyaset felsefesi ve siyaset bilimi gibi disiplinleri kullanan Bodin'e göre egemenlik, mutlak, sürekli, bölünmez ve devredilmez niteliklere sahiptir. Egemenlik, kendisinden başka üstün bir gücün olmaması bakımından mutlakdır. İktidarın sahibinin yaşam süresiyle sınırlı olmaması bakımından sürekliğir. İktidarın tek elden yürütölmesi ve başka unsurlara ayrışmaması bakımından bölünmezdir. Son olarak sahip olduğu topraklarda güç, işlev ve süre yönünden hareket alanını kısıtlayacak her hangi bir unsur olmaması bakımından sınırsızdır (Bodin, 2014: 183-192).

Devlet içinde egemenliği kullanan, yasa yapan ya da yasayı kaldıran çeşitli organlar olamayacağı için bölünmez olan egemen güç aynı zamanda tektir; yani hiç kimseyle paylaşılmamaktadır. Aksi takdirde buyurma-yönetme gücü bölündüğu için egemenliğin mutlak olması anlamsız olur. Çünkü Bodin'in düşüncesinde yasa, egemenin buyruğudur. Yasanın kaynağı egemen güç olduğu için, egemenlik yasa ile sınırlanamaz ve bu nedenle egemenin kendisi, koyduğu yasalarla sınırlı değildir. Kral fermanlarının ve emirnamelerinin sonunda *"isteğimiz bu yöndedir"* şeklindeki ifadelerin anlamı buna işaret etmektedir (Göze, 2013: 139). Diğer türlü egemenliğe sınır getirmek anlamına gelen durumlar en üstün güç olan egemenliğin özüne ters düşer. Nitekim egemenliğin mutlak olması gerekliliğiyle monarşiler; kilise ve feodalite karşısında egemenliğin mutlaklık özelliğini savunmuş ve iktidarı tek başına elde etme de bir araç olarak kullanmışlardır. Zira Bodin'e göre de en iyi yönetim mutlak monarşidir. Böylelikle Bodin'in kurguladığı egemenlik, kendi ifadesiyle *"devletin temel ilkesi olan egemenlik hakkı, monarşinin dışında ne var olabilir, ne de varlığını sürdürebilir..."* dediği monarşilere güç ve anlam kazandırmıştır (Ağaoğulları, 2011: 412-413).

Bodin düşüncesinde egemenliğin niteliği olarak ortaya konan süreklilik ilkesi, onun modern devlet kuramına getirdiği en önemli katkıdır. Egemenlik, iktidarın ilkesi (auctoritas) ile kullanımının (potestas) tek bir yerde birleşmesi biçiminde ele alındığında, özellikle ilkeye özgü süreklilik sayesinde siyasal iktidar onu kullanan kişi/kişilerden bağımsızlaşmakta ve "devlet" düşünülebilir bir olgu haline gelmektedir (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 29-30). Bodin'e göre egemenlik sürekliğir, çünkü değişen siyasal iktidarlara hiçbir ilişii yoktur ve zaman içinde hep aynı kalır (Sarica, 1993: 78). Bodin birçok yazarı egemen ile yöneticiyi

birbirine karıştırdığı için sert bir dille eleştirmektedir. Ona göre süreyle kısıtlı olan ya da istendiği zaman geri alınabilen bir iktidar, egemenlik değil olsa olsa bir yetkidir. Bu yetkiyi kullanan kişi de egemen değil yalnızca bir yöneticidir. Bu ayrımın günümüz için ne anlama geldiği, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde egemenlikle siyasi iktidarın arasındaki farkların açıklanacağı başlıkta daha detaylı bir şekilde belirtilecektir. Yöneticiden çok farklı olan egemen prens, egemenlik hakkını ömrü boyunca kullandıktan sonra tacıyla birlikte kendinden sonra gelene aktarır. Böylelikle monarşilerde egemenlik hiçbir kopukluk olmaksızın bir kişiden bir başka kişiye geçmiş olur. Nitekim “Kral öldü yaşasın yeni Kral!” sözü bu durumu işaret etmektedir. Bodin’e göre prenste vücut bulan egemenlik, süreklilik gösterdiği ve prensin buyurduğu yasalar da egemenlikten kaynaklandığı için, egemenin tüm buyrukları üzerinde bir gücü söz konusudur. Demokratik devletlerde egemenlik, sosyo-politik kurumların sürekliliği içinde beden bulur. Nitekim Bodin’e göre devletten kaynaklanan egemenlik prensin eylemlerine indirgenemez. Egemenliğin sürekliliği de, devletin zamanla sınırlı olmadığı, devamlılığı içerdiği anlamına gelmektedir (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 31). Nitekim Teziç de bu sürekliliği 1789 Devrimi Fransız Anayasası bağlamında şu sözlerle değerlendirmektedir:

*“1789 Devrimi, devlet ile kralın şahsını birbirinden ayırır; böylece anayasa kavramı ortaya çıkar. 1791 Fransız Anayasasına göre, kral artık bütün “Fransızların” değil, “Fransa’nın” kralıdır. Devletin tüzel kişiliğinin bütün hukuki sonuçları ortaya konur. Bundan böyle, yönetenlerin yaptıkları işlemler, devlet adına olur ve iktidarlardan yitirdikleri zaman devletin özerkliği nedeniyle, bu işlemler bağlayıcılıklarını korurlar.”* (Teziç, 2012: 160).

Bodin, egemenliğe hukuksal açıdan bakmaktadır. Egemen iktidarın sürekliliği için egemen güce değil egemenlik olgusuna atıfta bulunmaktadır. Egemenliğin devamı için hukuk kurallarıyla ölümsüzleşmiş bir çatı gerekmektedir. Zira iktidar sahibi ölümlü iken egemenlik ölümsüzdür. Böyle bir anlayış, nihayetinde modern devletin kurumsallaşması için gerekli sürdürülebilir bir egemenlik anlayışını meydana getirmiştir (Çetin, 2002: 3). Diğer taraftan, siyasal iktidar mutlak ve sürekli olsa da meşruiyeti sağlamada ilahi kurallardan bağımsız değildir. Bu nedenle dinsel onamaya muhtaçtır. Bodin, egemenliğin dünyevi siyasal iktidara ait soyut bir kavram olduğunu değerlendirse de kullanımının tanrısal akla ya da doğal yasalara uygun olması gerektiğini vurgulamıştır (Okandan, 1966: 524). Ne var ki, kralı bu

tanrısal yasalara uymaya zorlayan ve onu denetleyen her hangi bir gücün varlığından bahsedilmemiştir (Ağaoğulları, 2011: 411).

Doğa yasalarını hiçe sayan bir egemene itaat edilip edilmeyeceği sorusuna da cevap arayan Bodin'e göre, doğa yasalarına uyarak vicdanının sesini dinleyen bir yöneticinin, bu yasalara aykırı davranan egemene itaat borcu bulunmamaktadır. Ancak bu durumda, - Locke'taki gibi - ne direnme hakkını ne de bir ayaklanma çağrısını meşrulaştırır bir yol öngörülmediğinden, egemene itaat etmeyen yönetici, kararının sonuçlarına da katlanmak zorunda kalacaktır. Bodin, böyle bir yöneticinin yapabileceği en iyi davranışın bir anlamda kendilerini cezalandırma anlamına gelebilecek olan ülkeyi terk etmek olduğunu söylemektedir (Ağaoğullarıve Köker, 2009: 38).

Mutlak monarşilerin felsefi temellerini atan iki yazardan; Machiavelli'nin, siyaset sorununu "*devlet iktidarı*" şeklinde formüle ettiği, buna karşılık Bodin'in bunu "*egemen güç*" şeklinde kavramlaştırdığı görülmektedir. Bodin, kronolojik olarak Machiavelli'den sonra yaşamasına rağmen, onun aksine, siyasete ahlaki ve hukuki açıdan bakmayı tercih etmiştir. Zaman ve mekân farklılığının her ikisinin düşünce farklılığını oluşturan unsurlar olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Bodin'in sorunu ulusal devletini kurmuş olan Fransa'da mutlak monarşiyi, feodal odaklar ve Kilise karşısında güçlendirmek ve böylece burjuvazinin siyasal özlemlerinin sözcülüğünü yapmak iken; Machiavelli'nin problemi, İtalyan birliğin kurulabilmesi için çareler üretebilmektir. Bu bağlamda, Bodin'in orijinal yönü "egemenlik" üzerindeki düşünceleridir. Gerçekten de modern devleti egemenlik kuramı olmadan düşünebilme olanağı yoktur (Koçak, 2006: 88). Bununla birlikte, monarşiler için kurgulanmış olan Bodin'in egemenlik anlayışının özellikle iç egemenlik boyutuyla, birkaç istisna dışında ulus egemenliği anlayışına geçildiği günümüzde artık Doebring'in de ifade ettiği gibi (2002: 133-134) sadece tarihsel bir kategori olarak değer atfettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

### 2.3.3.2.3. Francisco Suarez (1548-1617)

Egemenlik anlayışı zamanla sosyal sözleşme kurgusu ile tamamlanmıştır. "*Sosyal Sözleşme*" düşüncesini sistemleştiren İspanyol düşünür Suarez, "*Aile ve bireyleri*,

*toplumun yöneticisine ya da üstün bir otoriteye bağlayan ve topluluğun varlık koşulu olan, açık ya da zımni bir anlaşma yapılmadan doğamayacak, belli bir siyasi birlik*" diyerek "siyasal iktidar"ın karşısına "toplum"u çıkarmaya başlamıştır. Bodin'i izleyen İspanyol düşünür Francisco Suarez, iktidarın ilkesi (*auctocritas*) ve kullanımı (*potestas*) arasındaki Aquinasçı önermeyi yenilemiş (Akal, 2010: 255) ve cismanî ve ruhanî alanları birbirinden ayırarak Papa'nın dünyevî iktidarın işlerine karışmasını da men etmiştir. Böylece uhrevî kökenlerinden soyutlanmış; bireylerin iradelerinin ürünü olarak ortaya çıkan ve siyasal gücün temellerinde yatan bir iktidar modeli ortaya konulmuştur. Bu nedenle ilk önemli sosyal sözleşme kuramcısı<sup>14</sup> sayılması gereken Suarez'in, egemen gücün bir sözleşme ile kurulduğuna ilişkin düşüncesi, zamanla geliştirilip, Hobbes'ta 'Kral', Rousseau'da 'Ulus' adına yetkinleşmiştir (Akal, 2010: 256).

#### **2.3.3.2.4. Thomas Hobbes (1588-1679)**

Kavramı Bodin'in bıraktığı yerden devralan ve Suarez'in devletin toplum üzerindeki üstünlüğünün arka planında yer alan "toplumsal sözleşme" kuramına da yaslanan Thomas Hobbes'a göre devletin doğuşu aynı zamanda egemen ve uyruklarının belirmesine de işaret etmektedir (Hobbes, 2012: 136). İngiliz filozof ve siyaset kuramcısı Hobbes'un dayandığı sosyal sözleşme kuramı ile egemen güç, meşruiyetini Tanrıdan değil, onun yerine toplumdan almış, bunu da "rıza" ve "onay" ile formüle etmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken ilk nokta, egemen sıfatıyla yetkilendirilen kişi ya da kurulun bu sözleşmenin taraflarından biri olmamasıdır. Sözleşme, toplum üyeleri arasındadır ve egemenin sözleşmenin tarafı olmamasının ilk sonucu, altına imza koymadığı sözleşmenin kendisi için bağlayıcılık taşımamasıdır. Yani egemen açısından herhangi bir sözleşme ihlali söz konusu olamaz. Egemenin sözleşmede taraf olmaması Hobbes'un sözleşme ve egemenlik tanımlarına uygundur. Hobbes'a göre sözleşme, "karşılıklı hak devredilmesi" yani iki taraf açısından da karşılıklı olarak hak, yetki ve yükümlülüklerin doğmasıdır (Hobbes, 2012: 137).

<sup>14</sup> Eski Yunan'da Sofistlerin bir kısmı ve Epikür tarafından savunulan sosyal sözleşme kuramı, Suarez ve Hobbes'tan sonra John Locke ve Jean Jacques Rousseau tarafından geliştirilecektir. Bu düşünürler, toplumun ortak çıkarlarını koruyabilmek amacıyla yetkilerini bir sözleşmeyle devlete devrettiklerini ileri süreceklerdir (Hardt ve Negri, 2003: 107-108).

Monarşiyi Tanrı iradesine uygunluğu teziyle meşrulaştırmak yerine, insan doğasına uygunluğu düşüncesine dayanarak haklılaştırmaya çalışan düşünöre göre, mutlak iktidar, kralın Tanrısal hakkı olduğu için değil, barışın sürmesine en uygun iktidar olduğu için meşruluk kazanmaktadır (Hobbes, 2012: 138). Bodin'in aksine Hobbes'ta devlet otoritesinin kaynağı tanrısal iradede değil, toplumu oluşturan bireylerin kişisel güvenliklerini sağlama düşüncelerinin ürünü olarak doğan toplumsal sözleşmede bulunduğundan Hobbes'un kuramında egemenliğin kaynağı Tanrı değil, toplumun bizatihî kendisidir (Akal, 1995: 111; Hobbes, 2012: 137). Bunun yarattığı sonuç, devlet ile meşrûluk sözcüklerinin birlikte kullanıldığı cümlelerde Tanrı lafzına artık ihtiyaç duyulmamasıdır. Siyasal iktidarı meşrûlaştırmak için teolojik destek arayışlarına gerek duymayan bu yaklaşım, Rönesans ile başlayan birey eksenli ve akla dayalı yeni bir evren tasarımının siyaset kuramında ulaştığı uç noktadır (Akal, 1995: 119).<sup>15</sup>

Hobbes'un düşünceleri ve siyaset felsefesi üzerinde yaşadığı zamanın ve İngiliz iç savaşının tesiri önemli ölçüde belirleyici olmuştur (Salihpaşaoğlu, 2013: 822). İç savaşa neden olan ama vicdanla ilgili ufak tefek tartışmalara son verilmesi için insanları korkutacak Leviathan'ı, yani "*Ölümlü Tanrı*"yı kurgulayan Hobbes, "*Leviathan (1651)*" isimli kitabında, kralların mutlak iktidarını Tanrıdan aldıkları yetkiye değil, bireylerin çıkarlarına dayandırmıştır. Nitekim bir devlet felsefesi kitabı olan Leviathan'da egemenlik kavramını, "*bireysel kudretlerin toplamını egemenin kendi iradesine göre kullanma yetkisi*" olarak tanımlar (Hobbes, 2012: 136). Bu bağlamda, Hobbes'un egemeni Machiavelli'de olduğu gibi, kralın maddi varlığında değil, onun soyut ve aşkın kişiliğinde temsil edilmekte, bireyler kralın bu soyut varlığı içinde eriyerek "*Bir*" olmaktadırlar (Ağaoğulları, 1991: 22; Erözden, 2008: 51).

Hobbes; sözleşmeyi değişmez ve sürekli kılmak için ihtiyaç duyulan, herkesi korku altında tutacak üstün gücü, Tevrat'ın çeşitli bölümlerinde adı geçen ve birçok resim

<sup>15</sup> Hobbes'un din-devlet ilişkileri konusunda ileri sürdüğü bu düşüncelerden hareketle, elbette onun bugünkü anlamda bir laik devlet hayali kurduğu söylenemez. Ancak bugünkü laik devlet Hobbes'un Tevrat'taki bir canavardan esinlenerek adını koyduğu Leviathan isimli eserine çok şey borçludur. Çünkü egemenliğin kaynağının Tanrı değil sözleşme olduğunu ileri süren Hobbes, ruhani iktidar iddiasını reddederek Kiliseyi dünyevi egemenin otoritesi altına yerleştirmeyi savunmuştur. Kurtuluş için İsa'nın Mesih olduğuna inanmanın yeterli olduğunu söyleyerek de Hristiyanlığın diğer kurallarını önemsiz hale getirdiği Leviathan isimli eseriyle, laik devletin sütunlarının yükseleceği zeminin oluşmasına önemli bir katkı sunmuştur (Salihpaşaoğlu, 2013: 848).



ve gravüre konu olan Leviathan adında bir canavara benzetmiştir. Ruhani ve cismani egemenliği bünyesinde taşıyan ve sözleşmeyle kurulan Leviathan, gerçekte hayvanlar dünyası içinde bulunmayan garip bir yaratığın, bir ejderhanın adıdır. Bu ejderha, dev cüsseli, vücudu binlerce insandan oluşan yapay bir insandır. Sözleşmeyle yaratılan bu korkunç varlık, gerçekte “*modern devlet*”i simgelemektedir (Sarica, 1993: 62). Toplumsal sözleşme kuramının ünlü temsilcilerinden Hobbes’un egemenlik anlayışında hukuktan ziyade gücün ön planda olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Çünkü kuramında, tabiat halinde insanların birbirlerine düşman olduklarını öne sürmektedir. Bu açıdan devleti bir arada tutan şey gücün yarattığı korku ve “*insan insanın kurdudur (homo homini lupus)*” düşüncesidir (Zabunoğlu, 2015: 45). Mutlak bir iktidar anlayışını ortaya koyan bu anlayışla, egemen devletler arasında sürekli bir savaş durumu söz konusudur. Çalışmanın ilerleyen başlıklarında da değinileceği üzere, hem hukuk devleti anlayışı hem de uluslararası hukuk düzeni bu anlayışla bağdaşmayacak şekilde gelişmiştir.

Hobbes’a göre, egemenliğin temel ilkeleri; “mutlak”, “sürekli”, “bir” ve “bölünmez” olmaktır. “*Devletin amacı, bireysel güvenliktir*” diyen Hobbes (2012: 133) için siyasal iktidarın meşruiyeti, “halkın güvenliğinin sağlanmasında yatar; egemen, bu göreve doğa yasasıyla bağlıdır ve bunun hesabını, doğa yasasını yaratan Tanrı’ya ve sadece ona vermekle yükümlüdür.” Bu cümlelerin anlamı egemenin sınırsız olmasıdır. Yani egemen Tanrı’ya hesabını vermeyi göze aldığı herşeyi yapmakta serbesttir ve bu anlamda başka kimseye bağlı değildir.

Hobbes’a göre hukuk egemenin buyruğundan başka bir şey değildir. Yani, yasa koyucu egemen güçtür (Hobbes, 2012: 201). Hukukun, egemenin buyruğu olduğu kabul edildiğinde, egemen iktidarın hukukla sınırlandırılması da olanaksızdır. Her ne kadar Alman kamu hukukçuları bu soruna çözüm olmak üzere kendi kendini sınırlandırma (otolimitasyon) formülünü üretmişlerse de, sınırı koyan bir dış kuvvet ve onun zorlaması olmadığından bunun soruna bir çözüm oluşturamayacağı ortadadır (Crick, 1998: 64’ten aktaran Koçak, 2006: 95).

Bodin ve Hobbes çizgisi için siyasal yönetimin düzenli bir şekilde işlemesini sağlayacak tek güç, toplum üyeleri arasında en liyakatli olarak beliren monarktır.

Barışın, düzenin ve huzurun sağlanması düşüncesi Hobbes'u mutlakiyetçi görüşlerin savunucusu yapmıştır. Nasıl ki benzer bir süreç yaşayan 15. yüzyılda Machiavelli, 16. yüzyılda Bodin çözümü mutlakiyetçi rejimlerde gördüyse, 17. Yüzyılda da Hobbes İngiltere'de barış ve güvenliğin sağlanması için Leviathan adını verdiği benzer bir rejim önermiştir (Salihpaşaoğlu, 2013: 823). Bu düşüncede monarkın konumu, Hristiyan teolojisinde kökenini bulan evrensel "birlik" ilkesine de uygundur. Burada ısrarla vurgulanması gereken monarkın egemenliğin taşıyıcısı ya da temsilcisi olduğudur. Soyut bir kavram olan ve devletin özünde bulunan egemenlik, monarkın şahsında somutlaşır; ama yalnızca onun iktidarı ile sınırlı değildir. Aksi takdirde monarkın ölmesi ile egemenliğin mantıksal olarak sonlanması gerekecektir. Bu durumun yarattığı kuramsal açmaz, kralın biri doğal (insanî), diğeri ise kamusal (devlete ait) olmak üzere iki bedene sahip bulunduğu, ölenin ilki olduğu varsayımıyla aşılmaya çalışılacaktır (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 33-34). Söz konusu yaklaşımın en veciz ifadesini XIV. Louis'nin ünlü "Devlet benim!" (*l'Etat, c'est moi!*) sözünde yakalamak mümkündür. Gerçekten de kamusal bedeni itibariyle düşünüldüğünde XIV. Louis devletin ta kendisidir. "Kral-devlet" olarak formüle edilmekte olan bu devlet anlayışına göre, yasayı o söyler, o uygular, bu açıdan egemen sözcüğünün ifade ettiklerinin içini tam olarak doldurur. Aynı şekilde kamusal bir varlık olarak Fransa kralı XIV. Louis asla ölmeyecektir ya da ters açıdan baktığımızda ölen Fransa kralı olmayacaktır. "Devletin devamlılığı" kavramının altında yatan gerçek budur ve devlet iktidarında hiçbir koşulda kesinti olmamasını sağlayan egemenliğin sürekliliğidir (Sarıca, 1969: 182-183).

### 2.3.4. Egemen Gücü Sınırlandırma Çabaları

İktidarın sınırlandırılmasına dönük tartışmalar eski Çin uygarlığından Helen uygarlığına kadar tarihsel bir geçmişe sahiptir. Ancak günümüze kadar gelen süreçte bu anlayış özellikle özgürlük, hak, hukuk ve adalet bağlamında bir değişime uğramıştır. Egemenlik içeriği ve sınırlandırılması bakımından tarih içinde iki yönlü seyir izlemiştir. Bodin ve Hobbes gibi klasik egemenlik anlayışını temsil eden düşünürler egemenliği, "sınırsız, sürekli, tek ve mutlak" bir üstün güç olarak betimlerken; liberal görüşü simgeleyen Locke, Kant ve Mill gibi düşünürler ise, özünde toplumun iyiliğine hizmet etmesi gereken egemenliğin,

sınırlandırılmasının<sup>16</sup> yollarını aramış ve bireysel hakların korunması üzerinde durmuşlardır (Aydın ve Ayhan, 2004: 73).

Aydınlanma çağı öncüleri arasında sayılan ve modern liberalizmin kurucusu olarak kabul edilen John Locke (1632-1704)'un politik felsefesi, mutlakıyetçiliğe karşı insan özgürlüğü ve insan hakları öğretilerini savunmakla beraber; özgürlükçü ideallerin temelinde bir egemenlik anlayışını temsil eder. Nitekim liberal devlet sisteminin öncüsü olarak görülen Locke'un doğa hali ve egemenliğe bakışı da, kendisi ile aynı dönemde yaşamış olan Thomas Hobbes ile büyük farklılıklar içermektedir (Göze, 2013: 173-174). Locke'un düşüncesinde insanlar, doğa halinde tam bir eşitlik ve özgürlük içinde yaşarlar. Başkalarından izin almaya gerek görmeden, başka bir kişinin iradesine boyun eğmeden istediklerini yaparak, ellerindeki değerleri diledikleri gibi kullanarak yaşarlar (Locke, 2012: 9-10).

Toplumun kuruluşunu sözleşmeye dayandıran liberal teorisyen Locke'un kurama katkısı ise Suarez'le beliren toplum sözleşmesini, insanların doğal haklarıyla sınırlaması ve bu şekilde bireyin korunması adına egemenin hareket alanını daraltmasıdır. Her ne kadar Locke doğa durumunu bir gerçeklik olarak savunsa da, Hobbes ve Rousseau'da olduğu gibi, "doğa durumu" ve "toplum sözleşmesi" varsayımını siyaset teorisinin kuruluşunda sadece bir çıkış noktası olarak aldığı söylenebilir. Bu düşünürlerin temel sorunsalı, devletin kaynağının ne olduğu sorusuna cevap bulmak değil, devlet denilen siyasal topluluğun temelini "ne olması gerektiği"ni ortaya koymalarıdır (Gülsoy, 2003).

Locke'un bakış açısıyla egemen, halka rağmen herhangi bir hak ileri süremez. Locke'un devleti, asla Hobbesyen anlayışta olduğu gibi mutlak egemenliğe sahip değildir. Aksine devlet, onu kuran toplumun amaçlarının gerçekleşmesinde sadece bir araç olarak kalır. Doğa kanununun güçlü bir savunucusu olan Locke, egemeni Hobbesyen bir tarzda kanun yapmaktan ziyade doğal kanunları uygulamakla görevlendirir. Nitekim Locke doğa durumunu tasvir ederken, kanunların zaten

<sup>16</sup> Egemenliğin içte sınırlandırılmasındaki bu zorluk Popper'ı egemenlik teorisinin kendisini kuşkuyla karşılamaya götürür. Popper, egemenlik teorisini paradoksal bulur. Çünkü egemenlik tanımı gereği sınırlandırılmazdır ve onu sınırlandırdığımız anda egemenlik ortadan kalkar. Ancak hiçbir dönemde böylesi bir egemen ortada yoktur. Tiranın egemenliği ya da halk egemenliği fark etmez. Her ikisinde totaliter bir anlayışa dönebilir. Bu nedenle sınırlandırılmalıdır (Popper, 1989: 123-126).

doğal olarak var olduğunu ve egemenin, bu kanunları sadece keşfederek uygulamakla görevli olduğunu şu sözlerle belirtir (Locke, 2012: 19): *“İnsanların yeryüzünde, aralarında yargıçlık yapacak otoriteye sahip ortak bir üst olmaksızın, birlikte, akıllarına göre yaşadıkları durum tam anlamıyla doğa durumudur.”* Dolayısıyla Locke’un anlayışında yasa, devletten önce gelir ve dolayısıyla egemenlik de bu yasalar ile sınırlandırılmıştır (Ebenstein, 2001: 225).

Locke’un eserlerinde önemle durduğu konulardan biri de iktidarın sınırlarının nereye kadar uzanabileceğini ve bu sınırları aşması durumunda onu denetlemek için kimin ne yapacağını açıklamaktır. Bu anlamda bireyler, hükümlara ya da üzerlerinde güç sahibi olan sivil yöneticilere güvenerek, iktidardan kendi adlarına kendilerini mahrum bırakarak bu hakkı egemeninin sorumluluğuna bırakmışlardır. Locke, egemenin otoritesinin mutlak olmadığına, dolayısıyla bunun geri alınabileceğine vurgu yapmaktadır. Ona göre, dünyadaki tüm egemenler iktidarlarını, tarihin şafağında yapılmış olan ilk toplumsal sözleşmelere borçluydular. Locke böylelikle Tanrısal egemenlik anlayışına da karşı çıkarak, egemenliğin doğal bir hak olarak algılanmaması gerektiğini ortaya koymuştur (Dunn, 2001: 152-153).

Locke’a göre insan, iki yetkiye sahiptir (Locke, 2012: 13): İlki yasa sınırları içinde öznel karar alma hürriyeti diğeri ise yasalara aykırı davrananları cezalandırma yetkisidir. Birey söz konusu sözleşme ile ilk yetkisini kısmi oranda, ikinci yetkisini tamamen devlete bırakır. Bu güven sonucu, kendi namlarına hareket etme yetkisini; yani özgürlüklerini egemeninin sorumluluğuna bırakmışlardır. Özgürlüğünü devretmesinin gerekçesi ise toplumun koyduğu yasalarca düzenlemek üzere; kendisinin ve toplumun yasalarla korunacağını kabulüdür. Toplum, ikinci yetkisini ise (cezalandırma gücünü) tamamen devlete devreder. Locke’a göre yasama gücü: "Devlet gücünün topluluğu ve üyelerini korumak için nasıl kullanılacağını yöneltmeye hakkı olan erk" (Locke, 2012: 87). Tanımdan da anlaşılacağı üzere yasama gücü, toplumda herkesin uyacağı kuralları koyması ve devletin diğer organlarının yetki ve iktidarlarının hep yasama gücünden kaynaklanarak ona tabi olması nedeniyle egemen ve üstündür.

Locke'un kuramında siyasal toplum ve siyasal güç bir sözleşmenin sonucu olduğu için yönetilenlerin de rızasına sahip olacaktır. Bu siyasal güç mülkiyet hakkını korumak amacıyla kurulduğundan, bunun ortadan kaldırılması düşünülemez. Çünkü bir doğal haklar teorisyeni olan Locke, önerdiği doğal hakların merkezine bireyi koyarak, herhangi bir siyasal iktidarın oluşmasından bağımsız olarak bütün bireylerin; yaşamak, özgürlük ve mülkiyet haklarına sahip olduklarını belirtir (Kuyurtar, 2013: 250). Aksi durumda, siyasal otoritenin meşruiyeti ortadan kalkacak ve halkın direnme hakkı doğacaktır. Locke, toplumun kendine duyulan güvene ihanet eden bir egemene karşı direnme hakkını kullanılabileceğini belirtmiştir. Ancak, siyasal otoritenin rızaya dayanması, iktidarın kontrol edilebilmesi için yeterli değildir. Bu nedenle, daha somut olarak siyasal iktidarın sınırlandırılması gerekir ki, bunun yolu kuvvetler ayrılığının gerçekleştirilmesinden geçmektedir. Locke'a göre bir devlette üç kuvvet bulunmaktadır. Bunlar yasama, yürütme ve federatif güçlerdir (Locke, 2012: 95-97). Bu yaklaşımı ile egemenliğin tek elde toplanmasını önlemeye ve egemenliği kuvvetler ayrılığı üzerine oturtmaya çalışmıştır. Hobbes'un öğretisinde mutlak egemenlikten yoksun bir devletin düşünülemeyeceği, egemenliğin ortadan kaldırılmasının bütün düzenin sonu, medeni yaşamın yok olup, doğa durumuna dönüş olacağı düşüncesi hâkimken (Hobbes, 2012: 143); Locke ise, devlet ve toplum arasında keskin bir ayrım yaparak, klasik liberal düşüncenin temel parametrelerini ortaya koymuştur (Aydınlı ve Ayhan, 2004: 79). Bununla birlikte, yasama gücünün sınırsız bir iktidar olmadığını çok açık ve kesin olarak ifade etmekle kalmaz, yasamanın keyfilğine karşılık dört sınırlamayı da açıkça belirtir (Ebenstein, 2001: 228; Gülsoy, 2007: 4): Kanun yapan güç, halkın yaşamı ve malı üzerinde dilediği şeyi yapamaz; İrticalen alınan ihtiyari kararlar ile bir güç kullanamaz; İnsanların izni olmadan onların mülkiyetinin hiçbir parçasını alamaz. Ayrıca yasa yapma gücünü başkasına devredemez. Çünkü yalnızca halk, yasama gücünü kullanacakları belirleme hakkına sahiptir.

Bu çerçevede klasik liberal felsefede yerini bulan, bireyin ön planda olması ve devletin sadece düzenleyici yönünün ön plana çıktığı bir egemenlik anlayışı Locke'un politik felsefesinde önemli bir yere sahip olmuştur. Bunun bir uzantısı olarak Locke, toplumun yönetime karşı direnme hakkını daha geniş bir perspektifte ele almıştır. Ona göre direnme hakkını kullanan halk, adaletsiz ve kanunsuz

eylemlerde bulunan egemene karşı kuvvete başvurabilir. Diğer yandan, itaatsizlik hakkı, bir kişi veya baskı altında olduğunu iddia eden küçük bir grup tarafından kullanılmamalı; kötü yönetimden ve baskıdan zarar gören halkın çoğunluğu tarafından kullanılmalıdır (Ebenstein, 2001: 230).

Locke, egemenliğin kaynağına ve onu kullanacak olanların meşruluğuna ilişkin şunları söylemektedir (Yıldırım, 2001: 26):

*“...Halkın onayı ve atanmasıyla -bu olmaksızın hiç kimse başkalarını bağlayacak yasalar yapma yetkisini alamaz- yetkilendirilmiş kişilerin ve onların yönetimi altında halkın birliğinin sürekliliğini sağlayan yasama organının kuruluşu, toplumun birinci ve temel yasasıdır.*

*...Halkın yasa yapmak için atamadığı herhangi bir kimse ya da birden çok kişiler, yasa yapmayı kendi üstüne alırsa yasaları yetkisiz olarak yapar. Halk bu gibi yasalara uymak zorunda değildir; uymayınca da uyrukluktan çıkar ve yetkisiz olarak kendisine herhangi bir şeyi zorlamak isteyenlerin gücüne karşı direnmek konusunda tam bir özgürlükle, en iyi nasıl sayıyorsa öylece, yeni bir yasama organı kurabilir.”*

Liberal teorinin yapı taşlarından olan “sınırlı yönetim” anlayışının tarihsel referansı olan Locke’a göre, herhangi bir siyasal iktidar ve onun kurumları, bireylerin yaşamları üzerinde “mutlak ve keyfi” bir otoriteye sahip olamaz.<sup>17</sup> Avrupa’daki monarşilere karşı girişilen mücadelelerde her zaman güçlü bir silah olarak kullanılmış olan Locke’un bu düşünceleri, 1789 yılında gerçekleşen Fransız Devrimine dolaylı olarak teorik destek sağlamıştır.

Gücü sınırlandırmaya yönelik önemli fikirleri bulunan ve sınırlı devlet kavramına ilişkin devrimci yorumlar geliştiren bir diğer düşünür Fransız siyaset felsefecisi Montesquieu (1689-1755)’dur. 1748’de yayımlanan ve yirmi yıllık bir çalışmanın ürünü olan “Kanunların Ruhu” (De l’ Esprit des Lois) adlı eserinde, kişilerin hak ve hürriyetlere sahip olabilmelerinin ve devlet içinde bunların teminat altına alınabilmesinin yasama, yürütme ve yargının birbirinden ayrılmasıyla mümkün olabileceğini savunmuştur. Bu prensip ilk kez Aristo tarafından ortaya atılmış, Locke tarafından geliştirilmiş ve Montesquieu ile günümüzdeki halini almıştır (Akgül, 2010: 79-103). Siyaset biliminin kurucusu olarak kabul edilen ve

<sup>17</sup> Locke’un “sınırlı devlet” anlayışını radikal bir yaklaşımla geliştiren Robert Nozick’in “minimal devlet” önerisi için bkz. Nozick, 2006, Üçüncü Bölüm (Kuyurtar, 2013: 259-25 numaralı dipnot).

Aydınlanma çağının önemli isimlerinden Montesquieu, devleti sosyal sözleşme ile açıklayan ve hukukun kaynağı olarak da bu sosyal sözleşmeyi gören doğal hukuk doktrinini kabul etmez. Ona göre kanunlar, değişmeyen ortak insan aklının eseri olamaz. Çünkü insan içinde yer aldığı doğal ve toplumsal çevrenin koşullarından etkilenen bir varlıktır. İnsanı etkileyen bu doğal ve toplumsal koşullar tarihte birbirinden farklı toplumlar ve toplumsal müesseselerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Akgül, 2010: 79-103). Onun araştırma yönteminin temelini gözlem ve deneyim oluşturur. İnsanların dolayısıyla toplumların şekillenmesini belirleyen ve yaşadıkları coğrafyaya göre değişen karakteristik hususlar vardır. Bunların başlıcaları; iklim, din, kanunlar, hükümet ilkeleri, tarihten alınan dersler, ahlâk, örf ve âdetlerdir. Bunların o bölgede yaşayan insanlar üzerindeki etkilerinin bileşkesi o toplumun "Genel Ruhunu" belirler (Montesquieu, 2014: 48). Farklı toplumlarda bu sayılanlardan bir veya birkaçı kuvvetli olabilir, örneğin vahşiler üzerinde iklim tek başına etkiliyken, Çinlileri örf-âdet; Japonları kanunlar yönetir (Gürkan, 1988: 14; Montesquieu, 2014: 228-230, 300).

Döneminde hâlihazırda var olan siyasal yapının aristokratik, muhafazakâr öğelerini burjuvazinin ilerici öğeleriyle birleştiren Montesquieu, siyasal düşünceler tarihine adını "kuvvetler ayrılığı" teziyle yazdırırken, geçmişin aristokratik yapısını korumayı amaçlayan bir muhafazakâr mı yoksa demokrasi ve yasallık düşüncelerine merkezi değer atfeden ilerlemeci bir aydınlanmacı mı olduğu tartışmalarına neden olmuştur (Tunçel, 2013: 265).

Montesquieu'ya göre, her devlette; yasama, yürütme ve yargılama olmak üzere üç çeşit yetki vardır. Yasama gücü; bir süre için ya da her zaman yasa yapar, eldeki yasaları değiştirir ya da kaldırır. Savaş açmak, barış imzalamak, elçi gönderip kabul etmek, ülkenin güvenliğini sağlamak, düşman saldırılarını önlemek, yürütme gücünün yetki alanına girer. Üçüncü kuvvet olan yargılama gücü ise, suçluları cezalandırmak, kişiler arasındaki anlaşmazlıkları çözümlemekle yetkilidir (Montesquieu, 1998: 234). Senato ve meclisin yetkisinde bulunan yasama gücünün; kral ve bakanlar kurulunun yetkisinde bulunan yürütme gücünün ve yargıçlara tanınan yargılama gücünün birbirlerine karışmalarını istemez. Bir başka ifade ile sınırlandırılmamış herhangi bir yönetim şeklinde özgürlüğün olanaklarının tükendiğine dikkat çeken Montesquieu'nun kuramı dengeye, iktidarın iktidarla

sınırlanmasına dayanır. Ona göre, iş başındakilerin devlet gücünü kendi çıkarlarına yönelik kullanarak suiistimal etmesi ancak ikinci bir iktidarın varlığıyla engellenebilir. Bunu sağlamak için, devleti ortaya çıkaran çeşitli güçleri birbirinden ayırarak, değişik ellere vermek gerekir (Yıldırım, 2001: 29).

Montesquieu'e göre hakkaniyet ve adalet objektif bir kuraldır. Bu nedenle geçerliliği insan fiillerine bağlı bulunmamaktadır. Ona göre adalet insanların yaptıkları kanunlar için en başta gelen değer ölçüsüdür. Pozitif kanunlar ise insanların davranışlarında gözetmeleri gereken, ama çoğu kez ihlâl ettikleri kurallardır. O halde pozitif kanunlar yapılmadan önce de adalet kuralları vardır (Gürkan, 1988: 14). Modern toplumun temeline yasaları koyarak, tipik bir Aydınlanmacı olduğunu ispat eden Montesquieu, özellikle “*yasanın bittiği yerde tiranlık başlar*” diyen Locke (2012: 132)’un eserlerinin etkisi altındadır. Çünkü onun için de özgürlük, ancak aklın ürünü olan yasalar altında varlığını sürdürebilen bir değerdir.

Kanunlar (hukuk) toplum tarafından biçimlendirildiği gibi, toplum da kanunlar tarafından biçimlendirilmektedir. O halde kanunları halktan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Özgür bir siyasal toplumda adaletin hukuk kurallarına yansması için özgür insanın temsilcilerini seçerek kendi kendini yönetmesi gerekir. Egemen gücün sahibi olan halk başarabileceği işleri kendisi yapmalıdır, ama başaramayacağı işleri de vekillerine bırakmalıdır diyen Montesquieu, halkın da krallar gibi bir kurul, bir meclis tarafından yönetilmesi gerektiğine işaret eder (Göze, 2013: 209). Her türlü güç kutuplarını birbirleri karşısında nötr duruma getirmeyi amaçlayan Montesquieu'e göre birbirinden ayrı iki meclisin varlığı, soylular ile halkın farklılıklarının dengelenmesi için şarttır. Bununla birlikte yasama gücünü de iki meclisli bir yapı içinde tasarlamıştır (Yıldırım, 2001: 32). Montesquieu’nun öngördüğü bu sistemin çalışmanın üçüncü bölümünde yer alan ve Osmanlı’nın son dönemlerinde Kanun-ı Esasi ile birlikte uygulama şansı bulduğunu, özellikle yasama-yürütme arasındaki ilişkide görmek mümkündür.

Aydınlanma dönemi filozoflarından olan Alman düşünür Immanuel Kant da bir devlette bireysel özgürlüklerin anayasal garantilerle korunmasını savunmuştur. Sonsuz bir barış için toplumların mutlakıyetçi bir yönetimden ziyade, cumhuriyetçi



bir yönetimle yönetilmesi gerektiğini ileri süren Kant'a göre, mutlakıyetçi yönetimlerde bireylerin yararı ve çıkarı gözlemlenmez. Bu manada kendi iradesini toplumun iradesi olarak kabul ettiren bu yönetimlerde savaş ve savaşa başvurma eğiliminin güçlü olması kaçınılmazdır. Devlet egemenliğini ise güçler ayrımı çerçevesinde ele alan ve bireysel özgürlüklerin anayasal garantilerle korunması gerekli olduğunu düşünen Kant, yürütme erkinin sıkı bir şekilde yasama erkinden ayrılması gerektiğini belirterek tıpkı Montesquieu gibi güçler ayrılığını savunmuştur (Aydınlı ve Ayhan 2004: 78-81).

Diğer taraftan özellikle Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in temsil ettiği faydacılar, yurttaş özgürlüklerini savunarak, demokratik idealler çerçevesinde egemenliğin bireylerin temel hak ve hürriyetlerine saygı göstermesi gerektiğinin altını çizmişlerdir. Tüm bu değerler, bununla birlikte, mutlak gerçeklikler olarak değil ama yalnızca evrensel mutluluk hedefine doğru adımlar olarak görülmüştür. Jeremy Bentham insanın doğal haklar olarak tanımlanan demokratik haklarına olan inancını açıkça ortaya koymuş ve topluluğun çıkarının, onu oluşturan bireylerin çıkarlarının toplamından ibaret olduğunu, dolayısıyla da devletin bu haklara saygı göstermek zorunda olduğunu ifade etmiştir (Sahakian, 1995: 195-196).

John Stuart Mill de Locke gibi egemenliğin bireysel özgürlükler çerçevesinde sınırlandırılmasını savunmuştur. John Stuart Mill *Özgürlük Üzerine (1859)* isimli çalışmasında, rekabet özgürlüğünün yanısıra, inanç, birleşme ve beğeni özgürlüklerinden bahsederek, bir toplumda yaşayan insanlar istediği işi yapmakta serbest olmasını ifade eden "*laissez faire (bırakınız yapsınlar)*" bireyciliğini savunmuştur. Tüm bu özgürlükleri bir bireyin özgürlüklerinin başkalarına zarar vermemesi ya da onların haklarını çiğnememesi koşuluyla sınırlandırmıştır (Aydınlı ve Ayhan, 2004: 81). Dolayısıyla Locke ile başlayan devletin liberalleşmesi ve sınırlandırılmasında Mill, egemenliğin bireysel özgürlükler çerçevesinde sınırlandırılmasını savunmuştur. Sonraları özellikle 1900'lerin başından itibaren, artık devletin mutlak gücünden ziyade bireylerin temel hakları ve bu hakların genişletilmesi üzerinde daha yoğun bir çaba sözkonusu olmaya başlamıştır. Artık devletin tartışılmaz üstün gücü, yasalarla sınırlandırılmış ve mutlakıyetçilik, yerini,

kaynağını anayasadan alan güçler ayrılığına bırakmaya başlamıştır (Aydınlı ve Ayhan, 2004: 81).

### 2.3.5. Ulus-Devletin Ortaya Çıkışı ve Ulusal Egemenlik

Avrupa'da Rönesans ve Reform ile başlayan daha sonra Aydınlanma ile devam eden süreç etkisini siyasal alanda da göstermiş, 17. yüzyıl gibi erken sayılabilecek bir dönemden itibaren Avrupa'nın monarşiye dayanan yapısı bozulmaya başlamıştır. Bu sürecin etkisi içerisinde kiliseye duyulan güvenin azalması ve devletlerin birbirleriyle olan anlaşmazlıkları, özellikle yeni yerlerin keşfi, endüstrileşme gibi çeşitli gelişmelerden dolayı üst düzeye ulaşmıştır. Avrupa'da feodal siyasal yapı son bulmuş ve onun yerine merkezi ulus-devlet yapısı esas alınmıştır (Erözden, 2008: 3). Bir ada devleti olmanın vermiş olduğu avantaja da dayanarak, modern anlamda ulus-devlet yapısını gerçekleştiren ilk ülke İngiltere olmuştur (Poyraz ve Arıkan, 2003: 68). İngiltere'de başlayan bu süreç, birçok düşünürün görüş ve katkılarıyla zenginleşmiş, başta Fransa, Almanya ve İtalya olmak üzere Avrupa'nın dört bir yanına dağılmıştır. İlk olarak Batı Avrupa'da başlayan bu değişim süreci kısa bir süre sonra Batı dışındaki toplumlara da model oluşturmaya başlamıştır (Kurubaş, 2006: 114). 18. yüzyıldan itibaren ise, gelişen ve günümüzde evrensel ölçekte yaygınlığa erişen bir siyasi yapılanma biçimini ifade etmeye başlamıştır.

Fransız Devrimi ve ulusçuluk akımı ile *“ulusların kendi kaderini tayin hakkı”* olarak adlandırılan kavram tarih sahnesinde yerini almış, çok uluslu imparatorlukların dağılmasına neden olmuştur. İlk örneği Fransız Devrimi'nde görülen siyasal ulusçuluk modeli, monarşiye karşı verilen bir iç savaşın sonunda hayata geçirilmiştir (Sadoğlu, 2010: 27). Eşitlik, özgürlük gibi kavramlar, ulus-devletlerin vazgeçemediği söylemleri arasındadır. Rönesans'ın ardından gelen aydınlama çağında artık birey ya da toplum belli bir dine ait olmanın yanında belli bir ulusa da ait olma özelliğini kazanmıştır. Fransız Devrimi, vatandaş esasına dayalı bir yapılanmadan sonra, halkın siyasal yaşamda da söz sahibi olmasını mümkün hale getirmiş ve bu model birçok ülkeye örnek teşkil etmiştir. Devrim ile egemenlik tacını kralın başından alıp milletin başına koymak hedeflenmiş, egemenliğin kaynağının toplum olduğunu vurgulamak amaçlanmıştır (Yıldırım, 2001: 36).

Ancak bu amaca rağmen ulusal egemenlik görüşünü savunanlar, egemen iradenin oluşabilmesi için bireyler arasında bazı sınırlamalar yapılabileceğini kabul etmişlerdir. Örneğin ulusal egemenliğin kullanımının kısmen bir krala verilebileceği düşüncesinde olduğu gibi. Bu görüşün sahipleri, halktan gelen talepleri dengelemeyi ve diğer taraftan da aristokratların imtiyazlarını ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır. Yaşanan gelişmelerin nihayetinde Fransız devrimcilerinin mutlakiyet ile girdikleri mücadeleyi kazanmaları; egemenliğin monarktan ulusa geçmesi sonucunu doğurmuştur (Beriş, 2006: 108). Bundan sonra Avrupa'da monarşiler teker teker tasfiye edilmiş ve millet iradesine dayanan ulus-devletler yayılmaya başlamıştır. Böylece, Fransız Devrimi egemenlik için çok önemli bir milat olmuştur.

Yönettiği insanların tamamını eşit bir statüye yerleştiren, kendisini belirli bir toprak parçasıyla tanımlayıp kendine benzeyen diğer egemen unsurlardan sınırlarla ayrılan modern devlet kavramı; Fransız Devrimi'nden sonra ulus-devletle özdeşleşmiş ve klasik egemenlik anlayışının son yetkin şekli olan "ulusal egemenlik" kavramı ortaya çıkmıştır (Beriş, 2006: 129).

Ulus-devlet, insanların kendi kaderlerini milli politik mekanizmalar ve kurumlar çerçevesinde belirledikleri bir devlet modelini ifade ederken; ulus kavramı ise, ulus devletin kendini meşrulaştırmada kullandığı bir kavram olarak tanımlanmaktadır (Tekeli ve İlkin, 2000: 118). Bu aynı zamanda feodal karakterdeki bir siyasi düzenden, merkezîyetçi özellikleri ağır basan bir siyasi düzene geçişi temsil etmektedir. Aynı dili konuşan, aynı soydan gelen, aynı dine mensup, aynı kültüre sahip, aynı tarihi geçmişli paylaşan, ortak düşmanı veya düşmanları bulunan bir insan topluluğu olarak "ulus"un, siyasi olarak örgütlenmiş biçimi olan ulus-devlet, meşruiyet kaynağı olan ulusun etrafında birleştiği bir kurumdur. (Özyakışır, 2006: 78). Yani kültürel ve siyasi boyuta sahip olan ulus kavramı, bir siyasi aktör olarak ulus-devletin, kendini meşrulaştırmada ve egemenlik gücünün temelini oluşturmada kullandığı bir kavramdır (Habermas, 2008: 79-80).

Ulus-devletin, ulus egemenliği çerçevesindeki tanımına ilişkin tarihsel süreç 12. yüzyıla kadar uzanmakla birlikte, 1648'de imzalanan Vestfalya Antlaşması, ulus-devletin uluslararası düzendeki yerini göstermesi ve kendi sınırları içinde nasıl bir

güce sahip olduğuna işaret etmesi bakımından bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Vestfalya modeline göre, devletler, devletlerarası hukukta eşit özneler olarak yer alan siyasi aktörlerdir (Bulut, 2003: 185). Ulus-devlet ve egemenliğe çizdiği bu çerçevenin yanında “toprak” ve “otorite”, Vestfalya Antlaşması’nın ortaya koyduğu ve bu anlamda klasik egemenliğe damgasını vuran iki unsur olarak ön plana çıkmıştır. Vestfalya Antlaşması ile birlikte otorite ve sınır arasında doğrudan bir irtibat kurulmuştur. Devletin otorite kullanımı ile ulusal egemenlik alanlarını ayıran kesin bir hat olarak görülen sınır arasında kurulan bu ilişki biçimi, ulusal egemenlik açısından yeni bir durumu ifade etmektedir. Geçmiş dönemlerde de benzer hukuki standardizasyonlara rastlanmasına karşın, Vestfalya Antlaşması ile birlikte otorite ile toprak ve sınır arasındaki kesin hatlarla belirlenmiş bir bağımlılık ilişkisi kurulmuş, ulus-devlet ile egemenlik alanı arasındaki bağımlılık ilişkisi açık ve net bir biçimde ortaya konmuştur (Davutoğlu, 2003: 48).

Modern devletin giderek dünyevileşmesiyle devlet egemenliğini sınırlayan doğal hukuk, XVIII. yüzyıl sonlarına doğru oldukça biçimsel bir hale dönüşmüş ve böylece ulus-devlet, artık kendi pozitif hukuk sisteminin yegâne sahibi haline gelmiştir (Koçak, 2006: 87). 17 ve 18.yy düşünürleri egemenliğin kaynağını tanrısal olmaktan çıkarmış, böylece monarşik egemenliğin sonraki aşamasını oluşturan ulusal egemenliğe geçişin zeminini hazırlamışlardır. Rousseau'nun etkisiyle ilk olarak halk egemenliği kuramı üzerinde durulmaya başlanmış, ancak bunların bir anayasa ilkesi haline gelmesi Fransız Devrimi ile gerçekleşmiştir. Halk egemenliği kuramı daha sonraları yerini ulusal egemenlik kuramına bırakmıştır (Yıldırım, 2001: 36).

Fransız Devrimi sayesinde yurttaş yeni bir özne konumuna yükselmiş, diğer bir ifadeyle evrensel statü kazanmıştır. Böylece egemenlik kralın bedeninden yurttaşın bedenine aktarılmıştır (Saygılı, 2015: 204). Bu değişim, yani ulusal egemenlik fikri, Devrimin bir ürünü olan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nin 3’üncü maddesinde açıkça belirtilmiştir: “III- *“Le Principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d’autorité qui n’en émane expressément. (Egemenlik, özünde ulusa aittir. Hiçbir kurum ya da kişi, doğrudan ulustan kaynaklanmayan bir otoriteyi kullanamaz.”* (Jellinek, 2017: 57). Benzer bir hüküm 3 Eylül 1791 tarihli Fransız

Anayasası'nın 3'üncü maddesinde *“Egemenlik, bölünmez, devrolunmaz ve zaman aşımına uğrayamaz, Millete aittir, halkın içinden hiçbir zümre ya da fert bunu kendi hesabına kullanmaz.”* şeklinde yer almış ve anayasal bir norm haline getirilmiştir (Akyılmaz, 1998: 5).

Egemenlik kavramına ilişkin sınır-otorite ilişkisi ve karşılıklı tanımaya dayalı anlayış tarihsel süreçte, 19. yüzyılla birlikte Hegel'in katkılarıyla sistematik bir bütünlük kazanmıştır. Takip eden süreçte İkinci Dünya Savaşı'nın ardından dünya genelinde standartlaşan bir ulus ve ulus-devlet anlayışının kabul görmesi yönünde ilerlemeler devam etmiştir. Bu noktada Max Weber'in egemenlik tanımı dikkat çekicidir. Weber'e göre modern devletin ayırt edici özelliği, belirli bir sınır dâhilinde meşru şiddet tekeline sahip olmasıdır. Küreselleşme sürecinde egemenliğe ilişkin meşru şiddet tekeline dayalı modern devletin egemenliği fikrinin hala geçerliliğini sürdürüp sürdürmediği ve bu anlamda egemenlik anlayışının ne şekilde dönüşmekte olduğu konusu önemini korumaya devam etmektedir (Davutoğlu, 2003: 49-50).

#### 2.4. Egemenlik Teorileri

Önceki başlıklarda egemenlik kavramının anlamından, boyutlarından, tarihi ve felsefi gelişiminden bahsedilmişti. En üstün güç anlamında ortaya çıkan ve kavramsallaşan egemenliğin kaynağı ve dayanağı nedir? Toplumda yaşayan insanlar egemenin kararlarına ve emirlerine neden itaat ederler? Şeklinde ortaya çıkan ve benzeri türevleri üretilebilecek sorularla karşımıza çıkan egemenliğin meşruluk sorunsalı çok eski zamanlara dayanmakla birlikte doktrinde üzerinde durulan ve tartışılan bir konu olmuştur. Nitekim günümüze kadar bu konuda çeşitli teoriler ileri sürülmüştür. Bunlara ilişkin kuramsal açıklamalar, tasnif açısından her ne kadar önemli olsa da, bu tasnifin sadece teorik düzeyde bir karşılığı bulunmamaktadır. Aksine toplumsal alanın ilgili dönemlerde nasıl biçimlendirildiğini görmek bakımından da öneme sahiptir. Egemenlik, egemenin aldığı kararın bir görünümü olduğuna göre, ilgili kuramlar egemenin kararının niteliği hakkında bizleri bilgilendirir. Modern devletin çıplak hayata müdahalesi öncesinde, Tanrısal kuralların belirlediği toplumsal hayatın ne şekilde tesis edildiğini anlamamanın bir yolu da egemenliğe ilişkin kuramların izini sürmekten geçer (Saygılı, 2015: 134).

Doktrindeki egemenlik tartışmaları egemenliğin kullanımının yanında kaynağına da vurgu yapmaktadır. Egemenliğin halktan ya da millettten alındığına dair farklı demokratik teoriler yanında daha erken dönemlerde egemenliğin doğrudan tanrısal bir yetki olarak muktedire tevdi edilmiş olduğu teokratik teoriler de sıkça zikredilmiştir (Akyılmaz, 1998: 3-6). Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de değinileceği üzere, bu teorilerden bazıları Osmanlı-Türk siyasal düşünce hayatını etkilemekte olduğundan önemini korumaya devam etmektedir.

#### 2.4.1. Teokratik Teoriler

Teokrasi (Yunanca Theokratia), Theos (*ilah*) ve Kratos (*Kuvvet*) olmak üzere iki sözcükten oluşmakta ve “*Tanrının Yönetimi*” anlamına gelmektedir (Arsal, 1999: 59). Modern çağ öncesinde gerek İlkçağ ve gerekse Ortaçağa hâkim olan egemenlik anlayışı teokratik egemenliktir. Özellikle Aziz Paul’un, “bütün iktidarlar Tanrı’dan gelir” (*Omnis Potestas a Deo*) şeklindeki sözü Ortaçağa hâkim olan egemenlik anlayışının özünü oluşturmuştur. Thomas Aquinas ise iktidarı kullanan kişilerin bu iktidarı doğrudan doğruya değil, halkın aracılığı ile aldıklarını, yani tüm iktidarların Tanrıdan halk aracılığı ile geldiği (*Omnis potestas a Deo per populum*) düşüncesini savunmuştur (Kapani, 2009: 75; 1993: 24).

Bütün evrenin yaratıcısı Tanrı olduğuna göre, egemenlik de kökenini O’nda bulur. Dolayısıyla bu süreçte egemenliğin kaynağının Tanrısal olduğu yolundaki inanç üzerinde bir uyuşmazlık görülmezken, egemenliğin kullanımı konusunda Batı dünyası Ortaçağ boyunca bitmek tükenmek bilmeyen kavgalarla çalkalanmıştır. Ortak noktası, iktidara ilahi bir temel sağlamak olan teokratik egemenlik teorilerinin iki ayrı türü mevcuttur. Birincisi, “*Tabiat-üstü (Doğa-üstü) İlahi Hukuk Kuramı*”, ikincisi ise “*Providansiyel İlahi Hukuk Kuramı*”dır (Teziç, 2012: 104-107). Özellikle ikinci olarak ele alınan teori, demokratik egemenlik kuramına geçişte önemli ipuçlarını içerisinde barındırmaktadır.

##### 2.4.1.1. Tabiat-üstü (Doğa-üstü) İlahî Hukuk Kuramı

Tabiatüstü ilahi hukuk kuramına göre Tanrı, toplum düzenini ve onun korunması amacıyla iktidarı yaratırken, aynı zamanda iktidarı kullanacak olanı da belirler.

Egemenliğin kaynağının tanrısal olduğu bu görüşe göre, belli bir ülkede iktidar, Tanrı'nın seçtiği hükümdara ya da hanedana verilmiştir (Teziç, 2012: 104). İktidarı kullananlar, onu doğrudan Tanrı'dan alırlar (Okandan, 1966: 752).

Bu doktrini benimseyen Robert Filmer'e (1610-1674) göre, egemenlik, hem Tanrı'ya aittir ve ondan gelir, hem de egemenliği kullanacak kişi ya da hanedan, doğrudan Tanrı tarafından belirlenir. Egemenliği kullanacak olan Kralların hak ve yetkileri de doğrudan Tanrı tarafından tayin edilir (Okandan, 1966: 535). Aziz (Saint) Paul'ün "*bütün iktidarlara Tanrı'dan gelir*" (*Omnis Potestas a Deo*) şeklindeki özlü sözünden hareketle Kralların iktidatlarını doğrudan doğruya Tanrı'nın kutsal iradesinden almaları düşüncesi gelişmiştir. Burada bizzat Kralın kişiliğinin İlahî niteliği söz konusu değildir; sadece iktidarının kaynağının İlahî nitelikte olduğu fikri üzerinde durulmaktadır (Kapani, 2009: 75).

Kral, devletin başına Tanrı tarafından getirildiği, gücü sınırsız olduğu ve bu yetkiler de İlahî temelli olduğu için, kaynağı İlahî nitelikte olan bu Krala halkın karşı gelmesi ve direnebilmesi mümkün değildir. Bu nedenle Kralın sınırsız gücü karşısında halkın hiçbir hak ve imkânı mevcut değildir. Kralın sınırsız iktidarının kanunlarla sınırlanmasından bahsedilemez. Çünkü İlahî temelli de olsa kanunları yapan merci kraldır. Kralın yaptığı kuralların O'na üstün gelmesi düşünülemez; Kral kanunları dilediği zaman değiştirebilir (Okandan, 1966: 535). Teokratik görüşün önemli taraftarlarından biri olan 17.yy Fransız din adamlarından Jacques-Benigne Bossuet'nin (1627-1704) de benimsediği bu anlayışta, bireylerin egemenin iradesini yansıtan emir ve kurallara, onun gücüne itaat etmeleri zorunludur. Tanrı'nın iradesi ile egemen iktidarın iradesi bütünleştiği için, iktidarın İlahî kaynaklı olduğu yolundaki tez, hükümdara itaat etmeyi Tanrı'ya itaat etmekle eşdeğer görmektedir (Okandan, 1966: 536-537).

Fransız hukukçular bu kuramı monarşiyi güçlendirmek, onun Papa ve tüm Avrupa'nın *suzereni* olduğu iddiasında bulunan Roma Cermen İmparatoruna karşı savunmak üzere ortaya koymuşlardır (Duguit, 1954: 63). Bunun anlamı, zararlı da olsa faydalı da olsa istisnasız her iktidarın kaynağının ilahi olduğudur. Başlangıç dönemlerinde güçlü dünyevi iktidarlara bir çatışma yaşamak istemeyen Hristiyanlık, bu anlayış ve inanışla dünyevi iktidatları güçlendirmek istemiştir

(Akbay, 1948: 137). Böylece bu doktrin, bu hali ile teokratik esaslara dayalı mutlak monarşik yapılara meşruiyet kazandırmak için kullanılan bir araç olmuştur. Bu görüş, Avrupa'daki Papalık-Krallık mücadelesinde Kralların ileri sürdükleri bir izah tarzıdır. Onlar, Papalığı devre dışı bırakmak için egemenliğin metafizik kaynağı ile doğrudan bağlantı kurmayı uygun görmüşlerdir. Hayatın bütün alanlarını kuşatmayı hedefleyen mutlak monarşiler, dini tekellerine alarak, egemenliklerine kutsi bir mahiyet kazandırmak istemişlerdir. İlahî hukuka dayalı monarşinin en saf teorisi, XIV. Louis'nin şu ifadelerinde yansıma bulur: *“Tacımızı Tanrı'dan almaktayız; kanun koyma hakkı hiç kimse ile paylaşılmayan ve kimseye bağlı olmaksızın bize aittir”*. Yine benzer şekilde, 1861 yılında Alman Ulusal Meclisinin kendisine verdiği tacın kökenini ve iktidarının meşruluğunu Tanrıya bağlayan I.Wilhelm; 1947 yılında İspanya'da paraların üstüne “Franco Tanrı'nın lütfu ile Caudillo (Şef)” diye yazdıran Franco; Almanya'da takdir-i İlahî'nin kendisini Almanya'nın başına “Führer” olarak getirdiğini belirten Hitler de bu teoriye dayanmışlardır (Teziç, 2012: 104-105).

#### 2.4.1.2. Providansiyel İlahî Hukuk Kuramı

Esnek teolojik hukuk doktrini de denen bu teori, topluma egemenlik konusunda biraz daha yer verir (Saygılı, 2015: 136). Ancak bu görüşe göre de, iktidarın kaynağı Tanrısaldir/İlahidir. Fakat iktidarı kullanan hükümdar ya da hanedan, doğrudan tanrı tarafından seçilmemiştir. Zira tanrı, tabii ve insani olayları üstün iradesi ile yönlendirir. Bu anlayışta iktidarı kullananların meşruluğu, Tanrının eseri olan toplumsal düzenin doğal ve esas kanunlarına uygun olmasındandır (Gözler, 2012: 166). Buna, “egemenliğin Tanrı'dan halk aracılığıyla alındığını ileri süren görüş” de denilmektedir. Bu görüşe göre, egemenlik, Tanrı'ya ait olmakla birlikte, Tanrı tarafından doğrudan doğruya değil de, tabî ve insanî olayları, üstün iradesi ile yönlendiren Tanrı'nın, insanlar tarafından görünmeyen (manevî) yönlendirmesi altında belirlediği insanlar tarafından kullanılır (Okandan, 1966: 753).

Bu yaklaşım açısından 13. yüzyılda yaşayan Thomas Aquinas'ın görüşleri iyi bir örnektir. Aziz Paul'un tüm iktidarların Tanrıdan geldiği sözü, daha sonra gelen Aquinas tarafından farklı bir yoruma kavuşturulmuştur. Aquinas, iktidarın Tanrı'dan kaynaklandığı, ancak kullanılması bakımından beşerî nitelik taşıması gerektiği



fikrini benimser. O'na göre, bütün iktidarlar Tanrı'dan gelmekte ve Kral, başında bulunduğu topluluğun mutluluk içinde yaşamasını sağlamak üzere iktidarını Tanrı'dan almaktadır. Ancak kaynağı Tanrı'da olan siyasî iktidarı yeryüzünde kullanacak olanlar doğrudan Tanrı tarafından belirlenmediği gibi, Tanrı, bu iktidarın nasıl kullanılacağı konusunu da belirlememiş, bu konuda bir prensip koymamıştır. Bu nedenle iktidarı kullanacakları ve hükümet şeklini toplum belirler (Teziç, 2012: 105).

Aquinas, yönetenlerle yönetilenler arasındaki "egemenlik" adı verilen soyut ilişki ile iktidarın ele geçirilişi için kullanılan araçlar ve iktidarın kullanılış amacına göre bir ayrıma gitmek gerektiğini söylemiştir (Akad ve Vural Dinçkol, 2004: 43-44). Aquinas'a göre egemenlik, yani iktidar ve otorite sözcüklerinin ifade ettiği düzen ilahidir ve Tanrıdan gelir. Tanrı iktidarı topluma, halka verir, halk ise bunu yöneticilere delege eder (Omnis potestas a Deo per Populum) (Gözler, 2012: 166). İktidar ise, yasa yapma yetkisini elinde tutma anlamına gelmektedir. Yasama yetkisi, toplumun tamamına veya onun temsilcilerine verilmiştir. İktidarın bir kişi veya azınlık tarafından kullanılması, o kişi veya azınlığın, iktidarı kendi adına kullandığı anlamına gelmemekte, yönetimde kim bulunursa bulunsun iktidarını toplum adına kullandığına inanılmaktadır (Göze, 2013: 91). Aquinas'ın modeli, kişinin içinde yaşadığı topluma adanmasını savunan Aristoteles düşüncesi ile kişinin Tanrıya adanmasını savunan Hristiyan görüşünü bağdaştırmaktadır. Hiç şüphesiz bu bakış açısında Aquinas'ın din adamı yönünün yanında filozof olmasının da etkisi bulunmaktadır. Aquinas'a göre, her yasanın kaynağı sonsuz yasadır ve sonsuz yasa da Tanrısal aklı temsil etmektedir. Bundan dolayı dünya üzerindeki her türlü iktidarın yaptığı yasalara uyma noktasında zorlayıcı güç, kaynağını Tanrı'dan almaktadır (Göze, 2013: 90). Ancak bu noktada Thomas Aquinas, Kilisenin devlet üzerindeki üstünlüğü fikrine ise uzaktır. Her ne kadar iktidar Tanrıdan gelmekte ise de artık onun kullanımı için doğal olarak kiliseden ayrı bir varlık olarak devlet karşımıza çıkmaktadır (Ağaoğulları ve Köker, 2011: 233-257). Laik bir süreci de başlatmaya aday olan bu görüşün insanlara iktidarı belirlemede kendi dönemine göre önemli yetki verdiği dikkate alındığında, egemenliğin "teokratik" nitelikten "demokratik" niteliğe geçişinde bir "eşik" görevi üstlendiği söylenebilir (Hakyemez, 2004: 23). Ancak Thomas Aquinas da egemenliği henüz yeryüzüne indirebilmiş değildir. Dolayısıyla Providansiel İlahi

Hukuk Kuramı da sonuçta tüm iktidarların kaynağının tanrısal olduğu yolundaki yaygın inançta bir değişiklik oluşturamamıştır.

#### 2.4.2. Demokratik Ya Da Beşeri Egemenlik Teorileri

Tanrısal kaynaklı teokratik egemenlik teorileri, her ne kadar 18. yüzyılın sonlarına kadar etkinliğini korumuş olsa da, iktidarların kaynağının halka ait olduğu yolundaki kuramlar güç kazanmaya başlayınca bu etkinlik zayıflamış ve meşruluk anlayışları da giderek laik bir karaktere bürünmüştür. Bir diğer ifadeyle, dünyevileşme ve laikleşme iddiası bu yeni teorinin temelini oluşturmuştur. Tabii Hukuk Okulu ve özellikle Rousseau tarafından geliştirilen bu fikirler, 1789 Fransız Devrimini büyük ölçüde etkilemiştir. Millî egemenlik devrim ideolojisinin temel taşlarından biri olarak benimsenmiş ve bir anayasa ilkesi olarak Fransız pozitif hukukunda ve zamanla Türkiye dâhil birçok ülke anayasalarında yer almıştır. Bu nedenle teokratik egemenlik anlayışı zamanla yerini demokratik egemenlik anlayışına bırakmıştır (Koçak, 2006: 110).

Demokratik ya da daha kapsayıcı bir kavram olan beşeri egemenlik teorilerine<sup>18</sup> göre, egemenlik, Tanrı'ya değil, halka, insanlara, millete, belli bir gruba ya da kişiye, hanedana aittir. Bu teoriler, egemenlik yetkisinin, hem kaynağının, hem de kullanımının belirlenmesinin topluma ya da ilahî temelli olmayan belli bir elit gruba ait olduğu görüşüne dayanır. Beşerî egemenlik anlayışının cari olduğu ülkelerin tamamının demokratik olduğu söylenemez. Dinî temelli olmayan otoriter ve totaliter rejimlerde egemenlik ilahî değil, beşerî temellidir, fakat bu ülkelerde egemenlik halka ya da millete değil, belli bir elit gruba aittir (Küçük, 2015: 322). Çalışmanın bu başlığı altında sadece demokratik devlete esas olan egemenlik teorileri üzerinde durulacaktır.

<sup>18</sup> Adnan Küçük, makalesinde demokratik egemenlik teorileri için şu değerlendirmede bulunmuştur: *“Her ne kadar yaygın kullanım “demokratik egemenlik” kavramı ise de, bu kavramlaştırma eksiktir; ilahî nitelikli olmayan bütün egemenlik teorilerini kapsayıcılıktan uzaktır. Çünkü ilahî egemenlik teorisi haricinde kalan egemenlik teorilerinin tamamı demokratik değildir; hem demokratik, hem de ilahî nitelikte olmayan bazı egemenlik teorileri de vardır; “demokratik egemenlik” teorisi bunları kapsamaktan uzaktır. Bu vesileyle, daha kapsayıcı olan “beşerî egemenlik” teorisi kavramını tercih ediyorum”* (Küçük, 2015: 322).

### 2.4.2.1. Halk Egemenliği

Halk egemenliği teorisinin doğuşu için gerekli olan husus, halkın, aynı zamanda hem iktidarın kaynağına, hem de onun kullanımına sahip olduğu fikridir. 16. yüzyıldan itibaren rönesans ve reform hareketlerinin etkisi ve devamında gerçekleşen sanayi devrimi sonucu; insan olgusu, birey olarak algılanmaya başlanmıştır. Birey olarak güçlenen toplum nezdinde teokratik meşruiyet, egemenliğin değişen ihtiyaçlarına cevap vermede yetersiz kalmıştır. Aydınlanma düşüncesiyle birlikte mevcut düzene karşı olan memnuniyetsizlikler gün yüzüne çıkmaya başlamış, bu süreçte sorunlara çözümler sunacak alternatif fikirler ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Fransız Devrimi'nin ortaya çıkardığı bir egemenlik anlayışı olan "halk egemenliği" kuramı Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)'nin sosyal sözleşme doktrinine ve orada savunduğu "egemenliğin devredilmezliği" ilkesine dayanmaktadır. Çelişkileri ve sistematikten uzak anlatım tarzına rağmen Rousseau'nun düşünceleri çağının çok ilerisindedir. Kimine göre devrimci ve bireyci, kimine göre de mulakiyetçi sayılan Rousseau, etkisini günümüze kadar sürdüren bir düşünür olmuştur (Göze, 2013: 212).

Rousseau, siyasi toplumu, onu oluşturan insanlar arasında yapılmış bir sözleşmeye dayandırmakta, doğal yaşama halinden siyasi topluma geçilmesini sağlayan bu sözleşme ile insanlar doğal yaşama halinde sahip oldukları tüm haklarını devretmektedirler. Fransız düşünür, insan doğasına ilişkin çözümlemesiyle, insanın uygarlık tarafından değiştirilmemiş doğal halinin birçok açıdan daha üstün olduğu fikri ve modern demokrasi anlayışına temel oluşturan toplum sözleşmesi öğretisiyle ün kazanmıştır. Rousseau, toplum sözleşmesini; *"Özüne bağlı olmayan şeyler bir yana bırakılırsa, toplum sözleşmesi şöyle özetlenebilir: Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz."* sözleriyle özetlemiştir (Rousseau, 2011: 25). Sözleşmenin çözüm yolunu bulduğu ana sorunu ise şu şekilde ortaya koymaktadır (Rousseau, 2011: 24): *"Üyelerinde her birinin canını, malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalı ki, orada her insan hem herkesle birleştiiği halde yine kendi buyruğunda kalsın, hem de eskisi kadar özgür olsun."* Rousseau, Hobbes'un insanın doğuştan kötü olduğuuna ilişkin teorisini yadsıyarak, tersine insan doğasının doğal iyiliği

üzerinde durmuş ve Hobbes'un tersine insanın doğuştan özgür ve barış yanlısı olduğunu ifade etmiştir. Rousseau ve Locke, egemenliği, toplum sözleşmesi kuramı sayesinde, devleti oluşturan bireylere aidiyetle açıklama yolunu tercih ederek, demokratik bir içeriğe kavuşturmuşlardır (Uygun, 1999: 389). Hobbes'taki toplum sözleşmesinde de bireyler, sözleşmeyi yapmış olmalarına rağmen, sözleşme sonrasında Leviathan'a karşı demokratik haklara sahip olamamışlardır. Bu nedenle Hobbes'un kuramında, aslında halk ya da ulus henüz egemenliğin sahibi olamamıştır (Hakyemez, 2004: 37).

Bu kuramda halk, milli egemenlik ilkesinde olduğu gibi kendisini oluşturan bireylerin toplamından farklı, onların sentezinden oluşan, soyut ve manevî bir varlık değildir (Teziç, 2012: 109; Hazır, 2009: 66). Halk, somut bir varlık olarak belli bir anda, sınırları belli bir ülke parçası üzerinde hâlihazırda yaşamakta olan vatandaşların toplamından oluşur. Halkın egemenliği, fertlerin haiz oldukları egemenlik parçalarının (hisselerinin) bir araya gelmesinden doğar. Topluluğu meydana getiren fertlerin her biri, egemenlik şeklinde ifade edilen iktidarın bir parçasını kendi nefsinde muhafaza eder (Arsel, 1975: 83). Bu teoriye göre, egemenlik, bizzat yaşayan somut halka ait olduğu için, sahibiyet açısından bütün vatandaşlar arasında bölüştürülebilir bir egemenlik söz konusudur. Nitekim Rousseau da, demokratik bir toplum ve tüm vatandaşlar için eşit hakları savunmuştur.

Toplumu oluşturan bireylerin tüm varlıklarını ve güçlerini sözleşme ile genel istemin (iradenin) emrine verdiklerini belirten Rousseau, genel iradenin, insanların iradelerinin bir toplamı olmadığını, onlardan ayrı ve onların üstünde kolektif bir irade olduğunu, egemenin de bu üstün iradeye ait olduğunu söylemektedir (Rousseau, 2011: 25-29). Bu bağlamda egemenlik, meşruiyetini genel iradeden alır. Genel irade, egemenliğin kaynağıdır ve kanun şeklinde belirir. Devlet, emretme yetkisini genel iradeden alır (Hakyemez, 2004: 27). Egemenlik, genel iradenin kullanılmasıdır. Genel irade, bir diğer ifadeyle egemen güç, toplumu teşkil eden bütün yurttaşların iradelerinin toplamıdır. Halkın egemenliği, bu genel iradenin tecelli etmesi şeklinde kendini gösterir (Ağaoğulları, 2011: 583-585; Hakyemez, 2003: 78). Yani bir konuda genel iradenin bir defa belirmesi halinde, bu iradeye karşı hiçbir şekilde sınırlayıcı ve kayıtlayıcı bir kuvvet çıkamaz. Böyle

bir durumun ortaya çıkması halinde bu iradenin gerçekleşmesi engellenmiş olacağı için, bu durum, demokrasi ile çelişir. Bu vesileyle egemeni sınırlamak, onu yok etmek gibidir. Egemen varlığın kendisinden daha üstün bir varlığı kabul etmesi saçma ve tutarsızdır. Halk egemenliği hukuk düzeninden önce gelir ve onu temellendirir. Halk egemenliği, hukukun ya da anayasanın üstünlüğü ile aynı manaya gelmez; gerçek egemenlik, anayasanın üstünde bir üstünlüğü içerir (Hakyemez, 2003: 75-81).

Genel iradenin ne olduğuna ve nasıl karar verileceğine ilişkin ortaya çıkan soruya Rousseau'nun cevabı, genel iradenin bir oylama sonucunda ortaya çıkacağı yönündedir. Toplum bir konuda oy birliği ile kararını açıklarsa bu durumda sorun doğmayacaktır. Ancak her konuda oy birliğine ulaşmak doğal olarak mümkün değildir. Bu çerçevede, genel iradenin ne olduğu çoğunluk oylarıyla belirlenecektir. Bu çoğunluk oyları sonucunda ortaya çıkan irade, aynı zamanda azınlık iradesini de kapsamaktadır (Koçak, 2006: 102). Toplum sözleşmesine taraf olup da genel iradeye uygun şekilde düşünmeyen bireylerin durumu için Rousseau, *"Kim genel istemi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır. Bu da, 'O kimse yalnız özgür olmaya zorlanacaktır.' demektir."* sözleriyle, insanların genel iradeye itaat ederken aslında kendi iradesine uygun şekilde hareket ettiğini ileri sürmektedir (Rousseau, 2011: 29). Rousseau'ya göre, çoğunluk gibi düşünmeyenler, gerçekte kendi istem ve iradesine de aykırı davranmış ve yanılmıştır. Bir başka bakış açısı ile çoğunluk, çoğunluk olduğu için haklıdır. Azınlık ise azınlıkta kaldığı için haksızdır. Bu anlayışta genel irade olarak adlandırılan çoğunluğun iradesinin, mutlak, sınırsız, devredilemez, temsil edilemez, bölünemez niteliklere sahip olduğu kabul edilmektedir. Bu noktada Rousseau'nun çelişkileri olduğunu söyleyen Duguit, bir yerde genel iradenin ferdi iradeler toplamı olduğunu söyleyen, başka bir yerde bunun ferdi iradeler toplamı olmadığını, onlardan ayrı ve üstün bir irade olduğunu, insanların kendi iradelerinin dışında ayrı üstün bir egemen iradeye boyun eğdiklerini söyleyen Rousseau'ya karşı çelişkileri ortaya koymuştur (Duguit, 1954: 65).

Rousseau 1762'de Amsterdam'da yazdığı *"Toplum Sözleşmesi (Du Contrat Social)"* adlı kitabında şu ifadelerle yer vermektedir (Rousseau, 2011: 78-79):

*“Diyelim, devlet on bin yurttaştan oluşmuş olsun. Egemen varlık, ancak kolektif bakımdan bir bütün olarak düşünülebilir. Ama her bir insan, yurttaş olarak bir birey sayılır. Onun için, egemen varlığın yurttaşla ilişkisi, on binin bire ilişkisi gibidir, yani devletin üyelerinden her birinin payına –baştanbaşa devlete bağlı kalmakla birlikte- egemen gücün on binde biri düşer. İsterse halk yüz bin kişi olsun, uyrukların durumu yine de değişmez; her biri yine yasaların bütün gücünü taşır. Oysa uyrukların yüz binde bire düşen seçim oyu, yasaların kaleme alınmasını on kat daha az etkiler. Uyruk hep bir tek kaldığı için, egemen varlığın ilişkisi yurttaş sayısı ölçüsünde artar ve sonunda devlet ne kadar büyürse, özgürlük o kadar azalır.”*

Toplum fertlerden oluştuğuna göre, her ferdin egemen gücün kendi payına düşen kısmına sahip olması gerekir. Çoğunluğa istediği her şeyi gerçekleştirme imkânı vermesi nedeniyle eleştirilere uğrayan halk egemenliği kuramı ile ilgili Duguit, halk egemenliği ile ilahi kaynaklı egemenlik anlayışının temelde farklı olmadıklarını, her ikisinin de özünde de *“bir şeye inanmak”* fikrinin yer aldığını, bu manada *“halkın egemen olduğunu”* söylemenin de bir inanış olduğunu yazmaktadır. Duguit, bu konuda değişen tek şeyin millet veya halk egemenliği kuramında *“kralın Tanrısal hakkı”* ile *“milletin Tanrısal hakkı”*nın yer değiştirmekte olduğunu belirtmektedir (Duguit, 1954: 65).

Rousseau’nun egemenlik anlayışı açısından bakıldığında, bu düşünce ile siyasal temsilin bağdaşmayacağı görülmektedir. Rousseau tarafından da farkedilen bu durum eserinin *“Milletvekilleri ya da Temsilciler”* başlığı altında şu sözlerle ifade edilmiştir (Rousseau, 2011: 126-127):

*“Egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına aktarılmazsa, yine aynı nedenlerden temsil de edilemez. Egemenlik başlıca genel isteme (iradeye) dayanır, genel istemse temsil olunamaz; ya genel istemdir, ya değildir, ikisinin ortası olamaz. Buna göre milletvekilleri milletin temsilcileri değildir ve olamazlar. Olsa olsa geçici işlerinin görevlileri olabilirler; hiçbir kesin karara da varamazlar. Halkın onamadığı hiçbir yasa geçerli değildir, yasa sayılmaz.”*

Bu anlayışa göre egemenlik kişileşmiş milletin kendi iradesinde başka bir şey değildir (Koçak, 2006: 116). Duguit’in (1954: 111), *“Egemenlik temsil edilmiştir demek devredilmiş, kaldırılmıştır demektir, halk artık egemen olmaktan çıkmış demektir.”* sözleriyle özetlediği şekilde, egemenliğin temel niteliklerinden olan devredilmezliğine aykırı durum meydana gelecektir. Bu bağlamda, Rousseau’nun egemenlik anlayışı aslında Bodin’in kavramsal olarak ortaya koyduğu

tanımlamalardan farklı değildir. Hardt ve Negri'nin (2003: 107-108) de dediği gibi, *“...demokratik, çoğulcu ya da popüler politik biçimleri ilan edilebilir edilmesine ama modern egemenlik gerçekte sadece tek bir figürle, tek bir aşkın iktidarla bağdaşır.”*

Rousseau, demokratik yönetimin gerekliliğini ateşli şekilde savunmakla birlikte, egemenliğin bölünmez bir bütünlüğe sahip olması özelliğinin bir gereği olarak, Montesquieu ve Locke tarafından önerilen kuvvetler ayrılığı ilkesini reddederek, *kuvvetler birliği* sistemini arzuladığını hissettirir (Akyılmaz, 1998: 5). Dolayısıyla bu egemenlik anlayışı ile uyumlu olanın “meclis hükümeti” sistemi olduğu söylenebilir. Rousseau, kuvvetler ayrılığı konusunda şu tespitleri yapar (Rousseau, 2011: 38-39):

*“... Bizim politika yazarlarımız egemenliği ilkesinde parçalara ayıramadıkları için, konusunda ayırıyorlar. Onu güç ve istem, yasama gücü, vergi, adalet ve savaş hakları gibi birtakım parçalara bölüyorlar; iç yönetim ve dış ilişkilere girişme yetkisi diye bölümlere ayırıyorlar. Kimi zaman bütün bu parçaları birbirine karıştırıyor, kimi zaman birbirinden ayırıyorlar. Egemen varlığı ayrı ayrı parçalardan eklenerek oluşan gereksiz bir varlık durumuna sokuyorlar. Bu, adeta insanı kiminde yalnız göz, kiminde kol, kiminde de yalnız ayak bulunan birçok bedenden oluşturmak gibi bir şey oluyor. Dediklerine göre, Japon hokkabazları seyircilerin gözleri önünde bir çocuğu doğrar, kolunu budunu havaya fırlatır, sonra da herşeyi yerli yerinde, yere indirirlermiş. Bizim politika yazarlarımızın yaptığı hokkabazlığın da bundan aşağı kalır yeri yok...”*

Egemenliğin temsil edilemeyeceğini iddia eden Rousseau, doğrudan demokrasinin şiddetli bir savunucusudur. O'na göre, egemenliğin birincil unsuru olan yasama yetkisi bizzat halk tarafından kullanılmalıdır. Rousseau'nun bu düşünceleri ile anayasa yapım yöntemleri arasında sayılan demokratik yöntemlerinden *kurucu referandum* uyuşmaktadır. Kurucu referandum da temsil mekanizmasına karşı mesafeli duruşun ve kuşkunun bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, egemenliğin birincil unsuru olan yasama yetkisinin bizzat halk tarafından kullanılması geniş nüfus ve coğrafyaya sahip devletlerde imkânsızdır. Dolayısıyla o dönem için nüfusu kalabalık devletlere Polonya örneğini veren Rousseau, temsili demokrasinin de mecburen uygulanabileceğini de eklemektedir (Beriş, 2006: 117).

Siyasal temsil ve seçim kurumu her ne kadar Rousseau tarafından eleştiriye uğrasa da, ilerleyen dönemde medeni ülkelerde yerleşmiş ve böylece egemenliğin

varlığı ile temsil kurumu birlikte düşünülebilir hale gelmiştir. Ayrıca günümüzde, halk egemenliği anlayışı ile milli egemenlik anlayışının uygulamada eski saf hallerini devam ettiremedikleri, kuramsal bütünlüklerini koruyamadıkları görülmektedir. Milli egemenliği temel alan anayasalarda seçimin artık bir “görev”, bir kamu görevi değil, halk egemenliği kuramına uygun şekilde bir “hak” olarak düzenlenmesi, iki anlayış arasındaki farkın giderek kapanmakta olduğunu göstermektedir (Hazır, 2009: 67; Koçak, 2006: 116). Nitekim her bir vatandaşın, egemenliğin kullanılmasına, yani, kurucu iktidara ya da yasama iktidarına katılma hakkının bir tezahürü olarak, bireysel iradelerini ortaya koyduğu “oy verme” bir hak olarak kabul edildiği için, mecburi oy, halk egemenliği ilkesi ile bağdaşmaz. Bu ilke ile bağdaşık olan oy ilkesi, isteğe bağlı (ihtiyarî) oy ilkesidir. Bu ilke gereğince vatandaşlar kendisine ait, *aslî bir hak niteliğindeki* oy hakkını kullanıp kullanmama konusunda serbesti sahibidir (Kaboğlu, 2014: 177-179; Teziç, 2012: 305). Bu sebeple oy kullanmayan seçmenlere para cezası verilmesi, halk egemenliği ilkesi ile çelişir. Halk egemenliği ilkesine göre, seçme yetkisi her bir vatandaş için aslî bir hak olduğu için, hiçbir vatandaş seçme hakkından mahrum bırakılamaz. Rousseau’ya göre, “*oy hakkı, hiçbir kuvvetin vatandaşı bunu kullanmaktan alıkoyamayacağı bir haktır*” (Teziç, 2012: 304). Bu vesileyle herkes, egemenliğin bir parçasına sahip olduğuna göre, oy hakkına da sahip olmalıdır; bu sebeple mantıkî olarak halk egemenliği ile bağdaşır olan “kısıtlı oy” ilkesi değil, “genel oy” ilkesidir (Hakyemez, 2004: 71). Fransa’da her ne kadar 1791 Anayasası döneminde sadece aktif vatandaşlara oy hakkı tanınarak kısıtlı oy ilkesi benimsenmiş ise de, 1793 Montagnard Anayasası ile halk egemenliği ilkesi ile uyumlu olarak, aktif-pasif seçmen ayırımına son verilmiş, sadece erkekler için geçerli olmak üzere genel oy ilkesi benimsenmiştir (Teziç, 2012: 304-305).

Ayrıca, milli egemenlik anlayışının yaşama geçirilmesi ancak saf temsili rejim içinde düşünülebilecek iken, çağdaş anayasalar “*yürütmenin yasama organını feshetmesi*” veya Türk Anayasalarında olduğu gibi, “*seçimlerin yenilenmesine karar verilmesi*” kurumlarına yer vermektedir. Böylece, ihtiyaç duyulduğunda halkın hakemliğine başvurulması kabul edilmekte ve başka bir deyişle temsili rejimi yarı temsili rejime veya saf milli egemenlik anlayışını halk egemenliği anlayışına yaklaştırmaktadır (Teziç, 2012: 118).



Rousseau'nun demokrasi modelini önerdiği eserlerinde ortaya koyduğu siyasî düşünceler, esaslı iç çelişki ve tutarsızlıklarla dolu olduğu gerekçeleriyle eleştiriye maruz kalmıştır. Onun demokrasi konusundaki görüşleri hakkında farklı görüşler ortaya konulmakta, bazıları O'nu "demokratik düşüncenin öncüsü", bazıları da demokrasi karşıtı cephede, "anti plüralizmin havarisi" ya da "totalitarizmin kurucusu" olarak nitelendirmektedirler (Göze, 2013: 234-236). Rousseau'nun, *demokrasi ve halk iradesine önem vermesine* rağmen, *çoğunluğun despotik olabileceği* tehlikesine karşı pek güvenli olmadığı söylenebilir. Bu açılardan bakıldığında Rousseau halk egemenliğini mutlaklaştırmakta ve onu anayasal temel haklarla sınırlandırmaktan özenle kaçınmaktadır (Arslan, 2002-03: 27).

#### 2.4.2.2. Milli Egemenlik/Ulus Egemenliği

Milli egemenlik veya bir diğer kullanımı ile ulusal egemenlik düşüncesinin felsefi alt yapısını, Rousseau'nun düşünceleri oluşturmuştur. 1789 Fransız Devrimi sonrasında "*Kurucu Meclis*" için yapılacak seçimlerde seçim hakkını sınırlandırmak amacıyla Fransız burjuvazisi tarafından savunulan bu kuram Münci Kapani'nin ifadesiyle (2009: 87) tamamen "*Fransız malı*" denilebilecek bir kuramdır. Anglo-sakson demokrasileri ve özellikle İngiltere<sup>19</sup> bu kurama ve milli irade kavramına oldukça yabancıdır.

1748 yılında Frejus'ta doğan Joseph Emmanuel Sieyes, Fransız Devrimi'nin etken ve önemli isimlerinden birisidir. O'nu bu derecede önemli yapan ise, 1788 ve 1789 yılında yayımladığı ve insanlar arasındaki tüm ayrıcalıkların insan ve yurttaş haklarına aykırılığının ileri sürüldüğü *Ayrıcalıklar Üzerine Deneme* ve *Üçüncü Tabaka (Sınıf) Nedir?* adlı eserleridir. 1789 öncesi Fransız toplumu üç sınıfa bölünmüştür: "Soylular sınıfı", "Din adamları sınıfı" ve "Üçüncü Sınıf". İlk iki sınıf ayrıcalıklı sınıflardır. Üçüncü sınıf ise toplumun, bu iki sınıf dışında kalan kesimidir. Eserinin planına göre Sieyes üç soru sormakta ve bunlara karşılık üç cevap

<sup>19</sup> Fransız doktrininde milli egemenlik ve halk egemenliği, İngiltere'de ise John Locke'un etkisiyle parlamentonun egemenliği kuramı savunulmuştur. İngiltere'de egemen olan, millet değil, İngiliz Parlamentosudur. 1688 Whig İhtilali'nin filozofu olan Locke, Taç'a karşı başlatılan bu ayaklanmayı haklılaştırmak için *parlamentonun egemenliği* kuramını desteklemiştir (Koçak, 2006: 117-122). Ayrıca geniş bilgi için bkz. (Koçak, 2005: 241-257).

vererek devamında yapılması gerekenleri açıklamaktadır. Bu eserdeki sorular ve cevaplar ise şunlardır (Sieyes, 2005; Göze, 2013: 237-240):

*“1-Üçüncü sınıf nedir? Bu sorunun cevabı: “Her şeydir”. 2- Şimdiye kadar siyasal düzen içinde ne idi? Bu sorunun cevabı ise “hiçtir”. 3- Ne olmak istiyor? Sorusuna karşılık da Sieyes “bir şeyler” diye cevap verecektir. Bu soru ve cevapların doğruluğunu inceleyen Sieyes daha sonra ne yapılması gerektiğini açıklayacaktır”.*

Üçüncü Sınıf nedir? Sorusunun cevabının tüm ulus olduğunu söyleyen Sieyes’e göre ulus, “...ortak bir yasaya göre yönetilen ve aynı yasa koyucu tarafından temsil edilen bireyler topluluğu” olarak tanımlanmaktadır. Fransız Devrimi’ni en fazla etkileyen kişilerden biri olan Sieyes’e göre, ulus, kendisini meydana getiren bireylerin bir toplamı değil, bir sentezidir. İktidarın bütüne ait olduğu bu formülde ulus, doğal eşitliğine kavuşmuş bireyler topluluğuna dönüşmüştür (Erözden, 2008: 52-53; Sarıca, 1993: 100-101).

Sieyes’e göre, üçüncü sınıf herşeydir ama engellenmiş ve ezilmiş durumdadır. Üçüncü sınıfın şimdiye kadar mecliste gerçek temsilcisi olmamıştır. Böyle olunca da siyasal haklarının hiçbir anlamı yoktur. Dolayısıyla yapılacak tek şey meclisin sadece üçüncü sınıfın temsilcilerinden oluşmasını sağlamak olacaktır. Yani ulusal meclisin kurulması en doğru çözümdür (Göze, 2013: 238).

Fransız Devrimi sonrasında egemenliğin millete ait olduğu, ‘en üstün gücün’ millete geçtiği bu değişimi Hardt ve Negri şu cümlelerle özetlemektedir (Hardt ve Negri, 2003: 116):

*“Mutlakiyetçi ve patrimonyal modelin dönüşümü, toprak temelli patrimonyallığın teolojik temelini yerine eşit oranda aşkın olan yeni bir temel kurulduğu aşamalı bir süreç içinde gerçekleşti. (...) Artık kralın ilahi bedeni yerine ulusun tinsel kimliği toprak ve nüfusu ideal bir soyutlama olarak konuyordu. (...) Dolayısıyla, modern ulus kavramı monarşik devletin patrimonyal bedenini miras almış ve onu başka bir biçimde yeniden icat etmiştir.”*

1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinin 3’üncü maddesine göre, “her egemenliğin temeli, esasen millettir. Hiçbir kuruluş, hiçbir birey, millettten kaynaklanmayan bir yetkiyi kullanamaz”. Bu teori, daha sonraki yıllarda hem Fransız (1793 Fransız Anayasası hariç), hem de diğer Kara Avrupa’sı ülkelerin

Anayasalarında ifadesini bulmuştur. 1791 Fransız Anayasasına göre, “*egemenlik, bir, bölünmez, devredilmez ve zamanaşımına uğramaz, millete aittir; halkın hiçbir zümresi, hiçbir birey onu kullanamaz. (...) kendisinden bütün iktidarın kaynaklandığı millet, onları ancak temsil yoluyla kullanabilir.*” (Kaboğlu, 2014: 179-181). Buna göre egemenlik, krala, İlahî bir güce ya da somut bir varlık olan halka değil, soyut bir bütünlük olan millete aittir. *Millet*, anlam itibarıyla *halk* kavramından farklıdır. *Halk*, somut bir varlık olarak belli bir dönemde yaşayan bireylerin toplamını ifade ettiği halde, *millet*, belli bir dönemde bir ülkede yaşayan ve toplumu oluşturan fertlerin toplamı değil, aksine halen yaşamakta olanlarla birlikte geçmiş ve gelecekteki nesilleri de bütünlük içinde kapsayan, toplumu oluşturan insanlardan farklı, fertlerin iradesinin üstünde bir iradeye sahip soyut ve manevî bir varlıktır (Başgil, 1960: 150).

Milli egemenlik teorisi, temsili demokrasi ile uyumludur; zorunlu olarak egemenliği millet namına kullanacak temsilcilere ihtiyaç vardır. Bu vesileyle egemenliğin millete geçmiş olması temsili sistemin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Teziç, 2012: 111). Egemenlik sadece temsilciler vasıtasıyla kullanılabilir olduğu için, millî egemenlik teorisinin benimsendiği ülkelerde *referandum*, *halk vetosu*, *halk teşebbüsü* vb. *yarı doğrudan demokrasi kurumlarına* yer yoktur (Gözler, 2012: 273-296). Egemenliğin kaynağı ile kullanıcısının ayrıldığı bu anlayışa göre, temsilci millettten vekâlet alacak ve onun adına egemenliği kullanacaktır. Soyut bir varlık olan millet, hukuken ve fiilen vekâlet veremeyeceği için, temsilci, kendisini seçenler ve seçildikleri bölge ile bağlarını koparacak ve bağımsız kalacaktır. Bununla birlikte soyut olan egemenlik ve ortak irade temsilciler nezdinde somutlaşmaktadır. Milletin temsilcilerinden oluşan meclis de, dilediği gibi egemenliği kullanabilen bir organ haline gelecektir (Koçak, 2006: 112).

Burjuvazinin Fransız İhtilali ile siyasi alanda monarktan ve ayrıcalıklı sınıflar karşısındaki bağımlılığından kurtulmak istediğini söyleyen Malberg, burjuvazinin eski rejimi bunun için yıktığını, ancak hiçbir zaman halka dayalı bir rejim kurmayı da düşünmediğini belirtmiştir (aktaran Sarıca, 1969: 193). 1791 Fransız Anayasa’sının halkoyuna sunulması teklifinin reddedilmiş olması, aslında burjuvazinin, temsili rejimi geniş halk yığınlarını iktidardan uzakta tutabilmek için bir mekanizma olarak kullandığını göstermektedir. Nitekim kendilerini milletin

temsilcileri ilan eden eski “*Etats G n raux*” vekillerinin yaptığı bir anayasayla yeni temsili rejime girilmiştir (Sarica, 1969: 186). Benzer bir durum ülkemizde de yaşanmış, 1921 Anayasasının hazırlanma aşamasında ve kabulünde, halkoylaması (referandum) ve halkın kanun teklif etme hakkının tanınmasını amaçlayan önergeler milli egemenlik anlayışına uygun olmadığı gerekçesiyle reddedilmiştir ( zbudun, 2008: 34-35).

