

## Türkiye’de Vatandaşlık ve Anayasal Süreç

### *Constitutional Process and Citizenship in Turkey*

**Ejder Ulutaş**

#### **Özet**

Mevcut anayasa da (1982) dahil olmak üzere Türkiye’de inşa edilen anayasalar ciddi sosyolojik, siyasal ve hukuksal problemlere sahiptir. Anayasalar genellikle askeri müdahalelerin akabinde vücuda getirilmiştir. Dolayısıyla demokratik değerlerin karşısında konumlandırılacak bir mahiyet arz etmektedir. Bilindiği üzere, Cumhuriyeti kuran siyasi iradede, Osmanlı yönetim yapısının tebaaya yönetici karşısında edilgen bir konum biçtiği ve bu durumun aşılması gerektiği düşüncesi hakimdi. Bu amaçla tebaa yerine vatandaş kavramı ön plana çıkarıldı. Yapılan analizlerde edilgen tebaanın yerine ikame edilmeye çalışılan etkin vatandaş profilinin aslında pek de inşa edilmediği görülmektedir. Egemenlik ilişkisinin Osmanlı’nın aksine Cumhuriyet tarihinde demokratik bir temele oturduğunu söylemek zordur. Osmanlı’da yöneten-tebaa ilişkisi Cumhuriyet Türkiye’sinde devlet anayasası-vatandaş biçimine evrilmiştir. Anayasaların tanımladığı vatandaş, belli bir kesimi temsil etmekten öteye geçememiştir. Ancak son dönemlerde küresel konjonktürün de etkisiyle hem devlet kanadında hem de halk içerisinde insan haklarına dayalı sosyal mutabakatın yani yeni bir anayasanın inşası yönünde olumlu bir irade hakim. Bu makale, Türkiye’deki demokrasi ve insan hakları konusunda yaşanan ve gelinen süreci de göz önünde bulundurarak anayasa ve vatandaşlığa dair bir değerlendirme niteliğini taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Anayasa, Vatandaşlık, Devlet, Demokrasi, Kamusal Alan, Egemenlik.

---

Arş. Gör. Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.  
ejder\_ulutas@hotmail.com.

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

**Abstract**

*All Constitutions written in Turkey have had some serious sociological, political and judicial problems including the last one drawn up in 1982. Constitutions in Turkey have generally been established following military coups and therefore have some features that can be positioned against democratic values. As known, the political power which founded the Turkish Republic was strongly against the idea of commoners being passive subjects of the Ottoman rulers. Furthermore, they firmly believed that this situation had to be transcended. To this end, instead of a “subject” the concept of citizenship was endorsed. However, upon analysis, it is observed that trying to substitute an active citizen profile instead of a passive one could not quite be accomplished. In contrast to the Ottomans, in the history of the Turkish Republic, it is difficult to affirm the notion that sovereignty was based on democracy. The relationship between rulers and subjects evolved to form the basis of the constitution and citizenship in the Republic of Turkey. The citizen, who was defined by constitutions, has not been able to go beyond representing a certain group. In recent years, however, with the influence of the global conjuncture, both at the state level and in the public sphere, there is a consensus to construct a social deal, i.e. a new constitution embracing human rights. This article, aims to assess the constitution and citizenship taking into consideration some developments regarding democracy and human rights in Turkey.*

**Keywords:** *Constitution, Citizenship, State, Democracy, Public Area, Sovereignty.*

## Giriş

Egemenliğin söylemsel düzeyde millete teslim edildiği bir devlet olma özelliğini bugüne kadar devan ettiren Türkiye’de anayasaların inşası ve bu inşanın akabinde üretilen söylemlerin dayandığı temel retorik, egemenliğin kayıtsız şartsız kullanımudur. Egemenliğin, kendinden menkul bir edayla kullanım düşüncesi şüphesiz büyüsel dünyanın da kapısını aralayacak bir muhayyileye vize vermektedir. Ancak bu büyüsel dünya ne yazık ki Türkiye’de habire bozuma uğramakta, egemenliğin millet merkezliliğine dair üretilen retorik ise çoğu zaman yitirilmiş anlamlar dünyasının bir parçası olarak kalmaktadır. Bu yüzden egemenliğin millete ait olduğunu söylemek bunca yıldır yaşanan egemenlik-temsiliyet sorununu çözebilmiş değildir. Kendisini anayasa ve vatandaşlık ilişkilerine dayandırarak var etmeye çalışan siyasal ideoloji; temsil ve egemenlik sorununu yine kendisinin tanımladığı bir anayasa çerçevesinde çözme yoluna gitmişti. Yüzü tamamen Batıya dönük bir vatandaş profili aynı zamanda ideal bir vatandaşın nasıl olması gerektiğinin kodlarını da taşıyordu. Yüzlerin Batıya dönük olması gerekiyordu, çünkü Osmanlı yönetim yapısının tebaaya yönetici karşısında edilgen bir konum biçtiği ve bu durumun aşılması gerektiği düşüncesi hakimdi. Edilgen tebaanın yerine ikame edilmeye çalışılan etkin vatandaş profilinin ne kadar başarılı olduğu sorusu orta yerde duruyor. Anayasal düzlemde yapılan vatandaşlık tanımlarının ne kadar Türkiye toplumuyla özdeş? Egemenlik ilişkisinin Cumhuriyet tarihinde demokratik bir temele oturduğunu söylemek zor. Osmanlı’da yöneten-tebaa ilişkisi Cumhuriyet Türkiye’si’nde devlet-vatandaş biçimine evirilmiştir.

Egemenliğin kime ait olduğu ve kimin adına kullanıldığına dair soru(n) siyaset sosyolojisi ve felsefesinde önemli ve dinamik bir literatür oluşturmaktadır. “Egemenlik kavramının ilk olarak tanımlamasını yapan, onu sistemleştirerek belirli bir teori haline getiren ünlü Fransız hukukçusu Jean Bodin’dır. Bodin, 16.yüzyılın sonlarına doğru yayımladığı “Devletin Altı Kitabı” (Les Six Livres de la Republique) isimli eserinde egemenliği ülkede yaşayan bütün insanlar, “bütün vatandaşlar ve tebaa üzerinde kanunla kısıtlanmayan en üstün iktidar” olarak tanımlıyordu. Böylece egemenlik, Bodin’e göre, sınırsız ve mutlak bir iktidardır. Egemenlik aynı zamanda tektir, bölünemez ve devredilemez”(Akt: Kapani, 2011: 60). Egemenlik her ne şekilde

tanımlanırsa tanımlansın, öz ve esas olarak, kendinden daha üst bir otorite olmamasını veya eğer böyle bir şey varsa ona boyun eğmemesi ve kendinin bizatihi bir üst otorite olması halidir” (Kılıçbay, 2011: 17–18). Fakat egemenliğin mutlak ve sınırsız olması durumunun, demokrasi ve hukuk ilkesiyle bağdaşmadığını ifade eden Aydın’a göre (2011: 126) devlet de mutlak ve sınırsız olamaz, içeride ve dışarıda bir hukukla sınırlıdır. Egemenliğin mutlak-sınırsız olduğu bir sistem olsa olsa monarşiyle tanımlanabilir.

Egemenliği siyaset sosyolojisi ekseninde ve otorite bağlamında dolaşıma sokan, ona farklı içerikte meşruiyetler atfeden Weber; egemenliğin üç ideal tipinden (rasyonel, geleneksel ve karizmatik) bahseder. Weber’in formüle ettiği bu tipler esasında Türkiye’deki egemenliğin kullanım alanlarını ve içeriklerini tespit etmede önemli bir işleve sahip. Türkiye’deki Egemenliğin kullanımı ve meşruiyet dayanakları bakımından bu üç tipi de temsil edecek bir malzeme mevcut. Anayasal düzlemde egemenlik ve onun temsili her ne kadar irade sahibi bir halka nispet edilse de, uygulamada egemenlik halka bırakılmayacak kadar ciddi bir iş olarak görülmektedir. Bu açıdan otoritenin çoğu zaman halk için fakat halka rağmen bir pratikler dizisiyle sadır olması işten bile değildir.

Bu çalışma, Türkiye’deki anayasal süreci de göz önünde bulundurarak anayasa ve vatandaşlık konusunda gelinen noktanın bir değerlendirmesini yapmayı amaçlamaktadır. İnsan birlikteliğini mümkün kılmakla kalmayıp aynı zamanda bu birlikteliğin meşru temellerini de atan bir takım kuralların varlığı ve bu varlığın gerek ontolojik gerekse ontik yapısı hemen her dönemde tartışılmıştır. Türkiye’deki anayasal süreç ve demokratikleşme yolunda atılan adımların ritmini de bu tartışmalar belirleyebilmektedir. Vatandaşlık hukukuna dayalı ve demokratik temelli bir yaşamın farkındalığını sağlama noktasında bu tartışmalar önemli olmaktadır. Bu çalışma da böylesi bir farkındalığa katkı olma niyetini taşımaktadır.

### **Anayasa ve Vatandaşlık (Yurttaşlık)**

Egemenliğin temsil ve kullanımına işaret etmesi bakımından anayasa ve vatandaşlık kavramlarının içeriğinin nasıl doldurulduğu ya da boşaltıldığı şüphesiz önemli olmaktadır. Bu bakımdan bu kavramlara

biraz değinmekte fayda var. Anayasa kavramı Aydın’a göre (2011: 37), “genelde ilkece aynı toplumda yaşayan farklı tabaka, grup ve zümrelerin ortak bir platformda yaşayabilmek için oluşturdukları bir uzlaşma metnidir. Bir başka deyişle anayasa, bir devletin yapısını, örgütlenişini, temel öğelerin görev ve yetkilerini, bireylerin devlet ve iktidar karşısında hak ve özgürlüklerini düzenleyen kurallar bütünüdür”. Bundan dolayı “Anayasalar genelde diğer yasalardan farklı biçimlerde oluşturulurlar. Değiştirilmeleri de genelde diğer yasalardan farklı bir biçimdedir. Diğer yasalar normal yasama sürecinde oluşturuldukları halde, anayasalar kurucu meclis adı verilen kurullarca oluşturulurlar ve hazırlandıktan sonra da halkoyuna sunulurlar” (Yılmaz 2012a: 17). Anayasalar, insanların bir arada yaşamalarını olanaklı kılan topyekun bir toplumun ortak metinleridir. Bu metinlerin içerdiği kuralların toplumdaki herkese hitap etmesi o metnin meşruiyeti için gereklidir. Aristo (2010: 80), Anayasanın bir devlette yaşayanları düzene sokmanın adı olduğunu ifade eder. Ve yine ona göre, “en iyi anayasa herkesin mutlu bir biçimde hareket edebilmesini ve yaşabilmesini sağlayacak şekilde düzenlenmiş olan anayasadır” (Aristo, 2010: 226). Herkesi temsil etme derdi gitmeden, belli bir kesim üzerine odaklanıp, toplumdaki diğer kesimleri dışta tutan ya da toplumda belli kesimleri referans alıp bir kesimi yokmuş gibi gösteren metinler ilk çıktıklarında sorunsuzmuş gibi görünseler de ileriki yıllarda önemli problemlere kapı açarlar. O yüzden bu metinlerin bir kamusal müzakere dahilinde hayata geçirilmesi ve içeriğin de bu müzakere çerçevesinde belirlenmesi gerekir. Yoksa halkın kendisini ait hissetmediği bir anayasanın bağlayıcılığı da olmaz.