1789 Fransız Devrimi sonrasında “*Millet, Kanun, Kral*” sloganı Fransız siyasi terminolojisindeki yerini almıştır. Devlet gücünün Ortaçağın sonlarından bu yana süregelen niteliklerinde ilkesel olarak bir değişiklik yapmayan Fransız İhtilali, egemenlik kavramını tek bir kişinin (kralın) kişisel gücü olma durumundan çıkararak topluma mal etmiştir (Okandan, 1966: 759). “*Kendi üzerinde onu kontrol edecek hiçbir güce bağlı olmaksızın yasa yapma erki*” anlamındaki egemenlik artık millettir. Milletın temsilcileri yasayı yapacak, kral ise sadece onu uygulamakla görevli ve yükümlü olacaktır (Erözden, 2008: 52). Bu bağlamda, ulusun istediği herşey iyidir, yeter ki ulus istemiş olsun; ulusun iradesi her zaman yüce yasa değerindedir şeklindeki bir düşünce h kimdir. Krala ait olduğunda nasıl ki mutlak, sınırsız, üstün ve bölünmez niteliklere sahipse, millete geçtikten sonra da egemenlik bu niteliklerini korumuştur. Böylece Devrimden sonra milli egemenlik kavramı ile özde olmasa da biçimde değişiklik geçiren egemenlik, şimdi kraldan millete geçmiştir (Okandan, 1966: 759 vd.; Kapani, 2009: 77). Bu noktada şu husus özellikle vurgulanmalıdır: Fransız Devrimi’nin yeniliği, kralın elinde bulunan iktidarı yasaya aktarmasıdır. Egemenliğin tek kaynağı olan millet de bunun kullanımını milli iradeyi temsil eden ulus-devletin organlarına vermiştir (Ağaoğulları, 1991: 24). Özetle, “milli egemenlik” düşüncesi ile klasik egemenlik anlayışında temel bir değişim yaşanmamış, egemenlik niteliksel bir değişime uğramamıştır (Koçak, 2006: 114).

Yukarıda sözü edilen iki egemenlik türü arasındaki farklılıkların büyük ölçüde teorik düzeyde kaldıkları gibi, bunların teorik bütünlüklerini muhafaza ettiklerini söyleyebilmek de mümkün değildir (Teziç, 2012: 118). Bazı ülkelerde halk egemenliği benimsendiği halde bu ilke ile çelişen, ya da millî egemenlik ilkesi benimsendiği halde bu ilke ile çelişen çeşitli hükümlerin yer aldığı görülmektedir. Bir ülkede saf temsil  rejimi öngören millî egemenlik ilkesi benimsendiği halde,

referandum, oy serbestisi ya da oy verme hakkı ve genel oy ilkesi benimsendiği gibi, halk egemenliği ilkesi benimsendiği halde, millî egemenlik ilkesine özgü olduğu söylenen bazı ilkelerin bu ülkelerde de var olduğu söylenebilir. Keza, bazı ülkelerde benimsenen parti disiplini sebebiyle, temsilciler, parti yöneticilerinin belirledikleri politikalarla sıkı sıkıya bağlı hale gelebilmekte, bu durum da hem millî egemenlik ilkesinin gereklerinden olan temsilcilerin bağımsız, hür ve serbest iradeleri ile bütün milleti temsil etmeleri, onun namına karar vermeleri anlayışıyla çelişmekte, hem de halk egemenliği tarafından önerilen, halkın egemenliğini siyasî partiler şeklinde bir aracıya lüzum olmaksızın kullanması esası ile çelişme arz etmektedir. Bütün bu sebeplerle iki egemenlik anlayışı arasındaki teorik farklılıklar büyük ölçüde aşınmış olmaktadır (Teziç, 2012: 118). Nitekim Fransız tarihinde de bu kavram kargaşasının önüne geçmek için bulunan formül 1946 ve 1958 Fransız Anayasalarında şu şekilde olmuştur: “Millî egemenlik Fransız halkına aittir.” (Kapani, 2009: 82). *Millî egemenlik* ve *halk egemenliğinin* teorik farklılıkları olmakla birlikte pratik anlamda iki anlayışın da egemenliğin değişen şekliyle uyumlu olduğu söylenebilir. *Millî egemenlik* veya *halk egemenliği* kavramlarından hangisi kullanılırsa kullanılsın anlatılmak istenen siyasal iktidarın varlığını topluma borçlu olmasıdır. Yani sosyo-politik meşruiyetin kaynağının toplumun rızası olduğudur.

## 2.5. Klasik Egemenlik Teorilerine İlişkin Tartışmalar ve Değerlendirme

Klasik egemenlik düşüncesi ile varılmak istenen hedef, feodal düzenin ortaya çıkardığı parçalı iktidar yapısı ve bunun neden olduğu istikrarsız ortamdan rahatsız olan burjuva sınıfının çıkarları doğrultusunda güçlü bir merkezi yönetim kurmaktır. Bu yeni sınıfın menfaatlerinin korunması ise ancak tüm yetkilerin kralın elinde toplanmasıyla, yani feodaliteden merkezi krallıklara geçilmesiyle mümkün olabilirdi. Çalışmanın önceki başlıklarında yer alan tarihsel gelişmelere baktığımızda egemenliğin bu amacı gerçekleştirdiğini, merkezileşmiş mutlak monarşilere hizmet ettiğini söylemek mümkündür. Ne var ki toplumu bir bütün olarak algılama, bu bütünlüğü soyut irade ile tanımlama, egemenliği bu iradenin yansıması olarak sunma, sonuçta da bu iradeyi tek bir kişinin/egemenin şahsında temsil etmeye indirgeme şeklinde gelişen bu süreçte siyasal iktidarın meşruiyeti sadece egemenin keyfi iradesine bağlıdır (Çetin, 2007: 41). Dolayısıyla klasik egemenlik anlayışında, günümüz egemenlik teorilerinin en önemli ilkesi olan,

gücün sınırlandırılması ilkesini bulmak mümkün değildir. İşte bu noktada burjuvazinin siyasal egemenliği elde edecek güce erişmesiyle klasik egemenlik anlayışının mutlak, bölünmez, sınırsız ve devredilmez olarak tanımlanmakta olan temel niteliklerinde de aşınma başlamıştır. Bu çerçevede, bahsedilen aşınmayı sağlayan gelişmeleri hukuk devleti, kuvvetler ayrılığı, federal devlet yapılanmaları, insan hakları ve uluslararası sözleşmeler ve kuruluşlar çerçevesinde değerlendirmek gerekecektir.

“Hukuk Devleti”, burjuva toplumunun devlet modeli olarak geliştirilmiştir. Bir siyaset bilimi sözlüğünde *“hukuk devleti”* kavramının, mutlakıyetçi siyasi düşüncelere karşı ilk kez Almanya’da, Alman Hukuk düşüncesine özgü bir kavram olarak 19. yüzyıl başlarında ortaya çıktığı yazılmaktadır (Hatemi, 1989: 7). Diğer dillerde *“hukukun üstünlüğü” (rule of law)* biçiminde yer alan Hukuk Devleti’nin şekli ölçütü şöyle belirlenmektedir: Kamu gücü, yani devlet, hukukla ve yasayla bağlanmış, bunlarla kayıtlanmış ise, bununla birlikte devletin tüm tasarrufları bağımsız mahkemelerce denetlenebiliyorsa, kanun yollarına başvurma imkânı varsa, bütün bunlar şekli anlamda hukuk devletinin varlığını ortaya koymaktadır. Maddi açıdan hukuk devleti ise, kamu gücünün “adalet”i icra ve gerçekleştirme yükümlülüğü altında olduğu devlettir (Hatemi, 1989: 19).

Hukuk devletinin bu maddi ve şekli ölçütünü içeren tanımlamalar Anayasa Mahkemesi’nin birçok kararında kendine yer bulmuş ve günümüze kadar yerleşik içtihat haline gelmiştir. Bu durumu örnek bir kararla belirtmek gerekirse, Yüksek Mahkeme’nin 2017 tarihli ve E:2017/137-K:2017/161 sayılı kararında;

*“... Anayasa’nın 2. maddesinde belirtilen hukuk devleti, insan haklarına dayanan, bu hak ve özgürlükleri koruyup güçlendiren, eylem ve işlemleri hukuka uygun olan, her alanda adaletli bir hukuk düzeni kurup bunu geliştirerek sürdüren, Anayasa’ya aykırı durum ve tutumlardan kaçınan, hukuku tüm devlet organlarına egemen kılan, Anayasa ve yasalarla kendini bağlı sayan, yargı denetimine açık olan devlettir.”* İfadelerine yer verildiği görülecektir ([http://www.anayasa.gov.tr/Kararlar/GenelKurul/Basvuru\\_Karari/2017-161.pdf](http://www.anayasa.gov.tr/Kararlar/GenelKurul/Basvuru_Karari/2017-161.pdf)).

Çalışmanın ikinci bölümünde detaylı olarak ele alınacak olan 18.yy anayasacılığı da bu bağlamda düşünülmelidir. Anayasallaşma (constitutionalism) deyimini, hukukun üstünlüğü kavramı ile bağlantılıdır. Buna göre iktidarı elinde

bulunduranlar, devleti keyfi biçimde değil, hukuka ve adalet ilkelerine uygun biçimde yönetme sorumluluğu altındadır. Bu çerçevede, anayasallaşma devletin serbestisini, yani egemenliğini sınırlarken bireyin hak ve özgürlük alanını güvence altına almaktadırlar (Lipson, 1978: 301). Ayrıca 18.yüzyılda ortaya çıkan yazılı anayasa, mutlak monarşinin karşısında sadece hukuk devletinin değil, mutlak monarşinin dayandığı feodal düzene karşı burjuva sınıfının mücadelesiyle kurulan liberal devletin de bir sembolü olmuştur (Kubalı, 1971: 2). Sonuç olarak, keyfi yönetimin karşıtı olarak, egemenliğin ve iktidarın sınırlanması esasına dayanan hukuk devletinin hukukla bağlı ve bu anlamda sınırlı bir devlet olduğu düşünüldüğünde, bunun mutlak ve sınırsız iktidar anlayışını ifade eden klasik egemenlik anlayışı ile bağdaşmayacağı açıktır.

Klasik egemenlik anlayışına göre egemenliğin mutlak ve sürekli olması, onun “bir” olmasını zorunlu hale getirir (Ağaoğulları ve Köker, 2009: 31). Şayet egemenlik parçalanırsa, düzensizlik ve kargaşa doğacak, sonuçta egemenlik ortadan kalkacaktır. Bu nedenle egemenlik bölünmeden bir bütün olarak kalmak şartıyla bir kralda, bir prenste, bir azınlıkta veya toplumun tümünde olabilir. Oysa kuvvetler ayrılığı ilkesi aynı düşüncenin ürünü değildir. 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi kuvvetler ayrılığının benimsenmediği bir siyasal yapının anayasal düzene sahip olamayacağını 16’ncı maddesinde “*Toute Societé dans laquelle la garantié des Droits n’est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n’a point de Constitution (Yasaya uymanın sağlanamadığı ve kuvvetler ayrımının bulunmadığı toplumda anayasa yoktur)*” ifadeleriyle ilan ederek kuvvetler ayrılığı ilkesini getirmiştir (Jellinek, 2017: 70). Modern anayasacılık tarihinde bir özgürlük güvencesi olarak ilk kez Locke tarafından gündeme getirilen kuvvetler ayrılığı ilkesinin evrensel bildirilere ve ABD Anayasasında yer almasında Montesquieu’nun görüşleri baskın rol oynamıştır. Gücü elinde bulunduranın mutlaka onu kötüye kullanabileceği tezinden yola çıkarak özgürlüğün güvence altına alınabilmesinin, iktidarın kötüye kullanılmasını engelleyecek bir düzenin kurulması ile mümkün olabileceğini savunan Montesquieu, felsefesini şu sözleriyle açıklamıştır (Montesquieu, 2014: 294): “*Öteden beri denenmiştir, kendisine yetki verilen her insan bu yetkiyi kötüye kullanmaya eğilimlidir; bir sınırla karşılaşınca kadar kötüye kullanmaya devam eder. Bilmem söylersem inanır mısınız? Faziletin bile sınırlanmaya ihtiyacı vardır.*”

Kuvvetler ayrılığı ilkesine göre düzenlenen anayasalarda devlet gücünün yasama, yürütme ve yargı olarak bölüneceği ve her birinin ayrı bir organ tarafından kullanılacağı belirtilmiştir. Kuramın pratiğe dönüşmesi, Fransız Devriminden iki yıl kadar önce, 1787 tarihli Amerika Birleşik Devletleri Anayasası ile gerçekleşmiştir. Sieyes tarafından ilan edilen ve güçlerin eşit biçimde ayrılmasını değil, güçler arasında bir hiyerarşiyi öngören 1791 ve 1795 Fransız Anayasaları yasama ve yürütme organları arasında katı bir kuvvetler ayrılığını öngörmüş, yasama ve yürütmeyi kalın çizgilerle birbirinden ayırmıştır. Ülkemizde ise gerek 1961 ve gerekse 1982 Türk Anayasaları, yumuşak bir kuvvetler ayrılığı ilkesini benimsemiştir (Koçak, 2006: 134). Ancak 16 Nisan 2017 tarihinde yapılan halk oylaması ile kabul edilen anayasa değişiklikleri neticesinde hükümet sisteminde, başkanlık sisteminden mülhem Türkiye tipi yeni düzenlemelere giden süreç başlamıştır. 24 Haziran 2018 tarihinde ise yürütme kuvvetinin başı olan ve icra yetkilerinin tümünün kendisinde toplandığı Cumhurbaşkanı ile yasama kuvveti olan parlamentoya girecek milletvekillerinin seçimi yapılmıştır. Böylece sert kuvvetler ayrılığına dayanan bir hükümet sistemi (Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi) fiilen ve hukuken uygulanmaya başlamıştır.

Kuvvetler ayrılığı ilkesinin benimsenmesi ile daha 18.yüzyılın son çeyreğinde klasik egemenlik anlayışının niteliklerinden olan “bölünmezlik” ilkesi önemli ölçüde geçerliliğini yitirmiştir. Aslında bu konuda değişik düşünceler de mevcuttur. Mesela egemenliğin asli sahibi ile fiilen kullanan organlar birbirinden ayrılarak, bölünmezlik ilkesinin egemenliğin asli sahibine ait olduğu, kullanılmasının değişik organlara verildiği savunularak kuvvetler ayrılığı ile bölünmezlik ilkesini bağdaştırmayı içeren düşünceler olmuştur. Nitekim Münci Kapani bu konuyu şu sözlerle açıklamıştır (Kapani, 2009: 65): *“Bu bağdaşmazlığı gidermek için her ne kadar çaba gösterilmiş ve bir takım hukuki incelikler ileri sürülmüş ise de, bu çabaların pek başarılı ve inandırıcı olduğu söylenemez.”* Bu çerçevede, klasik egemenliğin kuvvetler ayrılığı ilkesi ile de bir değişim ve dönüşüme uğradığı açıktır.

Klasik egemenlik anlayışının aşılmasının bir diğer nedeni de Federal Devlet yapılanmalarıdır. Federalizmdeki şekliyle bölünmüş egemenlik anlayışında farklılıklar belli bir toprak üzerinde yaşayan topluluğun, bir yandan federe devlet olarak kendi kendilerini yönetirlerken, diğer yandan Federal devlet içerisinde



siyasi, güvenlik, ekonomi gibi hayati avatajlarını da ellerinde tutmaktadırlar (Koçak, 2006: 136). Bir ulus-devlet modeli olan Federal devlet modelinde tek bir ülke sayılan toprak parçası üzerinde, birden çok federe devletin birleşiminden doğan karmaşık yapılı bir devlet söz konusudur. Federal devleti oluşturan federe devletlerden her birinin ayrı anayasaları, yasama, yürütme ve yargı organları olduğu gibi, federal (merkezi) devletin de anayasası, yasama, yürütme ve yargı organları bulunmaktadır. Bu sistemde federe devletler yetkilerinin bir kısmını federal devlete terk ederek egemenlik yetkilerini federal anayasanın öngördüğü biçimde aralarında bölüşmüşlerdir (Batum, 2003: 55). Bu durumda her yönetim için egemenliğin ayrı ayrı düşünülmesi, bu yönetimlerden hiç birinin ülke üzerinde en üstün otorite olmadıkları, bu yüzden de egemen olmadıkları sonucuna varılmaktadır. Ayrıca federal devlet yapılanmasında ulusaltı birimlerin ister topluluk, isterse yer esasına dayansın, birinde ulus, ötekinde ülke bütünlüğü bozulmakta, böylece klasik egemenliğin tek, bölünmez ve en üstün olma nitelikleri ile bağdaşmayan bir yapı ortaya çıkmaktadır.

İnsanın sırf insan olmasından dolayı vazgeçilmez, dokunulmaz, devredilmez ve zaman aşımına uğramaz hakları bulunduğunu ileri süren ve insan onurunun evrenselliğini vurgulayan tabii hak anlayışına dayalı insan hakları doktrini ile mutlak, sınırsız ve bölünmez olarak nitelendirilen klasik egemenlik anlayışının birbiriyle uyumlu olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü devlet bu hakları ihlal edemez, gerektiğinde ve gerekli olduğu kadar sınırlandırabilir. Hukukun korumadığı ve tanımadığı bir temel hak ve hürriyetin bireylere sağlayabileceği herhangi bir güvence olmadığını öne süren pozitivist hak anlayışına göre ise ya devlet egemendir ve bireylerin haklarını dilediği şekilde sınırlandırabilir ya da ortadan kaldırabilir. Bu çerçevede devletin bireysel özgürlükleri keyfi olarak sınırlandıramayacağı durumda mutlak ve sınırsız bir devlet egemenliğinden söz edebilmek mümkün değildir (Duguit, 1954: 68). Bunun yanı sıra, anayasal devletin, insan hakları bakımından iç hukukta tanıma, koruma ve gereğini yerine getirme şeklinde ortaya çıkan sorumlulukları da, uluslararası alanda egemenliğini sınırlandıran bir olgu olarak karşısına çıkmaktadır (Algan, 2006: 73). İnsan hakları alanında pozitif gelişmelerin başında II. Dünya Savaşı sonrasında yayınlanan Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 10 Aralık 1948'de kabul ve ilan ettiği İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gelmektedir. Ayrıca günümüzde sadece yasama

ve yürütmeye karşı değil, *anayasa koyucuya* karşı da koruma mekanizmalarının hayata geçirildiği, “ulus üstü” metinlerle de insan haklarının koruma altına alındığı görülmektedir (Koçak, 2006: 140). Günümüzde insan hakları, artık devletlerin iç meselesi olmaktan çıkarak evrensel bir boyut kazanmıştır. Egemen bir devletin “iç işlerine karışmama”, klasik egemenlik anlayışının bir uluslararası hukuk ilkesi iken, zamanla bu anlayışta insan hakları lehine bir değişim yaşanmıştır. Nitekim uluslararası toplum söz konusu insan hakları olduğunda artık herhangi bir davet olmadan da insani müdahale konusunda harekete geçebilmektedir.

Benzer bir gelişme Avrupa Konseyi’nin 5 Mayıs 1949’da kurularak üye devletlerin 4 Kasım 1950’de Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ni (AİHS) Roma’da imzalaması<sup>20</sup> daha sonraki yıllarda kabul edilen protokoller ile Sözleşmenin dinamik bir nitelik kazanarak düzenlemiş olduğu hakların gerek sayı gerekse koruma düzeyi olarak artırılmasında karşımıza çıkmaktadır. Sözleşmeye taraf devletlerin bu Sözleşme’nin gereklerine ne ölçüde uyduklarını yargısal olarak denetlemek üzere Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) kurulmuştur. Mahkeme kararlarının bağlayıcı bir niteliğe kavuşturulması ulus-devletin denetlenmesi gibi bir dönemler düşünülmesi dahi zor olarak değerlendirilen bir sonuç yaratarak, egemenliğin mutlak ve sınırsız niteliğinin insan hakları çerçevesinde değişiminin en önemli nedenlerinden birini oluşturmuştur. Bu çerçevede, Hans Kelsen’in, devletlerin insan haklarını ihlal etmelerini önlemenin yolunun, ancak ve ancak onların üzerinde bir hukukun varlığıyla mümkün olabileceğini belirttiği gibi (Belge, 2003: 40) bireylerin, kendi devletlerini aşarak başka bir yerde hak arayabilmeleri, onu hesap vermek üzere şikâyet etmeleri klasik egemenlik anlayışı ile bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla insan hakları doktrini bir devletin ülkesi üzerinde egemenliğinin sınırsız olmadığını göstererek klasik egemenlik anlayışını ciddi bir değişime zorlamaktadır.

Son olarak, klasik egemenlik anlayışına yönelik yapılan tartışmalara ilişkin değinilmesi gereken bir diğer konu, uluslararası sözleşmeler ve uluslararası kuruluşlardır. Egemen devletlerin uluslararası alanda yerlerini almalarının başlangıcı olarak, çalışmanın önceki başlıklarında da yer verildiği üzere, 1648

<sup>20</sup> 3 Eylül 1953’te yürürlüğe giren bu Sözleşmeyi, Türkiye 10 Mart 1954 tarihinde onaylamıştır.

tarihli Vestfalya Antlaşması gösterilmektedir.<sup>21</sup> Vestfalya Antlaşması'ndan Birleşmiş Milletler (BM) Şartı'na (1945) kadar uluslararası hukuk anlayışı, devletlerin hak ve yükümlülükleri sistemini dış egemenlik olarak görmüş ve devletlerin kendi toprakları ve insan unsuru üzerinde etkili kontrole dayanan içyapısını ise bir iç egemenlik olarak kabul etmiştir. I. Dünya Savaşı'na kadar kuramsal anlamda devletin egemenliği, dış ilişkilerde sınırsız bir egemenlik olarak görülmektedir. Ancak zamanla devletlerin karşılıklı işbirliğine duyduğu ihtiyaç karşısında, özellikle I. Dünya Savaşı sonrasında, ulus üstü bir örgüte dahil olan devletin, egemenliğini yitirip yitirmeyeceği veya egemenlik haklarında bir kayıp olup olmayacağı hususunda önemli tartışmalar yapılmıştır. Bu bağlamda Milletler Cemiyeti (MC) ile birlikte devletlerin egemenliklerine sınır getiren bu süreç günümüzde devletlerin, uluslararası bir örgüt kurulmasını ve sınırları önceden açıkça belirlenmiş olan egemenlik yetkilerinin bu organizasyonlara devretmeyi kabul ettiğini ve bu örgütlerin kararlarını uyguladığını göstermektedir. Dolayısıyla, devletler, gerek ulusüstü/uluslararası örgütlere üyelikleri gerekse bu örgütlerin organları tarafından hazırlanan sözleşmeler nedeniyle uluslararası sorumluluk altına girmekte, çeşitli düzeylerde denetlenmeyi kabul etmektedir (Algan, 2006: 73).

Milletler Cemiyeti'nde klasik egemenlik anlayışına uygun olarak kararlar oybirliği ile alınarak bir bakıma devletlerin egemen eşitliği ilkesi gözetilmiş, böylece devletlerin kendi egemenliğine sadece kendi iradeleriyle sınır koyabileceği bir yöntem söz konusu olmuştur (Meray, 1979: 37-38). Ancak II. Dünya Savaşı sonrasında oluşturulan 1945 tarihli Birleşmiş Milletler Örgütü'nde oyçokluğu kuralının alınmış olması egemen devletin kendi egemenliğini diğer devletlerin oylarıyla, onların iradeleriyle bağlamakta ve sınırlamaktadır. Bu sorunun yanına bir de Güvenlik Konseyi'nin esası içeren kararlarda beş daimi üyesinin diğer tüm devletlerin egemenliklerinin geçersiz kılınması anlamına gelen "veto" yetkisi de eklenebilir. Bu yaklaşımın, daha doğrusu halen devam etmekte olan uygulamanın devletlerin egemen eşitliği ilkesini bir anlamda erozyona uğrattığını ve sınırlandırdığını söylemek mümkündür.

<sup>21</sup> Bu tarihten önce, 1635 yılında Osmanlı Padişahı Kanuni Sultan Süleyman'ın Fransa Kralı I.François'ya verdiği ilk "*Kapitülasyon*" uluslararası hukukta devletlerarası ilişkilerin yeni bir gelişimi olarak görülmektedir (Meray, 1979: 30).

Diğer taraftan günümüzde üye ülkeler BM Güvenlik Konseyi'nin kendileri hakkında bağlayıcı karar alabilmelerini kabul etmektedirler. Her ne kadar amacı, barışı sağlama (*ius ad bellum*) gerekçesine dayansa da sonuç olarak egemenliklerinin bir bölümünden vazgeçmiş sayılırlar (Doehring, 2002: 140).

Devlete ilişkin egemenlik anlayışı hukuksal olarak ideal biçimde sunulmaya çalışılsa da pratikte her zaman aynı düzlemde buluşmak mümkün olmayabilmektedir. Nitekim siyasal egemenlik anlamında birçok devletin, bir başka devlet veya devletler tarafından kontrol edilmesi veya kendisinin bir başka devlete üstünlük kurması, hükmetmesi bu devletlerin egemenlik ve bağımsızlık haklarından taviz vermek zorunda kaldıklarını göstermektedir. Bu durumun somut örneklerini, ekonomik dayanışma amaçlı örgütler olan Gümrük Tarifeleri ve Ticaret Genel Anlaşması (GATT), Avrupa Birliği Para Sistemi, Çevreci kurumlar, Uluslararası Para Fonu (IMF), OECD, Dünya Bankası ve Dünya Ticaret Örgütü (WTO) ve benzeri örgütlenmelerde; Amerika Birleşik Devletleri (ABD)'nin üstünlüğünün ve kontrolünün açık olduğu NATO savunma sistemi içinde görmek mümkündür.

Türkiye'nin de üyelik müzakerelerini sürdürdüğü Avrupa Birliği (AB) oluşumunda da, üye devletlerin, iktisadî ilişkiler bağlamında, egemenliklerini, belirli sınırlar içerisinde kalmak üzere paylaştıkları söylenebilir. Avrupa Topluluğu Mahkemesi'nin *Van Gend en Loos* kararı ile başlayan Topluluk hukukunun doğrudan etkililiği ve *Costa v. Enel* kararı ile başlayan Topluluk hukukunun üstünlüğü tezleri, üye devletlerin egemenliklerinin sınırlanmış olduğunu göstermektedir. Egemenliği kullanan milli organlar, doğrudan etkili Topluluk işlemlerini, kendi iç hukuklarını bir tarafa bırakarak uygulamak zorundadır. Topluluğun bu yetkileri sınırlı alandadır, diğer bir ifadeyle egemenlik yetkileri sınırlanmış bir alanda devredilmiştir. Topluluğun bir konuda münhasır yetki sahibi olması durumunda, Topluluk organları Antlaşmalarla öngörülen usullere göre bağımsız karar alma yetkisine sahip olmakta ve üye devletler aynı konuda sadece Topluluk işlemlerine uygun düzenlemeler yapabilmektedir.<sup>22</sup> Topluluğun münhasır

<sup>22</sup> Bazı ülkelerin Anayasalarında, egemenliğin kullanılmasının uluslararası kuruluşlara kısmen devrinin söz konusu olabileceği belirtilmektedir. Federal Almanya Anayasasına göre, Birleşmiş bir Avrupa'nın gerçekleşmesi için Federal Almanya Cumhuriyeti, AB'nin gelişmesinde katkıda bulunur. Federasyon bunun için, Federal Konseyce onaylanan bir yasayla egemenlik haklarını devredebilir (md. 23/1). Federasyon, egemenlik haklarını, devletlerarası kuruluşlara kanunla devredebilir (md.

yetki alanına giren konularda, üye devletlerin tek başlarına Topluluk organlarının iradesine aykırı şekilde işlem yapma hakları yoktur. Bu yetki devri, iç ve dış egemenlik bakımından sınırlamalar getirmektedir. Topluluğun münhasır yetki alanında, üye devletlerin iç hukukuna yönelik işlemleri kadar, uluslararası antlaşma yapma gibi dış egemenliği ilgilendiren yetkilerinde de sınırlamalar olmaktadır (Küçük, 2015: 334-335).

Yukarıda yer alan gelişmeler klasik egemenlik anlayışı için bir sorun olarak görünse de yaşananlar ulus-devletlerin ayırt edici özelliği olan egemenliğin dönüşümüne zemin hazırlamış, çağdaş demokratik siyasal sistem ile uyumsuzluk içerisinde olduğundan belirli süreçlerin sonunda değişimi zorunluluk haline getirmiştir.

## 2.6. Değerlendirme

Birey, toplum ve ülke üzerinde güçlü iktidar algılamasını gösteren klasik egemenlik anlayışı mutlak, bölünmez, sınırsız ve devredilmez olarak tanımlanmakta, devlet, sadece güçler arasında en üstünü değil, tek üstün güç olarak ortaya çıkmaktadır. Machiavelli ile başlayan, Bodin ve Hobbes ile devam eden egemenlik kavramının bu klasik algılaması, elbette o dönemin parçalanmış iktidar yapısını ortadan kaldırmaya yönelik dönemin şartlarının bir gereği olarak devlete bu derecede mutlak ve üstün güçler atfedilmiş abartılı bir söylemdir. Ancak günümüzde devletin egemenlik anlayışı teorik olarak önemini ve değerini muhafaza etmekle beraber, birçok hukuki ve fiili sınırlamalar ile bünyesinde taşıdığı az önce sayılan niteliklerinde aşınmaya uğramıştır. Özellikle dış egemenlik bağlamında uluslararası mecrada yer yer “mutlaklık ve devredilmezlik” gibi bazı niteliklerin tamamen kaybedildiği dahi söylenebilir. Bununla birlikte, hukuk devleti, anayasal hareketler, kuvvetler ayrılığı, bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin korunması, insan hakları, uluslararası kuruluşlardan gelen sınırlamalar, çoğulcu demokrasi kavramı kapsamında azınlığın haklarının çoğunluğa karşı korunması gibi

---

24/1). Hollanda Anayasasına göre, 91/3. fıkra hükümleri saklı kalmak üzere, yasama, yürütme ve yargı yetkisi gerektiğinde antlaşmalarla uluslararası örgütlere devredilebilir (md. 92). İspanya Anayasasına göre, Anayasadan kaynaklanan yetkilerin kullanılmasının bir uluslararası kuruluşa devrini öngören antlaşmaların yapılabilmesi için bir kanun ile yetki devredilebilir (md. 93). Danimarka Anayasasına göre (md. 20/1), Anayasa’da belirtilen yetkiler, yasal düzenleme ile belirli ölçüde, ülkeler arası karşılıklı antlaşmalara göre kurulmuş organlara devredilebilir (Küçük, 2015: 335).

kavramlar tartışılmaya devam etmekte, bunlar karşısında egemenliğin yeni ve çağdaş anlamı şekillenmektedir.

Bu çerçevede, o eski kutsal, metafizik, mistik, sınırsız niteliğinden çıkan klasik egemenlik anlayışı günümüzde hem yukarıdan hem de aşağıdan çift yönlü bir değişime zorlanmaktadır. Yukarıdan, bir başka ifadeyle dışarıdan, uluslararası düzenin karşılıklı bağımlılık içine girmesi sonucu, bir devletin hem iç egemenlik işlevleri (yasama, yürütme, yargı) hem de dış egemenliği (bağımsızlığı) uluslararası örgütlerin, kuruluşların, antlaşmaların, yaptırımların, sorumlulukların ve taleplerin genişleyen alanına paralel olarak yetkileri kısıtlanmakta ve ciddi sınırlandırmalara tabi tutulmaktadır. Bu talepler, anlaşmalara dayanan ve egemenin kendi ülkesi, vatandaşları ve kurumları üzerindeki münhasır yetkiye müdahale biçiminde gelişmiştir.

Aşağıdan kaynaklanan değişimde ise, egemen devletin vatandaşları arasındaki alt grupların ve ülke toprağı içindeki bazı bölgelerin egemenlik talepleri ve bu bağlamda yurttaşlar arasındaki ilişkiler bulunmaktadır. Kesin biçimde ulusal egemenlik ilkesiyle bağdaşmayacak şekilde görülmekte olan bazı talepler zaman içerisinde karşılıklı anlayış değişikliğini doğurabilmektedir. Ulus-devlet içinde de milliyetçilik hareketlerinin özerklik ve federalizm talepleri egemenliğin bölünmez sıfatını değişime zorlamakta ve klasik egemenlik anlayışını önemli ölçüde dönüşüme uğratmaktadır. Ancak bütün bu değişim, dönüşüm ve olumsuz eleştirilere rağmen egemenlik, eski ve yeni devlet oluşumlarında vazgeçilmez bir anayasal çatı görevini görmeye devam etmektedir.

Artık anayasa ile egemenliğin sınırlandırıldığı, kuvvetler ayrılığı ile egemenliğin bölündüğü, çeşitli siyasal güçler ile (siyasi partiler gibi) egemenliğin seçimler aracılığı ile devredildiğine şahit olmaktayız. Ayrıca, egemenliğin kaynağının güç değil, toplumsal rıza olduğuna dair toplum sözleşmesi teorileri de devleti mutlak bir güç olmaktan uzaklaştırmıştır. Dolayısıyla modern devletin oluşumu ile eş zamanlı olarak ortaya çıkan egemenlik kavramının, demokratik hukuk kurallarının gelişiminde siyasal rejim ve oluşumların her zaman kendisine başvurdukları anahtar bir kavram olduğu dikkate alındığında, artık kontrol anlamında egemenlik yerine sorumlu bir egemenlik anlayışından bahsetmek mümkündür. Aslında

burada sorumluluk anlayışının doğal olarak kendi içerisinde bir sınırlamayı da barındırdığını belirtmek gerekir. Çünkü bireylerin doğuştan sahip oldukları vazgeçilemez haklarla sınırlı olan egemenlik, halka ait olsa da sınırsız ve keyfi olarak kullanılamamalıdır. Ancak devletlerin farklı egemenlik anlayışlarına sahip bulunmaları, sorumluluk kuralları üzerinde uzlaşma sağlanmasını zorlaştırmıştır.

Modern devletler hukukunun doğumuna neden olan faktörlerden biri de devletlerin egemenlik kavramına verdikleri anlamın değişmesidir. Nasıl ki bir toplum yaşadığı devlet içinde düzen ve hukuka ihtiyaç duyuyorsa aynı durum uluslararası toplum için de geçerlidir. Hukuk düzeninin varlığı aynı zamanda sorumluluğa da hayat verir. Devletlerin içte ve dışta mutlak egemen olduğu düşüncesi, 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren terkedilmiş; bunun yerine sınırlı egemenlik anlayışı, devletlerin artık tek başına istediği gibi keyfi bir şekilde hareket edemediği uluslararası toplumda kabul görmeye başlamıştır. Egemenlik anlayışındaki bu değişiklik sorumluluk alanına da tesirde bulunmuş ve özellikle 19. yüzyılın sonuna doğru ortaya çıkan bu yeni anlayışa uygun olarak egemenlik, sorumluluğun inkârına değil, bilakis birinci sebebi olarak algılanmıştır. Devletler, bu yeni düzende diğer devletlerle birlikte yaşamanın zorunlu kıldığı kurallara bağlı olarak, kendi egemenliklerini kullanırken bu kuralları da göz ardı edememektedirler. Yani egemenlik ve sorumluluk bir bütünün iki parçası gibidir (Bozkurt, Kütükçü ve Poyraz, 2012: 275). Ancak burada bir hususa özellikle değinmek yerinde olacaktır. Egemenlik ile sorumluluğun bağdaşmayacağı düşüncesini içeren mutlak egemenlik görüşüne karşı olan sınırlı egemenlik anlayışı, devletlerin özellikle dış ilişkileri bakımından sorumlu tutulabileceğini kabul etmiştir. Buna karşılık, sınırlı egemenlik anlayışının da aslında bir çelişki içerdiğini ileri sürenler ise, “egemenlik” ve “bağımsızlık” kavramlarını birbirinden ayırmışlar; bağımsızlık kavramına, özellikle devletin dış ilişkileri açısından bakarak ayrı bir anlam yüklemişlerdir. Buna göre devletlerin, devletler hukuku kuralları çerçevesinde serbestçe davranma yetkilerinin niteliği, bağımsızlık kavramıyla açıklanmaktadır (Pazarcı, 1999: 21). Bu noktada sorumluluk ve sınırlılığın sadece dış egemenlik bağlamında değil, hem devletin onun adına iktidarı elinde tuttuğu kendi halkına hem de kendisiyle eşit konum, hak ve statüye sahip diğer devletlere karşı olması gerekmektedir.

Günümüzde devletlerin yardımlaşma ve işbirliği içinde olmalarının kaçınılmazlığı, küreselleşme, bilgi ve iletişimin hızlanması, uluslararası terörizmin yaygınlaşması evrensel hukukun temel ilkeleri, insan hakları, güç mücadelesi yerine diplomasi, müzakere ve işbirliğinin ön planda olması gibi olgu, edim ve yükümlülükler yanında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM), Birleşmiş Milletler (BM), Uluslararası Ceza Mahkemesi (UCM) gibi uluslararası otoritelerin varlığı bu anlayışın gelişmesine zemin oluşturmuş ve devamlılığına katkı sağlamıştır. Bu nedenle kamusal otoritenin etkin olabilmesi için sınırlarını aşan bir etkinliğe ve bu bakımdan da başka bir devletin yardımına da muhtaçtır. Bu noktada Krasner'in sınıflandırmasında belirttiği *“karşılıklı bağımlılık egemenliği”* kavramından bahsedilmektedir. Buna göre devletler egemenliklerini birbirleri ile işbirliği içinde kullanarak bir kısım egemenlik haklarından vazgeçeceklerdir (Cebeci, 2008: 23-28).

Yine de tüm bu gelişmelerin klasik egemenlik anlayışını tamamen ortadan kaldırdığını söylemek yanıltıcı olacaktır. Günümüz dünyasında ulus-devlet modelinin hala en yaygın devlet modeli olduğu dikkate alındığında, devletler vazgeçilmezliklerini hala muhafaza etmektedir. Sermaye ve mal dolaşımı konusunda sınır kontrolünün varlığı da özellikle insanların serbest dolaşımı bakımından klasik egemenlik anlayışının temel çıkış noktası açısından devam ettiğinin işareti olmaktadır. Bir başka ifade ile yaşanan gelişmeler egemenlikten kaynaklanan yetkiler üzerinde kısmen aşındırıcı yönde bir etki meydana getirerek egemenliğin ülkesel sınırları içerisindeki önemini etkilemiş olmakta, bu süreç neticesinde egemenlik bütünüyle ortadan kalkmış olmamaktadır. Devletlerin gerek yurttaşlarıyla gerekse kendi aralarında kuracakları ilişkilerde hukuku temel almalarının bireysel haklarla evrensel barışın korunmasını sağlayacağına duyulan inanç nedeniyle, niteliklerinde her ne kadar kapsamlı bir değişim meydana gelmiş olsa da, devletler sisteminin egemenliğe hala ihtiyaç duyduğu görülmektedir.

Bununla birlikte bir toplumda en üstün emretme gücünü haiz olma anlamındaki egemenlik için asıl önemli olan bu emirlere uyma noktasındaki meşruiyetin varlığıdır. Bu noktadaki geleneksel inanç günümüzde geçmiştekinden çok farklı durumdadır. Nitekim günümüzde tek meşru yönetim olarak halkın benimsediği bir yönetim kabul edilmektedir. Yani egemenlik bağlamında “demokratik meşruluk”



temel belirleyici rol oynamaktadır. Bu nedenle egemenliğin moral açıdan meşru bir temeli bulunmalıdır. Egemenliğin meşruiyeti noktasında, 17. ve 18. yüzyıllarda doğal haklar ve Suarez, Hobbes, Locke ve Rousseau'nun öğretilerinde önemli bir yere sahip olan toplum sözleşmesi anlayışı ile insanların itaat ettikleri yasaların aynı zamanda yaratıcısı olduklarını ifade eden bir egemenlik anlayışı ortaya çıkmış olmaktadır. Böylece egemenlik, siyasal iktidarın meşruluğunu sağlama işlevi de görmüş olmaktadır. Bununla birlikte bireyin doğal haklarıyla devletin gücünün sınırlandırılmasını sağlayan bu meşruiyet sorunsalı devlet ile egemenlik arasındaki ilişkiyi göz önünde bulundurduğumuzda aynı zamanda egemenliğin sınırlandırılmasını da beraberinde getirmektedir (Hakyemez, 2004: 119). Çünkü özgürlüğün kimi durumlarda egemenlik ile çatışmaya girebileceğini fark etmek zor değildir. Burada önemli olan özgürlükler ile “devletin bekâsı” arasında göreceli bir denge kurmayı başarabilmek, dahası egemenliğin toplumsal bir boyutu bulunduğunu, yani özünde insanlara ait olduğunu unutmamaktır (Beriş, 2016: 209).

Sonuç olarak, her ne kadar egemenliğin devlete sağladığı sınırsız/sonsuz iktidarın tehlikesinin farkına varan Leon Duguit (2005) ve Karl Popper (1989) gibi egemenliği reddeden ya da “hukuk devleti” anlayışının gelişmesiyle birlikte kavramın anlamını yitirdiğini söyleyerek soruna yaklaşanlar var olsa da; ulus-devletin tüm tartışma ve itirazlara rağmen varlığını devam ettirdiği çağımızda bu devlet modelinin hukuki ve siyasi açıdan düşünülmesini sağlayan kavram egemenliktir. Bu bakımdan egemenlik devletin varlık koşulu olmaya devam etmekte, ancak bunun yanında önemi gittikçe artan hukuk devleti, insan hakları, kuvvetler ayrılığı gibi bazı ilkelerin ortaya çıkması ile birlikte, egemenliğin bu ilkelerle uyumlu olması gerektiği sonucu gündeme gelmektedir. Artık klasik anlayışta olduğu gibi mutlak ve sınırsız bir egemenlikten bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla güç dengesine dayalı Vestfalyan egemenlik anlayışının geçerliliğinin sorgulandığı günümüzde egemenlik kavramı, güçle şekillenmek yerine hukukla sınırlandırılmış yeni bir içeriğe sahip olmalıdır.



### 3. ANAYASA – EGEMENLİK İLİŞKİSİ

Egemenlik ve siyasal iktidar, toplumsal yaşamın doğası gereği genelde hukuk özelde de anayasacılık geleneğinin yakından ilgilendiği konuların başında gelmiştir. Toplumsal düzenin kurulup devam ettirilebilmesi adına bir zorunluluk olarak görülen ve “*yöneten-yönetilen*” ilişkisinin bir tezahürü olarak kabul edilen (Koçak, 2006: 27-28) söz konusu kavramlar için kurgulanan teorik tanımlamalarla; bir yandan hukuki bir çerçeve tesis edilip yönetici sınıfın meşruiyet sorunu aşılmaya çalışılırken, diğer taraftan da ihdas edilen pozitif anayasal düzenlemeler aracılığıyla bu kavramlardan tevarüs edilen ve bu alanda tekel oluşturan “*yönetme hakkı*”nın yönetilen sınıf lehine sınırlandırılması amaçlanmıştır (Göksu, 2011: 340).

Birey, toplum ve devlet hayatının sağlıklı bir şekilde devam edebilmesi açısından hukuk düzeninin varlığı son derece önemli ve gereklidir. Anayasa kavramı ve anlayışı da birey, toplum ve devlet hukukunun sınırlarını ve karşılıklı ilişkilerini belirlemesi bakımından hukuk düzeninin sağlanmasında birinci derecede rol oynar. Söz konusu bu sınırlama, bizi, anayasa, anayasacılık ve egemenlik kavramları arasındaki gerilimli ilişkiyi incelemeye ve analiz etmeye yönlendirmektedir. Nitekim klasik egemenlik anlayışının sınırsız ve mutlak niteliklere sahip egemen anlayışı ile anayasacılığın nihai amacı olan sınırlandırılmış ve bölünmüş egemen yaklaşımı ilk başlarda her iki kavramın zıt kutuplarda yar almasına yol açmıştır. Ancak daha sonraları, çalışmanın birinci bölümünde değerlendirmesi yapılan klasik egemenlik anlayışında yaşanan dönüşüm, var olan uzlaşmazlığı önemli ölçüde gidermiştir. Sıradaki başlıklarda egemenlik ve anayasa arasındaki bu ilişkinin izleri sürülecektir.

#### 3.1. Anayasa Kavramı

Türkçe “anayasa” kelimesi, İngilizce ve Fransızca *constitution* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. Fransızca *constitution* kelimesi, *constituer*<sup>23</sup> fiilinden türemiştir. *Constituer* fiili ise “meydana getirmek, oluşturmak, teşkil etmek, kurmak, tesis etmek” anlamlarına gelmektedir (Saraç, 1985: 310). O halde *constitution*’u “oluşum”, “kuruluş” olarak Türkçeye çevirmek mümkündür. Türkçede *constitution*

<sup>23</sup> İngilizce *constitute* fiili (Gözler, 2012: 20-3 nolu dipnot).

kelimesinin karşılığı olarak, sırasıyla “kanun-ı esâsi”, “teşkilât-ı esâsiye kanunu” ve “anayasa” kelimeleri kullanılmıştır (Gözler, 2012: 20). Benzer bir şekilde Ejder Yılmaz da “Hukuk Sözlüğü” eserinde anayasa sözcüğünün karşılığında şu ifadelerle yer vermiştir: *“Devletin temel yapısını, yönetim biçimini, devletin temel organlarını, bunların birbiri ile ilişkilerini, kişilerin devlete karşı, devletin kişilere karşı olan hak ve görevlerini düzenleyen en üstün yasa; teşkilatı esasiye kanunu; esas teşkilat kanunu.”* (Yılmaz, Hukuk Sözlüğü, 1992: 65).

II. Abdülhamit döneminde kabul edilerek yürürlüğe giren ve Osmanlı İmparatorluğu’nun ilk anayasası olarak kabul edilen 1876 Anayasasının resmi adı “Kanun-ı Esâsi”dir. “Esâsi”, “asıl ve temele mensup, esasla ilgili” demektir (Devellioğlu, 1984: 271). “Kanun-ı Esâsi” için “asıl kanun”, “temel kanun” demek mümkündür. Ancak “temel kanun” anlamına gelen “kanun-ı esâsi” terimi, “kuruluş” anlamına gelen Fransızca “*constitution*” terimini tam olarak karşılamamaktadır. Türkiye’de Milli Mücadele dönemi Ankara Hükümeti’nin 1921 tarihli anayasasının ve Cumhuriyet Türkiye’sinin ilk (1924) anayasasının resmi adı ise “Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu”dur (Erdoğan, 2005b: 42). “Teşkilât-ı esâsiye”, “esas teşkilat”, yani “temel kuruluş” demektir. Yukarıda açıklandığı üzere Fransızca “*constitution*” kelimesi de “kuruluş” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla “teşkilat” terimi, Fransızca “*constitution*” terimini anlam olarak karşılamaktadır. Bu bağlamda Gözler, “teşkilat-ı esâsiye” ifadesinin oluşumunu şu şekilde yorumlamaktadır (Gözler, 2012: 20):

*“Herhalde 1920’li yıllarda bu “teşkilât”a, onu dernek, vakıf, şirket gibi özel teşkilâtlardan ayırmak amacıyla ve 1876’nın mirasıyla bir de “esâsiye” sıfatı eklendi. Böylece “teşkilât-ı esâsiyye” veya “esas teşkilât”, Fransızca constitution kelimesinin doğru bir karşılığı olarak o yıllarda Türkçede kullanılır oldu.”*

Turhan ise, “Anayasa ve Anayasacılık” başlıklı makalesinde, Anadolu’daki kurtuluş hareketiyle birlikte “Kanun-ı Esâsi” yerine “Teşkilat-ı Esâsiye Kanunu” denmesinin nedenini farklı bir şekilde ele almıştır. Turhan, Kurtuluş Savaşı sırasında saltanatın yıkılacağı ve yerine Cumhuriyetin kurulacağı izlenimine ve düşüncesine sebebiyet vermemek için, ayrı bir kanun-ı esâsi yapar görünmek istemeyenlerin teşkilat-ı esâsiye kanunu ifadesini tercih ettiğini belirtmektedir (Turhan, 1994: 3).

“Anayasa” terimi ise, resmi olarak ilk defa 1945 yılında kullanılmıştır. 1924 tarihli “Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu” 1945 yılında *“mana ve kavramda bir değişiklik yapılmaksızın Türkçeleştirilmiş”* ve yerine 10 Ocak 1945 tarih ve 4695 sayılı “Anayasa” kabul edilmiştir. Bu Anayasa, 1952 yılında kaldırılarak, 1924 tarihli “Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu” tekrar yürürlüğe konulmuştur. Ancak, 1961 ve 1982 Anayasalarının başlığı da yine “Anayasa”dır. “Anayasa” deyimi “ana” ve “yasa” kelimelerinden oluşmuş bileşik bir kelimedir. “Yasa” kanun demektir. Bu anlamı ile anayasa için, “yasaların kendisinden doğduğu yasa” anlamına gelen en üstün kanun demektir (Hazır, 2009: 1). Sonuç olarak, Türkçe’deki “anayasa” kelimesinin artık yerleşmiş olduğunu ve bu haliyle kullanılmakta olduğunu söylemek mümkündür.

“Anayasa” kavramı maddi ve şekli olmak üzere iki değişik anlamda tanımlanmaktadır. Anayasa hukuku öğretisinde yaygın olarak yapılan bu ayrıma göre (Kubalı, 1969: 70-72; Kaboğlu, 2012: 14); maddi anlamda anayasa, devletin temel organlarının kuruluşunu ve işleyişini belirleyen hukuk kurallarının bütünü olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda bir kuralın anayasa kuralı olup olmadığına o kuralın içeriğine, neyi düzenlediğine bakılarak karar verilir. Bir kural, içerik itibarıyla devletin temel organlarının kuruluşu, işleyişi veya yetkilerin paylaşılması ile ilgili ise, o kural anayasal niteliktedir. Şekli anlamda anayasa ise, normlar hiyerarşisinde en üst sırayı işgal eden, kanunlardan farklı veya daha zor bir usulle konulup değiştirilebilen hukuk kurallarının bütünü olarak tanımlanmaktadır. Bir diğer ifade ile hazırlanması sırasında herhangi bir hukuki zorlayıcı güç olmaksızın devlet tarafından egemen bir biçimde tanımlanmış kurallardır. Bu anlamda bir kuralın anayasa kuralı olup olmadığına, onun içeriğine bakılmaksızın, o kuralın bulunduğu yere ve yapılış veya değiştiriliş şekline bakılarak karar verilir. Hans Kelsen’in görüşlerine dayanan “normlar hiyerarşisi”ne göre bir hukuk düzeninde mevcut olan anayasa, kanun, tüzük, yönetmelik gibi normlar, dağınık halde ve rastgele değil, normlar arasında altlık-üstlük ilişkisi vardır. Bu hiyerarşide alt basamakta yer alan norm geçerliliğini üst basamakta yer alan normdan alır ve dolayısıyla ona uygun olmak zorundadır. Bu noktada şekli ve maddi anlamda anyasa ile ilgili yapılan her iki tanımlamanın birbirini tamamladığını belirtmek yerinde olacaktır. Zira maddi anlamda anayasa, yani yönetime ilişkin kurallar, önemi ve kendine mahsus usûl kurallarıyla kabul edilme gereği ve hukuk

düzeninin en üst sırasında yer alıyor olması, şekli anlamda anayasa ile birbirini bütünleyici özelliğini ifade eder.

Modern anlamda “Anayasa” adı verilen üst kurallar bütünü, devlet ve toplumların hayatına tarihin belli bir döneminden sonra girmiştir. İnsanların bir arada ve uyum içinde yaşama isteği kurallara, kanunlara ve daha sonra da temel bir yasayı ihtiyaç haline getirmiştir. Bu tarihsel akış içinde kurallandırmalar önce inançlara daha sonra insan aklına dayalı olarak gerçekleşmiş ve bu durum devletlerin yönetim biçimlerine de yansımıştır (Karal Akgün, 2013: 24).

Bu çerçevede, geniş anlamda, bir devletin siyasi teşkilatını ilgilendiren ve temel organlarının kuruluş, görev ve faaliyetlerini düzenleyen, kişilerle bu organlar arasındaki ilişkileri ayarlayan, iktidarın sınırlarını, kişilerin temel hak ve özgürlüklerini belirleyen kural ve esasların tümünü ifade eden anayasa, yazısız olabileceği gibi yazılı da olabilmektedir (Hazır, 2004: 33). Anayasayı, “*hükümeti düzenleyen hukuksal kurallardan önemlilerinin seçilip bir belgede toplanması*” olarak tanımlayan Wheare (1984: 19)’e göre, anayasaları yazılı ve yazılı olmayan anayasalar olarak sınıflandırmak ve yazılı olmayan Anayasalara da kalan tek örnek olarak Büyük Britanya’yı vermek moda haline gelmiş bir alışkanlıktır. Yazısız anayasalar, kurallardan, geleneklerden, bunların sözlü olarak nakledilmesinden ve toplumun geleneksel olarak bunları bilmesinden, benimsenmesinden oluşur. Bu anayasa tipine örnek verilen İngiltere’de maddi anlamda kuralların büyük bir kısmı, yazısız gelenekler biçimindedir. Nitekim İngiltere’deki anayasal kurallar, normal yasalar gibi yasama organları tarafından değiştirilebilmektedir (Arsel, 1975: 377).

İki boyutu bulunan bu geleneğin ilki, geniş anlamıyla insanların haklarını korumak için geliştirilen özel hukukun, bizzat bir ülkenin anayasası olarak kabul edilmesidir. Dar anlamda ise din, can, akıl, nesil ve mal emniyetini içeren temel hakların bir ülkenin ya da toplumun anayasasını oluşturmasıdır. İkinci boyutu ise hükümet formülünden daha geniş manada bir ülkenin düzenini ifade eden, Osmanlı’da Kanun-ı Kadim, İngiltere’de ise Ancient Constitution adı verilen anlayıştır (Gencer, 2008: 68). Heywood’un deyişiyle de “(yazılı anayasalar) ‘yaratılmış’ olmaları anlamında insan eseridirler, oysa (yazılı olmayan anayasalar) tarih içinde gelişmiş olan organik varlıklar olarak görülmektedirler” (Heywood, 2011: 375).

18. yy.'dan itibaren, özellikle Fransız Devrimi'nden sonra yazılı anayasa geleneğinin yaygınlaştığı görülmektedir. İlk örneğini, hâlâ cari olan 1787 Amerikan Anayasa'sının oluşturduğu yazılı anayasa, Kıta Avrupa'sında kurucu aklın ürünü, tüzel kişi olarak devlete ait pozitif hukuk ve yasama fikrine bağlı olarak gelişmiştir. Amerikan Anayasası'ndaki şekliyle yazılı anayasa somut bir fren ve denge mekanizmasına dayanır (Gencer, 2008: 69). Anayasaların diğer yasalardan farklı bir usulde hazırlanmaları da yazılı anayasa geleneğiyle birlikte ortaya çıkmış bir yöntemdir. Gerek hazırlama süreci, gerekse hazırlandıktan sonra referanduma sunulmasına gerekçe olarak, anayasaların, ulusun bütünü tarafından kabul edilen özel nitelikli yasalar olmaları neden olarak gösterilir. Bu prensibin aynı zamanda ulusal egemenlik prensibiyle özdeş olduğunu belirtmek yerinde olacaktır (Arsel, 1975: 379).

Devlet ile toplum arasında tersine dönen bu ilişki, her şeyden önce devlet iktidarının mutlak değil, kısıtlanmış olmasını gerektiriyordu. 18. ve 19. yüzyıllarda anayasa (constitution) yaygın olarak bu yeni ilişki biçimini tarif etmek için kullanılmaktaydı (Poggi, 2011: 75).

Tarihte egemen gücün buyruğu ya da fermanı şeklinde ortaya çıkan anayasalar, demokrasinin gelişmesi ve egemenliğin kaynağının ve kullanımının topluma geçmesiyle sözleşme niteliğini almıştır. 20. yüzyıl modern anayasaları, devlet otoritesi ile toplum arasında yapılan sözleşmenin bir sonucudur. Bu yönüyle anayasalar, karşılıklı rızaya dayanan sözleşme niteliğindeki metinler olarak, hem hukuki hem de siyasal bir belgedir. Devlet organlarının görev ve yetkilerini belirleyen anayasaların işlevi, bireyin devlet otoritesi karşısında temel haklarının güvence altına alınması suretiyle iktidarın sınırlandırılmasıdır (Erdoğan, 1999: 353). Bir başka deyişle anayasa üst norm niteliğiyle hukuksal çerçeveyi çizerken, aynı zamanda hak ve yetkilerin sınırlarını da belirler. Böylece devlet otoritesine toplumun rıza göstermesi, aynı zamanda devletin meşruiyet gerekçesi olmaktadır (Şahin, 2013: 6).

Bununla birlikte, genel anlamda siyasal iktidarın sınırlandırılması, özel anlamda ise sınırlandırılmış siyasal iktidarın, iktidar yetkisini nasıl kullanacağı üzerine yoğunlaşan anayasacılık yaklaşımı, anayasanın içeriğinin değişmesine neden

olmuştur. Böylece, anayasa, bireyin hak ve özgürlüklerini koruma altına almak için devlet organlarının kuruluşunu, görev ve yetkilerini de içeren kurallar bütünü haline gelmiştir. Anayasa kavramına bu paradigma ile yaklaşan siyaset bilimci Andrew Heywood'a göre anayasa; *“Devletin çeşitli kurumlarının görevlerini, yetkilerini ve işlevlerini oluşturmaya çalışan, onlar arasındaki ilişkileri düzenleyen ve devlet ile birey arasındaki ilişkiyi tarif eden, yazılı ve yazılı olmayan bir kurallar dizisidir.”* (Heywood, 2011: 374). Heywood'un anayasa anlayışında yer alan ve devlet organlarının tümünü içine alan tanıma daha sınırlı bir bakış sergileyen Newman'a göre, devlet organlarından kasıt yasama ve yürütme olmalıdır. Dolayısıyla yargı kurumlarının görev ve yetkilerinin düzenlenmesinin anayasa tanımının içinde yer almasına gerek yoktur. Çünkü O'na göre, anayasa *“bir ülkedeki insanların arzusu doğrultusunda belirli prensiplerin temel ölçü olarak kabul edilip yasama ve yürütme kuvvetinin bu çerçevede sınırlandırıldığı ifadelerdir.”* (Newman, 2012: 35).

Yukarıda da değinildiği üzere, anayasa hakkında, düşünürler ve bilim adamları tarafından farklı yaklaşımlar ve tanımlamalar dile getirilmiştir. Ancak bu noktada belirtilmesi gereken husus şudur ki, genel olarak toplumsal beklenti ve dinamiklere cevap verilmesi ve bu çerçevede temel hak ve hürriyetlerin güvence altına alınması amacıyla hareket edilmesi, anayasaların yapılmalarındaki esas felsefe ile bağdaşan bir olgudur (Atar, 2000: 6-8). Nitekim 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin 16'ncı maddesinde yer alan, *“insan haklarının sağlanmadığı ve kuvvetler ayrılığının belirlenmediği toplumlar, asla anayasaya sahip değildirler”* biçimindeki ifade, bize anayasa sözcüğünden neyin anlaşılması gerektiğini özlü bir biçimde göstermektedir. Ancak 20. Yüzyılda anayasa kavramının orijinal anlamı göz ardı edilmeye başlanmıştır. Her ne kadar anlam kayması söz konusu olsa da 1920'lerden sonra anayasa yapmak modalaşmış, bütün dünyada yaygınlaşmaya başlamıştır. Artık anayasa, sadece devletin iktidarını sınırlayıp bireysel özgürlükleri güvence altına alan hukuki bir çerçeve olarak değil, ayrıca devletin örgüt yapısını gösteren herhangi bir resmi belge olarak anlaşılır olmuştur (Erdoğan, 2005b: 44).

### 3.2. Anayasaların Varlık Sebebi ve Önemi

Anayasa kavramının incelendiği önceki başlıkta kavramın içerdiği anlamın zaman içinde değiştiği ve genişlediği görülmüştür. Nitekim hem nicelik hem de nitelik



bakımından artan bu değişiklik ve genişleme, anayasaların amaçlarının neler olduğu yönünde fikir verici olabilir. Özellikle modern devlette “*iktidar mevkiinin hukukla çerçevelenmiş olması*” (Savcı, 1957: 65) bu sürece önemli bir karakter kazandırmıştır. Temel çıkış noktası gücün sınırlandırılması olan bu değişim sürecinin en önemli ölçütü yazılı kuralları olmuştur. Söz konusu bu kuralları ile iktidar, önceden sınırları çizilerek belirgin bir şekilde ortaya konulduğundan, bireylerin hak ve özgürlükleri daha etkin olarak güvenceye kavuşturulmuş olmaktadır (Şahin, 2011: 350).

Siyasal iktidarın sınırlandırılması fikri, siyasal düşünceler tarihinde liberal felsefeyle birlikte ortaya çıkmıştır. Liberal düşünce, siyasal örgütlenme biçimi olan devleti önceleyen anlayışı reddederek, yerine bireyi öncelemeyi ve devletin yetkilerinin sınırlandırılması gerektiği fikrini savunmuştur. Siyasal iktidarın yetkilerinin sınırlandırılması, bireyin temel hak ve özgürlüklerinin korunması anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, anayasa kavramının tanımı liberal düşüncenin ilk ortaya çıktığı dönemlerde, yani 16. ve 17. yüzyıllarda yapıyor olsaydı, siyasal iktidarı sınırlandıran kuralları bütününü anayasa olarak tanımlamak mümkün olurdu. Bu açıdan siyasal iktidarın sınırlandırılması gerekliliği, günümüzde adına anayasa denilen kuralları bütününün varoluş gerekçesi olarak değerlendirilebilir (Şahin, 2013: 9). Benzer düşünceler Atilla Yayla tarafından da ifade edilmiştir. Bu doğrultuda Yayla, Anayasacılık geleneğine uygun bir anayasanın siyasal düzenle ilgili beş amacı olduğunu şu maddeler ile sıralamıştır (Yayla, 2012: 14-15):

1. *Doğal insan haklarını (hayat, hürriyet ve mülkiyet) ve sivil özgürlükleri (din ve vicdan özgürlüğü: seyahat etme ve yerleşme özgürlüğü; örgütlenme ve birliklerden uzak kalma özgürlüğü; düşünce ve ifade özgürlüğü; basın özgürlüğü; menkul ve gayri menkul edinme, elde tutma ve kullanma özgürlüğü; serbest mübadele yapma özgürlüğü; teşebbüs ve iş kurma özgürlüğü; meslek seçme ve icra etme özgürlüğü; sözleşmelere girme özgürlüğü) siyasî sistemin temel ilkeleri ve temeli olarak tesis etmek ve devlete bu hak ve özgürlüklere saygı gösterme ve onları tek ve toplu sivil ihlâlcilere karşı koruma, hak ve özgürlüklere verilen zararları failere tazmin ettirme (ceza, tazminat) görevi vermek.*
2. *Devlet iktidarı üzerine, insan hak ve hürriyetlerini korumak için, alenî, bilinen, istikrarlı ve sonuçları tahmin edilebilir-önceden bilinebilir sınırları koymak.*
3. *Devlet iktidarı üzerindeki sınırlarda gerçekleştirilecek değişikliklerin her reşit vatandaşın katılacağı, hiç kimsenin keyfî olarak dışlanamayacağı yaygın*

*bir münazara ve münakaşa süreciyle ve önceden belirlenmiş değiştirme kurallarına bağlı kalınarak yapılmasını garanti etmek.*

*4. Devletin, belli siyasal sınıfların veya onların müttefiklerinin özel refahı için çalışmaktan ziyade genel kamusal amaçlar ve çıkarlar için çalışmasını sağlamak.*

*5. Devlet organları arasındaki yetki ve görev paylaşımını ve ilişkileri, yukarıdaki ilkeleri asla gözden kaçırmadan, düzenlemek.*

Anayasal yönetim geleneğine uygun bir anayasanın niye önemli olduğunu, onu anayasal yönetim geleneğine uygun olmayan “anayasa”larla karşılaştırarak anlamak mümkündür. Hedefleri bir anayasanın yukarıda sıralanan fonksiyonlarını ifa etmek olmayan bu tür anayasalar, aynı isimle adlandırılırsalar bile, anayasa sayılamaz. Çünkü onların görevi, devlet iktidarına icraatları için kanuni kılıf hazırlamaktır. Bu çerçevede, günümüz dünyasında hemen hemen her ülkede yazılı anayasa kuralları bulunsa da, bu ülkelerin pek azı anayasal yönetim altındadır (Yayla, 2012: 16).

Kenneth Clinton Wheare de “Modern Anayasalar” (1984) adlı eserinde, modern anayasaların dört amacının olduğundan bahsetmektedir. Birinci amacını, anayasanın önem verilmeden değil düşünülerek değiştirilmesini sağlamak şeklinde açıklamaktadır. Anayasanın katılığından bahseden Wheare’ye göre, siyasal iktidarın sınırlarını çizen bir metin, her siyasal iktidar tarafından kendi istek ve düşüncelerine göre değişikliğe uğratılırsa, bu metnin muhtevasında olması gereken uygulanabilirlik zarar görebilir. Bu nedenle bir anayasa, düşünülmeden ve kolaylıkla değil, uzun tartışmalardan sonra ve değiştirilme usulleri diğer kanunlarda farklı usullere bağlı olarak değiştirilebilmelidir (Wheare, 1984: 109).

İkincisi ise, halka değişiklik yapılmadan görüşlerini açıklama olanağının verilmesini gerçekleştirmektir. İdealist bir yaklaşım olarak kabul edilebilecek bu amaç, modern demokratik sistemlerde olması gerekeni işaret etmektedir. Diğer bir anlatımla, anayasa toplumun siyasi ve hukuki birlikteliğinin temeli olduğu için sağlam bir uzlaşının eseri olarak ortaya çıkmalıdır. Süreç içinde de siyasi, sosyal, hukuki, teknolojik veya ekonomik sebeplerden dolayı anayasada bir değişiklik yapılma ihtiyacı ortaya çıkarsa söz sahibi yine halk olmalıdır (Wheare, 1984: 109-112). Federal sistemlerde karşılıklı denge ve kontrol sisteminin (*check and balance*)

anayasa aracılığıyla sağlanması gerektiğini belirten Wheare'e göre, üçüncü amaç, bir anayasa federal sistemlerde uygulandığında bir federe devletin veya merkezi hükümetin yetkilerinin, taraflardan yalnızca birinin girişiyle değişmesini engellemektir. Federal sistemlerde bir anayasa federe devletin kendi içinde, federe devletler arasında ve federe devletler ile merkezi federal devlet arasında yetki ve güç dağılımını düzenlemelidir. Wheare bu amaç içerisinde üniter devlet yapısına yer vermemiş olsa da, anayasa tanımı içinde yer alan "devlet organlarının görev ve yetkilerinin belirlenmesi" ifadesinin üniter devlet yapısı içinde, merkezi siyasi sistem ile yerel idari otoriteler arasındaki yetki ve güç dağılımının düzenlemesi şeklinde yorumlamak mümkündür (Wheare, 1984: 109, 112-114).

Wheare, anayasanın dördüncü ve son amacını bireysel veya topluluk haklarının (örneğin azınlıkların din, dil ve kültür konusundaki hakları gibi) güvence altına alınması gerekliliği olarak ifade eder (Wheare, 1984: 109, 114-116). Modern anayasacılığın belki de en önemli amacı olan bu yaklaşım, siyasal iktidar karşısında yönetilen konumunda olan, özelde bireyin, genelde de toplumun temel hak ve özgürlüklerinin koruma ve güvence altına alınmasıdır.

Yukarıda sayılan anayasanın önem ve amaçları gerek siyasal irade gerekse bireyin hakları bağlamında düşünüldüğünde, bir devletin neden anayasaya ihtiyaç duyduğunu ve anayasanın bir devlet için neden zorunlu hale geldiğini özetlemektedir. Bu çerçevede, klasik yaklaşımla anayasa ve anayasacılığın iki temel özelliğinden birincisi anayasaların siyasal iktidarı sınırlandırması, ikinci amacı ise siyasal iktidar karşısında bireyin temel hak ve özgürlüklerini koruma altına almasıdır. Bu iki temel amaca, Fransız Devriminden sonra yeryüzünde yaygınlaşan ulus-devletleri göz önüne alarak bir yenisi daha eklenebilir. Ancak bu amaç anayasacılığın değil, anayasaların amacı olarak adlandırılabilir. Çünkü aradaki fark, amacın içeriğinde yatmaktadır. Bu üçüncü amaç yurttaşlara yaşadıkları devlete aidiyet hissini verme, bir bütünlük, birliktelik ve ortaklık yaratmasıdır (Şahin, 2013: 14).

Belirtilen bu amaçlara önemine binaen siyasal iktidarı sınırlandırma amacından başlayarak değinmekte yarar bulunmaktadır. Bir siyasal iktidar halkın rızasına dayanan demokratik bir seçimle yönetimin başına geçmiş olabilir. Ancak bu

durum, siyasal iktidarın iktidar süresi boyunca toplum isteklerini göz ardı etmeyeceği ve her zaman kendisine çizilen sınırlar dâhilinde kalacağını garanti edemez. Nitekim tarihte seçimle işbaşına gelip de sınırlarını aşan Adolf Hitler ve Benito Mussolini gibi örnekler mevcuttur. Bununla birlikte anayasanın siyasal iktidarı sınırlandırması, siyasal iktidarın yetkisini kullanılamaz hale getirme amacını taşımamaktadır. Asıl önceliği siyasal iktidarı ortaya çıkararak iktidar boşluğunu, asayiş ve güvenlikten yoksun bir toplumsal düzeni engellemekken, sonrasında, ortaya çıkardığı bu iktidarın olası kötüye kullanımını ve hukuk dışılığını engelleme çabası içine girer (Erdoğan, 2010: 6).

Anayasalar sınırlı kamu gücü düşüncesini hayata geçirmek üzere ortaya çıkmışlardır (Erdoğan, 2005a: 8). Bu husus, bütün anayasaların ortak özelliği olup değişen sınırlamanın doğası ve derecesidir. Bazen anayasalar, yürütmeyi veya yerel yönetimleri sınırlamakta; bazen anayasa değişiklikleri ve kanunların, belirli konularda, belirli biçimde, belirli etkiler yaratabilecek şekilde yapılmasını yasaklayarak yasamayı (Wheare, 1984: 6) bazen de hak ve özgürlüklere ilişkin aşılması mümkün olmayan temel ilkeleri belirleyerek yargıyı sınırlamaktadır. Böylelikle anayasa; bütün devletler için kamu gücünün nereye kadar ve nasıl kullanılabileceğinin sınırını tayin etmektedir. Bu gücü kullananlara belirlenen hukuksal çerçeve içinde hareket etme yetki, gücü ve en önemlisi sorumluluğu getirmektedir (Atay, 2008: 506-507). Başka bir ifadeyle anayasa, devletin statüsünü belirlerken aynı zamanda onu etkin ve düzenli olarak sınırlamaktadır (Turhan, 1994: 6).

Devlet iktidarının buna bağlı olarak da kamusal nitelikte yetki kullananların keyfi eylem ve işlemlerini engelleme amacını taşıyan iktidarın sınırlanması olgusu toplumsal yaşamda temel hak ve özgürlükler bakımından büyük önem taşımaktadır. İktidarların doğasında sahip oldukları yetkinin kullanımında aşırıya kaçma potansiyeli bulunmaktadır. Bu nedenle, iktidar ve özgürlüklerin kullanımı karşılıklı bir denge içinde olmalıdır. Elbette bunun için de özgürlük ve iktidar sınırlarının açık bir şekilde tayin ve tespitin yapılması gerekmektedir (Gökpinar, 2016: 13). İktidar yetkisini kullananların yetkilerinin önceden bilinebilir olmasının en önemli sonuçlarından biri; kamusal yetkiye dayanan faaliyetlerin bir sınırının olması ve buna bağlı olarak da keyfiliğin ortadan kalkmasıdır. Böyle bir sistemde

yöneticiler ancak bir ilke ya da kanun çerçevesinde yetkilerini kullanarak hareket edebilecektir. Dolayısıyla bu kanun ya da ilke, yöneticilerin yetkilerini açıklığa kavuşturduğu ölçüde, onu kurala bağlayarak sınırlamış da olacaktır. Diğer taraftan devlet iktidarının sınırlama amacı bireysel hak ve özgürlükler alanını onlar lehine genişletmek olduğundan söz konusu kavramla asıl olarak belirtilmek istenen; soyut bir varlık olan devlet iktidarının sınırlandırılması olmayıp devlet adına yetki kullananların sınırlandırılmasıdır. Çünkü söz konusu soyut varlık kendisini kullanma yetkisine sahip kişilerin eylem ve işlemleriyle özgürlükler bakımından somut bir görünüm kazanmaktadır (Gökpinar, 2016: 14). Bu bağlamda geçmişten itibaren siyasal iktidarın sınırlandırılmasıyla ilgili görüşler incelendiğinde, düşünürler tarafından konuyla ilgili çeşitli ölçütlerin dile getirildiği; bunlar içinde de en önemlisinin kanun olduğu görülmektedir.<sup>24</sup> Kanun, genellikle ‘temel kanun’ olarak anılmıştır. İktidar yetkisini kullananlar yetkilerini; bir ilke, bir kural çerçevesinde kullanacaklardır. Herhangi bir kural/ilke bugünkü ifadesiyle anayasa olmaksızın bir toplumu yönetmek mümkün değildir (Şahin, 2011: 349). Bu noktada modern devlet ile hukuk arasındaki ilişki bir kere daha karşımıza çıkmaktadır. Hukukla çerçevelenmiş iktidar olgusunda yer alan hukuk kavramı burjuvazi tarafından, farklı bir konum ve nitelikte değerlendirilerek ‘anayasacılık’ olarak ifade edilmiştir. Başka bir ifadeyle, çok eski zamanlardan itibaren sınırlı devlet kavramıyla ortaya çıkan düşünce, 18. yüzyıl ve sonrasında burjuvazi tarafından iktidarı çerçevelemesi gereken hukukun hem yazılı hem de üstün bir hukuk kuralı olması gerektiği şeklinde değerlendirilerek anayasacılık düşüncesine dönüşmüştür. Burjuvazi, sınıfsal çıkarlarını korumanın en etkin yolunun; siyasal iktidarın sınırlanması olduğunu keşfetmiştir. Burjuvaziye göre, bunu sağlamanın en önemli aracı; normlar hiyerarşisinin en tepesinde olan ve kolay kolay değiştirilemeyen, adına anayasa denen hukuki bir belgedir (Şahin, 2011: 350).

Devlet, anayasası aracılığıyla; egemenlik yetkisi altında bulunan tüm eylem ve işlemlerin temeline kendi hukukunu yerleştirmiştir. Bu anayasa yürürlükte olduğu sürece, seçimlerle iş başına gelip halk adına iktidara sahip olanların görev ve yetki çerçevesi önceden belirlenmiştir. Başta, kanun koyucu olmak üzere iktidar yetkisi

<sup>24</sup> Sınırlama konusunda kendisine en çok vurgu yapılan ikinci ölçüt ise ‘kamu yararı’dır (Şahin, 2011: 349). Sınırlamaya ilişkin diğer ölçütler incelendiğinde ise sırasıyla, doğal hukuk ve doğal haklar, adalet kavramları dikkat çekmektedir (Gökpinar, 2016: 15).

kullanan herkesi bağlayan, uyulması zorunlu bir devlet hukukunun varlığı bizi 'anayasal devlet' kavramına ulaştırmaktadır.<sup>25</sup> Anayasal devlette sınırlı iktidarı yaşama geçiren pozitif hukuku ise, anılan nitelikteki bir anayasa ve anayasanın üstünlüğü ilkesi çerçevesinde bu anayasaya uygun olması sağlanarak çıkarılmış olan kanunlar oluşturmaktadır (Caniklioğlu, 2010: 86). Bununla birlikte sadece yazılı kurallardan ibaret bir anayasanın varlığı, anayasal devlet olmak için yeterli değildir. Aynı şekilde yazılı kurallardan yazılı kurallardan oluşan bir anayasanın bulunmaması anayasal devlet olmaya engel teşkil etmez. Zira anayasal devlet olmak için asıl olan, güçlü konumdaki devlet iktidarının zayıf konumdaki yönetilenler lehine sınırlandırılmasını sağlayan kuralların varlığıdır.

Anayasaların amaçlarından ikincisi, bireyin temel hak ve özgürlüklerini siyasal iktidara karşı korumaktır. Anayasaların bu amacı, aslında yukarıda sayılan birinci amacıyla paralellik göstermektedir. Çünkü siyasal iktidarın sınırlandırılması aynı zamanda bireyin haklarının korunmasını ifade etmektedir. Anayasaların temel hak ve özgürlükleri güvence altına alması, temel hakların tamamen sınırsız olduğu anlamına gelmemektedir. Anayasalar bir taraftan temel hakları birey lehine koruma amacı taşırken, diğer taraftan bu hakları devlet lehine sınırlandırır. Diğer bir ifadeyle, bireye tanınmış olan haklar sınırsız olamaz; çünkü nasıl ki sınırlandırılmayan iktidar zorbalığa ve tiranlığa dönüşme potansiyelini her zaman içinde taşıyorsa, sınırlandırılmayan haklar da bireyler arasındaki sosyal ilişkiler açısından benzer tehlikeleri taşımaktadır. Ayrıca, temel hak ve özgürlüklere getirilen sınırlandırmalar sadece bireyler arasındaki ilişkiler boyutuyla düşünülmemelidir. Bu yaklaşımın devletin bütünlüğü, beraberliği ve birlikteliği açısından da önemi büyüktür. Devletin egemen olduğu toprakları üzerinde bireye sınırsız hak tanınması, dolaylı olarak, kendisini tam anlamıyla egemenlik bakımından eksik bırakacaktır. Birey, kendi hakkını kullandığı iddia ve söylemiyle sosyal ilişkilerinde toplum asayişine ve devletin ayrıcalıklı ve üstün olan gücüne zarar verebilir. Bu nedenlerle, anayasalarda birey haklarının sınırlandırma gereksinimi doğmuştur (Şahin, 2013: 19).

<sup>25</sup> 20. yüzyıl İtalya'sında Mussolini, Almanya'da Hitler ve İspanya'da Franko totaliter bir rejim olmalarına rağmen, bir anayasaya sahiptiler. Ancak, bu ülkelerin anayasaya sahip olması onların anayasal özellikler gösterdiği anlamına gelmemektedir. Çünkü anayasaların amacına hizmet eden bir sözleşme niteliğine sahip olmaları baskıcı rejimler için mümkün değildir. Bu durumda bu tip rejimler ve devletler için kullanılabilecek ifade "anayasal" değil, "anayasalı" devlettir (Şahin, 2013: 16).

Genelde anayasaların başlangıç bölümlerine, bazen de anayasa maddeleri içine yerleştirilmiş olan kuruluş felsefe ve ideolojilerini koruma adına temel haklara getirilen sınırlandırma sebepleri günümüz modern anayasacılığının hedeflediği amaçlardan farklı bir yaklaşımdır. Temel haklara getirilen sınırlandırmanın referansı 21. yüzyıl dünyasında insan hakları, hukukun üstünlüğü ve demokrasidir. Bunun dışında getirilen ve soyut ifadelerle desteklenmeye çalışılan sınırlandırmalar, anayasanın hazırlanıp yürürlüğe girmesinden kısa zaman sonra sorun teşkil ederek, anayasaların üçüncü amacı olan, yurttaşlara aidiyet duygusu yaratma fikriyle çelişebilmektedir (Şahin, 2013: 21).

Klasik anlamda anayasalara yüklenen anlam ve amaçlar 20. ve 21. yüzyıl itibariyle genişlemeye başlamıştır. Antik Yunan döneminde şehir devletleri (*city-state*), ortaçağda toprağa dayalı feodal düzen, sonrasında imparatorluklar şeklinde örgütlenmiş olan siyasal iktidar, yaklaşık son iki yüzyıldır ulus-devlet olarak vücut bulmuştur. Günümüz dünyasında, hemen her devlet ulus-devlet özelliği göstermektedir. Uluslararası örgütler bir kenara bırakılırsa, günümüzde en büyük örgütlenme biçimi de ulus-devlettir. Çalışmanın birinci bölümünde de irdelendiği üzere, özellikle, II. Dünya Savaşı sonrasında kurulan uluslararası örgütler, ulus-devletin egemenlik anlayışının dönüşümünde rol oynamıştır. Kendi toprakları üzerinde egemen olan ulus-devlet, artık uluslararası alanda bu egemenliğini (özellikle dış egemenliği) uluslararası örgütlerle paylaşmak zorunda kalmaktadır. Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği, NATO gibi siyasi, ekonomik ve askeri birlikler, küresel siyasete yön veren dinamikler haline gelmiştir. Bu küresel dinamikler kendisini var eden ulus-devletlerin dış siyasetine ve bazı durumlarda iç siyasetine karışabilmektedir. Dolayısıyla devletler, bu değişime ayak uydurmak zorunda kalarak, başta anayasalar olmak üzere hukuk kurallarını küresel dinamiklere uygun duruma getirmeye çalışmaktadırlar (Şahin, 2013: 22).

Modern ulus-devletler ilk oluştukları anlarda homojen bir toplum yapısına sahip değildir; çünkü modern ulus-devlet, yıkılmış ve parçalanmış imparatorlukların mirası üzerine kurulmuş ve örgütlenmiştir. Farklı dine, mezhebe, dile ve ırka ait grupların bir arada yaşamaya çalıştığı imparatorluklar, 18. yüzyıldan itibaren baş gösteren siyasal ve sosyal hak talepleri karşısında çaresiz kalmış ve imparatorlukların dağılma süreci hızlanmıştır. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu

içinde yaşayan bu farklı gruplar “millet sistemi” ile 19. yüzyıla kadar iç içe yaşamış, ancak sonrasında parçalanma başlamıştır. İmparatorluk bünyesinde oldukça küçük, fakat ulus-devlet için yeterli güce sahip farklı gruplar kendi devletlerini kurmuşlardır. Buna rağmen, kurulan devletlerin kendi içinde de farklılıklar söz konusudur. Azınlık haklarının genişletilmesi, merkezileşmiş yönetim biçiminden federal yapıya dönüşüm, yerinden yönetimin güçlenmesi ve yerel idarelere verilen mali, idari ve siyasi özerklikler ulus-devletin toprak bütünlüğünü koruma adına aldığı tedbirlerin bazılarıdır. Bu noktada, anayasaların amaçlarını tekrardan düşünme gerekliliği doğmuştur. Sancar’ın *“ideal anlamda anayasa, değişik toplumsal güçlerin ve siyasal eğilimlerin bir uzlaşma belgesi olarak kabul edildiğinden”* anayasayı toplumsal mutabakata dayalı bir sözleşme (Sancar, 2014: 76) olarak tanımlaması da dikkate alındığında, anayasaların üçüncü amacı, toplum içindeki farklılıkları bir arada yaşama kültürüne çeviren tutkal görevi görmektir. Böylece anayasa, ulus-devlet içinde yaşayan farklı birey ve gruplara aidiyet duygusu verebilir.

Diğer bir ifadeyle, anayasa, bireyin ulus-devlet içinde yaşama ve devlete itaat zorunluluğuna psikolojik meşruiyet sağlayan metin haline gelebilir. Bu çerçevede, ulus-devletin siyasi ve hukuki çerçevesi niteliğinde olan anayasa, uygulandığı toplumdaki hâkim ideolojiyi yansıtan, siyasi iktidara meşruiyet kazandıran ve siyasi iktidarı organize eden üstün kurallar bütünüdür (Gönenç, 2007: 155).

### 3.3. Anayasacılık

Anayasa kavramına bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli kavramlardan biri de anayasacılıktır (constitucionalism). Lord Acton’un *“güç yozlaştırır, mutlak güç ise mutlaka yozlaştırır”* şeklindeki ünlü sözü, anayasacılık fikrinin çıkış noktasını özlü bir şekilde anlatmaktadır. Siyasal iktidarın doğasına ilişkin bu tespit, beraberinde iktidarın sınırlandırılması gereksinimini getirmektedir. Nitekim tarihi tecrübeler de göstermektedir ki, sınırsız ve keyfi bir güç, bireyin hak ve özgürlüğü önündeki en büyük engellerden biridir. Dolayısıyla özgürlüğü korumak için yapılması gereken şey, iktidarı etkili bir şekilde sınırlandırmaktır. Hayek’in *“İktidarın etkili bir şekilde sınırlandırılması, sosyal düzenin en önemli sorunudur”* (Hayek, 1996: 128) ifadesiyle de belirttiği sosyal düzenin bu önemli sorunuyla uğraşan doktrinin adı



anayasacılıktır. En geniş anlamıyla anayasacılık, devlet iktidarının sınırlandırılması amacını taşıyan her türlü düşünce, araç, yöntem, kural ve kurumları içine alan bir kavramdır (Arslan, 2005: 21). Fert hak ve hürriyetlerini yazılı belgelere bağlama amacını gütmenden önce, iktidarın kötüye kullanılmasına karşı gerekli teminatların bulunması ve bunların korunması ile ilgilenen anayasacılığın amacı, keyfi bir devlet idaresi yerine onu çeşitli hukuksal yöntemler aracılığıyla sınırlandırarak temel hak ve özgürlüklere değişmez nitelikte güçlü anayasal güvenceler sağlamaktır (Hazır, 2004: 34; Erdoğan, 2005a: 18).

İktidarın kötüye kullanılabileceği ve insan onurunun dokunulmazlığı inancından kaynaklanan anayasacılık, özgürlük tekniği ve iktidarı bölme yoluyla devletin ve hükümetin eylem ve işlemlerine etkin sınırlandırmalar getirmektedir (Turhan, 1994: 7). Thomas Paine bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir: *“Anayasa ve hükümet derken, insanların iki ayrı şeyi amaçladıkları aşikârdır. Bu terimler, acaba niçin böyle birbirinden ayrı ve bağımsız olarak kullanılıyor? Anayasa bir hükümet tasarrufu değil, hükümetin kurucusu olan ulusun tasarrufudur. Anayasasız bir hükümet haksız bir iktidardır.”* (Paine, 1969: 207). Paine’ye göre, hükümet tarafından yürürlüğe konan yasalar, yalnızca birey olarak insanları denetler. Oysa ulus, anayasası yoluyla bütün hükümeti denetler ve bunu yapmaya doğal yeteneği vardır. Böyle olunca, son denetleme gücü ile ilk kurucu güç bir ve aynı güç olmaktadır (Paine, 1969: 214).

Anayasacılık tümüyle iktidarın ortadan kaldırılmasına dayanmasa da, temelde iktidara güvenmeme düşüncesine dayanır. Bu nedenle iktidarı hukukla çevreleyen bir anayasa ve bu anayasa ile öngörülen bir parlamento, modern anayasacılığın en önemli unsurlarıdır. Modern anlamda anayasacılığın icra ettiği en önemli ve belirgin görevlerden biri iktidarın sınırlandırılması iken (Ceylan, 2008: 49-66), bir diğer husus da, siyasi iktidarın bölünmesidir. Anayasal devletlerde siyasi iktidar, yasama, yürütme ve yargı organları tarafından birlikte kullanılmaktadır. Bir ırmağın kollara ayrılması durumunda yıkıcı etkisinin azalması örneğinde olduğu gibi siyasi iktidar da devlet organları tarafından paylaşıp kamusal güç farklı odaklar tarafından kullanıldığında iktidarın mutlak olma niteliği de o ölçüde azalmaktadır (Gönenç, 2007: 156).

### 3.3.1. Anayasacılığın Temel İlkeleri

Anayasacılığın dayandığı temel ilkelerin en önemlileri hukuk devleti, insan hakları, siyasal tarafsızlık, kuvvetler ayrılığı ve yargısal denetimdir (Arslan, 2005: 22).<sup>26</sup> Aslında sayılan bu ilkelerin klasik egemenlik anlayışında dönüşüme neden olan etmenler ile paralellik arz ettiği belirtilmelidir. Nitekim özellikle hukuk devleti, insan hakları ve kuvvetler ayrılığı gibi anayasacılığın temelini oluşturan ilkelerin klasik egemenlik anlayışını değişime uğrattığı ve sınırlı egemenlik anlayışına geçişte etkili olduğu değerlendirilmektedir.

#### 3.3.1.1. Hukuk Devleti

Hukuk devleti en kısa tanımıyla, devletin bütün eylem ve işlemlerinde hukuk kurallarına bağlı olan; devletin tüm organ ve makamlarının hukuka uygun davranmakla yükümlü olduğu; böylece bireylerin yaşama, düşünce özgürlüğü gibi temel haklarının, devlet otoritesi karşısında etkin olarak korunduğu devlet olarak tanımlanabilir (Özbudun, 2014: 126; Yazıcı, 2005: 77). Bu bağlamda hukuk devleti, hukuka bağlı olan devlet demek olduğuna göre, devletin üç erki olan yasama, yürütme ve yargı organlarının da bu amaca uygun olarak hukuka bağlı olması gerekmektedir.

Yönetimin prosedürel anlamda genel, eşit, soyut, geçmişe yürümeyen, önceden belirlenmiş ya da öngörülebilir ve temel hakları koruyan yasalarla sağlanmasını, bu yasaların uygulanmasından dolayı ortaya çıkan anlaşmazlıkların da bağımsız ve tarafsız yargı organlarınca karara bağlanmasını ifade eden hukuk devleti ya da hukukun üstünlüğü ilkesi keyfi ve ceberrut yönetimin karşısında bulunan en etkili panzehir olma özelliğini devam ettirmektedir (Arslan, 2005: 24). Bu nedenle meşruluk varlığını kendisinden alan değil, hukuk sayesinde var olan, meşruluğunu hukuktan alan devlet demektir.

<sup>26</sup> Federalizm ve/veya anayasal olarak güvence altına alınmış yerel yönetim modern anayasacılığın ayrılmaz bir parçasıdır diyen Carl J. Friedrich, federalizmi anayasacılığın en önemli görüşü olduğunu belirtmektedir (Friedrich, 1999: 83, 87, 100). Ancak federalizmin anayasacılık düşüncesinin temellerinden biri olduğu bugün unutulmuş gibidir. Federalizmin öneminin unutulmuş olmasında, Batıda modern devletin, çoğu kez, merkezi devlet aracılığıyla ulus inşa politikasının sonucunda ortaya çıkmış olmasının büyük rolü vardır (Erdoğan, 2005b: 82-83).

Bu tanımlamalar Anayasa Mahkemesi'nin 1982 Anayasa'sının 2'nci maddesine atıfla verdiği kararlarda da kendine yer bulmuştur. Yüksek Mahkemenin yerleşmiş hukuk devleti tanımı 02/05/2013 tarih ve E:2013/44-K:2013/59 sayılı kararında;

*“Anayasa'nın 2. maddesinde belirtilen hukuk devleti, eylem ve işlemleri hukuka uygun, insan haklarına dayanan, bu hak ve özgürlükleri koruyup güçlendiren, her alanda adil bir hukuk düzeni kurup bunu geliştirerek sürdüren, Anayasa'ya aykırı durum ve tutumlardan kaçınan, hukukun üstün kurallarıyla kendini bağlı sayan, yargı denetimine açık olan devlettir.”* şeklinde ifade edilmiştir (www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2013/12/20131210-14.doc).

Hukuk devletinde, yetkiler anayasadan ve ancak ona uygun yasal düzenlemelerden kaynaklanır. Bu sebeple bütün uygar demokratik rejimlerin temel özelliklerinden biri olan hukuk devleti ilkesi, yönetilenler için bir anayasal güvence durumundadır. Bununla birlikte hukuk devleti kavramsal ve teorik açıdan sorunsuz değildir.<sup>27</sup> Bir tarafta Hegel'den Carl Schmitt'e uzanan “maddi/özel” devlet geleneği varken, diğer tarafta “prosedürel” devlet geleneği bulunmakta, böylece iki farklı devlet anlayışının varlığı ve bu anlayışların birbirleriyle sürekli mücadele içinde olduğu görülmektedir (Arslan, 2005: 24). Ancak bu mücadelenin konusu tezimizin sınırlarını aşacak boyutta olduğundan, bu konunun başka bir tezde ele alınarak detaylı bir şekilde çalışılabileceği ve literatüre katkı sunulacağı değerlendirilmektedir.

### 3.3.1.2. İnsan Hakları

Doğal haklar düşüncesinin devamı olan insan haklarının güvence altına alınması, anayasacılığın yapı taşlarından biridir. Çoğu insan hakkı, insanın en temel ontolojik gerçekliği olan özgürlükten türer. Bu açıdan anayasacılık insan haklarını hem korunması gereken bir amaç, hem de siyasal iktidarı sınırlamaya yönelik bir araç olarak değerlendirmektedir. Bireyin özünde ve devlete yönelik olan insan hakları, anayasacılık düşüncesini kuran düşünürlerin temel idealleri olan siyasi özgürlüğün garantisidir (Erdoğan, 2005b: 58-62).

Bireyin sadece insan olmasından dolayı sahip olduğu hakları ifade eden bu kavrama yer vermeyen bir anayasa düşünmek imkânsız gibidir. İnsan hakları

<sup>27</sup> Hukuk devleti ve ona yönelik eleştiriler için bkz. (Arslan, 2000-2001: 65-85).

düşüncesi, milli iradeyle paralel ve onu sınırlayacak şekilde siyasal meşruiyetin kaynağını teşkil etmektedir. Bir başka deyişle, insan haklarını sistematik olarak ihlal eden devletler, milli iradeye dayansalar bile meşruluk kriziyle karşı karşıya kalabilmektedir (Arslan, 2005: 24). Bu bakımdan insan hakları, bir taraftan siyasi bir topluluğun kendi kaderini bir egemen olarak belirlemesini ve kendini etik olarak ifade etmesini sağlayabilmeli diğer taraftan da milletin egemen iradesinin, dokunulmaması gereken özgürlük alanlarına müdahalesine engel olabilecek meşru sınırlamalar getirmelidir (Habermas, 2008: 151).

Anayasalarda yer aldığı şekliyle temel haklar bireylerin kendi kaderini belirleme idealinin, siyasal alana yansıyan güvencesidir. Bireyi kendi içinde amaç ve kendinde değer olarak gören Aydınlanmanın bir ürünü olan insan hakları, bireylere, her türlü baskıdan korunmuş olarak, kendilerini gerçekleştirebilecekleri dokunulmaz bir alan sağlar. Bu açıdan bireyin pozitif hukuk dışında, herhangi bir statüye ya da şarta bağlı olmaksızın, doğuştan ve sadece insan olmasından dolayı bir takım haklara sahip olduğu düşüncesi, birey merkezli bir paradigmaya yaslanır (Arslan, 2005: 25). Bu bağlamda ilk bakışta egemenlik ile insan haklarının birbirleri ile uyuşmayan iki kavram gibi olduğu düşünülebilir. Çünkü insan hakları egemen yetkilerin kullanılmasında az önce sayılan nedenlerle temel sınırlar öngörür. Ancak insan hakları konusunda yaşanan gelişmeler ve verilen önemin artması, buna bağlı olarak da egemenliğin mutlak niteliğinin zamanla ortadan kalkması bu ikisi arasındaki sorunun belli ölçüde aşılmasını sağlamıştır (Hazır, 2004: 21, 83-110).

İnsan hakları açısından geçmişten günümüze beliren bir diğer gerçek de, bu hakların sadece ulusal düzeyde anayasaların konusu olmaktan çıkmasıdır. Hem evrensel hem de bölgesel düzlemde insan haklarını korumaya yönelik sözleşmelerin imzalanması ve koruma mekanizmalarının oluşması, bir yandan egemenlik kavramındaki dönüşümü diğer yandan da insan haklarının uluslararasılaşmasını sembolize etmektedir (Arslan, 2005: 26).

### **3.3.1.3. Siyasal Tarafsızlık**

Siyasal tarafsızlık ilkesi ise devletin bireylerle ilişkilerinde takınacağı tavrı belirlemektedir. Siyasal tarafsızlık, devletin ülkede yaşayan kişilerin dünya

görüşleri, dinleri, inançları, inançsızlıkları, kısacası onların “iyi” anlayışları karşısında eşit mesafede durmasını gerektirmektedir. Bu duruş, anayasanın herhangi bir “iyi” anlayışını ya da ona dayanan bir söylemi, doktrini veya ideolojiyi resmi olarak tanımasını kabul edemez. Siyasal tarafsızlığın en azından anayasal düzeyde gerçekleştirilmesi demokratik bir siyasal yapı için hayati öneme haizdir. Aksi takdirde, devletin belli “iyi” anlayışlarını dışlaması ve sürekli “öteki” yaratması toplumsal ve siyasal barışı olumsuz yönde etkileyecektir. Bu olumsuzluk toplumun bir kesiminin devlete karşı güvenini kaybederek meşruluk krizine de kapı aralayabilir. Bu nedenle anayasal tarafsızlık, siyasal iktidarların meşruiyet krizini önleme ve çözme konusunda önemli bir araçsal fırsat sunabilir (Arslan, 2005: 27).

#### **3.3.1.4. Kuvvetler Ayrılığı ve Yargısal Denetim**

Anayasacılığın temel unsurlarından biri olan kuvvetler ayrılığı ise, devletin mutlak gücünün bir elde toplanmasına engel olur. Doktrinin kökenleri, düşüncelerine çalışmanın birinci bölümünde değinilen Locke ve Montesquieu’da bulunabilir. Montesquieu’nun çıkış noktası liberal siyaset teorisinin kurucusu olarak kabul edilen Locke ile aynıdır. Burada temel kaygı, iktidarı parçalayıp sınırlandırarak bireylerin sahip oldukları özgürlükleri korumaktır. Kuvvetlerin ayrı ellerde bulunması, böylece birbirlerine karşı fren vazifesi görmesi, hak ve özgürlüklerin teminat altında bulundurulması bakımından zaruret derecesinde önem arz etmektedir. Bu ilke, anayasacılık ve anayasal devlet kavramlarıyla o kadar çok özdeşleşmiştir ki Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nin 16’ncı maddesinde, kuvvetler ayrılığının olmadığı bir yerde anayasadan dahi söz edilemeyeceği belirtilmiştir. Bu durumda her anayasa, özgürlüklere bakış açısına göre değişen ölçülerde devlet iktidarının üç tezahür şekli olan yasama, yürütme ve yargıyı farklı ellere verme yoluna gitmiştir.

Kuvvetler ayrılığının ve buna bağlı olarak “fren ve denge” sisteminin sonuçlarından biri de yasama ve yürütme tasarruflarının üçüncü güç olan yargı tarafından denetlenmesi olmuştur. Yargıyı üçüncü güç olarak nitelendiren Montesquieu’ya göre (1998: 234-246), yargı, özgürlükler açısından “en az tehlikeli” güçtür. Çünkü elinde zarar verecek silahlar yoktur. Hatta bu anlamda diğer iki güçle karşılaştırıldığında yargı neredeyse bir “hiç”tir. Montesquieu’nun bu düşüncesi,

ABD Anayasası'nı yapan kurucu babalara, özellikle de Federalistlere yargısal denetimi haklılaştırmada esin kaynağı olmuştur. Nitekim fren ve denge sistemi “Anayasa Üzerine Düşünceler”de şu cümlelerle yer almıştır (Hamilton, Madison ve Jay, 1962: 27):

*“Devletin çeşitli yetkilerinin böyle ayrı ve belirli bir şekilde uygulanabilmesine gerekli temeli hazırlamak ve böylece hürriyeti korumak bakımından lüzumuna bir dereceye kadar herkesin inandığı bir şeyi gerçekleştirmek için şunların şart olduğu muhakkak: Her uzvun başkalarınınkinden ayrı bir iradesi olmalı; bunun için de uzuvlar o şekilde kurulmalı ki her birinin üyelerinin tayinine mümkün olduğu kadar az karışsınlar. Bu prensibe sıkı sıkıya bağlı kalınacak olsa, en yüksek yürütme, yasama ve yargılama uzuvlarına yapılacak bütün tayinlerin aynı otorite kaynağından, halktan ve birbiriyle hiç irtibatı bulunmayan yollar vasıtasıyla gelmesi gerekirdi.”*

Dar anlamda anayasacılık, tüm bu ifade edilen amaçları gerçekleştirmek için normlar hiyerarşisinin en tepesinde yer alan ve değişmesi kanunlara göre daha zor usul ve esaslara tabi olan ve anayasa olarak kavramlaştırılan bir üst normun varlığını gerekli gören düşünce; anayasal devleti gerçekleştirmenin temel projesidir. Hiçbir kurala tabi olamayan devlet yönetiminin tersine başta anayasasında belirlenmiş olan hukuki ve kurumsal mekanizmalar olmak üzere tüm hukuk düzeni aracılığıyla sınırlandırılmış devlettir (Gökpınar, 2016: 22). Bununla birlikte anayasacılık; bir taraftan mevcut anayasayı pozitif hukukun en üst normu olarak görüp bunun nasıl yorumlanıp uygulandığı ile uğraşırken, diğer taraftan da olması gerekene; özellikle de ahlaki standartları içeren bir takım normatif ilkeler üzerinde yükselen ‘ideal anayasa’ düşüncesini ön plana çıkarmaktadır (Arslan, 2005: 21). Bütün bu hususlar birlikte değerlendirildiğinde anayasacılık ve dolayısıyla anayasal devlet; tamamlanmış ve bitmiş bir proje değildir. Tersine, değişen koşullara paralel olarak iktidarın etkin bir şekilde sınırlandırılmasına ilişkin yeni yöntem ve tekniklerin geliştirilmesine açık dinamik bir süreçtir (Erdem, 2006: 30).

### 3.3.2. Anayasacılığın Ortaya Çıkmasının Temel Dinamikleri

İlk kez 17 Eylül 1787 tarihli Amerika Birleşik Devletleri (ABD) Anayasası'nı ifade etmek için kullanılan modern anlamda “anayasa” (Gözübüyük, 2003: 3), Batı dünyasının hukuki, toplumsal ve siyasal anlamda geçirdiği köklü değişim ve

dönüşümlerin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte “anayasa” terimi kullanılsa da doktrinde, anayasa düşüncesinin temellerinin Antik döneme kadar gittiğini belirten görüşler de bulunmaktadır (Starck, 2005: 25; Gönenç, 1999: 104). Çünkü toplumsal hayatta hak, özgürlük ve sorumluluklar anayasa düşüncesinin modern anlamıyla ortaya çıkmasından önce de belirlenmeye ve teminat altına alınmaya çalışılmıştır (Tanilli, 1981: 112). Ancak bu konuda baskın olan görüş, bugünkü anlamda anayasacılığın modern çağda ortaya çıkan bir düşünce olduğudur (Erdoğan, 2005b: 38).

Siyasî düşünce tarihine bakıldığında anayasacılığı savunan filozoflar yanında savunmayan, önemsemeyen veya karşı çıkan filozofların da olduğu görülmektedir. Platon belki de anayasacılığın temel esprisini reddeden düşünürlerin ilkidir. *Cumhuriyet* adlı eserinde geliştirdiği modelde, filozof kralları, en fazla bilgiye sahip kişiler olmalarından ötürü, hukuk tarafından sınırlamaya gerek görmedi. Rousseau, “genel irade”nin, ortak değerleri temsil etmesinden dolayı, sınırlanmaması gerektiğini iddia etti. Marx, kapitalizmin ortadan kaldırılması ve sosyalizmin kurulmasıyla insan tabiatında vuku bulacak değişikliğin ve iktidarın doğru ellerde, yani doğru ideolojiyle donanmış ilerici sınıfın (proleteryanın) elinde bulunmasının devlet iktidarının sınırlanmasını gereksiz kılacağına inandı (Yayla, 2012: 17). Buna karşılık, öncesinde ‘yasaya bağlı devlet’, ‘doğal hukuk’ kavramları ile şekillenmeye başlayan anayasacılık düşüncesi, Rönesans, Reform ve bunlara bağlı olarak Aydınlanma Hareketi ile büyük bir aşama kaydetmiştir (Gönenç, 1999: 104). Devlet iktidarının sınırlandırılması konusunun temel hak ve özgürlükler doğrultusunda olması ve anayasal güvenceye kavuşturulması Aydınlanma çağıyla birlikte düşünce dünyasında yer almaya başlamıştır. Bu bağlamda anayasacılığın bir fikir olarak doğup yerleşmesiyle, yerleşik bir uygulama haline gelmesi birbirini tamamlayan süreçler şeklinde gerçekleşmiştir.

Anayasa modern haline ulaşınca kadar, Avrupa devletlerinin ve toplumlarının birtakım evrelerden geçtikleri, başka bir ifade ile zihniyet dönüşümü yaşadıkları görülür. 13. yüzyılda burjuvazinin de dâhil olduğu Kral ile halk arasındaki tartışma ve mücadeleler, devlet-tebaa arasındaki ilişkinin sınırlama ve denetleme anlayışıyla şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Anayasa düşüncesinin Batıda ortaya çıkan mücadeleler sonucunda modern karşılığını bulması, ilahi kaynaklara

dayandırılan mutlak monarşizme karşı girişilen bir mücadele sonucunda olmuştur. Bu nedenle mutlak otoritenin sınırlandırılması, anayasa düşüncesinin temel prensibi olmuştur (Ceylan, 2008: 49-66). 1215 tarihli İngiliz Magna Carta'sı bu noktada önemli bir başlangıçtır. İngiltere'nin Ortaçağ'daki Krallarının derebeylik düzeni içindeki baskıcı uygulamalarına karşılık, bireysel hak ve özgürlüklerin kazanımına yönelik Kraliyet mührüyle damgalanan bu sözleşme, dönemin İngiltere'sinin yerel ve gündelik sorunlarını çözüyor gibi görünse de, keyfi yönetime karşı şiddetli şekilde çıkış yapması, halk ve özgürlükler için güvence arayışı açısından temel bir belge olmuştur (Dürüşken, 2007: 7). Yürütme yetkisinin sınırlandırıldığı bu sözleşmeye temel bir belge niteliği kazandıran husus ise, İngilizlerin daha sonra bu belgeyi ve içeriğini unutmayarak sebatla ve inatla bireysel ve toplumsal hak ve özgürlükleri üzerinde kafa yormaya devam etmeleridir (Hazır, 2009: 85; Musulin, 1983: 17).

14. yüzyıldan itibaren Avrupa'yı Ortaçağ zihniyetinden uzaklaştıran Rönesans anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Önce Rönesans sonrasında Reform hareketi kilisenin insan aklına tahakkümünün ortadan kalkmasını sağlamıştır. Böylece modern anlamda anayasa kavramı için bir tür anahtar sözcük olan akıl önem kazanmıştır (Tufay, 1988: 36). Hristiyanlık düşüncesinin ardından Roma hukuku ve Yunan aklı, Avrupa'da tinsellik, hümanizma, akılcılık, demokrasi gibi akımların doğuşunda etkili olmuştur (Morin, 1995: 91). Avrupa'ya ilham kaynağı olacak olan Greko-Latin kültürü, din kaynaklı olan ve toplumun Tanrı adına yönetilmesine dayanan anlayışın yıkılmasına yol açmıştır. Yaşanan dönüşüm, toplum ve devletin sekülerleşerek din kaynaklı hukuk düzeninden insan eliyle oluşturulmuş, temel ve kapsayıcı bir hukuk anlayışını doğurmuştur (Portakal, 2003: 163-164).

Ortaçağ Avrupa'sı baskıcı olduğu düşünülen karaktere sahip olmakla birlikte son dönem Ortaçağ düşünürlerinin, gücü bölünmüş iktidarı en pratik devlet şekli olarak ileri sürdükleri görülür. Bu düşüncenin öncelikli olarak 15. yüzyılda İtalyan siyaset düşünürleri arasında yaygınlık kazandığı görülür. İtalyan siyaset düşünürlerinin tartıştığı bu sistemin uygulanabilirliği ise anayasal sistem ile sağlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda İngiltere, Fransa ve Amerika'dan önce 1500'lü yıllarda Venedik'te kullanılan anayasa dikkat çeker. Venedik anayasasında muğlak bir sınırlama ile kontrol ve denge sisteminin en iyi şekilde kullanıldığı görülür. Avrupa



lkelerine örnek teŖkil ettiği görülen Venedik anayasacılığı 16. ve 17. yüzyıl İngiliz anayasa dŖncesi üzerinde etkili olmuŖtur (Flanz, 1956: 15). İngiltere, Kıta Avrupa'sına kıyasla özgürlükler ve anayasacılık konularında daha hızlı ve kolay geliŖmeler yaŖanan bir ülke olmuŖtur. Hukuk dıŖı hükümete karŖı halkın direnme hakkını tanıma eğiliminin, İngiltere'de diğer Avrupa ülkelerinden daha yaygın olması, bu ülkenin yazılı bir anayasaya sahip olmamakla birlikte anayasacılık anlayıŖında nc olmasını saęlamıŖtır (Friedrich, 1999: 45-48).

ÇalıŖmanın birinci bölümünde dŖncelerine yer verilen Hobbes, Locke ve Rousseau bu dönemde Toplum SzleŖmesi dŖncesine ve yine Locke ve Montesquieu gücün/iktidarın sınırlandırılmasına ve bölünmesine yönelik fikirleri ileri srmŖlerdir. Bu bağlamda, Avrupa'da meydana gelen dnŖmn temel özelliği kurumsal değil zihniyetle ilgili oluŖudur. Bu deęiŖim ve dnŖmden Batı ile iliŖki kurmak isteyen Osmanlı ve devamında Türkiye, dolayısıyla Osmanlı-Türk Anayasacılığı da etkilenmiŖtir.

Aydınlanma döneminin akıl-bilim-ilerleme Ŗeklindeki formülünün temelinde yeni bir güvenlik ve özgürlük anlayıŖı yatmaktadır. Bu dönemde akıl ve bilim iki temel kavram olarak karŖımıza çıkar. Akıl, ontolojik özgürlüğün epistemolojik kaynağı kabul edilirken bilim bu epistemolojik kaynağın ürünü ve özgürlüğün aracı durumuna gelmiŖtir (Trkkın, 2013: 3). Batı medeniyeti bu formül ile Hıristiyan Tanrı kavramının kilise Ŗeklinde yeryüzünde vücut bulan otoritesine karŖı yeni bir özgürlük ve güvenlik alanı oluŖurmaya çalıŖmıŖtır. Bu süreçte liberalizm, oluŖturulmaya çalıŖılan özgürlük ve güvenlik ortamının ideolojik teminatı olarak grlmŖtir (Davutoğlu, 2000: 14).

Birey ve toplumların en önemli ihtiyaçlarından biri olan özgürlük, anayasanın ifade ettiği anlamı daha kapsamlı bir hale getirmiŖtir. zgrlk anlayıŖının siyasi etkilerinden en önemlisi iktidarın hukukla sınırlanması ve gücün bölünerek birbirini dengelemesi olmuŖtur. Esas itibariyle liberal dŖnce geleneği içinde doğan ve geliŖen Anayasacılık fikri, Locke ve Montesquieu ile baŖlayarak günümüze doğru gelmiŖtir. Locke ve Montesquieu gibi Avrupalı dŖnrler, devleti ve faaliyetlerini çerçeveleyen rasyonel ve sürekli nitelikte olan kuralları var ederek, bireysel özgürlükleri korumayı amalamıŖlar (Stern, 2001: 46), İlk ve Ortaçağda ortaya

çıkan teorik ve pratik birikimi bir doktrin haline getirmeyi başarmışlardır. Locke ve Montesquieu, her ne kadar farklı noktalardan yola çıkmışlarsa da sonuçta ikisi de anayasacılık düşüncesine ulaşmışlardır (Gönenç, 1999: 105).

Liberal filozoflar anayasacılık fikrinde iki kaynağa dayandı. Bunlardan ilki insan tabiatının zayıflığı ve kırılganlığıydı. Bu onları bir kişiye, gruba, sınıfa veya kuruma mutlak iktidarı bahşetmenin tehlikeli olacağı kanaatine yönlendirdi. James Madison bu önemli olguyu *Federalist Papers*'ta şu tarihe geçmiş sözlerle vurguladı: *“Eğer insanlar melek olsaydı devlete ihtiyaç duyulmazdı. Eğer melekler yönetseydi, devlet üzerinde ne iç ne de dış kontroller gerekli olurdu”*. İnsan tabiatının zayıflığını ve insanın iktidar tarafından baştan çıkartılma potansiyelini daha önce sözlerine yer verilen Lord Acton da dile getirdi. Çünkü anayasacılığın çıkış noktası gücün yozlaşması ihtimaline karşı kurumsal bir çözüm geliştirme temeline dayanmaktaydı. Liberal düşünürleri anayasacılığı savunmaya iten ikinci kaynak, temel insan haklarının (doğal haklar) siyasal gücün varlığını öncelemesiydi. Buna hem Locke gibi doğal haklar teorisine bağlı, hem de Hume gibi evrimci filozoflar inandı. Onlara göre, özgürlük başta olmak üzere temel haklar siyasal toplumun varlık alanına girmesinden önce de vardı. Bu yüzden, devlet iktidarının insanların temel hakları lehine sınırlandırılması gerekiyordu (Yayla, 2012: 17). Bu yönüyle anayasa fikrî pratikte İngiltere’de doğan “egemenden çıkan hukuk” teorisi (command theory of law) ile ilişkilendirilen egemen nosyonunu reddeder. Bu teori esas itibarıyla Hobbes, Bentham ve Austin tarafından şekillendirilmiştir. Bu hukuk anlayışına göre, bütün hukuk belirli bir otoriteden-kaynaktan türemek zorunda olduğu için, egemenlik bölünemez ve egemenin kural koyma güç ve yetkisi sınırlanamaz. Yasamayı bağlayacak ayrı bir anayasal hukuka yer yoktur. Anayasal yönetim geleneğini geliştiren filozoflar sınırsız iktidara imkân tanıması ve hatta onu kutsallaştırması yüzünden bu yaklaşımın normatif implikasyonlarını şiddetle eleştirmiştir (Yayla, 2012: 16).

Locke’un anayasacılık anlayışının temelini sınırlı iktidar kavramı oluşturup sosyal sözleşme, onun düşüncesinde çok önemli bir konumda bulunmaktadır. Sözleşme, devlet iktidarını kullananların bu yetkilerini bireylerin hak ve özgürlükleri lehine sınırlayan, dolayısıyla da yöneticilerin faaliyetlerinin içinde kalması gereken

hukuksal çerçeveyi belirleyen önemli bir araçtır. Locke bu hususu şöyle ifade etmektedir (Locke, 2012: 8):

*“Siyasal iktidarı, mülkiyeti düzenlemek ve korumak için ölüm cezasını ve dolayısıyla diğer bütün daha hafif cezaları da içeren yasa yapma; Topluluğun gücünü, bu yasaların uygulanmasında ve devletin dış zararlara karşı savunulmasında kullanma bütün bunları Kamu Yararı için yapma Hakkı olarak alıyorum.”*

15. yüzyılda İtalyan siyaset düşünürlerinin üzerinde durdukları bölünmüş iktidar formülü, sonraları Fransız siyaset bilimci Montesquieu tarafından sistematize edilmiştir. Montesquieu’nun anayasacılığının temelini ise iktidar olmaktan kaynaklanan kamusal yetkilerin farklı organlar arasında paylaşılması oluşturmaktadır (Montesquieu, 1998: 234-235). Böylece XVIII. yüzyılda, Amerikan ve Fransız devrimleri öncesinde, Locke ve Montesquieu tarafından değişik açılardan ele alınarak temelleri atılan ve günümüzde de büyük ölçüde geçerliliğini sürdüren anayasacılık düşüncesine, başka bir ifadeyle sınırlı ve bölünmüş iktidar fikrine ulaşılmıştır. Bu bağlamda liberal anayasa teorisinin temel hedefi, hukukun üstünlüğü, insan hakları ve kuvvetler ayrılığı gibi ilkeler yoluyla siyasal iktidarın etkili bir şekilde sınırlandırıldığı, siyasal tarafsızlık gereği farklı/toplumsal/kültürel/siyasal kimliklerin eşit değer ve saygı gördüğü bir anayasal düzenin kurulması ve süreklileştirilmesidir (Arslan, 2005: 9).

Amerikan ve Fransız devrimleri ile anayasacılık düşüncesi zirveye ulaşmıştır. Montesquieu, kanun koyma ve bunu uygulama yetkisinin aynı kişi ya da yönetim kademelerinde toplanmış olmasının özgürlüğü ortadan kaldıracağını belirtmektedir (Montesquieu, 1998: 235). Doktrinde, Amerikan anayasacılığının en önemli özelliğinin kuvvetler ayrılığına dayanması olduğu belirtilmektedir. Çünkü kuvvetin kuvvetle dengelendiği bir siyasal yapı kurularak iktidarın kötüye kullanımının engellenebileceği düşüncesi Amerikan kolonilerinde büyük ilgi görmüş ve yazılı anayasalarda ilk kez uygulama imkânı bulmuştur (Flanz, 1956: 16-17). Bunun klasik uygulaması ilk olarak 1787 Fildelfiya Anayasası’nda ortaya çıkmıştır. Bu anlamda anayasacılığın temel kavramlarından biri egemenlik olmaktadır. Egemenliğin kullanım ve tezahür şekilleri olan, yasama, yürütme ve yargı organlarının birbirleri ile olan ilişkileri anayasacılığın klasik konuları arasında yer almaktadır (Arslan, 2005: 21). Bu husus da anayasacılığın siyasi yönünü

oluşturmaktadır. Gerek gücün, farklı fonksiyonlar olarak ayrıştırılıp çeşitli devlet organları arasında dağıtılması gerekse yasama, yürütme ve yargı olarak adlandırılan bu organların birbirlerine karşı konumlanması ve sorumluluğuna ilişkin olarak getirilen anayasal düzenlemeler, devlet iktidarından kaynaklanan yetkinin kullanımına imkân sağlayan kanunların içeriğini, dolayısıyla da bu gücün kullanım tarzını belirlemektedir (Caniklioğlu, 2008: 12).

Amerika’da meydana gelen ihtilal ile ortaya çıkan prensiplere, Fransız düşünürlerin de sahip çıkması Fransız Devrimi’ne zemin hazırlamıştır (Karal, 1999: 11). Fransa’daki anayasacılık hareketinde 1688 İhtilali ile önem kazanan İngiliz Anayasasının örnek alındığı görülür. Onüç Amerikan devleti tarafından ilan edilen, Virginia vatandaşı Thomas Jefferson’un kaleme aldığı 4 Temmuz 1776 tarihli Amerikan Bağımsızlık Bildirisinden sonra Fransız anayasal düşüncesinde İngiltere yerine Amerika etkili olmaya başlamıştır. 1789 Fransız Devrimi’nin yaygın şekilde Rousseau’cu yaklaşımdan beslenmiş olduğu gerçeğine rağmen, Devrimin bir meyvesi olan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nin beklenmedik surette Amerikan hak bildirgelerinin izini takip ettiği görülmektedir. Bu nedenle, ABD’nin anayasacılık denemesi, Fransa’daki gelişmeleri güçlü bir şekilde etkilemiştir. La Fayette ve De Noilles gibi Fransızların, Amerikan ihtilalinde bulunmaları, ihtilalin felsefesini anlamaları ve Amerika’nın ileri gelen şahısları ile ilişki halinde olmaları, Fransız anayasa düşüncesinin şekillenmesinde Amerikan etkisini arttırmıştır (Flanz, 1956: 30-31; Jellinek, 2017: 44). Böylece anayasa ve anayasacılık hareketi Fransız Devrimi’nin yaydığı düşüncelerle yeni bir boyut kazanmış ve yayılmaya başlamıştır.

### **3.3.3. Anayasacılık Hareketleri**

“Anayasacılık hareketleri” deyimi ile devletin yönetim düzeninin, yurttaşların hak ve özgürlüklerinin yazılı belgelerle yaptırıma bağlanması, en azından saptanması amacına yönelik çabalar anlatılmak istenir (Gözübüyük, 2003: 99). Günümüz anlamında anayasa kavramı tahmin edildiği kadar eski bir kavram değildir. Dünya tarihinin ilk Anayasası, daha doğru bir ifade ile modern anlamı ile ilk Anayasa 1787 Amerika Birleşik Devletleri Anayasası’dır. Bu Anayasa, Amerika’daki kolonilerin, anavatan İngiltere’den koparak, bağımsız bir devlet kurmaları ve kurulan federal

devlet düzeninde, federal – federe devlet ilişkilerini, diğer yandan da bireylerin temel hak ve özgürlüklerinin yazılı kurallara bağlanması ile olmuştur (Gözler, 2012: 69). 1700'lerin sonlarına doğru ortaya çıkan bu kavramdan önce de hiç şüphesiz birçok ülkenin temel kuruluşlarına ilişkin kanun, ferman vs. gibi yazılı hukuk kuralları vardı. Ancak bunlar normlar hiyerarşisinde kanunların üstünde yer almıyor ve değiştirilmeleri için kanunlardan daha zor bir usul gerekmiyordu. Dolayısıyla normal kanunların üstünde yer alan ve onlardan daha zor bir usulle değiştirilebilen kanunlar yapma düşüncesi insanlık tarihinde ancak 1700'lerin sonlarında ortaya çıkmıştır (Gözler, 2012: 70).

Anayasacılığı modern dünya ile yaşıt kabul eden Gisbert H. Flanz'ın, "XIX. Asır Avrupa'sında Anayasa Hareketleri" isimli çalışmasında yaptığı dönemlendirmeye göre modern anayasacılığın ilk dönemi, 1789-1814 arasındaki "Mevsimsiz anayasacılık"tır. İkinci devre ise 1815-1850 arasını kapsar ve "Gecikmiş anayasacılık" olarak isimlendirilir. Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi'nin de ilan tarihini içine alan 1850-1914 devresi "Olgun anayasacılık" olarak nitelenir. Dördüncü ve son dönem ise 1918'den sonraki "Müfrit demokrasi ve uyandırdığı tepkiler" ismini alır (Flanz, 1956: 15-22).

Bunun yanı sıra Flanz'ın çalışmasında anayasacılık hareketlerinin karakterleri göz önünde tutularak yapılmış olan sınıflandırma da dikkate değerdir. Söz konusu sınıflandırmada anayasalar, "İhtilalci Anayasacılık, Bonapartist Anayasacılık, Meşruiyetçi Anayasacılık ve Burjuva Anayasacılığı" şeklinde karakterize edilmiştir.<sup>28</sup>

Anayasa ilan edilmeden önceki siyasi rejimin değişikliğini amaçlayan İhtilalci Anayasacılık, ideolojik muhtevadan çok anayasaların yapıldığı devirle anılan ve Montesquieu'nun iktidarın bölünmesi doktrini üzerine inşa edilmiş olan anayasaları ifade eder. Her ne kadar hepsini aynı kategoride değerlendirmek doğru olmasa da 1787 ABD, 1791, 1793 ve 1795 Fransız<sup>29</sup>, 1791 Polonya, 1812 İspanyol ve 1814

<sup>28</sup> Flanz'ın bu sınıflandırması için bkz. (Flanz, 1956: 17-99).

<sup>29</sup> Fransa'da anayasacılığın başlangıcı ABD ile benzerlik göstermektedir. 4 Ağustos 1789 tarihinde Ulusal Meclis, soyluların sahip olduğu tüm ayrıcalıkları ve feodaliteyi krala rağmen kaldırmıştır. 26 Ağustos 1789'da Fransız Kurucu Meclisi tarafından yapılan Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi kabul edilmiş ve 3 Ekim 1791 tarihinde ilk anayasa yürürlüğe girmiştir. Bu durumda

Norveç Anayasaları kuvvet ayrılığına yaptıkları vurgu nedeniyle İhtilâlcî Anayasacılık kapsamında değerlendirilebilir.

Bonapartist Anayasacılık ise Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinde kastedilen anayasa anlayışından farklı olan ve modern anlamda anayasacılık anlayışının en önemli özelliği olarak kabul edebileceğimiz iktidarın bölünmesi ilkesini göz önünde bulundurmayan ve bu nedenle de sözde bir anayasacılık akımı olarak adlandırılan anayasa anlayışıdır. Fransa’da Napolyon Bonaparte’ın 1799’da ve III. Napolyon’un 1852’de halka kabul ettirdikleri anayasalardan mülhem bir deyimle ifade edilen “Bonapartist Anayasacılık” anlayışında kuvvetler birliğini savunan bir görüş hâkim olmuş, sadece yasama ve yürütme birleştirilmemiş aynı zamanda asker-sivil güçlerinin de birleşimi öngörülmüştür. Bununla birlikte, kuvvetler birliğinde her zaman yürütme daha güçlü olmuştur. 1805 Hollanda, İtalya, 1806 Württemberg Anayasası, 1806 Napoli Krallığı İmparatorluk Kararnamesi, 1807 Varşova Grandukalığı Anayasası, 1807 Vestfalya Anayasası ve 1808 İspanya Krallığı İmparatorluk Kararnamesi Bonapartist Anayasacılığına örnek olarak verilebilir.

Geleneksel ve teokratik meşruiyetten beslenen, siyasi iktidarların geleceğini garanti altına almak ve iktidarlarını anayasa ile pekiştirmek için ortaya çıkmış olan Meşruiyetçi Anayasacılık anlayışında da kuvvetler ayrılığı doktrininin eleştirisi söz konusudur. Fakat burada kuvvetlerin ayırımından ziyade, tarafsız bir kuvvetin ortaya çıkarak diğer kuvvetlerin icrasını ahenkli bir şekilde tanzim etmesi savunulur. Tıpkı Bonapartist anlayışta olduğu gibi bu anlayışta da icrai kuvvetin üstünlüğünün devamlı kılınma arayışı göze çarpar. Bu anayasacılığın savunucuları meşruiyetin sosyo-politik boyuta çekilmesine de şiddetle karşı çıkmaktadır. Flanz’ın ifadesiye *“Kralların ilahi hakları, bu suretle biraz daha mülayimleşmiş veya liberalleşmiş bir şekilde tekrar ortaya çıkıyordu.”* Meşruiyetçi anayasacılığın taraftarları bireyin sahip olması gerektiğini düşündükleri haklarla siyasal iktidarın varlığını birleştirme çabasıdadır. Kuvvetler ayrılığına da karşı çıkan bu anayasacılık, anarşinin sebebini eşitlik ve kardeşlik gibi üstün kudreti reddeden söylemlere yüklemektedir. Flanz, 1814 Fransız Şartını, 1815 Krakovya Serbest

---

öncelikle devlet organlarının yapısı anayasalaşmış, temel haklar ise sonradan eklenmiş oluyordu (Can, 2013: 30).

Şehrini, 1815 İsviçre Kantonlar Anayasasını, 1815 Polonya Anayasasını, 1818 Bavyera ve Baden Krallığını, 1819 Württemberg Krallığını, 1826 Portekiz Şartını ve 1834 İspanya Kraliyet Satüsünü Meşruiyetçi Anayasacılığa örnek olarak vermektedir.

Burjuva Anayasacılığı anlayışında ise kuvvetler ayrılığı prensibinin kesin bir şekilde tatbik edilmeye çalışıldığı görülür. Devlet egemenliğinin/iktidarının halktan ve onun temsilcilerinden doğduğu anlayışına uygun olarak gelişmiştir. Kıta Avrupa'sında, Ortaçağın sonlarından başlayarak gelişmekte olan burjuvazi, toplumda en üstün durumuna gelince, mutlak monarşilere ve feodal düzenin ayrıcalıklarına son verip, siyasi iktidarı sahiplenmek, öte yandan da hak ve özgürlükleri güvence altına almak amacıyla yazılı anayasaya ihtiyaç duyacaktır (Teziç, 2012: 160-162). Başlangıç tarihi 1830 Fransız Temmuz İhtilali olan ve sonrasında elli yıl devam eden bu anayasacılık, teokratik meşruiyet kaynağından beslenen siyasi iktidarların (monarkların) meşruiyet kaynağını reddederek, asıl meşruiyet kaynağının halk olması gerektiğini öne sürmüş ve sosyo-politik meşruiyetin kapısını aralamıştır. Ancak "halk" ülke toprakları üzerinde yaşayan herkes değil, sadece siyasi haklara sahip olan kişilerdir. Burjuva sınıfı ile orta sınıfın üst tabakaları "halk" olarak kabul edilmektedir. Modern anlamda 20. yüzyıl anayasacılık felsefesine hâkim asli kurucu iktidarların parlamentolar olmasının tarihsel dayanakları burada yatmaktadır. Flanz, 1831 Belçika, Saksonya, Hesse-Kassel, 1833 Hannover, 1838 Sırbistan, 1844 Yunanistan, 1848 Sardunya, Lüksemburg, Hollanda, Fransa, 1849 Almanya ve Danimarka, 1864 Yunanistan, 1866 Romanya, 1867 Avusturya, 1869 Sırbistan, 1876 Osmanlı ve 1879 Bulgaristan Anayasalarını Burjuva Anayasacılığı kapsamında değerlendirmektedir (Flanz, 1956: 15-22, 77, 94).

I.Dünya Savaşı'nın sonunda Alman, Avusturya-Macaristan, Rus ve Osmanlı İmparatorluklarının anayasaları, savaş sonucunun getirdiği etkiyle yürürlükten kalktığı veya kaldırıldığı için dünyada yeni anayasa dalgası başlamıştır. Savaştan kısa zaman sonra, çoğunluğu eski imparatorlukların mirası üzerine kurulan yeni ulus-devletler, yeni anayasalarını hazırlamışlardır. Örneğin, "Weimar" Anayasası olarak adlandırılan bir anayasaya sahip olan Almanya ve Finlandiya (1919), SSCB (1924) ve (1936), Çekoslovakya, Macaristan ve Estonya (1920), Polonya,

Yugoslavya, Avusturya ve Türkiye (1921), Letonya (1922), Romanya (1923), Arnavutluk (1925), Yunanistan (1927), Litvanya (1928), İspanya (1931) ve Portekiz (1933) yıllarında yeni anayasalarını kabul etmiştir (Wheare, 1984: 116-117). Dünyadaki bu anayasacılık akımını kesintiye uğratan gelişme ise II. Dünya Savaşı'dır. Bununla birlikte, II. Dünya Savaşı'ndan sonra da benzer anayasa dalgası başlamış ve yeni anayasalar bir kez daha ortaya çıkmaya başlamıştır. Fransa (1946) ve (1958), İtalya (1948), Batı Almanya Federal Cumhuriyeti (1948), Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti (1946), Burma (1947), Hindistan (1950), Türkiye (1961) ve (1982), savaş sonrası yeni anayasa hazırlayan ülkelerden bazılarıdır (Wheare, 1984: 117).

### 3.4. Egemenlik, Anayasacılık ve Yasa Yapma Gücü

Egemenlik, toplumsal yaşamın doğası gereği genelde hukuk özelde de anayasacılık geleneğinin yakından ilgilendiği konuların başında gelmiştir. Egemenliğin kaynağı, doğası, sınırlı ya da sınırsız olması, uluslararası arenada yaşanan paradigmatik değişiklikler sonucu yaşadığı kavramsal dönüşüm, anayasa teorisyenlerini ve hukukçularını meşgul eden en çetrefil meseleler olmaya devam etmektedir. Aynı şekilde egemenliğin kullanım alanları olarak ortaya çıkan yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirleriyle ilişkileri ve buna bağlı olarak ortaya çıkan hükümet sistemleri de anayasacılığın klasik konuları arasında yer almaktadır. Dolayısıyla anayasacılık, hem egemenliğin kaynağı ve kullanım alanlarıyla hem de onun etkili bir şekilde sınırlandırılmasıyla ilgili oldukça kapsamlı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Arslan, 2005: 21).

#### 3.4.1. Egemenlik ve Anayasacılık Arasındaki Gerilimli İlişki

Anayasacılık ve egemenlik arasındaki ilişkinin tarihsel gelişimi, anayasacılık ve demokrasi arasındaki gerilimli ilişkinin benzeri bir seyir takip etmiştir. Klasik egemenlik anlayışının tezahürü olan “*sınırsız, mutlak ve her şeye muktedir egemen*” anlayışı ile anayasacılığın telosu olan “*bölünmüş ve sınırlandırılmış egemen*” algısı ilk başlarda her iki kavramın karşıt kutuplarda yar almasına yol açmış, ancak daha sonraları klasik egemenlik anlayışında yaşanan değişim var olan uzlaşmazlığı önemli ölçüde gidermiştir (Göksu, 2011: 340).



Zira çağımızda insan hakları, hukukun üstünlüğü ve çoğulcu demokrasi gibi evrensel değerler alanında yaşanan gelişmeler klasik egemenlik anlayışının ciddi şekilde sorgulanmasına ve dolayısıyla da tartışılmasına yol açmıştır. Yaşanan bu gelişmeler klasik egemenlik anlayışının önemli ölçüde restore edilerek birey hak ve hürriyetleri lehine sınırlandırılmış ve bölünmüş egemen algısına sahip çağdaş egemenlik anlayışının kabulüne olanak sağlamıştır. Bu bağlamda egemenlik günümüzün evrensel değerleriyle uyumlu çağdaş anlamı ve nitelikleri ile anayasacılık geleneğiyle örtüşmekte ve söz konusu uzlaşmayı sağlamada başat faktör olarak klasik egemenlik anlayışındaki değişim özellikle öne çıkmaktadır. Anayasacılık ve siyasal iktidar arasındaki ilişki, özellikle iktidar kavramının zaman içinde geçirdiği değişime paralel bir seyir takip etmiş ve söz konusu bu değişim, uzun bir geçmişe sahip anayasacılık geleneğinin temel niteliği olan hak ve özgürlüklerin garantörü olma konumunu elde etmesine büyük katkı sağlamıştır (Göksu, 2011: 341).

Egemenlik kavramının 16. yüzyılda politik bir anlam kazanarak, belirli bir coğrafi alan ve halk üzerinde kesin karar verme gücü olarak klasik anlamıyla belirmesi, siyasal topluma karşı bireylerin hak ve özgürlüklerini savunan liberal düşünceyle olası bir gerilimi kaçınılmaz kılmıştır. Bu liberal düşüncenin hukuktaki yansıması olan anayasacılık, geliştirdiği “*sınırlı ve bölünmüş*” iktidar anlayışı ile uzun yıllar kabul gören klasik egemenlik anlayışına karşı ciddi bir meydan okumanın temsilcisi konumunda olmuş ve önemli görevler üslenmiştir. Anayasacılık geliştirdiği kuvvetler ayrılığı, hukuk devleti, insan hak ve özgürlükleri gibi kavramlar/kurumlar aracılığıyla “*sınırsız, mutlak ve her şeye muktedir iktidar*” anlayışından “*bölünmüş ve sınırlandırılmış*” iktidar anlayışına geçişi olanaklı kılmıştır. Anayasacılık bu anlamda “*varlığı/hikmeti kendinden menkul*” kutsal devlet algısını değiştirerek “*varlığı/hikmeti ve meşruluğu sivil toplum/birey kaynaklı*” devlet anlayışının gelişmesine ve yerleşmesine zemin teşkil etmiştir (Göksu, 2011: 345).

Anayasacılık teorisi, siyasal iktidar karşısında bireysel hak ve özgürlüklerin güvencesi olma konumuyla “sınırsız egemenlik” anlayışından çağımızın “sınırlı egemenlik” algısına geçişi kolaylaştıran en önemli etkenlerden biri olmuştur. Söz konusu bu anlayış değişikliğinin gerçekleşmesinde doğal hukuk kaynaklı insan hak

ve özgürlükleri özellikle öne çıkmış ve kavram, bireyi her türlü sosyal ve siyasal iktidar karşısında önceleyen ontolojik perspektifi ve tutarlı/güçlü mantık örgüsüyle çağdaş egemenlik paradigmasının inşa edilmesine zemin hazırlayarak teorik altyapısını inşa etmiştir (Göksu, 2011: 345).

Bu noktada insan hak ve özgürlüklerinin ifade edilen değişimdeki rolüne vurgu yapan yazarlardan biri olan Benjamin Constant'ın düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. Rousseau'nun "sınırsız egemenlik" anlayışını reddederek, modern libral teorinin egemenliğe bakışını şekillendiren Constant'ın egemen-birey ilişkileri konusunda olması gerekeni ifade eden düşünceleri anayasacılık açısından özgür ve rasyonel birey odaklı, liberal bir dünya görüşünü yansıtmaktadır (Constant, 1988: 176-180):

*"Toplumsal ve devletin egemenliği karşısında bireyin müdahale edilemeyecek bir egemenlik alanı vardır. Bireysel haklarla çerçevelenen bu alana yönelik ihlaller, kimden gelirse gelsin meşru değildir. Tek bir birey karşısında, bütün bir ulus birleşse yine de bu ihlali meşrulaştıramaz. Meşruluğun yegâne kaynağı bireyin haklarıdır. İnsanların her türlü sosyal ve siyasal otoriteden bağımsız olarak sahip oldukları bu hakları ihlal eden bir otorite meşruluğunu kaybeder."*

Sınırsız egemenliğin uygulama değerinin olmadığını savunan Constant, sınırsız egemenlik ve haklar ilişkisini şu cümleyle özetler (Constant, 1988: 182): *"halkın egemenliği sınırsız değildir, egemenlik, tam tersine adalet ve bireylerin haklarıyla belirlenen sınırlı alan içinde kayıtlıdır."* Bu noktada karşımıza egemenliğin kullanımı çıkmaktadır. Demokratik egemenlik kuramıyla birlikte artık egemenliğin kaynağı konusunda sorunlu bir alan neredeyse kalmamıştır. Ancak aynı düşünceleri egemenliğin kullanımı açısından söylemek o derece kolay değildir. Bu bağlamda özellikle hukuk devleti, insan hakları ve kuvvetler ayrılığı ilkeleri ile anayasacılık, egemenliğin *kaynağı* sorunu ile değil onun *kullanılması* ile ilgilenmekte ve dolayısıyla da tüm teorik/pratik kurgularını bu ilgi çerçevesinde geliştirmektedir (Erdoğan, 2005a: 23-26). Öyleyse egemen, devlet gücünü kullanan kişi veya kurumsal varlık olarak tanımlandığında, egemenliği kullananların onu yasalar aracılığı ile kullandığı görülecektir. (Karaböcek, 2011: 98).

### 3.4.2. Yasa Koyucu: Egemen Güç

Egemenlik kavramı bize bir iradeyi işaret ediyorsa bu iradenin en önemli eylemi yasa yapmaktır. Hobbes bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: “*Yasa koyucu egemen güçtür.*” (Hobbes, 2012: 201). Hobbes’a göre, bütün normlar, kanunlar ve bunların yorumları, esas itibariyle, egemenin verdiği kararlardır. Dolayısıyla egemenlik yetkisi, yasa yolu ile geçerli olduğu toprak parçası üzerinde yaşayan insanları organize eder ve ilişkilerini düzenler. Bu bakımdan egemen güç, hukuku yaratır. Egemenlik yetkisine sahip olan, aynı zamanda yasama yetkisine de sahiptir. Egemenlik yetkisine sahip olmayan bir siyasal grubun yasa yapma yetkisi yoktur. Bu bakımdan ancak egemen gücün iradesinin onayı ile bir kural yasa haline gelir (Karaböcek, 2011: 93).

Hukuk ve devlet arasındaki ilişkinin iyice güçlendiği modern devletin en önemli özelliklerinden birisi de varlığının meşruluğunu hukuka ve adalet fikrine dayandırmasıdır. Özellikle egemenlik kavramının kullanılmaya başlanması ile yasa yapma ve egemenlik neredeyse özdeş duruma gelmiştir. Egemenlik kavramını felsefi olarak ilk ele alıp işleyen Jean Bodin, egemenliği yasa yapma ve yapılmış yasaları yürürlükten kaldırma yetkisi olarak görür (Bodin, 2014: 28). İster genel ister münferit bir durumda yürürlükteki kanunu ilga etme yetkisi egemenliğin ayırıcı özelliğidir diyen Carl Schmitt, Bodin’in egemenliğin diğer tüm ayırt edici niteliklerini (savaş ilanı, barış yapılması, memurların atanması, af ve nihai temyiz yetkisi, vb.) buradan türetmek istediğini belirtir (Schmitt, 2016: 17).

Egemen güç, kendi iradesini yasalar yolu ile ortaya koyar. Bu açıdan bakıldığında hukukun temeli artık ahlaki kurallar ya da gelenekler değil egemen gücün kendisi olmaktadır. Egemenin koymuş olduğu kurallar ahlaki olup olmadığı için değil, egemenin kuralları olduğu için uyulan kurallardır. Duguit’nin ifadesiyle, “*Egemenin muhatap olduğu kişiler, onun kendilerine verdiği emri, asla bu emrin içeriği nedeniyle değil, kendi iradelerine tabiatı gereği üstün olan bir iradeden geldiği için yerine getirmek zorundadırlar.*” (Duguit, 2005: 385).

Hukuk devleti düşüncesi ile sınırlandırılan egemenlik, devletlerin güç kullanmalarının tamamen meşrulaşması sonucunu doğurur. En baştan beri,

hukuka dayalı bir yönetim anlayışına gönderme yapan egemenlik, devletin meşruluğunun akılcı ve hukuksal dayanaklarını resmederek devleti yasal bir çerçeveye sığdırır. Bu bakımdan siyasal iktidarın hukukla ilişkisini düzenleyen anahtar kavram olarak belirir (Beriş, 2006: 25). Ancak pozitif hukukun tam manasıyla temellendirilememiş olması hala aşılabilmiş bir sorun değildir. Egemenin iradesi olan pozitif hukukun kolaylıkla ve meşru bir şekilde değiştirilebilirliği, liberal düşünürleri zaman zaman tedirgin etmektedir. Bu türden bir tehlike, anayasacılık düşüncesi ile giderilmeye çalışılmıştır. Ayrıca egemenliğin nitelikleri belirlenirken birçok düşünür tarafından ortaya konan egemenliğin sınırsızlığı ilkesi, iktidarlar tarafından uzun süreler keyfi şekilde yasa koyma yetkisi olarak algılanmış ve uygulanmıştır. Anayasalar tam da bu noktada egemen otoritenin yasa koyma erkini sınırlandırır.<sup>30</sup> Anayasalar, diğer yasaların sınırını çizer ve onları bağlar. Ayrıca egemenliğin kullanıldığı kurumların faaliyetlerini de düzenleyerek ve bir kurala bağlayarak bireylerin haklarını korumaya çalışır (Karaböcek, 2011: 101). Türk Anayasa hukuku bağlamında konu irdelenecek olursa, yürürlükteki 1982 Anayasa'sının "Anayasanın bağlayıcılığı ve üstünlüğü" başlıklı 11'inci maddesi tam olarak bu hususa değinmektedir: "*Anayasa hükümleri, yasama, yürütme ve yargı organlarını, idare makamlarını ve diğer kuruluş ve kişileri bağlayan temel hukuk kurallarıdır. Kanunlar Anayasaya aykırı olamaz.*"

Anayasanın devletin iktidar haritası olması, onun devletin hukuki statüsünü, siyasal yönetimin çerçevesini gösteren bir belge olma yönünün ifadesidir. Anayasalar bu yatay yetki bölüşümü bakımından gevşek bir çerçeve çizip ayrıntıları ABD Anayasasında olduğu gibi teamül ve uygulamalara bırakabilecekleri gibi; 1949 Federal Almanya ve 1982 Türkiye Anayasaları örneğindeki şekliyle siyasal kurumların yetkilerini ve birbirleriyle ilişkilerini ayrıntılı olarak gösteren bir "devlet kodu" özelliği de gösterebilirler (Erdoğan, 2005b: 96).

---

<sup>30</sup> Kanun yapma yetkisine sahip olan yasama organının, kanuna bağlı olması teorik olarak mümkün olmadığı için yasama organının hukuka bağlılığı anayasalar ile sağlanır. O halde yasama organı, Anayasa'ya aykırı kanun yapmamalıdır (Gözler, 2008: 169-178). Bu hükümden de anlaşıldığı üzere temel hak ve hürriyetler alanı hâlihazırda devletin egemenlik haklarının yine kendi anayasa ve kanunları ile sınırlandığı bir alandır. Yasama organına karşı koruma, temel hak ve hürriyetleri yazılı ve katı bir anayasada düzenleyerek ve yasama organının yapacağı kanunlarla temel hak ve hürriyetleri özünde sekteye uğratabilecek şekilde müdahalede bulunmasını engelleyerek temin edilir. Ancak, bunun tam olarak gerçekleşmesi için, kanunların anayasa yargısı denetimine tabi olması gerekir. Böylece Anayasa ile güvence altına alınmış temel hakları ihlal eden kanun yapılamaz (Gözler, 2008: 155-156).

### 3.4.3. İlahiyatın Kıskaçında Modern Devlet ve Egemenlik

Egemen, yasa ve hukuk ilişkisine farklı bir perspektifle yaklaşan Saygılı, modern devletin ilahiyatın kıskaçından hiç de rahatsız olmadığını iddia eder. Şiddeti söküp atan (aslında attığını iddia eden) siyasal iktidarın bir biçimi olan bu devlet, kutsallıklarını hayata zerk ederken, hukuku en etkili vasıta olarak kullanır. Hukukun kaynağı olan devlet, bunu “Yasa” üzerinden yapar. Fakat hukukun hizmetkârı konumuna geçtiğinde ise, tavrında bir değişiklik göstermez; kutsallık yine Yasa ile vücut bulur. Paradoksal görünse de, hizmetkârlık ile kaynak/ortaya çıkaran arasında bir yerlerde yer alan devlet, hem ilk noktada hem de son tahlilde Yasa olmadan var olamaz. Yasa ise, hem pozitif hukukun hem de ilahiyatın yasasıdır. Yasa pozitif de olsa ilahi de olsa kutsallık zırhıyla donatılmıştır (Saygılı 2015: 25). Bu bağlamda modern devletin yasa ile uygulama arasında yeni bir ilişki tesis ettiği söylene ve bu doğru olsa da (Akal, 2005: 326) bu, yasanın kutsallıktan sıyrıldığını göstermez. Yasa kutsallığını Tanrısallıktan almasa da egemenliğe yeni bir tanrısallık nitelik yükleyerek aslında eskiden farklı bir yaklaşım sergilemez. Kutsallık, tuhaftır ki, tanrısallıktan “*kopmuş gibi yapan*” bir tanrısallıkla donanmıştır (Saygılı 2015: 25). Çünkü yine Saygılı’nın ifadesiyle “*Devlet, Tanrı’nın modernite’deki adı*”dır. Tarihsel süreçte, rakibinden rol kapmak için her türlü yol izleyecektir (Saygılı 2015: 291). Bu noktada çalışmanın ilk başlarında bahsedilen Carl Schmitt’in “*Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır*” (Schmitt, 2016: 43) yaklaşımı dikkat çekicidir. Çünkü modern devletin kendisini farklı noktaya taşıyacak elbise olarak gördüğü rasyonalitenin öncüsü olan hukuk da bu kavramlardan birisidir. Schmitt’in izi sürüldüğünde, teoloji ile hukuk arasında sistematik, yapısal ve tarihsel benzerliklerin olduğu görülür. Her ikisi de toplumsal hayatı düzenlerken, akıl ve vahiyleri kullanır. Teoloji, toplumsal hayatı vahiylerle düzenler. Hukuk ise, akılla. Her ikisinin de kutsal metinleri vardır: *Yasalar* (Saygılı, 2015: 60).

Modernite’nin bir icadı olarak modern devlet, Tanrı’nın seküler halefi olarak tasavvur edilir; meşruiyetini de tanrıyla özdeşleştirilen Monark’ın varlığından alır ilk önce. Sonra bu meşruiyet, merkezi bürokratik devlet otoritesine evrilir (Kaya, 2010: 47). Tanrıdan kaynaklanan hükümdarlık, önce monark’a geçmiş, sonra da soyut yasalar ve kurumlara yansımış; Devlet, Tanrıdan Kral’a oradan da Yasaların

egemenliğine bir yol izlemiştir. Yasaların egemen olduğu modern devlette ulus/yurttaş Tanrı olarak tarih sahnesine çıkmıştır artık. Yeni Tanrı, ulustan başkası değildir (Saygılı, 2015: 61). Egemenliğin ulusta vücut bulması düşüncesi çağdaş anayasalarda kendisine bir ilke olarak yer bulmuştur. Cumhuriyetin tek ve bölünmez olduğu ilkesinin anayasalardaki varlığı bu açıdan manidardır. Bu da, toplumun bedeninin; kralın, prensin, devlet başkanının veya cumhurbaşkanının bedeninin yerine geçtiğini kanıtlar (Saygılı, 2015: 155).

Fransız Devrimi sonrası yapılan anayasaların ve çağdaş anayasaların tamamında, ulusun (toplumun) bedenini temsil eden *Cumhuriyet* değiştirilemeyecek ve değiştirilmesi teklif bile edilemeyecek bir ilke olarak yer alır. Bu, monarşi tehlikesine karşı ulus-devletin subabını oluşturur. Bu ilkedен verilecek bir tavizin, monarşi ve kilisenin bedeni tekrar ele geçirmesi tehlikesini içinde barındıracağı korkusu hâkim olur cumhuriyet rejimine. Hal böyleyken, aslında bireyler açısından değişen pek fazla şey olmaz. Beden bu kez de ulus-devlet tarafından hapsedilir (Saygılı, 2015: 158-159).

Fransız devriminin teorisyenlerinden ve ulus egemenliği fikrinin Rousseau'dan sonra bir diğer mimarı olan Sieyes, egemenliğin tamamen ulusa ait olduğu ve bu yetkinin tek kaynağının ulusun ortak iradesi olduğunu savunarak Rousseau'nun açtığı düşünsel yoldan ilerlemiştir. Temsili yönetimi mümkün gören Sieyes, bireylerin bir araya geldiği andan itibaren bir ulus oluşturduklarını düşünerek, ulusu egemenliğin kaynağı olarak görür (Sieyes, 2005: 68). Eserinde, "*Ulus, her şeyden önce vardır ve her şeyin kaynağıdır. İradesi her zaman yasaldir, yasanın ta kendisidir.*" ifadelerini kullanan ve toplumun oluşumunu üç aşamalı olarak gören Sieyes için üçüncü ve son aşama "vekâletle yürütülen yönetim" aşamasıdır (Sieyes, 2005: 69-71). Sieyes, egemenlik yetkisinin daima ulusta kaldığını ve temsilcilere sadece ortak iradenin isteklerinin uygulanması görevini veriyordur. Bu açıdan Rousseau'nun iradenin temsil edilemeyeceği düşüncesinden ayrılmakta ve temsili yönetimi meşru görmektedir. Ancak bu noktada egemenliğin ilkesinin ulusta kaldığını ancak onun iradesinin bir bölümünün kullanımının temsilcilere, hükümete devredildiğini düşünmektedir. "Dolayısıyla auctoritas'ın değil, sadece potestas'ın ellerine bırakıldığı temsilciler, sınırlı bir iktidara sahiptir." (Ağaoğulları, 2010: 201). Bu sınırlı iktidarın sınırını belirleyen ise anayasadır. Kamusal iktidarı kullananlar

ancak bu anayasa çerçevesinde iktidarı kullanabilirler. Anayasa aynı zamanda, yönetimin kötüye kullanılmasını da engeller. Çünkü Sieyes'e göre, *“İdare ancak anayasal ise gerçek anlamda iktidar kullanabilir; ancak kendisi için konmuş yasalara bağlı kalırsa yasal olur”* (Sieyes, 2005: 73). Peki, anayasayı kim oluşturacaktır? Bu soruya Sieyes'in cevabı, ulusun kendisi olacaktır. Bu noktada olağanüstü temsilcilerden oluşmuş olan kurucu iktidar devreye girer ve anayasayı oluşturur. *“Olağanüstü temsilcilerden oluşmuş bir organ, bu ulusun bizzat toplanmış halinin yerini tutar.”* (Sieyes, 2005: 76) Bu olağanüstü meclis anayasayı oluşturur ve sonraki meclisler ise bu anayasaya göre yasama ve yürütme faaliyetini gerçekleştirir. Böylece Fransız Devrimi ile birlikte egemenlik kraldan ulusa geçmiş, monarkın elindeki otoritenin yerini yasa almıştır.

Eskiden senyöre ya da krala olan bağlılık bundan sonra yasaya yöneltilmiştir. Böylelikle Devrim ile yasa yapıcı rolü kraldan devralınmıştır. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinin 6'ncı maddesinde yer alan *“Yasa genel iradenin ifadesidir. Bütün vatandaşlar genel iradenin oluşumuna şahsen veya temsilcileri aracılığıyla yardım ve katılma hakkına sahiptirler.”* vurgusu ile görülmüştür ki artık yeni şekle göre egemen, iradesini dışarıya yasa ile vuracaktır (Hakyemez, 2004: 46; Jellinek, 2017: 60). Ulusun iradesi kendini yasa ile iktidar yapacaktır. Ulusa yapılan bu vurgu 20. yüzyılda özellikle Birinci Dünya Savaşı sonrası yapılan anayasalarda da yerini almıştır. Geline bu noktayı Wheare şu sözlerle ifade etmiştir:

*“Tarihsel bakımdan halkın Anayasa yapma olgusunun en yüksek noktasına Alman, Rus ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarının Birinci Dünya Savaşından yenilmelerinden sonra erişilmiştir. Her yeni Anayasa yasa gücünü halktan aldığını ilan etmiştir. Weimar Anayasası şöyle başlamaktaydı: ‘Alman halkı... Kendine bu anayasayı hazırlamıştır’. Bu tür cümlelere öbür anayasalarda da rastlanmaktadır. ‘Biz, Çekoslovakya ulusu... Bu anayasayı Çekoslovakya Cumhuriyeti için kabul ettik.’ ‘Estonya Halkı... Aşağıdaki gibi anayasayı Kurucu Meclis yoluyla hazırlamış ve Kabul etmiştir’. ‘Biz, Polonya ulusu... Polonya Cumhuriyetinin yasama organı Sjem’de bu anayasayı hazırlayıp kabul ettik. İkinci dünya savaşından sonra yapılan anayasalarda halkın anayasa yapma yetkisini bu denli önemle belirtme yoktur. Dördüncü Fransız Cumhuriyeti Anayasasında egemenliğin halka ait olduğu ilan edilmiştir ama kullanımı Anayasanın kurduğu organlar eliyle olacağı söylenmiş ve halkın anayasayı yürürlüğe koyma yetkisi –Fransız halkı uygun görmüştür- cümlesiyle tamamlanmıştır. 1946 Yugoslavya Anayasası Kurucu Meclis tarafından yapılmıştır. Bununla beraber Batı Almanya federal*

*Cumhuriyeti Anayasasında ‘Alman halkı kurucu iktidara sahip olması nedeniyle bu Temel Yasayı hazırladığı’ ilan edilmiştir.*

*Yalnızca hukuksal görüş açısından bakıldığında Anayasaların incelenmesinden ortaya çıkan şu olmaktadır: Anayasaların hukuksal otoriteleri vardır; çünkü bunlar yasa gücü vermeye yetkili olarak tanınmış olan organ tarafından yapılmışlardır. Bu organ ya Birleşik Krallık Parlamentosu gibi yabancı bir yasama organıdır ya da ülkede yaşayan halktır veya herhangi bir yolla halk tarafından seçilen ve Anayasa yapmaya yetkili olduğu varsayılan bir kurucu meclistir.” (Wheare, 1984: 72-73).*

Wheare’nin üzerinde durduğu anayasanın yasa gücünü halktan alması durumu Türkiye’de 1921 Anayasası’nda “Hâkimiyet bila kaydü şart milletindir”, 1924, 1961 ve 1982 Anayasalarında da "Egemenlik, kayıtsız şartsız Milletindir", ifadeleriyle yer bulmuştur.

### 3.5. Egemenlik ile İktidar Arasındaki Farklar

İktidar, Kapani tarafından (2009: 49) “başkalarının davranışlarını etkileyebilme, kontrol edebilme olanağı” olarak tanımlanırken, Burdeau tarafından ise şu şekilde tanımlanmaktadır: “*Toplumsal iradeden doğan, topluluğu ortaklaşa iyiliğe götürmekle ödevli ve gerektiğinde emrettiği davranışı üyelerine kabul ettirme gücü olan bir kuvvettir*” (aktaran Esen, 1971: 203). Bu anlamda bir kimse veya bir grup, toplumun diğer üyeleri üzerinde otoritesini tesis edebiliyor ve bu vesileyle onların iradelerine etki ederek “emretme” ve “itaat” ilişkisi bağlamında onların davranışlarına yön verebiliyorsa, bu takdirde ortada bir iktidarın varlığı söz konusudur. Çünkü iktidarın en az güç unsuru kadar önemli, hatta daha önemli bir diğer unsuru “rıza”dır (Sağlam, 2013: 65). Bu çerçevede egemenlik, devleti devlet yapan güç veya bir başka ifadeyle “siyasal toplumdaki en üstün hükmetme gücü” olarak tanımlandığında; egemenliğin iktidar kavramı ile yakın ilişki içinde olduğu fark edilmektedir. Egemenlik; yönetme hakkının nereden kaynaklandığını ve kime ait olduğunu belirleyen en temel unsur olarak, doğrudan gücü, hukuki ve asli bir iktidarı işaret ederken; İktidar ise daha ziyade, yapabilme ve aynı zamanda yönetme gücünü elinde bulunduran kimseleri işaret eder. Bu noktada, egemenlik ve iktidar kavramları iç içe geçmiş gibi gözükse de; aidiyet, süreklilik ve bölünmezlik bakımından değerlendirildiğinde her iki kavramın farklı şeyler olduğunu (Hakyemez, 2004: 63) ve karıştırılmamaları gerektiğini belirtmek gerekir. Aslında ortaya çıkan karışıklığın sebebi egemenliğin kaynağı ve kullanımı ile



ilgilidir. İktidarın kaynağı ile kimler tarafından kullanıldığı çözümlendiğinde bu karmaşık durumun son bulması gerekecektir. 1789 Fransız Devriminden itibaren gelinen noktada egemenliğin sahibini belirleme bakımından bir sorun görünmemektedir. Ancak asıl sorun egemenliğin kullanılması bakımından karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle iktidar kavramını irdelemek gerekecektir.

Egemenlik, devletin siyasi unsuru olarak, devletin varlığı için gerekli ve olmazsa olmaz bir unsurdur. Buna göre, egemenliğin, diğer tüm toplumsal kuvvetlerden nitelik olarak daha farklı, ayırıcı bir dizi çıkar alanına odaklanan ve her yönüyle siyasi bir yapıya sahip olan bir iktidar merkezinin bulunması gerekir (Poggi, 2011: 61). Egemenlik adına kullanılmakta olan siyasi iktidar ise, ondan biraz daha farklı olarak, siyasi sistemin varlığı ile ilgilidir. Bu bağlamda siyasi iktidar, seçimle veya irsî olarak yönetim yetkisine sahip olan ve devletin icrai erklerini elinde bulunduran iktidar olarak ifade edilebilir. Modern devletin maddi özünü cebir kullanma tekeline sahip bulunan siyasi iktidar oluşturmaktadır. Nitekim siyasi iktidarın hukuki olarak örgütlendiği ve kurumlaştığı yerde devletin varlığından söz edilmektedir. Siyasi iktidar genel anlamdaki iktidarın ortaya çıkış biçimlerinden sadece biri fakat en önemlisidir. Aslında iktidar sadece siyasette değil, toplumsal hayatın her alanında gözlediğimiz bir olgudur. Bu anlamda iktidar, başkalarının davranışlarını yönlendirme ve etkileme gücüdür. İktidarın resmi ve doğal (informal) biçimlerinden bahsedilebilir. Birincisinde, yasal olarak örgütlenmiş bir insan grubu (dernek, siyasi parti, sendika vb.) içinde ortaya çıkan biçimsel iktidar ilişkisi, ikincisinde ise ya böyle biçimsel bir örgüt içindeki “doğal” ilişkileri ya da aile veya arkadaşlık grubu gibi kendiliğinden oluşan sosyolojik yapılar içinde ortaya çıkan ilişkiler söz konusudur. Bu tür iktidar biçimlerine mikro (veya kısmi) iktidar da denebilir. Toplumsal yapılar, bir yönüyle, bu gibi çok sayıda mikro ilişkilerinin bir toplamıdır (Erdoğan, 2005b: 17). Siyasi iktidar ise, bir ülkede örgütlenmiş toplumun tümünde etkili olan makro iktidarı ifade eder. Bu nedenle, diğer toplumsal iktidarların yanında siyasi iktidarın daha üstün bir yere sahip olduğu iddia edilir (Hazır, 2009: 62; Poggi, 2011: 11). Siyasi toplumun kaderiyle ilgili temel kararları alabilen, kapsayıcı ve merkezileşmiş iktidarı ifade eden siyasi iktidarın maddi unsuru “cebir tekeli”, manevi unsuru ise “meşruluk, yani rızaya dayanmasıdır” (Erdoğan, 2005b: 18). Lipson’un ifadesiyle “İktidar, kuvvete muvafakatın, rızanın eklenmesinden, katılmasından başka bir şey değildir” (Lipson, 1978: 85).

Siyasi iktidar ile egemenlikten arasındaki ayrımı Tunaya (1980: 152 vd.) ve Sağlam'ın (2013: 67-69) tasnifi bağlamında ifade etmek, konunun daha iyi anlaşılması adına yararlı olacaktır:

- a) Egemenlik demokratik anlamda ulusa aittir. Oysa hükümet iktidarı kayıtlı ve şartlı biçimde kullanandır. Bu bakımdan malik değil, “zilyet”tirler.
- b) Egemenlik siyasal iktidara oranla sınırsızdır, kurucu niteliği vardır. Anayasadan öncedir. Halbuki hükümet edenlerin iktidarı anayasa ile hukukla sınırlı bir iktidardır.
- c) Egemenlik aslidir, gücünü kendinden yani (ulus ya da hükümdar olarak) sahibinden alır. Oysa iktidarın kaynağı siyasal olaylardır. Bunların değişmesiyle birlikte iktidar da değişir. Demokratik toplumlarda seçimler, siyasal iktidar oluşumunun ve değişiminin kaynağını oluşturur. Başka bir deyişle hükümetler değişir, ama ulus kalır.
- d) Ulusla hükümet, egemenlikle siyasal iktidar arasında eşitlik yoktur. Bir ast-üst ilişkisi vardır. Bu ilişkide üstün ve belirleyici olan egemenliğin sahibi olan ulustur.
- e) Egemenlik bağımsızlıkla özdeştir. Oysa siyasal iktidar işgal altındaki bir toprakta, bir sömürge ve hatta devletleşmemiş topluluklarda bile söz konusu olabilir.
- f) Egemenlik kaynağı bakımından bölünemez; bir gruba, bir sosyal sınıfa mal edilemez. Egemen ile iktidar arasında bir ayrım yapan Rousseau, egemenliğin devredilmez ve bölünmez olduğuna inanır ve egemenliğin devredilmezliğini şu sözlerle açıklar:

*“... Yalnız genel irade devletin güçlerini devletin kuruluş amacına, yani herkesin iyiliğine ugun olarak yönetebilir. Çünkü özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli kılmışsa, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bunu olanaklı kılmıştır. İşte, toplumsal bağı kuran şey, bu birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şeydir. (...) Egemenlik, halk oyunun yürütülmesinden başka bir şey olmadığı için, bence hiçbir zaman başkasına geçirilemez; birleşimli (kolektif) bir varlık olan egemen varlığı da*

*ancak yine kendisi temsil edebilir: İktidar başkasına geçebilir, ama irade geçemez.”* (Rousseau, 2011: 36-37).

Rousseau’yu egemen ile iktidar arasında bir ayırım yapmaya götüren sebep ise egemenin *genel irade* ile özdeşleşmiş olmasıdır. Böylece, düşünür, egemenliği genel iradenin sahibi olan halka vermekteyken, siyasal iktidarı ise sadece yetkilendirmektedir. Nitekim egemenliğin bir gruba, bir sosyal sınıfa mal edilemeyeceği cari olan Anayasamızın 6/2. maddesinde düzenlenmiştir: *“Egemenliğin kullanılması, hiçbir surette hiçbir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamaz.”* Oysa siyasal iktidar, örneğin seçimler sonucu belli bir sınıfın çıkarlarına öncelik ve ağırlık veren bir partinin eline geçmiş olabilir. Böyle bir iktidar, özgürlükçü demokratik anayasa düzeninin sınırları içinde kaldığı ve sınıf diktatörlüğüne yönelmediği sürece meşru bir iktidardır. Bu ayırım gözönünde tutulduğu içindir ki, 1995 Anayasa Değişiklikleri’nde parti kapatma nedeni olarak *“sınıf egemenliğini savunmayı ve yerleştirmeyi amaçlama”* ibaresi yerine *“sınıf ve zümre diktatörlüğünü savunmayı ve yerleştirmeyi amaçlama”* ibaresi konularak, parti kapatma nedenlerinden birinde önemli bir daraltmaya gidilmiştir. 2001 yılında yapılan Anayasa değişikliği ile de Anayasa’nın 14.maddesinde temel hak ve özgürlüklerin, *“sosyal bir sınıfın diğer sosyal sınıflar üzerinde egemenliğini sağlamak”* amacıyla kullanılmasını yasaklayan hüküm maddeden çıkarılmıştır.

- g) Egemenlik statik bir kavramdır. Siyasi iktidar ise dinamik, gerçekleştirici bir olgudur. Çağdaş demokrasilerde siyasal partiler bu olgunun aracısı olan örgütlerdir.
- h) Egemenlik soyuttur, ideolojik bir kavramdır. Siyasal iktidar ise somuttur.
- i) Ulusal egemenlik ulaşılabilecek bir amaçtır. Siyasal iktidar ise bu amaca ulaşma sürecinde başvurulacak ve kullanılan bir araçtır.

Yukarıda sayılan farklılıklarda görüldüğü üzere egemenlik ile iktidar, ilk bakışta birbirine benzer gibi görülse de, özde birbirinden farklı kavramlardır. Nitekim bu farklılığı pozitif hukuk metinlerinde konuyla ilgili düzenlemelerde görmek mümkündür. Bunun bir örneği 1982 Anayasası’nın “Egemenlik” başlığını taşıyan

6'ncı maddesinde yer alan *“Egemenlik, kayıtsız şartsız milletindir. Türk Milleti, egemenliğini, Anayasanın koyduğu esaslara göre, yetkili organları eliyle kullanır. Egemenliğin kullanılması, hiçbir surette hiçbir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamaz.”* hükmünde mevcuttur. Burada, egemenliğin millete ait olduğu ama doğrudan doğruya millet aracılığı ile kullanılmayacağı, temsilî demokrasi uygulamasında olduğu gibi egemenliği millet adına Anayasanın koyduğu esaslara göre yetkili organların (yasama, yürütme ve yargı) kullanacağı ifade edilmeye çalışılmaktadır. İşte, egemenliği millet adına belli bir süre için sadece millet adına kullanmakta olanlar aslında iktidar sahibi olan kişilerdir. Dolayısıyla egemenlik ile diğer iktidar türleri arasında bir eşitlik ilişkisi söz konusu olmamakta, egemenlik asli ve en üstün iktidar olarak devletin kurucu (siyasi) unsurunu oluşturmaktadır.

### **3.6. Egemenliğin Modern Karşılığı: Kurucu İktidar Kavramı**

#### **3.6.1. Egemenlik ve Kurucu İktidar**

Egemenlik günümüzde geleneksel niteliklerinde değişikliğe uğrayarak bir dönüşüm geçirmiştir. Bu bakımdan, egemenlik sadece “hukuki bakımdan en üstün iktidar” anlamında anlaşılacak olursa, anılan ifadenin devlet gücü veya siyasal iktidar karşılığında kullanılması yanlıştır (Kapani, 2009: 66). Çünkü yazılı bir anayasaya ve hukuk normları hiyerarşisi yönünden “anayasanın üstünlüğü” ilkesine dayanan rejimlerde siyasal iktidar en üstün otorite değildir. Böyle bir devlet düzeninde siyasal iktidar, karar alma, emir verme ve bu karar ve emirlerini gerektiğinde kuvvete (zor kullanma gücüne) başvurarak yerine getirme imkânlarına sahip olsa da netice itibarıyla “sınırlı” bir iktidardır. Bu iktidarın sınırları da anayasada gösterilmiştir. O halde gerçek “üstün” iktidar, anayasayı yapan iktidar olmalıdır. Bu durumu göz önünde bulunduran bazı yazarlar, devlet içinde “kurucu iktidar” ve “kurulu iktidar” şeklinde bir ayrım<sup>31</sup> yapmanın gerekli olduğu ve “egemen” gücün de ancak kurucu iktidara ait olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir (Kapani, 2009: 67). Dolayısıyla etimolojik olarak, “en üstün güç”, “egemen olma durumu” anlamlarına gelen egemenlik, bu tabirlerin yanı sıra “kurucu iktidar”, “asli kurucu güç” gibi tabirlerin karşılığı olarak da kullanılmaktadır (Kia Akkaya, 2006: 17).

<sup>31</sup> Kurucu İktidar-Kurulu İktidar ayrımı ve kurucu iktidar hakkında ayrıntılı bir inceleme için bkz. (Eroğul, 1974; Gözler, 1998; Can, 2013).

Kurucu iktidarın egemenlik ile ilişkisini halk ve ulus egemenliği kuramlarına dayanarak açıklayan Gözler de Carré de Malberg'den atıfla (c.II: 537), devlet içinde iki çeşit egemenlik olduğunu belirtir. Her iki egemenlik anlayışında da kurucu iktidar ile kurulmuş iktidar birbirinden ayrılmalıdır. Zira kurucu iktidar düzenlediği güçlerin sınırlarını ve kapsamını belirleme yetkisine sahip devletin en üstün organı olarak ortaya çıkar, kuruculuk görevini yapar, verilen yetkileri yerine getirecek ve kendisine tabi olan organlara yerini bırakarak geri çekilir (Gözler, 1998: 13-17).

Söz konusu kavramların siyaset literatüründe karşıladığı anlamların ortak yönü, belli bir toprak parçası üzerinde daha yüksek bir otoriteye tabi olmayan ve bu toprak parçası üzerinde yaşayan bireyler üzerinde son sözü söyleme hakkını elinde bulunduran otoriteye referans yapmalarıdır. Bu noktada dikkati çeken husus, ister dini/ilahiyat özelliği ile olsun, ister seküler niteliği ile olsun egemenliğin son tahlilde belli bir toprak parçası üzerinde en üstün güç olma ayrıcalığını elinde tutarak adeta tekelci/otoriter bir yapıya dönüşmesi ve bu niteliği ile de kendi meşruiyetini bizzat kendisinin oluşturabilmesidir (Göksu, 2011: 342).

Egemenliğin sözü edilen bu tekelci özelliği egemene *“bireylerden kendisine itaat edilmesini isteme hakkını”* vermektedir. Dolayısıyla egemenlik bu yönüyle, bir taraftan bir devlete belli bir toprak parçası üzerinde emretme ve son sözü söyleme gücü sağlarken; diğer taraftan da söz konusu bu hükmetme gücünü elinde bulunduran devletin tüm toplum üzerinde, *kesin karar verme gücünü kullanan aygıt* olarak belirmesini sağlamaktadır. Böylece egemenlik kavramı, toplumsal ve siyasal düzenin/istikrarın da adeta sigortası konumunda bulunan, *“karar birliğinin devlette toplanmasını sağlayan, temel bir kavram/aygıt konumunu ihraz etmektedir”* (Sunay, 2007: 22).

Osman Can, “Kurucu İktidar” adlı eserinde, *“anayasa gerçekte bir ülkede egemen olan iktidarın görünüm biçimidir”* derken (Can, 2013: 23) kurucu iktidar ve egemenlik arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bu çerçevede, kurucu iktidarın anayasayı yapan ve değiştiren iktidar olması gerçeği, onu egemenlik, siyasal iktidar ve anayasacılık kavramları arasındaki ilişkide merkezi bir konuma

yerleştirmekte ve bu anlamda bu iktidara hukuku inşa eden niteliğiyle ontolojik öncelik sağlamaktadır (Göksu, 2011: 351).

### 3.6.2. Kurucu İktidara İlişkin Yaklaşımlar

Kurucu iktidar olgusuna tarihi, felsefi, sosyojik, hukuki ve siyasi açılardan yaklaşılabilir. Bu tartışmalar, Batı'da 1789 Fransız Devrimi sonrasında, ülkemizde ise 27 Mayıs 1960 askeri darbesi ve bu darbenin ürünü olan 1961 Anayasası sonrasında başlamıştır. Bu çerçevede, "asli kurucu iktidar"ı kastederek, "Kurucu İktidar" düşüncesine ilk kez Emmanuel Sieyès'te rastlanır (Gözler, 1998: 21; Küçük, 2012: 317). Ulus egemenliği fikriyle Fransız İhtilali'nde önemli rol oynayan Sieyès'e göre, kurucu iktidar yetkisi sadece ulusa ait olabilir. Ulusun verdiği yetkiyle ortaya çıkan diğer bütün iktidarlara ise kurulmuş iktidarlardır ve kurucu iktidar olarak ulusun kabul ettiği anayasa ile bağlıdır; ancak ulus kendi kabul ettiği anayasa ile bağlı olamaz. "*Bir anayasa herşeyden önce bir kurucu iktidara dayanır*" diyen Sieyès, kurucu iktidarı anayasa ile eşitlediğinden kurucu iktidarın bir üst norm ile bağlı olmasını anlamsız bulmaktadır. Sieyès'in fikirleri 1793 Fransız Anayasasının 28'inci maddesinde şu şekilde yer bulmuştur: "*Bir ulus her zaman anayasasında değişiklik yapma, reforme etme ve yenisiyle ikame etmek hakkına sahiptir.*" (Can, 2013: 66-67).

Çalışma konumuzla uyumlu olması bakımından, yaklaşımlara öncelikle salt hukuki açıdan bakıldığında; Cengiz Gül, kurucu iktidarı, "*devleti hukuki bir kurum olarak kuran güç*" olarak tanımlamaktadır (Gül, 2010: 62). Benzer şekilde Erdoğan da "*anayasa hukukunda anayasaların yapılması ve değiştirilmesi yetkisine sahip olan, yani devleti hukuki bir kurum olarak kuran güce kurucu iktidar denmektedir*" tanımını yapmaktadır (Erdoğan, 2005b: 51). Teziç ise en genel tanımıyla; daha önceden konmuş hiçbir hukuk kuralı ile bağlı olmaksızın devletin temel hukuk düzenini kuran, ona hukuki ve siyasi statüsünü veren, siyasal iktidarın başta yasama, yürütme ve yargı olmak üzere hangi organlar tarafından, nasıl ve hangi sınırlar içinde kullanılacağını belirten, herkes için bağlayıcı üstün anayasa normlarını koyan iktidar olarak ifade etmektedir (Teziç, 2012: 178). Bu yaklaşımlar kurucu iktidarın hukuki boyutunu destekler niteliktedir.

Burada kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, yukarıda yer alan tanımlamalarda bahsedilen gücün veya yeni anayasa yapan dayanağın illa ki bir hükümet darbesi olması gerekmez. Bu bir şart değildir. Bu asli etken, devrim, ihtilal veya işgal sonrası bağımsızlık kazanma hareketi olabileceği gibi ülke içi dinamikler sonucu oluşan fiili gelişmeler de olabilir. Bu noktada dikkati çekmeyi düşündüğümüz husus kuruculuk rolü ile şiddet arasındaki ilişkidir. Çünkü bu sayılan hallerde şiddet ve buna bağlı gelişen kuruculuk, yürürlükte bulunan anayasanın öngördüğü usulün dışında çalışmaktadır. Meydana gelen siyasal yıkılmanın arkasında anayasal bir kural olmadığı gibi hukuki bir ilke de bulunmayabilmektedir. Bu hallerde kuruculuk, bir hukuk kuralından ziyade bizzat gücün varlığından kaynaklanmaktadır. Bu gücün amacı kamunun iyiliği, insan haklarının ve adaletin sağlanması, ahlak ve hukukun egemenliği, devletin bekası vb. gibi gerekçelere ulaşmak ve kendine bir meşruluk sağlamak ise de, bu gerekçelerin; hak, adalet, iyilik vb. kriterlerin herkesçe aynı ölçütlerle ve objektif bir şekilde tanımlanması zor görünmektedir. Evrensel bir ölçütü yakalamanın zorluğu ve subjektif değerlendirmeye açık olması bu konuda yapılabilecek eleştirilerin başında gelmektedir.

Gücün fiili varlığı, kurucu iktidarın, hukukun değil, daha güçlünün elinde olduğuna işarettir. Nitekim sıradaki yaklaşımlar ve isimler bu noktaya temas etmektedir. Örneğin Cem Eroğul, kurucu iktidarı teknik hukuk konusunun dışında, siyasi, ekonomik ve sosyal bir konu olarak algılamaktadır. Asli kuruculuğun hukuk-dışı bir olgu olduğunu söyleyen Eroğul, kurucu iktidarı, amacı meşruiyet arayışı olmayan ve hukuksal otorite yaratan sosyolojik bir iktidar olarak kabul eder (Eroğul, 1974: 23, 166).

Kurucu iktidarın siyasi yönünü de tanım içine yerleştiren ve teorisinin hararetli savunucularından Kubalı'ya göre, devleti "hukuki ve siyasi bir müessese olarak kurmak için anayasayı yapan güç" kurucu iktidardır (Kubalı, 1960: 306). Aynı zamanda pozitivizm karşıtı olan Kubalı her ne kadar kurucu iktidar ile ilgili görüşlerini hukuki bir iktidara göre tanımlasa da, asli kurucu iktidarın fiili bir iktidar olduğunu ve bu durumun onun hukuki bir nitelik taşımasına engel olmadığını savunmaktadır. Yaklaşımına örnek olarak 27 Mayıs 1960 darbesini ve sonrasında yaşanan kanun çıkarma süreçlerini veren Kubalı'ya göre, "*bir ihtilal hareketi*

*Anayasa dışında, onu çiğneyerek yapılmış bir hareket olduğu için kanunilikten mahrum ise de kanunların ve anayasanın üstünde yer alan bir hak ve adalet fikrine dayandığı taktirde meşrudur. Ve bu sebeple başarı ile neticelenmesinden müstakil olarak kendiliğinden bir hukuki değere sahiptir.”* (Kubalı, 1971: 99). Kurucu iktidarı kurucu güç olarak tanımlayan Ender Ethem Atay’a göre *“anayasayı yapan veya değiştiren, yani devletin hukuki ve siyasi kimliğini belirleyen güce, kurucu güç denir.”* (Atay, 2008: 525). Kubalı ve Atay’ın yaklaşımı kurucu iktidarın siyasi ve hukuki yönünü birlikte değerlendirmekte ise de siyasetin hukuku belirleme gücüne gönderme yapmakta ve mevcut sosyo-politik organizasyonun yenisi ile değiştirilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim söz konusu olan hukukun kesintiye uğraması değil, hukukun yapısının dönüşmesidir. Bir başka ifadeyle, asli kurucu iktidarın eseri, değişen ve boşalan yeri yeni hukuk düzeninin mekanizmalarıyla doldurmaktır.

Asli kurucu iktidarı hukuk dışı bir olgu olarak kabul eden Gözler’e göre, asli kurucu iktidarın hukuki olduğunu iddia edenlerle<sup>32</sup>, hukuk dışı olduğunu iddia edenler arasındaki fikir ayrılığının temel nedeni hukuk anlayışları arasındaki farktır. Bu nedenle, asli kurucu iktidarın hukuki olduğu görüşü de, hukuk dışı olduğu görüşü de savunulabilir ve ikisi de kendi içinde tutarlılıklar barındırmaktadır (Gözler, 1998: 48-54). Asli kurucu iktidarın niteliği ile ilgili Erdoğan da şu yaklaşımda bulunmaktadır (Erdoğan, 2005b: 99):

*“Gerçekte, asli kurucu iktidarın ne tümüyle hukuki ne de tümüyle hukukun dışında olduğu doğrudur. Bu iktidar tümüyle hukuki değildir çünkü işlevin doğası icabı, en azından anayasa koyucuyu bağlayan bir anayasa yoktur. Öte yandan asli kuruculuk tümüyle hukuk dışı bir işlev de sayılamaz, çünkü evrensel anlamda hukukun varlığı anayasadan bağımsızdır; bu nedenle*

<sup>32</sup> Asli kurucu iktidarın hukuk-dışı bir olgu olduğu görüşünü savunanların yanında, bu iktidarın hukuki bir olgu olduğunu iddia eden yazarlara da rastlamak mümkündür. Örneğin Burdeau ve Duverger, asli kurucu iktidarın hukuki bir iktidar olduğunu benimseyenlerdendir. Burdeau’ya göre, asli kurucu iktidar hukuki bir nitelik taşımaktadır. Burdeau, yasal sistem ile hukuk sistemini birbirinden ayırarak, asli kurucu iktidarın yaptığını yasal kesinti, ancak hukuki bir devamlılık olarak nitelendirmektedir (Gözler, 1998: 28-30). Asli kurucu iktidarın hukuk dışı olduğu varsayımına karşı çıkan ve bu düşüncesini Malberg’e dayandıran Duverger, “asli kurucu iktidar da dâhil olmak üzere tüm iktidarlara anayasadan türer” varsayımından hareketle, alay edercesine şu soruyu sormaktadır: “Anayasanın babası olan kurucu iktidar, nasıl olur da anayasanın aynı zamanda oğlu olabiliyor?” Verdiği cevap ise “gücü eline geçiren siyasal iktidar, fiili hükümet halini alır” şeklindedir (Aktaran Gözler, 1998: 42-43).



*özellikle demokratik bir kurucu iktidar hukukun genel ilkelerinden ve evrensel insan hakları hukukundan kendini bağışık tutamaz.”*

Kurucu iktidar ile ilgili ayrıntılı bir eser hazırlayan Gözler'e göre; “kurucu iktidar, kabaca anayasayı yapma ve değiştirme iktidarı” olarak tanımlanabilir. Tanımın içinden anayasayı yapma ve anayasayı değiştirme yetkilerine sahip iki iktidar tanımı çıkartılabilir. Nitekim Gözler de kurucu iktidarın iki farklı unsurundan bahsetmiş ve anayasayı ilk kez yapan iktidarı *asli kurucu iktidar*; anayasayı, anayasanın öngördüğü usulle değiştiren iktidarı ise *tali kurucu iktidar* olarak tanımlamıştır (Gözler, 1998: 10-12).

Daha çok özellikle devletin siyasal karar organları olan yasama ve yürütmeyi anlamak gereken kurulu iktidar, kaynağını ve yetkilerini anayasadan alır ve bu yetkileri yine anayasa tarafından çizilmiş olan sınırları içinde kullanır. Toplumdaki diğer sosyal iktidarlardan daha üstün olmakla birlikte kişiler için olduğu kadar bütün sosyal gruplar için de uyulması zorunlu kararlar alma yetkisine sahiptir. Ancak hukuki bakımdan en üstün iktidar değildir. Yani her istediği kararı alamaz, her istediği kanunu çıkaramaz, her istediği emri veremez. Başta kendisini bağlayan anayasa kuralları olmak üzere sosyo-politik engelleyici faktörler de buna engel olur (Kapani, 2009: 67).

### **3.6.3. Kurucu ve Kurulu İktidar Ayrımı**

Kurucu iktidar siyasal literatürde “asli kurucu iktidar” ve “tali (ikincil/türevsel) kurucu iktidar” olmak üzere iki farklı kategoride ele alınmakta ve kurucu iktidarın anayasacılık/anayasa kavramları ile olan teorik ilişkisi özellikle bu ayrım temelinde açıklığa kavuşturulmaktadır. Bu bağlamda kurucu iktidar ile ilgili dikkati çeken önemli bir husus, bu iktidarın *asli kuruculuk* yönüyle teorik planda üstün ve bağımsız bir iradeye sahip olup, kurulu iktidardan farklı olarak, herhangi bir üstün pozitif hukuk kuralı ile bağlı olmamasıdır (Göksu, 2011: 351). Bu bakımdan teorik olarak da olsa tamamen bağımsız ve sınırsız bir iradeye sahip olduğu söylenebilir. İşte, mutlak egemenlikten söz etmek gerekiyorsa ancak bu nitelikte bir kurucu iktidarın egemenliğe sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca bu noktada kesin olan birşey var ise, o da kurulu iktidarın (siyasal iktidarın) “egemen” bir iktidar olmadığıdır. Dolayısıyla siyasal iktidarın diğer sosyal iktidarlara karşısında göreceli üstünlüğünü

belirtmek için bu terimin kullanılması yanıltıcı olmaktadır (Kapani, 2009: 69). Bu bağlamda Levent Gönenç'in, egemenliğe sahip kurucu iktidar ile siyasal iktidar ayrımını ifade eden şu sözlerine değinmek yerinde olacaktır:

*“Siyasi iktidar belli bir toplumdaki en üstün ve en kapsamlı iktidarı ifade eder. Bu biçimiyle siyasi iktidar aslında muazzam bir güçtür, ancak olağan dönemlerde bu güç anayasa ve hukuk düzen ile çerçevelenmiştir. Bu bağlamda siyasi iktidar olağan dönemlerde, egemenliğin hukuk tarafından ehlileştirilmiş biçimi olarak görülebilir. Bu muazzam güç, potansiyel olarak toplumda varlığını korur, ancak normal siyaset içinde, anayasal düzenin arkasında gizlenir. Varlığı bilinir ama ortaya çıkmaz. Ne zaman ki, olağan dönemlerden- savaş, devrim, hükümet darbesi gibi-olağanüstü dönemlere geçilir; siyasi iktidar kendisi için kurulan anayasal setleri yıkar ve deyim yerindeyse özüne döner. Anayasal boşlukların ardından karşımıza çıkan siyasi iktidar artık uysal bir iktidar değildir; siyasi iktidar bu zamanlarda sınırsız, bölünmez, devredilmez biçimiyle yeniden doğar; yani yeniden egemenleşir.” (Gönenç, 2007: 58).*

Günümüzde kullandığımız bu anlamı tarihte ilk defa 1789 yılında Emmanuel Sieyès tarafından verilen asli kurucu iktidar; *“Bir Anayasayı, devrim, ihtilal, işgal sonrası bağımsızlık kazanma gibi nedenlerle en baştan yapan iktidardır. Asli kurucu iktidarın en bariz özelliği, Anayasayı yaparken hiçbir hukuk kuralına bağlı olmamasıdır.”* (Odyakmaz, Kaymak ve Ercan, 2008: 266). Bu anlamda ülkemizde 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, kurucu meclisin ürünü olarak kurucu iktidar tarafından hazırlanan bir anayasadır. Yine 27 Mayıs 1960 ve 12 Eylül 1980 Askerî Darbeleri sonrasında hazırlanan 1961 ve 1982 Anayasaları ile 1789 Fransız ve 1917 Rus ihtilalleri de aslî kurucu iktidar olayına örnektir (Gözler, 2012: 104).

Tali (ikincil/türevsel) kurucu iktidar ise, yürürlükte olan bir anayasada değişiklik yapmak yetkisine sahip olan bir iktidardır. Bu değişiklikler bir anayasanın tümünden yeniden oluşturulması değil, mevcut bir anayasanın bazı hükümlerinin değiştirilmesi bakımından genellikle kısmi niteliktedir. Üstelik bu değişiklikler, mevcut anayasal kuralların anayasa değişiklikleri için öngördüğü usullere uygun olarak yapılmakta ve hukuki geçerliliklerini yine bu uygunluktan almaktadır (Özbudun, 2014: 168). Bu nedenle yetkisini kullanırken hukuki yönden tam ve mutlak bir hareket serbestisine sahip bulunmayabilir; iradesine bir sınır konmuş olabilir. Dolayısıyla mevcut anayasal kurallarla bağlı ve sınırlı bir iktidardır. 1924'ten bu yana Türkiye Cumhuriyeti anayasalarında olduğu gibi bazı

anayasalarda devlet şeklinin hiçbir zaman değiştirilemeyeceği yolundaki hüküm buna bir örnek teşkil eder (Kapani, 2009: 68). Yine de böyle açık bir sınırlayıcı hüküm bulunmasa bile, tali kurucu iktidar, getirmek istediği değişiklik anayasanın bütünlüğü ve temel sistematigi bozacak nitelikte ise, anayasa ve hukuk tekniği yönünden yapısal güçlüklerle ve fiili sınırlamalarla karşılaşılabilir. Asli kurucu iktidar bakımından bu gibi güçlükler ve sınırlamalar söz konusu değildir. Eski anayasa yukarıda sayılan nedenlerden biriyle ortadan kalkmıştır ya da kalkmak üzeredir. Asli kurucu iktidar, yeni bir sistem, yeni ilkeler ve belki de yeni bir dünya görüşü temeline dayanan, yeni anayasayı yapan iktidar olarak devletin temel hukuk düzenini tesis eder.

20. yüzyılın önde gelen özgürlükçü liberal filozoflarından biri olarak kabul edilen John Rawls bu iktidarı, halkın yeni bir rejim ve dolayısıyla yeni bir düzen kurma konusundaki *kurucu* gücüyle devlet görevlilerinin ve seçmenlerin mevcut rejim içinde günlük siyasette sahip olduğu *olağan* gücü arasındaki ayrıma dayandırmaktadır. Rawls'a göre halkın bu *kurucu* gücü, *olağan* gücü düzenleyen bir çerçeve ortaya koymakta ve dolayısıyla da bu gücü sınırlamaktadır, ayrıca söz konusu bu *kurucu* güç istisnai niteliği ile ancak mevcut rejim yıkıldığında sahneye çıkmakta ve fonksiyonel olmaktadır (Rawls, 2006: 265).

Asli kurucu iktidarı bu noktada önemli hale getiren iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi; bu iktidarın, içerdiği yeni ilkeler ve kurallar aracılığı ile tüm toplumun ve devletin geleceğini belirleme potansiyeline sahip yeni anayasayı ihdas etmeye hukukilik tartışmaları olmaksızın *de facto* olarak muktedir olabilmesidir. Zira asli kurucu iktidarın var olduğu şartlarda herhangi bir hukuki düzen söz konusu değildir, egemenliği asli (ilk-el) olması dolayısıyla da asli kurucu iktidar için hukuki düzen yeniden tesis edilirken koşullar *de jure* olmayıp *de facto* niteliğindedir (Göksu, 2011: 353). Bu noktada egemeni '*saf bir siyasal*' kavram olarak niteleyerek hukuktan bağımsızlaştıran Carl Schmitt'in düşüncelerine değinmek yerinde olacaktır. 20. yüzyıla gelindiğinde klasik egemenlik teorisini, özünde temel niteliklerini koruyarak çağın hâkim politik söylemleri çerçevesinde yeniden uyarlayan Schmitt olmuştur. Schmitt o zamana kadar ki klasik egemen tanımlarından ayrılarak, egemeni "*olağanüstü hale karar veren*" olarak tanımlarken (Schmitt, 2016: 13), Hobbes'la aynı çizgidedir. O, insanları içgüdüleri ile hareket

eden, dizginlenemeyen, tehlikeli ve dinamik varlıklar olarak görür. Devlet, farklı gruplar arasındaki fikir çatışmasına “egemen bir kararla” son vererek toplumsal birliği sağlaması gereken güçtür. Toplumsal birliğin amacı da insanın yıkıcı güçlerini dizginleyerek toplumsal barışın sağlanmasıdır. Bu çerçevede, Schmitt’in düşüncesinde “karar” kavramı kilit bir konuma sahiptir.

Egemenlik kavramının kritik durumlarla, yani olağanüstü hal ile ilgili olduğunu, Bodin’in de belirlediğini söyleyen Schmitt, Bodin’in düşüncelerinde belirleyici olanın, prens/monarkla tebaa arasındaki ilişkilerin çözülmesini, acil duruma gönderme yaparak, basit bir “ya / ya da” ya indirgemesi olduğunu ifade etmiştir. Yine Bodin’in bilimsel verimliliğinin ve başarısının sebebi olarak “karar”ı egemenlik kavramının içine yerleştirmiş olmasında bulan Schmitt’e göre, Bodin’in egemenliği bölünmez birlik olarak algılayan ve devlet içindeki iktidar sorununu nihai bir çözüme kavuşturan tanımlamasında gerçekten çarpıcı olan nokta da budur (Schmitt, 2016: 15-16).

Schmitt’e göre hukuk “*bağımlı değişkendir*” ve bu bağımlı değişkenliği belirleyen egemenin ve bu egemenliği temsil eden devletin bizzat kendisidir. Egemenliğin ister iç, isterse dış görünümü dikkate alınsın, bu bağlamda sorun, hep bir devletin son karar vermesi noktasında düşünülmektedir. Bu son ve kesin karar verme yetkisi, onu en üstün güç durumuna (suprema potestas) getirmektedir (Doehring, 2002: 133). Schmitt, egemenlik kavramını bir sınır-kavram (Grenzbegriff) olması dolayısıyla en dışta yer alan bir etki alanı biçiminde vücut bulmasından hareketle ele alır. Dolayısıyla olağan bir durumla değil, bir sınır durumuyla (Grenzfall) bağlantı kurmak gerekecektir (Schmitt, 2016: 13). Olağan durum, yürürlükteki bir hukuk kuralını varsaydığından bir istisna durumunu içeremez. Oysa olağanüstü hal, hâlihazırda geçerli olan hukukta öngörülemez bir duruma karşılık gelir. İşte egemen, bu sınır-durumda karar verme yetkisiyle tanımlanır (Kartal, 2013: 843). Çünkü egemen, hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. Normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir (Schmitt, 2016: 15). Bu anlamda hukukun geçerliliği/uygulanması mutlak değildir; devletin varlığının tehlikeye girdiği istisna durumunda uygulanmayabilir. Başka bir deyişle, devlet “*olağanüstü hal durumu*”nda “kendini ve dolayısıyla tüm

toplumu koruma hakkı”nı kullanarak anayasa da dâhil hukuku bütünüyle askıya alabilir (Arslan, 2005: 61). Bu durum bir kurucu iktidar niteliği taşır. Agamben ve Schmitt’in düşüncelerini de içeren sıradaki satırlar ile bu tartışmalı konu biraz daha irdelenecektir. Çünkü benzer yaklaşım Giorgio Agamben’de de görülür. Egemen, hukuk düzenini askıya alma yetkisini elinde tutar. Üstelik bu yetkiyi bizzat hukuktan alır. Bu anlamda egemenliğin paradoksu, bir yandan hukuk düzeninin dışında bulunurken diğer yandan hukuku askıya alma kararını verme ayrıcalığına sahip olmasıdır (Agamben, 2013: 25). Karşımıza çıkan bu karmaşık tabloda Agamben’in egemenliğe dair en saf tarifi şu olacaktır: *“Egemenlik, hukukun hayata gönderme yaptığı ve hayatı tam da askıya almak suretiyle içine aldığı orijinal yapıdır.”* (Agamben, 2013: 40).

Schmitt’in politik kurgusunda devlet, hukuku yaratan aygıt olarak onun üzerindedir ve istisna durumunda onunla kayıtlı olmaması gerekir (Schmitt, 2016: 19). Bu durumda asli kurucu iktidar tüm özellikleriyle kendini göstermektedir. Dahası kurucu iktidarın şekilci yapısıyla ilgilenmeden doğası üzerine görüşler bildiren Schmitt’e göre, devletin kendi varlığını koruması –bu koruma dolaylı yoldan tüm toplumun korunması anlamına gelir- gereken *“istisnai/olağanüstü durum”*<sup>33</sup> larda hukukun dışına çıkması, onu ayak bağı olmaktan çıkarması normaldir, hatta bir zorunluluktur. Çünkü istisna durumuna geçiş kararı tek tek tüm bireylerin ve dolayısıyla bütün bir toplumun varlığının korunabilmesi adına, “son karar” yetkisini haiz egemen tarafından alınması gerekli bir karardır ve bu nedenle de sorgulanmaz niteliktedir (Göksu, 2011: 344). Çünkü temel teşkil eden normun içeriği açısından bakıldığında, kararın bu kurucu ve spesifik unsuru yeni ve yabancı bir şeydir. Normatif açıdan bakıldığında, karar, bir “Hiç”ten doğmuştur. Karar’ın hukuki gücü gerekçeleme eyleminin vardığı sonuçtan farklı bir şeydir. Bir norm yardımıyla atıf yapılamaz, tam tersine, neyin bir norm ve normatif doğruluk olduğu bir atıf noktasından yola çıkarak belirlenir. Atıf noktası normdan hareket ederek anlaşılamaz, anlaşılabilen olan yalnızca normun içeriğinin niteliğidir (Schmitt, 2016: 39).

<sup>33</sup> Carl Schmitt’in “istisna” eksenli egemenlik anlayışı ve bu anlayışın Türk siyasal/hukuksal mekânına yansımaları için bkz. (Sancar, 2014: 88-101).

Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzenin de bir norma değil bir karara dayandığını iaddia eden Schmitt'e göre (2016: 17), egemenin/devletin hukukun olmadığı olağanüstü durumda karar verme yetkisine sahip olması, onun, olağan durumda hukukla kayıtlı olarak yönetme ve güç kullanma tekeline sahip olmasından daha evladır. Zira hukuk da dâhil hiçbir sınırlamanın olmadığı olağanüstü/istisnai durumda egemen, tüm toplumu ve bu arada kendini koruma amacına matuf tek taraflı kararlarıyla gerçek anlamına kavuşmakta ve egemen güç asli kurucu iktidar olarak sınırsız, mutlak ve devredilmez nitelikleriyle tüm ülkeye hükmetmektedir. Dolayısıyla, mutlaka egemenlikten söz etmek gerekiyorsa, ancak hukuk dışı bir fonksiyon olarak sınırsız ve mutlak bir iradeye sahip asli kurucu iktidar gibi bir kurucu iktidarın gerçek anlamda egemenliğe sahip olduğu söylenebilir (Göksu, 2011: 356).