Küresel vatandaşlıktan radikal demokratik vatandaşlığa kadar pek çok vatandaşlık tanımlamasına rastlamak mümkün<sup>1</sup>. Peki, nedir vatandaşlık veya vatandaş olmak? Vatandaş olmak, belirli özelliklerle tanımlı ve bir yerlerle ya da kurullarla sınırlı olmaktır. Bireylerin, bir toprak parçası üzerinde yaşamalarını olanaklı ve anlamlı kılan bir kimliktir vatandaşlık. Kimlik ise bir aidiyettir. “Literatürde, vatandaşlık kavramının dört farklı şekilde kullanıldığını tespit etmek mümkün:

1 Örneğin; “Habermas’ın anayasal vatandaşlığı, Mouffe’un radikal demokratik vatandaşlığı, Van Gunsteren’in yeni cumhuriyetçi vatandaşlığı ve Kymlicka’nın çok-kültürlü vatandaşlığını örnek olarak zikredebiliriz” (Esendemir, 2008: 119).

1. Ulusal kimlik veya milliyet olarak tanımlanan vatandaşlık,
2. Evraklar temelinde tanımlanan vatandaşlık,
3. Haklar temelinde tanımlanan vatandaşlık,
4. Görev ve sorumluluklar temelinde tanımlanan vatandaşlık (Kadıoğlu, 2008a: 21).

Vatandaşlık kavramının merkezinde, modern devletin, bireyleri yerel ve ulus-öncesi topluluklara olan bağlarından kopartarak kendi tekeline alması projesi yatar. Vatandaşlık kavramının iki farklı veçhesi vardır. Öncelikle, yeni ve siyasal olarak inşa edilmiş bir kimliği tanımlar. Bir toplumsal çevreleme düzeni olarak vatandaşlık, ulusal bir topluluğun üyesi kimliğiyle kimin içeride, kimin dışarıda olduğunu belirler. İkincisi, vatandaşlık, topluluğun üyelerine bir dizi hak ve yükümlülük getirir (Gülalp, 2007: 12–13). Bu hak ve yükümlülüğün sınırlarını belirleyen şey ise anayasal bir mekanizmadır. Anayasalar, vatandaşın kim olacağına karar veren ve vatandaşlığın sınırlarını belirleyen metinlerdir. Özellikle ulusal devletlerin temellerinin atılmasıyla bu devletlerin tanımladığı bir millet, dolayısıyla vatandaş profili üretilmiştir. Bu profil genel itibarıyla kültürel bağlılıkla ifade edilse de temelde bir etnisiteye<sup>2</sup> dayandırılmaktadır. Bu anayasal metinler tanımladığı vatandaşın dışında kalan unsurları ya dönüştürmeye kalkışmış ya da dışta bırakmıştır.

Modern toplumlarda özel alana itilen ırksal, etnik, cinsiyet, din ve dil temelli farklılıklar kamusal alan içinde meşru bir şekilde ve kimliğini saklamadan var olma yönünde taleplerle gündeme geliyorlar. Bugün bu tür farklı kimlikleri aynı potada eritmeye yönelik bir vatandaşlık anlayışı eleştiriliyor (Kadıoğlu, 2008b: 167). Dolayısıyla “için-

---

2 Türkiye Cumhuriyeti anayasalarının tanımladığı vatandaşlık da kültürel bir aidiyeti işaret etmekle beraber etnik temelli bir vatandaşlık olmuştur. Etnisite vurgusu ile yapılan bu tanımlar şu ana kadar ki anayasaların hemen hepsinde mevcut. Nitekim 1924 Anayasası (m.88): “Türkiye’de din ve ırk ayırt edilmeksizin vatandaşlık bakımından herkese ‘Türk’ denir.”

1961 Anayasası (m.54): “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk tür.”

1982 Anayasası (m.66): “Türk Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk tür.” denilmektedir.

de bulunduğumuz zamanda vatandaşlık, devletin tebaasına haklar ve yükümlülükler dağıttığı bir düzeyden, devletin kendisini vatandaşların sözleşmesinin anayasal bir süreçle tesis ettiği bir düzeye doğru bir gelişim baskısı altındadır. Bu baskının her yerde aynı türden ve sorunsuz bir devlet-vatandaş ilişkisini ortaya çıkardığı tabii ki söylenemez. Ama ulus-devletler döneminde devletin ya sömürge-sömürge sonrası bir anlayışla veya kendi başına tam tek taraflı olarak halkına zorla ideolojik kültürel ve siyasal pozisyonlar biçen devlet modeli giderek meşruiyetini yitiriyor” (Aktay, 2009: 1278). Bu süreçte sivil, demokratik, insan hakları ve onuruna dayalı bir anayasa söylemi oldukça etkili oluyor. Anayasanın tanımladığı vatandaş tipi ne kadar kapsayıcı olursa aynı orantıda oluşacak problemlerin ya hiç ya da az ve çözümü kolay problemler olacağı kesin. Ancak anayasanın tanımlayacağı vatandaş profilinin kapsayıcı olabilmesi için başından sonuna kadar her ne sebeple olursa olsun insan haklarından taviz vermemesi gerekiyor.

### **Ulus-Devlet, Demokrasi ve Vatandaşlık**

Yöneten ve yönetilen ilişkisi içerisinde değerlendirildiğinde devletin bazı görünümlere sahip olduğu görülmektedir. Monarşik, oligarşik, aristokratik, demokratik vs. bunlar içerisinde “Monarşik devlet, egemenliğin tek kişide toplandığı devlet biçimidir. Aristokratik devlet, egemenliğin bir seçkinler sınıfında toplandığı devlettir. Demokrasi, halk egemenliğinin söz konusu olduğu yönetim biçimidir. Egemenlik, bütün bir ulus tarafından kullanılıyorsa, demokrasiden söz edilebilir” (Yılmaz, 2012a: 14–15). Tarihselliği içinde demokratik devlet, en genel düzeyde, egemenliğin monarşik ya da otokratik yönetici sınıftan “yasal eşitliğe sahip vatandaşlar bütünü olarak tanımlanan halka” transfer edilmesi mantığı üzerine kurulmuştur” (Keyman, 2008: 149).

Demokratik devlette, devlet araçsal bir nitelik taşır. Hikmetinden sual olunamayan aşkın(transandantal) bir devlet yerine sorgulanabilen, gerektiğinde hesap verebilen bir devletin varlığı söz konusudur. Devletin demokratik olması gerektiği yönündeki talepler her ne kadar antik dönemlere kadar götürülse de bu taleplerin en yoğun yaşandığı dönem, ulus-devlet yapılarının egemen olduğu dönemdir. Bilindiği üzere ulus devletler imparatorluk bakiyesi olan bir milletler topluluğunun dağılması ile hayat bulmuştur. İmparatorluklar bünyesinde varlığı-

nı sürdüren birbirinden farklı pek çok dini ve etnik unsurlar bu imparatorlukların dağılmasıyla (aynı zamanda dağılmanın nedenleridirler de) farklı alternatifler arayışı içerisine girmişlerdir. İşte ulus-devletler bu alternatiflerden en önemlisi ve zihniyet planında en işlevseli olmuştur. Ulus-devlet tanımlamasında, demokrasiyle de bağlantılı olması bakımından Ergil'in tasnifi oldukça önemlidir. Ergil'e göre "iki çeşit devlet yapısından söz edilebilir: **ulus-devlet** ve **devlet ulus**. Ulus-devletin oluşumunda, önce ulus tarih sahnesine çıkmıştır. Bir pazar etrafında işbirliğine giren bireyler, ekonomik çıkar ortaklığı oluşturmuşlardır. Bu ekonomik topluluğa zamanla daha fazla topluluk katılmış ve daha karmaşık bir işbölümü doğmuştur. Yani ulus-devlet, toplumsal uzlaşmanın ürünüdür, tarihsel evrimde ulustan sonra gelir ve her zaman ona tabi olarak kalır. Çünkü kurucu öge ulustur. Devlet, personeli ve resmi kurumlarıyla bir hizmet organıdır. Devlet- ulus modelinde kurucu öge devlet olduğu için, ulusu, onu oluşturan öğelerin özel tarihlerinden, kültürlerinden ve soy mensubiyetlerinden soyutlayarak ele alır ve istediği biçimde (kendi ulus projesine göre) şekillendirmeye başlar. Bu işlem, farklılıklardan birlik (unity) yaratmak yerine, onları yok ederek teklik ya da tek tiplilik (uniformity) yaratmayı amaçlar (2000: 31–32). Ulus-devlet modelinin, Demokrasinin ön koşul olarak sunduğu kriterlere devlet-ulus modeline nispeten daha elverişli olduğu söylenebilir. Demokrasiye olan vurgunun altında ise devlet-ulus modelinin baskıcı, farklılıkları yok eden ya da görmezden gelen yaklaşımına olan tepkinin var olduğu söylenebilir. Çünkü demokrasi farklılıkların bir arada nasıl yaşayabileceği sorununa verilen bir cevaptır. Ve bunun değişik tiplerinden bahsetmek mümkün.