Anayasa, siyasi sistemi inşa eden kararı veren kurucu iradenin ortaya koyduğu temel kurallardır. Anayasaya göre sonradan ortaya konan kurallar ise “anayasal yasadır” ve varlığı ve geçerliliği birincil anayasaya bağlıdır. Bu açıdan Schmitt'in düşüncesinde “anayasa” asli kurucu iktidarın, “anayasal yasa” ise tali kurucu iktidarın bir ürünü olarak kabul edilebilir. Schmitt'e göre “anayasal yasanın” varlığı, kurucu iktidardan sonra yetkilendirilenlere veya yetkiyi eline geçirenlere bağlıdır; ancak bu anayasayı ortaya çıkaran kurucu iktidarı yok etmemekte veya kurucu iktidarın gücünü azaltmamaktadır. Kurucu iktidarın bir ürünü olan anayasa, sonradan kendisini ortaya çıkarmış bir kurucu iktidarı sınırlayamaz ve bağlayamaz. Bu açıdan asli kurucu iktidar kendisinin ürettiği anayasa hükümleriyle sınırlı ve bağlı olamaz (Can, 2013: 67-70).

Asli kurucu iktidarı önemli hale getiren ikinci husus ise, onun hukuk dışı bir iktidar olma niteliği göz önüne alındığında, yine bu iktidarın tüm topluma ve bu arada devlete yön veren yeni anayasayı yaparken kendisini kısıtlayan her hangi bir yazılı ve üstün bir hukuk kuralı ile bağlı olmaması sebebiyle klasik egemenlik anlayışının tezahürü olan gerçek/klasik bir egemen güç konumunu kolaylıkla ihraz edebilmesidir (Göksu, 2011: 353). Asli kurucu iktidar klasik egemen güç konumu ve teorik anlamda *kurucu/inşa edici* özelliği ile sınırsızdır ve bu yönüyle bağlantılı olarak *hukuk dışı* bir olaydır. Bir başka ifadeyle tam anlamıyla üstün ve bağımsız bir iktidara sahiptir; karşısında kendisini sınırlayacak herhangi bir otorite/ iktidar

söz konusu değildir (Göksu, 2011: 353). Bu anlamda egemenlik kavramına bakıldığında onun en önemli özelliklerinden birisinin, başka bir kaynaktan türememesi olduğu hemen fark edilir (Gündüz, 1990: 16). Yani asli bir iktidar olarak egemenlik, gücünü başka bir otoriteden almaz ve yine başka bir otorite adına gücünü kullanmaz. Eğer gücü başka bir kaynak tarafından kendisine verilmiş ise, bu egemenlik değil sadece bir yetki olur (Hakyemez, 2004: 56).

Burada asli kurucu iktidarın hukuk-dışı olması ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, şunlar ifade edilebilir. Öncelikle “hukuki” veya “hukuk-dışı” ifadeleri değer yargısı belirtmek için değil sadece niteliği göstermek için kullanılmıştır. Hukuk dışından maksat asli kurucu iktidarın hukukun dışında, ötesinde cereyan ettiği ve hukukla ilgisiz olduğudur. Bir diğer deyişle, hukuka aykırı anlamı çıkarılmamalıdır. Dolayısıyla hukuk boşluğu ortamında beliren asli kurucu iktidarın ortaya çıkış halleri de hukuk boşluğu ortamında gerçekleşir. Bu bakımdan oluşan boşluk ya baştan itibaren vardır (ki bu aşamada asli kurucu iktidar yeni bir devlet kurar) ya da sonradan meydana gelmiştir. Bu ikinci durumda ise asli kurucu iktidar yeni bir anayasa yapmak için önce mevcut anayasayı askıya alır veya kaldırır, daha sonra bu hukuk boşluğunu yeni bir hukuk düzeni kurarak doldurur.

### **3.6.3.1. Asli Kurucu İktidarın Ortaya Çıkış Halleri**

Yeni bir devlet kuran asli kurucu iktidarın şu beş durumda ortaya çıktığı söylenebilir:

- 1- Avrupa’da ortaçağ feodalitesinden mutlak monarşiler geçiş döneminde.
- 2- Savaş durumunda.
- 3- Sömürgelerin bağımsızlığa kavuşmasında.
- 4- Bağımsız devletlerin birleşmesinde.
- 5- Bir devletin birden fazla bağımsız devlete ayrılmasında.

Bu beş başlık içerisinde çalışmanın konusu ve sınırlılıkları çerçevesinde savaş ve sömürgelerin bağımsızlığa kavuşması sonrasında asli kurucu iktidarın ortaya çıkış hallerine değinilecektir.

Bu çerçevede, aslî kurucu iktidarın ortaya çıkmasına ve birçok devletin tarih sahnesinde yerini almasına neden olan savaş durumuna örnek vermek gerekirse, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'da daha önceden mevcut olmayan 'Litvanya, Lehistan, Çekoslovakya ve Yugoslavya gibi birçok devlet kurulmuştur. Bu devletler savaş nedeniyle yeni Anayasalar yapmışlardır. Bazen de savaştan sonra yeni bir devlet kurulmasa bile ağır bir savaştan çıkan bir ülkede yeni bir Anayasa yapıldığı görülmüştür. Örneğin İkinci Dünya Savaşı bittikten sonra Fransa'da '1946 Anayasası', İtalya'da '1947 Anayasası' ve Almanya'da '1949 Anayasası' yapılmıştır.

Aslî kurucu iktidar, sömürge olan bir ülkenin bağımsızlığa kavuşması durumunda da ortaya çıkabilmektedir. Nitekim sömürge bir ülkenin bağımsızlığına kavuşması savaş yoluyla olabildiği gibi, barış yoluyla da olabilmektedir. Her iki durumda da genellikle bağımsızlığına kavuşan ülkede yeni bir anayasa yapılır. Bazı durumlarda, birden çok bağımsız devletin kendi istekleriyle birleşip, yepyeni bir devlet kurdukları durumlarda ortaya çıkmaktadır. Bu durumda, önceden mevcut olmayan yeni bir devlet olarak kurulur ve bu devlette yeni bir anayasa kabul edilir. Örnek vermek gerekirse 1787 Amerika Birleşik Devletleri Anayasası böyle yapılmıştır. Bazen de bir devlet, parçalanarak birden çok bağımsız devletlere ayrılmaktadır. Bu durumda, önceden mevcut olmayan yeni devletler kurulur ve sonuç olarak yeni Anayasalar yapılır. 1990 yılların başında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılmasından sonra yerine kurulan devletler ve bunlarda yapılan Anayasalar bu hâle örnektir (Gözler, 2012: 104). Verilen bu örneklerdeki ortak noktanın, devletlerin yeni bir başlangıç yapmak istemeleri olduğunu görmek mümkündür.

Yeni bir devlet kurmayan ancak mevcut devletin kuruluşunu yenileyen asli kurucu iktidar ise Devrim/Hükümet Darbesi ya da Savaş sonrası gibi bir durumda öncelikle siyasal rejimi yıkarak anayasayı ilga eder ve dolayısıyla hukuk boşluğunu meydana getirir. Bakır Çağlar'ın ifadesiyle "*hukukun sıfır noktası*"na inilir (Çağlar,



1989: 85). Asli kurucu iktidar bu boşluğu yeni bir anayasa yaparak doldurur ve siyasal rejimi değiştirir. 1789 Fransız İhtilali ile 1917 Rus İhtilali bu durma örnek olarak gösterilebilir. Yine ülkemizde 1961 ve 1982 Anayasalarının yapımı da böyle bir durumun sonucudur.

Mevcut bir devletin kuruluşunun yenilenmesine neden olan bir diğer başlık da işgalci güçlere karşı yürütülen bir kurtuluş savaşı sonucunda yeni bir anayasanın yapılması örneğidir. Nitekim 2. Dünya Savaşı sonrasında ülkeleri Almanlar tarafından işgale uğramış çok sayıdaki Avrupa ülkesinin kurtuluş mücadelesinden sonra yeni anayasa yapım sürecine girdikleri görülmüştür. Benzer bir süreç Türkiye için de söz konusudur. 1. Dünya savaşı ertesinde ülkesi işgale uğrayan Türkiye verdiği Kurtuluş mücadelesi sonucunda yeni bir anayasa ile kuruluşunu yenilemiş ve bu süreçte monarşiden cumhuriyete geçmiştir.

Yukarıda yer alan örnekler aslında ortaya çıkış hallerinin saf tipler olmadığını ancak birbirleri ile etkileşim halinde olduğunu bize göstermektedir. Örneğin Türkiye’de olduğu gibi, hem bir bağımsızlık mücadelesi verilmiş dolayısıyla savaş sonrası bir durum söz konusu iken, hem de bir devrim sonrası durum ile devletin siyasal kuruluşu baştan yenilenmiş yeni bir rejim kurulmuştur. Hepsinde ortak bir nokta vardır ki, o da asli kurucu iktidarın oluşan boşluğu egemen güç hüviyeti ile doldurma işlevidir.

### 3.6.3.2. Asli Kurucu İktidarın Biçimleri

Asli kurucu iktidarın biçimleri monokratik ve demokratik olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.<sup>34</sup> Monokratik biçime göre, kaynağını tek kişinin iradesinden alan anayasalar ferman ve misak biçimlerinde yapılır. Ferman biçimindeki anayasalar, padişahın veya hükümdarın tek yanlı iradesinden oluşur. Bunun en bariz örneği Osmanlı Devleti’nin 1876 Anayasası Kanun-ı Esasi’dir. Misak biçimindeki

<sup>34</sup> Asli kurucu iktidarı hukuk dışı (ötesi) bir iktidar olarak değerlendiren Gözler, “Kurucu İktidar” adlı eserinde, bu iktidarın bürüneceği biçimi hukuk-dışı bir biçim; izleyeceği usulü de hukuk dışı bir usul olarak nitelendirmekte ve bu çerçevede asli kurucu iktidarın anayasa yaparken uyacağı usulün hukuken belirlenemeyeceğini iddia etmektedir. Bu sonucu kurucu iktidarın isim babalığını yapmış olan Sieyès’in de değişik bir temelde teyit ettiğini ifade eder. Ona göre Sieyès, asli kurucu iktidarın belli bir biçiminin olmadığı sonucuna, bu iktidarın sahibi konusunda benimsemiş olduğu anlayıştan hareketle varmaktadır. Çünkü Sieyès’e göre, asli kurucu iktidarın sahibi ulustur. Ulus ise, hiçbir şekle bağlı değildir (Gözler, 1998: 74).

Anayasalar da padişahın veya hükümdarın tek yanlı iradesinden oluşur. Ancak bu sefer hükümdarın iradesinin karşısında, ona kendini kabul ettirecek temsili bir meclis ya da organ vardır. Yani hükümdarın iradesinin üstüne yeni bir irade daha eklenmiştir. Bunun en bariz örneği de Osmanlı Devleti'nin 1876 Anayasasının 1908'de tekrar yürürlüğe girmesinden sonra ikinci meşrutiyet dönemindeki Kanun-ı Esasi, bu sefer misak türü bir özellik kazanmıştır (Kubalı, 1969: 82; Teziç, 2012: 180). Hükümdar ile parlamento arasında bir uzlaşmayı yansıtan ve tarihsel açıdan bir geçiş usulü olan bağlayıcı nitelikteki bu asli kurucu iktidar biçimi, 19. yüzyılda Avrupa'da, özellikle Merkezi ve Doğu Avrupa'da yer alan birçok devlette, 1850 Prusya Anayasasında olduğu gibi, bir taraftan devleti modernleştirmek diğer taraftan kendi tahtını sağlamlaştırmak isteyen hükümdarlar tarafından kullanılmıştır. Bu bağlamda 1808 tarihli Sened-i İttifak da misak örneği olarak gösterilmektedir (Gözler, 1998: 80). Bu süreçte egemenliğin sınırlanması sübjektif nitelikten objektif niteliğe doğru ivme kazanmaktadır. Sınırlamanın bir lütuf eseri olarak vicdani şekilde ortaya çıkmasından ziyade hukuki bir mahiyete bürünmesine doğru bir işaret belirmekte ve ilerleyen yıllar için demokratik egemenlik anlayışının tartışılmasına imkân oluşmaktadır. Başka bir deyişle hükümdarın tek taraflı değişiklik ve iptaline yönelik tasarruf, yerini tarafların rızası ve onayına bağlı sözleşmeye bırakmaktadır.

Demokratik biçime göre, kurucu iktidar kaynağını bir kişinin iradesinden değil, milletin veya halkın iradesinden almaktadır. Egemenlik millete ait ise Anayasa 'kurucu meclis', halka ait ise 'kurucu referandum' yoluyla yapılacaktır. Kurucu meclis, Anayasayı yapmak için halk tarafından seçilmiş özel bir meclis demektir. Kurucu meclisin en bariz örnekleri 1787 Amerika Birleşik Devletleri Anayasası ve 1791 Fransız Anayasası'dır. Kurucu meclis usulüne, milli egemenlik ilkesi dayanak oluşturur. Temsili demokrasi ilkesinin Anayasaların yapılması alanında yaşatılması demektir. Böylece kurucu meclislerde temsilciler, milletin vekilleri değil bizatihi millet yerine geçerek kendi kendilerine hareket eden ve millet adına kararlar alan kimseledir. Kurucu meclislerde alınan kararlar halkın onamasına tabi değildir, dolayısıyla referandum yoktur (Gözler, 2012: 124).

Kurucu referandumun dayanağını ise halk egemenliği oluşturur. Kurucu referandum usulü, kurucu meclis usulünün uygulamadaki sıkıntılarından zamanla

kuşkuyla düşölmesi ve eleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Buna göre halk tarafından kabul edilmeyen Anayasa metni, Anayasa olamaz. Kurucu referandum usulünde aynı kurucu meclisteki gibi Anayasa bir komisyon veya meclis tarafından hazırlanır. Ancak bu hazırlanan anayasa metninin kabulünü tek başına yapamaz. Kabul için halkoyuna sunmak zorunludur. Böylece halkoyuna sunulmuş Anayasa hukuki dayanağını kendini hazırlayan meclisten değil, doğrudan doğruya halktan alır (Gözler, 2012: 124). Bu bağlamda kurucu iktidarın yaptığı anayasa veya anayasa değişikliğinin meşru anlamda anayasa olabilmesi için, Anayasayı yapan iktidarın demokratik yollarla oluşturulması ve ayrıca hazırlanan yeni bir Anayasa ise halkoyuna sunulması anayasanın meşruiyeti ve demokratikliği bakımından önemlidir (Derdiman, 2006: 14-15).

Kurucu meclis ile kurucu referandum arasındaki ilişkiye ilkesel bağlamda bakıldığında, her iki yöntemin de demokratik egemenlik teorileri ile uyumlu olması nedeniyle aynı demokratik değere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte işlevsel anlamda bir karşılaştırma yapıldığında her iki usulün de kendi içinde yarar ve sakıncaları ile bulunabilmektedir. Referandum usulünün tek başına anayasayı demokratik hale getiremeyeceği düşünüldüğünde buna ilişkin sakıncaların alternatif demokratik yöntemlerle giderilmesi gerekmektedir. Çünkü referandum yapısı gereği kolaylıkla plebisite dönüştürülebilir. Bonapartist yöntemlerle referandum kolaylıkla amacından saptırılabilir. Diğer bir sakınca ise, bu usulde seçmenin kendisine sunulan metni değiştirme imkânına sahip olamamasıdır. Oysa kurucu meclis usulünde anayasalar açık tartışma usulleriyle hazırlanma ve dolayısıyla zıt görüşler arasında uzlaşma imkânına sahiptir. Bu nedenle, bir anayasanın kabulünün demokratik olabilmesi için sadece son şeklinin demokratik bir usulle onanmış olması yetmez. Ancak içeriğinin de demokratik bir tarzda saptanmış olması gerekir (Gözler, 1998: 98).

Sonuç olarak, yukarıda yer verilen nedenlerle, demokratikliği sağlama noktasında yeterliği sağlamak amacıyla kurucu referandum ve kurucu meclis usulünün tek başına uygulanması yerine her iki usulün birleştirilmesi daha uygun bir tercih olacaktır. Halk tarafından demokratik bir seçim sonucunda seçilen meclis ile halk, anayasa yapım sürecinin sadece sonuna değil başlangıç aşamasına da katılmış olacaktır. Sürecin sonunda ise, kurucu referandum ile keyfi düzenlemelere karşı

önemli bir güvence sağlamak mümkün hale gelebilecektir. Böylece halk, sürece iki defa dâhil olacaktır.

### **3.7. Kurucu İktidarın Egemenlik Bağlamında Hukuki ve Sosyo-Politik Açidan Değerlendirilmesi**

Kurucu iktidar açısından salt hukuki yapılan analizler, bizi “kurucu iktidar” kavramının günümüzde egemenliği karşılayabilecek bir kavram olduğu sonucuna götürmüş bulunuyor. Ancak soyut hukuk mantığı yönünden geçerli sayılabilecek olan bu analiz, sosyal ve politik gerçekler yönünden her zaman için geçerli olmayabilir. Kapani’nin de belirttiği gibi (2009: 69) toplumun temel düzenini değiştirirken veya yeni baştan kurarken, kurucu iktidarın gerçekten bağımsız bir iradeyle hareket ettiği ileri sürülebilir mi? Onun normatif yönden hiçbir üstün kuralla bağlı olmayışı, fiili bakımdan da her türlü etkiden ve kayıtlamadan uzak olduğu anlamına mı gelir? Bütün iktidarlar gibi kurucu iktidarın da boşlukta değil, sosyal bir çevre içinde faaliyet gösterdiğini dikkate aldığımızda bu soruların cevabı “hayır” olacaktır. Bu bağlamda bütün iktidarlar gibi (asli) kurucu iktidar da sosyal çevreyi etkilediği kadar, kendisi de o çevreden gelen isteklerin, beklentilerin, eğilimlerin ve akımların etkisine açık bulunur. Pozitivistlerin tezlerini destekleyecek şekilde her ne kadar asli kurucu iktidar dayanak olarak kendisinden önce bir başka hukuk normu bulamıyor ve bu nedenle hukuk dışı bir işlem olarak ortaya çıkıyor ise de, kurucu iktidarın belli bir dönemde meydana getirdiği temel yasa, çoğu zaman toplumdaki sosyal güçler dengesini yansıtan, belki bir ölçüde bu güçlerin karşılıklı etkilerinin sentezini ifade eden bir yasadır. Kurucu iktidar, en azından toplumda hâkim olan değer yargılarına ve meşruluk anlayışına saygı göstermek zorundadır. Aksi halde, ortaya koyacağı eserin pek uzun ömürlü olması beklenemez. Dolayısıyla bu noktada, asli kurucu iktidarın mutlak ve sınırsızlığı niteliklerinin *hukuki* anlamı ile *sosyolojik* anlamı arasında ayırım yapmak gerekir.

Asli kurucu iktidarın mevcut anayasa da dâhil hukuken hiçbir kuralla bağlı olmaması, fiili bakımdan da sınırsız ve mutlak bir güç olduğu anlamına gelmemektedir. Diğer bir anlatımla, asli kurucu iktidarın yaptığı anayasa, hukuken herhangi bir kuralla bağlı olmamasına karşın, gerçekte toplumda var olan çeşitli güçlerin/grupların çıkarlarının çarpışması veya birleşmesi ya da dengelenmesi

sonucunda ortaya çıkan bir sosyal mutabakatın sonucudur. Diğer bir ifadeyle sosyal güçlerin dengesinin ve sentezinin ifadesi olan anayasaları (Gözler, 1998: 60), onları ortaya çıkaran iradede ayrı ve soyut bir metin olarak tahayyül etmek hem eksik hem de yanlış bir yaklaşım olabilir. Dolayısıyla, anayasaların meşruiyeti, kurucu iktidarın meşruiyetiyle birlikte değerlendirilmelidir. Çünkü meşruluk, iktidarın bağlayıcı karar alma ve emretme yetkisine vatandaşların rıza göstermesi, yani onun bu yetkiye sahip olduğunun yaygın olarak kabul edilmesi demektir. İktidarın rastgele elde edilmeyip, bir hakka dayandığı fikrinin kabul edilmesi ölçüsünde o iktidar meşru bir iktidar olur. Artık meşru bir iktidarda itaat, yönetilenler için bir ödev haline gelir (Hazır, 2009: 64). Bir diğer ifadeyle, siyasi-sosyolojik bir olguyu ifade eden meşruluk, siyasi itaatin gönüllü olması anlamına gelir (Erdoğan, 2005b: 18). Demokratik sistemlerde asli kurucu iktidarın meşruiyet sebebi toplumun rızası, meşruiyetinin sonucu da uzun ömürlü anayasadır. Hiyerarşik ve üstyapısal bir şekilde, dayatmacı, toplum değerlerini tamamen veya kısmen göz ardı eden ve sadece fiziki güce dayanarak hazırlanmış bir anayasa ise, siyasal toplumun istek ve ihtiyaçlarına cevap veremeyeği gibi uzun ömürlü de olamayacaktır. Nitekim Osmanlı-Türk anayasal gelişmeleri bunun örneklerini bünyesinde barındırmaktadır.

Siyasal toplumda alınan kararlar ve yapılan eylem ve işlemler mevcut olan pozitif hukuk kuralları içerisindeyse, meşruiyetin birinci unsuru yerine getirilmiş olur. Bu durum meşruiyetin hukuki boyutunu, yani *hukuki meşruiyeti* ifade eder. Yine siyasal toplumda alınan kararlar ve yapılan eylem ve işlemler yönetilenlerin en azından çoğunluğu tarafından kabul ediliyor ve kamu vicdanını rahatsız etmiyor ise meşruiyetin ikinci unsuruna sahip olunmuştur. Bu durum meşruiyetin sosyolojik boyutunu, yani *sosyo-politik meşruiyeti* ifade eder (Şahin, 2013: 55). Bu bağlamda tüm hukuk kuralları gibi, anayasanın da asıl kaynağı toplumsal mutabakattır ve bu mutabakatın oluşturulmasındaki amaç, anayasa aracılığı ile temelde siyasal iktidar ile kişiler arasındaki ilişkiler olmak üzere tüm sosyal gruplar arasındaki karşılıklı ilişkileri/çıkar çatışmalarını şiddete varmadan dengelemek ve bu vesileyle toplumsal barış ve düzeni tesis edebilmektir. Bu anlamda toplumsal bir mutabakatın ürünü olan anayasayı ihdas eden siyasal güç olarak kurucu iktidarın iradesi, hukuken sınırsız olmakla beraber, gerçekte, içinde belirlediği toplumun kültürü, demografik yapısı ve değerleri gibi birçok *sosyolojik/siyasal* faktörle

sınırlandırılmış olabilmektedir. Bir başka ifadeyle meşruiyetin kendisi de bir sınır olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla, hukuki anlamda sınırsız olan asli kurucu iktidar, *siyasal* ve özellikle de *sosyolojik* anlamda, toplumun yerleşik siyasal inanç/değerleri, devlet anlayışı, yönetim geleneği ve toplumda var olan güç dengeleri/ilişkileri ile bağımlıdır; var olan bu siyasal inanç ve güç dengeleri asli kurucu iktidarı etkilemekte ve sınırlamaktadır (Göksu, 2011: 354). Bu yaklaşım çalışmanın birinci bölümünün son kısmında yapılan değerlendirmelerle de paralellik arz etmektedir. Hukuk devleti, kuvvetler ayrılığı, insan hakları gibi çalışmanın muhtelif yerlerinde vurgulanan ilkelerle egemenliğin önce kaynağına sonra da özellikle kullanımına ilişkin niteliklerinde dönüşüme uğraması “sınırlı ve sorumlu” egemenlik anlayışını ortaya çıkarmıştır. Şüphesiz bu anlayış kurucu iktidarı ve ortaya koyacağı anayasayı da şekillendirecektir. Büyük çoğunluğu ile demokratik değerleri benimsemiş, insan haklarına saygı, hukuka bağlılık, laiklik ve sosyal devlet gibi kavramları özümsemiş bir toplum için kurucu iktidar tarafından hazırlanan bir anayasa, eğer bu ilke ve değerlere yeterince yer vermemişse, er veya geç o toplum tarafından reddedilmeye mahkûmdur. Örneğin, Türkiye’de 12 Eylül döneminde yapılan 1982 Anayasası, yukarıda sözü edilen ilkeleri baştaki “Genel Esaslar” bölümünde devletin temel nitelikleri olarak kabul etmekle beraber, daha sonraki bölümlerinde onlarla çelişen ve bağdaşmayan birtakım kısıtlamalar ve yasaklar getirdiği içindir ki, daha mürekkebi kurumadan tartışılmaya başlanmıştır. Öyleyse, “egemen” iktidar olarak kurucu iktidarın hukuken yapabilme yetkisine sahip olduğu şeyle, fiilen yapabileceği şeyi birbirinden iyice ayırmak gerekir.

Öte yandan, kurucu iktidarın sırf kurucu iktidar olduğu için koyacağı kuralların toplumda mutlaka daha büyük bir saygı ve itaatla karşılanacağı ve daha üstün bir bağlayıcı güce sahip olacağı da ileri sürülemez. Normlar hiyerarşisi yönünden bu kurallar diğer hukuk normlarından daha üstün de olsalar, toplum gerçeklerine uymadıkları takdirde tamamen etkisiz kalabilirler. Bu konuda bir örnek vermek gerekirse; 1920’lerde Amerika Birleşik Devletleri’nde içki yasağı, kurucu iktidar tarafından anayasada yapılan bir değişiklikle “anayasa kuralı” olarak konmuş olduğu halde, yürürlükte kaldığı süre boyunca en az itaat gören ve en çok ihlal edilen kurallardan biri olmuştur (Kapani, 2009: 71).

Burada pozitivizmin bir yansıması ve yanılsaması karşımıza çıkmaktadır.<sup>35</sup> Meşruiyet ve hukukilik özdeşliği ve eşitliğinin kabul edilmesini ortaya çıkaran bu yaklaşım, bir egemen özne tarafından emredilmiş tüm eylem ve işlemlerin hukuki ve dolayısıyla meşru olduğu anlayışını benimser ve doğal olarak emredilen, bu emirler aracılığı ile hukuki olmayan bir düzenin kurulamayacağını göz ardı etmektedir (Köker, 2008: 333). Pozitif hukuk olarak adlandırılabilen bu yaklaşım tarzında hukuk araçsallaşabilir. Siyasal iktidarın yapmak istediklerini emir ve buyruklar ile yani yasalar aracılığıyla, yapması mümkün hale gelir. Böylece, siyasal iktidar hukuk aracılığı ile toplumu yönlendirebilir ve hatta topluma şekil verebilir. Bu çerçevede, egemenlik, kurucu iktidar olarak hukuk düzeyinde belli bir anlam ifade etse bile, siyasal açıdan pek fazla anlam ve değer taşımamaktadır. Çünkü sosyal gerçeklik alanında, her zaman her istediğini yapabilen, her türlü kayıt ve etkiden uzak, tamamen bağımsız ve üstün “egemen” bir iktidar yoktur. Bu anlamda hukuki meşruiyet, meşruiyetin yasallık boyutunu ifade eden ve işlevselliğini normlar hiyerarşisine borçlu olan bir kavramdır. Bir siyasi iktidarın aldığı kararlar ve yaptığı eylem ve işlemler, kendisine anayasa ve yasalarda tanınan sınırlar dâhilinde ise siyasi iktidar hukuki meşruiyet içinde hareket ediyor denilebilir. Çünkü pozitif hukuk zemininde hukukilik ile meşruluk arasında bir fark yoktur. Bununla birlikte, bu durum siyasi iktidarın toplumun çoğunluğu tarafından kabul gördüğünü ispat etmez. Bir karar, eylem veya işlem anayasaya ve de yasalar uygun olsa bile meşru olmayabilir (Petrovic, 2004: 9).

---

<sup>35</sup> Herhangi bir hukuk kuralının varlığını onun geçerliliği ile mümkün gören ve meşruluk ile kanunilik arasında hiçbir fark görmeyen pozitivist anlayış, anayasadan üstün bir yasa bulunmadığını söylemektedir. Anayasalar normlar hiyerarşisinde en üstte bulunan metinler olduğuna göre yeni bir anayasa için onların hukuki meşruiyetlerini kazanacakları bir üst kural, metin veya norm aramak yanlıştır. Doğal olarak, yeni anayasaların hukuki meşruiyetlerinden bahsetmek de sonuçlanması oldukça zor bir çabadır. Çünkü anayasanın üstünde bir norm olmadığına göre, anayasanın kendisinden üstün bir norma uygunluğu da anlaşılamaz. Böyle bir saptama peşinde koşmakta hem anayasanın üstünlüğü hem de normlar hiyerarşisi ilkelerine ters düşmektedir (Aydemir, 2004: 13). Kelsen' in öncüleri arasında yer aldığı pozitivist hukuk akımının normlar hiyerarşisi bağlamındaki görüşleri anayasaların bu hiyerarşideki konumu noktasında eleştirilmiştir. Çünkü normlar hiyerarşisinde her norm kendisinden bir üst normun öngördüğü organ tarafından ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, kanun ve kanunun dışındaki diğer normların temeli ve kaynağı anayasadır. Ancak Kelsen anayasanın hangi norma bağlı olduğunu veya anayasanın hukuki meşruiyetini nereden kazandığını açıklamamaktadır. Kelsen'e göre anayasa temel norm olduğu için bir hukuk kuralı değildir ve bu durumda anayasanın yaratıcısı yoktur (Aydemir, 2004: 13). Bir başka deyişle, bu yaklaşım anayasanın da bir iradenin ürünü olduğunu yani anayasayı ortaya çıkaran bir iradenin varlığını göz ardı etmektedir.

Sosyo-politik meşruiyet ise, en kısa ifadesiyle, toplumsal rızadır. Diğer bir anlatımla, sosyo-politik meşruiyet, toplumun yönetildiği siyasal sistem ile bu toplumun değer yargıları ve ilkeleri arasındaki uyum derecesidir (Dahl, 1963: 29). Demokratik anayasal devletlerde, siyasal iktidarların göreve gelişlerinin yürürlükte olan anayasa ve yasalara uygun olması hukuki meşruiyet için referans kaynağı olurken, siyasal iktidarın görev süresi boyunca her türlü eylem ve işlemi kendisine bu görevi vermiş toplumun isteği doğrultusunda yapma gerekliliğinin sebebi sosyo-politik meşruiyettir. Toplumun rızasını kazanmak zorunda olan siyasal iktidar, tam meşru çizgide varlığını devam ettirmek istiyorsa sosyo-politik meşruiyete her zaman ihtiyaç duyar. Modern devletin, geniş bir oranda rızaya dayanması gerekir. Modern devletin egemenliği, bireysel ya da kolektif iradelerin de üstünde bulunan bir iradeyse, bu iradenin geniş ölçüde tanınması devletin egemenliğinin sürekliliği için elzemdır (Karaböcek, 2011: 142). Meşruiyet kavramını, sosyoloji ve siyaset biliminin merkezine yerleştirmiş kuramcılardan Max Weber'in<sup>36</sup>, meşruiyeti anlatırken “siyasal iktidarların kendileri için aradıkları toplumsal tasdik” ifadesini kullanması sosyo-politik meşruiyetin önemini göstermektedir (Aktaran Çetin, 2003: 77).

Gül'ün şu ifadeleri hukuki ve sosyo-politik meşruiyet arasındaki farkı siyasal iktidar nezdinde açıklamaktadır:

*“Meşruluk özünde, hukuk alanını taşıyan bir özellik göstermektedir. Yasallık meşruiyete karine teşkil etmekle birlikte, aksi de her zaman mümkündür. Yani pozitif hukuka uygun yasal bir yönetimin, sosyo-politik gerçekler bakımından meşru olmayabileceğini de dikkate almak gerekir. Sosyo-politik meşruluğa göre bir iktidarın meşru olması ona tabi olan yönetilenler tarafından meşru kabul edilen, yani toplumda yaygın olan meşruluk inancına uygun olan iktidardır... O halde sosyo-politik bakımdan meşru bir iktidardan belli bir zamanda, belli bir toplumda, o toplumu oluşturan halk kitlesine egemen olan meşruluk anlayışını karşılayan bir iktidar olgusu anlaşılmaktadır.”* (Gül, 2010: 25).

Siyasal toplumu bir arada tutma ve beraber yaşam için elverişli siyasal ve hukuksal zemin hazırlama amacıyla toplumun değer yargıları, kültürel birikimi ve

<sup>36</sup> Modern sosyal bilimin önde gelen temsilcilerinden, 1864-1920 yılları arasında yaşamış Alman sosyolog Max Weber'in sosyal bilimlere yaptığı önemli katkılardan biri, meşruiyet kaynaklarını sınıflandırmasıdır. Siyasal iktidarın varlığını sürdürebilmek için ihtiyaç duyduğu meşruiyet, Weber'de sosyolojik bir anlam taşımaktadır ve başlıca üç kaynağı vardır: *Karizmatik, geleneksel ve yasal* otorite (Weber, 1995: 92).



dini inançları da asli kurucu iktidar tarafından dikkate alınmak zorundadır. Erdoğan'ın da belirttiği gibi;

*“Hukuki durum ne olursa olsun, fiiliyatta hiçbir anayasa yapıcı kendi dışındaki bütün etkenleri göz ardı ederek tümüyle kendi iradesinin bir eseri olan anayasa yapamaz. Demokratik olmayan yöntemlerle bir anayasa yapılması halinde bile, otokratlar toplumsal dinamiklerden az çok etkilenirken; toplumda yerleşik siyasal inanç ve tutumlar ve toplumsal güç dengeleri anayasa yapıcının yetkisini bir ölçüde sınırlar. Ayrıca, uluslararası ortam ve ülkenin dış ilişkileri de asli kurucu iktidarı bazı anayasal tercihleri benimsemek zorunda bırakabilir.”* (Erdoğan, 2005a, 52).

Türkiye’de 1982 Anayasasının yapılışı bu gözlemlerin doğruluğuna büyük ölçüde tanıklık etmektedir. Nitekim 12 Eylül’ü takip eden askeri yönetimin hükümranı olan Milli Güvenlik Konseyi 1982 Anayasasını yaparken Türkiye’nin tarihsel demokratik kazanımlarını tümüyle göz ardı edememiş ve ayrıca kendisini uluslararası toplumun ve Türkiye’nin uluslararası taahhütlerinin baskısı altında hissetmiştir. 1982 Anayasasının tümünden otoriter olmamasını ve bir takım anayasal demokrasi kurumlarına (Anayasa Mahkemesi gibi) yer vermiş olmasını büyük ölçüde bu etkenlere borçlu olduğumuz söylenebilir (Erdoğan, 2005b: 99-100).

Meşruiyetin hukuki ve sosyo-politik meşruiyet olarak sınıflandırılması, özünde meşruiyet kaynağında meydana gelen değişimle yakından ilgilidir. Cemal Bâli Akal, *“kendiliğinden meşruiyet olamaz, şu ya da bu ilke adına meşruiyet vardır”* diyerek meşruiyetin bir kaynağa ihtiyaç duyduğunu dile getirmiştir (Akal, 2005: 72). Karar alan, güç kullanan, söz sahibi olan, eylem ve işlem gerçekleştiren iktidarın tüm bunları yapmak için meşruiyet kaynağına sahip olması gerekmektedir.

Fransız Devrimi’nden sonra 18. yüzyılda, meşruiyetin kaynağı doğrudan Tanrı’dan veya Tanrı’nın yeryüzündeki temsilcisi olan hükümdar veya Kiliseden alınıp yeryüzüne indirilmiştir. Diğer bir ifadeyle, meşruiyet görünmeyen bir kaynaktan aranmamalı, bunun yerine bireyin siyasal yaşamla birlikte oluşturduğu siyasal toplumun kendisinde aranmalı anlayışı ortaya çıkmıştır. Toplum kendisini yönetecek kişi, sınıf veya meclis üzerinde söz sahibi olmalı ve demokratik usullerle siyasal iktidarı seçmelidir. Böylece, siyasal iktidar varlığını ve meşruiyetini toplum iradesine dayandıracaktır. Siyasal iktidarın varlığını ve meşruiyetini topluma dayandırması *demokratik meşruiyet* olarak adlandırılabilir. Bu bağlamda, ilahi

olanla bağlarını mümkün olduğunca kesen modern dünya görüşü ile uyumlu modern devlet anlayışının meşruluğunu sağlamada, ulusal egemenlik kavramının önemli ölçüde geçerli olduğunu söylemek gerekir. Bu açıdan asli kurucu iktidarın sosyo-politik meşruiyete sahip olması için gerekli ve önemli olan, ulusal egemenliği ne derece yansıttığıdır. Çünkü bir anayasa sosyo-politik meşruiyete sahip olduğu sürece var olabilir ve modern demokrasilerde meşruiyetin temel kaynağı toplum iradesidir. Rousseau'cu bir yaklaşımla bizzat halkın yeni anayasa hakkında son sözü söylemesi ve buna asli kurucu iktidarın olanak sağlaması sosyo-politik meşruiyet açısından onay anlamına gelmektedir (Şahin, 2013: 133-140).



## 4. OSMANLI DÖNEMİ ANAYASALARI ve EGEMENLİK ANLAYIŞI

Türkiye’de anayasa üzerine yazılmış eserlerin hemen hemen tamamı Türk anayasacılık tarihini Osmanlı’nın son döneminden itibaren başlatır (Arslan, 2005: 118; Erdoğan, 2012; Hazır, 2009; Küçük, 2005; Özer, 2012a; Tanör, 2016; Yılmaz, 2012). İmparatorluğun, özellikle son zamanlarının, ulusal egemenliğe geçişte önemli katkılar sağladığı dikkate alındığında, bu dönemin egemenlik kavramının incelenmesi zorunluluk arz etmektedir.

Kuruluşundan yıkılışına kadar daima monarşik bir yapıya sahip olan Osmanlı Devleti’nin çöküşünü engellemek için padişahın mutlak yetkilerinin azaltılması ve meşruti bir anayasal düzene geçilmesi dönemin aydınları ve yöneticilerinin gündemini meşgul eden düşüncelerin başında gelmektedir. Bu meşruti anayasal düzene geçebilmek için Batı Avrupa’da başlayan anayasacılık hareketleri esas alınmıştır. Bu bağlamda 1808 tarihli Sened-i İttifak, Osmanlı anayasacılık hareketinin başlangıcı olarak kabul edilmekle birlikte, tarihimizdeki maddi ve şekli anlamdaki ilk Anayasa, 1876 tarihli Kanun-ı Esasi olmuştur. Bu çerçevede, Osmanlı-Türk Anayasalarında egemenlik anlayışındaki değişimin daha iyi anlaşılabilmesi için, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki egemenlik kavramının serüvenini ele almak gerekir.

### 4.1. Osmanlı Devlet Sisteminde Egemenlik Anlayışı

#### 4.1.1. Osmanlı Öncesi

Osmanlı devlet sistemi, hükümdarlığının ırsen intikal ettiği bir saltanat ile buna bağlı kurumların oluşturduğu, egemenliğin tek kişide toplandığı monarşik ve İslami esaslara dayalı teokratik bir yapıyı ifade eder (Okandan, 1966: 280; Berkes, 2013: 22-24; Yılmaz, 2012: 25; Arsel, 1994: 6-19). Ancak, devlet geleneği çok eskiye dayanan Osmanlı’nın egemenlik anlayışı, Türk ve İslam egemenlik anlayışlarının bir sentezi sayılabilir (Üçok, Mumcu ve Bozkurt, 2002: 169). Bu senteze zamanla Bizans siyasal geleneğinin de tesiri olmuştur.

#### 4.1.1.1. Eski Türk Egemenlik Anlayışı

İslam öncesi Türk devlet yaşamında egemenliğin (iktidarın) kaynağının ne olduğu ve egemenliği kullananlara nasıl geçtiği veya devletin nasıl örgütlendiği gibi konularda kesin bir fikre sahip olmanın mümkün bulunmadığı yönünde yaklaşımlar bulunmaktadır. İktidarın yöneticilerle halk arasında paylaşıldığı görüşünü savunanlar yanında aksi görüşü savunanlar ve örneğin egemenliğin ilahi nitelikte olduğunu ya da devletin başında bulunan “Kağan” ve “Han” unvanını taşıyan hükümdarların ömür boyu iş görmek üzere geldiklerini söyleyenler vardır (Çamurcuoğlu, 2016: 23). Daha kabul gören bu ikinci yaklaşıma göre, İslamiyet öncesi Türk Devletlerinde egemenliğin kaynağı olarak görülen Gök Tanrı, Türk topluluğu içindeki bir aileye siyasal egemenlik (*kut*) verir, bundan sonra o aile toplumu yönetme hakkının mutlak sahibi olurdu (Ögel, 1982: 40). Egemenliği kullanan Kağan’ın mutlaka Tanrı tarafından kut’lanmış aile olan Oğuz soyundan olması şarttır (Özer, 2012a: 29). İlahi kökenli bu egemenlik anlayışı evrensel bir hedefe yönelik olup, pek tabii sonucu “cihan hâkimiyeti” anlayışıdır. Bu anlayışta devlet ailenin ortak malı olur, aile üyeleri içinden bir “han” ya da “kağan” seçilirdi. Nitekim Türklerin sosyal düzeni askeri ve siyasi yapı üzerine inşa edilmiştir. Toplumda sınıf farkı ve anlayışı bulunmamaktadır. Bunun en önemli dayanağı da Orhun Yazıtlarıdır. Bu yazıtlarda Bilge Kağanın tahta gelişi şu şekilde ifade edilmiştir: “*Tenri-teg Tengri yaratmış Türk Bilge Kağan*” (Ögel, 1982: 55). Yazıtlarda “Tanrı’nın insanlığı idare etmek için Türk hakanını tayin ettiğinin” ifade edilmesi, her çağda bir dünya devleti kurma idealinin sonraki dönemler için de geçerlilik arz etmesini ve kurulacak yeni devletler açısından da zihniyet bağlamında temel oluşturmasını sağlamıştır (Ögel, 2001: 4-5).<sup>37</sup> Bu ifade daha sonra “*Tengride kut bulmuş...Kağan*” olarak Uygur Türklerinin komşu ülkelere gönderdikleri resmi mektuplarda yerini almıştır. Günümüz Türkçesine göre yorumu ise, hanların, Tanrı tarafından ikbal, talih verilerek hükümdar olmasıdır (Ögel, 1982: 53, 56). Kut anlayışını batıdaki egemenlik doktrinleri ile kıyaslarsak, egemenliğin kaynağının Tanrı’da bulunduğu, bu gücün Tanrı tarafından “Han”a verildiği, ancak kişinin belirlenmesinde halkın da bir rolünün bulunduğu providansiyel ilahi hukuk doktrini ile bir benzerliği bulunmaktadır.

<sup>37</sup> Bu durum Osmanlı İmparatorluğu’nda “Kızılma” olarak sembolleştirilmiştir (Durgun, 2015: 27).

Eski Türklerde hakanlar egemenliği töreye uygun kullanmak zorundadır. Hakan töreye aykırı davranırsa Tanrı kut'unu geri alır. Bu çerçevede töre, meşruluğun önemli bir ölçütü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kalıplaşmış inanç yüzyıllarca Türklerin hayat tarzını belirleyen ölçü haline gelmiştir (Yücel Batmaz, 2018: 15). Türk hükümdarlarının örfe dayalı töreye bağlı olması ve görev sorumluluğunun bulunması, Batıdaki anlamıyla egemenlik kavramının mutlak ve sınırsız olması ilkelerine ters düşen niteliktedir. Ancak bu durum onların tek başlarına iktidarda olmalarına engel olmamıştır. Aksine Türk ilinde yaşayan halkın da Tanrı tarafından seçilmiş olan hükümdara itaat yükümlülüğü vardır. Halkın gözünde egemen kişi olan han, insanın bu dünyada yaşaması için mutlak surette gereklidir. Çünkü töreleri uygulayacak, yaşatacak olan kişidir. Han kanun koyabilir, vergi yükleyebilir, ayrıca cezalandırma yetkisine sahip olabilir. Aynı zamanda Büyük Han'ın kendilerine verdiği toprakları serbestçe yönetebilir (Üçok ve diğerleri, 2002: 169).

Orhun kitabelerinde Bilge Kağan halkın itaati sayesinde Türk devletini muhafaza edebildiğini söylemiştir (Arsal, 1947: 280). Güçlü merkeziyetçi bir yapının kendini gösterdiği bu sistemde İlin, yani Devletin varlığı, egemenliğin varlığına bağlıdır. Han, aynı zamanda egemen gücün yetkilerini kullanırken çok dikkatli davranmak mecburiyetindedir. Çünkü sahip olduğu gücü yanlış kullanırsa iktidardan alınabilmektedir. Bu sürekliliği canlı tutan ana düşünce ise devletin adaleti sağlama gayesidir. Devletin adalet sayesinde varlığını devam ettireceği inancı hâkim görüş olmuştur. Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig'de bu görüşü şu sözlerle ifade etmiştir (Hacib, 1988): *“Beğliğin (Devletin) temeli adalettir. Kağanları her vakit adalet üzerine hükmet edecek, çünkü beğlik (devlet) adalet üzerine ayakta duru (hayat bulur).”* Bu bağlamda Hakanın töreye bağlı olması ve halkın yararına çalışma zorunluluğunun bulunması, bazı yazarlar tarafından Batıdaki sosyal sözleşme kavramına benzetilmiştir (Ögel, 1982: 64).

#### 4.1.1.2. İslam Hukuku'nda Egemenlik Anlayışı ve Osmanlı

Türklerin kendilerine özgü egemenlik anlayışlarında önemli bir değişim noktası, İslam dininin kabul edilmesidir. Bu noktadan itibaren Türkler kendilerini yepyeni bir uygarlığın, farklı bir dünya görüşünün içinde bulmuşlardır. Benzer bir köklü değişim, imparatorluktan ulus-devlete, İslam uygarlığından Batı uygarlığına geçişte

yaşanacaktır. İslama göre egemenliğin sahibi Allah'tır. Ancak egemenlik insanlar vasıtasıyla halifeye tevdi edilir. Kur'an, *"Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder"* demektedir (Nisa Suresi 58. Ayet). Burada emanet, iktidar anlamında kullanılmaktadır. Ancak Türkler, İslam dinini kabul ederken eski devlet gelenekleri içinde yer alan böyle bir mirası, yeni kabul ettikleri bu inanç sistemine taşımışlardır.<sup>38</sup> Bu bağlamda bir süreklilikten bahsetmek mümkündür. Çünkü Türkler, sonraki yıllarda bu iki anlayışı birlikte sürdürmeye ve yaşatmaya çalışmışlardır. Türk hükümdarları, o dönemde halife olamayacakları için halifenin sadece dinsel otoritesini tanımışlar, halife de kendilerine siyasal yetkiler vermiştir (Üçok ve diğerleri, 2002: 170). Dolayısıyla, İmparatorluğun sonuna kadar Osmanlı egemenliği bu iki egemenlik anlayışının derin izlerini taşımıştır (Koçak, 2006: 152).

Batı'daki egemenlik anlayışında olduğu gibi İslam dünyasında da egemen gücün üstün, mutlak ve devredilmez bir otoritesi vardır. Egemenliğin kaynağı ilahi irade olmakla birlikte egemenliği kullanan ya da egemene vekil olan kişi yani Halifenin otoritesi, *biat* denilen devlet başkanına itaat ile tesis edilir. Halife, Müslüman toplumu yönetebilmek için bu biatı mutlaka almalıdır. Halk da Halifenin sözünden çıkmamalı, kurallarına uymalıdır. İslam hukukunda Halifelik ve Ululemr (yönetici) kurumu önemli bir vazifedir. Eski Türk inancına benzer bir biçimde yaygın kanaat halifenin egemen gücü doğrudan Allah'tan aldığı inancıdır (Türkan, 2001: 124). Bu inanç hükümdar olan kişinin de Hz. Peygamber gibi kutsal olduğu düşüncesine evrilmiştir. Zamanın müellifleri ve hükümdarlar, Ululemr'i *"Allah'ın yeryüzündeki gölgesi"* olarak ifade etmişlerdir. Türklerin İslâmiyete girişiyle birlikte egemenliğin tanrısal kaynağı hakkındaki Türk devlet anlayışı ile İslâmi dönemin egemenlik kavramı (*"zıllullâh fi'l arz - Allah'ın yeryüzündeki gölgesi"*) özdeşleştirilmiştir. İslam hukuk düşüncesine göre Müslümanlar Allah'ın ve Hz. Peygamberin velayeti altındadırlar. Halifenin velayeti de bu velayete benzetilmiş, genel ve mutlak olduğu düşünülmüştür. Bu durum İslam egemenlik anlayışını batıdaki egemenlik anlayışından ayıran en önemli husustur. Daha önce de bahsedildiği gibi

<sup>38</sup> Eski Türk geleneğinden İslâmi geleneğe geçiş sürecini Karahanlılar ve Gazneliler dönemi oluşturmaktadır. Bu dönemi anlatan Yusuf Has Hacib, Kutadgu Bilig'te şöyle der: "Bu beyler hâkimiyetlerini Tanrıdan alırlar; halk iyi olursa bey de iyi olur." (Hacib, 1988). *"Tanrı kime beylik işini verirse, ona işi ile mütenasip akıl ve gönül de verir."* (Kutadgu Bilig'den) (Cin ve Akyılmaz, 2000: 170).

Avrupa'daki egemenliğin gelişimi iktidarın laikleşmesi yönünde olmuştur. Ruhani iktidara sahip olan Papalık, kralların güçlenmesi ile birlikte devre dışı kalmaya başlamıştır. Merkezi otoritesi güçlenen kral, egemenliği kendisine özgülemiştir. İslam anlayışında ise iki otorite de aynı kurum altında vücut bulmuştur.

#### 4.1.2. Osmanlı Devleti'nde Mutlakiyet Dönemi ve Egemenlik

Kuruluş döneminde eski Türk töresine uygun olarak yönetimde aşiret usulleri uygulanmıştır. Yani memleket, ailenin ortak malı sayılmakta, "Ulu Bey" tayin edilen kişi aynı zamanda memleketin hâkimi olmaktadır. Bu bağlamda Osman Bey ve ondan sonra gelen Orhan Bey, Selçuklularda olduğu gibi Osmanlı hanedanının erkek üyelerine egemenlik hakkı tanıyarak bu eski Türk geleneğini sürdürmüşlerdir (Koçak, 2006: 159). Üçüncü hükümdar olan I. Murat zamanında (1360-1389) bu uygulama değişikliğe uğrayarak saltanata yalnızca hükümdarın oğulları getirilmeye başlanmıştır. Bununla beraber bir veliaht tayini ve "Al-i Osman" olarak adlandırılan Osmanlı hükümdar ailesi dışında başka bir sülaleden hükümdar tayini görülmemiştir. Devlet adamları ve askerlerce sevilen ve takdir edilen şehzade hükümdar olur, diğerleri ise "egemenliğin bölünmezliği (Nizâm-ı Âlem)" ilkesine dayalı olarak, bir isyan hadisesinin önüne geçilmek için öldürülürdü.<sup>39</sup> Ancak bu uygulama ile ilgili şu önemli hususa değinmek gerekir. Fatih'in Teşkilat Kararnamesi'nde titizlikle yazıldığı görülen madde metninden de anlaşılacağı üzere, "münasibdir" kelimesi kullanılarak tahtın haleflerine şehzade katli konusunda bir mükellefiyet yüklenmeyip sadece izin verilmektedir. Bir başka deyişle "lazımdır" ya da "vacibdir" denilmeyerek bunun bir gereklilik değil, cevaz olduğu vurgulanmak istenmiştir. Bu uygulamanın her daim bir gereklilik olmadığını, Mehmet Akman'ın eserini II. Osman döneminde Şeyhülislam olan Esad Efendi'ye ithaf ettiği cümlelerde de bulmak mümkündür. Çalışmanın ithaf sebebi olan anektod şu şekildedir; II. Osman, Lehistan seferine çıkacağı sırada, kardeşlerinin

<sup>39</sup> Kardeş katli, Yıldırım Bayezid zamanından (1389-1402) beri tatbik edilmekle beraber örfi hukuk metni olan Fatih Kanunnamesi ile yazılı hale gelmiştir: "...Ve her her kimesneye evladından saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı âlem için katl itmek münasibdir. Ekser ulemâ dahi tecviz etmişlerdir. Anınla âmil olalar." Ayrıntılı bilgi için bkz. (Özcan, 1982: 46; Ekinci, 2006: 1105-117). Bu uygulamanın sadece Osmanlıya mahsus ve münhasır olmadığını belirten Mehmet Akman, "Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli" adlı eserinde bu uygulamanın Sasanilerde, Roma ve Bizans'ta ve hatta Müslüman Endülüs devletinde de rastlandığına yer vermiştir (Akman, 1997: 20 vd.). Ancak bu devletlerde bu uygulama sonucunda elde edilmek istenen amacın nizâm-ı âlem düşüncesinden ziyade tahtı ele geçirmek olduğunu belirtmekte yarar bulunmaktadır.

en büyüğü olan Şehzade Mehmed'in katli için Şeyhülislam Esad Efendi'den fetva istemiş, Esad Efendi ise bunun İslam Hukukuna aykırı olduğunu bildirerek reddetmiştir.

Bu çerçevede, altı asırlık Osmanlı tarihi boyunca 61 şehzade katledilmiştir. Bunlardan 22 tanesi bilfiil isyan ettiği için öldürülmüştür. Diğerleri de çoğunlukla Fatih Kanunnamesi'ni takip eden 150 yıl içinde uygulanmıştır. 1603 yılında padişah olan Sultan I. Ahmet'in kardeşlerini öldürmeye lüzum görmemesi ve 1617'de vefatının ardından oğlu olmaması nedeniyle kardeşinin tahta geçmesi Osmanlı veraset anlayışında değişikliği beraberinde getirmiş; I. Ahmet'ten sonra, hanedanın en yaşlı üyesinin hükümdar olduğu "seniorat" usulüne geçilmiştir (Ekinci, 2006: 1115).

Bu gelenek nedeniyle Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar Roma, Bizans, İngiltere ve diğer Avrupa devletlerinin aksine, birden fazla hanedan işbaşına geçmemiştir. Bu çerçevede dünyanın düzeni anlamındaki nizam-ı âlem, devletin bekâsı için son derece önemli bir kavramdır. Çünkü nizam-ı âleme riayet edildiği sürece ilahi iradeyle "devlet-ebed-müddet" ayakta kalacaktır (Ocak, 1998: 74). Bu inanç o kadar güçlü olmuştur ki modern dünyanın değişimci atmosferi içinde doğan Cumhuriyet bile "ilelebet payidar" olacağı düsturundan kopamamıştır (Mahcupyan, 2000: 175).

Devlet gelişip büyüdükçe, sıkı bir merkeziyetçiliğe paralel olarak padişahın her bakımdan mutlak otoriteye sahip olması gereği anlaşılmıştır. Bu açıdan Yıldırım Beyazıt Orta Asya'dan gelen egemenlik anlayışını İslâm anlayışıyla bağdaştırmak istemiş ve Mısır'da göstermelik konumda bulunan halifeyle haberleşerek, onun da desteği ile İslâm dünyasında en büyük söz sahibi olmayı denemiştir (Pamir, 2004: 65). Batıda modern egemenlik anlayışının gelişimi hatırlandığında, orada Kilise ile mücadele eden imparator, kral ve prensler vardır. Burada ise halifelik makamı ile ondan bağımsız olma savaşı veren dünyevi iktidar sahipleri bulunmamaktadır. İslam'da Papalık devleti benzeri bir devlet olmadığı gibi, din adamı sınıfı da bulunmamaktadır (Koçak, 2006: 158).



Osmanlılarda egemenliğin kullanımının tek bir kişide toplanmasını sağlayan kişi ise Fatih Sultan Mehmet'tir. Bu açıdan Osmanlı-Türk egemenlik anlayışında Padişah II. Mehmet dönemi yeni bir kırılmaya işaret etmektedir. 29 Mayıs 1453'te İstanbul'un fethi ile hem eski bir imparatorluk geleneği olan büyük bir şehrin efendisi ve hem de merkezileşmiş bir imparatorluğun mutlak bir hükümdarı olmuştur (Ahmad, 2012: 30). Böylece İslamiyet ve eski Türk anlayışına bir üçüncüsü/yenisi daha eklenmiş, Osmanlı padişahının iktidarı, Bizans'ın "imperium" (bölünmez mutlak otorite) anlayışı ile güçlendirilmiştir. Fatih, bir yandan İslam dininin devlet başkanına tanıdığı üstün yetkiler nedeniyle egemenliğine kutsallık kazandırırken diğer yandan da evrensel Roma "imperium" anlayışına dayanarak merkeziyetçi, güçlü ve mutlak yetkili Osmanlı padişahı tipini ortaya çıkararak (Üçok ve diğerleri, 2002: 171), egemenlik anlayışını daha kesin bir çizgiye oturtmuştur. Böylece egemenliğin bölünmezliği prensibi Osmanlı siyaset hayatına iyice yerleşmiştir.

Ayrıca Fatih, kardeş katlinin kanunlaştırılması, kul (devşirme) sisteminin yaygınlaştırılması, rakip hanedanların ortadan kaldırılması, kendi ağzından "*dünyada tek insan, tek sultan*" şeklindeki ifade ile iktidarını kutsallaştırma, vezir-i azamın (sadr-ı azamın) ve divan-ı hümayun'un yeniden düzenlenmesi, örfi hukukun (sultanın hukuku) yaygınlaştırılması konusunda düzenleme yaparak hâkimiyetin çeşitli ellerde parçalanmasını önlemeye çalışmıştır (Cin ve Akyılmaz, 2000: 174-176).

Padişahlar yürütmenin gerçek anlamda başı olmuşlardır. Osmanlı Saltanatı içinde, Padişahın yanında önemli bir yürütme organı olan Divân-ı Hümayun'un da başkanı padişah olmuştur. Fatih'ten itibaren padişahların en önemli karar organı olan Divân'a başkanlık etmeleri geleneği terk edilmeye başlanmışsa da Divân-ı Hümayun yine padişahın divânı olmaya devam etmiş ve toplantılarda görüşülenler mutlaka padişaha arz edilmiştir (Cin ve Akyılmaz, 2000: 173). Osmanlı Devleti'nin çağdaşı devletlerde ortaya çıkan Curia Regis, Magnum Concilium gibi organlar feodal beylerden oluştuğu için kralın egemenlik hakkına ortak olan kurumlar olmuşlarken padişahın egemenlik ve yönetim hakkının kullanılmasına yardımcı olan, bizzat padişah tarafından tayin edilen görevlilerden oluşan Divan-ı Hümayun böyle bir fonksiyona sahip olamamıştır (Akyılmaz, 1999: 143). Yine, Osmanlı

padişahı yargı gücünün de başı olmuştur ve kadıların yargı yetkisini padişahı devir aldıkları düşünölmüştür. Bunun yanında cezaların infazı için de padişahın onayı gerekli olmuştur. Padişahın yargı gücünün başı olması Divân-ı Hümayun'da dava dinleyip adalet dağıtabilmesi yetkisini de içermiştir (Cin ve Akyılmaz, 2000: 173-174).

Fatih döneminden sonra Osmanlılarda egemenlik anlayışına yön veren hükümdar Yavuz Sultan Selim olmuştur. Yavuz'un Mısır ve Hicaz bölgesini fethetmesi, İslam dünyasında büyük yankı uyandırmıştır. Hicazın fethinden sonra Osmanlı Devleti'nde İslami unsurların devlet siyasetinde ağırlık kazanması hilafetin Osmanlılara tevdi edildiği şeklinde düşüncelere sebep olmuştur. Birçok müellif bu görüş doğrultusunda Osmanlı'daki egemenlik anlayışını açıklamaya çalışmıştır. Yavuz'un halifeliği devralmasını ruhani iktidarı ele geçirme olarak görmüşlerdir. Bunun da devletin teokratik monarşiye dönüşmesinde etkili olduğunu iddia etmişlerdir (Aldıkaçtı, 1982: 31). İnalçık'a göre ise mesele Yavuz'un hilafeti devralması meselesi değildir. Çünkü daha önceki hükümdarlar da halife unvanını kullanmışlardır. Burada yeni olan husus Yavuz'un Mekke ve Medine'nin koruyucusu olarak ilan edilmesi, adına hutbenin *Hâdimü'l-haremeyni's-şerifeyn* olarak okutulmasıdır (Sümer, 1992: 687). Bu da Osmanlı padişahını Memlûklüler'de olduğu gibi İslam dünyasının hâmisî konumuna yükseltmiştir (İnalçık, 1958: 70). Böylece kişiliğinde, ruhani ve cismanî iktidarın toplandığı Padişahın, Sünnî İslam dünyasının en güçlüsü konumuna yükselmesi yeni bir değişim noktasına işaret etmektedir (Üçok ve diğerleri, 2002: 171).

Yavuz Sultan Selim'den sonra tahta çıkan Kanunî Sultan Süleyman'ın da, Mekke Şerifi'ne yazdığı bir mektupta kendisi için "Mekke ve Medine Hadimi" unvanını kullanması ve en yüksek hilâfet makamına oturduğunu bildirmesi ilginçtir. Mekke Şerifi cevabında, Padişah'ı gaza başarıları sebebiyle manevî değer (fazilet) bakımından kendisinden ve diğer bütün İslâm hükümdarlarından üstün saymıştır (İnalçık, 1958: 71). Kanunî, hem İslam dünyasına hem de Müslüman olmayan Avrupa'ya yolladığı mektuplarda bu hususların hepsini ve klâsik egemenlik anlayışını kapsayan unvanlar ve ifadeler kullanmıştır. Batıya yönelik bu iddialarda bulunurken, İslam dünyası için de kendisini "halife-i Müslimin" ve "halife-i ruyî zemin" gibi unvanlarla tüm Müslümanların halifesi ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi

olarak adlandırmıştır (İnalcık, 2014: 66-67). Egemenliğin mutlaklığı konusunda Emevilerden beri kullanılan bir ifade olan “halifetullah” ya da “halife-i ruyi zemin” unvanlarının kullanılması, Peygamberin halifesi değil de Allah’ın halifesi olarak nitelendirildikleri için devlet başkanı olabilmek adına gerekli niteliklere sahip olmasalar dahi meşruiyetlerinin hiçbir zaman sorgulanmamasına neden olmuştur (İnalcık, 2014: 66; Yakuboğlu, 2006: 60).

Kanuni Sultan Süleyman döneminde egemenlik anlayışı hükmetme gücünün ülkenin sınırlarını aşması yönünde gelişme göstermiştir. Hükümdar ülke topraklarında tam hâkimiyete sahip olmuştur. Yasama, yürütme ve yargı yetkilerini tam anlamı ile kullanmıştır. Devletin giderek büyümesiyle Osmanlı sultanlarının her yönden mutlak bir otoriteye sahip olmaları ve otoriteyi başkaları ile paylaşmamaları gerektiği düşüncesi kuvvetlenmiştir (Koçak, 2006: 159). Artık İslam’ın hâmisi olan Osmanlı padişahı bu konumuyla dünyanın da sığınağı, yani kendine has deyimiyle “*padişah-ı âlem-penah*” olmuştur. Yine, İslam dünyasında nizâmı âlemin, Batı Hristiyan dünyasında ise Pax Ottomanica’nın efendisi olmuştur (İnalcık, 2005a: 35).

17. yy. başlarında I. Ahmet’ten (1603-1617) itibaren ise padişah oğullarının hükümdarlığı ve kardeş katli terkedilmiş, saltanata ailenin/hanedanın en yaşlısının geçmesi usulü kabul edilmiştir. Bu usûl, devletin yıkılışına kadar devam etmiştir. Kısacası Osmanlı İmparatorluğu’nda hükümdarların tahta çıkışları ve yetkileri, daha değişik bir deyişle egemenliğin kaynağı ve kullanımı konuları katı kurallarla belirlenmiş, böylece padişahların söz konusu yetkilerini “Nizâm-ı Âlem” ilkesi gereğince kendi kanlarından biriyle paylaşmalarının önüne geçilmek istenmiştir (Türe, 2005: 30). Diğer yandan nizâm-ı âlem fikri, devletin toplum karşısındaki tasarruflarının meşruiyetini sağlayan bir işleve sahip olmuştur (Mahçupyan, 2000: 174).

İmparatorluğun duraklama ve gerileme dönemlerinde egemenliğin nasıl bir şekil aldığı konusunda ise değişik görüşler bulunmaktadır. Başgil’e göre, Osmanlı Padişahları özellikle Kanuni Sultan Süleyman’ın son yıllardan sonra görkemli bir saltanat hayatı başlatmış, Halife-Sultan eski İran hükümdarları gibi mutlak bir iktidar kullanmaya ve Abbasi halifelerini taklit ederek “Allah’ın yeryüzündeki

gölgesi” sıfatını kullanmaya başlamışlardır (Başgil, 1960: 75). Arsal ise, Osmanlı sultanlarının güçlü oldukları devirlerde halife unvanını kullanmadıklarını, ne Kanuni’nin ne de ondan sonraki sultanların halifelik politikası izlediklerine ilişkin herhangi bir delilin bulunduğunu yazmaktadır (Arsal, 1999: 79).

Osmanlı’nın kuruluş ve yükselme dönemlerinde Batı Avrupa’nın Ortaçağı ve feodaliteyi yaşamakta olduğu olgusundan yola çıkıp Osmanlı’nın Ortaçağ Batı dünyasına mutlak monarşinin ilk örneğini göstererek modern egemenlik düşüncesinin doğumuna ilham kaynağı olduğu görüşleri de ileri sürülmüştür (Güriz, 2003: 200; Davutoğlu, 2004: 538). Ancak Osmanlı Sultanlarının egemenliği Batı’daki örnekleriyle karşılaştırarak klasik egemenlik kalıbına koymaya çalışmak, pek de kolay görünmemektedir. Bir yandan Osmanlı siyasal düzen hukukunun sadece şeriata değil, saltanat geleneğine dayanması, öte yandan alınan kararların şariat ile meşrulaştırılması Osmanlı’da kendine özgü bir egemenlik anlayışının varlığını ortaya koymaktadır (Koçak, 2006: 165). Bu bağlamda İnalçık, Osmanlı padişahlarının sultan-halife ve padişah-han şeklinde çifte unvanlı ve ikili iktidar sahibi olmakla birlikte, bu ikisi arasında gerçek bir birliğin var olmadığına işaret etmekte; Osmanlı Sultanının hem dünyevi hem de ruhani iktidarı, tekeline almakla mutlak “patromonial”<sup>40</sup> hükümdarlığın kusursuz bir biçimini ürettiğini söylemektedir (İnalçık, 2005b: 436).

Osmanlı’da, modern egemenlik anlayışının en önemli niteliklerinden biri olan süreklilik düşüncesi bulunmamakta, “devlet” ile “hanedan” eş anlamlı kullanılmaktadır (İnalçık, 2005b: 459). Ayrıca, buna ek olarak, modern egemenlik düşüncesiyle laikleşme arasında sıkı bir bağın bulunduğu, Osmanlı sultanlarının ise gelenek yanında kendilerini din ile meşrulaştırdıkları hatırlanması gereken önemli noktalardan biridir (Koçak, 2006: 166).

Osmanlı İmparatorluğu’nda Fatih Sultan Mehmet döneminden itibaren eski Türk egemenlik anlayışının etkisi azalmaya başlamış, Hanedan’ın diğer erkek üyelerinin egemenlikte bir payları kalmamıştır. 18. yüzyıldan itibaren padişahların "Halife" unvanını kullanmaya başlamalarıyla onların dinsel otoriteye de sahip olduklarını

<sup>40</sup> Patrimonyal devlette, kral, saray veya hükümdar topluma hâkim olmaktadır. Patrimonyalizm sonucu devlet, mülk, tebaa, kısaca herşey hükümdarın varlığına bağlı sayılmaktadır (İnalçık, 2005b: 436).

belirtmeleri egemenliklerini pekiştirmiştir. Bu şekilde eski Türk egemenlik anlayışının zamanla silinerek Bizans ve klasik İslâmi siyasi gelenek etkisini arttırmıştır (Pamir, 2004: 68).

Tarih içindeki bu gelişim incelendiğinde, Osmanlı siyasi geleneğinin ve sisteminin Devlet, Nizâm-ı Âlem ve Saltanat-ı Seniyye (Siyasal İktidar) yani Sultan (Padişah) olmak üzere üç unsur üzerine şekillendiğini söylemek gerekir (Durgun, 2015: 31). Bu unsurlardan iktidarı temsil eden ve devletin üç önemli fonksiyonunu bünyesinde bulunduran Osmanlı padişahlarının eski Türk ve İslâm egemenlik anlayışlarının etkisiyle kısa sürede mutlak yetkilere sahip hale geldiği ve devlet yok olmanın eşiğine geldiği zaman bile mutlak yetkilerini kullanmada hiçbir tereddüt göstermediği birçok tarihi ve siyasi olaydan anlaşılmaktadır. Nitekim şer'i ve örfi hukuk kurallarına uymaması durumunda Padişahın önüne maddi bir engel çıkmamaktaydı. Dinin içeriğinden gelen bazı temel ölçütler, Padişahı da sınırlandırmakta ise de,<sup>41</sup> buna uyulmamasının maddi bir yaptırımı yoktu (Hakyemez, 2004: 126).

<sup>41</sup> Padişah tarafından ataması yapılan Şeyh-ül-İslam, çok geniş yetkilere sahip olan Padişahların keyfi hareketlerine karşı bir fren mekanizması vazifesi görmekteydi (Okandan, 1966: 311). Okandan'ın ifade ettiği bu yaklaşıma benzer düşünceler Adnan Küçük'ün "Türkiye'de Anayasalar ve Anayasacılık Hareketleri" başlıklı makalesinde (2005: 89) de yer bulmaktadır: "*Osmanlı padişahlarının yetkileri geniş olmakla birlikte, Osmanlı Devleti için, yöneticilerin 'hiçbir bağlayıcı kurala tabi olmadığı ve hiçbir güç tarafından sınırlandırılmadığı' anlamda bir 'mutlak monarşi' niteliği yapmanın isabetli olmadığını düşünüyorum. Çünkü padişahların her çeşit tasarrufları, 'şer'i şerif' diye ifade edilen hukuki hükümlere uygun olmak zorundadır. Padişahın görevi şer'i hükümleri icra etmekten ibarettir. Her türlü icra yetkisi, İslami esasların çizdiği sınırlar çerçevesinde söz konusudur. Padişahın yetkilerini tahdit eden bir husus da, kamu adına yaptığı her türlü tasarrufun 'amme maslahat'ı ile kayıtlı oluşudur. Dolayısıyla, Osmanlı padişahları, icra konusunda amme maslahatı ile sınırlı olarak geniş yetkilere sahiptir. Yasama yetkisi de şer'i hukukun tanıdığı ölçüde mevcuttur. Padişahların sınırsız bir yasama yetkisi söz konusu değildir. Osmanlı kanun koyucusunun vaz'ettiği kanun hükümlerinden, tamamen şer'i hüküm niteliğinde olanlar ve içtihadi hükümlerin tercihi tarzında tedvin edilenler, İslam hukukçularının çaba ve gayretleri sonucu neticesi ortaya çıkmışlardır. Bir konuda şer'i bir hüküm varsa padişah onu değiştiremez. Olsa olsa ancak onu değiştirmeksizin kanun haline getirebilir. Ayrıca, padişah kamu yararı gerektirdiği belli konularda birden fazla içtihadi görüş varsa sadece bunlardan birisini tercih edebilir. Bir de yeni ortaya çıkan bazı hukuki meseleler karşısında Şeyh-ül-İslam'dan alınan fetvalar üzerine fermanlar çıkarabilir. Padişahlar sınırlı nitelikteki yasama yetkilerine istinaden, sair alanlarda (örfi hukuk) İslam Hukuku'nun kendisine tanıdığı ve şeriat ahkâmı ile de çatışmayacak şekilde, askeri ve idari alanlara ilişkin kanuni düzenlemeler yapmışlar, ta'zir cezalarını değişen şartlara göre farklı tarzlara göre düzenlemişlerdir, toprak rejimi ile alakalı kanunlar yapmışlar, bu kapsamda, özellikle yeni fethedilen arazilerin rejimini kamu yararının gerektirdiği şekilde tanzim etmişlerdir."* Bu noktada Osmanlı hukuk sisteminde Devlet Başkanı'nın yasama ve yürütme işlemleri şer'i hukuka uygun olmak durumundadır ve bu bağlamda bir nevi uyumluluk denetimi söz konusudur. Bunu Şeyh-ül-İslam'lar sağlamaktadır. Bu uyumluluk Osmanlı teokratik egemenlik anlayışını Batı tipi teokrasi anlayışından ayıran çok önemli farklılığı oluşturmaktadır. Çünkü Osmanlı'da İslam hukuk sisteminin

İmparatorluğun sonlarına doğru güç, iktidar ve saltanat Devlet-i Âliyye'nin ihtişamı günlerinde olduğu gibi devam etmemiştir. Kendine özgü geliştirdiği kurumlar ile altı asır “çok uluslu siyasal yapı” şeklinde varlığını sürdüren Osmanlı'da, özellikle duraklama döneminde savaşlarda yaşanan başarısızlıklarla birlikte, tüm devlet kurumlarında meydana gelen bozulmanın kendini hissettirmeye başlamasıyla ortaya çıkan ciddi sorunları düzeltmek için kimi önemli gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmeler sonrasında İmparatorluğun siyasi ve hukuki yapısında bazı reformların yapılması gereği duyulmuştur. İşte bu gelişmeler Osmanlı'nın egemenlik anlayışında köklü değişimlerin başlangıcına işaret etmektedir. Nitekim ulus-devlet, egemenlik, egemenliğin uygulama alanı olan ülke (vatan) ve millet/ulus (insan topluluğu) gibi kavramların Osmanlı siyaset diline girdiği bu dönemde, Batı'nın da etkisiyle bir modernleşme sürecine girilmiş ve köklü bir zihniyet değişimi yaşanmıştır.

## **4.2. Osmanlı Modernleşmesi ve Anayasacılık**

### **4.2.1. Osmanlı Modernleşmesi ve Dönüşümün Sinyalleri**

Batı toplumunda 16. yüzyıldan itibaren görülen ekonomik, siyasal, sosyal, kültürel ve bilimsel değişim modernleşme olgusunu ortaya çıkarmıştır. Felsefi alt yapısını Rönesans ve Reform Hareketleri ile Aydınlanma düşüncesinin oluşturduğu modernite 17. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkmış, son üç yüz yılın paradigması haline gelmiştir (Beriş, 2008: 483-484). Geleneksel toplumdan modern topluma doğru yönelen hızlı ve köklü değişimi ifade eden modernleşme, esasında Batılı olmayan toplumların, Batıyı model alarak yaşadıkları toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel değişimlere karşılık gelmektedir (Altun, 2011: 13). Bu nedenle aynı süreci belirtmek için “Batılılaşma” terimi de kullanılmaktadır.

Modernite, Avrupa'da az önce sayılan değişim ve gelişmelerin kesişmesiyle meydana gelen “kendiliğinden” bir değişimdir. Bu değişim uzun yüzyıllar boyunca ve iç dinamiklerin etkisiyle gerçekleşmiştir. Modernleşme ise bu modelden hareketle Batı dışı toplumların bilinçli çabalar ile gerçekleştirilmeye çalışılan, yani

---

gereği olarak hiç dokunulmayan alanlar olduğu için bu anlamda Batı ile birebir karşılaştırmak mümkün değildir.

müdahaleye dayalı bir süreçtir. Burada süreç kendiliğinden gelişmediği gibi dış etkenlerin devreye girmesi söz konusudur (Beriş, 2016: 251).

Aydınlanmanın siyasal egemenlik konusunda getirdiği düşünceler ise, 1776 Amerika ve 1789 Fransız Devrimlerinin düşünsel altyapısını oluşturacaktır. Bu gelişmeler, feodalitenin yıkılması, burjuvazinin güçlenmesi, Reform ve Rönesans hareketlerinin etkisiyle Batı Avrupa'da ihtilal hareketlerinin başlamasına yol açmış ve ortaya çıkan ulus-devletlerin şekillenmesini sağlamıştır (Poyraz ve Arıkan, 2003: 69). Osmanlı modernleşmesi kapsamında ciddi kopuşların yaşanması da bu noktada kendini göstermektedir. Çünkü modernleşme denilen çok boyutlu ve çok katmanlı gelişmeler bütünü önemli dönüşümlere yol açmıştır. Çok uluslu bir imparatorluktan, ulus-devlete geçiş, şüphesiz söz konusu dönüşümlerin akışını hem niteliksel hem de niceliksel yönden etkilemiştir (Erdem, 2018: 497).

Avrupa'da yaşanan bu değişime Osmanlı Devleti başlangıçta mesafeli yaklaşmıştı. Ancak duraklama döneminde özellikle savaşlarda yaşanan başarısızlıklarla birlikte, tüm devlet kurumlarında meydana gelen bozulma kendini hissettirmeye başlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'daki üstünlüğünün sona erdiği Viyana yenilgisinden (1683) sonra, üç kıtaya yayılan bu büyük imparatorluk, bir zamanlar hüküm sürmüş olduğu topraklardan çekilmek zorunda kaldı. 19. Yüzyıla gelindiğinde ise başta ekonomik, siyasi, askeri ve bilimsel konular olmak üzere birçok başlıkta gerileme daha belirgin hale geldi. Gün geçtikçe artan bir oranla sistemi yıpratmaya başlayan sorunların daha çok askeri başarısızlıklarla kendini hissettirmiş olması, reform çabalarının ordu ile başladığı düşüncesini kuvvetlendirdiğinden, askeri reformların başlaması ile devletin modernleşme sürecine girdiği sonucuna ulaşmak mümkündür (Ortaylı, 2002: 24-25).

İlber Ortaylı, Osmanlı modernleşmesinin Avrupalılar ile ani karşılaşmanın yarattığı bir şok olmadığını, bu nedenle Tanzimat devriyle sınırlanamayan, daha eskiye uzanan bir olgu olduğunu belirtmektedir (Ortaylı, 2002: 28). Bu bakımdan modernleşme sürecinin başlangıcı için tarih koyma konusu tartışmalı olmakla birlikte, sadece askeri alandaki problemlere yönelik çözüm arayışı biçiminde gerçekleşen bu yöneliş, bir süre sonra toplumsal, kültürel, ekonomik, yasal, siyasal, felsefi olarak da Avrupa'ya yönelmeye ve onu model almaya vesile olur.

Yaşanan bu ve benzeri gelişmeler artık devletin kendisi dışında da bir medeniyet olduğunu kabul etmesiyle sonuçlanmıştır. Zamanla önceki üstün görme anlayışı yerini eşitliğe daha sonra da Batı lehine olacak şekilde hayranlığa bırakmıştır (Beriş, 2016: 254). Böylece Osmanlı devlet geleneğini oluşturan ve besleyen klasik siyasal geleneklere ilave bir başka siyasal anlayışın da etkisinin başladığı ve etkisinin günümüzde bile yoğun şekilde tartışma konusu olduğu bir döneme girilmiştir. Bütün bunların sonucunda da Türkiye tarihinin son iki yüzyılına damgasını vuracak olan Batı modeline göre “topyekün değişim” süreci yaşanmaya başlanır (Vatandaş, 2012: 65). Bu süreçte atılan adımlar da önceki dönemlerde olduğu gibi yine devlet tarafından atılıyordu. Bu değişim sürecinde değişmeyen olgu ise geçmişte olduğu gibi devletin bekâsı anlayışı idi. Devletin bekâsı ideolojisiyle, devlet egemenliği her türlü toplumsal oluşumdan üstün, tartışılmaz, sürekli olarak korunması ve güçlendirilmesi gereken demokratikleşme ve değişim taleplerine karşı normatif öncülüğe sahip bir gerçeklik olarak yaşama geçirilmiştir. Çünkü İslam öncesi Türklerin toplumsal yapıları ve devlet anlayışları mülkiyetsizlik ve sınıfsızlık temeline dayandığından, Osmanlı Devleti’nde toprağa dayanan sınıflı bir yapı ortaya çıkmamıştır. Mülkiyetsizlik ve sınıfsız toplum, Osmanlı değer, gelenek ve kurumlarının kendine özel yapılar şeklinde biçimlenmesini sağlamıştır. Bu durum genelde Türkleri özelde Osmanlıları Batı devlet ve toplum anlayışından kökten ayırmaktadır. Mülkiyet temelli bir aristokrat sınıf ortaya çıkmadığından, Batı Avrupa zihniyetinde gerçekleşen devlet ve halk ayrımı söz konusu değildir. Osmanlı’daki bu anlayış çerçevesinde devlet, Tanrısal kutsallığa sahip hanedan ile halktan gelen memurların oluşturduğu bir yapıdır (Durgun, 2014: 31). Bu bakımdan nasıl ki ilk Osmanlı sultanları için en önemli amaç toplumu bir arada tutmak iken, 19.yy dan sonra, bürokratik ve askeri seçkinler için de gerekçe aynen geçerli olup düzenin korunması ve ülkenin modernleştirilmesi çok önemli bir amaç olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Osmanlı’da başlayan reform çalışmaları “aristokratik” ya da “burjuva” nitelikli toplumsal tabana sahip değildi (Durgun, 2015: 44).

Osmanlı için yakın zamanlara kadar “aşağı, değersiz, güçsüz” olan Avrupa ülkelerinden bazılarının, olumsuz özelliklerinin birçoğunu oldukça önemli bir konuma dönüştürmesi, bir türlü problemlerini çözemeyen Osmanlı devlet adamlarında, Avrupa’ya yönelik büyük bir ilgi ve hayranlığa neden olur. Kısa süre



sonra da, problemlerini onları model alarak aşmayı düşünürler (Vatandaş, 2012: 68). Bu Osmanlı için çok köklü ve büyük bir değişimdir. Çünkü Osmanlı devlet adamları ilk defa bazı konularda Avrupalıdan geri olduğunu kabul etmeye başlamıştır. 18. yüzyılla birlikte artık ıslahat demek, Batılı gibi olmaya çalışmak demektir. Bu bağlamda Osmanlı modernleşmesinin ilk ve önemli bir safhası olan Lale Devri (1718-1730) bu şartlar içerisinde doğar. Cemil Meriç'in ifadesiyle (1980: 478) *“kendi irfanına güvenini kaybeden Osmanlı”* Lale Devriyle birlikte Batıyı taklit etmeyi kendisi için gaye edinir. Sürecin önemli şahsiyetlerinden Ahmed Mithat Efendi'ye göre, modernleşme bir zihniyet değişimi olarak başlar (Vatandaş, 2012: 70).

Lale Devrinde Avrupa medeniyetine ait olan bazı unsurlar bilinçli bir şekilde iktibas edilmiş; ancak zihniyet düzeyinde çok önemli bir değişim geçirilmemiştir. Batıdan gelen fikirler ve Batı zihniyeti tanınmaya başlanmış, ancak bu devirde sınırlı kalan iktibasların daha bilinçli bir hal alması ve kurumlara sirayet etmesi “Nizam-ı Cedid” (Yeni Düzen) ile birlikte III. Selim döneminde olmuştur. Osmanlı modernleşmesinin başlangıcının sembolik ismi III. Selim ilginç bir rastlantı sonucu olarak Fransa'da Devrim'in patlak verdiği 1789 yılında tahta çıkmıştı (Erdoğan, 2012: 23). III. Selim'in getirdiklerinden biri meşveret usulünün yeniden canlandırılması olmuştur. Bu usule göre kararlar devlet ileri gelenlerinin katıldığı ve padişahın başkanlık ettiği toplantılarda alınmaktaydı. Bu dönemde oluşturulan ve adı Meclis-i Meşveret olan bu kurul Hüseyin Nail Kubalı'ya göre, *“Meşrutiyet rejiminin kurulmasını hazırlayan bir hareket”* idi (Kubalı, 1960: 46).

III. Selim idari, askeri, siyasi ve diplomatik alanda birçok ıslahat yapılması gerektiğini düşünmüş ise de, kendi zamanında bu reformların birçoğunu gerçekleştirmesi mümkün olamadı. Ancak, Batı tipi bir ordu kurma düşüncesi ve bu amaçla Batı'dan eğitici, uzman getirtilmesi ile Osmanlı Devletinde ilk olarak Batı'ya dönük bir *“asker aydın”* tipinin doğması sağlandı. Ayrıca yabancı ülkelerle diplomatik ilişkilerin başlaması ve bu ülkelere genç kadroların gönderilmesi Batı düşüncesinin tanınmasını ve Batı'ya dönük bir *“sivil aydın”* tipinin de oluşmasına kaynaklık etti. Böylece yetişen asker-sivil yeni Türk aydınları Tanzimat ve Meşrutiyet reformlarında etkili oldular (Tanör, 2016: 37; Zürcher, 2013: 46).

Bununla birlikte ilk sistemli batılılaşma hareketlerini başlatan ise, Osmanlı İmparatorluğu'nun "Büyük Petro'su" olarak anılan II. Mahmut olmuştur. Bu dönemde ilk kez yurtdışına öğrenci gönderilmiş, ayrıca Batı kültürünü kabul etme yönündeki kültür değişmesi hareketi köktenci ve zorlayıcı nitelik kazanmıştır (Beriş, 2016: 257). Devletin merkezi idare teşkilatının yeniden organizasyonunu amaçlayan düzenlemeler ile klasik Osmanlı devlet ve idare anlayışından uzaklaşılırken, Batı tarzı devlet ve idare anlayışına yaklaşmanın ilk örneği ve tecrübesi yaşanmıştır. Yapılan reformlar ile bakanlardan oluşan hükümetin ve gerçek bürokrasinin doğuşu belirmeye başlamıştır. Sultan'a ve Osmanlı Hanedanı'na sadık olmaya devam eden bu sınıfın üyeleri, artık ifadesini sadece Sultan'ın kişiliğinde bulmayan devlete daha büyük bir sadakatile bağlıydılar. Tanzimat olarak bilinen yeni bir reform ve yeni yeniden örgütlenme programını başlatan bu yeni devlet görevlileri, ülkeye batılı fikirleri getirdiler ve Avrupa'yı kendileri için bir model ve esin kaynağı olarak gördüler. Onlar modern Avrupa'nın gerçekleştirdiği başarıların temelinde özel mülkiyetin kutsallığı ve Sultan'ın o zamana kadar mutlak olan otoritesinin anayasayla sınırlanması gibi iki ilkenin bulunduğunu anlamışlardı (Ahmad, 2012: 37).

Özerkleşen askerî güce karşı 1826 yılında yeniçeri ocağını ortadan kaldıran (Vaka-i Hayriye) II. Mahmut, ayrıca kendi döneminde eyaletlerin başına hem mülkî hem de askerî yetkilere sahip müşirler, sancaklara ferikler atamıştır. Ulemanın malî ve idarî özerkliği kaldırılarak, yeni okulların açılmasıyla genç kadroların yetişmesinin önü açılmış, âyânın, yeniçerililerin ve ulemanın baskısından kurtarılmış bir yönetim yapısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Böylece merkeziyetçilik yönünde önemli adımlar atılmıştır. Bunların yanında askerî konularla ilgili olarak *Dâr-ı Şûra-yı Askerî*, adlî konularla ilgili olarak *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye*, idarî konularla ilgili olarak *Dâr-ı Şûra-yı Babîâli* sürekli danışma ve karar organları olarak kuruldu (Tanör, 2016: 67). Bu organların sürekli devlet organı olarak kurulmaları, belirlenmiş ayrı görevlerinin olması, onları eski Meşveret Meclisi'nden ayırmış ve bu durum idare, adliye, eğitim, ordu alanlarında uygulanacak bir hukuk devleti mekanizmasının kurulmasına doğru bir adım oluşturmuştur (Berkes, 2013: 173).

II. Mahmut, eğitim sahasındaki hamlelerine devam etmiş; 1827'de dönemin modern usullerine göre eğitim veren bir tıp okulunun açılmasını sağlamıştır. Osmanlı'nın son dönemlerine girerken pek çok aydının fikirlerinin oluşmasında referans kaynağı olacak pozitivist düşünce Osmanlı Devletine (sistemli ve resmi açıdan) ilk kez bu okul vasıtasıyla girmiştir. Bu okulları 1832'de açılan Mızıka-i Hümayun Mektebi ve 1834 kuruluş tarihli Mekteb-i Ulumu Harbiye izlemiştir. İsimleri anılan bu okulların ayırt edici özelliği, öğrencilerin kılık kıyafetinden, müfredata kadar izlenen yolun tamamen Batılı bir çizgi takip etmesidir. Girilen bu inkılap süreci zihniyet değişikliklerini de başlatmıştır. Batı medeniyetini temsil eden toplumlarla çok eskiden beri temaslarda bulunmasına rağmen kendi değerlerini uzun süre muhafaza etmeyi başaran Osmanlı, artık bu medeniyete ait değerleri büyük bir istek ve hızla kabul edebilen bir görüntü vermiş, yeni hayat tarzı ve dünya görüşü Osmanlı elit tabakası üzerinde hâkim olmaya başlamıştır (Beriş, 2016: 259). Çünkü siyasal sistemin ilkeleri, ait olduğu medeniyetin değerlerinden türetildiğinden, siyasal sistemle onu üreten medeniyet arasında sıkı bir ilişki vardır. Medeniyetle ilişkisi nedeniyle siyasal sistem, yeni medeniyetin evren tasavvuruna göre oluşturulur. Siyasal sistemin amacı, toplumsal sorunları çözerek toplumu yeniden biçimlendirmek olduğundan, yeni toplumun sahip olması gereken siyasal değerleri ortaya koyar (Bıçak, 2010: 240).

Osmanlı'da ilk modernleşen kurumların arasında, modernleşmenin her aşamasında kilit konumda olan okulların özel bir yeri vardır. Osmanlı'da Batı kültürünün etkisinde aydınların yetişmesine ortam sağlayan modern eğitim kurumlarının oluşturulmasıyla başlayan süreç, diğer gelişmelerin de tohumlarını atmıştır. Laik karakterli eğitim veren bu okullar, Osmanlı'da hiç bilinmeyen, tamamen yabancı oldukları pozitif düşüncelerin yayıldığı gerçek bir kaynak haline gelir. Eğitim aracılığıyla ülkeye giren materyalist anlayış epistemolojiyi değiştirerek dini bilginin geri atılmasına neden olmuştur. Geleneksel topluma ve Batı medeniyetine karşı bakış açıları değişmiş ve bu da reformlar yapılırken izlenecek yöntemi ve reformların mahiyetini etkilemiştir (Beriş, 2016: 265).

Batı'da Fransız Devrimi'nin gündeme getirdiği siyasal düşünce ve idealleri benimseyen bu aydınların başlattığı anayasacılık hareketinin geniş halk kitlelerinden destekçisi o zaman itibarıyla olmaması nedeniyle bu amaçta başarılı

olunabilmesi için, merkezdeki geleneksel güçlerin desteğinin alınması gerekiyordu. Söz konusu güçlerin arasında en etkili konumda bulunan kurum ordu idi. Sonuçta aydınların ve ordunun girişimleri, Türk hukuk ve siyaset tarihinin ilk yazılı anayasasının 1876 yılında padişah II. Abdülhamit'in iradesiyle yürürlüğe konulmasına ve parlamentolu bir meşruti rejime geçilmesine yol açmıştır (Türe, 2005: 33).

Lale Devri'yle başlayıp, III. Selim ve II. Mahmut'la yoğunlaşarak süregelen modern reformlar, 1839'a gelindiğinde, birçok değişikliğin yanı sıra, bürokrasiyi de yaratmıştır. Özellikle dış münasebetlerin en etkili olduğu hariciye, ordu ve "Tercüme Odası" yeni tip bürokratların ve aydınların yetiştiği kurumlar olacaktır (Zürcher, 2013: 74). Devleti kurtarmanın yolu olarak II. Mahmut döneminde başlayan işlevsel arayışlar, 1839'a gelindiğinde bir zihniyet arayışına dönüşmüştür (Kahraman, 2008: 110). Ortaylı'nın "*Babîâli asrı*" (Ortaylı, 2002: 89-122) olarak nitelendirdiği bu dönemde siyasete biçim veren güç bürokrasidir. Ona göre Babîâli'nin egemenliği bürokrasinin modernleştiği, güçlendiği, dolayısıyla Türkiye tarihinde modern merkeziyetçiliğin kurulduğu dönem demektir. Bu açıdan Türkiye'nin modernleşme tarihi açısından Tanzimat dönemi (1839-1871) özel bir öneme haizdir. Çünkü Osmanlı siyasi tarihinde bu yıllar devlet sistemini kökten değiştirmeye yönelik önemli düzenlemelerin yapıldığı bir yenilik sürecidir. Yine Avrupa'da gelişen hür düşüncenin Osmanlı toplumundaki etkileri özellikle Tanzimat hareketlerinde görülmüştür. Nitekim 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı, Aydınlanma'nın siyasal düşüncesinin Osmanlı İmparatorluğu'nda da etkili olduğunu göstermiştir. Fermanda Locke'un, kaynağını insan aklında bulan tabii hak kavramının, Rousseau'nun toplumsal sözleşme anlayışının, Voltaire'in vicdan özgürlüğü görüşünün, dinsel inançlara ve düşüncelere hoşgörüyle yaklaşılması düşüncesinin etkileri görülür (Başçı, 2002: 13).

Bu dönem Türk fikir adamlarının en çok etkilendikleri Batılı düşünürler ise genellikle Fransız aydınlarıdır. Tarih içerisinde Osmanlı Devleti'nin en çok ilişki içinde bulunduğu ülkenin Fransa olması ve Osmanlı öğrencilerinin tahsil için Fransa'ya gönderilmiş olmaları nedeniyle en çok Fransız fikir ve görüş adamlarından etkilenilmiştir. Bu etkilenmenin en açık göstergesi Aydınlanma filozoflarının eserlerinin tercümeleridir. Montesquieu'nun Roma'nın Esbab-ı İkbal

ve Zevali'ni, Ruhüş-Şerai'nini Namık Kemal tercüme etmiştir. Rousseau'nun Emile'ini, İtiraflar'ını Ziya Paşa; yine Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi eserini Namık Kemal tercüme etmiştir. Bunların yanında birden çok Türk düşünür tarafından diğer Batılı yazarların eserleri tercüme edilmiştir. Tercüme edilen eserler arasında materyalist ve pozitivist fikir ve görüşleri içeren eserler de bulunmaktadır (Akgün, 1999: 476).

Roderic Davison bu süreci şu şekilde nitelendirmektedir: *“Tanzimat devri, geniş çizgileri ile Cumhuriyet'in kökleşmesinden sonra tam meyvelerini vermeye başlayan bir fikir ve müesseseler tohumlarının ekilmiş olduğu bir devir olarak değerlendirilebilir.”* (Davison, 1981: 29). Gerçekten de Cumhuriyet devrinde yapılan reformların temelleri bu süreçte atılmış; en azından bunlar Tanzimat devri ve onu izleyen zaman diliminde tartışma gündemine girmiştir. Bununla birlikte Osmanlı aydınları bu yıllarda hala Batı medeniyetine pragmatist bir anlayışla yaklaşma eğilimindeydiler. Tanzimat'ın modernleşmeye karşı pragmatist yaklaşımı güvenlik endişesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü Türk aydınlarını Batı düşünce akımlarıyla ilgilenmeye götüren, yıkılmakta olan bir düzene seçenek arayışıydı. Birkaç yüzyıl önce, Avrupa ülkelerinin hiçbirini kendisiyle eşit ve kendisine muhatap görmeyen İmparatorluk, artık sadrazamının (Mustafa Reşit Paşa) ağzından “Bütün devletler kendi başkentini korumaya çalışır; bizi başkentimiz koruyor” diyecektir. Yani Avrupa ülkelerinin, devletin yıkılmasına izin vermemelerinin nedeninin İstanbul'u ve boğazları paylaşamamaları olduğunu itiraf edecek hale gelmiştir. Tanzimat Fermanı, bu manada, Osmanlı devlet adamlarının devletin bekâsını temin için Avrupa devletlerinin desteğini sağlamak amacıyla onlara hoş görünme çabalarının ürünüdür (Beriş, 2016: 262).

Tanzimat devrinde şer'i hukukun devletin temel yapısındaki başat niteliği değiştirilmemiş ise de, Batı ülkelerinin çeşitli alanlardaki kanunları da alınarak İmparatorluğun hukuki yapısında bir reformasyona gidilmek istenmiştir. Ayrıca Tanzimat Dönemine kadar Müslüman olmayanların dinsel yaşamları bir hoşgörü çerçevesi içinde korunmuşken, bu dönemde bunların hak ve özgürlüklerinin ve yasa önünde eşitliğinin sağlanması devletin teokratik yanında kopuş olduğunu gösteriyordu (Tanör, 2016: 108). Bu açıdan toplumsal hayatın her safhasını düzenleme konusunda iddia sahibi olan İslam'ın artık bu alanın dışına çıkarılması

fikri gelişmeye başlamıştır. Devletin kurtulması için çözüm arayışında olan Tanzimat adamlarının istikameti laiklik olmuştur. Laikliğin Avrupa'da yüzlerce yıl devam eden din savaşlarını sona erdirdiğini ve özellikle aydınlanma düşüncesinin toplumsal ve siyasi hayata hakim olmasından sonra, dini kamusal alanın dışına çıkaran Avrupa devletlerinin kendi içlerinde birliği sağladığını gören Tanzimatçıların benimsediği laik yaklaşım, pragmatik mülahazalardan doğmuştur. Amaç devletin çöküş sürecinden kurtarılmasıdır. Bu manada Tanzimat adamları için laiklik “amaç” değil “araç” olacaktır. Bu devrede başlayan laiklik yaklaşımı Cumhuriyet dönemine uzanacak; ancak mahiyetini oldukça değiştirecektir (Beriş, 2016: 264).

#### 4.2.2. Osmanlı Modernleşmesi Döneminde Anayasacılık Fikri

Tanzimat'ın yeni düzeni, imparatorluk coğrafyasında teşekkül eden milletler konseptinde ve aynı zamanda sosyo-ekonomik dönüşüm bağlamında halk tabanlı meşrutiyetçi/anayasalcı akımı ve kitlesel söylemleri bir nesil sonra yaratmıştır. Bu nedenle Tanzimat dönemi ve sonrasını haklar temelinde gerçekleşen bir zihinsel dönüşüm süreci olarak nitelendirmek gerekir (Kahraman, 2008: 111). Liberal reformist fikirlerin de ülkeye girmesine zemin oluşturan Tanzimat döneminde (Tanör, 1991: 72), Mümtaz Turhan'ın “*birer mektep vazifesi görmüş fikir vasıtaları*” olarak ifade ettiği (Turhan, 1997: 172) basının gelişmesi ve basın aracılığıyla Yeni Osmanlıların fikirlerini yayma olanağına kavuşması ile mutlakîyet rejimine karşı gittikçe artan bir muhalefet baş göstermiştir. Bu dönemde ortaya çıkan ve Enver Ziya Karal tarafından Osmanlı'nın “*ilk muhalefet partisi,*” (Karal, 1977: 313) Feroz Ahmad tarafından da “*devleti kendi çıkarlarını hesaba katmaya zorlayan bir popüler Müslüman baskı grubunun ilk örneği*” (Ahmad, 2012: 41) olarak kabul edilen Yeni Osmanlılar bir muhalefet odağı olarak ortaya çıktı. Böylece, Ortaylı'ya göre Türkiye'de “*aydın geleneğinin başlangıcını*” oluşturan (Ortaylı, 1985: 1703), Yeni Osmanlılar, Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan, devleti kurtarmak için tüm alanlarda yenilik yapmak gerektiği düşüncesinin yeni bir halkasını oluşturuyorlardı.

“*Osmanlı yenileşme tarihinin ilk özerk aydın hareketi*” (Türküne, 1995: 75) olarak ortaya çıkan ve Namık Kemal ve Ali Suavi gibi aydınların başını çektiği “Yeni Osmanlılar” Avrupa'da egemen olan liberal anayasacılık fikirlerinden etkilenen,

dindar Osmanlı vatanseverleriydiler. İmparatorluk içindeki çeşitli ulusal ve etnik gruplara “Osmanlılık”ı bir üst kimlik olarak vermek isteyen bu aydınlar Kanun-ı Esasi’yi ve parlamentoyu hukuk önünde eşit vatandaşlık yoluyla birliği sağlayacak birer araç olarak görüyorlardı (Hanioğlu, 2000: 247-248). *“Yeni Osmanlıların amacı Osmanlı İmparatorluğu’nda bir ‘meclis-i meşveret’in kurulmasını sağlayarak siyasi iktidarın paylaşılmasını kurumlaştırmak, bir kuvvetler ayrımı sağlamaktır. Kuvvetlerin dengesi, yürütmeyi kurulacak olan meclis’e karşı sorumlu tutmakla elde edilecekti. Yeni Osmanlılar ‘yürütme’den padişahı değil, Abdülaziz devrinde devlet idaresini fiilen ele geçirmiş olan Bab-ı Ali üst bürokrasisini kastediyorlardı.”* (Mardin, 1989: 30).

Yeni Osmanlılar 1865 yılında İstanbul’da yurtsever, anayasal-parlamenter bir yönetim biçimini getirmeyi amaçlayan ve İtalya’daki *Carbonari* örneğindeki gibi “İttifak-ı Hamiyet (Yurtseverler Birliği)” adıyla gizlice örgütlenmişlerdi (Zürcher, 2013: 109). I. Meşrutiyet dönemi öncesinde *“mutlakiyet idaresini meşruti idareye”* dönüştürmeyi hedefleyen (Mardin, 2010: 21) bir muhalefet hareketi başlatan Yeni Osmanlıların anayasal monarşiden yana oldukları görülmektedir. Bu çerçevede, 1860 sonrası, anayasalı, meşruti bir düzen isteyen ve Batıda Fransız İhtilali’nin gündeme getirdiği siyasi düşünce ve idealleri benimseyen, padişahın ve merkezi yönetimin mutlak egemenliğine karşı ilk örgütlü muhalefeti başlatarak ortaya çıkan “Yeni Osmanlılar”<sup>42</sup>, Tanzimat’tan Meşrutiyet’e geçiş sürecinde önemli rol oynamışlardır. Osmanlı hürriyetçileri, bir kamuoyu yaratmak ve onu eğitmek için Batı dünyasında çabuk kavradıkları basın aracılığıyla işe koyuldular (Lewis, 2000: 145). Bu dönemden sonra canlanan basın ve yayın hayatı, kamuoyu oluşturmak isteyen Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi aydınlar aracılığıyla liberal reformist fikirlerin ülkeye taşınmasına hizmet etmiştir. Bununla birlikte Namık Kemal ve arkadaşları meşrutiyet rejiminin kurulmasını istemişler, bunun için uğraş vermişler; ama Batı’daki meşrutiyet biçimini olduğu gibi aktarmak düşüncesinde olmamışlardır. Yeni Osmanlılar katıksız bir Batıcılığa karşı olmuşlar, Doğu ile Batı’yı uzlaştırma isteğinde olmuşlardır (Kızıltan, 2006: 255).

<sup>42</sup> Yeni Osmanlılar örgütlenirken Avrupa’daki “genç” örgütleri, özellikle *“Genç İtalya”* örgütlerini örnek almışlardır. Ayrıca Osmanlı Devleti’ni özgürlükçü yollarla kalkındırmak amacını güdenlere, Fransızca *“Jeune Turc-Jön Türk”* denildi. Yeni Osmanlılar Cemiyeti mensupları bilhassa basın yoluyla Meşrutiyetçilik ve Hürriyetçilik gibi fikirlerin topluma yayılması için çalışarak bir kamuoyu oluşturmak istemişlerdi. Bu sayede Osmanlı Devleti’nde *“Meşrutiyet İdaresi”*ni kurmayı hedeflemişlerdi (Akşin, 1987: 18).

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda Fransız Devrimi ile birlikte yeşeren fikir akımları devletin üst kademesindeki asker-sivil bürokratlar arasında etkili olmuştur. Egemenlik anlayışı da bu akımlara göre değişmiştir. Ancak bu anlayış hiçbir zaman Osmanlı Hanedanının ilgası ya da cumhuriyet rejimini istemek kadar ileri gitmemiştir. Daha çok "taçlı demokrasi" dedikleri meşruti monarşi sisteminin getirilmesi üzerinde uğraşmışlardır. Fransız Devrimi egemenliğin kullanımı açısından Avrupa'da bir dönüm noktası olmuştur. Bunun yanında Fransa yönetiminin egemenlik anlayışı milli egemenlik şeklinde tezahür etmişti. Osmanlı Devleti'nde ise taçlı demokrasiyi isteyenler milli egemenlik anlayışından oldukça etkilenmekle birlikte bu fikir akımını tam manasıyla anladıkları söylenemez. Aslında Fransız ekolünün temsilcileri olan Yeni Osmanlıların egemenliğin ne olduğu hususunda tam bir fikir birliği içinde oldukları da söylenemez. Avrupa'da eğitim almış şahsiyetler olmasına rağmen milli egemenlik hakkında düşünmekten ziyade, padişahın mutlak yetkilerinin daha fazla nasıl sınırlandırılabilceğini düşünmekte oldukları söylenebilir (Kılıç, 2014: 71). Bu nedenle ne Tanzimat fermanında ne de Kanun-ı Esasi'de egemenliğin kaynağı ve kullanımı konusunda bir değişiklik olmuştur. Değişen husus, padişahın iktidarının kullanımında bazı sınırlamaların olmasıdır (Türe, 2005: 31). Nitekim yenileşme ve modernleşme sürecinde önemli rol oynayan padişahların da amacı, devleti içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmak olmuş, kendi iktidarlarının sınırlandırılmasına ya da egemenlik yetkilerinin devredilmesine ilişkin herhangi bir düşünceleri olmamıştır.

Meşrutiyet ve anayasa isteyen küçük bir zümrenin çabaları neticesinde 1876 yılında önce egemenlik yetkilerini Tanzimat reformlarının özüne aykırı bir şekilde genişleten<sup>43</sup> Sultan Abdülaziz askeri bir darbe sonucu tahttan indirilmiş (29-30 Mayıs 1876), yerine V. Murat'ı getirilmiştir. Kısa bir süre sonra V. Murat'ın ruhsal durumunun bozuluşu ve meşrutiyetin ilanının zorlaşması nedeniyle II. Abdülhamid anayasayı ilan edeceği sözyle iktidara gelmiştir. İktidara geldikten sonra Kanun-ı Esasi'nin yapımında müdahalesi olmuş, kendi iktidarını pekiştiren maddeleri anayasaya dâhil etmiştir. Anayasanın ilanı ve meşrutiyet, halkın isteğinden ziyade küçük bir azınlığı ifade eden bu zümrenin çabaları sonucu meydana geldiği için,

<sup>43</sup> Birçok tarihçi Abdülaziz'in bu şekilde davranmasının sebebi olarak onun zamanında kalitesiz devlet adamlarının etrafında bulunmasını gösterirler. Bu kimseler devlet yönetiminde başarısız olunca Padişah, idareye müdahale etmek durumunda kalmıştır (Öztuna, 2013: 44-51).



kâğıt üzerinde verilen bütün haklar ve hürriyetler zamanla geri alınabilmiştir (Yurtseven, 2006: 230).

Abdülhamit döneminde “kurumsal modernleşme”ye önem verilmiş ve bu dönemde birçok yeni askeri ve sivil orta ve yüksekokul açılmıştır. Abdülhamit dönemindeki ilk ciddi örgütlenme olan İttihadi Osmani de 1889’da bu okullardan birinde, Tıbbiye-i Şahane’de (askeri tıbbiye) gerçekleşmiştir. 1895’te Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti adını alan bu cemiyetin bu dönemdeki faaliyetlerinin odak noktasını, ihtilalci eylem değil, örgütlenme ve basın yoluyla propaganda oluşturuyordu (Tanör, 2016: 167-168).

Aslında İttihat Terakki’yi ve İkinci Meşrutiyet hareketini doğuran en temel nedenlerden biri imparatorluklar çağının sona ermesinden Osmanlının payına düşen parçalanmadır. Birçok farklı düşünsel-ideolojik yaklaşımın beslenme ve çatışma alanı olan Cemiyet, başlıca etkinliği üyelerinin zaman zaman bir araya gelerek Namık Kemal gibi özgürlükçü yazarların eserlerini okumasından ibaret olan bir fikir kulübüydü. Paris’te bulunan Ali Rıza Bey’le kurulan temas sonucu genişleyen hareketin (Karpas, 2012: 45, 100-105), genel dünya görüşlerindeki dağınıklığa karşın, ortak yönleri şunlardı; mutlakîyet ve baskı rejimine karşı çıkmak, Kanun-ı Esasî’nin yürürlüğe konmasını ve imparatorluğun bütün halkları için adalet istemektir. Jön Türk düşüncesinin asıl temeli “bütün Osmanlıların kardeşliği” fikrinden yola çıkarak varılan “Osmanlı milleti”, “Osmanlı vatani” ve “Osmanlılık” kavramlarıdır. Bu çerçevede asıl ulaşmak istedikleri hedef ise, özgürlükten ziyade “devletin bekâsı”ydı (Tanör, 2016: 169).

Siyasal ve toplumsal örgütlenme konusunda, Jön Türklerin düşüncelerine egemen olan öğeler, pozitivist bir akılcılık, anayasal bir rejim (Meşrutiyet) isteği ve halkçılık olarak görünmektedir. Parlamenter bir siyasal rejim isteği, Jön Türkler için özgürlüğün gerçekleştirilmesinde bir araç olmaktan çok, devletin farklı “milliyetçilik akımları” sonucu parçalanmasını önlemek için ortaya atılmıştır. Yani, parlamento talebi, özgürlüğün gerçekleştirilmesi için değil, devletin güçlendirilmesi ve kurtarılması içindir (Köker, 1995: 130). Bu açıdan Cumhuriyet reformlarının asıl köklerini II. Meşrutiyet döneminde bulmak mümkündür. Bu dönemde artık Avrupa ile aradaki farkın yalnızca askeri veya teknik açıdan doğmadığı; her iki

medeniyetin hayatı ele alış açılarının farklı olduğu anlaşılmıştır. Sorunun bir zihniyet meselesi olduğunun farkına varılmış ise de, meseleler, Batının nasıl ele alınması gerektiği sorunsalında düğümlenmektedir (Beriş, 2016: 266).

Devletin korkulan sondan kurtulması için pekçok reçetenin ürettiği İmparatorluğun bu son döneminde, ulusal birliği sağlamaya yönelik çeşitli siyasi ve düşünce akımları ile çareler aranmıştır. Bunlardan Mehmet Akif (Ersoy), M.Şemseddin (Günaltay), Said Halim Paşa'nın da aralarında bulunduğu İslamcılar, Batı fen ve tekniğinin alınmasını, fakat iktibasların bununla sınırlı kalmasını ve Müslüman kimliğinin korunarak İslam birliğinin sağlanmasını savunmuşlardır. Yusuf Akçura, Ömer Seyfettin, Ziya Gökalp gibi isimlerin içinde bulunduğu Türkçüler, Türklerin Osmanlı tarihinden önce de geniş bir mazileri olduğunu hatırlatarak bu maziye sahip çıkılmasını ve "Türk Birliği"nin kurulmasını savunmuşlardır. Ahmet Ağaoğlu, Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzade Hakkı gibi Batıcılar ise, Batının yalnız fen ve tekniğinin alınmasının yeterli olmadığını, bu medeniyetin kanunlarından kılık kıyafetine kadar tüm yönlerinin iktibas edilmesinin gerekli olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte, II. Meşrutiyet döneminde iktidarı uzunca süre elinde tutan İttihat ve Terakki Cemiyeti pek çok reform girişiminde bulunmuş ve bir anlamda Cumhuriyet reformlarının ilk tatbik girişimleri bu devirde yapılmıştır (Beriş, 2016: 266). Ancak bu çabalar Osmanlı'nın tarih sahnesinden silinmesine çare olamamıştır. Tez konumuz açısından bu dönemin, "Türkiye Devleti"ndeki anayasacılık anlayışına ve uygulamalarına olan etkisi özel bir önem taşımaktadır.

Batı'da yürütmenin yani kralın mutlak egemenliğini kırmak ve devlet iktidarındaki asıl gücün yasama yani halkı/ulusu temsil eden parlamento olduğunu benimsetmek amacını güden anayasacılık hareketleri 18. yüzyılın sonlarından itibaren, özellikle de 1789 Fransız Devrimi ile başlamıştır. Osmanlı Devleti'nde anayasa düşüncesi Batı örneğinde modernleşme hareketinin bir parçası olmuş, Türk anayasa tarihinin ilk belgeleri 19. yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Ancak durum biçimsel olarak Batı'ya benzese de nitelik açısından Batı'dan çok farklı amaç ve özellikler taşımaktadır. Avrupa'da bireyi merkeze alan anayasa düşüncesi ve anayasal haklar, toplumun yaşadığı bir takım tecrübeler ve iktidarla olan mücadelelere dayanır. Buradaki gelişimde temel amaç siyasal egemenlik ve iktidarı monarktan halka/ulusa yaymaktır. Bununla birlikte anayasanın

üstünlüğünün sağlanmasıyla anayasaya bağlı devlet fikrinin ve “Hukuk Devleti”nin gelişmesi yönünde bir seyir söz konusu olmuştur. Osmanlı’da yaşanan süreçte ise sosyal, siyasal ve kültürel yapı farklılıkları nedeniyle böyle bir amaç söz konusu değildir. *“Avrupa’da anayasaya geçişi sağlayan ekonomik gelişme, sermaye birikimi sonucu burjuvazi denen bir yeni sınıfın doğuşu ve beliren modern düşünce akımları Osmanlıya uzaktır”* (Tanör, 1991: 25). Bundan dolayı Osmanlı İmparatorluğu’nda Batı benzeri anayasal bir rejime geçilebilmesinin gerekli koşulları kendiliğinden oluşmamıştır. Batıdaki süreç, feodal toplum düzeninden merkezi ulus-devlet düzenine geçiş ve bundan sonra gündeme gelen özgürlük mücadeleleri ve sonucunda iktidarın yazılı kurallarla sınırlandırılması şeklinde gelişirken; Osmanlı’da feodal düzenin bulunmaması ve bu süreçte tımar sisteminde görülen ağır aksaklıklar ve bozulma Batıdaki benzer gelişmeye engel olmuştur. Osmanlı’daki hareketin temelinde, devletin içine düştüğü zayıf durumdan kurtarılması ve “bekâsının sağlanması” yer almaktadır. Anayasal kavram ve anlayışlara yönelik uygulamalar çoğunlukla devlet ve toplum hayatında yaşanan olumsuzlukların giderilmesi ihtiyacından doğmuştur. Bu bakımdan 19. yüzyılın son çeyreğinde modern anlayış ve kurumlara sahip anayasa, Osmanlı devlet ve toplum hayatında yaşanan her türlü sorunun tek çözüm aracı olarak görülmeye başlamıştır (Türkkan, 2013: 5). İşte bu nedenle 19. yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan Sened-i İttifak’tan itibaren anayasal metinlerde egemenliğin kaynağında bir değişim yaşanmamıştır. Ancak ilerleyen yıllarda aydınların yaptığı mücadeleye halkın da destekleyici rolü ile Kanun-ı Esasi’den itibaren egemenliğin kullanılmasında sınırlı birtakım düzenlemeler yapılmıştır.

#### **4.3. 1808 Sened-i İttifak: Osmanlı Anayasacılığında İlk Adım**

II. Mahmut’un hayat ve saltanatını borçlu olduğu Alemdar Mustafa Paşa’ya sadaret mührünü teslim etmesi, Devletin ilk yüz elli yılında Çandarlılar, 17. yüzyılda da Köprülüler’in adeta taht sahibi sadrazamlar olarak hükümdarları zaman zaman gölgede bırakmış olduğu zamanları andırıyordu. İmparatorluğun eski günlerinde görülebildiği gibi yine çifte bir egemenlik gelmişti. Kendisi de bir ayan olan Alemdar Mustafa Paşa, padişahın ve merkezi devletin otoritesini sağlamak için Rumeli ve Anadolu’nun güçlü ayanlarıyla bir anlaşma yapmayı ilk çare olarak görüyordu. Bu nedenle valileri ve ünlü ayanları başkentte “meşveret-i ammeye” davet etti (Ortaylı,

2002: 35). “Meşveret”e tüm ayanların katılıp katılmadığı ve katılanların da tamamının Sened’e imza atıp atmadığı<sup>44</sup> ve dolayısıyla sözleşme niteliğindeki bu belgenin temsil noktasında taşıdığı değer ile ilgili tartışmalar konusunda, gerek o dönemin yazarları gerekse günümüzün yazarlarında bir netlik ve görüş birliğine rastlanmamaktadır (Tanör, 2016: 43). Ancak kesin olan birşey vardır ki, o da, ayanlarla yapılan meşveretten, Osmanlı anayasacılık hareketinin başlangıcı olarak kabul edilen (Özçelik, 1959: 11; İnalçık, 1964: 603-611; Karal, 1988: 88-97; Özbudun, 2014: 25; Eroğul, 2014: 200; Küçük, 2005: 42; Arslan, 2005: 120) ve 29 Eylül 1808 tarihinde Osmanlı’nın otuzuncu padişahı II. Mahmut ile ayanlar arasında aktedilen Sened-i İttifak denen ünlü vesika doğmuş olmasıdır.

Sened’in Dibaçe’sinde belirtilen amaca göre, Osmanlı Devlet nizamının bozulduğu, Devlet otoritesinin sarsıldığı ve bu durumun taraflarca müşahade edilmesi üzerine, devletin kuvvetlenmesi amacıyla toplantıların yapıldığı ve nihayetinde ittifakın akdolunduğu belirtilmektedir. Bir yandan da bu belge ile merkezi otorite Ayanların can ve mal emniyetini içeren güvencelerle sınırlı olarak da olsa tahdit edilmek isteniyordu. Bu şekilde Sened-i İttifak ile birbiri ile çelişik gibi görünen iki husus amaçlanmakta idi: Sened-i İttifak ile bir taraftan Ayan Padişaha sadakat yükümlülüğü altına girerek merkezi güç tahkim edilmek istenirken, diğer taraftan da, Padişah Ayana emniyet vaad etmek suretiyle merkezi güç tahdit edilmek isteniyordu (Küçük, 2005: 42-43).

Yukarıda bahsedilen bu ikilik yazarların değerlendirmelerinde de görülmektedir. Örneğin Abadan’a göre bu belge, Osmanlı hükümdarlarının klasik dönemde var olan mutlak egemenliklerinin bir dereceye kadar sınırlandırılması konusunda ilk teşebbüs olarak görülmüştür (Abadan, 1957: 3). Özbuduna’a göre ise, aynı zamanda merkezi otoritenin ne kadar zayıflamış olduğunun kanıtı olarak gösterilmiştir (Özbudun, 2014: 25-26).

Hukuki açıdan ise, geleneksel Osmanlı hukuk kaynaklarından “şariat belgesi”, “fetva” ya da “hüccet-i şer’i” olmayan, bununla birlikte kanun, kanunname, adalet fermanı vb, gibi örfi hukuk işlem türlerine de girmeyen Sened, yasa ve anayasal

<sup>44</sup> İnalçık (1964: 606) ve Tanör (2016:43) 7 Ekim 1808’de imzalanıp mühürlendiğini belirtmektedir.

belgelerdeki hukuki belirlilikten ve objektif dilden de yoksundur (Tanör, 2016: 54). Doktrinin üzerinde birleştiği nokta onun iki taraflı bir belge, bir “misak” (İnalcık, 1964: 606; Gözler, 1998) ya da sözleşme olarak (Okandan, 1966: 312; Berkes, 2013: 121-122) görülmesidir. Bu niteleme, Magna Carta ile kurulan benzerlik ile de desteklenmektedir (Aldıkaçtı, 1982: 36-39).

Bir "Başlangıç", Yedi Şart (Madde)" ve bir "Zeyl (ek)"den oluşan<sup>45</sup> Sened'e göre padişah, can ve mal güvenliğine saygılı, sağlam hazineli, vergi adaleti olan bir yönetim vaadetmekte; buna karşılık ayanlar da devlet işlerinde padişaha sadık kalacaklarına, vergi ve asker toplamada, düşmana karşı koymada, asker ocaklarındaki isyanları bastırmada yardımcı olacaklarına “fesat ve haset erbabı”nın kışkırtmalarından uzak duracaklarına söz vermektedirler (Kili ve Gözübüyük, 2000: 13-17; Özçelik, 1959: 6-11; Başgil, 1946: 22). Ayrıca Sened'in ek şartında, ayanların yerlerine geçecek olan çocuklarının da bu şartlara bağlı olacakları belirtilmiştir. Böylece Osmanlı tarihinde ilk kez, görünürde de olsa padişahın mutlak otoritesi ve egemenliği, sözleşme niteliğindeki bir belgeyle sınırlandırılmış olmaktadır. Diğer yandan Sened'in, yerel halkı ezen ayanların feodal statüsünü meşrulaştırıcı bir rol oynadığını ifade edenler de (İnalcık, 1964: 603-622; Soysal, 1997: 26-27) olmuştur.

Sultan II. Mahmut'un güçlendiği an, menhus senedin aslını yok ettiğini ifade eden Ortaylı (2002: 36), mutlak otoriteye ilk defa gem vuran bir Magna Charta olarak nitelenen ve anayasal gelişmemizin milad noktası olarak kabul edilen bu çok gecikmiş Sened'in modern devlet yapısı ve ideolojisiyle uyumsuz bir belge olduğunu belirtmektedir. İdris Küçükömer de “... eğer Osmanlılarda, İngilizlerde olduğu gibi, bir Magna Carta aranacaksa, bu, çok defa zannedildiği gibi Tanzimat Fermanı'nda değil, olsa olsa Sened-i İttifak'da bulunabilir” demiştir (Küçükömer, 2014: 63).

Ancak daha sonraki anayasal gelişmeler bakımından kayda değer bir rol oynamayan Sened-i İttifak'ın başarısızlığı, kısmen Padişah'ın kendi otoritesini sınırlama konusundaki gönülsüzlüğünden kaynaklanmaktadır. Nitekim Padişah,

<sup>45</sup> Çalışmamızın sınırlarını da oluşturan, Sened-i İttifak'tan 1982 Anayasası'na kadar tüm Osmanlı-Türk Anayasalarına ve önemli anayasal belgelere ulaşmak için bkz. (Kili ve Gözübüyük, 2000).

tıpkı çoğu ayanlar gibi, önce anlaşmayı imzalamak istememiştir. Dahası anlaşmanın uygulamasını sağlayacak ve verilen sözlerin tutulup tutulmadığını denetleyecek bir mekanizmanın da doğal olarak öngörülmemiş olması dikkate alındığında, bu durum Senedi daha baştan adeta “ölü doğmuş bir belge” haline getirmiştir (Berkes, 2013: 127-128).

Sened-i İttifak'ın maddelerini konumuz bağlamında incelemek gerekirse, 1'inci maddede, Padişah'ın kişiliği ve otoritesinin devletin temelini teşkil ettiği belirtildikten sonra, bunun ayanların taahhüt ve güvencesi altında olduğu ifade edilmiştir. Aynı maddede padişaha karşı vezir, ulema, devlet ileri gelenleri, ayanlar ya da asker ocaklarından herhangi birinden açık veya gizli bir ihanet ya da itaatsizlik gelecek olursa, ayanlar buna yeltenenleri cezalandıracaklarını açıkça dile getirmişlerdir (Tanör, 2016: 44). Görüldüğü üzere, Sened-i İttifak'a imza koyan ayanlar Saltanat'a olan bağlılıklarını ortaya koymakta ve ona karşı gelişecek her türden hareketin karşısında kendilerini bulacağını altını çizerek padişahın ve devletin otoritesine herkesin başeğmesini belirtmektedirler. Bu maddenin devletin merkez otoritesinin yeniden sağlanması ve padişahın iktidarının sağlamlaştırılması konularına katkı sağladığı açıktır. Sened'in 2'nci maddesinde ifade olunduğu üzere, ayanların askerlerinin devletin askeri olarak yazılmaları, zira ayanların varlık sebebinin devletin yaşamasına ve güçlenmesine bağlı olduğu fikri de (Tanör, 2016: 46) şüphesiz devlet iktidarının sağlanmasına yönelik bir hüküm olarak değerlendirilmelidir.

Sened-i İttifak'ın 4'üncü maddesinde, öteden beri uygulandığı üzere padişah buyruk ve yasalarının, yine onun mutlak vekili olan Sadrazam tarafından çıkarılabileceği hükme bağlanmıştır. Maddeye göre her iş Sadrazam'a sunulup, onun izni alındıktan sonra harekete geçilecektir. Ayanlar buna karşı gelenlerden davacı olacaktırlar. Buna karşılık Sadaret Makamı da yasa dışı ve Devlet'i zarara sokacak işlere kalkışmayacak ve mutlak yetkisini kötüye kullanarak keyfî hareketlerde bulunamayacaktır. Aksi takdirde, bunun önlenmesi için ayanlar el birliği ile çalışacaklardır (Tanör, 2016: 45). Sözü edilen maddede yer alan ilkeler padişahın mutlak egemenliğinin ayanlar tarafından tanındığını ispatlamaktadır. Padişah mutlak egemenlik sahibi olarak devlet işlerinden çekilmiş, yetkilerini kullanmak üzere de sadrazamını atamıştır. Bu hüküm bütün buyrukların

sadrazamdan geçmesini gerekli görerek onun yetkilerini pekiştirmekte ve bu makama özel bir yer verildiğini göstermektedir (Pamir, 2004: 74). Öte yandan, maddede sadrazamın kararlarının hukuka aykırı olması veya onun, yetkisini kötüye kullanması durumunda ayanlara bir güvence sağlanmak istenmiş ve sadrazam, padişahın mutlak vekili olarak Senet ile bağlı bir konuma getirilmiştir (Soysal, 1997: 26; İnalçık, 1964: 604). Bunun içindir ki, Sened-i İttifak Padişah'ın (daha doğrusu ona ait yetkileri kullananların) keyfî davranışlarını önlemek yolunda düzenlenmiş ilk yazılı belge olarak kabul edilmektedir.

Başkentteki asker ocaklarının ayaklanmaları durumunda, bütün ayanların izin ve çağrı almadan gelerek o ocağı dağıtacakları ve bu işe kalkışanların sıradan bir kişi olmaları durumunda, onların soruşturma sonucu ayanlarca idam edileceği taahhüdünün verildiği 6'ncı madde hükmü, devletin otoritesinin merkezde bile yeterince işlemediğini göstermesi bakımından ilginçtir. Ancak bu hüküm bir bakıma Yeniçeri Ocağı'nı merkezî otoriteye itaate zorlamak bakımından olumlu karşılanabilir. Bu arada ayaklanan kişilerin, haklarında soruşturma yapılmadan idam edilmeyecek olmalarının hükme bağlanması, elbette hukuk devletine giden yolda önemli bir adım sayılmalıdır (Pamir, 2004: 77).

Bu çerçevede, özellikle tez konumuz açısından Savcı'nın, Sened-i İttifak'ı iki açıdan olumlu bir aşama sayması dikkate değerdir. Bunlardan birincisi, padişahın o güne kadar Tanrı'dan aldığı iktidarını artık yeryüzü güçlerine (âyânlar) dayandırmak zorunda kalmış olmasıdır. Bu egemenliğin kaynağının gökten yere inişini, sırf tanrısal olmaktan çıkıp bir ölçüde "beşerileşmesi"ni ifade eder. İkinci önemli nokta, bu iktidarın ilk defa, kullanılışı bakımından da bir sınırlamaya bağlanmış olmasıdır (Savcı, 1974: 10).

Yukarıda yer alan değerlendirmelere ve madde içeriklerine bakıldığında, tarihsel açıdan âyânın devlet iktidarını kontrol altına alma teşebbüsünü ifade eden Sened-i İttifak'ın Padişah'ın mutlak egemenliğini sınırlamaya yönelik bir kamu hukuku belgesi olduğu görülmektedir (Onar, 1966: 147-148; Pamir, 2004: 61-62). Bu nedenle Sened'in içeriği itibarıyla anayasal düzene gidiş sürecinde bir mihenk taşı sayılacağını söylemek mümkündür.

Sened-i İttifak her ne kadar Alemdar Mustafa Paşa'nın Sened'in imzalanmasından sadece beş hafta sonra öldürülmesi üzerine değerini yitirmiş ise de, söz konusu belgenin Tanzimat Dönemi'ne giden yolun kapısının aralanmasına katkıda bulunduğu söylemek gerekir. Bu durumda, Sened-i İttifak, devletin otoritesini takviye etmek arayışı içinde olan merkezi iktidarın yerel güçlerin bir kısmıyla vardığı bir geçici uzlaşma olarak görülebilir. Onun bu bakımdan tamamıyla merkezin bir girişimi olarak görülmesi gerektiği düşünülebilirse de; bu yaklaşım, merkezi devletin yerel güç odaklarının desteğini almaya neden ihtiyaç duymuş olduğunu açıklamayı imkânsız kılar (Erdoğan, 2012: 25). Şu halde, girişimcilerinin niyeti bu olmasa da, Sened-i İttifak'ın, devlet iktidarının sınırlanabileceği düşüncesini içerdiği, dolayısıyla padişahın böylece kendi iktidarının sınırlanabilirliğini zımnen kabul ettiği söylenebilir (Aldıkaçtı, 1982: 38). Bu açıdan bakıldığında, Sened-i İttifak ile Magna Carta arasında benzerlik kurulması tümüyle anlamsız değildir. Burada önemli olan sosyo-ekonomik gerçekliğin iki durumda birbirinden farklı olmasından çok, belgelerin politik anlam ve yansımalarındaki kısmi benzerliktir. Gerçi Sened-i İttifak merkezi iktidarla ayanlar arasında yapılmış gerçek anlamda bir "sözleşme" değildir, ama bunun siyasi anlamı, imparatorluk içindeki nüfuzunun en yüksek başarı noktasına ulaşan ayanın "resmen devletin ortakları olarak tanınmış" olmasında yatmaktadır (Zürcher, 2013: 54). Senedin uygulan(a)mamış olması bu anlamı değiştirmemiştir. Daha sonra Meşrutiyeti hazırlayan ortam ancak böyle bir anlam başlangıcı üstüne oturmuştur.

#### 4.4. 1839 Tanzimat Fermanı: Gülhane Hatt-ı Hümayunu

3 Kasım 1839 günü Gülhane'de elçiler, devlet adamları ve halktan oluşan bir kalabalık önünde Mustafa Reşit Paşa tarafından okunup ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu (Tanzimat Fermanı) ile başlayıp, 1876 yılına kadar sürecektir olan Tanzimat<sup>46</sup> dönemi (Tataroğlu, 2012: 222), Türkiye tarihinde anayasal monarşi hareketinin öncüsüdür (Ortaylı, 2002: 95).

<sup>46</sup> Tanzimat kelimesi, Türkçede "düzenlemeler" anlamına gelmekte ve Türk tarihinin Osmanlı İmparatorluğu'nda Batıdan esinlenen çok sayıda siyasî ve sosyal reformların gerçekleştirildiği bir dönemi (1839-1878) belirtmek için kullanılmaktadır. 1839'da Reşid Paşa'nın gayretleriyle, Gülhane Hattı-Hümayunu olarak bilinen yarı anayasal nitelikli fermanın ilân edilmesiyle Tanzimat dönemi başlamıştır (Mardin, 2010: 9).



Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesinin ve toplumun siyasal ve kültürel gelişmesinin manifestosu denilen ve bir iç hareketin ifadesi olan Ferman ile kaçınılmaz bir gelişmenin ve dış baskının sonucu olarak ortaya çıkan 1856 Islahat Fermanı'nın asıl ağırlık noktaları, Müslim ve gayrimüslim tebaa arasında eşitliği sağlamaya yönelik hükümlerdir. Bu gelişme o zamanki toplumda büyük gürültü kopardığı gibi, bugün de her görüşten tarihçiler, hukukçular ve siyaset bilimciler arasında farklı yorumlara konu olmaktadır (Ortaylı, 2002: 93). Bu nedenle, birçok yazar Tanzimat Fermanı'nı anayasal içeriği açısından incelemiştir.

Devletin iç sorunları ve batılı devletlerle olan ilişkiler dikkate alınarak hazırlanan ve bir İrade-i Seniye olan Gülhane Hatt-ı Hümayunu (GHH), hükümdardan gelen tek yanlı bir “ferman” dır (Tanör, 2016: 85; Karal, 1988: 170; Aldıkaçtı, 1982: 40). Osmanlı Devleti'nde hükümdar, İslam hukukunun sessiz kaldığı ya da bilerek boşluk bıraktığı konularda, yasal düzenleme yapma yetkisine sahiptir. Hükümdarın çıkardığı bu tür yasama işlemlerine kânun denilmiştir (Heyd, 1973: 167). Sultan Abdülmecid de bu şekilde bir örfi düzenleme ile kendi iradesini sınırlama yoluna gitmiştir. Bu anlamda Ferman daha ziyade bir oto-limitasyon (kendi kendini sınırlama) belgesidir. Nitekim padişah Abdülmecit Hatt-ı Şerif'in sonunda, vaat ettiği yasal düzenlemelere bağlı kalacağına dair söz vermektedir. Doğal olarak, böyle bir vaadin bulunması padişahın hükümdarlık çerçevesini daraltmakta ve böylelikle meşrutiyetin veya anayasal monarşinin yolunu açmaktadır. (Erdoğan, 2012: 30). Aynı zamanda bu fermanın güvencesi de yine kendisidir. Ferman, yürürlükten kaldırılıncaya kadar hukuken bağlayıcıdır. Bu anlamda belge, modern anlamda bir anayasa olmasa bile “Charte (Şart)<sup>47</sup> Constitutionnelle” mahiyetini taşımaktadır (Tanör, 2016: 92). Hukuken bağlananlar ise, metin bir buyruk niteliğini taşıdığından ülkede yaşayan herkestir. Bununla beraber, hem padişahın hem de yöneticilerin fermanın kurallarına aykırı hareket etmeme yükümlülüğü, belgeye anayasal bir nitelik kazandırmakta ise de, padişahın kendini kayıtlama iradesine aykırı davranması halinde devreye girecek herhangi bir kurumsal yaptırım usulünün öngörülmediği gözden kaçırılmamalıdır (Erdoğan, 2012: 30; Tanör, 2016: 92).

<sup>47</sup> Charte, içeriğinde taahhüt edilmiş hususlar bulunan anayasal belge demektir. Bunun yanında “anayasa” yerine de kullanılmıştır (Meray, 1956: 59-62).

Yavuz Abadan'ın (1940: 31-58), *“fermanda asıl bir hedefe giren mantıki bir usul olmadığı ve çizilen hukuki programın sistemsiz ve tertipsiz olduğu”* şeklindeki eleştirisine karşılık Tanzimat Fermanı, tebaanın hayatını, canını, dini inancını güvence altına alan ama bu güvenceyi hükümdarın inayetine değil, çıkarılacak kanunlara ve ön planda yeni düzenlemelere bağlayan bir belge olması nedeniyle, anayasal gelişmemizin başlangıcı sayılmakta, hukuk devleti olma yolundaki ilk manifesto olarak bakılmaktadır (Başgil, 1946: 18; Ortaylı, 2002: 101).

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun içerdiği ilkelerin iki ana başlıkta toplanabileceğini belirten Tanör (2016: 85-88)'e göre, birinci grupta “yasal yönetim”e geçiş, yasaların hazırlanmasında “danışma” ve “kurullarla çalışma” ve “eşitliğe saygı” ilkeleri yer almaktadır. İkinci grup ilkeler ise hak ve özgürlüklerle ilgilidir. Bunlar da başlıca kişi dokunulmazlığı ve güvenliği, mal güvenliği (müsadere yasağı, adil ve eşit vergileme vb.), askerliğin adalet ve eşitliğe göre yeniden düzenlenmesi ve son olarak eşitliktir. GHH'nin, dini ne olursa olsun herkesi yasa önünde eşit sayması, geleneksel İslam anlayışından kopuş demektir (Lewis, 2000: 107). Bu yüzden, GHH'nin katkılarını azımsama eğiliminde olanlar bile eşitsizlik üzerine kurulu “geleneksel doktrinin bu yoldan altüst edilmesini, başlı başına bir devrim” saymışlardır. Bu başlangıç, teokratik devletten uzaklaşma ve laikleşme yolundaki evrimin işareti olmuştur (Tanör, 2016: 89).

Anayasal açıdan Ferman, devletin egemenlik işareti olan yasama iktidarını belirtmiş olan bir belgedir. Kendisinden önce yayınlanan diğer ıslahata ilişkin fermanlardan farklı olarak daha geniş kapsamlı bir reform programıdır (Tanör, 1991: 14). Fermanın lafzında tebaadan bahsedilirken “herkes” ya da “hiç kimse” tabirleri kullanılmıştır. Bu tabirler 1789 tarihli Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde de aynı şekildedir. Ancak bu bir rastlantı değil, öteden beri değişik koşullarla gelen bir sürecin sonucudur. Tanzimat Fermanını hazırlayan Mustafa Reşit Paşa'nın Avrupa'daki elçilik görevleri boyunca insan haklarına ilişkin metinleri incelemiş olduğu, bu kavramları Gülhane Hatt-ı Hümayundaki kullanımından anlaşılmaktadır (Kılıç, 2014: 78).

Osmanlı Devleti'nde hükümdarın egemen yetkilerini sınırlayan herhangi bir kurum ya da kişi bu döneme kadar bulunmamıştır. Taşra bölgesindeki âyanların

güçlenmesi bile padişahın egemen yetkilerini sorgulayacak bir ortam yaratmamıştır. Bu ortamı oluşturanlar, halk ya da derebeyleri değil, III. Selim ile başlayan yenileşme sürecinde, devletin yurtdışına gönderdiği öğrenciler, askerler ve aydınlardır (Koçak, 2006: 167).

Çalışmanın birinci bölümünde de bahsedildiği üzere, Leon Duguit, egemenlik kavramı ile hukuk devleti kavramının bağdaşmadığını, çünkü tasvir edilen egemenin her türlü kısıtlamadan uzak, devlet içindeki mutlak ve asli güç olduğunu ifade eder. Oysa hukuk devletinde, devletin iradesi, evrensel hukuk kurallarına uyma yükümlülüğü, insan haklarının üstün tutulması ve kuvvetler ayrılığı prensibi ile sınırlanmış ve bu hususları denetleyen mekanizmalar kurularak bir dengeye oturtulmuştur. Osmanlı Devleti'nde de Tanzimat Fermanı ile hukuk devleti tasavvur edilmiş olsa bile, egemen güç sınırlandıktan sonra bu sınırlamanın ihlal edilip edilmediğini denetleyen bir mekanizma kurulmamıştır. Kurulan komisyonlar danışma meclisi niteliğinde kalmış, padişahın iradesini sınırlayan bir niteliğe kavuşamamıştır. Fermanda getirilen güvenceleri ihlal edenler için "Allah'ın lanetine mazhar olsunlar" denilmiştir. Bu da güvenceleri ihlal eden kimselerin cezasının dünyevi olmaktan çok ruhani olacağını göstermiştir (Kılıç, 2014: 76).

Bunun yanında ilan edilen bu Hatt-ı Hümayun'un geçerlilik süresi de tartışılmıştır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde padişahlar tarafından konulan kanunlar ya da irade-i seniyyeler, sadece hükmü koyan padişahın ömrü süresince geçerli olmuştur. Eğer önceki padişahların kanunlarının yürürlüğü devam ettirilmek istenirse, tahta çıkan padişah, bir hatt-ı hümayun ile önceki kanunların kendi döneminde de cari olduğunu ilan etmektedir. Bu da yapılan yeni düzenlemelerin ömürlerinin kısa olmasına sebep olmuştur. Abdülmecid'den sonra iktidara gelen Sultan Abdülaziz döneminde reformlarda pek bir ilerleme kaydedilmemiş olması (Tanör, 2016: 117-120), çıkarılan düzenlemelerin sadece düzenleyen hükümdarın ömrü süresince hüküm ifade etmesi, egemenliğin egemenliği kullanan kişinin iradesine özgülendiğini göstermektedir.

Bu fermanda, padişahın kanunnamelerinden farklı olarak kanun hükümleri yerine yapılacak düzenlemeler ve uyulacak kurallar genel hatları ile ifade edilmiş ve bu prensiplere herkes tarafından uyulması gerektiği ve bu fermana göre kanunların

yapılacağı hüküm altına alınmıştır. Dolayısıyla, şekli açıdan değiştirilmesi zorlaştırılmamasına rağmen Tanzimat Fermanı normlar hiyerarşisinde kanunlardan daha üst bir konumda değerlendirilmiştir (Abadan, 1940: 8). Bu durum hem Tanzimat Fermanının anayasal niteliğini gösteren hem de padişahın egemen yetkilerini kısıtlayan diğer bir özelliktir. Fermanda görülen bir diğer husus, İslam hukukunun kendisine düzenleme yapma alanı bıraktığı ta'zir cezaları kapsamına giren suçlarda hükümdarın, ceza verme yetkisini, pozitif düzenleme yapılmasına izin vererek, kendi yetkisini sınırlamasıdır. Bunun yerine kanunlarla belirlenmiş olan suçlar, bağımsız mahkemeler tarafından cezalandırılacaktır (Özkorkut, 2004: 180). Tanzimat Fermanı'nın egemenliğin kullanımına ilişkin en yakın bağlantılarından biri de bu esastır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde örfi düzenleme yetkisi, diğer bir deyişle yasa koyma yetkisi tamamen hükümdara aittir. Yasa yapma da egemenliğin kullanımına ilişkin en önemli özelliktir. Tanzimat Fermanında bu husus hükümdarın kendisi tarafından sınırlandırılmıştır.

Batılı anlamda hukuk devleti ilkesi açısından da Tanzimat Fermanı, ilk olma özelliğini taşır. Kişi hak ve özgürlüklerinin korunması, ayrımcılık yasağı, yargılamaların mahkemelerde yapılması, hükümdarın egemenliğin kullanımında kanunlara riayet edeceğini vaat etmesi ve benzeri hukuk devleti kaideler, hem anayasa hukuku bakımından hem de konumuz olan egemenlik ve iktidarın sınırlandırılması bakımından büyük önem taşımaktadır.

Tanzimat Fermanı'nda yer alan ilkeleri hayata geçirebilmek için kararlı ve kuvvetli bir yürütmenin istikrarlı bir şekilde işbaşında olması gerekmiştir. Çünkü asıl amaç, bozulan ekonomik, askeri ve idari düzeni onarmaktır. Ancak uygulamada yenilik isteyen grup sınırlı kalmış ve reform karşıtları, özellikle nüfuzlarının azalacağını düşünen saray erkânı ve ulema tarafından benimsenmemiştir. Reformlar devletin geleneksel yapısı korunarak yapılmaya çalışılmıştır. Bu da idarede ikiliğe ve istikrarsızlığa yol açmış, reformlar istenilen başarıya ulaşamamıştır (Aldıkaçtı, 1982: 45). Bozulan sistemde taşradaki zengin zümrenin önemli bir güç odağı haline gelmiş olduğu görülmüştür. Ancak bu husus bile padişahın mutlak egemenliğini sarsmamıştır. Reformların dolaylı etkisi, batıda eğitim gören, kültürlü aydın bir kitlenin oluşması ve bu kitlenin Fransa'daki milli egemenlik kavramından etkilenecek bir muhalefet oluşturmaya başlamış olmasıdır. Yeni Osmanlılar olarak

adlandırılacak bu grup memleketin kurtuluşunu taçlı demokrasi dedikleri meşrutiyet rejiminde arayacaktır. 1876 Anayasasını ilan ettirerek görünüşte başarılı olsalar bile, anayasanın içeriğinin aceleyle getirilmiş olması sebebiyle, hükümdarın kısıtlanmış görünen yetkilerinin esasında sınırlanmamış olduğunu geç de olsa anlayacaklardır (Kılıç, 2014: 81-82).

#### 4.5. 1856 Islahat Fermanı

Tanzimat döneminde, genel doğrultuları gösteren Gülhane Hatt-ı Hümayun'un uygulanması için, sonradan başka birtakım reform fermanları daha çıkarıldı. Bunların en önemlisi, Osmanlı Devlet yönetimini temelden etkileyen ve önemli yenilik hareketlerinden biri olan 28 Şubat 1856 tarihli Islahat Fermanı'dır (Tanör, 2016: 95; Kili ve Gözübüyük, 2000: 24-29).

“Osmanlı nasıl kurtulur?”<sup>48</sup> sorusunun oldukça gündemde olduğu bu dönemde, Islahat Fermanı ile Osmanlı Devleti, Avrupa ile bütünleşmeyi ve dış destek elde edebilmeyi amaçlamaktaydı. Bu ferman ile Müslümanların imtiyazlı hakları alınarak “Osmanlı” vatandaşlığı kurulmaya çalışılmıştır. Özellikle “Yeni Osmanlılar”ın fikir ve görüşlerinin, İmparatorluğu bu dönemde etkisi altına aldığını görmekteyiz. Nitekim Namık Kemal ve Ziya Paşa önderliğinde oluşan “Yeni Osmanlılar” grubu, Batı'nın ruhunu oluşturan hürriyetçi ve parlamenter eğilimleri, devletin anlamadığını vurguluyorlardı (Mardin, 2012: 13).

Lord Kinross'a göre Tanzimat Fermanı, bizatihi Padişahın korumayı taahhüt ettiği legal, sosyal ve siyasal hakları düzenleyen bir belgedir (Kinross, 1977: 474'ten aktaran Arslan, 2005: 122). Ancak Ferman'da siyasi hakların herhangi bir örneğine rastlanmamaktadır. Belki siyasi hakların izleri, 1856 tarihli Islahat Fermanı'nda bulunabilir (Kili ve Gözübüyük, 2000: 24-29). Tanzimat Fermanı'nı tamamlayıcı hükümlere yer vermenin yanında temsil prensibinin uygulanması konusunda da

<sup>48</sup> Türk siyasal kültüründe önemli bir yeri olan “Devleti kurtarma” misyonu, Tanzimat'ın Reşit Paşa'sından 12 Eylül Darbesinin Kenan Paşa'sına kadar Türk reformcularının ortak retoriği oldu (Arslan, 2005: 123). Siyasi tarihimizde “devleti kurtarma” retoriğinin Sened-i İttifak'ın mimarı Alemdar Mustafa Paşa'yla birlikte başladığı söylenir (İnalçık, 1964: 612). Yöntem olarak, Devlet eliyle ve yukarıdan aşağıya uygulanan bir anlayışa hâkim olan “Devleti kurtarma” misyonu bu haliyle hem anayasacılık tarihimizde hem de “Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük” siyasetlerinde karşımıza çıkmaktadır.

bazı ifadeler içeren Islahat Fermanı, o zamana kadar “millet-i hâkime” olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alıyor, din farkı gözetmeksizin bir “Osmanlı” vatandaşlığı kurmaya çalışıyordu (Mardin, 2012: 14). Böylece Osmanlı aydın mutlakiyetçiliğinin bir eseri olan Tanzimat Fermanı’yla başlayan dönem, dış devletlerin müdahalesiyle çıkarılan Islahat Fermanı’yla noktalanmış oluyordu (Ortaylı, 2002: 114).

1853 yılında patlak veren Kırım Savaşının ardından Şubat 1856’da ilan edilen Islahat Fermanı içeriği bakımından esas itibariyle 1839’daki Hattı Hümayun’un bazı eklemelerle tekrarı niteliğindedir. Fermanın en belirgin yönü, din ve mezheplerine bakılmaksızın bütün Osmanlı tebaasının kanun önünde eşitliğini daha kesin bir dille ifade etmesiydi (Lewis, 2000: 116). Bu hükme yönelik 1869’da Tâbiyet-i Osmaniyye Kanunu çıkarılmış ve Osmanlı ülkesinde yaşayan herkes Osmanlı kabul edilmişti. Ferman ayrıca Müslüman olmayan cemaatlerin dini ayrıcalıklarını teyit ediyor, gayri müslimlere mahkemelerde tanıklıkta eşitlik tanıyor ve yine onlar için bütün devlet memurluklarına atanabilmek, eyalet meclislerine girebilmek ve Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliye’de temsil edilmek gibi siyasal haklara da yer veriyordu. Her ne kadar bu Meclis, “Batı tarzı parlamenter usullerle” çalıştıysa da, atanmış üyelerden oluşması onun tam anlamıyla temsili bir organ olmasını engellemiştir (Arslan, 2005: 122). Islahat Fermanı ayrıca herkes için yargılamanın aleni olması, işkencenin kaldırılması, suç ve cezada kanunilik ilkesinin benimsenmesi, Müslim ve Gayrimüslimlerin aralarındaki davalara bakmak üzere karma mahkemelerin kurulması gibi bazı hukuki güvenceler de getiriyordu. Bu çerçevede, Osmanlı uyruklarıyla yabancılar arasındaki uyuşmazlıklara bakma yetkisinin konsolosluk mahkemelerine verilmesi, devletin egemenlik hakkının bir bölümünden daha vazgeçmesi demek oluyordu (Tanör, 2016: 96, 108)

Tanzimatçıların amacı, bireysel hak ve özgürlüklerin korunduğu liberal bir siyasal sistem kurmak değildi. Tanzimat Fermanı’nın içerdiği ilkeler, İnalıcık’ın da belirttiği gibi, liberal doğal haklar düşüncesinden kaynaklanmıyordu. Gerçekte, “Batılı Büyük Devletleri yatıştırma” ve devleti güçlendirmek için “geniş halk kitlelerini yerel ayanlara karşı devletin yanında olacak şekilde mobilize etme”yi amaçlamaktaydı (İnalıcık, 1964: 620). Bununla birlikte 1839 Gülhane hattı Hümayunu’na göre batılılaşma yönünde daha ileri bir adım olan Fermanda yer alan ilkeler, hukuk

devletinin gelişimi ve köklü bir anayasa geleneğinin yerleşmesi açısından olumlu katkı sağlamakla birlikte, hala bu ilkelerin etkinliğini sağlayacak ve padişahın mutlak egemenliğini ve yetkilerini sınırlandıracak mekanizmalar kurulmuş değildir. Çünkü hala Ferman hükümlerine uyup uymamak padişahın takdirinde olan bir husustur (Türe, 2005: 32).

19. yy. reformlarından beklenen sonucun alınamadığını ve dolayısıyla arzu edilen başarının gerçekleşmediğini söylemek mümkündür. Üstelik devlet işleri düzene girmediği gibi toprak parçaları veya mali ve ekonomik imkânlar bakımından da geriye gidiş yaşanmıştır. Merkezi otoritenin istenilen anlamda güçlendirilemediği bu dönemde Batılılar'ın Osmanlı'nın içişlerine müdahalesi de önlenememiştir. Bununla birlikte bu reformlar, siyasal rejimin değişmesini savunan bir muhalefetin oluşmasına kaynaklık etmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahın egemenlik ve yetkisinin sınırlandırılarak mutlak monarşiden meşrutiyete geçilmesini savunan ve bunu da başaran bir aydın zümresinin ortaya çıkmasına yol açmıştır.

#### **4.6. 1876 Kanun-ı Esasi: Osmanlı Devletinde İlk Anayasa ve Egemenlik Anlayışı**

Padişah'ın otoritesini sınırlamayı ve parlamenter bir sistem kurmayı, devleti kurtarmak için tek yol olarak gören Yeni Osmanlılar için tek çözüm Batı siyasal kurumlarının İmparatorluğa getirilmesi idi (Kuran, 1997: 24). 1876 Anayasa'sının mimarı Mithat Paşa bu konuda şöyle diyordu: *“Eğer ciddi reformların gerçekleşmesi isteniyorsa, (Türkiye) anayasal bir rejimle yönetilmelidir. (...) Hastalıklarımız için yegâne çare budur.”* (Arslan, 2005: 123). Böyle bir anlayışın ürünü olarak, hayli sancılı bir sürecin sonucunda ortaya çıkan Kanun-ı Esâsî, Türk hukuk tarihinde hem ilk anayasa olması hem de içerdiği hususlar bakımından önem arz etmektedir. Genel itibarıyla fiili durumun hukuki duruma hâkim olduğu bu dönemin önemli konularından biri de anayasanın egemenlik anlayışı bakımından durduğu yerdir.

#### 4.6.1. I. Meşrutiyet

Sultan Abdülaziz askeri bir darbe sonucu tahttan indirilmiş (29-30 Mayıs 1876), yerine V. Murat'ı getirilmiştir. Kısa bir süre sonra V.Murat'ın ruhsal durumunun bozuluşu ve meşrutiyetin ilanının zorlaşması nedeniyle, onun yerine Mithat Paşa ile özel bir görüşme yapan ve o zaman şehzade olan II. Abdülhamid padişah olmuştur. Yapılan görüşmede II. Abdülhamit'in meşveret usulüne dayalı yapılacak olan bir anayasayı kabul edeceğini beyan ettiği iddia edilmiştir (Berkes, 2013: 318; Tanör, 2016: 125).

II. Abdülhamit, 1876 yılının Eylül ayında bir anayasa hazırlanması için devlet adamları, ulema ve iki de askerden oluşan, Cemiyet-i Mahsusa adında bir komisyon kurulmasına izin vermiş, 28 üyeyi de kendisi belirlemiştir (Tanör, 2016: 133). Böylece, 23 Aralık 1876 tarihli Kanun-ı Esasi, hukuki açıdan bir kurucu meclis ya da parlamento tarafından değil, padişahın tek yanlı bir işleminden doğmuş, "ferman anayasa" olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında metnin dili âyânın ağzından çıkmış Sened-i İttifak ile Tanzimat Fermanı gibi bir kişiye hitaben yazılmış gibi değil, objektif ve yasa diliyle kaleme alınmıştır (Tanör, 2016: 134). Mithat Paşa öncülüğünde 1831 Belçika ve 1850 Prusya Anayasası'ndan ilham alınarak hazırlanan Kanun-ı Esasi, bir anayasaya özgü bölüm ve maddelerden oluşmaktadır (Kili ve Gözübüyük, 2000: 43-55; Özer, 2012a: 67).

119 madde olarak kabul edilen Kanun-i Esasi'nin ilanı ile mutlak monarşik devlet yapısından meşruti monarşiye geçmeye yönelik bir adım atılmış (Aliefendioğlu, 2004: 103-104), ancak gerçek ve batılı anlamda meşruti monarşiye geçildiğini destekleyici hükümler Anayasada yer verilmemiştir. Mutlak monarşiden farklı olarak meşruti monarşi; devletin başındaki yetkili kişinin, genelde bir meclisle paylaştırılmak suretiyle yetkilerinin yasal sınırlamaya tabi tutulduğu, ancak mutlak monarşideki gibi devlet başkanına, ne tür olursa olsun hukuki sonuç doğurucu bir sorumluluk yüklenmediği bir siyasal rejimdir (Keskinsoy, 2013: 59). Bu yönde olmak üzere Devletin mutlak monarşik devlet olduğunu gösteren hükümlere Anayasada yer verilmiştir. 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'nin; Padişahı sorumluluktan müstesna kabul eden 5'inci maddesi, bakanların atanması, azli, meclisi fesh etme, tatil etme gibi birçok yetkinin Padişaha ait olduğunu ihtiva eden 7'nci maddesi,



kanun değişikliklerinin ancak Padişahın izni ile başlatılabileceğini ihtiva eden 53'üncü maddesi, Kanun-ı Esasi ile Osmanlı İmparatorluğu'nda mutlak monarşik devlet anlayışının terk edilmemiş olduğunu gösteren hükümlerden bir kısmıdır (Keskinsoy, 2013: 59; Aliefendioğlu, 2004: 103-104). Özellikle, ne İslam hukukunda ne de eski Türk hukukunda devlet başkanının kutsallığı söz konusu iken, anayasada padişahın "mukaddes" şahsiyetinin devlet otoritesinin sınırlandırılmasını daha baştan zora sokarak hüküm altına alınması şaşırtıcıdır (Kılıç, 2014: 88).

Kanun-ı Esasi'de egemenlik anlayışı ile ilgili ilk madde devlet başkanının veraset usulüne ilişkin 3'üncü maddesidir: "*Saltanat-ı Seniye-i Osmaniye hilâfet-i kübrâyı İslâmiyeyi haiz olarak sülâle-i âl-i Osman'dan usûl-i kadimesi veçhile ekber evlada aittir.*" (Kili ve Gözübüyük, 200: 43). Buna göre Saltanat ve hilafet hakkı ve makamı Osmanoğulları soyuna aittir. Saltanat verasetinde ise tahtın hanedanın en büyük erkek evladına geçen "seniorat" sistemi kabul edilmiştir (Akyılmaz, 2000: 99). Kanun-ı Esasi'de egemenliğin kime ait olduğuna ilişkin açık hüküm yoktur. Yine halk/millet egemenliğine dair herhangi bir ibarenin bulunmadığı, bununla birlikte anayasanın sisteminde de esas egemen gücün yine padişah olduğu, egemenliğin asıl ona ait bir hak olduğu görülmektedir. Bu noktada vurgulanması gereken husus, padişah bu egemenlik hakkını artık sadece monarşik egemenlik geleneklerinden ve dinsel kaynaklardan almamaktadır. Kendi tek yanlı iradesinin ürünü bir ferman da olsa, yazılı bir anayasa, saltanat ve egemenlik haklarının ve meşruiyetinin yeni dayanağı olmuştur. O zamana kadar meşruluk kaynağını gelenek ve dinsel inançlardan alan monarşik egemenlik, şimdi insan iradesi ürünü bir hukuki belgeden meşruluk alarak beşerileşmektedir. Diğer bir ifadeyle Kanun-ı Esasi, padişahın dünyevi ve dinsel hak ve yetkilerini anayasallaştırmaktadır (Tanör, 2016: 136-138).

Bunun yanında, hilafetin de Osmanlı hanedanına ait olduğu hüküm altına alınmıştır. Ancak Osmanlı topraklarında yaşamayan Müslümanlar için Osmanlı padişahı, Abbasi Halifeliğinin son dönemlerinde olduğu gibi tahta çıkan Müslüman devlet başkanının liderliğini onama kurumu haline gelmiştir. Kanun-ı Esasi'nin 4'üncü maddesinde yer alan "*Zât-ı Hazret-i Padişahî hasbe'l-hilâfe din-i İslâmın hâmisî ve bi'l-cümle tebaa-i Osmaniye'nin hükümdar ve padişahıdır.*" hükmü ile de

bu durum bir anayasal hüküm haline gelmiştir. Bu hüküm Kanun-ı Esasi'yi ilan eden II. Abdülhamid tarafından da bilfiil olarak icra edilmiş, padişah, toprakları elinde tutabilmek için denge politikası çerçevesinde hilafet kurumunu kullanmıştır.

Devlet aynı zamanda, öteden beri olduğu gibi yine teokratik ağırlıklıdır. Bu bakımdan lailk bir devlet değildir (Küçük, 2005: 47). Kanun-ı Esasiye göre devletin dini İslamdır (md.11) ve padişah aynı zamanda halife olup şeriat hükümlerini uygulamakla yükümlüdür (md.7). Şeyh-ül-İslam devlet örgütü içinde ve hükümette yer almaktadır (md.27). Ayrıca yasaların dinin emirlerine aykırı olamayacağı hükmünü getirmiş (md.64), yargıyı düzenlerken de Şeriye Mahkemelerine yer vermiştir (md.87). Bütün bu hükümlerle, Osmanlı Devleti'nin dini temellere dayalı (şer'i) bir devlet olduğu esası anayasal metinle teminat altına alınmaktadır.

Meclis-i Ayan ve Meclis-i Mebusan olmak üzere iki meclisten oluşan ilk Osmanlı parlamentosu Kanun-ı Esasi'nin eseri olmakla birlikte bunun da gerisinde, yarım yüzyıla yakın bir tecrübe birikimi bulunmaktadır (Başgil, 1946: 24; Tanör, 2016: 135; Koçak, 2006).

Kanun-ı Esasi egemenliğin kaynağı ve kullanılışı açısından kesin bir dönüşümü gerçekleştirmemiş, daha çok kurulu düzeni belirli kurallarla doğrulayıp bir ölçüde yeniden örgütlemiştir (Okandan, 1966: 315). Sistem *“meşrutî-demokratik birer yasama ve yürütme organı yaratmamakta, yasama-yürütme ilişkilerini de padişah iradesine”* bırakmaktadır (Tanör, 2016: 148). Böylece Kanun-ı Esasi, Tanzimat ile güç kazanmış olan Babialî egemenliğine karşı, hem “hilafet” ve hem de “saltanat” güçlerini elinde tutan bir “padişahlık” kurumu oluşturmuştur (Aldıkaçtı, 1982: 56).

“Millet”, kavram olarak yavaş yavaş ortaya çıkmakla birlikte henüz “millet iradesi” belirleyici bir konuma yükselmemiş; egemenlik, *“bilcümle tebaa-i Osmanîyenin Hükümdar veya Padişah”*ın olan *“Devlet şefinden”* topluma intikal ettirilmemiştir (Koçak, 2006: 175). Hatta fertlerin siyasal iktidara katılımı da kabul edilmemiş (Okandan, 1966: 315), teokratik meşruluk, yerini demokratik meşruluğa bırakmamıştır. Bu dönemde Meşrutiyetten anlaşılan, eski “meşveret usulü”nün canlandırılması, yani padişahın ulemaya danışması, özellikle hükümdarın koyduğu yasaların şeriata uygunluğunun sağlanması yöntemidir (Berkes, 1975: 49). Ancak

her şeye rağmen egemenlik açısından Heyet-i Mebusan'ın oluşumunun seçime dayanması ve bu yolla kurulan seçmen mebus ilişkisi, ister istemez "millet"i bir siyasal varlık olarak anayasal sisteme dâhil etmiştir. Kanun-ı Esasi'nin "*Heyeti Mebusan âzasının herbiri kendini intihap eden dairenin ayrıca vekili olmayıp umum Osmanlıların vekili hükmündedir.*" şeklindeki 71'inci maddesiyle Heyet-i Mebusan azasının her birini tüm Osmanlıların vekili olarak kabul ve ilan eden bir hukuk sistemi, Tanör'ün dediği gibi (2016: 137), "*padişahı artık siyasal sistemin mutlak ve biricik egemeni olmaktan çıkarmaktadır.*" Bu anayasa ile siyasal sisteme katılan millet, 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile birlikte egemenliğin - en azından anayasa hükmü bağlamında - kayıtsız ve şartsız sahibi olacak, daha sonraki tüm Cumhuriyet anayasalarında "*milli egemenlik*", değişmez ilke olarak yerini alacaktır.

Islahat hareketlerinin başladığı tarihten, Meclis-i Mebusan'ın kapatıldığı 1878 tarihine kadarki gelişmeler, Batı ile karşılaştırılarak değerlendirildiğinde şu sonuçla karşılaşılmaktadır: Osmanlı İmparatorluğundaki bu hareketler/girişimler/çabalar "tepeden inme", yukarıdan aşağıya doğru bir seyir izlerken Batı'daki özgürlükçü hareketler, doğal haklar ve sosyal sözleşme görüşleriyle temellenen ve monarkın iktidarını sınırlandırmayı, iktidarın kullanılmasına halkın temsilcilerini katmayı amaçlayan ihtilallerle gerçekleşmiştir. Osmanlı'da ise, padişahlar kendi irade ve kararlarıyla kendi iktidARLARINI sınırlayarak (auto-limitation) halka birtakım özgürlükler sunmuşlardır (Kapani, 1993: 97).<sup>49</sup> Bu gelişmenin, resmi devlet ideolojisi olan İslam dini ile çelişen bir durumu da yoktur. Çünkü İslamiyet'e göre hükümdar, zamanın gereklerine göre tebaasına isterse haklar bağışlayabilmektedir (Berkes, 2013: 327). Bu açıdan bakıldığında Tanzimat döneminin şariat ile yeni dünyevi yasalar arasında kurduğu ikilik, Kanun-ı Esasi'nin aynı düşünsel çizgiden sapmadan "şariat" ile "dünyevi temel yasa (anayasa)" arasında sağladığı sonucuna varılabilmektedir (Koçak, 2006: 177).

<sup>49</sup> Farklı bir yaklaşım olarak; anayasayı yapan gücün padişahın iradesinden ibaret bulunmasından yola çıkarak "anayasanın kaynağında, Batı anayasalarındaki gibi bir ulusal hareket yoktur" sonucuna ulaşamayacağını Tanör şu sözlerle ifade etmektedir: "...*bu anayasanın temelinde bir toplumsal zorlama ve itici güç vardır... Bu açıdan, yukarıdan aşağı bir hareket tablosu çizen Tanzimat'a karşılık, Meşrutiyet'in oluşumu aşağıdan yukarı bir eyleme dayalıdır. Nitekim bu akım Abdülhamit'in istibdat döneminde varlığını geliştirecek ve II. Meşrutiyet'in doğumuna yol açacaktır*" (Tanör, 2016: 127).

Uygulamaya bakıldığında, genel yapısı itibariyle klasik Osmanlı devlet ve egemenlik anlayışına uygun bir görünüm sergileyen 1876 Anayasası, her ne kadar otoriteyi hukukla sınırlandırma işlevini gerçek anlamda yerine getirecek bir içeriğe ve güce sahip olmamış (Özkorkut, 2004: 175-176) ise de, dönemin iç ve dış dinamiklerinin bir eseri olarak ortaya çıkan anayasanın bireysel hakların anayasal düzeyde korunması için önemli bir adım teşkil ettiğinde şüphe yoktur. Bununla beraber belki de en radikal yenilik, uygulama alanı sınırlı da olsa, halka siyasi katılma hakkının tanınmış olmasıdır. Ancak bireyin hak ve özgürlüklerini iktidara karşı koruyacak herhangi bir kurumsal ve yapısal düzenlemeye yer verilmemiştir. Zaten Anayasanın, içerdiği hak ve özgürlüklerin realize edilmesine yetecek bir ömrü de olmadı. Sultan Abdülhamit, Anayasanın 113'üncü maddesine dayanarak Mithat Paşa'yı sürgün etti. 1876 Anayasası gereğince oluşturulan Parlamento, yürütmenin otoritesine etkili bir sınırlama getiremedi. Bu, sadece mebusların seçimle gelmesinden değil, aynı zamanda Anayasanın siyasi iktidarı sınırlamadaki başarısızlığından kaynaklanmaktaydı. Padişaha, devletin güvenliği için tehlike teşkil edenleri sürgün etme yetkisi veren 113'üncü maddenin dışında yürütmeyi güçlü kılan daha birçok başka madde mevcuttu. Nitekim bu yetkilerden birini daha kullanan Sultan Abdülhamit, 14 Şubat 1878 günü Parlamentoyu, henüz İmparatorluğun parlamentolu sisteme "hazır olmadığı" gerekçesiyle tatil<sup>50</sup> etti (Arslan, 2005: 125). Bu açıdan anayasada kuvvetler ayrılığı şekli olarak var gibi görünüyor ise de gerçekte yetkiler fiilen padişahla toplanmış bulunmaktaydı. Bu süreçte sahneye Jön Türkler çıktı. Kısa sürede Abdülhamit'e karşı muhalefetin merkezi haline gelen Jön Türklerin temel kaygısı, tıpkı Tanzimatçılar gibi, özgürlük ya da anayasal haklar değildi (Mardin, 1992: 301). Jön Türklerin asıl gayesi İmparatorluğun parçalanmasını önleyerek devleti kurtarmaktı. "Özgürlük" ve "haklar" gibi değerler ikincil, dahası araçsal bir önem taşımaktaydı (Arslan, 2005: 126).

II. Abdülhamit'in Meclisi dağıtarak mutlakıyetçi bir yönetime başlamasıyla önceki egemenlik anlayışına geri döndüğü söylenebilir. Çünkü Kanun-ı Esasi biçimsel

<sup>50</sup> Sultan II. Abdülhamit, Kanun-ı Esasi gereğince kurulan Meclisin faaliyetlerinden memnun kalmayarak önce 1877 yılında Meclisi feshetmiştir (Başgil, 1946: 76). Türk tarihindeki ilk fesih hali budur (Keskinsoy, 2018b: 277). Bu çerçevede, Meclis her ne kadar önce fesih sonra tatil ise de, 1876 Anayasası kesin bir şekilde ve resmi olarak ilga edilmemiş, sadece yürürlüğü askıya alınmak suretiyle ertelenmiştir.

anlamda yürürlükte olduğu halde, otuz yıl boyunca İmparatorluk mutlak monarşi ile yönetilmiş, bu süreçte padişah, egemenlik yetkilerini tek başına kullanmıştır. Ancak bu dönem, 1908 yılında ilan edilen II. Meşrutiyet ile birlikte sona erecek, Osmanlı-Türk anayasal gelişmeleri içinde ikinci bir anayasalı monarşi dönemi başlamış olacaktır.

#### **4.6.2. II. Meşrutiyet**

Jön Türklerin çalışmaları, parlamenter sistemin ikinci dönemini başlatan 1908 Devrimiyle sonuçlandı. Biçimsel olarak II. Abdülhamit'in 10 Temmuz 1908 tarihinde bir irade-i seniye çıkararak Heyet-i Mebusan için seçim yapılmasını kabul etmesiyle birlikte başlayan ve Meclis-i Mebusan'ın Sultan Vahdettin tarafından 11 Nisan 1920'de tasfiyesi ile sona eren II. Meşrutiyet dönemi, birincisinden çok önemli bir noktada ayrılmaktaydı: Bu dönemde siyasi partiler ve siyasal yarışma olguları ortaya çıkmıştı. Bu partilerden biri de Jön Türklerin bir kolu tarafından, Sultan'ın "istibdat" rejimini yıkmak ve "devleti kurtarmak" amacıyla kurduğu ve 1908 yılında yapılan iki dereceli seçimlerden zaferle çıktığı andan I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlı siyasal hayatına ağırlığını koyan İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) adlı örgüt olmuştur (Arslan, 2005: 127).

Meşrutiyeti getiren güçler tarafından Abdülhamit'in tahttan indirilmesinin (27 Nisan 1909) ardından mevcut anayasada bazı değişiklikler yapılmıştır. Seçimlerden sonra oluşan parlamento, anayasadaki değişiklikler bir komisyon kurmuş ve söz konusu komisyonun çalışmaları sonucu ortaya çıkan metnin parlamento tarafından 8 Ağustos 1909 tarihinde kabul edilmesiyle birlikte 1876 Anayasası, meşruti rejimin gereklerine uygun hale getirilmiştir. Anayasada yapılan bu değişikliklerden sonra siyasal rejimin niteliği önemli derecede değişmiştir. 1909 değişikliklerinin odak noktası padişahın sınırlandırılmasına yönelik düzenlemelerdir. Bu düzenlemeler o derece radikaldir ki, öğretilerde 1909 değişikliklerini yeni bir anayasa olarak kabul edenler dahi olmuştur. Gerçekten de 1909 değişiklikleri, hükümdarla halkın haklarını toplumun lehine uzlaştırmayı, egemenlik haklarının kullanımına halkın katılımını sağlamayı, padişahı tarafsız bir organ haline getirmeyi ve parlamenter sisteme belli ölçülerde geçişi sağlamayı bakımından, yeni hazırlanan bir anayasa kadar önemli değişiklikler getirmiştir (Karatepe, 1993: 139).

Tanzimat ve Birinci Meşrutiyet döneminde gerçekleşen olayların, fikir ve uygulama sahasındaki olgunlaşmanın sonucu olarak gerçekleşen İkinci Meşrutiyet'in ilanı sonrasında, 1909 Anayasa değişiklikleriyle Padişahın yetkilerini sınırlandırıcı düzenlemeler getirilmiştir. Bu doğrultuda olmak üzere, Anayasanın 3'üncü maddesine eklenen hükme göre; *"Zatı Hazreti Padişah'ının cüluslarında Meclisi Umumide ve Meclis müçtemi değilse ilk içtimainda Şer'i Şerif ve Kanunu Esasi ahkâmına riayet ve vatan ve millete sadakat edeceğine yemin eder."* 7'nci maddede yapılan yeniliklerle, Padişahın yetkilerinin Meclisle, hakeza Bakanlar Kurulu ile paylaşılması anlamına gelecek; *"Ancak sulhe ve ticarete ve terk ve ilhakı araziye ve tebai osmaniye'nin hukuku asliye ve şahsiyesine taallûk eden ve Devletçe masarifi mucip olan muhedatın akdine Meclisi Umuminin tasdiki şarttır. Meclisi Umuminin münakit olmadığı zamanda Heyeti Vükelânın tebeddül vukuunda keyfiyet tebeddülünden mütevellit mesuliyet heyeti lâhiakaya ait olacaktır."* hükmüne yer verilmiştir. Anayasanın 30'uncu maddesinde yapılan değişikliklerle Bakanlar Heyetinin artık Padişaha karşı değil, Meclise karşı siyasal açıdan sorumlu olduğu belirtilmiş ve karşı-imza kuralının gerekleri çerçevesinde bakanların kararlarının Padişah tarafından imzalanması gerektiği belirtilmiştir. 53'üncü maddedeki değişikliklerle, kanun tekliflerinde Padişahın izni şartı kaldırılmıştır (Keskinsoy, 2013: 60).

Yasama erkindeki değişiklikler belki de egemenlik anlayışını değiştiren en önemli husustur. Çünkü yasa yapma yetkisi ilkçağlardan Bodin'e, Bodin'den millî egemenlik doktrinine, egemen olmak isteyen kişi ya da kurumlar için olmazsa olmaz (*conditio sine qua non*) niteliğe sahiptir. Padişahın Meclis'i Umumi'de kabul edilen yasa tasarılarına karşı mutlak veto yetkisi bulunmaktayken ve yasa yapma yetkisi esasen padişahıyken, 53'üncü maddedeki yeni düzenleme ile millî egemenlik ve liberal doktrinlere sahip anayasalara daha da yaklaşılmıştır (Kılıç, 2014: 108). Ancak buna rağmen, padişaha sorumluluk yükleyici düzenleme yapılmamıştır. Bununla beraber, hukuk devletinin ve hukuk devleti olmanın gerekleri arasında kabul edilen sorumluluk doğurucu kurumların tedricen geliştiği gerçeği göz önüne alındığında, 1909 Anayasa değişiklikleri kapsamında Kanun-ı Esasi'nin 3'üncü maddesinde yapılan düzenlemeler önem arz etmektedir. Yapılan düzenlemelerle, Padişahın Mecliste, eğer Meclis toplantıda değil ise ilk toplantısında, Kanun-ı Esasi hükümlerine riayetini, vatan ve millete sadakatini

ihtiva eden bir çerçevede yemin edeceğinin hüküm altına alınmasıyla, en azından vicdani manada bir sorumluluk anayasal dayanağa kavuşturulmuştur (Keskinsoy, 2013: 60).

1909 düzenlemesi, yasama organının oluşumunda bir değişiklik yapmamıştır. Ancak padişahın izin almadan yasa çıkarma yetkisini kazanan parlamento, devletin en güçlü organı durumuna gelmiştir. Böylece yasama yetkisi padişahın tekelinden çıkmış, halkın temsilcilerinden oluşan parlamentonun görevleri arasına girmiştir. 38'inci madde ile Anayasa, ayrıca parlamentoya hükümeti denetleme ve gerekli görürse güvensizlik oyuyla düşürme yetkisi vermiş ve böylece Türkiye'de parlamenter sisteme geçişin yolu açılmıştır (Türe, 2005: 36). Bu madde de yürütme gücünün sınırlandırılmasını esas alan liberal anayasalara doğru bir ilerleme olduğunu göstermektedir. Ayrıca padişahın daha önce tek başına kullandığı "meclisi fesih" kurumu da sıkı şartlara bağlanmıştır. Buna göre padişahın meclisi fesih yetkisi, Meclis-i Ayanın uygun bulması ve üç ay içinde yeni seçim yapılması koşuluna bağlanmıştır (Kuzu, 1999: 272). Meclisi Mebusan seçimle geldiğine ve demokratik meşruluğu bulunduğu göre milli egemenlik yolunda önemli bir mesafe daha alındığı kabul edilmelidir.

1909 değişikliği ile yasama ve yürütme organları üzerinden padişahın eli 1876'ya oranla önemli ölçüde çekilmiş ve yasama organına yürütme organı karşısında daha fazla yetki verilmiştir (Aldıkaçtı, 1982: 69-73). Bu gelişme egemenliğin kullanılışı açısından bir kırılma meydana getiriyordu. Anayasanın ilk halinden farklı olarak kuvvetler ayrılığı benimsenmiş, hukuk devletinin önemli bir unsuru gerçekleştirilmiştir. Hak ve özgürlükler açısından da, değişikliklerin genel yapısına uygun olarak, esas itibarıyla otoriteyi değil özgürlüğü esas alan düzenlemeler yapılmıştır (Özkorkut, 2004: 182-183). Bu meyanda 1876 Anayasasının 113'üncü maddesinin, kişi güvenliği açısından büyük sakıncalar içeren, Anayasanın tanıdığı hak ve özgürlükleri ve yargısal güvenceleri anlamsız kılan, padişaha polis soruşturması ile bir kimseyi sürgüne gönderme yetkisi veren cümlesi de değişiklikle kaldırılmıştır. Böylelikle Anayasa, özgürlükler alanında da hukuk devleti kriterleri açısından ilk halinden daha pozitif bir görünüm kazanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşma döneminde, Sened-i İttifak'tan bu yana yürürlüğe konulan hukuk belgelerinin tümü, padişahın tek yanlı iradesi ile topluma bir lütuf olarak verilen fermanlar niteliğindedir. İlk kez 1909 değişiklikleri ile bu kuralın dışına çıkmıştır. Anayasa, milletvekilleri tarafından hazırlanmış ve padişahın onaylaması ile yürürlüğe girmiştir. Kısacası bu değişiklikler, bir anlamda milletvekilleri dolayısıyla halk ile padişah arasında aktedilen bir sözleşme niteliğindedir (Türe, 2005: 37). Aradan geçen otuz yıl içinde “milli egemenlik” anlayışı yönünde mesafe alındığı, daha Mebuslar Meclisi'nin Padişah II. Abdülhamit'in Meclis açarken yaptığı konuşmada verdikleri cevapta kendini göstermiştir (Koçak, 2006: 178). Mebuslar Meclisi, Meclis'in açılışından birkaç gün sonra bir “*mazbata-i cevabiye*” ile egemenliğin hükümdardan topluma geçtiğini, II. Meşrutiyet'in ilanı ile kurulan milli egemenliğin güçlendirilmesine çalışılacağını içeren ifadeler ile karşılık vermiştir (Okandan, 1966: 316-318). Benzer bir şekilde değişikliklerin baş kısmına konulan ve anayasa değişikliğini duyuran “Heyet-i Ayan Kararnamesi”nde “...*meşrutiyet-i idare ve hâkimiyeti milliyetinin teeyyüdü için...*” ibaresindeki “*hâkimiyet-i milliye*” ilkesi açıkça ifade edilmiş, kabul ve ilan edilmiştir (Kuzu, 1999: 271).

Bununla birlikte Meclis'in açılışında “milli egemenlik”, “vatan ve millet sevgisi” gibi kavramlara vurgu yapılmış olsa da, 1909 Anayasa değişiklikleriyle hukuksal düzlemde devletin teokratik yapısında köklü bir dönüşüme yer verilmemiştir. Yeni düzenlemede de saltanat makamına, İslam Halifesi sıfatını taşıyan Osmanlı hanedanından en büyük erkek evlat geçecektir. Bir yandan saltanatla eski Türk devletlerinden gelen “kut” geleneği Osmanlı ailesi ile sürdürülürken, diğer yandan Yavuz Sultan Selim ile başlayan “halife” sıfatı, son değişikliklerde de yerini korumuştur (Koçak, 2006: 179).

“Dini kaynaklı egemenlik” anlayışından “demokratik egemenlik” anlayışına ulaşılabilmesi Osmanlı topraklarının düşman işgaline uğraması ve bu işgale karşı yapılan kurtuluş savaşıyla mümkün olabilmiştir. Egemenlik anlayışının dinselikten dünyevileşmeye doğru evrilmesi birden bire olmamış, adım adım ve belirli bir süreç içinde gerçekleşmiştir. Atılan her adım Osmanlı-Türk egemenlik anlayışını değişime uğratarak Batılı anlamda modern egemenlik anlayışına doğru götürmüştür. Dini egemenlikten modern egemenliğe geçiş, Batı'da laikleşme ile



birlikte, başa baş gitmiştir. “Milli egemenlik” anlayışı, yasa koyucu olarak “Tanrı” yerine “millet”in yer değiştirmesi olarak düşünüldüğünde, bu yöndeki düzenleme ve uygulamaların egemenlik anlayışını da değiştirmesi kaçınılmaz bir sonuçtur. O nedenle Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde gerçekleştirilenlerin, milli egemenlik anlayışına geçilmesindeki önemi son derece büyüktür (Koçak, 2006: 183).

Siyasi partiler ve siyasal yarışma olgularının ortaya çıktığı bu dönemde, 1908’de yapılan iki dereceli seçimlerden İTC zaferle çıktı. 1912 seçimleri ise serbest olmaktan uzaktı. Bu seçimler, İTC’nin baskı ve sınırlamalarından dolayı tarihe “sopalı seçim” olarak geçti. 1914 seçimlerinde ise sandık tamamen İTC’ye kalmıştı. Zira hiçbir muhalefet partisinin seçime girmesine izin verilmemişti. 1913 yılında İttihat ve Terakki’nin “Babıali Baskını”yla iktidarı tamamen ele geçirmesinden 1918 yılına kadarki dönemde İmparatorluk, tarihinin yönetim anlayışı bakımındanine tanık olmuştu. Bu talihsiz tanıklık, aynı zamanda Osmanlı anayasacılık hareketinin başarısızlıkla sonuçlanması anlamına geliyordu (Arslan, 2005: 128).

Bu süreçte İTC, iktidarı elinde tutmak için Kanun-ı Esasi’yi tekrar değiştirerek durumu kendi lehine çevirmek istemiştir. 1914 yılı ve sonrasındaki Kanun-ı Esasi değişiklikleri bu amaca yöneliktir ve sistemli değil partinin nüfuzunu korumaya yönelik yapılmıştır. 1914’ten sonra Anayasanın 7’nci ve 35’inci maddesi değiştirilmiş, eski haline dönüştürülmüştür. Bu değişikliklere göre 7’nci maddede *“... otuzbeşinci madde mûcibince Heyeti Mebusan’ın lede’l-iktizâ feshi ve müddet-i teciliye ve tatiliyenin mecmuu müddet-i içtimaiye-i seneviyenin nısfını tecavüz etmemek ve o sene-i içtimaiye zarfında müddetini ikmal eylemek üzere tecil ve tatili, hukuk-ı mukaddese-i Pâdişâhîdendir.”* şeklindeki düzenleme ile Heyet-i Ayan’ın muvafakati kaldırılmış, 3 ay içinde seçim yapılması kaydı değiştirilmiş, padişaha meclis oturumunu erteleme ve meclis açılışını tatil etme yetkisi geri getirilmiştir (Karamustafaoğlu ve Turhan, 1993: 267).

Yine 35’inci maddedeki *“Vûkelâ ile Heyet-i Mebusan arasında ihtilâf olunan maddelerden birinin kabûlünde vûkelâ tarafından ısrar olunup da mebûsân canibinden ekseriyet-i ârâ ile ve mükerreren reddedildiği halde vûkelânın tebdîli veyahut müceddeden ve dört ay zarfında intihâb ve içtima olunmak üzere Heyet-i*

*Mebusan'ın feshi hukuk-ı Pâdişâhî cümlesindendir. Fakat heyet-i cedide-i mebusan evvelki heyetin reyinde sebat ve ısrar ederse Meclis-i Mebusan'ın rey ve kararının kabûlü mecburî olacaktır*". Hükmü ile de Heyet-i Vükela'nın maddelerden birinde ihtilaf çıktığı zaman istifa etme seçeneği anayasadan kaldırılmıştır (Karamustafaoğlu ve Turhan, 1993: 268).

Anayasanın ilk halinde olduğu gibi Heyet-i Vükela'yı tebdil veya Heyet-i Mebusan'ın feshedilmesi yetkisi padişaha verilmiştir. Böylece yasama ve yürütme erki arasındaki denge tekrar değiştirilmiş, padişah, yani yürütme lehine bir düzenlemeye gidilmiştir. Bu madde 9 Mart 1916 tarihinde yapılan değişiklikle ilga edilmiştir. Maddelerin bu şekilde değiştirilmesi İttihat ve Terakki'nin güç kaybını önlemeye yetmemiştir. Yapılan Anayasa değişikliklerinde herhangi bir muhalefet olmadığı için maddelerin kabulü çabuk olmuştur. Ancak değişiklikler yasamayı değil yürütmeyi güçlendirmek amacıyla yapılmıştır. Anlaşılan o ki bu dönemde egemenlik padişahta değil bir partinin elindedir (Kılıç, 2014: 111).

#### 4.7. Değerlendirme

Osmanlı İmparatorluğu döneminde anayasacılık hareketlerinde milat olarak 1808 tarihli Sened-i İttifak kabul edilmiş, bu belgeyi 1839 tarihli Tanzimat Fermanı ile 1856 tarihli Islahat Fermanı takip etmiştir. Ancak ismi zikredilenler, nitelikleri itibariyle birer anayasal belge olarak kabul edilmekle beraber anayasacılık hareketleri 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'nin ilanı ile tekemmül etmiştir. Bu bağlamda Kanun-i Esasi, anayasa niteliğini haiz ilk metin olarak Osmanlı-Türk anayasacılığı bakımından son derece önemli bir yere sahiptir. Hukuk devletine geçiş sürecinin önemli kilometre taşlarını oluşturan bu gelişmeler meşruti monarşiye geçiş yolunu hazırlamıştır.

Bölüme ait önceki başlıklarda yer alan hukuki, tarihi ve sosyo-politik açıklamalardan anlaşılacağı üzere Osmanlı Devleti'nde anayasacılık hareketleri modernleşme çabasıyla paralel gitmiş, başka bir ifadeyle, anayasacılık modernleşmenin siyasi boyutunun esasını oluşturmuştur. Ama Osmanlı anayasacılığı devlet iktidarının sınırlanması yolunda ciddi bir başarı gösterememiş ve anayasal kurumların sürekliliğini sağlayamamıştır. Bununla birlikte, Osmanlı'nın

son döneminden Cumhuriyet dönemine bu bakımdan sağlam bir miras kalmamış ise de, en azından anayasal-demokratik siyasal dilinin temel kavramlarından olan temsil, parlamento, muhalefet, hatta “milli hâkimiyet” gibi modern siyasal fikirlerin doğup gelişmesini sağlamıştır. Nitekim 1920’lerin başlarına gelindiğinde demokratik meşruluk düşüncesi o kadar yerleşmişti ki, o dönemin diktatöryel ve otoriter siyasetleri bile “milli hâkimiyet” ve “milli irade” gibi kavramlarla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır (Erdoğan, 2012: 58).

Şükrü Hanioglu’nun işaret ettiği gibi (2000: 250), dönemin bütün anormal gelişmelerine rağmen, *“meclisin özellikle İkinci Meşrutiyet’in birinci döneminde (1908-1913 tarihleri arasında) bir meşruiyet ölçütü durumuna geldiğini görüyoruz.”* Aykut Kansu ise bu konuda daha iddialıdır: *“1908 Devrimi’nin Türkiye’de kalıcı olarak yerleştirmeyi başardığı en önemli işlerden biri artık Türkiye’de iktidarın halkın katılımı olmadan gerçekleşmeyeceği ve seçilmiş bir meclise dayanmayan bir iktidarın hayal bile edilemeyeceği fikri idi.”* (Kansu, 2002: 368). Bu tarihsel arka plan özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında Birinci Meclis’teki tartışmaların içeriğine ve 1921 ve 1924 Anayasalarına somut bilgi ve tecrübe bırakmıştır. Bununla beraber, Osmanlı anayasacılığının bütünüyle başarılı olduğunu iddia etmek de doğru değildir. Gerçekten de, Osmanlı anayasacılığının, Tanzimat’la başlayan devlet eliyle modernleş(tir)me siyasetinin bir devamı olarak ortaya çıkması bir talihsizlik olmuştur. Bu yaklaşım daha sonra Cumhuriyet döneminde iyice yerleşik hale gelecek olan *“bürokratik otoriteryenizmin”* de arkasında yatan temel nedendir (Arslan, 2005: 125).

Osmanlı’da modernleşme hareketlerinden ve Sened-i İttifak’tan itibaren yaşanan anayasal gelişmeler ve padişahın kendi yetkilerini sınırlaması yönündeki girişimler, egemenlik anlayışının ekseninin batıya kaydırıldığı düşüncesine yol açmıştır. Anayasal nitelikte olan belgeler, Avrupa’da mutlak monarşilerin gücünü bireyler lehine kısıtlama amacı gütmektedir. Ancak Osmanlı’daki bu çabaların amacı monarşinin kısıtlanmasından çok, hem ekonomik hem de askeri alanda zayıflayan devleti güçlendirmeye ve ortaya çıkan milliyetçilik akımı ile birlikte Balkan topraklarının Osmanlı Devleti’nden ayrılmasını önlemeye yöneliktir. İç ve dış egemenliğin her ikisini de ilgilendiren Reform fermanları Osmanlı devlet başkanının mutlak ve sorgulanmaz iktidarını sanıldığığının aksine tersine

çevirmemiş, hatta batı anayasacılık tekniği ile yazılmış Kanun-ı Esâsî hükümleri ile padişahın mutlak iktidarı yazıya dökülmüştür. Bu bağlamda Kanun-i Esâsî'deki egemenlik anlayışı incelendiğinde, Avrupa'da esen milli egemenlik rüzgârından pek de etkilenmediği ortaya çıkacaktır. Maddelere bakıldığında, klasik Türk-İslam-Osmanlı yapısında bir padişahın devlet yönetiminde söz sahibi olduğu görülmektedir. Bu sebeple, Kanun-i Esâsî sanıldığıının aksine 1831 Belçika Anayasasına değil, daha ziyade 1848 Sardunya ya da 1850 Prusya gibi krallık sisteminin güçlü olduğu meşrutiyete sahip bir siyasi iktidarı benimseyen lejitimist anayasalara benzemektedir (Kılıç, 2014: 113).

1909 değişiklikleri ile gerçek anlamda meşruti monarşi rejimi kurulmuştur denilebilir. Bu değişikliklerde artık parlamentonun yasa yapma yetkisi olmuştur. Egemen kuvvetler padişah ve meclis arasında paylaştırılmıştır. Ancak bu durum İttihat ve Terakki Partisi'nin oligarşik yönetim kurarak iktidarı ele geçirme çabaları yüzünden kısa sürmüştür. Bir süre sonra I. Dünya Savaşı başlamış ve Osmanlı Devleti'nin yenilmesi ile sonuçlanmıştır. Yani anayasacılık çabaları ile amaçlanan nihai hedef tam olarak gerçekleştirilemediği gibi Devlet de korkulan "son"dan kurtulamamıştı. Ancak devleti kurtarma misyonu bir kere genetik kodlara işlenmişti. Çünkü yeni devleti kuracak lider kadronun zihniyet dünyası, Osmanlı'nın bu son döneminde açılan yeni kurumlarda mayalanmış, ona göre yoğrulup şekillenmişti. "Devletin bekâsı", "ülkenin bölünmez bütünlüğü" gibi vazgeçilmez söylemlerle devlet iktidarını güçlendirmeyi ön plana alan, devlet- toplum dikotomisinde devleti tercih eden bu anlayış yeni döneme ruh verecek, Cumhuriyet dönemi boyunca da önemini ve etkisini korumaya devam edecektir.

Son olarak, bu konudaki tespitlerine katıldığımız Arslan, Osmanlı anayasacılığının başarılı olamamasını başlıca şu üç nedene dayandırmaktadır (Arslan, 2005: 128-130): Bunlardan birincisi, kendi içinde daire-i adliye fikrinin bulunduğu "kontrol ve denge" mekanizmaları içeren, otoritenin dağınık vaziyette olduğu geleneksel siyasi yapının yıkılması ve yerine merkeziyetçi bir yapının kurulması; İkincisi, yukarıdan aşağıya ve seçkin bir modernleşme modelinin izlenmesi sonucunda yaygın halk katılımının dışlanması ve üçüncüsü, reformcuların "militarist" zihniyete sahip olması.

Bu militarist zihniyet, doğası gereği “otoriter” ve buyurgandır, bu nedenle de sınırlandırılmış yönetim ve bireysel haklar gibi anayasal kavramlarla bağdaşmamaktadır. Merkeziyetçilik, seçkincilik ve militarist zihniyet şeklinde özetlenebilecek olan bu etkenlerin hepsi toplum-devlet ilişkisinde devlete öncelik veren ve siyasetin odağına devleti yerleştiren (hatta din dâhil olmak üzere her alanda ona öncelik tanıyan) bir anlayış ve uygulamaya yol açacak şekilde işlemiştir. Nitekim Osmanlıda toplum hiçbir zaman kendi ayakları üstünde durabilen özerk bir varlık alanı olmamıştır. Esasen böyle bir kavrayış ne toplumun ne de elitlerin zihin dünyasında yer bulmuştur.





## 5. TÜRKİYE CUMHURİYETİ DÖNEMİ ANAYASALARI ve EGEMENLİK ANLAYIŞI

Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde çok uluslu imparatorlukların dağılmasıyla Avrupa'da ulus-devletler çoğalmıştır. Bu süreç yeni bir anayasacılık dalgasının da doğumu demek oluyordu. Türkiye, farklı yollardan bile olsa, bu genel bakış içinde yerini aldı. Çok uluslu Osmanlı İmparatorluğu döneminin son bulmasının ardından, Mondros Mütarekesi ertesinde başlayan ve esas olarak tek partili rejim dönemiyle de örtüşen, anayasal tarihimizin ikinci büyük aşaması doğdu: Ulus-devletin kurulması (Tanör, 2016: 223).

Osmanlı-Türk Anayasacılığında keskin bir dönüm noktasını ifade eden 1921 Anayasası ve kısa bir süre sonra ortaya çıkan 1924 Anayasası bu yeni dönemin ürünleridir. Siyasal ve anayasal kurumlarıyla yepyeni bir devletin doğumuyla noktalanın bu dönüşüm sürecinde hiç şüphesiz mütareke döneminin kendine has koşulları, Anadolu ve Trakya'da oluşan direniş hareketleri ile kongre hareketleri bu köklü değişimin beşiğini oluşturmuştur. Çok partili yaşama geçtikten sonra ortaya çıkan 1961 ve 1982 Anayasaları ise, rejimi kesintiye uğratan askeri müdahalelerin ve bunu besleyen koşulların ürünü olmuştur. Böylece yeni devlette dört farklı anayasa hazırlanmıştır. Bu durum aynı zamanda bu anayasaları hazırlayan dört asli kurucu iktidarın varlığı anlamına gelmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti ulus-devletine geçiş, Türk ulusunun siyasal açıdan geçirdiği büyük dönüşümün simgesi ve Osmanlı modernleşmesinin zirvesidir. Türk anayasacılığı açısından da büyük değer taşıyan bu dönüşümün odak noktasında ise egemenliğin kaynağı ve kullanımındaki değişim yer almaktadır. Öte yandan Cumhuriyet döneminin egemenlik anlayışında da, anayasal dönemler bağlamında önemli değişimler yaşanmıştır.

### 5.1. İmparatorluktan Ulus-Devlet'e: Türkiye Devleti'nin Kuruluşu

Almanya'nın yanında girilen I. Dünya Savaşı'ndan Osmanlı Devleti yenilgiyle çıkmış ve ardından 30 Ekim 1918'de Mondros Mütarekesi'ni imzalamak zorunda kalmıştı. İtilaf Devletleri'nin işgali karşısında verilen mücadele egemenliğin dış

boyutunu ilgilendiren “kurtuluş savaşı” ya da “kurtuluş mücadelesi” olarak adlandırılmaktaydı. Nitekim bu süreci anlatan birçok yazar tarafından Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşu iki aşamaya ayrılmaktadır. Birinci aşamada bağımsızlığın sağlandığı yani *kurtuluşun* gerçekleştirildiği, ikinci aşamada ise yeni bir devletin kurulduğu yani *kuruluşun* gerçekleştirildiği kabul edilmektedir. Hâkimiyet-i Milliye Gazetesi’nde de birinci aşama “vatanın kurtuluşu”, ikinci aşama “milletin kurtuluşu” olarak tanımlanmıştır (Alpkaya, 2009: 15).

Henüz bir anayasa yapılmadan ve Cumhuriyet ilan edilmeden başlayan ulusal kurtuluş hareketi, yerel ve bölgesel kongrelerden başlayarak, Amasya, Erzurum ve Sivas’tan geçip Ankara’da Büyük Millet Meclisi’nin (BMM) toplanması ile ulusal egemenlik anlayışını bünyesinde barındırarak meşruluk ve hukukilik niteliklerine sahip çıkmıştır (Hakyemez, 2004: 135). Böylece egemenliğin iç boyutuna ilişkin adımlar da atılmış oluyordu. Ancak, artan vurguyla önplana çıkan bu yeni anlayışta Osmanlı’nın son zamanlarında, özellikle Cumhuriyete en yoğun etkilerin olduğu II. Meşrutiyet döneminde atılan önemli adımların ve birikimin etkisi de göz ardı edilmemelidir.