Modern kültür tarafından yeniden üretilen demokrasi Batı kökenli bir sistemdir ve tarihi antikçağa kadar geriye gitmektedir. Yunanca *demos*: halk ve *kratos*: iktidar sözcüklerinin birleşmesinden oluşan demokrasi kavramı Türkçeye halk iktidarı olarak çevrilebilir. Demokrasi içerik olarak olmasa bile bir kavram olarak ilk defa eski Yunan site devletlerinde doğmuştu ve halk çoğunluğunun yasama organına katılımını ifade ediyordu. Ancak nüfusu onbini geçmeyen bu şehirlerde kadınlar ve köleler bu "çoğunluk"a dahil edilmiyorlardı (Aydın, 2006: 233.). Nitekim, "devlet sadece insanlardan oluşmaz, farklı türden insanlardan oluşur; bir devleti, hepsi birbirinin aynısı olan insanlardan oluşturamazsınız" diyen Aristo (2010: 39) bile çoğunluk



bir yana, vatandaşlık kapsamı içerisine bile bu unsurları dahil etmemiştir. Onun deyişiyle “devletin varoluşu için bulunması gerekli tüm insanlara vatandaş adı vermemiz gerektiği düşüncesini hiçbir zaman kabul etmeyiz. Çocuklar da yetişkinler kadar gereklidir, fakat bunlar sadece sınırlı manada vatandaş olarak adlandırılabilirler (Aristo, 2010: 88). Aristo’nun bu bakış açısı onun özgürlük konusundaki fikirlerine de yansımaktadır. Herkesin özgürlük kapsamına alınamayacağını ifade eder.<sup>3</sup> Oysa “Demokrasinin temeli ‘hürriyet’tir. İnancını serbestçe ifade etmek; fakat diğerlerinin inançlarına ve kültürlerine saygı göstermek yine hürriyetin, demokrasinin kesin koşullarındandır. Demokrasi, hürriyetin bir sonucu ve onun koruyucusudur” (Karpat, 2010: 17). Demokrasiye eşitlik değeri üzerinden yaklaşan yazarlara göre ise demokrasinin kurucu unsuru eşitliktir. Demokrasiye bu açıdan yaklaşan Öğün’e göre (1997: 74) demokrasi, kendi otantikliği içinde aristokrasi veya oligarşinin eşitsizliği tabileştiren dikey değerler manzumesini reddeder. Hiç kuşkusuz demokrasi aristokrasi veya oligarşiye göre fazlasıyla yatay bir toplumsal ilişkiler dünyasını öngörür.

Uygar dünyanın sürekli değişimi, yenilenmesi ve gelişmesi, demokrasinin merkezindeki insan hak ve özgürlüklerinin gelişmesini de zorunlu kılmaktadır. Bu gelişmenin sınırlarının keyfi değil, uzlaşma temelinde kolektif iradeyle sağlanması da demokrasinin temel ölçütlerinden biridir. İnsanın, aklının, girişimlerinin dünya çapında özgür kılınması isteği, yeni dünya düzeninin gereğidir. Demokrasi, insan haklarının korunmasını kolaylaştırmıştır, çünkü devlet-birey ilişkisi, aynı zamanda iktidar-özgürlük ilişkisidir. Mutlak iktidarın olduğu yerde özgürlükten söz etmek mümkün değildir. Özgürlük arayışı insanın doğasında vardır. Ancak, insanın doğası aynı zamanda toplumsaldır. Toplum, bir düzeni gerektirir. İktidar(lar), bu düzeni sağlama arayışından ve ihtiyacından doğmuştur (Ergil, 1998: 429–431). İktidar sahipleri, yani devleti yönetenler için kitleler nezdinde muktedir olmak hayati önemdedir. Bundan ötürü “Devleti yönetenler için kitlelerin kendilerine itaati, sembolik bir öneme sahip olmuştur. Bu yüzden, modernleş-

---

4 “...devlet bir yatırımdan öte bir şeydir; amacı sadece bir yaşam sağlamak değil, yaşamaya değer bir yaşam sağlamaktır. Aksi takdirde devlet kölelerden ve hayvanlardan da oluşabilirdi; ama böyle bir şey imkansızdır, çünkü köleler ve hayvanlar özgür değildir ve refahta payları yoktur”(Aristo, 2010: 96).”

me ile birlikte siyasal toplumsallaşmanın en önemli kaynaklarından ve etkin kurumlarından birisi devlet olmuştur. Devletin istediği iyi vatandaş, kurallara uyan, devletin otoritesini büyük bir memnuniyetle kabul eden makbul vatandaşdır. Makbul vatandaş, çatışmacı değil uyumlu bir tiptir” (Akin, 2009: 83).

Türkiye’de demokrasi kültürü ya da telakkisi antik demokrasinin saflığı düzeyinde kalmıştır. Demokrasiden genellikle anlaşılan kuru bir eşitlikçilik’tir. Bu anlamda Türk demokrasisi bütün modern donanıma rağmen dünyanın en saf ve arkaik demokrasilerinden birisidir. (Öğün, 1997: 77). Türkiye’deki demokrasi anlayışı ulusal egemenlik prensibine dayanır. “Ulusal egemenlik prensibine dayalı demokrasilerde vatandaşlar, yönetimle ilgili iradelerini çeşitli biçimlerde kullanabilirler. Bu prensibe dayalı yönetimlere bazı itirazlar da yapılmamış değildir. Fakat demokrasi tarihimizde, Osmanlı Devleti’nin çöküşünden sonra yaptığımız ilk anayasa olan 1921 tarihli anayasamızda bile ulusal egemenlik prensibi, anayasanın ilk maddesinde yer almıştır. Yine aynı prensip, 1924 Anayasası’nın 3. maddesinde, 1961 Anayasası’nın 4. maddesinde, 1982 Anayasası’nın 6. maddesinde açıkça benimsenmiştir” (Yılmaz, 2012a: 15). Ulusal egemenliğe olan vurgu aslında demokrasinin gelişmesini önleyici bir etkide bulunmuştur. Ulus- devletin şahsında temsil edilen vatandaş profili demokratik ölçütleri tutturamamıştır. Çünkü ülkede demokrasinin gelişmesine engel olacak bir devlet tahayyülü söz konusuydu. Ergil’in deyimiyle bizde devlet ‘baba’dır. Babanın uygun gördüğüyle yetinmek zorunluluğu vardır. Uygun görmediğinde, ona itiraz edilmez. Baba bazen döver, bazen sever, ama davranışlarının sorgulanmasından hoşlanmaz. Bu yüzden ‘evlatlar’, baba ile ilişkilerinden hoşnut değillerse ya evi terk ederler ya da babanın gücünü sınırlandırmaya çalışırlar (2000: 68). Ayrıca babanın akli evlatlarının aklından önce geldiği için her zaman için babanın hükmetmesindeki hikmeti evlatlar anlayamazlar.

### **Vatandaşlığın Değişen Yüzü ‘Statü’den ‘Katılım’a**

Vatandaş ve vatandaşlık konusu, modern dönemde olduğu kadar modern öncesi dönemde de siyasi tartışmaların merkezine oturmuş bir konudur. Modern öncesi dönemde demokrasi ile ilişkilendirilerek tartışılan vatandaşlık, modern dönemde de aynı kapsamda ele alınmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği gibi Antik Yunanın önemli düşünürlerinden Aristo’ya göre devletin varoluşu için bulunması gerekli tüm insanlar vatandaş kapsamına alınmamalıdır. Çocukları sınırlı vatandaşlar olarak gören Aristo her ne kadar demokrasiden dem vursa da kölelik kurumuna karşı çıkmamıştır. Ona göre iyi bir vatandaş hem yönetme hem yönetilme bilgi ve yeteneğine sahip olmalıdır (Aristo, 2010: 87–88). Nitekim Aristo’nun hocalığını yapmış olan Platon da benzer fikirlere sahipti. Popper’e göre (2010: 3) Aristoteles’in düşüncesi tümüyle Platon’unkinin etkisi altındadır. Bundan dolayı da Platon’un doğacı kölelik kuramını kabul etmiş ve sistemleştirmiştir: Bazı insanlar doğaca özgür, bazıları ise köledirler ve bu sonuncular için kölelik adil olduğu kadar da uygundur. Doğaca kendi kendisine ait olmayıp bir başkasına ait olan insan doğaca köledir.

Vatandaşlık konusunda çeşitli fikirler öne süren düşünürler arasında Marshall ve Rousseau’yu kaydetmek gerekiyor. Vatandaşlığın sivil, siyasi ve sosyal olmak üzere üç temel bileşenin varlığından bahseden Marshall’a göre, vatandaşlık temelde herkesin toplumun eşit ve özgür bir üyesi olarak muamele görmesini sağlama meselesidir. Böyle bir üyelik algısı ortaya çıkarmanın yolu ise insanlara giderek artan sayıda vatandaşlık hakkının verilmesinden geçer (Akt: Kymlicka, 2008: 187). Rousseau da vatandaşlığı eşit haklardan yararlanma kapsamında ele alan bir yaklaşım sergilemiştir. İnsanların toplumsal bir sözleşme kapsamında bir arada bulduklarını ifade eden Rousseau’ya göre toplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir (2011: 30). Rousseau’nun eşitliğe olan vurgusu, vatandaşlığın Aristo ve Platon’un tanımladığı gibi belli statü gruplarına has bir nitelik veya kimlik tanımı olmadığı, aksine herkesi kapsayabilen ve herkesin aynı haklardan yaralandığı sosyal bir birlikteliğe üyeliğin adı olduğunu ortaya koymuştur.

Soysal’a göre geleneksel vatandaşlığın ulusal boyutunun değişmesine yol açan dört önemli gelişme vardır. Avrupa’da soğuk savaş sonrası yaşanan büyük göç dalgası, işgücü piyasasını ulusal sınırların dışına taşırdı. Bu da Avrupa ülkelerinin hâlihazırdaki ulusal ve etnik yapılarının daha karmaşık olmasına yol açtı. 1945’ ten sonra sömürgelelerin bağımsızlığına kavuşması, uluslararası alanda önem kazanmalarına

yol açtı. Bu nedenle söz konusu ülkelerin insanları evrensel haklarını talep etmede daha duyarlı hale geldiler. Bunun sonucu olarak da birçok kültür ve kimlik sosyal alana ve vatandaşlık kapsamına alınmış oldu. Farklılıkları barındıran idari yapılar toplumda sosyal hareketliliği sağlayarak yeni aidiyet biçimlerinin oluşmasına fırsat tanıdılar. Dördüncü gelişme de küresel söylemin yayılması ve birey hakları araçlarının geliştirilmesidir. Bu haklar yasal bir zeminde dünya düzeyinde insan hakları vurgusuyla dillendirilmektedir” (Akt: Esendemir, 2008: 31). Habermas’a göre ise modern zamanlarda ulusun daha önce ihtiva ettiği anlam vatandaşın siyasi kimliğine verilen önemle birlikte değişmeye başladı. Bu nedenle, bu gelişme sonucunda vatandaşlığın ulusa göre belirlendiği durum tersine dönmüştür. Habermas’ın cümlesiyle söylemek gerekirse ‘vatandaşlar ülkesinde kimlik, ortak bir etnik kökenden türetilmez, daha çok kendi sivil haklarını kullanabilen vatandaşların pratiğinde inşa edilir’ (Akt: Esendemir, 2008: 59).