### 5.1.1. Milli Mücadele ve Kongreler (Dönemi)

Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) ile BMM’nin açılışı (23 Nisan 1920) arasında geçen 17 aylık zaman kesitini Tanör, “*Kongreler Dönemi*” olarak adlandırmıştır (Tanör, 1998: 109). Önce yerel düzeyde başlayan ve sonra bölgeselliğe oradan da ulusal bir niteliğe bürünen kongre hareketlerinin, Mustafa Kemal’in<sup>51</sup> 3. Ordu Müfettişi sıfatıyla İstanbul’dan ayrılıp Samsun’a çıktığı 19 Mayıs 1919 tarihinden çok önce başladığını söylemek mümkündür. Zamanla belli bir düzen içerisinde, tek bir merkezi yönetim altında sürdürülme zorunluluğu fark edilen bu yerel hareketlerin birlik içerisinde toplu bir kurtuluş mücadelesine dönüşmesi ve düzenli bir örgütlenmeye gidilmesi sağlanmıştır. 1921 Anayasasına da rengini veren bu süreçte otuz civarında gerçekleşen kongre içinde Mustafa Kemal’in bizzat yer aldığı Erzurum ve Sivas Kongreleri olmuştur ([https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk\\_konusma/1d1yy1.htm](https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/1d1yy1.htm)). Bu dönemde

<sup>51</sup> Batı tarzındaki soyadları Türkiye’de 1934’e kadar zorunlu hale getirilmemişti. Nüfus kaydı açısından ileriye yönelik büyük bir adım olan soyadının kabulü ile 1934’te, Millet Meclisi tarafından Mustafa Kemal Paşa’ya soyadı olarak “Atatürk” adı armağan edildi (Zürcher, 2013: 278).



yazışmaları, belgeleri, eylemleri ve konuşmalarıyla tam bağımsızlık, milli devlet, ulusal egemenlik anlayışını gündeminde her daim tutan ve 1921 Anayasası'nın hazırlanmasına liderlik eden Mustafa Kemal olmuştur. Bu liderlikte, Anadolu'da silahlı direnişi tasarlayan 15. Kolordu Komutanı Kâzım (Karabekir) ve 20. Kolordu Komutanı Ali Fuat (Cebesoy) gibi önde gelen bazı subayların, Osmanlı ordusunda ve İmparatorluğun Müslüman tebaasının gözünde saygın bir yeri olan Mustafa Kemal Paşa'yı direniş hareketinin başına geçmesi için ikna etmeye çalışmaları da etkili olmuştur (Erdoğan, 2012: 63; Zürcher, 2013: 224).

Milli mücadelenin başlangıcında Mustafa Kemal'in amacını ortaya koyan düşünceleri Nutuk'ta şu sözcüklerle yer almaktadır: *“Efendiler, bu durum karşısında bir tek karar vardı. O da milli hâkimiyete dayanan, kayıtsız şartsız, bağımsız bir Türk Devleti kurmak!... İşte daha İstanbul'dan çıkmadan önce düşündüğümüz ve Samsun'da Anadolu topraklarına ayak basar basmaz uygulanmasına başladığımız karar, bu karar olmuştur.”* (Atatürk, 1999: 24). Aynı kararlılık, 21-22 Haziran 1919 gecesi Mustafa Kemal'in yaveri Cevat Abbas Bey'e yazdırdığı ve bu süreçte milli egemenlik ilkesine yer verilen ilk belge olarak gösterilen Amasya Genelgesi'nde şu sözlerle ifade edilmiştir: *“Milletin bağımsızlığını gene milletin azim ve kararı kurtaracaktır (...) Milletin durumunu açığa çıkarmak ve haklı sesini Dünyaya duyurmak için, her türlü etki ve denetimden uzak bir milli heyecan varlığı gerekmektedir...”* (Amasya Tamimi, 1919: md.1; Ozankaya, 1994: 144). Genelgede yer alan hükümlerin önemi, monarşik egemenlik anlayışı yerine modern ulusal/milli egemenlik ilkesinin açıkça ortaya konması ve en kısa zamanda toplanacak bir meclisin, meşruiyetini halktan alarak ulusun geleceğinde söz sahibi olması esaslarının kabul edilmesindendir (Dinçkol (Vural), 2001: 66). Özellikle “milletin bağımsızlığını gene milletin azim ve kararının kurtaracağı” görüşü, siyasal egemenliğin temel anlamı olan “ülkenin kaderini tayin hakkı”nın millette olduğunu vurgulamakta, dolayısıyla da milli egemenlik anlayışına uygun bir çizgi ortaya koyarak, Osmanlı Devleti'ndeki teokratik egemenlik anlayışına zıt bir görünüm sergilemektedir.

23 Temmuz 1919'da toplanan ve ulusa dayalı bir yönetimin temellerinin atıldığı Erzurum Kongresi'nde belirlenen ve alınan kararların özünü de milli egemenlik ilkesi oluşturmuştur (Erzurum Kongresi Beyannamesi, 1919: md. 2, 8) :

*“Osmanlı vatanının bütünlüğü ve millî bağımsızlığımızın sağlanması ve saltanat ve hilafet makamının korunması için Kuvayı Milliye’yi etken ve millî iradeyi egemen kılmak esastır. (md.2)”, “Milletlerin kendi kaderlerini kendilerinin belirttikleri bu tarihsel çağda Hükümeti Merkezîyemizin millî iradeye bağlı olması zorunludur. Çünkü millî iradeye dayanmayan herhangi bir hükümet kurulunun kendine göre ve kişisel kararlarına ulusça uyulmadıktan başka dışarıda da geçerli olmadığı ve olamayacağı şimdiye kadar belgelenmiş, işlev ve sonuçlarıyla kanıtlanmıştır. Bundan dolayı ulusun içinde bulunduğu sıkıntı ve kuşkudan kurtulmak çarelerine kendisinin girişmesine gerek kalmadan Hükümeti Merkezîyemizin Milli Meclisi hemen ve bir an kaybetmeden toplaması ve bu suretle ulusun kaderi ve ülke için alacağı bütün kararları Milli Meclis’in denetimine sunması zorunludur.(md.8)”*

Milli egemenlik ilkesi, 4-11 Eylül tarihlerinde gerçekleştirilen Sivas Kongresi’nde de tekrarlanmıştır: *“Osmanlı toplumunun bütünlüğünün ve millî bağımsızlığımızın sağlanması ve yüce hilafet ve padişahlık makamının korunması için millî güçleri (Kuvayı Milliye) yapıcı ve millî iradeyi hâkim (egemen) kılmak, kesin esastır.”* (Sivas Kongresi Beyannamesi, 1919: md. 2). Merkezileşme sürecinde önemli bir dönüm noktasını oluşturan Sivas Kongresi, Anadolu’da milli bir meclisin kurulmasını hızlandıran gelişmeleri davet eden bir kongre olmuştur (TBMM Zabıt Ceridesi, 1920, Cilt I: 21-22). Bu kongrede alınan önemli kararlardan biri de, yeni meclis kurulana kadar ulusal mücadelenin siyasal boyutunu yürütecek olan bir “Heyet-i Temsiliye” oluşturulmasıdır (Ergil, 1981: 161). Böylece ulus egemenliğine dayalı yeni bir merkezi otoritenin kurulması yolundaki ilk önemli adımlar atılmıştır.

Sivas Kongresi sonrasında milli hareketin organı olarak yapılan ve yapılacak işlerin halka duyurulması görevini *“İrade-i Milliye”* (Milli İrade) adı ile yayınlanan ve sonrasında *Hâkimiyet-i Milliye (Milli Egemenlik)* adını alacak olan gazetenin üslenmesi işlerin seyrini göstermesi bakımından son derece anlamlıdır. Sivas Kongresi sonrasında ise tüm yerel kongrelerin birleştirilmesi amaçlanmış, bu doğrultuda mücadele birlikleri Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti adı altında birleştirilmiştir.

Mustafa Kemal, 27 Aralık 1920’de Ankara’ya gelişinin ertesi günü, şehrin ileri gelenleriyle yaptığı görüşmesinde kurulacak yeni devletin egemenlik anlayışını açık bir biçimde yeniden dile getirmiştir (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, 1997: 13):

*“Bir millet, varlığı ve hakları için bütün kuvvetiyle, bütün fikri ve maddi güçleriyle alakadar olmazsa, bir millet kendi kuvvetine dayanarak ve bağımsızlığını temin etmezse, şunun bunun oyuncağı olmaktan kurtulamaz... Bu sebeple teşkilatımızda milli güçlerin etken ve milli iradenin egemen olması esas kabul edilmiştir. Bugün bütün cihanın milletleri yalnızca bir egemenlik tanırırlar: Milli egemenlik...”*

Osmanlı Devleti'nin son Mebusan Meclisi, ilkeleri Ankara'da daha önce Mustafa Kemal tarafından belirlenen, Misak-ı Milli Beyannamesi'ni 28 Ocak 1920'de kabul etmiş ve Mustafa Kemal Nutuk'ta bu kararı *“milletin emel ve gayelerinin kısa bir programa esas olacak şekilde topluca ifadesi”* olarak nitelemiştir (Atatürk, 1999: 418). Mebusan Meclisi, milletin temsilcilerinden oluşan yasal bir organ olduğu için, kabul edilen Misak-ı Millî (ulusal ant), milletin temsilcileri aracılığı ile gerçekleştirildiğinden aynı zamanda milletin etmiş olduğu bir ulusal yemin olarak ortaya çıkıyordu (Çeçen, 2007: 124). Misakı Milli bu açıdan sınırlarına da vurgu yapılan yeni Türk Devleti'nin kuruluşuna giden önemli bir adımı oluşturmuyordu (Misak-ı Millî Beyannamesi, 1920).

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş süreci ve kurucu efsanesi olan Milli Mücadele'deki sürecin ulusal karakter arz etmesi biraz da konjonktürün etkisiyle olmuştur. Çünkü milliyetçilik akımı ve son olarak I. Dünya Savaşı sonrasında Osmanlı içerisinde diğer unsurların hemen hepsinin ayrılması sonucunda toplumsal yapıda değişim meydana gelmiştir. Bu bakımdan halk desteği ve yönetici kadrosu göz önüne alındığında onun çok-etnili ve tek-dinli bir özellik sergilediği görülecektir. Bununla birlikte bu süreçte gerçekte bir millet var mıdır? Bu soruya modern anlamda “evet bir Türk ulusu vardı” demek için henüz erkendi. Çünkü mücadelenin milliliği, etnik anlamda bir ulusa değil, dini anlamda İslam milletine gönderme yapıyordu. Yani Mondros Mütarekesi'nden sonra Anadolu'da işgale karşı başlayan direnişin niteliği, olabildiğince çok-etnili ve tek-dinli (Müslüman) idi. Çünkü o dönemde Anadolu ve Trakya halkı nezdinde ulus kavramı dinsel bir içeriğe sahipti ve İslam milletine karşılık geliyordu. Bu anlamda Milli Mücadeleyi etnik köken anlamında tanımlanmış bir ulusun mücadelesi olarak değil de, dini ya da İslami bir mücadele olarak ifade etmek daha doğru olacaktır (Aktürk, 2006: 46). Nitekim Birinci Mecliste gayri Müslim milletvekili olmaması, buna karşılık Laz, Kürt, Zaza, Çerkez, Azeri, Tatar ve Arnavut gibi farklı etnik kökenli milletvekillerinin olması bunun işaretidir. Ancak Milli Mücadele'nin kazanılarak Cumhuriyet'in kurulmasından

sonra İslam milleti kavramı laik bir devrim sürecine paralel olarak resmi söylemde değişime uğradı. Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte Osmanlı İmparatorluk yapısının yerini reformcu bir anlayışa dayalı resmi Türk milliyetçiliği ve ulus-devlet uygulaması aldı. Çok kültürlü ve çok milletli Osmanlı Müslümanlarını homojen Türk ulusuna dönüştürmeye çalışan yöneticilere göre, dini kimlikli bir halkı modern bir ulusa dönüştürmek sadece laik bir devlet ve toplum aracılığıyla mümkündü (Durgun, 2014: 153). Bütün bu gelişmelere, yani öne çıkarılmaya çalışılan Türk kimliği siyasetine, genelde pozitivizm ışık tutmaktaydı. Bunun için devlet kendine bağlı ve itaatkâr yeni bir ulusal bilincin oluşmasında da, eskisi gibi düşünsel denetimi yapmaktan geri kalmıyordu. Yine Osmanlı'nın "hikmet-i hükümet", yani devlet çıkarlarının bireyin hak ve özgürlüklerine üstün tutulduğu bir siyaset anlayışı varlığını devam ettiriyordu. Zira Cumhuriyet tarihinin önemli bir bölümünde, özellikle de erken dönemde, yönetilenlerden her koşulda devlete tümüyle sadık kalmaları istenmiştir (Durgun, 2014: 160).

İstanbul, İtilaf Devletleri tarafından 16 Mart 1920'de işgal edilmiş, Meclis-i Mebusan 18 Mart 1920 günü son toplantısını yapmış ve çalışmalarına ara verme kararı almıştır. İstanbul'un işgal edilmesi üzerine Mustafa Kemal, 19 Mart 1920'de Heyet-i Temsiliye adına bütün yurda yayınladığı bir tamimle "salâhiyet-i fevkalâdeyi haiz bir meclis"i Ankara'da toplantıya çağırmıştır. "Salâhiyet-i fevkalâdeyi haiz bir meclis" deyimiyile kastedilen şey, kurulacak meclisin bir "kurucu meclis" olacağıdır (Gözler, 2008: 29; Özbudun, 2008: 27). Kısa bir süre sonra, 11 Nisan 1920'de de Meclis-i Mebusan Padişah Vahidettin'in kararı ile feshedilmiştir. Bu durum yeni devletin kurulması için hem bir boşluk, hem de harekete geçmeye vesile olan elverişli bir mücadele ortamı hazırlamıştır (Çeçen, 1998: 197).

### **5.1.2. Büyük Millet Meclisi ve Egemenlik**

23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin Ankara'da açılması, ulusal egemenlik anlayışına güçlü bir vurgu yapmıştır. Öyle ki, artık İstanbul Hükümetinden bir şeyler bekleme gibi bir durum söz konusu olmayınca, Kongrelerde vurgu yapılan asıl gücün kaynağı pozisyonundaki ulusun azim ve kararlılığı, ulus adına egemenliği temsil eden bir kurum olarak Meclisin açılması ile açıkça ortaya

konulmuştur. Böylece hukuki düzeyde bir anlam bulan ulusal egemenliğin kurumsallaşma aşamasında bir adım daha atılmıştır. Büyük bir törenle açılışı yapılan Meclis'in, üyelerinin toplanmasının ardından aldığı ilk karar, Heyet-i Temsiliye'den sorumluluğu devralmak olmuştur (TBMM Zabıt Ceridesi, 1920: 30).

Büyük Millet Meclisi, o dönemin koşullarına bağlı olarak, tam anlamıyla genel oy ilkesine göre oluşturulmuş olmamakla birlikte, gerçek anlamda toplumun temsilcisi sayılabilecek kişilerden oluşmaktaydı (Hakyemez, 2004: 141). Bu bakımdan Osmanlı İmparatorluğu'nun son zamanlarından itibaren karşılaşılan devlet iktidarının sınırlandırılması çabaları, Meşrutiyet'ten geçtikten sonra tamamen yeni bir nitelik olarak, ulusal egemenlik anlayışıyla ve ulusal nitelikli yeni bir Devletin ilk tohumlarının atılması ile 23 Nisan 1920'de sonuçlanmıştır. II. Meşrutiyet değişiklikleri ile Padişah ve ulus arasında bir orta yol bulunmaya çalışılırken, Büyük Millet Meclisinin açılmasıyla, ondan daha radikal bir tavırla, artık ağırlık sadece bir tarafa, ulusun egemenliğine verilmiştir (Koçak, 2001: 179). Türkiye'deki anayasacılık hareketleri açısından oldukça önemli bir olayı ifade eden Meclisin toplanmasıyla, Türk devlet yapısında egemenliğin kaynağı ve kullanılışı bakımından belirgin bir dönüşüm yaşanmış, düşüncelerdeki milli egemenlik anlayışı artık somut biçimde yaşama geçirilmiştir. Bu olay bir yönüyle imparatorluktan ulus-devlete geçişi, diğer yönü ile de egemenliğin kaynağı ve kullanımının değişim ve dönüşüme uğramasını ifade etmektedir (Koçak, 2001: 180). Bir demokratik egemenlik kuramı olarak milli egemenlik, yeni meclisin ideolojisi durumuna yükselmiştir.

Batı siyasal düşünce tarihi içinde "egemenlik" kavramının oluşumuna bağlı olarak belirginleşen modern ulus-devletin doğuşu ve 1789 Fransız Devrimi ile egemenlik tacının kraldan ulusa geçmesi şeklinde gelişen süreç, Osmanlı-Türk toplumunda farklı bir zaman ve coğrafya kesitinde, farklı koşullarda yaşanmış ve Anadolu toprakları üzerinde Türk ulusunun ulus-devletini kurmasıyla sonuçlanmıştır. Yeni devletin meşruiyet temelini de "milli egemenlik" kavramı oluşturmuştur (Koçak, 2001: 181). Bu bağlamda 1920'li yıllardan itibaren ulusal birliğin sağlanarak milli kimliğin inşasını gerçekleştirebilmek için Cumhuriyeti kuran asker-sivil bürokratik seçkinler tarafından siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel birçok devrim

gerçekleştirilmiştir. Gerçekleştirilen bu devrimlerle, modern bir ulus-devlet inşası hedeflenmiştir.

1920 Meclisi, egemenlik bağlamında ilginç bir örneği temsil etmektedir. Çünkü 1921 Anayasası'nın kabulünden önce yürürlükte olan tek bir anayasa (1876 Kanun-ı Esasi) varken, BMM birçok alanda kendini Kanun-ı Esasi ile bağlı saymamıştır. Bu durumla ilgili Denizli Milletvekili Mazhar Müfit (Kansu) Bey'in şu sözleri dikkat çekicidir (Özbudun, 2008: 17; TBMM Zabıt Ceridesi, 1920: Cilt 5: 291-300): *“Kanun-u Esasîden bahsolunuyor. Kanun-u Esasî'nin bu mecliste zaten yeri yoktur. Kanun-u Esasî Hükûmeti, bugün sulhü kabul eden İstanbul Hükûmetidir, bu Hükûmet değildir. İhtilal Hükûmetinin Kanun-u Esasî'si değildir. İhtilal Hükûmeti'nin Kanun-u Esasî'si yoktur.”*

Büyük Millet Meclisi'ne ihtilalci karakter veren niteliklerden biri de, Meclis'in adındaki “Büyük” sıfatıdır. Bu, meclisin üstünde bir padişah otoritesi olmadığını göstermektedir (Koçak, 2006: 193). Ayrıca Meclis'in toplanması da Kanun-ı Esasi hükümlerince değil, “Heyet-i Temsiliye Reisi” tarafından toplantıya çağrılmasıyla sağlanmıştır. Toplantı İstanbul'da değil Ankara'da gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Kanun-ı Esasi'nin öngördüğü çift meclis sistemine göre Meclisi Mebusan, parlamentonun sadece bir kanadını oluşturduğu halde ikinci kanadı oluşturan Meclisi Ayan Ankara'daki toplantıya çağrılmamıştır (Tanör, 2016: 245). Diğer taraftan Mustafa Kemal'in 22 Nisan tarihli genelgesiyle, 23 Nisan'dan itibaren bütün askeri ve mülki makamların, bütün milletin merciinin BMM olduğu ilan edilmiş, böylece padişah, İstanbul hükûmeti (Ferit Paşa Hükûmeti) ve Kanun-ı Esasi'nin kurduğu yasama organı (Osmanlı Meclisi) yok sayılmıştır.

Ankara milletvekili Mustafa Kemal Paşa'nın ateşkesten meclisin açılmasına kadar geçen süre içindeki siyasi durumu özetleyen 24 Nisan 1920 tarihli meclis konuşmaları bu zamana kadar yapılanları içermektedir. Düşmanla iş birliği içinde hareket etmeye başladığı değerlendirilen Ferit Paşa Hükûmetine sert eleştirilerin yapıldığı konuşmada, İstanbul'un işgali ile Devlet kuvvetlerine el konulduğundan, işgal, şekil ve niteliği bakımından, Osmanlı devletinin egemenliğini kökünden kaldırmaya ve milletin esir alınarak hor görülmesine yönelik bir hareket olarak

ifade edilmiştir. Bu vaziyete karşı çözüm yolu da yine aynı konuşmada şu sözlerle yer bulmuştur ([https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk\\_konusma/1d1yy1.htm](https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/1d1yy1.htm)):

*“Bu durumda millet, bu gün yedi yüz yıldan bu yana gerçek bir onur ve yücelikle koruduğu ve savunduğu bağımsızlığını ve var oluşunun devamı için İstanbul olaylarının oluşturduğu hukuki durumu onarmak zorundadır. Bunun için acele gereklidir. Sürüp gidecek olan egemenliğe ara verilmesi konusu, tanrı korusun da bir dağılma nedeni olarak düşmanlarımızın düşündüklerini fiilen gerçekleştirmelerine imkân sağlamasın. Bundan dolayı milletimizin her şeyden önce haklarını koruması ve var olmaya yetenekli bir millet olarak, uluslararası hukuk ve yetkilerine saygı gösterilmesini isteyebilmesi, medeni kuruluş ve anayasası ile henüz yaşamakta olduğunu bütün dünyaya bu kez daha büyük bir kuvvet ve sağlamlılıkla duyurması gereğine inanıyorum. Bunun için de kaldırılan Anayasamızın bıraktığı boşluğu derhal doldurmak zorundayız.*

*İşte, anayasal durum ve hukukumuzun neden olduğu bu gereklilik ve zorunluluk dolayısıyla ve milli egemenliğin her şeyden önce sağlanması amacıyla Büyük Meclisimiz olağanüstü yetki ile toplanmıştır. Seçimlerin tam bir ivedilikle ve sıcak bir ilgi ile yapılması hukuki durumumuzun bütün milletçe de aynı görüş içinde anlaşıldığını ve kavrandığını göstermektedir. Ayrıca, Büyük Meclisimizin kuruluş şekli ve esasları, milli iradeye içtenlikle ve büyük bir güçle dayandığını göstermektedir.”*

Milli sınır içindeki yönetimin milli egemenlik esaslarına dayanması gerektiğinin sıklıkla tekrarlandığı konuşmada hilafet ve saltanatla ilgili yer alan şu sözleri dikkat çekicidir:

*“...Hilâfet makamının ve saltanatın bağımsızlığının dokunulmazlığını, milli bağımsızlığımızı ve milli sınırlarımız içinde yaşama imkân verecek bir barışı sağlayacak önerileri ayrıntıları ile tespit edip uygulayabilmek için, millet tarafından olağanüstü yetkiye sahip bir meclisin Ankara'da toplanması gereğini millete duyurmakla ilgili milli görevimizi ve vatan borcumuzu da yerine getirdik.”*

([https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk\\_konusma/1d1yy1.htm](https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/1d1yy1.htm))

Çünkü burada Meclisin temel amacının “*Saltanat ve hilafet makamlarının kurtarılması*” olduğunu açıklaması, Kurtuluş Savaşı yıllarında Kemalist kadroların koşullar olgunlaşınca kadar nihai hedefin geçici bir süre için gizlenmesi ve bizzat Mustafa Kemal’in de ifadesiyle “milli sır” (Atatürk, 1999: 28) gibi saklanmasıyla izah edilebilirdi.

23 Nisan'da Meclis'in açılmasıyla başlayan süreçte, ilk kez milli egemenlik ilkesi Osmanlı-Türk anayasal tarihinin temeli durumuna gelmiş, "kuvvetler birliği", ve "meclis hükümeti" gibi unsurlar bu değişimi tamamlayan kurumlar olarak yapılacak anayasada yerini almıştır.

## 5.2. Geçiş Dönemi: 1921 Anayasası ve Egemenlik

Yeni Meclis, Kanun-ı Esasi'nin yürürlükte olup olmadığı sorununa değinmeksizin, yeni anayasa yapma sürecini başlatmış, İcra Vekilleri Heyeti bir anayasa tasarısı (Teşkilat-ı Esasiye Kanunu Lâyihası) hazırlayarak bunu 18 Eylül 1920'de Meclis genel kuruluna sunmuştur. Meclis görüşmeleri iki ayda sonuçlandırılarak Teşkilat-ı Esasiye Kanunu 20 Ocak 1921'de kabul edilmiştir. Bu dönemde hem 1921 Anayasası yani Teşkilat-ı Esasiye Kanunu hem de Kanun-ı Esasi yürürlükte bulunmuştur.

Metnin tam anlamıyla Batı tarzı bir anayasa olup olmadığı tartışılan bir konu olmuştur. Zaten Büyük Millet Meclisi tarafından üçte iki gibi nitelikli bir çoğunlukla değil, kanunlar gibi adî çoğunluk kuralına uyularak yapılmıştır (Gözler, 2008: 29). Mustafa Erdoğan, olağanüstü bir dönemin ihtiyaçlarını karşılamak ve geçici olarak ortaya çıkan, kısmi iktidar boşluğunu doldurmak üzere hazırlanan 23 madde ve bir de madde-i münferide'den oluşan bu kısa anayasanın maddi bakımdan tam bir anayasa sayılmamasını, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda yurttaşların temel haklarını siyasi otoriteye karşı güvence altına alan bir bölümün olmamasına bağlamaktadır (Erdoğan, 2012: 69). Bülent Tanör de "özgün" bir metin olan 1921 Anayasası'nın "kendine özgü" (nev'i şahsına münhasır, sui generis) bir yere sahip olduğunu, anayasa ile egemenlik ve iktidarın kaynağında köklü bir dönüşüm meydana geldiğini, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun, iktidarı sınırlamak için değil, ulusal birlik ve kurtuluş için var olduğunu belirtmektedir (Tanör, 2016: 288-289).

Kurtuluş savaşı ve devamında yeni bir devletin kuruluşu, 1921 Anayasası'nın hazırlanış dönemini ve onu hazırlayan asli kurucu iktidarı olağanüstü hale getiren sebeplerin başında gelmektedir. Yine, 1921 Anayasası'nın Meclis görüşmeleri ve devamında kabulü, egemenlik anlayışında köklü bir dönüşümün simgesi olması sebebiyle anayasa tarihimizde önemli bir dönüm noktasıdır. Egemenliğin bir



kişiden alınarak millete verilmesiyle asli kurucu iktidar sıfatına sahip olunarak Anayasa vücuda getirilmiştir. Bununla birlikte yeni siyasal rejimin temellerini oluşturan milli egemenlik ve kuvvetler birliği gibi iki ana ilke, Mecliste hiç tartışmasız kabul edilmiştir (Özbudun, 2008: 23-24).

Kanun-ı Esasi’de “Devleti Osmaniye”den bahsedilirken (md. 1, 2), 1921 Anayasası yeni bir “Türkiye Devleti”nden (md.3) ve onun ülkesinden “Türkiye” (md.10) şeklinde bahsetmek suretiyle yeni bir devlet ve egemenlik yapısı kurmuştur. Diğer taraftan, saltanat kaldırılmamış olduğu halde, halifelik ve saltanattan açıkça söz edilmemiş, bir devlet başkanlığı kurmaması yönüyle de hükümet sistemi olarak “meclis hükümeti” modelini öngörmüştür.

Her ne kadar, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile “meclis hükümeti” sistemi öngörülmekte ise de, uygulamada çeşitli farklılıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Anayasal metin üzerinde adı ‘devlet başkanı’ olarak konmamakla birlikte uygulamada devlet başkanlığı işlevleri gören bir Meclis Reisi ile yine adı ‘başvekil’ olarak konulmamakla birlikte başvekillik işlevi gören bir İcra Vekilleri Heyeti Reisi’nin varlığı gözlenmektedir. Bu durum ise, anayasa teorisi ne olursa olsun, yürütmeye parlamenter rejimdekine benzer iki başlı (düalist) bir yapı kazandırmaktadır. Daha sonraki kanuni değişikliklerle, saf meclis hükümeti sisteminden uzaklaşılarak parlamenter sisteme doğru yaklaşılmış, sistem içinde Başvekilin konumu güçlendirilerek durumu pekiştirilmiş ve hükümet sistemi de ‘kabine sistemi’ne doğru biraz daha dönüşme eğilimine girmiştir. Meclis Hükümeti düzeninin uygulandığı 1921 Anayasası döneminde, İcra Vekilleri Heyeti, parlamenter bir düzende parlamento çoğunluğuna dayanarak iş gören hükümet gibi çalışmıştır demek mümkündür. Diğer taraftan 1921 Anayasası döneminde zamanla hem egemenlik yapısındaki belirsizlikleri ortadan kaldıracak hem de hükümet sistemini saf Meclis Hükümeti sisteminden uzaklaştıracak kanuni ve fiili adımlar atılmıştır (Küçük, 2005: 59).

### 5.2.1. Egemenliğin Kaynağında Değişme

1921 Anayasası’nın 1’inci maddesi, *“Hâkimiyet bila kaydü şart milletindir”* ifadeleriyle başlamaktadır. Bu hüküm, egemenliğin sahibinin millet olduğunun

pozitif norm haline geldiğini göstermektedir. Egemenlik hakkını kayıtsız ve şartsız millete vermesi açısından bu madde ve dolayısıyla 1921 Anayasası, Osmanlı-Türk anayasacılık tarihinde keskin bir dönüm noktası olmuştur. Bu kadar açık bir hüküm ilk defa anayasal belgede yer almıştır (Tanör, 2016: 255; Koçak, 2006: 197).

Kurtuluş dönemindeki kurtarıcı slogan anayasa değil, irade-i milliye ya da hâkimiyet-i milliye olmuştur. Bu da yeni bir anayasacılık anlayışını doğurmuştur. Osmanlı Devleti döneminde anayasa çözülmeyi önlemenin reçetesi sayılırken, yeni dönemde anayasa artık dışa güven verme ihtiyacının kaynağı ya da anâsırı yatıştırma aracı değildir (Tanör, 1998: 197-199). Batı'da feodal, aristokratik düzenlere karşı bir iç egemenlik sorunu olarak ortaya çıkan ulusal egemenlik anlayışı Türkiye'nin Mütareke döneminde dış egemenlik (bağımsızlık) ihtiyacının dayanağı olmuştur. Bağımsızlık sloganı olarak doğan ulusal egemenlik monarşiye karşı da demokratik egemenlik ilkesi haline gelmiştir (Tanör, 2016: 227).

Milli egemenlik kavramının benimsenmesi ile ilgili Kapani şu değerlendirmelerde bulunmuştur (Kapani, 2009: 87): *“Cumhuriyetin ilk anayasasını meydana getirenler, ‘hâkimiyeti milliye’ formülünü demokrasi idealini ifade eden bir prensip olarak benimsemişler ve onu bu anlayışla anayasaya geçirmişlerdir.”* Bu noktada, Cumhuriyet'in kuruluş sürecine giden bir adım olarak 1921 Anayasası'nda “Türk Halkı”nı tanımlama biçimi oldukça önemlidir: *“Türk halkı, mütareke sınırları içinde yaşayan ve etnik kökeni ne olursa olsun siyasi birlik ve bağımsızlık temelinde bir araya gelmiş kitlelerdi.”* Başka bir ifadeyle “Türk Halkı” coğrafi ve siyasi kriterler temelinde tanımlanmıştı (Durgun, 2014: 161). Aslında *“Hâkimiyet bila kaydü şart milletindir”* dendiğinde, millet henüz ortada görünmüyordu. Nitekim özellikle 1924 ve sonrasında Mustafa Kemal liderliğinde hedeflenen yeni ulus-devlete uyumlu yeni bir Türk kimliği meydana getirmek istenmiştir (Koçak, 2006: 207). Bu çerçevede Türkiye'deki uluslaşma düşüncesinin gelişimine paralel bir Türk kimliğinin inşa süreci yaşanacaktır.

Egemenliğin asli sahibinin ve kaynağının millet olduğunu belirten 1921 Anayasası, egemenliğin kullanılmasını *“idare usulü, halkın mukadderatını bizzat ve bilfiil idare etmesi esasına; müstenittir” (md.1)* diyerek, doğrudan demokrasiyi öngördüğü gibi bir izlenime yol açmaktadır. *“İcra kudreti ve teşri salahiyeti milletin yegâne ve*

*hakiki mümessili olan Büyük Millet Meclisinde tecelli ve temerküz eder” (md.2)* cümlesiyle, egemenliğin kullanımını BMM’ne bıraktığını ve açık bir biçimde temsili demokrasiyi öngördüğünü göstermektedir. Böylece egemenliğin kaynağı ilk kez gökyüzünden toprağa inmekte, halk, egemenliğin yalnızca kaynağı değil aynı zamanda onu BMM aracılığıyla bizzat kullanacak olandır.

Maddedeki yürütme ve yasama yetkilerinin Meclis’te toplanmasına ilişkin hüküm ile ilk örneği Fransa’da Eylül 1792’de toplanan “Milli Konvansiyon Meclisi” döneminde (1792-1795) olduğu gibi, yasama ve yürütme kuvvetlerinin parlamentoda toplandığı tipik bir “Meclis Hükümeti” sistemi öngörülmüştür (Özbudun, 2008: 51-58).

5’inci maddesiyle de *“Büyük Millet Meclisi azasının her biri kendini intihap eden vilayetin ayrıca vekili olmayıp umum milletin vekilidir”* diyerek emredici vekâletin devre dışı bırakıldığı temsili vekâletin benimsendiği görülmektedir. Bu hüküm daha sonra hem 1961 hem de 1982 Anayasalarında tekrarlanmıştır (Koçak, 2006: 199). Ayrıca anayasa görüşmeleri sırasında önerilen “referandum” ve “halkın kanun teklifi” kurumlarının kabul görmediği de hatırlandığında, anayasa koyucunun millî egemenlik anlayışını benimsediği konusunda bir kuşku kalmamaktadır. Diğer taraftan “meclisin feshi” kurumuna da yer verilmemiş olması sadece kuvvetler birliği ve meclis hükümeti sisteminin tercih edilmesinden değil, aynı zamanda saf temsil anlayışının benimsenmesinden de kaynaklanmaktadır (Özbudun, 2008: 55-56; Tanör, 2016: 257).

### **5.2.2. Saltanatın Kaldırılması ve Cumhuriyet’in İlanı**

1921 Anayasası döneminde zamanla hem egemenlik yapısındaki belirsizlikleri ortadan kaldıracak hem de hükümet sistemini saf Meclis hükümeti sisteminden uzaklaştıracak yasal ve fiili adımlar atılacaktır. 30 Ekim 1922 tarihli 307 ve 1-2 Kasım 1922 tarih ve 308 sayılı Heyet-i Umumiye Kararları ile Osmanlı İmparatorluğu’nun sona erdiği, Yeni Türkiye Hükümeti’nin Osmanlı İmparatorluğu yerine kaim olduğu, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile hukuk-u hükümrani milletin nefsine verildiğinden İstanbul’daki Padişahlığın tarihe göçmüş olduğu,

İstanbul'daki Hükümetin 16.03.1920 tarihinden itibaren tarihe karışmış olduğu belirtilmiştir.

Meclis tarafından, savaşın fiilen bitmesinin hemen ardından, ulusa egemenlik anlayışının bir gereği olarak “saltanatın kaldırılması”na ilişkin bu kararların çıkartılması suretiyle, egemenliğin hâlâ zımni ortağı durumunda olan padişah anayasal sistemin dışına çıkarılmış, böylece devlet sisteminde monarşiden cumhuriyete geçişin ilk adımı atılmıştır. Bu gelişmenin dayanağını oluşturan Heyet-i Umumiye'nin 1-2 Kasım 1922 tarih ve 308 nolu “Türkiye Büyük Millet Meclisinin Hukuku Hâkimiyet ve Hükümrininin Mümessili Hakikisi Olduğuna Dair Heyeti Umumiye Kararı”nda şu hükümler yer almaktadır:

*“Türk Milleti saray ve Babıâli'nin hıyanetini gördüğü zaman Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ısdar ederek onun birinci maddesi ile hâkimiyeti Padişah'tan alıp bizzat millete ve ikinci maddesi ile icrai ve teşrii kuvvetleri onun yed-i kudretine vermiştir. Yedinci madde ile de harp ilânı, sulh akdi gibi bütün hukuk-ı hükümraniyi milletin nefsinde cem eylemiştir.*

*Binaenaleyh, o zamandan beri eski Osmanlı İmparatorluğu tarihe intikal edip yerine yeni ve milli bir Türk Devleti, yine o zamandan beri padişahlık merfu (kaldırılmış) olup yerine Türkiye Büyük Millet Meclisi kaim olmuştur.”* (Kili ve Gözübüyük, 2000: 105).

Saltanatın kaldırılmasıyla İslam öncesi Türk devletlerinden gelen “kut” anlayışı sona ermiştir. Eski Türklere göre hükümdar olabilmek için Tanrı'nın “kut” una sahip olmak gerekirdi. Böylece egemenliği alan aileden seçilen han ya da kağan ülkeyi yönetebilmek için hukuk koymak yetkisine sahipti. Osmanlı Devleti'nde de padişah Allah'tan aldığı yetkiye dayanarak ferman çıkarabiliyordu. Saltanatın kaldırılmasıyla bu yetki ve dolayısıyla kut anlayışı sona ermiştir. Bu bağlamda kut anlayışının sona ermesi hem laiklik hem de egemenlik anlayışı ile yakından ilgilidir (Aksoy, 2010: 147).

1921 Anayasası ve egemenlik konusunda değinilmesi gereken çok önemli olaylardan biri hiç şüphesiz Cumhuriyetin ilan edilmesidir. Saltanatın kaldırılmasından yaklaşık bir yıl sonra 29 Ekim 1923 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanununun Bazı Mevaddının Tavzihan Tadiline Dair Kanun'la anayasada birçok değişiklik yapılmıştır: Anayasanın 1'inci maddesine “*Türkiye Devletinin şekli Hükümeti, Cumhuriyettir*” cümlesi eklenmiştir. Devletin dini karakterine ilişkin 1876

Kanun-ı Esasi'sinin tercihini tekrarlayan 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nda da "ahkâm-ı şeriye'yi tenfiz" (Şeri hükümlerin uygulanması) TBMM'nin görevleri arasında sayılmıştır (md.7). 2'nci madde ile Türkiye Devleti'nin dininin İslam olduğunu açıkça belirtmiştir (Kili ve Gözübüyük, 2000: 112). Bu dini nitelik, ilgili hüküm ve ibarenin kaldırıldığı 1928 yılına kadar devam edecektir.

Cumhuriyet'in ilanına ilişkin kanun bir yandan devlet başkanlığı, yani cumhurbaşkanlığı makamını ortaya çıkarmış (md. 10-11), diğer taraftan da icra vekilleri heyetinin başkanı açıkça "başvekil" olarak adlandırılmasını getirmiştir. Bu değişiklikler zamanla sisteme parlamenter unsurları dâhil etmiştir. Anayasadaki "meclis üstünlüğü" ilkesi üzerinde bir değişiklik olmamış ise de, yürütme iki başlılığa doğru bir gelişme göstermiştir. Böylece iki başlı yürütme ve bakanlar kurulunun oluşumunda güvenoyu usulünün ortaya çıkmasıyla, hükümet sistemini saf meclis hükümeti sistemi olmaktan çıkarmış ve parlamenter sisteme yaklaştırmıştır.

1923'ün yaz aylarında iki dereceli olarak yapılan seçimler sonucunda Mustafa Kemal'in öncülüğünde Birinci Grup'un Meclis'e hâkim olmasının ardından muhalefetsiz bir ortamda 24 Temmuz 1923 tarihinde Lozan Antlaşması<sup>52</sup> imzalanmış, 29 Ekim'de Cumhuriyet ilan edilmiş ve 3 Mart 1924'te de hilafet kaldırılmıştır. Bu süreçte Ali Fuat Cebesoy, Kazım Karabekir, Refet Bele gibi milli mücadelenin önde gelen komutanları da ordu içinde pasifize edilmiş ve olası bir güç dengesinin önüne geçilmiştir. Esasında yeni devletin kurucularından bu önemli isimler dahi zaman içinde tasfiye edilmiş oluyordu.

3 Mart 1924 tarih ve 431 sayılı "Hilâfetin İlgasına ve Hanedanı Osmanînin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun" (Kili ve Gözübüyük, 2000: 115) ile 1924 yılında Halifeliğin kaldırılmasının, egemenliğin ulusal ve laik boyutuna ulaşmada önemli bir aşama olduğu belirtilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, Cumhuriyetin kurulması ve Halifeliğin kaldırılması ile 1919'da

<sup>52</sup> Kurtuluş Savaşı ruhu ile ortaya çıkan yeni ulusal ve üniter devlet, imzalanan Lozan Antlaşması ile kendi yapısını bütün dünya ülkelerine kabul ettirmiştir. Ulusal sınırların, uluslararası alanda kabul görerek resmen tanınmasını sağlayan Antlaşma'nın metninde de belirtilen "devletlerin egemenliğine ve bağımsızlığına" saygı ilkesinin teyit ettiği üzere Lozan Antlaşması, Türkiye Cumhuriyeti'nin modelini ortaya koyan ilk resmi belgedir. Lozan belgesi, bir anlamda Türk ulus-devletinin nüfus kâğıdı ya da Türkiye denilen ülkenin tapu belgesidir (Çeçen, 2007: 155).

başlatılan ulusal egemenlik hareketinin tabii sonucuna ulaştığı söylenebilir. Benzer biçimde, özellikle Halifeliğin, İslam Dünyası için taşıdığı önem de dikkate alındığında, ulusal nitelikli devletin sınırları dışındaki Müslümanları yaşadığı sorunlara eğilmeye zorladığı için, ulus devletin niteliği ile bağdaşmadığı ve bu nedenle kaldırılmasının bu biçimdeki sakıncaları da ortadan kaldırdığı belirtilmektedir (Hakyemez, 2004: 145). Bu nedenle Halifeliğin kaldırılması bir yönü ile de yeni ulusal devletin dışarıda ulus ötesi iddialarda bulunmayacağı anlamına gelmekte, uluslaşma sürecinin bir parçası olarak belirmektedir (Çeçen, 1998: 242-243). Nitekim Kanunun 2'nci maddesi ile de Halifenin ve Hanedanın diğer mensuplarının yurtdışına çıkarılması öngörülmüştür.

Buraya kadar bahsedilen hususlar açısından milli mücadele dönemi ve 1921 Anayasası ile ilgili kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, demokratik egemenlik kuramı içerisinde yer alan milli egemenlik ilkesine tartışmasız bir açıklıkla yer veren Anayasa, anayasacılığın varlık sebebi sayılan sınırlı iktidar anlayışına yabancı durumdadır. Yine yasama, yürütme ve yargı yetkilerinin, Atatürk'ün ifadesiyle “olağanüstü yetkili bir Meclis” olan BMM bünyesinde toplanması da klasik egemenlik anlayışının “bölünmez” niteliğini hatırlatmaktadır. Bu açıdan, benimsenen hükümet sisteminin kuvvetler birliğine dayanması ve egemenliğin bölünmezliği, 1921 Anayasasında Rousseau'nun etkisini akla getirmektedir (Kahraman, 2002: 57). Dolayısıyla Sened-i İttifak'tan itibaren başlayan, 1876 Kanun-ı Esasi ve özellikle II. Meşrutiyet'le giderek artan iktidarı sınırlama kaygısı, geçiş döneminin bu kısa anayasası açısından söz konusu olmamıştır. Artık doğrudan doğruya bütün egemenliği kullanan bir Meclis ve böylece iktidarı sınırlamak yerine, egemenliğin kaynağını ve kullanıcıyı değiştirme isteği kendini göstermektedir. Bu açıdan Meclis, yalnızca yasama yetkisini kullanan basit bir parlamento değil, adeta padişahın yerini alan ve bütün yetkileri kendinde toplayan bir organ haline gelmiştir. Bununla birlikte Anayasanın ilk halindeki ifade ediliş şekliyle “Meclis Başkanı'nın”, aynı şekilde 1923 değişiklikleriyle Anayasal bir dayanağa kavuşan “Cumhurbaşkanı'nın” sorumluluğunun bulunmaması da sınırlı iktidar fikriyle uyuşmamaktadır. Aynı süreçte, Hıyaneti Vataniye Kanunu, Firariler Hakkında Kanun ve İstiklal Mahkemeleriyle ihtilalci bir ruha sahip olduğu ifade edilen Meclisin otoritesi fazlasıyla güçlendirilmiştir (Keskinsoy, 2013: 70).

Ne var ki takip eden yıllar tek parti dönemini başlatmış ve farklı fikirleri savunanlar, “yeni modern bir devleti ortaya çıkaran Meclisin yetkilerinin sınırlandırılmasının düşünülemeyeceği” şeklindeki veya benzeri ifadelerle susturulmuş ve siyaset sahnesinde geri plana itilmiştir. Çünkü söz konusu yine devlet ve onun önceliği olmuştur. Osmanlı devlet geleneğinin ve egemenlik anlayışının izlerini taşıyan bu yaklaşım Cumhuriyet döneminde de kendini kritik her aşamada göstermiştir. Milli mücadele esnasında tam bağımsızlık sloganıyla hayat bulan bu düşüncenin arka planında, devlet yoksa diğer hiçbir şeyin olmayacağı düşüncesi bulunmaktaydı. Bu açıdan Türkiye’deki bütün değişim ve gelişmeler ancak devletle birlikte olabilmekte ya da devletin onayıyla gerçekleşebilmektedir. Bu çerçevede, Osmanlı-Türk siyasal geleneğinin asıl ruhunu oluşturan bu düşünce örgüsünün Cumhuriyet dönemine ait kısmını ele almak modernleşme ve anayasacılık gelişmelerini anlama konusunda bize yardımcı olacaktır.

### **5.3. Türk Modernleşmesi, Zihniyet Değişimi ve Ulus İnşası**

#### **5.3.1. Türk Modernleşmesi**

Osmanlı İmparatorluğu yıkıldığında yeni kurulan Cumhuriyet sisteminin var olan yapı üzerinden yükselmesi rejim farklılığı ve değişen konjonktür nedeniyle artık mümkün değildir. Bu bağlamda Cumhuriyet’in ilk on beş yılı rejimin sınırlarının çizildiği ve devrimlerin gerçekleştirildiği; siyasi, iktisadi ve toplumsal yaşamın köklerinin atıldığı, modernleşme ve Gellner’in ifadesiyle uluslaşma sürecini temsil eder (Gellner, 2008: 57). Bu çerçevede Türkiye’deki uluslaşma düşüncesinin gelişiminin ve ulus-devlet sürecine girişin Avrupa’dan çok daha geç gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Türkiye’nin modernleşme tarihi, Cumhuriyet’ten yaklaşık iki yüzyıl önce başlamasına rağmen toplumu etkileyen ve toplumsal hayat üzerinde büyük değişimler yaratan en önemli süreç, hiç şüphesiz Atatürk’ün “Tek Adam” olarak en etkin pozisyonda bulunduğu 1923-1938 yılları arasında yaşanmıştır. Toplumu değiştirmek üzere büyük bir reform hamlesine girişen Mustafa Kemal Paşa herşeyden önce bireyi, cemaat ilişkilerine dayanan geleneksel, Doğulu yapıdan “kurtarmak” istemekteydi. Hedef ise toplumu modern, Batılı ve cemiyet yapısına

dayanan bir ilişkiler ağına kavuşturmakta (Beriş, 2016: 269). Bu bakımdan Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte kurulan ulus-devlet, tam Batılılaşma siyasi tercihiyle şekillendiğinden, bu tercih bağlamında devlet, sorunlarını "Batı tipi toplum" ve "ulus-devlet" ilkeleriyle çözme yoluna gitmiştir. Millet olarak var olmanın şartlarını yerine getirmenin mecburiyetinden bahseden, ulus-devlet kurmanın planlı ve rasyonel adımlarla gerçekleşeceğini belirten Atatürk öncülüğünde (Atatürk, 1999: 23-26), toplumsal ve iktisadi dönüşümü tamamlamak amacıyla birçok düzenleme yapılmıştır.

Batı medeniyeti ve siyaseti dairesinde gerçekleştirilmeye çalışılan söz konusu yeni siyaset ve dünya görüşü, anti-İslam ve anti Osmanlı temelinde yeni bir model olarak ortaya çıkmıştır. Bu süreçte mücadele, modernleşme ile ona karşı direnen dinsel kurum ve çevreler arasında olmuştur. Bu bağlamda yalnızca bazı yeni kurumlar oluşturulması ile yetinilmemiş; bunun yanında halkın zihniyet dünyasının, yani dünyayı görüş, duyuş ve ele alış tarzının değiştirilmesi, yeni bir kalıp içine sokulması da hedeflenmiştir (Beriş, 2016: 269).

Cumhuriyet'in bu bütüncü toplum projesi göz önüne alındığında kökenlerini Osmanlı'nın son dönemlerinden alan sekülerleşme süreci, Türkiye'de de Fransa'da olduğu gibi Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte devrimci ve köktenci yollardan ivme kazandığı için bu dönemin laiklik yorum ve uygulamalarını bir çeşit "laik toplumsallaştırma süreci" olan "laisizm"<sup>53</sup> kavramı ile ifade etmek mümkündür (Türköne, 2006: 554). Cumhuriyet'in resmen benimsediği Pozitivizm de bu yeniliğe uygun bir ideolojik temel olarak kabul edilmiştir (Dağcı ve Dal, 2014: 43).

Reform projelerini uygulamaya koyma aşamasında Atatürk'ün Batıya yönelik yeni bir yaklaşım benimsediği görülür. Atatürk, ülkedeki yolculuklarında, *"Savaş sonuçlandı; fakat bağımsızlık savaşı asıl şimdi başlamaktadır. Bu savaş toptan Batı uygarlığına katılma savaşıdır"* (Karal, 2003: 45) şeklindeki sık sık tekrar ettiği sözlerle Osmanlı'dan kalan geleneksel kurum ve kuralların yerine Batı

<sup>53</sup> Laiklikten farklı olarak siyasi-hukuki bir prensipten ziyade bir ideoloji olan Laisizm, Pozitivizm'in siyasal ve sosyal hayattaki yansımalarını ihtiva eder. Bu ideolojiye göre dinler; toplumsal, siyasal ve bireysel bütün alanlardan çıkartılacak, onun yerine insan aklına dayanan açıklama tarzları ve düzenler hâkim olacaktır. Bu görüş, toplumsal ve siyasal olarak bir zorlayıcılığı, reddetme ve mahkûm etme yoluyla dini alana müdahaleyi barındırır (Dağcı ve Dal, 2014: 45; Türköne, 2006).



örneklerindeki modern ulus-devlete uygun olarak değiştirilmesi gereği üzerinde durmuştur. Bu noktada düşünce yapısını etkileyen fikir akımları arasında, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük'ten daha çok Batılılaşma fikrinin etkileri olduğu görülmüştür. Bu fikrini Atatürk'ün şu sözlerinde görmek mümkündür (Tütengil, 2010: 56): *“Türklerin asırlardan beri takip ettiği hareket devamlı bir istikamet muhafaza etti. Biz daima Şarktan Garbe yürüdük.”* Böylece Gökalp'in “hars-medeniyet” ayrımını reddeden Kemalizm, “topyekûn” ve “ödünsüz” bir Batılılaşma programına dayanıyordu (Köker, 1995: 125 vd.).

Bu yeni yaklaşıma göre Batı medeniyeti kendi içinde ayrılmaz bir bütündü. Bu şekilde, bütün olarak, ictibas edilmesi zorunluydu. Yani bu dönemde, eklektik Batıcı anlayış terk edilmiş; Batıyı bütüncül ve sistematik olarak ele alan bir anlayış hâkim olmuştur. Bu anlayış, Batıya ait tüm değerlerin Türkiye'nin şartları göz önüne alınmadan ya da yararlı veya yararsız gibi bir ayrıma tabi tutulmadan kabulünü de içeriyordu. Atatürk, bu manada, 1924 yılından itibaren Cumhuriyetin ilk dönemlerinin ideologlarından Ziya Gökalp'in benimsediği çizgiden ayrılmış ve Ahmet Ağaoğlu, Celal Nuri ve Kılıçzade Hakkı gibi isimlerin temsil ettiği Batıcı yaklaşımı tercih etmişti (Beriş, 2016: 271).

Her açıdan Batıyı üstün gören anlayışın Atatürk'ün söylev ve demeçlerinde yer bulunduğunu söylemek gerekir. Bu metinlerde sıkça geçen “çağdaş uygarlık düzeyi” kavramı ile Batıyı özdeşleştirdiği görülmektedir. Nitekim yeni inşa edilecek ulusal kimlikle birlikte, gerçekleştirilen diğer devrimler toplumu Batı uygarlığına dâhil edecek bir zihniyet değişikliğini gerektiriyordu. Osmanlı'dan miras kalan her şey Batılılaşma sürecinde olumsuz bir unsur, bir öteki olmuştur. Ancak yukarıda yer alan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren modernleşmenin daha çok Batılılaşma-Muasırlaşma anlamında anlaşıldığını belirtmek gerekir. Şerif Mardin'e göre de, Cumhuriyet döneminde uygulamaya konan topyekûn Batılılaşma programının Batı medeniyetini ve akli merkeze almasına rağmen, belli bir felsefi temeli tam manasıyla bulunmamaktadır (Mardin, 2012: 21-75). Bu açıdan kültürel anlamda Osmanlı'dan tam bir kopuş gerçekleştirilmek istense de yönetim geleneği ve devletçi yaklaşım açısından aynı şeyleri söylemek mümkün değildir. Modernleşme sürecinin önemli bir parçasını oluşturan Türk anayasacılığına bu nazarla yaklaşmak yerinde olacaktır. Çünkü “Bu

devlet nasıl kurtulur” sorusuna sosyal ve siyasal düzlemde verilen cevap her iki dönemde de aynı olmuştur. Bir başka ifadeyle, batı medeniyetinin benimsenmesi Osmanlı reformcularıyla Cumhuriyet devrimcilerinin ortak hedefini oluşturmaktaydı. Osmanlı Maarif Nazırlarından Saffet Paşa, 1879 yılında Paris’ten yazdığı bir mektup’ta, kurtuluş için İmparatorluğun Avrupa medeniyetini *“bütünüyle”* kabul etmesi gerektiğini vurguluyordu. Saffet Paşa’dan elli yıl sonra genç Cumhuriyet’in Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt batılılaşma/çağdaşlaşma hedefi için şu sözleri ifade ediyordu: *“Türk İhtilali’nin kararı, batı medeniyetini kayıtsız, şartsız kendisine mal etmek, benimsemektir. Bu karar o kadar kesin bir azme dayanmaktadır ki, önüne çıkacaklar, demirle, ateşle, yok edilmeye mahkûmdurlar.”* (Arslan, 2005: 117). Osmanlı reformcularıyla Cumhuriyet devrimcileri arasındaki bu ortak hedef modernleşme sürecindeki “devamlılığa” işaret etmektedir.

Türk modernleşmesinin temellerinin Osmanlının son döneminde atıldığı dikkate alındığında İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e, siyasi ve hukuki yönden birçok miras kaldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Osmanlı tarihi ile Cumhuriyet tarihi arasında devamlılığa işaret eden bu göstergelerden biri de modernleşmenin yöntemidir. Modernleşme tarihimizin temel özelliğinin, misyoner elit vasıtasıyla devlet tarafından yönetilmiş olması (Durgun, 2013: 209) dikkate alındığında, batılılaşma ile birlikte, bütün sosyal değişim ve dönüşümlere ait yön hemen daima yukarıdan aşağıya, yani hep Devlet’ten topluma yönelik olmuştur. Devlet -daha açık bir ifadeyle, Devlet’i temsil eden ya da Devlet’e egemen olan ve onun gücünü taşıyan seçkinler- toplumu olağanüstü bir biçimde tazim ve tebcil etmekte kusur göstermemişlerdir (Hocaoğlu, 1997: 70). Bu yaklaşım *“İnkılâplar, mevcut müesseseleri zorla değiştirmek demektir!”* diyen Atatürk’ün (Aydemir, 2012: 237), şu sözlerinde de açık bir şekilde yer bulmuştur: *“Arkadaşlar, milletleri yükselten inkılablar Fransa’da olduğu gibi yalnız aşağıdan yukarıya gelen inkılablar olamaz. Öyle inkılablar vardır ki bazan da yukarıdan aşağıya olur.”* (CHF Üçüncü Büyük Kongre Zabıtları, 1931: 229-230).

Cumhuriyet dönemindeki yapılanmada batılılaşma zihniyeti sadece bir yaşam biçimi olarak taklit edilmiş ve algılanmış, bu yaşam biçimini doğuran üretim biçimi ise gözden kaçırılmıştır. İmrenilen batının yaşam üslubunun altında burjuvazi ve sanayileşme tarihi yatar. Türkiye’de böylesi bir tecrübe yaşanmadığından veya

eksik kaldığından devrimler halkın hilafına oluşturulmuş ve bunun bekçiliği de silahlı güçlere emanet edilmiştir (Altan, 1997: 80). Bu bakımdan Türk Burjuvazisi sahici manada bir burjuvazi olmayıp bir nevi “Devlet Burjuvazisi”dir. Devlet tarafından kurulmuştur, himaye edilmiştir ve de edilmektedir. Burjuvazi devleti emerek var olmaya ve varlığını devam ettirmeye, yaşamaya alışkın olduğu için gerçek anlamda burjuvazi de sayılmamalıdır (Hocaoğlu, 1997: 75).

### 5.3.2. Zihniyet Değişimi

Cumhuriyet seçkinlerinin fikri haritalarını Aydınlanma düşüncesi şekillendirmiştir. Aydınlanmanın temel inançlarından biri olan insanın çevresini kontrol edebileceği düşüncesi, Atatürk’ün gerçekleştirdiği devrimlerin ardındaki en iddialı felsefî motiftir (Mardin, 1990: 162). Bu açıdan ilerleme düşüncesi ve pozitivist<sup>54</sup> bilim, Kemalist seçkinlerin anlayışlarının temel dayanakları olmuştur.

Doğal hukuk temel olarak bireyi odak alırken, devlet ve cemiyetin kategorik olarak bireyden önce gelmesi pozitivistliğe işaret eder. Bu da hukukun buyuruculuk ve zorlayıcılık niteliğini öne alır. Doğal hak ve eşitlik söylemi otoriteyi tehlikeye düşürebilir, devleti topluma müdahale araçlarından yoksun kılabilirdi. Öyleyse hukuk burada totaliter ve otoriter siyasal sistemlerin eylem aracı rolüne bürünür. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran kadrolar için de reform yapmak her şeyden önce yasa yapmaktır (Köker, 1995: 175). Bu yaklaşım dönemin önemli isimlerinden Ziya Gökalp’in düşüncelerinden derin izler taşımaktadır. Bu anlamda Gökalp’in düşünceleri az çok Cumhuriyet reformlarının arkasındaki söz konusu kavramsal millîlik-ulusallık arka planını temsil eder. Buna göre bir toplumu biçimlendirmek için Gökalp’in “içtimai mefkûrecilik” (sosyal idealizm) olarak

<sup>54</sup> Bu sürecin/dönemin genel sonuçlarından en önemlisi, pozitivistliğin sosyal düşünce bakımından gösterdiği içerikte yer almaktadır. Pozitivism, insanın dışında var olan ve elverişli (bilimsel) yöntemlerle bilinebilecek nitelikte olan bir “nesnel gerçeklik” alanının varlığını kabul eder. Dolayısıyla nesnel dünyayı elverişli bilimsel yöntemlerle bilebilme olanağına kavuşmuş “eğitilmiş” insanların toplum yönetiminde egemen olmalarını arzulamak, pozitivistliğin doğal uzantısı olmaktadır. Tüm paradigmasını birey ve toplumun dizayn edilebilirliği üzerine kurmuş olan pozitivistliğin, özellikle August Comte’taki biçiminde oldukça açık olan bu siyasal sonuçları, bu anlayışı benimsemiş bulunan Osmanlı-Türk entelijansiyasına da damgasını vurmuştur. Bu bağlamda, “hakikat”ı bilenlerin “halka doğru” giderek, onlara ne yapmaları gerektiğini öğretmeleri anlamına gelen İkinci Meşrutiyet halkçılığının, bu elitist boyutuyla Kemalizm’e aynen yansımış olması bir rastlantı değildir (Kılıç, 2011: 179).

isimlendirdiği idealist bir pozitivizm takip edilmelidir (Alakel, 2011: 15). Gökalp bu sosyal idealizmini Türkleşmek-İslamlaşmak-Çağdaşlaşmak olarak isimlendirmiştir. Bu toplumsal ideali “Türk milletindeniz, İslam ümmetindeniz, Batı medeniyetindeniz” şeklinde özetler (Gökalp, 2004: 15).

Cumhuriyetin ilk döneminde yeni devletin ve milletin oluşum sürecinde Gökalp’in düşünceleri tek bir istisna ile uygulanmıştır: İslam’ın kamusal alandan çıkarılması. Amaç kozmopolit bir imparatorluktan modern bir ulus-devlet yaratmak olduğu için, İslam bu oluşum karşısında tehdit haline gelmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet dönemini, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinden ayıran en önemli özellik, geleneksel İslam-Osmanlı anlayışı yerine ona alternatif olarak ulus egemenliğinin ve bağımsızlık ilkesinin ön plana çıkarılmasıdır. Cumhuriyet’in kuruluş dönemindeki köklü değişimler, bu düşüncenin özlem olarak kalmak yerine gerçeğe dönüşmesinin yollarını açan, yapılması zor radikal değişimler ve devrimler olarak görülmüştür (Özer, 2012b: 126).

Cumhuriyet’le birlikte Batılılaşma yolunda ortaya konan görüşlerin artık devleti kurtarma gibi bir bakış açısından çıkıp, yeni bir toplumsal yaşam ortamı oluşturabilme amacıyla ortaya atıldığı görülmüştür. Siyasi alanın sekülerleşmesi ile birlikte, reformist seçkinler bütün siyasi modernleşme sürecinin merkezi bir unsuru olarak ulus-devleti desteklemiştir. Yeni Cumhuriyetçi yönetim, siyasi iktidarı “mutlak hükümdar” yerine, rasyonel ve modern bir yönetime veren, siyasi modernleşme meşruiyetini halka dayandırma iddiasında bulunuyordu (Keyman, 1999: 177). Batının medeni uluslar ailesinden biri olarak İslam ve onun kurumsal ifadesi olarak görülen Osmanlı geçmişi sadece modernleşmenin önündeki engel değil, kolektif bir tahayyül olarak Türk kimliğinin de “ötesi”ydi artık (Gökalp, 2007: 137). Bu yolda siyasi modernleş(tir)menin etkili bir aracı da anayasacılıktı. Çünkü anayasalar, Devlet söyleminin en belirgin şekilde yansıdığı metinlerin başında gelmektedir. Bir başka deyişle, toplumu anayasa yoluyla yukarıdan aşağıya şekillendirmek, Osmanlı’dan günümüze devlet seçkinlerinin temel politikalarından birini teşkil etmiştir. Ancak, bu politikadaki aksaklıklar ve yer yer başarısızlıklar, farklı anayasal modellerin denenmesini de beraberinde getirmiştir (Arslan, 2005: 135).

1921 Anayasası kısa bir dönem uygulanmış, ayrıca bu dönemde Kanun-ı Esasi de ortadan kaldırılmamıştır. Yani ikili bir anayasa dönemi yaşanmıştır. 1924 Anayasası ile bu ikiliğe son verilmiştir. Hem tek-partili hem de çok-partili dönemde uygulanan Cumhuriyet'in ilanından sonraki bu ilk anayasanın ortaya koyduğu Türk modernleşmesindeki ve anayasacılığındaki çok belirgin otoriter siyasal damarın da özünü teşkil eden bu anlayışın etkileri bugün dahi hissedilmektedir. Bu siyasal tercihte, sadece dönemin siyasi zorunlulukları etkili değildir. Bu düşünsel tercihler, Şerif Mardin'in belirttiği gibi (1992: 307), Osmanlı-Türk toplumunun sosyo-kültürel yapısıyla da uyuşmaktadır. Gökalp'in solidarist düşüncelerinin ilham kaynağı olan Durkheim'a yönelten de Osmanlı modernleş(tir)mesi ile Türk modernleş(tir)mesi arasındaki bu "uygunluk" faktörüdür. Mardin'e göre (1992: 308), *"Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "communaute" unsur, kapsayıcı, bireye önem vermeyen ve bu anlamda otoriter bir milli kültür kavramı için zemin hazırlamıştır."*

Osmanlı'dan miras kalan bu "milli kültür", Cumhuriyet döneminde de Rousseaucu devlet anlayışının ve solidarizmin benimsenmesini kolaylaştırmıştır. Aslında bu durum, Osmanlı-Türk siyasal aklını neden Locke-Kant-Constant çizgisinin değil de, Hobbes-Rousseau-Hegel geleneğinin etkilediğini de açıklamaktadır. Gerçekten de yaşanan siyasal modernleşme sürecini *"Hobbescu bir Leviathan'ı, belki de en çağdaş formu olan Rousseaucu cemaatçilik üstünden oluşturmak"* şeklinde nitelendirmek mümkündür (Kahraman, 2002: 57). Bu bakımdan Türk siyasi tarihinde ve literatüründe adı en çok geçen Batılı düşünürlerden biri olan Rousseau, "Türk modernleşme ruhunun simgesi" (Akal, 2002: 116) olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla Osmanlı'dan günümüze birey-toplum-devlet ilişkilerine hâkim olan zihniyeti derinden etkileyen Rousseaucu geleneğin izlerini anayasalarda sürmek fazlasıyla mümkün görünmektedir.

Atatürk'ün gerek genel olarak Fransız düşüncesinden, gerekse Rousseau'nun egemenlik kavramından dolayı olarak (özellikle Namık Kemal üzerinden) etkilenmiş olabileceğine kuşku yoktur (Orhan, 2014: 216). Yine özellikle tek parti dönemi başta olmak üzere; "kuvvetler birliği," "milli irade" ve "çoğunlukçu demokrasi" gibi kavramlarla tanımlanan Türkiye siyasal sisteminin, bunların kaynağı olarak görülen Rousseau'dan esinlendiği görüşü oldukça yaygın kabul görür. Bunun önemli bir dayanağı, Rousseau'nun Mustafa Kemal Atatürk'ü

düşünsel açıdan etkilemiş olduğu tezidir (Akyol, 2012: 47-65; Turan, 1982: 13-14). Nitekim Atatürk, TBMM hükümetinin bilinen hükümet biçimlerinden (mutlakiyet, meşrutiyet, cumhuriyet) hiçbirine benzemediğini ve onlardan daha üstün olduğunu bir halk konuşmasında şu sözlerle belirtir: *“Onların dayandığı esas kuvvetlerin ayrılması, kuvvetlerin denkleştirilmesi nazariyesidir. Hâlbuki bizim hükümetimiz kuvvetlerin birleştirilmesi esasına göre kurulmuş bir hükümettir.”* (Atatürk’ün Bütün Eserleri, Cilt 15, 2011: 72-74). Bu noktada kuvvetlerin denkleştirilmesi nazariyesinin kaynağı olarak Montesquieu’ü zikretse de, Atatürk’ün aklındaki yürütme erkinin ön planda olduğu kuvvetler birliği modelidir.

Rousseau’nun homojen toplum modeli, tek partili siyasal yaşamın meşrulaştırılmasında önemli bir rol oynamıştır. Bu zihniyet, milli mücadele yıllarının da geleneğine bağlı kalarak kimi zaman “her şeye kadir” mutlak yetkili bir meclisin kurulmasına (Özbudun, 2012: 1, 79), kimi zaman “Kutsal Devlet”i kurtarmak için demokratik düzene müdahaleyi meşrulaştırmaya, son zamanlarda da global ütopyaaya direnişe katkıda bulunmuştur. Çünkü Kemalizm de, devleti toplumun dışında ve üstünde konumlandırmakta ve toplumun devlet iradesi yönünde biçimlendirmesinin meşru olduğu inancına yaslanmaktadır. Ancak tercih yeni medeniyetten yana olunca Kemalizmin, ideal dünyası, devletin “akılcı ve bilimsel” tercihleri doğrultusunda ilerleyen, tamamen homojenleşmiş ve devlet hiyerarşisine boyun eğmiş, kendi içinde hiçbir ideolojik tartışma ve ayrışma yaşamayan bir toplum oluşturma hayaline dayanmaktadır (Mahçupyan, 2000: 248). Nitekim benimsenen “yeni değerler” doğrultusunda gerçekleştirilen reformların ortaya koyduklarına bakıldığında en önemli sonuçlardan birinin evren düzeni anlamında, dinden “pozitif bilim” anlayışına geçiş olduğu görülmektedir. Türk evren tasavvurunun temel unsurlarından biri olan devlet, özellikle de devletle örtüşen hükümdar, geleneksel ruhani niteliklerinden soyutlanarak, modern anlayış doğrultusunda ve tarihin zorlayıcı şartları altında yeni niteliklerle tasvir edilmiştir (Durgun, 2014: 35).

Homojen toplum modeli, toplumu değiştirmek üzere büyük bir reform hamlesine girişen Atatürk’ün de en önemli hedeflerinden birini oluşturmaktadır. Toplumu modern, Batılı ve cemiyet yapısına dayanan bir ilişkiler ağına kavuşturmayı amaçlayan Kemalist çağdaştırma projesi, Medeniyetçiliği Batıcılıkla, medeniyeti

de Batı'yla özdeşleştirmiş, yeni ulusal Türk insanını inşa etme arayışına girişmiştir (Durgun, 2014: 71). Öjenik siyasetle de yakından ilgili olan bu süreçte, özellikle 1930'lu yıllardan itibaren sosyoloji yerini antropolojiye bırakmıştır. Dolayısıyla bu hedefe yönelik toplum mühendisliğinin kuramsal temeli Emile Durkheim'dan Eugene Pittard'a kaymıştır. Eugene Pittard ve çalışmalarının baş tacı edildiği<sup>55</sup> bu tercih değişikliğinde, Cumhuriyet'in ulus inşa süreci köklü bir dönüşüme uğramıştır. Çünkü antropoloji ve sosyoloji Türkiye'de iki farklı uluslaşma kuramı için önem arz etmektedir. Sosyolojik yaklaşımda, ulus yoktan var ediliyor, antropolojide ise geçmişin derinliklerinde "ırksal" bir köken aranıyordu (Toprak, 2012: 99). Ancak antropolojinin tercih edilmesi devrin sorunlarına büyük ölçüde cevap verme niteliğinde olmuştur. Özellikle Batı'nın yöntemleriyle Batı'nın ırka dair suçlamaları ve yanlış algıları bertaraf edilmeye çalışılarak, savunmacı telaşla öjenizm araçsallaştırılmıştır.

### 5.3.3. Uluslaşma ve Türk Kimliğinin İnşası

İtalyan birliği hareketi liderlerinden Piyomente'nin eski Başbakanı Massimo d'Azeglio'nun "İtalya'yı oluşturduk, şimdi de İtalyanları oluşturmamız" şeklindeki ünlü sözünün ardında, siyasi bir hareket sonucunda yeni bir devlet kurularak ulus-devlet oluşturulduktan sonra, uluslaştırma süreci işletilmek suretiyle, ulus meydana getirilmesi yatmaktaydı. Benzer şekilde 1924'ten itibaren Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran bürokratik kadro, takip eden yıllarda da, ülkenin içinde barındırdığı heterojen toplumdan, kültürel açıdan türdeş bir "Türk ulusu" meydana getirme gayreti içerisinde oldu. Çünkü türdeş olmayan bireyleri türdeş hale getirme ve türdeş bir bütün içinde olduklarına inandırma çabası olarak tanımlanan ulus inşası ya da uluslaştırma, siyasal birliğin takviyesi için sıkça başvurulmuş bir araçtır. Bu bağlamda zaman zaman yükselen etnik ve dilsel vurgusuna rağmen Kemalist ulusçuluğu, temelde "ulusun birliği ve ülkenin bütünlüğü"nü hedefleyen birleştirici ve bütünleştirici bir proje olarak kabul etmek gerekir (Sadoğlu, 2010: 214).

<sup>55</sup> Pittard'ın bu kadar önem görmesindeki en büyük etken, Batı içinden çıkmış bir bilim adamı olması ve Türk ırkının beyaz ırka mensup olduğu tezini, Batının sarı ırk iddialarına karşı kuvvetle savunmasıydı. Uluslararası Antropoloji ve Prehistorik Arkeoloji kongrelerinin de başkanlığını yapan Pittard, bu kongrelerin 1931'de Paris'te yapılan toplantısında, Türk ırkı üzerine "*Türk ırkı hakkında*" adlı çok ilgi çeken bir tebliğde bulunmuştur (Pittard, 1936). Ayrıca erken Cumhuriyet dönemi ulus inşa sürecinde Eugene Pittard'ın yaklaşımı ve Türkiye'deki etkileri için bkz. (Erden Kaya, 2014).

Bu amaçla devlet eliyle devlet imkânları kullanılarak, yukarıdan aşağıya sistematik bir şekilde uygulanan milliyetçilik politikaları ile Osmanlı Devleti'nin mirası olan çok etnili, çok dilli, çok dinli heterojen toplumdan homojen bir Türk ulusu meydana getirmeyi ve aynı amaçları taşıyan insanları belirli bir yöne sevk edebilmeyi hedeflemişlerdir. Bu açıdan Atatürk'ün *Medeni Bilgiler* kitabında Türk milletinin toplumsal sözleşme kavramıyla da yorumlanabilecek bir tarifi şu şekilde yapılmıştır: (Atatürk, *Medeni Bilgiler*, 2003: 23): “*Türkiye Cumhuriyeti’ni kuran Türk halkına, Türk milleti denir.*” Bu sözüyle Atatürk, halk ve ulus kavramlarını bazen birbirini yerine ya da aynı anlamda kullanmaktan kaçınmamıştır (İpek 2008: 218).

Yapılan tanım bir yandan Türk milleti için o gün var ve Türkiye’den başka yerde yaşamayan, öncesiz somut halka vurgu yaparak bir başlangıç durumu varsayarken diğer yandan da saray bürokrasisini dışlar. Sözleşmenin esası “Türkiye halkı”nın mevcut kimliklerinden ve sadakat odaklarından vazgeçmesi, buna karşılık halk üyelerinin tek tek vatandaş olarak egemen gücün -ki bu devlet ya da millet olabilirdi- bahsettiği haklardan yararlanması idi. Bu bakımdan sözleşmenin niteliği Rousseaucu toplumsal sözleşme kuramının Hegelci okunuşuna tekabül eder (Kılıç, 2011: 225).

Bu hedef doğrultusunda Türkiye ve Anadolu sınırlarını aşan irredentist<sup>56</sup> bir kimlik anlayışını benimsemiş başta Yusuf Akçura olmak üzere, Orta Asya Türklerinin aksine, irredentist olmayan, Türkiye’de ulusal sınırlar içinde Türk-Anadolu unsuruna dayalı, Batı yönlü, laik, modern bir teritoryal anlayışla hem etnik hem de Anadolu eksenli bir millî kimlik inşa edilmek istenmiştir. Bu çerçevede, modern ulusların sanayi devrimiyle ortaya çıktığını ancak, izlerinin modern öncesi çağlara kadar uzandığını savunan ve etno-sembolcü yaklaşımın önde gelen isimlerinden Anthony Smith’in (1994) görüşlerini de dikkate alacak olursak, Türkiye’de ulus kavramının doğuşunda ve gelişiminde hem ulusların modern çağa, yani son birkaç yüzyıla ait ve inşa edilebilen yapılar olduğu görüşünü savunan modernist yaklaşımın hem de etno-sembolcü yaklaşımın izlerini görmek mümkündür.<sup>57</sup> Dolayısıyla bu iki yaklaşımın bir bileşkesi olarak düşündüğümüzde, Smith’in

<sup>56</sup> Kendi memleketinin kaybettiği toprakları geri isteyen kimse; Anayurt dışındaki ırkdaşları anayurt içinde (biraraya) toplama ideali (Yılmaz, 1992: 425).

<sup>57</sup> Ulus ve ulusçuluk yaklaşımları için bkz. (Anderson, 1995; Gellner, 2008; Hobsbawm, 1993; Smith, 1994; Özkırımlı, 2009; Özdoğan, 2017).



modernleşme süreci ile yeniden yorumlanan yaklaşımı bir araç olarak kullanılmıştır denebilir (Özdoğan, 2017: 197).

Üç yıl kadar yürürlükte kalan 1921 Anayasası'nın ardından 20 Nisan 1924'te kabul edilen 1924 Anayasası'nın düşünsel temelleri yukarıda bahsi geçen modernleşme projesinin etkilerini barındırıyordu. Ayrıca hem tek partili hem de çok partili dönemde uygulanmış olan 1924 Anayasasına ve bu dönemlere hâkim olan ideoloji, sadece bu anayasal dönemi şekillendirmekle kalmamış, genel anlamda Türkiye'deki egemen paradigmayı da etkilemiştir.

#### **5.4. Cumhuriyet'in İlk Anayasası: 1924 Anayasası ve Egemenlik**

##### **5.4.1. Savaş Sonrasında Türkiye ve Yeni Anayasanın Yapılışı**

1924 Anayasası, Kurtuluş Savaşını yürüten Birinci Meclis döneminde değil, İkinci Meclis döneminde hazırlanmıştır. Kanun-ı Esasi Encümeni'nde (Anayasa Komisyonu) hazırlanan anayasa taslağı 9 Mart 1924'te TBMM'ye sunulmuş, 105 madde olarak, "Teşkilat-ı Esasiye Kanunu" adıyla 20 Nisan 1924'te TBMM tarafından kabul edilmiş ve 23 Nisan 1924'te yayımlanarak yürürlüğe girmiştir.

Olağan dönemde ortaya çıkmış bir kurucu iktidar tarafından hazırlanan Cumhuriyet'in bu ilk Anayasası, Cumhuriyet tarihinde olağan dönemde ortaya çıkan kurucu iktidar tarafından hazırlanmış tek anayasa özelliğini taşımaktadır (Şahin, 2013: 170). 1924 Anayasası, 1923 yılında yapılan genel seçimlerden sonra teşekkül eden Türkiye Büyük Millet Meclisi (İkinci Meclis) tarafından hazırlanmış ve kabul edilmiştir. Bu dönem, olağanüstü dönemin özellikleri arasında yer alan, bağımsızlığa kavuşma, bir devletin parçalanması sonucu farklı bağımsız devletin kurulması, yeni devlet kurma, hükümet darbesi, savaş veya devrim süreçlerinin hiçbirisinin yaşanmadığı bir dönemdir. Aksine, Türkiye Cumhuriyeti kurulmuş, ikinci genel seçimler yapılmış ve uluslararası arenada meşruiyet kazanılmıştır.

1924 Anayasasını yapan Meclis, tali kuruculuk iktidarının ötesine geçerek, "*kurucu meclis gibi*" hareket etmek suretiyle, kendisini 1921 ve 1876 Anayasaları ile de

bağlı saymaksızın, önce kendisini yeni anayasa yapmak konusunda yetkili görerek bir nevi inisiyatif aldı, sonra yeni Anayasa yapma yöntemini bir İçtüzük değişikliği şeklinde değerlendirilebilecek bir parlamento kararı ile belirledi. Daha sonra da bu usuller çerçevesinde yeni Anayasayı kabul ederek yürürlüğe girdirdi. Bu uygulama, yeni Anayasanın sadece savaş, yeni bir devletin kurulması, darbe, devrim vb. kopma ve hukuki boşluk hallerinde ortaya çıkan asli kurucu iktidar tarafından yapılabileceği düşüncesini fiilen nakzetmektedir (Küçük, 2012: 360).

Bu fiili pratikler, anayasaların mutlaka, devrim vb. şekillerde ortaya çıkan asli kurucu iktidarlar tarafından yapılabileceği düşüncesini geçersizleştirmiştir. Bu durum karşısında, artık yeni Anayasa yapımı konusunda farklı seçeneklerin söz konusu olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, olağan bir meclis, kurucu meclis gibi hareket etmeye karar vererek, yeni bir anayasa yapılabilir. Bu Meclis, yeni Anayasayı, mevcut Anayasadaki Anayasanın değiştirilmesine ilişkin usuli kurallara riayet ederek yapabileceği gibi yeni Anayasayı kendisini mevcut Anayasa ile ve bu Anayasadaki Anayasayı değiştirme usulleri ile bağlı saymayarak yeni usuli kurallar belirlemek suretiyle bu usuli kurallar çerçevesinde de yapabilir. Bu konudaki takdir yetkisi tamamen kurucu meclis gibi hareket etmeye karar veren Meclise aittir. Bu usulün ülkemizdeki en tipik misalini 1924 Anayasasının yapılması uygulaması teşkil etmektedir (Küçük, 2012: 361).

Asli ve tali kurucu iktidar tartışmaları bağlamında mevcut meclisin yeni bir Anayasa yapamayacağı, yaptığı anayasanın gayri meşru olacağı düşüncesi hem toplumsal ihtiyaçların karşılanması, hem demokrasi teorisi hem de bazı ülkelerdeki pratikler bağlamında sorunlu görünmektedir. Nitekim 1924 yılında Türkiye’de, yeni bir anayasa yapılmasına ihtiyaç duyulmuş, ama bu ihtiyaç asli kurucu iktidar uygulamasına müracaat etmeksizin, tali kuruculuk işlevi gören olağan meclisin kurucu meclis gibi hareket etmek üzere inisiyatif alması şeklinde tutum alması ile karşılanmıştır. Bu meclis, kurucu meclis gibi hareket etmek suretiyle 1924 Anayasasını kabul etmiştir (Küçük, 2012: 362).

Dönemin olağan şartları Birinci Grup üyesi İsmail Suphi’nin Büyük Millet Meclisi’nin (Birinci Meclis) feshedilmesi ve seçime gidilmesini öneren Meclis’te yaptığı şu

konuşmadan da anlaşılabilir (TBMM Zabıt Ceridesi, Cilt 28: 285; Akyol, 2012: 239):

*“Efendiler, üç yıl evvel Yüce Meclis burada toplandığı vakit memleketin her tarafı düşman ile çevrili, memleketin içinde de düşman vardı. Memleket abluka altında idi. Geldik, üç senedir didiştik, uğraştık. Yerle gökle mücadele ettik. Nihayet Hakkı’n yardımıyla muzaffer olduk. Bugün ile dün arasında varlıkla yokluk arasındaki kadar fark vardır. Bugün Yüce Meclis hür bir memleketin üzerinde milletin vekâletine haiz olarak hükümandır. Millet de hürdür. Artık milletin istiklali, mevcudiyeti değil, gelecek mukadderatı, kendi kendini imar ve ihya etmesi, kuvvetlenmesi mevzu bahistir. Binaenaleyh biz diyoruz ki, milletin reyine müracaat edelim.”*

#### 5.4.2. 1924 Anayasasında Egemenlik Anlayışı

Egemenliğin kaynağı açısından 1924 Anayasası, 1921 Anayasasında yer alan egemenliğin “bilâ kayd-ü şart” millete ait olduğu yolundaki formülasyonu benimsemiştir: *“Hâkimiyet bilâ kayd-ü-şart Milletindir.”* (md.3). Buradaki egemenlikten milletin ve onun bir tüzel kişisi durumunda bulunan devletin sahip olduğu tüm yetkiler anlaşılmalıdır. Egemenliğin kullanımı da, 1921 Anayasasındaki düzenleniş biçiminden farklı değildir: *“Türkiye Büyük Millet Meclisi milletin yegâne ve hakikî mümessili olup Millet nâmına hakk-ı hâkimiyeti istimâl eder.”* (md.4). Böylece önceki anayasada olduğu gibi ilke ve kullanım birbirinden ayrılmış, egemenliğin soyut bir varlık, bir tüzel kişilik olan “millet”e ait olduğu belirtilirken, kullanım, onun adına yetkili organ olan “Türkiye Büyük Millet Meclisi”ne bırakılmıştır. Yasama yetkisi ve yürütme erki Büyük Millet Meclisinde belirir ve onda toplanır: *“Teşri salâhiyeti ve icrâ kudreti Büyük Millet Meclisinde tecellî ve temerküz eder.”* (md.5). Meclis, hükümeti her zaman denetleme ve düşürebilme yetkisine sahip olduğu halde, hükümetin meclisi feshetme yetkisi bulunmamaktadır. Görüldüğü gibi 1924 Anayasası, egemenliğin millete ait olduğunu savunan saf milli egemenlik felsefesinin ürünüdür (Koçak, 2006: 203). Siyasi partilere karşı pek olumlu yaklaşmayan bu anlayış nedeniyle 1961 Anayasasına gelinceye kadar Türkiye’de siyasi partilerin belli bir sosyal tabana dayanması yasaklanmış, siyasi partiler gelenekçi düşünceleri temsil eden merkez ve merkeze yakın partiler olmuşlardır (Karpaz, 2012: 311-313, 391-399).

Hükümet sistemi olarak, milletin egemenliğinin tek temsilcisi olan meclisin yürütmeyi feshedebileceği belirtilerek, yürütmenin yasamayı feshedemeyeceği kabul edilmiştir. Yürütme organının Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulundan oluşacağı kabul edilmiştir. Anayasada öngörülen bu yeni sistem ne tam anlamıyla meclis hükümetinin ne de tam anlamıyla parlamenter sistemin özelliklerini taşımaktadır. Bu kendine has özellikleri olan hükümet sistemi, “*kuvvetler birliği ve görevler ayrılığı*” diye adlandırılan karma hükümet sistemi modelinin bir örneğidir (Özbudun, 2014: 31).

1924 Anayasasının başka bir özelliği de birey-devlet ilişkisinde ilk kez “*vatandaş*” terimine yer vermiş bulunmasıdır. “*Türkiye ahâlisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibâriyle (Türk) ıtlak olunur.*” (md.88) hükmüyle, Osmanlı-Türk anayasalarındaki “*teb’a*” kavramı, yerini “*vatandaşlık*” (yurttaşlık) kavramına bırakmıştır.

1921 ve 1924 Anayasalarının benimsediği “*milli egemenlik*” ve “*kuvvetler birliği doktrini*”, Atatürk’ün sosyal ve siyasi reformlarını gerçekleştirebilmesi için devlet iktidarının, onun sivil ve asker aydınlar ile bürokrat müttefiklerinin elinde merkezileşmesi ve yoğunlaşmasını sağlaması açısından uygun bir doktrin olmuştur (Koçak, 2006: 207). Patton’un şu ifadeleri bu süreçteki uygulamaları özetlemektedir:

*“Yeni anayasa ilkesel olarak yasama, yürütme ve yargıyı bir elde TBMM’de topluyordu. Milli bir kahraman olan Atatürk otoriter bir dönemi başlattı. Artık başkan olarak Atatürk meclise üstündü ve onun yönetimi kontrol edilemezdi. Atatürk Meclisi, CHP’yi kurarak kontrol ediyordu ve meclisten çıkarılan yasalarla reformlarını gerçekleştiriyordu. Her ne kadar dışarıdan parlamenter demokrasi ile yönetiliyor görünse de gerçekte Atatürk şahsen CHP lideri olarak politikaya yön veriyordu”* (Patton, 1995: 142’den aktaran Koçak, 2006: 206).

Zamanla parti ve devlet bütünleşmesini yaşadığı İnönü döneminde de yürütmenin baskın olduğu bir sistem biçiminde işleyişin devam ettiği görülecektir.

Bu anayasa döneminde Fransız Devrimi’nin siyasal düşüncesinin de etkisiyle, millet ve devlet egemenlikleri arasında bir farklılık görülmemiş, çoğunluğun iradesiyle genel irade bir tutularak milli irade de bundan ibaret sayılmıştır (Soysal,

1997: 35). Benzer uygulama ve yaklaşımlar çok partili hayata geçtikten sonra da devam etmiştir. Dönemin egemenlik anlayışını Arsel'in şu cümleleri özetlemektedir (Arsel, 1975: 146):

*“Nasıl ki İngiltere’de Parlamento kadını erkek, erkeği de kadın haline sokmak hariç her şeyi yapmağa kadir addedilirse, memleketimizde de B.M.Meclisi, aynı şekilde zahiren her şeyi yapmağa muktedir ve her şeyin fevkinde bir kuvvet ve kudret olarak görünmekte ve iş görmekte idi. B.M.Meclisinin izhar ettiği irade millet iradesi olarak kabul edilir ve tasarrufları nihai mahiyette tasarruflar olurdu; bu iradeye ve bu tasarruflara karşı ne halkın (Seçimler hariç) ve ne de başka bir organın yapabileceği hiçbir şey yoktur.”*

Egemenliğin asli sahibi ve yetkilisi olarak milleti gösteren 1924 Anayasasının 102’nci maddesi ile Osmanlı-Türk Anayasa tarihinde ilk defa değişmez madde hükmü getirilmiştir: “...İşbu kanûnun şekl-i devletin Cumhûriyet olduğuna dair olan birinci maddesinin tâdîl ve tağyiri hiçbir sûretle teklif dahî edilemez.” Buna göre, devletin şeklinin Cumhuriyet olduğu yolundaki 1’inci maddesi değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif dahi edilemez. Bu açıdan hukuki anlamda egemenliği kullanma yetkisine sahip olan TBMM’nin kullandığı yetki sınırlı bir egemenlik yetkisidir. Bu durum, aynı zamanda sert bir anayasa olduğunun da göstergesidir.

Anayasaya aykırı hiçbir kanun hükmünün çıkartılamayacağını güvence altına alındığı 103’üncü madde ile beraber, artık anayasanın üstünlüğünün açıkça anayasada belirtildiği söylenebilir: “Teşkilat-ı Esâsiyye Kanûnunun hiçbir maddesi, hiçbir sebep ve bahâne ile ihmâl veya tâtîl olunamaz. Hiçbir kanûn Teşkilatı Esasiye Kanûnuna münâfî olamaz.” Bu güvence neticesinde anayasa yargısı ile ilgili bir kurum ya da özel denetim usulü anayasa metni içerisinde belirtilmemiştir. Ancak bu madde ile beraber normlar hiyerarşisinde anayasanın piramidin tepesinde yer aldığının açık bir şekilde betimlendiği rahatlıkla söylenebilir (Özbudun, 2014: 32). Bununla birlikte yargıçların anayasaya aykırı gördüğü yasaları iptal edip edemeyeceğine ilişkin tartışmalar (Özbudun, 2014: 32; Gözler, 2012; Başgil, 2008: 123-137; Arsel, 1975: 146; Onar, 2003: 165-166) görülmüşse de, ABD’deki Marbury vs. Madison davasında, yargıç John Marshall’ın başkanlığındaki Federal Yüksek Mahkeme’nin 1803 tarihli kararının aksine, 103’üncü madde ile ilgili dönemin ruhuna da uygun olan yaklaşım ve baskın görüş, yargıcın sadece yasama organınca kabul edilmiş olan yasaları bir uyumsuzlıkla

ilişkili olarak yorumlayabileceği ve uyuşmazlığı bu yasaya göre çözebileceği yönündedir (Özbudun, 2012: 75-76).

#### 5.4.3. Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı ve Anayasanın Felsefi Arka Planı

Yasama organının sahip olduğu bu tekel, çoğunlukçu demokrasi anlayışını karşımıza çıkarmaktadır. Yasama organının çoğunluk oyu ile çıkardığı kanunların anayasaya aykırı olması durumunda denetlenip iptal edilmesi veya ilgili kanunun uygulanmaması konusunda az önce belirtildiği gibi farklı yaklaşımlar bulunmakta ise de, sonuç itibarıyla Anayasa Mahkemesi gibi bir kuruma yer verilmemiş olması, günümüzde geline aşama açısından 1924 Anayasasının önemli eksikliklerinin başında gelmektedir (Hakyemez, 2004: 147). Ne var ki her dönemi kendi içinde değerlendirmek daha dengeli bir yaklaşım olacaktır. Çünkü Anayasa Mahkemesi tarzında bir kurumun eksikliği, o dönemde sadece Türkiye’de değil, demokrasiyi benimsemiş Batılı ülkelerde de karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu konudaki çekinceler ve uygulama sonucundaki acı tecrübeler Anayasa Mahkemesinin denetim yapmak zorunda olduğu çoğulcu demokrasi anlayışının yerleşmesi gereğini ortaya çıkarmıştır. Her ne kadar 1961 Anayasasından sonra Anayasa Mahkemesi Türk siyasi hayatında yer almış olsa da, söz konusu devletin bekâsı ve ülkenin bölünmez bütünlüğü olduğunda, zihniyet dünyasının derinlerinde yer alan genetik kod verilen kararlarda<sup>58</sup> kendini göstermiş ve Osmanlı-Türk devlet geleneğinin yansıması olan devletçi (devleti bireye tercih eden) yaklaşım egemenlik anlayışındaki kadim yerini almıştır.

1924 Anayasasının anayasa yargısı konusundaki tavrı, aslında anayasa koyucuların amaçlarıyla da örtüşmekteydi. Anayasa, devrimlerin gerçekleştirilmesi ve yerleştirilmesi için uygun bir vasat sağlamalıydı. Devrimci kadroların esas amacı da bu yöneydi. Meclis tarafından alınan karar ve çıkarılan yasaların derhal yerine getirileceği, reformların hukuk duvarlarına çarpmayacağı bir anayasal sistem oluşturulmak istenmişti (Tanör, 2016: 312-313).

<sup>58</sup> Bu kararlardan örnekler için bkz. (Hakyemez, 2004: 186-194; Koçak, 2006: 249-263; Akad ve Dinçkol, 1998; AYMKD, <http://www.anayasa.gov.tr/icsayfalar/yayinlar/kararlardergisi.html>).

1924 Anayasasının öngördüğü demokrasi ve egemenlik anlayışı, yeni kurulan bir Cumhuriyetin kurumsallaşmasına ve kökleşmesine önemli katkı sağlamıştır. Ancak hem tek partili hem de özellikle çok partili dönemde yapılan kanunların Anayasaya mutlaka uygun çıkarıldığı varsayımı, önemli bir yanılgıya sebep olmuş, 1961 Anayasasında daha farklı bir egemenlik ve demokrasi anlayışına zemin hazırlamıştır.

Devlet sistemini dayandırdığı esaslar bakımından ulusal egemenlik, cumhuriyet ve devletin dini vasfı önceki anayasada olduğu gibi bu anayasanın da temelini oluşturuyordu. Ancak her ne kadar 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ndeki özgürlük anlayışını benimseyen bu Anayasada temel hak ve özgürlükler konusunda oldukça genel ifadelerle düzenleme yapılmış ise de, Anayasanın felsefi arka planında başlıca iki düşünce vardı. Bunlardan birincisi, "genel irade"nin yanılmazlığı varsayımına dayanan ve tekçi-entegrist bir sosyo-politik tasavvur geliştiren Rousseau'cu düşüncedir ki bunun pratik sonucu mutlak egemenlik anlayışı ve kuvvetlerin birliği olmuştur. İkincisi ise, Anayasa'yı yapan ve uygulayanlar birlik-bütünlük, milli dayanışma ve toplumsal kesimlerin tek bir ulusal çıkar etrafında bütünleşmeleri anlayışı üzerinde yoğunlaşan "solidarist korporatizm"den fazlasıyla etkilenmişlerdi (Erdoğan, 2012: 81). Yine Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması, Takrir-i Sükûn Kanunu, İstiklal Mahkemeleri, Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile eğitim kurumlarının merkezileştirilmesi gibi örnekler ile devleti ön plana çıkaran toplumsal ve kültürel reformlar (İnkılap Kanunları) bu dönemde tamamlanmış, bu arada 1928 yılında bir anayasa değişikliği yapılarak devletin dininin İslam olduğuna ilişkin hüküm kaldırılmıştır. Böylece "Türk laikliği" modelinin hukuki altyapısı hazırlanmıştır (Erdoğan, 2012: 86). Cumhurbaşkanlığı ve Milletvekilleri andında yer alan "vallahî" kelimesi de Anayasadan çıkartılarak, yerine "namusum üzerine" ibaresi getirilmiştir (Tanör, 2016: 323). Anayasanın dini öğelerden ayrıştırılmasını amaçlayan bu ilk ciddi değişiklik ile devlet hukuku pozitif hukuka daha çok yaklaştırılmak istenmiştir. Bunun yanı sıra dini hizmetler devlet teşkilatı içinde verilerek kurumsallaştırılıyor ve dini hayatın önemli ölçüde devlet kontrolünde olmasına olanak sağlanıyordu (Erdoğan, 2012: 77). Bu bağlamda Türkiye'deki egemen paradigmayı etkileyen Rousseau'cu düşünceye ve döneme hâkim olan "solidarist korporatizm"i biraz açmak yararlı olacaktır.

Rousseau'nun düşüncesinde bireyler, güvenlik karşılığı bir kısım haklarını üçüncü şahsa (devlete) aktarmaktadır. Bu aktarma, tüm gücünü birleştirme şeklinde meydana gelmekte, karşılığında da sahip oldukları şeyleri koruma noktasında bireylerin daha fazla güç elde etmelerini sağlamaktadır. Bu alış-veriş çerçevesinde oluşan sözleşmeyle bireyler sahip oldukları bütün hak ve yetkileri, genel iradenin gözetimindeki topluma teslim etmekte ve böylece bütünün ayrılmaz parçası haline gelmektedir (Rousseau, 2011: 23-25).

Rousseau, bu mutlak teslimiyet sonucunda herkesin “eşit” haklara sahip olacağını düşünür. Karşıt görüşte bulunan Benjamin Constant ise bu fikre çok sıcak bakmamaktadır. Çünkü uygulama aşamasında egemenliğin onu kullanacak kişi ya da kurumlara devredilmesi kaçınılmaz olacaktır. Böylece Constant'ın belirttiği gibi, bireyler eşit olarak fedakârlıkta bulunmuş olmayacak, topyekûn teslimiyet de “bütün”e değil, bütün/herkes adına egemenliği kullananlara yönelik olacaktır (Constant, 1988: 177-178). Üstelik bu egemenlik de onu kullananlara sınırsız bir güç verecektir. Bu “yanılmaz” ve “mutlak” egemenlik düşüncesi, Rousseau'nun teorisini “otoriterizm”in eşiğine getirmiştir. Aslında sosyal sözleşmenin amacı, bireyi ve onun özgürlüğünü korumaktır. Ama diğer taraftan, bu sözleşme, özgürlüklere yönelik en büyük tehdidi oluşturan güçlü ve sınırsız bir siyasal organ (devlet) yaratmaktadır. Rousseau bu paradoksu aşmak için bireyle mutlak egemen olan devleti özdeşleştirir (Arslan, 2005: 137). Bu bağlamda Rousseau bir ulus inşa sürecinde, devletin “insan doğası”nı değiştirmesi ve bireyleri dönüştürmesi gerektiğini düşünür. Bu dönüşümün yönünü de eserinde şu sözlerle gösterir (Rousseau, 2011: 25): *“Her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünün bölünmez bir parçası kabul ederiz.”* Bireyi, daha büyük bir bütünün parçası haline getirmeyi içeren bu düşüncenin, sosyal ve siyasal mühendislik girişimlerine nasıl bir destek sağlayacağını tahmin etmek güç olmasa gerek. Bu yaklaşım, siyasal organın (devletin) bireylere güvenlik bahşeden bir kutsallığa büründüğü ve “bireyin devlet içinde eridiği” organik devlet anlayışını yansıtmaktadır (Arslan, 2005: 137).

Ülkemizde, özellikle 1920'li yıllarda birey, toplum ve devlet ilişkilerinde çoğunlukçu (mutlak) demokrasi anlayışı, anayasa bağlamında etkisini çok açık biçimde hissettirmiştir. Rousseau'nun görüşlerinden ilham alan çoğunlukçu (mutlak)



demokrasi anlayışı, genel irade ya da milli irade olarak adlandırılan ve çoğunluk iradesi olarak ortaya çıkan iradenin daima toplumun ortak çıkarı ile çoğunluğun çıkarının asla çatışmayacağı, kamunun iyiliğine yöneldiği varsayımından hareket eder. Dolayısıyla, eğer çoğunluk iradesinin asla yanılmadığı ve daima halkın ortak iyiliğine yöneldiği kabul edilirse, çoğulcu demokrasi anlayışının aksine, bu iradeyi sınırlayacak, azınlık haklarını çoğunluk karşısında güvence altına alacak ve koruyacak tedbir ve kurumlara da gerek kalmayacaktır. Hatta bunlar zararlı sayılıp reddedilecektir. Bu nedenle çoğunluk iradesi hiçbir zaman yanılmaz; sürekli biçimde halkın ortak iyiliğini yansıtır ve bundan dolayı da çoğunluk karşısında azınlıkta kalan görüş yanlıştır. Bunun halkın ortak iyiliğini temsil etme imkânı bulunmamaktadır (Hakyemez, 2003: 75).

Türk anayasal gelişmeleri için kısa bir değerlendirme yapmak gerekirse, Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında yapılan anayasaların Rousseau'nun çoğunlukçu demokrasi anlayışından etkilendiğini söylemek mümkündür. Gerek 1921 gerekse 1924 Anayasasında çoğunlukçu demokrasi anlayışı biraz farklı kapsamda da olsa açıkça etkisini göstermektedir. Ancak daha sonraki Anayasalarda ise bu anlayış terk edilerek onun yerine çoğulcu demokrasi anlayışının gereklerine yer vermeye çalışılmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında konjonktürün etkisi, demokrasi konusundaki toplumsal bilinç düzeyi ve o dönemki koşullarda öngörülen bazı hedefleri gerçekleştirme gayreti o yıllardaki anayasalarda çoğunlukçu demokrasi anlayışının benimsenmesinin nedeni olarak görülebilir.

Rousseau'nun organik toplum-devlet anlayışının yanında, 1924 Anayasasına ve Anayasanın yürürlükte olduğu döneme hâkim olan ideoloji "solidarist korporatizm"dır. Sınıfsız, çatışmasız, dayanışmacı bir toplum modelini öngören bu ideoloji, sadece bu anayasal dönemi şekillendirmekle kalmamış, genel anlamda Türkiye'deki egemen paradigmayı da etkilemiştir. Korporatist düşüncüyü Osmanlı'dan Cumhuriyet'e taşıyan kişi, Rousseau ve Durkheim gibi Fransız düşünürlerinden esinlenen Ziya Gökalp olmuştur. Bu anlamda, Cumhuriyet'in üzerine bina edildiği düşünsel temeller büyük ölçüde Jön Türklerden miras kalmıştır (Arslan, 2005: 138).

İttihat ve Terakki'nin ideologlarından olan Gökalp, genç Cumhuriyet'in ideolojik programının belirlenmesinde de etkili olmuştur. Dayanışmacı korporatizm, Gökalp'in sosyal ve siyasal düşüncesinin temel unsurudur. Bu düşünce, "Halkçılık" kavramında ifadesini bulmuştur. "Sınıfsız, imtiyazsız ve kaynaşmış bir kitle" söylemi, doğal olarak Kurtuluş Savaşı yıllarının sosyo-politik gereklerine uygun düşmekteydi. Ancak solidarizmin şekillendirdiği halkçılık anlayışı, sadece savaş yıllarına hakim olan pragmatik bir düşünce olarak kalmamış, hem yeni siyasal rejimin tesisinde hem de reformların konsolide edilmesinde araçsal bir rol oynamıştır. Tek-parti<sup>59</sup> dönemindeki parti-devlet kaynaşması ve partinin topluma nizam veren bir aygıt olarak algılanması, solidarist argümanlarca beslenmiştir. Solidarist düşüncenin "sınıfsız toplum" anlayışı, 1924 Anayasasına ilk etapta doğrudan yansımamış, ancak kuvvetler birliği ilkesinin pekişmesine dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Anayasal devletin temel ilkelerinden biri olan kuvvetler ayrılığı doktrini, 1924 Anayasasının yürürlükte olduğu dönemde pek taraftar bulamamıştır (Arslan, 2005: 139).

Esasen kuvvetler birliği, 1924 Anayasasının "çoğunlukçu yönetim" anlayışıyla da uyumaktadır. Bu anlayışta, Meclis çoğunluğunu ele geçiren partinin hemen bütün devlet güçlerini elinde toplaması, dolayısıyla mutlak bir güce sahip olması söz konusudur. 1924 Anayasasının getirdiği sistemin başat özelliği, Kanun-ı Esasi Mazbata Muharriri (Encümen sözcüsü) Celal Nuri Bey'in "*Meclisin hukukuna hudut tasavvur etmek kabil olamaz*" (TBMM Zabıt Cerideleri, Devre II, Cilt 7: 214) cümlesiyle özetlenen mutlak meclis üstünlüğü anlayışına dayanmasıdır. Sınırsız egemenlik fikri ve bu fikir gereği egemenliğin tek bir organda toplanması, özgürlüklerin korunması önünde en büyük tehdidi teşkil etmektedir. Sınırsız güce sahip olan organın parlamento ya da bir kişi olması nihai analizde çok da önemli değildir. Montesquieu'nun da belirttiği gibi, "*eğer bir kişi ya da organ, bu ister aristokratlar olsun, ister halk, bu üç erki yani yasa yapma, uygulama ve yargılama erklerini kendinde toplarsa işte bu herşeyin sonu demektir.*" (Montesquieu, 1998: 235). Dahası, uygulamada Meclisin sahip olduğu "sınırsız güç", meclis üstünlüğünü eline geçiren siyasi-parti(ler) ve onların liderleri tarafından kullanılmıştır. Elbette, uygulamanın adeta bir "başkanlık sistemi"ne

<sup>59</sup> 1931 yılında yapılan Cumhuriyet Halk Fırkası (CHF) kongresinde Türkiye'nin siyasal sisteminin tek-parti sistemi olduğu resmen ilan edilmişti (Zürcher, 2013: 263-269).

dönüşmesinden, sembolik yetkilere sahip bir cumhurbaşkanı öngören anayasa sorumlu tutulamaz. Ancak, anayasaya hâkim olan ve yanılmaz ulusal (milli) irade anlayışından beslenen “mutlak meclis üstünlüğü” fikri, uygulamada “çoğunluğun mutlak üstünlüğü”ne dönüşmüştür (Arslan, 2005: 141). Nitekim uygulamada da 1923 seçimlerinden sonra Meclis’e hâkim olan siyasi iktidar sınırlandırılmaz bir güç haline gelmiştir. Anayasacılık fikrinin çıkış noktasını özlü bir şekilde anlatan Lord Acton’ın meşhur ifadesiyle “*güç yozlaştırır, mutlak güç ise mutlaka yozlaştırır*” söylemi hatırlanacak olursa, İkinci Meclis’in de muhalefet eksikliğinden dolayı sınırlandırılmazlığı söz konusu olmuştur. Nihai olarak, Anayasada, “çoğunlukçu demokrasi” anlayışı açıkça bu adla benimsenmemiş olsa da, egemenliğin sahibi, sınırları ve kullanılması ile ilgili getirdiklerine bakıldığında 1924 Anayasası’nın bu anlayışın etkisinde olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.

1924 Anayasası döneminde egemenliğin bu biçimde algılanması sonucu, önce Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)’nin tek parti iktidarında, toplumun genel iradesi ile devlet yönetimini tekelinde bulunduran CHP’nin ideoloji ve programı bir tutulmuştur. Çok partili dönemde ise bu anlayış, meclis içinde tek başına çoğunluğa sahip bulunan Demokrat Parti (DP) tarafından, tıpkı Fransız Devrimi’nde olduğu gibi, kendi üstünde hiçbir güç tanımayan bir irade olarak kabul edilmiştir. Sandıktan çıkan çoğunlukla bütün bir ulusun temsil edildiği, buna karşı gelinmesi durumunda da “ulusal irade”ye karşı gelindiği ileri sürülmüştür. Ancak DP her ne kadar kendisini “milli irade”nin yegâne temsilcisi ve ülkeyi değiştirme göreviyle yükümlü olarak görüyor olsa da, iktidarının CHP ve onun döneminden kalma devlet bürokrasisi tarafından meşru sayılmadığı kuşkusunu sürekli olarak içinde taşıyordu (Zürcher, 2013: 324).

Nitekim 27 Mayıs 1960 sabahı 38 subaydan oluşan askeri bir cunta yönetime el koydu. Türk halkı, sabah saat üçte, Zürcher’in tespitiyle (2013: 351-352), “...*kırkklı yaşlardaki bazı köktenci albay, binbaşı ve yüzbaşidan oluşan gizli tertipçiler tarafından yıllardır süren planlamanın ürünü olan*” askeri darbeyi, radyodan Albay Alparslan Türkeş tarafından okunan bildiriyle öğrendi.

Şerif Mardin’in “*Eski Cumhuriyetçi düzeni, yani zorlamaya dayanan düzeni koruyanların, değişme isteyenler karşısındaki kutuplaşmasıydı bu.*” (Mardin, 2000:

99) şeklinde belirttiği gibi, 27 Mayıs darbesi merkez ile çevre arasındaki kopukluğu öne çıkarmış, merkezin çevre karşısındaki eski kutuplaşmasına yeni bir biçim vermiştir. Darbeyi yapan cuntacılar Cumhurbaşkanı Bayar'ı ve başta Başbakan Menderes olmak üzere bütün bakanları tutukladılar. Bu olay 1924 Anayasası döneminin sonuna işaret ediyordu.

## 5.5. 1961 Anayasası ve Egemenlik

### 5.5.1. 27 Mayıs Askeri Darbesi ve Yeni Anayasanın Yapılışı

1960 darbesinin mimarı olan Orgeneral Cemal Gürsel başkanlığındaki Milli Birlik Komitesi (MBK), toplumun demokratik istemlerine cevap verebilecek bir anayasal düzenlemeye gereksinim duyulduğu iddiasıyla yeni bir anayasa hazırlığına başlamıştır (Sencer, 1984: 16). Yönetime el koyan Komite, 12 Haziran 1960 tarihinde ilk iş olarak 1 sayılı Kanun ile 1924 Anayasasının pek çok hükmünü geçersiz kılmış ve pek çok maddesini değiştirmiştir. Bu yeni kanun ile geçici bir anayasa dönemi başlamıştır (Doğru, 1998: 13). 1 sayılı Kanunun 1'inci maddesine göre *"MBK, yeni anayasa ve seçim kanunu demokratik usullere uygun olarak, kabul edilip, buna göre en kısa zamanda yapılacak genel seçimlerle yeniden kurulacak olan Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne iktidarı devredeceği tarihe kadar Türk milleti adına hâkimiyet hakkını"* kullanacak ve TBMM'nin 1924 Anayasasına göre sahip olduğu tüm hak ve yetkilere sahip olacaktır. Böylece MBK, darbenin hemen ertesinde iktidarda sürekli kalma arzusunda olmadığını dile getirmiştir. Ancak akademisyenlerin yardımıyla hazırlanan ve hem darbeye hem de MBK'nın varlığına yasal dayanak sağlayan bu "geçici anayasa", aslında Milli Birlik Komitesi'nin 27 Mayıs'ı meşrulaştırma girişiminden başka bir şey değildir.<sup>60</sup>

"İstanbul Komisyonu"nun hazırladığı anayasa taslağının kamuoyunda oluşturduğu tereddütler üzerine, MBK yeni anayasayı yapmak üzere bir "Kurucu Meclis" kurulmasına karar verir. Bu amaçla 157 ve 158 No'lu Kanun'lar çıkarılır. Buna göre Kurucu Meclis, darbeyi yapan askerlerden oluşan MBK ve sivillerden oluşturulmuş

<sup>60</sup> Orgeneral Cemal Gürsel'in ABD Başkanı'na gönderdiği 26 Haziran 1960 tarihli mektubu da, "ihtilali" milli menfaatler temelinde haklılaştırmayı amaçlamaktadır. Gürsel'e göre *"Türkiye'de vukubulan değişikliğin birinci gayesi, memleketin en hayati menfaatlerini tehlikeye sokmuş olan bir klik'in diktatörlüğüne son vermektir."* (Aktaran, Esen, 1971: 134).

olmasına rağmen, bu sivilinlerin yarısına yakınının, doğrudan devlet başkanı yahut MBK tarafından atanacağı Temsilciler Meclisi'nden oluşacaktır. Ne var ki, adının çağrıştırdığının aksine, halkın oyuyla seçilmediği için "Temsilciler Meclisi" genel oya dayanan demokratik bir meclis olarak öngörülmemiştir (Erdoğan, 2012: 112). Bu çerçevede Temsilciler Meclisi'nin milli egemenliği tam anlamıyla temsil ettiği iddia edilemeyeceği gibi, Anayasa metninin halkoyuna sunulması fikri de halktan veya onun seçtiği temsilcilerden gelmemiştir. Tanör, halkoylaması yapılmasının sebebini 1961 Anayasasının tam bir ulusal sözleşme (consensus-uzlaşma) olamamasına dayandırmaktadır. Bu meşruiyet eksikliği halkoylaması ile kapatılmak istenmiştir (Tanör, 2016: 370).

6 Ocak 1961'de çalışmalarına başlayan Kurucu Meclis'in hazırladığı yeni anayasa 9 Temmuz'da halkoylamasına sunuldu. Oylamaya kadar geçen sürede fiili durum, "Anayasaya hayır" denmesine "pek elverişli olmadığı" için Adalet Partililer<sup>61</sup> bu kampanya esnasında anayasaya muhalefetlerini ancak "oyların hayırlı olması"nı dilemek gibi imalı sözlerle ifade edebiliyorlardı (Tanör, 2016: 376). Bu şartlar altında Anayasa %61.7 oy oranıyla kabul edildi. Anayasa yapım sürecine katılması engellenmiş olan DP tabanının tepkisi bu oranın düşüklüğünde etkili olmuştu. Nitekim 1960 öncesinde DP'nin güçlü olduğu 11 kıyı ilinde oylama sonucu red yönündeydi (Zürcher, 2013: 357).

Demokratik sistemlerde, olağan ya da olması gereken, halkın iradesiyle iktidara gelenlerin yine halkın iradesiyle görevlerine son verilmesidir. Demokratik sistemlerde gerçekleştirilen hükümet darbeleri ise olağanüstü dönemi ifade etmektedir. Bu bakımdan 1961 Anayasası, Türkiye'de 1950 - 1960 yılları arasında iktidarda olan DP'nin hükümet darbesiyle görevden uzaklaştırılması sonrasında hazırlanmıştır. Bu nedenle, 1961 Anayasasını hazırlayan kurucu iktidar da olağanüstü dönemlerde ortaya çıkmış asli kurucu iktidardır (Şahin, 2013: 206).

Darbeyi izleyen ara dönemin ardından yeniden anayasal düzene geçişi sağlayan 1961 Anyasası bir yandan görünüşü itibariyle; Osmanlı-Türk anayasaları içerisinde özgürlükçü ve çoğulcu yapıya en uygun düşen, çağdaş ilkelere uygun, "insan

<sup>61</sup> Demokrat Parti 19 Eylül 1960'ta kapatılmıştı. Demokrat Parti'nin devamı olarak görülen Adalet Partisi 11 Şubat 1961'de kuruldu.

haklarına dayanan” bir demokratik rejim kurmayı amaçlıyor, ama diğer yandan da halkoyundan çıkacak hükümetlere karşı derin bir güvensizliği yansıtıyordu. Bununla birlikte aslında kendi içinde paradoksal özelliğe sahip olan 1961 Anayasası Batı demokrasilerinden farklı olarak, devlet-toplum ilişkisi bakımından dayanışmacı-milliyetçi bir anlayışın ve Kemalist ideolojik kaygıların fazlasıyla etkisinde kalmıştı (Erdoğan, 2012: 115).

### 5.5.2. 1961 Anayasasında Egemenlik Anlayışı

1961 Anayasası, bir önceki anayasadan oldukça farklı bir egemenlik anlayışı benimsemiştir. Bunun nedeni 1924 Anayasasının uygulandığı dönemde, siyasal iktidarların çoğunluk oyu ile hareket ederek, her istediği kanunu çıkarması ve bu kanunların Anayasaya aykırılığının denetlenip iptal edilememesidir (Hakyemez, 2004: 149).

1961 Anayasasının 4’üncü maddesinde, *“Egemenlik kayıtsız şartsız Türk Milletininindir. Millet, egemenliğini, Anayasanın koyduğu esaslara göre, yetkili organlar eliyle kullanır. Egemenliğin kullanılması, hiçbir suretle belli bir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamaz. Hiçbir kimse veya organ, kaynağını Anayasadan almıyan bir devlet yetkisi kullanamaz.”* denilerek 1921 ve 1924 Anayasalarında olduğu gibi egemenliğin kayıtsız şartsız “millet”e ait olduğu belirtilmektedir. Egemenliğin “halk”a değil de “millet”e ait olması, “temsili sistemi” zorunlu kılmaktadır. Yine, milletvekillerinin soyut bir bütün olan milleti temsil edeceğini ifade eden 76 ıncı maddesinde yer alan *“Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeleri, seçildikleri bölgeyi veya kendilerini seçenleri değil, bütün Milleti temsil ederler”* hükmü ile hukuk planında saf anlamda milli egemenlik ilkesinin öngörüldüğünü göstermektedir. Bu nedenle milli egemenlik anlayışının bir gereği olarak ne doğrudan ve ne de referandum gibi yarı doğrudan demokrasi usullerine anayasada yer verilmiştir. 1961 Anayasasının referanduma (halkoyu) yer vermesinin tek istisnası, anayasanın kabulü sırasında halkoylamasının öngörülmüş olması ve anayasanın bir referandum neticesinde yürürlüğe girmiş bulunmasıdır. Nitekim 157 sayılı Yasa ile hayat bulan Kurucu Meclis gibi halk oylaması da Türkiye’de ilk kez 1961 Anayasası ile uygulama alanı bulmuştur (Koçak, 2006: 219).

Milli Birlik Komitesi'nin, saf milli egemenlik anlayışı ile halkoyu kurumunun uyuşmayacağını bilincinde olmasına rağmen bu yola başvurmalarının nedeni anayasayı hazırlayan Temsilciler Meclisi'nin toplumun tüm kesimlerini kapsamıyor olmasının getirdiği bir zorunluluktur. Mecliste Demokrat Parti temsilcilerine yer verilmemiş olması bu zorunluluklardan biriydi ve bu durum milli egemenlik ilkesi ile uyumsuz bir görüntü verse de, Milli Birlik Komitesi'ni Anayasayı halkoyuna sunarak halkın onayının alınması kararına götürmüştür (Aldıkaçtı, 1982: 146).

Önceki anayasalardan farklı olarak, *“Millet, egemenliğini, Anayasanın koyduğu esaslara göre, yetkili organları eliyle kullanır”* ifadesi yer almaktadır. Bu bakımdan egemenlik anlayışı konusunda son derece önemli bir yenilik olarak, TBMM artık egemenliği millet adına kullanan organlardan sadece bir tanesi konumuna getirilmiş, sistem içerisinde ağırlığı azaltılmıştır. Buna karşılık, genel oydan çıkmış organlar tarafından dolaylı olarak seçilen Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu ile genel oyla hiç bağlantısı olmayan yargı organı içerisinde yer alan bağımsız mahkemeler de artık Meclis ile birlikte ulusal egemenliği kullanma yetkisine sahip olmuştur (Soysal, 1997: 91-92).

Anayasada, egemenliğin “Anayasanın koyduğu esaslara göre, yetkili organlar eliyle” kullanılacağını belirtmesi nedeniyle, artık mutlak ve Anayasadan bağımsız bir egemenlik anlayışı söz konusu edilemeyecektir. Bundan sonra Anayasanın belirlediği çerçeve içerisinde geçerli olan bir egemenlik ve kullanımı söz konusu olacaktır (Erdoğan, 2012: 87). Böylece 1961 Anayasası ile birlikte hukukla sınırlandırılmış bir egemenlik anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Bu yeni durum 1960'lı yıllarda insan haklarının kazandığı öneme de uygun olan bir tercihtir. Yine Anayasa Mahkemesi'nin getirilmiş olmasıyla TBMM'nin çoğunluk oyu ile çıkardığı kanunların her halükarda Anayasaya uygun olduğu biçimindeki varsayıma göre hareket edilmeyecek, kanunların Anayasaya uygunluğu denetlenmiş olacaktır. Ayrıca egemenliğin kullanıcısı olarak sadece yasama organı belirtilmeyerek, “Meclisin/Parlamentonun üstünlüğü” ilkesinden “Anayasa'nın üstünlüğü” ilkesine geçilmiş ve bu süreçte sınırsız (mutlak) egemenlik anlayışından sınırlı egemenlik anlayışına da geçiş yapılmıştır (Hakyemez, 2004: 150). Egemenlik, sadece yasama organında kalmayıp farklı

organlar tarafından kullanılacağına göre, bu Anayasa ile artık yetkilerin kullanımı açısından “bölüştürülmüş egemenlik” anlayışı getirilmiştir.

1924 ve 1961 Anayasalarının egemenlik anlayışlarındaki farklılık, yapıldıkları zamanların temel sorunlarının farklı olmasından kaynaklanmaktadır. 1924 Anayasası hazırlanırken asıl amaç İmparatorluktan ulus-devlete geçişin tamamlanması ve ulus devletin “devlet biçimi” ve “felsefesi” doğrultusunda toplumun ve toplumsal kurumların biçimlendirilmesidir. Meclisin egemenliği kullanan tek organ olduğu, seçmenlerin sadece seçimlerde oy kullandığı, bunun ötesinde iktidarın icraatlarını frenleyici veya etkileyici hiçbir faaliyete katılamadığı “saf milli egemenlik görüşü” veya “halksız demokrasi” o günün şartlarına uygun bir modeldir. Hâlbuki 1961 Anayasasının temel amacı, siyasal demokrasiyi kurmak ve bu demokrasi anlayışını koruyacak mekanizmaları yerleştirmektir (Koçak, 2006: 221).

1961 Anayasasıyla, Yasama meclisi kendi içinde tek parçalı güç olmaktan çıkarılmış, “çift-meclis sistemi” kabul edilerek “Millet Meclisi” ve “Cumhuriyet Senatosu”ndan kurulu parlamentoya dönüştürülmüştür. Böylece tek meclisli bir parlamento çoğunluğunun yasa yapmadaki güçlü durumu, yasama süreci uzatılarak, çoğunluğun sınırsız, hızlı ve ezici bütünlüğü engellenerek zayıflatılmış, bu durum iktidarın sınırlandırılmasında etkili çözümlerden biri olarak görülmüştür (Soysal, 1997: 62).

1961 Anayasası, yasama ve yargıdan bir “yetki” olarak bahsederken, yürütmeden bir “görev” olarak bahsetmiştir. Bu çerçevede, Yürütme; *“Yürütme görevi, kanunlar çerçevesinde, Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu tarafından yerine getirilir.”* şeklinde tanımlanarak 1924 Anayasasında olduğu gibi Mecliste toplanmamış, ayrı bir organa verilmiştir. Yargı organı 7’nci maddede düzenlenmiş “Türk Milleti adına bağımsız mahkemelerce kullanılır” hükmü ile egemenliğin asli sahibi olan millet adına temel yetki olarak yer almıştır. 1961 Anayasası ile egemenliğin kullanılışı konusunda neden bu denli değişime gidildiği sorusuna Soysal, *“1924 ilkelerinin uygulamada yarattığı tepkiler, genel oydan çıkan Türkiye Büyük Millet Meclisine karşı bir güvensizlik belirtisi olarak, böylesine aşırı bir formülle ifade edilmiştir”* cevabını vermiştir (Soysal, 1997: 91).



1961 Anayasasının kuvvetler ayrılığı ilkesini kabul etmesi, bir ölçüde Rousseau’cu anlayıştan John Locke ve Montesquieu’cu bir anlayışa sıçrayışın da işaretidir. Değişim, bölünmezliğin ön planda olduğu Rousseau’cu egemenlikten, kuvvetlerin ayrıldığı, gücün başka bir güçle dengeleneceği kontrollü bir sisteme doğrudur. 1961 Anayasası, sadece tek ve bölünmez olan egemenliğin ilkesinde olmasa bile, en azından kullanılmasını farklı organlara vererek klasik egemenliğin bölünmezlik ilkesini değiştirmekle kalmamış, “sınırsızlık” niteliğini de değişime uğratmıştır (Koçak, 2006: 223).

Egemen gücün savaş ilanına ve Türk Silahlı Kuvvetlerinin (TSK) yabancı ülkelere gönderilmesine karar verebilmesine de sınır getirilmiştir. 66’ncı maddedeki düzenlemeyle, egemen sadece *“milletlerarası hukukun meşru saydığı hallerde savaş hali ilanına”* karar verebilecektir. Bu yetkinin kullanılmasına Meclisler birlikte toplanarak karar verebileceklerdir. TBMM dışında kalan yürütme veya yargı organı, anılan egemenlik yetkisinin kullanılmasına hiçbir halde ortak edilmemiştir. Hâlbuki 1982 Anayasası bu yetkinin kullanılmasına, yürütme organının sorumsuz kanadı olan Cumhurbaşkanını da ortak edecektir. Bu düzenlemeyle dış egemenliği kullanmaya yönelik bir sınırlama söz konusudur. Oysa 1924 Anayasasının 26’ncı maddesiyle *“... Devletlerle sözleşme, andlaşma ve barış yapmak, harb ilan etmek... gibi görevleri Büyük Millet Meclisi ancak kendisi yapar”* denilerek böyle bir sınırlamadan bahsedilmemiştir. Bu bakımdan egemenliği kullanmaya yegâne yetkili organ olan TBMM, takdir yetkisi kendine ait olmak üzere bu kararı alabilmektedir.

Dünyada meydana gelen anlayış değişiminin etkisiyle, 1961 Anayasasında, Cumhuriyetin nitelikleri de artık yeni egemenlik anlayışına dayalı olarak geliştirilmiştir. Bu bağlamda *“Türkiye Cumhuriyeti, insan haklarına ve ‘Başlangıç’ta belirtilen temel ilkelere dayanan, millî, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk devletidir.”* şeklinde belirtilen 2’nci maddedeki “hukuk devleti” ve “insan haklarına dayanan devlet” ilkeleri, egemenlik anlayışındaki yeni sınırlar olarak kabul edilmelidir. Bu bakımdan her ne kadar egemenlik millete ait ise de bu demokratik vurgu artık hiçbir zaman insan haklarının önüne geçen ve hukuk sınırlarını zorlayan bir niteliğe sahip bir egemenliğin olabileceği biçiminde yorumlanmamaktadır (Hakyemez, 2004: 150). Yine hak ve özgürlükler bağlamında

10'uncu maddedeki düzenlemeyle devlet, insanın gelişmesi ve özgürlüğü önündeki “*siyasi ve sosyal bütün engelleri kaldırmak ve gerekli şartları hazırlamak*”la yükümlü kılınmıştır. Bu anlamda egemen gücün Hobbes'un tanımladığı anlamda sınırsız bir gücü veya Rousseau'nun savunduğu gibi genel iradenin, başka bir ifadeyle çoğunluğun iradesinin yanılmazlığını ifade etmeyeceği açıktır. Devletin iç egemenliği adına getirilen sınırlamalar, demokrasi ve birey lehine değişime uğramıştır. Bu açıdan Osmanlı-Türk Anayasal gelişmeleri içinde 1961 Anayasası, “anayasal devlet” ve “hukuk devleti” olma yolunda önemli bir ilerlemeye işaret etmektedir. Nitekim Devlet, bundan böyle “egemenlik” ve “iç işlerine karışmama” ilkelerini öne sürerek insan haklarını çiğneyemeyecektir. Tezin birinci bölümünde bahsedildiği üzere, Krasner'in Vestfalya egemenliği dediği, dış aktörlerin devletin iç işlerine karışmaması biçimindeki egemenlik anlayışı, insan hakları açısından savunulamayacak bir niteliğe kavuşmuştur (Koçak, 2006: 224).

Nitekim 2'nci maddede sayılan Cumhuriyetin nitelikleri, 1961 Anayasasıyla birlikte hukuk sistemimizde yer bulan Anayasa Mahkemesinin egemenliğe ilişkin kararlarında da vurgulanmıştır. Birkaç örnek vermek gerekirse, 11/10/1963 tarih ve E:1963/124-K:1963/243 sayılı kararda “hukuk devleti ilkesi”, 19/02/1969 tarih ve E:1968-26-K:1969/14 sayılı karar ile 21/10/1975 tarih ve E:1975/147-K: 1975/201 sayılı kararlarda “demokratik devlet ilkesi”, 03/07/1980 tarih ve E:1980/19-K: 1980/48 sayılı kararda “laiklik ilkesi” kapsamlı bir şekilde vurgulanmıştır. Kararlarda bu ilkelerin benimsenmesinin ve kabul görmesinin ulusal egemenliğin gerçekleştirilmesindeki önemine değinilmiştir.

1961 Anayasasının Türk anayasacılığına getirdiği en büyük yeniliklerden birisi, “anayasanın üstünlüğü ve bağlayıcılığı” ilkesi ve bunun sonucu olarak da egemenliğin kullanımına ilişkin köklü değişikliktir. 1924 Anayasasında “Anayasa'nın üstünlüğü” ilkesi öngörülmüş ise de, 1961 Anayasasının 8'inci maddesiyle düzenlenen “*Kanunlar Anayasaya aykırı olamaz. Anayasa hükümleri, yasama, yürütme ve yargı organlarını, idare makamlarını ve kişileri bağlayan temel hukuk kurallarıdır.*” hükmü ile anayasanın bağlayıcılığı ortaya konmuştur. Kanunların anayasaya uyunluğunun yargısal yolla denetimi benimsenerek de Anayasasının üstünlüğünün gerçek güvencesi ve yaptırımı getirilmiştir (Özbudun,

2014: 39-40). Böylece Anayasa, TBMM dâhil tüm organların üstünde konumlanmış, böylece egemenliğin kullanılması da kayıtlı ve şartlı hale gelmiştir.

Buraya kadar bahsedilen hususlar şüphesiz 1961 Anayasasını öncekilerden ayırmaktadır. Anayasanın, çoğulcu ve demokratik ilkeleri hatırlatan maddeleriyle vatandaşlara insan hak ve özgürlüklerine uygun yaşam olanaklarının yasal dayanaklarını sunma çabasının izleri de görülebilmektedir. Yine, bazı kısıtlamalarla birlikte, çok partili bir demokratik hayatın asgari gereklerini karşılayan ilkelere ve temel kurumsal düzenlemelere de yer verilmiştir. Ancak egemenliğin kullanılması noktasında, doğrudan seçimle gelmeyen, bir kısmı genel oydan çıkmış organlarca dolaylı olarak seçilen, bir kısmı ise genel oyla hiç bağlantısı olmayan birtakım organların<sup>62</sup>, Meclis ile birlikte milli egemenliği kullanır duruma getirilmiş olmaları; kendi içinde paradoksal özelliğe sahip olan 1961 Anayasası'nın temel özelliklerinden birini, yani onun hareket noktasını, devleti Kemalist toplum projesini gerçekleştirmekle görevli sayan ideolojik yaklaşımını ortaya koymaktadır. "Devlet"in önceliğine dayanması bakımından bu ideoloji hem "hikmet-i hükümet" felsefesiyle, hem de geleneksel Osmanlı siyaset düşünce ve geleneğiyle uyum halindedir (Erdoğan, 2012: 118).

Anayasanın ideolojik karakteri "Başlangıç" kısmında, "Devrim kanunlarının korunması"na ilişkin 153'üncü maddesinde, "Düşünce ve İnanç Hak ve Hürriyetleri"ni ilgilendiren 19'uncu maddesi ve "Diyamet İşleri Başkanlığı"na yer veren 154'üncü maddesiyle dinin devlet denetimi altında tutulmasını "laiklik"in gereği saymasında kendini açıkça göstermektedir.

Bu çerçevede Anayasa'nın Başlangıç kısmının konumuz açısından başlıca şu özellikleri bulunmaktadır. İlk olarak, "... Anayasa ve Hukuk dışı tutum ve davranışlarıyla meşruluğunu kaybetmiş bir iktidara karşı direnme hakkını kullanarak 27 Mayıs 1960 Devrimini yapan Türk Milleti" ifadesiyle, bir yandan "askeri cuntanın iradesi ve fiili ile milletin iradesi ve fiilini özdeşleştiren bir fiksiyon yaratmakta", diğer yandan "askeri darbelere ve darbe anayasalarına meşruiyet

<sup>62</sup>Kismen Senato, Anayasa Mahkemesi, Milli Güvenlik Kurulu, Yargıtay, Sayıştay, Danıştay, özerk TRT ve Üniversite, Devlet Planlama Teşkilatı gibi kurumlar, genel oya karşı denge ve ağırlık oluşturmak amacıyla getirilmiş kurumlardır (Tanör, 2012: 15-17, 68).

kazandıracak örneği Türk siyasal yaşamına sokmaktadır” (Parla, 1991: 24). Daha sonra görüleceği üzere, 1961 Anayasası’nın bu şekilde oluşturduğu emsal 1982 Anayasasını yapanlara da kendilerini meşrulaştırma yolunu açmıştır. Başlangıç bölümü ayrıca, “*Bütün fertlerini, ... bölünmez bir bütün halinde, millî şuur ve ülküler etrafında toplayan ve milletimizi, ... millî birlik ruhu içinde daima yüceltmeyi amaç bilen Türk Milliyetçiliğinden hız ve ilham alarak...*” ifadesiyle kolektivist-solidarist bir özellik göstermektedir. Bu, aslında “millet”i duygu ve düşünceleriyle türdeş ve yekpare bir bütün olarak gören, çoğulculuktan çok “birlikçilik”e yakın, milliyetçi-dayanışmacı bir siyasal toplum anlayışının ifadesidir (Parla, 1991: 31-32).

1961 Anayasası’nın oluşturduğu sistemin temel kurumlarından biri Anayasa Mahkemesi<sup>63</sup> bir diğeri de Milli Güvenlik Kurulu’dur. Bu kurumlar da tıpkı Başlangıç metni ve arkasında yatan felsefe gibi 1982 Anayasasında kendilerine yer bulmuş, Türk siyasi ve hukuki hayatına aldığı kararlarla etkide bulunmuştur. Bu bağlamda anayasacılık ve hukuk devleti öğretilerinin bir gereği olan anayasallık denetimini yapmakla görevli Anayasa Mahkemesini Türk anayasa düzenine ilk dâhil eden 1961 Anayasası olmuştur. Ancak Anayasa Mahkemesinin devletin ideolojik karakterine olan bağlılığı nedeniyle, “Devlet iktidarı”nı sınırlama konusundaki isteksizliği bu konudaki başarısını olumsuz etkilemiştir. Seçilmiş hükümetlere güvensizliğin bir göstergesi olarak, parlamento karşısında bir denge unsuru olmak üzere Anayasa Mahkemesi’nin kurulmuş olması (md.145-152), hukuk devletinde olması gereken asıl işlevinden uzaklaşması anlamına gelecektir. Çünkü parlamentonun yasama işlemlerini denetlemek üzere bir yüksek mahkemenin veya başka bir denetim organının kurulması, çoğunluğun keyfi ve özgürlük karşıtı eğilimlerini frenlemesi bakımından anayasacılık düşüncesiyle uyuşan bir uygulamadır. Ne var ki, Türkiye örneğinde böyle bir anayasal organın kurulmuş

<sup>63</sup> Kanunların anayasaya uygunluğunun yargısal denetiminin kabul edildiği ülkelerde başlıca iki model uygulanmaktadır. Merkezileşmiş denetim modelinde anayasaya uygunluk denetiminin merkezinde, ilke olarak bu amaçla kurulmuş olan ve çoğunlukla Anayasa Mahkemesi olarak anılan bir yüksek mahkeme vardır. Yani bu modelde anayasa mahkemeleri özel görevli mahkemelerdir. Bu modelin fikir babası Avusturyalı hukukçu Hans Kelsen’dir. Modelin prototipini 1920 Anayasasıyla kurulmuş olan Avusturya Anayasa Mahkemesi oluşturmaktadır. Bununla beraber, merkezileşmiş denetim İkinci Dünya Savaşından sonra Avrupa’da yaygın olarak benimsenmiş olduğundan, artık genellikle “Avrupa Modeli” olarak anılmaktadır (Erdoğan, 2005b: 55; Özbudun, 2014: 179-188). Anayasa Mahkemesi modeli Almanya, İtalya ve Türkiye gibi Avrupa ülkelerinden sonra, son kırk yılda yeni demokrasilerin çoğunu da etkisi altına almıştır. İkinci model ise, yaygın denetimdir. Yaygın denetimde özel bir anayasa mahkemesi olmayıp, bütün mahkemeler kanunların anayasaya uygunluğunu denetleyebilirler (Erdoğan, 2005b: 55).

olmasında etkili olan asıl faktörün, özellikle anayasayı yapan “devlet seçkinleri”nin dünya görüşü ve siyasal tercihleriyle uyuşmayan Demokrat Parti geleneğinden gelecek partilerin iktidarlarını denetim altına almak olduğu açıktır (Erdoğan, 2012: 117).

1961 Anayasası askeri bürokrasiyi hem özerkleştirmiş hem de onun siyasi sistem içindeki rolünü artırmıştır. Nitekim Genelkurmay Başkanlığı Milli Savunma Bakanlığı’na bağlı olmaktan çıkarılarak Başbakan’a karşı “sorumlu” hale getirilmiştir (md.110/4). Bununla birlikte ayrıca milli güvenlik siyasetiyle ilgili olarak 111’inci maddeyle “Milli Güvenlik Kurulu” (MGK) kurulmuştur:<sup>64</sup> *“Milli Güvenlik Kurulu, millî güvenlik ile ilgili kararların alınmasında ve koordinasyonunun sağlanmasında gerekli temel görüşleri Bakanlar Kuruluna tavsiye eder.”* Böylece orduya, hükümete iç ve dış güvenlik hakkında tavsiyelerde bulunması noktasında ilk kez anayasal bir rol verilmiş oluyordu. İlerleyen yıllar MGK’nın giderek devlet siyaseti üzerindeki nüfuzunu artırmasına ve karar oluşturma merkezi olarak görünmesine sebep olacak ve demokratik egemenlik anlayışıyla bağdaşmayan uygulamalara sahne olacaktır. Bu açıdan her iki düzenleme de bürokratik devleti halk iradesine dayanan seçilmiş yönetimler karşısında tahkim etmek projesinin bir parçasıdır. Silahlı bürokrasinin sivil yönetimi sürekli gözetim altında tutmasını sağlama amacı güden ve siyasal sistem üzerinde bir tür askeri vesayet tesis eden bu durum 1982 Anayasası’yla sürdürülmüştür (Erdoğan, 2012: 117-118).

### 5.5.3. 12 Mart Muhtırası ve Ara Rejim

Ülkede 1960’ların sonlarına doğru yaşanan şiddet olayları ve siyasi çözümsüzlükler 12 Mart 1971’de Genelkurmay Başkanı ve ve Kuvvet Komutanlarının bir “muhtıra” vererek Başbakan Süleyman Demirel’i istifaya zorlamasına neden olmuştur. Demirel derhal istifa etmiş, ordu desteğinde muhtırada istendiği gibi Nihat Erim’in Başbakanlığında “partiler üstü” bir hükümet kurulmuştur. 14 Ekim 1973 genel seçimlerine kadar süren “12 Mart rejimi”,

<sup>64</sup> Milli güvenlik yapılanmasının ilk adımı, 24 Nisan 1933 gün ve 14443 sayılı kararname ile kurulan ve temel görevi milli seferberlik olarak belirlenen Yüksek Müdafaa Meclisi ile atılmıştır. 3 Haziran 1949 gün ve 5399 sayılı Kanunla kurulmuş olan Millî Savunma Yüksek Kurulu ise 1949-1962 yılları arasında faaliyet göstermiştir. 1961 Anayasası ile sistem içindeki rolü artan Milli Güvenlik Kurulu, 2017 yılında yapılan anayasa değişikliği ile de bugünkü son hâlini almıştır (<https://www.mgk.gov.tr/index.php/kurumsal/hakkimizda>).

askerlerin “perde arkasından idare etmeyi seçtikleri bir yarım darbe” olarak nitelendirilmektedir. 12 Mart dönemi olarak adlandırılan bu süreçte 1961 Anayasasında pek çok önemli değişiklik yapılmıştır (Yazıcı, 1997: 101-134).

1971 ve 1973 yıllarında yapılan önemli anayasa değişiklikleri ile anayasanın liberal içeriğini ortadan kaldıracak düzenlemeler yapılmıştır. Yürütmenin yetkileri güçlendirilmiş ve temel hak ve özgürlükler alanında sınırlandırıcı bir takım düzenlemeler yapılmak suretiyle devlet birey ilişkisinde birey değil devlet otoritesi ağırlıklı bir yapı benimsenmiştir. Yargı konusunda da devlet idaresinin elini güçlendirecek bir takım düzenlemeler yapılması yoluna gidilmiştir. Bunlar arasında şüphesiz en önemlileri anayasa mahkemesinin yargısal denetim yetkisinin sınırlandırılması ve yeni bir anayasal kurum olarak anayasaya dâhil edilmiş olan “Devlet Güvenlik Mahkemeleri (DGM)” dir (Özbudun, 2014: 47). Bu mahkemeler 1976’da kaldırılana kadar 3000’den fazla kişiyi yargılayacaktı. Ancak bu süre çok uzun sürmeyecek ve DGM’ler 1980 askeri darbesinden sonra yeniden kurulacaktır (Zürcher, 2013: 376).

1970’lerin ikinci yarısından itibaren siyasal şiddet ve terör olayları büyük bir sorun haline geldi. Önü alınamayan bu olaylara bir de siyasal sistemdeki ciddi tikanıklıklar eklendi. Örneğin 1980’de TBMM yeni Cumhurbaşkanı altı ay süreyle seçememiştir. Bu dönemde hükümetler karar alamaz ve meclisler kanun çıkartamaz hale gelmiştir. Bu krizin sorumlusu olarak yürütmeyi ve devlet otoritesini zayıf bıraktığı düşünülen 1961 Anayasası görülmüştür. Çözüm olarak, 1961 Anayasasında köklü değişikliklerin yapılması fikri ortaya çıkmıştır (Özbudun, 2014: 47). Ancak, bu değişiklikler yapılamadığı gibi, ülkenin içine girdiği siyasal ve ekonomik krizden çıkılamamış, terör olaylarının önüne de geçilememiştir. Bu gelişmeler 12 Eylül 1980’de kendilerini “Milli Güvenlik Konseyi” olarak adlandıran generallerin “Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) adına” “komuta kademe ve zinciri içinde” yönetime bütünüyle el koymasıyla sonuçlanacaktır (Gözübüyük, 2003: 143). Bu son, Türk anayasacılığı açısından aslında yeni bir dönemin başlangıcına neden olacak, halen yürürlükte bulunan 1982 Anayasasını ortaya çıkaracaktır.

## 5.6. 1982 Anayasası ve Egemenlik

### 5.6.1. 12 Eylül Askeri Darbesi ve Yeni Anayasanın Yapılışı

12 Eylül 1980’de Genelkurmay Başkanı Orgeneral Kenan Evren başkanlığında Kara, Deniz ve Hava Kuvvetleri Komutanları ile Jandarma Genel Komutanı’ndan oluşan Milli Güvenlik Konseyi’nin yönetime el koymasının ardından, Türkiye Büyük Millet Meclisi feshedilmiş, siyasi parti faaliyetleri durdurulmuştur. Milli Güvenlik Konseyinin bir numaralı bildirisinde TSK’nın yönetime el koymasının amacı, *“ülkenin bütünlüğünü korumak, milli birlik ve beraberliği sağlamak, muhtemel bir iç savaşı ve kardeş kavgasını önlemek, devlet otoritesini ve varlığını yeniden tesis etmek ve demokratik düzenin işlemesine mani olan sebepleri ortadan kaldırmak”* olarak açıklanmıştır (Gözübüyük, 2003: 143).

Milli Güvenlik Konseyi yeni bir hükümet ve yasama organı kuruluncaya kadar, yasama ve yürütme yetkilerini üstlenmiştir (Kutsal Ayaz, 2014: 149). Kenan Evren’in 14 Eylül’de resmen devlet başkanı ilan edilmesinin ardından 21 Eylül’de emekli Oramiral Bülend Ulusu’nun başkanlığında yeni hükümet kurulmuştur. Bu hükümet adeta ülkenin hakiki egemeni olan Milli Güvenlik Konseyi’nin bir tür icra komitesi konumunda olmuştur (Erdoğan, 2012: 149).

İşlevsellik anlamında 1961 Anayasası’nın yapımı sürecinde yer alan Milli Birlik Komitesinin işlevine sahip olan Milli Güvenlik Konseyi, baştan itibaren siyasal sistemde “gerekli” değişiklikleri yaptıktan sonra “demokrasiye döneleceği”ni ve yönetimin sivillere devredileceğini vaad etmişti. Bu bakımdan, 1982 Anayasası hazırlanırken ilk önce 1961’in hazırlanmasında başvuru kurucu meclis oluşturma usulü tekrarlanmış ve anayasa yapmak üzere bir kurucu meclis oluşturulmuştur. Bu amaçla 29 Haziran 1981’de çıkarılan Kurucu Meclis Hakkında Kanun’a göre, Kurucu Meclis darbeyi gerçekleştiren askerlerin oluşturduğu Milli Güvenlik Konseyi ile Danışma Meclisi’nden oluşacaktı. Bu karar ve yasalar, aynı zamanda Milli Güvenlik Konseyi’nin hukuki meşruiyet arayışını gösteriyordu. Tüm fiili hükümetlerin (asli kurucu iktidarların) iktidara iktidara el koymalarından hemen sonra, kendi eylemlerinin temeli olarak birtakım hukuki ve felsefi ilkeler ilan ettiğini söyleyen Duverger, bu ilkelerin daha sonra yapılacak anayasa tarafından

kurulacak olan rejimin temelini oluşturduğunu ve Fransa 1848 ve 1871 Kurucu Meclis örnekleriyle açıklar. Yine bu ilkelerin, sadece politik bir değere değil, aynı zamanda, pozitif bir eylem programı olarak da yorumlandığı ölçüde, itiraz götürmez bir “hukuki” değere sahip olduğunu düşünür (Gözler, 1998: 43-45). Bu nedenle 1848 ve 1871 Fransız Kurucu Meclislerinin, sadece pratik olarak değil, hukuken de kendi iktidarlarının temelini oluşturan demokrasi ve ulusal egemenlik ilkelerine aykırı düzenlemeler yapmayacağını değerlendirmektedir. Kanaatimizce Duverger burada bir çıkış noktası oluşturmaya çalışmıştır. Çünkü bu değerlendirme ispatı mümkün olmayan bir değerlendirmeye ve yoruma dayanmaktadır. Zira bu kurucu yeni gücün dayanağı bir felsefi düşünceye dayanmaktadır. Bu da bizi yine kamunun iyiliği, hak, adalet, ilkenin hukukiliği, objektifliği vb. düşüncesinin sübjektif yönünü hatırlatmakta ve çalışmanın ikinci kısmında yer alan kurucu iktidar ile ilgili yapılan tartışmalara/değerlendirmelere götürmektedir. Bununla birlikte bu yaklaşım her ne kadar oto-limitasyon teorisini bize hatırlatmakta ise de, sonucu itibarıyla bu değerlendirmeyi yapan mekanizmayı denetleyecek, ilkelerin ihlal edilip edilmediğini saptayacak ve gereğini uygulayacak bir güç/kurum vs. bulunmamaktadır. Bu bakımdan milli egemenlik kuramı açısından Konsey’in sosyo-politik meşruiyete sahip olduğunu iddia etmek de mümkün görünmemektedir.

23 Ekim 1981’de faaliyetine başlayan Danışma Meclis’nin içinden bir Anayasa Komisyonu oluşturuldu ve başkanlığına Anayasa Hukuku Profesörü Orhan Aldıkaçtı<sup>65</sup> getirildi (Danışma Meclisi, Tutanak Dergisi, 1982: 537-563). Anayasa Komisyonu 17 Temmuz 1982’de devlet otoritesini takviye etmeye dönük, siyasi istikrarı esas alan ve devlet sistemi içinde yürütmeyi güçlendiren bir anayasa taslağı hazırladı. Ancak bu taslağı yeterli görmeyen Milli Güvenlik Konseyi son değişikliklerin yapılmasını sağlayarak 7 Kasım 1982’de halkoylamasına sundu. Böylece ara dönemde ülke yönetimine hâkim olan askeri iktidarın denetim ve gözetiminde hazırlanan 1982 Anayasası yapılan halkoylaması neticesinde, %91,37 lik bir oranla “kabul edildi” (Resmi Gazete, 20 Kasım 1982, Sayı 17874: 13). Bu süreçte son sözü Konsey’in söylediği dikkate alındığında askeri yönetimin

<sup>65</sup> Orhan Aldıkaçtı, 9 Mayıs 1982 tarihli Cumhuriyet Gazetesine verdiği özel demeçte, “*Şu anda en büyük güçlüğüm, demokratik bir anayasayı demokratik olmayan bir ortamda yapmaktan kaynaklanıyor*” ifadelerini kullanarak Anayasanın hazırlandığı siyasi ortamın zorluğuna dikkat çekmiştir (Cumhuriyet Gazetesi, 9 Mayıs 1982’den aktaran, Tanör, 2012: 95).



sivil yönetim üzerinde anayasa yoluyla vesayetinin daha belirgin hale geldiğini söylemek mümkündür (Kaboğlu, 2010: 23).

Osman Can, 1961 Anayasası'yla kurumsallaştırılan vesayet düzeninin revizesi ve 1980'lerin dünyasına uyumlaştırılmasını öngören 1982 tasarımının dinamiklerini, tarihi perspektifte şöyle betimlemektedir (Can, 2003: 1136):

*“1961 Anayasası'yla kurumsallaştırılan vesayet düzeni, asker, yargı, üniversite, aydın ve CHP arasında eşit paylaşımını esas alırken, 1982 Anayasası Ordu'yu sistemin baş aktörüne dönüştürmüş ve diğer kurumları da ordunun kontrolü altındaki ikincil vesayet mekanizmaları olarak tasarlamıştır. Sivil alan militarize edilirken, demokratik temsil dışında kalan devlet alanı, yani YÖK veya Anayasa Mahkemesi benzeri bürokratik yapılara da askeri unsurlar ilave edilmek suretiyle tasarım tamamlanmıştır. Dolayısıyla, 1982 Anayasası'nda katmanlı vesayet anlayışı egemendir. Bu anlayışa uygun olarak Genelkurmay, Milli Güvenlik Kurulu ve benzeri kurumlar aracılığıyla siyasal işleyişin tüm alanları askeri denetime tabi tutuldu. 1961 Anayasası'nda eksik kalan militarizm, 1982 Anayasası'yla kurumsallaşmasını tamamlamış oldu.”*

Anayasa için yapılmış olan halk oylaması, esas itibarıyla, anti demokratik usullerle anayasa yapımında yaygın bir uygulama usulü olan meşruluk kaynağını halkın kendisi görülmesi neticesinde uygulanan bir plebisit oylamadır.<sup>66</sup> 1982 Anayasası geçici maddelerin varlığı ile bir geçiş dönemi öngörmüştür. Buna göre geçici maddeler arasında en önemlisi geçici 1'inci maddedir. Anayasanın kabulü ile birlikte Milli Güvenlik Konseyi başkanı olan Orgeneral Kenan Evren Cumhurbaşkanı seçilmiş olacaktır. Yedi yıllık bu göreve istisnai olarak bir kez uygulanmak şartıyla halk tarafından bir plebisit oylamayla Kenan Evren'in seçilmesi sağlanmak istenmiştir (Özbudun, 2014: 62).

Kurucu iktidar olarak yapılmak istenen kurucu meclisteki anti demokratik yapı, anayasa metni içine de sirayet etmiştir. Geçici hükümler konulmak suretiyle, devlet siyasal hayatında demokratikleşme yolunda atılacak adımlar öncesi, askeri

<sup>66</sup> Prof. Dr. Ejder Yılmaz tarafından hazırlanan Hukuk Sözlüğü'nde plebisit için şu açıklamalara yer verilmiştir (Yılmaz, 1992: 734): *“Bir sorun hakkında vatandaşların oylarını alma; halk oyuna başvurma. Kanunların, kararların vb. hususların, genellikle kişisel veya fiili iktidarlara halkoyuna sunulması olup, plebisit yaptırılanlar, seçimle gelmeyen (yani atanmış bulunan) kişi veya kurullardır; plebisite sunulan şey, halk iştiraki olmaksızın önceden belirlenen bir metin veya iştir; plebisitte halk edilmektedir; yani, referandumun aksine, sürecin sonunda vardır ve tek seçeneği ise kabul veya red şeklindedir.”*

darbeyi gerçekleştiren irade tarafından üstün kontrol mekanizmaları konulmak istenmiştir. Anayasanın hazırlanışında var olan egemen anlayış, güçlü devlet, etkin yürütmenin varlığını doğuracaktır. Bu bakımdan içerik olarak sınırlamaları bol bir yapıdadır. Temel hak ve özgürlükler konusundaki sınırlamalar, sosyal hakların daraltılmış olması, yargının denetleme yetkisinin daraltılmış olması, bir önceki anayasa ile getirilen kurumların özerkliklerinin kaldırılmış olması hep bu sınırlandırıcı iradenin ortaya koymuş olduğu anayasal hükümlerdir (Özbudun, 2004: 43-44). Devleti yeniden “kutsal”laştıran anayasa mevcut sorunların varlığını yok etmek amacıyla toplumun siyasal hayata katılımı konusunda ve özgürlükleri konusunda önemli kısıtlamaları beraberinde getirmiştir.

### 5.6.2. 1982 Anayasasında Egemenlik Anlayışı

Egemenlik bakımından 1982 Anayasası’nın, 6’ncı maddesinde, *“Egemenlik kayıtsız şartsız Milletindir. Türk Milleti, egemenliğini, Anayasanın koyduğu esaslara göre, yetkili organlar eliyle kullanır. Egemenliğin kullanılması, hiçbir surette hiçbir bir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamaz. Hiçbir kimse veya organ kaynağını Anayasadan almayan bir Devlet yetkisi kullanamaz.”* denilerek 1921’den itibaren süregelen millet egemenliği anlayışından ayrılmamış ve “Egemenlik kayıtsız şartsız milletindir” ifadesiyle Anayasada yer bulan geleneksel formülü tekrarlamıştır. Yerleşik hale gelen bu formülle kastedilen aslında siyasal iktidarın kaynağının halkta olduğunu belirtmektir (Kapani, 2009: 87).

Aidiyete yaptığı özel vurguyla halka dayalı bir iktidar fikrini yansıtan bu anlayışta, millet, egemenliğini ne halife, ne padişah ne de başka bir güçle paylaşır. Anayasanın 6’ncı maddesinin gerekçesinde bu görüşü destekleyen ifadeler yer almaktadır: *“Bu kavram, bu ilke, Türk toplumunun bütün diktatörlüklerin her türüne, kapılarını kapadığını göstermektedir. Türk milleti demokratik bir düzen içersinde yaşayacak ve Türk Devletinde egemenlik, kayıtsız şartsız Türk milletine ait olacaktır.”* (Akad ve Dinçkol, 1998: 26). Ancak egemenliğin kullanımı konusunda aynı durum söz konusu değildir. İkinci fıkra ile egemenliğin kullanılmasının kayıtlı ve şartlı olduğu ve yetkili organlar eliyle kullanılacağı, bu bakımdan bir “yetki” olduğu ortaya konulmaktadır. Her türlü yetkinin anayasadan kaynaklandığını ifade eden son fıkraya göre de, egemenliğin kullanılmasının kayıt ve şartı anayasadır.

Dolayısıyla kaynağı ve aidiyeti açısından kayıtsız ve şartsız olan egemenlik, kullanım hakkı bakımından anayasa ile kayıtlı ve şartlı olan bir yetkidir (Türe, 2005: 48).

Dolayısıyla 6'ncı maddeyi bütüncül açıdan değerlendirdiğimizde egemenliğin sahibi noktasında söz konusu olan "bölünmezlik" niteliğinin, egemenliğin kullanılması noktasında farklı bir şekilde "bölünebilir" olduğu dikkat çekmektedir. Birinci bölümde üzerinde durulan egemenlik ile iktidar arasındaki fark bu açıdan önemlidir. Anayasanın 6'ncı maddesinin üçüncü fıkrasına göre, "Egemenliğin kullanılması, hiçbir surette hiçbir kişiye, zümreye veya sınıfa bırakılamaz" ama iktidar, bir süre için siyasal partiler yoluyla ağırlıklarını duyuran zümre ya da sınıfların eline geçebilir. Bu maddede yasaklanan, egemenliğin kullanılmasının sürekli ve değişmez bir biçimde bir kişi, zümre veya sınıfa bırakılmamasıdır (Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi, Sayı 24: 589).

1982 Anayasasında da milli egemenliğin benimsenmesi, "emredici vekâlet"i değil, zorunlu olarak "temsili vekâleti" öngörmektedir. Birinci bölümde ulus egemenliği ile halk egemenliği şeklinde yapılan ayırım dikkate alındığında, egemenliğin bizzat millet tarafından değil, onun adına temsilciler tarafından kullanılması millet/ulus egemenliği anlayışının benimsendiğinin bir diğer belirtisidir. Yine, Anayasanın 80'inci maddesinde yer alan "*Türkiye Büyük Millet Meclisi üyeleri, seçildikleri bölgeyi ve kendisini seçenleri değil, bütün milleti temsil ederler*" hükmü önceki cumhuriyet anayasalarında da yer aldığı gibi milli egemenlik anlayışının açık bir ifadesidir. Temsili demokrasilerde egemenliğin sahibi ile parlamenterler arasında yaygın olarak kullanılan vekâlet anlayışı da budur. Bu anlayış çerçevesinde temsil konusunda da teorik bütünlük korunmuştur. Ancak bu anayasada saf milli egemenlik anlayışı ile bağdaşmayan ve "halk egemenliği" anlayışının izlerini taşıyan hükümler de yer bulmuştur. Örneğin "Seçme, seçilme ve siyasi faaliyette bulunma hakları" başlıklı 67'nci maddesinde "*halkoylamasına katılma hakkına sahiptir*" ifadelerine ve yarı doğrudan demokrasi uygulamalarına yer verilerek iki egemenlik anlayışı arasındaki katı ayırmadan uzaklaşmıştır (Koçak, 2006: 237).

Esasında günümüzde çoğu noktalarda ulus/halk egemenliği şeklindeki ayırımın geçerliliğini yitirdiğini ve bu sorunun eskisi kadar önemli olmadığını söylemek

mümkündür (Hakyemez, 2004: 153). Bu bağlamda konunun 1982 Anayasasını ilgilendiren kesin kısmı şudur ki, o da maddeler incelendiğinde demokratik egemenlik anlayışının benimsenmiş olduğudur. Nitekim 2'nci maddede “demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devleti”ne yapılan vurgu, 4'üncü maddeyle tali kurucu iktidarın değiştirilmesi bile mümkün olmadığından, bu ilkelerin anayasa tarafından sıkı bir şekilde korunduğunu göstermektedir. Zira milli egemenlik anlayışının doğal sonucu, devletin aynı zamanda laik olmasıdır. Millet ve millet egemenliğinin referans noktası olarak alınması, ilahi ve dini kaynaklı egemenlik anlayışlarının reddedilmesi anlamına gelmektedir.

### **5.6.3. Egemenliğin Kullanımı: Kuvvetler Ayrılığı Bağlamında Devlet Organları Arasındaki İlişki**

1982 Anayasasının, devlet organ ve güçleri arasında yeni bir düzenleme ve yetki-görev dağılımı yaptığı görülmektedir. Yasama, 7'nci maddede yer alan “*Yasama yetkisi Türk Milleti adına Türkiye Büyük Millet Meclisinindir. Bu yetki devredilemez.*” hükmü ile bir yetki olarak düzenlenmiştir. 1961 Anayasası hazırlanırken yürütmeye duyulan kuşku belirleyici olduğundan denge yasama lehine bozulmuş, yürütme büyük ölçüde yasamaya bağımlı hale getirilmiştir. Buna karşılık, 1982 Anayasasının yürütmeyi güçlendirici, özgürlük ile otorite arasında tercihinin otoriteden yana koyuşu, egemenlik anlayışı bakımından altı çizilmesi gereken en önemli özelliğidir (Koçak, 2006: 242).

1961 Anayasasından farklı olarak çift meclis sisteminden vazgeçilmek suretiyle hem tek meclisli bir parlamento öngörülmüş, hem de üyelerinin tamamı seçimle göreve gelmiştir. Yasama organının, yalnızca seçimle oluşmuş tek meclise indirilerek Cumhuriyet Senatosu'nun kaldırılması, temsil kavramının özüne uygun bir düzenlemedir. Böylece “kontenjan senatörlüğü” ve “tabii senatörlük” önlenmiş, seçilmemiş ve dolayısıyla temsil yetkisini haiz olmayan kişilerin egemenlik hakkını kullanmalarının önüne geçilmiştir. Bunun yanı sıra 1982 Anayasası ile yasama süreci basitleştirilmiştir. Parlamenter sistemdeki tikanlıkları giderme amacına yönelmiş bu tür kurul ve kurallar anayasa hukukunda rasyonelleştirilmiş parlamentarizm olarak adlandırılır. Dolayısıyla 1982 Anayasasının daha rasyonel

bir parlamentarizm kabul ettiği söylenebilir (Odyakmaz, Kaymak ve Ercan, 2008: 33).

Yürütmenin düzenlendiği 8'inci maddede *“Yürütme yetkisi ve görevi, Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu tarafından, Anayasaya ve kanunlara uygun olarak kullanılır ve yerine getirilir.”* hükmü, Yargının düzenlendiği 9'uncu maddede ise *“Yargı yetkisi, Türk Milleti adına bağımsız ve tarafsız mahkemelerce kullanılır.”* hükmü ile Anayasa, yumuşak bir kuvvetler ayrılığına yer vermiştir. Başlangıç bölümünde (4.paragraf), kuvvetler ayrımının Devlet organları arasında üstünlük sıralaması demek olmadığını, bunun belli devlet yetki ve görevlerinin kullanılmasında ibaret bir işbölümü ve işbirliği anlamına geldiğini belirtmiştir. Parlamenter sistemin tanımıyla uyuşan Anayasa bu güçlerden hiç birine üstünlük tanımamış, üstünlüğün sadece Anayasa ve yasalarda olduğu hükmüne yer vermiştir. Dolayısıyla anayasa ve yasaların üstün olduğu bir devlette sınırsız bir egemenlikten söz edilemeyeceği açıktır (Koçak, 2006: 240).

Bununla birlikte 1961 Anayasasında olduğu gibi 1982 Anayasasında da Anayasa Mahkemesi mekanizmasına yer verilmiştir. Anayasa metni, egemenlik kullanımının sınırlarını da belirleyen temel belge niteliğine sahip olmuştur. Nitekim egemenliği Türk Milleti adına kullanan, yasama, yürütme ve yargı organlarının bu yetkilerini Anayasanın açıkça belirlediğini vurgulayan temel bir hüküm 11'inci maddede açıkça öngörülmüştür: *“Anayasa hükümleri, yasama, yürütme ve yargı organlarını (...) bağlayan temel hukuk kurallarıdır.”* Böylece 1982 Anayasasında egemenliğin açıkça Anayasa hükümleri ile “sınırlı” bir niteliğe sahip olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır (Hakyemez, 2004: 158).

Yürütmenin kuvvetlendirilmesi eğilimi 1982 Anayasasında bilinçli bir tercih olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en önemli nedeninin 1961 Anayasası ve o dönemde kurulmuş olan hükümetlerin bazı uygulamalarının olduğu, getirilen 8'inci maddenin gerekçesinde şu şekilde belirtilmiştir (Akad ve Dinçkol, 1998: 31-32):

*“1961 Anayasası düzenlenirken, Türkiyemizde fert hak ve özgürlükleri için tehlikelerin devamlı suretle yürütme kuvvetinden geldiği gözlemlenmiştir. Esasen modern çağlarda 1215 Magna Cartasından beri ferdin Devlet Başkanının sultasından kurtulup özgür olabilmek için yaptığı mücadeleden*

*hedef daima yürütme kuvveti olmuştur. Fert, yürütme kuvvetinin yetkilerini birer birer kopararak, onu mümkün olduğu ölçüde yetkisiz kılmak istemiştir. Bundan dolayı da bütün hukuk düzeni, Devlet başkanına ve yürütme kuvvetine karşı bir mücadele şeklinde gelişmiştir. 1961 Anayasası bu felsefeye sadık kalarak yürütmeyi Devletin yönetiminde, bütün faaliyetlerinde yasama kuvvetine bağlı, yasamaya tabi bir kuvvet olarak düzenlemiştir. Hâlbuki modern hayatta yürütme kuvveti devletin beyni, hareket gücünün kaynaklandığı motorudur. Bundan dolayıdır ki, 1961 ile 1980 arasındaki devrede karar almak kudretinden yoksun hükümetler görülmüştür. İşte bu duruma son vermek için yürütme yasamaya tabi bir organ olmaktan çıkarılmış, her iki kuvvetin Devlet faaliyetlerinin düzenlenmesinde eşitlik ve denklik içinde işbirliği yapmalarını öngören parlamenter hükümet sistemi bütün gerekleriyle uygulanmaya konmuştur. Bu nedenle, yürütme, 1961 Anayasasında olduğu gibi bir görev olmaktan çıkartılmış, yürütme gerekli yetkilere sahip ve kanunların kendisine verdiği görevleri yerine getiren bir kuvvet olarak düzenlenmiştir.”*

Böylece 1982 Anayasası ile yürütme sadece görev olmaktan çıkmış, hem yetki hem de görev olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla egemenliğin kullanımındaki ağırlığı buna göre yeniden tanımlanmıştır. 1961 Anayasasına (md.64), 12 Mart sonrasındaki değişiklikleriyle giren (1488 sayılı ve 22.09.1971 günlü yasa), daha sonra 1982 Anayasası ile güçlenerek devam eden “Kanun Hükmünde Kararname”ler (KHK)<sup>67</sup>, yürütme lehine gelişen değişimin sonuçlarından biridir. Bu bağlamda KHK’lar, yürütmenin siyasi, idari, sosyal ve ekonomik alandaki dinamizminin güncelliğinin sağlanması amacıyla daha hızlı karar vermek için kullandığı ve Meclisin denetimine tabi bulunan, normlar hiyerarşisinde kanunlarla aynı güce sahip düzenlemelerdir. Bu düzenlemeler noktasında Türk siyaset ve hukuk tarihinde önemli değişimlerin yaşandığı 2017 Anayasa değişikliği paketiyle yeni bir hükümet sistemi getirilmiştir. Yürütme lehine gelişen değişimin önemli duraklarından birini oluşturan bu yeni sistem yürütme yetkilerinin tümü uhdesinde olan “Cumhurbaşkanlığı Hükümet Sistemi”dir. Bu çerçevede öncelikle konu bütünlüğünden kopmamak amacıyla 2017 değişiklikleri öncesine değinmekte yarar bulunmaktadır.

<sup>67</sup> KHK’ların kökenini 1876 Kanun-ı Esasi dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira bu dönemde Meclisin görevde bulunmadığı zamanlarda Bakanlar Kurulu “kanun-ı muvakkat” adı altında düzenlemeler yapabilmekteydi. Bu bağlamda, bakanlar kurulu toplantı halinde olmadığı ve Meclisin toplantıya çağırılması mümkün olmadığında, Kanun-ı Esasiye aykırı olmamak kaydıyla, bakanlar kurulu Padişahın onayından geçirilerek, Heyeti Mebusanın toplanıp vereceğe kadar geçerli olacak şekilde, kanun hüküm ve kuvvetinde kararnameler çıkarabilmekteydi (Keskinsoy, 2018a: 457).

Klasik egemenlik anlayışında yasa, egemenin iradesini ifade eder ve bunu hukuk normu biçiminde formüle eder. Yasama yetkisinin devredilmezliğinin temelinde işte bu klasik düşünce yatmaktadır. Klasik egemenlik düşüncesiyle bağlantılı olan “Yasama yetkisinin devredilmezliği” ilkesinin tarihsel temelleri Rousseau’nun egemenlik anlayışına kadar dayandırılabilir (Yüzbaşıoğlu, 1996: 63). Çünkü Rousseau’nun egemenlik düşüncesinde, yasama halka aittir ve ondan başkasına devredilemez. Yürütme (Hükümet) ise egemen gücün sadece bir aracıdır. Böylece KHK’lar ile egemenlik anlayışı bakımından önceki anayasalardan farklı gelişmeler ve düzenlemeler karşımıza çıkmaktadır. Yürütmenin sadece görev olmaktan çıkartılıp, hem görev hem de yetki olarak yeniden tanımlanması aynı zamanda “olağanüstü yönetim usulleri” ile ilgilidir. Anayasanın 119 ve 122’nci maddeler arasındaki hükümler bu usulleri düzenlemektedir. 121’inci maddede “Olağanüstü hal süresince, Cumhurbaşkanının başkanlığında toplanan Bakanlar Kurulu, olağanüstü halin gerekli kıldığı konularda” KHK çıkarabileceği düzenlenmiştir. Bu şekilde yürütme adeta tek başlı hale dönüşmektedir. Benzer bir yetki 122’nci maddeyle düzenlenen sıkıyönetim hali için de geçerlidir. Oysa olağan dönemlerde Bakanlar Kurulunun zaten KHK çıkarma yetkisi bulunmaktadır. Buna rağmen verilen bu yetki ile yasama organı adeta bir “onay” makamı haline dönüşmekte ve “asli” ve “ilk-el” düzenleme yetkisi yürütmenin eline geçmektedir. Bununla birlikte, olağanüstü yönetim usullerine 1924 ve 1961 Anayasalarında da yer verilmiş ise de, bu anayasalarda, olağan yönetimlerde olduğu gibi, olağanüstü yönetimlerde de kanun ile düzenleme, yani “*yasallık ilkesi*” geçerli kılınmıştır (Yüzaşıoğlu, 1996: 160-165).

Doehring’in dediği gibi, her devlet günün birinde bir “varolma mücadelesine”, bir bunalıma düşebileceğini hesaplamalıdır. Böyle hallerde egemenliği kullanan diğer organ veya organlar bu yetkilerinden önemli ölçüde yürütme lehine özveride bulunmak zorunda kalabilmektedirler (Doehring, 2002: 246). Çalışmanın ikinci bölümünde düşüncelerine yer verilen Carl Schmitt’in egemenlik ve kurucu iktidar bağlamındaki felsefik yaklaşımı tam da bu durumla ilgilidir. Çünkü bir devlet bunalımında veya kriz anında kamu hukukunun gerçek özü kendi varlığını kesin olarak kanıtlar. Bu noktada kamu hukukunun kesin gücü ve ona dayanılarak verilecek “karar” kendini gösterir. Bu aşamada devlette iktidarın (egemenliğin) gerçek sahibinin kim olduğu ortaya çıkar. Schmitt’e göre olağanüstü hale karar

veren egemen, aynı zamanda hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. Normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir (Schmitt, 2016: 13-15). Bu bağlamda Schmitt'e göre monarşi (devlet başkanı) ile halk temsilciliği arasında ne kadar kesin bir kuvvetler ayrımı ilkesi yerleşmiş olursa olsun, hükümdarın/devlet başkanının son egemen sayılacağı ve son karar verme yetkisine sahip bulunacağı açıktır (Doehring, 2002: 247).

“Olağanüstülüğü olağanlaştıran” (Sancar, 2014: 94), güce dayalı siyasete kapı aralayan ve gücün mutlaklığının gerekliliğini çağrıştıran bu yaklaşım çalışmanın ilk cümlelerinde ifadesini bulan Tanrısal izlere bizi götürmektedir. Egemenlik anlayışında yüzyıllar süren dönüşümün sonucu adeta döngüyü başa getirmekte, başa dönülürcesine mutlak yetkiyi kenarda bir yerde alternatif olarak tutmaktadır. Kadir-i Mutlak Tanrı anlayışının bir tezahürü olan bu anlayış 1982 Anayasasında pozitif düzenleme olarak 121 ve 122'nci maddelerde yer bulmuştur. Buna göre MGK'nın tavsiyesi sonrasında ilan edilecek “Olağanüstü hal süresince, Cumhurbaşkanının başkanlığında toplanan Bakanlar Kurulu, olağanüstü halin gerekli kıldığı konularda” KHK çıkarabileceği düzenlenmiştir.

Gerçekten 1982 Anayasası, yürütmeye KHK'lar ile olağanüstü dönemlerde “ilk-el” ve “asli” düzenleme yetkisi vermekte, temel hak ve özgürlükler rejimine dahi müdahale yetkisi tanımakta, bu dönemde çıkarılan KHK'lar aleyhine Anayasa Mahkemesine başvuru yollarını kapamaktadır (md.148).<sup>68</sup> Yürütmenin bu kurallarının denetlenememesi, bu alanda karşımıza bir anlamda mutlak egemenliği çıkarmaktadır. Sınırlı egemenlik anlayışı ile çelişen bu uygulamaların yargının denetimine bağlı olmaması, Anayasa Mahkemesinin bu doğrultudaki görevini etkin olarak yerine getirmesine engel olmaktadır. 1982 Anayasasında Anayasanın üstünlüğü, aynen 1924 Anayasasında olduğu gibi, Anayasaya uygunluk denetiminin yapılamadığı bu gibi alanlarda, bir idealden öteye geçememekte ve bir yaptırımla desteklenmemiş biçimde uygulamaya yansımıştır (Hakyemez, 2004:

<sup>68</sup> Anayasa Mahkemesi'nin 02.11.2016 tarih ve E:2016/171-K:2016/164 sayılı ile vermiş olduğu kararda “...Anayasa'nın 148. Maddesinde yer alan hüküm ile olağanüstü dönem KHK'ları, Anayasa Mahkemesinin yargısal denetimi dışında bırakılmıştır.” ifadelerine yer vermiş olması uygulamanın güncelliğini açık bir şekilde göstermektedir.



170). Böylece yürütme dışında kalan yasama ve yargı organları, olağan dönemlerde sahip oldukları egemenlik yetkilerinin bir kısmından yürütme lehine fedakârlığa zorlanmaktadır (Koçak, 2006: 246). 1982 Anayasasının bu yaklaşımı için bir değerlendirme yapmamız gerekirse, hem devlet iktidarının sınırlandırılması amacını taşıyan anayasacılık açısından hem de Anayasada yer alan “hukuk devleti” ile “insan haklarına saygılı devlet” ilkeleri açısından bakıldığında, anayasacılıkta geri bir adım olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla hem demokratik meşruiyeti, hem de kurmuş olduğu anayasal düzen itibarıyla en çok eleştirilen metin 1982 Anayasası olmuştur (Küçük, 2012: 315).

1982 Anayasası’nda yapılan 2017 Anayasa değişiklikleri kapsamında yürütme bakımından yeni bir işlem türü olarak ilk-el ve asli bir yetki mahiyetinde “Cumhurbaşkanlığı kararnamesi”yle ilgili düzenlemeler getirilmiştir. Öncesinde Cumhurbaşkanı’nın sadece Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreterliğini düzenleyebilmek için çıkarabildiği Cumhurbaşkanlığı kararnamesini yürütme yetkisine ilişkin konularda çıkarabileceği düzenlenmiştir. Böylece kanun hükmünde kararname, tüzük ve Cumhurbaşkanlığı Genel Sekreterliği kaldırılmıştır. Yürütmenin düzenleme yapma yetkisi istisna teşkil ediyorken yeni hükümet sisteminin uygulamaya geçmesiyle sıkıyönetim ibaresi Anayasa’dan çıkarılmış, olağan dönem (md.91) ve olağanüstü dönem KHK’leri ile ilgili hükümler (md.120-122) mülga olmuştur. Bu doğrultuda kaynağını doğrudan Anayasa’dan alan kararnameler (md.114 ve md.119), yürütmeyi, yürütme içinde de Cumhurbaşkanı’nın konumunu fazlasıyla güçlendirici mahiyettedir. Bununla birlikte kararnameler ile düzenleme yapmak için yetki kanununa gerek duyulmamıştır.

Yukarıda yer alan olağanüstü dönem KHK’lerinin uygulaması, yargısal denetimi ve egemenlik anlayışı bağlamındaki yeri ile ilgili değerlendirmeleri pekâlâ 2017 yılı değişiklikleri sonrası için de yapmak mümkündür. Özü itibarıyla bir değişikliğin olduğunu söylemek zor görünmektedir. Şöyle ki; Anayasa’nın 119’uncu maddesindeki son hali ile olağanüstü dönemlerde çıkarılacak Cumhurbaşkanlığı kararnamelerinin konu sınırlamasına tabi olmaması; 104’üncü madde ile üst kademe yöneticilerinin atanması, görevden alınması; 108’inci madde ile Devlet Denetleme Kurulu’nun işleyişi hakkındaki düzenlemeler; 118’inci madde ile Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği’nin teşkilatı ve görevlerinin Kararnameyle

düzenlenecek olması Osmanlı-Türk anayasacılığında izlerini bulabileceğimiz devleti bireye önceleyen mutlak egemenlik anlayışının izlerini taşımaktadır. Bu tespiti destekleyen husus ise, Anayasa Mahkemesi'nin görev ve yetkilerini düzenleyen 148'inci maddede yer almaktadır: “... *olağanüstü hallerde ve savaş hallerinde çıkarılan Cumhurbaşkanlığı kararnamelerinin şekil ve esas bakımından Anayasaya aykırılığı iddiasıyla, Anayasa Mahkemesinde dava açılmaz.*” Yargısal denetime kapalı olan bu alan için bir değerlendirme yapmak gerekirse, hem devlet iktidarının sınırlandırılması amacını taşıyan anayasacılık açısından hem de Anayasada yer alan “hukuk devleti” ile “insan haklarına saygılı devlet” ilkeleri açısından bakıldığında, 1982 Anayasası hakkında yapılan anayasacılıkta geri bir adım değerlendirmesinde bir değişiklik olmadığını ifade etmek mümkündür. Doebling ve Schmitt'in düşüncelerinin hayat bulduğu bu düzenlemeler şüphesiz ilk kez karşılaşılan bir durum değildir. Dahası aşağıda yer verilen diğer anlatımlar da bu sürekliliğin bir tesadüfün eseri olmadığına delalet etmektedir.

Yürütme lehine geniş bir yetki olarak nitendirilebilecek bir başka düzenleme, hâkim ve savcılarının idari görevleri yönünden Adalet Bakanlığı'na bırakılmasıdır (md.140). 1982 Anayasası ile Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu (HSYK) oluşturulmuş, başkanlığına Adalet Bakanı getirilmiştir. Adalet Bakanlığı müsteşarı da kurulun doğal üyesi olmuştur. Yargı organının en önemli özelliklerinden biri de 9'uncu maddede belirtildiği üzere “bağımsız”lıktır. HSYK içerisinde Adalet Bakanı'nın yer alması, akla kuvvetler ayrılığını getiren bu özellik ile çelişmektedir. 2017 Anayasa değişikliği çerçevesinde Kurulun adındaki “yüksek” kelimesi çıkarılarak adı “Hâkimler Savcılar Kurulu (HSK)” haline dönüştürülmüştür. Kurulun daire ve üye sayısında değişiklik olmuşsa da konumuzu ilgilendiren kısmıyla ilgili Bakan ve Müsteşarın varlığı bakımından bir değişim olmamıştır. Diğer yandan hukuk devleti ilkesi ile bağdaşmayan 105'inci (CB'nin tek başına yaptığı işlemler), 125/2 inci, 125/6 ve 159/4 uncu maddelerdeki düzenlemeler ile yargısal denetim alanının, hem yasamaya hem de yürütme organına karşı daraltıldığı görülmektedir. Her ne kadar 2017 Anayasa değişikliği çerçevesinde 105'inci madde yeniden düzenlenerek bu anlamda olumlu bir adım atılmış ise de, halen devam etmekte olan yargı denetimi dışında bırakılan işlemlerin varlığı, yürütmenin yargı karşısındaki pozisyonunda çok önemli bir dönüşüm yaşanmadığı değerlendirilmesine imkân tanımaktadır.

#### 5.6.4. 1982 Anayasasında Devletçi Geleneğin İzleri

Türkiye’de Osmanlı İmparatorluğu’ndan tevarüs edilen güçlü bir “bürokratik yönetim geleneği” vardır. Bu durum kamu bürokrasisinin teknik-uzman bir aygıt olmaktan çok siyaset belirleyici olarak ortaya çıkmasını kolaylaştırmaktadır. Bu bağlamda 1982 Anayasasında demokratik egemenliğin kullanılmasıyla ilgili, özellikle uygulama düzeyinde kendisini gösteren sorunlu bir alan da Milli Güvenlik Kurulu’nun rolüdür. Devletin milli güvenlik politikalarında önemli bir aktör olan ve Türk siyasal hayatında demokratik niteliği tartışma konusu olmaya devam eden MGK’nın milli güvenlik konularında karar alma sürecinde ciddi bir ağırlığının olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla demokratik egemenlik teorileriyle çelişen bu duruma karşılık, siyasi herhangi bir sorumluluğu olmayan Kurul’un görevini “tavsiye” niteliğine dönüştürerek bir danışma organı haline getirmek de, Türkiye’nin hukuki ve siyasi hayatındaki uygulamalara ve yaşanan gelişmelere bakıldığında Kurulun ağırlığı bakımından somut bir değişiklik oluşturamamıştır.

Türkiye’de “devletin bekâsı” kavramı ya da “korkusu” devlet faaliyetlerinin nihai meşruluk referansı durumundadır. Yasallık, ancak buna tabi bir geçerliliğe sahiptir. Şayet devletin bekası tehdit altında görülüyorsa, bu tehdidin savuşturulması bağlamında alınacak “tedbir”lerde yasallık vazgeçilmez bir şart olarak değerlendirilmez. Böyle bir tehdidin olup olmadığını belirleme yetkisi ise, devletin çekirdeğini temsil eden organa, yani Milli Güvenlik Kurulu’na aittir. Tehdidin var olduğunu söylemek, aynı zamanda “olağanüstü” bir durumun ortaya çıktığına karar vermek anlamına gelmektedir (Sancar, 2014: 95).

2017 Anayasa değişiklikleri çerçevesinde, olağanüstü hal hangi sebeple ilan edilmiş olursa olsun, MGK’nın görüşünün alınması uygulamasına son verilmiştir. Ayrıca Kurul’un üyeleri yeniden düzenlenmiştir.<sup>69</sup> Bu değişiklikler şüphesiz kurulun demokratik niteliği bakımdan olumlu bir gelişmedir. Ancak karar mekanizmalarındaki etkisi ve siyaset belirleyici rolü için keskin bir dönüşümün yaşandığını söylemek en azından şu aşamada mümkün görünmemektedir.

<sup>69</sup> MGK üyeleri; Cumhurbaşkanı, Cumhurbaşkanı Yardımcıları, Adalet Bakanı, Milli Savunma Bakanı, İçişleri Bakanı, Dışişleri Bakanı, Genelkurmay Başkanı, Kara Kuvvetleri Komutanı, Deniz Kuvvetleri Komutanı, Hava Kuvvetleri Komutanı (<https://www.mgk.gov.tr/index.php/milli-guvenlik-kurulu/mgk-uyeleri>).

Türkiye’de egemenliğin nihai taşıyıcısının/kullanıcısının bu organ/kurul olması da, Schmitt’in egemenlik tanımına uymaktadır. Siyasetin dost-düşman ayrımına dayandırıldığı ve siyasetten söz edebilmek için “düşman” kavramının zorunlu olduğu (Schmitt, 2012: 56-66) bir devlet anlayışında, bir “düşman” daima mevcut olacağından, ülkede durum hiçbir zaman “normal” olmayacak, yoğunluğu “düşman”a atfedilen güce göre değişen bir “anormallik” ya da “olağanüstülük” her zaman hüküm sürecektir (Sancar, 2014: 96). Türkiye’de resmen ilan edilmiş sıkıyönetim ve olağanüstü hal gibi rejimlerin hiç de azımsanmayacak kadar uzun bir süreye sahip olması<sup>70</sup> “istisna hali”nin aslında hiç de istisna olmadığını ve istisna olması gereken bu rejimin, olağan hale bürünecek boyuta geldiğini göstermesi açısından son derece önemlidir. Aslında bu konuda Türkiye yalnız değildir. Bu bağlamda Giorgio Agamben, I. Dünya Savaşı’ndan sonra sürekli bir istisna halinin yaşandığını ileri sürerek Batı demokrasilerinde bu tarihten beri parlamentoların yürütmenin çıkardığı kanun hükmünde kararnamelerin onaylandığı yerler haline geldiğini ileri sürer. Bu durumda rejimler artık parlamentoya değil yürütme erkine dayalıdır (Agamben, 2006: 27).

Özetle, 1982 Anayasası temel felsefesi ile yürütmeyi hem yasama hem de yargı organı karşısında güçlendirirken, yasama-yargı arasındaki denge bakımından da dengeyi daha çok yasama lehine değişime uğratmıştır. Egemenlik anlayışının değişimi ile bağlantılı olarak, olağanüstü yönetim usulleriyle 1982 Anayasasının yasama, yürütme ve yargı arasında bölünmüş olan egemenlik yetkilerinin, büyük oranda tek başlı hale gelen yürütme organı elinde toplanmasına yol açtığı görülmektedir (Koçak, 2006: 248). Olağanüstü hal dönemi KHK’ları ile de devlet yetkilerinin bölüşümünde gerçekten kuvvetler ayrılığının öngördüğünden çok daha farklı bir durumun ortaya çıktığı söylenebilir. Kuvvetler ayrılığı ile “bölünmezlik” niteliği aşılın egemenlik, sadece olağanüstü haller, savaş ve seferberlik halleriyle sınırlı da olsa, bu yolla eski niteliğini geri kazanmış izlenimi vermektedir (Doehring, 2002: 136-137).

1982 Anayasası ve egemenlik anlayışı bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir diğer husus da anayasanın benimsemiş olduğu felsefe ve hâkim

<sup>70</sup> Cumhuriyet yaşamı içerisinde ülkenin çeşitli yerlerinde veya bütününde ilan edilen sıkıyönetim ve olağanüstü hal süreleri için bkz. (Sevinç, 2012: 73; Üskül, 1997: 72-73).

zihniyettir. Mustafa Erdoğan, 1982 Anayasasına genişçe yer verdiği “Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset” isimli kitabında bu felsefeyi şu sözlerle açıklamıştır (Erdoğan, 2012: 153):

*“Cumhuriyet dönemi boyunca demokrasi ve hukuk devletine olduğu kadar insan haklarına da en aykırı felsefeye dayanan ve buna uygun düzenlemeler getiren anayasa 1982 anayasasıdır. “Devletçi”, “toplumcu” ve ideolojik olarak taraflı olduğu ölçüde, bireysellik, özgürlük ve insan hakları karşıtı bir felsefe Başlangıcından itibaren bu Anayasa’nın tümüne sinmiştir.”*

Bu yaklaşımın izlerini Anayasa Mahkemesi kararlarında da görmek mümkündür: *“...1982 Anayasa’sının, 2. maddesinde, insan haklarına toplumun huzuru, milli dayanışma ve adalet anlayışı içinde saygılı olunacağı hükmüne yer vermek suretiyle 1961 Anayasasına nazaran Devlet ve toplumun çıkarlarına öncelik tanınmıştır.”* (AYM Kararı: 13/06/1985 tarih ve E: 1984/14-K: 1985/7; Akad ve Dinçkol, 1998: 2-3).

Devlet odaklı bir toplum ve siyaset anlayışını benimseyen Anayasa’nın “Başlangıç” kısmının ilk halinde “kutsal Türk Devleti” ifadeleri yer almaktadır. Halkın “devlet baba”, “Allah Devlet’e, millete zeval vermesin”, ifadelerinde yer bulan bu yaklaşım, Osmanlı üzerine yazılan siyaset yazılarında “Devlet-i Âliye”, “hikmet-i hükümet”, devletin üstün çıkarları” gibi terimlerle doluyken, 1982 Anayasasına gelindiğinde Başlangıç bölümünde “Türk milli menfaatleri”, “kutsal Türk Devleti” olarak tanımlanmıştır. Her ne kadar Anayasa’da 23 Temmuz 1995’te yapılan değişiklik ile devletin “kutsal”lığı yerine “yüce”liği ifadesine yer verilmiş ise de, bu esasa ilişkin herhangi bir şeyi değiştirmemiştir. Devletin bu şekilde yüceltilmesi eğitim sistemi ve etkin bürokratik kesim tarafından devamlı olarak desteklenmiştir. Egemenliğin modern zamanlarda halka dayandırılması, yani semavi kökenden kopartılıp halka verilmesi, Cumhuriyet Devleti tarafından biçimsel olarak benimsense de, uygulamada etkin bürokratik kesimler tarafından pek içselleştirilememiş olduğu, siyasal tarihimiz göz önüne alındığında görülecektir (Durgun, 2014: 37). Bu da bize modern zamanlarda da eski egemenlik anlayışının devlet içinde hala güçlü olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Ayrıca, devletin bir ülkesinin ve bir de “milleti”nin var olduğunu belirten ibare de devletin sivil toplumdan hareketle tanımlanmadığına işaret olarak

değerlendirilebilir. Yine bu milletin “bölünmez bütünlüğü” kişilerin her türlü özgürlüğünün üstünde olan en temel siyasi değerdir (Erdoğan, 2012: 153). Başlangıçta yer alan anlayış, milleti duygu ve düşünceleriyle türdeş ve yekpare bir bütün olarak gören, bireyleri “millet” içinde eriten, çoğulculukla bağdaşmayan ve homojenleştirici birlik anlayışına uygun düşen, 1961 Anayasası’nda olduğundan daha belirgin bir şekilde milliyetçi-dayanışmacı bir siyasal toplum anlayışını benimsediği görülmektedir (Erdoğan, 2012: 156).

Başlangıç’taki “Türk milli menfaatleri”ni herkesi bağlayan ve değişmez içerikli, sabit bir kategori olarak gören yaklaşım, Anayasa’nın korporatist felsefenin izlerini taşıdığının başka bir kanıtıdır. Bu durum aynı zamanda, ulusal çıkarları tartışmayı neredeyse imkânsız hale getirmek suretiyle Türkiye’de demokratik siyasetin alanını keyfi olarak daraltan, otoriteryen bir tercihtir (Erdoğan, 2012: 156).

Zaten Anayasa’nın yapılış amacı da anayasacılığın bir gereği olan devlet iktidarını insan haklarıyla sınırlamak değil, tersine “Yüce Türk devletinin bölünmez bütünlüğü”nü tesis etmektir. Anayasa’nın arkasında “devletçi” bir felsefenin yattığının bir diğer göstergesi de onun normatif kısmında yer almaktadır. Bu, devleti topluma karşı “korunması gereken” bir varlık olarak gören anlayışın ürünü olan ve ideolojik olarak tanımlanan görev alanları nedeniyle elleri her yere uzanabilen “Devlet Güvenlik Mahkemeleri”<sup>71</sup> adıyla özel mahkemelerin kurulmuş olmasıdır (md.143) (Erdoğan, 2012: 154).

1982 Anayasası’nın bu devletçi yaklaşımı Osmanlı-Türk siyasal geleneğinde ilk kez karşımıza çıkan bir durum değildir. Devlet’in topluma bakışında ve onu yönetmede ortaya koyduğu zihniyetin büyük ölçüde Osmanlı’dan devralınarak devam etmesi nedeniyle yönetim kültürü yönünden Osmanlı ile siyasi bir süreklilik içinde olduğu değerlendirilmektedir. Nitekim Kemalist hareketin özü de devletin elde tutularak, toplumun, yöneticilerin kafasındaki idealler doğrultusunda dönüşüme zorlanmasıdır. Dolayısıyla Kemalist ilkeler açısından da devlet ve devletin siyasal sistem içindeki konumu merkezi önemdedir (Durgun, 2014: 35-36). Özellikle etkin bürokratik kesim ve sivil bürokrasi geleneksel olarak kendilerini

<sup>71</sup> Devlet Güvenlik Mahkemeleri (DGM), 2004 yılında yapılan bir anayasa değişikliğiyle kaldırılmıştır.

devletin muhafızı ve kamu menfaatlerinin koruyucusu olarak görmüşlerdir. Nitekim asker ve sivil bürokrasi menfaat gruplarına ve siyasi partilere şüpheyile bakmışlardır (Özbudun, 2007: 116).

Devletin siyasal sistem içindeki merkezi konumu ile ilgili benzer bir değerlendirmede bulunan Osman Can, 1961 Anayasası'nın tükenişiyle 1982 Anayasası'nın "böyle" inşasını, demokratik temsil organlarının tasfiyesi ve önceki anayasaların devlet anlayışının devam ettirilmesi şeklinde yorumlamaktadır (Can, 2003: 1135):

*"(1961) Anayasa(sı), 1925 ve sonrasına egemen olan tek parti diktatörlüğünün sosyal tabanına mensup seçkin-kentli sınıfın tasavvuruna uygun olarak ve onların hâkimiyetini tesis edecek bir anlayışla hazırlandı. Egemenlik millete ait kılınmakla birlikte, bu egemenliğin kullanımı, demokratik temsile dayanmayan veya demokratik temsil organınca meşrulaştırılması zorunluluğu bulunmayan organlara bırakıldı. Bu şekilde 1950 öncesi siyasal egemenlerin, herhangi demokratik bir yarışa girmeksizin devlete egemen olması anayasal güvenceye kavuşturulmuş oldu. (...) Gerek anayasa yapım süreci, gerek egemenliği uhdesinde bulunduran güç odakları ve gerekse anayasal pratik açısından bakıldığında, 1961 Anayasası'nın 1876 ve 1924 Anayasası izini takip ettiğini söylemek yanlış olmaz. 27 Mayıs 1960 darbesi ürünü 1961 Anayasası, kendine sonradan Milli Güvenlik Konseyi adını veren ve emir-komuta zinciri içinde Türk Silahlı Kuvvetlerini kontrol eden örgütlü bir cuntanın 12 Eylül 1980'de yaptığı darbe ile fiilen tarihe karıştı. 12 Eylül darbecileri, aynen 27 Mayıs darbecileri gibi Anayasa'nın Meclise ve hükümete yani demokratik temsil organlarına ait maddelerini yürürlükten kaldırırken devletin bürokratik ve idari yapısına ilişkin kısımların yürürlüğünü devam ettirdi. Yani bir bakıma demokratik temsil organları tasfiye edilirken, devlete dokunulmamış oldu."*

## 5.7. Değerlendirme

Türkiye'de, Sened-i İttifak'tan itibaren meydana gelen anayasal gelişmelere, anayasacılık hareketlerinin ve siyasi modernleşmenin bir parçası olarak bakıldığında, pozitif düzenlemelere yönelik çabanın varlığını inkâr etmek mümkün değildir. Bu anlamda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e göz ardı edilmeyecek bir anayasal miras kalmıştır.

Türkiye’de, genellikle Anayasaların yapılması ya da herhangi bir konunun Anayasal zeminde düzenlenmiş olması, ilgili alanlarda yaşanan ya da yaşanması muhtemel sorunların kökünden çözülmüş olacağı yönünde hâkim bir düşünceye sebebiyet vermiştir. Bu anlayış nedeniyledir ki, her geçen anayasada hacim biraz daha artmıştır. Çözüm bekleyen her sorunun siyasi, sosyal, ekonomik kültürel vb. birçok nedeni olabilir. Dolayısıyla salt anayasal düzenlemelerle sorunların aşılamayacağını öngörmek gerekir. Bu nedenle çabaların hiçbirisi, anayasal zeminde yaşanan sorunları esaslı bir şekilde sona erdirici nitelikte olmamıştır.

Bu noktada çalışmanın sınırlılıkları açısından bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, başarılı bir sonuca ulaşamamasının nedenleri arasında, devletin ve asli kurucu iktidar rolünü üstlenen hâkim zihniyetin, bireyleri ve toplumu bu süreçte edilgen unsurlar olarak görmeleri, birinci derecede etkili olmuştur demek yanıltıcı olmayacaktır.

Bir diğer nokta ise, bu anayasal belgeler ile anayasaların sözleşme yöntemi ile değil, yöntem olarak yukarıdan aşağıya yapıldıklarını söylemek mümkündür. Benzer değerlendirmelerin Osmanlı dönemi anayasacılığı için de geçerli olduğu önceki bölümde belirtilmişti. Nitekim 1876 Kanun-ı Esasi yapılırken halk süreçten pek haberdar olmamış, kabul aşamasında da inisiyatif alamamıştır. Yine Cumhuriyet döneminde, doktrinde üzerinde demokratik usullerle ortaya çıkması konusunda diğer anayasalara nazaran en iyimser yorumların yapıldığı 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu da olağanüstü şartların ve sürecin ürünü olması, Kanun-ı Esasi’nin yürürlükten kaldırılmamış olması, kapsayıcı nitelikte bir metin olmaması ve geçiş sürecine hizmet eder nitelikte olması bakımından yapılış yöntemi açısından berrak bir yoruma imkân verememektedir. Tek parti dönemi Meclisi tarafından kabul edilen 1924 Anayasası da, bu haliyle halkın gerçek iradesini yansıtmaması açısından olumlu bir görünüme sahip olamamıştır. 1961 ve 1982 Anayasaları ise askeri darbeler sonrasında Milli Birlik Komitesi ve Milli Güvenlik Konseyi’nin gölgesi ve denetimi altında hazırlanmış ve halkoyuna sunularak meşruiyet sorunsalı aşılımaya çalışılmıştır. Haliyle ortaya çıkış sürecinde dahi egemenliğin kaynağı ve kullanımının öznesi olması gereken ulus, bu süreçte edilgen bir konumda kalmıştır.



Anayasa metinleri içinde demokrasi teorisi ile uyumlu, insan hak ve özgürlüklerine yer veren, özellikle 1921 Anayasasından itibaren egemenliğin millette ait olduğunu belirten ifadeler bulmak mümkündür. Özellikle Cumhuriyet dönemi anayasalarının tamamında metinsel anlamda, teokratik egemenlik anlayışından demokratik egemenlik anlayışına doğru bir evrilme görülmüş, çağdaş dünyanın kabul ettiği ulusal egemenlik anlayışına yer verilmiştir. Ancak uygulama(lar)da konjonktürel olarak değişen ölçülerde ve yaygınlıkta egemenlik konusunda ve buna bağlı olarak değerlendirilebilecek iktidarın sınırlandırılması, kuvvetler ayrılığı, insan hakları ve özgürlükler alanında önemli sorunlar yaşanmıştır. Özellikle temel nitelikte değerlendirilen ve sistemin geneli ile ilgili olan kararların büyük ölçüde devlete hâkim bürokrasinin inisiyatifi ile alındığı görülmektedir. Bu bağlamda Osmanlı devlet sistemindeki egemenlik anlayışının izlerini Cumhuriyet döneminde de bulmak mümkündür.