### **Vatandaşlığın Bizcesi**

Yurttaşlık ve yurtseverlik, toprağa yönelik bir sadakat duygusunun ötesinde rejimin belli başlı kurum ve değerlerine yönelik sadakati de içermektedir. Yurtseverliğin telkininde ise, “vatan” a ilişkin bilgi, özellikle önem taşımaktadır (2009: 20) görüşünü dile getiren Üstel’e göre, Osmanlı’da vatandaşlık ilişkilerinde Devletle birey arasındaki hukuksal ve siyasal ilişkinin çerçevesini, “vatandaşlık görevleri” oluşturur. II. Meşrutiyet, vatandaşlık görevlerini kanuna itaat, askerlik ve vergi üçlemesi altında tarif eder (2009: 83). Modern anlamda vatandaşlık anlayışının gelişimi Osmanlı’nın son dönemlerindeki reform çalışmalarını ile başlar. Bu dönemde ülkenin içinde bulunduğu genel karmaşa ve gerileyişe karşılık olmak üzere Batı’dan esinlenerek yapılan düzenlemeler içinde vatandaşlık olgusu da bir sorun olarak gündeme gelmiştir. Özellikle II. Meşrutiyet döneminde daha önce başlatılan reformların oluşturduğu anlayış çerçevesinde toplumsal alanda dönüşümü de gerçekleştirmek için tebaa’dan vatandaşa geçiş, tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar ise, daha çok Osmanlı İmparatorluğu’nda merkezi bürokratik devleti güçlendirme konusunda ortaya çıkan anayasal gelişmeler ve kanunlaştırma hareketleri bağlamında anlam kazanmıştır. Tüm Osmanlı uyruklarının can, mal, ırz ve konut dokunulmazlıklarını güvence altına alan 1839 tarihli Gülhane Hattı Hümayunu ile

gayri Müslim uyrukların hukuksal statülerinde, dinsel ve toplumsal yaşamlarında bir dizi düzenlemeyi içeren Islahat Fermanı (1856), II. Meşrutiyet’le birlikte siyasal seçkinlerin temel hedefi haline gelecek olan, bir “vatandaşlar topluluğu” oluşturma yoluyla imparatorluğun çöküşüne son verme idealinin hukuksal arka planını oluşturmaktadır (Durgun, 2010).

İdealler arasında *Osmanlılığı kurtarma* görüşü çok etkin- di. Fakat bu ideal değişerek öğrenciler arasında daha çok “*vatanı kurtarma*” biçimini aldı. Kavramın böyle bir aşamadan geçmesi bir rastlantı sonucu değildir. Eski sistemdeki kişisel ilişkilerin altını çizdiği “*uyruk*” anlayışının ve kişisel ilişkilerin yerine daha genel ilkelerin yer almasıyla, uyruk olma yavaş yavaş bir “*yurttaş*” olma anlayışı biçimine giriyordu. “*Yurttaş*” tipinin rengi ise artık kişilere saygı, muhabbet, vefa değildi. “*Yurttaş*”ın bağlanma noktası “Padişah”la olan kişisel ilişki değil, çok daha soyut bir kavram olan “vatan”dı” (Mardin, 2010: 219). Vatan kavramının taşıdığı bu anlam Osmanlı’nın son döneminde etkisini sürdürdüğü gibi Türkiye cumhuriyetinin kuruluşunda da öncü bir rol oynamıştır. Ancak vatan ve vatandaş ilişkisi kendi doğal akışı içerisinde seyretmemiş vatana uygun bir vatandaş profili inşa edilmişti.

Anayasacılık tarihimizde, Osmanlı döneminde vatandaşlık; din, dil ve etnisite farklılığı gözetmeksizin tüm Osmanlı uyruklarını kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. Cumhuriyet döneminin ilk anayasası olan 1924 Anayasası, etnisiteye yer veren ilk anayasadır. Ancak 1924 Anayasası Türklük sıfatını sadece vatandaşlık bakımından kullanmıştır. 1961 ve 1982 Anayasaları ise vatandaşlığı daha katı bir şekilde etnisiteye bağlamışlardır. Her iki anayasada da “*Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk tür*” ibaresine yer verilmiş (Özipek vd, 2011: 44). Türkiye Cumhuriyeti vatandaşları kendilerine yukarıdan sunulan medeniyet projesini hayata geçirmek üzere görevlendirilmiş “*izciler*” olarak tanımlanmışlardır. (Kadioğlu, 1999: 11). Ayrıca Üstel de (2009: 175), cumhuriyetin, kendi ideolojisini aşılabilmesi ve bu ideolojiyi yeniden üreteceği bir makbul vatandaş inşa etmeye çalıştığını dile getirmektedir. Ona göre, Cumhuriyet’in “makbul” yurttaş profili, iki ana eksen üzerinde, bir yandan “medenilik”(civilite), diğer yandan yurtseverlik (civisme) eksenleri üzerinde inşa edilmek istenmiştir. Medeni ve yurtsever yurttaşın davranışlarının arka planına

egemen olan ise, cumhuriyetçi ve laik bir ahlak anlayışıdır. Bu ahlak anlayışı yurttaşın yalnızca kamusal değil ama aynı zamanda özel alanını da düzenleyen ve denetleyen bir sistematik sunar.

Türkiye’de çok partili hayata geçildikten sonra Cumhuriyetin temel ilkelerini ve getirdiği yeni hayat tarzını korumak isteyenler, demokrasinin devlet boyutunu vurgulamışlardır (Heper, 2002–3: 171). Her ne kadar demokrasiye vurgu yapılsa da devlet her zaman demokrasinin bir adım ötesinde olmuştur. Ancak “Bugün gelinen aşamada devletin soyut ve üstün bir varlık olduğu anlayışı büyük ölçüde değer kaybetmiştir. Önceden devletin temel unsuru olarak görülen egemenlik hakkı artık eskimiştir ve egemenliğin birey ve insan hakkı lehine sınırlandırılması gereği kabul edilmektedir. Bu yöndeki gelişmeyle hukuk devletinin de artık kanun devleti olmadığı iyice su yüzüne çıkmıştır (Yılmaz, 1998: 154). Özellikle “Türkiye’nin AB üyeliği yolunda ilerlemek için reform paketleriyle Kopenhag Kriterleri’ne uygun düzenlemeler olan ölüm cezasının kaldırılması, anadilde yayın, anadilin serbestçe öğrenimi, düşünce özgürlüğü, işkenceye karşı sıfır tolerans konularında adım atması, Cumhuriyet tarihi açısından çok önemli gelişmelerdir” (Esendemir, 2008: 100). Nitekim yeni küresel eğilimlerin talep ettiği insan hakları merkezli bir süreç yaşanmaktadır. Bu süreçte demokrasi çitasını yükseltmek isteyen Türkiye’nin de insan hak ve onuruna dayalı bir yaşamın standartlarını yakalamak için çabaladığı görülmektedir. Kısaca vatandaşını tebaa olarak gören anlayış işlerliğini yitiriyor. İnsanlar kamusal alanda hak taleplerini daha rahat serdedebiliyorlar.

### **T.C. Anayasaları ve İnsan Hakları**

Mevcut anayasa (1982 Anayasası) da dahil olmak üzere Türkiye’de yapılan bütün anayasalar, silahlı kuvvetlerle bir şekilde ilişkilidir<sup>4</sup>.

---

4 Ancak burada kaydedilmesi gereken bir nokta var: 1921 Anayasasının hazırlanıp kabul edildiği meclisin bugünkü egemenlik kayıtsız şartsız milletindir ibaresinden önce, şura suresinin 38. Ayeti (Ve emruhum şûrâ beynehum “Ve onlar, işlerini aralarında toplanıp istişare ederler”) kullanılmakta ve bu levhanın Şubat 1925’in sonlarına kadar orada olduğu ifade edilmektedir. Detaylı bilgi için bkz: Mete Tunçay, 2010: 221. Bu meclis, ortak akla merkezi bir paye biçmesi bakımından halk iradesini temsil vazifesini yerine getirdiği söylenebilir. Bundan dolayı ilk meclisin bir tür meşveret meclisi ve halk iradesinin birecessümü olduğu söylenebilir.

Anayasal süreçlerde ordu bizzat aktif roller üstlenmiştir. Ve dolayısıyla anayasalar sivil iradeye bağlı ve olağan dönemlerin aksine olağanüstü<sup>5</sup> dönemlerin ürünü olmuşlardır. Demokrasi isteminin yüksek seviyelerde olduğu bir ülkede siyasi iradeye bağlı bulunması gereken ordunun, bir arada yaşamanın imkanını verecek bir metne nasıl oluyor da bu kadar nüfuz edebiliyor olduğu sorusu önemlidir. Ordunun, ülke vatandaşlarını bir arada tutacak hukuki bir metin üzerinde bu olağanüstü tasarruf yetkisini anlayabilmek için esasen ülkenin -tabir yerindeyse- ‘çocukluğuna inmek’ gerekiyor. Bu minvalde Osmanlıya bakılacak olursa Osmanlı’daki yönetimin halka olan yaklaşımı bir tür uzaktan denetim şeklindedir. Çünkü Osmanlı, “kendisinin hassas ve çapraşık bir toplumsal-siyasal denge üzerinde yer aldığı bilincindedir” (İnsel, 2007: 19).

Kendi içerisinde çok milletli<sup>6</sup> olan devlet, bu milletlerin kendi yaşam tarzlarını muhafaza etmelerine olanak tanımıştır. Ancak cumhuriyet inşa edilirken, askeri yönetim kendi hakimiyetini perçinlemekle beraber halkın nasıl yaşaması gerektiğine de karar vermede yetkili olduğunu yaptığı uygulamalarla göstermeye çalışmıştır. Ordunun, böylesi bir karar verme yetkisinin meşruiyet dayanağı ise, milletin özü olduğu söylemidir. Ancak İnsel’in de yerinde tespitiyle bir milletin özünün Silahlı Kuvvetler olduğunun rahatlıkla ifade edilmesi düşündürücüdür. Böyle bir ifadenin altında, o milletin orduya başvurmadan kendi ken-

---

5 “...anayasal tarihimizde olağanüstülük ortamında hazırlanmamış hemen hiçbir anayasa mevcut değildir. İlk kabul edilen 1876 Anayasası Osmanlı’nın kritik zamanında ilan edilmişti. II. Abdülhamit söz konusu anayasayı ilan etme şartıyla tahta çıkarılmıştı. Genel toplumsal iradeden çok bazı azınlıkların zorlamasıyla ilan edilen bu anayasa daha başka gerekçeleri ne olursa olsun beklenen sonuçları vermemiş ve kısa bir süre sonra da yürürlükten kaldırılmıştır(...) Kısa bir süreliğine var olan 1921 Anayasası da bir varoluş mücadelesi ortamında doğdu. Cumhuriyet döneminin asıl anayasası 1924’de gerçekleşti. Ne var ki 1924 Anayasası da bir olağanüstülük sürecinde oluştu” (Aydın, 2011: 39).

7 “Osmanlı İmparatorluğu’nda tebaanın farklı unsurlarının tanımlanmasında temel ayırım, etnisite ya da dile değil, dine dayalıydı. İmparatorluk yönetimi altındaki farklı dini cemaatlere içişlerinde bir tür özerklik tanımıştı. O dönemde “millet”, içinde çeşitli etnik ya da dil grupları barındırabilen, hatta imparatorluğun farklı bölgelerinde yerleşik insanları içeren ve bir miktar siyasi güç ve öneme sahip olan dini bir cemaattir. Her “millet”in, yasa, adalet, kültür ve eğitim alanlarında kendine has yarı-özerk bir işleyişi vardı ve her “millet” imparatorluğun merkezi yönetiminde mevki sahibi olan bir lider tarafından temsil edilirdi” (Gülalp, 2007: 19–20).

dini yönetecek, kaderine sahip çıkacak ergenlik seviyesine ulaşmadığı inancı yatar. Daha da önemlisi, eğer bir milletin özü orduysa, o milletin yapacağı siyasal seçimlerin de her şeyden önce Silahlı Kuvvetler bakış açısından ele alınması doğal olur. Toplumsal beraberlik içinde doğal olarak her zaman var olacak iç çatışmaların çözümünde askeri yöntemlerin üstünlüğü kendiliğinden kabul edilir (2007: 302). Ordunun vatandaş üzerinde sahip olduğu bu tasarruf yetkisi, ordunun, kendisini anayasal değişikliklerde ve anayasanın içeriğinin belirlenmesinde tek söz sahibi olarak görmesine neden olmuştur.

Osmanlı bakiyesi olan Türkiye Cumhuriyeti'nde "ulus-devleti inşa etme hedefi çerçevesinde izlenen politika, Osmanlı'dan miras kalan ve dinsel, mezhepsel, dilsel ve etnik açıdan heterojen olan kitleyi homojenleştirmek şeklinde belirlemiştir. Bunu yaparken, Cumhuriyetçi seçkinler, soyut bir "vatandaşlık" anlayışıyla hareket etmiş ve siyasal bir üst kimlik (Türk vatandaşlığı) etrafında farklılıkları birleştirmeye çalışmıştır. Ancak topluma giydirilmeye çalışılan bu üst kimlik kuşatıcı olmamıştır. (Bağlı ve Özensel,2005: 29-30). Türk devletinin istediği Türkü yaratmak için, eğitimi devletin tekeli altına alan Tevhid-i Tedrisat Kanunu çıkarıldı ve din tedrisatı bir tarafa bırakıldı. Amaç; dili, tarih bilinci, her çeşit kutsal simgeleriyle bir Türk kimliği, bir Türk vatandaşı yetiştirmektir (İnalçık, 2009: 246). Anayasalara baktığımızda "Türk vatandaşlığının sivil cumhuriyetle ilişkilendirildiğini, din ve ırk farkı gözetmeksizin herkese eşit şekilde tanındığını görüyoruz. O halde tek parti döneminde yürütülen Türkleştirme programı kültürel, siyasal ve dini çoğulculuğa karşı olan bir milliyetçilik anlayışından kaynaklanmıştır. Her ne kadar azınlıklara vatandaşlık hakkı teoride tanınmış olsa da bunun pratikte dini/millî sınırlara sahip olduğunu görüyoruz. Bu sınırlar keskin bir şekilde belirlendiğinden bunları aşmak çoğu zaman mümkün olamıyordu. Öyle ki onlara tanınan vatandaşlık teoride kaldığı için onlara gerçek Türk vatandaşı yerine 'Kanuni Esasi veya Kanuni Medeni Türkü' deniliyordu. Fransız modelinin azınlıklar üzerindeki uygulamasına bakıldığında ilk başlarda dinin esas alındığından hiç şüphe yoktur. Ancak 3 Mart 1924'te dini otoriteyi simgeleyen Hilafet'in kaldırılması yeni inşa edilen millî kimliğin seküler sınırlara da sahip olduğunu gösterdi. Aynı yıl Şeriye Mahkemeleri'nin kapatılması, 1926'da dini bir hüviyete sahip medreselerin kapatılmasına ze-



min hazırlayan Tevhid-i Tedrisat Kanunu’nun kabul edilmesi bu süreci hızlandırdı” (Esendemir, 2008: 79–80).

İyimaya (1998: 557), demokrasinin üzerinde durduğu temel değerlerin, adalet ve eşitliği de kapsayan insan hakları olduğunu ifade eder. Bu bakış açısıyla ve İslami referanslar da göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde Türkiye’deki anayasaların insan hakları bağlamının neye tekabül ettiği konusu önem kazanıyor. Türkiye’deki anayasalara kısaca bakıldığında; “1924 Anayasası, Osmanlı Kanun-ı Esasi gibi temel hak ve özgürlükleri sıralamakla yetinmiş, ekonomik ve sosyal haklar ise anayasada açıkça yer almamıştır. Temel hak ve özgürlüklerin güvence altına alınması yolunda düzenlemeye gidilmemiş, temel hak ve özgürlüklerin sınırlarının belirlenmesi hususu yasama organının takdirine bırakılmıştır. Sendika kurma ve grev hakkı, temel hak ve özgürlükler arasında sayılmamıştır” (Yılmaz, 2012a: 129). 1920’ler boyunca laikliği mihenk taşı alan Kemalizm, İslamiyet’e ve irredantizme (soy temelli bir tür yayılma siyaseti. Y.N) sırt çevirerek, Türk ulusuna ilişkin olarak toprağa dayalı, bölgesel bir tanımlı teşvik etti. Türkiye’nin (Anadolu ve Trakya’nın) vurgulanması, Türk milliyetçiliğinin sürekli telaffuz edilen bir eğilimi haline geldi. 1924 Anayasası’nın 88. maddesi, “Türkiye ahalisine, din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla Türk itlak olunur[denir]” diyordu (Çağaptay, 2007: 89).

1928’de yapılan bir anayasa değişikliği ile “devletin dininin din-i İslam” olduğu yolundaki kural anayasadan çıkarıldı. Laiklik ilkesi 1937 anayasa değişikliği ile bir temel anayasa prensibi haline geldi (Narlı, 2010: 25). CHP’nin altı okundan biri olarak laikliğin anayasaya girmesi aslında milli kimliğin dinden arındırıldığını ortaya koyuyordu (Esendemir, 2008: 80). Anayasaya giren laikliğin, ülkeye neler getirdiğine bakmak gerekiyor. Laiklik, din ve devlet ayrılığı ilkesine dayanan, bunu savunan anlayış olarak tanımlanabilir. Batıda seküler bir yaşamı talep eden bu söylem, temelde din ve devlet otonomluğu esası üzerine inşa olmuştur. Kartezyen öğretinin süzgecinden geçen bu düşünce, din ve devlet işlerinin birbirinden bağımsız yürütülmesini talep etmektedir. Yani dinin nüfuz ettiği alanlarda devlet müdahalesi; devlet elinin olduğu alanlarda ise dini motivasyon, ritüel ve motiflerin varlığı söz konusu olamaz. Her iki alanın da kendine ait bir mahremiyet sınırı vardır ve

bu sınırların aşılması laikliğe tehdit olarak algılanır. Bu yüzden her iki alan da nerede durulması gerektiğini bilip ona göre hareket eder.

Laiklik 20. yüzyıl başlarında pozitif hukuk kurallarına bağlanan bir hukuk statüsüdür. Laiklik özünde, devletin din işlerine, dinin de devlet ve siyaset işlerine karışmaması, dinsel ve dünyasal otoritelerin birbirinden ayrılması, devletin bütün dinsel inançlar karşısında tarafsız ve hoşgörülü davranması, din ve vicdan özgürlüğünün korunması gibi ilkeler yer alır” (Narlı, 2010: 23). Laik devletlerde din, devletin olağan görev ve yetkileri içinde bir sosyal olgu olarak ele alınır ve tüm diğer sosyal olgular gibi düzenlemeler görür. Düzenlemelerde temel ölçüt, çağdaş değerlerdir (Öktem, 2010: 33). Ancak teorik anlamda laiklik Türkiye’de bu haliyle varmış gibi görünse de pratikte faklı bir içeriğe sahip olmuştur. Devlet, dini alana müdahale ederek, dinsel yaşamı kamusal alanın dışına itmek gibi bir uğraş içerisine girmiştir. Aktay’a göre (2006: 173) “Türkiye Cumhuriyeti’nin, başından itibaren bir çeşit disiplin anlayışı içerisinde uyguladığı laiklik politikasının, halk üzerindeki yüksek gerilim uygulamasına ve dinsel kurumların toplumsal yaşamdaki nüfuzunu kırmaya yönelik çabasına rağmen, din işleri devletin hiçbir zaman elini çekmediği bir hizmet ögesi olmayı sürdürmüştür. Üstelik dinin devletin bünyesindeki bu kurumsal varlığı –her ne kadar tümüyle laik devletin bir fonksiyonuna indirgenmişse de- kendi hesabına özerk bir etkinlik alanının gitgide güçlenmesi ve devlet politikasında da söz sahibi olması doğrultusunda seyretmiştir. Hatta devletin birçok heterodoks İslami mezhep ve eğilime karşı ortodoks bir İslam lehine oyunu kullanmış ve diğerlerini yer yer bastırmış olduğu söylenebilir. Bir bakıma tekke ve zaviyelerin kapatılması suretiyle devlet ortodoks bir dinsel eğilimi tercih etmiş, geriye kalan ve nüfusun önemli bir kesiminin mensubu olduğu dinsel eğilim ve teşekküller ortadan kaldırılmış veya büyük ölçüde zayıflatılmıştır. Bu tercihin, ortodoks (Sünni) kesimin ulus devletinin merkeziyetçi taleplerine uygun olarak daha kolay manipüle edilebileceği beklentisine (aslında gerçeğine) dayanmış olduğu düşünülebilir.