Osmanlı siyasal geleneği Devlet-i Âliye, Nizâm-ı Âlem ve Padişah olmak üzere üç unsur üzerine şekillenmişken; modern dünyanın değişimci atmosferi içinde doğan Cumhuriyet, modern ulus-devlet, “ilelebet payidar” olacak ve “devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğü”ne sahip düzen ve istikrar anlayışı, son olarak ise bürokratik seçkinler üzerine kuruludur. Burada siyaset geleneği ve yönetim zihniyeti bakımından bir süreklilik söz konusudur. Aradaki tek fark, Padişah’ın yerini 1960’lara kadar genel olarak sivil bürokrasinin, 1960’lardan sonra da askeri bürokrasinin öne geçtiği ve 1960 darbesinden sonra kurulan ve günümüzde devletçi vasfı kuvvetli bir şekilde temsil eden Milli Güvenlik Kurulu’nun (Durgun, 2015: 45) almış olmasıdır. 2017 yılında yapılan Anayasa değişiklikleri çerçevesinde yapılan anayasal ve yasal düzenlemeler ve yaşanan gelişmeler de, en azından bu satırların yazıldığı tarih itibarıyla, bahsedilen bu sürekliliğin devamına işaret etmektedir.

Bu bakımdan şekli anlamda yaşanan egemenlik kavramındaki değişimin zihniyet dünyasında bir değişim geçirmediği hatta kurumsal anlamda daha da kökleştiği ve devletten topluma daha derin bir biçimde nüfuz ettiği değerlendirilmektedir. Cumhuriyet dönemi anayasal gelişmelerini ve egemenlik anlayışındaki değişimin mahiyetini bu perspektifle değerlendirmek gerekir.

Otoriter ve ataerkil bir siyasal-kültürel zihniyetin egemenliği altında olan Osmanlı-Türk siyasal yaşamının çoğunda değişim faaliyetleri tamamen bu iki zihniyetin belirlemesi altındadır. Türk modernleşmesi öncelikle mevcut tarihsel siyasal geleneğin değişmesini amaçlamışsa da yine bu işin sürükleyici gücü, geçmişte olduğu gibi devlet olmuştur. Devlet onayı olmadan hiçbir değişime izin verilmediği gibi; değişimin meşru sayılabilmesinin tek yolu da devlet tarafından yapılması görülmüştü. Değişim ise, sahip olduğumuz devletçi gelenekten ötürü, daima devletten başlayarak oradan da topluma sirayet etmesi gereken bir olgu olarak nitelenmiştir. Osmanlı'nın son yüzyılı ve ondan ayrılması mümkün olmayan Cumhuriyet dönemi de bu tarz reformlara, değişim faaliyetlerine tanıklık etmiştir (Durgun, 2015: 16).

Dolayısıyla anayasacılıkta yer alan devlet iktidarının birey hakları lehine sınırlama düşüncesi, yukarıda sözü edilen ideolojik yaklaşımdan ötürü, anayasa yapım tarihimizde teorik olarak var olsa da pratik süreçte tam anlamıyla hayat bulamamıştır. Özellikle 1982 Anayasasının egemenlikle ilgili Türkiye koşullarında, diğer demokratik ülke uygulamalarından biraz daha farklı olduğu ve belli ölçülerde egemenliğin günümüzde geldiği aşamadaki temel ölçütlerle çeliştiği fark edilebilmektedir. 1982 anayasasında egemenlik konusunda önemli bir husus da onun bölünmez niteliği ile ilgili olarak kendisini göstermektedir. Aslında bu durum 1982 Anayasasından önce 1961 anayasasında “devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğü” biçiminde yer almış ve aynı biçimde 1982 Anayasasına da dâhil edilmiştir. Aralarında temel hak ve özgürlüklerin bir kısmı için özel sınırlama nedeni olarak getirilmiş olanlarının da bulunduğu Anayasadaki birçok maddede yer almakla birlikte, bu ilke, yine Anayasada bir diğer boyutta, değiştirilmesi dahi teklif edilemeyecek biçimde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temel niteliklerinden birisi olarak öngörülmüştür. Devlet yapısında bölünmez bütünlük ilkesi; egemenliğin ulus ve ülke bütünlüğünden oluşan tek bir devlet yapısıyla bütünleşmesini gerektirir (Hakyemez, 2004: 187). Bu ilke üzerine kurulan söylemde Cumhuriyetin, çok uluslu ve dağınık bir yapıdaki Osmanlı İmparatorluğu'nun üzerinde kurulmuş olmasının etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Mahmut Esat Bozkurt bu sistemin retorliğini şu sözlerle yapmıştır (Bozkurt, 1967: 173): “*Millet, devlet, hükümet ayrı şeyler değildir. Hepsi bir anlamdadır ve hepsi millettir.*” Özellikle 1930'lu yıllarda artan ölçüde yoğunlaşan devlet müdahalesi 1924 Anayasası ile yapıliyordu. Bu

duruma yol açan temel etkenlerden birisi kuşkusuz devletin ulusla özdeşleştirilmesi idi.

Feroz Ahmad, Osmanlıdan modern Türkiye'ye kalan miraslardan birinin, günümüzde bile hissedilen, ulusla özdeşleşen, tarafsız ve toplumun dışında kabul edilen ve hiç bir özel çıkarı temsil etmeyen güçlü ve merkezileşmiş devlet geleneği olduğunu belirtmektedir (Ahmad, 2012: 27). Türk modernitesine anlam veren bu "güçlü devlet geleneği", Türkiye'de demokratikleşme ve çoğulculuk taleplerinin devletin bekâsı adına çoğunluka ertelendiği, böylece devletçi söylemin devlet egemenliği mitine daha fazla sarıldığını ve sorunların çözümünü de devlet iktidarını güçlendirmekte gördüğünü söylemek mümkündür. Ayrıca, çalışmanın birinci bölümünde bahsedildiği üzere, Alman hukukçu Carl Schmitt'in, modern siyasal teorinin tüm anahtar kavramlarının dünyevileştirilmiş dinsel kavramlar olduğunu savunduğu tezi Osmanlı-Türk siyasal hayatında da karşılık bulmaktadır. Nitekim dinsel bağından sıyrıldığı düşünülse de, devlet hala kutsal ve yüce sayılmaktadır. Bu bağlamda, Cumhuriyet, saltanat ve hilafeti kaldırmasına rağmen şeyhülislamlık makamını Diyanet İşleri Başkanlığı altında bürokratik bir kuruma çevirerek devletin kontrolüne almak suretiyle en azından Tanzimat dönemindeki tercihlere paralel bir seçim yapmıştır (Alkan, 1999: 133).

Sonuç olarak, egemenlik kavramının içeriği ve anlamı açısından, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri, çalışmanın önceki bölümlerinde yapılan kuramsal açıklamalar gereği birbirinin tam karşısı konumdadırlar. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin egemenlik bağlamında kırılma noktası 23 Nisan 1920 tarihidir. TBMM'nin ortaya çıkmasıyla birlikte, egemenliğin gerek kaynağı ve sahibi gerekse kullanımı konularında radikal bir dönüşüm yaşanmıştır. Diğer yandan Cumhuriyet döneminin egemenlik anlayışında da, anayasal dönemler bağlamında özellikle egemenliğin kullanımı noktasında temsil ve katılım gibi temel konularda önemli değişimler yaşanmıştır. Ancak tüm bu değişim ve dönüşümün belirleyicisi devlet olduğu gibi, değişimin sınırı ve ölçüleri de onun onayına bağlı olarak değişkenlik arz etmiştir.



## 6. SONUÇ

Batı toplumunda 16. yüzyıldan itibaren siyasal, sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel alanda bir değişim süreci yaşanmıştır. Rönesans ve Reform hareketlerinden sonra Avrupa'da ortaya çıkan bilim, sanat, edebiyat alanlarındaki gelişmelere paralel olarak aydınlanma dönemi ile modern düşüncenin temelleri atılmıştır. Modern düşünce sistemi ile beliren öğelerden biri de devlet görüşüdür. Dolayısıyla modern düşüncenin evren anlayışına uygun bir devlet görüşü sistematikleştirilmeye çalışılmış ve bu gerçekleşirken modern düşüncenin evren, insan ve toplum anlayışı ile uygun bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan egemenliğin gelişim süreci de modern devletle başlamaktadır.

16. yüzyıldan itibaren kavramsallaşmaya başlayan ve modern devletin ayırt edici bir özelliği olarak önem kazanan egemenlik, parçalı iktidar yapısının hâkim olduğu feodal toplum düzeninden merkeziyetçi mutlak monarşilere geçiş döneminde ortaya çıkan soyut bir kavramdır. İktidarın tek ve merkezî bir nitelik kazanması ise, tarih sahnesine yeni çıkmaya başlayan burjuvazinin desteğini arkasına alarak alternatif güç odaklarını aşama aşama ortadan kaldırması ve Rönesans ile Reform deneyimlerinin ardından Avrupa'da kilisenin etkinliğinin azalıp siyasal ve toplumsal hayatın laik bir kimliğe bürünmesi ile mümkün olmuştur.

İlkçağlardan itibaren toplum halinde yaşanan her ortamda yöneten-yönetilen ilişkisi ve buna bağlı olarak emretme gücü var olmuş ise de, egemenliği bu iktidar ilişkisinden ayıran vasıf, modern devlete içkin olmasıdır. Bu süreçte iktidarın kaynağı (auctoritas) ve kullanımı (potestas) da yeryüzüne inmiştir. Devletin elinde bulundurduğu “yönetme yetkisi” ile ilişkili bir kavram olarak egemenlik, tarihsel gelişim sürecinde, “karar birliğinin” devlette toplanmasını sağlayan bir temel işlevi görmüştür.

Egemenlik bu yönüyle, bir “statü” ya da “ilk güç” konumunda yer almakla birlikte, şüphesiz kullanımı ve pratikteki görünümü açısından, farklı boyutları çerçevesinde şekillenen bir kavramdır. Bu bakımdan egemenlik değişik görünümlere sahiptir. Bunlardan ilki pozitif egemenlik de denilen egemenliğin iç hukuk bakımından bir devletin en üst emretme, kural koyma, cezalandırma gibi ayrıcalıklarla

değerlendirilmesini ifade eder. Negatif egemenlik olarak belirtilen ikincisi ise dışarıdan görünümü, diğer bir deyişle diğer devletlerce algılanışını ifade etmektedir. Ancak bu ikili ayırım egemenliğin etki alanından hareket etmektedir. Ne var ki, bu ikili ayırma ait standart bir tanımın ve anlamın ortaya konulmasının güçlüğü karşımıza çıkmaktadır. Buna göre içerdeki mutlak egemenlik anlayışı, dışarıya bağımsızlık olarak yansımaktadır. Diğer yandan, zamanla farklı boyutları türeyen veya yeni nitelikler kazanan egemenlik kavramını iki sınıflamayla açıklamak yeterli olmadığından, bu klasik tasnifin dışında; ikisini de kapsayan durumlar olduğu gibi farklı boyutlarını ele alan egemenlik sınıflamasına ihtiyaç duyulmuştur. Egemenliğin dört farklı boyutu olduğunu savunan ve bunları tasnif ederek birbirinden ayırmayı öneren Krasner, iç ve dış egemenlik haricinde, devletlerin birbirlerini karşılıklı tanımaya dayalı egemenlik alanını ve böylece uluslararası sistemde siyasal varlıklar olarak belirmelerini ifade eden “*uluslararası hukuksal egemenlik*” yaklaşımından bahseder. Krasner’in ortaya koyduğu son model ise “Vestfalyan egemenlik” olarak adlandırılır. Adından da anlaşılacağı gibi bu model, Vestfalya Anlaşmaları ile beliren, devletin kendi sınırları içerisinde karar alma tekeline sahip olması, dış aktörlerin iç otorite yapılanmasına müdahale edememeleri öncülünden hareket eder. Ancak tüm bu tanımlama ve sınıflama çabalarına rağmen egemenlik konusunda tartışmalar devam etmektedir. Özellikle güç dengesine dayalı Vestfalyan egemenlik anlayışının geçerliliğinin sorgulandığı günümüzde egemenlik kavramı, güçle şekillenmek yerine hukukla sınırlandırılmış yeni bir içeriğe sahiptir.

Tarihi gelişim süreci içerisinde önceleri tek kişinin söz sahibi olduğu ve bu üstün emretme gücünü kullandığı görülmekte iken, zamanla yönetimde tüm toplumun söz sahibi olması gündeme gelmeye başlamıştır. Zaten egemenlik tartışmalarını ortaya çıkaran da bu seyir olmuştur. Genel itirazlar bağlamında, egemenliğe yönelik en önemli meydan okuma, sınırsız ve mutlakiyetçi bir yönetime yol açtığı şeklinde olmuştur. Rousseau ile birlikte, artık Hobbes’tan farklı olarak, egemenliğin sahibi ve kullanımı tek kişi yerine tüm topluma geçmeye başlamıştır. Ancak bu dönemde bile henüz egemenliğin mutlak niteliğinde bir değişim söz konusu olmamıştır. Demokratik egemenlik anlayışının uygulamaya yansıdığı 1789 Fransız Devrimi ile birlikte “ulusal egemenlik” ilkesi, pratikte tüm dünyayı etkilemiş, büyük

imparatorlukların parçalanmasına ve onların üzerlerinde ulus-devletlerin kurulmasına yol açmıştır.

Fransız Devrimi ile egemenliğin monarktan ulusa geçmesi sonucunda, Avrupa'da monarşiler teker teker tasfiye edilmiş ve millet iradesine dayanan ulus-devletler yayılmaya başlamıştır. Böylece, Fransız Devrimi egemenlik için çok önemli bir milat olmuştur. Çünkü modern devlet kavramı, Fransız Devrimi'nden sonra ulus-devletle özdeşleşmiş ve klasik egemenlik anlayışının son yetkin şekli olan "ulusal egemenlik" kavramı ortaya çıkmıştır. Ulus kavramı da, bir siyasi aktör olarak ulus-devletin, hukuki ve sosyo-politik açıdan kendini meşrulaştırmada ve egemenlik gücünün temelini oluşturmada kullandığı bir kavram haline gelmiştir.

Fransız Devriminde düşünsel olarak Rousseau'nun etkisi olmakla birlikte, Devrimden sonra yayınlanan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesinin çalışma içerisinde atıf yapılan maddeleri hatırlandığında, Locke'un etkisinin de bulunduğu görülür. Rousseau'nun Devrime etkisi egemenliği tüm ulusa verme noktasındadır. Ancak Bildirgedeki, bir devletin anayasasının var olduğunun söylenebilmesi için, o devletin kuvvetler ayrılığı şeklinde örgütlenmesi zorunluluğu ve bireyin özgürlüklerini güvence altına alması gereği, daha çok mutlak ve sınırsız gücü sınırlamaya yönelik düşünceleri ile siyaset felsefesinde önemli bir akımı temsil eden Locke ve Montesquieu'nun görüşleri ile açıklanabilir.

Rousseau'nun egemenlik anlayışındaki yaklaşım çoğunluğun yönetme hakkının yüceltilmesinin, uygulamada çok önemli sorunlara neden olduğu görülmüştür. Yaşanan bu gelişmeler anayasacılık hareketleri ile birlikte, "sınırlı" bir egemenlik anlayışına geçişe kapı aralamıştır. Dolayısıyla egemenliğin "mutlak üstünlük", "sınırsızlık", "süreklilik", "bölünmezlik" ve "devredilmezlik" gibi temel niteliklerinde bir dönüşüm başlamıştır. Hukuk devleti ilkesi, insan hakları, kuvvetler ayrılığı, temel hak ve özgürlükler ile uluslararası antlaşmalar ve kuruluşlar ile birlikte artık iç hukuktaki mutlak, sınırsız ve devredilmez üstün emretme gücü, yerini anayasaya ve belirtilen temel ilkelere uygun biçimde kullanılması gereken sınırlı bir niteliğe bırakmıştır. Kayıtlı ve şartlı bir egemenliğe dönüşen devlet egemenliği bu sınırlamalar karşısında köklü bir değişime zorlanmıştır.

Egemenliğin “bölünmez” niteliğinin de artık, egemenliğin kullanılmasından ziyade, sadece egemenliğin kaynağının “bir” olması, yani bir bütün olarak tüm topluma aidiyeti belirtmesi noktasında önemini koruduğunu söylemek mümkündür. Bu yaklaşım kuvvetler ayrılığı ilkesi ile de uyumlu görünmektedir. Çünkü bu ilke gereğince zaten egemenlikten kaynaklanan yetkilerin kullanımının farklı ellere verilmesi ile egemenliğin bölünerek kullanılması esası getirilmiştir. Bu çerçevede bölünmezlikten anlaşılması gereken, sadece egemenliğin sahibinin bölünmemesi, bir bütün olarak tüm ulusa ait olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yukarıda belirtilen “sınır” ya da “sınırsızlık” sorunu, egemenliğin özü ile değil, kullanımı yönünden ortaya çıkan bir sorun olup; hukuk devleti ve kuvvetler ayrılığı gibi prensipler de bu çerçevede anlam kazanmaktadır.

Demokratik egemenlik kuramı olarak ortaya çıkan halk ve ulus egemenliği şeklindeki ayrımın günümüzde önemini yitirdiği belirtilmelidir. Bu ayrım, tamamen burjuvazinin çıkarlarına ve hedeflerine uygun bir model oluşturma kaygısı ile ortaya çıkmıştır. Anayasalarda yer alan düzenlemelerin de gösterdiği gibi bu ayrım artık keskin çizgilere dayanmamaktadır. Burada üzerinde durulması gereken asıl husus, egemenliğin topluma ait olmasıdır. Bir diğer ifadeyle egemenlik anlayışının “demokratik” niteliğine yapılan vurgu olmaktadır. Bu bağlamda ilk ortaya çıktığı andan itibaren günümüze kadar gelen süreçte geçirdiği dönüşüm neticesinde, artık egemenliğin mutlak niteliği yerine, insan hakları ve anayasada belirtilen ilkelerle sınırlı bir anlayış ve yine aidiyet açısından tek kişinin egemenliği yerine tüm ulusun egemenliği ortaya çıkmış bulunmaktadır.

Egemen güç, kendi iradesini yasalar yolu ile ortaya koyar. Hukuk devleti düşüncesi ile sınırlandırılan egemenlik, devletlerin güç kullanmalarının tamamen meşrulaşması sonucunu doğurur. En baştan beri, hukuka dayalı bir yönetim anlayışına gönderme yapan egemenlik, devletin meşruluğunun akılcı ve hukuksal dayanaklarını resmederek devleti yasal bir çerçeveye sığdırır. Bu bakımdan siyasal iktidarın hukukla ilişkisini düzenleyen anahtar kavram olarak belirir. Ancak pozitif hukukun tam anlamıyla temellendirilememiş olması hala aşılabilmiş bir sorun değildir. Egemenin iradesi olan pozitif hukukun kolaylıkla ve meşru bir şekilde değiştirilebilirliği, liberal düşünürleri zaman zaman tedirgin etmektedir. Nitekim her şeyin egemen tarafından kontrol edilmesini isteyen ve bunun için iki



şeyin gerekli olduğunu savunan Hobbes'un düşünceleri gibi liberal teori için tehlike arz eden görüşler ve uygulamalar anayasacılık düşüncesi ile giderilmeye çalışılmıştır. Ayrıca egemenliğin nitelikleri belirlenirken birçok düşünür tarafından ortaya konan egemenliğin sınırsızlığı ilkesi, iktidarlar tarafından uzun süreler keyfi şekilde yasa koyma yetkisi olarak algılanmış ve uygulanmıştır. Anayasalar tam da bu noktada egemen otoritenin yasa koyma erkini sınırlandırır. Klasik egemenlik anlayışının sınırsız ve mutlak niteliklere sahip egemen anlayışı ile anayasacılığın nihai amacı olan sınırlandırılmış ve bölünmüş egemen yaklaşımı ilk başlarda her iki kavramın zıt kutuplarda yar almasına yol açmıştır. Ancak daha sonraları, klasik egemenlik anlayışında yaşanan değişim ve anayasanın yasa gücünü halktan alması durumu var olan uzlaşmazlığı önemli ölçüde gidermiştir.

Egemenlik anlayışında yaşanan bu gelişmeleri ve değişimi Osmanlı-Türk Anayasaları bağlamında değerlendirmek gerekirse, bu sürecin Batıda yaşanandan daha kısa sürede ve dolayısıyla daha hızlı şekilde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Ancak toplumsal, ekonomik ve siyasal gelişmelerin etkisiyle Batıda yaşanan bu dönüşümün, ülkemizde de bu gelişme dinamiklerinden hareketle aynı şekilde gerçekleştiği söylenemez. Bu bağlamda, örneğin, ülkemizde bir burjuva sınıfının mücadeledeki önderliğinden bahsetmek mümkün değildir. Batı örneğinde, türdeş bir yapılanma göstermeyen Burjuvazi, içinde tüccarlar, bankerler, avukatlar, doktorlar, din adamları ile küçük zanaatkârlar barındırmasına rağmen ayrıcalıklı sınıf karşısında beraber hareket etmeyi başarmıştır. Ulusal egemenliğin kapısını açan Fransız Devriminin öncesinde burjuvazinin talebi, monarşiden memnun olmayan, ayrıcalıklı sınıf (aristokrasi) dışında kalan, kamusal görevlere atanma hakkını bir türlü elde edemeyen diğer toplum kesimlerini mobilize ederek iktidar ilişkilerinde değişiklik yapılmasıdır. Oysa Osmanlı-Türk toplumunda burjuvazi dahi devlet eliyle ve devlet imkânları kullanılarak oluşturulduğundan, dipten (aşağıdan) gelen bir hareket söz konusu değildir. Dolayısıyla değişimin aktörünün devlet olmasının bir nedeni de budur. Bu durumun bir sonucu olacak ki, o da vatandaşın/bireyin anayasal/yasal düzlemde elde ettiği kazanımların bir hak değil, bir lütuf olarak algılanır olmasıdır. Dolayısıyla düşünsel temellerini Rousseau ve Sieyes'in oluşturduğu ulusal egemenlik anlayışının bir göstergesi olan siyasal toplum tasarımının eşitlik üzerine kurulması bizde devletin izin verdiği ölçü ile sınırlanmak durumunda kalmıştır. Bundan dolayıdır ki ülkemizdeki gelişim

sürecinin en son aşaması olan 1982 Anayasasında ve özellikle egemenlik anlayışıyla yakından ilgili olan bazı uygulamalar konusunda halen çok ciddi sorunların var olduğu görülmektedir.

Osmanlı devlet sistemi, hükümdarlığının ırsen intikal ettiği bir saltanat ile buna bağlı kurumların oluşturduğu, egemenliğin tek kişide toplandığı monarşik ve İslami esaslara dayalı teokratik bir yapıyı ifade eder. Bu çerçevede, Osmanlı'da teokrasi anlayışı egemenliğin Allah'a ait olduğu, kullanacak kişilerin insanlar tarafından belirlendiği, hukukun kaynağının bir kısmını şer'i kaynakların oluşturduğu, bir kısmının da yasama organlarında örfi hukuk ile oluştuğu, yasama ve yürütme organlarında yaptığı işlemlerin de kurumsal olarak şer'i hukuka uygunluk/uyumluluk denetimine tabi olduğu kendine özgü bir teokrasi anlayışı olduğunu söylemek gerekir.

Devlet geleneği çok eskiye dayanan Osmanlı'nın egemenlik anlayışı, Türk ve İslam egemenlik anlayışlarının bir sentezi olmuş, zamanla İstanbul'un fethi ile birlikte bu senteze Bizans siyasal geleneğini de katılmıştır. Bu üçlü egemenlik anlayışını bünyesinde barındıran Osmanlı Devlet geleneğinin kurucu unsurları; kutsal ve ebed-müddet olan Devlet, bütün icraatına meşruiyet kaynağı oluşturan Nizâm-ı âlem ve Osmanlı resmi ideolojisinde, şahsında devlet-din özdeşliğini temsil eden en yüksek iktidar mercî olan Padişah'tır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun klasik siyasal sisteminde, az önce belirtildiği üzere her ne kadar dini, ahlaki ve örfi sınırlar ile Padişahın egemenlik yetkisinin sınırlandırılması teokratik düzeyde mümkün gözükse de, bunun bir yaptırımının olmaması nedeniyle, uygulamada bu durum tamamen Padişahın tavrına bağlı hale gelmiştir. Özellikle son dönemlerde bu konuda aksaklıklar yaşanmaya başlanmış, hukuka uyma noktasında zaafiyetler gerçekleşmiştir. Duraklama ve gerileme döneminde ise anayasacılık hareketleri modernleşme çabasıyla paralel gitmiş, başka bir ifadeyle, anayasacılık modernleşmenin siyasi boyutunun esasını oluşturmuştur. Özellikle 1876 Kanun-ı Esasi ile siyasal iktidarı sınırlamak amacıyla hukuki güvenceler getirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu yenilikler ve çabalar, Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren taşıdığı nitelik olan mutlak monarşik ve teokratik yapısında bir değişiklik meydana getirmemiştir.

II. Meşrutiyet ile birlikte de yapılan değişikliklerle anayasal düzeyde meşrutî monarşi gerçekleştirilmiştir. Bu aşama teokratik egemenlikten demokratik egemenliğe geçiş aşaması bakımından önemli bir adımı oluşturmuştur. Ancak hem İttihat ve Terakki'nin uyguladığı politikalar hem de anayasal adımların atılma gerekçeleri nedeniyle Osmanlı anayasacılığı devlet iktidarının sınırlandırılması yolunda ciddi bir başarı gösterememiş ve anayasal kurumların sürekliliğini sağlayamamıştır. Çünkü anayasal nitelikte olan belgeler, Avrupa'da mutlak monarşilerin gücünü bireyler lehine kısıtlama amacı gütmektedir. Ancak en başından beri, Osmanlı'daki bu çabaların amacı monarşinin kısıtlanmasından çok, hem ekonomik hem de askeri alanda zayıflayan devleti güçlendirmeye ve ortaya çıkan milliyetçilik akımı ile birlikte yaşanan toprak kayıplarını önlemeye yöneliktir.

I. Dünya Savaşının ardından Osmanlı'nın sona erdiği topraklar üzerinde Anadolu merkezli verilen kurtuluş ve kuruluş mücadelesi ile yeni bir anlayıştan esinlenen özgün bir hareketin başlamasıyla, radikal adımlarla ulusal egemenliğe dayalı modern bir devletin kurulması sürecine girilmiştir. Ulusal karakteri mücadelenin her safhasında vurgulanan bu süreç sonucunda yeni bir Meclis, yeni bir Devlet ve yeni bir Anayasa ortaya çıkmıştır.

Egemenlik ve iktidarın kaynağında köklü bir dönüşüm meydana getiren 1921 Anayasası geçiş dönemi için öngörülmüş olağanüstü dönemin şartları sonucunda ortaya çıkmıştır. *“Hâkimiyet bila kaydû şart milletindir”* ifadeleriyle başlayan ve egemenliğin sahibinin millet olduğunun pozitif norm haline geldiğini gösteren 1921 Anayasası, Osmanlı-Türk anayasacılık tarihinde keskin bir dönüm noktası olmuştur. Bu kadar açık bir hüküm ilk defa anayasal belgede yer almıştır. Bununla birlikte; Anayasa, her ne kadar demokratik egemenlik kuramı içerisinde yer alan milli egemenlik ilkesine tartışmasız bir açıklıkla yer vermiş ise de, anayasacılığın varlık sebebi sayılan sınırlı iktidar anlayışına yabancı durumdadır. Yine yasama, yürütme ve yargı yetkilerinin, Atatürk'ün ifadesiyle “olağanüstü yetkili bir Meclis” olan BMM bünyesinde toplanması da klasik egemenlik anlayışının “bölünmez” niteliğini hatırlatmaktadır. Bu açıdan, benimsenen hükümet sisteminin kuvvetler birliğine dayanması ve egemenliğin bölünmezliği, 1921 Anayasasında Rousseau'nun etkisini akla getirmektedir. Rousseau'nun izleri sonraki anayasalarda da görülmüştür. Özellikle uluslaşma sürecinin yaşandığı ve

devrimlerin gerçekleştirildiği 1924'ten itibaren daha belirgin olan bu paradigma Türk siyasal geleneğine yön veren önemli damarlardan biri haline gelmiştir.

Cumhuriyet'in ilanından sonraki ilk anayasa olan 1924 Anayasasında demokratik egemenlik ilkesi, aynen 1789 anlayışı gibi adeta mutlak niteliği ile yürürlüğe girmiştir. Bununla birlikte belli ölçüde kuvvetler ayrılığı sağlanmış ise de, özellikle Millet adına egemenliği tek başına kullanacak olan Meclis'in çoğunluk oyu ile temel hak ve özgürlükler üzerinde ciddi bir tehdit oluşturabileceği anlaşıncaya, 1961 Anayasası, bu noktada mutlak egemenlikten sınırlı egemenliğe zorunlu bir geçiş yapmıştır. Dolayısıyla 1961 Anayasası, iç egemenlik bakımından bir önceki anayasadan oldukça farklı bir egemenlik anlayışı benimsemiştir.

1961 Anayasası'nda, önceki anayasalardan farklı olarak, *“Millet, egemenliğini, Anayasanın koyduğu esaslara göre, yetkili organları eliyle kullanır”* ifadesi yer almaktadır. Bu bakımdan egemenlik anlayışı konusunda son derece önemli bir yenilik olarak, TBMM artık egemenliği millet adına kullanan organlardan sadece bir tanesi konumuna getirilmiş, sistem içerisinde ağırlığı azaltılmıştır. Buna karşılık, genel oydan çıkmış organlar tarafından dolaylı olarak seçilen Cumhurbaşkanı ve Bakanlar Kurulu ile genel oyla hiç bağlantısı olmayan yargı organı içerisinde yer alan bağımsız mahkemeler de artık Meclis ile birlikte ulusal egemenliği kullanma yetkisine sahip olmuştur. Anayasada, egemenliğin *“Anayasanın koyduğu esaslara göre, yetkili organlar eliyle”* kullanılacağına belirtilmesi nedeniyle, artık mutlak ve Anayasadan bağımsız bir egemenlik anlayışı söz konusu edilemeyecektir. Bundan sonra Anayasanın belirlediği çerçeve içerisinde geçerli olan bir egemenlik ve kullanımı söz konusu olacaktır. Bu noktada Anayasa Mahkemesinin sisteme dâhil edilmesi de önemli bir yenilik olarak görülmelidir. Bu düzenlemeler 1982 Anayasasında da yer almıştır.

Bu noktada egemenlik konusunda değişime neden olan faktörlerden Avrupa Birliği (AB) süreci ve küreselleşme olgusu tezin sınırlılıkları ile uyuşmadığından çalışmaya dâhil edilmemiştir. Ancak konunun bu önemli boyutunun farklı çalışmalarda ele alınmasının literatüre katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir. Bu alanda çalışmak isteyen araştırmacılar, özellikle AB sürecinde egemenliğin bölünmezlik ve devredilmezlik niteliklerindeki değişim ve dönüşümü; küreselleşme

olgusu karşısında da ulus-devletin konumu ve geleceği ile buna bağlı olarak ulusal egemenlik anlayışında bir farklılaşma yaşanıp yaşanamayacağını yasal-anayasal belgeler çerçevesinde çalışmalarına konu edebilirler.

1921 Anayasasından itibaren egemenliğin kaynağı bakımından bir tereddüt yaşanmamıştır. Bu anlamda Batıdaki dönüşüme uygun olarak teokratik egemenlikten laik nitelikli demokratik egemenlik anlayışına geçiş söz konusudur. Egemenliğin millete ait olduğu her fırsatta dile getirilmiş ve anayasal düzenlemelerde başköşedeki yerini almıştır. Demokratikleşme yolunda atılan her adım demokratik siyasal kültürün oluşması adına şüphesiz çok önemlidir. Ancak temsili demokrasinin bir gereği olarak egemenliğin kullanımında görülen uygulamalar, Cumhuriyet döneminin egemenlik anlayışında da, anayasal dönemler bağlamında önemli değişimler yaşandığını göstermiştir.

Özellikle egemenliğin kullanılmasında yetkili organlar olarak sıralanan bazı organların kimi işlemlerine karşı yargı yoluna başvurulamaması, egemenlik anlayışının Batıda yaşadığı dönüşümün ülkemizde anayasal düzlemde tam anlamıyla gerçekleşemediğini göstermektedir. Dolayısıyla Anayasada sınırlı egemenlik anlayışının net bir şekilde sağlanamadığını söylemek mümkündür. Özellikle olağanüstü dönemlerde çıkarılan kanun hükmünde kararnamelere karşı yargısal denetimin olmayışı, bu kriz dönemlerinde adeta sınırsız egemenlik anlayışının yeniden hayat bulduğu izlenimi vermektedir. “Anayasanın üstünlüğü” ilkesiyle de çelişen bu durum aslında Osmanlı-Türk siyasal yönetim geleneğinin kodlarının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Yine 2017 Anayasa değişiklikleri sonrasında da hala yargı denetimi dışında anayasal düzenlemelerin bulunması bu geleneğin devam ettiğine işaret etmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçiş birçok açıdan hem kopuş hem de süreklilik içermektedir. Cumhuriyet’in ilanı ile birlikte kurulan ulus-devlet, tam Batılılaşma siyasi tercihiyle şekillendiğinden, bu tercih bağlamında devlet, sorunlarını “Batı tipi toplum” ve “ulus-devlet” ilkeleriyle çözme yoluna gitmiştir. Özellikle 1924’ten sonra ve devamında tek parti iktidarı boyunca gerçekleştirilen devrimlerin yanı sıra Kemalizm’in ideal dünyasıyla uyumlu yetişecek kuşaklar için zorunlu eğitim, ordu, siyasal katılım araçlarıyla devlet

kontrolünde uluslaşma süreci yaşanmıştır. Bununla birlikte Atatürk öncülüğünde, toplumsal ve iktisadi dönüşümü tamamlamak amacıyla birçok düzenleme yapılmıştır. Bu bağlamda kültürel açıdan bir kopuş söz konusu iken, yönetim geleneği için aynı yargıya varmak mümkün değildir. Çalışmanın muhtelif yerlerinde bahsedilen bu hususu tekrar edip uzatmadan söylemek gerekirse bu süreklilik güçlü devlet geleneğidir. Bu gelenekte devletin bireylerden, diğer toplumsal ve siyasal kurumlardan farklı ve onların üstünde konumlandırılmasının nedeni de zaten egemenliğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda modern dünyanın değişimci atmosferi içinde doğan Cumhuriyet'in Osmanlı'dan önemli bir farkı bulunmamaktadır. Aynen Osmanlı'da olduğu gibi devletçi yapıda etkin rol oynayan unsurlar; "ilelebet payidar" olacak Cumhuriyet (Devlet), "devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğü"ne sahip düzen ve istikrar anlayışı, son olarak ise bürokratik seçkinlerdir. Değişen tek unsur Padişah'ın yerini bürokrasinin almış olmasıdır.

Tanrının iktidar ilişkilerinden uzaklaştırılması, çekilmesi sonucunda onun yerine ikâme olan devlet bu yeni gücün simgesi ve kaynağı olmuştur. Güç ve gücü paylaşım doğası gereği zıt kutuplarda yer aldığından, devlet sahip olduğu bu üstün konumunu ve gücünü paylaşmamakta ve özellikle bunalım, tehdit, kriz vb. anlarında sınırlandırmaktan imtina etmektedir. Batıdaki gelişim seyrine baktığımızda aslında bu güce sahip olması gereken ulustur. Osmanlı-Türk topraklarında bu yeni odak ise devlet olmuştur. Birey ikinci planda kalmıştır. Devlet, Hobbes'un mutlak iktidar sahibi olarak nitelediği egemen ile ilgili düşüncelerinin hayat bulduğu bir mecra halini almıştır. Özellikle kriz anlarında, olağanüstü durumlarda ona zeval gelmemesi için birey, devlet karşısında eriyecek ve haklarından feragat edecektir. Bu gelişmeler karşısında devlet, egemenlik kavramını ilk ortaya atan teorisyenleri haklı çıkartırcasına Tanrı'dan devşirdiği rolü yerine getirmekte, böylece bu serüvende aslında en başa döndüğümüzü uygulamalarıyla yaşatarak göstermektedir. Bu durumda gücünü pekiştirmek için Schmittyen anlamda dost-düşman ikileminde düşman olgusuna başvurmak bir siyaset gerçeği haline gelmiştir. Bu da devletin "biz" ve "öteki" ayrımında "biz" kısmına tekabül etmekte, öteki olanlar da çeşitli yaptırımlarla karşılaşmaktadırlar. Bu bağlamda düşman veya tehdit olarak algılanan sosyal gruplara karşı yapılan uygulamalar Osmanlı-Türk siyasi hayatında sürgün, idam, hapis, siyaseten katl,

vatandaşlıktan çıkarma, kamusal alanın ve hakların kısıtlanması, siyasi parti(lerin) kapatılması vs. şeklinde kendini göstermiştir.

Devletçi öz, siyaset yapmayı, modernleşme arzusuna rağmen tevarüs eden bu devletçi gelenekten dolayı tekelinde tutmaya çalışmaktadır. “Birlik ve bütünlüğü korumak, huzur ve istikrarı sağlamak” gerekçeleriyle uygulamalarına meşruiyet kazandırmaya çalışarak bir türlü bu tekeli bırakmak istememektedir. Türk siyasetinde ve anayasal sisteminde egemenliğin metafizik kaynağını oluşturan bu anlayış aynı zamanda siyasal meşruiyetin de önemli bir ana-göstereni konumundadır. Bu yaklaşım siyasal mücadele sahasında ulusal egemenlik kavramını aşan ve hatta onu sınırlayan bir niteliğe bürünmektedir. Anayasa yapım süreçlerini de bu yaklaşımdan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Demokrasi kültürünün toplum olarak henüz tam anlamıyla yerleşmediği ülkemizde, siyasi sonuç doğuracak bütün faaliyetler ister istemez bu durumdan etkilenmektedir. Hukuki olduğu kadar siyasal bir faaliyet de olan anayasa yapımı ve anayasalardaki egemenlik anlayışının da bu süreçten etkilenmeden geçmesi şüphesiz düşünülemezdi. Bu açıdan modern demokratik egemenlik anlayışı anayasayı yapan asli kurucu iktidarın asıl sahibinin halk/ulus olmasını zorunlu kılmakta iken, bu güç Osmanlı-Türk anayasal gelişmelerinde devlet ve onu temsil eden Osmanlı’da Padişah, Cumhuriyet döneminde bürokratik seçkinler olmuştur. Egemenlik ve asli kurucu iktidarın sahibinin bu iktidarı kullanamayacağını söylemek, halkın asli kuruculuk vasfının inkârı anlamına gelir ki ulusal egemenlik anlayışı ile bağdaşması mümkün olmayan bu durum aynı zamanda hukuki ve sosyo-politik meşruiyetin de sorgulanmasını beraberinde getirir. Nitekim demokratik bir anayasa özleminin geniş toplum kesimleri açısından son bulmamış olması bu değerlendirmeyi teyit eder niteliktedir.

Bu çerçevede, tezin kapsamı ve sınırlılıkları göz önünde bulundurularak yapılan değerlendirmeler neticesinde, Osmanlı-Türk siyasal geleneğinin merkezi konumunda bulunan devlet olgusunun önemli ve ayırt edici unsuru olan egemenlik kavramı, her ne kadar tartışılmaya devam etse de, kuramsal değerini korumaya devam etmektedir. Bununla birlikte Osmanlı-Türk Anayasal gelişmelerinde egemenlik anlayışının en azından yasal/anayasal mevzuat açısından Batı tarzında bir değişim ve dönüşüm geçirdiği muhakkaktır. Nitekim “millet/ulus” kavramının

geçirdiği anlam değişikliği, egemenlik anlayışında anayasal düzlemde gözlemlenebilecek paradigmatik dönüşümü de yansıtmaktadır. Ancak bu değişime neden olan aktörler ve dinamikler Batı ile aynı benzerliği taşımamaktadır. Yine salt anayasaya egemenlik ile ilgili bir hüküm konulmakla hukuki ve sosyo-politik meşruiyete sahip demokratik egemenlik anlayışının temin edilebileceğini söylemek de mümkün değildir. Nitekim egemenlik ile ilgili doğrudan yer alan hükümler haricinde örnekleri çalışmanın içerisinde verilen başka diğer maddeler bu değerlendirmeyi destekler mahiyettedir. Çünkü verilen bir hak başka bir madde ile gerçek etkisini yitirmekte, birbiriyle bağdaşmayan hükümler ortaya çıkmaktadır. Oysa değişikliklerin anlam kazanması, kökleşmesi ve demokratik anlayışın pekişmesi son tahlilde ona sahip çıkacak ve her şart altında onu savunacak bir siyasal bilinci gerektirir. Bu nedenle anayasalarda yer alan anti-demokratik, hakları ve özgürlükleri kısıtlayıcı hükümleri ortadan kaldırmaya, tabiri caiz ise temizlemeye devam etmek gerekecektir. Ancak bu uzun süreçte karşımıza çıkan tablo şu şekildedir: Hem egemenlik anlayışı hem de anayasal gelişmeler bağlamında sürecin temel aktörü devlet olduğu gibi değişime neden olan ana etkenler de mutlak gücü sınırlandırmak ve ulusu gerçek anlamda egemenliğin kaynağı ve kullanıcısı yapmaktan ziyade “devletin bekâsı” ve “devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü” kaygısı temelinde şekillenmiştir. Dolayısıyla değişimin/dönüşümün yönü, Batıda olduğu gibi halk merkezli ve aşağıdan yukarıya değil; devlet merkezli, çoğunlukla yukarıdan aşağıya bir seyir izlemiştir. Hatta gerçek anlamda sınırlı egemenlik anlayışına geçilebildiğini söylemek de kolay görünmemektedir. Dışarıdan gelen rüzgârın da etkisinin görüldüğü bu uzun yolculukta devletin bireye öncelendiği bir anlayışın varlığı her anayasal gelişmede kendini az veya çok göstermiştir.

Sonuç olarak, ulusal egemenlik anlayışının modern demokratik niteliği ve gerçek anlamıyla hem anayasalarımızda hem de ülkemizdeki siyasi ve yönetim alanında yer alabilmesi, siyasal kültürü besleyen kaynakların bu düşünce yapısıyla örgülenmesinden geçer. Çoğulcu bir anlayış ile hukukun üstünlüğünün, kuvvetler ayrılığının, insan haklarının ve siyasal tarafsızlık ilkesinin kaynaştığı demokratik ve özgürlükçü yaklaşımın siyasal yapıyı oluşturduğu ve buna kaynaklık edecek olan siyasal kültürün süreklilik kazandığı bir ortamda arzu edilen ideal demokratik egemenlik anlayışının yerleşeceğini söylemek imkânsız olmayacaktır.



## KAYNAKLAR

- Abadan, Y. (1940). *Tanzimat Fermanı'nın Tahlili, Tanzimat I*, İstanbul: Maarif Matbaası, 31-58.
- Abadan, Y. (1957). Osmanlı İmparatorluğunda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri, *AÜHFD*, 14(1-4), 3-37.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan - Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (Çev. İsmail Türkmen), İkinci Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2006). *İstisna Hali*, (çev. Kemal Atakay), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Ağaoğulları, M.A. (1991). Demokratik Mitoslar: Halk-Ulus Egemenliği ve Siyasi Temsil, *AÜSBFD*, XLVI(1-2).
- Ağaoğulları, M.A. (2010). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, (2. Baskı), İstanbul: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M.A. (ed.). (2011). *Sokrates'ten Jakobenlere Batıda Siyasal Düşünceler*, (2.Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. (2008). *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*, (5. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi.
- Ağaoğulları, M.A., Köker, L. (2009). *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, (4. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Ağaoğulları, M.A. ve Köker, L. (2011). *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, (7. Baskı), İstanbul: İmge Kitabevi.
- Ahmad, F. (2012). Modern Türkiye'nin Oluşumu, (11. Baskı), (Çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Akad, M., Dinçkol, A. (1998). *1982 Anayasası, Madde Gerekçeleri ve Maddelerle İlgili Anayasa Mahkemesi Kararları*, İstanbul: Alkım Yayınevi.
- Akad, M., Dinçkol, V.B. (2004). *Genel Kamu Hukuku*, (Genişletilmiş Üçüncü Baskı), İstanbul: Der Yayınları.
- Akal, C.B. (1995). *Sivil Toplumun Tanrısı* (2. Baskı), İstanbul: Engin Yayınları, 111.
- Akal, C.B. (2002). Rousseaucu Cumhuriyet Spinozacı Devlete Karşı, *Toplum ve Bilim*, 92, 105-119.
- Akal, B.C. (2011). *Bir Devlet Kuramı İçin Giriş*, İçinde: Devlet Kuramı, (Der.) Cemal Bali Akal, (3. Baskı), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Akal, C.B. (2010). *Modern Düşüncenin Doğuşu: İspanyol Altın Çağı*, (4. Baskı), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Akal, C.B. (2005). *İktidarın Üç Yüzü*, (3. Baskı), Ankara: Dost Yayınları.
- Akbay, M. (1948). *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, İstanbul: AÜHF Yayınları.
- Akgül, M.E. (2010). "Kuvvetler Ayrılığı İlkesinin Dönüşümü ve Günümüz Demokratik Rejimlerindeki Anlamı, *Ankara Barosu Dergisi*, 68(4), 79-101.
- Akgün, M. (1999). 1839-1920 Yılları Arasında Türkiye'de Aydınlanmanın Uzantısı Olarak Temsil Edilen Felsefi Akımlar, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XL, 475-497.
- Akın, İ.F. (1974). *Kamu Hukuku*, İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Akman, M. (1997). *Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Aksoy, İ. (2010). Türklerde Demokrasi Anlayışı, *Düşünce Dünyasında Türkiz*, 1(5), 143-150.
- Akşin, S. (1987). *Jön Türkler ve ittihat ve terakki*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aktürk, Ş. (2006). *Enik Kategori Ve Milliyetçilik: Tek Etnili, Çok Etnili Ve Gayri-Etnik Rejimler*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 23-57.
- Akyılmaz, B. (1998). Milli Egemenlik Kavramının Gelişimi, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2(1-2), 1-12.
- Akyılmaz, G. (1999). Osmanlı Devletinde Egemenlik Kavramının Gelişimi, *Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, VII(1-2), 129-159.
- Akyılmaz, G. (2000). Osmanlı Devleti'nde Egemenlik Kavramının Gelişimi, *Yeni Türkiye*, 33 (Osmanlı Özel Sayısı III).
- Akyol, T. (2012). *Atatürk'ün ihtilal hukuku*, (1. Baskı), İstanbul: Doğan Kitap.
- Alakel, M. (2011). İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye'si ulus inşası sürecinde milliyetçilik ve sivil-etnik ikilemine dair teorik tartışmalar, *Gazi Akademik Bakış Dergisi*, 5(9), 1-30.
- Aldıkaçtı, O. (1982). *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, (4. Baskı), İstanbul: İÜHF Yayınları.
- Algan, B. (2006). *Değişen Egemenlik Anlayışı ve Küreselleşme Bağlamında İnsan Hakları*, *Kazancı Hakemli Hukuk Dergisi*, 27-28, 65-99.
- Aliefendioğlu, Y. (2004). *Türkiye Anayasalarında Parlamenter Sistem ve Uygulama*, İstanbul: Bülent Tanör Armağanı.
- Alkan, A. T. (1999). "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Müdevver Resmi İdeoloji Unsurları Hakkında", *Düşünen Siyaset*, 1(7-8), 133.
- Alpkaya, F. (2009). *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu (1923-1924)*, (2. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 15.

- Altan, M. (1997). II. Cumhuriyet Manifestosunun Tartışmalarına Giriş, *Devlet, Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 1, 79-82.
- Altun, F. (2011). *Modernleşme kuramı eleştirel bir giriş* (2. baskı), İstanbul: Küre Yayınları, 13.
- Altunışık, R., Coşkun, R., Bayraktaroğlu, S., & Yıldırım, E. (2010). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı* (6. Baskı). Sakarya: Sakarya Yayıncılık.
- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler* (İkinci baskı), (Çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles, (1993). *Politika*, (Çev.) Mete Tunçay, (4. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Arsal, S.M. (1947). *Türk Tarihi ve Hukuk*, İstanbul: İÜHF Yayınları, 280.
- Arsal, S.M. (1999). *Teokratik Devlet ve Laik Devlet, Komisyon, Tanzimat I*, İstanbul: MEB Yayınları.
- Arsel, İ. (1975). *Anayasa Hukukunun Umumî Esasları, I. Kitap*, Ankara: Güven Matbaası.
- Arsel, İ. (1994). *Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına: Şariat Devletinden Laik Cumhuriyete*, (3. Baskı), İstanbul: Kaynak Yayınları, 75-76.
- Arslan, Z. (2000-2001). Devletin Hukuku, Hukuk Devleti ve Özgürlük Sarkacı, *Doğu-Batı*, 4(3), 65-85.
- Arslan, Z. (2002-03). Rousseau'nun Hayaletleri: Yeni Devlet Eski Söylem, *Doğu – Batı Dergisi*, 6(21), 27.
- Arslan, Z. (2005). *Anayasa Teorisi*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- Atar, Y. (2000). *Demokrasilerde Anayasal Değişmenin Dinamikleri ve Anayasa Yapımı*, Konya: Mimoza Yayınları.
- Atatürk, M.K. (1997). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*, (5. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Atatürk, M. K. (1999). *Nutuk*, Birinci Cilt, İstanbul: Kamer Yayınları.
- Atatürk, M.K. (2003). *Medeni Bilgiler. (Uygarlık Bilgileri)*, haz. Nurer Uğurlu, İstanbul: Örgün Yayınevi, 23.
- Atatürk'ün Bütün Eserleri. (1998-2011). *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, (cilt 15). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Atay, E.E. (2008). Anayasa Kavramının Tanımı, Hazırlanması ve Değiştirilmesi Arasındaki İlişki. *GÜHFD*, 12(1-2), 503-549.

- Aydemir, S.R. (2004). Hans Kelsen'in Saf Hukuk Teorisi ve Devlet Anlayışı, *Mevzuat Dergisi*, 76, 1-25.
- Aydemir, Ş.S. (2012). *Tek adam Mustafa Kemal 1922-1938, cilt III*, (27.Basım), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Aydınlı H.İ. ve V. Ayhan. (2004). Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 5(1), 67-85.
- Başçı, V. (2002). *Aydınlanma Filozofları: Locke, Hume, Berkeley, Gerald Hanratty*, (Çev. Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük), İstanbul: Anka Yayınları.
- Başgil, A.F. (1946). *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri, Siyasi ve Sivil Hukuk Üzerine Etütler*, İstanbul: Hak Kitabevi.
- Başgil, A.F. (2008). *Hukukun Ana Mesele ve Müesseseleri, Siyasi ve Sivil Hukuk Üzerine Etütler*, İstanbul: Yağmur Yayınları.
- Başgil, A.F. (1960). *Esas Teşkilat Hukuku*, (C.I, Fasikül I), İstanbul: Baha Matbaası.
- Batum, S. (2003). *Kamusal Görev-Yetkilerin Yerel Yönetimlere Devri ve 'Üniter Devlet' İlkesi, Kamu Yönetimi Panel*, (1. Baskı), Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları.
- Belge, M. (2003). AB ve Globalleşme Sürecinde Egemenliğin Dönüşümü ve Ulusal Egemenliğin Dönüşümü, *AYD*, 20, 37-44.
- Beriş H.E. (2006). *Küreselleşme çağında egemenlik-ulusal egemenliğin yeni sınırları*, Ankara: Lotus Yayınları.
- Beriş, H. E. (2008), Moderniteden postmoderniteye, *Siyaset* (Sekizinci baskı), (Ed. Mümtaz'er Türköne), Ankara, Lotus Yayınevi, 483-521.
- Beriş, H.E. (2016). *Siyasetin Yüzleri-Antik Yunan'dan Postmodern Döneme Kavramlar ve Süreçler*, (1. Baskı), İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Berkes, N. (1975). *Türk Düşününde Batı Sorunu*, (1. Baskı), Ankara: Bilgi Yayınları.
- Berkes, N. (2013). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bıçak, A. (2010). *Türk Düşüncesi-II: Kaygılar*, , İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Black, C.E. (1986). *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, (1. Baskı), Ankara: TİB. Kültür Yayınları.
- Bodin, J. (2014). *Devlet Üstüne Altı Kitap'tan Seçme Eserler, Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi* (Der.) Mete Tuncay, (5.Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 175-201.

- Bozkurt, E., Kütükçü, A., Poyraz, Y. (2012). *Devletler Hukuku*, (7. Baskı). Ankara: Yetkin Yayınları.
- Bozkurt, M. E. (1967). *Atatürk İhtilali*, İstanbul: Altın Kitaplar, 173.
- Buijs, C. (2003). 'Que les Latins appellent maiestatem':An Exploration into the Theological Background of the Concept of Sovereignty", *Sovereignty in Transition*, edited by Neil Walker, Oxford: Hart Publishing.
- Bulut, N. (2003). Küreselleşme: Sosyal Devletin Sonu mu? *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(2), 173-197.
- Can, O. (2003). Türkiye'de Anayasalar veya Derin Anayasa'nın Revizyon Dönemleri. *Yeni Türkiye Dergisi*, (Yeni Anayasa özel sayısı), s.1136.
- Can, O. (2013). *Kurucu İktidar*. İstanbul: Alfa Yayıncılık.
- Caniklioğlu, M.D. (2008). Hukuk Devletinde Siyasi İktidar ve Yargının Karşılıklı Konumu-İliskileri, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 10(1), 9-58.
- Caniklioğlu, M.D. (2010). *Anayasal Devlette Meşruiyet*. Ankara: Yetkin Yayınları.
- Cebeci, K. (2008). Küreselleşme Bağlamında Ulus-Devletin Egemenlik Gücünün Dönüşümü, *Sayıştay Dergisi*, 6(71), 23-29.
- Ceylan, A. (2008). *Meşrutiyet'e Bir Dayanak Olarak Meşveret Düşüncesi, 100.Yılında II. Meşrutiyet*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- CHF. (2000). *Üçünçü Büyük Kongre Zabıtları*, 10 - 18 Mayıs 1931, İstanbul: Devlet Matbaası, 1931, 229- 230'dan (aktaran: Levent Köker), *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, 148.
- Cin, H., Akyılmaz, S.G. (2000). *Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni*, Adana: Çağ Üniversitesi Yayınları.
- Constant, B. (1988). *Political Writings*, trans. (B. Fontana), Cambridge: Cambridge University Press.
- Crick, B. (1998). "Sovereignty, Centralism and Devolution" in 1688-1988 Time for the New Constitution, (ed. By Richard Holme & Michael Eliot), (First edition), London: The Macmillan Press Ltd.
- Çağlar, B. (1989). *Anayasa Bilimi: Bir Çalışma Taslağı*, İstanbul: BFS Yayınları.
- Çamurcuoğlu, G. (2016). *1921 Anayasası ve Egemenliğin Gelişimi*, (1. Baskı), Ankara: Astana Yayıncılık.
- Çeçen, A. (1998). *Atatürk ve Cumhuriyet*, (4. Baskı), Ankara: İmge Kitabevi.
- Çeçen, A. (2007). *Türkiye Cumhuriyeti ulus devleti*, (1. Baskı), Ankara: Fark Yayınları.

- Çetin, H. (2002). Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 3(2), 3-16.
- Çetin, H. (2003). Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyetin İktidarı. *AÜSBFD*, 58(3), 61-88.
- Çetin, H. (2007). *İktidar ve Meşruiyet, Siyaset*, Ed. Mümtaz'er Türköne, (7. Baskı), Ankara: Lotus Yayınları, 35-70.
- Çiğdem, A. (2009). *Aydınlanma Düşüncesi*, (6. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dağcı, G. T. ve Dal, A. (2014). Osmanlı'dan günümüze din-devlet-laiklik tartışmaları, *Barış Araştırmaları ve Çatışma Çözümleri Dergisi*, 2(1).
- Dahl, R. (1963). *Modern Political Analysis*, Englewood Cliffs: Printice Holl, 29.
- Davison, R.H. (1981). *Atatürk'ün Siyasi Reformları ve Tanzimat, Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Türkiye'si*, Ankara: TOBB Yayınları.
- Davutoğlu, A. (2000). *Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık* Divan, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 5(9), 1-74.
- Davutoğlu, A. (2003). Küreselleşme ve AB-Türkiye İlişkileri Çerçevesinde Ulusal Egemenliğin Geleceği, *Anayasa Yargısı Dergisi*, 20, 46-58.
- Davutoğlu, A. (2004). *Stratejik Derinlik Türkiye'nin Uluslararası Konumu*, (18. Baskı), İstanbul: Küre Yayınları.
- De Jouvenel, B. (1957). *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*, İngilizceye (Çev. J.F. Huntington). London: Cambridge University Press, 171.
- Derdiman, R.C. (2006). *Anayasa Hukukunun Genel Esasları ve Türk Anayasa Düzeni*, İstanbul: Alfa Aktüel Yayınları.
- Descartes, R. (1994). *Metot Üzerine Konuşma*, (Çev. K. Sahir Sel), İstanbul: Sosyal Yayınları, 33.
- Devellioğlu, F. (1984). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi, 271.
- Dinçkol, V.B. (2001). *Atatürk Devrimi*, İstanbul: Der Yayınları.
- Doehring, K. (2002). *Genel Devlet Kuramı (Genel Kamu Hukuku)*, (Yeniden Düzenlenmiş İkinci Baskı) (Çev. Ahmet Mumcu), İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Doğru, O. (1998). *27 Mayıs Rejimi*, Ankara: İmge Kitabevi, 13.
- Duguit, L. (1954). *Kamu Hukuku Dersleri*. Süheyp Derbil (çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.

- Duguit, L. (2005). *Egemenlik ve Özgürlük, Devlet Kuramı*, (Çev. Didem Köse, Demet Koç, Der. Cemal Bali Akal), (2. Baskı), Ankara: Dost Kitabevi, 385.
- Dunn, J. (2001). John Locke: Güvene Dayalı Siyaset, (Çev: Mehmet Turhan), Brian Redhead (der.), *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 152-153.
- Durgun G.B. (2013). "Modernleşme, Bürokratik Elitizm ve Demokrasi", *Sosyoloji Okumaları*, (Der. Belma Tokuroğlu), 1.Baskı, Ankara: A Kitap, s.203-224.
- Durgun Ş. (2014). *Ulus inşası ve milliyetçilik* (1. Baskı), Ankara: Binyıl Yayınevi.
- Durgun, Ş. (2015). *Türkiye’de Devletçi Gelenek ve Müzik*, (3. Baskı), Ankara: A Kitap.
- Dürüşken, Ç. (çev.) (2007). Magna Charta seu Magna Charta Libertatum, Magna Charta, İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- Ebenstein, W. (2001). *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri* (Çev. İsmet Özel), (2.Baskı), İstanbul: Şule Yayınları.
- Eckstein, H. (1996). "Devlet Bilimi Üzerine", *Devlet ve Hukuk Üzerine Yazılar*, (Çev. ve Der. Mehmet Turan), Ankara: Gündoğan Yayınları, 65.
- Ekinci, E.B. (2006). "Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi", *Prof.Dr. Fikret Eren’e Armağan*, Ankara: Yetkin Yayınları.
- Erdem, F.H. (2006). *1982 Anayasasının Serüveni*, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arşivi, 15, 129-172.
- Erdem, Ç. (2018). "Osmanlı-Türk Modernleşmesi", *Türk-İslam Tarihinde Yönetim Uygulamaları*, (Ed. Murat Akçakaya), Ankara: Gazi Kitabevi, s. 495-544.
- Erden Kaya, E. (2014). *Erken Cumhuriyet Dönemi ulus inşa sürecinde ırk ve ırkçılık (1923-1938)*, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Erdoğan, M. (1999). *Türkiye’nin Anayasa Sorunu*, İstanbul: Yeni Türkiye Yayınları.
- Erdoğan, M. (2005a). *Anayasal Demokrasi*, Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Erdoğan, M. (2005b). *Anayasa Hukuku*, (3. Baskı), Ankara: Orion Yayınevi.
- Erdoğan, M. (2010). *Anayasal Demokrasi*. (8. Baskı). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Erdoğan, M. (2012). *Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset*, (8. Baskı), Ankara: Liberte Yayınları.
- Ergil, D. (1981). *Milli Mücadelenin Sosyal Tarihi*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Eroğul, C. (1974). *Anayasayı Değiştirme Sorunu: Bir Mukayeseli Hukuk İncelemesi*. Ankara: AÜSBF Yayınları.

- Eroğul, C. (2014). *Anatüzeeye Giriş*, Ankara: İmaj Yayınevi.
- Erözden, O. (2008). *Ulus-Devlet*, (2. Baskı), İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Esen, B.N. (1971). *Anayasa Hukuku Genel Esaslar*, (2. Baskı). Ankara: Ayyıldız Matbaası.
- Flanz, G.H. (1956). *XIX. Asır Avrupasında Anayasa Hareketleri*, çev. Necat Erder, Şerif Mardin, Aydın Sinanoğlu, Ankara: AÜSBF, New York University Graduate School of Public Administration and Social Service Müşterek yayınları.
- Friedrich C.J. (1999). *Sınırlı Devlet*, Mehmet Turhan (çev.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Gellner, E. (2008). *Ulus ve ulusçuluk* (2. baskı), (Çev. Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan), İstanbul: Hil Yayınları.
- Gencer, B. (2008). *Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Akültürasyon, 100.Yılında II. Meşrutiyet*, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 68.
- Gökalp, E. (2007). Milliyetçilik: Kuramsal Bir Değerlendirme, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 279-298.
- Gökalp, Z. (2004). *Türkleşmek, islamlaşmak, muasırlaşmak*, İstanbul: Eflatun Yayıncılık, 15.
- Gökpinar, M. (2016). *Anayasal Devlette Temel Hak Ve Özgürlükler Düzeni*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Göksu, H.T. (2011). Egemenlik ve Siyasal İktidar Perspektifinde Anayasacılık ve Anayasa, *TAAD*, 1(2/5), 339-358.
- Gönenç, L. (1999). "Siyaset Bilimi ve Anayasalar", *AÜSBFD*, 54(3), 100.
- Gönenç, L. (2007). Siyasi İktidar Kavramı Bağlamında Anayasa Çalışmaları İçin Bir Kavramsal Çerçeve Önerisi, *AÜHFD*, 56(1), 145-168.
- Göze, A. (2013). *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, (14. Bası), İstanbul: Beta Yayınları.
- Gözler, K. (1998). *Kurucu İktidar*. Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları.
- Gözler, K. (2008). *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*, (5. Baskı), Bursa: Ekin Basım Yayın Dağıtım.
- Gözler, K. (2012). *Anayasa Hukukunun Genel Esasları*, (3. Baskı), Bursa: Ekin Kitabevi.
- Gözübüyük, Ş. (2003). *Anayasa Hukuku*. (12. Baskı). Ankara: Turhan Kitapevi.



- Gül, C. (2010). *İktidarın Sınırlandırılması ve Hukuk Devleti*, Ankara: Adalet Yayınları, 62.
- Gülsoy, M.T. (2007). *Özgürlüklerin Korunmasında Anayasa Yargısının Yeri ve Meşruluğu*, Ankara: Yetkin Yayınları, 168.
- Gülsoy, T. (2003). *John Locke'un Siyaset Teorisinin Temel Kavramları ve Yasama Gücü*,  
<http://www.toplumdusmani.net/modules/wfsection/article.php?articleid=1956>  
 24 Mart 2018'de alınmıştır.
- Gündüz, A. (1990). İktidar ve Milletlerarası Sınırları, *İstanbul Barosu Dergisi*, 64(1-2-3).
- Güriz, A. (2003). *Hukuk Başlangıcı*, Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.
- Gürkan, Ü. (1988). Montesquieu ve Kanunların Ruhu: Hukuk Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 40(1), 9-31.
- Habermas, J. (2008). *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akıbeti*, (Çev.), Medeni Beyaztaş, İstanbul: Bakış Yayınları.
- Hacib, Y.H. (1988). *Kutadgu Bilig, II*, (Çev. Reşit Rahmeti Arat), (4. Baskı), Ankara: TTK Yayınları.
- Hakyemez, Y.Ş. (2003). Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı, Rousseau ve Türk Anayasaları Üzerindeki Etkisi, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(4), 69-92.
- Hakyemez, Y.Ş. (2004). *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı, Birinci Baskı*, Ankara: Seçkin Yayınları.
- Hamilton, A., Madison, J. ve Jay, J. (1962). *Anayasa Üzerine Düşünceler, Federalistlerin Makalelerinden Seçmeler*, (Çev. Mümtaz Soysal), Ankara: Yenilik Basımevi.
- Hanioğlu M.Ş. (2000). *Siyasal Temsil Olayının Osmanlı İmparatorluğundaki Yeri, Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, (Ed. Kalaycıoğlu, E. ve Sarıbay, A.Y.), İstanbul: Alfa Yayınları.
- Hardt, M., Negri, A. (2003). *İmparatorluk*, (Çev. Abdullah Yılmaz), (5. Baskı), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hatemi, H. (1989). *Hukuk Devleti Öğretisi*, (1. Baskı), İstanbul: İşaret Yayınları.
- Hayek, F.A. (1996). *Hukuk, Yasama ve Özgürlük: Kurallar ve Düzen*, (Çev. Atilla Yayla), Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 128.
- Hazır, H. (2004). *Anayasa Hukuku*, (3.Baskı), Ankara: Alter Yayınları.
- Hazır, H. (2009). *Anayasa Hukuku*, (4.Baskı), Ankara: Alter Yayınları.

- Heyd, U. (1973). *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Oxford at the Clarendon, 167.
- Heywood, A. (2011). *Siyaset*, (4. Baskı), (14. Bölüm Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, A. (2012). *Siyasetin Temel Kavramları*, (1. Baskı). Çeviren: Hayrettin Özler, Ankara: Adres Yayınları.
- Hinsley, F.H. (1966). *Sovereignty*, New York: Basic Books.
- Hobsbawm, E. J. (1993). *1780'den günümüze milletler ve milliyetçilik "program, mit, gerçeklik"* (Birinci basım), (Çev. Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Hobbes, T. (2012). *Leviathan veya bir din veya dünya devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti* (10. Baskı), Çev: Semih Lim, İstanbul: YKY Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (1997). Düşük Şiddetli Devrim, Devlet, *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 1, 61-77.
- İnalcık, H. (1958). Osmanlı Padişahı, *AÜSBFD*, 13(4), 70.
- İnalcık, H. (1964). Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu, T.T. Kur., *Belleten*, XXVII (109-112), 603-622.
- İnalcık, H. (2005a). *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, (2. Baskı), İstanbul: Eren Yayıncılık, 44-45.
- İnalcık, H. (2005b). *Tarihçilerin Kutbu "Halil İnalcık Kitabı"*, Söyleşi: Emine Çaykara, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2014). *Devlet-i Âliye II*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnternet: *Amasya Tamimi*, 1919  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2319> adresinden 27 Şubat 2018'de alınmıştır.
- İnternet: AYMKD. (1988/1). *Kararlar Dergisi*, 24, 589  
[http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/kararlar\\_dergisi/kd\\_24.pdf](http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/kararlar_dergisi/kd_24.pdf) 23 Mart 2018'de alınmıştır.
- İnternet: Danışma Meclisi. (1982). *Tutanak Dergisi*, 537-563,  
[https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/DM\\_\\_\\_/d02/.../dm\\_\\_02010154.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/DM___/d02/.../dm__02010154.pdf), 16 Mart 2018'de alınmıştır.
- İnternet: *Erzurum Kongresi Beyannamesi*, 1919  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2319> adresinden 27 Şubat 2018'de alınmıştır.
- İnternet: Küçük, A. (2015). *Egemenlik (Hâkimiyet), Halk Egemenliği Ve Milli Egemenlik Tartışmaları Ve Egemenlik Anlayışında Esaslı Dönüşüm*, 311-

361,  
<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/mdergi/article/download/5000167367/5000151284> 13 Şubat 2017’de alınmıştır.

İnternet: *Milli Güvenlik Kurulu*,  
<https://www.mgk.gov.tr/index.php/kurumsal/hakkimizda> adresinden 09 Aralık 2018’de alınmıştır.

İnternet: *Milli Güvenlik Kurulu Üyeleri*, <https://www.mgk.gov.tr/index.php/milli-guvenlik-kurulu/mgk-uyeleri> adresinden 14 Eylül 2018’de alınmıştır.

İnternet: *Misak-ı Milli Beyannamesi*, 1920  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2319> adresinden 27 Şubat 2018’de alınmıştır.

İnternet: *Nisa Suresi 58. Ayet*, <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Nis%C3%A2-suresi/551/58-ayet-tefsiri>, 23 Mart 2018’de alınmıştır.

İnternet: Resmi Gazete. (1982). *Yüksek Seçim Kurulu 458 Nolu karar*. 17874, 13,  
<http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/17874.pdf> 16 Mart 2018’de alınmıştır.

İnternet: *Sivas Kongresi Beyannamesi*” 1919  
<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2319> adresinden 27 Şubat 2018’de alınmıştır.

İnternet: TBMM Zabıt Ceridesi. (1336). *Devre I, İçtima Senesi 1*, Cilt 5, Üçüncü Basılış, [https://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/hukümetler/hukümetler\\_cilt\\_1.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/hukümetler/hukümetler_cilt_1.pdf) 23 Mart 2018’de alınmıştır.

İnternet: TBMM Zabıt Ceridesi. (1920). *Devre I, İçtima Senesi I*, Cilt I, [https://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/hukümetler/hukümetler\\_cilt\\_1.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/hukümetler/hukümetler_cilt_1.pdf) 23 Mart 2018’de alınmıştır.

İnternet; *Atatürk’ün 24 Nisan 1920 Tarihli Meclis Konuşmaları* (Düzenlenmiş Tutanaklar, 1.Yasama Yılı 24 Nisan 1920-Orijinal Tutanaklar, Devre I, İçtima Senesi 1: 24.4.1336)  
[https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk\\_konusma/1d1yy1.htm](https://www.tbmm.gov.tr/tarihce/ataturk_konusma/1d1yy1.htm) 17 Şubat 2018’de alınmıştır.

İpek, A. (2008). Ulus Egemenliği ve Halk Egemenliği Karşılaştırması ve Yeni Anayasa İçin Halk Egemenliği Önerisi, *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20, 211-236.

Jellinek, G. (2017). *İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi Üzerine – Modern Anayasa Tarihine Bir Katkı*, (1. Baskı), (Çev. Rezzan İtişgen Dülger ve Muzaffer Dülger), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Kaboğlu, İ. (2010). *Değişiklikler Işığında 1982 Anayasası, Halk Neyi Oylayacak*. Ankara: İmge Kitapevi.

Kaboğlu, İ.Ö. (2012). *Anayasa Hukuku Dersleri*, (8. Baskı). İstanbul: Legal yayıncılık.

- Kaboğlu, İ.Ö. (2014). *Anayasa Hukuku Dersleri*, (9. Baskı). İstanbul: Legal yayıncılık.
- Kahraman, H.B. (2002). Modern Türk Siyasetinin Rousseaucu Kısıtlamaları Üstüne Rousseau-Kant Bağlamında Bir Değerlendirme, *Toplum ve Bilim*, 93, 55-82
- Kahraman, H.B. (2008). *Türk siyasetinin yapısal analizi*, İstanbul: Agora, 110.
- Kansu, A. (2002). 1908 Devrimi, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kapani, M. (1993). *Kamu Hürriyetleri*, (7. Baskı). Ankara: Yetkin Yayınları.
- Kapani, M. (2009). *Politika Bilimine Giriş*, (23. Baskı), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Karaböcek, C. (2011). *Modern Devlette Egemenlik Sorunu*, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karamustafaoğlu, T. ve Turhan, M. (1993). *1961-1982 T.C. Anayasaları, karşılıklı Metinler ve 1876, 1921, ve 1924 Anayasa metinleri*, (3.Baskı), Ankara: Savaş Yayınlar.
- Karal, A.S. (2013). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kanun-ı Esasiye Kadar Anayasa Yönünde Gelişmeler*, Prof.Dr. Özer Ergenç'e Armağan, Ümit Ekin (Ed.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 24.
- Karal, E.Z. (1977). *Osmanlı Tarihi*, (C.VII, 2. Baskı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 313.
- Karal, E.Z. (1988). *Osmanlı Tarihi (Nizamı Cedid ve Tanzimat Devirleri 1789-1856)*, Cilt: V, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karal, E.Z. (1999), *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları*, (2. Baskı), Ankara: TTK Yayınları.
- Karal, E.Z. (2003). *Atatürk ve devrim*, Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 45.
- Karatepe, S. (1993). *Darbeler, Anayasalar ve Modernleşme*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karpat, K.H. (2012). *Türk demokrasi tarihi*, (3. Baskı), İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kartal, O. (2013). "Giorgio Agamben", *Siyaset Felsefesi Tarihi* (içinde), (Ed.) Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 835-850.
- Kaya, F.G. (2010). *Felsefe ve Teolojinin Kaynağında Schmitt ve Strauss'ta Politik Olan*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Keskinsoy, Ö. (2013). *1982 Anyasasına Göre Cumhurbaşkanı'nın Statüsü ve Sorumluluğu*, (1. Baskı), Ankara: Savaş Yayınevi.

- Keskinsoy, Ö. (2016). *Anayasa Hukuku Ders Notları ve Soruları*, Ankara: Monopol Yayınları.
- Keskinsoy, Ö. (2018a). *Anayasa ve Türk Anayasa Hukuku*, (1. Baskı), Ankara: Monopol Yayınları.
- Keskinsoy, Ö. (2018b). "Kanun-ı Esasî", *Türk-İslam Tarihinde Yönetim Uygulamaları*, (Ed. Murat Akçakaya), Ankara: Gazi Kitabevi, s. 265-285.
- Keyman, F. (1999). *Türkiye ve radikal demokrasi: modern zamanlarda siyaset ve demokratik yönetim*, İstanbul: Bağlam Yayınları, 177.
- Kılıç, A.F. (2011). *Türk Devrimi ve Egemenlik Anlayışındaki Dönüşüm*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kılıç, S. (2014). *Kanun-ı Esâsî'de Egemenlik Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kızıltan, Y. (2006). I. Meşrutiyet'in İlanı ve İlk Osmanlı Meclis-i Mebusan'ı, *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 26(1), 251-272.
- Kia Akkaya, R. (2006). *Moderniteden Postmoderniteye Egemenlik ve Hukuk*, İstanbul: Beta Yayınları, 17.
- Kili, S. ve Gözübüyük, A.Ş. (2000). *Sened-i İttifak'tan Günümüze Türk Anayasa Metinleri*, (2. Baskı), İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- Kinross, L. (1977). *The Ottoman Centuries: The Rise and the Fall of the Turkish Empire*, London: Jonathan Cape.
- Koçak, M. (2001). *Modern Egemenlik Düşüncesi ve Mustafa Kemal Atatürk'ün Ulusal Egemenlik Anlayışı Üzerine Düşünceler*, Prof. Dr. Vecdi Aral'a Armağan, Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 169-181.
- Koçak, M. (2005). İngiltere'de Parlamento ve Parlamentonun Egemenliği Doktrinin Tarihsel Kökleri, *Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5, 241-257.
- Koçak, M. (2006), *Batı'da ve Türkiye'de Egemenlik Anlayışının Değişimi, Devlet ve Egemenlik*, (1. Baskı), Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Köker, L. (1995). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2008). *Kanunilik Ve Meşruluk: Türk Hukuk Kültürüne Eleştirel Bir Yaklaşım İçin Notlar*, Prof. Dr. Ergun Özbudun'a Armağan Cilt I-Siyaset Bilimi, Kemal Gözler, Serap Yazıcı, Fuat Keyman (Ed.). Ankara: Yetkin Yayınları, 329-346.
- Krasner, S. (2001). Abiding Sovereignty, *International Political Science Review*, 22(3), 229-251.

- Krasner, S.D. (1999). *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press.
- Kubalı, H.N. (1960). *Türk Esas Teşkilat Hukuku Dersleri*, İstanbul: Tan Matbaası.
- Kubalı, H.N. (1969). *Anayasa Hukuku Dersleri, Genel Esaslar ve Siyasal Rejimler*, İstanbul: Kutulmuş Matbaası.
- Kubalı, H.N. (1971). *Anayasa Hukuku Dersleri, Genel Esaslar ve Siyasal Rejimler*, İstanbul: İÜHF Yayınları.
- Kuran, E. (1997). *Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler*, (2. Baskı), Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kurubaş, E. (2006). SSCB Sonrası Türk Cumhuriyetlerinde Yeni Uluslaşma Süreçleri Üzerine Bir Değerlendirme, *Uluslararası Hukuk ve Politika*, 2(5), 112-133.
- Kutsal, A.Ü. (2014). *Türkiye'de Anayasal ve Kurumsal İnşa Bağlamında Modernleşme (1876-1982)*, Yüksek Lisans Tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Kuyurtar, E. (2013). "John Locke", *Siyaset Felsefesi Tarihi* (içinde), (Ed.) Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 249-264.
- Kuzu B. (1999). *Türk Anayasa Metinleri ve İlgili Mevzuat*, İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Küçük, A. (2005). "Türkiye'de Anayasalar ve Anayasacılık Hareketleri", (Ed.) Selahaddin Bakan, Adnan Küçük, Ahmet Karadağ, *Türkiye'de Siyasal Hayat*, İstanbul: Aktüel Yayınları.
- Küçük, A. (2012). *Türkiye'nin Siyasal ve Anayasal Rejimi*, Ankara: Orion Kitabevi.
- Küçükömer, İ. (2014). *Batılılaşma & Düzenin Yabancılaşması*, (5. Baskı), İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Lewis, B. (2000). *Modern Türkiye'nin doğuşu* (8. baskı), (Çev. Metin Kıratlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Lipson, L. (1978). *Politika Biliminin Temel Sorunları*, (Çev. Tuncer Karamustafaoğlu), (2. Baskı), Ankara: AÜHF Yayınları.
- Locke, J. (2012). *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*, (Çev.) Fahri Bakırcı, 2. Baskı, Ankara: Ebabil Yayınları.
- Machiavelli, N. (2013). *Hükümdar*, (Çev. Gaye Demircioğlu, Ayşe Çavdar), (3. Baskı), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mahçupyan, E. (2000). *Batı'dan Doğu'ya, Düünden Bugüne Zihniyet Yapıları ve Değişim*, İstanbul: Patika Yayınları.

- Mardin Ş. (1989/1992). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri: 1895-1908*, (3. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye’de toplum ve siyaset-makaleler I*, (Der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder), 1.Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2000). Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar; Merkez-Çevre İlişkileri, (Ed. Kalaycıoğlu E., Sarıbay A.Y.) *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, İstanbul: Alfa Yayınları, 79-104.
- Mardin, Ş. (2010). *Bütün Eserleri -5- Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (9. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları, 21.
- Mardin, Ş. (2012). *Türk modernleşmesi-makaleler 4* (21. baskı), (Der. Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Meray, S. (1979). *Uluslararası Hukuk ve Örgütler*, (Gözden Geçirilmiş 2. Baskı), Ankara: AÜSBF Yayınları.
- Meray, S.L. (1956). Devletler Hukukunda Bazı Terim Meseleleri, *AÜSBFD*, 11(4), 59-62.
- Meriç, C. (1980). *Kırk Ambar*, İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Montesquieu, C.L.S. (1998). *Kanunların Ruhu Üzerine I*, (2.Baskı), (Çev.), Fehmi Baldaş, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Montesquieu, C.L.S. (2014). *Kanunların Ruhu Üzerine*, (Çev.), Fehmi Baldaş, İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Morin, E. (1995). *Avrupa’yı Düşünmek*, Şirin Tekeli (çev.), İstanbul: Afa Yayınları.
- Musulini, J. (1983). Hürriyet Bildirgeleri, (1. Baskı), Necmi Zekâ (Çev.), İstanbul: Belge Yayınları.
- Newman, W.J. (2012). Yazılı Olmayan Anayasal Prensiplerin Kanada Anayasası Yorumunda Rolü, Fatih Öztürk (çev.). *Yeni Anayasa İçin Yol Haritası* içinde, (31-41). Fatih Öztürk (Ed.), İstanbul: Adalet ve Hukuk Derneği Yayınları.
- Ocak, A.Y. (1998). *Osmalı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Odyakmaz, Z., Kaymak, Ü., Ercan, İ. (2008). *Anayasa Hukuku, İdare Hukuku*, İstanbul: Arıkan Basım Yayım Dağıtım.
- Okandan, R.G. (1951). *Umumi hukuk tarihi dersleri*, İstanbul: İÜHF Yayınları.
- Okandan, R.G. (1966). *Umumi âmmе hukuku (devletin doğuşu, pozitif ve teorik gelişmesi, unsurları)*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Onar, E. (2003). *Kanunların Anayasaya Uygunluğunun Siyasal ve Yargısal Denetim Alanında Ülkemizde Öncüler*, Ankara.

- Onar, S.S. (1966), *İdare Hukukunu Umumi Esasları*, (c. 1, 3. Baskı), İstanbul: İ. Akgün Matbaası.
- Orhan, Ö. (2014). Türkiye’de Rousseau algısına eleştirel bir bakış: atatürk rousseau’dan etkilenmiş miydi? *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 17, 215-235.
- Ortaylı, İ. (1985). Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar, *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi.*, (Haz.) Murat Belge ve Fahri Aral, C.VI, Ankara: İletişim Yayınları, 1702-1703.
- Ortaylı, İ. (2002). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*, (12. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ozankaya, Ö. (1994). *Cumhuriyet Çınarı*, (1. Baskı), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ögel, B. (1982). *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*, Ankara: Başbakanlık Basımevi.
- Ögel, B. (2001). *Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.
- Öğüt, S. (2013). Egemen Eşitlik Prensibine Modern Uluslararası Hukuk Açısından Bir İstisna Hali Olarak Yaklaşma, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi (MÜHF-HAD)*, 19(3), 147-162.
- Özbudun, E. (2004). Türk Siyasal Hayatı, Anadolu Üniversitesi, (Editör: Levend Kılıç), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 43-44.
- Özbudun, E. (2007). *Çağdaş Türk Politikası-Demokratik Pekişmenin Önündeki Engeller*, (2. Baskı), (Çev. Ali Resul), İstanbul: Doğan Kitap.
- Özbudun, E. (2008). *1921 Anayasası*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.
- Özbudun, E. (2012). *1924 Anayasası*, (1.Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özbudun, E. (2014). *Türk Anayasa Hukuku*, (Gözden Geçirilmiş 15. Baskı), Ankara: Yetkin Yayınları.
- Özcan, A. (1982). *Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi*, İÜTD, 33, 7-56.
- Özçelik, S. (1959). Sened-i İttifak, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 24 (1-4), 1-12.
- Özdoğan, M. (2017). *Türkiye’de Ulus İnşası ve Dil Devrimi (1839-1936)*, Ankara: Astana Yayınları.



- Özer, A. (2004). Ülkemizde Egemenlik ve Yargı Erkinin Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Kararları Karşısındaki Durumu, *Anayasa Yargısı Dergisi*, 20, 187-194.
- Özer, A. (2012a). *Türk Anayasa Hukuku, Türklerin Devlet Anlayışı ve Anayasal Yapılanma*, Ankara: Turhan Kitabevi.
- Özer, İ. (2012b). Cumhuriyet döneminde devrimler, toplumsal yaşama etkileri ve gündelik hayat, (Ed. Memet Zencirkıran), *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (3. baskı), Bursa: Dora Yayınları, 123-153.
- Özkırımlı, U. (2009). *Milliyetçilik kuramları eleştirel bir bakış* (3. baskı), Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özkorkut, N.Ü. (2004). 1876 Anayasasının Hukuk Devleti Unsurları Açısından Osmanlı Devlet Anlayışına Getirdiği Yenilikler, *AÜHFD*, 53(1), 173-184.
- Özlem, D. (2002). *Kavramlar ve Tarihleri I*, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 48.
- Öztuna, Y. (2013). *Bir Darbenin Anatomisi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 44-51.
- Özyakışır, D. (2006). Ulus-Devlet ve Milli Egemenlik Bağlamında Teorik Bir Küreselleşme Eleştirisi, *Jeopolitik Dergisi*, 5(31).
- Paine, T. (1969). *Rights of Man*, (Der. Henry Collins), Harmondsworth: Pelican Classics.
- Pamir A. (2004). Osmanlı egemenlik anlayışında Senedi İttifak'ın yeri, *AÜHFD*, 53(2), 61-82.
- Parla, T. (1991). *Türkiye'de Anayasalar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Patton, M.J. (1995). "Constitutionalism and Political Culture in Turkey" in Political Culture and Constitutionalism, (Ed. Daniel P. Franklin-Michael J. Baun), New York: M.E.Sahrpe.
- Pazarcı, H. (1999). *Uluslararası Hukuk Dersleri, II. Kitap*, (6. Baskı), Ankara: Turhan Kitabevi, 20-21.
- Petrovic, M. (2004). Constitution and Legitimacy. *Law and Politics*, 2(1), 7-39.
- Phillpott, D. (1999). Westphalia, Authority and International Society, ed. R. Jackson, *Sovereignty at the Millennium*, Massachusetts: Blackwell Pub.
- Pittard, E. (1936). *Türk Irkı Hakkında* (Çev. Ş. A. Kansu). *Ülkü Halkevleri Dergisi*, VI (45).
- Poggi, G. (2009). *Modern Devletin Gelişimi*, Şule Kut & Binnaz Toprak, (çev.), (5. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Poggi, G. (2011). *Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, (çev.) Aysun Babacan, (3. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Popper, K. (1989). *Açık Toplum ve Düşmanları*, (C. 1, 2. baskı), (Çev. Mete Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi, 123-126.
- Portakal, H. (2003). *Rönesans ve Laiklik*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Poyraz, T., Arıkan, G. (2003). Avrupa-Türkiye İlişkileri ve Dönemsel Olarak Değişen "Öteki" Tanımları, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 61-71.
- Preuss, U.K. (2011). Devletlerin Eşitliği ve Anayasal Bir Küresel Düzendeki Anlamı, *Hacettepe Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1(1), s.133.
- Rawls, J. (2006). *Political Liberalism*, USA: Columbia University Press, 1993, (Çev.) Mehmet Fevzi Bilgin, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 265.
- Rousseau, J.J. (2011). *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Zafer Savaş, Ankara: Nilüfer Yayıncılık.
- Sabine, G. (1969). *Siyasal Düşünceler Tarihi 2: Yeni Çağ*, çev. Alp Öktem, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 82.
- Sadoğlu, H. (2010). *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, (2. Baskı), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Sağlam, F. (2013). *Anayasa Hukuku Ders Notları*, Birinci Baskı, Lefkoşe: Yakın Doğu Üniversitesi Yayınları.
- Sahakian, W. (1995). *Felsefe Tarihi*, (3 Baskı), Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- Salihpaşaoğlu, Y. (2013). Mutlak Monarşiyeye Laik Savunma: Tevratın Canavarı Leviathan, *AÜHFD*, 62 (3), 819-853.
- Sancar, M. (2014). *Devlet Akli Kısılcısında Hukuk Devleti*, (7. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sander, O. (2011). *Siyasi Tarih İlkçağlardan 1918’e*, (22. Baskı) Ankara: İmge Kitabevi.
- Saraç, T. (1985). *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*, (constituer maddesi). İstanbul: Adam Yayınları, 310.
- Sarıca, M. (1969). *Fransa ve İngiltere’de Emredici Vekâletten Yeni Temsil Anlayışına Geçiş*, İstanbul: İ.Ü.H.F. Yayınları, 182-183.
- Sarıca, M. (1993). *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*, (6. Baskı), İstanbul: Gerçek Yayınları.

- Savcı, B. (1957). *Siyasi İktidarı Hukukla Bağlama Çabasının Geçirdiği Seyir*, AÜSBFD, XII(4), 65-127.
- Savcı, B. (1974). Batılı İlkeler Altında Demokratikleşme, AÜSBFD, XXIX(1-2), 10.
- Saygılı, A. (2015). *Kutsal Canavar Devlet*, (3. Baskı), Ankara: İmaj Yayınevi.
- Schilling, K. (1971). *Toplumsal Düşünce Tarihi: Birey-Topluluk-Toplum*, çev. Nihal Önal, İstanbul: Varlık Yayınları, 216.
- Schmitt, C. (2012). *Siyasal Kavramı*, (Çev. Ece Göztepe), (2. Baskı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Schmitt, C. (2016). *Siyasal İlahiyat - Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, (Çev. Emre Zeybekoğlu), (5. Baskı), Ankara: Dost Kitabevi.
- Sencer, M. (1984). 1980'e kadar Türkiye'de Siyasal Ve Anayasal Süreçler, *Amme İdaresi Dergisi*, 17(4), 3-32.
- Sevinç, M. (2012). "Türkiye'de Anayasal Düzen: 1920-2012", (Der. Faruk Alpkaya ve Bülent Duru), 1920'den günümüze Türkiye'de toplumsal yapı ve değişim, Ankara: Phoenix Yayınevi, 15-90.
- Sieyes, E.J. (2005). *Üçüncü Sınıf Nedir?* (Çev. İsmet Birkan), Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 68.
- Smith, A.D. (1994). *Milli kimlik* (1. baskı), (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Soysal, M. (1997). *100 Soruda Anayasanın Anlamı*, (Gözden Geçirilmiş 11. Baskı), İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Spruyt, H. (1994). *The Sovereign State and Its Competitors: An Analysis of System Change*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 185.
- Starck, C. (2005). *Anayasal Demokrasi ve Sınırlı Yönetim*, (Çev. Gülüm Bayraktaroğlu), İçinde: *Demokrasi ve Yargı*, Ed: Ozan Ergül, Ankara: TBBY, 25.
- Stern, K. (2001). *Küresel Anayasacılık Hareketleri ve Yeni Anayasalar*, İçinde: Uluslararası Anayasa Hukuku Kurultayı, Ankara 46.
- Sunay, R. (2007). *Tartışılan Egemenlik*, Ankara: Yetkin Yayınları, 22.
- Şahin, A. (2011). Siyasal Düşünceler Tarihinde "Sınırlı Devlet" Fikrinin Kadimliği ya da Genel Kamu Hukuku Bağlamında İnsan, Özgürlük ve Devlet İktidarı Algısındaki Evrilme, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, XV, 311-362.
- Şahin, E. (2013). *Türk Anayasa Tarihinde Kurucu İktidarların Meşruluğu Sorunu*, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul.

- Şenel, A. (2004). *Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş*, (11. Baskı), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tanilli, S. (1981). *Devlet ve Demokrasi*, İstanbul: Say Yayınları, 112.
- Tanör, B. (1991). *Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasal gelişmeler*, İstanbul: Der Yayınları.
- Tanör, B. (1998). *Türkiye'de Kongre İktidarları, (1918–1920)*, (1.Baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tanör, B. (2012). *İki Anayasa, 1961-1982*, (4. Baskı), İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.
- Tanör, B. (2016). *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789-1980)*, (27. Baskı), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tataroğlu, M. (2012). Cumhuriyetten günümüze Türk bürokrasisi (Ed. Memet Zencirkıran), *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*, Bursa: Dora Yayınları, 222.
- Tekeli, İ. ve İlkin, S. (2000). Küreselleşme Ulus-Devlet Etkileşimi Bağlamında AB-Türkiye İlişkilerinin Yorumlanması, *Doğu-Batı*, 10, 113-138.
- Teziç, E. (2012). *Anayasa Hukuku*. (14. Baskı), İstanbul: Beta Yayınları.
- Timurtaş, F.K. (1979). *Uydurma Olan ve Olmayan Yeni Kelimeler Sözlüğü*, İstanbul: Umur Kitapçılık.
- Toprak, Zafer (2012). *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji*, İstanbul: Doğan Yayınları.
- Tufay, M. (1988). *Voltaire'nin Kandid'i, Bulgaristan Soykırımı ve İnsan Hakları*, Erol Güngör İçin, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 36.
- Tunaya, T.Z. (1980). *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*, (IV. Baskı), İstanbul: İÜHF Yayınları.
- Tunçel, A. (2013). *Charles- Louis De Secondat Baron De Montesquieu, Siyaset Felsefesi Tarihi* (içinde), (Ed.) Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 264-283.
- Turan, Ş. (1982). *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 13-14.
- Turhan, M. (1994). Anayasa ve Anayasacılık, *Amme İdaresi Dergisi*, 27(3), 3-12.
- Turhan, M. (1997). *Anayasal Devlet*, Ankara: Gündoğan Yayınları, 172.

- Turhan, M. (2003). Değişen Egemenlik Anlayışının Hak ve Özgürlüklerin Korunmasına Etkileri ve Türk Anayasa Mahkemesi, *Anayasa Yargısı*, 20, 215-248.
- Türcan, T. (2001). *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 124.
- Türe, F. (2005). Türkiye’de Siyasal Egemenlik Kavramının Gelişimi: Osmanlı’dan Cumhuriyete Tarihsel Süreç, *Akademik Fener Dergisi*, 2(4), 28-51.
- Türkçe Sözlük 1. (1988). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Türkkan, H. (2013). *Osmanlı Devleti’nde Anayasa Düşüncesinin Gelişimi ve Kanun-ı Esasi Tartışmaları*, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Türküne M. (1995). *Osmanlı Modernleşmesinin Kökleri*, İstanbul: Yeni Şafak Yayınları.
- Türküne, M. (2006). *Siyaset* (4. baskı), Ankara: Lotus Yayınları.
- Tütengil, C. O. (2010). *Atatürk’ün milliyetçilik anlayışı* (1. baskı), İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 56.
- Uygun, O. (1996). *Federal Devlet*, (1. Baskı), İstanbul: Çınar Yayınları.
- Uygun, O. (1999). *Üniter ve Federal Devlet Açısından Egemenliğin Bölünmezliği İlkesi: Cumhuriyet’in 75. Yıl Armağanı Kitabı*, İstanbul: İÜHF Yayınları.
- Üçok, C., Mumcu, A., Bozkurt, G. (2002). *Türk Hukuk Tarihi*, (10. Baskı), Ankara: Savaş Yayınevi.
- Üskül, Z. (1997). *Siyaset ve Asker*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Vatandaş, C. (2012). *Kapsam ve yöntem açısından Türk modernleşmesi* (Ed. Memet Zencirkıran), Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı, Bursa: Dora Yayınları, 63-100.
- Weber, M. (1995). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, (çev.) Özer Ozankaya, Ankara: İmge Kitabevi, 92.
- Wheare, K.C. (1984). *Modern Anayasalar*, Mehmet Turhan (çev.), İstanbul: Değişim Yayınları.
- Yakuboğlu, K. (2006). Osmanlı Siyaset Felsefesinde Egemenliğin Meşruiyet Problemi, *EKEV Akademi Dergisi*, 28(7-8), s. 60.
- Yayla, A. (2012). Anayasacılık, Anayasal Demokrasi ve İdeolojiler, *Liberal Düşünce*, 66, 13-22.
- Yazıcı, S. (1997). *Türkiye’de Askeri Müdahalelerin Anayasal Etkileri*, Ankara: Yetkin Yayınları, 101-134.

- Yazıcı, S. (2005). Avrupa Birliği Süreci: Ulus Devletten Ulusüstü Devlete Geçişte Hukuk Devletinin Değişen İçeriği, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 54(4), 77-118.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2000). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, (İkinci baskı), Ankara: Seçkin Yayıncılık, 140-141.
- Yıldırım, M. (2001). *Milli Egemenlik Kavramı ve Türkiye’de Seçim Sistemleri* Yüksek Lisans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Yılmaz, E. (1992). *Hukuk Sözlüğü*, (Genişletilmiş 4.Baskı), Ankara: Yetkin Basımevi.
- Yılmaz, F. (2012). *Türk Anayasa Tarihi (1808-2010)*, (4. Baskı), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Yurtseven, Y. (2006). *Osmanlı Devletinde Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 230.
- Yücel Batmaz, N. (2018). “Türklerde Devlet Anlayışı”, *Türk-İslam Tarihinde Yönetim Uygulamaları*, (Ed. Murat Akçakaya), Ankara: Gazi Kitabevi, s. 3-64.
- Yüzbaşıoğlu, N. (1996). *1982 Anayasası ve Anayasa Mahkemesi Kararlarına Göre Türkiye’de Kanun Hükmünde Kararnameler Rejimi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Zabunoğlu, Y.K. (2015). *Devlet Kuramına Giriş*, (2. Baskı), Ankara: İmaj Yayınevi.
- Zürcher, E.J. (2013). *Modernleşen Türkiye’nin tarihi* (28. baskı), (Çev. Yasemin Saner), İstanbul: İletişim Yayınları.

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : ÖZDOĞAN, Mehmet  
 Uyuğu : T.C.  
 Doğum tarihi ve yeri : 05/07/1986 Gaziantep  
 Medeni Hali : Evli  
 Telefon : 0 (506) 292 53 12  
 Faks : -  
 e-posta : mozdogano@hotmail.com



| Eğitim Derecesi | Okul/Program                         | Mezuniyet Yılı |
|-----------------|--------------------------------------|----------------|
| Doktora         | Gazi Üniv./Siyaset Bil. ve Kamu Yön. | 2018           |
| Yüksek Lisans   | Gazi Üniversitesi/Kamu Yönetimi      | 2014           |
| Lisans          | Kırıkkale Üniversitesi/Hukuk Fak.    | Devam Ediyor   |
| Lisans          | Polis Akademisi/Güvenlik Bil. Fak.   | 2009           |
| Lise            | Gaziantep Fen Lisesi                 | 2004           |

### Yabancı Dil

İngilizce, Fransızca

### Yayınlar

- Özdoğan, M. (2016). "Emniyet Teşkilatı Disiplin Tüzüğü ve Anayasa Mahkemesi Kararı", *Polis Dergisi*, Yıl: 22, Sayı: 86, 38-41.
- Özdoğan, M. (2017). Türkiye'de Ulus İnşası ve Dil Devrimi (1839-1938), Ankara: Astana Yayınları.
- Özdoğan, M. (2018). "Neo-Weberyen Devlet ve Bürokrasi", *Gazi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:5, Sayı: 14, 597-608.

### Hobiler

Futbol, masa tenisi, kitap okuma



*GAZİLİ OLMAK AYRICALIKTIR..*