Dinsel ritüellere konan yasaklara karşı çıkışlar ise genellikle irtica kapsamına alınarak bastırılmıştır. “Bilindiği gibi, Türkiye’de kılık-kıyafet konusunda konulan yasaklara karşı çıkışların dini içeriklere sahip oldukları tartışıla gelmiştir. Neredeyse iki yüzyıldır, kılık-

kıyafet konusundaki alınan kararlardan ve uygulamalardan mürtecilik-çağdaşlık, ilerlemecilik-gericilik, laik-anti laik/şeriatçı gibi karşıtlıklara dayalı söylemler üretilmektedir. Kavuktan fese, fes ve kalpaktan şapkaya geçiş süreçlerinde, toplumsal tepkinin irtica ile ilişkilendirilmesinin de temelindeki sebeplerden birisi bu yorumdur” (Akın, 2006: 230). Kılık kıyafete getirilen uygulamalara olan tepkiler her zaman dini taleplerin kapsamında olmuyordu. Fakat farklı taleplerin<sup>7</sup> dile getirilmesi de yönetimi kararından döndürememiştir. Tek parti yönetiminin uygulamaları, halkı çok partili bir yönetimin gerekliliği konusunda güçlü bir istem meydana getirmiştir.<sup>8</sup> Bu bakımdan “1946–50 dönemi, Türk demokrasisi için bir bakıma bu ulusun tarihinden ve demokratik geleneklerinden gelen deneyimleri ve özlemi, Batı demokrasisinin felsefeleri ve eylem şekilleriyle birleştirerek kendi ihtiyaç ve kültürüne uygun bir demokrasi kurma mücadelesinin başlangıcı sayılabilir. Bu, hem orta sınıfın hem de alttan gelen kitlenin verdiği bir mücadeledir” (Karpas, 2010: 52).

Çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte siyasal katılım Tek Parti Dönemi’ne göre daha fazla oldu. Yani DP’nin ‘Yeter söz milletindir’ sloganıyla kazandığı seçim zaferi farklı toplumsal kesimlerin parlamentoda temsil edilmesine daha fazla imkan tanıdı(...) DP iktidarıyla birlikte farklı kesimlerin temsil edilmelerine fırsat verilmesi ve farklı toplumsal örgütlenmelerin ortaya çıkması demokratik-sivil mücadelelerin habercisi olmuştur. Örneğin, Kürt sorunu ve siyasal İslama yönelik mülahazalar 1980 sonrasında teorik dahi olsa birtakım demokratik açılımlar getirmiştir. Bu mülahazalar Kürt sorunu için anayasal vatandaşlık, siyasal İslam için ise ‘bir arada yaşama’ gibi demokratik formüllerin üretilmesine neden oldular (Esendemir, 2008: 97).

7 ‘Başlangıçta, bir ara şapkanın ekonomik yönü üstünde de durulmuş, fakat hükümet tarafından bunun önemli olmadığı, önlemler alındığı ileri sürülerek halk yatıştırılmıştır. Sonradan doğan tepkilerin şiddetle bastırılması üzerine ise, hiç kimsede şapka giymenin pahalı olabileceğini söyleyecek hal kalmamıştır; çünkü görülmüştür ki, artık sorun fes ya da şapka değil, onlardan birinin giyileceği kafayı yerinde tutabilmektir” (Tunçay, 2010: 156).

8 Laikliğin pratikteki sıkıntıları için evliliğe dair bir örnek; “Türkiye’de de resmi nikah *yasal* kabul edilmekle birlikte kamu vicdanında ancak dini nikah *meşru* sayılmaktadır. Müslümanların imam nikahı yanında, gayrimüslim cemaat mensupları da resmi yasal evliliklerini kendi dini törenleriyle meşru hale getirmektedirler” (Gencer, 2004: 15).

Ayrıca “Din konusundaki liberal tutumuna uygun olarak Demokrat Parti ezanın Arapça okunmasına müsaade etti. Askerlik süresi kısaltıldığı gibi liberal bir af kanunu çıkarıldı, Türklerin yurtdışına çıkabilmeleri, yabancıların ve eski Türk vatandaşlarının Türkiye içinde seyahat edebilmeleri kolaylaştırıldı” (Karpat, 2010: 495–496). Ülke vatandaşlarına ve vatandaşlığın içeriğine getirilen kısıtlamaları bertaraf etmek gibi bir misyon yüklendi. İnsan hakları ve onuruna dayalı uygulamaların hayata geçirilmesi için gösterdiği çabalardan dolayı “Demokrat Parti’nin 1950’de iktidara gelmesi, hangi açıdan bakılırsa bakılsın Türkiye tarihinde esaslı bir dönüm noktasıdır. Halk ilk defa seçmen olarak kendi siyasal tercihini dile getirmiş ve yüzyılların devletçi geleneğine karşı oy kullanmıştı. Devleti baba olarak gören zihniyet, merkezden kontrol, yukarıdan aşağıya dayatılan reformculuk reddedilirken pazarın (ve kapitalizmin) önündeki engeller kaldırılıns istenmişti” (Keyder, 2005: 172). Ancak demokratik bir topluma giden yolda yapılan uygulamalar uzun ömürlü olmamıştır. “27 Mayıs 1960 tarihinde, başta bulunan D.P. iktidarı askeri bir hareketle devrilmiştir. Bu hareketi yapanlar ordu mensubu subaylar idi ve kendilerine T.C. Milli Birlik Komitesi ismini vermişlerdir. Milli Birlik Komitesi, 27 Mayıs 1960’tan sonra bir kanun yapmış ve 1924 tarihli anayasanın ehemmiyetli bazı hükümlerini değiştirmiş ve yürürlükten kaldırmıştır” (Yılmaz, 2012a: 135). Bu darbe Mardin’e göre “artık değişmez bir düzenin korunmasıyla özdeşleştirilen merkez ile çevre arasındaki, (gerçek “hareket partisi” arasındaki) kopukluğu vurguladı. Merkezin, çevre karşısındaki eski kutuplaşması, yeni bir biçim edindi. Eski Cumhuriyetçi düzeni, yani zorlamaya dayanan düzeni koruyanların, değişme isteyenler karşısındaki kutuplaşmasıydı bu (2010: 74).

Darbenin ardından 1961 Anayasası oluşturuldu. “27 Mayıs darbesinden sonra askeri güçlü kılmak adına yapılan önemli hamlelerden biri, 1961 Anayasası, askeri yargıya ve askeri yüksek yargı organlarına anayasada yer vererek askeri yargıyı bir anayasal kurum olarak düzenlemiş ve böylece askeri yargı adli yargıdan bağımsız ve özerk bir hale gelmiştir” (Coşkun, 2011: 9). 1961 Anayasası, askeri bir müdahaleyi takiben, bu müdahaleyi gerçekleştiren liderlerin etkisi altında hazırlanmasının sonucu olarak, Silahlı Kuvvetlere temsili demokrasinin esaslarıyla bağdaşması mümkün olmayan bazı önemli ayrıcalık-

lar sunmuştur (Yazıcı, 2011: 34). Ve adından benzer bir senaryoyla 12 Eylül darbesinin akabinde yine askeri irade tarafından 1982 Anayasası oluşturulmuştur.

1961 ve 1982 Anayasalarının yapılma şekillerinin hafızalarda halen canlı olduğunu dile getiren Özbudun’a göre, her iki durumda da Kurucu Meclislerin tek bir üyesi bile, genel oya dayanan, serbest ve yarışmacı seçimlerden çıkmamıştır. 1961’deki Temsilciler Meclisi ile 1982 deki Danışma Meclisi’nin danışmadan öteye geçmesine, anayasa-tanıtma konuşmalarının eleştirilmesine hiçbir şekilde izin verilmemiştir (2009: 123–124). Anayasacılığın genel anlamı, bireyi devlet otoritesine karşı korumak ve bu amaçla devlet iktidarını sınırlandırmak olduğu halde, 1982 Anayasası, adeta devleti bireye karşı korumak amacını gütmüş; devlet otoritesi ile birey hürriyetleri arasındaki hassas dengeyi devlet otoritesi lehine bozmuştur (Özbudun, 2009: 115).

1982 Anayasası, anayasacılık kavramının gerektirdiği gibi bireyi devletin üstün otoritesi karşısında korumaya odaklanan bir ruhla hazırlanmamıştır. Tam aksine, bu Anayasa, 1970’lerin terör ve şiddet olayları çerçevesinde, aşındığı düşünülen devlet otoritesini güçlendirmek ve bu otoriteyi özgürlükler karşısında korumak amacıyla hazırlanmıştır (Yazıcı, 2011: 65). Erdoğan’a göre (2010: 54) Türkiye’de çok partili hayata geçilmesinden sonra yapılan iki anayasa da (1961 ve 1982 anayasaları) esas itibarıyla plebisitçi anayasalardır. Gerçekten, 1961 Anayasası, bütün siyasi partilerin serbestçe faaliyet gösteremediği bir ortamda, doğrudan doğruya atanan üyelerle birlikte, korporatist biçimde “seçilen” ve Cumhuriyet Halk Partisi ile bir ölçüde Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi’nin demokratik olarak seçilmiş olmayan sözde temsilcilerinden oluşan bir Temsilciler Meclisi tarafından hazırlanıp darbeci subaylardan oluşan Milli Birlik Komitesi’nin uygun gördüğü bir metnin anayasa olmak üzere halkoyuna sunulmasının eserdir. O zaman itibarıyla vatandaşların yaklaşık yarısının siyasi tercihlerini temsil eden Demokrat Parti’nin veya onun siyasi varislerinin bu sürecin dışında tutulmuş, hatta taraftarlarının aşağılanmış olmasının halk oylamasının sonucunda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim halk oylamasında %61,5 oranında “evet” oyu çıkmıştır; oylamaya katılma oranının %81 olduğu düşünülürse, gerçekte halkın yaklaşık yarısının 1961 Anayasasına taraftar olmadığı söylenebilir.

1982 Anayasası, klasik haklar, siyasal haklar ve sosyal hakları, uluslar arası sözleşmelere paralel bir çerçevede düzenlemiş olmakla birlikte, hürriyetlere yaklaşımı ve getirdiği sınırlamalar itibariyle, 1961 Anayasasından farklı olarak hürriyet-otorite dengesinde otoriteden yana tavır almıştır (Atar, 1998: 622).

1982 Anayasasında devlet sözcüğünün 154 kez, vatandaş sözcüğünün ise yalnızca 17 kez Anayasada geçiyor olması rastlantısal olmasa gerek. Anayasada, refah, mutluluk, sevgi, kardeşlik gibi sözcüklerin çok az, barış sözcüğünün ise hiç yer almaması; buna karşılık milli güvenlik, ödev, görev, sınırlama, kısıtlama, denetim, gözetim, yasaklama gibi sözcüklerin ve Atatürk İlke ve İnkılapları ile devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü ibarelerinin çok sık kullanılıyor olmasını, birey karşısında Devlet'i koruma ve yüceltme anlayışının anayasal tezahürü olarak değerlendirmek gerekir. Devlet'i yücelten yapısıyla Anayasanın, bireyi, potansiyel bir "bölücü" ve "yıkıcı" olarak görme eğilimi içerisinde olduğu sonucu çıkmaktadır (Erdem, 1998: 631-632). Bu sebeplerden ötürü "82 Anayasasının; devleti yücelten, devletin bekasını birincil politik değer olarak kabul eden, yekpare bir toplum yaratmayı amaçlayan, ideolojik olarak dayatmacı, vesayetçi ve anti-özgürlükçü bir felsefeye dayandığı görülür (Coşkun, 2011: 5).

1982 Anayasası, insan haklarını güvence altına alan bir anayasa, siyasal otoritenin keyfi işlemleri karşısında kişilere korunmuş/güven- celi bir alan sağlayan bir anayasa olmaktan çok, "Devlet" diye tanımladığı insanüstü, aşkın güç organizasyonunu vatandaşlardan "korumayı" amaçlayan bir anayasa niteliğindedir" (Erdoğan, 1998: 141). Zira Anayasanın başlangıç kısmının 2001 değişiklikleri öncesindeki şekliyle olan ilk paragrafında "Kutsal Türk Devleti" ifadesi yer almaktaydı. Yeni Anayasanın devleti kutsayan bu ifadesi sonraki dönemlerde de siyasal alanda o derece etkili olmuştur ki, 2001 yılında bu konuda yapılan değişiklikte "kutsal" ifadesi kaldırılırken devleti üstün konumda tutan yaklaşımın terk edilmediği, bu ifadenin yerine "Yüce Türk Devleti" ifadesine yer verildiği görülmektedir. Bunun gibi Anayasanın 5. maddesinde devletin temel amaç ve görevleri düzenlenirken, ilk sırada "Türk Milletinin bağımsızlığını ve bütünlüğünü, ülkenin bölünmezliğini, Cumhuriyeti ve demokrasiyi korumak" yer alırken, ikinci sırada ise "kişinin temel hak ve hürriyetlerini, sosyal hukuk devleti ve adalet

ilkeleriyle bağdaşmayacak surette sınırlayan siyasal, ekonomik ve sosyal engelleri kaldırmaya, insanın maddi ve manevi varlığının gelişmesi için gerekli şartları hazırlamaya çalışmak” hususuna yer verilmiştir. Bu maddede devletin temel amaç ve görevlerinde benimsenen sıralama da aslında devletin öncelikli görevini ortaya koyma açısından anlamlıdır. Devletin temel amaç ve görevlerini düzenleyen bu maddedeki sıralama, 1982 Anayasasının özgürlük ile otorite arasındaki tercihte otoriteye ağırlık verdiğini açıkça ortaya koyan bir madde olarak görülebilir (Hakyemez, 2011: 7).

Devlete öncelik verilmesi, devletin insan hakları karşısında bir adım önden gittiğini göstermektedir. Gerçekten de Türkiye’deki insan hakları bağlamı devlet eksenli pratikler tarafından kuşatılmıştır. Yelken’e göre (2007) Türkiye’de devlet eksenli insan hakları anlayışının bir kaç karakteri ortaya çıkmaktadır. Birincisi haklar toplumun adalet talebine cevap niteliğinde değil yukarıdan belirlenen ve bahşedilen bir olgu olarak ortaya konulmaktadır. İkincisi haklar uluslararası dış aktörlerin talep ve etkilerine dayalı olarak ortaya konulmakta ve buna bağlı olarak iç politika malzemesi olarak da kullanılmaktadır. Üçüncü önemli karakter ise yapılan anayasalar ve kabul edilen belgelerdeki hak ve özgürlükler genelde kağıt üzerinde kalmakta, güvenlik gerekçeleriyle uygulanması ertelenmektedir.

1982 Anayasası’nın 2. Maddesi anayasanın insan haklarına saygılı olduğu ifade edilmektedir. Ancak insan haklarının merkeze alınması için anayasanın insan haklarına saygılı değil, insan haklarına dayalı olması gerekiyor. Çünkü “İnsan haklarına dayalı olmak, herhangi bir devletin, anayasal çerçevede, bireyin temel hak ve hürriyetlerini tanımasıdır. Ancak, insan haklarına saygılı olduğu ifade edilen bir devlette böyle bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla, Anayasa’da geçen, insan haklarına saygılı devlet anlayışı, bu anlatımlar çerçevesinde, Türkiye’nin devlet anlayışı itibariyle bireysel hak ve hürriyetlere dayanma zorunluluğu taşımadığını gösterir”(Torun, 2005: 68). Anayasanın insan haklarına bu şekilde yaklaşması, anayasanın tanımladığı vatandaş profiline<sup>9</sup>

---

9 “1980’li yıllarla birlikte hakim kılınmak istenen “makbul yurttaş” profili, 12 Eylül zihniyetinin ve bir olağanüstü hal anayasası olan 1982 Anayasası’nın kurguladığı, birey-toplum-devlet sistematığının belirleyiciliğinde anlam kazanır. Söz konusu

dışındaki unsurların ‘öteki’ olarak değerlendirmesini de beraberinde getirmiştir.

1987 yılından bugüne kadar mevcut anayasa 16 kez tadilata uğradı. Ancak bu kadar çok sayıda değişiklik yapılmasına rağmen Türkiye anayasa sorunundan kurtulamadı ve anayasa etrafında sürdürülen tartışmalar her daim gündemdeki yerini korudu. Aslında bu durumun işaret ettiği bir gerçek var: Türkiye’nin anayasa sorunu, 82 Anayasasında kısmi değişiklikler yapılarak çözülebilecek bir sorun değildir. Çünkü bu anayasa sahip olduğu siyasal felsefesiyle, sistematigiyle, ayrıntılı ve birbiriyle bağlantılı kurallarıyla bir bütündür ve kısmi değişiklikler bu bütünün anayasal geleneğe ters düşen yapısını ortadan kaldıramaz (Coşkun, 2011: 4). Ayrıca “Anayasanın, silahlarını halka doğrultmuş bazı cuntacılar tarafından dayatılan “değiştirilmesi teklif dahi edilemeyen” türünden akla ziyan maddelerin blokajından kurtarılması gerekiyor. Söz konusu maddelerin içeriğiyle ilgili bir sorun olmasa dahi, anayasa böyle bir kayıttan azade kılınmalıdır” (Aktay, 2011: 9). Hegel’in dediği gibi, anayasalar kendi zamanlarının çocuklarıdır. Hukuki metinler ne derse desin, hiçbir neslin, gelecek nesilleri ebediyen bağlama hususunda siyasi, felsefi ve ahlaki bir hakkı yoktur. Demokratik bir rejimde asli kurucu iktidarın da, tali kurucu iktidarın da sahibi halk ve / veya onun serbestçe seçilmiş temsilcileridir. Son tahlilde, değiştirilemez hükümlerin, anayasayı yapma ve değiştirme iktidarının asli sahibi yönünden ancak manevi bir bağlayıcılığının olduğunu kabul etmek gerekir (Özbudun, 2009: 208–209).

Türkiye’nin demokrasiyle idare edilen 110 ülkeyi kapsayan “demokratik gelişmişlik endeksi”nde 89. Sırada olduğunu dile getiren Aktay’a göre bu endekste eski Doğu Bloku ülkelerinin yanı sıra Endonezya ve Malezya’nın demokrasileri bizden daha ileridedir. Fazla değil daha 3–4 yıl önce “Türkiye Malezyalaşacak” kabusuyla senaryolar kurgulanıyordu (2011: 7). Türkiye’nin Malezyalaşacağına dair korkular yersiz ve ülkenin sosyal yapısını tahlil etmekten aciz bir tahayyül dünyasına işaret eder. Türkiye’de insan hakları artık daha sık

---

sistematığın temel özelliği, Anayasanın, devlet karşısında toplumun ve birey-yurttaş haklarını kısıtlayıcı niteliğidir. Başka bir anlatımla hakkın öznesi, öncelikle devlettir” (Üstel, 2009: 279).



gündeme gelmektedir. Demokratik bir ülkenin sahip olduğu gelişimi elde etmede önemli aşamalar kaydetmiştir. Ancak demokrasi çitasının istenen seviyeye ulaşması için, insan haklarına daha çok vurgu yapılmalı, insan onuruna dayalı bir toplumsal uzlaşma metni meydana getirilmelidir. Bunun için toplumun ortak paydalarda buluşması sağlanmalıdır. Yapılacak anayasa belli bir kesimi merkeze alan seçkin bir nitelik taşımamalıdır.

## Sonuç

Anayasal reformlar iki şekilde gerçekleşir: ya çağın ihtiyaçlarına göre kısmi değişiklik ya da tamamen yeni bir anayasa meydana getirmek. Yeni gelişmelere adapte olabilen istikrarlı toplumların anayasalarında kısmi değişiklikler mümkündür. Çalkantılı toplumlara gelince, burada sıklıkla yeni anayasalar inşa edilir. Seksen yıllık Türkiye Cumhuriyeti üç tane anayasa gördü. Bu anayasalar genellikle anti demokratik şartlar ve yasadışı yollarla hazırlandı (Özipek ve Diğerleri, 2011: 10). Anayasanın yapılmasında yöntem ve süreç, muhteva kadar önemli bir meşruluk kriteridir. Bir anayasayı meşru, demokratik ve istikrarlı kıla- cık olan dinamikler katılım, müzakere ve uzlaşma sürecidir (Yılmaz, 2012b: 11). Bu sürecin son dönemde büyük oranda tamamlandığını görmek mümkün. Toplumun büyük bir oranı; herkesi kapsayıcı bir vatandaşlık anlayışı üzerine bina edilmiş; insan hak ve onuruna dayalı; tamamen sivil bir inisiyatifle hazırlanacak bir anayasa için hazır görünüyor. Yıllarca askeri müdahaleler akabinde meydana getirilen anayasalar toplumsal hayatın oldukça dışında ve üzerinde kalmaktaydı. Yasalar toplumun ihtiyaçları dışında ve toplumun rızası alınmadan hazırlandığı için çoğu zaman topluma rağmen işleyebilmektedir.

Küresel Köy metaforu ile müsemma küreselleşme süreci, ulusal sınırlar içerisinde kendi içerisinde absorbe olmuş devletlerin dışa açılmasını da beraberinde getirmiş, daha doğrusu gerektirmiştir. Küresel ilişkilerin yayılması karşısında ulusal devletler toplum üzerinde tek yetki sahibi olmaktan çıkmış; daha geniş ölçekli organizasyonlar sah- nede boy göstermiştir. Bu organizasyonlar sayesinde toplumun neler yapıp neler yapamayacağına tek başlarına karar verme yetkisi de ulusal devletlerden alınmıştır. Bir toplumun bir arada bulunmasını mümkün kılan anayasaların da bu küresel akıntının dışında kalmadığı görülmektedir. Türkiye’deki anayasal süreci de kısmen bu zaviyeden okumak

mümkündür. AB'ye uyum süreciyle, insan hakları yönündeki reformlar buna bir örnektir. Reform süreci bir bakıma vatandaşlığın baştan sona revizyona tabi tutulmasını gerektirmiştir. Çünkü Türkiye'de devletin tanımladığı vatandaşlık anlayışı toplumun tamamını kapsamaması bakımından sorunluydu. Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere son dönemlerde küresel konjonktürün de etkisiyle hem devlet kanadında hem de halk içerisinde yeni bir anayasa ve vatandaşlık tanımının inşası yönünde olumlu bir irade hakim. Yıllardır kaygan bir zeminde, her yana ve yöne çekilen bir kavram olan demokrasinin anlamı ilk kez yerini bulmuş oluyor. Ve demokrasi kültürünün yerleşip kök salması için Türkiye'de şu an zemin en müsait zamanlarını yaşıyor. Demokrasi çizgisinin ciddi bir ivme kazandığı, insan hak ve hürriyetlerine yapılan atıfların önemli derecede arttığı, dolayısıyla insanların kendilerini artık daha rahat ifade edebildikleri bir coğrafya haline gelen Türkiye'de, mezkur bu gelişmelerin somut bir metinle güvence altına alınması gerekiyor. Herkesin (vatandaşlar) kendisini rızaya dayalı olarak ve büyük bir içtenlikle dahil hissedeceği, bütün toplumu kapsayan ve beklentilere cevap verebilecek bir anayasa şart. Anayasalar, toplumsal vicdanın cisimleştiği metinlerdir ve yapılacak anayasa da, bu vicdanı rahatlatacak nitelikte olmalıdır.

## Kaynakça

- AKIN, M. H. (2006) *Türbanın Yeniden İcadı Üzerine*. Tezkire. Sayı. 43–44. s: 224–233.
- AKIN, M. H. (2009) Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde Gençlik: Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Doktora Tezi*. Konya.
- AKTAY, Y. (2006) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı* 3. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- AKTAY, Y. (2009) İslamcı Politik Teolojinin Seyir Notları. LAÇİNER Ö.(der.). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce* Cilt.9. Dönemler ve Zihniyetler. İstanbul: İletişim Yayınları.
- AKTAY, Y.(2011) Siyasal Temsil ve Yeni Anayasa. *Stratejik Düşünce*. Sayı: 19. s. 5–9.
- ARİSTO (2010). *Politika* UYSAL, E.(çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.
- ATAR, Y.(1998) Anayasa Yapımında İnsan Haklarının Düzenlenmesi ve Sınırlanmasıyla İlgili Tercihler. *Yeni Türkiye*. Sayı: 21. s: 617–623.
- AYDIN, M. (2006) *Siyasetin Sosyolojisi*. 2. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap.
- AYDIN, M.(2011) *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*. 1. Baskı. İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- BAĞLI, M. ve ÖZENSEL, E. (2005) *Çok kültürlü Vatandaşlık*. Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları.
- COŞKUN, V. (2011) Yeni Anayasada Sivil-Asker İlişkilerinin Demokratik Modeli.
- YILMAZ, M. ve TEKİN, Y. (der.) *Stratejik Düşünce Dergisi Analiz*. Anayasa Çalıştayları 4.
- ÇAĞAPTAY, S. (2007) *Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye’de Göç ve Din, Vatandaşlık ve Etnik Çatışma*. GÜLALP, H. (der) İstanbul: Metis Yayınları.
- DURGUN, Ş. (2010) Cumhuriyetçi ve Liberal Anlayış Çerçevesinde Türkiye’de Vatandaşlık Sorunsalı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1(2010). s. 65–92.

- ERDEM, F. H. (1998) 1982 Anayasasında İnsan Hakları ve Hukuk Devleti: Eleştirel Bir Bakış. *Yeni Türkiye*. Sayı: 21 s. 624–644.
- ERDOĞAN, M. (2010) *Anayasal Demokrasi*. 8. Baskı. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- ERDOĞAN, M. (1998) İnsan Hakları ve Türkiye. *Yeni Türkiye*. Sayı: 21. s:136–143.
- ERGİL, D. (1998) Demokrasi Yoluyla İnsan Haklarının Garanti Altına Alınması. *Yeni Türkiye*. Sayı: 21. s. 428–434.
- ERGİL, D. (2000) *Siyasetini Arayan Ülke*. İstanbul: Can Yayınları.
- ESENDEMİR, Ş. (2008) *Türkiye’de ve Dünyada Vatandaşlık: Eski Sorular Yeni Arayışlar*. 1. Baskı. Ankara: Birleşik Yayınevi.
- GENCER, B. (2004) Çoğulculuk ve Meşruiyet Krizi. *Sivil Toplum*. 2(5). s. 7-18.
- GÜLALP, H.. (2007) *Milliyete Karşı Vatandaşlık*. *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma*.
- GÜLALP, H. (der.). İstanbul: Metis Yayınları.
- HAKYEMEZ, Y. Ş. (2011) Yeni Anayasada İnsan Haklarının Genel Rejimi. *Stratejik Düşünce Dergisi Analiz.:2.Anayasa Çalıştayları*.
- HEPER, M. (2002) Demokrasimizin Sorunları. *Doğu Batı*. Sayı. 21. s: 169–179.
- İNALCIK, H.(2009) *Atatürk ve Demokratik Türkiye*. 3. Baskı. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- İNSEL, A. (2007) *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. 7. Baskı. İstanbul: Birikim Yayınları.
- İYİMAYA, A.(1998) Yasa ve İnsan Hakları. *Yeni Türkiye*. Sayı: 21. s: 557-559.
- KADIOĞLU, A. (1999) *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*. 1. Baskı. İstanbul: Metis Yayınları.
- KADIOĞLU, A. (2008) *Vatandaşlık: Kavramın Farklı Anlamları. Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*. KADIOĞLU, A. (der.) İstanbul: Metis Yayınları.

- KADIOĞLU, A. (2008) Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi. *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*. KADIOĞLU, A. (der.) İstanbul: Metis Yayınları.
- KAPANİ, M. (2011) *Politika Bilimine Giriş*. 27. Baskı. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- KARPAT, H. K. (2010). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- KEYDER, Ç. (2005) *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*. 11. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- KEYMAN, F. (2008) Devlet Bekası-Hukukun Üstünlüğü Karşıtlığı: Türkiye’de Devlet Sorunu ve Demokratikleşme Olasılığı. *Doğu Batı*. S:13. s: 141–154.
- KILIÇBAY, M. A. (2011) Devletin Yeniden Yapılanması. *Doğu Batı*. 1( 7). s: 17–22.
- KYMLİKA, W. NORMAN. W. (2008) *Vatandaşlığın Dönüşü: Vatandaşlık Kuramındaki Yeni Çalışmalar Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*. KADIOĞLU, A. (der.) İstanbul: Metis Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2010) *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. 17. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- NARLI, N. (2010) Türkiye’de Laikliğin Konumu. 1(9). s: 23–31. *Cogito*.
- ÖĞÜN, S. S. (1997) *Politik Kültür Yazıları*. Bursa: Asa Yayınevi.
- ÖKTEM, N. (2010) Dinler ve Laiklik. 1(9). s: 33–49. *Cogito*.
- ÖZBUDUN, E. (2009) *Türkiye’nin Anayasa Krizi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- ÖZİPEK, B., KORKUT, L., YILMAZ, M., COŞKUN, V., HAKYEMEZ, Y. Ş. ve TEKİN, Y. (2011) New Constitution Based on Human Dignity: For a Fully Democratic Turkey Not Constrained by Guardianship. *Institute of Strategic Thinking Report*. Ankara.
- POPPER, K. R. (2010) *Açık Toplum ve Düşmanları*. 2. Cilt. 4. Baskı. RIZATEPE, H. (çev.) Ankara: Liberte Yayınları.
- ROUSSEAU, J. J. (2011) *Toplum Sözleşmesi*. 7. Baskı. GÜNYOL, V.

- (çev.) İstanbul: İş Bankası Yayınları.
- TORUN, Y. (2005) Tercih Edilebilir Bir Siyasal Sisteme Doğru: Demokrasi mi Cumhuriyet mi?. *Sivil Toplum*. 3 (9). s. 57-69.
- TUNÇAY, M. (2010) *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması: 1923–1931*, 5. Baskı. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- ÜSTEL, F. (2009) *Makbul Vatandaş'ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- YAZICI, S. (2011) *Yeni Bir Anayasa Hazırlığı ve Türkiye: Seçkincilikten Toplu Sözleşmesine*. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- YELKEN, R. (2007) Türkiye'de Devlet Eksenli İnsan Hakları Söyleminden Sivil Toplum Eksenli İnsan Hakları Söylemlerine Geçiş (İHD ve Mazlumder örneği). *İnsan Hakları Araştırmaları*. 8. s.9–45.
- YILMAZ, A. (1998) Günümüzde İnsan Hakları ve Türkiye. *Yeni Türkiye*. Sayı: 21. ss: 152–165.
- YILMAZ, F. (2012) *Türk Anayasa Tarihi*. 1. Baskı. İstanbul: İz Yayınları.
- YILMAZ, M. (2012) Yeni Anayasa Süreci. *Stratejik Düşünce*. Sayı: 26. s: 88–91.